

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

RÜDIGER SAFRANSKI

SCHOPENHAUER

FELSEFENİN YABAN YILLARI

Bir Biyografi



KABALCI

RÜDIGER SAFRANSKI
SCHOPENHAUER • FELSEFENİN YABAN YILLARI



KABALCI YAYINCILIK: 102

Yaşam Öyküsü: 2

Rüdiger Safranski
Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie
Eine Biographie

© Carl Hanser Verlag München 1987
Schopenhauer · Felsefenin Yaban Yılları
Bir Biyografi

© Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2015

Birinci Baskı: Mart 2015

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Son Okuma ve Redaksiyon: Eser Bakdur - Burcum Kesen
Kapak Tasarımı: Alla Özabat

KABALCI YAYINCILIK REKLAMCILIK ORG. LTD. ŞTİ.
Abbasğa Mah. Yıldız Çad. Emek İş Hanı No: 51/1 Kat: 4
Beşiktaş 34353 İstanbul
Tel.: (0212) 236 6234-35 Faks: (0212) 236 6203
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr
internette satış: www.kabalci.com.tr
Sertifika No. 21894

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Safranski, Rüdiger
Schopenhauer · Felsefenin Yaban Yılları
Bir Biyografi

1. Alman İdealizmi 2. Pesimizim 3. Biyografi
4. Felsefe

ISBN 978 605 9872 05 8

Baskı: Ertem Basım Yayın Dağıtım San. Ltd. Şti
Tel.: (0312) 284 18 14 www.ertem.com.tr info@ertem.com.tr
Eskişehir Yolu 40. km. Başkent Org. San. Böl. 22. Cad. No. 6
Malıköy-Sincan-Ankara - Sertifika No. 26886

RÜDIGER SAFRANSKI

SCHOPENHAUER

FELSEFENİN YABAN YILLARI

Yaşam Öyküsü

Çevirmen: Ali Nalbant



*Paris, Schopenhauer 1819-1820
Frankfurt, Schopenhauer 1820-1821*



KABALCI YAYINCILIK

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11

BİRİNCİ KİTAP 17

Birinci Bölüm 19



Danzig ❖ Arthur'un Doğum Öncesi Geçmiş ❖ Bir Aşk Çocuğu Değildi ❖
İlk Felsefi İçsel Deneyim ❖ Depo Adası: Karanlığın Yüreği

İkinci Bölüm 40



Hamburg ❖ Hayat Kitabında İlk Ders: Le Havre ❖ Anthime İle Dostluk ❖
Arthur Bir Tüccar Olarak Egitilmektedir

Üçüncü Bölüm 68



Zor Tercih: Dünyaya mı Kitaplara mı? ❖ Büyük Avrupa Yolculuğunda Şeytan
İttifakı: Hayat Kitabında İkinci Ders ve Ardından Gelen Lanet ❖ Dağ Deneyimi
ve Tezgâhın Arkasına Çakılma ❖ "Kim Hem Çıkabilir Hem 'de Susabilir?"

Dördüncü Bölüm 100



Ölümünden Sonra Bile Babanın Gücü ❖ Arthur'un Melankolisi ve Babasız
Bir Ahret Arayışı ❖ Ergensel Tanrı Adaleti Sorunu ❖ Matthias Claudius
Üzerinden Romantizme ❖ İlk Felsefi Senaryo: Romantizmin Geceleri Cennete
Çıkışları ❖ Arthur'un Çakılma Korkuları: "Ah Şevhet, Ah Cehennem"

Beşinci Bölüm 129



Weimar ➤ Politik Facia ve Annesinin Sosyal Kariyeri ➤ Goethe Çaresizlik
İçinde ➤ Annesi Arthur'u Hamburg'daki Tezgâhtan Kurtarır ➤ Arthur
Mutluluktan Ağlar

Altıncı Bölüm 158



Hamburg'dan ve Anthime'den Ayrılış ➤ Bir Arkadaşlığın Anatomisi ➤
Gotha: Bir Kez Daha Okul Sıralarında ➤ Arthur Kendini Sevimsizleştirir ➤
Anneyle Oğlun Arası Açılır ➤ Arthur Weimar'da Seyirci Kalır ➤ Annenin
Taosu ➤ Kaçınılmaz Goethe ➤ Arthur Âşık ➤ Maskeli Geçitte

Yedinci Bölüm 188



Göttingen ➤ Doğabilimi Çalışmaları ➤ Babasının Gölgesi: Sağlam Şeylerden
Alınan Keyif ➤ Platon'la Kant Arasında: Kendinden Geçme Arzusuyla Kuşku
Arasında ➤ İkinci Felsefi Senaryo: Descartes'tan Kant'a ➤
Tanrısallığın Usundan Tanrısal Usa ➤ Metafizikten Töresellige ➤
Kendinde Şeyin Kariyeri ➤ Arthur Mağara Benzetmesinde

Sekizinci Bölüm 221



Berlin'de Yaşam ➤ Akademik Kargaşalar ➤ Fichte'ye Karşı Schleiermacher
➤ Üçüncü Felsefi Senaryo: Fichte, Devrimci Romantizm ve Bir Ben Olmanın
Zevki ➤ “İnsanlar İçin Hiçbir Şey Olanaksız Degildir” ➤ İçteki Yabanlığın
Keşfi ➤ Arthur Fichte'nin “Yıldırım”ını Bekler

Dokuzuncu Bölüm 243



Elyazması Kitabında Arthur'un Gizli Felsefesi: "Daha İyi Bilinç" ❧
Kutsal Ruhun Boşalması ❧ Apollon'suz, Dionysos'suz Kendinden Geçme

Onuncu Bölüm 258



Arthur Fichte'yi Dinliyor ❧ Berlin Kurtuluş Savaşında ❧ Politikanın Her
Şeye Yeten Gücü ❧ Silahlardaki Felsefe ❧ Arthur Kaçıyor

İKİNCİ KİTAP 273

On Birinci Bölüm 275



Sahneye Çıkamayan Düşünür ❧ Arthur Rudolstadt'ta ❧ Felsefenin İlk
Sığınağı ❧ Doktora Ödevi: Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine ❧
Temel ve Temeller Hakkında ❧ Usun Sınırları ❧ Arthur Kendini Saklı Tutar

On İkinci Bölüm 295



Weimar'a Dönüş ❧ Anneyle Bozuşma ❧ Adele İki Cephe Arasında
❧ Adele'nin Saklanan Aşk Macerası

On Üçüncü Bölüm 319



Büyük Karşılaşma: Goethe ve Schopenhauer ❧ İki Renk Kuramcısı Karanlığın
Güçlerine Karşı Savaşta ❧ Hassas Bir İlişkinin Tarihçesi ❧ Goethe: "Yine de
Sonunda Belli Bir Ayrılma Kaçınılmazdı"

On Dördüncü Bölüm 344



Dresden ❖ Arthur Denklerinin Arasında Değil ❖ “Dâhiyane Kavrayış”
Dönemi ❖ Ev Sahibesi: “Çiçekleniyorsunuz Doktor Bey” ❖ Not Defterinde
Kendi Kendiyle Felsefi Söyleşiler ❖ Arthur “Daha İyi Bilinç” İçin Bir Dil Bulur
❖ Kendinde Şey Olarak İstencin Keşfi

On Beşinci Bölüm 375



İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya ❖ Arthur'un Cennetsiz Metafizigi ❖ Bilgi
Kuramındaki Dolambacın Gerekliği Üzerine ❖ Dünyayı Açıklama Değil
Dünyayı Anlama ❖ Dasein Hermenötigi ❖ Hakikatin Yakınlığı ❖
Her Şey Birdir ❖ Düşmanlaşmış Birlik ❖ Çıkış Yolları ❖ Sanat
Çalışan Dünya Tinine Karşı *Vita Contemplativa*

On Altıncı Bölüm 392



İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya ❖ Bedenin Felsefesi: Eğlencenin Bittiği
Yer ❖ Kendini Savunma ve Kendini Bırakma ❖ Bencilliğin Gücü ❖ Devlet
ve Hukuk ❖ Mülkiyet ❖ Acımanın *Unio Mystica*sı ❖ Büyük Hayır ❖ Müzik
❖ Değillemenin Seyirci Perspektifi ❖ Sondan Bir Öncekiyle Sonuncu

On Yedinci Bölüm 417



Brockhaus'la Bozuşma ❖ İlk İtalya Yolculuğu ❖ Büyük ❖ Café Greco'da
Kavga: “Bu Herifi Dışarı Atalım!” ❖ Almanya'ya Dönüş ❖
Mali Kriz ve Aile Kavgası ❖ Arthur ve Adele

On Sekizinci Bölüm 439



Doçent Olarak Berlin’de ❖ Kimsenin Duymak İstemediği “İntikamcı” ❖
Dördüncü Felsefi Senaryo: Hegel’in Zafer Geçidi ve Memur Kafası ❖ Arthur
Neden Sesini Duyuramaz

On Dokuzuncu Bölüm 464



Düş Kırıklığına Karşı Felsefi Stratejiler ❖ Not Defterindeki Düzeltmeler ❖
Sevgilisi Caroline Medon ❖ Marquet Davası ❖ İkinci İtalya Yolculuğu ❖
Hastalık ❖ Serserilikler ❖ Berlin’e Dönüş ❖ Gülünç Son

Yirminci Bölüm 492



Berlin’den Kaçış. Schopenhauer Mobilyalara Vurur ❖ Frankfurt ❖ Korkuya
Karşı Törenler ❖ Yaşam Tarzı ve Konuşma Tarzı ❖ Annenin Ölümü ve
Adele’nin Hazin Sonu

Yirmi Birinci Bölüm 513



Doğadaki İstenç Üzerine ❖ Kendine Güven Kazanma ve Varlığını Unutma
❖ Beşinci Felsefi Senaryo: Uygulama Felsefesi ❖ Yapmanın ve Gerçek
Gerçekliğin Felsefesi ❖ Mart Öncesi Ruhu: Hegel’den Marx’a ❖
Maske Düşürme Karşılaşmaları

Yirmi İkinci Bölüm 536



Altıncı Felsefi Senaryo: Özgürlüğün Gizemi ve Tarihçesi ➤ Etiğin İki Temel
Sorusu: Bireleşmenin Acısı ve Suçluluğu Üzerine ➤ 48 Devrimi Sırasında
Schopenhauer: Bir Kupon Biriktiricinin Yazgısı Üzerine

Yirmi Üçüncü Bölüm 570



Olmayacak Dua Gerçek Olur ➤ Havariler, Vaizler ve Büyük Dinleyici Kitlesi
➤ Schopenhauer'ın "Dünya İçin Felsefesi": Yaşam Bilgeligi Üzerine
Aforizmalar ➤ Gerçekçiliğin Ruhu ➤ "Sanki" ➤ Tutarsızlığın Övgüsü ➤
Yedinci Felsefi Senaryo: Schopenhauer ve Birkaç Etkisi

Yirmi Dördüncü Bölüm 601



İnsanlık Benden, Asla Unutamayacağı Şeyler Öğrendi ➤ Son Yıllar ➤
Şöhret Komedi ➤ Ölüm: Nil Kahire'ye Varmıştır

Dizin 609



Önsöz



Bu kitap, felsefeye aşk ilanıdır. Bir zamanlar olan şeylere, sıcak bir yürekle Tanrı'yı ve dünyayı düşünmeye. bir Bir şeylerin olması ve hiç bir şeyin yok olmaması karşısındaki büyük şaşkınlığa. Bu kitap, felsefenin bir kez daha, belki de son defa görkemle çiçek açtığı batık bir dünyaya geri bakmaktadır. "Felsefenin yaban yılları": Kant, Fichte, Schelling, romantizm felsefesi, Hegel, Feuerbach, genç Marx. Aslında bu kadar heyecan verici ve heyecanlı tarzda hiç düşünülmemişti. Bunun nedeniyse Ben'in keşfiydi, ister Tin, ister töresellik, doğa, beden, proletarya rolünde sahnelenmiş olsun – bu keşif coşku veriyor, en taşkın umutlara kaynak oluyordu. "Göklere saçılmış zenginlikler" geri alınıyordu. Bunların hepsinin kendi yaptığımız şeyler olduğu fark ediliyordu. Ne kadar uzak kıyılara açılmış olursa olsun, insan kendine geri dönüyordu. Bu belki bir süreliğine büyüleyebilir, ama sonradan hayal kırıklığına yol açar. Metafizik'in eski zenginliklerinde kendi yaptığımız şeylerin keşfedilmesiyle, bunlar büyüsünü, vaatlerini yitirir. Sönük ve değersiz hale gelir. Her yerde "varlık bilinci belirler" den- se de "varlığın" ne olduğu artık bilinmez. Ne yapmalı? Eğer her şeyi yapan bizsek, o zaman mümkün olduğunca çok şey yapmalı. Aceleci birikimlerde gelecek aranır. Bilginin mutluluğu kaybolur, geriye salt faydası kalır. "Hakikatler" artık sadece "gerçekleştirilmek" için vardır. Buysa ilerlemenin ve büyümenin sekülerleşmiş dinini salıverir. İnsanın yapılmışlarla kuşatıldığını duyumsadığı ve oluşmuşları özlediği bir gün

gelir, benim olanın benimsenmesinin bir sorun haline geldiği bir gün; o zaman kendi yaptığımız dünyanın içinde yabancılaştırmadan bahsedilir, o zaman yapılmışlar yapanların tepesine çıkar. İmgelem gücü yeni bir ütopyayı keşfeder: yapılmışların hükmedilebilirliği. Bu ütopyanın gücünü kaybettiği yerde tuhaf bir korku etrafı sarar, kendi yaptığımız tarihin korkusu. Bugüne gelmişizdir. “Felsefenin yaban yılları”, bugünün bu halinde masum değildir. Sonradan gelen bir aşk ilanı bu yüzden aynı zamanda kindar olmak zorundadır. Burada bu kitabın diğer büyük konusu yardımcı olmaktadır: Schopenhauer.

Schopenhauer, “felsefenin yaban yıllarından” çıkmıştır ve en acı biçimde bu yıllara düşmandır. Sekülerleşmiş us dinine fazla değer vermemiştir. Eskiden tüccar çırağı olan Schopenhauer’a us, bir ayakçı gibi görünür: Efendisi “İstenç” onu nereye gönderirse ayakçı us da oraya koşar. “İstenç” ne tindir ne töresellik ne tarihin usu. “İstenç” aynı zamanda hem canlı hem de belalıdır. Ölüm ve yok oluş, sayısız düşmanlık meydana getirir. Schopenhauer çağına zıt düşer. Ona can veren yapma arzusu değil; tersine bırakma sanatıdır. “Usdışılığın en ussal filozofu” (Thomas Mann), dokunaklı bir davranışlara ket vurma felsefesi geliştirir. Hayali, müziğin “çıkarsız” oyununa geri dönüşen bir dünyadır. Türlü incelikler altında saklayarak, sonradan Wittgenstein ve Adorno’nun da düşlediği bir barışma hayali. Schopenhauer düşlerken, onun için bir kâbus olan gerçekliğin gücüne karşı kendini korumak ister. Kâbusu, felsefesinin yüreğine alarak kendini korur. Bir defasında yaşamının sonuna doğru bir söyleşide şöyle demiştir: “Sayfaların arasında gözyaşlarının, haykırmanın ve dişlerin takırdamasının, herkesin karşılıklı birbirini katletmesinin korkunç gümbürtüsünün duyulmadığı bir felsefe, felsefe değildir.”

“Felsefenin yaban yıllarını” doğurtan Kant, Fransız Devrimi’ne bakarak şunları yazmıştı: “İnsanlık tarihinde böylesi bir olay *artık asla unutulamaz*; çünkü işlerin şimdiye kadarki akışında hiçbir politikacının akıl edemediği bir iyileşme potansiyelini ve yetisini insan doğasında açığa çıkarmıştır.”

Bizim için artık unutulamaz olan olaylar, Auschwitz, Gulag takımadası ve Hiroşima’dır. Felsefi idrak bugün, bu olaylarda gün ışığına çıkan şeylere gücünün yettiğini göstermek zorundadır. Çağımızın doruğuna çıkmak için Schopenhauer’a geri dönmemiz gereklidir. Sadece Schopenhauer’ın kötümserliği değil, kuvvetle duraklama ve direnme felsefesi de düşünmeyi ileri iter.

Schopenhauer, 19. yüzyıl başlarının filozofudur. Etkisi çok daha sonra başladığı için bu kolayca unutulur.

1788’de Danzig’de doğmuştur. Gençliğini Hamburg’da geçirmiştir. Avrupa’yı ailesiyle büyük yolculuklarda tanımıştır. Zengin bir tüccar olan babası, onu da tüccar yapmak istemiştir. Babasının ölümünün tetiklemesi ve sonradan düşman olan annesinin yardımıyla Schopenhauer, filozof olmuştur. Schopenhauer’ın felsefe tutkusu, dünya karşısındaki şaşkınlıktan gelir; bilindiği gibi bu, en eski felsefe dürtüsüdür. Bir servet miras kaldığı için Schopenhauer felsefe için yaşayabilmiştir; felsefeden geçinmesine gerek kalmamıştır. Profesyonel felsefe işletmesinde hiçbir şansı yoktu. Sonunda da bu şansı aramayı bıraktı. Buysa ona iyi gelmiştir: Schopenhauer’ı felsefe yapmaya dürtten varoluşsal diken, felsefe işletmesine girerek kaybetmemiştir. Keskin zekâsını korur: Alman felsefe kürsülerindeki kralların nasıl çıplak olduğunu; kariyer arzularının, orijinallik müptelasının ve kazanç hırsının, ince dokulu sistem ağlarının arasından nasıl parıldadığını görür.

Başyapıtı olan *Istenç ve Tasarım Olarak Dünya*, 1814 ve 1818 arasında olgunlaşır. Yaşamının bu aşamasını, yaşamının asıl ödevini yerine getirmiş olma bilinciyle tamamlar. Ardından halkın karşısına çıkar ama hiç kimsenin gelmediğini dehşetle tespit eder. Sahneye çıkma fırsatı bulamadan iner. Sahne üzerindeki düşünür olma olanağı, onun karşısına çıkmaz. Kendini ışıltıyla sahnelemeyle hakikati birbirine karıştırma tehlikesine düşmez; Schopenhauer'da felsefi maske oyunları yoktur. Tek bir maske ona yeter: Bazen acımasız olan yaşam karnavalında bir felsefi askıntı olma rolü. Yine de kendi kendine itiraf etmek istediğinden çok bir yanıt bekleyecektir. Kendine dinleyici kitlesi aramak ve hatta onları kazanmayı istemek için fazla gururlu olduğundan, gizliden gizliye halkın *onu* aramasını umut eder. Temsil etmek istediği, elden kaçan hakikattir. Sonradan, yaşamının sonunda insanlar onu gerçekten de “bulduğunda”, geriye bakıp uzun süren tanınmamışlığını, hakikate çıkan uzun yol olarak yorumlayacaktır.

Bununla beraber dışarıda tarihin akışı hızlanıp, “felsefenin yaban yılları” 1848 Devrimi olaylarında doruğa çıkarken, Arthur Schopenhauer sabırlı olmak zorundaydı, bütün bir ömür boyunca sabırlı.

“Felsefenin yaban yılları”, “haykırmanın ve dişlerin takırdamasının” ve huzura ulaşmak isteyen o eski tefekkürlü yaşam sanatının bu filozofunu göz ardı ediyordu. Çağının çok ilerisinde olan, insanın megalomanlığının üç büyük gücenmesini sonuna kadar düşünmüş olan bu filozofu göz ardı ediyorlardı. Kozmolojik gücenme: Dünyamız, sonsuz mekân içinde sayısız kürelerden biridir, üzerinde de “yaşayan ve bilen varlıklardan oluşan bir küf tabakası” vardır. Biyolojik gücenme: İnsan yalnızca içgüdü eksikliğini ve yaşama dünyasına yetersiz organik uyumunu zekâyla telafi etmek zorunda olan bir hayvandır. Psikolojik gücenme: Bilinçli Ben’imiz kendi evinin efendisi değildir.

Arthur'un bu felsefesine nasıl ulaştığını ve sonra bu felsefenin filozofu ne hale getirdiğini anlatacağım.

Schopenhauer'ın yaşamını ve kültür tarihindeki koşullarını anlattığım gibi, felsefeyi de anlatarak onun hakkında düşünme denemesine cüret ediyorum. Bütün bunları o zamanlar düşünmüş olan insanlar öldüler; ancak düşünceleri yaşıyor. Bu da onlardan uzun yaşayan düşünceleri, canlı insanlarmış gibi sahneye çıkarmak için yeterli bir nedendir.



BİRİNCİ KİTAP



Birinci Bölüm



Danzig ❧ Arthur'un Doğum Öncesi Geçmişi ❧
Bir Aşk Çocuğu Değildi ❧ İlk Felsefi İçsel Deneyim ❧ Depo Adası:
Karanlığın Yüreği

Arthur Schopenhauer neredeyse İngiltere'de doğacaktı. Babası öyle istiyordu, annesi de boyun eğmişti. Ailesi İngiltere'ye gitmişti. Çocuğun doğumunu Londra'da bekleyeceklerdi. İngilizlerin yaşam biçimine hayran olan baba, oğlan olacağını umduğu çocuğunu bu şekilde İngiliz vatandaşlığından faydalandıracaktı. Puslu bekleyiş günleri sırasında, babayı aniden bir korku sarar. Karnı burnunda karısını yıpratıcı yollarda sürükleyerek, Arthur'un 22 Şubat 1788'de dünyaya geldiği Danzig'e geri getirir.

Ama yine de insanlar için Arthur Schopenhauer bir filozof olarak gerçekten de İngiltere'de doğmuştur. 64 yaşındadır ve çoktan tamamladığı hayatının işi kamuoyu tarafından dikkate alınmamışken, Nisan 1853'te bir İngiliz gazetesi, *Westminster and Foreign Quarterly Review*, Alman felsefesinin bu Kaspar Hauser'ine ışık tutar.

O zamana kadar karanlıkta kalmış filozof, Almanya'daki felsefi spekülasyon hummasını bir garabet olarak gören İngiliz kamuoyuna şu sözlerle tanıtılır: "İngiliz okuyucularımızdan çok azı, Arthur Schopenhauer ismini bilecektir. Bu ismin sahibi olan gizemli varlığın, Kant'ın ölümünden beri yaklaşık kırk

yıldır, üniversite profesörlerinin kurduğu Alman felsefi sistemini çokertmek için çalıştığını ve –topun patlamasının ateşlendikten ancak uzun süre sonra duyulduğunu açıklayan akustik kanununun acayip bir kanıtı olarak– ancak şimdi sözünü dinletebildiğini, daha da azımız bilecektir.”

Bu makalenin patlamasıysa hemen duyuldu, *Vossische Zeitung* gazetesi tarafından bir çevirisinin yayımlandığı Almanya’da dahil. Adadan bu yana çınlayan övgü açıkçası kulak tırmalayıcıdır: “Ama Arthur Schopenhauer’ın dünyanın en dâhiyane ve okumaya değer yazarlarından biri olduğu, evrensel bir bilgi sahibi, sorunların aydınlatılmasında tükenmez bir güç, ürkütücü ölçüde mantık, acımasız bir tutarlılık sahibi ve üstelik hedef alınan, yanı sıra herkes için son derece eğlendirici bir nitelik olarak, düşmanlarını en korkunç biçimde iğneleyen büyük bir kuramcı olduğu hakkında pek azımız bir fikir sahibi olacaktır.” İngiltere’den gelen bu makale, Schopenhauer’ın iğneleyici biçimde “şöhret komedisi” olarak adlandırdığı oyunu başlatır. Şimdi Frankfurt’taki evine akın eden ziyaretçileri, “Nil Kahire’ye vardı” sözleriyle defeder.

Frankfurt’tan ve Nil’in denize dökülüşünden tekrar Londra’ya dönelim. Arthur henüz doğmamıştır. Anne ve baba beklemektedir.

1787 yılının Aziz Yahya günü* [24 Haziran] ailesi Danzig’den yola çıkmıştı. Heinrich Floris Schopenhauer’ın bu yolculuğa

* Johannestag Hem Müslümanlık hem de Hristiyanlık için merkezi bir figür olan Hz Yahya, Hristiyanlık kaynaklarında Vaftizci Aziz Johannes olarak geçmektedir. Her yıl 24 Haziran günü Aziz Yahya günü olarak kutlanmaktadır.

çıkarken iki niyeti vardı. Henüz dünyada hiçbir şey görmemiş olan, kendinden yirmi yaş küçük hanımına hoş bir değişiklik yaşatmak istiyordu. Johanna Trosiener'le iki yıl önce evlenmiş, bu mantık evliliği şimdiye kadar çocuksuz kalmıştı. Johanna can sıkıntısını Danzig'deki gösterişli villada ve Oliva adlı kır çiftliğinde zorlukla savuşturabiliyordu. Hoşnutsuzluk ve melankoli, başından beri sadece ölçülü bir seviyede olsa da bu taze evliliğin mutluluğunu bulandırmaya başlamıştı. Johanna için bu yolculuk, cennetten bir armağandı. Yola çıkmalıydım, seyahate! İngiltere'yi görmeye!.. Kocam hiç beklenmedik bu mutluluğun yakın olduğunu bana anlattığında, sevinçten başım dönmüştü, hayal gördüğümü sanmıştım" diye yazar Johanna anılarında.

Ama Heinrich Floris sadece bir armağan vermek istemiyordu; bilakis İngiltere'ye yerleşmeyi düşündüğü için, orada bununla ilgili araştırmalar yapma niyetindeydi. Çünkü Schopenhauerların kuşaklardan beri yüksek itibar sahibi büyük tüccarlar olarak yerleştikleri Danzig, artık eskisi gibi değildi.

Daha 17. yüzyılda, Baltık Denizi ticaretinin yüzde altmışı eski bir Hanse şehri* olan Danzig üzerinden yapılmaktadır. Polonya'nın koruması altında Danzig siyasi bağımsızlığını sürdürmektedir. Ama 18. yüzyıla geçerken Polonya Krallığı'nın çökmesi ve Habsburg, Rusya ve Prusya'nın çatışan çıkarlarının oynadığına dönmesiyle, Danzig'in özgürlüğü de tehdit altına girer. Her ne kadar diğer komşular koruyucu güç rolüne talip olsa da Danzig'deki herkes, bu taraftan koruma değil, olsa olsa

* Ortaçağda ortaya çıkmış şehir birlikleri Hanse Birliği olarak adlandırılır. Bu birliğe ait şehirler Hansestadt (Hanse şehri) olarak geçer

baskı geleceğini biliyordu. Danzigliler zengin bir geleneğe sahip bu gururlu ticaret kentinin, artık Avrupa'nın büyük güçlerinin ticaret malı haline geldiği düşüncesine alışmak zorundadır. Danzig hükümeti kentin kendini savunma arzusunu, Arthur'un doğumundan birkaç on yıl önce, Hollanda Genel Devletleri'ne yapılan bir yardım çağrısında şöyle ifade eder: "Etrafında denizin kudurduğu bir kum adası gibi oracıkta duruyor ve dalgaların üzerimize çökeceği ve bizi acımadan gömeceği anı bekliyoruz." Danziglilerin kendilerini gömecek olan dalgayı uzun süre beklemelerine gerek kalmaz. 1772'de Prusya, Polonya'nın birinci bölünmesini fırsat bilerek ilerler ve Danzig'i kısıp alır. Birlikler Weichsel nehrinin ağzını ve onu çevreleyen kırsalı işgal eder. Zengin Danzig vatandaşlarına ait bazı çiftlikler, artık Prusya topraklarında kalmıştır. Rusların ve Polonyalıların Weichsel'den aşağı tahıl naklieleri, Prusya gümrüğünde vergi vermek zorunda kalır, buysa Danzig ticaretine ağır hasar verecektir. Büyük Friedrich'in "kahve koklayıcıları"*, Danzig kenti arazisinde bile görülür. Öfkelenen halk yığını bunlardan birini ele geçirir ve öldürene kadar döver.

Bunlar olurken Johanna Schopenhauer henüz küçük bir kızdır. Bir sabah sokaklar hiç alışılmadık şekilde hareketlidir. Gemiciler, zanaatkarlar ve elçiler hararetle ve yüksek sesle tartışarak bir arada durmakta, aralarında ipek çoraplar giymiş hali vakti yerinde vatandaşlar da bulunmaktadır. Danzig'de "çıkma"

* Yasadışı kahve üretimi ve kaçakçılığını engellemek için gerektiğinde şüpheli evleri basma hakkına sahip görevlilere halk tarafından verilen isim.

denilen açık ev teraslarında komşu kadınlar henüz sabahlıkları ve terlikleri üzerlerinde olduğu halde kafa kafaya verirler. Küçük kız Kaşubyalı bakıcısına korkuyla neler olduğunu sorar. “Şüphesiz bir talihsizlik, hem de büyük bir talihsizlik” diye yanıtlar Kaşubyalı, “ama siz çocuklar bundan hiçbir şey anlamazsınız. Geceleyin Prusyalılar geldi – onun için şimdi uslu durun.”

Bu durumda Heinrich Floris Schopenhauer özellikle uslu durmadı. Rousseau ve Voltaire okuyan, üstelik de Londra’dan *Times*’a abone olan bu burjuvanın aristokratik cumhuriyetçiliği ve Schopenhauerların Danzig’in özgür kent geleneklerine olan kuşaklarca geriye giden bağlılığı, onu Prusya otoriterliğinin katı bir düşmanı yapmıştı. Bununla birlikte bir keresinde Büyük Friedrich’in karşısına şahsen çıkma lütfuna bile ulaşmıştı. 1773 yılıydı. Uzun bir yurtdışı gezisinden geri dönen Heinrich Floris, birkaç günlüğüne Berlin’de bulunuyordu. Bir resmigeçit sırasında izleyiciler arasında kralın dikkatini çeker. Şık ve gururlu duruşu göze çarpar. Kral onu huzuruna davet eder, bu davet sırasında bu Danzigli tüccar beyefendiyi Prusya’ya yerleşmeye çağırır; zira Danzig’in bağımsızlığının artık bir geleceği olmadığını ima etmektedir. Kral odanın köşesindeki bir haritaya alayla işaret ederek, “İşte Danzig kentinin felaketi burada” der. Fakat Heinrich Floris bu tekliften istifade etmez. Varlığını iktidarın lütfuna değil, yalnızca kendine borçlu olmak ister.

Danzig’de bu öykü anlatılıyorken, artık evlenme yaşı gelen Johanna’nın kulağına gelen başka bazı öyküler de buna ekleniyordu. Mesela şu: 1783 yılında Prusya’nın Danzig’i kuşatması sırasında, Schopenhauer’ın büyükbabası şehir dışındaki çiftlik evi-

ne bir Prusya generalinin yerleştirilmesini kabullenmek zorunda kalmıştı. Zoraki de olsa yine de konukseverlikle ağırlanması karşısında teşekkürünü kanıtlamak için, general evin efendisinin oğluna, yani Heinrich Floris Schopenhauer’a, serbest at yemi it-halatı teklif eder. Seçkin bir at sürüsünün sahibi olan Heinrich Floris, kısa ve öz bir yanıt verir: “Prusya generaline iyi niyeti için teşekkür ederim; ahırım şimdilik yeterince dolu, kiler boşaldığında da atlarımı öldürteceğim.”

Danzig’de herkesin, kentin kendini savunma arzusunun vücuda gelişi olarak algıladığı bu katı cumhuriyetçi, neredeyse kırkında ve hâlâ bekârdı ama artık sırf at sevgisiyle yetinmek istemiyordu. Kendine bir eş arayıp, Johanna Trosiener’i bulmuştu ama kızın bu tereddütlü kısımetten henüz haberi yoktu. Mesafeli bir saygıyla bu tanınmış tüccar beyefendinin karşısına çıktı ve bu beyefendi günün birinde, o zamanlar âdet olduğu gibi kendisini ailesinden istediği zaman da sevinçten bulutlara uçtu. Trosienerlerin gururu okşanmıştı; çünkü Schopenhauerlar gibi kentin seçkinlerinden değildiler. Bir pazar sabahı yarı kaba, yarı mahcup kulak kabartıp duyduğu, bunun parlak bir kismet olduğuydu. Johanna da bunu biliyordu; ancak bu evlilik teklifinin hassas politik yönünün daha az farkındaydı. Çünkü Johanna’nın babası, Christian Heinrich Trosiener, ideolojik yönlü Danzig vatanseverliğini Heinrich Floris’in inandırıcı biçimde somutlaştırdığı kadar ruhunda taşımıyordu. Christian Heinrich Trosiener o kadar hali vakti yerinde olmasa da aynı şekilde dünyayı gezmiş bir tüccar olarak Danzig’deki “Üçüncü Düzen” denilen ortadirek temsil derneğine üyeydi; bu dernek bazen şiddetle soylu kent yöneti-

mine muhalefet ediyor ve bu sırada kendi kurumsal çıkarlarının peşine düşmesinden ötürü kentin dışarıya karşı bağımsızlığının savunulmasını gözden kaçırıyordu.

Sosyopolitik açıdan aşağı olduğu kadar yukarı doğru da kendini keskince sınırlandıran bu kent içi muhalefet, 18. yüzyıl ortasında soylu kent yönetimine karşı Polonya kralının yardımını bile talep etmiş; bunun sonucunda ortadireğin bazı ekonomik çıkarları (yabancı tüccarlar için sefer sınırlaması, loncaya zorunlu tutma) her ne kadar tatmin edilmiş olsa da aynı zamanda kentin liman ve askeri yönetim alanındaki egemenlik hakları kaybedilmişti. 1761 tarihli anayasa reformunun ardından “Üçüncü Düzen”in üyelerine kent meclisinin kapıları açılmıştı. Böylece muhalefetin önder beyinlerinden biri olan Christian Heinrich Trosiener kısa süre sonra belediye meclis üyeliğine ilerledi. Prusya’nın Danzig’i kuşatması sırasında bu ortadirekçiler, yanı sıra ve özellikle Johanna’nın babası da güvenilmez kantoncular olarak görülüyorlardı. Prusya yanlısı olmalarından kuşkulaniyordu. Elli yıl sonra bile Johanna Schopenhauer anılarında bu hassas konu hakkında açıkça konuşmayacaktır. Çocukluğuna dair “Prusyalıların geldiği” o gün ailesine ait evde, muhasebeci birden alışılmadık biçimde arsız görünmekteydi: “Bay M... çok fazla konuştu; bunun üzerine annem onunla kavgaya girişti... Bana öyle geliyordu ki babam hakkında annemin müsaade etmediği bir şeyler söylemişti... M. Bey babamın çift taraflı oynadığını iddia ettiğinde... annemin buna neden o kadar kızdığını bilmeyi çok isterdim; top başka nasıl oynanırdı ki?” Gerçekten de Christian Heinrich Trosiener çift taraflı oynuyordu; zira seksenli

yıllarda Prusya ile anlaşmaya uğraşan bir hareketin başıydı. 24 Ocak 1788’de, “Sivil Kaynak” cemiyetinin de desteğiyle bir talepte bulundu: “İşlerimizin (yani ticaretin, R. S.)... sürekliliği yalnızca komşu Prusya tebaasına bağlıysa, biz de onlara ulaşmaya çalışmalıyız ve hiçbir patika bizi oraya götürmüyorsa... anayoldan gitmek zorundayız demektir –ilk bakışta cumhuriyetçilerin duygularını kızdırsa da– kralın tebaası olmaya çalışmalıyız; çünkü hükümdarın asası altında en yakın komşularımız bile bizden daha iyi yaşıyor.”

Politik açıdan Johanna’nın babası, bu başarısız girişimi atlata-madı. Meclisteki üyeliğini bırakmak zorunda kaldı, ticaret işlerini tasfiye etti ve 1789’da kiracı olarak, kent mülkü olan Stutthof çiftliğine çekildi. Sonraları, Christian Trosiener’in 1797’de ölümünün ardından yoksullaşan aile Schopenhauerlardan destek almak zorunda kaldı.

Christian Heinrich Trosiener Prusyalılara askıntı olmaya çalıştığı sırada, Heinrich Floris Schopenhauer “Prusyalılar geldiğinde” en iyi nereye kaçabileceğini araştırmak için, Trosiener olarak doğan sevgili Johanna’sıyla İngiltere’de bulunmaktadır.

Johanna’nın hamileliğini ne zaman fark ettiği, otobiyografisinde belirsizliğini korumaktadır. Yolculuğa çıkarken çoktan hamile olduğu halde, kendisi bunu henüz bilmiyordu. Kentsoylu kadınların o zamanlar ilk çocuklarını dünyaya getirirken sıklıkla ne kadar cahil olabildiği dikkate alındığında, ilk önce babanın hamileliği fark ettiği ve oğlan olacağını umut ettiği çocuğunun bir “İngiliz” olarak doğması için karısına durumu belli etmeden, Calais’ten Dover’a geçmenin zorluklarını reva gördüğü gayet iyi

tahmin edilebilir. Johanna'nın kendisi de hamileliğini fark ettiğinde, evli çift arasında bir çatışma ortaya çıkar. Johanna şunları yazar: "Kocamın oğlan olduğunu umut ettiğimiz çocuğumuza, bir tüccar olarak kendi şartları için çok önemli olan bu hakkı (İngiliz vatandaşlığını, R. S.) kazandırmak istemesi, bu kadar mükemmel bir fırsat ele geçmişken beni doğumu Londra'da beklemeye itmek için elinden gelen her şeyi yapması çok doğaldı ama onun bu arzusuna itaat etmemin bu defa son derece zor olduğunu açıkça itiraf ettiğimde en azından bunu hiçbir kadın ayıplamayacaktır. Ancak kendi kendimle çok çetin savaşımlardan sonra, ki bunları tek başıma atlattım, içimdeki direnci yenmeyi, annemin gitgide yaklaşan zor saatlerde yanımda bana huzur vermesi, şefkatle bana bakması özlemini aşmayı başardım. Böylece ilk başta zoraki de olsa, sonradan dışsal nedenlerle rahatlayarak sonunda akıllı uslu kocamın iradesine teslim oldum, üstelik de kendi durumumu düşündüğümde aslında ona karşı çıkmam için hiçbir akılcı gerekçem yoktu." Johanna Schopenhauer'ın 1837'de yazdığı anılarından alınan bu kısmı ve (daha alıntılanacak olan) diğer kısımları çok dikkatle okumak gereklidir çünkü (idolü Goethe'den öğrendiği gibi) zarıfçe üstünü örtse bile bu alıntılar Arthur'un yaşamının akışı üzerinde kalıcı etkisi olan bu evliliğin dramını duyurmaktadır.

Johanna, Heinrich Floris'in planlarının "akılcı" hatta "doğal" olduğunu söylüyor. Bunlara itiraz etmek için bir neden yoktur. Ama yine de bu planlar, Johanna'nın iradesine ve isteklerine hiç de uymamaktadır. Çocuğunu annesinin evinde dünyaya getirmek ister.

Johanna'nın bu tümcelerinde, sadece kocasının iradesine boyun eğmek zorunda kaldığı için değil, aynı zamanda erkeğin kararının gücü karşısında kendi isteklerinin doğallığını ve akılcılığını yalanlamak zorunda kaldığı için duyduğu öfkenin zayıf artçı şokları hâlâ duyumsanmaktadır. Ona kalan tek gurur kaynağı, kocasına boyun eğdiği “çetin savaşlarda” “tek başına var olmasıdır.” Ancak burada da kini duymamak mümkün değildir: “Bana kimse yardım etmedi, üzüntülerimi tek başıma aşmak zorunda kaldım. Kocamsa kendi korkularını yenmek için beni Avrupa'nın yarısı boyunca peşinden sürükledi.” Johanna kocasına bu türlü boyun eğişi -ezici güç ve ezilme durumu- karşısında geriye nefret kalacaktır: “Böylece en sonunda güzelce kocamın arzusuna boyun eğdim...” Bu katlanışın ardından, sürpriz biçimde Londra'da kendisiyle ilgilenen çok sayıda hoş insanla çevrelenme mutluluğunu bulur. Sonradan büyük değer vereceği bir şeyi ilk defa yaşar: Kendini sosyal ilginin odak noktası olarak hissedebilmektedir: “Teselli sözleriyle her taraftan... bana geliyorlardı... seven dostlarla her taraftan çevrelenmiş olan bense artık geleceğe sükunetle bakıyordum.” İşte yaşamın uçurumları karşısında candan bir beceriyle dengesini korumayı beceren Johanna Schopenhauer. Burada, Londra'da 1787 sonbaharında bunu ilk defa başaracaktır. Onun açısından bu, alev alev bir kendini keşiftir.

Ama şimdi kasvetli kasım günleri gelir. Londra sise gömülür. Lambalar bütün gün yanmaktadır. İşte şimdi hem biz hem de (başka zamanlarda hep kocasının “korkusuz dürüstlüğü” öven) Johanna, bambaşka bir Heinrich Floris Schopenhauer ile tanışmaktayız ve Arthur'un uzun yıllar sonra gizli kayıtları Eis

Eauton'da yazdıklarının ne olduğunu anlayabiliriz: “Bizzet lanetlediğim... ve irademin bütün çabasıyla savaştığım korku, bana babamdan miras kalmıştır” (HN IV, 2, 120).

Bu korku şimdi gün ışığına çıkar: “Ve şimdi” diye yazar Johanna, “benim daha yeni yenerek kurtulduğum aynı korkulu endişeye, birdenbire kocam kapıldı.”

Johanna burada yanılmaktadır: Aynı korku değildir bu. *Kendisi* yabancı bir çevrede, kendi annesinden uzakta, bir doğumun macerasını atlatmak zorunda kalmaktan korkmuştu. Heinrich Floris neden korkmaktadır? Johanna için korkuyor olamaz; zira Johanna bu sırada Londra'da “anne şefkatini” arkadaşlarından bulmuştur ve bu yüzden orada kalmak istemektedir. Keza henüz doğmamış çocuk için endişe de aynı şekilde kabul edilemez; şöyle ki hem doğmamış çocuk hem de tabii ki Johanna için tehlikeli olan, orada kalmak değil; aksine yıpratıcı eve dönüş yolculuğudur.

Johanna'nın, kocasının tutumunu aydınlatmaya çalıştığı ipuçları karanlıktır: “Kocamın iradesine sessizce teslim oluşum, onun ruh hali üzerinde başlangıçta bana göstermek istediğinden daha fazla etki yaratmıştı; her yanda karşılaştığım büyük anlayış, Londra'da kalmak istememle ilişkili bir tehlikenin korkusunu uyandırmış ve sonunda kocamı, henüz doğmamış çocuğumuz için bütün planlardan vazgeçme kararına sürüklemişti.”

Johanna'nın her yanda karşılaştığı “büyük anlayış” ne gibi “korkular” uyandırıyor? Aslında bu “büyük anlayış”ın bütün korkuları bertaraf etmesi gerekmez miydi? Babanın yaşamında, daha sonra Hamburg'daki evinin tavan arasından ölüme atlama-

sına sebep olacak, karanlık, belirsiz bir korku kaynağı vardır, Burada, Londra'da bu korkunun oldukça belli bir biçimde ortaya çıktığı görünmektedir: Kıskançlık şeklinde.

Açıkçası Heinrich Floris Schopenhauer, odak noktasında seve seve bulunduğu yaşamı karısının hoşsohbet çekiciliğinin kendisinden uzaklaştırmasına tahammül edememiştir.

Annesinin değil de babasının hislerini anlayabilen Arthur Schopenhauer, uzun yıllar sonra babasının ölümünü anımsadığında, onun kıskançça endişeler beslemekte gayet haklı olduğunu sezdirir: “Babam hastalıklı ve sefil haliyle tekerlekli sandalyesine mahkûm olmuş halde, yaşlı bir hizmetçi tarafından sevgiyle ihtiyaçları görülmemiş olsa terk edilmiş olacaktı. Babam yalnızlığa gömülürken, sevgili anneciğim partiler veriyordu; babam acı içinde işkenceler çekerken o, eğleniyordu” (G, 152).

Kocasının kıskançlıkla sinirini bozduğunu, Johanna anılarında açıkça reddeder; aynı zamanda kıskanması için ona bir gerekçe vermediğini de vurgular. Yine de otobiyografisinde garip imalar bulunmaktadır: “Kocam kıskançlıklarını doğrudan ifade ederek canımı sıkacak kabiliyette değildi... Aramızdaki büyük yaş farkını asla dile getirmedi; buna rağmen genç ortamlarında yaşıtlarımla benim neşeyle koştuğumu gördüğünde, bunları anımsamanın onu hiç de memnun etmediğini ben de fark etmiştim. Bizzat kendisinin elime tutuşturduğu Fransız romanlarından çıkarsadığım kadarıyla, kocamın uzun yıllar boyunca bu ülkede konaklamaları sırasında sahip olduğu bazı deneyimler ona, hemcinslerimi onun gözünde yüceltmeye yetecek pek az şey vermiş olmalıydı. Kendi kendime açıkça söylemesem de ikimizin de şimdiki ve gelecekte-

ki mutluluğumuzun, sadece benden memnunluğunun sürmesine bağlı olduğunu hissediyordum... Ve bazen hafif bir huzursuzluk veya keyifsizlik hissi içime sızmaya çalışsa da etrafımdaki harika manzaraya bir bakışla solup gidiyordu.”

Ama bu “harika manzaranın” (Danzig yakınlarındaki Oliva çiftliği) tadını çıkarırken Johanna Schopenhauer, kocasına güvensizlik fırsatı vermemek için kendine katı sınırlamalar koymuştu: “Kocam yokken asla komşuları ziyaret etmiyordum, emrimde duran at arabasını sadece kısa geziler için kullanıyordum, hiçbir yerde durmadan bu gezilerden geri dönüyordum; daha büyük gezilerimde bahçemin geniş arazisi dışında sadece anayoldan uzak yolları ve çayırları, tarlaları ve ormanları tercih ediyordum; içimdeki bir ses kendi iyiliğim için bunları öneriyordu, ben de bu önerileri dinlemeye ömrüm boyunca hazır oldum; çünkü bu sese karşı çıktığım nadir durumlarda, acı bir pişmanlık duymak için daima bir gerekçe buldum.

Bütün bunlar, evli çift arasındaki son derece hassas; ancak zorlukla ayakta tutulan bir dengeye işaret etmektedir. Her durumda aşk söz konusu olamaz. Johanna da anılarında bunu dürüstçe kabul eder: “Ne ben onu ateşli bir aşkla şımarttım ne de o bunu talep etti.”

Peki, on sekiz yaşındaki Johanna Trosiener, üstelik gururla belirttiği gibi kocası tarafından kendisine sunulan düşünme süresine rağmen, kendisi için şaşırtıcı bu evlenme teklifini neden hemen kabul etmiştir?

“İlk aşkın narin Tanrısal çiçeği” kaderin ayaklarıyla ezildikten sonra, tamamen her şeyden elini ayağını çekmiş olduğunu yazar.

“Hayatla işimin bittiğini sanıyordum ki gençlikteki ilk acılı deneyimlerden sonra insan kolayca ve memnuniyetle kendini bu duyguya bırakır.”

Johanna burada uzun yıllar sonra yazdığı ve sıklıkla sonlarında yer verdiği Goethe tarafından övülen; ancak o kadar iyi niyetli olmayan çağdaş eleştirmenler tarafından “Schopenhauerların ılık sularında koyvermişlik romanları” diye bahsedilen romanlarında gölgelenmiş içsel bir öyküyü duyurmaktadır aslında.

Bu romanlar, gençliklerinde şiddetli ama mutsuz aşklar yaşamış, sonradan yitirdikleri sevgililerini kalplerinin tapınağında saklarken aklın veya entrikaların zorlamasıyla kendini başka bir evliliğe bırakan kadınlarla doludur ama bu evliliklerde erkekler genellikle iyi bir rol oynamaz. Hatta bazen bunlar düpedüz karanlık ruhludur. Bu kadınlar, (*Gabriele* romanında olduğu gibi) gerçeklik ilkesinin değersiz parazitlerine çocuk doğurmayarak ilk aşklarının kutsal ikonlarını sadakatle korurlar ve doğursalar bile bu çocuk bazen, Goethe’nin “tercihli akrabalık” örneğine uygun olarak, hayali bir ihanetin temsilidir. Fakat Johanna Schopenhauer sonraki yaşamında ne mutlu ki roman kahramanları kadar feragatli değildi.

Kendi durumunda asla itiraf etmediği bir idraki, dikkatle yakın çevresindeki diğer kadınlara yüklemiştir: “İşilti, mevki ve makam; genç, şımarık, saf kız yürekleri üzerinde baştan çıkarıcı bir şiddet uygular. Deneyimsiz kızları, bugün yapılan birçok evlilik gibi bir evlilik yapmaya cezbeder; fakat bu hatanın cezasını, ömürleri boyunca en katı biçimde çekerler ki bu da bugünlerde az görülen bir şey değildir.”

Herhalde Johanna için Heinrich Floris Schopenhauer ile evliliğin cazibeleri de aynı türdendi. Johanna yine de bu bağlamda sadece ailesinden bahseder: “Annem, babam, bütün akrabalarım; Heinrich Floris Schopenhauer gibi kentimiz için bu kadar önemli bir adamla evlenmemi çok mutlu bir olay olarak karşılamıştı.”

Ama Johanna için bu evlilik asıl kocasının ölümünden sonra “mutlu bir olay” haline geldi. Çünkü miras kalan servet, Johanna’nın içinde uyuklayan bütün becerileri salıveren, Weimar’daki o bağımsız yaşam tarzını mümkün kıldı. Ama şimdilik hâlâ Londra’da, Arthur’un doğumundayız.

1787 yılı Kasım sonunda Schopenhauerlar yola çıkar. Heinrich Floris karısına yüklediği geri dönüş yolculuğunun zorluklarını az da olsa dengelemek için, sanki vicdan azabını yatıştırmak ister gibi çok özenli davranır. Örneğin Dover’da hamile karısını bir koltukla tekneye taşır. Gecedir. İlaveten ışık getirilir. Taşıyıcı halatların güvenliğini sınamak için, bol bol cep harçlığı alan tayfalar ilk başta Heinrich Floris’i yukarı çekerler. Bu manzara Johanna’nın alaya alma arzularını uyandırır.

Çamurlu taşlı yollar üzerinde sonbaharın sonuna yaklaşan Almanya boyunca fayton yolculuğunun yıpratıcılığı göz önüne alındığında, gemiye alınma sırasındaki bu itina neredeyse aptalca görünür. Çamura saplanırlar, hatta bir defasında fayton devrilir. Rüzgâr, yağmur ve soğuğa karşı fazla bir koruma yoktur. Zaman zaman ilkel yerlerde, Westfalyalı bir köylünün açık ocağının kenarında sabahlarlar. Bazen Johanna titreme nöbetleri geçirir ve bayılmaya yakındır. Arthur henüz karnındayken, daha dünya yüzü görmeden epey sarsılır ve işkence çeker. Londra’daki ar-

kadaşlarından istemeye istemeye ayrılan Johanna'nın, kocasının korkak ama aynı zamanda zorba başına buyrukluğu yüzünden ne kahırları içine atmak zorunda kaldığını tahmin edilebilir. Aceleci dönüş yolculuğu, çiftin evliliğini acı bir ipotek altına alır. Arthur'un Danzig'e vardıktan dokuz hafta sonra 22 Şubat 1788'de doğumu iyi bir yıldızın etkisi altında olmaz.

“Bütün genç anneler gibi” diye yazar Johanna, “ben de yeni oyuncak bebeğimle oynuyordum.”

Artık Johanna, onu ele geçiren can sıkıntısı ve bunaltı duygusuna karşı çocuğuna oyuncak gibi davranarak mücadele etmek zorundadır. Heinrich Floris karısını ve çocuğunu yaz mevsimi boyunca Oliva çiftliğe gönderir. Orada, anılarında “çiçeklerle ve meyvelerle dolu teraslar halinde düzenlenmiş harika bahçe, fiskiye, renkli boyanmış gondoluyla büyük göleti” ile çizdiği muhteşem bir kır ortamında, bütün haftayı çocuğuyla yalnız geçirir. Hafta sonlarında Heinrich Floris bazen yanında konuklarla gelir. Ama pazartesi günü yine sessizlik hâkimdir, Johanna için dayanılmaz bir sakinlik.

Kızlık yıllarının yol göstericisi olan, İngiliz cemaatinin papazı Dr. Jameson da hafta içinde onu Oliva'da ziyaret ediyor olmasına rağmen, artık hayatından çıkmıştır. Jameson 1789'da memleketi Iskoçya'ya döner. Bunun hakkında şunları yazar: “Jameson refahın doruğunda tanıştığı bu yerin gitgide körelmesine, kendi içinde de hissederek seyirci kalamadı; ruh hali sanki yavaşça ölüp giden birinin ölüm döşəğinin başında duruyormuş gibiydi.”

Prusya'nın boğazına sarılmasıyla Danzig'in ekonomik çöküşü yüzünden, Schopenhauerların büyük burjuva tanıdık çevresin-

den birkaç aile kenti terk eder. Bunlar da “yaşamın akışında birkaç boşluk” bırakır.

Johanna bir “sözde yaşamın” ağına takıldığını hissederek, “bu, yüzeysel olarak üzerinden geçen bakışlardan, içeride en derinlerde kemiren çürümeyi gizleyen bir yaşamdır.”

Yılda bir defa, çoğunlukla Mayıs ayında, Johanna çocuğuyla birlikte, kente ait Stutthof çiftliğinde yaşayan ailesini ziyaret etme iznini alır. Orada köylülerin çalışkan yaşamını görerek ferahlar. Ama burada da yaratma sevinci içindeki çalışkanlığa rağmen çöküşün izleri gözünden kaçmış olamaz. Sonuçta babası Christian Heinrich Trosiener, Prusya dostu bir politik girişimde başarısız olduğu ve ticaret işleri tökezlemeye başladığı için kiracı olarak bu çiftliğe çekilmişti.

Johanna sadece Oliva yakınlarında denizin sonsuz hareketliliğini izleyerek teselli bulur. “Akşam ve de sabah ışıklarıyla, en derin derinliklerinde fırtınanın kışkırtmasıyla, aydınlık güneş ışığında parıldayarak veya üzerinde uçuşan gölgelerle... bazen kararmış haliyle, ebedi hareketlilikteki deniz günün saatlerinin değişmesiyle bana hiç yorulmayan bir gösteri sunuyordu.”

Hareketli yaşam uzaklarla cezbederken, çocuğun olduğu yere çivilediği Johanna içinin daraldığını hissederek, oyuncak olarak çocuğunun çekiciliği azalmaktadır ve yaşamdan feragat duygusunu gitgide daha az telafi edebilmektedir. Neredeyse sadece hafta sonları gördüğü bir babayla, kendisini büyüyen bir çocuğa zincirleyen bir yaşamdan kurtulmayı özleyen bir anne arasında, sonradan Arthur’un felsefesinin içinden çıkarak büyüyeceği içsel deneyim yüreğinde oluşur.

Yirmi yaşına geldiğinde Arthur güncesine şu düşünceleri kaydedecektir: “İnsanın derinliklerinde, kendi dışındaki bir şeyin onun kendisi kadar kendinin bilincinde olduğuna dair güven vardır; bunun aksini devimsel kurgulamak, ölçüsüzlüğünün yanında korkunç bir düşüncedir” (HN I, 8). Arthur bu güvenden çok erken yaşta vazgeçmesi gerektiği için tam da bu düşünceyi sonuna kadar düşüncektir,

Bu derin güvenin huzurunu ve rahatlığını Arthur hiç tanımamıştır. Yine de karakterinde pısrıklık, çekingenlik ve güvensizlikten eser yoktur. O; özgüven, gerçeklik hissi, dünyaya açıklık yönünden eksigi olmayan soylu bir tüccar çocuğudur. Babanın inançlılığı da önyargısız ve gururludur: Tanrı başarılı olanların yanındadır. Baba kendini sağlam göstererek depresyonlarıyla başa çıkar. Bunu ve yaşamdaki görevleri insanın sırtlarkenki sertliğini de oğluna öğretir. Babası 23 Ekim 1804’te oğluna yazdığı son mektuplardan birinde, “Yazı masasında olduğu kadar gündelik hayatta da düzgün durmak aynı ölçüde gereklidir; çünkü insanlar yemek salonlarında öyle iki büküm birini gördüklerinde, onu kıyafet değiştirmiş bir ayakkabıcı veya terzi sanırlar” diye yazar.

Arthur; cesareti, gururu ve akli başındalığı babasından öğrenir. Soğuk ve katı özgüveni ondan almıştır.

Yine de Arthur’un gelişmiş, güçlü özgüveni ısıtamaz; çünkü anne Johanna sevgisini zoraki vermektedir. Onun için oğlu, kendi yaşamından feragat edişin cisimleşmiş halidir. Johanna kendi yaşamını istemektedir. Annelik ödevleri her gün artık yaşamının elinde olmadığını anımsatmaktadır. Arthur’un doğumuyla onun için kapan, artık bir kere kapanmıştır.

Öncelikle anne sevgisini almamış birinde, en temel şeye, kendi canlılığına olan sevgi eksik olacaktır. Arthur gibi yaşama en temelden sarılmayı tanımayan ama gururlu bir özgüveni bilen biri, içinden felsefenin çıktığı yaşam diye bir şeyin olmasına, canlı olan her şeye hayret eden o yabancılaşmış bakışı atmaya yatkındır. Sadece sempatinin sahip olduğu, bütün canlılarla sorgusuz bir birlik içinde olma halini duyumsamayan biri için, kendi bedeni, soluk, istenç bile yabancı olabilir. Acayip türden bir eksiklik, henüz genç Arthur'un bile tamamen bu istencin malzemesinden yapıldığımız için elinden kurtulamadığımız yaşama istenci karşısında hayrete düşmesine ve aynı zamanda korkmasına yol açar. Eğer insan şaşırabiliyorsa o zaman korkmasına gerek yok. Arthur korkuyorsa bunun nedeni, en başından beri yaşamı sıcaklık olarak duyumsamasına izin vermeyen bir ruh halinin içinde olmasıdır. Arthur yaşamı farklı yaşar: Yaşam onun içinde esen ve üzerinde sürüklendiği soğuk bir akıntıdır. En yakın olan bedenin kanla dolu gerçekliği, Arthur için aynı zamanda en uzak ve en yabancı şeydir; o kadar uzak ve yabancısıdır ki Arthur için bir gizem haline, felsefenin *başlıca* gizemi haline gelir. *Istenç* adını verdiği bu bedensel gerçekliği, felsefesinin odak noktası haline getirecektir. Onun için acayip olan kendi canlılığının deneyiminden destek alarak, sonradan Kant'ın en yabancı uzaklara itelediği şeyin, meşhur *kendinde şeyin* – bizim onu nasıl kurguladığımızdan bağımsız olarak olduğu gibi dünyanın gizemini aydınlatmaya çalışacaktır.

Schopenhauer bu en uzağı tekrar en yakın hale getirecektir. Bu *kendinde şey* aslında içten yaşantıladığımız bedenselliğimiz

içinde kendimiziz. *Kendinde şey* kendi kendini kavramadan önce yaşayan istençtir. Dünya, istencin evrenidir; bireysel istenç ise bu evrenin o anda atan kalbidir. Bütün neyse biz zaten daima oyuz. Ama bütün; yabanklık, savaş, huzursuzluktur. Hepsinden önce de hiçbir anlamı, hiçbir kastı yoktur. Schopenhauer'ın yaşam duygusu, bunu böyle görmek ister.

En azından annenin “niyetlenmediği” çocuk daha erken yaştan beri, temelinde hiçbir “yüksek amaca”, hiçbir “yüksek hedefe” sahip değilmiş gibi görünen ve merkezinde acayip karanlık bir kıpırdanmanın her şeyi harekete geçirdiği bir dünyayla tanışmıştır.

Danzig'de annesiyle gezintilerde Arthur başka bir biçimde, yani topografik olarak, dünyanın canlı merkezinin –ki bu çocuk için Danzig dünyanın kendisiydi– karanlığın aynı zamanda hem gizemli hem de tehlikeli yüreği olduğuna dair bir izlenimi edinebilmiştir.

O zamanlar kentin ortasında, ailesinin evinin yakınında, etrafında Mottlau Nehri'nin aktığı bir depo adası vardı. Kentin gemiye yüklenebilen bütün ticari zenginliği burada depolanmıştı: Tahıl, kürkler, kumaşlar, baharatlar. Kenti hayatta tutanlar, gün boyunca burada işleniyordu. Kentin çalışan ruhu buradaydı. Karanlık basmasıyla birlikte depo adasının kapıları kapatılırdı. Bu saatten sonra adaya geçmeye cüret edenler, geceleyin kafeslerinden bırakılan aç köpekler tarafından parçalanırdı.

Genç Arthur bu korkutucu manzara içinde, bataklığa direnen müziğin büyüsünden de bir fikir edinir. Annesinin anlattığı üzere, bir defasında tanınmış bir çellocu şarap sarhoşluğuyla

geceleyin salınan hayvanlarla dalaşma cesaretini göstermiş. Bu adam depo tesislerinin kapısını geçer geçmez, köpek sürüsü de üzerine saldırmış. Sırtını duvara yaslayıp yayını enstrümanına sürmüş. Köpekler ısrarla beklemiş ama sonradan adam cesaret bulup sarabandlarını, Polonezlerini, menuetlerini çaldığında, aç köpekler sakince etrafına serilmiş ve dinlemiş. İşte Schopenhauer'ın sonradan metafiziğinde, canlıların işkence eden ve aynı zamanda tehlikeli huzursuzluğunu hem dile getirdiğini hem de yumuşattığını iddia ettiği müziğin gücü budur.

Muhtemelen Arthur için yaşam istencinin ve müziğin birbiriyle sürdürdüğü gizemli dramın ilk sahnesi, Danzig'in depo adası idi.

İkinci Bölüm



Hamburg ➤ Hayat Kitabında İlk Ders: Le Havre ➤
Anthime ile Dostluk ➤ Arthur Bir Tüccar Olarak Eğitilmektedir

Heinrich Floris Schopenhauer'ın çoktandır korktuğu ve İngiltere'ye yerleşme olanağını aramasına yol açan şey 1793 başında gerçek oldu: Prusya ve Rusya, Polonya'nın topraklarından bir parça daha ilhak etmekte anlaştı. Şimdiye kadar özgür şehirler olarak resmen Polonya koruması altında olan Danzig ve Thorn kentleri böylece Prusya kralına ayrıldı. Heinrich Floris Schopenhauer'a hoş görünmek isteyip de kabaca reddedilen General Raumer, ilhakı yoluna koyacak ve yüzyıllar boyunca büyümüş olan kentin özgürlüğünü önerecektir. Schopenhauerlar Prusya birliklerinin kente girmesini beklemez. Meclis ve vatandaşlar 11 Mart 1793'te oybirliğiyle kenti Prusya kralının mandasına bırakma kararını aldıktan hemen sonra, aile kenti terk eder. Bu bir taşınmadan çok bir kaçıştır. Heinrich Floris Schopenhauer korkmakta haklıydı çünkü Prusyalı générale hakareti unutulmamıştı.

Schopenhauerlarla birlikte "Prusya düşmanı" olarak öne çıkmış olan birçok başka soylu aile de kaçır. Ama ortadirek vatandaşlar bu arada fikrini değiştirmişti: Prusya topraklarına katılmak, ekonomik serpilme vaat ediyordu. En aşağıda, basit halk tabakalarında, kalfalar, gündelikçiler ve gemici yamakları arasın-

da açıkça isyan çıkar. Basit kent askerleri, kenti teslim etmeye hazır olan subaylarının silahlarını alır ve topları, yaklaşan Prusya birliklerine çevirir. Haklı olarak, kentin teslim olmasıyla, o sırada devrimci Fransa'ya karşı cephe almış olan Prusya ordusuna alınmaktan korkuyorlardı. Huzursuzluklar ve çatışmalar Nisan 1793'e kadar sürer. Bazı evler toprakla ve yangınla yıkılır, kent yağmalanır, insanlar ölür. Ama bütün bunlar olurken Schopenhauerlar çoktan Hamburg'da emniyettedir.

Schopenhauerların sonunda yine de neden İngiltere'ye yerleşmediğini bilmiyoruz. Peki ama neden Hamburg?

Deniz tüccarı Heinrich Floris Schopenhauer için sadece bir liman kenti söz konusu olabilirdi. Hamburg'da iyi iş ilişkileri vardı. Ayrıca bu güçlü Hanse şehri, Prusya'dan bağımsızlık garantisini veren en önemli kentti. Hamburg da cumhuriyetçi özgürlüğünü Prusya'ya olmasa da Napolyoncu Fransa'ya karşı kaybetmeden önce, Heinrich Floris Schopenhauer ölmüş olacaktır.

Schopenhauerlar 1793 başlarında geldiklerinde, kent benzersiz bir ekonomik konjonktür yaşamaktadır.

18 yüzyılın tamamı boyunca Hamburg, Fransa ve Hollanda'nın koloni malları ve İngiliz sanayi ürünleri için önemli bir takas yeridir. Hamburg, 1663'te İngiliz kralı bu Hanse şehrine, kendi gemileriyle İngiliz liman kentlerine demir atma ayrıcalığını tanıdığından beri, İngiltere ticaretinde Avrupa'daki bütün rakiplerini yenmiştir. Orta Avrupa'nın iç topraklarının ürünleri Hamburg üzerinden ihraç edilir: Mecklenburg'dan, Güney Rusya ve Polonya'dan tahıl, Sachsen ormanlarından gemi inşası için tahta, Rus güherçilesi; yerel sanayi ürünleri, cam seramik, kaba

kumaşlar, ahşap işçilikleri; Kuzey Ülkeleri'nden gelen katran, telen, kürkler, balıkyağı ticareti de önemliydi. Hollanda, Fransa ve İngiltere'den baharat, çay, kahve, tütün, dokuma ve değerli metaller alınıyordu. Hamburg'da bu mallar kıtasal Avrupa'nın en büyük depolarında toplanıyordu. 1788 ile 1799 arasında Hamburg bandıralı gemilerin sayısı ikiye katlandı. 1795 yılında 2000'in üzerinde gemi Hamburg'da demir attı ki bu bir Avrupa rekoruydu.

Başrahip Sieyès 1798'de "Napolyon için bir bildiri"de Hamburg için "Dünyanın en önemli kısmı" demektedir. Elbette biraz abartılmıştı ama Hamburglular bunu duymaktan memnun oluyor, kendi kendini övmekten de geri kalmıyordu: "Hamburg'un bayrağı Kızıldeniz'de, Ganj'da ve Çin'de salınıyordu, Meksika ve Peru'nun sularında, Kuzey Amerika'da, Doğu ve Batı Hindistan'daki Hollanda ve Fransız kolonilerinde salınıyordu. Dünyanın her yanında saygı görüyordu ve gemilerimizin her iki Hindistan'ın (Indien: Amerikan yerlileri ve Hintliler için de aynı ismin kullanılmasından ötürü böyle denmekte) hazinelerini getirmesini yabancı uluslar kıskanmıyordu; çünkü bu kendi çıkarlarına da uygundu." Tüccar Johann E. F. Westphalen 1806'da ticaretin 18. yüzyılın son onyıllarındaki dehşetli gelişimini böyle betimler. Ancak bu ayrıca biraz da hüzünlüdür; çünkü 1806'da kıtasal ambargo sırasında bu eski ihtişam geçmişte kalmıştır. Ama Napolyon kenti kendi hâkimiyet sahasına katmadan önce Hamburg, devrimci Fransa'daki savaşlardan ve toprak düzenlemelerinden istifade eder. Hollanda'nın Fransızlar tarafından fethi (1795), Fransız ve Hollanda firmalarının Hamburg'a kaçmasına yol açtı. Güvenliksiz savaş durumu, Ren yolunu tıkıyor ve Batı

Almanya ve İsviçre'nin bütün trafiğini Elbe'den aşağıya yönlendiriyordu. Amerikan mallarının Avrupa kıtası üzerindeki giriş limanı olarak ve Hollanda'nın Doğu Hindistan ve Doğu Akdeniz ticareti için Hamburg, Amsterdam ve Antwerpen'in yerini aldı.

Ticaret ve gemicilikle beraber para akışı da büyüdü. Hamburg kıtanın en önemli finans piyasası haline geldi. Şehir içinde zanaatlar serpildi, nüfus sayısı sıçrayıp artarak yüzyıl dönümünde 130.000'e ulaştı.

Danzig'den kaçarken ne de olsa servetinin onda birini kaybeden Heinrich Floris Schopenhauer, Hamburg'daki ticarete çabucak dikiş tutturabilmişti. Burada bilhassa gelişen İngiltere ve Fransa ile ticaret, daha Danzig'deyken onun uzmanlık alanı olmuştu.

İlk başta Schopenhauerlar Altstaedter Neuer Weg 76 adresine yerleşti. Genel ekonomik konjonktürün de desteğiyle Schopenhauer'ın ticaret işleri yeniden rayına oturduğunda, aile 1796 pas-kalyasında Neuer Wandrahm 92 adresindeki çok daha gösterişli eve taşındı. Hamburglu büyük tüccarlar, Jenischler, Godeffroy-lar, Westphalenler, Sievekingler buraya yerleşmişti. O zamanlar yaygın olduğu üzere hem oturma odaları hem de dükkanlar aynı evin içindeydi. Geriye doğru uzanan binalarda ve evin ortasında depolar, ambarlar, bürolar ve kilerler bulunuyordu. Malikâne-nin arka tarafı bir kanalda sonlanıyordu. Yük mavnaları orada demir atabiliyordu. Geniş bir avlunun etrafında ahşap oymadan bir asma kat vardı, giriş kısımları mermer fayanslarla döşenmişti. Evin ön tarafında oturma odaları, on oda, dört kabin, dört hücre, bir de zarif oymalarla, ahşap kaplamalarla ve zevkle işlenmiş pencere camlarıyla süslü salon bulunuyordu. Yüzün üzerinde

insanın toplanabileceği bu salonda Schopenhauerlar, Arthur'un kardeşi Adele'nin sonradan iddia ettiği gibi, "konumlarının çok çok üzerindeki" davetler veriyordu.

Bu gösterişli malikâneyle Schopenhauerlar kesinlikle Hanse şehrinin seçkinleri arasında sayılabilirdi. Ama büyüyen Arthur için geniş odalar pek memleket hissi vermiyordu. Sonradan da anıları onu Hamburg'daki bu malikâneye sürüklemeyecektir.

Schopenhauerlar sadece işleriyle değil, seçkin aristokratik cumhuriyetçilikleriyle de Hamburg'da tam yerini bulmuşlardı.

İç savaşı andıran huzursuzluklardan sonra Hamburg 1712'de seçkinlerle ortadirek arasında bir güç dengesi sağlayan yeni bir anayasa çıkarmıştı. Seçkinler meclis üyeleriyle yerleşik vatandaşların meclisi, yürütme ve yargı gücünü paylaşıyordu. Tabii ki kentin politik yaşamına katılabilmek için belli bir servet olması gerekiyordu. Ama gelir sınırı, daha da aşağı çekilmişti. Ancak anayasanın İngilizlerin habeas corpus* kanunlarına uygun tarzda kişisel özgürlük haklarını garantilemesi daha da önemliydi. Vatandaşlar bu politik düzenle gurur duyuyordu. "Anayasa ne tam aristokratik ne tam demokratik ne tam temsili ama bu üçünün hepsi birdendi" diye yazar 1800 yılında zamanın bir tanığı, "eskiden o kadar hareketli olan hizipçi ruhu anayasa tarafından sınırlandı ve bunun yerine artık huzur, güvenlik ve özgürlük, belki de başka hiçbir devlette olmayan bir seviyede hâkimdi."

Heinrich Floris Schopenhauer; "huzur, güvenlik ve özgürlük" aramış ve şimdilik burada, Hamburg'da bulmuştu. Özellikle de Prusya'dan gelen "özgürlük" çok önemliydi. İlk başlarda Ham-

* Tutukluluğun sınırlandırılması. (Çev.)

burg'da bu özgürlük eksik değildi. Gerçi Büyük Friedrich bu ser-pilen ticaret metropolüne gözünü dikmişti ama İngiltere, Fransa ve Hollanda kendi serbest ticaret çıkarlarından dolayı kentin bağımsızlık talebini destekliyordu. Bu yüzden Prusya, ticaret işle-rinde deneyimli Hamburglu tüccarlardan bilirkşi raporu almak-la yetinmek zorundaydı. Ama bu raporlar Prusya'nın merkantilist ekonomi politikasına uygun düşmüyordu. Hamburg'un Ticaret Heyeti "çözüm özgürlük olmalı" diye yazarken, Berlin raporların akıllıca yazılmış ama işe yaramaz olduğu yanıtını veriyordu.

Fransız Devrimi başladığında Heinrich Floris Schopenhau-er henüz Danzig'de olan bürosundan aceleyle Oliva çiftliğinde-ki karısının yanına koşup haber vermişti. Fransız Devrimi'nin Hamburg'da da coşkulu savunucuları bulunuyordu. En nüfuzlu meclis üyesi olan ve "Hamburglu Rothschild" olarak adlandırılan Georg Heinrich Sieveking bile bunlar arasındaydı. Başlangıçtaki sevincini bazı vatandaşları Hanseatik ruhuna uygun bulmuyor-du. Sieveking "Vatandaşlarıma" başlığını verdiği bir broşürde kendini savunuyordu. Sieveking'in çiftliğinde Klopstock bir bah-çe partisi sırasında Fransız Devrimi için övgülerini ilk defa oku-du. O zamanlar Almanya'daki en iyi gazeteler olan *Hamburgische Correspondent* ve *Hamburgische Neue Zeitung*, Paris'ten verdik-leri ayrıntılı haberlerle ünlenmişti. Ama Hamburglular Fransız Devrimi'ne çok yaşa derken, her şeyden önce kendi kendilerine hayrandı. 1790'da Bastille'e hücumun yıldönümünü, Ticaret He-yeti'nin doğum gününe bağlayıp marşlar söylediler: "Ah, üç defa yaşasın memleketimiz, / gururlu milletler karşısında barış ve öz-gürlük / ona bu kadar cömert davrandığı için!" Fransız Devrimi

Jakoben dönemine girdiğinde Hamburglular da mesafe koydular; ancak iş ilişkileri tabii ki kopmadı. Hanseatik ruhu içinde, özgürlük savaşının çocukluk hastalığı olan taşkınlıklardan üstün olduğu sanılıyordu. “Gerçi Hamburg habeas corpus kanunlarıyla övünmez, kanun koyucularımızın toplantı salonlarında insanlığın haklarına dair bildiriler de asılı değildir ama hiç olmazsa kanunlar askıya alınmaz ve bildirilerin üstü de örtülmez” diye yazar *Hamburgische Correspondent*. Bir okuyucu mektubunda da “Başımız dönmeden politik mutluluk idealine bu kadar yakın olmamız güzel değil mi? Aramızda Robespierre ve sansculotlar* bulunmadan özgür ve eşit olmamız, başkaları akılcı yenilikleri devrimin dehşetiyle lekelerken; bizim eski, barışçı bir geleneği yüceltmemiz güzel değil mi?... Şimdi Fransa’da yeni ve paradoks denilen şeylerin, bizde eski politik gelenek haline gelmiş olması gerçekten de acayip.”

Ama Hamburg’un “gelenekleri” kimseyle arayış bozmak istemez, işi sağlama bağlamak gereklidir. Böylece devrimci Fransa’yla ticaret ilişkileri serpilir ve okul çocuklarına Klopstock’un devrimci övgüleri ezberletilirken, aynı zamanda asilzade mülteciler ve renkli maiyetleri kente kabul edilmektedir.

Şimdiye kadar Hamburglular arasında hepsinden önce İngiliz manyaklığı hâkimdir, şimdiyse seçkin Fransız mültecilerin zarafetinden ve havasından etkilenilerek Fransız hayranı olurlar. Aslında Fransız Devrimi’nin destekçisi olan Johanna Schopenhauer, parti verdiği akşamlarda seçkin mülteciler,

* Devrimci külotsuzlar, (Çev.)

örneğin meşhur madamın kocası Baron Stael-Holstein da bulunduğu gurur duyar.

Mülteciler ve maiyetleri burjuva efendiliğinin katı ahlak kurallarını gevşetir. Şimdi daha fazla dans edilir, oynanır ve içilir. Fuhuş zanaatı da rağbet görür ve tabii ki Hamburg'da da Fransız şehvet salgınının kol gezdiği söylentileri dolaşmaktadır. Michaelis Kilisesi'nin mihrabından bile bu söylenti yayılır.

Kılıç sallamaktan çok, yemek pişirmekten anlayan, askerden kaçan bir Fransız albayının Elbe tepesinde açtığı bir kır kahvesi, kısa zamanda zengin gençliğin toplanma noktası haline geldi. O günleri gören biri, "Bu mekâna en kibar övgüleri kazandıran tartışmasız bizim Alman oburlarımızın ağırılanma biçimidir; çünkü Fransız yemek pişirme sanatı, dili ve damağı tamamen tatmin etmek için bütün gücünü seferber etmiştir" diye yazar. Ayrıca Fransız kafeleri de yer edinmişti. 1794'te Fransız Tiyatrosu açıldı. Hamburglular revülerle ve vodvillerle tanıştı, genç erkekler kadın oyunculara hayran oldu. Madame Chevalier bu âlemin yıldızıydı. *Wolfenbüttel Fragmanları*'nın yazarının üvey kızı olan Bayan Reimarus biraz keyifsizce şunları yazar: "Madame Chevalier gençlerimizin başını döndürüyor ve tam da bazı genç tüccarların savuracak parası olduğu anı yakaladı." Daha on iki yaşında olan Arthur fazla genç olduğu için henüz bunların arasında değildir ama annesi bu Parisli meleği konukları arasında görmekten gurur duymaktadır. Fakat Fransız mülteci kolonisi kısa sürede maddi çıkmazların pençesine düştü. Bazıları branş değiştirmek zorunda kaldı: Dans öğretmeni, kılıç ustası oldular veya dil dersi verdiler. Bu rollerin hepsinden önce Arthur'un da sonradan onlarla karşılaşacağı bir an vardır.

Yine de Fransa'dan uçup gelen hafif yaşama biçimi, Hamburg'da sadece bir ara fasıl olarak kaldı. Arthur Schopenhauer'dan on yıl sonra orada yaşayan Heine, bunu üzüntüyle fark etmişti. İnsanlar çok çabuk, Heine için fazla çabuk, efendiliğin kasıntılılığına geri dönmüştür. *Schnabelewopski*'de Heine, "Gökyüzü buz maviydi ve hemen karardı" diye yazar "Günlerden Pazar, saat beş, genel yem verme saati, arabalar geziyor, baylar ve bayanlar dudaklarında donmuş bir gülümsemeyle iniyordu..." Hamburgluların tüccar kafası da şık örtüsünü çabucak çıkardı ve kendini yeniden cırılçılak ve apaçık gösterdi. Heine, "Gelip geçen insanlara daha yakından baktığımdaysa, bunlar sanki birer rakamdan, Arap rakamlarından başka bir şey değilmiş gibi geldi bana; işte kıvrık ayaklı bir İki, yanında hamile ve kocaman göğüslü karısı, ölümcül Üç geliyor; arkadan koltuk değnekli Dört Bey geliyor..." İşte kaybı ve kazancı ölçüp tartan, faydayı hesaplayan, ticaret kenti olarak Hamburg'u o kadar büyük yapan zihniyet, kültür ortamı olarak gayet önemsiz kalmasına yol açmıştı. Bu yüzden Johanna Schopenhauer de sonradan Weimar'dan ve oradaki bazen sanatsal, oyuncu sosyal hayattan geriye baktığında, Hamburg'daki deneyimlerine yabancılaşmış olarak bakacaktır: "Öyle bir senatör veya belediye başkanı, Meyer'le kâğıt kırpıntılarını yapıştırdığını, Goethe ve diğerlerinin etrafımızda durup hararetle nasihat verdiğini görse, biz zavallı çocuk ruhlu-lara herhalde hakiki bir Hristiyan gibi acırdı."

En önemli kültürel kuruluş olarak "Hamburg El İşleri, Zanaat ve Faydalı İşlere Teşvik Derneği"nin görülmesi de kentin bu ruhuna uymaktadır. Kendini bir şey sanan ve gerekli gelire sahip

olan herkes bu derneğin üyesiydi. “Yakışksız” biri buraya sızacak olsa, üst kesimler arasında hemen, 1803/04’te Avrupa gezisi sırasında Güney Fransa’nın uzaklarında bulunan Arthur Schopenhauer’a okul arkadaşının haber vermesini gerektirecek kadar önemli bir dedikodu konusu oluyordu. Lessing’in arkadaşı Reimarus’un kuruluşuna katıldığı bu derneğin programında öne çıkan “zanaatlar” faydalılığın emrine tabiydi. Gerçi yoksul ressamalara burslar, tiyatroya avanslar veriliyor ve konserler düzenleniyordu ama hepsinden önce yemlik ot dikiminin iyileştirilmesi için projeler finanse ediliyor, meyve ağacı yetiştirme yarışmaları düzenleniyor, “gemiler için çok zararlı olan deniz kurdunun yok edilmesi” hakkında araştırma projeleri destekleniyordu. Bir yüzme havuzu ve bir halk kütüphanesi kuruldu, yüzme kursları ve hamileler için danışma merkezleri açıldı – bu kapsamlı iyileştirme programının aşırı gerçekçiliği güzel sanatları utandıracak boyuttaydı.

Bu konuda o zaman dahi şikâyetler geliyordu. Yörede tanınmış bir teolog ve öğretmen olan Johann Anton Fahrenkrüger tarafından 1811 yılında yazılan *Hamburg’un Bir Ahlak Tablosu Denemesi*’nde şunları okuyoruz: “Alışılmışlığa uymayan ve hizmet etmeyen okumuşluk, bilimler ve sanatlar küçümseniyor, hakir görülüyordu. Bilimden çıkan somut faydalar haricinde, aydının bilimden duyduğu sevinci Hamburglular anlamaz. Sırf ruhunu genişletmek ve genel fikirleri düzeltmek için düşünme alıştırmalarına alkış tutamaz. Sadece kendine, memleketine ve işletmelere fayda sağlayan çabalara onay verebilir... İnsanların ve şeylerin değerini tüccar biçer. Bu Hamburg’da mükemmel ölçüdedir.” Yüksek faydalılık sanatı Hamburg’da sarsıcı bir etkililikteydi ve

hiçbir şey karşısında duraklamıyordu. Saygı uyandıran ve sanatsal cazibeyle dolu binalar çekinmeden yıkılıyordu. Eski katedralin yenilenmesi çok fazla paraya patlayacaktı: Katedral 1805'te yıkıldı. Ortaçağdan kalma manastır binaları da aynı kaderi paylaştı. Bazı gösterişli şehir kapıları ve kale duvarları dümdüz edildi. Maria Magdalena Kilisesi ve meşhur rönesans cephesine sahip İngiliz Evi yok edildi. Meclis binasının resim galerisi de faydalılık ruhuna karşı direnemedi. Aralarında Rubens ve Rembrandt'ın resimlerinin de bulunduğu envanterler şaka gibi fiyatlara satıldı.

Lessing, Arthur Schopenhauer'dan bir insan ömrü kadar önce, yenilenmiş bir tiyatro sanatını gele gele Hamburg'da dünyaya getirmek istediğinde herhalde şeytan dürtüyordu.

O sırada 1766'da bir avuç tüccar, ağırlıklı olarak spekülasyoncular ve müflisler, abartarak "Alman Ulusal Tiyatrosu" adını verdikleri bir girişimi finanse etmek için bir araya gelmişti. Lessing'e 800 akçe yıllık maaş verdiler, o da hem dramaturg, hem yorumcu, hem yazar, hem de rejisör, yani her şey olmak için buraya geldi. En asil projesi olan tiyatro gazetesi, sonradan *Hamburg Dramaturjisi* adı altında meşhur oldu. Lessing'in duyuruda yazdığı üzere bu dergi, "Sahnelenecek bütün parçaların eleştirel bir sicilini tutacak ve hem ozanın hem de oyuncunun sanatının burada atacağı her adıma eşlik edecektir." İlk başta oyuncular Lessing'in adımlarına eşlik etmesini yasakladı. Derken okuyucular, Berlin'den kopup gelen bu çatlak kafanın onlara ders verebileceğini sanmasından ötürü öfkелendi. Ne de olsa Lessing, aynı zamanda hem asma kattakilerle hem de alt kattakilerle dalaşacak kadar cüretkardı. "Asma kat nihayetinde gürültülü ve coşkulu

şeylerin büyük bir hayranıdır ve sağlam bir ciğeri yüksek sesli ellerle alkışlayarak karşılamaktan nadiren geri kalacaktır. Alman zemin katı da bu zevke sahiptir...” diye yazmıştı. Kısa süre sonra Lessing sinmek zorunda kaldı, kendini tiyatro parçalarının çözümlmesiyle sınırladı ve Shakespeare üzerine reklam yapan övgüler düzdü... Ama oyun planını Hamburg’un zevki belirliyordu. Yine de bu girişim daha bir yılı dolmadan iflas etti ki buna en çok sevinen Lutherci burjuva yönetimin tiyatroyla ilişkisini, o günkü bir gözlemci şöyle betimliyor: “İyi bir karneye sahip bir komedyen cemiyeti başvurursa, senato sahneye çıkmalarına izin verir ama bunlar pılını pırtını topladığında, ciddi müftülüğün ve akıllı belediye yönetiminin ikisinin de sevineceğinden kesinlikle eminim...”

Ateşli başlangıçtan iki yıl sonra Lessing de pılını pırtısını topladı. Geriye baktığında keyifsizce, “Bu işe el atarken ne kadar mutluyduysam, elimi çekerken de o kadar mutluyum” diye yazar. “Burada, Hamburg’da bir ulusal tiyatro kurmanın tatlı hayali yine kayboldu ve şimdi bu şehir hakkında öğrendiklerime göre, böylesi bir hayalin en geç gerçekleşeceği yer herhalde burasıdır.”

Hamburg’un sanatsal hayaller için kötü bir yer olduğunu, kalıcı bir kuruluş olarak Almanya’nın ilk operası olan Hamburg Operası’nın kaderi de gösterir. Genç Händel orada, ikinci kemanların son sandalyesinde çıraklığını tamamlamıştır. 1678 yılında, kuruluşundan henüz yarım yüzyıl sonra, opera bakımsızlaşmaya başlamıştır. Hamburglu dinleyicilerin karnı İtalyan aryalılarına doydu, yerli malı istediler. Böylece sıradan Alman şarkıcılık sanatı da sahneye çıktı. Çoğunlukla İtalya’dan pahalıya alınan opera yıldızları, hizmetçi kızlara, ayakçı köylülere, kalın saat zin-

cirli tüccar beylere ve takkeli papazlara dönüştü. Bir anlatıcıya göre “Neredeyse Keloğlan tarzında sevecen âşışın, üç veya dört sevgilinin ve bu türden şeylerin şarkısını söylerken birbirleriyle yarışıyorlardı.” Gerçek opera âşıklarıysa pes etti. Bunlardan biri, “Halkın doğası operayı sindirmelerinin yolunu tikiyor; çünkü kısaca söylemek gerekirse operalar esnaf ve tüccarlardan çok kralar ve prensler içindir” der.

Schopenhauer’ın döneminde artık kimse çürümeye terk edilmiş operanın yasını tutmuyor, bunun yerine yeni ithal edilen Fransız müzikli tiyatrosuyla keyifleniyordu. Tiyatroculuktaysa aynı zamanda hem izleyicilere hem de sanata hizmet etmeyi Lessing’den daha iyi beceren oyun yazarı, yönetmen ve oyuncu Friedrich Ludwig Schröder başarısını kutluyordu. Bu uzlaşma virtüözü için Goethe, *Wilhelm Meister’in Çıracılık Yılları* eseriyle bir anıt dikmiştir.

Yabanıl, ayrık, göz alıcı şeylerin Hamburg’da işi zordu. Sturm und Drang’ın genç dehalarıyla, bir kuşak sonra Romantizmin dehaları da bunu hissedecekti. Hamburg’un şair prensleri bambaşka cinstendi. Örneğin hem hukukçu, hem belediye meclisi üyesi, hem tüccar hem de şair olan Barthold Heinrich Brockes diye biri vardı. Hamburglular için o, kentin iyi ruhunun temsiliydi. Açıkğöz bir yaşam sürmenin rahatlığı Brockes’de şairane bir ısıltı kazanıyor, çorak faydalılığı hiç kimse onun kadar sevimli dizelere dökemiyordu. Birkaç cildi kapsayan şiir toplaması *Tanrıda Dünyevi Zevkler*, Tanrının insanların “faydalanması ve imana gelmesi” için düzenlediği bir dünyaya övgü dolu koskoca bir şarkıdır. Doğanın rahmeti ve başarı bilançosuyla böylece cen-

nete çıkışlar, Hamburgluların hoşuna gidiyordu. Brockes insanın nasıl hem şair olup hem de Hamburglu olarak kalabileceğini hemşerilerine yaşamıyla gösteriyordu: Bu hemşerilerinden biri hayranlıkla, “Ruhani şiirlerinin hazırlanması işini düzenli olarak pazar gününe bıraktı” diye bildirir.

Schopenhauer’ın döneminde Brockes öleli yarım yüzyıl olmuştur ama onun şiir sanatının ruhu hâlâ canlıdır. *Wandsbekli Haberci** de denilen Matthias Claudius’un kişiliğinde bu ruh 18. yüzyılın sonunda yaşamayı sürdürüyordu. Ama dünyadan zevk alan “Tanrıda dünyevi eğlenceler”, Claudius’ta imanlı bir mistisizme doğru derinleşmiş ve içselleşmiştir ki Arthur Schopenhauer sonraları bu niteliğe çok hayran olacaktır.

Hamburgluların üçüncü sosyetik şairi Klopstock’tu. Kente 1770’te yerleştiğinde çoktan meşhur olmuştu. Büyük tüccar Caspar Voght kıskanmadan, “Adam nerede görünse hayranlıkla, neredeyse tapınmayla karşılanıyordu” diye bildirir. Klopstock çok kutlanıyor ama az okunuyordu. Güçlü duyguların coşkusu Hamburglulara yabancı kalsa da Messias’ın şairi 1803’te öldüğünde sultanlar gibi onurlandırılarak, bütün çanlar çalınıp, senatörlerin, profesörlerin, tüccarların, diplomatların ve koskoca bir kalabalığın (yaklaşık on bin kişi olmalı) eşliğinde Ottensen mezarlığında “Klopstock ıhlamuru”nun altına defnedildi.

Arthur Schopenhauer’ın annesi ve babası Klopstock’la şahsen tanışmıştı ama kendi evlerinde parti verdikleri bir akşam mı yoksa başka bir vesileyle mi olduğu kesin değildir. İnsanın bir kere Hamburg’un seçkin kesimine kabul edildikten sonra, ke-

* Wandsbek: Hamburg’un alışveriş semti. (Çev.)

yifle pipo içerken bir kadife başlık takan bu yaşlı beyefendiyi gözden kaçırmaması imkânsızdı. Çünkü Klopstock, salonun süsü olarak elden ele dolaşıyordu. Sievekinglerde, Voghtlarda, Bartel-lerde onunla karşılaşmak mümkündü.

Johanna Schopenhauer Hamburg'daki bu gelişmiş sosyal hayatın doya doya tadını çıkarıyordu. Sadece davet edilmek istemiyordu; ayrıca kendi evini sosyal toplantı merkezi haline dönüştürme gibi ihtiraslı bir hedefin peşindeydi. Otobiyografisi Hamburg yıllarından önce kesilir ama günümüze kalan taslaklar, görünüşe göre sosyallik ihtirasının tatminsiz kalmadığına işaret etmektedir. Hamburg'daki tanıdıklarının listesi ısıltılı isimler içermektedir: Klopstock, Goethe'nin İtalya yolculuğundaki refakatçisi ressam Wilhelm Tischbein; Lessing'in arkadaşı ve *Wolfenbüttler Fragmanları*'nın yazarı olan Reimarus'un oğlu Doktor Reimarus, Madam de Staël'in kocası İsveçli diplomat Baroñ Stael-Holstein, Fransız tiyatrosundan Madam Chevalier, çok sayıda dil bilen Schwabenli Fransız diplomatı Kont Reinhard, züppe tarzı sayısız laçka romanın ünlü yazarı Profesör Meissner, kentin ünlü sanat destekçisi ve "Vatansever Cemiyeti" yönetim kurulu üyesi papaz Lorenz Meyer.

Neuen Waldrahm'daki görkemli evde Johanna Schopenhauer, "Hamburg'un Rothschild'i"nin karısı Hannchen Sieveking'in dile getirdiği ilkeyi izlemeye çalışıyordu: "Bir arada olarak yaşamdan zevk alan ve düzgün biçimde tadını çıkaran bir yığın insanın duygu birliğinden öte ne var ki."

Küçük Arthur bu zevkten payını almaz. Schopenhauer'ın Hamburg'daki ilk yıllara dair anılarında neredeyse sadece terk

edilmişlik ve korkudan bahsedilir. Konukların geliş gidişine açık bu evde, bir çocuk bakıcısının ve hizmetçilerin baktığı bu çocuk yalnızlaşır gibi görünmektedir: “Henüz altı yaşında bir çocukken bir geziden eve dönen annem babam bir akşam beni tam bir çaresizlik içinde buldular; çünkü birdenbire onların beni ebediyen terk ettiğini sanmıştım” (HN IV, 2, 121). Burjuva ortamında babalar oğullarını ancak “yoğrulabilir” yaşa geldiklerinde karşılarına alırlardı ve çocukların yaklaşık sekiz yaşında “yoğrulabilir” olduğu düşünülürdü. Çocuklar için babaları ancak o zaman var olurdu. İşte o zaman gizli Tanrı kulislerden çıkar ve insanın kaderini belirleyen fermanlarını buyururdu. Heinrich Floris Schopenhauer’ın fermanlarında da kararlılık hiç eksik değildir. Berlin Üniversitesi için yazdığı “Özgeçmiş”inde Arthur Schopenhauer, “Benim için (babası, R. S.) çalışkan bir tüccar ve aynı zamanda hem bir âlem adamı hem de ince görgülü biri olmama karar vermişti” (B, 648).

1797 yazında, Adele’nin doğumundan sonra babası, tüccarın dünyayı görmüş geçirmişliği için ilk dersin zamanının geldiğini düşünür. Oğluyla Paris üzerinden Le Havre’a gider ve Arthur’u burada iki yıllığına bir iş ortağının ailesine emanet eder. Grégoire de Blésimaire ailesinin yanında Arthur Fransızca öğrenecek, cemiyet hayatına alışacak ve babasının sık sık ifade ettiği gibi “dünya kitabını okuyacaktı.”

Grégoireların yanında Arthur çocukluğunun “en neşeli kısmını” (B, 649) geçirecektir. En azından geriye baktığında Arthur böyle görür. Ama bu iki yıl hakkında çok az şey biliyoruz. Arthur’un gençlik mektupları günümüze kalmamıştır ama aile evin-

den uzakta, “Seine Nehri’nin denize döküldüğü sahilde bulunan bu dostane şehirde” (B, 649) bu yaşamın büyüğü Arthur’u iyice eline geçirmiş olmalı. Bu, başkalarının tepkilerinde fark edilir. Arthur’u ağırlayan ailenin, onunla arkadaşlık eden aynı yaştaki oğlu Anthime, birkaç yıl sonra, 7 Eylül 1805’te şöyle yazar: “Le Havre’da geçirdiğin zamanın yasını tutuyorsun.” Arthur büyük Avrupa gezisi sırasında ailesiyle 1803’te Le Havre’ı bir kez daha ziyaret ettiğinde, gezi güncesine şunları kaydeder: “Bu zaman süresince hepsini, o kadar neşeli olduğum bu şehirdeki yerleri sık sık düşündüm ve hep hayalini kurdum ama bunun hakkında konuşabileceğim hiç kimsem olmadığı için bütün bunlar bana neredeyse sadece hayal gücümün bir imgesi gibi geliyordu. Bu yüzden aynı yerde aynı nesnelerle çevrelenmiş olmak benim için tabii ki tamamen harika bir duyguydu: gerçekten Havre’da bulunduğuma kendimi bir türlü ikna edemiyordum. Acayip bir biçimde burada bulunmadığım bütün o zaman esnasında düşünmediğimi sandığım türlü türlü şeyler ve yüzler yeniden aklıma geliyor, her birini tanıyordum. Kısa süre sonra sanki hiç gitmemişim gibi oldum” (RT, 95).

Sadece denizin gelgitı değil; dünya tarihinin akışı da Seine ağzındaki bu şehirde hissediliyordu. On yaşındaki çocuğun hayal gücünün burada çok işı vardı. Delikanlı denizi, katran ve yosun kokusunu, rüzgârı, limanda çalkalanan gemi direklerini, martı cıgıllıklarını Hamburg’dan tanıyordu.

Ama tarafsızlığıyla Napolyon çağının calkantılarını kendinden uzak tutan Hamburg’un tersine, Le Havre bu calkantılara tamamen teslim olmuştu.

Babası Le Havre yolculuğu için politik rüzgârların durulduğu bir andan faydalanmıştı. Eski Avrupa güçlerinin devrimci Fransa'ya karşı Birinci İttifak Savaşı 1797'de sona ermişti. Prusya Ren Nehri'nin solundaki taleplerinden vazgeçer ve savaş olaylarından erkenden kopar; böylece Almanya'nın kuzeyinin tamamı tarafsız olur.

Öyleyse yola çıkılabilir ama bu yol bilinmezlere, hiç de Hanseatik olmayan bir maceraya sürükler. Fransa'da henüz İdare Heyeti hâkimdir; ancak ülkedeki kaos ortamından istifade eden Napolyon'un yükselişi başlamıştır. Polis bakanının gizli raporu-na göre seksenaltı ilin kırkbeşinde karmaşa hâkimdir. Askerlik yükümlüleri, şiddet uygulayarak askere alan makamlara karşı direniyordu. Hapishanelere saldırılıyor, polisler öldürülüyor vergi memurları soyuluyordu. Çapulcu sürüleri bazen kendi başına buyruk, bazen kralcılardan maaş alarak ülkede kol geziyordu. Alexis de Tocqueville için Fransa bu yıllarda "huzursuz bir kölelikten başka bir şey değildir." "Millet sanki kendi gölgesinin hareketleri karşısında titriyor" ve "çoğu kişi korkusunu göstermekten korkuyordu" diye yazar. Krallığa karşı nefret ve cumhuriyete bağlılık yemini etmeyi reddeden papazlar bütün çevreden toplanıp, belediye meclisi binasının mahzenlerine kapatıldığında Le Havre'da da kargaşa çıkar. İnançlı Normanlar bunu kabullenmek istemiyor, kiliselerde kraliyetçi şarkılar söylüyor ve geceleri papazları serbest bırakıyordu. Le Havre yakınlarında çalışan şöhretli bir hırsız çetesi, bir gün tüccar semti Basse-Ville'i basacak kadar cüretkâr hale gelmişti. Çete tekrar ortadan kaybolduğunda, kentin zenginlerinden bazıları biraz fakirleşmişti. Bu

sırada Grégoirelar sırf korkarak durumu atlatmış gibi görünür. Le Havre'in etrafında hırsızlıkların ve korsanlıkların akla sığmayacak kadar sıçrama yapmasının nedeni, devletin bu işleri kendi eline almış olmasıydı. Denizcilik bakanı 1797'de Fransız savaş gemilerini, ayrıcalıklı çapulcular olarak İngiliz ticaret gemilerini yakalayacak ve ganimetlerini devletle paylaşacak olan, gerekli deneyimlere sahip maceracılara kiralamıştı. Devletin bu işe katıldığı kuşkusunun uyanmaması için bu gemiler Brest, Lorient veya Rochefort gibi büyük savaş limanlarından değil, Le Havre'dan çıkarak çalışıyordu. Ama bu eylem pek de başarılı olmuşa benzemez çünkü 1801'de İngiltere'de tutulan yetmiş bin Fransız tutuklunun çoğu bu gibi korsan gemilerinin tayfalarıydı. 1798 başlarında Le Havre kısa süreliğine "resmi" savaş durumunun da odak noktası haline geldi. General Bonapart hükümet darbesinden bir yıl önce, İngiltere'ye karşı yeniden savaş açılmasına çalışıyordu. Yüz elli bin kişilik bir işgal ordusunun komutasını üstüne aldı, Normandiya kıyısını denetledi ve sonra Le Havre tersanelerine çok sayıda topla donatılmış askeri birlik nakliye gemisi inşa etme görevini verdi. Şehirde herkes işe koyuldu ama sonra birden siparişler iptal edildi. Bonapart'ın Hamburg'a ilerleyerek İngiltere'nin merkez Avrupa'yla ticaretini orada kesmek istediği söyleniyordu. Belki de Grégoirelar küçük Arthur'a kısa süre önce henüz Le Havre limanında karşılaşılabilen bu korkunç, büyölüyücü generalin, şimdi Arthur'un ailesini ziyaret edeceğini anlatmıştır. Ama sessizlik devam etti, ta ki Bonapart'ın Mısır'a indiğini duyuran şok haberler gelene kadar. Arthur ve Anthime haritada bu uzak yerleri arar ve piramitlerin resimlerini incelerler.

Sadece piramitler değil, aslında Le Havre'in içindeki ve etrafındaki bütün bu olaylar Arthur için bir resimli kitap dünyası gibi olmalı. Yakın ama tehlikeli olacak kadar yakın değil, gerçek ama yine de fantastik. Çünkü Grégoirelardaki yaşam korunaklı ve gözetim altındaydı, tehlikeler delikanlıların üzerinden Normandiya göklerindeki bulutlar kadar kolayca geçip gidiyordu. Arthur Grégoire ailesine tamamen kabul edilmişti. Anthime ile birlikte eğitim görüyordu, kısa zamanda Fransız diline o kadar iyi hâkim oldu ki geri döndüğünde Almancayı neredeyse unutmuştu. Arthur Schopenhauer "Özgeçmiş"inde, "Sevgili babam benim sanki bir Fransızmışım gibi lafladığımı duyunca sınırsız sevinç duydu. Buna karşın anadilimi o kadar unutmuştum ki bu dilde anlaşmakta büyük zorluk çekiyordum" (B, 649).

Arthur Grégoirelarda aile şefkatine benzer bir şeyler buldu; Bay Grégoire hakkında sonradan şunları yazar: "Sevecen, iyi, yumuşak başlı bu adam, beni tamamen ikinci oğlu sayıyordu" (B, 649). Grégoirelarda niteliklerinin ve özelliklerinin evdekinden daha da iyi anlaşıldığına inanmaktadır. Bayan Grégoire Hamburg'a geri dönen gence şunları yazar: "Yakında ilgi çekici bir erkek olacaksın; duygu dolu yüreğini de koru... Sık sık senden bahsediyoruz."

Arthur Fransa'dan ailesine yazdığı mektuplarında, Grégoire ailesinin yanında bulunduğu sevgiden bol bol hayranlıkla bahsetmiş olmalı; zira Johanna Schopenhauer oğluna cevaben yazdığı mektuplarında, babasının koruyuculuğunu açıkça ve neredeyse savunarak vurgulama gereği duyar. "Baban fildişinden flütü bir altın Louis fiyatına almaya izin veriyor, umarım sana karşı ne kadar iyi olduğunu görüyorsunuzdur." Ama bu gösterişli iyiliğin

hemen ardından tehdit gelir: “Buna karşın çarpım tablosunu ez-bere öğrenmeni rica ediyor. Arzu ettiği şeyleri ne kadar severek yaptığını ona göstermek için yapman gereken tek şey bu.”

Ailesi Arthur’a düzenli olarak mektup yazmasını tembihler. Bu burjuva eğitim programının bir parçasıdır. Arthur ailesine yazdığı bu mektuplara Hamburg’daki oyun arkadaşı Gottfried Jänisch’e yazılanları da ekleyerek, bu görevi kendisi için hoş hale getirir. Arthur arkadaşına karşı da Fransa’daki mutluluğunu en cazip renklerle çizmiş olmalı; zira Gottfried 21 Şubat 1799’da, gayet bunalımlı olarak şunları yazar: “Kış bol eğlenceyle geçirdiğini... duydum. Ben eğlenemedim; çünkü boynumda bir tür tümör çıktı ve çok şeye katlanmak zorunda kaldım.” Arthur’un bu mektuba karşılık gönderdiği teselli mektubu, artık arkadaşına ulaşamaz. 8 Nisan 1799’da Johanna Schopenhauer oğluna şunları bildirir: “Arthur’cuğum sana da seni kesin üzecek olan bir kaybı duyurmak zorundayım, iyi arkadaşın Gottfried yine çok hastalandı, 14 gün hasta yattı... neredeyse bilinci hiç yerine gelmedi... 8 gündür hepimizden daha mutlu; çünkü öldü. Canım oğlum ona yazdığın mektup, ölümünden iki gün sonra geldi. Böylece en sevdiğin oyun arkadaşını kaybetmek zorunda kaldın.” Arthur erken ölen bu arkadaşını kısa zamanda unuttur. Ama 1830/31 yeni yıl gecesi bir rüyasında Gottfried görünecektir: İnce, uzun boylu bir insan olarak, bilinmeyen bir ülkede bir grup erkeğin arasında durmakta ve ona hoş geldin demektedir. Schopenhauer korkuyla uyanır ve kısa süre sonra, 1831’de Berlin’de kolera salgını çıktığında kenti terk etmesi gerektiğini hissederek, Gottfried’in rüyasında geri dönmesini bir ölüm tehdidi olarak algılamıştır.

Bununla beraber Le Havre'da 1799 başındaki bu ölüm haberi onu, ailesinin Hamburg'a geri dönmesi çağrısından daha az üz-müştü. Bütün işaretler, Avrupa'nın tamamının yeniden savaş ala-nına döneceğini gösterdiği için ailesi kaygılanıyordu. İngiltere; Avusturya, Rusya ve Napoli'yi Fransa'ya karşı bir ittifak kurma-ya razı etmişti. İtalya ve İsviçre'de yeniden savaş çıkmıştı. Ham-burg'a karadan geri dönüş yolu, oldukça güvensiz görünüyordu. Gemi yolunu tercih etmek daha isabetliydi. Arthur, refakatsiz olarak atlattığı bu deniz yolculuğu macerasından o kadar gurur duyar ki 1819'da yazdığı akademik "Özgeçmiş"inde bile bu yol-culuğu belirtir: "On iki yaşımı tamamlamadan önce iki yıldan fazla bir süre kaldıktan sonra tek başıma gemiyle Hamburg'a geri döndüm" (B, 649).

Bu oldukça tehlikeli dönüş yolculuğu sırasında –ne de olsa İngiliz ve Fransız savaş gemilerinin yanında serbest çalışan kor-sanlar da Kuzey Denizi'nde cirit atıyordu– küçük Arthur o kadar soğukkanlı olmalı ki gülünç gözlemler bile yapabilmiştir. Zira geri dönüşünden hemen sonra yazdığı mektuplara Anthime şö-y-le yanıt verir: "Bıyıklı hanımdan bahsederken beni çok güldür-dün, Cook'un yolculuklarında yaptığı gibi onun bir portresini yapmalıydın... kısa etekli küçük rehber herhalde çok komik gö-rünüyordu, özellikle de kafası."

Arthur için son derece sevindirici olan, "hayat kitabında" iki yıllık bir dersin ardından şimdi babasının, oğlu için düşündü-gü, daha az sevindirici dersler başlıyordu. Arthur 1799 yazında Hamburg'a vardıktan hemen sonra Johann Heinrich Christian Runge'nin özel eğitim kurumuna tıklandı. Burada dört yıl boyunca

her hafta yirmialtı saat geçirdi. Runge'nin kurumu özellikle geleceğin tüccarları için özel bir eğitim kuruluşuydu ve çok itibarlıydı. En iyi Hamburg ailelerinin oğulları burada ders alıyordu.

Schopenhauer'ın "Özgeçmiş"inde bildirdiğine göre "bir tüccar için neyin faydalı olduğu ve bilgili adama neyin yakıştığı" (B, 649) öğreniliyordu. Bu anlamda her şeyden önce faydalı ve uygun biçimde coğrafya, tarih ve din görülüyordu. Örneğin Latince sadece göstermelik olarak, bilgililik görünüşünü kurtarmak için öğretiliyordu.

Sonraları Arthur Schopenhauer, Dr. Runge hakkında övgüyle konuşmuştur. Bu "mükemmel adam" Hamburg'da bir pedagoji uzmanı olarak görülüyordu ve şehirde kol gezen iyileştirme tutkusu neredeyse ezici pedagojik dehalar meydana getirmişti: Sonradan ünlü Dessau eğitim kurumunun ("Philanthropinum") kurucusu olan Johann Bernhard Basedow, ilk başta Altona lisesinde öğretmendi. Gençlik kitabının doğumuna yardımcı olan Joachim Heinrich Campe de pedagoji yeteneğini Hamburg'da keşfetmişti. Runge ilk başta teologdu; öğrenimini Halle'de, tutuculuğun kale-sinde tamamlamıştı. Hamburg kökenliydi ve bir papazlık mevkii umuduyla 1790'da oraya geri dönmüştü. Bu papazlık mevkii kazanamadığı için, bu özel okulu açarak çok çabuk başarılı oldu; çünkü Hamburg'daki üst kesimle iyi ilişkileri vardı. Tutuculuğu kentin ruhuna uygun biçimde pragmatik usla zenginleşerek dünyevi inançlı bir hale gelmişti. Runge'de yeni ve çekici olan, Hamburg'da okulla ailenin işbirliği için çabalayan ve bunu gerçekten uygulayan ilk kişi olmasıydı. Aydınlanma, hepsinden önce de Basedow'un yazıları, ceza ayinlerinin ve mekanik pinekleme-

nin kara pedagojisini biraz açmıştı. Runge öğrencileriyle arkadaş olmak istiyor ve paralı ailelerin evlerini arkadaşça ziyaret ediyordu – tabii bu arada kendi kariyerini de düşünerek. 1800 yılında yayımlanan “Çocuklarını görevlerine uygun olarak eğitmek üzere aileler için pedagojik el kitabı” aydınlanmış Hamburg’un pedagojideki kılavuz kitabı haline geldi. Yumuşacık akan söylevleri Schopenhauer’ı böylesine etkileyen bu okul müdürü, 1811’de henüz kırk iki yaşındayken “çene-yanak krampı”ndan öldü.

Arthur’un bir okul arkadaşı olan Lorenz Meyer’in güncelerinden, dersin türü ve içeriği hakkında bir izlenim edinebiliriz. Öğretmenler derslerini anlatırken öğrenciler usluca deftere yazarlar. Sonra soruların sorulmasına izin verilir. Bazen düpedüz tartışmalar bile olur; zira burada söz konusu, sosyal prestijlerinin gayet farkında olan ve okuldaki öğretmenlerini aslında sadece gariban adamcağızlar olarak gören kibirli öğrencilerdi. Bu yüzden de sık sık disiplin zorlukları çıkıyordu. Sadece Runge’nin kendisi saygı görüyor ve sık sık ezilen meslektaşlarına arka çıkmak zorunda kalıyordu. “Bunun üzerine Bay Runge bize küçük bir konuşma yaptı. Konuşmasında Bay Hauptmann’a karşı gösterdiğimiz aşağılayıcı tavırdan dolayı azarladı, kendisine beslediğimiz sevgiden ötürü Bay Hauptmann’ın derslerinde daha uslu duracağımızı umduğunu söyledi” diye yazar Lorenz Meyer 16 Ocak 1802’de güncesine.

Range’nin okulunda öğrenciler çeşitli dövizlerle nasıl hesap yapıldığını (matematik) öğreniyor, trafik yollarını ve ticaret merkezlerini, topraktan ve zanaattan gelen kazançları (coğrafya) tanıyordu; iş mektupları yazmaya yetecek kadar modern yabancı dilleri öğreniyorlardı ama asıl şaşırtıcı olan, derste aslan payını

“din”in almasıydı. Fakat bu; mistisizm, içsellik ve teolojik dogmatizmden arınmış bir “din”di. Vahiy öğretisi, uyanış öğretisi değil; tersine Tanrıci olarak tutarlı hale getirilmiş bir ahlak öğretisi. Runge bu öğretiyi çok çekici olarak anlatmış olmalı ki Schopenhauer sonraki yıllarda bu ders saatlerini memnuniyetle anımsar, Lorenz Meyer de güncesinde tek tek konulara değinirken, başka derslerde bunu ihmal eder. Burada örneğın gerekli yalandan bahsedilir, “bu yalanlara izin verilmezmiş... yoksa... gerekli hırsızlık da... ve böylece gereklilikle bütün günahlar mazur gösterilebilirmiş.” Ne mutlu ki Runge’nin çömezleri çok az zorunluluk tanıdıkları için, erdemsizliğin kaynağı da inceden akıyordu. Ukalalık daha da kötüydü. Bu yüzden Runge başka bir derste “başkalarına nasıl özen gösterildiğinden, gençlerin gösteriş yaparak tezgâhlarda bu kuralı sık sık çiğnediğinden” bahseder. Bu zengin öğrenciler için, örneğın “başkalarını maliyetinin altından kalkamayacağı eğlencelere sürükleyerek, başını nasıl belaya sokabilirim” gibi erdemsizliklere karşı uyarılar, gündelik yaşama çok yakındı. “İnsan canlısı” olmanın lehine ve “laf ebeliğinin” aleyhine konuşulur, “insanın mesleki işlerinin peşinde nasıl başkaları için de faydalı olabileceğinden” bahsedilir. Bir defasında dostluktan ve insan sevgisinden bahsedilir; ancak bu uyarılar için kötü bir gündür; zira öğleden sonra uzun sopalar üzerinde yürüyen bir askeri izlemeye gideceklerdir. Tabii ki öğrenciler koşarak giderler.

Öyleyse ahlaksal vakaların incelenmesi ilginç; öte yandan sürükleyici değilmış gibi görünür. Akılcı ama ilham verici değil, açık ama gizemsiz, bir trajedi izi olmaksızın iyimser. Öğrenciler

yaşama rahatlık içinde evet demeyi öğrenir. Runge'nin ders saatlerinde Arthur Schopenhauer henüz buna karşı hiçbir itirazda bulunmaz. Yoksa öyle değil mi? 20 Kasım 1802'de Lorenz Meyer güncesine not düşer: "Bay Runge Schopenhauer'a kızdı."

Okul iyi bir mahallede, Katharinenkirchhof No. 44 adresindeydi. Çarşamba ve cumartesi hariç hafta içinde öğrenciler öğleden önce 9'dan 12'ye kadar, öğleden sonra da 15'ten 17'ye kadar okula gidiyordu. Yağmur yağıyorsa bazıları faytonla alınıyor veya bir hizmetçi şemsiyeyle koşuveriyordu. Öğrenciler, şimdiden küçük birer efendiydi. Bazen dövüşüyorlardı –Lorenz Meyer birkaç defa Arthur'un da er meydanına çıktığını belirtir– körebe oynarlar, diğer yandan akşamları balolara ve suarelere giderler ve oralarda iyi ailelerin kızlarıyla takılırlar. İşte bu akşam eğlencelerini Lorenz Meyer bir muhasebeci doğruluğuyla güncesine kaydetmiştir: "Bu akşam Böhllerdeki balodaydım. Çok eğlendim ama daha fazla dans etsem daha da çok eğlenecektim. İlk Iskoç dansını Doris'le yaptım, ikinci ve üçüncü dansı Malchen Böhl'le. İlk Fransız dansını Marianne'yle, ikincisini B. Flohr'la... gece 2'ye doğru geri döndük. Aslında ikinci Iskoç dansını Madam Schopenhauer'la yaptım. Madame Böhl onun arkasında sipere yattı." Burada hiç de centilmence olmayan bir tarzda Arthur'un annesiyle dans eğlencelerini kaydeden Lorenz Meyer, on beş yaşına henüz basmıştır. Arthur'un diğer okul arkadaşları gibi o da bu fırsatlarda gelecekteki eşlerini bulurlar. Arthur da kendini şevkle dansa verse bile kendine bir eş bulamaz. Le Havre'daki arkadaşı Anthime'ye bundan bayağı bahsetmiş olmalı ki Anthime Arthur'a göbeğini eritmesini yazar, göbek asaletin önünde engeldir. Bir defasında ona "sevimli zampara" der.

Büyük çaplı bir eğlencenin olmadığı bir hafta yoktu. “Akşam Schröderlerin ağaç evindeydim, çok eğlendim. Herhalde 150-200 kişi vardı. Davulcusuyla, borazancısıyla 12 müzisyen gelmişti” diye yazar Lorenz Meyer.

Arthur da davullarla, borazanlarla akranlarının arasında dola-
nıyordu. Daha birkaç yıl sonra “sağlam bilincim” diyeceği şey, he-
nüz kapalıdır ya da bu ortamda kendini kapalı tutmaktadır. Yine
de okul arkadaşları Lorenz Meyer ve Karl Godeffroy’un yazdığı,
geriye kalan gençlik mektuplarında belli bir saygı kulağa gelir: Ne
zaman Godeffroy ve Meyer’den birinin Arthur’dan aldığı mektup
öbürününkinden uzun olsa, karşılıklı birbirini kıskanırlar. Arthur
tarafından paylanmayı da kendilerine yediremezler: Karl Godef-
froy 26 Aralık 1803’te o sırada yolculukta olan Arthur’a, “Son
konuştuğumda Lorentz Meyer ona çok incitici bir mektup yaz-
dığını anlattı. Aslında bu mektubu okumadım ama arkadaşlarını
boş yere incitmeyeceğini bilecek kadar Arthur’u tanıyorum” der.
Özellikle Karl Godeffroy mektuplarında sık sık, o kadar büyüle-
yici yazmayı beceren arkadaşını kendi anlatımlarıyla sıkmaktan
korktuğunu ifade eder. Gerçekten de Karl Godeffroy ve Lorenz
Meyer’in mektupları bayağı sıkıcıdır. Bu da bu üçünü birbirine
bağlayan arkadaşlığın şekline anlamlı bir ışık tutar. Delikanlıların
bu romantik içtenlik döneminde besledikleri arkadaşlık, duyarlı
bir yürek birliği değildi.

Arthur’un arkadaşlarına ne yazdığını bilmiyoruz ama Karl
Godeffroy ve Lorenz Meyer birbirine kaçan döviz sahtekârların-
dan, başarısız dans akşamlarından, Pazar günü öğleden sonra
tabanca sıkıldığından, “Vatansever Cemiyeti”nin yeni üyelerin-

den ve tekrar tekrar can sıkıntısından bahseder. Coşkulu sevdalanmalar yoktur, ergenlerin dünya acısı, gençliğin gururuyla yetişkinlerin dünyasını hor görme yoktur; “dar kafalılar”ı alaya almalar, ahmaklıklar da yoktur.

Bu yüzeysel bir arkadaşlıktı; buna karşın Arthur bu yıllarda daha derine inecek bir arkadaşlık bulamaz. 1807’de Hamburg’u terk ettiğinde, Karl Godeffroy ve Lorenz Meyer de hayatından kaybolur. İkisi de kariyer yapar: Godeffroy diplomatlık hizmetine girer, Hanse şehirlerinin ilk önce St. Petersburg’daki, sonra da Berlin’deki elçisi olur. Çok zengin olarak sultanlar gibi yaşar, yaşlılık günlerinde *Fakirlik veya Az Mülklülük Kuramı, Mal Dağılımı Öğretisine Bir Katkı* adlı bir kitap yazar. Kaderin cilvesiyle bu ortak okul döneminden yarım yüzyıl sonra, Schopenhauer’ın ilk ve en tutkulu takipçilerinden biri, Julius Frauenstädt Godeffroyların yanında özel öğretmen olarak işe alınır.

Lorenz Meyer babasının işini devralır, başarıyla ilerletir, zenginliğini çoğaltır, Hamburg’un politikasına karışır, kentten bir zengin kızıyla evlenir, senatör olur ve ileri yaşta ölür.

Babası Arthur Schopenhauer için de böyle bir yaşam tasarlamıştır. Ama daha Karl Godeffroy ve Lorenz Meyer’le arkadaşlığı döneminde, Arthur’u kendi istediği yaşamın bu olup olmadığı kuşkusu sarar.

Üçüncü Bölüm



Zor Tercih: Dünyaya mı Kitaplara mı? ➤ Büyük Avrupa Yolculuğunda
Şeytan İttifakı: Hayat Kitabında İkinci Ders ve Ardından Gelen Lanet ➤
Dağ Deneyimi ve Tezgâhın Arkasına Çakılma ➤ “Kim Hem Çıkabilir
Hem de Susabilir?”

Arthur Schopenhauer, Runge eğitim kurumunda okurken sınıf arkadaşlarıyla dalaşır. Akşamları balolara ve partilere giderken, annesi toplantılar düzenler, babası da işlerinin peşine düşmüşken, Hamburg’a politik fırtına yaklaşmaktadır. Politik tarafsızlıkla korunduklarını sandıkları için tehlikeyi küçümserler. Hamburglular geleceğe o kadar güvenle bakarlar ki barışçılıklarını gösteren bir jestle kalelerin dış duvarlarını yıkarlar ve bir bahçe sanatçısının duvarları yürüyüş yollarına ve çiçek bahçelerine dönüştürmesine izin verirler.

Hamburg güçler dengesine inanmaktadır. Eski garantör güç olan Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu’nun artık sadece gölgesi kalmıştır ve açgözlü Prusya karşısında bir koruma sunmamaktadır. Fakat Prusya’yı da Fransa püskürtmektedir. Daha az açgözlü olmayan Fransa’ya ise İngiltere çelme takmaktadır. Hamburglular bu önemli liman kentinin, bu önemli ticaret ortağının özgürlüğünü yitirmesine İngiltere’nin asla izin veremeyeceğini sanır. Tabii ki dolaplar çevirmek, Paris’e, Berlin’e,

Londra'ya, her yana karşı usluluğunu göstermek gereklidir. Bu dönemde işler de iyi gider ki bu da güvende olduğunu sanmak için bir nedendir. Özellikle de İngiltere'yle uzun bir geleneği olan dostluk pekiştirilir. Hamburglular kendilerini ılımlı İngiliz demokrasisinin ve İngiliz yaşam biçiminin hevesli öğrencileri olarak görürler. Hamburg burjuvazisinde İngiliz giyim modası hâkimdir; adada olduğu gibi burada da 5 çayı içilir. Hamburg üzerinden İngiliz edebiyatı kıtada kök salar. Laurence Sterne'nin *Tristram Shandy*'si Hamburg'da başarı kazanır. Richardson'un neşeli romanlarının zafer geçidi de burada başlar. İngiliz konsolosu Hamburg operasının en önemli destekçisidir ve bu eğlencenin yeminli düşmanıdır, *Haftalık Ahlak Dergisi*" de yine İngiltere'den, oradaki *Moral-Journaille*'den esinlenmişti, Hamburg'daki şemsiyeler ve melon şapkalar da İngiliz tarzıydı.

İngiliz manyaklığı burada o kadar göze batıyordu ki Herder kenti bir ziyaretinde Hamburgluların "Tanrının yanında bir İngiliz lordundan daha cömert bir varlık, bir Lady'den daha zarif bir yaratık ve bir İngiliz hanımının içinde saklı olandan başka melek tanımadıkları" izlenimini edinir.

Bu yüzden Hamburglular, Amiral Nelson ve Lady Hamilton'un bu Hanse kentinde verdikleri kısa molayı da bir Tanrı çiftinin varışı olarak algıladılar. 23 Ekim 1800 tarihli *Altonaische Mercurius* gazetesi şu haberi verir: "Dün ünlü Lord Nelson, elçi Hamilton ve eşiyle beraber... buraya vardılar. Akşamleyin Lord Nelson buradaki Fransız tiyatrosunda görüldü ve izleyicilerin en canlı alkışlarıyla selamlandı." Bu alkışlar şaşırtıcıdır çünkü çatışmalarda sağ gözünü ve sağ kolunu yitirmiş olan bu İngiliz

deniz ayısı daha biraz önce Napoli’de pek de şanlı şeyler yapmamıştı. Napoli’nin kraliyet ailesini cumhuriyetçi bir isyana karşı savunmuş ve bu sırada hainlikten ve gaddarlıktan geri kalmamıştı. Cumhuriyetçilerin önderlerine serbest bırakılacakları güvencesini verip, sonra da onları amiral gemisinin seren direğine astırmıştı – buysa cumhuriyetçi gelenekleriyle gurur duyan Hamburg gibi bir şehir için hiç de hayırlı değildi. Lady Hamilton da hassas bir konuydu çünkü güzelliği ve zekâsıyla İngiliz yüksek asilzadelğine kadar yükselmiş olan bu eski mutfak yamağı, aynı zamanda hem İngiliz elçisi Hamilton’un eşi, hem de amiralin metresiydi ve bir yıl sonra ona bir kız çocuk doğurdu. Aslında katı ahlakçı olan Hamburg’da bundan kimse rahatsızlık duymadı, İngiliz kredisi daha ağır basıyordu. Johanna Schopenhauer de cumhuriyetçi sadakatini unuttur ve bu renkli çiftle karşılaşmasını gururla not eder; Fransız özgürlüğünün şarkılarını söylemesinin üzerinden fazla zaman geçmemiştir ki yaşlı Klopstock da güzel Lady ve savaşta hasar görmüş sevgilisi üzerine övgüler düzer: şiirine “Suçsuzlar” adını verir. Hamburg gazeteleri şiiri ilk sayfada basarlar.

Hamburg etrafındaki geçici sakin hava 1801’de Danimarka birliklerinin girmesiyle birdenbire dağılır. Danimarka, Fransa’nın müttefiki olarak hareket etmektedir. Resmi olarak Kuzey Denizi kıyılarının İngiliz saldırılarına karşı korunması gerektiği açıklanır ama gerçekte Danimarka uluslararası durumdan faydalanarak, yüzyıllar boyunca sahip olmak için boşuna savaştığı bu zengin şehri, Avrupa’nın politik olarak yeniden düzenlenmesi sürecinde kıymetli bir teminat olarak kendisi için garantiye almak ister. Ama Hamburg’un Avrupa güçlerinin dengesine güveni bir kez

daha kendini kanıtlar. Prusya'nın yanında İngiltere de Danimar-ka'ya karşı tehditkâr bir tavır alır; Amiral Nelson kendisine göste-rilen konukseverlik için böylece teşekkür eder: Kopenhag'ı topa tutarak Hamburg'daki kısa süren Danimarka işgalini sona erdirir.

Barış bir kez daha sağlanmış olsa da artık sürekli tehlikede kalır. Bu ekonomik olarak da fark edilir. Mal trafiği önemli ölçüde geriler; birçok ticarethane kapanmak zorunda kalır. Yüksek konjonktür sona ermiştir, firmalar arasında çetin bir hayatta kalma savaşı başlar. Pes etmeyen bir tüccarın, aslında şimdi olduğu yerde kalması gerekirdi. Ama Heinrich Floris Schopenhauer Avrupa boyunca uzanan büyük bir eğlence gezisi planlar. Babanın ruh hali hakkında fazla bir şey bilmiyoruz ama bu gezi planları bir şeyi fark ettirir: Baba artık dişıyla tırnağıyla işlerine sarılmamaktadır ve artık yaşlandığını hissettiğinden, kendinden yirmi yaş genç karısını elinde tutmak için ona bir şeyler sunması gerektiğini düşünmektedir.

Oğlu da Heinrich Floris Schopenhauer'ı kaygılandırmaktadır. Oğlunun liseye gitme arzusuna müsaade edilmesi dileği kulağına gelmektedir. Bununla tek bir anlamı vardır: Oğlu tüccar olmak istememektedir, şimdi bir külfet gibi omuzlarında duran aile ge-leneğinden çıkmak istemektedir. “Tezgâh” okulunda çıraklığa gitmek istememektedir. Böyle bir tüccar çıraklığının o zamanlar ne anlama geldiğini, gençlik arkadaşı Lorenz Meyer'in dikkatle kopyaladığı ve güncesine zımbaladığı ders karnesinden öğreni-yoruz. Buna göre Meyer yedi yıl boyunca “kalfa” olarak, üç yıl da “hizmetkâr” olarak firmada kalacaktır. “Patronun evinde kala-cak, gece saatlerinde dışarıda olmayacak, patron efendisine elin-

den geldiğince, mümkün olduğu kadar onur, kazanç ve fayda sağlayacak ama bunları kendi çıkarına kullanmayacaktır.” Çırak ancak yedi yıl sonra maaş alacaktır. Bu arada ailesi tarafından giydirilecek ve efendisi tarafından beslenecektir. Çırak sözleşmeyi bozarsa ailesi bir ceza ödeyecektir.

Eğer babasının istediği gibi on beş yaşında Runge öğretim kurumunu bitirmesinin ardından, itibarlı büyük tüccar ve senatör Martin Johann Jenisch’in yanında çıraklığa geçerse, benzeri şeyler Arthur’u da beklemektedir.

Runge’nin hepsinin yolu tüccarlık kariyeri için çizilmiş olan öğrencileri arasında, gelecekteki bu “kürek mahkûmluğu”na karşı isyan gayet yaygındı. Arthur’un diğer okul arkadaşı Karl Godeffroy da “nefret” ettiği çıraklığı aklına bile getirmek istemez. Ama Arthur’un direnişi daha kararlı, daha ısrarlıdır çünkü ne istediğini bilmektedir: O bir bilge olmak ister; Latince, Yunanca, edebiyat, felsefe öğrenmek ister. Şimdiden biraz ucundan bulaştığı bilimler onu cezbeder. Pedagojik hassaslığa sahip bir adam olan Runge de delikanlının bu isteğini destekler ve bu anlamda babası üzerinde etki etmeye çalışır. Okulda Arthur öğrenme ateşiyle göze batar, evde babasının kütüphanesini altüst eder. Kapalı dolaptaki hazinelere kadar ulaşır. Babası orada aşk romanlarını, örneğin Jean-Baptiste Louvet de Couvray’ın sahtiyan derisiyle kaplı altı ciltlik eseri *Faublas Şövalyesinin Aşk Maceraları*’nı saklar. Rokoko zevkine göre yazılmış, çiftleşme ateşiyle tutuşan bu fantezileri Arthur, babası yakalayana kadar geceleri yatakta yalayıp yutar. Fakat büyük Fransız ustaları Voltaire ve Rousseau’nun kaleminden çıkmış, daha az tensel ama daha derin

edebiyatla da şimdiden tanıştıktır. Eline ne geçerse okur ama hepsinden önce tabii ki sanatsal eserleri. Hatta sanatsal konulara gerçekten de hiç düşman olmayan annesi bile oğlunu aşırılığa karşı uyarır: 4 Ağustos 1803'te, büyük yolculuk sırasında İskoçya'dan, birkaç haftalığına Wimbledon'da kalmış olan Arthur'a şunları yazar: "Aslında şairleri bir süreliğine olduğu gibi bir kenara bırakmanı isterdim... bu kadar erken yaşta saatlerini sanatla boşa harcamaya alışmak sana iyi gelmeyecek. Şimdi 15 yaşındasın; en iyi Alman, Fransız ve kısmen de İngiliz şairlerini daha şimdiden okudun ve inceledin."

Babası oğlunun isteklerine hiç mi hiç razı değildir. Ama fark edilecek kadar kısa sürede, daha 1802 yılında en azından bir süreliğine pes etmiş gibi görünür. Çünkü bu yıl, oğluna maaşlı papazlık tımarı satın almak için Hamburg'daki katedral idaresiyle pazarlıklar yapar. Arthur sonradan akademik "Özgeçmiş"inde şunları yazar: "Baba sevgisi her şeyden çok benim iyiliğimi düşündüğü ve onun fikrince bilgelikle muhtaçlık ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olduğu için, hepsinden önce bu yaklaşan tehlikeye karşı zamanında önlem alınmasını sağlaması gerektiğini sanıyordu. Bu yüzden beni Hamburg'daki katedrale vermeye karar verdi ve bunun için gerekli koşullarla ilgilenmeye başladı" (B, 649).

Babası teslim olarak kendi yaşam planlarını gerçekleştirmekten vazgeçer. Öyleyse aile geleneği kırılacaktır. İşlerini kimse devralmayacaktır. Oğlunun geleceğiyle kendi geleceğini yitirecektir. Bütün bunları sırtlanmaya hazır olması, teslimiyetinin bir ifadesidir ki bu teslimiyet, ticaret işlerine bağlılığının gevşemesinde de kendini gösterir. Zor bir dönemde işleri yüz üstü bırakmayı kendine yedirip, uzun bir yolculuğa çıkar.

Katedral vakfıyla pazarlıklar uzadıkça uzar. Tımar satın alma fiyatı çok yüksektir, yaklaşık 20.000 gümüş taler civarındadır ve Schopenhauerlar için belki de fazla yüksektir. Adele'nin ihtiyaçlarını da düşünmek gereklidir.

Aslında aile 1802 yılında yolculuğa başlamak istemiştir. Ama yolculuğu ertelerler, ortalık henüz çok huzursuzdur. Barış ilanı beklenir. 1802 Mart'ında İngiltere'yle Fransa anlaşır ama bu çok gelip geçici bir anlaşmadır. Yine de Hamburg için işler yolunda gidiyor gibi görünmektedir. Şubat 1803'teki devlet temsilcileri kararında Fransa Hanse şehirlerinin özgürlüğünü garanti eder. Ama bu dönemde böylesi garantilere inanmak için gayet saf olmak gerekir. Heinrich Floris Schopenhauer ise saf değildir ama gitmek istemektedir; Johanna zorlamaktadır, kendisi de işlerin yükünden bir defa olsun kurtulmak ister. Bu yüzden yolculuk tarihi 1803 Mayısı başı olarak belirlenir. Birkaç gün sonra yeniden savaş çıkacak ve bunun Hanse şehri için feci sonuçları olacaktır.

Arthur'un durumunda hâlâ kesin bir karar verilmemiştir. O sırada babasının aklına korkunç derecede zekice bir fikir gelir. Oğlunu özgürlük macerasına ve kendi sorumluluğunu almaya bırakır. Bir kavşak noktasını sahneye koyar, oğlu iki yaşam biçimi arasında bir tercih yapmalıdır. Arthur ya Hamburg'da kalacak ve hemen Latin lisesine geçecek, sonra da üniversite okuyacaktır ya da ailesine Avrupa boyunca uzanan eğlence gezisinde eşlik edecek ama sonra geri döndüklerinde büyük tüccar Jenisch'in yanına çırak olarak girecektir.

Babası Arthur'u ya öyle veya böyle varoluşçuluğun okuluna sokarak bir ders verir. Arthur kendini "tasarlaması" gereken bir

noktaya konmuştur. Ne istediğini bildiğini sanmaktadır ve karar vermesi gerekmektedir. Gerçekten de ne istediğini ve kim olduğunu ancak bu kararında okuyabilecektir. Ne istediğini ona ifşa edecek olan bu durumu istemez. Bir şeyi yapıp, aslında diğer şeyi istediğine kendini kandırmak çok daha rahattır. O zaman insan kendi beceremediği veya gücünün yetmediği şeyler için başkasını sorumlu tutabilir. Seçme özgürlüğü bizi kendimizle yüzleştirir. Seçtiğimiz zaman, sorumluluk da üstlenmemiz gerekir. Seçtikten sonra artık kendimizden kaçamayız. Seçimimizi yaptıktan sonra artık kim olduğumuzu biliriz.

Her karar bir şeyi kabul eder ve başka bir şeyi dışlar. Aslında her karar, başka olanakların oluşturduğu koskoca bir evreni dışlar. Kendini savunmak için dolu dolu deşillemelerle silahlanmış bir “evet”tir. Sonradan Arthur Schopenhauer’ın *Törelere Metafizigi*’nde öğrettiği üzere, “Çünkü dünya üzerindeki fiziksel yolumuz asla bir düzlem değil, daima sadece bir çizgi olduğu gibi; yaşamda bir şeyleri kavrayıp sahip olmak istediğimiz zaman, sayısız başka şeyden feragat ederek sağda solda bırakmamız gerekir. Buna karar veremeyip de pazardaki çocuklar gibi önünden geçerken canımızın çektiği her şeye uzanmaya kalkarsak, bu yolumuzun çizgisini bir düzleme dönüştürmeye çalışan tam tersi bir çabadır: o zaman zikzak yaparak koşarsınız, bir oraya bir buraya savruluruz ve hiçbir şeye ulaşamayız. Her şey olmak isteyen, hiçbir şey olamaz” (VMS, 103).

Babasının bu korkunç tertibi, Arthur’un sadece bir şeyi acıyla reddederek diğer şeye uzanabilmesini sağlar: Bilgelik yoluna girmek demek, büyük yolculuktan vazgeçmek demektir. Şimdi

büyük yolculuğun tadını çıkarmak demek, geleceği tüccarlık kariyerine satmak demektir.

Ama babası bu tertiple, sadece her olası karara bir bedel bağlamaktan daha fazla bir şey yapmıştır. Kendisi de tamamen bilincinde olmadan bunun da ötesinde öyle bir anlam oyunu sahnelemiştir ki bu Arthur'da silinmez izler bırakacaktır. Bu tertiplenmiş karar durumunun delikanlıya anlattığı şudur: Bilge olmak demek, zevklerden şimdi feragat etmek demektir. Öğrenmek isteyen, ket vurabilmelidir. Kafasıyla yolculuk etmek isteyen, bedenini evde bırakmalıdır. Bilgenin gelecekteki mutluluğu, bir duyuşsal feragatin mutsuzluğu bedeli ödenerek satın alınır. İnsan başkalarının başını alıp gitmesini izlerken, başka türden gezintilere çıkacağından emin olma duygusuyla oturup kalır.

Tam tersiyse; yolculuk keyfinden şimdi vazgeçemeyenin hamurunda feragat yoktur, hiçbir şeyi erteleyemez, beynin ince keyifleri için gücü yoktur. Sadece fırsatları yakalayabilir ve değerlendirebilir, bu adam tüccar olabilir ama bilge olamaz. Dünyayı tanımak demek beyni yadsımak demektir. Beyni geliştirmek demek dünyadan vazgeçmek demektir. En korkunç olanı, babası bu iki hareketlilik türünü, beynin ve bedenin hareketliliğini, birbirini dışlayan alternatifler halinde birbirinden koparır. Bir anlam oyunundan başka bir şey olmayan bu durumu sahnelerken, nerelere ulaşacağını kendisi de kavrayamaz. Ama oyunun sonu da dahil edildiğinde bütün oyunlar, yenenler ve yenilenler arasındaki bir drama dönüşür.

Arthur yolculuk *aleyhine* karar vermiş olsaydı, yaradılışında bilgelik değil ev kuşu mayası olduğunu göstermiş olurdu. Ama yolculuk *lehine* karar verirse yine de utanacaktır. Bu durumdaki

şeytanlık da burada yatmaktadır çünkü mevcut alternatif olarak yolculuğu, arzularına bir ihanet olarak duyumsamak zorundadır. Ve arzularına ihanet ettiğini kendinden saklayamayacaktır; çünkü bilgelik arzusu, karar zorlamasının bu yakasındayken henüz tahmin edebileceği güce sahip değildir. Yolculuğa çıkacaktır ama öz değer duygusu hasar alacaktır. Dahası, dünyayı keşfetmek için ruhunu satmış olma duygusuyla yolculuk edecektir. Olay budur: Dağ ayakkabılarıyla dünyayı gezeyim de sonra Hamburg'daki büyük tüccar Jenisch'in kılığında Allah belamı versin.

Bu dramın gizli etkilerini abartmak mümkün değildir. Schopenhauer'ı bütün çağdaşı filozoflardan kökten ayırt eden tarihe karşı hassaslığının kökü burada yatmaktadır. Bu şeytan ittifakı geleceğin bir felaket, bir tehdit, karanlık bir delik gibi görünmesine yol açar. Başka türlü düşünenin, ne kadar gizliden olursa olsun gelecekte bir şeyler bekleyebilmesi gerekir. Geleceğin vaatleri olmaksızın bir tarih düşüncesi olmaz. Fakat bu Avrupa yolculuğu, hapishane avlusunda volta atmak gibidir. Birkaç tur attıktan sonra deliğe geri dönülür.

Fakat Arthur'un içindeki kuramsal merak, her türlü ihanetten daha güçlüdür. Ne mutlu ki insan kendinden uzun süre kaçamaz, olsa olsa dolambaçlı yollara dalabilir ama tabii hedefe varmadan ölmek de var. Schopenhauer'ın *Törelere Metafizigi*'nde yazdığı üzere insan, "türlü başarısız denemeler yapacak, kişiliğine bazen şiddet uygulayacak ama bütün olarak yeniden ona teslim olmak zorunda kalacaktır" (VMS, 103).

Gelecekteki tüccar çıraklığıyla Arthur kuramsal merakına "şiddet uygulayacaktır" ama bu merak yolundan şaşmayacaktır.

Şimdilik Arthur merakını yanına alır, bu merak onun gizli yol arkadaşı olacaktır.

Bu kuramsal merak nasıl bir şeydir?

Dünyayı yutan tarzda değil, tersine kırılgandır. Dokunduğu şeyle kaynaşmak istemez, kendinden uzak tutmak ister. Bir birleşme değil ayrılma merakıdır, evrenselliğin değil tekilliğin zevkidir. Delikanlının içinde bir ayrılıkçılık metafiziği işler – bunlar yeterince sevilmemiş bir çocuğun içindeki yaraların izleridir. Ama bu yaraların üzerinde gurur büyümüştür. Ve bu gurur da ona mirastır. Arthur'a babasından ve çevresinden miras kalmıştır. Arthur dik düzlem için hassas duyulara sahiptir. Bu dik düzlem onu yükseltilere fırlatacaktır. Ancak o zaman yatay düzleme katlanmak mümkündür, kuş perspektifinden. Bu yüzden Arthur ömrü boyunca dağa çıkmaktan hoşlanacaktır, en güzeli güneş doğarken. Bunlar taşkınlık anlarıdır. Yolculuk güncesinde bunlardan bahsedecektir. Aşağıda henüz her şey karanlıkta, uykudadır. O ise şimdiden güneşe bakmaktadır, merkez yıldızıyla bu içli dışlı buluşmadan, aşağıdaki vadide kimse haberdar değildir. Burada, yükseklerde, evrenselliğin zevkini de bulur. Aşağıdan yukarı değil, yukarıdan aşağı bir Dionysos'tur.

Yukarıdan aşağı ama her durumda mesafeli. Arthur Schopenhauer sabahın erken saatlerinde dağlardaki cam gibi keskin soğukta alevlenebilir, dağların keskin hatları duyularını okşar. Dili de böyledir. Bu dil akamaz, tersine adım adım ilerler, kuvvetle ayaklarının üstüne basar, açıktır, kesindir ama sevimli değildir. Mesafeyi korur. Schopenhauer de böylece ayakta durmak ister: eğer sevilmiyorsa, dokunulmamalıdır. Soğukluğu ve keskinliği-

le korunmalıdır. Bu delikanlıdan dokunulmaz bir şey yayılmaktadır, okul arkadaşları da bunu duyumsayıp bazı defalar bundan şikâyet eder. Annesi de tekrar tekrar sitem eder: Etrafındakilere biraz daha sokulmalıdır. On beş yaşındaki oğluna, “Kasıntı... etiketlerden ne kadar az hoşlanıyorsam, sadece kendi kendinden hoşlanmaya çalışan kaba varlıklara ve hareketlere hiç katlanamıyorum... Sen de buna gayet eğilimlisin.” 20 Kasım 1804 tarihli son mektubunda, babası da oğlunu uyarır: “İnsanlardan hoşlanabilmeyi öğrenmeni isterdim.”

Arthur bunu asla öğrenemeyecektir. Kuramsal merakı, onun yabancılaşma organıdır. Dünyayı mesafede tutmasını sağlayan o el hareketinin itişi, onu kendine yaklaştırır. Bu türden kendine âşıklık, evrensel bir düşmanlaşmanın karanlık kaynağı haline gelecektir. İnsanın taşlaşmadan böyle bir şeyi nasıl atlatabildiğini, hatta buradan nasıl olup da bir felsefi dehanın çıktığını göreceğiz.

Her durumda faytondaki bu delikanlıya hiç de hayırlı olmayan bir merak eşlik etmektedir.

Etrafına iyice bakar, kesin olarak gözlemler ama hayranlığa izin vermez. Kanıtlar toplar; aradığı ve bulduğu deneyimlerle görünüşe göre bir dava açmak ister – içinde dolaştığı dünyaya karşı bir dava; Bu dünyanın ona, onu hapse atacak bir geleceğin ışığında görüldüğünü, bir hapisane avlusu olarak görüldüğünü asla unutmayalım.

Tabii ki Arthur bu yolculuk sırasında, ergenliğin dünyadan acı çektiği yaştadır. Ama en keskin gözlemlere dalmış bu dünya acısı misalsizdir. Arthur, dünyayı insanın kendini kurtarmakla iyi edeceği kötü bir alışkanlık olarak gören Voltaire'nin *Candi-*

de'sinin izinden gider. Arthur bu romanı babasının kitaplığında bulmuştu.

Sonraları yolculuğu özetlerken Arthur Schopenhauer daha yüksek karşılaştırmalara uzanmıştır. 1832'de *Kolera Kitabı*'na o zamanlar halinin Buda'ninkine benzediğini yazar: "17 yaşımda, hiçbir okul eğitimim yokken *hayatın çilesi* beni, tıpkı Buda'nın gençliğinde, hastalık, yaşlılık, acı ve ölümü gördüğü zaman başına geldiği gibi avucuna aldı. Dünyanın yüksek sesle ve açıkça söylediği hakikat, kafama kazınmış olan Yahudi dogmalarını da kısa zamanda aştı ve çıkardığım sonuç, bu dünyanın kerim bir varlığın eseri değil, olsa olsa çektikleri işkencelere bakarak keyiflenmek için yaratıkları var eden bir şeytanın işi olabileceğiydi" (HN IV, I, 96). "Özgeçmiş"inde bu yolculuk, daha az kendi üslubunu yaratma çabasıyla betimlenir. Orada şöyle denir: "İnsan ruhunun her türden etkilere en fazla açık olduğu, erkekliğimin uyandığı yıllarda... ruhun genelde olduğu gibi boş laflarla ve şeyler hakkında haberlerle doldurulup, bu şekilde aklın kökenindeki keskinliği körelmedi ve yorulmadı, tersine bunun yerine şeylerin izlenimleriyle beslendi ve gerçekten ders aldı... Bu eğitim sürecinin beni erkenden, şeylerin sadece isimleriyle yetinmemeye, tersine şeylerin kendisine bakmaya ve onları araştırmaya ve bunların izlenimden büyüyen bilgisini, laf kalabalığına kararlılıkla tercih etmeye alıştırdığı için özellikle mutluyum çünkü bu yüzden sonradan asla, kelimeleri bir şey sanma tehlikesine düşmedim" (B, 650).

Arthur'un yolculuktan sonra değil, yolculuk sırasında neler düşündüğü hakkında yolculuk günceleri bir fikir vermektedir. Babasının talep ettiği gibi üç defteri temiz yazıyla doldurur. An-

nesi de oğlunu biraz edebi olarak eğitmek ister. Gördüğü, yaşadığı şeyleri dile dökmeyi öğrenmelidir. Yargılama, seçme, düzenleme sanatında alıştırmaya yapmalıdır. Kısacası yolculuk güncesi kişisel bir müsvedde değildir. Arthur buraya sadece, annesinin ve babasının da göz atabileceği şeyleri kaydeder. Arthur'un notları sonuna kadar kelimeye dökülmüştür, akla esip yazılmış şeyler yoktur. Annesi bunları sonradan kendi yolculuk kitapları için kullanabilmiştir.

O zamanlar yolculuğa çıkmak, genellikle yinelenemeyen bir yaşamsal olay olarak kutlanıyordu. Yabancı ülkelerin, yabancı insanların izlenimleri ganimet sayılıyordu. Kendini bir şey sayan her yolcunun tuttuğu yolculuk güncesi, bu yaşam süsünün kılıfıydı. Bir koleksiyon biriktirip, kendine güvenen ve deneyimleriyle gurur duyanlar koleksiyonlarını yayımcıya götürüyor, yayımcı da bu bakımlı serserilik kanıtlarını memnuniyetle basıyordu. Çünkü çoğunlukla olduğu yerde yaşayan okuyucular bunları severek okuyordu. Yolculuk kitapları yazarak annesi edebi doruklara yaklaşmıştı. Ama oğlunun henüz bu tür ihtirasları yoktur.

Schopenhauerlar 3 Mayıs 1803'te kendi faytonları ve hizmetkârlarıyla yola düşer. Altı yaşındaki Adele, akrabalara ve bir dadiya teslim edilir. Yolculuk rotası en ince ayrıntısına kadar dikkatle belirlenmiştir. Avrupa'nın her yanında, Bremen'de, Amsterdam'da, Rotterdam, Londra, Paris, Bordeaux, Zürih, Viyana'da, yanlarında demir atılabilecek iş arkadaşları ve tanıdıkların tanıdıkları vardır. Tavsiye yazıları da kapıları açar ve yeni bağlantılar kurar. Böylece yolculuk, Avrupa'nın yüksek sosyetesini

içinde bir gezintiye dönüşür, burada herkes bir şekilde herkesi tanır veya birini tanıyan birini tanır. Önceden görülmeye değer yerler hakkında bilgi edinilmiştir, bununla ilgili el kitapları vardır. Örneğin ilk durak olan Bremen’de Schopenhauerlar derhal ünlü kurşun kilerine koşar ve kurumuş tirşe ciltli çürümemiş cesetlere hayranlıkla bakarlar. Sonra akşamları tiyatrodaki gözler böylesi izlenimlerden dinlendirilir veya aile kentteki bir cemiyete kendini davet ettirir. Westfalen’de Schopenhauerların faytonu ilk defa derin çamura batar. Gökyüzü gridir, durmadan yağmır yağmaktadır. Arthur, “karabatak” diye not düşer. Yemekler tahammül edilir gibi değildir. Schopenhauerlar yolculuk erzaklarına davranır: Fransız böreği ve şarap. Köyler pistir, dilenciler koşarak gelir. Hollanda’da yeniden bir nefes alınır. Burada tuğla taşlarıyla kaplanmış yollar vardır. Süslü, temiz evler. Buradaki her şey o kadar saftır ki insanlar sessizdir ve kendini geri çeker. Akşamları bir köy meyhanesinde, “Burada başka köy meyhanelerinde akşamları olduğu gibi şarkılar söylenip haykırılmıyor veya dalaşılıp küfür edilmiyor; tersine gerçek Hollanda köylüleri gibi oturup kahvelerini içiyorlar. Bütün bu manzara, Hollanda resimlerinde sık sık bulunduğu gibiydi” (RT, 22). Aile bir süre etrafta oturur, sonra yatak odasına çekilir. Arthur uyuyamaz, flütüne davranır. “Oraya geleli henüz bir saat olmamıştı ki birden odamızda sekiz köylü türedi, utanıp sıkılmadan soyundu, oradaki üç yatağa çıktı ve flütümün nağmeleriyle kolayca uykuya dalıp bir de teşekkür ederek sonradan horlamalarıyla bana eşlik etti” (RT, 22). Ammersfoort’ta Schopenhauerlar, İngiltere’yle Fransa arasındaki savaşın yeniden alevlendiğini öğrenir. İngiltere’ye ge-

çebilecekler midir? Söylentilere göre Calais geçidi kilitlenmiştir. 11 Mayıs'ta Amsterdam'a varırlar. "Amsterdam beklentilerimin çok ötesindeydi. Caddeler çok geniş, bu yüzden de buradaki keşmekeş, diğer büyük ticaret şehirlerinde olduğu gibi nahoş değil... Evler modern değil ama yeni görünüyor çünkü hapsi sivri çatılarıyla eski mimariye göre yapılmış ama sürekli yıkandıkları ve sık sık yeniden kaplanıp boyandıkları için daima yeni görünüyorlar, tıpkı insanın burada gördüğü her şey gibi" (RT, 29). Bir porselen dükkânında Arthur kendi kişisel evliyasıyla ilk defa karşılaşır. Sergide keşfettiği Buda figürleri, "insana öyle dostça gülümseyerek kafa salladıklarında, aksilik anlarında bile insanın içinden gülmek gelir" (RT, 25). Eski meclis binasını ziyaretleri, Arthur'un yücelik hakkında düşünmesi için ilk fırsattır. Bu mekânlarda insan o kadar anlamsız ve küçüktür ki sesler yankılanır. Gözler bütün bu heybeti kavrayamaz. İnsan ölçülerini aşan bir insan eseri. Taşlaşmış anıların anıtsallığı ve kıpırdayan etin faniliği. Arthur Hollandalı bir amiralin resminin karşısında durur: "Resmin yanında yaşam öyküsünün sembolleri asılıdır: kılıcı, kadehi –taktığı onur zinciri ve nihayet– bütün bunları onun için faydasız hale getiren mermi" (RT, 27).

Anlam ayinlerine kapılmasına izin vermeyen ve bu yüzden istemsiz komikliğe karşı gözlerini açan mesafenin bu kuşkucu vecizliği, en mükemmel olarak dinsel konularda işlemektedir. Amsterdam'daki bir Yahudi ayini hakkında Arthur şunları yazar: "Haham kafasını yükeklere çevirip, ardına kadar açılmış ağızıyla ebediyen süren bir nağmeleme yaptığı sırada, cemaat tahıl pazarındaymış gibi konuşuyordu. Papaz işini bitirir bitirmez

İbranice kitaplardan hepsi aynı mısrayı okudu ve nağmelemeyle tamamladı, bu sırada özellikle yanımda duran iki çocuk ağzlarını dolduran nağmeleme sırasında kafalarını kaldırarak hep bana bağırıyormuş gibi göründüklerinden birkaç defa beni korkutarak neredeyse çileden çıkardılar” (RT, 27). Bu kötü niyetli bir Yahudi düşmanlığı değildir; zira Arthur Protestan cemaatinin şarkılarını da aynı saygısızlıkla karşılar. Bir Protestan kilisesini ziyaretlerinde, “kalabalığın böğüren şarkıları kulaklarımızı ağrıttı, ağzını yararak meleyen şahıs hep gülmeye zorladı” (RT, 34). Bunlar olaya katılmayan bir gözlemcinin aşırı keskin notlarıdır. Gözlerini açık tutma ve olaya katılmama sanatı, sözde saygıdeğer kişilerle karşılaşmalarında da kendini kanıtlamaktadır.

Bu dünyanın güçlülerinden bazılarıyla yakınlaşmış olmak, bu gezilerin başarılı bilançosunun bir parçasıdır; programını dünya tarihinin atölyelerine kısa bir göz atmak, görülecek yerler doldurmaktadır. Londra’da Schopenhauerlar kraliyet sarayının çizim odasına girmeyi başarır. Burada bir kabul salonuna tanık olurlar. Yüksek aristokrasi buluşmaktadır. Arthur güncesine şunları yazar: “Kıyafet değiştirmiş köylü kızlar gibi görünüyordlardı” (RT, 44). Windsor’un bahçesinde kral ve kraliçesini gezintideyken görür. Bu ikisi Arthur’a sıradan budalalar gibi görünür: “Kral çok yakışıklı, yaşlı bir adam. Kraliçeyse hiçbir asaleti olmayan çirkinlikte” (RT, 58). Viyana’da, Avusturya kral çiftini divan kalesinden çıkarken görür: “Kral eşine yol göstererek dışarı çıktı ve onun yanına oturup faytonu kendi sürdü. İkisi de son derece mütevazı giyimliydi. Kral zayıf bir adam, mükemmel ölçüde aptal suratı bir kraldan çok bir terziye yakışırdı. Eşi güzel değil ama daha akıllı görünüyor” (RT, 258).

Ama Paris'te Napolyon yine de başka bir şeydir. Burada Arthur da soğukkanlı kalamaz. Bir defasında Arthur onu “Théâtre des Français”de görür. İnsanlar hummalıca alkışlar, Napolyon birkaç defa eğilerek selamlar ve yerini alır. Arthur’un artık sahneye feda edecek bir bakışı yoktur. Ne de olsa dönemin dünya tiyatrosunun şeytani baş oyuncusu bir locanın gölgeli köşesinde oturmaktadır: “Çok basit bir üniforması vardı” (RT, 81). Sonradan Napolyon’u bir kez daha bir resmi geçit sırasında gözlemler: “Muhteşem bir görünümdü. Çok uzakta olduğumdan yüz hatlarını ayırt edemesem de konsülün şahsını çok iyi fark edebildim. Muhteşem bir beyaz ata biniyor ve yanında daima sadık kölesi var” (RT, 108).

Schopenhauer yine de dünya tarihindeki olayların efendisine karşı kuşkuculuğunu korur. Bakışlarında çıplaklaştıran bir şey vardır. Kendi kendine sorar: “Bu gürüldeyen bugünden geriye ne kalacak? Bir yıkıntı, sonra da her şey çürüyecek.” Arthur’a göre kalıcı olan şeyleri sadece büyük beyinler kurar. Westminster Kilisesi’ndeki heykel galerisi aklına şu düşünceyi getirir: “Krallar taşlarını ve asalarını burada bıraktılar, kahramanlar silahlarını... ama aralarındaki büyük beyinlerin ısıltısı kendi kendilerinden akıyordu. Dışsal şeylerden almadıkları bu büyüklüğü beraberlerinde götürdüler, *onlar* burada sahip oldukları her şeyi beraber götürürler” (RT, 51).

Ama o an için “krallar” ve “kahramanlar” dikkate değer sefalete yol açıyordu. Schopenhauerlar 24 Mayıs 1803’te Calais’ye vardıklarında, yeniden alevlenen savaş neredeyse İngiltere’ye geçmelerini imkânsız hale getirmişti. Son tekneyi yakalamayı ba-

şarırlar. Başka yolcular daha az şanslıdır. Arthur şunları bildirir: “Üç bot bütün gücüyle bize doğru kürek çekiyordu. Bunlar Fransız posta gemisinin yolcularıydı, bizim ayrılmamızdan hemen sonra savaş haberleri Calais’ye ulaştığı için gemi yola çıkamamıştı. Bu talihsiz yolcular çantalarını bile yanlarına alamamıştı, kadınlar ve çocuklar korkuyla ve çaresizlikle bizim sürekli çalkalanan gemimize tırmanmak zorunda kaldı; her birinin, onları kürek çekerek getiren tayfalara iki Guinea altını verdiğini gördüm. Üstelik hem bizim gemimize hem de tahminime göre Fransız posta gemisine geçiş için de para ödemek zorundaydılar” (RT, 35).

İngiltere’ye sağ salim vardıktan sonra yolculuğun ilk hedefi tabii ki Londra’dır. Akşamleyin Londra’ya varan kıtalı Avrupalılar, ister istemez burada büyük bir bayram kutlandığını düşünür. Çünkü şehir ona bir ışık denizindeymiş gibi görünür. Arthur’un da ilk başta bu aydınlatmanın sıradan bir şey olduğunu kavraması gerekir. Ama sokak aydınlatmasına rağmen dolandırıcılara karşı tetikte olmak gerekir. Karmaşanın içinde cep hırsızları kaynamaktadır. Şehir merkezinde koşturmacalı bir hayat kıpırdamaktadır; “İnsan tehlikeli bir genel ayaklanmanın insanların hepsini harekete geçirdiği izlenimi ediniyor” diye yazar Johanna Schopenhauer yolculuk defterine. Arthur bu keşmekeşin içine tek başına dalmaya bile cesaret eder. İzlenimleri beklentilerini kat kat aşar. Geleceğe bir yolculuk içinde olduğunu sanır.

Ama bu karmaşanın içine batma tehlikesine kapılmadan önce, bilinen ziyaret ve gezi programlarının sakin sularına sığınılır. Fazlasıyla zengin seçenekler vardır: Karnından konuşan en ünlü adam Fitz-James; St. Petersburg’dan henüz dönmüş olan bir

pantomim ekibi. Deniz savaşlarında sakat kalanlar için bir hastane ziyaret edilir, burası terlikle dolaşan savaş kahramanlarıyla doludur. Dünyanın en büyük mobilya deposunu da ziyaret etmeden olmaz. Her hafta bir idam izlenebilmektedir. Birkaç büyük tiyatro vardır. Covent Garden’da ünlü Cook sahnede yalpalamaktadır. Sanat yönetmeni basamaklara çıkar: “Mister Cook hastalandı”; parterdekiler bağırır: “Hayır, hayır, sarhoş!” Haymarket’teki tiyatroda gösteri sırasında galerideki bir izleyici şarkı söylemeye başlar. Gürültülü yuhalamaların ardından adam bırakılır. Şarkısı bittiğinde sahnede oyun devam eder. İngiliz özgürlükleri. Shakespeare burada çalgılı ara nağmelerle sunulur. Suflörler çok ses çıkarmaktadır. Kralın doğum günü: Binlerce fayton şatonun girişinde bekler. Top gümbürtüsünden kulaklar sağır olur. Sonunda Arthur sakın Wimbledon’a, papaz Lancaster’ın yatılı okuluna gelmekten memnun olur. Annesiyle babası Iskoçya’ya giderken, Arthur orada İngilizce öğrenecektir. Tecrübeli asker Nelson yeğenini bu okula gönderdiği için, ailesi bu okulu seçmiştir. Bu, koşulsuz bir tavsiyedir. Arthur bu kahrı çekecektir. Okul dualarla açılır ve kapanır. Dualar geniş kapsamlıdır. Kraliyet ailesinin bütün üyeleri için, hamileler ve yeni doğanlar için, doğmamış ve kısa süre önce vefat etmiş soylular için dualar edilir. Ergenlere matematiksel ölçüde adil davranılır, ceza törenleri mekanik kesinliktedir. Dayak tarifesi bellidir. Yeme alışkanlığını terk etmek gereklidir, delikanlılar sabah erkenden havuza sürülür. Çok az havlu vardır. Pazarları ayinlerin ardı arkası kesilmez. Öğrenciler ilk önce vaazını prova ederken papaza eşlik etmek zorundadır. Sonra da bu vaazı bir

kez daha kilisede dinlerler. Akşamlarıysa sonu gelmeyen üçüncü ayın sıradadır. Soğuktan uyumak mümkün değildir.

Arthur Wimbledon'dan okul arkadaşı Lorenz Meyer'e mektuplar yazar. Ziyadesiyle kendini dağıtmış olmalı ki Meyer şöyle yanıt verir: "İngiltere'de kalmanın bütün bir *milletten* nefret etmene yol açmasına üzuldüm."

Arthur ailesine güçlü sözcüklerle bu ülkedeki "rezil yobazlık"tan çektiklerinden şikâyet ederken, onlar sadece sınırlı ölçüde anlayışlı tepki verirler. Arthur İskoçya'ya yazdığı mektubunu şu sızlamalarla sonlandırır: "Keşke hakikat, meşalesiyle İngiltere'deki Mısır karanlığını yakabilseydi" (B, 1). Annesi ilk önce yumuşak bir stil eleştirisiyle yanıtlar: "Hakikatten nasıl böyle bir şey bekleyebilirsin? Bir karanlık... aydınlatılabilir ama... gerçekten yanamaz" ve sonra devam eder, "Bu arada sevgili Hıristiyanlıktan kendi payını bol bol alıyorsun... ama haline yine de biraz gülmem gerek,... Pazarları ve bayram günleri senin için 'dinlenme günleri' olduğundan doğru düzgün bir şey yapmak istemediğinde, seninle ne savaşlarımız olduğunu hâlâ hatırlıyor musun? İşte şimdi pazar günü dinlencesinin doya doya tadını çıkar."

Arthur Wimbledon'da hiç kimseyle arkadaşlık edemedi. Ne zaman mümkün olsa odasına çekilir, flüt çalar, çizer, okur, gezmeye çıkar ve üç ay sonra, 1803 Eylülü sonunda, bu arada ailesinin tekrar vardıkları Londra'ya geri dönebildiğinde kurtulduğunu hisseder.

Schopenhauerlar Londra'da yaklaşık bir ay daha kalır. Sonunda Arthur'un burada da canı sıkılır. 1803 Kasım ayında aile kıtaya geçer. Fırtınalı bir deniz yolculuğunda Arthur hastalanır.

Kasım sonunda Schopenhauerlar Paris'e varırlar. Arthur'un hâlâ Londra'dan gözleri kamaştığı için burada kendini hiç de 19. yüzyılın başkentinde hissetmez. Gördüğü ve karşısına çıkan her şeyi, gezinti yollarını, sarayları ve bahçeleri, sokaktaki yaşamı Londra'yla karşılaştırır. Akşamları Paris'in büyük bulvarlarından çıkıldığında etraf hemen karanlık ve pis bir hal alır. Kaldırımtaşsız yollar, süssüz, kasvetli bina cepheleri. Burada aynı zamanda insan karmaşası da yoktur. Küçük Cité mahallesinin etrafını taşra hemen kuşatmıştır. Schopenhauerlara *Tableau De Paris*'nin ünlü yazarı Louis-Sébastien Mercier kılavuzluk eder: Şehri ondan iyi tanıyan biri yoktur. Mercier'in tutkusu, yakın geçmişin arkeolojisidir. Schopenhauerları devrimin izleri üzerinde gezdirir: Giyotin burada duruyordu, Bastille buradaydı; Refah komitesi burada toplanıyordu, Robespierre burada uyuyordu; Danton bu genelevi tercihi ediyordu. Bonapart'ın Avrupa'nın her yanından çalıp topladığı sanat hazineleriyle dolup taşan Louvre'da günlerce kalırlar. O sıralar Mısır modadır: Napolyon piramitlerden döneli henüz fazla olmamıştır. Büyük operada Sihirli Flüt, Mısır dekoruyla sahnelenir. Bazı kibar beyler yeni yeni kırmızı fes takarlar. "Son moda" Paris'te zaten hep özellikle geçerlidir. Ama burada ebediyet için de tutkuyla çalışılır. Pantheon'un tamamlanmasına az kalmıştır. Jean-Jacques Rousseau burada ilk olarak yerini almıştır.

Bir haftalığına Arthur tek başına Le Havre'a uzanır. Grégoire ailesini, gençlik arkadaşı Anthime'i ziyaret eder. Yolculuk güncesinde bunun hakkında başka bir not yoktur. Anthime ile karşılaşması, anne babasının gözlerinden uzak kalması gereken bir hikâyevidir.

1804 Ocak sonunda Schopenhauerlar Paris'i Bordeaux yönünde terk eder. Geçmişe yolculuk. Devrimin daha az iz bıraktığı eski Fransa boydan boya geçilir. Yollar yumuşamıştır. Baba oğul sık sık taşları kenara çekmeye yardım etmek zorunda kalır. Bir defasında bir tekerlek kırılır. Kilometrelerce yürüyüp yardım çağırılır. Posta istasyonlarında sonu gelmeyen beklemeler yapılır. Değiştirilecek at yoktur. Tours civarında yolda sürekli "bıçak ticareti yapan... dayanılmaz ölçüde ısrarcı bir yığın kadın" tarafından taciz edilirler (RT, 116). Yani bol bol bıçak vardır ama gıda malzemesi kıttır. Faytondan yolculuk erzakları çalınır. Poitier ile Angoulême arasında çapulcu yığınları iş başındadır. Çevreyi tanıyanlar belli yollara girilmesini tavsiye etmez ama bunun bir tuzak olup olmadığı da bilinmez. Biblo gibi köylerden geçilir, evler kayalıklara yaslanmıştı; "sanki kayalık evi doğurmak istiyormuş gibi görünür" (RT, 117), diye yazar Arthur. 5 Şubat 1804'te Schopenhauerlar nihayet sağ salim Bordeaux'ya, Arthur'un güncesine kaydettiğine göre "Fransa'nın en güzel şehrine" (RT, 122) varırlar.

Bundan iki yıl önce biri daha aynı şeyleri hissetmiştir: Friedrich Hölderlin. 28 Ocak 1802'de Hölderlin Bordeaux'ya gelerek, burada şarap tüccarı ve Hamburg başkonsolosu Daniel Christoph Meyer'in yanında ev öğretmenini görevine başlamıştır. Bu Meyer, Arthur'un okul arkadaşı Lorenz Meyer'in amcalarından biridir. Schopenhauerlar, Hölderlin'in iki yıldan az bir süre önce karanlık koşullar altında terk ettiği bir evde konaklarlar. Araştırmalar bugüne kadar Hölderlin'in sadece üç ay kaldıktan sonra bu kadar aceleyle Meyer'in evinden neden ayrıldığını çözmeye çalışmaktadır çünkü sonradan Schopenhauerlar gibi Hölderlin

de burada kendini çok rahat hissetmiştir. Hölderlin; annesine, “Neredeyse fazla beyefendi gibi yaşıyorum” diye yazar, “beni kabul ederken konsolos ‘mutlu olacaksınız’ demişti. Sanırım haklı çıktı.” Hölderlin’in ortadan kaybolmasının nedeninin küçük düşürücü bir aşk ilişkisi mi, Frankfurt’ta Susette Gontard’ın ölmekte olduğu haberi mi, yoksa bir ruhsal çalkantı nöbeti mi olduğunu bilmiyoruz; ancak Schopenhauerlar bunu, önceden Hölderlin’i karşıladıkları gibi kendilerini de yürekten ağrılayan Meyerlerden öğrenmişlerdir. Fakat o zamanlar Hölderlin henüz hiç de kaydadeğer bir edebi şahsiyet olmadığı için, Arthur Schopenhauer de bundan bahsetmez.

Schopenhauerlar Bordeaux’da neredeyse iki ay kalır. Karnavalın son günlerini, bulvarlardaki maskeli şamatayı, böğürmeleri, deli çılgınlıklarını, ıslıkları, davulları görürler. Bütün bunlar geceleri de son bulmaz; güney ülkelerinin yaşam sevinci, sınırlarından taşma, şiddet, şehvet, şimdi şehir bunlarla dolup taşmaktadır. Karnaval herkesi eşitleştirmektedir. Basit halk tabakası, Schopenhauerların dolaştığı seçkin muhitleri basar. Arthur’un kaydettiğine göre akşam balolarında sarmısak kokusu yayılır. Tiyatro bile işporta köfteci gibi kokmaktadır. Akşamları hava serinlediğindeyse şöminelerde baharat kokulu bahariye ateşi yakılır. Karnaval bittiğinde de dinin yeniden düzenlenmesi vesilesiyle otuz günlük kutlama başlar. Katolik Güney Fransa derin bir nefes alır; artık katı, gösterişsiz akıl Tanrısına tapınmak zorunda değildirler. Devrimden sonraki ilk dini alay, baş döndürücü bir bayrama dönüşür. Bütün şehir ayaktadır. Putlar sanki zafer ganimeti gibi etrafta taşınır. Tütsü kokusu sokakları doldurur;

dragonlar, tüm gösterişleriyle subay okulunun öğrencileri, şarkı söyleyen kilise başları; kırmızı, beyaz, siyah kıyafetli bir alay papaz gümüş haçlarıyla yola dökülmüştür. Hepsinden önce hayretle bakan çocuklar tarafından kuşatılmış yüksek makam sahiplerinin şarap kırmızısı; ağaçlarda fenerler, pencerelerde ve kapılarda çelenkler ve dallar. Kutsal şarkılar, pazar çığıışları, mızıkacıların haykırıışları – karnaval burada bu dini bayramda devam ediyor gibi görünmektedir. Arthur duyusal bir metafiziğin bu alışılmadık taşkınlıklarında kendini yitirmekten hoşlanır. Sonra da baharın gelişi. Yumuşak bir hava, sıcak rüzgâr, tomurcuklar açar, gökyüzünde bir süs gibi bulutlar. Bordeaux'da bahar – Hölderlin'in sözcükleriyle:

Bayram günleri orada,
Kahverengi kadınlar yürürler,
İpekten toprak üzerinde,
Marzen birası zamanı,
Gündüzle gece eşitlendiğinde,
Ve yavaş köprülerin üzerinde,
Altın düşlerden ağırlaşmış,
Tartıcı rüzgârlar eser.

Gündüzle gecenin eşitlenmesini kutlama ateşlerinden üç gün sonra Schopenhauerlar, Arthur'un yazdığı üzere “pırıl pırıl bir bahar havasında” (RT, 129) Bordeaux'yu terk eder. Yolculuk Langon, Agen, Montauban üzerinden Toulouse'a uzanır: “dünyanın en cezbedici yeri” (RT, 130). Çiçek açan bardak eri-

ği ağaçları, yol üzerinde terk edilmiş şatolar, dümdüz edilmiş kaleler, yıkılmış manastırlar. Yakın tarihin izleri. Languedoc kanalı havzasındaki St. Feriol'da Arthur, yer altı savağının açılmasına tanık olur. “Sanki dünyanın üzerine yıkım çöküyormuş gibiydi; bu dehşetli uğultuyu ve gümbürtüyü, bu iğrenç böğürmeyi neyle kıyaslayacağımı bilemiyorum” (RT, 131). Arthur Schopenhauer burada edindiği izlenimleri, sonradan estetik dersinde yücelik kuramında açıklamıştır. Orada “Bu korkunç gürültüyü kafada canlandırmak mümkün değildir, kapalı bir alanda olduğu için Ren şelalesinden çok daha gürültülüdür. Burada herhangi bir şeyle daha yüksek bir ses çıkarmak tamamen imkânsızdır. İnsan bu devasa gümbürtü tarafından sanki yok edildiğini hisseder ama yine de tamamen güvende ve yaralanmadan kenarda durduğu ve bütün bunlar sadece algılamada olduğu için böylece yücelik duygusu en yüksek ölçüde insanın içini kaplar” diye öğretir (VMSch, 107).

İşte bu, insan bireyinin doğanın şiddeti karşısında – ama aynı zamanda zamanın daha az hayrete düşürücü olmayan boyutu karşısında ortadan kalkması onu tekrar tekrar büyüler. Nîmes’de hâlâ ayakta duran antik arena ziyaret edilir. Taş yığınlarının üzerine neredeyse iki yüzyıl önce ziyaretçiler adlarını, hatta belki de aşk itiraflarını kazımıştır. Arthur güncesine “Bu izler hemen, binlerce çoktan çürümüş insanı akla getirir” diye yazar (RT, 140). İnsan bireyinin anlamı, Bordeaux’da karnavalın karmaşasının içinde, Languedoc kanalında su kütlelerinin gümbürtüsünde, burada Nîmes’de ise zamanın taştan suskunluğunda silinmiş gibi görünmektedir.

Schopenhauerlar Marsilya'da on gün kalır. Arthur limanda gezinir. Birkaç defa “konuşma kulübesi” denilen evin önünde durur. Buraya bu adın verilmesinin nedeni, gelen gemilerin kuryeleriyle ihtiyaten bu evin balkonundan karantina pazarlığı yapılmasıdır. Yüzyıl önceki son veba salgınından sonra bu düzenleme getirilmiştir. Bu evin odalarından sirke kokusu akmaktadır; çünkü limanın karantina kısmından gelen her mektup, burada dezenfekte edilmek için sıcak sirkeye batırılır. Büyük ölüm salgını korkusu, güneşin aydınlattığı Marsilya'da hâlâ gezinmektedir – annesinin eleştirerek işaret ettiği, Arthur'un “insanların sefaleti üzerine kafa yorma” tutkusu için üzerinde durulması gereken bir durum.

Toulon'a doğru yoldayken, 14. Ludwig'in yıllar boyunca politik tutukluları kapattığı o melun kale ziyaret edilir: demir maskeli gizemli yabancı. Arthur için bu, kürek mahkûmlarının mahallesi olan Toulon'un büyük cephaneliğinde edineceği izlenimlere bir alıştırmadır. Ziyaretçiler burada, sanki bir hayvanat bahçesindeymiş gibi gezdirilir. Mahkûmlar zincire vurulmuştur. Ziyaretçiler onları görebilir. Onları gören herkesin içi mutlaka dehşetle kaplanır. Annesi yolculuk güncesinde, köleler bir kaçabilseler neler olacağını tasvir eder: “Ürpertici komşular.” Arthur içinse durum bambaşkadır. Onun imgelem gücünü uyaran, dışarıdaki güzel dünya adına duyduğu korku değil, tersine içerideki feci dünyadan duyduğu dehşettir. “Kürek mahkûmları, (R.S.) üç sınıfa ayrılır,” diye yazar Arthur 8 Nisan 1804'te güncesine. “Birinciler sadece hafif suçlar işlemiş olanlardır asker kaçakları, itaatte kusurlu olan askerler vs ve kısa süreliğine buradadırlar: bunların sadece ayaklarında bir demir halka vardır ve etrafta ser-

bestçe dolaşırlar ama sadece cephanelikte çünkü hiçbir forsanın şehre girmesine izin verilmez. İkinci sınıf daha büyük suçlulardan oluşur: ikişer ikişer ayaklarından birbirine zincirlenmiş olarak çalışırlar. En ağır suçlulardan oluşan üçüncü sınıf, kadirgaların banklarına kenetlenmiştir ve burayı terk edemez: bunlar oturarak yapabilecekleri işlerle uğraşırlar. Bu zavallıların kaderi bence ölüm cezasından çok daha korkunç. Dışarıdan gördüğüm kadirgalar, insanın düşünebileceği en pis, en iğrenç konaklama yeri gibi görünüyor. Bu kadirgalar artık denize açılmıyor. Bunlar eski, kızağa alınmış gemiler. Forsaların yatağı, zincirli oldukları bank. Yiyecekleri sadece su ve ekmek. Bunların daha sağlam bir gıda olmadan, dertler tarafından kemirilmeden bu ağır işlerin altında nasıl ezilmediklerini anlayamıyorum; zira kölelikleri boyunca bir yük hayvanı gibi muamele görüyorlar. Adı üstünde bu sefil kürek mahkûmlarının yaşamının tamamen zorluklardan oluştuğunun olduğunu düşünmek korkunç bir şey. Böyle bir zavallının, karanlık bir kadirgadaki bir banka, buradan onu ölümden başka hiçbir şeyin ayıramayacağını bilerek zincirlenirken hissettiklerinden daha korkunç bir şey düşünülebilir mi! Çoğunun acıları bir de kendisiyle beraber aynı zincire bağlanmış olanların ayrılmaz beraberliğiyle katmerlenir. Peki, on veya on iki yıldır her gün çaresiz iç çekmelerle özlediği o an nihayet geldiğinde, köleliği sona erdiğinde ne olacak? On yıldır onu ölü bilen bir dünyaya geri döner. On yaş daha gençken önünde olan gelecek kaybolmuştur. Kadirgadan geleni kimse yanına almak istemez. On yıllık cezası bile onu bir anda işlediği suçtan arındırmamıştır. Şimdi ikinci defa suç işlemek zorundadır ve sonunda

yüksek mahkemeye çıkar. - Burada altı bin kürek mahkûmu olduğunu duyunca ürperdim. Bu insanların yüzleri, fizyognomik çalışmalara yeterince malzeme oluşturabilir” (RT, 155).

Arthur Schopenhauer, bu izlenimlere sadece fizyognomik çalışmalar eklememiştir. Toulon cephaneliğinin geride bıraktığı göz alıcı imgelerin deposuna, sonraları istenç metafiziğinde bireysel varoluşun ve usun anonim yaşam istencine zincirlenmesini açıklarken tekrar uzanacaktır. Hepimiz, içimizden akan istencin kürek mahkûmlarıyız. Ustan çok daha önce kör bir şekilde kendimizi savunma zorlamasına zincirlenmişiz. Çekiştirdiğimiz zincir, bizi aynı zamanda yanımızdaki insanlara bağlar. Yaptığımız her hareket, sonunda diğerlerine sadece acı verir.

Arthur Toulon’da bu mahkûmluğu dışarıdan, insanın gözlemleyerek yaklaştığı bir tiyatro gibi algılar. Ama eğer mahkûmluk evrensel, gözlemcinin duracağı nokta nerede bulunur? Evrensellik nasıl bir tiyatro haline gelebilir? Arthur Schopenhauer buna sonradan çok hassas bir yanıt verecektir. Özne felsefesinin, Budizm’in, inançlı gizemciliğin ve Platonculuğun dilinde ifade edilmiş bir yanıt: Aşkın bir içkinlik vardır. Cennetsiz bir dünyaüstü yükseklik vardır. Tanrısız Tanrısal esriklik vardır. Salt bilginin esrikliği mümkündür; istenç kendi kendine sırtını dönebilir; kendi kendinde yanar ve düpedüz bir göz haline gelir. Böylece artık *var* değildir, sadece *görür*.

Aynı şekilde henüz yolculuk sırasında genç Arthur Schopenhauer’ın karşısına bu türden bir yükseklik metafiziği için ilk deneyim modellerini oluşturma fırsatları çıkar. Burada söz konusu olan, kelimenin tam anlamıyla yükseklik deneyimleridir.

Arthur bu yolculuk sırasında üç defa bir dağa çıkmıştır; ilk önce Chamonix yakınlarında Chapeau'ya; sonra Pilatus'a ve son olarak da Dev Dağları'nda Kar Tepesi'ne. Her defasında güncesinde ayrıntılı bir haber yer alır. Kayıtlar üslup olarak da doruk noktalarıdır. Bunun haricinde bazen gayet titizce ve görev bilinciyle deneyimlerini yazarken, dağa çıkışları hakkındaki bu raporlarında büyüleyici bir deneyimin titreyişi yankılanır ve sunuma güç ve parıltı kazandırır.

İlk önce Chapeau'ya çıkış. Yol, "Buz Denizi" adı verilen geniş bir buzul kütesinin yanından geçer. Boğazlar ve çatlaklar tarafından yarılmıştır ve bunların içinden dereler akmaktadır. Bazen gümbürtüyle buz kütleleri derinlere çakılmaktadır. "Bu gösteri, devasa buz kütlelerinin görünümü, yankılanan darbeler, çağlayan dereler, etrafındaki şelalelerle kayalıklar, yukarıda yüzen doruklar ve karlı dağlar, bütün bunlar o kadar tarifsiz harika bir iz taşır ki insan doğanın muhteşemliğini görür. Doğa artık sıradan değildir, sınırlarından dışarı taşmıştır, insan ona daha yakın olduğunu hisseder" (RT, 186).

Bu yakınlık, ayıksılaştıran, gururlu bir yakınlıktır. Burada yukarılarda eşitlerle eşitler yan yanadır, aşağıdaysa sıradanlık. Buraya çıkanlar doğanın en güzel ama aynı zamanda en acımasız, bütün insancılığı reddeden anlarını aramaktadır. "Derinlerdeki gülen vadi, bu asil, büyük görünümle göze batan bir tezat içindedir" (RT, 186). Burada yukarılarda gülecek bir şey yoktur. İnsan ortadan kalkmıştır, doğa "sınırlarından" taşabilmektedir. Ona karşı ayak direyebilen, kahramanca bir yalnızlıkta kendini kanıtlamaktadır.

Tabii ki bütün bunlar hâlâ yarı oyundur, bu dağ gezileri aslında tehlikeli değildir. Tırmanılan yükseklikler sadece düzlüklerin insanları için göz alıcıdır. Ama burada söz konusu olan da gerçekçilik değildir, Arthur Schopenhauer, dağı anlam olarak yaşar. Bir manzara ona bir deneyim sunar ve deneyimi kendine *belli* bir manzara arar: yüksekliklerin manzarasını.

Üç hafta sonra, 3 Haziran 1804'te bir dağ rehberiyle beraber Pilatus'a çıkar. "Önümde duran dolu alana ilk bakışında başım döndü... Bence yüksek bir dağın bu görünümü, kavramların genişlemesine son derece büyük katkıda bulunur. Bu manzara bütün diğerlerinden o kadar farklı ki onu görmeden önce bunun hakkında açık bir fikir edinmek olanaksız. Bütün küçük nesneler kaybolur; sadece büyüklük, biçimini korur. Her şey birbirinin içine geçer; insan bir yığın küçük, ayrı nesne değil, tersine gözü okşayan büyük, renkli, parlak bir resim görür" (RT, 219).

Arthur kendisini neyin şımarttığını görür. Küçüklük kaybolur, birbirinin içine geçer, bir kargaşa. İnsan artık bunun parçası değildir. Büyüklük biçimini korur. Kim büyüklüğü görmüş ve kargaşadan çıkmışsa, o aynı zamanda büyüktür. İnsan artık "kopuk nesnelere" bağlı değildir, tersine artık sadece "renkli, parlak bir resmin" üzerinde dinlenen bir "göz"dür. Schopenhauer sonradan bu ileri görüşlü zevke "dünya gözü" diyecektir.

Son olarak 30 Temmuz 1804'te, yolculuğun sonuna yaklaşıırken Kar Tepesi'ne çıkış. Dağ doruğunun eteklerinde Arthur rehberiyle beraber bir kulübede konaklar: "Kafayı çeken uşaklarla dolu bir salona girdik... Dayanılır gibi değildi; bunların hayvansı sıcaklığı... kavurucu bir sıcaklık yayıyordu" (RT, 265).

Tortop olmuş insanların “hayvansı sıcaklığı” - Arthur Schopenhauer bunun için sonraları, soğuğa ve korkuya karşı birbirine yanaşan oklu kirpilerin imgesini bulacaktır.

Dikenli insanların yakınlığından kendini kopararak, Arthur gün doğumunda dağın doruğuna ulaşır. “Şeffaf bir top gibi ve aşağıdan görüldüğünden çok daha ısıltısız bir güneş yükseklerle doğru yüzdü. İlk ışınlarını üzerimize fırlattı, ilk önce hayret dolu bakışlarımızda yansıdı. Altımızda bütün Almanya’da henüz geceydi ve güneş daha yükseğe çıktıkça, gecenin gitgide nasıl daha derinlere süründüğünü ve nihayet aşağıda da güneşe yer açtığını gördük” (RT, 266).

Aşağıda henüz karanlık hâkimken onlar şimdiden ışık içindedir. “İnsan altındaki dünyayı karmaşa içinde görür.” Yukarıda her şey keskin bir açıklıkla doludur. Sonradan güneş vadiye de düştüğünde orada gülen, sevimli ovaları açığa çıkarmaz, tersine “dağların ve vadilerin, ormanların ve çayırların ve kentlerin ve köylerin ebedi tekrarını ve ebedi değişimini” gözler önüne serer (RT, 266).

Neden şimdi aşağı inmenin zorluklarına katlanmalı ki? Ama sonunda yukarıda hava fazla soğur. Yamaçtaki kulübede, dağ gezginlerinin kendilerini ebedileştirmesini sağlayan bir defter asılıdır. Orada Arthur’un bıraktığı not bulunmuştur:

Kim dağlara çıkıp da
Susabilir?

Hamburg’dan Arthur Schopenhauer

Dördüncü Bölüm



Ölümünden Sonra Bile Babanın Gücü ➤ Arthur'un Melankolisi
ve Babasız Bir Ahret Arayışı ➤ Ergensel Tanrı Adaleti Sorunu ➤
Matthias Claudius Üzerinden Romantizme ➤ İlk Felsefi Senaryo:
Romantizmin Geceleri Cennete Çıkışları ➤ Arthur'un Çakılma
Korkuları: "Ah Şevhet, Ah Cehennem"

Yükseklik sarhoşluğundan sonra düzlüklerin zorlukları. Ovalar çağırmaktadır. Yolculuğun sonunda çiraklık tehlikesi yaklaşmakta; ilk önce Danzig'de büyük tüccar Kabrun'un (Eylül 1804 ila Aralık 1804) sonra da Hamburg'da senatör Jenisch'in cismine bürünerek şeytan, dünya gezgininin ruhunu beklemektedir.

Yolculuğun son haftalarına bu karanlık manzaranın gölgesi düşmeye başlamıştır bile. Bu, yolculuk güncesindeki kayıtların tarzında da fark edilir. Dev Dağları'ndaki dağa çıkışın betimlemesi haricinde kayıtlar aceleci, zevksiz, sıradandır. 25 Ağustos 1804 tarihli en son kayıt şöyledir: "In coelo quies. Tout finis ici bas – sükûnet cennettedir. Burada aşağılarda her şey bitmiştir."

Babası Berlin'den Hamburg'a geri döner, Arthur ve annesi Danzig'e gider. Johanna akrabalarını ziyaret etmek istemektedir. Arthur doğduğu yerde kilise cemaatine katılacak ve Kabrun'un yanında ilk tüccarlık bilgilerini kazanacaktır.

Dünyanın ufku, hesap karalama defterlerinin ve yazışmaların boyutuna kadar büzüşür. Bu dar odalarda ve tozlu, kuru bu havada, kafadaki maceraları ve gözlerdeki merakı nereye atmalı? Burada, bu boyunduruk altında kötürüm olmak mümkündür. Ama onu oraya sokan babası, kambur bir oğul istemez. Kötü bir Almancayla onu şöyle azarlar: “Bu yüzden berbat görünen yuvarlak bir sırtın olmaması için, başka insanlar gibi dik yürümeni sağlayıncaya dek rica edecek kadar sana güvenmek istiyorum. Gündelik hayatta olduğu kadar yazı masasında da doğru oturmak gerekli; çünkü yemek salonlarında öyle iki büküm biri fark edildiğinde, insanlar onu kılık değiştirmiş bir ayakkabıcı veya terzi sanır.” Bir kez daha, 20 Kasım 1804'teki son mektubunda, babası oğlunu uyarır: “Dik durmaya ve oturmaya gelince: bu büyük şey yüzünden birinin karşısına düşüncesizce çıkarsan, yanında dolaşan herkesten sana bir tekme atmasını rica etmeni öneririm. Prenslerin oğulları da böyle yapmıştır ve sırf ömürleri boyunca bir budala gibi görünmemek için, bir süreliğine acılara katlanmaktan çekinmemiştir.”

Bu iki büküm duruşunun, oğlunu tüccarlık öğrenmeye zorlayarak onun omzuna yüklediği tasayla bir ilişkisi olduğunu herhalde sezen babası, telafi olarak ata binmeyi ve dansı önerir. Arthur bir denileni iki etmez ve vur denilince öldürür, sonra da babası azarlar: “Tüccar adam dansla ve ata binmekle karın doyu-ramaz, mektuplarının okunması, yani iyi yazılmış olması gerekir. Yazdıklarında hâlâ tekrar tekrar gördüğüm büyük harfleri haki-katen hilkat garibesi buluyorum.”

Tasaları Arthur'u asosyalleştirir. Babası bunu da kusur bulur: "İnsanların senden hoşlanmasını sağlamayı öğrenmeni isterdim; çünkü böylece Kabrun Bey'in masada birçok konuşma yapmasını kolaylıkla sağlayabilirdin."

Babası Hamburg'dan oğlunun hallerini, tabii ki sadece annesi (elimize geçmemiş olan) mektuplarında Arthur'dan şikâyet ettiği için, eleştirebilmektedir. Zaten Danzig'deki akraba tayfası Arthur'u eleştirirken dozu kaçırır. Annesinin kız kardeşi Julia Teyzeciği, onu neredeyse aynı sözlerle uyarır: "Bu yüzden insanları olduğu gibi kabul etmen lazım. Fazla da katı olmamalısın. Bu şekilde kendini etrafındakilere sevdirecek ve kendin için de mutlaka çok daha eğlenerek sadece kazançlı çıkarsın." 1804 Aralığı ortasında Arthur kadırga değiştirir. Ana oğul Hamburg'a dönerler, Arthur burada çıraklığına senatör Jenisch'in yanında devam eder.

Talihin cilvesi, oğul babasının dünyasına girmek için kendine işkence ederken, babası kendisi oradan çıkmaya başlar. Ruhsal ve bedensel çöküntüsünün ilk belirtileri kendini gösterir. Son mektuplarındaki kusur bulan ve hırçın tarzı, muhtemelen bu belirtilerden biridir.

Şimdi babasının belleğini yitirdiği anlar ortaya çıkar. Babasına Londra'da kaldığı sırada bazı iyilikleri dokunmuş olan bir aile dostu, 1804 sonunda Heinrich Floris Schopenhauer'ı ziyaret eder ve şu sözlerle karşılaşır: "Sizi tanımıyorum! Ben şuyum buyum diyen bir sürü insan bana geliyor – adınızı duymak istemiyorum." Dükkândaki bir kalfa, efendisinin afallayan arkadaşının ardından koşarak onun adına özür diler.

1804 kışında Heinrich Floris sarılık olur. Günlerini solgun bir halde koltuğunda geçirir. İş tasaları da ona işkence etmektedir. Kıtanın dışarıyla ilişkilerinin kesilmesi, iş bağlantılarını zorlaştırmaktadır. Avrupa yolculuğu sırasında uzun süre ortalıkta bulunmaması da işlerine faydalı olmamıştır. Hesap defterlerini ve bilançoları kuşkuyla kurcalar. Danzig’de başarı kazanmasını sağlayan eski tüccarın girişimci ruhu uçup gitmiştir. Hamburg’daki tanıdıkları, bir zamanlar o kadar cüsseli olan bu adamın şimdi ne kadar hızlı yaşlandığını görünce korkar. Görünüşe göre yolculuk, gücünü epeyce kemirmiştir. Yorgundur – ki eşinin girişkenliğinde duyduğu zıtlıkla karşılaştırdığında bu ona iki kat daha fazla sıkıntı vermiş olmalı. Johanna yolculuk sırasında mektuplarında birçok defa kocasının ağırkanlılığından şikâyet etmişti. İkisi arasındaki yaş farkı şimdi kendini daha fazla fark ettirmektedir ve bu yükü hafifletebilecek olan bir sevgi duygusu da yoktur. Johanna 1803’te Wimbledon’daki Arthur’a şunları yazmıştı: “Biliyorsun baban yeni insanlarla tanışmaktan hoşlanmıyor, bu yüzden benim de oyalanacak kendimden başka kimsem olmadı.” Başka bir mektuptaysa: “Biliyorsun baban hiç derdi yoksa kendine dert açar... Ben de nereye gideceğimi bilmediğim için uslu uslu evde duruyorum ve bu sırada en sevdiğim fiili çekiyorum, je m’ennuie, tu t’ennuies vs.” Johanna bunları İskoçya’dan yazar; Hamburg’a geri döndüğünde nereye “gideceğini” ve can sıkıntısıyla nasıl başa çıkacağını bilir. Arthur Schopenhauer kırk beş yıl sonra acı acı bunun hesabını soracaktır. “Kadınları tanırım.

* Fransızca sıkılıyorum, sıkılıyorsun... (Çev.)

Evliliği sadece tedarik kurumu görürler. Kendi babam sefil ve zavallı haliyle hasta yatağına mahkûmken, yaşlı bir hizmetkârı sevgi görevi denilen vazifesini ona karşı yerine getirmeseydi tek başına kalırdı. O yalnızlık içinde çökerken sevgili anneciğim partiler veriyor, o acı işkenceler çekerken annem eğleniyordu. Kadınların sevgisi budur” (G, 152).

Annesiyle sonradan düşmanlaşmasının perspektifinden bakıldığında bunları söylemektedir ve kesinlikle adaletsiz bir yargılamadır. Çünkü Johanna, kendi yaşama arzusunu feda etmeyi reddetmekten başka ne yapmıştır ki? Kocasının içine batmak üzere olduğu bunalımlı girdaba o da çekilmek istemez. Eve yaşam, canlılık, hareket getirmek ister. Bunu kendi hoşuna gitsin diye yapar ama aynı zamanda kocasına da böylece rahatlık ve tutunacak bir dal sağlamak ister.

Belki de Arthur annesinin davranışını kışkandığı için bu denli tasvip etmeden gözlemlemektedir; zira kendisi, annesinden farklı olarak kendi yaşamını babasının arzularına feda etmektedir. Bundan gurur duyabilirdi ama bu gururun altını kuşkular oymaktadır. Yanlış olduğunu bildiği bu yaşam yolunda gitmesindeki itaatkârlığının ardında bir zayıflık da saklı değil midir? Babasının dünyasına karşı isyan etmeyen Arthur, çifte varoluş hilelerine sarılır. Gizliliklere sığınır. Dükkân tezgâhına sakladığı kitapları, gözetlenmediği anlarda okur. Ünlü frenolog Gall Hamburg’da kafatası öğretisi hakkında derler verirken, bu ders saatlerinde izin almak için mecburen yalanlar uydurur. Sonradan “Asla... benim kadar kötü bir ticaret öğrencisi olmamıştır” (B, 651) diye özetler; çifte yaşamı da onu “itaatsiz ve başkaları için

külfet” haline getirmiştir. Başkaları, örneğin E.T.A. Hoffmann erken yaşlarda çifte yaşam sürdürmeye zorlandıklarında birer oyuncu ve yaşam sanatçısı haline gelmiştir. Ama Arthur Schopenhauer değil. Babasının hiddetli otoritesini içselleştirmiştir. “Ters yaşam yolu”ndan her kaçış anını, babasına ihanet ve aldatma olarak duyumsar. Gizli düşüncelerine, hayallerine ve okuma deneyimlerine bir diş sıkma eşlik eder.

20 Nisan 1805 sabahı Heinrich Floris Schopenhauer, evin depolarının arkasındaki hendekte ölü bulunur. Hasta adamın aslında o anda düştüğü depo katında bulunması için bir sebebi yoktur. Pek çok şey bir intihara işaret etmektedir. Ama bu olamaz. Dul Johanna Schopenhauer’ın resmi yas duyurusu şu sözcüklerle yetinir: “Burada akrabalarımıza ve arkadaşlarımıza, kocamın... talihsiz bir rastlantı sonucu ölümünü duyurma görevimi yerine getiriyor, kederimi yalnızca çoğaltmaya yarayacak başsağlığı dileklerinin sunulmamasını rica ediyorum.” Arthur da on beş yıl sonra yazdığı “Özgeçmiş”inde benzer ölçüde belirsiz kalır: “Sevgili babam ani, hiç yoktan ortaya çıkan kanlı bir ölüm tarafından benden birden koparıldı” (B, 651). Anayla oğul arasında da bu ölümün sebebi konusu uzun süre tabu olarak kalır. Ama 1819’da bağlantı tamamen koptuğunda, bu hassas olay da ikisi arasında yaralayıcı bir şiddetle açığa çıkar. Bir mektupta Arthur görünüşe göre annesini, babasının intiharında suçlu olmakla itham eder. Kız kardeşi Adele güncesinde şunları belirtir: “Annem, mektubu buldu, görünüşe bakılırsa okudu ve bunu korkunç bir manzara takip etti. Bana babamdan bahsetti – sezdiğim korkunçlukları öğrenmiş oldum, öylesine kendini kaybetmişti.” Adele o kadar

sarsılmıştır ki pencereden kendini atmak ister ama son anda aklı başına gelir.

Ömrü boyunca Arthur Schopenhauer babasının ölümü üzerine yabancılara karşı hep belirsiz ifadelerde bulunacaktır. Sadece genç hayranı Robert von Horstein'a karşı 1855'te daha dolaysız ifadeler kullanmış gibi görünmektedir. Hornstein notlarına, "Babasının intiharının suçunu annesine yüklüyordu" diye kaydeder.

Babanın ölümü –ki bu asla kuşku götürmez– Johanna için ilk başta yine de bir kurtuluştı, hatta bunu asla kendine itiraf etmeyen Arthur için de. Yine bundan bir yıl önce babasını kaybetmiş olan Le Havre'daki dostu Anthime'e mektupları, yas bildirileriyle dolup taşmaktadır. Anthime teselli eder ve nazikçe, biraz ölçülü olmasını tavsiye eder. 15 Mayıs 1805'te şunları yazar: "Böyle korkunç olaylar karşısında insana cesaret gerek ama insan kendisinden daha talihsizlerin de olduğunu düşünerek talihsizliğini sabırla taşımaya çalışmalıdır." Bundan dört ay sonra görünüşe göre Arthur hâlâ teselli olmamıştır ki Anthime şöyle yazar: "Dileğim, her iyi oğlun onurlandırmaya layık bir babanın anısına borçlu olduğu yasin bedelini doğaya ödedikten sonra, acının dinmiş olması ve daha felsefi olarak acının gözünün içine bakmaya başlamış olmasıdır."

Arthur'un babası için yası, hassas bir duygu karışımını gizlemektedir. Babasını sevmiş midir? Her durumda bu kanıdadır ama sonradan şunları da itiraf eder: "Ancak eğitimim sırasında babamın katılığından çok şey çektim" (G, 131). Babanın oğluna uygulayabileceği en kötü katılık, onu girmeye zorladığı tüccarlık çırağıydı. Bu yüzden Arthur ondan nefret

edebilirdi. Babası hayatta kalmış olsaydı, Arthur herhalde asla felsefi kariyerine girişemezdi. Ölü bile olsa da babası onu önceleri bundan alıkoymak için yeterince güçlüdür. Arthur Jenisch'in yanında tezgâhta kalır, her zamankinden daha da çaresizdir. Babasının kaybının yası ve gücünün etkisinin sürmesinden duyduğu çaresizlik, her ikisi iç içe geçer. 1819'da yazılan "Özgeçmiş"inde bu, şöyle dile gelir: "Her ne kadar hemen kendi kendimin efendisi olsam ve annem hiçbir şeyde yolumu tıkamasa da bu devasa acı ruhumun enerjisini kısmen kırdığı, kısmen de babamın kararlarını ölümünden hemen sonra ortadan kaldırmak vicdanıma acı verdiği için, tüccarın yanındaki işimi yapmaya devam ettim" (B, 651).

Annesi sadece "yolunu tıkamamakla" kalmaz, hatta basitçe kendi yaşamını keskin biçimde değiştirerek dolaylı olarak oğlunu, yaşamını yeniden tasarlamaya cesaretlendirir. Oğlundan daha özgür ruhlu olduğunu kanıtlar: Heinrich Floris Schopenhauer'ın ölümünden dört ay sonra Neue Wandrahm Caddesi'ndeki gösterişli evi satar ve ticaret işlerini tasfiyeye başlar. Ağır sonuçları olan bu karar, Arthur'un sırtından ağır bir yükü uzaklaştırmaktadır. Çünkü Arthur'un sevmediği tüccarlık mesleğinde direnmesi, yalnızca babasının işlerini devralması, aile geleneğini sürdürmesi durumunda gerçek bir anlama sahiptir. Annesi kendini geçmişten özgürleştirerek Arthur'un kelepçelerini de çözer, en azından dışsal olanları; içsel olarak Arthur babasının dünyasının hâkimiyetinde kalır.

Bu sırada Johanna harekete geçer, adım adım, büyük bir canlılıkla, sanki yeni doğmuş gibi. Şehrin öbür ucunda geçici olarak

yeni bir daire kiralar, zira işlerin tasfiyesinden sonra Hamburg’u terk etmek istemektedir. 1806 Mayıs’ında Weimar’a giderek orada yeni bir yerleşim yeri aramaya girişir. Neden Weimar? Johanna kültür duayenlerinin yakınında olmak ister. Sosyal becerilerini dorukta sınamak ister. Benzersiz bir sıçrama onu koparıp götürür, Weimar’a varalı henüz on gün olmuşken Hamburg’daki üzüntülü oğluna şöyle yazar: “Buradaki ilişkiler bana çok hoş görünüyor ve hiç de masraflı değil. Biraz çabayla ve daha da az maliyetle Weimar’daki ve belki de Almanya’daki en büyük beyinleri çay masamın etrafında toplamak ve bütünüyle çok hoş bir yaşam sürdürmek benim için daha da kolay olacak.”

Johanna yeni bir dünya fethetmek üzereyken, Arthur hâlâ boğazına kadar babasının onu içine ittiği eski dünyaya batmış durumdadır.

“Bu acıyla üzüntüm o kadar büyüdü ki gerçek bir melankoliden artık hiç uzak değildi” (B, 651), diye yazar Arthur Schopenhauer babasının ölümünden sonraki zamana dönüp bakarak.

Bu melankolinin anatomisi karmaşıktır. Çekirdeğinde bu melankoli, iç dünya ile dış dünya arasındaki barıştırılmaz bir kopukluktur. Dışarıda Arthur, sırtına babasının yıktığı görevlerin peşinden gitmektedir. İçinde, hareket etmesi gereken babasının dünyasını reddedebilse, içindekileri de iyi koruyabilecektir. Ama o zaman babasının üzerine yükselebilmesi gereklidir. Arthur’un o sıralar henüz okumamış olduğu Kant, bir defasında melankoliyi şöyle yargılar: “Haklı bir bıkkınlıktan dolayı dünyanın gürültüsünden hüznle uzaklaşmak, soylu bir davranıştır.” Arthur’un babasının dünyasının “gürültüsünden” içsel olarak uzaklaşması

belki hüznölüdür ama herhalde o bunu “soylu” olarak algılamıyordu. Çünkü en azından ilk başta bu bıkkınlığın “haklı” olduğunun bilincine varmasına izin veremez. Onu dışsal iş dünyasından ayıran şeyi, inatla daha üstün düzeyde bir gerçeklik olarak devreye sokamaz. Bu babasına karşı bir ihanet, bir sadakatsizlik olurdu. Bu durumda onun için içselleştirmeyi, dünyaya karşı kuşkuyu ve babasına sadık tevazuyu birleştiren bir ruhsal tutum, ona göre çok çekici olmalıdır: Arthur Matthias Claudius okur. Onun kendini ve dünyayı yorumlamasının avantajı, Arthur’un şimdi o denli acılı olarak duyumsadığı, iç dünya ile dış dünya arasındaki ikiciliği, babası tarafından açıkça onaylanmış bir biçimde düşünmesidir. Çünkü Arthur’un ömrünün sonuna kadar sadakatle saklayacağı ve sık sık okuyacağı kitapçığı, Heinrich Floris Schopenhauer kendisi oğluna hediye etmişti; söz konusu olan, 1799 civarında basılan, “Oğluma” başlıklı kısa yazıdır. Claudius, oğluna tembihlediklerini serbest piyasada paylaşmaktan çekinmemiştir. O zamanlar ruhlara kılavuzluk etmek, duyarlı insanlar arasında kamusal bir işti. Heinrich Floris Schopenhauer kendi oğlu üzerinde, ödünç aldığı bir sesle etkili olma fırsatını minnettarlıkla kullanır. Oğlu da kitapçığı babasının ölümünden sonra bir vasiyetmiş gibi okur. Claudius der ki “Kimsenin geri dönmediği yolda benim de gitmemin zamanı yavaş yavaş yaklaşıyor. Seni yanıma alamam; bu yüzden seni iyi öğütün gereksiz olmadığı bir dünyada bırakıyorum.” Claudius sadece, dışarıdan yükümlülükler yükleyen gerçekliğin içinde kendini bir yabancı gibi hissedenlere öğütler verebilir. Öyleyse Arthur üstüne alınabilir. “İnsan burada yuvasında değildir” diye yazar Claudius.

İnsanın dünyada kendini yabancı hissetmesinin nedeni, içinde insanın kendini yüceltmesine yarayabilecek bir içsel zenginliğin olması değildir. Kendi hakkıyla dışsallığa karşı çıkan içsellik kibirlidir. Zaten hepimiz günahkârız ve bu türden bir ikicilik, kibirliliğin günahıdır. Bu dünyaya yabancıyız; çünkü Matthias Claudius'a göre bu dünyaya ait değiliz ve daha üstün şeylerle görevlendirilmişiz. Ama bu bizim kazanımımız değil, tersine duyuların algıladığı bir inayet armağanıdır. İnançlı kalbimizde, dünya işlerinin ezici yüklerinden kurtulmuşuzdur. Ama bu inançlılık, ova insanların yumruklaşmaları arasında kalır. Bu dünyaya tepeden bakmak bize düşmez, daha ziyade ona gerekli haracı vermemiz gerekir.

Taassubun başlangıçlarındaki bazen kasıntı ve zoraki dünyayı aşma eğilimi, Matthias Claudius'ta içsel mesafeyi koruyarak frenlenmiş işbirlikçiliği tutumu halinde yumuşatılmıştır. Sanki sahip değilmiş gibi sahip olmak; insan dünyadan kaçmak istememeli ama yüreğini de ona bağlamamalıdır. Herder'in Matthias Claudius'u bir defasında adlandırdığı üzere bu “masum oğlan” bazen neredeyse, sonradan Schopenhauer'ın esinleneceği zarif Fransız ahlakçıları kadar kuşkucu konuşur. “Herkes karşı adil ol ama zor güven” denir orada veya “görünüşe aldanma ve kötü de olsa adil davran” veya “bildiğin her şeyi söyleme ama söylediğin her şeyi bil” ya da “hiçbir büyük kurtarıcıya tutunma.” İnsan gerçeklikle bir uzlaşmaya varmalı, bu uzlaşma onu gerçekliğin taleplerine karşı korumalıdır. İnsan dışarıda kaçınılmaz yatırımları büyük bir dikkatle yaparken, içeride “sokaklardaki gürültülerin” kesildiği başka bir dünyanın sessiz paydaşı olarak kalır. İyice

korunan bu içsel dünya böylece “üzerinde gölgelerin gezindiği kalıcı duvar” haline gelir. Bu kulağa hoş gelir: Arthur’un ticaret tezgâhında çektikleri sadece bir gölge oyunu mudur? Yaşamın yüklerinin böylece gerçekdışılaştırılması stratejisi, bu ikicilikten çekilen acıların bütün isyankâr tarafını siler. Claudius’un sunduğu içsel dünya aşkınlığı, Tanrının kutsamasının yanında, Arthur için o anda çok daha önemli olduğu üzere, hepsinden önce az önce ölmüş olan babasının kutsamasını taşımaktadır.

Arthur yaşam gerçekliğinin, iç dünyası ile dış dünyası, görevi ile eğilimleri arasında duyumsadığı ikiciliğe katlanmasına yardım eden bir yorumundan medet ummaktadır. En azından hangi gerekçelerle olursa olsun, kendi hamurundan bir yaşam tasarlamayı ve gerçekleştirmeyi beceremediği sürece bunu arayacaktır. Matthias Claudius’un sunduğu, dindar-duyarlı içselleştirmenin gücünden çıkan dünya kuşkusu, böylesi bir yorum olabilirdi. Ama bu yorumda ikicilik tamamen babasının dünyası tarafından işgal edilmektedir. Sadece gerçeklik ilkesi değil, ona karşı çıkan şeyler de babasının dilinde kodlanır. Claudius’un bahsettiği, içerde duyumsanan, algılanan Tanrı; babasının dünyasına karşı yine babasının çekinceleridir. İşbirliği yapmak, babasına karşı görevidir. Dinsel olarak içselleştirilmiş çekinceyle frenleyerek işbirliği yapmak ise babasının taviz verdiği ölçüde mesafe koyma biçimidir. Öyleyse Matthias Claudius ile Arthur, babasının tutukluluğunda kalır.

Bu dönemde (annesi yaşantısıyla ona örnek olsa bile) kendi yaşamını değiştirme gücü olmayan Arthur, içsel bir dünya aşkınlığı arayışındadır. Matthias Claudius’ta yaşamın yüklerinin ger-

çekdişılaştırılması için bir yöntem bulur; ancak bu yöntem sadece eğer gerçekten babasının Tanrısına inanıyorsa hedefe götürür. “Görebildiğin şeyleri gör ve gözlerini kullan ama görünmez ve ebedi şeylerde Tanrının sözlerine sarıl.” diye yazar Matthias Claudius,

Arthur özellikle de yolculuk sırasında gözlerini kullanmıştı ve bu gördükleri onu hiç de düzenleyici, adil, seven bir Tanrının varlığına ikna etmemişti. Dağların yükseklikleri bile onu, orada Tanrıya daha yakın değil, insanların kıpırtısından daha uzak olduğu için sarhoş etmişti. Aradığı boyun eğici Tanrı sevgisi değil, dünyanın üzerinde uçan egemenlikti.

Geriye baktığında Arthur Schopenhauer, içindeki Tanrı inancının henüz başbaşının vasiyeti olarak Matthias Claudius okuduğu dönemde kırıldığını iddia eder: “Delikanlıyken daima çok melankoliktim ve bir defasında, yaklaşık 18 yaşımda olsam gerek, daha o kadar gençken kendi kendime şöyle düşünmüştüm: Bu dünyayı bir Tanrı yapmışmış? Hiç de değil, olsa olsa bir şeytan?..” (G, 131).

Arthur Schopenhauer'ın on sekiz yaşındayken kafasını kurcaladığını iddia ettiği eski Tanrının adaleti sorunu, Leibniz'in bütün keskinliğiyle dile döktüğü ve çözdüğünü sandığı sorundu: Dünyada kötölüklerin ve çok çeşitli felaketlerin varlığı, gücü her şeye yeten iyi bir Tanrının varlığına karşı bir kanıt değil midir?

Böylesi soruların sorulması bile, şimdiden Tanrısal varlığın tanınmasını, ussal veya deneysel gerekçelere bağımlı kılan bir düşünmenin etkisini sezdirmektedir. Bu yüzden Leibniz bu “sorun”un çözümü için kendi matematiksel dünya modelini kullanır: Her öğe tek başına kusurludur ama mükemmelleştirilebilir. Yani öğelerin akılcı bir bileşimi çerçevesinde mükemmel bir işlev

bağlamı ortaya çıkar. Dünyadaki kötülükle, bir saat mekanizmasındaki çekingen olan, bu yüzden de geren yayın etkisi aynıdır. Direniş olmadan ilerleme de olmaz. Gölge olmadan ışık da olmaz. Örneğin Voltaire ve diğerleri, binlerce insan yaşamını gömen Lizbon depreminin ardında, bütün iyi niyete rağmen hiçbir “anlam” bulamamıştı. Ussal söylemi radikalleştirtiler ve deneysel deneyime katı bir yöntem getirdiler. Bunun sonucunda inşaat ustası ve dünyanın kılavuzu olarak kurgulanan Tanrı, gitgide köşeye sıkıştı. Sekülerleşmenin dramını durdurmak mümkün değildi. O sıralar Matthias Claudius okuyan genç Arthur Schopenhauer’da de bu dram baş döndürücü bir hızla bir kez daha mı gerçekleşmişti? Yoksa Schopenhauer; ruhunun tarihini geriye bakarak batı tininin büyük, dönemsel sorunlarının seviyesine mi yükseltmeye çalışmaktadır?

Gerçekten de (1807 civarındaki) çok erken notlarında bile Tanrının adaleti sorununun ince araştırmalarını buluruz. “Ya en küçüğünden en büyüğüne kadar her şey mükemmeldir... o zaman her acı, her yanılğı, her korku... gerçekten de dolaysız, tek doğru ve iyi araç [olmalıdır]... ya da –ki bu dünya karşısında kim bu varsayımda duraklayabilir?- sadece iki olasılık mümkündür: her şeyin kötü bir amaçla olduğunu var saymazsak, iyi istencin yanında bir de onu yolunu değiştirmeye zorlayan kötü istencin etkili olduğunu itiraf etmeliyiz veya bu etkiyi sadece rastlantıya, yani yön veren istencin düzenlemedeki veya gücündeki kusurluluğuna atfetmeliyiz” (HN I,9).

O sıralar henüz Leibniz ile meşgul olmadan Schopenhauer onun “olası dünyaların en iyisi” kuramını çürütür. Buysa sadece

çağın ruhu büyük Leibniz'i çoktan ölü köpek ilan ettiği ve daha reşit olmayan bir tüccar çırağına, onun ötesine gitme iznini verdiği için mümkündür.

Ama Schopenhauer, Leibniz'e karşı göreve çağrılan, her şeyi kötülüğe göre düzenlemiş olan ters Tanrının şeytanbilimini de yadsır. Kendi yaşam durumunun ikiciliğinden azap çeken Arthur'un, Tanrının adaleti üzerine düşüncelerinde ikici çözümü tercih etmesi şaşırtıcı değildir: İyi dünya istenciyle kötü dünya istenci arasında bir çatışma vardır. İyilik sadece dolambaçlı yollardan zafer kazanır veya iyi istençle rastlantı arasında bir çatışma vardır. Bu da birinci olasılığın bir türevidir; zira "rastlantı", yüzü ve şekli olmayan kötülüktür, düzenin değilmesidir.

Tanrının adaleti düşünceleri, henüz tarihteki başlangıcında, soğuk düşüncelerle sıcak bir dinsel duygunun yitirilmesinden duyulan acıyı telafi etme denemesiydiler. Tanrının adaleti söylemlerinin duygusal altyapısı, korkuydu. İnsanın yitirmek üzere olduğu şeyi us dünyaya getirmeliydi. Bazıları daha o zamanlar bunu bir sapkınlık olarak görüyordu, örneğin Pascal, Tanrıyı yanına buyurma veya iltifatlarla dünyadan çıkarma gücünü kendinde gören şatafatlı usun ön cephesinin arkasındaki korkmuş iç dünyayı hisseder. Ussal söylemlerle Tanrının bulunamayacağını iddia eder; inançla bilginin kökten birbirinden ayrılmasını savunur: Bunların kökeni farklıdır ve ortak bir alana ilişkin değildirler. Pascal'a göre bu iki dünyayı birbirine karıştıran; ikisini de saptırır, bilgiyi bulandırır ve "yüreğin düzenini" bozar, inancın asıl kalesini yıkar veya başka bir ifadeyle: Dinsel deneyim gücü tükendiği için bilgi şişir.

Ama Pascal kendisi de sekülerleşme akıntısında yüzmüştü: Onun inancı, inanca inançtı. Ussallık ve deney ortamındaki varoluşsal yurtsuzluğun acısından çıkan bir inanç istenciydi.

Bir dünya modelinin kurgulanmasından bir Tanrının çıkarılması veya tam tersine: böylesi modeller yardımıyla Tanrının varlığının yadsınması, dinsel yaşam sorununun çekirdeğine temas etmez. Bu genç Arthur Schopenhauer için de geçerlidir. Tefekküründe gerçekleştirdiği, ikici bir kurgulama (Tanrı ya kötülükle veya rastlantıyla dövüşmelidir) aracılığıyla Tanrının güçsüzleştirilmesi, onun asıl duygularına karşılık gelmemektedir. İnsanı özeniyle sarmalayan ve taşıyan bir Tanrıya inanmak ister. Bu yüzden de Arthur'un Matthias Claudius'a çocuksu inancı, sadece babasının kurduğu bir hapsi değil, aynı zamanda bir cazibeyi temsil etmektedir.

Ama baba inancının saflığı uçup gitmiştir ve Schopenhauer da Tanrının adaleti söyleminin duygusal altyapısında artık bir *inancı* değil, tersine sadece bir *inanç istencini* keşfeder. “İnsanın derinlerinde, kendi dışındaki bir şeyin kendisi kadar onun bilincinde olduğu güveni yatar” diye yazar, “bunun tersini canlı canlı kurgulamak, ölçsüzlüğünün yanında korkunç bir düşüncedir” (HN I,8). Bunun “tersini” kurgulamasına gerek yoktur; çünkü bunu yaşamıştır. Ama ilk başta yüce bir metafiziksel terk edilmişlik olarak değil, tersine yeterince sevilmemiş bir çocuğun terk edilmişliği olarak. Schopenhauer'ın sonradan yazdığı özel notları olan *Eis Eauton*'da şunları okuyoruz: “Henüz altı yaşında bir çocukken, gezmeden dönen annem babam beni bir akşam en

büyük çaresizlik içinde buldu; çünkü onların beni sonsuza dek terk ettiğini sanmışım” (HN IV, 2, 121).

Schopenhauer'ın Tanrının adaleti üzerine düşüncelere giriştiği, Matthias Claudius okuduğu ve inanç istenci üzerine kafa yorduğu aynı dönemden kalan bir şiirde, bu ikisi iç içe geçmiş gibi kulağa gelir: terk edilmiş çocuğun “küçük” korkusuyla metafiziksel yurtsuzluğun “büyük” korkusu.

“Fırtınalı bir gecenin ortasında,
Büyük korkularla uyandım,
Avlularda, odalarda ve kulelerde,
Fırtınanın gümbürtüyle esmesini duydum;

...

Ama hiçbir ışıltı, en zayıf bir ışık
Gecenin derinliğinden geçemiyordu.
Sanki gece hiçbir güneşe yer açamıyor,
Koyu ve geçilmez öylece yatıyordu,
Sandım ki artık gün doğmayacak:
O anda büyük bir korku içimi sardı,
Benliğim çaresizlik, yalnızlık ve
terk edilmişlikle kaplandı”
(HN I, 5).

Arthur Schopenhauer bu titreşimli şiiri aşağı yukarı Bonaventura'nın *Gece Nöbetleri*'nin çıktığı dönemde yazar ki bu eser ilk başta fark edilmeden kalsa da romantik hareketin nihilist alt akımını su yüzüne çıkarır ve aynı zamanda alaya alır. Gecenin korkuları

ama aynı zamanda da vaatleri çok günceldir: Gecenin korku im-gelerinde karanlık, anlam ve yön yokluğunu temsil eder. Doğal olarak Jean Paul'un kâbus dizisi *Ölü İsa'nın Dünya Binasından Aşağı Tanrının Olmadığı Hakkında Konuşması*'nda da gecedir, Hölderlin'in bütün şiirsel eseri de "Tanrılarının gecesi"nin etrafında dönmektedir.

Bonaventura, "Gece sessiz ve neredeyse korkunç ve geride kalmış yaşamı sıkı sıkı tutan görülmez bir ruh gibi soğuk ölüm, gecenin içinde duruyor. Ara sıra donmuş bir karga kilisenin çatısından düşüyor..." demektedir.

Şimdiye kadar eski inancın veya yeni aklın ışıkları geceye karşı yardımcı oluyordu. Schopenhauer gece şiirini yazdığında, romantik açılım, geceyi sadece korkuyla değil, aynı zamanda heyecanla karşılamaya başlayalı henüz on yıl olmuştur. Yeni bir ışık kaynağı keşfedilmiştir; müzik ve şiir kendi içinden acayip bir karanlığın ışığını sızdırdığı için, geceyle barışmıştır.

Bu "keşfin" haberleri Arthur Schopenhauer'a kadar ulaşır. Çünkü Schopenhauer sefaletine katlanabilmek için sadece Matthias Claudius değil, aynı zamanda örneğin Ludwig Tieck'in 1797 ve 1799'da yayımladığı, Wilhelm Heinrich Wackenroder'in yazılarını da okur.

Wackenroder romantik sanat dininin kuyruklyıldızıydı. Parıldayan büyüler, gece ısıltıları yaydıktan sonra kısa sürede söndü. Tieck onun yazılarını yayımladığında, Wackenroder yirmi altı yaşında ölmüştü bile. Wackenroder ve onunla beraber romantik hareket çıkış noktası olarak, on yıl sonra genç Arthur Schopenhauer ile benzer bir sorunu alacaktır: Eski inançtan kopmuş, aklın

tatmin etmediği, Fransız Devrimi'nin dönüşümüyle hayal gücünde en cüretkâr sıçramalara cesaretlendirilen bu kuşak, kısmen akılcı, kısmen inançlı veyahut da sadece fantezisz ve cesaretsiz babalarının külfetli mirası olarak duyumsadıkları bir normalliğin yetersizliğini son derece belirgin duyumsuyordu. Burjuva gündelik hayatının çatırdayan değirmeninden kaçışta olan bu genç insanlar bir sığınak ararken, sanatın yükselen Tanrısını buldular. Wackenroder de böylesi bir sığınmacıydı. Berlin'de gizli savaş vekili ve adalet bakanı olan babası, sağlam onurlu bir memurdu ve oğlunu da öyle yetiştirmek istiyordu. Oğluysa arkadaşı Tieck ile sanat hakkında fanteziler içinde yüzer ama bütün bunlar olurken yine de ikiciliğin içinde takılı kalır. İşe yaramazın teki olmayı beceremez. Bir arkadaşı onun hakkında şunları bildirir: “Sanki karanlıkta, bu içsel dünyanın içinde tamamen kaybolmamak için, bu dünyanın bir dışsal dengeye gerek duyduğunu hissetmiş gibi, korkuyla belli düzenlere sarılıyordu. Bir kez onun için bir alışkanlık haline geldikleri zaman, bu düzenleri bir daha terk etmiyordu. Onu böylesi anlarda görenler, onu uyanık, hatta düzen düşkünü sanabilirdi. O zaman babasının burjuva yapısı üstünlüğü kazanmış gibi görünüyordu... Hepsinden önce müzik bütün ruhunu sarmış gibi görünüyordu. Püsküren kıvılcımlarıyla gözleri kamaştırmak için sadece doğru dokunuş biçimini bekleyen elektrikli bir madde burada toplanmıştı.”

Genç Schopenhauer de kendince korkuyla “belli düzenlere” sarılıyor ama romantik sanat ve müzik fantezilerinin kıvılcım yağmuru altında durmaktan hoşlanıyordu. Romantik kurtuluş özleminin kısa sürede “klasik” parodisi olarak geçen en ünlü

fantezi, *Bir Çıplak Peygamberin Mucizevi Oryantal Masalları* adlı anlatıydı. Arthur Schopenhauer son günlerine kadar bu metindeki imge hazinesinden beslenecektir. Masaldaki peygamber durmadan “zamanın tekerleğinin gümbürtülü dönüşünü” dinler ve bu yüzden “devasa bir tekerleği döndürmeye çalışan” bir insanın şiddetli hareketlerini yapmak zorundadır. Bir yaz gecesi, bir âşık çiftin şarkılarıyla kurtuluşa ulaşır: “Müziğin ve şarkının ilk tınılarıyla çıplak peygamberin kafasından zamanın gümbürtülü tekerleği kaybolur.” Müzik, şiir ve aşk, yeni neslin cennetten inme güçleri, akıp giden gündelik yaşamın “tekerlek mekanizmasından” boş zamanın “tekdüze, ritmik gümbürdeyip gitmesinden” kurtarır. Schopenhauer’ın felsefesinde sonradan üzerine bağlanmış olduğumuz ve bizi harekete geçiren “istenç tekerleği” bir de sanat eserlerine dalındığında bu hareketin birden durup kalması vardır.

Genç Schopenhauer bu romantizm dersleri döneminde güncesine şunları kaydeder: “Yaşamdan dinle, sanatla ve saf aşkla geçen birkaç anı alalım, geriye bir dizi boş düşünceden başka ne kalır?” (HN I, 10)

Din burada hâlâ bir kurtarıcı güç sayılmaktadır ama romantizmde “sanat” ve “aşk” ile bir araya getirildiğinde bu, babaların dininden farklı bir dindir. Örneğin Matthias Claudius, sanatla dinin adının bir arada anılmasına daima şiddetle karşı çıkmıştı. Bu yüzden modern puta tapınma olarak gördüğü romantik açılıma savaş açmıştı. Kendi bakış açısından (“Tanrının sözlerine sarıl”) bu dürüst adam haklıydı da. Çünkü romantizmin dini, alçak gönüllülüğün ve vahiy inancının dini değil, tersine gücü

eline geçirmenin diniydi, ipini koparmış hayal gücünün birçok biçiminden biriydi. Arthur'un nasıl ve neden kendini, tamamen sanat aşkının malzemesinden yapılmış olan romantik dindarlığa bıraktığını anlamak istiyorsak, bunun içsel dinamiğini kavramamız gerekir.

İnsan Schopenhauer gibi babasının dünyasında takılı kaldıysa önemli olan tek şey, en azından babasının ahretinin (Matthias Claudius!) dışına çıkmaktır. Romantik din ve sanat dini (özellikle de Wackenroder'in metafiziği) bu esnada genç Schopenhauer'a yolu açar. Kendini bu akıntıya bırakarak Schopenhauer bir parça babasının dininden özgürleşir. Babasına göre meşru olan dünya aşkınlığından, babasına göre meşru olmayana doğru kayar. Böylece bir dönemin tinsel hareketinin kaderini kişisel olarak gerçekleştirir ki bu hareket, geri getirilemez oluşundan hareketle benim "felsefenin yaban yılları" adını verdiğim dönemi meydana getirecektir.

Bunlar Kant devrimiyle, geleneksel metafiziğin büyüünün bozulmasıyla, geleneksel inancın içinin oyulmasıyla, öznenin pragmatik olarak gücü eline geçirmesiyle ve merakın "kendinde dünya"dan "benim için dünyanın üretim biçimlerine kaydırılmasıyla başlamıştır. Eski "şeylerin düzeni" (Foucault) Kant ile çürür ve gerçi biz büyüünü yitirmiş olsak da hâlâ içinden çıkamadığımız modernliğin bağlarını koparır.

Kant'ın adına bağlanan bu kopuşa, Schopenhauer ancak daha sonra ulaşacaktır ama şimdiden bu açılımın atmosferiyle tamamen sarılmıştır, romantizmle karşılaşmasında onun dönemsel etkisinin bir yönüyle etkileşime girmiştir. Schopenhauer bu oy-

na katılmaya giriştiğinde, büyük oyunun bir ölçüde ikinci veya üçüncü perdesi gelecektir. Bu anlamsız değildir; yengeç adımlarıyla romantizm üzerinden Kant'a geçecek, oraya vardığında da takipçilerinin Kant'a karşı zorladıkları süreci gözden geçirecektir. Bu sırada Budist ve mistik ezoterizmden aldığı güçle Fichte, Hegel ve Marx'ın ötesine, cennetsiz bir aşkınlığın tam ortasına, metafiziği de feda etmeme becerisini gösteren, radikal olarak sonuna kadar götürülmüş bir "sonluluk çözümlemesi"ne (Foucault) kadar itilecektir.

Ama ilk başta, Hamburg'da geçirdiği son iki yılda Schopenhauer romantizmin sonsuz sıçramalarıyla temas halindedir. Ama romantik sanatın sonsuzluğunda, Matthias Claudius ve babasının inandıkları "nesnel" vahyin huzuru eksiktir. Romantik sonsuzluk tamamen öznel. İnsanın kendisi yapıp, kendini teslim ettiği veya en azından insanın yapabileceğini sanıp içine aldığı bir sonsuzluk. Ama romantikçağın ruhu, insanın zincirlerini koparmış hayal gücü yardımıyla yapamayacağı hiçbir şey olmadığını sanır.

Gözlerini kendi gizemlerine diken romantikler, dünyanın gizemine dokunduklarına inanırlar. İnsan kendi içinde sihirli sözcüğü bulduğunda, dünya şarkıya başlayacaktır. İnsan ne kadar derine inse yetmez. Bu inişler asıl sıçramalardır. Batış, bir maniyetik güç alanının merkezine götürür. Bu noktada uyuklayan akıl, dans etmeyi öğrenir. İçimizde söylenemeyenlerin başladığı yerde, dünyayla en mahrem noktadayız. Romantizmin dile karşı kuşkuculuğu buradan işe başlar. Wackenroder için dil, "içimizdeki yürek kızgınlığının mezarı"dır. Dilde söylenemeyenler ağza alınmaz hale gelir. Duyumların akışını dil izleyemez. Eşzamanlı-

lığın zenginliğini, ardışıklığın ince ipliği halinde eğirmeyi sürdürmek zorundadır. Hatta Novalis için ilk modern günah, Luther'in *İncil*'i tercümesiyle başlar. Böylece harflerin tiranlığı dönemi açılmıştır. Hayal gücü ve içsel anlam himayeye alınmış ve uçmayı unutmıştır. Wackenroder gibi Novalis de "kutsal müziği" över. Onun içinde hâlâ her şey devinebilir, insan onunla salınım metafiziğini öğrenebilir. Wackenroder henüz küçük boyutta müzik aracılığıyla bireysel kurtuluş spekülasyonları yaparken, Novalis işin köküne inip "kutsal müzik" aracılığıyla Avrupa'nın düşmanlıklarını ve sığılıklarını sağaltmak ister. General Bonapart'ta bir soydaşını, Kral Napolyon'da ise kendinden kopan birini gören Beethoven'in özgüveni de düpedüz bu kibirli yükseklerde uçmaktadır. Kendini bir tür din kurucusu sanan ilk kişi Wagner değil, Beethoven olmuştur. Onun için müzik, "Tanrısallığın aktarımı ve bütün bilgeliklerden ve felsefeden daha yüce bir vahiy" idi. Daha sonra Schopenhauer'ın müzik felsefesinde, müziğin bu romantik yükseklik sarhoşluklarını bir kez daha anımsayacağız.

Romantik ruhun istediği üzere, içimizdeki söylenemeyenlere ve böylece de dünyanın gizemine ilk etapta müzik ve din erişebilir. Bunlar eşit ölçüde kökenseldir. Henüz yarım yüzyıl önce bu sapkınca bir iddia olarak geçerdi. Ama sekülerleşme ve kendine gücü yeten öznenin özgür bırakılması, müziğin çekinerek baktığı ve dinin vahiylerini aldığı eski cenneti parçalamaktadır. Şimdi bunlar, hem din hem de müzik, hayal gücümüzün ürünleridir ve söylenemezlikten çıkıp geldikleri için Tanrısallık bir gücü temsil etmektedir. Altan gelen bir Tanrısallık. Bütün bu yönelimi beğenmeyen, dönemin felsefecisi Jacobi, çok keskin bir zekâyla en

basit alternatifi açığa çıkarır: “Tanrı benim dışımdadır, canlı, kendi başına var olan bir varlıktır veya ben Tanrıyım.” Romantikler kendi Tanrısallıklarında karar kılarlar. Schleiermacher: “Dindar kişi, bir kutsal kitaba inanan değil, tersine hiçbir kutsal kitaba ihtiyaç duymayan ve kendine bir kutsal kitap yazabilecek olandır.”

Bu din, babasının tarzında bir vahiy külliyatı ve ahlaksal normlar değil, tersine estetik olarak zevkine varılabilen benlik ve dünya deneyimlerinin bir türünü temsil ettiği için, duyarlı bireysel güçten fışkıran bu kibirli din Schopenhauer’ı büyüler. Annesi Weimar’a yerleştikten beri kaldığı sigorta acentesi Wil- linck’in pansiyonunda Schopenhauer kendini romantik cennete çıkış keyfiyetlerine bırakır ama o sırada bu romantizmin eleba- şıları “yeniden Tanrısallığın uçurumuna doğru ölümçül bir çakılmaya” (Friedrich Schlegel) girişmişlerdir bile. Schopenhau- er’in içinden çıkmak istediği kilise inancı yeniden moda olmuş- tur. Wackenroder’de şunları okur: “Ama yaşamımızın üzerinde paramparça döküldüğü yıkıntı yığınına cesur bir kolla kavra- malı ve her şeyin ötesine geçip ebediyete kadar uzanan sanata, büyüklüğe, kalıcılığa kuvvetle sarılmalıyız çünkü bu ebediyeti, cennetle dünya arasındaki korkunç uçurumun üzerinden cesur bir tavırla uçabilmemiz için cennetten aşağı ışıldayan bir el bize sunmaktadır!” Schopenhauer Weimar’daki annesine şunları ya- zar: “Cennetten inen tohum, muhtaçlığın ve eksikliğin en ufak bir yer için kavga ettiği çetin topraklarımızın üzerinde nasıl bir yer bulabildi? Çünkü biz, ilk ruh tarafından terk edilmişiz ve ona kadar ulaşmamız yasaklanmış... Ama yine de acıyan bir melek, bizim için cennetin çiçeğini yalvararak kazanmış ve bu çiçek hâlâ

bütün muhteşemliğiyle bu sefalet toprağında kök salmış serpiliyor – Tanrısal ezgi sanatının nabız atışları, barbarlık yüzyılları boyunca atmayı bırakmadı ve her duyu için anlaşılır ve günah ile erdemin bile üzerinde bir ebediliğin dolaysız bir yankısı bunun içinde bize kaldı” (B, 2).

Sanat ve dinin bileşimi, ilk başta her ikisi için de avantajlıdır. *Sanat* olarak din kendini dogmalardan özgürleştirir ve yüreğin vahyi haline gelir, *din* olarak sanat ise bu “vahiylere” dünya üstü bir hava katar. Sanat dini, “cennetle dünya arasındaki korkunç uçurumun üzerinden cesur bir tavırla uçabilmemizi” sağlar. Ticaret işlerinden bunalan Schopenhauer için ise “hafif, sessiz adımlarla / dünyadaki çorak yaşamın içinden geçmeli öyle ki ayaklara hiçbir yerde toz bulaşmasın...” (HN I, 2).

Babasının inancında dünya aşkınlığı, sağlam temelli, güvenilir bir yatırımdı. Buna karşı romantik sanat dini, kendi kendini anlayışında da riskli bir girişime benzer. Genç Tieck, genç Schopenhauer’ın çok defalar okuduğu *William Lovell* adlı romanında şunları yazar: “Böyle bir varlık bir gün, kanatlarındaki gücün zayıfladığını hissettiğinde... körü körüne kendini düşmeye bırakır, kanatları kırılır ve ondan sonra ebediyen *sürünmek* zorunda kalır.”

Romantik coşkunun titreşimleri, alttaki bir korku akıntısından gelir. Aklını başına toplamaktan, uyurgezer güvenliğinin sona ermesinden duyulan korku. En acımasız anlarında romantizm, cennet müziğinin yankı alanının korkutucu ölçüde boş olduğunu bilir. Wackenroder, “Ezgi sanatı benim için neredeyse yaşamımızın tam bir imgesi. Hiçlikten doğan ve hiçlikte tükenen, dokunaklı, kısa bir sevinç, neden olduğunu bilmeden yükselen

ve batan bir sevinç; karanlık, dipsiz okyanusun üzerinde yüzen, güneş ışığına, şarkılara ve tınılara gömülmüş, küçük, neşeli, yeşil bir ada” diye yazar.

Tanrıların büyük gündoğumundan sonra kendi gücüyle Tanrıları meydana getirmek isteyenler, şöyle bir ikileme düşmüşlerdir: Kendi yaptıkları şeye inanmaları ve ürettiklerini vahiy aldıkları bir şey olarak yaşamaları gerekir. “Yapmak” eyleminden sadece kendi haline bırakma eyleminin sağladığı o gizemli birliği çıkarmak isterler. Sahnenin önünde büyük oyuna hayran kalmak isterler ama aynı zamanda kuliste durmaktadırlar. Kendi kendini büyülemek isteyen birer yönetmendirler. Romantik sanat inancı imkânsız ister. İncelikle saflığı ortaya çıkarmak istemesinin sonucunda, eski özlerin yerine ikilemelerin aynalı kabini geçer: duygunun duygusu, inanca inanç, düşüncenin düşüncesi. Ruh haline göre bu, sonsuz sayıda çok çeşitli yapıdaki bir şeylerin zevkini – veya hiçliğin işkencesini ortaya çıkarır. Jean Paul: “Ah, eğer her benlik kendi kendinin babası ve yaratıcısıysa, neden kendi azraili de olmasın.”

Schopenhauer’ın kendini kollarına bıraktığı sıçramalar son derece hassastır. Yıkılma karşısındaki korkularla tanışık kalır. Ama Schopenhauer’ın kendisini yere çakabileceğinden korktuğu güçler tam olarak hangileridir?

Ergenliğinin son dönemindeki delikanlının içinde patlak veren, ağırlığını yitirip uymasını engelleyen duyusallıktır. Yani cinsel arzular, bedeni, onu yere çakar. Bu bir “azrail”dir, romantik uçarılıkları döneminde ona çok anlamlı bir şiir atfetmiştir: “Ah şehvet, ah cehennem, / Ah duyular, ah aşk, / tatmin edilemez /

Cennetin yükseklerinden / Beni çektin / Ve beni fırlatıp attın / Bu dünyanın tozuna: / Orada yatıyorum zincirler içinde” (HN I, 1).

“Şehvet” ve “aşk”...Genç Arthur Schopenhauer’a neler olmaktadır?

Önceleri babasının ölümünden ve annesinin terk etmesinden sonra henüz yirmi yaşına gelmemiş olan Arthur, ailenin gözetimi olmadan yaşamaktadır. Bu arada Anthime, Le Havre’daki “can sıkıntısına” bir son vermek ve ticaret okulunu tamamlamak için Hamburg’a gelmiştir. Arkadaşına yakın olmak istediğini yazar. Bu iki genç erkeğin sözde kendini bıraktığı “taşkınlıklar” fazla abartılmıştır; bu taşkınlıklar burjuva çevrelerinde yaygındı.

Hafta sonları Anthime, kaldığı Aumühle’den Hamburg’a gelir. “Bir şeyler yaşamak” ister, Arthur önderlik rolünü oynamalıdır. Bu ikisi birbirini karşılıklı cesaretlendirerek tiyatro oyuncusu ve koro şarkıcısı kızlara laf atar ve burada başarısız olurlarsa, Anthime’nin bir mektupta yazdığı üzere “çalışkan bir fahişenin kucaklamalarında” teselli bulurlar. Anthime’nin zorlayıcı tavırları bazen Arthur’un sinirine dokunur, alayla veya kızgınlıkla onu taklit eder, Anthime incinir. Arthur, Anthime’ye salyalı dergiler tedarik eder ve tam isabet ettirir; zira Anthime “bu günlerde aşk dolu düşüncelerle tahrik olduğu” sözleriyle teşekkür eder.

Aslında ikisi de “aşk dolu düşüncelerle” tahrik olmaktadır ama Arthur daima kuşkuyla biraz daha hafif. Holstein’daki Trittau’ya bir pazar gezisi sırasında, ikisi yazın bir ağacın gölgesinde çayırda kamp yaparken, Arthur arkadaşının erotik girişim arzusunu “yaşam o kadar kısa, sorunlu ve gelip geçici ki büyük bir çaba göstermeye değmez” şeklinde düşüncelerle berbat eder.

Gerçekten de Arthur için büyük bir çabaya değecek olan bir aşk doğmamıştır. Arthur'un sorunu, bedeninin arzularının beynini aşılamamasıdır; arzular beynini yener ama kadınları yenemez. Arthur bu yüzden onları affetmeyecektir, ne bedeninin arzularını ne de kadınları. Arthur Schopenhauer çok yıllar sonra bir söyleşide şöyle der: “Kadınlara gelince, ben onlara çok düşkündüm – onlar da bana sahip olmak isteselerdi” (G, 239). Kadınlar onu istemediği için, Arthur onları arzusunun karanlık nesneleri haline getirecek ve bu yüzden bedensel işlere bulaşmayı bir tehdit olarak algılayacaktır. “Şehvet, cehennem, duyular, aşk...” Bütün bunlar onun için birdir, her tür “yukarı doğru çabalamayı” başarısız kılan bir “zayıflık zinciri”dir. Cinsellik ona ya yenilgiler veya sadece fazla basit zaferler getirdiği için, cinselliğini onur kırıcı olarak yaşar ve Anthime bu emekleme denemelerinin bir işbirlikçisi olduğu için, kısa sürede ondan yabancılaşır. Erotik açıdan daha başarılı olan Anthime, Arthur'un “o kadar fazla bedenselleşmiş olmama” isteğini hiç anlayamaz.

Böylece Schopenhauer gündüzleri Senatör Jenisch'in yazıhanesinde, akşamlarıysa sigorta acentesinin pansiyonunda oturur ve bazen de Anthime'yle beraber şehvetin peşinden gider. Bu Arthur için en berbat türden bir “dış dünya”dır. Ama bu durumunu değiştirmek yerine, “mutlu ruhların çobanının saati”nin gelmesini hayal eder: “Rastlantı sonucu ordular dolusu başka insanlar kadar fazla bedenselleşmiş olmayan az sayıdaki yüce insan neden ama neden binlerce engelle birbirinden ayrılmış olmak zorunda ki sesleri birbirine ulaşamıyor, birbirini tanıyamıyorlar ve mutlu ruhların çobanının saati gelmek bilmiyor? Neden böyle

bir insan... olsa olsa sadece sanat eserinde... arada sırada kendine benzer bir varlığı duyumsamak ve yalnızca Sahra çölündeki kumlar kadar sayısız kaba yarı hayvanın bakışlarına isabet ettiği bu çoraklıkta bunalırken, bu özlem işkencelerini çoğaltmak zorunda?" Sahra'daki bu hayat bir süre daha, 1807 yazına kadar sürer. O zaman Weimar'daki Johanna Hamburg'dan gelen serzenişlere artık katlanamaz. Arthur'u özgür kılmak için inisiyatifi ele alır. Arthur kendi gücüyle kendini özgürleştirememiştir. Annesi ikinci defa doğmasına yardım eder, onu babasının dünyasından çıkarır. Aslında Arthur ona sonsuz ölçüde müteşekkirek olmalıdır. Ama belki de annesini bu yüzden, ona borçlu olduğu için, asla affedememiştir.

Beşinci Bölüm



Weimar ➤ Politik Facia ve Annesinin Sosyal Kariyeri ➤ Goethe
Çaresizlik İçinde ➤ Annesi Arthur'u Hamburg'daki Tezgâhtan
Kurtarır ➤ Arthur Mutluluktan Ağlar

Arthur neredeyse bir yıl Hamburg'da yalnız yaşar. Henüz hem vatandaşlık hem de miras hukuku anlamında reşit değildir. Ama Weimar'a yerleştiğinden beri annesi ona reşitmiş gibi davranmaktadır. Mektuplarında çok göze batan yeni bir tonla seslenmektedir; Arthur'la bir anne gibi değil, Arthur'dan daha yaşlı bir arkadaşı, bir abla gibi konuşur. Yola çıktığı gün ayrılış töreninden yakayı kurtarmak ister. 21 Eylül 1806 sabahı Arthur sadece annesinin geceleyin yazdığı bir mektup bulur: "Biraz önce odana gittin; hâlâ sigaranın dumanının kokusunu alıyorum ve uzun bir süre seni tekrar görmeyeceğimi biliyorum. Akşamı beraber gayet neşeli geçirdik; bırakalım ayrılışımız böyle olsun. Hoşça kal sevgili, canım Arthur. Bu satırlar eline geçtiğinde, herhalde ben artık burada değilim ama orada olsam bile sana gelmem vedalaşmaya dayanamam. İstedığımız zaman birbirimizi tekrar görebiliriz; umarım bu uzun sürmez de akıl bunu istemimize izin verir, hoşça kal, seni ilk defa kandırdım. Atları saat altı buçukta hazır ettirdim, umarım seni kandırmış olmam sana fazla acı vermez. Bunu kendimden ötürü yaptım; çünkü böyle anlarda

ne kadar zayıf olduğumu ve her şiddetli duygunun beni nasıl sarstığını biliyorum.”

Bu mektuptaki nüanslar önemlidir. Örneğin; beraber geçirdikleri son akşam sigara dumanının belirtilmesi. Annesi Arthur’u oğlu olarak değil, bir erkek olarak belleğinde saklamak ister. Hiyleyle duygulu ayrılış sahnesinden kaçır: Bunu canı istemez. Yeni yaşamının sevinçli beklentisi içini doldurmaktadır. “Bunu kendimden ötürü yaptım” - bu mantıkla Johanna kendini annelik görevlerinin geleneklerinden kurtarır.

Yeni yaşam tasarımıyla burjuva geleneklerine karşı çıktığının gayet iyi bilincindedir. Bu ona gururlu bir duygu vermektedir: Korkakça şeyleri dikkate alarak yaşamının yoğunluğunu azaltamaz. Bir defasında Arthur’a şöyle yazar: “Benim yerimdeki neredeyse her kadının yapacağı gibi babamın şehrine, arkadaşlarımın ve akrabalarımın yanına taşınmak yerine, bana neredeyse tamamen yabancı Weimar’ı seçerek, kalacağım yeri belirlerken bile yaptığım gibi iki yol arasında belki de görünüşte en harika olanı seçmek için çok kararlı ve buna çok eğilimliyim” (28 Nisan 1807).

Kocasının ölümünden sonra hısım akrabaya karşı sadakat ona ters düşer. Bundan paçayı kurtardığı için sevinçlidir. Danzig’deki akrabalar arasındaki kavgayı Arthur’a karşı şu sözlerle yorumlar: “Tanrıya şükür kendimi bütün benzer aile ilişkilerinden uzak tutacak kadar akıllıydım. Bu rezillikleri uzaktan izliyor ve bütün bu aşağılık alavere dalaverelerin benim asıl üstün varlığımı nasıl da yıkmış olabileceğini her gün biraz daha fazla hissediyorum” (30 Ocak 1807). Johanna Weimar’daki “üstün varlığı”na o kadar çok dalmıştır ki bu dönemde Arthur’a yazdığı çok sayıdaki mektu-

bunda neredeyse sadece kendinden ve kendi yaşam ortamından bahsederken, en azından ilk başta Arthur'un yine çok sayıdaki, sonradan imha ettiği mektubuna değinmez. İkisi arasında mektuplarla bir diyalog olmaz. Johanna birkaç defa özür dileyerek yazdığı gibi, Arthur'un onun dünyasından payını almasını ister ve annelik rolüyle sadece işve yaparak şunları ekler: "Ama çocuklarıma cemiyetlerden biraz şeker getirmek hep alışkanlığım olduğu için, sana daima bir şeyler anlatmak istiyorum" (8 Aralık 1806). Arthur'un Hamburg'daki yaşamına karşı pek meraklı değildir; ancak Arthur'un orada yaşaması durumundan istifade ederek ona küçük işler verir. Arthur annesinin dünyasında olsa olsa ayakçı hizmeti görebilir: Kontesin annesinin bir mektubunu Rostock'a göndersindir; Goethe'nin etrafındaki arkadaş çevresi, resim örneği olarak desenlere ve boyama kalemlerine ihtiyaç duymaktadır. Ev arkadaşı Fernow, Weimar'da bulamadığı bir kitap istemektedir; annesi de bir hasır şapka. Arthur bütün bunları iyi paketlesindir ama şapkayı ilk önce kendine taksındır çünkü Johanna, "kafamın seninki kadar kalın olduğunu unutma" diye yazar, "şapka sana uymalı, yoksa onu takamam" (10 Mart 1807). Ortak kalın kafalılıkları sadece bu fırsatta bir işe yaramıştır. Arthur, her şeyi tedarik ettikten sonra bol bol övülür: "Sevgili dostum Arthur... Goethe'yi, Fernow'u, Meyer'i birer tebeşirle onurlandırdım, hepsi de güzel güzel teşekkür etti." Arthur peygamberin eteğinin bir ucunu yakalar, Goethe selam söyler ve birkaç tebeşir kalem için teşekkür eder. Masalsı Weimar için küçük getir götür işlerinde Arthur'un da güneş ve yıldızlardan biraz yüreği ısınır.

Kültür dünyasıyla son derece gevşek de olsa ilişkisi olan herkes, o zamanlar Weimar'a saygılı bir korkuyla girmek zorundaydı. Kültürün iki katında, Almanya'nın hiçbir yerinde olmadığı kadar parlak beyinler kalıyordu. Üst katta Herder, Schiller, Wieland ve tabii ki Goethe konaklıyordu; alt kattaysa popüler August von Kotzebue, Stefan Schütze ve Vulpius toplanmıştı. Jean Paul gibi bunun haricinde de pek saygısız olan bir şahsiyetin bile, Thüringen'deki bu küçük soylu şehri ilk ziyaretinde şöyle seslenmesi hayret verici değildir: "Nihayet... cennetin kapısını araladım ve Weimar'ın tam ortasında duruyorum." Ama sadece birkaç hafta sonra kardeşine yazdığı bir mektubunda şöyle şikâyet eder: "Cennetten inme bir şemsiyenin bir köşesi için burada insanların nasıl birbirini iteklediğini, dürtüklediğini ve çekiştirdiğini hayal bile edemezsin."

Weimar'ın edebi parlıtısının gözünü almasına izin vermeyenlerin kente varırken dikkatini ilk önce, hangi yönden gelirse gelsin iyi ilerlenebilen ana yoldan çıkmak zorunda kalması çekiyordu. Bütün önemli trafik bağlantıları Weimar'a teğet geçiyordu. Bu, Frankfurt am Main'den Erfurt üzerinden Leipzig'e uzanan batı-doğu yolu için olduğu kadar, Eisleben'den Rudolstadt üzerinden Nürnberg'e çıkan kuzey-güney bağlantısı için de geçerliydi. Alman kültürünün gizli başkenti, trafik tekniği açısından ölü noktadaydı. Weimar'dan önceki son yol parçası acınası haldeydi. 1779'dan beri şehirlerarası yol işlerinin müdürü olan Goethe, boşuna bu durumu değiştirmeye çalışıyordu. Sonunda pes etti ve İtalya'ya gitti. Weimar'ın etrafındaki yollar tehlikeli halde kaldı. Goethe 1816 yazında Frankfurt'a doğru

büyük yolculuğa çıktığında, faytonu Weimar'ın arkasında birkaç kilometre sonra devrilir. Yara bere içindeki milletvekili, arabanın altından sürünerek çıkar ve bundan sonra büyük bir yolculuğa çıkmamaya yemin eder.

Şehirdeki yollar daha iyi durumdaydı. Aynı zamanda şehrin kaldırım inşaat işleri için belediye vekili görevini de üstlenen Goethe'nin burada daha hayırlı bir etkisi olmuştu. En önemli caddeler, yollar ve meydanlar taşla döşenmişti. Weimarlılar bundan o kadar gurur duyuyordu ki yolcular ve yabancılar hemen bir kaldırım vergisi için ellerini cebe atmaya çağrılıyordu. Weimar'ın şehir kültürünün bu gösterişli örneğine itinalı davranılması emrediliyordu: Bir sürat sınırı vardı, sadece tırışta at binmeye izin veriliyordu ve caddelerde tütün içmek yasaktı.

O günden kalan bir yolculuk güncesinde şöyle denir: “Hacca giden sanat müridi, sanat perilerinin coşkulu hayranı bu şehre girerken, önünden bir büyücü geçer, Weimar ona harika görünür, tıpkı perilerin güzel tapınağı gibi... Ama bunda... mimarinin, evlerin, caddelerin ve süslemelerin bir rolü yoktur; bu sadece *cisimsel* Weimar'dır. Oysa şehre girenin ruhunda gördüğü, *şiişel* Weimar'dır.”

Ama bu dönemden kalma birçok belgenin kanıtladığı üzere bu “cisimsel Weimar”ın hali hiç de iyi değildir. Weimar'ı 1796'da ziyaret eden Wölfling diye biri şunları bildirir: “Şehre tepelerin arkasındaki dağlardan bakmak en iyisidir. Ama nereden bakarsanız bakın, orta halli bir yer olarak kalır. Ne sokaklarının temizliği ve döşenişi ne de evlerinin mimarisi, neşeli ve havalı Gotha'nın yanına yaklaşabilir. Evler çoğunlukla zevksiz inşa edilmiş ve her

şeyde cansız bir taşra kentinin gariban görünümü var. Bu görünümü daha da pekiştiren köşelere ve deliklere rastlamak için, ana yollardan fazla uzaklaşmaya gerek yoktur. Bu şehre bir soy-lunun konakladığı izlenimini verecek tek bir meydan yoktur.”

1800 civarında Weimar'ın nüfusu yaklaşık yedi bin beş yüz civarındaydı. Ve şehirdeki kültürel seçkinlere rağmen adı anılır bir büyüme yoktu. Hatta bütün nüfusun artışına göre Weimar geri bile kalmıştı. Goethe'nin varışı (1775) ile yüzyıl dönümü arasındaki sürede yalnızca yirmi yeni ev inşa edilmişti. Eski şehir çekirdeği eğri büğrüydü. Yüzyıl dönümü civarında yaklaşık yedi yüz civarında olan evler, Jakob kilisesinin etrafında sıkışmıştı. 1760'dan beri kale duvarları yıkılmaya başlanmıştı, böylece şehir çevresinden yer ve hava almaya başlamıştı. Şehrin eski kapıları yıkılmış; yine de mal ticareti için kapı vergisi yerinde kalmıştı. Yeni boş alanların üzerinde parklar, bahçeler ve bulvarlar, aynı zamanda fakir vatandaşlar için mahalleler kuruldu. Her ne kadar Goethe'nin geldiği dönemde olduğu kadar hâkim olmasa da Weimar bir taşra kenti niteliğini hâlâ kaybetmemişti. O zamanlar caddelerde domuzlar koşuyor, mezarlık çayırında inekler otliyordu ve dükün şu gibi temizlik talimatları vermesi normaldi: “Şehirdeki dışkılara, gübre arabaları neden olmaktadır. Kapı girişi olmayanlar, dışkılarını çarşı günleri dışında sokaklara çıkaracak, pazar ve bayram günlerinde tahsis edilen yerlerde bırakmayacaktır.” 18. yüzyılın ortasında nüfusun neredeyse yarısı köylülerden oluşuyordu, yüzyıl dönümünde hâlâ neredeyse yüzde onu köylüydü. Küçük zanaatkarlar, arabacılar, lokantacılar ve bazı saray hizmetlileri de hâlâ kısmen küçücük bahçelere sahipti.

Bu yüzden evlerin önündeki çok sayıdaki gübre yığını, şehrin manzarasının bir parçası olarak kalıyor ve yazın sivrisinek ve sinek sürülerini cezbediyor, bu nedenle de üst tabakalar çevredeki hamamlara kaçıyordu.

“Üst tabakalar” dükün sarayı etrafında toplanmıştı. Weimar’da bağımsız bir büyük burjuvazi yoktu. Zanaatlar çok sayıda ve çok çeşitliydi ama küçük burjuvaziyle sınırlıydı. 1820’de sayılan 485 el zanaati işletmesinden 280’i çıarksız, 117’si ise sadece bir çıarkla çalışıyordu. 62 ayakkabıcı, 43 terzi, 23 kasap, 22 marangoz, 20 fırıncı, 20 keten dokumacı, 12 demirci, 11 anahtarcı, 10 çömlekçi, 10 eğerci; katı loncalar ve odalar halinde kapalı kalmıştı ve kendi aralarındaki rekabeti, hiç kimse önemli ölçüde genişletmeyecek şekilde düzenliyorlardı. Sanayi çağı Weimar’a uzaktan bile dokunmamıştı. Goethe şiirsel kuraklık dönemi sırasında en azından bunu değiştirmek istiyordu. Yeni bir şatonun inşası çok yavaş ilerlediği için, şato inşa komisyonundan 1797’de bir “Baş marangoz atölyesi” kurulmasını şu sözlerle talep ediyordu: “... bunların en azından bir kısmı fabrika halinde ve makinelerin ve beraber çalışan birkaç insanın sağladığı bütün faydalarla üretilmezse, bunun sonunu görmek mümkün olmayacaktır.” Goethe’nin görev arkadaşı Voigt buna şöyle karşı çıkıyordu: “Lonca düzenini biraz daha dikkate almak gereklidir... Bilindiği gibi buradaki marangoz işleri biktırıcı kalfa ticaretiyle iç içe geçmiştir. Bu yüzden de üretkenliği sınırlanmaktadır. Loncaya ait olmayan bir marangoz ürünleri fabrikası kurulacak olursa, daha da dırdır edilecektir.” Kimse Weimar’da proletarya istemez.

Weimar'daki büyük çaplı tek “sanayi” girişimcisi, hukuk okumuş, güzel sanatlara meyilli, tüccar, yayımcı ve dükkün hazine idarecisi Friedrich Johann Justin Bertuch'tu. Müzik perilerinin şehri için ne vecizdir ki Bertuch işe bir yapma çiçek fabrikasıyla başlamıştı ve Goethe'nin sevgilisi, sonradan eşi olan Christiane Vulpius burada çalışıyordu. Bir yayınevi kurdu ve “Jena Genel Edebiyat Gazetesi” ve “Lüks ve Moda Dergisi”nin de aralarında bulunduğu birkaç dergi çıkardı. Yayınevi ve sanayicilik alanındaki bütün girişimlerini 1791'de bir “Şehir Sanayi Sergisi”nde topladı. Tabii bunlar modern anlamda bir sanayi sayılamazdı. Çağdaşları bile etiket sahtekârlığını fark etmişlerdi: “Gerçi Sayın Bertuch'un sanayi sergisi, sanayi sözcüğünü Weimar'da bir süredir gündeme getirmiştir, işte burada sanayi adına var olan tek şey de budur.”

Fakat yenifçağ, çekinerek de olsa Weimar'ın yakın çevresine kadar ulaşmıştı. Apolda'da külotlu çorap üretimi için bir fabrika vardı. Bir tezgâhta haftada yaklaşık on külotlu çorap üretiliyordu. Bu parlak bir bilanço değildi ama bir su hortumu fabrikası daha iyi bir şöhret kazandırıyordu. Çünkü bu, Almanya'daki ilk fabrikaydı.

1820 civarında çalışan nüfusun yüzde yirmi altısı doğrudan veya dolaylı olarak dükkün şatosuna bağımlıydı: İdari memurlar ve polis memurları, şato hizmetlileri, şato orkestrasının ve tiyatronun çalışanları, ruhbanlar, öğretmenler, doktorlar, eczacılar, avukatlar – hepsi kendini daha iyi bir şey sanıyor ve yine önemli ölçüde şatonun verdiği siparişlere bağımlı olan el işçilerinden ve gündelikçilerden kendini ayırıyordu. Buradaki sosyal kesip biç-

me düzeni ne kadar incelikli olursa olsun, yüksek beklentilerle ünlü şehre dışarıdan gelen biri için bütün bunlar koskoca bir darkafahlık halinde büzüşüyordu. Wölfling, “Şehirde yaşayan... insanlar arasında en büyük çoğunluğu oluşturan küçük şehirli sığ burjuva ırkında ne bir saray şehrinin inceliğini, ne de önemli bir zenginliği fark etmek mümkün değildir.” Bu açıdan bambaşka şeylere alışkın olan bir İngiliz, şunları bildirir: “Weimar’da bir başkent neşeli kargaşasını veya gürültülü, duygulu sevinçlerini aramak boşunadır; burada tembelliği seven çok az insan, kendini işe yaramaz faaliyetlerde kafayı dağıtmaya verecek kadar zengin çok az kişi var. Bir polise, hele ki bir gizli polise hiç gerek kalmadan, şehrin küçüklüğü ve alışılmış yaşam biçimi her bireyi, sarayın özel gözetimine teslim etmektedir... Sırf eğlencesine düşkün olan bir adam, Weimar’ı kolaylıkla üzüntülü bir yer sayabilir. Sabahları işlere ayrılmıştır ve yapacak hiçbir işi olmayan birkaç ayrıksı kişi bile, tembel sayılmaktan utanır... Saat altıda herkes tiyatroya hücum eder ki bu tiyatroya büyük bir aile toplantısı denebilir... Yaklaşık saat dokuzda gösteri biter ve saat ona doğru her lokantacının derin uykuda olduğunu veya en azından çok sakın gece boyunca kendi dört kazığı arasında oturduğunu var saymak mümkündür.”

Weimar’da akşamleyin tiyatrodan başka bir eğlence mekânına gitmek isteyen, hayal kırıklığına uğrar. Wölfling, “Kahvehaneye gitseniz, bomboş bir kiraathane bulursunuz. Kahveci can sıkıntısından ellerini ovuşturmaktadır ve onu ziyaret ederek o kadar mutlu ettiğiniz için iltifatlarıyla sizi neredeyse en uzak köşeye kaçırrır. Akşamları olsa olsa bir memur, yazıcı vs. kulübünü de ziyaret edebilirsiniz; ancak tütün dumanından neredeyse boğulursunuz.”

Soylu şehri dönemsel pazarlarda umarsızca köylü kökenlerine geri dönebildiğinde, Weimar'daki sosyal hayat canlanır. Sonbahardaki soğan pazarı hakiki bir halk bayramıdır. Evler ağaç dallarıyla süslenir. Bol bol şarap akar, sokaklarda bile dans edilir. Hasattaki şükran bayramının keyfi vardır, her yan pırasa ve kereviz kokar. Yılda iki defa, benzeri ölçüde bayram havasında odun pazarı kurulur. O zaman gemi inşaatı yapan zengin Hollandalı beyefendiler bile gelir. Jakob kilisesinin önünde, yakınlarda oturan üst idare meclisi üyesi Herder'i çok kızdıran bir domuz pazarı her ay kurulur.

Taşra eğlencelerinin dönemsel yeniden doğuşları arasında Weimar yakından bakıldığında, Schiller'in vardığında düş kırıklığıyla tespit etmek zorunda kaldığı üzere bir "salyangoz kabuğu dünyası"ydı. Soylu tayfası mevkilerinden gurur duyarak kendi arasında kalmak ister, küçük burjuva çevreleri de. Weimar tiyatrosunda henüz 1848'e kadar balkon bir burjuva bir de soylu kısmına ayrılmıştı. Soyluların ukalalığını Goethe de bazen hissediyordu. Çünkü kendini toplumun kaymak tabakası sayan en seçkin on altı aileden oluşan cemiyet, Goethe'nin aşk hayatını hâlâ bir türlü sindiremiyordu. Bertuch'un çiçek fabrikasının eski işçilerinden Christiane Vulpius basitçe "kabul edilemez" görülüyordu. Bir toplantıda soylu bir üst ormancı ustası vekil Goethe'yi aşağılar: "Yavrunu (Christiane, R.S.) eve gönder! Onu sarhoş ettim!" Bu seferliğine Christiane'yi eve gönderir ama bütün olarak bakıldığında yine de aldırılmaz. Tiyatro oyuncusu, sonradan dükün metresi ve Goethe'nin gizli düşmanı Karoline Jagemann anılarında şöyle yazar: "Mannheim'dan geldiğinde bu

ilişki kamuoyuna mal olmuştu ve Vulpus'un Goethe'nin evinde oturması bu küçük şehir için artık duyulmamış bir şey değildi. Kamuoyunun fikrini utanmadan dikkate almamaya cüret eden ilk ve tek kişi Goethe'ydi ve bu, prensin dostluğunun ona birçok açıdan sağladığı ayrıcalıkların kötüye kullanılması olarak görüldüğü için daha da yaralayıcı bulunuyordu." Bir de Goethe'nin Christiane'den olan oğlu, August doğup, üstelik de oğlunu üstüne geçirdiğinde rezillik diz boyu oldu. Tabii ki Goethe sarayla bağlantılarını sürdürmektedir, görevinin yükümlülükleri bunu gerektirmektedir; en küçük soylu çevresinde de bir jurnalcisi vardır, Bayan von Stein. Ancak her fırsatta soylu cemiyetlerinden kaçır, kendi evinde kadın toplantılarında sosyal kaynaşmayı sağlamaya çalışır ama sadece katı etiketlerin korsesi içinde. Davet eden, Walpurgis gecesinin şairinden çok vekilin şahsıdır.

Küçük burjuva çevrelerinde özgüven eksiktir. Bunlar da kendi aralarında kalır ve doğru davranışlarda bulunup daha emirden önce itaat gösterdiklerinde belki toplumun göklerinden yere yağın sıfatlara çok önem verir. Rütbe bağımlılığı ve vekillik musibeti her yerdekinden daha fazla Weimar'da kol gezmektedir. Bir Weimar turisti şunları bildirir: "Daima *şato vekili* Wieland'dan, *gizli vekil* Goethe'den, *başkan yardımcısı* Herder'den bahsedildiğini duymak bilhassa dikkatimi çekti. Bunların rütbeleri olmadan adı anılmıyordu... Bütün toplumda herhalde benim haricimde rütbesi olmayan kimsecikler yoktu, az sayıdaki tüccar arasında bile."

Johanna Schopenhauer da buna ayak uydurmuş ve çabucak kocasının (asla kullanmadığı) Polonyalı vekillik rütbesini sandıktan çıkarmıştı. Bundan sonra Weimar'da artık sadece "Şato

vekili Bayan Schopenhauer” olarak adlandırılacaktı. Bu rütbe bağımlılığı hemen dikkatini çekmiş olan Rückert, bunun için bir açıklama getirir: “Burjuvalık burada, her saray şehrinde olduğu gibi soylular tarafından ezilmekte ve alçak tutulmaktadır... Burjuvaların yüreğinde bu yüzden, kendisine karşılık verilmeksizin göstermek zorunda olduğu bu küçük onurlara değer verme durumu doğar... Gerçekte salt bir tören olan ve akıllı insanlar arasında lafı bile olmayan şeyler, onun kıskanç gözünde gerçek bir onur gibi görünür.”

İşte kültür dünyası Weimar’da bu iki blokun arasına sıkışmış halde yaşar – kendi çapında yine bir salyangoz kabuğu. Bunun hakkında Rückert: “Bu ikisi (küçük burjuvalarla soylular, R.S.) arasında *aydınlar* ve *sanatçılar*, masum bir kısım olarak durur ama her ikisi için de fazla ilginç değildir. Çünkü onların cemiyetlerinde bir işe yaramaz, birilerinden kaçır, diğerlerini küçümser, bunlara hem yakın hem uzaktır, sanki ulaşılmaz bir adada gibi onların arasında yaşar.”

Ama bu kültür dünyası da kendi içinde giriftir. Her yana toplanma bayrakları dikilmiştir. İlgili müritler bu bayrakların etrafında toplaşır. Fraksiyon şefleri Wieland ve Goethe birbirinden kaçır; aynı şekilde Herder ve Goethe de. Herder Goethe’nin tiyatro oyunu *Öz Kızım* hakkında sivri dille, “Öz oğlunu öz kızına tercih ederim” dediğinde, bu ikisi arasındaki eski dostluk paramparça olmuştu. Dükün annesi Amalia’nın etrafındaki “Perişatosu” Goethe’nin etrafındaki çevrelere muhalefet içindedir. Herkes tarafından sevilme isteyen Kotzebue, entrikalar karıştırarak herkesle arasını bozar.

Schiller, Wilhelm von Humboldt'a yazdığı son mektuplarından birinde, buradaki yaşamın “huysuz tökezlemesi”nden şikâyet eder. Goethe'nin Weimar'a bu kadar uzun süre katlanabilmesine hayret eder. Johanna Schopenhauer yüksek beklentilerle 28 Eylül 1806'da Weimar'a varmadan iki yıl önce, Schiller “Herhangi bir yer daha katlanılır olsaydı hemen giderdim” diye yazar.

Johanna daha kente varalı üç hafta olmamıştır ki Arthur'a şunları yazar: “Buradaki hayatım çok hoş olacak. Burada on günde, başka yerde on yılda olacağından daha çok tanındım.” Weimar'da birkaç gün geçirdikten sonra Johanna Schopenhauer kendini “Hamburg'da hiç olmadığı kadar buranın yerlisi” gibi hisseder.

Hamburg'dan Weimar'a gelirken tavsiyeler de getirmiştir. Tavsiyelerden biri, Goethe'ye İtalya yolculuğunda refakat eden ressam Wilhelm Tischbein'dandır. Weimar prensliğinin mirasçısının eski öğretmeni Dr. Ridel beyefendiye de tavsiye edilmişti. Ridel Hamburgluydu, Johanna onunla Hamburg'da tanışmıştı. Dr. Ridel, *Genç Werther'in Acıları*'ndaki Lotte'ye model olan ünlü Wetzlarlı Charlotte Buff'un kız kardeşi olan bayan Buff ile evliydi.

Bu gibi tavsiyeler ne kadar faydalı olursa olsun, sırf bunların yardımıyla kök salmak mümkün değildir. Bu, Hanseatik bölgesinden gelen bir büyük tüccarın dul eşi ve Polonyalı bir şato vekili hanımefendinin sahip olduğu genel sosyal prestij için de geçerlidir. Böyle bir prestij merak uyandırır, mümkün olan bütün kapıları açar; ancak sırf prestijden destek alarak yeterli olmak mümkün değildir. Belirleyici olan başka bir şeydi: Johanna'nın Hamburg'dan ayrılmasından birkaç gün önce başlamış olan ve

Weimar'dan birkaç kilometre uzakta Jena ve Auerstedt muharebelerinde dramatik doruk noktasına ulaşan savaş musibeti, Johanna'ya şans getirdi. Weimar da bu acılardan payını aldı. Johanna Arthur'a 19 Ekim 1806'da, "Goethe bugün, ateşte vaftiz edilerek benim artık Weimarlı olduğumu söyledi" diye yazar. Neler olmuştur?

Fransız Devrimi'nden, özellikle de Napolyon rejiminin başlamasından sonraki yıllar, savaş olaylarıyla öylesine doluydu ve bunlara artık o kadar alışılmıştı ki Prusya'yla Fransa arasındaki ilişkilerde krizin tırmanması, Hamburg'dan Weimar'a taşınmak için kesin bir engel oluşturmuyordu. Ayrıca Sachsen-Weimar düklüğü de şimdiye kadar Hamburg'un olduğu gibi neden kendini savaş olaylarının dışında tutamasındı ki? Prusya'dan geçerek yolculuğu sırasında Johanna askeri nakliyeler yüzünden durdurulur. Weimar'a vardığında kısa sürede bu düklükte güvende olunamayacağının bilincine varır. Yine de bu işlerin Weimar'a dokunmayacağına olan genel güvenin, kendisine de bulaşmasına izin verir. 29 Eylül 1806'da Arthur'a, "Burada herkesin keyfi yerinde, ordu yakında ilerleyecek. Ondan sonra neler olacağı tabii karanlık ama her şey iyi gidiyor. Savaşsa kaçınılmaz, bu arada her şey cesaret ve yaşam dolu."

Prusya on yıl boyunca Avrupa'daki savaş olaylarının dışında durmayı başarmıştı; Napolyon'un tarafında "tarafsızlığını" korumuştur. Prusya'nın Avusturya-İngiltere-Rusya ittifakına katılmayacağından emin olmak için Napolyon, 1806 başında Prusya'yı İngiltere'ye karşı bir ittifaka zorladı. Ama Prusya kralı III. Friedrich Wilhelm kendini güvenceye almak istiyordu. Yeni

müttefikî Napolyon'un arkasından çarla bir sözleşme imzaladı. Aslında Prusya'yı yenmek yerine küçük ortağı yapmayı tercih eden Napolyon bu aldatmacayı duyduğunda, birliklerin Thüringen'e gireceği tehdidiyle karşılık verdi. Bunun üzerine Prusya seferberlik ilan etti ve ultimatomla Fransız birliklerinin çekilmesini talep etti. Napolyon bu cüretkârlığı affetmedi. Tam da Johanna'nın Weimar'a vardığı anda birliklerini harekete geçirdi. Her ne kadar düşünülebildiği kadar kötü hazırlanmış olsa da Prusya artık geri dönemez. Henüz üç ay önce Napolyon'la ittifak içinde olan bir güç olarak Prusya, 9 Ekim 1806'da Fransa'ya savaş ilan eder. Napolyon'a karşı bu çılgınca girişime katılan az sayıdaki prens arasında, Sachsen-Weimar dükü Carl August da bulunmaktadır. Goethe acilen vazgeçilmesini tavsiye etmiştir. "Gerçi dünyanın her köşesi ve ucu yanıyordu. Avrupa farklı bir şekil almıştı, karada ve denizde şehirler ve filolar darmadağın oluyordu ama Orta ve Kuzey Almanya hâlâ belli ölçüde ateşli bir barışın sefasını sürüyordu, bu barış içinde kendimizi sorunlu bir güvenliğe teslim ettik." diye yazar. Goethe bunun böyle kalmasını istediye de kimse onun sözünü dinlemez.

18 Ekim'de ve bunu izleyen günlerde, fırtınaları atlattıktan sonra Johanna yirmi sayfadan oluşan bir yığın mektup yazarak, son günlerin olaylarını çok açıkça ve ayrıntısıyla anlatır. Bu mektup aslında bir genelgedir: Arthur mektubu Hamburg'daki tanıdıklara ve Danzig'deki akrabalara aktaracaktır. Hatta sonradan Johanna mektubu, yaşam hatıraları üzerinde çalışmalarını için Arthur'dan geri talep eder. Bu mektup sayesinde, o günlerde Weimar'da olup bitenler hakkında gayet net bir fikir edinebi-

liyoruz. Ekimin son haftasında Weimar'ın etrafında Prusya ve Saksonya birlikleri toparlanır. Erfurt ile Ettersberge arasında, Weimar'ın hemen yakınında devasa bir kamp kurulur. Burada yüz binden fazla asker konaklamaktadır. Subaylar Weimar'da yerleşmiştir. Prusya kralı ve kraliçesiyle Braunschweig dükü gelirler. Fransızların daha uzaklardan top atıkları duyulur. "Bütün bunlar karşısında bütün kalpler sabırsızlıkla çarpıyordu." Generaller arasında, Johanna'nın Hamburg'daki bir balodan tanıdığı Mareşal von Kalckreuth da bulunmaktadır. Johanna tehdit altındaki Weimar'dan kızı Adele'yle beraber kaçmayı düşündüğü için, 1792'de Mainz Cumhuriyeti'ni dağıtan ve şimdi Johanna'ya karşı ince duygular besleyen bu ihtiyar subaydan yardım umar. Mareşal davullarla zurnalarla, nihayetinde kendi yanlış kararları yüzünden kaybedilen muharebeye çıkmadan önce, kalpten bir kucaklaşma için zaman bulur. Ama kaçmak için at bulmayı o da başaramaz. Johanna'yı ve Adele'yi belki yanına alabilir; ancak hizmetkârları evde kalmak zorundadır. Johanna sadık personeli geride tehlikeler içinde bırakmak istemez. "O anda davullar üçüncü defa çaldı ve mareşal yola düştü. Bu güzel, yaşlı adamın böyle gitmesini izlemek yüreğimi acıttı."

Tarih 13 Ekim 1806'dır. Hâlâ kaçış olasılıklarını araştıran Johanna, dükün annesinin sarayında yaşayan Bayan von Göchhausen'i bulur. Şatonun merdivenlerinde karşısına dükün annesi çıkar. Johanna onunla tanıştırılır, böylece bu tanışıklık da sağlanmışır. Johanna genel patlamanın gürültüsü içinde yarım saat Anna Amalia'yla laflama imkânı bile bulur. Kendisi de kaçışa hazır olan Amalia, Johanna'yla Adele'yi yanına almak istese de on-

lara at temin edemez. Johanna Weimar'da kalır ve buna pişman olmayacaktır; zira terk edilen evlere Fransız askerleri bilhassa acımasız saldıracaktır.

O gün çekilen birliklerin gürültüsü karanlığın basmasına kadar devam eder. Sonra sessizlik gelir. Korkutucu, beklenti dolu bir sessizlik. Buna rağmen veya tam da bu yüzden tiyatrodan oyun oynanır. Neşeli şarkı oyunu *Fanchon* sahnelenir. Johanna Adele'yi hizmetçisi Sophie'yle beraber oyuna gönderir.

Sonraki sabah saat dokuzda doğru top gümbürtülerinin yaklaştığı duyulur. Johanna mücevherlerini korsesinin içine diker, zarif Şam kumaşından çamaşırlar odun yığınlarının altına saklanır, diğer kıymetli eşyalar kilere gömülür. Hizmetçi Sophie'nin vücudunun etrafına bir tür kemer içinde 100 Louis altını bağlar. Yağmacıları sakinleştirmek gerektiğinde hemen el altında olması için kilerden şaraplar yukarı çıkarılır. Johanna gelen zafer haberlerine inanmadığı için bu hazırlıkları yapar. Zaten Prusyalılara hiç güvenmemiştir.

Öğlen olur, birden caddelerde korkunç bir haykırma: "Fransızlar geliyor." Ama ilk önce vahşice kaçan, parçalanmış, kirli ve yaralı Prusya askerleri Weimar caddelerine akın eder. "Şimdi toplar deliriyor, yer titriyor, camlar zangırdıyordu. Aman Tanrım, ölüm bize ne kadar yakındı. Artık tek bir patlama bile duymuyorduk, sadece evimizin üzerinden uçan ve hasar vermeksizin elli adım ileride evlere veya toprağa saplanan mermilerin ve havanların her yeri dolduran ışıkları, vızıltıları ve çatırdamaları. Tanrının melekleri üzerimizde uçuyordu, yüreğime birden sükûnet ve neşe indi, Adele'mi kucağıma aldım ve onunla bera-

ber koltuğa oturdum. Bir merminin ikimizi birden öldürmesini umuyordum, en azından hiçbirimiz diğerrinin ardından ağlamalıydı. Ölüm düşüncesi bana hiç bu kadar yakın, benim için hiç bu kadar az korkunç olmamıştı.”

Kapı gümbürder. Fransız süvarileri içeri girmek ister. Şimdilik gayet edepli davranırlar, soğuk tavuk ve şarapla karınlarını doyurduktan sonra gösterilen yataklara geçerler. Ama süvarilerden sonra rezil “kaşık bekçileri” Napolyon ordusunun tortuları şehre dalar. Napolyon, Weimar’ı Prusya’ya arka çıktığından dolayı cezalandırmak amacıyla talanı serbest bırakmıştır. İki kadın Johanna’nın kapısından içeri dalar, yağmacıların tecavüzünden zor kurtulmuşlardır. Fena yakalanan Weimar sosyetesı üyelerinden daha birkaçı Johanna’nın yanına sığınır. Korkudan titreyerek ve karşılıklı birbirlerini cesaretlendirerek bir arada otururlar, sıcak çorba ve şarap içerler. Odada tek bir mum yanar, pencereleler perdeyle örtölüdür, dışarı sızan bir ışık sonları olabilir. İşte bu, büyük dayanışmanın doğduğu andır. “Yokluk, bütün küçük çıkarları yok eder ve hepimizin birbirimize ne kadar yakın olduğunu öğretir” diye yazar Johanna. Korkunun tahakkümü altında, başka zaman kasıntı ve şekilci olan bu cemiyetin içinde, acayip bir haz etrafa yayılır. Başka zaman birbiriyle rekabet edenler şimdi birleşir. Yabancılık ve mesafe, bir hayalet gibi ortadan kaybolmuştur. Topluca tehlike altında olmak, herkesin zırhlı ve maskeleli varoluşundan dışarı çıkmasına izin verir.

Gece geç saatte kapı bir kez daha gümbürder, kaşık bekçileri gelmiştir. “O iğrenç suratları, kanlı hançerleri açıkta, bu fırsatla giydikleri, kanla lekelenmiş beyazımsı önlükleri, vahşi kahkaha-

larını ve konuşmalarını, kanla boyanmış ellerini bir düşün.” Dokuz yaşındaki Adele de gelir (Askerlerle, R.S.). “Çok şirince konuşan ve uykusuz olduğu için onlardan gitmesini rica eden” küçük kız, askerleri yumuşatır; zira karınlarını doyurduktan sonra çekilip giderler. Johanna çok şanslıdır. Ertesi gün de dâhil olmak üzere Weimar’daki çok az ev, talandan ve yıkımdan esirgenir.

14 Ekim’i 15 Ekim’e bağlayan o gece, Weimar’ın dış mahalleleri yanar. Fransızlar söndürme çalışmalarına izin vermez. Kentin tamamen kül olmasını sadece hiç rüzgâr esmemesi engeller. Gece alevlerle aydınlanır. İnsanlar çevredeki ormanlara kaçar. Sonraki gün en kötüsü atlatılmıştır, şunun bunun başına neler geldiği hakkında vahşi hikâyeler dolaşmaktadır. İnce ruhlu “Sanaatçı Meyer”in kapısının önünde bütün gece bir barut arabası durmuştur. Herder’in dul eşine kalan el yazmalarını yırtmışlardır. Rideller sağlam kalan tek şey olan komodinlerinin üzerinde otururlar. Sonradan bir de gümüşten bir çay makinesi bulurlar. Kühnler tarafından bahçede açılan bir deliğe gömülmüşlerdir. Şehir hazinesinin idarecisi olan yaşlı, hastalık hastası bir adam, kasasının başında nöbet tutmuştur. Kasası talan edilmiş, yaşamının düzeni olan kasa defterleri parçalanmıştır. Goethe Johanna’ya şunları anlatır: “Boş odada bu adamdan daha büyük bir sefalet görmemiştim, etrafında bütün kâğıtlar yırtılmış ve dağıtılmış, kendisi de yerde oturuyordu, soğuk ve taşlaşmış gibi... Sanki bir Kral Lear gibi görünüyordu. Aradaki tek fark, Lear çılgındı, buradaysa dünya çıldırmıştı.”

Tek başına geride kalan düşesle bir sohbet ve Weimarlı bir ayakkabıcının diz çökmesi nihayet Napolyon’un bu çılgın koşuşturmacaya bir son vermesini sağlar.

Şimdi ölümler ve yaralılar bir araya toplanır. Komedi evinde cesetler yığılır. Alelacele sahra hastaneleri kurulur. Johanna Arthur'a, "Tüylerini diken diken edecek hikâyeler anlatabilirdim sana ama anlatmak istemiyorum. Çünkü insanların sefaleti üzerine kafa yormayı ne kadar çok sevdiğini biliyorum. Oğlum, beraber gördüğümüz her şeyin bu korkunç cehennem karşısında hiçbir şey olmadığını henüz bilmiyorsun" diye yazar.

Johanna elinden gelen her yerde yardım eder. Yaraları sarmak için keten gönderir, yaralıları ziyaret eder; şarap, çay, likör dağıtır, çorba pişirir. Gururla bildirdiğine göre, başkaları da onun örneğini izler, Goethe de şarap kilerini açar. Yaralıları artık bir çatı altına almak mümkün değildir. O yüzden hayatta kalma şansı olmayanlar hemen öldüğünde memnun olurlar. Böylece yer açılmış olur, "ölüm korkunç biçimde yardımcı olur." Salgın tehlikesi vardır. Neyse ki sahra hastaneleri doğru zamanda boşaltılır: "Daha birkaç hafta önce evimizin önünde kolunu kıran delikanlıyı asla ve asla yardım etmeden bırakmayan ben, şimdi iskeletleri parçalanmış 4.500 kişinin uzaklaştırıldığını duyduğumda seviniyorum!" Yüreğin ders aldığı yıllar.

Fırtına geçmiştir. Ama tehlike altındayken birbirlerini ısıttıkları günleri o kadar çabuk tekrar yitirmek istemezler. Goethe, şansı ve şefkatliliği ile Weimar'da birden ün kazanmış olan Johanna'ya rastlar ve ona, "şimdi kış, başka zaman olduğundan daha da karanlık çökerken, yine omuz omuza verip bu karanlık günleri birbirimiz için neşelendirmeliyiz" der.

İşte Johanna Schopenhauer'ın sonradan ünlenen çay cemiyetleri böyle doğmuştur.

Goethe, Johanna'ya bu kötü günlerden kısa süre önce bir ziyarette bulunmuştu. Bu 12 Ekim'deydi. "Tanımadık birinin gel-

diğini söylediler; oturma odasına girdiğimde, siyah elbise içinde yakışıklı, ciddi bir adam gördüm. Büyük bir kibarlıkla yerlere kadar eğildi ve bana, “Size vekil Goethe’yi takdim etmeme izin veriniz” dedi. Goethe’nin nerede olduğunu arayarak odada etrafıma baktım; zira bana kasıntı biri olarak tarif edildiğinden, bu adamın Goethe olduğunu kavrayamadım.”

Johanna “ateşle vaftiz” edildikten sonra Goethe Johanna Schopenhauer’ın evindeki akşamların sürekli konuğu haline gelir ve tabii bir mıknatıs etkisi gösterir. Ama Goethe’nin, en azından ilk yıllarda Schopenhauer’ın salonunu bu kadar sık ziyaret etmesinin özel bir başka nedeni vardır.

Goethe için de bu kötü günlerde ilk defa olarak varlığının zemini sarsılmıştır. Şimdiye kadar etrafında homojen bir ortam, kişiliğinin ışımlarıyla ona ait olan bir dünya yaratmayı başarmıştı. Yabancı, rahatsız edici, can sıkıcı şeyleri ya kendinden uzak tutmayı ya da dünyası içinde eritmeyi beceriyordu. “Ama bütün yaşamının keyfini çıkarırken onu hiçbir şey rahatsız edemez” diye yazar Henriette von Knebel 1802 tarihli bir mektupta. Weimar muharebesi, yağmalama, Weimar devletinin faciası; bütün bunlar onun için başka bir Prometheus’un, Napolyon’un yol açtığı bir “rahatsızlıktır” ki bu rahatsızlığa karşı kendi Prometheusçuluğu “Bırak bana toprağımı / olduğu yerde... Burada oturup insanlar şekillendiriyorum / Kendi imgeme göre...” dizelelerindeki gibi artık kendini savunamamaktadır. O günlerde Stephan Schütze ile bir söyleşi sırasında bunu, “insan dışarıda olmak istiyor; ancak dışarısı yok” şeklinde ifade eder.

Oysa Goethe yine de şanslıydı. Christiane'nin cesur çıkışlarıyla en kötü olasılık bertaraf edilmişti. Dokunaklı sahneler yaşanmıştı. "Kaşık bekçileri" eve dalmış, şarap içmiş, rezillik çıkarmış ve evin efendisini çağırtmışlardı. Goethe'nin sekreteri Riemer şunları bildirir: "Elbiselerini çıkarmış ve başka zaman şakayla peygamber mantosu dediği geniş geceliğini giymiş olduğu halde, merdivenden aşağı indi ve onlara kendisinden ne istediklerini sordu... Goethe'nin onurlu, tevazu buyuran tavırları, ruha dokunan bakışları sanki askerleri de saygıyla dolduruyor gibiydi." Ama bu uzun sürmez. Gece geç saatlerde süngü çekip yatak odasına dalarlar. Goethe korkudan kaskatı kesilmiştir, Christiane avazı çıktıkınca bağırır, el dalaşına bile girer, Goethe'nin evine sığınmış olan başkaları da buna katılır ve böylece talancılar nihayet tekrar geri çekilir. Evin savunmasını kadınca kumanda ve organize eden Christiane'dir. Mutfak ve kilerin talancı askerlere karşı müdafaası onun işidir. Goethe güncesine şunları kaydeder: "Yangın, talan, korkunç gece... Evimizin dirençlilikle ve şansla korunması." Goethe şanslıydı, Christiane dirençliliğini kanıtladı. Oğulları August'un öğretmeni Heinrich Voss, Goethe'nin "bu üzüntülü günlerde en içten acımanın nesnesi" olduğunu bildirir, "onu göz yaşları dökerken gördüm. Uzaklara gidebilmem için yerimi, yurdu kim benden alır, diye haykırıyordu." Gerçekten de şatonun sağlama aldığı yaşamsal konumu tehlikeydi; zira bütün düklüğün kaderi de pamuk ipliğine bağlıydı. Napolyon düklüğü tamamen dağıtıp, Ren birliği devletlerine katmayı düşünüyordu. Goethe bu günlerde, "Her şeyimi hiçliğe bıraktım" diye şiirler yazar. On sekiz yıldır beraber yaşadığı

Christiane ona tutunacak bir dal sunar. Böylece şatonun vaizini çağırır; bütün sessizlik içinde, şato kilisesinin muhafaza yerinde nikah kıyılır, sekreteri Riemer ile oğlu August nikâh şahitleridir. Nikâh yüzüklerine Goethe 14 Ekim tarihini yazdırır, Jena muharebesi gününü. Johanna Schopenhauer'a, "Barış dönemlerinde insan kanunların etrafından dolaşabilir; ancak bizimki gibi dönemlerde onları onurlandırmak gerek" der.

Weimar ayaklanmıştı, gazetelerde alay edilir. Goethe'nin yayımcısının gazetesinde şunları okumak mümkündür: "Goethe muharebenin top gümbürtüsü altında uzun yıllardır hizmetçisi olan Vulpus hanımla nikâhını kıydırdığında, binlerce mermi düşerken turnayı gözünden vuran tek kişi bu hanım oldu."

Weimar'ı ziyaret eden bir hanımın şaşkınlıkla tespit ettiği üzere, "karısını kamuoyu içinde de onurlandırmak ve ona meylini itiraf etmek için bir adım atan" Goethe, yeni "evli çifti" kabul eden ilk ve başlangıçta tek kişinin Johanna Schopenhauer olmasından dolayı ona çok değer vermiştir. Bizzat Johanna bunun hakkında Arthur'a şunları yazar: "Aynı akşam Goethe bize geldi ve bana karısını takdim etti, ben de onu sanki önceden kim olduğunu bilmiyormuşum gibi ağırladım. Bence eğer Goethe bu hanıma adını veriyorsa, biz de ona herhalde bir fincan çay verebiliriz. Davranışımın Goethe'yi nasıl sevindirdiğini açıkça gördüm. Yanımda birkaç hanım daha vardı, ilk başta resmi ve kasıntı davrandıktan sonra onlar da beni örnek aldılar, Goethe neredeyse 2 saat kaldı ve yıllardır görülmediği kadar konuşkan ve dostaneydi. Eşini benden başka henüz hiç kimseyle şahsen tanıştırmamıştı, bir yabancı ve büyük şehirli olarak benim eşini

ağırlanması gerektiği gibi ağırlayacağıma güveniyordu. Eşi gerçekten de çok mahcuptu ama ona hemen yardım ettim, burada kısa sürede kazandığım konumumla ve saygı ve sevgiyle ona sosyal hayatı çok kolaylaştırabilirim. Goethe bunu istiyor ve bana güveniyor, ben de bu güvene mutlaka layık olacağım. Yarın iadeyi ziyaret yapmak istiyorum.”

Johanna Schopenhauer'ın Vulpius'u kabul etmesi, onun için hayırlı olacaktı. Goethe sık sık ziyarete gelerek ona teşekkür etti, bunun sonucu olarak diğer seçkinler akın etti ve Johanna'nın başarısı kesinleşti. 28 Kasım'da, varışından iki ay sonra, Arthur'a şunları yazar: “Pazarları ve perşembeleri etrafımda toplanan cemiyetin herhalde ne Almanya'da ne de başka bir yerde eşi benzeri yoktur. Keşke bir de seni buraya büyüyle çekebilseydim!”

Ama bu “büyüyle çekmek”te gerçekten ciddi midir? Johanna o dönemdeki rahatlığını, Adele'nin sonradan betimlediği gibi “ikinci ruhsal baharı”nı, geçmişinden, Heinrich Floris Schopenhauer ile evliliğinden kurtulmasına borçlu olduğunu gayet iyi bilmektedir. Kendisi için fethettiği yeni yaşama alanında, şikâyet ederek de olsa babasının ayak izlerinde yürüyen Arthur için, bu tipik babasının oğlu için yer yoktur. Bunun dışında da oğlu Johanna'ya hep babasını, onun kurcalayan tarzını, onun katılığını, onun her şeyi ve herkesi eleştirmesini anımsatmaktadır. Arthur 1807 sonunda Weimar'a taşındığında Johanna neredeyse korkuyla ama aynı zamanda özgüvenle, özgürlük alanını oğlunun müdahalelerine karşı savunacaktır.

Önceleri Johanna, Arthur'un tüccarlık hayatındaki mutsuzluğundan dertlenmelerinin, bütün olarak yaşam hakkında her

şeye kara çalan düşüncelerinin, kendisine ulaşmasına izin vermez. Nihayet 1807 başlarında bunlara değindiğinde şunları yazar: “Bütün bu durumundan memnun olmadığını uzun süredir biliyordum ama bu beni pek tasalandırmıyordu, keyifsizliğini hangi gerekçelere dayandırdığımı biliyorsun. Üstelik gençliğin neşeli ruhundan ne kadar az pay aldığını, babandan üzücü bir miras olarak ne kadar çok bunalımlı didikleme eğiliminin sana kaldığını çok iyi biliyorum. Bu beni sık sık tasalandırmıştır ama bunu değiştiremediğim için öylece kabullenmek ve birçok şeyi değiştiren zamanın seni de bu açıdan belki biraz değiştirebileceğini ummak zorunda kaldım.”

Fakat Johanna Schopenhauer, Arthur’un yaşamsal durumunu temelden değiştirmeyi en azından ölçüp tartabilecek kadar hareketlidir. Onun için babasının oğluna çizdiği yaşam çizgisi, şikâyetlense bile durumu değiştirmek için hiçbir adım atmayan Arthur’un kendisi için olduğundan daha az tabularla kaplanmıştı. 10 Mart 1807 tarihli bir mektupta Johanna’nın sosyal ilişkileri üzerine keyfi yerinde gevezeliklerinin arasına serpiştirilmiş olarak Arthur şunları okur: “Senin sık sık yanıma gelmeni arzuluyorum. Fernow ile St. Schütze ne kadar geç okumaya fırsat bulduklarını anlatıp, ikisinin de sonunda ne olduğunu gördüğümde kafamdan çeşit çeşit projeler gelip geçiyor. Ne de olsa ikisi de okulda ve zorluklarla kendi kazandıkları bilgileri akademiye giderken yanlarında götürüyorlardı, oysa bu bilgiler senin aldığın ve bizim durumumuzda almak zorunda kaldığın zarif eğitim yüzünden sende eksik. İkisi de çok kısıtlı orta halli imkânlarla küçük bir yerde doğmuştu, birçok zevki daha arzula-

madan bundan feragat edebilmişlerdi ama bu zevkler en azından gelecekte senin için vazgeçilmez olacaktır. Bu yüzden de sanırım bir defa seçtiğin yolda kalmak zorundasın. Hiç kimsenin zengin olmadığı burada insanlar her şeyi farklı görüyor. Sizin orada herkes paranın peşinden koşuyor, burada kimse bunu düşünmüyor. İnsanlar sadece yaşamak istiyor.”

Düşünceler burada kesilir. Arthur yolunda kalmalıdır. Herhalde başka bir yol için yaratılmamıştır. Orada Hamburg’da Arthur’un seçtiği zarif, zengin dünya; burada Weimar’da mütevazı, sınırlı bir dışsal yaşam; bunun yanında ruhun mutlulukları. Orada mal mülk, burada ruhsallık. Arthur’un ruhsallığa olan sevgisi, maldan mülkten vazgeçecek kadar güçlü değildir. Annesi böyle görmektedir. Arthur’un kafasında sabitlediği bir fikir olarak babasına verdiği sözü tutması gerektiğine inanmasından annesi bahsetmez bile. Annesi ölümlere böyle takılıp kalmak nedir bilmez. Tam tersine kocasının başına buyruk kararlarını arkasından eleştirmekten çekinmez. “Senin için her şeyin başka nasıl olabileceği konusunda benim sözüm geçmiyordu” diye yazar hâlâ rencide olarak. Satır arasından kulağa çalınan şudur: Bu sefaletini bana değil, hâlâ o kadar çok onurlandırdığın babana borçlusun... 10 Mart 1807 tarihli bu mektubun sonunda annesi, Wieland ile bir karşılaşmasını anlatır, ki bu Arthur’un yüreğine dokunur: “Uzun uzun kendisinden, gençliğinden, yeteneklerinden bahsetti.” “Hiç kimse beni tanımıyor ve anlamıyordu” dedi. Sonra da... aslında şair olarak doğmadığını, sadece şartların onu bu hale getirdiğini, yaşamının asıl hedefinden şaştığını, aslında felsefe okuması gerektiğini anlattı.”

Bu mektup ve özellikle de Wieland'ın itirafı, Arthur'un çarpık olarak duyumsadığı yaşam yolu hakkındaki bütün çaresizliğini bir kez daha su yüzüne çıkartmış gibi görünür. Çünkü Johanna bunun üzerine şöyle yazar: "Ciddi bir yanıtı hak eden ve sana nasıl yardım edip edemeyeceğim hakkında çok tasalanmama neden olan, uzun, ciddi bir mektup aldım."

Arthur'un antikçağ araştırmacısı Fernow'a yazdığı mektubun gösterdiğine göre Johanna düşünmek için kendine iki hafta mühlet vermiştir. Bu arada Fernow'la arkadaşlık kurmuştur ve onun kararlarına çok önem vermektedir. 28 Nisan'da, Fernow'un da onayıyla Arthur'un yaşamında bir dönüşüme neden olacak, çok uzun bir mektup yazar.

Bu mektubu yazmak için Johanna'nın neleri aşması gerektiği, bu mektuptan fark edilir. Zira Arthur'un kararsızlığından, bununla bağlantılı olarak artık yetişkin olan oğlu için sorumluluk almak zorunda kalmaktan acı duymaktadır. Birçok defa bu sorumluluğu Arthur'un sırtından kimsenin alamayacağını tekrarlar; kendi yüreğine kulak vermelidir. Gelecekte istenç metafizikçisi olacak oğlunun yüreğine seslenerek, kendi istencini araştırmasını ve onu takip etmesini söyler: "Gözlerimde yaşlarla sana yalvarıyorum, kendini kandırma. Ciddi ve dürüst olarak kendine bak. Söz konusu olan yaşamının huzurudur." Johanna özgürlük cesaretine, Arthur'un mutluluk istencine seslenir. Bir anne oğlunun egemen yaşama hakkına daha iyi saygı gösterebilir mi?

Doğru yaşam biçimi nedir, sorusu sorulduğunda, Johanna'nın kendi içinde acı düşünceler ve anılar canlanır. Oğluna karşı evliliğinden, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar açıkça isabetsiz bir

yaşam dönemi olarak bahseder: “Yüreğimize ters gelen bir yaşamı yaşamanın ne demek olduğunu çok iyi biliyorum ve eğer mümkünse senin... perişanlığı çekmeni engellemek istiyorum.”

Seçenekleri bir kez daha oğlunun gözleri önüne serer: Bir yanda “günün birinde zengin ve belki de saygıdeğer bir biçimde büyük bir şehirde yaşamak isteyen” bir tüccar, öbür yanda “ölçülü, çalışma dolu bir yaşamı, parıltısız sessizlik içinde, belki adı konmasa da sadece daha iyiye doğru çabalama ve bunu kazanmayla neşelendiren bir bilge.” Johanna bu sözlerle Arthur’un gelecekteki yaşamına ne kadar isabetli yaklaştığını asla bilemez.

Arthur tüccarlığın aleyhine karar verecek olursa, “çabalamak için belli bir amacın olması için” annesi ona “ekmek kazandıracak bir öğrenim” yapmasını öğütler; “çünkü sadece bu kesin belirlilik mutlu edebilir.”

Ne olursa olsun Johanna oğluna her iki yolu da açmak ister. “Kararını verdiğinde bana bildir” diye yazar; “ama kararını yalnız vermek zorundasın, sana bir öğüdüm yok ve olmayacak.”

Fernow da onay mektubunda bir öğüt veremez ama lafı dolandırmadan, eğer Arthur sadece kararlı bir iradeye sahipse, eğitim yönünü değiştirmek için hiç de çok geç olmadığını açıklar. Bir de Fernow; bir yaşam tasarımının ek sorunları ve kendini bulmanın zorlukları hakkında çok zekice birkaç ifadede bulunur ki bu ifadeleri sonradan Schopenhauer’ın *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*’ında neredeyse kelimesi kelimesine geri döner. Fernow şöyle yazar: “Ama bütün yaşam için belirleyici olacak böyle bir kararda bu yüzden önce insanın benliğini bir o kadar ciddiyetle, katılıkla sınaması gereklidir veya dürtüler geçmişten beri

o kadar güçlü ve o kadar kararlı olmalıdır ki insan her hakiki doğal dürtüde olduğu gibi kendini ona koşulsuzca bırakabilsin. Bu ikincisi nihayet daha güvenilir ve iyidir çünkü içten gelen bir çağrı olduğunu kanıtlar. Fakat bu olmaksızın, sırf bir karardan tatmin olunmadığı için insanın kendini, dış cazibesiyle bizi çeken ama kısa veya uzun bir süre sonra bizde bıkkınlık ve tatminsizlik doğurup doğurmayacağını bilmediğimiz bir başka karara fırlatması çok yanlışır. O zaman sadece kıymetli bir zaman geri getirilmez biçimde kaybolmakla kalmaz, üstelik insan böylesi bir yanılğı yüzünden kendine karşı da güvensizleşir ve yeni bir yaşam planı yaratmak ve bunu izlemek için cesaretini ve gücünü yitirir.”

Kendine dönmesini söyleyen bu cesaretlendirme, nihayet Arthur’a karar verme gücünü verir. Yaşlı Arthur Schopenhauer, “Bu makaleyi okuduğumda gözümde yaşlar boşandı” diye itiraf eder (G, 382). Jenisch’in yanındaki çıraklığından hemen istifa eder, okuyacaktır. Babasının dünyasını sırtından atar. Ama onun kendi almadığı özgürlüğü ona veren, annesi olmuştur.

Altıncı Bölüm



Hamburg'dan ve Anthime'den Ayrılış ❧ Bir Arkadaşlığın Anatomisi
❧ Gotha: Bir Kez Daha Okul Sıralarında ❧ Arthur Kendini
Sevimsizleştirir ❧ Anneyle Oğlun Arası Açılır ❧ Arthur Weimar'da
Seyirci Kalır ❧ Annenin Taosu ❧ Kaçınılmaz Goethe ❧ Arthur Âşık
❧ Maskeli Geçitte

Annesinin rahatlatıcı mektubuna Arthur derhal karşılık verir. Başka zaman daha çok tereddütlü olan oğlunun bu hızlı kararlılığı annesini ikna eder. “Alışkanlıklarının tam tersine hızlı karar alman, bir başkası olsa beni huzursuz ederdi, aceleciliğinden korkardım ama sen söz konusu olduğunda bu bana huzur veriyor, sana yol gösteren doğal dürtünün gücünü görüyorum” (14 Mayıs 1807). Aslında Arthur şimdi dayanıklılığını kanıtlamak, gücünü odaklamak, gelecekteki bir büyük tüccarın ısıltılı refah içinde yaşamından vazgeçmek zorundadır; ondan sonra pişmanlık fayda vermeyecektir. “Sadece eğer şimdi tereddüt etmezsen mutlu olabilirsin” diye yazar Johanna. Annesine göre şimdi Arthur ona karşı da yükümlülük sahibidir çünkü annesi sonra bir gün kendini “senin arzularına uygun davranmadığım için” suçlamak istemez. Johanna söz verdiği gibi oğlunun yolunu hazırlar; Arthur'un öğretmeni olan ustasına, odasını kiralayan ev sahibine birer mektup yazar, taşınmasını ayarlar, yakınlardaki Gotha'da oğluna bir oda hazırlar.

Gotha'daki "Saygın Lise" büyük bir şöhrete sahiptir, neredeyse bir üniversite olarak görülmektedir. Örneğin burada ders veren antikçağ filoloğu Friedrich Jacobs, edebiyat ve bilim çevrelerinde tanınmaktadır. Hepsinden önce Demosthenes'in konuşmalarını tercümeleriyle öne çıkmıştır. Bunlardan biri, *Yabancı Diktatörlerle Karşı Konuşma*, özgürlükçü çevrelerde kulaktan kulağa dolaşmaktaydı. Jacobs "özgürlük ve eşitlik dini" dediği Hristiyanlığın kendine özgü bir yorumunu da denemişti. Romantik çevrelerde seviliyordu, Arnim ve Brentano'yla dosttu. Jean Paul ile mektuplaşıyordu. Johanna'nın ev arkadaşı Fernow da onunla bağlantı içindeydi. Gotha'daki liseyi öneren de Fernow olmuştur.

Johanna Schopenhauer, Weimar'daki okul müdürünün bir kardeşi olan lise öğretmeni Karl Gotthold Lenz'in evinde yiyecek içecek dâhil bir oda kiralar. Arthur'un liseye kabulünü ayarlar, özel ders alması için öğretmen çağırır. Annesi bütün bunları bir hamlede halleder, inisiyatifi elinde tutar. Kalacağı yer, okul, öğretmenler söz konusu olduğunda Arthur'un fikri sorulmaz. Lise dönemini Weimar'da telafi edebileceği, Johanna'nın aklına bile gelmez. Yaşamındaki dönüşüm yüzünden sevinç dolu olan Arthur, annesinin girişimlerini dirençsiz onaylamış gibi görünmektedir.

1807 sonunda Hamburg'dan ayrılmak ona zor gelmez. Hamburg'da özellikle sevdiği biri yoktur – son ayları onunla beraber Willink pansiyonunda geçiren Anthime Gregoire dışında. Ama Anthime ile ilişkisi de daha ziyade geçmişten, Le Havre'daki mutlu çocukluk yıllarının anılarından beslenmektedir. Böylesi ortaklıkları uzaktan korumak daha iyidir. O zaman düşler ve geriye

dönük vaatler dokunulmadan, değersizleşmeden, gerçekleşmeden ve bu yüzden de güzel olarak kalır. O günlerdeki birliklikleri, en azından Arthur için, uzun vadede düş kırıklığına yol açıyordu. Gerçi Anthime de tüccarlık kaderine kendini tutkuyla vermemişti ama güzel sanatlarla ve felsefeyle ilgilenmek de ona aynı ölçüde uzaktı. Arthur'dan farklı olarak, kökeninin önceden çizdiği tüccarlık yolundan çıkmak için hiçbir arzu hissetmiyordu. Entelektüel dünyaya kısa ziyaretlerini sırf arkadaşının hatırı için yapar. Arthur'un dikte ettiği okuma programını (Goethe, Schiller, Jean Paul, Tieck) hırsıyla uygular. Aradan on yıl geçtikten sonra Anthime arkadaşına şunları yazacaktır: "Gerçek bir iş adamı gibi yaşıyorum ve eğer önceden bir şeyler öğrenmiş olmasaydım, herhalde bu dünyadaki en cahil varlık olurdum."

Anthime sadece kadın avcılığı dalında arkadaşıyla eşit seviyede, hatta ondan üstün olduğunu bilmektedir. Ve sadece burada Arthur arkadaşının ona meydan okuduğunu hissetmektedir. Henüz Dresden döneminde, 1814 ile 1818 arasında, Arthur Anthime'ye karşı aşk ilişkileriyle nam salma gereksinimini duymuş gibi görünmektedir. Çünkü Anthime 1 Haziran 1817'de Arthur'un bir mektubuna şöyle yanıt verir: "Eski deneyimlerime dayanarak, güzelinin sana sadakatının uzun vadeli olduğuna kendimi ikna etmede zorluk çektiğimi itiraf ediyorum. Bu arada bu yanılsamadan istifade etmeye bak."

Arthur'un ayrılmasından sonra ikisi arasındaki arkadaşlık gayet çabuk kopar. Anthime de 1807 yılının sonuna doğru Hamburg'u terk eder ve Fransa'ya geri döner. Yoldayken Erfurt'ta tekrar buluşmak isterler ama Anthime son anda araya mesafe

koyar. Cüzdanındakileri Paris'e saklamak ister – bu onun için daha önemlidir, Arthur da tekrar görüşmenin sağlanamamasından dolayı herhalde hiç üzüntü duymaz. 1817'ye kadar seyrek bir yazışma sürer. Anthime Le Havre'daki ticaret işlerini başarıyla sürdürmektedir ama bir defasında yazdığı üzere “alçak gördüğü için fazla zevk almaksızın.” “Yaşamdaki zevkler... atlar, arabalar, hizmetkârlar” bunların tadını çıkarır. Neredeyse yirmi yıl sonra, 17 Eylül 1836'da Anthime bir kez daha kaleme davranır. Bir gazetede Johanna Schopenhauer'ın *Teyze* adlı romanının ilanını görmüş ve eski arkadaşını anımsamıştır. Kız kardeşi Adele üzerinden Anthime'nin mektubu Arthur'a ulaşır. O da yaşamının akışını ayrıntısıyla anlatarak yanıtlar. Ama yeniden canlanan mektuplaşmalar kısa sürede para meselelerinde tıkanıp kalır, görünüşe göre ikisini birbirine bağlayan tek şey artık budur. Arthur Paris'teki bir hayat sigortasına para yatırma konusunda bir nasihat rica eder. Anthime, Schopenhauer'ın varlıklarının bir kısmının idaresini üstüne almayı teklif ettiğinde Arthur hemen güvensizleşir. Anthime'nin mektubunun arka tarafına Gracian'ın 144 numaralı kuralını not eder: “Başkalarının işine başlayıp kendi işini bitirmeli.”

İlişki yine kopar. 1845'te, Hamburg'da vedalaştıktan neredeyse kırk yıl sonra son bir buluşma olur. Bu arada iki defa dul kalan Anthime, Frankfurt'ta Arthur Schopenhauer'ı ziyaret eder, bu Arthur'da düş kırıklığına yol açan bir görüşmedir. Başkalarına karşı gençlik arkadaşını “yaşlı, katlanılmaz bir adam” olarak adlandırır ve şu sonucu çıkarır: “İnsan yaşlandıkça farklılaşır. Sonunda tamamen tek başına kalır” (G, 264).

Hamburg kenti için şimdiye kadarki en büyük ekonomik ve politik kriz başladığında, Arthur Schopenhauer kişisel krizinden paçayı kurtarır. Belki de ticari hayatı bu krizle başka bir biçimde bir son bulacaktı. Çünkü kenti 19 Kasım 1906'da Fransızların işgal etmesinin ve İngiltere'ye karşı kıtanın ambargosunun keskinleşmesinin ardından, Hamburg'un büyük ticareti tek darbeye neredeyse tamamen yok olur. Birkaç hafta içinde yüz seksenden fazla ticarethane ödemelerini durdurur. Üç yüz ticaret gemisi limanda demirli durmaktadır. Yüksek vergiler, mecburi borç verdirmeler ve el koymalar, zenginlerin de varlıklarını yok eder. Ant-hime'nin zamanından önce Fransa'ya dönmesine yol açan, yine bu ağır krizdir. Ama ekonomik iflas, kentin henüz başına gelecek olan acıların sadece başlangıcıdır. 1813/14'teki bağımsızlık savaş sırasında Hamburg acımasızca çarpışılan son çatışmalara sahne olur. Dış mahalleler alevler içindedir, Hamburg kendisi de Fransızların kenti Rus-Prusya birliklerine teslim etmektense yakıp kül etme tehdidi altında titrer. Salgınlar çıkar. Kuşatma için erzak tedarik edemeyen, kentten sürülür. Ölüm ve sefalet kente hâkimdir. Arthur Schopenhauer bütün bunlardan paçayı kurtarır. Mayıs 1807'de Gotha'ya doğru yola çıktığında batan bir gemiyi terk eder.

Weimar gibi Gotha da küçük bir saray kentidir. Şehir mecaz anlamda da gösterişli Friedenstein şatosunun ayakları altındadır. Eski kent merkezinde bin iki yüz doksan yedi ev vardır. Bu küçük kentte yaşam, bin iki yüz adımda bir ucundan diğerine gidilebilen bir alanda sürer. Her şey sıkış tıktık bir aradadır: kiliseler, kışla, hapisane, bilardo oynanan ve gazete okunan birkaç kulüp, yetimhane, tiyatro, birahaneler ve oteller. Bitişikteki şato parkı

belli günlerde halka açıktır. Orada Rokoko'nun asaleti ve hafifliği hâkimdir. Sütunlardan birinde hitabe olarak "Vive la joi – Yaşasın sevinç!" yazılıdır. Gotha'daki saray hayatı, gevşek tarzıyla ünlüydü. 18. yüzyılda zevkçi-maddecî aydınlanma fraksiyonunun önder beyinleri, d'Alembert ve Helvetius, Gotha şatosundaki ziyafet masasının üyeleri idi. Birkaç yıl sonra düşes salonunu Paris devrimcilerinin büstleriyle süslemişti, küçük saray orkestrası da donsuz devrimcilerin marşını çalıyordu.

Aşağıdaki şehirde insanlar bütün bunları sadece aşırılıklar olarak görüyordu. Orada insanlar inançlılığın sert ruhunu tercih ediyordu ve üst burjuva tabakası mason locaları sayesinde ahlaksal asilleşme filtre sisteminin arasından sızabiliyordu. Şehir lisesiyle gurur duyuyordu. Öğrenciler çok uzaklardan geliyordu. Kentte iyi kitapçılar, bir de kütüphane vardı ama bekâr hanımların gezmesine izin verilmiyordu. Gotha sucuklarıyla meşhurdur. Arthur annesine birkaç sucuk yollamak zorundaydı. Yaz akşamları okul korosu parkta şarkı söylerdi. Şehrin önde gelenlerinin doğum-günlerinde ve hizmet yıldönümlerinde akademik kıyafetlerle, kara mantolarla, üçgen şapkalarla küçük geçitler düzenlenirdi. Nüfusun asıl kütlesi, zanaatkârlar, küçük tüccarlar, çiftçiler, şato hizmetlileri; küçük şehirdeki yaşamlarını her zaman ve her yerde olduğu gibi yaşıyordu. Küçük ve büyük Tanrılar karşısında saygıyla, kendi aralarındaki bazen sadece minnacık sosyal konum farklılıklarını kıskançlıkla gözeterek, huzur yayarak, çerçevenin dışına taşan her şeye karşı kötücül. Varışından birkaç hafta sonra Arthur bu küçük dünyayı, aşağılayıcı bir rahatlığı elden bırakmadan şöyle betimler:

“Olan biten her şeyi,
 kim neler yapıyor, kim neler ediyor,
 kim sesli ve sessiz neler söylüyor,
 Gözetler, dinler, dikkat ederler,
 hiçbir şey gözlerinden kaçmaz.
 Bakışları pencerelerden sızar,
 Kulakları kapıları dinler,
 Hiçbir şey fark edilmeden olmamalı,
 Onlar bilmeden
 kedi damda yürümemeli.
 İnsanın ruhu, düşünceleri, değeri
 kulaklarını kabartmaz;
 adamın her yıl ne kadar tükettiği
 ve hakkıyla mı
 önde gelenler arasında olduğu,
 ilk önce ona mı selam vermeli,
 bir”beyzade” mi, asil mi,
 meclis vekili mi yoksa temsilci mi,
 Lutherci mi yoksa Katolik mi,
 evli mi bekâr mı,
 evi ne kadar büyük, mantosu ne kadar zarif,
 bunlar derinlemesine tartılır da
 işimize yarayabilir mi? sorusu
 irili ufaklı her düşünceye
 ucuzca tercih edilir.

Ayrıca kendine sorarlar, bizim hakkımızda
 ne düşünüyor, neler söylüyor?
 O zaman “ona-buna” sorarlar
 lafını gramla tartarlar,
 yüzleri tararlar.” (HN, I, 3)

Büyük burjuvalığın gururunu taşıyan ve yeni başlangıcın sıçramasıyla kanatlanan Arthur, bu küçük dünyanın onu dibe çekmesine izin vermez. Gayretle derslerine dalar. Profesör Jacobs Almanca makalelerini över. Lise müdürü Doering eski dillerdeki ilerlemelerini takdir eder. Anthime ve annesine yazdığı mektuplarda Arthur, kendi kendine yazdığı övgü nağmelerinde tasarrufu bir kenara bırakmış olmalı ki Anthime şöyle yanıt verir: “Devasa ilerlemelerine şaşmıyorum çünkü *devasa* yeteneklerini de biliyorum ve istediğin her şeyi öğrenebilme kabiliyetine inanıyorum” (4 Eylül 1807). Annesi tepkilerinde daha çekingendir: “Çalışmalarının iyi gitmesi, beklediğimden fazla bir şey değil” diye yazar 29 Temmuz 1807’de. Doering’in övgüsüne çok fazla kulak asmamalıdır çünkü Weimar’da bile bilindiği üzere “onun zayıflığı... öğrencilerini aşırı şişirmesidir.” Almanca makalelerindeki başarısının da çok erkenden “güzel sanatlara” gönlünü kaptırmasına yol açmasına izin vermemelidir, “Böylece kazanılan alkışlar öyle büyük sevinç verir ki insan kendini tamamen derslerine vermek istemez. Ama insan eğer bugün her kuaför çırağının içinde barınan sıradan hevesliliğin üzerine çıkmak ve kendisi düzgün bir şeyler yapmak istiyorsa, ciddi ve derinlemesine çalışmalar yapmış olmak zorundadır.”

Arthur'un arkadaşına ve annesine karşı övündüğü tek şey, öğrenimindeki ilerlemeler değildir. Asilzade çevrelerinde arayıp bulduğu eğlencelerini de gururlanarak anlatır. Bu sayede Anthime'yi etkilemeyi başarır. Anthime, "Seni kıskanıyorum, özellikle de Thüringen ormanındaki güzel avından dolayı. Beyefendi prenseslerle dans ederken kim bilir nasıl eğlenmiştir" (4 Eylül 1807) diye yazar. Buna karşın annesi, Gotha'dan gelen sosyal zafer haberlerinden hiç hoşlanmamaktadır. "Sırf *konteslerle ve baronlarla* dolaşman pek hoşuma gitmiyor" diye yazar, "seni ilgilendirebilecek olan bizim sınıfımızdan birileri yok mu ki senin gibi hayatını kazanmak için doğmamış olan ve bu yüzden de daha iyi biri olduğunu sanan bu insanların fikirleri ve gelecekleri bizimkilerden farklıdır, onlarla dolaşmak da daha büyük harcamalar için baştan çıkarır ve bizi yoldan çıkarır. Ne de olsa sen burjuva dünyasına aitsin, bu dünyada kal ve sadece bilimin peşinde yaşayabilsen bütün ışıltılardan vazgeçmek istediğine ve bunun seni para pul peşinde koşmaktan daha fazla onurlandırdığına yemin ettiğini de hatırla" (12 Ağustos 1807).

Arthur'un asillerle ilişkilerine karşı Johanna sadece burjuva onurunda ısrar etmekle kalmaz, burada aynı zamanda melun "para" mevzusu da kulağa gelir, ki bu konu sonradan anneye oğul arasındaki ilişkiyi tamamen mahvedecektir. Annesi Arthur'u tasarrufluluğa çağırır, gerekçesi de yok değildir; çünkü Arthur gerçekten de önemli harcamalar yapmaktadır. Örneğin beş hafta içinde 160 Reich markından fazla para harcar – buysa bir yüksek memurun bir aylık geliridir. Asilzade tanıdıklarıyla beraber Liebenstein'a bir gezide tek bir günde 10 Reich markı

harcar – bu da bir küçük zanaatkârın aylık geliridir. Annesinin Arthur’a hesapladığına göre düşes Ludecus aynı yerde aynı parayla neredeyse bir hafta geçirmiştir. Arthur at kiralar, seçkin yemeklerden hoşlanır, annesinin tahminine göre “zengin bir Hamburglu olarak kendini cömert göstermek” ister. Miras hukuku anlamında Arthur henüz reşit değildir. Annesi onun payını da idare etmektedir. Yani Arthur’a düzenli olarak gönderdiği para onun hakkıdır. Annesi neden tasarrufluluk çağrılarında bulunur, Arthur’u kızdırarak parasını gözetmesi nedendir?

Johanna pek de haksız olmayarak Arthur’un bilimsel tutkularının onu tatmin etse bile karnını doyurmayacağından, yani eğer bağımsızlığını korumak istiyorsa mirastaki payıyla idare etmek zorunda kalacağından korkmaktadır. Bir de bu mirasıyla bir aileyi geçindirmek zorunda kalacaktır; çünkü Arthur’un bir aile kuracağından şimdilik kuşku duymamaktadır. Annesi aynı zamanda sonradan yaşlılık günlerini Arthur’un “güzelleştireceğini” ummaktadır, “yaşlı bir babanneye yakıştığı gibi son günlerimi senin evinde senin çocuklarınla” geçirmek istediğini yazmaktadır. “Eğer Adele geçimini ele almadan önce ben ölecek olursam” kız kardeşini de gönül rahatlığıyla oğluna bırakabilmek istemektedir. Arthur’un varlığı bütün bu burjuva yükümlülüklerine, eğer şimdi, okul ve öğrenim döneminde bu varlığını tasarruflu kullanırsa, iyi yaşasa bile Hamburg’daki “şıklık”tan vazgeçerse yetecektir.

Arthur kendince sürekli annesinin ekonomisini eleştirme hakkını kendinde gördüğü ölçüde annesi de para işlerinde oğlunu gözetme hakkını kendinde bulmaktadır. Johanna’nın sık sık “ucuz” eğlencelerden, alışverişlerden, yolculuklardan vs. bahset-

mesi; Weimar'daki ucuz hayatın altını çizmesi, cemiyetini ne kadar mütevazı imkânlarla eğlendirdiğini vurgulaması göze batar: Konuklarına sadece çayla bisküvi sunar, onlar da bununla tatmin olur. “Bir-kere... buradaki hayatı gördüğünde, bütün bunları (para harcamayı, R.S.) zevksizlik sayacak ve bundan dolayı utanacaksın” diye yazar. Bu gibi ifadelerinde daima, sanki yaşama biçimini oğluna karşı meşrulaştırması gerekiyormuş gibi bir ton vardır. “Ziyaretçim çok... ama bana maliyeti yok” veya “Her tür gereksiz harcamadan kaçınıyorum” diye vurgular.

Arthur'un annesinin ekonomisine karşı güvensizliği, masraflı bir ev idaresiyle mal varlığının bir kısmın daha bölüşmeden önce tüketebileceği korkusundan gelmektedir. Bilimadamlığı yoluna girme kararından beri Arthur da ortak mal varlıklarını korkuyla gözetmektedir; çünkü sonradan muhtemelen bu mirasa muhtaç olacağını kendisi de bilmektedir. Babasının ölümünden sonra annesinin yaşamdan bu kadar keyif alması onun için zaten acayıptır. Annesinin yeniden evlenebileceğinden korkmaktadır. Johanna'nın onu sakinleştirmesi gerekir. Ev arkadaşı Fernow kırk yaşını geçmiştir, hastadır, güzel bir adam değildir, üstelik de zaten evlidir. Başka bir seferinde şunları yazar: “Hayranlarım da yok değil ama gönlün rahat olsun” (23 Mart 1807).

Bütün bunlar, kendini annesinin yanında babasının vekili gibi hissetmek isteyen ve Johanna sakin, inzivaya çekilmiş, inançla vefat etmiş kocasının anısına adanmış ve yalnızca çocuklarıyla ilgilenme yükümlülüğünü tanıyan bir yaşam sürdürecektir olsa hiç itirazı olmayan Arthur'un keyfine göre değildir.

Şimdilik annesi oğluyla çok itinalı konuşmakta, o da annesinin takdirini kazanmaya çalışmaktadır. İkisi arasındaki mekânsal mesafe büyük olduğu sürece, annesinin mektupları bilhassa kalptendir. Oğlu dertli kalbini annesine açma cesaretini bulduğunu hisseder. Gotha'ya taşınmasıyla birbirlerine daha yaklaşırlar, değişken bir hırçınlık artar. Arthur sadece beş ay sonra Gotha'yı terk etmek zorunda kalıp Weimar'a, annesinin bölgesine dalma-ya kalkıştığında, ikisi arasında hakikat saati gelmiş çatmıştır.

Arthur lisede kısa sürede, annesinin ifadesiyle “bir tür şöhet” kazanmıştır. Öğrenimindeki ilerlemeler apaçıktır, sadece Almanca verilen derslerde liseye katılmaktadır. Burada da telafi edecek fazla bir şeyi olmadığından bilhassa parlamaktadır. Sınıf arkadaşlarından yaşça daha büyüktür, görmüş geçirmişliğiyle göze batmakta, hiç de öğrenciliğe yakışmayan masraflı bir yaşam sürdürmektedir. Sınıf arkadaşları ona hayran kalmakta, kehanetlerine kulak vermekte, masraflarını ona ödetmekte, onu taklit etmekte, ona yanaşmaktadır: Örneğin sonradan Goethe'nin sekreteri, daha da sonra Prusya sansür memuru olan (Varnhagen'in “düşünce kasabı” dediği) Carl John veya sonradan Heidelberg'de ünlü bir filolog olan Arnold Lewald gibi.

Öğretmenlerine karşı dahi entelektüel ve toplumsal üstünlük duygusu, Arthur'u “tehlikeli şakalara” cesaretlendirmektedir. Arkadaş çevresinde okuduğu bir şiirde, büyük öğrencilerin küçükleri ezmesine kızan Gotha okul müdürünü alaya almaktadır. Ama bunun haricinde bu Christian Ferdinand Schulze, küçük şehirli bir onursal vatandaşın kaçınılmaz kibirlerine sahip yumuşak bir adamdır. Şiir şöyledir:

“Kürsünün süsü, rahlenin sevinci,
 kentin öykücüsü, locanın konuşmacısı,
 mükemmel Hıristiyan, mükemmel Yahudi, kâfir,
 sabahları kitap, akşamları çekmece taşıyan,
 yedi özgür bilim dalının hepsinin ustası,
 her şeyi beceren ve her şeyi bilen adam,
 bütün yüce beyinlerin çiçeği ve tacı,
 binlerce arkadaşı olan ve adlarını sayan adam.”
 (HN I, 4)

Gerçekten de bu “kürsü süsü”nün arkadaşları Arthur’un başına bela oldu. Bu alay şiiri öğretmenlerin kulağına gitti. Oradakiler şakadan hiç anlamadığından, okul müdürü Doering meslektaşlarıyla dayanışmaya girerek Arthur’a özel ders vermeyi kesti. Gerçi Arthur, “Özgeçmiş”inde bildirdiği üzere lisede kalabilirdi; ancak Doering’in bu tavrı yüzünden gururu incindi. Otorite şahsiyetlerin itibarını yitirmesi, onu soğuttu. Otoritelere karşı henüz, sonradan olduğu gibi inatla ayak direyemiyordu. Annesine Gotha’yı terk etmek istediğini yazar. Johanna’nın eteği tutuşur çünkü Arthur memnuniyetle Weimar’a da gelebileceğini sezdirmiştir.

Bu durum Johanna için bir sınav oluşturmaktadır. Eğer Arthur Weimar’a gelirse, söz konusu olan kendi mutluluğunun dengesidir. Bir sürü soruyu karşısına almak zorundadır: Arthur için neler hissetmektedir? Onu yakınında istemekte midir? Arzuları nelerdir, yaşamından ne beklemektedir? Ahlaksal ödevleri nelerdir, bu “ödevlerin” gerçekten içinde olup bitenlerle ilişkisi nedir?

Asıl bu duruma neden olan Arthur’un öğretmenine karşı

alaylarını, Johanna hafife alır. Ama Arthur'u, budalaları budala olarak kabullenme oturluluğuna sahip olmamakla suçlar. Bu yüzden budalaca bir kızgınlığın kurbanı olmuştur. Budalaların kızgınlığını üzerine çeken aptaldır; "süper akıllılığı", "ben haklıymcılığı" ve üstünlük ukalalığı yüzünden bu aptallığı işlemiştir. Johanna, oğlunun sinirlenmiş olsa da isabetli olmaya çabalayan, pek de övgü dolu olmayan ve apaçıklıkta kusur etmeyen bir portresini çizer. Johanna küfretmez ama duygusallığı bırakıp Arthur'a acımasızca ayna tutar: "Sen kötü bir insan değilsin, akılsız, eğitimsiz de değilsin. Seni insan toplumunun süsü haline getirebilecek her şeye sahipsin, bunu derken senin ruh halini tanıyorum ve çok az kişinin senden daha iyi olduğunu biliyorum. Ama yine de bir külfetsin ve katlanılmazsın ve seninle birlikte yaşamayı son derece eziyetli buluyorum. Bütün iyi özelliklerin, süper akıllılığının gölgesinde kalıyor ve dünyanın işine yaramaz hale geliyor. Sırf her şeyi daha iyi bilme, kendinden başka her yerde hata bulma, her yanı iyileştirme ve yönlendirme hırsına hâkim olamadığın için. Böylece etrafındaki insanları nefret ettiriyorsun, kimse böylesine zoraki biçimde iyileştirilmek ve aydınlatılmak istemez. Hele ki senin hâlâ olduğun kadar önemsiz bir varlık tarafından, ayıplanacak o kadar çok şeyi çırılçıplak gösterirken kimse sana katlanamaz. Üstelik de bir kehanet tonuyla dümdüz şöyledir böyledir diyen, başka bir itirazın olabileceğini tahmin bile etmeyen itici tarzınla. Olduğundan daha az biri olsaydın sadece gülünç olurdu ama bu halinle son derece sinir bozucusun. İnsanları kızdırmadığın sürece onların da hepsi kötü değildir. Binlerce başka öğrenci gibi sen de

Gotha'da rahatça yaşayıp okuyabilirdin ve genel kanunların izin verdiği bütün kişisel özgürlüğe sahip olabilirdin. Sakince kendi yoluna gidip, başkalarını da kendi yoluna gitmeye bırakabilirdin ama bunu istemedin, bu yüzden de dışlanıyorsun... senin olmak istediğin gibi bir ayaklı edebiyat dergisi, can sıkıcı, garazcı bir şeydir; çünkü insan sayfalarını çeviremez veya bütün bu ıvır zıvırı, basılı olanlarda olduğu gibi fırının arkasına atamaz.”

Johanna burada dolaylı olarak kendi kuşkucu yaşam görüşlerini dile getirmektedir: İnsan toplum içinde yaşamaktadır, dışına çıkamaz, toplum içinde yolunu bulmalıdır, herkesi kendi yoluna gitmeye bırakır ve kendi yolunun engellenmemesine dikkat ederse yolunu bulabilir de. Bu pasajlarda şimdiden kulağa çalındığı gibi, kendi yoluna giderken oğlunun bile onu engellemesine izin vermemeye kesin kararlıdır. Gotha'daki olay onu kızdırır; çünkü bu olayda Arthur'un karakteri gün ışığına çıkar ve bu karakterin kendi yaşam alanına müdahale etmesinden korkmaktadır. Weimar'daki birkaç ziyaretinde Arthur zaten keyifsiz eleştiri bağımlılığından bir tadımlık vermiştir. Bu ziyaretlerden birinden önce annesi bu yüzden Arthur'u uyarıyordu: “neşeli bir keyifle gel ve tartışmacı ruhunu evde bırak ki ben de her akşam güzel edebiyat ve kralın sakalı yüzünden deli olmayayım.” Ama şimdi söz konusu olan sadece bir ziyaret değil, oğlunun muhtemelen Weimar'a taşınmasıdır. Annesi ilk önce Arthur'u askıya alır; biraz zamana ihtiyacı vardır. Arthur'un Gotha'daki aptallıkları yüzünden tazelenen isteksizliğinin “şiddetli çıkışlara” yol açmasından da korkulabilir. Oğlunun Gotha'da kalması bir süreliğine ona “cehennem” olacaksa bile bunun bir zararı da olmaz. Davranışlarının sonuçlarına kendi katlanmalıdır.

Bir ay sonra, Kasım 1807 sonunda Johanna kararını vermiştir: Arthur'a komşu Altenburg'daki liseyi tavsiye eder ama gerekirse Weimar'a yerleşmesine de razıdır. Ama bu durumda birbirinin tavuğuna kışt dememeleri ve "ikimizin de özgürlüğünün kesintiye uğramaması" için belli kurallar geçerli olmalıdır.

Annesi şimdiye kadar hiç olmadığı kadar açıkça oğluyla ilişkisi hakkında konuşmaktadır: "Birbirimizi hemen anlamamız için ne istediğimi ve yüreğimde neyin yattığını hemen lafı dolandırmadan sana söylememin en iyisi olduğunu düşünüyorum. Seni çok sevdiğimden şüphen yok, bunu sana kanıtladım ve yaşadığım sürece kanıtlayacağım. Senin mutlu olduğunu bilmek ama buna tanık olmamak benim mutluluğum için gerekli. Sana hep söylediğim gibi, seninle yaşamak çok zor olurdu... senden gizlemiyorum, sen sen olduğun sürece buna karar vermektense her fedakârlığı yapmayı tercih ederim. İçindeki iyiliği de görmüyor değilim, sende beni ürküten şey de senin... içinde değil ama senin özünde, senin dış görünüşünde, görüşlerinde, yargılarında, alışkanlıklarında, kısacası dış dünyaya ilişkin hiçbir şeyde seninle anlaşıyorum. Senin keyifsizliğin de benim için bunaltıcı ve sana da bir yardımı dokunmaksızın neşeli ruhumun keyfini kaçırıyor. Bak sevgili Arthur, sırf birkaç gün beni ziyarete geldin ama her seferinde bir hiç uğruna şiddetli tartışmalar oldu ve her seferinde ancak sen gittiğin zaman nefes alabildim. Zira senin varlığın, kaçınılmaz şeyler üzerine şikayetlerin, karanlık yüzlerin, sana hiçbir itiraz yapılmasına izin vermeden kehanet gibi içinden dökülen acayip yargıların, dahası sırf yeniden kavgaya neden olmamak için itiraz etmek istediğim her şeyi şiddetle bas-

tırırken kendi içimdeki ebedi savaş beni daraltırdı. Şimdi çok sakın yaşıyorum, aylar yıllar oldu sana borçlu olmadığım hiçbir nahoş anım olmadı. Kendi içimde sakınım, bana kimse itiraz etmiyor, ben kimseye itiraz etmiyorum, evimde yüksek sesle tek bir kelime çıkmıyor, her şey tekdüze bir gidişat içinde, ben kendi yoluma gidiyorum. Hiçbir yerde kimin emrettiği, kimin itaat ettiği fark edilmiyor. Herkes huzur içinde kendi işini yapıyor ve hayat bilmem nasıl akıp gidiyor. Benim asıl varlığım bu ve kalan yıllarımda huzurum ve mutluluğum senin için önemliyse bu böyle de kalmalı. Sevgili Arthur, yaşlanıp da bazı şeyleri daha aydınlık gördüğünde birbirimizi daha iyi anlayacağız.”

Büyük örneği Goethe’nin cesaretlendirmesiyle annesi Weimar’da kazandığı sakinliği (“hayat akıp gidiyor”) Arthur tarafından tehdit altında görmekte ve şimdi daha az sakın savunmak zorunda kalmaktadır. Şeyleri akışına bırakmak ve başkalarını olurlarına bırakmak, yargıları, müdahaleleri, emirleri kendine saklamak – işte Johanna’nın o sıralar iç huzurunu bulduğu Weimar Taoculuğu budur. Ve aslında Arthur’un da özlediği budur ama dağları yenmekten hoşlanan Arthur bu sakinliği şimdilik sadece “cisimler dünyasına ait olan parçamız ne kadar onun içinde savrulup dursa da” insanın “en büyük huzurla katılımsız izleyebildiği” (HN I, 8) yüce yerlerde bulabilecektir. Bu yüceliği müzikte, edebiyatta bir de şimdi felsefedeki ilk gezintilerinde bulabilmektedir. Ama kargaşaya “katılmayı” ve aynı zamanda sakinliğini korumayı yani huzurlu bir katılımı becerememektedir. Bu dönemde annesine yazdığı mektuplardan günümüze kalan az sayıdaki parçalardan birinde şöyle yazar: “Ebedi ruhun bedene mahkûm

edilmesi sırasında bunun *yüce kayıtsızlığından* nasıl koparılabil-
diğini, dünyeviliğin küçüklüğü içine nasıl çekilebildiğini, şimdi-
ye kadarki durumunu unutacak kadar nasıl bedene ve bedenin
dünyasına dağılabildiğini ve bütün varlığını bu dünyevilikle sı-
nırlayacak ve dolduracak kadar önceki konumundan son derece
küçük olan bu dünyeviliğe nasıl katıldığını ve bunun içinde ken-
dini rahat ettirdiğini kavramak mümkün değil” (B, 2).

Arthur hoşuna gitmediği kadar “dünyeviliğin” “küçüklüğü-
nün” içine çekilmektedir. Merak, gurur, genç bedenin arzuları,
deneyim açlığı onu bu dünyaya bulaştırmaktadır. Gerçi kendini
şimdiden mesafede görmektedir ama bu savaşçı bir mesafedir.
On dokuz yaşındaki genç, dünyayı olurlu bırakmış değil;
aktif biçimde dışladığını duyumsamaktadır. Eleştirmek, yargıla-
mak, mahkûm etmek zorundadır – sadece böylece mantığını
savunabilmektedir. Yaşı büyüktür ama kendini gidişata bırak-
mak için yeterince büyük değildir. Sürekli uyanık bir güvensiz-
lik onu gerilim içinde tutmaktadır. Birlikte yürüyüp gidemez,
bunun için temel güveni eksiktir. Susmak ona zor gelmektedir,
konuşmak zorundadır. Yabancı, onun için acayip şeyleri basitçe
haline bırakamaz. Annesi ara sıra Weimar’daki ziyaretlerini özet-
lerken ona “ayaklı edebiyat dergisi” dediğinde ve edebi savaş ar-
zusundan şikâyet ettiğinde, burada kavga budalasının aklından
neler geçtiğini hayal etmek kolaydır: bilindiği gibi Arthur Ham-
burg’da romantizmi keşfetmişti, Wackenroder, Tieck... ve onla-
rın “aşırılıkları” Goethe’nin Weimar’ında ve bu yüzden de Johan-
na Schopenhauer’ın salonunda pek de rağbet görmüyordu. Ama
Arthur kendi davası için, narin romantizm deneyi için edebiyatçı

ruhlu annesine karşı çarpışacaktır ki kadınlar hakkında geleneksel düşüncelere sahip babasının oğlu olarak annesini zaten ciddiye almamakta ve onun fikirlerini sadece Weimar'daki ölçülü olma çağrılarının bir yankısı olarak dinlemektedir. Fakat annesi Weimar'da sadece yeni fikirleri kabul etmekte kalmamış dahası yeni bir yaşam ritmi, kendi yazdığı gibi "asıl varlığını" bulmuştur. Arthur bunu anlamış mıdır? Bilmiyoruz. Annesi de bunu bilmez ve bu yüzden kendi yaşama alanını korumak için Arthur'un anlayışına güvenmez; aksine çok kesin olarak tanımlanmış yeni bir ilişki düzeni kurarak, karşılıklı birbirini kendi haline bırakmayı en azından dışsal olarak garantilemek ister. "Öyleyse seninle nasıl bir pazarlık yapmak istediğimi bir dinle, sen kendi evinde yaşayacaksın. Benim evimde sadece bir konuksun, tıpkı benim evlendikten sonra ailemin evinde olduğum gibi, daima dostça ağırlanan ama evin düzenine karışmayan, hoş karşılanan, sevilen bir konuk. İşte evin düzenine, Adele'nin eğitimine ve sağlığına, benim hizmetçilerime karışmayacaksın, şimdiye kadar bunları sen olmadan da hallettim, böyle de devam edeceğim ve hiçbir telkini kabul etmeyeceğim. Zira bu beni bıktırıyor ve bana yardımcı olmuyor. Her öğlen saat birde geleceksin ve üçe kadar kalacaksın, ondan sonra seni bütün gün görmeyeceğim. Cemiyet günlerim haricinde, bu cemiyetlere istediğin zaman gelebilirsin, bu iki gün akşamları da benim yanımda yemek yiyebilirsin bu sırada bıktırıcı tartışmalarınla vs. keyfimi kaçırma. Aptal dünya ve insanlığın sefaleti üzerine bütün lanet okumalarını da bırak; çünkü bu, gecemi berbat ediyor ve rüyalarımı mahvediyor, Halbuki ben, iyi uyumayı seviyorum. Öğlen saatlerinde senin hakkında

bilmem gereken her şeyi bana anlatabilirsin, geri kalan zamanda kendi başının çaresine bakmak zorundasın. Kendi neşemi kaçırarak senin neşelenmeni sağlayamam. Bu böyle olmaz; ben yalnız olmaya çoktandır alıştım, bu alışkanlığı bırakamam ve senden itiraz etmemeni rica ediyorum. Bu plandan hiçbir koşul altında sapmayacağım; akşam yemeklerini her akşam açıcımla göndereceğim, çayın evinde olacak, bunun için lüzumlu bardaklarını sana vereceğim, istersen bir çaydanlık da... haftada 3 defa tiyatro, iki defa cemiyet var. Kendine yeterince dinlence yaratabilirsin, herhalde yakında birkaç genç arkadaş da bulacaksın. Ben burada olmasam nasıl olurdu? Yeter, şimdi dileğimi biliyorsun. Umarım artık buna tam olarak uyacaksın ve anne şefkatimle sevgimi ve isteklerini çabucak onaylamamı; senin işine yaramayacak, aksine her şeyi daha da berbat edecek direnişlerle bulandırmayacaksın.”

23 Aralık 1807’de Arthur Schopenhauer Weimar’a varır, annesinin koşullarını kabul etmiştir. Bir şapkacının evinde küçük bir daireye yerleşir. Kendi kendine çalışarak üniversiteye hazırlanır. Kendinden sadece birkaç yaş büyük olan lise öğretmeni Franz Ludwig Passow’dan özel ders alır. Arthur çalışmaya dalar. Weimar döneminin sonunda, 1809’da eski dillere mükemmelen hâkim, antik edebiyatın önemli yapıtlarıyla tanışmış olacaktır. Gururlu bir üstünlük bilinciyle Göttingen Üniversitesi’ne girecektir: Sınıf arkadaşları ve profesörlerden bazıları onun bilgileriyle boy ölçüşemeyecektir. Yine de Arthur, bu iki yıl boyunca mutlu olmayacaktır. Gotha’da odak noktasında durmaktayken, Weimar’da seyirci kalır. Julius Frauenstädt 1863’te şunları bildirir: “Schopenhauer bana bir de annesine ve onun çevresine karşı ken-

dini daima yabancı ve yalnız hissettiğini, bu yüzden Weimar'da kimsenin ondan memnun olmadığını söylemişti" (G, 130).

Oğluyla ilişkisini apaçık bir anlamda düzenleme iradesine ve yeteneğine sahip olan annesinin tersine, Arthur itiraf etmediği bulanıklıklarla doludur. Annesine karşı bağımsızlık ve özerklik istencini ilan etmekle beraber, alttan alta annesinin onun için şefkatli bir yuva hazırlamasını da beklemektedir. Johanna bu düşünceyi sezmiş ve bu yüzden Arthur'a daha gelişinden önce bütün açıklığıyla mektup yazmıştır. "Weimar'ı seçmene yol açan bütün nedenlerden sadece birini görebiliyorum, burada bulunmak istiyordun. Weimar'da şimdiye kadar başka bir yerde olduğundan daha fazla yuvanda olmayacaksın. Zamanla kendini yuvanda hissedip hissetmeyeceğini göreceğiz. Her zaman yaptığım gibi şimdi de oluruna bırakıyorum." Annesinin bıraktığı bu özgürlük, açıkçası Arthur'u zorlamaktadır. Fakat gururu, bunu kendine itiraf etmesini yasaklamaktadır. Annesinin sosyal başarılarından gerçekten pay almaksızın bunun doğrudan tanığı olur. Bunun sonucu kıskançlıktır. Bir ömür sonra bile bu kıskançlık, Arthur Schopenhauer'ın söyleşilerinde kulağa gelir. Frauenstädt'in bildirdiğine göre "Annesinden daha az saygıyla... bahsediyor, onun nasıl ısıltılı bir yaşam sürdürdüğünü ve Weimar'da etrafının edebiyat meraklılarınca kuşatıldığını anlatıyordu" (G, 130). Sırf "edebiyat meraklıları" olsa iyi, üstelik Goethe de Johanna'nın evine girip çıktığı halde bu iki yılda Arthur'la tek kelime konuşmamıştır. Bu rencide eder; üstelik de Goethe, dönemin birbirine uyan belgelerine göre Johanna'nın evinde, başka hiçbir yerde olmadığı kadar rahat, candan ve kişisel davrandığı halde.

Doğa olayı Goethe sahneye çıktığında en azından izleyici olarak buna tanık olabildiğine Arthur şükretmelidir.

Çoğunlukla akşam 7'ye doğru elinde el lambasıyla gelir. Johanna'nın hizmetçisi olan Sophie'yle laflar. On yaşındaki Adele'nin odasına da gider; Adele ona oyuncaklarını gösterir, Arthur ipte kukla oynatır. Johanna'nın anlattığına göre Goethe odaya girdiğinde Arthur "kimin geldiğini öğrenmek için içeri girenlere doğru düzgün bakana kadar... daima biraz sessiz ve biraz da mahcuptur. Sonra hep sımsıkı yanıma oturur, koltuğumun kolundan destek alabilmek için biraz geriye. O an ilk önce ben onunla konuşmaya başlarım, derken canlanır ve tarifsiz ölçüde sevimlidir. Tanıdığım en mükemmel varlıktır, dış görünüşüyle de uzun boylu, yakışıklı, dik duran bir fizik; çok dikkatli giyinmiş, hep siyah veya tamamen lacivert, saçları yaşına uyduğu gibi gayet zevkli taranmış ve pudralanmış; yumuşak ve aynı zamanda derine inen iki berrak, kahverengi gözülle muhteşem bir yüz, konuştuğu zaman inanılmaz ölçüde güzelleşir."

Arthur büyüklüğüyle kimseyi "ezmez" der Johanna. Onun yanında insan kendi doğallığına dönmeye cesaret bulur. Ama başkaları bunu bambaşka yaşamıştır. Stephan Schütze şunları bildirir: "Keyifsiz haliyle cemiyete girip de bir köşeden öbürüne yürüdüğünde insanın içine korku düşebilirdi. Sustuğu zaman insan şimdi kimin konuşması gerektiğini bilemezdi." Bu tür durumlar için Johanna boyama kalemalarının bulunduğu bir masa hazırlatmıştı. O zaman keyfi kaçan Goethe oraya geçer, çizimlerle ve sulu boyalarla içini şenlendirmeye çalışırdı. Johanna bu sayfaları önceden emniyete almadıysa, arkasından bunlar elden

ele kapışılırdı. Ama Goethe keyfi yerinde olsa bile despot etkisi uyandırabilirdi. Johanna'nın evinde bir akşam Goethe yanında Iskoç şarkıları getirmişti ve Schütze'nin bildirdiğine göre, "gayet uzunca bir kısmını kendi okurken her mısradaki çıkan, tekrarlanan cümleyi hanımlar daima koro halinde söyleyeceklerdi. Delice gösteri başladı, hanımlar hazırda bekledi ve doğru anda araya girdi, ilk mısra başarıyla atlatıldı ama aynı kelimeler ikinci, üçüncü defa tekrarlandığında, bayan Profesör Reinbek, istem dışı gülmeye kapıldı. Goethe durakladı, kitabı indirdi ve güm-bürdeyen bir Jüpiter'in alevli gözleriyle hepsini tarayarak kısaca, "O zaman ben de okumuyorum!" dedi. Herkes bayağı korkmuştu ama Johanna Schopenhauer rica etti, tekrar itaat sözü verdi ve diğerleri adına da yemin etti. Şimdi Allah aşkına tekrar baştan başlandı ve gerçekten de oldu! Bütün hanımların bir emirle çenelerini aynı anda hareket ettirmelerini izlemek o kadar komikti ki bütün bu topluluğu talimat verilen neşeli ciddiyet içinde tutmak için Goethe'nin bütün otoritesi gerekliydi."

Fakat yol açtığı bu istemsiz komiklik, Goethe'nin kendi gözünden kaçmıştı. *Günlük ve Yıllık Defterler*'inde bu olayı şu sözlerle yorumlar: "Hilla, lilla, bir papaz duası tadında bir Iskoç şarkısı da bizim için hoştu. Metin duyulur sesle okundu, cemaat de nakaratların çan sesini koro halinde tekrarladı."

Goethe bir şey anlattığında veya okuduğunda, dönüşümler havai fişek gibi saçılır. Mimikleriyle ve ses tonuyla anlattığı kişi olur, sandalyesinde duramaz, el kol hareketleri yapar ve o kadar gürültü çıkarır ki Johanna'nın üst katında oturan vekil Ludecus yere vurur.

Goethe gündelik şeylerden bahsetmekten hoşlanır, akşam konukları için hazırlanmış olan ve bir ateşli açlık nöbeti sırasında öğleyn tek başına yuttuğu ciğer böreğine bir saat lanet okuyabilirdi. Cemiyet söyleşilerinde katı zıtlasılardan kaçınırdı. Sık sık belirttiği gibi zaten genç kuşağın eleştirel ruhu ona son derece tersti. Ondan kesin fikirler, yargılar duymak isteyen, bir övgünün sonunda başlangıçtaki saptamasını tam tersine çevirerek bazı defalar alaya almıştı. Johanna'nın salonunda sık sık şu sözü söylediği duyulmuştu: "Herkes benim hâlâ Weimar'da olduğumu sanırken, ben Erfurt'tayım." Arthur eleştirel çıkışları ve yargılama hevesiyle herhalde Goethe'ye fena toslardı. Ama Goethe'nin huzurunda Arthur şimdilik geri çekilir – bu sonradan Weimar'a başka bir gelişinde değişecektir.

Goethe'nin keyfi yerindeyse her şeye olur der, Lafontaine'nin sığ romanlarına ve Kotzebue'nin ağlamaklı parçalarına bile (ki bunları sık sık Weimar tiyatrosunda sahneye getirir). Johanna'nın salonundaki hanımlara, önemli olanın sadece zevk alma sanatı olduğunu tembihler ve kinayelerden de geri kalmaz. Goethe'nin her şeyini herkes sineye çeker, Goethe'nin geleceğini bildirdiği annesinin evindeki hiçbir akşamı kaçırmayan Arthur da.

Öyleyse Johanna çaydanlığın başında durup kendi temkinli tarzıyla söyleşinin akıcılığını koruduğu bu akşam cemiyetlerinde Arthur, sık sık mevcuttu. Goethe'nin varlığının eve çektiği bazı renkli ziyaretçiler, anılarında veya mektuplarında vekil Schopenhauer'ın evindeki akşamları anımsamıştır. Ama bu sırada hiç kimse Arthur'u dikkate almamıştır. Bu Bettina ve Clemens Brentano için olduğu kadar Achim von Arnim için, Humboldtlar için

de geçerlidir. Bütün bu insanlar bu yıllarda Johanna'ya konuk olmuştur. Sadece o zamanlar drama sanatı semalarında bir kuyruklu yıldız olan Zacharias Werner, Weimar'da kaldığı sıralar Arthur'la da ilişki kurmuş gibi görünür. Werner'in güncelerinde bununla ilgili kısa notlar vardır, Arthur Schopenhauer da sonraki yıllarda bile bu harika insanla tanışıklığıyla övünmüştür.

Goethe onu 1808 Noel'inde Jena'dan Weimar'a getirdiğinde Zacharias Werner şöhretinin doruğundadır. *Gücün Kutsaması* adlı Luther oyunu 1806'da Berlin'de büyük bir sahne başarısı kazanmış, Arthur bu oyunu Hamburg'da okumuş ve eylemlerdeki canavarlıklardan ve dilin taşkınlığından dolayı kendinden geçmiştir.

Zacharias Werner, Königsberg kökenliydi; kendinden sekiz yaş küçük E.T.A. Hoffmann ile aynı evde büyümüştü. İsterik annesi oğlunu, İsa'nın yeniden cisimleşmesi olarak görüyordu. Zacharias bunu memnuniyetle kabul ederken, sonradan eyer değiştirip şairlerin Tanrısı olacaktır. Schiller öldüğünde seviniyordu: "Şu boşalan makama bak!" Iffland ve Madame de Staël gibi başkaları da Werner'in Schiller'in takipçisi olacağına inanıyordu. Goethe ilk başta *Gücün Kutsaması*'nı "güçlü bir kutsal tütsü" diyerek alaya almıştı. Ama Zacharias Werner sonradan Jena'da Minna Herzlieb üzerinde o kadar sevimli soneler ürettiğinde, Goethe'de hoşlanmış ve bu ozanı Weimar'a getirmişti. Fakat onunla ilişkisi son derece alaycı olarak kaldı. Werner'in oyunu *Wandra*'nın Weimar'da sahnelenmesinden sonra Goethe kutlama yemeğinde ozana, az önce bir domuzun kafasını süsleyen bir defne tacı takar. Werner Weimar'da kısa sürede skandallarla sarılı bir tip

haline geldi. Bir defasında bir akşam cemiyetine gecikmişti, bir haberci kız gönderildiğinde kız haykırarak koşageldi; Werner ona tecavüze yeltenmişti. Sonraki yıllarda Werner yeniden sofaştı: 1814'te Katolik papazı olarak kutsandı, Viyana'da tövbe vaizi olarak, yüksek sosyetenin bir nevi kendini kırbaçlayan tarikâtçısı olarak nam saldı.

Arthur, Werner'le daha Gotha'dayken tanışmış ve bu renkli sima tarafından şımartıldığını hissetmişti. Şimdi Weimar'da Werner'in onu tiyatroyla büyülemesine izin verir.

Daha başka fazla eğlence tanımayan Weimar'da, sık tiyatro ziyaretleri yaygındı. Arthur da burada bir istisna değildi ama onun için tiyatro sadece akşamları zaman öldürmekten daha fazla anlam taşıyordu. Arthur'un ilk felsefi düşüncelerinin tiyatrodan, özellikle de dramlardan alev alması göze batır. Örneğin Sophokles'te aklına, bir sefalet Platonculuğu fikri gelir: Gerçek sefalet aslında gerçek değil, sadece "ebediyen var olan gerçek kötülüğün" bir "imgesi" olmasın, diye sorar kendine (HN I, 9). Gerçek yokluğu cennete yansıtmıyoruz, tersine cennetin kötülüğünü gerçekliğimize yansıtıyor ve böylece her şeyi daha da beter ediyoruz. Dolaysız yaşanan gerçek kötülük bir yanılsama mı? Metafiziksel kötülüğe cesaretle bakmak, bugünkü kötülüğün yükünden kurtulmak mı? Bir şapkacının kiracısı ve vekil Schopenhauer'ın salonunda bir seyirci olan Arthur; huzur bulmak için gerçek kötülüğü, metafiziksel olarak daha da beterini kurgulayarak gerçeklikten uzaklaştırma stratejisini dener. Arthur bu stratejiyi daha da törpüleyecektir; ancak Johanna'nın akşam cemiyetlerinde sunmaya uygun değildir.

Johanna'nın sosyal başarıları, kıskananları gündeme getirir. Arthur'un bunlar arasına karışması, kasıtlı değil daha ziyade rastlantıymış gibi görünür. Örneğin bunlardan biri Passow'dur. Annesi onu özel öğretmen olarak tutmuştur. Goethe'nin 1807'de Halle'den Weimar lisesine getirdiği bu hırslı genç filolog, Schiller'i bile eleştirerek aşırı hırsla Goethe'nin modern edebiyata karşı "Diatriben"lerinin de üstüne çıkmaya çalışıyordu. Merhum arkadaşına sadakat içinde Goethe bunun üzerine, ziyaret ettiği cemaatlerde Passow'un varlığını istemediğini sezdirdi. Oğlunun öğretmenini davetten çıkarma gibi utanç verici bir ödev, Johanna'nın sırtına kaldı. Passow tabii ki derinden rencide olmuştu. Ama Goethe'ye kafa tutamayacağı için, nefretini Johanna'ya kustu. Bir tanıdığına şöyle yazar: "Fıkırdak ve geveze Madam Schopenhauer'ın her kış belli tanışma çayları düzenlediğini, Goethe de sık sık orada görüldüğü için aydın ve eğitilmiş herkesin bu sıkıcı davetlere doluştuğunu biliyorsunuz."

Arthur'un uzmanlık açısından değer verdiği ve hatta bazen yanında kaldığı Passow'dan annesi hakkında neler duyduğu tahmin edilebilir. Passow, kindar bir insandı. Antikçağ barikatları arkasına saklanıp, "sanat aşığı" dediği insanlara karşı hakaretlerini ateşliyordu. Topluluk içinde sessiz kalmaya eğilimliydi ama sessizliği ukalalık olarak hissediliyordu. Bunda bir gözetleme tavrı da gizliydi. Bu Goethe'yi bile çileden çıkarmıştı, öyle ki Riemer'in bildirdiğine göre "şakacı ve esprili şekilde dile dökülen şeyler, şimdi ciddi, kuru ve ağır aksak ilerliyordu."

Passow, Johanna'nın evine girip çıkan insanları "sıradan iki ayaklılar" tabiriyle ifade ediyordu. Arthur filoloji bilgileri-

nin yanında bu ifadeyi de keyifsiz hocasından almıştır. Fakat Arthur Schopenhauer bu ifadenin geçerlilik alanını canavarca boyutlara çıkaracaktır.

Arthur'un ilişki kurduğu ve aynı şekilde Johanna Schopenhauer ile gergin bir ilişkisi olan bir diğer Weimar entelektüeli de Johannes Daniel Falk'dı.

Falk 1806'dan sonra ataşeliğe doğru ilerlemiş bir yazardı (ondan önce Napolyon karşıtı olarak öne çıkmıştı!). Weimar'da bir yetimhane kurdu, Protestan misyonerliğinin öncüsü olarak burada gayet hayırlı işler yaptı. Tutkusu ve aynı zamanda zayıf tarafı, sosyal hırslarının aşırı büyük olmasıydı. Çağdaşlarının bu adam hakkındaki yargıları pek gönül okşayıcı değildir. Reimer ona “dayanılmaz bir laf ebesi” der. Falk'ın söz tufanları ancak, daha yüksek mevkideki biri ufukta görüldüğünde diner, Falk da hemen onun yanına kanat çırpardı. Ama bunun dışında: “Konuşmasının akışı arasında bir iğne bile sokmak mümkün değildi” (Rierner). Johanna da bu adamın yüksekte atmalarını alaya alıyordu; oysa Falk da Danzig kökenli olduğundan Johanna, Weimar'da neredeyse ilk onunla bağlantı kurmuştu. Arthur'a bir mektubunda onun hakkında şöyle yazar: “Kibarlıkları aslında dayanılmaz olduğu kadar akılsızca da. Zira bu yüzden bütün dünyaya yük oluyor. Sonunda bütün burjuvaların kapıları yüzüne kapanacak, şatolarda da bunun telafisini bulamayacak.” Falk da kendince Johanna hakkında iyi konuşmuyordu; çünkü Danzigli vekil Weimar'daki kıdem düzenini karman çorman etmişti. *Yakın Kişisel İlişkilerinden Bakıldığında Goethe* adlı kitabında, Goethe ile Johanna'nın evinde yaptığı çok sayıdaki söyleşiyi

aktarıırken, karşılaşma yerinin neresi olduğunu belirtmekten bile ısrarla kaçınır.

İşte Arthur bu Falk ile yakın ilişkidedir ve onunla beraber Eylül 1808'de Erfurt'taki düklük kongresine gider. Goethe oraya çağırılmıştır, Napolyon onu görmek ve konuşmak istemiştir. Falk, Arthur ve birkaç başka kişi kuyruklu yıldızın kuyruğunu oluşturur. Himayecilerinin gelmesini emrettiği eski ve yeni haneler, burada şaşaalı bir buluşma düzenlerler. Fakat Arthur fazla etkilenmiş görünmez. Falk'a karşı "halkları ezen bu diktatörü komediden önce bir hilkat garibesi, *tiyatrodan sonraysa* dünyanın en sevilesi erkeği ilan eden... saraylı hanımları" bir "skandal" olarak görür (G, 21).

Arthur Weimar'da geçirdiği zamanın sonuna gelmektedir. Passow, öğreniminde büyük ilerlemeler yaptığını onaylar: 1809 sonbaharında üniversiteye geçebilecektir. 22 Şubat'ta Arthur yirmi birinci doğum gününü kutlar, artık reşit olmuştur. Annesi oğluna mirastaki payını verir, neredeyse yirmi bin Reich markı ve yılda neredeyse bin mark faiz getirir. Bununla gayet iyi yaşar. Ama en güzel doğum günü hediyesi, o yılın büyük davetine katılabilmesidir. Goethe ve Falk tarafından belediye binasında düzenlenen bu maskeli geçit bayramını Arthur için o kadar cazip kılan, Weimar'ın tiyatro ve opera yıldızı, dükün sevgilisi ve Goethe'nin rakibi Karoline Jagemann'ın da buna katılmasıdır. Güzelliğine bütün Almanya'nın hayran olduğu bu kadın için Arthur, yanıp tutuşmaktadır. Maskeli geçitte yakınında olacaktır. Karoline bir azizeyi, Arthur'sa bir balıkçıyı temsil etmektedir. Ama azize balıkçıyı dikkate almaz. Jagemann, dükün hediye ettiği bütün

süsleri takınmıştır. Bütün dikkati sadece düşese yönelmiştir: Buna nasıl tepki verecektir? Düşes Jagemann'ın süslerini görmezlikten gelir, Jagemann da Arthur Schopenhauer'ı. Arthur da içini şiirlere döker. İlk ve son olarak ozanlığı dener. "Pencereden bir baksan / acılarım sevincim olur. / Pencereni perde örtmüş / İpek döşeklerde hayal kuruyorsun / Güneş perdeyi örtüyor: / Kaderim bulutlu" (HN I, 6) diye şiirler düzer. Kaderi bu işte bir süre daha bulutlu kalacaktır çünkü böyle aşk şiirlerinin kazanma gücü sınırlıdır. "Bu kadını yol kenarında taş kırarken bulsam bile eve götürürdüm" (G, 17), diye annesine itiraf eder. Ama Karoline Jagemann'ın yolu taş kırmaktan geçmez. Dük onu, Kontes von Heygendorff olarak takdis eder. Arthur'un şansı sıfırın altına iner.

1809 yazında Arthur ve annesi bir kez daha birlikte Jena'ya giderler. Goethe'yi ziyaret ederler. Goethe Johanna'nın ziyaretini güncesine kaydeder; fakat Arthur'un adı geçmez. Johanna Goethe'den, Göttingen Üniversitesi'ni seçmiş olan Arthur için bir tavsiye mektubu rica eder. Goethe bunu unuttu mu yoksa geri mi çevirdi bilinmemekle beraber, Arthur 7 Ekim 1809'da tavsiyesiz Göttingen'in yolunu tutar.

Yedinci Bölüm



Göttingen ➤ Doğabilimi Çalışmaları ➤ Babasının Gölgesi: Sağlam
Şeylerden Alınan Keyif ➤ Platon'la Kant Arasında: Kendinden
Geçme Arzusuyla Kuşku Arasında ➤ İkinci Felsefi Senaryo:
Descartes'tan Kant'a ➤ Tanrısallığın Usundan Tanrısal Usa ➤
Metafizikten Töreselliğe ➤ *Kendinde Şeyin Kariyeri* ➤ Arthur Mağara
Benzetmesinde

Peki, neden Göttingen? Oysa ki Jena daha yakındır. Belki de Arthur, Weimar'daki iki yıldan sonra kendisiyle annesinin dünyası arasına yeniden daha büyük bir mesafe koymak istemektedir. Bir de Jena artık yüzyılın sonunda; Fichte, Schelling, Schlegeller ve Schiller'in orada yaşayıp ders verdiği dönemde olduğu gibi modern eğitimin parıldayan odak noktası değildir.

Jena'da bir havai fişek gösterisi olmuştu, Göttingen ise Alman üniversiteleri arasındaki sabit yıldızdı. 1734'te İngiliz Kralı II. Georg'un kurduğu üniversite, kısa sürede bilimsel ün kazandı. Yeniçağ ruhu, burada ilk önce teolojik kuşatmadan kendini kurtarmak zorunda kalmamıştı. Bir tür spekülatif deney olan doğa bilimleri bu yüzden en baştan beri yönü belirliyordu. Albrecht von Haller 18. yüzyılın ortasında Göttingen'de bu tinsel yönelimin öğretmeniydi. Tıp, botanik, şirürji öğretiyor; aristokrat-cumhuriyetçi eğilimli öğretici politik romanlar yazıyordu. Kesilmiş vücut parçalarının bir koleksiyonundan oluşan "ana-

tomu tiyatrosu” denilen sergiyi kurmuştu. Botanik bahçesinin ve bir doğum evinin kurulması da bu çalışkan aydınlanmacıya dayanmaktadır. Fizyolojide kalıcı kazanımları olmuştur. Haller, Göttingen’i “modern” doğa bilimlerinin kalesi haline getirmek için bütün nüfuzunu kullanmıştı. Ünlü gülmececi ve aforizmacı Georg Christoph Lichtenberg, Georgia Augusta’da fizik ve matematik dallarını öğretiyordu; Carl Friedrich Gauss, Göttingen’in yıldız gözlemevini yönetiyor ve matematik öğretiyordu. Entelektüel dünyanın yıldızlarından biri de anatomici ve antropolog Johann Friedrich Blumenbach’dı; Arthur Schopenhauer bu eski kafalı aile reisinin derslerini de dinlemişti.

A. W. Schlegel’in, güzel sanatlara ve spekülâtif konulara kendini vermek isteyen kişinin, ilk önce Göttingen’de deneyin sağlam temellerini atması gerektiği tavsiyesinde bulunmasına yol açan da Göttingen Üniversitesi’nin doğa bilimindeki namıydı. Schlegel, Georgia Augusta’yı “dönemin her bilimsel ilerlemesinin adım adım takip edilebildiği”, “Alman bilgeliliğinin odak noktası” olarak adlandırıyordu. Bilime yönelmekte geciken, bu yüzden daha da hırslı olan Arthur’un istediği de bilimsel olarak çağının doruğuna çıkmaktır. Ama Göttingen bir başka açıdan da çağının doruğundaydı: Üniversitede şık, asil bir şeyler vardı. Soylular ve yüksek burjuvalar oğullarını, doğa bilimlerinin yanında İngiltere’den esinlenen devlet bilimlerinin de serpiştiği bu üniversiteye gönderiyorlardı. Ludwig Schlözer’in veya Johann Stephan Pütter’in sınavını geçene, yüksek devlet memurluğunun yolu açılıyordu. Herhalde bu yüzden öğrenci çalımları burada bilhassa uygun bir zemin buluyordu. Öğrenciler inekleri gördüğünde

rahatsız olduğundan belediye sığır nüfusunu sınırlamaya çalışıyordu. Buna karşın zanaatkâr delikanlılar öğrencilerle değil, ineklerle geçinebiliyordu. Sık sık kavgaya çıkıyordu. Burada söz konusu olan hep “yol hukuku”ydı, yani caddede kim kime yol verecek kavgasıydı. İtişmeler çeteleşmelere, bekâr mahallelerine ve hemşeri derneklerine karşı karşılıklı intikam muharebelerine dönüşüyordu. Genç beyler kılıca rağmen zanaatkâr delikanlılara (o zamanlardan kalma bir eğlence kitabı bunlara “anlamsız, beyinsiz ve akılsız bir parça et” der) yenilirse, bazen “çıkış” denilen durum yaşanıyordu. Öğrenciler şehri terk ediyor, vatandaşlar da cazip bir gelir kaynağının kaybindan korkarak bu zarif beyefendilerin dönmesini rica etmek zorunda kalıyordu. Onlar da tazminat talep ediyordu. Böylece zanaatkâr delikanlılara sınır konuyor, hatta aralarından en becerikliler özür şiirleri yazıyordu. Geri dönüşü kutlamak için meyhaneciler kafayı çekmeyi serbest bırakıyordu. Bütün gece boyunca gürültü yapılmasına izin veriliyordu.

Göttingen’de bilhassa öğrenci tabakasının isyan çıkardığını Heinrich Heine de anımsar. “Hatta bazıları, kentin kavimler göçü sırasında kurulduğunu iddia eder. O zamanlar her Alman boyu, üyelerinden başı bağlanmamış bir numuneyi geride bırakmış ve bugün bile Göttingen’de sürüler halinde ve keplerinin renklerine ve pipolarının fırçalarına göre ayrılmış halde Weenders Caddesi boyunca gezinen; kanlı Rasenmühle, Ritschenkrug ve Boven muharebe meydanlarında ebediyen birbirini döven bütün o Vandallar, Frizyalılar, Schwabenliler, Teutonlar, Sachsenliler, Thüringenliler vs. bunlardan türemekte ve örf ve âdetlerini halâ

kavimler göçü zamanında olduğu gibi yaşatmaktadır” diye yazar Heine *Çamsakızı Yolculuğu*’nda.

Arthur Schopenhauer; bu yerleşik isyancılık ve züppelik, şıklık ve kavgacılık karışımının daha asil olan kısmına çekildiğini hisseder. Gürültüden ve dalaşmalardan uzak durur, tabancası yatağın üzerinde asılı durur. Kavgacılığı tartışmalarla sınırlı kalır; fakat bunu küçük tanıdık çevresinde bazen gayet kabaca yapar. Öğrencilik arkadaşı, sonradan Prusya’nın Vatikan temsilcisi olan Karl Josias von Bunsen şunları bildiriyor: “Onun tartışması sert ve köşelidir, sesi de alnı gibi inatçıdır, şevkle karşı çıkmaları ve paradoksları korkunçtur.”

Kent olarak Göttingen’de fazla çekici bir şey yoktur. Heine, kenti “sırtını dönüp baktığında” güzel bulur. Şöyle yazar: “Succuklarıyla ve üniversitesiyle meşhur Göttingen şehri, Hannover kralına aittir ve dokuz yüz doksan dokuz ocak, çeşitli kiliseler, bir doğumevi, bir gözlemevi, bir hapishane, bir kütüphane bir de birası çok iyi olan belediye lokantası vardır.”

Arthur Schopenhauer bu şehirde iki yıl geçirecektir. Yaşamının dış koşulları hakkında az bir şey biliyoruz. İkinci yarıyıldan beri Profesör Schrader’in yanında, onun botanik bahçesindeki lojman dairesinde oturmaktadır. Schopenhauer’ın yaşlılık yıllarına kadar koruduğu yaşam ritmi burada ortaya çıkar. Sabahın erken saatleri zorlu beyinsel çalışmalar için kullanılır, flüt çalarak rahatlar. Öğleden sonraları uzunca geziler yapar, akşamları tiyatroya veya eğlence mekânlarına gider. Friedrich Osann’la, Lewald’la ilişkiyi sürdürür, ikisini de Gotha döneminden tanımaktadır. Carl Julius von Bunsen ve Amerika’ya göçmüş olan sü-

per zengin kürk tüccarı Johann Jakob Astor'un oğlu William Backhouse Astor'la, sonradan meşhur olan eski diller filologu Karl Lachmann'la, aynı zamanda henüz on yaşındayken üniversiteye giden harika çocuk Karl Witte'yle tanışır. Bu ilişkiler yürekten arkadaşlıklar değildir, bu yüzden de Arthur Göttingen'i terk ettiğinde koparlar. Sonradan az çok rastlantısal karşılaşmalar olur.

Arthur bu tanıdık çevresinin tartışmasız odak noktasıdır; annesinin evindekinden farklı olarak burada “kehanetlerine” kulak verilir, burada “tartışmacı ruhu” sınır tanımaz, burada daima haklıdır. Ama belki de tam da bu yüzden bu ilişkilere büyük bir değer vermez. 1819'da yazdığı “Özgeçmiş”inde şöyle yazar: “Göttingen’de geçirdiğim iki yıl boyunca zaten alışkın olduğum çalışkanlıkla kendimi bilimsel çalışmalara verdim, diğer öğrencilerle ilişkilerim beni bundan alıkoymayı veya uzaklaştırmayı başaramadı; çünkü daha olgun yaşıma, daha zengin deneyimlerim ve temelden farklı olan mizacım beni her zaman yalıtıma ve yalnızlığa sürüklemiştir” (B, 653).

Arthur'un çalışkanlığı ilk başta doğa bilimlerine odaklanır. Tıp dalına yazılmıştır. Yoksa ona “karın doyuran” bir dal okumasını tavsiye eden annesinin arzularına böylece karşılık vermek mi istemiştir?

Henüz ilk notlarından Schopenhauer'ın felsefi eğilimlerini biliyoruz. O zamanki tıp öğrenimi, bu eğilimlere sırtını dönme-yi hiç de gerektirmez. Kant bile tıbbi felsefeyle komşu bir dal olarak görmüştü: bedenın deneyimleri sayesinde spekülative ruh, neyi bırakmasının daha iyi olacağını öğrenecektir. Kozmik temel güçler olan çekme ve itme, bedenler üzerinde de gayet iyi incele-

nebilir. Ruhun diyet bilimi, yani pratik felsefe, bedenin diyet bilimiyle yakın akrabadır. Tıbbi felsefe onurunu layık gören Kant, buraya kadar gitmektedir. Arthur'un doğa tarihi, mineral bilimi ve karşılaştırmalı anatomi dersi aldığı doğabilimci ve tıpcı Blumenbach da işini bu onurun ışıltısı altında yapmaktadır. Kendini “fizikçi” olarak gören Blumenbach, geleneksel metafiziğin güç istemlerini kabul etmez. Bu sözde “nihai sorulara” yanıt verme yetkisini kendi bilim dalında görür. Blumenbach'ın fiziği, metafiziksel merakı da tatmin etmek ister. “Yaşamın tohumu”nu kimyasal madde bağlantılarına dayandırır; insanın dünyanın odağında olduğu hayallerine, bundan önceki fosiller dünyasını dikkate alarak karşı çıkar. Taşlaşmış fosillerden dünya tarihinde devasa zaman aralıkları olduğu sonucunu çıkaran ilk kişidir. Tanrı karşısında olmasa da deneysel doğa karşısında alçakgönüllü olmayı öğretir; insana saygısızca “bütün ev hayvanlarının en mükemmel” der. Arthur Schopenhauer Blumenbach'ın yanında fizyoloji okur, sonradan bu bilim dalına “bütün doğa bilimlerinin doruk noktası” diyecektir. Blumenbach'ın fizyolojisinde Schopenhauer “öğrenme dürtüsü” kavramını öğrenecektir.

Blumenbach bu kavram altında, mekanizma kavramlarıyla anlaşılamayan bir tür “organik yaşam gücü”nü anlar. Kant öğrenme dürtüsü öğretisini övmüştü, Schelling buna “mekanik doğa felsefesinin dışında cüretkâr bir adım” demişti, Goethe de saygılı ifadeler kullanmıştı: Şeylerin muamması, muammalı bir kavramın içinde rahat edecektir.

Yani Blumenbach gerçeklerin sağlam zeminini, doğa felsefesiyle beceriklilikle işlemektedir. Schopenhauer'ın felsefi eğilimle-

rinin burada saklanması gerek yoktur. Blumenbach'ın dersleriyle evde Schelling'in *Dünya Ruhu*'nu okuması arasında henüz, sonradan doğa felsefesiyle kesin doğa bilimleri arasında olduğu gibi dünya kadar fark yoktur. Yine de ilk olarak üçüncü yarıyıl-da Schopenhauer kendini tamamen felsefeye verecektir. “Özgeçmiş”inde şunları yazar: “Ama kendimle ve aynı zamanda felsefeyle... bir ölçüde tanıştıktan sonra, hedefimi değiştirdim, tıbbı bıraktım ve kendimi sadece felsefeye adadım.” Pekiyi kendiyile “tanıştıktan sonra” onun kendini “sadece” felsefeye vermesine yol açan şey nedir?

Hamburg'da felsefi ve edebi eğilimlerini, babasının çizdiği yaşam yolundan kaçış olarak saklıyordu. Tüccar çıraklığını bırakmasıyla, babasına karşı uygulamada ilk adımı atmıştı. Şimdi tinsel dünya, babasının zorla sırtına yüklediği yaşam ödevlerini dengelemede kullandığı bir şey değildir. Taraf değiştirmiş, babasının dünyasından çıkmaya cüret etmiştir ama gölgesi hâlâ onu izlemektedir. Bu çıkışa da babasından bir şeyler katar: Tinsel dünyada şimdi kaçışçılıktan ziyade ilk önce sağlam, kesin olan şeyleri tercih eder. Bu yüzden doğa bilimlerine yönelir, bu yüzden eski dilleri ve “klasikleri” inceler; cüretkâr girişimlere dalmadan önce, ilk önce bir tüccar titizliğiyle temel eğitim sermayesini biriktirmek ister. Çıkıştan çıkma iznini kendine ancak üç yarıyıl sonra verir. Ancak felsefede karar kılmasıyla, burjuvalığın amaç ve faydalılık kaygılarına kökten sırtını dönmeyi başarmış olur.

Schopenhauer Weimar'a arada sırada yaptığı ziyaretlerden biri sırasında yaşlı Wieland ile bir söyleşisinde, felsefi tutkusunun burjuva yaşam biçiminin hedeflerinden özgürleşmesine

veciz ve aynı zamanda sert bir ifade verir. Wieland felsefe gibi “uygulamasız bir öğrenime” karşı uyarmıştır. Arthur şöyle yanıt verir: “Hayat nahoş bir iş, ben de hayat hakkında düşünerek hayatımı geçirmeyi kendime hedef edindim” (G, 22).

Her ne kadar Wieland kendisi daha ziyade bir mutluluk felsefesine eğilimli olsa da ve felsefi tefekkürlere olsa olsa canlılık taşkınlığını kuşkuyla hafifletme iznini verse bile, Arthur Schopenhauer’ın sergilediği kararlılıktan çok etkilenmiştir. “Evet, şimdi bana öyle görünüyor ki doğru davranmışsınız... genç beyefendi, şimdi doğanızı anlıyorum; felsefede kalın” der yaşlı adam (G, 22). Hayat nahoş bir iştir; Arthur ise rahatsız edilmeden, hayata bulaşmadan onun hakkında düşünmek istemektedir. Programı böyledir. Tekrar ve hâlâ dağ tepelerindeki deneyimlerine ulaşmaya çabalar. Göttingen yıllarının sonunda, 1811’deki bir Harz yolculuğu sırasında şunları not eder, “Felsefe yüksek bir Alp yoludur, sadece sivri taşlar ve batan dikenler üzerinden geçen dik bir patika bu yola çıkar. Bu yol yalnızdır ve ne kadar yükseğe çıkılırsa o kadar tenhalaşır ve bu yola düşen korku tanımamalıdır. Tersine her şeyi geride bırakmalı ve buna rağmen soğuk karın içinde yolunu kendi açmalıdır. Sıklıkla birden bire uçurumun kenarında durur ve aşağıdaki yeşil vadiyi görür: baş dönmesi şiddetle onu derinlere çağırır ama kendine hâkim olmalıdır. Tabanlarını kendi kaniyle kayalıklara yapıştırması gerekse bile. Bu sayede kısa süre sonra dünyayı altında görür, dünyanın kum çölleri ve bataklıkları yok olur, pürüzleri düzlenir, gürültüleri yukarı kadar çıkmaz, yuvarlaklığı kendini açığa vurur. Kendisi daima saf, serin Alp havasında durur ve aşağıda hâlâ karanlık gece uzanırken o güneşi hemen görür” (HN I, 14).

Schopenhauer; hangi ışığa ulaşmaya çabalamaktadır, onun için o zamanlar felsefenin ufuklarında hangi güneş doğmuştur? İlk felsefe öğretmeni, kuşkucu Kantçı Gottlob Ernst Schulze, ona iki yıldızı işaret etmiştir: Platon ve Kant. Schulze; zıtlıkları kuş-kuculukla dengelemesini bilen, bilgili ve kurnaz bir adamdır. Platon'da eski, kendine güvenen metafiziği hâlâ bulmak mümkündür. Kant'ta ise her yanda metafiziksel sınır ihlallerine karşı uyarılarla karşılaşılır.

Kant'ın ötesine geçerek her şeyi, Tanrıyı ve dünyayı, Kant'ın yardımıyla bireyin içinde olduğu henüz yeni keşfedilen kanunlara göre kurgulamak isteyen yenilenmiş bir metafiziğe doğru çabalayan dönemin felsefi tını, gerçekten de bu iki kutup –Platon ve Kant arasında– hareket etmektedir.

Kant; rokoko ile pietizmin bu karışımı, saygıdeğer felsefi hakikatleri –ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük, Tanrının varlığı, dünyanın başlangıcı ve sonunu– uçarı bir dorukta dengelemiştir. Bunlar hem geçerliydi hem de geçerli değildi. Metafiziğin problemleri çözülemez, der Kant ve bu soruları yine de tekrar tekrar ortaya atmamız gerekse de en iyisi elimizdeki yanıtı fazlaca ciddiye almamaktır. Bir yanıt yaşamı kolaylaştırıyorsa, bunu “sanki” geçerli saymak mümkündür. Kant'ın rokokomsu, göz kırpan Epikürcülüğü budur.

Bu hakikatler bu “sanki”nin uçarı dengesini uzun süre koruyamayacaktır, yıkılacak ve yeniden ciddileşeceklerdir. Fichte, Schelling, Hegel bu “sanki”yi sindiremeyecek; yeniden mutlaklığın yenilenmiş kendinden eminliğiyle felsefe yapacaklardır. Fakat yeni mutlaklık, öznenin mutlaklığı olacaktır, işte Kant'ın etkisi buraya kadar uzanır.

Arthur Schopenhauer henüz Kant'a gerçekten değer vermeyi öğrenmeden önce, onun bu sözde nihai soruları ele alırken gösterdiği inceliği ve uçarılığı kavramıştı. Schopenhauer'ın 1810 tarihli bir alaylı kenar notu şöyle der: "Nasıl ki Kant spekülâtif felsefenin Epikür'üyse, Epikür de pratik felsefenin Kant'ıdır" (HN I, 12).

Bilindiği gibi Epikür, Tanrıların varlığını hendi haline bırakmış; pratik töreselliği cennet ödevlerinden ve vaatlerinden çözmüş ve bunun yerine tamamen bu dünyaya ait mutluluk çabasını, üzüntü ve acıdan kaçınmayı pragmatik bir yaşam bilgeliğinin odak noktasına getirmişti. Mutlak değerlere artık sadece "sanki" bir geçerlilik yüklemişti. Mutluluğa hizmet eden bir rol oynayabiliyorlarsa, bunlardan faydalanılabilir. O halde söz konusu olan; sadece mutluluğun cisimleşmesine katkıda bulunarak gerçeklik kazanan, yaşam dostu kurmacalardır.

Schopenhauer'ın Kant'ı spekülâtif felsefenin Epikür'ü olarak betimlemesi daha şimdiden Kant'taki birkaç şeyi kavradığını göstermektedir. *Kendinde şeyin bilinemezliği* Kant'ta gerçekten de antikçağın yaşama sanatçısı olan Epikür'ün kendi haline bırakmak istediği Tanrıların Epikür'de oynadığına benzer bir rol oynar.

Kant, 18. yüzyılın sonundaki büyük kopuştu. Kant'ın ortaya çıkmasından sonra hiçbir şey eskisi gibi değildi; kendisi de bunu biliyordu. "Şimdiye kadar, bütün bilgilerimizin nesnelere göre kendine yön vermesi gerektiği var sayılıyordu... Bir kere olsun... nesnelerin bilgimize göre kendine yön vermesi gerektiğini var saysak, daha iyi ilerleyip ilerleyemeyeceğimizi bir denemeli... Bu da aynı Kopernik'in ilk düşüncelerinde olduğu gibidir, o da

yıldızların hareketlerini açıklarken bütün yıldız sürüsünün izleyicinin etrafında döndüğünü var saydığına pekiyi ilerleyemediğinde, yıldızları rahat bırakıp izleyicinin kendi etrafında döndüğünü düşünerek daha başarılı olup olamayacağını denemiştir” diye yazar Kant.

Kant düşünmedeki önselliklerin, yani bütün deneyimlerden (physis) önce düşünmeye verili olan ve bu yüzden geleneksel olarak bir metafiziği temellendirebilecek olan kesinliklerin peşine düşerek araştırmalarına eski metafiziğin tarzında başlamıştır. Kant da *bütün deneyimlerden önce* gelen bu tür kesinlikleri bulur; ancak bunların sadece deneyim için geçerli olduğunu gösterir – bunlar artık bir metafiziği temellendiremez. Yıldırım düşmüş, “önsel” ifadesi gökten düşmüştü; artık dikey kenetlenmeler yerine sadece yatay yönelimlere zemin hazırlayabiliyordu.

Kant ile gerçekleşen yeni modernleşme ve sekülerleşme akımını ölçebilmek için Descartes’a geri bakmak gerekir. Us mağrur başını henüz Descartes ile birlikte kaldırmış ve *vahiyle inen* Tanrı gücünü yitirmişti. İnsan Tanrıyı savunmak zorundaydı. Descartes usun kendi üzerine tefekkürüyle, neden bir dünyanın yanın-da bir de Tanrının olması gerektiğini kanıtlar. Kant usun kendi üzerine tefekkürüyle, neden Tanrı kurgusunun olması gerektiğini kanıtlar. Bu ikisini ayıran uçurum budur. Descartes’ta Tanrı, en azından usla temellendirilen bir varlık konumuna indirilmiştir. Kant’ta ise bir “düzenleyici” bir kez daha fikir düzeyine kadar dramatik ölçüde büzülmüştür.

Descartes’ın daha Kant’tan önce başladığı şey, nihai metafiziksel kesinlik arayışına usun kendi üzerine tefekkürüyle başlamak ve aynı zamanda burada bitirmektir. Modernliğin ruhu henüz

Descartes'ta etkilidir; zira tabii ki –öne sürdüğü gibi– onun için dünya değil, sadece Tanrının varlığı kuşkulu hale gelmiştir. Bu yüzden ünlü “düşünüyorum, öyleyse varım”ından, (tamamen gereksiz olan) bir dünya kanıtından çok bir Tanrı kanıtı çıkarır. Ama Descartes usla kanıtladığı Tanrısıyla tehlikeli topraklara girer; çünkü araştırmalarıyla başına buyruk ruhu çözümlemeye açar. Bu çözümleme sonunda en güçlü sentezi, yani Tanrıyı bile çözecektir. Fakat bu Descartes'ın değil, takipçilerinin işi olacaktır.

Modernliğin, “parçalayan” çözümlemenin ve devasa matematiksel kurguların Prometheus'u Descartes'ın kendisiyse yirmi yıl boyunca Hollanda'da sürgünde ocak başında oturur. Pencereden bakıp kış, ilkbahar, yaz, sonbahar ve tekrar kışın dönüşünü izler. Dışarıdaki yaşamın görünümelerini gözler: karlı caddelerde büyük şapkalı insanlar, bahçe duvarı üzerinde martılar, bir yaz yağmurdan sonra oynayan çocuklar, su birikintilerinde gökyüzünün mavisini, sonbaharda pazar günleri pencerenin altında kıkırdayan hizmetçi kızlar, akşamları ocaktaki ateşin çatırdaması. Bunlar, Descartes'ın bu yatışmış yaşamda tutunduğu meditasyonlardır. Sessizlik, edilgenlik, oluruna bırakmanın meditasyonları. Ne acıdır ki yapmanın ve hâkimiyetin taşkınlığını doğuran meditasyonlar. Hortumun yüreğinde sükûnet hâkimdir, bir kez daha.

Ussallığın evreni olan Kartezyencilik; geri çekilmenin, sessizliğin Arşimed noktasından çıkar. Descartes'ın akılcı kesinlikleri, burada ne kadar çok düzenin “mathesis”i [öğreti] ve “deduktion”lar [kanıtlamalar] söz konusu olursa olsun, meditasyonun sonsuz döngülerine bağlanmıştır. Bu yüzden Descartes'ın “cogito”sunu, modern ussallığın o cılızlaşmış us kavramıyla basitçe

özdeşleştirmek o kadar budalacadır. Descartes'in meditasyonları gerçekten Tanrıyla bir söyleşidir. Descartes der ki Tanrıyı tanımamı sağlayan us, beni Tanrının mülkü yapar. Ben usumla Tanrıyı ele geçirmem, tam tersine Tanrı usumda beni ele geçirir. Ama bu ilişki bıçak sırtındadır. En ufak bir hareket bile her şeyi değiştirmeye yeter; usun temellendirdiği Tanrı, Tanrısal bir us haline gelir.

Aynı şekilde meditasyon sessizliğine gömülmüş olan Spinoza'nın daha da abarttığı, Descartes'ın "mathesis universalis"i [evrensel öğreti] ve İngiliz deneyciliğinin (Locke, Hume) deneyime aç keşif gezileri, yine de gururlu usu ilk başta metafiziksel yurtsuzluğa terk etmeksizin ussal işleyişi, dünya etkinliğini ve duyuların dirençliliğini yola getirmiştir.

Montaigne ve Pascal'ın kuşkucu ve ruhani hassasiyetleri, usun böbürlenerek ilerleyişini durduramamıştır. Leibniz'de ve sonra da Christian Wolff'da bütünlük, Tanrı ve dünya bir kez daha muhteşem bir biçimde bir araya getirilir. İster tümevarımsal isterse tündengelimsel olsun, cennetle bütün dünyaların en iyisi arasındaki büyük sınır ticareti sorunsuz gerçekleşir. Her şey bir sürekliliktir, doğa sıçramalar yapmaz, geçişlerden "perceptions petites" (bilinçdışı algılamalar) ve sonsuz küçük hesaplamaları sorumludur. İşte bu, "mathesis universalis"i Tanrı karşısında tınısal ibadet düzeyine yükselten müzikal hesap ustası Johann Sebastian Bach'ın dehasından destek alarak, Leibniz yüzyılına sonsuzluğu hesaplamayı öğretir.

Kant geleneksel metafizik tarzında düşünmenin önselliklerini arar ve kendinden önce hiç kimsenin olmadığı biçimde başarılı

olur. Koskoca bir önsellikler düzeneğini sergiler. Mekân ve zamanın görü biçimlerini, anlak kategorilerinden oluşan karmaşık bir mekanizmayı, deneyimlerin malzemesini sonunda algılayıp kavramsal olarak kavrayabildiğimiz şeyler halinde işleyen “tamalgı”nın gerçek bir basmahanesini. Bütün bunlar önselliklerdir, yani öznel olarak bizlerin, deneyim malzemesi içimize girmeden önce donatılmış olduğumuz düzeneklerdir. Fakat Kant’ın kanıtladığı üzere bu önsellikler, artık bizi cennete bağlamazlar. Bunlar bütün deneyimlerden *önce* vardır; yani deneyimin ötesinde değil bu tarafındadırlar, *aşkınlığa* işaret etmezler, yalnızca *aşkınlırlar*. Bunlar birer koşuldur, her olası deneyimin saf biçimleridir, metafiziksel olarak ilginç değildirler, sadece bilgi kuramsal açıdan ilgi çekicidirler. Bunları gözümüze kestirdiğimizde deneyimi, deneyimin olasılığının koşulu yönünde, yani dikey değil yatay olarak aşarız. Kant’ın “aşkınsallığı” (das Transzendente) belli bir anlamda “aşkınlığın” (das Transzendente) zıddıdır; zira aşkınsal çözümleme zaten aşkınlık hakkında neden ve niçin bilgi edinemeyeceğimizi kanıtlamaktan ibarettir. Bir örnek, anlağımız deneyim malzemelerini nedensellik ilkelerine göre düzenler. Nedenselliği olasılık varsayımı olarak deneyimden türeten, yani sonsal (a posteriori) sayan duyusalcı David Hume’a karşı Kant, nedenselliği deneyimden kazanmadığımızı, tersine deneyime duyusallıkla beraber yaklaştığımızı, yani sonsal olarak deneyimimizin nesnelere kattığımızı kanıtlar. Öyleyse Kant’a göre duyusallık dışarıdaki dünyanın bir şeması değil, tersine dışarıdaki dünyanın üzerine örttüğümüz, kafamızın bir şemasıdır. Bu nedensellik önselliği sadece deneyim alanı için var-

dır. Nedensellik ilkesiyle nedenlerin kökeni olarak bir Tanrıyı geliştirmeyi istemek demek, bütün olası deneyimlerin alanını atlamak, bir anlık kategorisini yanlış kullanmak demektir. Kant'ın bu kanıtıyla ussal Tanrı kanıtlarının iki yüzyıl boyunca harika örülmüş olan uslamlama zincirleri kopar. Kant geleneksel metafiziği yıkmış ve modern bilgi kuramını beşiğe koymuştur. Düşünmeyi disipline sokar ve hangi fırsatlarla ve hangi uyarımların cazibesıyla sınırlarından taşıdığını ve hiç işi olmadığı mutluluk veren bölgelerde kaçak avlandığını keskin zekâyla düşünmeye gösterir. Kant dünyanın oluşumu üzerine ilk yazılarında kendisinin de kapıldığı spekülasyon keyfini, hesaplarına fazla yüklenerek başarı kazanmak isteyen hileci iş bitiricilerin mahallesine iter. Herhalde İsveçli teozof Swedenborg'un (1688-1772) fantastik keşif gezileri, Kant'ı av sahalarının sınırını çizmeye itmiştir. Kant "beyler hayal kurmayı bırakana kadar" sabrederek, onları kupkuru mülahazaları eşliğinde putlarının gizli atölyesine götürmek istediğini yazar. Son derece sevilen "ruh görücüsü" Swedenborg ile bir tartışmasında, "doğrudan nesnelerle değil, nesnelerin bilinme biçimiyle" uğraşan bir girişimin aciliyetinin bilincine varır. Aşkınlığa dalma çılgınlığına karşı aşkınsallığın ağırbaşlılığını koymak ister. Büyük *Saf Aklın Eleştirisi* üzerinde çalışırken fırsat bulduğu bir diğer yazı, *Kafanın Hastalığı Üzerine Bir Deneme* gibi çok anlamlı bir başlık taşımaktadır. Bu yazı, ipini koparan bir başka metafizikçiyle, "keçilerin peygamberi" namını taşıyan ve o zamanlar Königsberg'de dolanan Jan Komarnicki'yle uğraşır. Bu peygamber yalın ayak, hayvan kürklerine sarınmış halde, etrafında on dört inek, yirmi koyun ve kırk altı keçiyle Tanrı ve dünya hakkında kehanetlerde bulunuyordu.

Kant harika şeyleri acayip şeyler düzeyine indirmek için hiçbir masraftan kaçınmaz. Çığır açan büyük eseri *Saf Aklın Eleştirisi* de bu yumrukleşmalardan çıkar.

Göttingen döneminde Kant'ı okumaya başlayan Arthur Schopenhauer, metafiziğin vaatlerine karşı şimdilik açık olduğundan; Königsbergli bu filozofu ilk başta sadece, metafiziğin oyununu bozan biri olarak görür. Schopenhauer'ın 1810 tarihli bir kenar notunda şunlar yazılıdır: “Biri bir yalan anlatmış; hakikati bilen bir başkası, ‘bütün bunlar yalan dolan, işte hakikat burada’ demiş. Hakikati *bilmeyen* ama çok keskin zekâlı bir üçüncüsüyse bu yalandaki çelişkileri ve olanaksız iddiaları göstermiş ve demiş ki: Bu yüzden bunlar yalan dolan. Yalan olan hayattır, keskin zekâlı olan yalnızca Kant'tır, hakikatiyse birçokları getirmiştir, örneğin Platon” (HN I, 13).

Fakat Kant; sadece yasak levhaları asmaktan, sadece usun düzenli işine gitmesini gözetmekten ve yetkisini aşmasını (“yalan dolan”) önlemekten veya açığa çıkarmaktan kesinlikle çok daha fazlasını yapmıştır. İşte bu “fazlası” Kant'ın çağdaşlarını tutuşturmuştur, fakat o sırada öncelikle Platon'a dalmış olan Arthur Schopenhauer bunu fark etmemiş veya fark etmek istememiştir.

Kant tarafından rokoko tarzında kurgulanmış olan, algılama ve bilgi yetimizin dört farklı yargı biçimine sahip olan, bunların her birine de üçer kategorinin, örneğin nitelik yargısında “gerçeklik, değilleme, sınırlama” kategorilerinin ve saire (hatta Kant daha da küçük çarklar takmak istiyordu, en azından keyfince “saf aklın soy kütüğünü tamamen çizebileceğini” söylediğinde bununla tehdit etmişti) kavrama kollarının takılı olduğu işte

bu düzenek, bir “ağaç”tan çok farklı bir şeydir; çalışabilmesi ve deneyim malzemesini öğütebilmesi ve yeniden birleştirebilmesi için canlı enerjiye gerek duyar. Bu enerjinin belirlenmesi, Kant’ın felsefesinin çekirdeğidir. Kant buna –ki bu, bugün Kant’ı anlağın makinisti olarak gören herkesi şaşırtacaktır– “üretken imgelem gücü” der. “İmgelem gücünün algının gerekli bir içeriği olduğunu herhalde hiçbir psikolog düşünmemiştir” diye yazar.

İmgelem gücünün tahta çıkarılması, yalnızca “Sturm und Drang”ın veya romantizmin işi değildir. Bunu Kant kendisi tedarik etmiştir ve kamuoyundaki itibarı dikkate alındığında Kant herhalde en etkili kral yapıcıdır. Fakat sıcak bir tüyo almıştı; bu, Rousseau’nun *Emile*’ini okuyup, hatta bu yüzden düzenli yürüyüşlerinden birini ihmal ettiğinde oldu.

Savoylu Bir Papazın İnancını İtirafı başlığı altında Rousseau, eğitici romanı *Emile*’in (1762) dördüncü kitabına koyduğu bir felsefi denemede, fikirler okyanusunda kendisi için aşikâr tutamak noktalarını “saptamak” istediğini ortaya koymuştu. Rousseau İngiliz duyusalcılarının bilgi kuramsal kavramlarına karşı çıkar. Rousseau’ya göre bunlar bilen, algılayan insanı, duyu izlenimlerini bir şekilde üzerinde iz bıraktığı, edilgen bir araç olarak anlarlar. Buna karşın Rousseau; anlıklılık, yani bilme ve algılamanın etkin tarafı üzerine son derece önemli sonuçları olan düşüncelerini geliştirir. Rousseau bir virtüöz edasıyla yargılama yetisinin çözümlemesinden *benin* başarılarını öne çıkarır.

Rousseau’nun gösterdiği gibi salt duyusal bir varlığın hem görülen ve hem dokunulan bir nesnenin özdeşliğini kavraması mümkün değildir. Onun için görülen ve dokunulan şey, iki fark-

lı “nesne” halinde ayrışmak zorundadır. İlk olarak *ben* bunları bir araya getirir. Yani *benin* birliği, dışarıdaki nesnelerin birliğine kefil olur.

Rousseau daha da ileri gider. “Ben duygusu” ile dış dünyanın “duyumsanması”nı karşılaştırarak, sadece eğer bu duyumsama *ben* duygusunun içine akarsa, *benin* bu duyumsamaya “sahip” olabileceği sonucuna ulaşır ve duyumsamalar bana dışarıdaki varlığı aktardıkları; fakat duyumsamalar sadece *ben* duygusu ortamında var oldukları için, *ben* duygusu olmaksızın varlık da yoktur. Veya tam tersine; *ben* duygusu varlığı meydana getirir. Fakat *ben* duygusu, *ben* varımın kesinliğinden başka bir şey değildir. Rousseau bu noktada aynı zamanda Descartes’ın klasik tümcesi “düşünüyorum, öyleyse varım”ı tersine çevirerek ona karşı çıkar. Rousseau, “varım, öyleyse düşünüyorum” diye duyurur. Düşünceler kendiliğinden düşünmez. Mantık da iki tasavvur arasında ne kadar zorunlu bir bağlantı gerektirse bile, bu bağlantının ortaya çıkması için benim onu *kurmak istemem* gerekir. Ben çizmedikçe iki nokta arasında bir çizgi yoktur.

Descartes için istenç, yanılmanın kaynağıydı. “Saf” düşünme, istencin dürtmesi olmaksızın kendi düşünen bir düşünmedir. Rousseau en temel bir düşünme ediminin bile var olan ve bu yüzden isteyen bir *ben* sayesinde gerçekleşebildiğini gösterir.

Rousseau’nun keşfettiği, algılama ve bilgiyi ilk olarak harekete geçiren bu temel etkinliğe Kant şimdi “imgelem gücü” der. Benin bu temel başarısı için daha da zor kavramlar bulmuştur. Kant hiç çekinmeden “tamalgının aşkınsal sentezi” veya daha basit olarak “saf özbilinç” gibi kelime canavarlarından bahseder

ve buna “anlağın bütün kullanımının, hatta bütün mantığın ve ondan sonra da aşkınsal felsefenin tutunması gereken en yüksek nokta” der.

Görünüşte en aşikâr olan şeyin, yani “ben varım”ın keskin zekânın müdahalesiyle nasıl melun düşünce karmaşalarından çekilip çıkarıldığını görmek, bugün bize acayip gelebilir. Özbi-lincin felsefi olarak doğduğunda çalışarak nerelerden yükselmesi gerektiğini ve bu doğumun nasıl coşkulu duygularla karşılandığını gerçekten anlamak istiyorsak, ilk başta bu bize acayip gelmek *zorundadır*. Çünkü günümüzdeki yaygın us eleştirisinde, dünyayı koyan *benin* keşfiyle bağlantılı olan heyecan, yoğunluk ve canlılık unutulur. Bu basit şey o kadar zordu ki insanın kendine gelmesi için uzun yolları geride bırakması gerekti. İnsan sadece Yeniçağ döneminde insanın kendine gizli kalmışlığının biçimini aklında canlandırdığında, varışın coşkusu anlaşılabildi. Düşünme, inanma, duyumsama o zamanlar, Foucault’un bize öğrettiği gibi farklı bir düzende idi. Düşünme düşünülenin içinde, duyum duyumsananın içinde, istenç istenenin içinde, inançsa inanılanın içinde yok oluyordu. Bir yok olma furysı, özneyi yapısının içine çekip büyülemiş ve orada hapis tutmuştu. Şimdiyse sahne dönmekte, şimdi bu yapılardan bunların üreticisi çıkmakta, yaptıklarının karşısına geçip demektedir ki: Bakın hele, bunları ben yaptım!

Bütün bunlar olurken ilk bakışta –Rousseau ve Kant’ın döneminden bahsediyoruz– bunlar en büyük umutlara hak veren bir gün doğumu olarak yaşanmıştı.

Şimdiye kadar kendini izleyicisi olarak hissettiği tiyatrunun aslında rejisörü olduğunu keşfeden insan, birden bire cennete

savrulmuş zenginlikleri geri alıverir. Elllerinde tuttuklarıysa sırf kendi yaptığı şeylerdir. Bu onu bir süreliğine büyüler ama sonradan hayal kırıklığı yaşatacaktır. Metafiziğin eski zenginliklerinde kendi yaptığı şeyleri keşfettiğinde, bu zenginlikler büyüsünü, vaatlerini yitirir. Donuk ve bayağı hale gelirler. Çıkış yolu şudur: Eğer insan bunları yaparsa, o zaman mümkün olduğunca çok yapmalıdır; insan geleceğini biriktirmenin aceleciliğinde arayacaktır. Hakikatler artık sadece insanın onları “gerçekleştirmesi” için oradadır. Buradan da sekülerleşmiş ilerleme ve büyüme dini doğar. Sonunda insanın kendini *yapılmışlarca* kuşatılmış hissettiği ve *oluşmuşları* özlediği bir dönem gelecektir. Bu dönemde “kendimin” olanın “özümsenmesi” bir sorun olacaktır; o halde birden kendi yaptığımız dünyanın ortasında “yabancılaşma” söz konusu olacaktır. O zaman yapılan, boynuz kulağı geçermiş misali insanın boyunu aşacaktır. İmgelem gücü yeni bir ütopyayı keşfedecektir: yapılanların hükmedilebilirliği. Bu ütopyaların gücünü yitirdiği yerde, tamamen yepyeni bir korku etrafı saracaktır: insanın kendi yaptığı tarihin korkusu.

Tabii ki bütün bunlar başlangıçta böyle düşünülmemiş ve öngörülmemiştir. Daha çok ağırlıkta olan, bir toprağın alınmasının coşkusuydu. En azından Kant, bir kayıplık ve belirsizlik denizinde insanın kendini temellendirmesi ve kendinden emin olması sürecini bu şekilde kutlar. “Saf aklın ülkesi... bir adadır ve doğa tarafından değişmez sınırlarla kapatılmıştır. Geniş ve fırtınalı okyanusların çevrelediği... hakikatin ülkesidir.”

Kant kaleyi kurar, bir destek noktası yaratır. Buradan devasa bilinmeyene bir ölçüde sakince bakmak mümkündür.

Bu “bilinmeyen”e gayet gülünç bir isim vermiştir: “kendinde şey.”

Bu *kendinde şey* şimdi, sadece “henüz” bilinmeyen bir şeyin olabileceğinden çok daha kökten bir biçimde bilinmez. *Kendinde şey* paradoks biçimde bir şeyle tanıştığımızda ilk önce ürettiğimiz o bilinmeyenin bir adıdır; bizden düşen gölgedir. Her şeyi sadece bizim için neyse o halde kavrayabiliriz. Şeylerin “kendinde” yani bizim onları tasavvur etmemizi sağlayan “organlardan” bağımsız olarak ne olduğu, daima ellerimizden kaçacaktır. Varlık, “tasavvur edilmiş varlık”tır. *Kendinde şey* ile ufukta yepyeni bir aşkınlık görünmüştü; eski ahiretin bir aşkınlığı değil, tersine bütün tasavvurların daima görünmez olan arka tarafından daha fazla olmadığı gibi, bundan daha az bir şey de olmayan bir aşkınlık.

Kant’ın kendisi, bilgi kuramsal olan bizim dışımızdaki *kendinde şeyi* büyük bir ağır başlılıkla kendi haline bırakmıştır. Böylelikle dünyanın bizim tasavvurlarımızın ötesinde ne olduğunu merak etmek, ilk başta ona da eziyet etmişse de Kant bu merakı, aklımızın çelişkilerinin (“çatışkılarının”) keskin zekâlı bir çözümlemesiyle hafifletmiştir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin önsözüne şöyle başlar, “İnsan aklının geri çeviremediği özel bir kaderi vardır... zira aklın kendi doğası tarafından yüklenmiş olan ama insan aklının bütün yetilerini aştıkları için yanıtlayamadığı soruların canını sıkması.” Bu çelişkiyi çözmek mümkün değildir, buna katlanmak gerektir. Aklımızla nihayetinde bilinmeyen bir dünyada gayet iyi yolumuzu bulabildiğimize göre bunu daha da iyi başarabiliriz. Deneyime ve bilgiye güveniyorsak, gerçi elimizde mutlak hakikat olmasa

bile, dünyada kendimizi savunabilmek için yeteri kadar şey biliyoruzdur. Bugün olsa şöyle derdik: Deneyim ve bilme biçimlerimiz mutlak bilgiler sunmasa bile, yaşama dünyasına uyum ayinleri sunmaktadır.

Kant'ın *kendinde* şeyi acayip bir kariyer yapacaktır.

Kant usun bilgisinin yapısını gayet düzgün kurup bırakmıştı, oysa *kendinde* şey huzursuzluk veren bir cereyanın içinden aktığı bir delik etkisi gösteriyordu.

Kant'ın takipçileri bu *kendinde* şeyi, Königsbergli bu bekâr beyefendi gibi sükûnetle kendi haline bırakamayacaklardır. Ne pahasına olursa olsun onu ele geçirmek isteyeceklerdir. Patırtılı bir merak, şeylerin yüreğine dalmak isteyecektir. Bu ister Fichte'nin *beni*, ister Schelling'in "doğal özne"si, ister Hegel'in "nesnel tin"i, ister Feuerbach'ın "beden"i, isterse Marx'ın "proleterya"sı olsun; herkes dünyayı uykusundan sarsmak isteyecek ve buluncak bir sihirli sözcük yoksa, onu icat etmek isteyecektir. Dahası keşfedilecek bir nihai hakikat yoksa, o zaman hakikati "yapacak" veya daha doğrusu; insan kendi yaptığı tarihten, onun hakikati meydana getirmesini bekleyecektir. En yakın tarihin geride bıraktığı kanlı izler, bu hakikatin yazısıdır. İnsan bir düşmanın peşindeymiş gibi hakikatin peşine düşecektir. Büchner'in Danton'u, "Bizde bir şeyler eksik, adını koyamıyorum ama birbirimizin bağırsağından okuyamayacağımıza göre ne diye birbirimizi parçalayalım ki? Gidin, hepimiz sefil simyacılarız!" diye haykırır.

Genç Schopenhauer da Kant'ın kuşkucu ağırbaşlılığıyla yetinmek istemez. O da şeylerin yüreğine dalmak ister. Kant'ın eleştiriciliğini, hakikatin sadece kapı bekçisi değil; tersine bir hakikat

havarisi olduğuna inandığı Platon ile dengelemeye çalışır. Kant sadece adap kurallarını öğretir, birkaç yemek tarifi de vardır. Platon ise yemekleri getirir. Kant üzerine 1810 tarihli bir kenar notunda Schopenhauer şöyle der: “Herhalde Kant’ın eksikleri için en iyi ifade şudur: Tefekkürü tanımamıştır” (HN I, 13).

Hamburg döneminden bildiğimiz gibi Schopenhauer için “tefekkür”; yüce dağ zirvelerinde mümkün olan ve faydalılığın, burjuva kariyerinde ilerlemenin zorlamalarından, bütünüyle kendini savunmanın el dalaşmalarından kaçmayı vaat eden türden bir bilgidir. Schopenhauer’ın aradığı “hakikat” onun için ilk olarak isabetli yargıların bir bütünü değil, tersine bir varoluş biçimidir. İnsan hakikate *sahip* olmaz, hakikatin *içindedir*. Söz konusu olan bilginin sağladığı fayda değil, mutluluktur. Schopenhauer’ın “tefekkür”den bahsedip, Kant’ta bunun eksikliğini hissederken düşündüğü, sekülerleşmiş türden bir pietist “din değiştirme” dünyanın oğlunun Tanrının oğlu halinde yeniden doğmasıdır. İnsanı mutlu eden bir esini aramaktadır, bunu başka türlü söylemek mümkün değildir. Bu gereksinimi Schopenhauer önceleri Kant ile tatmin edemez. Onu aklın makinisti olarak kabul edebilmektedir. Kant onun için felsefenin sağlam yanını temsil eder ki Arthur babasının arzu ettiği tüccarlık kariyerinden vazgeçerek burjuva yaşamındaki bu sağlamlığı arkasında bırakmıştır. Babasına uymayan felsefe dünyasında Kant, deyim yerindeyse babasının onayını alan tek kişidir, daha fazlası değil. Arthur Schopenhauer Göttingen’deki öğrencilik döneminin sonunda ve hepsinden önce de Berlin’de Kant’ı bir kez daha yeniden keşfedecek ve şimdilik orada boşuna aradığı o varoluşsal esinli felsefe yapma bo-

yutunu sonradan Kant'ta bulacaktır. Şimdiye kadar henüz söz konusu olmayan o Kant'ı, yani insan özgürlüğünün büyük kuramcısını nihayet anlayacaktır.

Kant bu özgürlük gizemine, en azından bilgi kuramı kadar çılgır açan bir etki gösteren bir biçimde yaklaşmıştı. Özgürlük kuramcısı olarak Kant, 19. yüzyılın Sartre'iydi.

Kant özgürlüğün sırrına ilk olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde değil, tersine henüz bilgi kuramsal yapıtında, Arthur Schopenhauer'ın düpedüz "dâhice" diye betimleyeceği ünlü "antinomiler" bölümlerinde yaklaşmıştır.

Anımsayalım; Kant *kendinde* şeyi bütün tasavvurlarımızın arka tarafı olarak kavramıştı. Bizim dışımızdaki *kendinde* şeyi Kant, önceden betimlenen uçarı ve kuşkucu tarzda kendi haline bırakır. Fakat emsalsiz ölçüde kurnazca ama aynı zamanda tutarlı bir biçimde Kant bu arka yüzü aynı zamanda bizim kendi içimize yerleştirir.

Biz de kendimiz için bir tasavvuruz, ayrıca da bir *kendinde* şeyiz. Hem yansırız hem de aynanın arka yüzüyüz. Biz bir gözüz, bu yüzden de dünya gözüksüdür ama göz kendi kendini görmez. Böylece önceden yüce olan aşkınlık, varoluşumuzun kör noktasına, "yaşanan anın karanlığı"na (Bloch) dönüşür. Şimdi eylemde bulunuyoruz ve sonradan eylemlerimiz için daima bir gereklilik, bir nedensellik bulabileceğiz. Yine de eylem anında "belirsiziz." Kendimizi bir nedensellikler zincirine bağlı bir varlık olarak değil, tersine sanki hiçlikten yeni bir nedensellikler zincirini başlatan bir varlık olarak yaşarız. Gerekli varlığın evreni her an kopar. Kant bunu aşikâr bir örnekle açıklar: "Şimdi...

tamamen özgür ve doğal nedenlerin gerekli olarak belirleyen bir etkisi olmaksızın sandalyeden kalkarsam, bu durumla ve sonsuza uzanan doğal sonuçlarıyla beraber yepyeni bir dizi başlar.” Buna göre ayağa kalkmış olduğumda, bu olaya ilişkin olarak nedensellik açıklamalarının kurbanıyım; o zaman gereklilik görünür hale gelir ama sadece ayağa kalkma olayı geçmiş olduğu için. Her an beni seçimle karşı karşıya bırakır, beni özgürlüğe teslim eder.

“Gereklilik”, “nedensellik” – bunlar tasavvur eden anlayışımı-
zın; yani görünen, bize görünen dünyanın kategorileridir. Ben de kendimi gözlediğim, davranışlarım hakkında düşündüğüm ölçüde kendim için bir görünümüm. Ama aynı zamanda kendimi özgürlük içinde deneyimlerim. İnsan, iki dünyada yaşar. Bir yandan Kant’ın terminolojisiyle bir “görüngü”dür, duysal dünyanın kanunlarına göre var olan bir hücresidir; diğer yandansa bir “numen”dir, *kendinde şeydir* – gereklilikten, nedensellikten bağımsızdır, ben kavrayıp açıklayamadan önce de hep var olan ve benim kavrayabileceğimden sonsuz ölçüde daha fazla ve başka bir şeydir.

Kant’ın bütün felsefesinin gizli çekim merkezi burada saklıdır. Kant bir mektubunda tam da özgürlük sorununa yönelik olarak, “insan özgürdür; buna karşın özgürlük yoktur, her şey doğa kanunlarının gerekliliğidir” sözüyle onu “dogmatik uykusundan” uyandırdığını ve *Saf Aklın Eleştirisi*’ne vesile olduğunu itiraf ettiğinde, bunu kabul etmiştir.

Kant özgürlük olayını daima bir nedensellik zincirinin “koşulsuz” başlangıcı olarak belirlediğinde, bir kez daha Rousseau kulaklarda çınlar. Dünyanın bir başlangıcının düşünülüp düşü-

nülemeyeceği sorusuyla meşgul olurken Rousseau, kurnazca bir yanıt vermişti: Böyle bir başlangıç düşünülebilir; çünkü biz kendimiz de her zaman yeniden başlayabiliriz. *Emile*'de şöyle denir: "Kendi dürtülerimden dolayı bir hareketin olduğunu nereden bildiğimi bana soracaksın. Bunun için sana diyorum ki bunu biliyorum; çünkü hissediyorum. Kolumu hareket ettirmek istiyorum ve hareket ettiriyorum, bu hareketin de benim istencimden başka bir dolaysız nedeni yok."

Öyleyse Rousseau *istenci* özgürlüğün gücü olarak geçerli kılmıştır. Fakat Kant burada kayda değer ölçüde farklı bir yola gider. Onun için "gereklilik" bu özgürlüğün timsalidir. Bu dolambaçlı bir tezdır ama sonunda yine de basit bir düşünce buraya çıkar: *Istenç* içimizdeki doğadır. İçimizdeki doğanın istediği, doğanın gerekliliğidir ve özgürlük değildir. Doğal bir varlık olarak bizi bağlayan zincirleri koparma gücünü kanıtladığımızda özgürüz. Özgürlük dürtüsel doğamız üzerinde kazandığımız zaferdir. Doğal varlıklar olarak görünüşler âlemine aittir; ancak vicdanın sesini algılayıp doğal varlık olarak kendimizi aştığımızda; bizi hiçbir gerekliliğin değil, tersine sadece vicdanın sesinin zorladığı bir şey yaptığımızda, gereklilikleriyle görünen dünyanın daima üzerindeyizdir. Temel bir edimde belli bir "gerekliliğe" karar verdiğimizde, "koşulsuz" olarak davranırız. Ve bu "gereklilik" bir "isteme" meydana getirme gücüne sahipse, o zaman içimizdeki *kendinde* şey zafer kazanır ki töresel varlıklar olarak biz kendimiz daima bir *kendinde* şeyizdir.

Kant bu davranışa "töresel" der. Öyleyse kanunlarını görünüşler dünyasından almayan şey töreseldir; doğal varlıklar ola-

rak kendimizi aştığımızda bizler de töreselizdir. Töreselliğimiz bizi dünyanın suskun yüreğine taşır.

Bu noktada ahlaksallaştırılmış *kendinde şey* eski metafiziğin mirasını devralır. *Kendinde şey*, “özgürlük” ve “ahlak kanunu” dışarıdaki boş cenneti, kafadaki bir töresellik cennetiyle telafi eden bir “pratik akıl”da toparlanır. Kuramsal ve pratik us, şaşırtıcı bir dağılıma bürünür: Kuramsal usun kategorileri Kant’a göre sadece, eğer olası deneyimin koşulu olarak kullanılırlarsa çalışabilirler. Pratik akılda ise tam tersidir: Pratik us sadece pratik-ahlaksal deneyim kurallarına (kendi çıkarına bakma, kendini savunma, mutluluğa çabalama vs.) karşı çıktığında geçerlilik kazanır. Pratik us sadece deneyimin öğrettiği ve doğanın zorladığı şeyleri buyursaydı, “özgürlük”ten, deneyimin ötesindeki *kendinde şey*den gelemezdi. Ama bu böyle olmalıdır. Bu yüzden de sonunda Kant’ta özgürlüğün gücü, Rousseau’nun istenci değil (Kant için bu çok doğaldır); aksine özerk olarak, yani kendiliğinden bir isteme meydana getirecek kadar güçlü olan bir “gereklilik”tir.

*Kendinde şey*in gizeminden çıkan pratik akıl, Kant’a göre sırf akılsal oldukları için meydana gelen davranışları doğurma gücüne sahiptir. Bu güç; sevgi, korku gibi destekleyici dürtülere gerek duymaz. Hatta böylesi dürtüleri geri çevirmesi bile gerekir. “Öyle katılımcı bir keyfiyete sahip ruhlar vardır ki... etraflarına sevinç yaymada ve kendi eserleri olduğu ölçüde başkalarının memnuniyetinden tatmin olabilmekte içsel bir eğlence bulurlar. Ama ben bu durumlarda bu eylemin... ne kadar sevimli olursa olsun yine de hakiki bir töresel değere sahip olmadığını iddia ediyorum” diye yazar Kant.

Bu ateşli Kantçı Schiller için bile çok fazlaydı. Bunun üzerine şu taşlamayı yazdı:

“Dostlarıma memnuniyetle yardım ediyorum;
ama ne yazık ki bunu onları sevdiğimden yapıyorum.
Bu yüzden sık sık içime bir kurt düşüyor, yoksa ben er-
demsiz miyim?
Başka bir nasihat yok, sevgini çiğnemeye çalışmalısın,
Ve görevin sana buyurduğunu tiksinererek de olsa yapmalısın.”

Kant'ta pratik aklın buyrumları bir mükâfat vaat etmez, bunlara itaat etmek başka hedeflerin peşine düşmeye araç olarak kullanılamaz. Bu sırf kendi uğruna salt görevdir. Düşünülebilen bütün amaç dizilerinin en tepesinde durur. Bu görevi içimizdeki töre kanunundan algılarız.

Sanki tahtından indirilen eski metafizik, evrenin geniş mekânlarından sürülmüş de geriye kalan bütün güçlerini toparlayıp sekülerleşmiş öznelerin vicdanına dalmıştır ve orada şimdi dürtükleyip durmaktadır.

Metafiziğin kaderlerinin bakış açısından izlediğimizde Kant'ın töreselliği, göze böyle görünmelidir. Tersine maddi yaşama dünyasından bakıldığında hiç de daha az mucizevi olmayan nitelikler gösterir. Çünkü Kant'ın aklından geçtiği kadar acımasız bir içsel kumanda, dönemin vicdan kültürünün durumuna bağlı kalsa bile ondan umutsuz ölçüde ileridedir.

Kuşkusuz Kant'ın çağında vicdan revaçtaydı. Bunun bir öncesi de vardır. Batılı uygarlaşma süreci birlikte yaşamanın belli bir

düzeninin ayakta tutulmasını sağlayan şiddeti birkaç hamlede vicdan olarak bireylerin içine sokmuştu.

Yeniçağ öncesinde başına buyruk şiddet çok yönlüydü ve her yerdeydi. Fakat devletin şiddeti gezici tarzda uygulandığından aynı anda her yanda olamıyordu. Bu şiddet, cennet ve cehennem gibi çoğunlukla yok olan bir biçimde vardı. Ama cennet ve cehennemin vaatleri ve tehditleri, önemli davranış kuralları yaratıyordu. İnsan kendini onlarla sarmalanmış, hatta emniyette hissediyordu. Yine de “dışarıda” kalıyorlardı, insanlar kilise kurumları ve bunların törenleri aracılığıyla onlarla bağlantı kurmak istiyordu. Örneğin “günah satma”ya yönelik iş ilişkileri son derece rahatlatıcıydı, bunlar Tanrıyla şeytan arasındaki bir antlaşmanın ruhundan kaynaklanıyordu, yani “ruhla madde arasındaki bu antlaşmaya göre, teoride ruhun tek başına hakimiyeti dile getirilmekte; fakat madde de iptal edilen haklarının hepsini pratikte uygulama konumuna getirilmekteydi... Kalbinin narin eğilimlerine kulak verebilir ve güzel bir kızı kucaklayabilirsin ama bunun utanç verici bir günah olduğunu itiraf etmeli ve bu günahın cezasını çekmelisin” (Heinrich Heine). Günah çıkarma paralarıyla inşa edilen Peter katedrali de bu yüzden Heine’ye göre “duyusal zevklerin anıtı” olarak kabul edilebilir, tıpkı Mısırlı bir fahişe kızın fuhuştan kazandığı paralarla yaptırdığı o piramit gibi.

Luther büyük bir oyunbozandı ama bu oyunu bozabilmesinin tek nedeni, çağın yeni bir Tanrı, içsel, içselleştirilmiş bir Tanrı talep etmesiydi. Çağın bunu talep etmesinin nedeniyse, iş bölümüne göre düzenlenmiş, yeni ortaya çıkan burjuva toplumunun; kendi-

ne hâkim olan ve “kendini tutabilen” dışarıdan zorlanması gerekmeyen, tersine kendi kendini zorlayabilen insanlara gerek duyması ve bunları meydana getirmesiydi. Bireyin kenetlenmiş olduğu eylem zincirleri uzar ve karmaşıklaşır. Toplumun ince dokunmuş ağı, eylemlere ket vuran, kafadaki bir kalıp haline dönüşür.

Kant bu gelişmeyle sürüklenmekte ama aynı zamanda başarılarını abartmaktadır. Vicdanın gücü tamamen eline geçirmesi 18. yüzyılda bir perspektif olarak düşünülebilir haldeyse de henüz gerçekleşmemiştir. Kant’ın vicdanın mırıldanmalarını, itiraz kabul etmez keskinlikte bir tez halinde toparladığı kategorik buyrumu: “Sadece aynı zamanda genel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin bir düstura göre hareket et” – işte bu buyrum katmerli güçteki bir koyuttur: Vicdanın bu biçimde talepte bulunması talebini ifade eder. Bu koyut dolaysızca aşikâr değildir, talep edilen talep olarak hemen çılgınca etrafına saldıran kılı kırk yarma biliminin kurbanı olur ki bu bilim Königsbergli filozofa örneğin, her hırsızın kategorik buyrulma meşrulaştırıldığını düşünebileceğini hesaplar: Ben çalışırsam, düsturum da şudur: Mülkiyet kaldırılmalı; başkalarının da aynısını yapmasını istiyorum, böylece mülkiyet kalmaz ve sonunda hırsız da kalmaz. Hırsız olarak ben hırsızlığın ortadan kaldırılmasını sağlıyorum.

Öyleyse itiraf etmek gerek ki vicdanın sosyal tarihi henüz, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için vicdanın aşikâr istemlerine ve ifadelerine güvenilebilecek kadar ilerlememişti. İnsanlar içten kumandalarıyla frenlenseler bile, eskiden olduğu gibi zıvanadan çıkıyorlardı. Kant’ın tasarladığı, bir ütopyadır. Adam Smith’te burjuva toplumunun piyasa ve bireylerin piyasaya uy-

gun davranışları sayesinde, müdahale eden bir devlet gücüne gerek duymadan kendi kendini dengelemesi ve ilerlemesi gibi, burjuva toplumu devletin vasiliği, ruhsal hayır kurumlarının bakıcılık sistemi olmaksızın ahlaksal olarak dengesini koruyabilecek durumda olmalıdır. Kant kategorik buyrumuyla, burjuva toplumunun ahlaksal biyotopunun serpilmesi için bir tür formül vermek ister.

Burjuva toplumunun, ahlak dünyasıyla ittifakının öyküsünün devamını bilmeyen yoktur; güven iyidir, kontrol daha da iyidir sloganına göre ilerler. Vicdanın içselleştirilmesine olan gereksinim, tam da yüzyılımızda çarpıcı ölçüde azalmıştır. Devletin en büyük çapta vicdansızlığa cesaretlendirdiği yaşanmış, aynı zamanda yukarıdan aşağı kontrol ağları daha da sıkı dokulu hale gelmiştir ve yeni keşfedilen psişik zeminden, koskoca bir mazeret, sorumlu tutulamazlık kültürü gelişmekte, öyle ki vicdana yapacak pek bir şey kalmamakta, bu yüzden de yeniden yeni-çağ öncesindeki düzeyine doğru büzüşmekte ve günah ticaretini ceza pusulaları ve hasta raporlarıyla sürdürmektedir.

Kant'ın ahlaksal acımasızlığı karşısında, nihayetinde varlığını, alttan alta yaşayan o uçarılığı, “sanki”nin uçarılığını telafi etmesi gerektiği gerçeğine borçlu olduğunu unutmamalıyız. Tanrı inancının yerine, kendi ahlaksal gücüne olan güven geçmelidir. Ve tersine töresel güç, “sanki” Tanrının gözetimi altındaymış kadar koşulsuz etkili olmalıdır. “Bilgece olan” diye yazar Kant, “sanki başka bir yaşam... değiştirilemezmiş gibi davranmaktır.” İtiraf edilen bu kurgusalcılık, Königsbergli filozofun bütün olarak çok ciddi tartışmalarını, acayip bir salınma durumuna kaldırır. İşte

o zaman şu gibi tezlere de cüret edilebilir: “Her insanın kendine bir Tanrı yaptığını söylemek, gerçi kulağa abes gelse de asla çirkin değildir.” Genç Schopenhauer’ın Epikürcülük gibi hissettiği ince bir alay, Kant’ta “nihai” denilen sorulara ilişkin bütün düşüncelerin üzerini kaplar. “Burada ciddi bilgi de bilgisizliğini itiraf etmelidir” diye yazar Kant, “Us burada meşalesini söndürür ve karanlıkta kalırız. Sadece imgelem gücü bu karanlıkta dolaşabilir ve hortlaklar yaratabilir.”

Arthur Schopenhauer, imgelem gücüne güvenmek istemez, en azından kendi imgelem gücüne. Kant’ın reddettiği meşaleyi ona Platon yakar. *Devlet*’teki mağara benzetmesini tekrar tekrar okur. Karanlık bir zindanda bulunuyoruz. Arkamızda bir ateş yanıyor, daha da arkada zindan dışarı açılıyor. Ellerimiz bağlı, kafamızı çeviremiyoruz, karşımızdaki duvara bakıyoruz. Arkamızdaki ateşin önünde dolaştırılan nesnelerin gölge oyununu oradan izliyoruz. Bir geri dönebilsek, gerçek nesneleri ve ateşi görebilirdik. Hatta bir de özgür olsak ve zindandan dışarı çıkabilsek, güneşe ulaşırdık. İşte ilk o an hakikati bulmuş olurduk. Platonculuk budur, aynı zamanda başka bir varlık anlamına gelen bir bilgi. Söz konusu olan, nesneleri daha iyi görmek değil; bunun yanı sıra güneşte olmaktır. Hatta parlaklık yüzünden orada hiçbir şey göremeyeceğimiz de düşünülebilir. Benzer benzeri çekermiş, bilerek biz de bilinene benzer hale geliriz: Güneşi görmenin en mükemmel biçimi, güneşin kendisi haline gelmektir. Platon’un “ideaları” hep aynı kalan, mükemmel, her tür oluşumdan koparılmış oluşun bu timsali, sadece dönüşüp benzeyerek bilinebilir: Yaşamını değiştirmen gerek. Burada sunulan bir eleş-

tiri, bir diyalektik, bir mantık değil, bir hakikat erotiğidir. “Hortlaklar” mı? Eğer seni dönüştürüyorsa hortlaklar hortlak değildir.

En azından Arthur Schopenhauer Platon’u okuyarak, bunun haricinde sadece âşık olduğu dağ deneyiminin o yüce ağırbaşlılığını bulur. Platon’la beraber kendini yükseklerde hisseder. Birkaç ay sonra, Berlin notlarında ilk defa “daha iyi bilinç” adını vereceği şeyi burada bulur.

Göttingen’deki döneminin en sonunda, 1811 yazında bir gün ilk defa, çok sevdiği Platon’u, istencine karşı bir türlü kurtulamadığı Kant ile bağdaştırmaya çalışır. Kant’ın töreselliğine Platoncu bir tını katar. Güncesine şunları yazar, “Bir teselli var, kesin bir umut ve bu umudu *ahlak dünyasında* yaşıyoruz. Bizimle çok açıkça konuştuğunda, içimizde görünüşteki iyiliğimizle tamamen çelişen en büyük fedakârlık için çok güçlü bir hareket gerekçesi hissettiğimizde, başka bir iyiliğin bizim iyiliğimiz olduğunu capcanlı idrak ederiz. Bütün dünyevi gerekçelerin aksine davranmamız gerektiğini söyleyen... karanlıkta duyduğumuz bu ses, aydınlık bir yerden gelir” (HN I, 14). Bu henüz dokunarak yolunu arayan bir sestir. Schopenhauer’ı büyüleyen kuru ahlaksal ödev değil; Kant’ın uyandırdığı, gündelik aklın, sırf kendini savunmanın ve kendini korumanın zincirlerini kıran özgürlüğün gücüdür. Platoncu mağara benzetmesinin diline çevrildiğinde, açıklığa, güneşe çıkan yol, varlıktan pay almaktır.

Arthur Schopenhauer özgürlükten çıkan bu olaya sonradan başka bir ad verecektir: İstencin reddi.

Sekizinci Bölüm



Berlin'de Yaşam ❖ Akademik Kargaşalar ❖ Fichte'ye Karşı
Schleiermacher ❖ Üçüncü Felsefi Senaryo: Fichte, Devrimci
Romantizm ve Bir Ben Olmanın Zevki ❖ "İnsanlar İçin Hiçbir Şey
Olanaksız Değildir" ❖ İçteki Yabancılığın Keşfi ❖ Arthur Fichte'nin
"Yıldırım"ını Bekler

1811 yazında, Göttingen'de dört yarıyıldan sonra, Arthur Schopenhauer 1809'da yeni kurulan Berlin Üniversitesi'ne geçmeye karar verir.

"Hakiki bir filozof ve büyük bir beyin olarak Fichte'yle tanışma beklentisiyle 1811'de Berlin'e taşındım" diye bildirir sonradan (B, 654).

Berlin'de ısıltılı isimleriyle Arthur'u cezbeden, Fichte hariçinde başka bilgiler de vardı; din filozofu olmaktan çok, onu Platon'un çevirmeni ve yorumcusu olarak çeken Schleiermacher, dalında önde gelen bir bilim adamı olan, Arthur'un annesinin salonunda tanıştığı zoolog Martin Heinrich Lichtenstein, dönemin en önemli Yunanca filologu Friedrich August Wolf. Goethe bile uzman yardımına gereksinim duyduğunda ona başvururdu. Hatta sonunda bu ikisi arasında bir arkadaşlık bile gelişti.

Johanna Schopenhauer'ın sıkıştırmasıyla Goethe, Arthur için Wolf'a gayet çekingen bir tavsiye mektubu yazar, "Uzun bir sus-

kunluğu bozmak için bir fırsatın elden kaçırılmaması gerektiğine göre, Berlin'e giden genç bir adam için bir tavsiye mektubunu, saygıdeğer dostum size yazmadan edemedim. Adı Schopenhauer'dır. Annesi vekil Bayan Schopenhauer, birkaç yıldır yanımızda kalmaktadır. Bir süre Göttingen'de okumuştur ve bizzat değilse de daha çok başkaları aracılığıyla bildiğim kadarıyla, işi ciddiye almıştır. Çalışmalarında ve meşgalelerinde birkaç defa yön değiştirmiş gibi görünüyor. Benim arkadaşlığımın hatırına ona bir anınızı armağan edip, eğer hak ediyorsa sizi tekrar görme iznini verebilerseniz, hangi dalda nereye kadar geldiğini çok kolay yargılamanız mümkün olacaktır.”

Goethe'nin bu donuk içtenliği göstermeye hazır olmasının tek nedeni, Johanna'ya sonradan çekinmeden itiraf ettiği üzere, Arthur Schopenhauer'ın Göttingen'den Berlin'e yolculuğu sırasında Weimar'a uğrayacağını hesaba katması ve Wolf'tan ödünç aldığı bazı kitapları onunla göndermek istemesiydi. Fakat Arthur Harz üzerinden gider. Zaten bu ikircikli tavsiye için Weimar'a doğru yolu uzatmaya değmezdi.

Arthur Schopenhauer Berlin'i iyi bilmektedir. İki defa, 1800 ve 1804'te olmak üzere kenti ailesiyle beraber ziyaret etmişti. İlk defasında onu en çok sık düzenlenen askeri geçitler ve tiyatro gösterileri etkilemiştir. “Yolunu şaşırmış, talihsiz bir tavşan; sıkışmış izleyiciler kitlesi arasından” kaçıp, bu yüzden bir itişme yaşandığında Prusya kralının nasıl attan düştüğünü görmüş; ünlü Iffland'ın sahnede ısıklanmasına ve bunun üzerine perdenin önüne çıkıp “bu gibi hakaretlere alışkın olmadığı için artık oynamasının mümkün olmadığını” açıklamasına tanık olmuştu.

İkinci defasında Berlin, büyük Avrupa yolculuğunun son durağı, babasının tüccar çıraklığına başlamasından önce ona sunduğu moratoryumun sonuydu. Gezi güncesine kent hakkında artık kayda değer hiçbir şey emanet edememişti. “Bugün öğleyn nihayet Berlin’e vardık” diye yazar; altına da “burada her şey bitti” diye ekler (RT, 279).

Şimdi, 1811 yazı sonunda Berlin, Arthur Schopenhauer için kapanan bir tuzak değil; tersine büyük vaatlerle açılan bir kapı, umduğu üzere en büyük felsefeye açılan kapıdır. Bu sefer Prusya metropolünden, çok yükseklerden manzarayı izleyebileceği noktalar beklemektedir. Fakat ilk önce Harz’ın gerçek, açık ufuklu yükseklerinden geçip, orada şu şiiri yazar: “Dağın yamacına yatar./ Sessiz, uzun dinlenir / Derin, mutlu bir haz içinde” (V, 769). Düzlüklere inmek zorundadır ve rüzgârlı, kuru günlerde, büyük bir aceleyle Marken bölgesinin kumlu zeminine dikilmiş olan bir kolonici şehri gibi görünen Berlin’e girer. 1806 tarihli günün yolculuk anlatımlarından birinde şunlar yazılıdır, “Derken ince bir toz bütün sokaklarda küçük bulutlar halinde savrulur. Biraz daha güçlü bir rüzgârdaysa Afrika’nın kum çöllerine gelmiş gibi olursunuz. O zaman bir ev yüksekliğinde bir toz bulutu, büyük meydanların üzerinden uçar. Bir defasında şato terasında, şato meydanından yükselen tozdan bir dev karşıma çıkmıştı. Uzaklarda bütün nesneleri karartmıştı bile. Evler boyunca dolambaçlarla uzuyordu ve üç adım ötedeki bir insanı bile göremediğimi söylesem abartmış olmam. Halk meydanlarında duran bütün meyhaneler o an kumla örtülür ve zerzevatçılarla manavlar, kıymetli mallarını bir anda kaplayıveren toz dumanın altından yeni-

den gün ışığına çıkarmakla uğraşıp durur.”

Tozlu rüzgârların kahrını Arthur da çeker, pencerelerini kapalı tutar, onu hasta eden bulanık havadan şikâyet eder. Anılarında Berlin daha da beter bulanmıştır. Frauenstädt’e dört yıl sonra şunları yazar, “Berlin’de çok mu intihar oluyormuş? İnan buna çünkü orası fiziksel ve ahlaksal olarak lanetli, berbat bir yer” (B, 338).

Kum fırtınaları, Berlin’in daha o zamanlar bir Avrupa metro-polü olmaya kalkıştığını kimi zaman unutturabilmektedir. Şehir nüfusu neredeyse iki yüz bindi ve daha da büyüyordu. Sokaklarda henüz sosyetik olmasa da artık taşralı da olmayan bir alay orijinal tip dolaşıyordu. Birisi o günlerde, “Berlin’de insan kafasına huni takıp dolaşsa bile kimse başını çevirip bakmaz” diye yazar. Artık doksanlı yıllardan beri Berlin’de de bulunan iki büyük gezinti yolunda, “bütün bir çağın canlı moda gösterisine” hayretle bakmak mümkündür.

Berlin’de olduğu gibi her şey aceleci bir yenilik izlenimi bırakır; sanki tornadan çıkmış gibidir, tarihi yoktur. Her yanda inşaat vardır, “eski Franklı” mahalleleri ortadan kalkmakta, kenar mahallelerde ilk kiralık apartmanlar ortaya çıkmaktadır, boncuk gibi sıraya dizilmişlerdir, talime çıkan askerler gibi. Kendiliğinden büyüyen ve gelişen şehirlerin karmaşası burada eksiktir; tasarlanıp yapılan, yapılmış, aynı zamanda da yapmacık şeyler hâkimdir. Berlin’in acayip modernliğini duyumsamak için, diğer büyük şehirleri tanımak yeterlidir. Madame de Staël şunları yazar, “Berlin; geniş, düz caddelere ve düzenli yapılara sahip bir büyük şehir. Büyük kısmıyla yeni yapılmış olduğu için, eski

zamanlardan fazla bir iz bulunmaz... Berlin, bu gayet modern kent... canlı, ciddi bir etki uyandırmaz, ne ülkenin tarihinin, ne de sakinlerinin kişiliğinin damgasını taşır.”

Arthur Schopenhauer'ın şimdi girdiği Berlin'deki üniversite de yenidir. Burada öğretime onun varışından henüz bir yıl önce başlanmıştır.

Üniversitenin kuruluşunun, ihtiraslarla dolu bir öyküsü vardır.

Prusya'nın Napolyon'a karşı 1806'daki feci yenilgisinin ve buna bağlı olarak eski Halle Üniversitesi'nin yitirilmesinin ardından, devleti en başından itibaren yenilemek için Prusyalı reformcular, kafaları yeni bir biçimde eğitmeyi akıllarına koymuşlardır. Berlin'de bir üniversite kuruluşu planı için Wilhelm von Humboldt'un desteği kazanılmıştır ki bu üniversite, kralın değişimiyle, “devletin yitirdiği fiziksel güçleri ruhsal güçlerle telafi edecektir.” İlk başlarda Humboldt'a, sırf mesleki işlere hazırlanmanın ötesine geçecek olan bir hümanist insan eğitime dair uçuk fikirlerini uygulamaları için izin verildi. “Humaniora” yani filoloji, felsefe ve teoloji dallarına özel bir ağırlık verildi. Bu alandaki önde gelen beyinlerin Berlin'de bir araya getirilmesi isteniyordu. Fichte, Schleiermacher ve Wolf ile bu başarılmıştı da. Arthur'un varışından birkaç hafta önce Fichte rektörlüğe seçilmişti.

Fichte yüce ruhlu yenilikçi coşkusuyla, akademik yaşamda gelenek ve alışkanlığın güçlerine karşı zorlukla kendini savunabileceğini sezdiği için, bu görevi almaya çalışmamıştı. Daha göreve yeni gelmişken, bunun için hemen el dalaşına girişir. Geleneksel düello uygulamalarını, rütbe ticaretini, içki içmeye zorlamayı,

hemşerilerle iş bitirmeyi, madalya ve onur nişanlarıyla gösteriş yapmayı, eski dönemin ahlaksız, onursuz kalıntıları olarak görüyordu. Rektörlüğüne öğrencileri şiddetle uyararak başlar. Ateşli konuşmasına “*Akademik Özgürlüğün Olası Tek Kesintisi*” başlığını verir. Hiçbir işe yaramaz. Yeni kurulan üniversitede durum hiç de o kadar yeni değildir. Daha birkaç hafta sonra ilk arbedeyle uğraşmak zorunda kalır. Tıp öğrencileriyle askeri sağlık eğitim kurumunun yeni yetmeleri birbirine girer. Amfideki çatışmalar açık havada devam eder. Askerlerin çağırılması gerekir. Başka bir defasında bir öğrenci, boşuna düelloya çekmeye çalıştığı Yahudi sınıf arkadaşını, meydanın orta yerinde kamçıyla döver. Brogi adındaki kurban, rektöre şikâyet eder. Vaka ahlak mahkemesine kadar çıkar. Sadece döven değil, dövülen de cezalandırılır. Fichte protesto eder, Brogi’nin düelloya girmeyi reddettiği için cezalandırıldığını düşünür. Bu fakir, biraz da fazlaca hırslı Yahudi öğrenci, sanki resmen şiddeti üstüne çekmektedir. Bu kez Berlin gizli savaş vekili Klaatsch’ın oğlu onu dövmüş ve hadi rektöre şikâyet et diye alayla kışkırtmıştır. Brogi şikâyet eder ve yine bunun için ahlak mahkemesi tarafından cezalandırılır. Bunun üzerine Fichte rektörlük görevinden alınmasını talep eder. Profesörler ve öğrencilerden oluşan ahlak mahkemesinin kararını, 14 Şubat 1812 tarihli istifa dilekçesinde, “düello yapmak yerine akademik makamlara şikâyet eden bir öğrencinin, ahlaksız biri gibi muamele görmesi gerektiği ilkesinin fiilen yürürlüğe konması” diye nitelendirir.

Meslektaşlarıyla bu çatışmasında, Schleiermacher karşı tarafın sözcüsüdür. Çünkü Schleiermacher’in böyle dalaşmalara kar-

şı fazla bir itirazı yoktur; bunlar işte çetin, doğal güçle, gençliğin tazeliğiyle dolu öğrenci hayatı ve gelenekleridir. Fichte nihayet bu farklılıkta, “onun öğretisiyle, ahlak kanunlarına göre gözetilmesi gereken şeyleri, salt doğa ve tarihin bir ürünü olarak gören, uydurma bir tarih ve doğa felsefesi üzerine kurulu bir sistem arasındaki zıtlık”tan başka bir şey bulamaz. Öğrenci kavgaları yüzünden çıkan kargaşa, doğrudan Kant sonrası tinsel yaşamın hassas dolambaçlarına sürükler: Fichte ve romantizm.

Söz konusu olan, dönemin sıcak konularıdır: doğaya karşı töresellik, kendi haline bırakma ve biçim verme. Öğrencileri birbirini dövmeye bırakıp bırakmama sorusu, Fichte ve aynı zamanda da Schleiermacher tarafından “büyük” hakikatlerin yüksek yaylalarına çıkarılır. Arthur Schopenhauer sadece Berlinli usta düşünürlerin katı “bilimsel” derslerinde değil, aynı zamanda bu afacan oğlan misali kargaşalar vesilesiyle de çağın tinindeki en son dönüşümlerin bir izlenimini edinme fırsatı bulur.

Schopenhauer’ın geriye bakarak aktardığına göre Fichte onu, yoksa pek sevmediği Berlin’e çekmiştir. Fichte yirmi yıl önce bir yıldız gibi çıkışına başlamış, kısa süre sonra Kant’ın meşru halefi ilan edilmiş; Fransız Devrimi’nin Jakobencililiğiyle bile çarpışan, sonra da Almanya’nın cumhuriyetçi ulusal yeniden doğuşunun propagandacısı olarak etkili olan (*Alman Ulusuna Konuşmalar*, 1807) bir politik yazar olarak isim yapmıştı. Üniversite filozofu olaraksa, Schopenhauer’ın derslerine girdiği dönemde şöhretinin ve etkisinin doruk noktasını geçmişti bile.

Kariyeri bir yıldırımla başlamıştı.

1762’de aynı Kant gibi bir zanaatkârın oğlu olarak doğan

Johann Gottlieb Fichte, teoloji ve hukuk öğreniminin ardından ilk olarak özel öğretmenlikle hayatını kazanmıştı. Bir öğrencisi, bütün dünyanın bahsettiği Kant felsefesini ona tanıttığını arz ediyordu. Fichte o zamana kadar zor anlaşılmalara yüzünden onu korkutan *Eleştirileri* eline aldı ve o kadar hayran oldu ki bu büyük filozofun kapısını çalmak için derhal, 1791 yazında Königsberg'e doğru yola çıktı. Fichte'nin tanıştığı yorgun ihtiyar, ona karşı umursamazca davranır; fakat bu çok ünlü filozof büyüyen sayıda hayran çömezlerle kuşatıldığı için bu bir mucize değildir. Hanımlar da onu rahatsız eder ve çarpık aşk hallerinde bu müzmin bekârdan ahlaki öğüt dilerler. İşte Fichte de diğer hanımlar ve beyler gibi ilk başta evine gönderilir. Orada otuz beş gün boyunca inzivaya çekilir ve ateşli bir çalışmayla ustasının gözüne girmek için bir yazı yazar: *Bütün Vahiylerin Bir Eleştirisi Denemesi*. Kant bu eserden o kadar etkilenmiştir ki yazarını sadece öğle yemeğine davet etmekle kalmaz, ona bir de yayımcı ayarlar. 1792 başlarında kitap, Fichte'nin isteğinin aksine anonim olarak çıkar. Yayımcı sansür gerekçesiyle dikkatli davranır, ayrıca ticari hesaplar da işin içindedir, zira yazı o denli Kantçı din felsefesi ruhunda yazılmıştır ki üstelik de kamuoyunun uzunca süredir Kant'tan din konularında son bir söz söylemesini beklediği bir anda, okuyucuların kitabı Königsbergli filozofa atfedeceğini ve buna uygun olarak da satın almaya yatkın davranacağını hesaplamak zor değildir. Öyle de olur. Jena'da çıkan *Genel Edebiyat Gazetesi* şu duyuruyu yazar: "Okurları bu Paskalya'da *Bütün Vahiylerin bir Eleştirisi Denemesi*, Königsberg, Hartung başlığı altında çıkmış olan, her açıdan son derece önemli bir eserin varlığından

haberdar etmeyi bir görev biliriz. Königsbergli filozofun insanlığa ölümsüz kazanımlar sağlayan bu yazılarının en küçüğünü bile okuyan herkes, bu eserin yüce yazarını hemen tanıyacaktır.” Bunun üzerine Kant aynı gazetede bu gönül okşayan tahminden dolayı teşekkür eder ama o “yüce yazar” kendisi değildir, bu onur o zamana kadar hiç tanınmayan Fichte’nindir. Bu açıklamayla Fichte bir gecede Almanya’nın en ünlü felsefi yazarlarından biri haline gelmiştir.

Fichte bu yazıda Kant’ın öznelciliğini, din işlerinde sürdürür. Bir ceza tehdidi ve gelecekteki bir ödül vaadi olmaksızın özgürlüğümüz sayesinde tercih edebileceğimiz ahlaksallığımız, Fichte’ye göre öyle muhteşemdir ki sanki cennetin vahiyleri varmış gibi davranışlarımıza yön verir. Ahlaklı olmak için bir inanca gerek duymayız; bunun yanında ahlaklıysak, zihniyetimizle Tanrısalıktan pay alırız. Sadece kendi eylemlerimizle tırmadığımız ahlaksal platolarda, dinin vahiyleri aşıkârlık kazanır. Sonradan gelen bir din, özerkliğimizin bir süsüdür. Ahlaklılığı temellendiren din değildir; tam tersine ahlaklılık, yani görev duygusunun vahiyleri, bizi dinin vahiyleri için duyarlı hale getirir. Dinin vahyi (örneğin ödül ve ceza aracılığıyla) ahlaklılığı yürürlüğe koymaz, yalnızca ona ek olarak asalet kazandırır.

Böylece Fichte, Kant’ın felsefesini benimsemiş olan çoğu kişinin kafasında alevlenen bir soruya yani eleştirel felsefenin ilkelere göre hâlâ bir vahyin düşünülüp düşünülemediği sorusuna yanıt vermişti. Fichte bu soruyu vahyin ahlaklılığı değil, tersine ahlaklılığın vahyi temellendirmesi varsayımı yoluyla açıkça “evet” diyerek yanıtlar.

Kantçı Fichte'nin ustasını hangi yönde ve hangi çıkış noktasından ileri götürmeyi düşündüğünü, bu ilk yazı çok açık göstermektedir. Söz konusu olan özgürlük öğretisi, dünyayı yaratan *benin* özerkliğidir. Fichte'de Kantçı eleştiricilik, Fransız Devrimi'nin esinleriyle birleşir. Kant ona aşkını dayanak noktasını, yani algılanan ve tanınan her şeyde ilk önce algılayan ve tanıyan özneyi göz önüne alma yöntemini öğretir. Kant aynı zamanda ona, “ne bilebilirim –ne yapmalıyım– ne umabilirim?” şeklindeki klasik soruları, “insan nedir?” diye soran dördüncü soruya bir yanıt arayarak en iyi yanıtlayacağını öğretir. Fichte Kant'ın “düşünüyorum” ifadesi bütün düşüncelerime eşlik edebilmelidir” tümcesinden, gücü her şeye yeten bir *ben* kavramını çıkararak ve eşsiz bir kurnazlıkla bu *benin* “edim eylemlerinin” salt bir ürünü olarak tamamlayıcı dünya kavramını buradan geliştirerek, bu yanıt bulduğunu sanır. Ren nehrinin öte tarafına baktığında onay bulur; tarih bir olay değil, bir yapıdır. Ardında akıllı bir özne durmaktadır ve tarihsel olgular okyanusunda belli bir hedefe kürek çekmektedir; *benin* içinde kendi kendini anımsadığında aklın zaten daima olduğu gibi, dünyayı da ahlaksal hale getirme hedefine doğru. Fichte sonradan dünyanın yüreği olarak *benin* bu keşfinin onu bir yıldırım gibi çaptığını anlatarak, öğrencilerinden kendilerini bu esin tarafından dönüştürülmeye bırakmalarını tekrar tekrar talep edecektir. Aksi halde çapraşık felsefesinin bütünü anlaşılmaz kalmak zorundadır.

Kant bu “düşünüyorum”dan sanki verili bir şeymiş gibi yola çıkmıştır; oysa Fichte'nin öğrettiğine göre bu böyle olmamalıdır. Öyle ki “düşünüyorum”u düşündüğümüzde içimizde neler ol-

duğunu bir gözlemlemek gerektir. *Ben* ilk önce düşüncede meydana getirdiğimiz bir şeydir ve onu meydana getiren güç aynı zamanda, kendimizin öncesi düşünülemeyen *benliğidir*. Düşünen ve düşünülen *Ben*, bir aktivizmin çemberine sarılmıştır. Dayanak alabileceğimiz sağlam bir varlık yoktur; sadece başka şeylerin yanında bizi düşündüren, öncesi düşünülemeyen bu etkinlik vardır. Dünya bir edimle başlar ve bizim *ben* dediğimiz şey de bir edimle başlar. Fichte olsa şöyle derdi, *ben*, *ben* olarak kendimi meydana getiriyorum; bu yüzden varım.

Fichte'nin bunun devamında çıkardığı sonuçlar ilk bakışta neredeyse canavarca görünür. "Bütün gerçekliğin kaynağı *ben*-dir" diye ilan eder. Bunun sonucunda da "*ben-olmayan*ın bütün gerçekliği, yalnızca benden aktarılan bir gerçekliktir." *Ben-olmayan*, yani nesnel dünya, sadece *ben* kendi kendini kavramak için kendi kendine sınırlar çizdiği için vardır. Etkinlik yalnızca direncin olduğu yerdedir. Öyleyse etkinlik kendine direnç yaratır. Öyleyse etkinlik üç anlamda etkinliktir: Etkinlik birincil etkinliktir (1); kendine dirençler yaratan etkinliktir (2); ve (kendi yarattığı) dirençlere çarparak kendini etkinlik olarak fark eden etkinliktir. Bu kavram çılgınlığı şunu ifade eder; sınırlama, sonsuz ölçüde etkin *benin* kendini sınırlamasıdır. Fakat bu kurgulamalar sanki burada söz konusu olan deneysel, psikolojik olarak kavranabilen *benimizmiş* gibi anlaşılırsa, canavarca bir etki uyardırmak zorundadır. O zaman bunları alaya almak da kolaydır. Jean Paul, "Ah, eğer her *ben* kendi babası ve yaratıcısıysa, neden kendi Azrail'i de olmasın." Fichte'nin güç edimlerini Schopenhauer'ın nasıl alaya aldığını henüz göreceğiz.

Bu arada Fichte, *beninin* kendi ben'i olarak, hatta deneysel olarak biricik “bireysel” bir ben olarak kavranmaması gerektiğini, kendi bilincine varmanın etkin gücü olarak henüz her bireysel *ben* duygusunun altında nabızı atan *benlik* olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamaktan yorulmaz. Fichte o melun *kendinde* şeyi önemsiz olduğundan reddeden ve bu yüzden de sadece kurgulayan *beni* elde tutan Kant takipçilerinin tarafına geçtiği için, Fichte'nin *beni* de o kadar geniş kapsamlı (bazıları şişkin de di-yordu) hale gelmek zorundadır.

Fichte, Schopenhauer'ın Göttingen'deki felsefe öğretmeni (Kant eleştirisini “Aenesidemus” takma adı altında yayımlayan) Gottlob Ernst Schulze ve Maimon'dan destek alarak, Kant'ta *kendinde* şeyin hatalı çıkarsandığını saptamıştı. Tez şöyledir; bize gör-ründüğü haliyle dünyanın, kendinde olduğu haliyle bir dünya sakladığı ve bu kendinde dünyanın nihayetinde bizim duyularımız ve anlayışımızla görünen dünya halinde işlediğimiz şeyin *nedeni* olduğu varsayımı – deyim yerindeyse bu “realist” varsayım bile nedensellik ilkesinin yardımıyla, yani anlayışımızın yardımıyla yapılmaktadır. Öyleyse sadece görünen dünya için geçerli olan nedensellik ilkesi, görünüşlerin ötesinde bulunan bir alana da uygulanmaktadır. Deneyimin ve anlayışın ötesindeki *kendinde* şey sadece nedenselliğin yardımıyla elde edilebilir; oysa nedensellik sadece görünen dünya için geçerlidir.

Ama bu yüzden bu artık bir *kendinde* şey değil, aksine bir “bizim için şey”dir (ayrıca Schopenhauer sonradan Kant'a karşı bu tezleri üstlenecektir”).

Şimdi Kant görünüşlerin ötesindeki bu *kendinde şeyi* aynı zamanda bizim kendi içimize, hiçbir nedenselliğe (yani hiçbir zorlamaya) tabi olmadan ilk önce kendisi nedensellikleri meydana getiren özgürlüğümüzün bilmecesine yerleştirmişti ki bu özgürlük, hiçlikten başlar ve kendi kendini gerçekleştirerek kendini tasarlar. Kant insanın özgürlüğüyle bütün görünümünün (nedenselliklerin) ötesinde var olan şeyden pay aldığından bahsetmişti. İşte şimdi tam da bu anlamda Fichte; Kant'a, içe dönük bu *kendinde şeye*, *benin* her an kendi gücüyle *var olmaya başlayabilmesini* sağlayan özgürlüğe bağlanmaktadır.

Bu sırada deneysel, bireysel *benin* dünyayı yıkan, her şeye yeten bir gücü olduğunu iddia etmek istemez – bu türden aşkırı Napolyonculuğa karşı sık sık itiraz etmiştir. Yaşam sürecinin dinamisinin tarih ve doğa tarafından sadece, bu bütün *benimsi* biçimde düşünüldüğünde kavranabileceğini açık hale getirmek ister. Doğayı ve tarihi devindiren güç, *benimizin* aktivizminde, anlıklığında deneyimlediğimiz güçle aynı türdendir. Burada Rousseau'nun, ben kendim de her an başlayıp, kendimi devindirebildiğim için dünyanın başlangıcını ve devinimini bildiğim düşüncesi kurnazca sona erdirilir. *Özdeneyim*, *bizi bir anlıklık evreni olarak dünyanın içine sürükler*. *Kendinde şey* - dünyanın apaçık gizemi benim. Bu idrak Fichte için, felsefesini sonuna kadar kavuran o parlak “yıldırım”dı. Bu “yıldırım” özgürleşme arzusunun gerilimlerle yüklü tinsel atmosferinden, Fransız Devrimi'nden bu yana uzanan bir atmosferden geliyordu. Fichte de çok az kişinin anladığı zorlu indirgemeleriyle değil, tersine bir *ben* olmaktan alınan yeni hazzın döviz kuruyula hemen geçer akçeye

çevrilebilecek şeylerle etkili oluyordu. Tabii ki Rousseau bu haz-
zın altını hazırlamıştı. İnsanlar kendi olmanın toplumsal orta-
ma ve göreneklerine karşı ayaklanan tarzını ondan öğreniyordu.
Rousseau'nun *İtiraflar*'ı o zamanlar çabucak bir kült kitap haline
gelmişti. Rousseau'nun yazdığı gibi göklerin ve dünyanın ince-
lenmesinin insanın kendini gözlemlemesiyle başlaması gerek-
tiğini duymak kulağa hoş geliyordu. İlk cümlelerin tınısı sanki
tantanalı bir açılış gibiydi: “Tek başıma ben. Yüreğimi okuyor,
insanları tanıyorum. Gördüklerimden biri, yaratılmamışım.”

İşte herkes böyle olmak istiyordu. Böyle eşsiz ama yine de
evrensel. Böyle kendiyse, kendi yüreğinin zenginliğiyle tanışık.
Goethe'nin *Werther*'i böyle biriydi. “Kendi içime dönüyor ve bir
dünya buluyorum” diye haykırmıştı. Birçokları da onun ardın-
dan haykırmış ve onun gibi yaşamaya çalışmıştı.

Fichte bu *beni* büyük bir gürültü altında felsefenin tapına-
ğına çıkarmıştı. İşte şimdi orada Caspar David Friedrich'in bir
figürü gibi, bütün dünya ayaklarının altına serilmiş duruyordu:
Muhteşem bir manzara. Zor felsefesini sürükleyici bir retorikle
popülerleştirmeyi beceren Fichte sayesinde *ben* sözcüğü, sadece
sonradan Nietzsche ve Freud'un “altben”e kazandırdığı anlam
dolgunluğuyla kıyaslanabilecek çok özel bir renk kazandı. Popü-
lerleştirilen Fichte, öznelcilik ve sınırsız yapılabirlik ruhunun
tanığı haline geldi. Öznel yapının sözde gücü, coşkuya boğuyor-
du. Hölderlin, Hegel ve Schelling yüzyılın sonuna doğru öylece
bir şişe şarap başında neşeyle oturur, insanın “yapması” gereken
yeni bir mitolojinin taslaklarını geliştirirler. Böyle bir mitoloji
nerede bulunur? Tabii ki kendi içinde. İnsan kendinden böyle

bir şey bekler, insan “anlam verir.” Yeni bir toplum oluşturan bir fikir üreterek, harap olmuş toplum bütününe yeniden heybetli bir üst-ben halinde eritir. Sonradan bu kanatlanmış birlikte olmanın protokolüne, “*Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı*” adı kondu. Gençliğin tazeliğini taşıyan bu belge, yapmanın ve *benin* dünyayı deviren ruhu, felsefenin yaban yıllarının ruhu tarafından devindirilmektedir.

Orada öyle empatiyle kendi *ben*lerini sıvazlayanlar kendini, *benin* gelişme arzusuna yine de önemli bir dirençle karşı çıkan dünya tarafından tehdit altında veya sınırlanmış hissediyordu. Ben, çoğunlukla cefa ve acının kulisinden çıkar. Genç Hölderlin bir mektubunda şunları yazar, “Dünya yumruklarıyla ona vururken kim yüreğini güzel bir sınır içinde tutmayı başarabilir? Etrafımızda çepeçevre ağzını açmış bir uçurum gibi Hiçlik tarafından veyahut da şekilsiz, ruhsuz ve sevgisiz bizi izleyen, dağıtan toplumun ve insanların etkinliklerinin binbir türlü şeyleri tarafından ne kadar inkâr edilirse; bizim tarafımızdan gelen *direnış* de o kadar tutkulu, şiddetli ve güçlü olmalıdır... Dışarıdan gelen yokluk ve muhtaçlık, yüreğin bolluğunu *senin* için muhtaçlık ve yokluk haline getirir.”

“Yüreğin bolluğu” akmak ister, kendi içinde kalmak ölümcül olur. Kendini harcamanın sonunda Tübingen’deki kule durmaktadır. Hölderlin ömrünün son on yıllarını ister “yalandan hasta asilzade” isterse gerçek hasta olarak olsun, orada gizlilik içinde geçirir; dünyayı kendine göre dönüştürmekten vazgeçmiş bir *ben*.

Genç Hölderlin’de olduğu gibi Friedrich Schlegel’de de *ben* duygusu karanlıktan çıkar. Dostu Novalis’e şöyle yazar, “*ben*

mülteciyim, evim yok, sonsuzluğa itildim (evrenin Kabil'i) ve kendi yüreğim ve kafamla kendime bir ev kuruyorum.”

Fakat Friedrich Schlegel, Hölderlin'den farklı olarak “yüreğin bolluğu”nu reddeden bir gerçeklikte “muhtaçlık” halinde harap olmaya bırakmamaya kesin kararlıdır. Fransız Devrimi'nin coşturduğu bolluğa ket vuran reddedici güçleri kendi tarafına çeker ve onları “imha” güçleri haline getirir. İnsan kendini reddedeni kendi de reddetmelidir. Üzülmeye zaman yoktur. Hölderlin'in yitenlerin ardından yazdığı ağıtlar, *Şiir Hakkında Söyleşi*'sinde kendini “devrimci felsefesiyle yok etmeyi büyük çapta yapmaktan hoşlanan” biri olarak sunan Friedrich Schlegel'e göre değildir. Schlegel bunları yazarken, onun için “devrimci felsefe” Fichte'nin felsefesidir. Fichte'nin 1794 ile 1799 arasında ders verdiği Jena'da, *ben*leriyle büyük çaplı işler yapmak isteyen herkes kısa süreliğine toplanır: August Wilhelm Schlegel Jena'da edebiyat öğretir. Evi genç hareketin odak noktası haline gelir. Fichte, sık sık konuk olur. Friedrich Schlegel ağabeyinin yanında oturmaktadır. Tieck oradadır. Weissenfels'deki tuz fabrikasının vergi tahakkuk memuru olan, kendine Novalis adını veren Friedrich von Hardenberg sık sık oraya gelir. Clemens Brentano burada tıp okur. Hölderlin, Fichte'yi dinlemeye gelir. Schelling de üniversitede görevlendirilir. Sonradan doğa filozofu olan Henrik Steffens, bu çevrededir ve bu yıllara geri baktığında şunları anlatır: “Onlar içten bir ittifak kurmuşlardı ve gerçekten de birbirine aittiler. Bu ittifak; devrimin dışsal doğa olayı, Fichte felsefesinin içsel mutlak edim olarak geliştirmek istediği şeyi, saf, vahşice oynayan fantezi olarak geliştirmek istiyordu.”

Sık sık Jena'da konaklayan Goethe, bu neşeli hareketliliği belli bir hoşnutlukla izliyordu. Onun için bunların hepsi dahice insanlardır, biraz gergindirler ama Goethe “yıklılmak üzere” olduklarını düşünür. Sonları kötü olabilir, buysa Goethe'yi üzecektir. Fakat Friedrich Schlegel duymak isteyen herkese, Schiller'in ululuğu karşısında gülmekten her defasında yerlere yatabildiğini anlattığında, kodamanlardan birinin nihayet yine de diğerini kollaması gerekir. Friedrich Schlegel bir güzel azar işittikten sonra, kendine âşık, edepsiz, saygısız işlerini sürdürmek üzere Berlin'e gider. Orada kurduğu “Athenäum” dergisinin adı aslında “Herkül” olacaktı. *Benin* ve onun “üretici imgelem gücünün” çağın kirli işleri karşısında korkmasına gerek olmadığına işaret edilecekti.

Fichte, *beni* ahlaksal gücü eline geçirmeye davet etmişti; fakat Jena'daki romantik çevresi, yaratıcı, dünyayı yaratan *benin* estetik olarak kendinden zevk almasından daha fazla şeyler hedefliyordu. Kant'ta tamalgının takırdayan çarkını hareket ettiren ve Fichte'de duyuşal dünyanın doğumu sırasında ebelik görevi üstlenen “üretken imgelem gücü” bu “yeni yabaniler” için “Tanrısal imgelem ilkesi” haline gelir. Sanat oyunlarından anlayan; bunun yanında sanata yine de töreselliğin tasmaını takılı bırakmak isteyen Schiller için bütün bunlar kesinlikle fazla ileri gidiyordu: “Hayalperest doğayı sırf keyfilikten dolayı terk ederek, arzuların kibrine ve imgelem gücünün ruh haline daha da engellenmeden teslim olabilir... Hayalperestlik doğanın bir taşkınlığı değil; tersine özgürlük olduğu, yani aslında sonsuza kadar mükemmelleştirilebilen, saygıdeğer bir yetiden kaynaklandığı için, dipsiz bir

derinliğe sonsuz bir düşüşe sürükler ve sadece tam bir yıkımla sonlanabilir” diye yazar.

Romantiklerin bu derse ihtiyacı yoktu. Alayla kendi kendilerini aşmalarına zaten daima eşlik eden entelektüel virtüözlükleri, uçuş girişimlerinin risklerini gözlerinin önüne sermişti. Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel, Clemens Brentano, çabalarının uçurumlarına karşı keskin bir duyu geliştirmişlerdir ve bu duyarlılıktan “nihilizm” (bu ifade o zamanlar gündeme gelir) için özel bir keyif de çıkarırlar. Tieck romanındaki William Lovell tiplemesini şöyle haykırır, “Uç benimle İkarus; bulutların arasında, kardeşçe yıkıma koşalım.” Biri onları “keyfi” davranmakla itham ettiğinde, şöyle yanıtlarlar, “Tabii, başka nasıl davranalım ki keyfilik bizim en iyi parçamız.” Kendini şiirsel yücelmeye ve dünyayı aşmaya vermekten zevk aldığı için, neden bahsettiğini iyi bilen Jean Paul, büyücü çıraklarının arasına karışmamak için Schiller’in tarafını tutar. 1804 tarihli *Estetik Anaokulu*’nda şunları yazar: “Sadece hiçlik içinde kendine serbest bir hareket alanı boşaltmak için ben düşkünlüğüyle dünyayı ve evreni yok etmeyi tercih eden şimdiki çağın tininin kanunsuz keyfiyetinden... doğayı taklit ve inceleme hakkında küçümsemeyle konuşmak zorunda olduğu sonucu çıkar.”

Ustanın kendisi bir defa bir kenara bırakılırsa, Fichte’nin çevresinde kimse doğayı inceleme hakkında küçümsemeyle konuşmuyordu. Oluşumun gücü olarak *benin*, varlığın temelinin derinlerine uzandığını gösteren Fichte tümdengelimleriyle donatılmış olarak doğanın da içine bakmak ister. Schelling bunu doğa felsefesiyle sistematik yoldan dener. Maden mühendisi Novalis

ise rapsodik, kopuk, mırıldanan ifadelerle dolup taşar, “gizemli yol içeri gider” veya “dışsallık, bir giz konumuna yükselmiş içselliktir” veya “dünyaya bir taslak ararız, bu taslaksa kendimiziz.” Novalis her yanda nedenselliği keşfetmek zorunda olan, doğaya “dışsal bakış”ı, “benzerlikler”i gören “içsel bakış”la zıtlştırır. Bu “içsel” düşünce biçimi (ki burada “üretken imgelem gücü” yetkilidir) Novalis’in açıkladığı üzere bize “bir insani varlık olarak doğayı veya dış dünyayı sezdirir. Kendimizi ve sevdiklerimizi, bizi ve sizi nasıl anlıyorsak, her şeyi de sadece öyle anlayabileceğimizi ve anlamamız gerektiğini gösterir.

Bu benzetme işleminden destek alarak Novalis, örneğin herhalde doğa ilk defa, insanın araştıran bakışı ona isabet ettiğinde bir kaya halinde katılmıştır diyerek, muhteşem imgeler tasarlar. Kalpsiz bir doğa çözümlemesi yerine Novalis, doğa bilgisinin erotizmini savunur. Doğanın da temelinde yatması gereken Fichte’nin *beni*, Novalis’te bir *Sen* haline gelir. Sevenler arasında her şeyin mümkün olduğu gibi, burada da “ne istersem yapabilirim – insanlar için hiçbir şey imkânsız değildir.” Bedenimiz bize en yakın doğa olduğu için, Novalis’in fantezilerinde bizim seven gücümüz, ona da uzanmalıdır. İnsan bir kere bedeniyle düşmanlığı aştıktan sonra, artık onu kimse tutamaz, “ancak o zaman herkes kendi doktoru olacak ve kendi bedeninin tam, kesin ve kati bir duygusunu kazanabilecek. İnsan o zaman... belki de kayıp organlarını bile yeniden geri getirme, kendini sırf istenciyle öldürme ve böylece de beden, ruh, dünya, yaşam, ölüm ve ruhlar dünyası hakkında ilk defa hakiki bilgiler kazanma konumunda olacaktır. Belki de bir ölüye ruh vermek sadece ona bağlı ola-

caktır. Duyularını, talep ettiği şekli üretmeye zorlayacak ve asıl anlamda dünyasında yaşayabilecektir.”

Kim ki *benini* doğanın *ben-olmayanına* bu kadar derinlemesine batırırsa, sonunda acayip biçimde doğanın ona artık *benimsi* olarak görünmediği, tersine *benin* doğamsı olarak görüldüğü deneyimini yaşayacaktır. Kendi *beni* saydığı şeyle beraber “doğanın karanlık, çekici kucağına” gömülür, Novalis’in *Sais’in Çırakları*’nda dendiği gibi “zavallı kişilikleri” kemirilir. Her yanda kendini yeniden bulmak ve yeniden görmek isteyen *ben*, birdenbire karanlıkta kalır, doğanın gece tarafına kapılır. İçinde bir gölgeler âlemi açılır. Tanınmadık bir kıtanın, bilinçdışının hatları görünür hale gelir. Burası yeni bir merakın gezintilerinin hedefi haline gelir. Bu başka türlü de olamaz. Kim kendini o kadar yoğun duyumsamak ve kavramak isterse, çok yakında tanımlanamayan ve çokanlamlı şeyleri keşfedecektir. Meraklıların *benin* içinde “insan aklının” yaygın kanılarından daha fazla bir şeyleri keşfettiği yerde, içsel “alacakaranlık” başlar. Araştırma gezileri sakın okyanusun arkasındaki yaban elleri kat etmeye başlarken, başkaları içimizdeki yaban elleri araştırmaya girer.

Bir *ben olma* zevkinin telkiniyle bilhassa derinlemesine kendi içlerindeki yabancılıklarına gömülenlerden bazıları, sonunda kendilerini fazla yordular. *Werther*’in “Kendi içime dönüyor ve bir dünya buluyorum” diye coşkulu çığlıklarına, artık biraz pişman olan Clemens Brentano 1802’de şöyle yanıt verir, “Kim *beni* kendime yönlendirirse, *beni* öldürür...”

Fazla yorulan *benler*, sağlam bir şeyler arar. Zaten *ben* yıldızı Bonapart da bu arada kasıtlı kral rütbesiyle kendini sağlama almıştır.

August Wilhelm Schlegel, cüsseli ve zengin Madame de Staël'in eteğinin altına saklanır. Friedrich Schlegel, Katolik kilisesinin kucağına gömülmeye hazırlanır. Gelenek yine revaçtadır; halk türküleri ve masallar toplanır, çok şükür insan her şeyi kendi yapmak zorunda değildir. Sağlam makamlar ve sağlam ilişkiler araştırılır.

Sadece Fichte, olduğu gibi kalır. Borazanları hâlâ *benin* mahşer gününün geleceğini duyurur. *Ben* bağımlılarından oluşan oyuncu sürüsü tabanları yağlamış, geriye Fichte'nin yanında ezi-ci ciddiyetiyle ahlaksal *ben* kalmıştır.

İşte Arthur Schopenhauer, Berlin'de bu adamı dinlemek ister. Birincisi, herkes Fichte'yi dinlemiş olmak zorunda olduğundan; ikincisi de Arthur henüz deneysel bilinçten Platoncu kopuşu, çağdaş biçimde anlamayı ve ifade etmeyi sağlayacak dili aradığından.

Fichte'nin katı ahlaksallık kavramlarından veya *ben* bilincinin hassas doruklarından Göttingen'e kadar uzananlar; Fichte'nin sürekli tekrarladığı, felsefi hakikatin bir "yıldırım"ın "aşikârlığı"yla gündelik bilince düşmesi gerektiği; hakikatin sadece bir parlak anı, ölçülemez güce sahip tek bir patlamayı tanıdığı; gerçek bir felsefenin aslında sadece tek bir düşünceden oluşabileceği, bu düşüncenin de sonradan sadece bir amaç uğruna ve iletimde bulunma koşuluyla, uslamlama ipliği halinde eğrildiği duyurusundan daha az şey vaat ediyordu.

Babasından pietistçe dünyaya mesafe koyma talimatını alan, Wackenroder ve Tieck ile sanatla kendinden geçmeyi denemiş olan, Kantçı kuşkuyu Platoncu sıçramalarla telafi eden Arthur

Schopenhauer; çağdaşlarından birçoğu gibi dünyanın talepleriyle cennetin zevkleri arasında savrulduğunu duyumsamaktadır. Fakat önemli bir noktada Schopenhauer çağından tamamen apayrı bir yola gider. Çağı bu deneyimlenen savrulmayı uyuşturmak veya barıştırmak isteyecektir. Yaşamın yeniden bir bütün olmasını sağlayacak o Arşimet noktası araştırılacaktır. İncelikli kurgular tasarlanacaktır, Hegel ve Marx'ın diyalektiği barışmayanları, kendi barışmasına doğru çalıştıracaktır. Eski metafiziksel güçler talimden geçirilerek tarihin işlerinin hizmetine alınacaktır.

Artur Schopenhauer farklıdır, barışmaya niyet etmez. Bütün felsefi tutkusunu, “bilincin ikiliği”ni kavrama projesine adar. Neden ve ne ölçüde iki dünya arasında savrulmuş olduğumuzu ve olmak zorunda kaldığımızı kavramaya adar ve de bu iki bilinci acımasız bir keskinlikle birbirinden ayıracaktır. Birincisi, Kant'ın uğruna çılgır açan buluşlar yaptığı deneysel bilinci; ikincisiyse, nasıl demeli, Arthur Schopenhauer buna henüz bir ad koymamıştır, arar, dokunur, bazen dinsel terimler kullanır, Berlin döneminde nihayet bir adda karar kılar: “Daha iyi bilinç.”

Dokuzuncu Bölüm



Elyazması Kitabında Arthur'un Gizli Felsefesi: "Daha İyi Bilinç" ❖
Kutsal Ruhun Boşalması ❖ Apollon'suz, Dionysos'suz Kendinden
Geçme

Schopenhauer 1813 başlarında felsefi güncesine şu notları yazar, "Bense diyorum ki bu zamansal, duyusal, anlaksal dünyada gayet iyi bir kişilik ve nedensellik var. Hatta bunlar gerekli. Ama içimdeki daha iyi bilinç beni ne kişilik ne nedensellik ne özne ne de nesnenin olmadığı bir dünyaya yükseltiyor" (HN I, 42).

Schopenhauer artık, şimdiye kadar aşmanın edimleri veya arzulanmış imgeleri olarak deneyimlediği her şeyi "daha iyi bilinç" adı altında özetlemektedir. Matthias Claudius'un "insan burada evinde değildir"i, sanattaki, özellikle de müzikteki kendinden geçişler, dağ deneyimi, duyusallığın ve kendini savunmanın sadece bir oyun gibi görünmesine yol açan o içe doğru aşmalar, dalgın bakışın kendini unutmışluğu veyahut da tersine *benin* kendisi bir parçası olmaksızın, çok çeşitli yapılar da görünen dünyayı yansıtan bir ayna gibi deneyimi, Platon'un *ideası* ve ancak tereddüt ile ele alınmış olsa bile Kant'ın "mecburiyet"i olması gereken varlıkların dünyasını parçalayan o özgürlük bilmececi.

Bu aşmalar için hâlâ bir dil arar. Bu usun dili olmalıdır ama kendi bulmadığı bir şeyi ifade etmesi gerektiğinden, bu dil sınırlarına kadar zorlanır. “Daha iyi bilinç” onun için usun meydana getirdiği bir şey değildir, tersine usun başına gelen bir şeydir. Yapılmış bir şey değil, tersine olmasına izin verilen bir şeydir. Hiçbir kasıtlı ortaya çıkarılamayan bir “buluş” bir esin, bir vahiy deneyimidir. Deneysel bilinçle “daha iyi bilinç” bir uçurumla ayrılır. Burada bir geçiş değil, bir aktarım vardır. Bu aktarımın bu denli zor olmasının nedeniyse, “daha iyi bilincin” öznenin diline veya daha kesin olarak özne-nesne ilişkisinin diline aktarılması gerekmesidir. Buysa aslında olanaksız bir şeydir. Çünkü “daha iyi bilinç” deneyimi, *benin* acayip biçimde ortadan kalkmasına ve bununla birlikte davranmaya, kendini savunmaya, içine karışmaya zorlayan bir dünyanın ortadan kalkmasına ilişkindir. “Karşıdaki nesneler” olarak dünya ortadan kaybolur. “Daha iyi bilinç” bir şeyin bilinci değildir, bir nesneyi kavrama veya meydana getirme kastıyla ona yaklaşan bir düşünme değildir. Orada insan bir şeyden bir şeyler istediği için bir şey düşünülmez. “Daha iyi bilinç” el dalaşındaki bir açıkgozluk değildir, kendi içinde huzurlu, hiçbir şey istemeyen, hiçbir şeyden korkmayan, hiçbir şey ummayan bir tür uyanıklıktır. *Bensiz* ve bu yüzden de ilişkisiz bu “daha iyi bilincin” önünde dünya vardır, fakat artık bir *benin* üzerinde “etkili” olmadığı için belli bir anlamda “gerçek” olmaktan çıkan bir dünya. Schopenhauer felsefi güncesinde “dünya ‘arabesk’ hale gelir” diye yazar; “ağırlık kanunu” sanki kaldırılmış gibidir. “Başka her şey yerinde durmaktadır ama yine de şeylerin yepyeni bir akışı ortaya çıkmıştır, başka zaman imkânsız olan

şeyler her adımda bizi yeniden şaşırtır, zor şeyler kolay, kolay şeyler zor hale gelmiştir. Bir hiçmiş gibi görünen şeylerden bir dünya fıskırmakta, devasa şeylerse hiçlik içinde yok olmaktadır” (HN I, 27).

Dünyanın ağır akışı ve şeylerin düzeni bir “oyun” gibi görünür. Schopenhauer intihara karşı tezlerini sunarken şunları yazar: “İnsan kendini yaşamın üstüne yüceltmeli, bütün süreçlerin ve olguların, sevinçlerin ve acıların daha iyi olan içindeki benliğine dokunmadığını, yani bütün bunların bir oyun olduğunu anlamalıdır” (HN I, 32).

Dünyanın ve içine karışan *benin* bir “oyuna” dönüşümüne Arthur Schopenhauer bazen “estetik bir deneyim”de der. Burada söz konusu olan Kant’ın “ilgisiz hoşlanma”sı değildir; zira burada söz konusu olan “ilgisizlik” olabilir ama “hoşlanma” değildir. “Daha iyi bilinç” gündelik ve kesin şeylerdeki bir çatlaktır, hoşlanma ve acının ötesinde hayret eden bir uyanıklıktır.

“Daha iyi bilinç” dışarının bir durumudur. Dünyayla artık bir yargı ilişkisi yoktur, bu yüzden ne bir evet ne de hayır vardır. Eski Alman gizemcilerinin (Jakob Böhme, Meister Eckhart, Tauler) ve Hintli bilgelik öğretilerinin bu adlandırılmayan, kavranamayan, aynı zamanda da her şey olan Hiçliğin etrafında benzer sözlerle dolaştıklarını Schopenhauer sonradan memnuniyetle dikkate alacaktır.

Schopenhauer, “mekânın ve zamanın ötesinde” bir bilinçten bahseder – işte dilimizin bizi zorladığı paradoks bir ifade daha. Bir an tamamen dikkatle dalmışsam, o zaman gerçekten de *benle* dünyanın ayrımı aniden kalkmıştır. Dışarıda nesnele-

rin yanımdayım da desem, nesneler benim içimde de desem hiç fark etmez, belirleyici olan şudur: Dikkatimi artık cisimleşmiş *benimin* bir işlevi olarak yaşantılamam. Bu dikkat, kesişme noktası cisimleşmiş *benimiz* olan mekân-zaman koordinatlarından çözülmüştür. Mekânı, zamanı ve kendini unutmuştur. Gizemciler bu deneyime *nunc stans*, “durakalmış şu an” adını vermişlerdi. Bu şimdinin yoğunluğu, başlangıcsız ve sonsuzdur; sadece *biz* ondan kaybolabildiğimiz için kaybolabilir. Ben, tekrar özne oluşuma geri itildiğimde bu dikkat kesilir; o zaman bütün ayrımlar tekrar yerindedir: Ben ve diğerleri, *bu mekân*, *bu zaman*. Deneyisel *benim* beni tekrar ele geçirdiğinde bu “dikkat anı”nı bireyselliğimin, ömrümün, mekânımın çapasına bağlayacak ve bu yüzden bu ana eşsizliğini kazandıran şeyi, hiçbir yerde ve hiçbir zamanda olmaklığını yitireceğim. Bu türden bir dikkati bir yere ve bir zamana atfedebiliyorsam; bu dikkatin bitmiş olması gerekir. Tekrar bireyleşmeye batmışım veya çıkmışımdır, nasıl dersiniz. Kuşkusuz “daha iyi bilinç” aynı zamanda bir tür esrime, açıklığın ve hareketsizliğin kristalden bir esrimesi, o kadar çok görebilmesi yüzünden nesneleri yitiren gözün bir coşkusudur. Bu esrime, en başından beri Dionysos adının temsil ettiği diğer kutbun, bedenın baştan çıkarmasıyla kendini arzunun seline bırakmanın, keyif dolu duyusalığın içinde kendinden geçmenin tam tersi kupta bulunur. Burada beden terk edilmez; dünyanın bedeni haline yükseltilir. Burada da bir *ben*, kendini dürtünün ben’imsi olmayan güçlerine terk ederek ortadan kalkar: “Ve ben kendimi korumak istemiyorum! / Rüzgâr beni sizden uzaklara sürüklüyor, / Akıntıların üzerinde açılmak istiyorum, / Parıltıdan

kör olmaktan memnun! /... / Açıl sen de! Bilmek istemem, / bu yolculuğun nerede sona ereceğini!” (Eichendorff).

Bu çıkışların koruyucu Tanrısı olan, canlılığı *bene* karşı koruyan Dionysos; mitosların anlattığına göre canlı canlı parça parça edilmiş ve çorba yapılmıştır. Böylece bir süreliğine canlıların dolaşan ve akan özütlerinde, spermde, rahim suyunda, terde, kanda yaşar; sonunda tekrar bir beden halinde yoğunlaşmışsa da bir çılgınlıkla doludur. Etrafta dolaşır, her yere verim getirir, bu yüzden de sevilir. İnsanlar için o, daima diğer Tanrıların entrikalarına karşı gelen Tanrıdır. Gökyüzünden yere inmez; zaten pis, yağdan parlayan ve şehvetli halde topraktan kaynaklanır. Çılgın bir oyunla doğum ve ölümün tekerleğini döndürür. Kim onunla karşılaşırsa mutluluktan patlar, bu sırada da kendini yitirir. Dionysos bir beden metafiziğinin “sendeleyeni Tanrısı”dır. Bu gayet güzel bir metafiziktir; zira söz konusu olan, bedeninin zevklerinin bizi taşıdığı o nefes kesici öte dünyadır. Cinsel karışmanın panik saati, bizim için mekân ve zamanın ortadan kalktığı bir sınır aşımıdır da. Duyular bize geldiğinde bilinç kaybolur. Ben, burada sadece cinsel ilişkinin kesilmesinden sorumludur; bu yüzden de kaybolması gerekir. Eğer yine de yerinde kalırsa, “gelen Tanrı” Dionysos, gelemmez.

Bir ölçüde tutuk papaz ve memur çocukları olan Hölderlin, Schelling, Hegel (ve sonradan Nietzsche), Schopenhauer’ın döneminde gelen Tanrı Dionysos’a çiçekler saçmıştır. Ama aslında onu sadece çalıştırmak istiyorlardı. Onun ruhuyla yeni bir devlet, yeni kanunlar, yeni bir dili iş başına getirmek istiyorlardı. İnsanın atlatmaktan hoşlanmadığı bir mutluluktan sorumlu olan

Dionysos ruhu, yeni bir kültürel kaynaşma ağını örmek için ip-likler halinde çekilmeliydi. Bunların hepsi “sendeleyen Tanrı”nın risksiz varlığından yanadır. İşte bu türden barışma işlerine yatkın olmayan Arthur Schopenhauer, bir uzlaşa istemez. Dionysos onu tiksindirir. En iyisi ondan uzak durmalı! Dionysos onu tiksindirir; çünkü Schopenhauer onu çıplak ve şehvetli görür, “ekmek ve şarap”tan (Hölderlin) oluşan sakın gündelik gizemin emanet edilebileceği biri olarak değil.

Ama şimdi Arthur Schopenhauer’ın, Dionysos’un resmi rakibi Apollon’un tarafını tuttuğu da düşünülmemelidir. Apollon kalıplaşmış biçimi, dürtülerin bütün sınırlardan taşan *ben-olmayanını* durduran, toplayan ve değirmenlerine yönlendiren yuvarlak bireyselliği temsil eder. Gerçi Arthur Schopenhauer’ın tarzı; sakın, ölçülü ilerlemesi, esnekliği ve açıklığıyla apolloncu olacaktır. Bunun yanında felsefesinin kalıplaşmış biçiminin de nihayetinde kaynağı olan “daha iyi bilincin” esinleri de sınırları aşar, ben’i çürütür. Yani Apolloncu değil de Hölderlin’in bir ifadesini kullanmak gerekirse “kutsal ayık”tır. “Âlem yaptıktan sonra gelen kaygılılık” (Sloterdijk) olarak da dünyanın kuramın içine katılması aracılığıyla sonradan gelen zevkin dışarı salınması olarak da anlaşılamayan aydınlık bir esrime. Böylesi kuramsal eğlenceler, gündelik yaşama pazar gününün dionysosçu zevkinin partıtlısını yansıtmaya denemesi olarak geçerli olabilir. Buna karşın Arthur Schopenhauer’ın “daha iyi bilinç”i bir ikame, bir telafi değildir. Kendi gücüne sahiptir. Ruhun pazar günü, hatta kutsal ruhun boşalmasının paskalya bayramıdır. Bu uzaklaşmanın yükseklerinden Schopenhauer; Dionysos karşıtı şimşekleri-

ni, bedeninin gücü ne kadar yanılsamasız deneyimlenirse o kadar acı hale gelen bedeninin baştan çıkarmalarına karşı suçlamalarını savurur. Şunları yazar, “Duyularının itirazlarına, sana karşı kararlaştırılan ama farkında olduğun bir düzene bakarmış gibi gülerek bak” (HN I, 24). Bu şekilde “gülünç kişi” olmaktan çıkıp “gülen kişi” haline gelmek başarılabilse güzel olurdu; ancak duyusallık da kendi çapında ciddidir, bununla oyun olmaz. “Gerçekten de şehvet çok ciddidir. En güzel, en sevimli, çekici çifti düşün; zarafetle dolu güzel aşk oyunları ile nasıl birbirini çekip ittiklerini, arzulayıp kaçtıklarını düşün. Tatlı bir oyun, sevimli bir şaka. Şimdi bir de onlara şehvetin zevki anında bak. Bütün acılar, bütün o yumuşak zarafet birden gitmiş; birden bire “eylem”in başlangıcında kaybolmuş ve derin bir ciddiyete yer açılmıştır. Nasıl bir ciddiyettir bu? - Hayvanlığın ciddiyeti. Hayvanlar gülmez. Doğanın gücü, her yanda ciddi etki gösterir... Bu ciddiyet; büyülenmenin, daha yüksek bir dünyaya kaçmanın yüce ciddiyetinin zıt kutbudur. Burada şakaya da yer yoktur, hayvanlıkta olmadığı gibi” (HN I, 42). Aşk oyunu henüz, egemence mesafe koymaktan anlayan bir kültürdür. Fakat cinsel birleşmenin “hayvansı ciddiyeti” *beni bensiz* doğaya alçaltır ve *beni* dürtülerinin bir nesnesi haline getirir. Artık oyun oynamam, ben’imle oynanır. “Ben pasifimdir” diye yazar Schopenhauer. “Daha iyi bilincin” aydınlık esrikliği de bir tür pasifliktir ama kaçıp kurtulmuş olmanın pasifliğidir. Burada söz konusu olansa sürüklenmiş olmanın pasifliğidir. Schopenhauer bunu istemez. Arzuları, egemenliğine bir saldırı olarak algılar. Ama tam da en aydınlık anlarda içindekiler, şiddetle uyanır ve cinsel esrikliğin

“daha iyi bilinç”le acayip bir işbirlikçi ilişkisinde bulunduğunu kendinden gizleyemez. Önce *benin* çözülmesinin bu iki “kırılma noktasını” beyinle cinsel organları karşılaştırır. İkisi de kılıddır. “En büyük döl boşalmasıyla en büyük tinsel etkinliğin aynı anda, çoğunlukla da dolunayda veya yeniayda meydana geldiği” gözlemini ekler (HN I, 42). Bir ağacın “kökü” beyinse, cinsel organlar onun için “taç yaprakları”dır. Yukarının çiçek açması için suların çıkması gerekir. Beyin ve cinsel organlar ikisi de müthiş bir güce sahiptir ve karşılıklı olarak birbirini güç kullanmaya dürtükler. “Şehvet dürtüsünün en güçlü olduğu, bilincin boşluğundan ve uyuşukluğundan donuk bir özlemin değil, tersine yanan bir hırslar, şiddetli bir arzunun çıktığı günlerde ve saatlerde, işte tam da o zaman ruhun en yüksek güçleri, hatta daha iyi bilinç en büyük etkinliğe *hazırdır*. Fakat bilincin kendini arzuya teslim ettiği ve tamamen bununla dolu olduğu anda *gizlidir*. Yine de yönün tersine dönmesi için sadece şiddetli bir çaba gereklidir. Böylece o işkenceli, zavallı, çaresiz arzunun (gecenin âlemi) yerini en yüksek ruhsal güçlerin etkinliği, bilinç, ışığın âlemi doldurur” (HN I, 54).

Bunlar şaşırtıcı notlardır. Bizi “daha iyi bilincin” “ışığı”na veya cinselliğin “gece”sine apaçık aynı dürtüler taşımaktadır. Ya aşağı ya da yukarı doğru *benimizin* sınırlarından taşmamıza yol açan o enerji uğruna, bel ile kafa arasında bir savaş sürmektedir. Aslında hiç de o kadar kıt olmayan canlılık rezervleri uğruna bir savaş ki ekolojik barıştırma makamı olarak eski Tanrının ortadan kalkmasıyla bu rezervlerin dağılımı hakkında artık hiç kimse mutlak otoriteyle karar verememektedir.

Peki, Schopenhauer gücünü içinde o kadar belirgin hissettiği bedeninin patlamasına teslim olmaktan neden korkmaktadır?

Arthur'un henüz ergenliğinin sonlarında, yaklaşık 1805'te Hamburg'dayken şöyle şiirler yazdığını anımsıyoruz: "Ah şehvet, ah cehennem, / Ah duyular, ah aşk, / Tatmin edilemez / Cennetin yükseklerinden / Beni çektin / Ve beni fırlatıp attın / Bu dünyanın tozuna / Orada yatıyorum zincirler içinde" (HN I, 1).

Schopenhauer'ın talihi yaver gitmemiştir. Cinselliğe karşı şimşeklerini çaktırmaya başladığı ana kadar cinselliği bütün kişilikle birleşmiş, bütün kişiliği bir salınımla alıp yolculuklara götüren bir şey olarak yaşayabilmesini sağlayan hiçbir aşk deneyimi olmamıştır. Cinselliği bulduğunda âşık değildi; âşık olduğunda da (örneğin Weimar'da Caroline Jagemann) cinsellik dışlanmış olarak kaldı. Bunun iki türlü etkisi olur: Ya tatmin olmuş cinsellik ya da eksik cinsellik kişiliğin birliğini parçalar. Cinsellik ya salt bir eylemin cilvesiz "hayvansı ciddiyeti" haline büzüşür ya da tatmin olmamış arzular halinde başarısızlıktan sararıp solmanın fazlaca cilveli arabeskerlerini gerçekdışı hale getirir. Her durumda bir oyunbozandır ya daha oyunun başlamasına bile izin vermediği için, ya da dışlanmış biri olarak oyunun hiçlik içinde buharlaşmasına yol açtığı için. İki durumda da bu, üzücü biçimde olmasa bile, her durumda gülünç biçimde biter. Schopenhauer'ın "gülünç kişi" olmaktan çıkıp "gülen kişi" olma yolundaki hiddetli kararlılığı bundandır. Cinselliğine, sanki ona ait değilmiş gibi, insanın tuzağına düşmediği bir "entrika" gibi bakmak ister.

Schopenhauer'ın başına gelenler, kendi cinselliğiyle bozuşması, kendi özel tarihidir ama yine de cinselliğin kültür tarihinden bir parça da burada yansıma bulur.

Zevkle *ben* demeyi henüz öğrenen çağ, özerkliğini ve içselleşmesini sağlamlaştırarak, kendi “doğa”sının tuzağına düşmek istemiyordu. Sırf Rousseau’nun aşk romanı *Yeni Heloise*’de, aşkın duyusallığının yumuşak bedensel çekirdeğine dokunmamak için ne saçma sapan dolambaçlara giriştiğini düşünmek yeter. Genç romantiklerin haylaz kadın avcısı gibi çıkışları da gayet lafta kaldı: Hava cıva, zevkten ziyade zevkin zevki.

Yine de veya belki de tam da bu yüzden, cinselliğin etrafında gizemlere hamile bir mırıldanma yayılmaya başlar. Tamamen yeni bir merak, cinselliğe yönelmektedir. Birçok yüzyıl boyunca cinsellik, yaşamın metafizikte çapalanmış düzeninde fazlaca bildik, hiç de gizemli olmayan bir yere sahipti. Kurtuluşa hasret etimiz, cinsellik içinde kıvranmaktadır.

İlk olarak kendini özerk sanan *benin* perspektifinden baktığında cinsellik bir uçurum gibi derin görünür. İlk olarak orada cinsellik, kendi kendine efelenen *benimizi* dağıtmasından korktuğumuz içimizdeki “doğa” haline gelir. Sekülerleşme cinsellikten günah ögesini çıkarır, bunun yerine onu tehlikeli bir gizemin taşıyıcısı haline getirir. Foucault, şöyle yazar, “Seks gitgide büyük bir kuşkunun nesnesi haline gelmiştir. Bize rağmen eylemimizle ve varoluşumuzla kesişen genel ve huzursuz edici duyu, melanetin içinden çıkarak bizi tehdit ettiği zayıf nokta, her birimizin içinde taşıdığı bir parça gece haline.”

Cinselliğin, bizim hakkımızdaki gizli hakikati bildiğinden kuşkulanılmaya başlanır. Cinselliği itirafa zorlamak istenecektir. Tabii ki Sigmund Freud’la beraber cinselliğin ve sadece de cinsel-

liğin, aslında bize neler olduğunu bildiği kuruntusu bir sistem ve sonra da bir salgın haline gelene kadar tam bir yüzyıl geçecektir.

Bu kuruntu Schopenhauer'ın döneminde başlar. Bu yüzden de Arthur Schopenhauer iki hamlede esinlerini cinsel organlara karşı çevirecek ama aynı zamanda tinin kendini fazla abartmasına karşı genel saldırısında, cinsellik içinde istencin “odak noktasından” çıkarak muhteşem bir beden metafiziği geliştirecektir. İlke olarak cinselliğimize karşı hiçbir şansımız olmadığını öğretir. *Istencin* en parlak göstergesi olarak cinsellik, eylem halindeki *kendinde şeydir*; zavallı *beni* rezil eder ve önü sıra kovalar. Kendi kendine efelenmenin rezaleti olarak cinselliği Arthur Schopenhauer, kadınlarla tatmin edici olmayan ilişkilerinde çok somut yaşamıştır.

Talihi yaver gitmemiştir fakat bir defa tarihsel dönemin koşulları bir kenara bırakılırsa, talihsiz olmaya yönelik bir bireysel eğilim de vardır. Sartre, Flaubert örneğinde, onu sadece vazife icabı seven annesiyle beraber bir yere tıklanan, kendi bedenini yeterince benimseyemeyen ve bedeniyle büyüymeyen bir çocuğa neler olduğunu göstermiştir. Kendine karşı hassas bir mesafe ve yabancılık kalır, uyandığı zaman *ben* duygusunu bedeninin tamamıyla eriten içsel ısınma, bu koşullar altında eksik kalabilir.

Genç Arthur'da da benzeri şeyler olmuş olmalı. Kendindeki, kendi bedenindeki canlılık ona yabancıdır, kendisinin değildir. İnsanın içinde sürüklendiği ama teslim olmak istemediği soğuk bir akıntıdır. Sonradan beden yine de ısındığında, *ben* üşür ve *benimsi* egemenliğin koruyucu makamlarında sığınak arar. Arthur için babası Heinrich Floris, böylesi bir makamdı. Bulanık,

sürükleyici sulardan yükseliyordu. Gururla kendine hâkim olma erdemini ondan öğrenmek mümkündü, kafayı her durumda suyun yüzünde tutmaya cesaretlendiriyordu. Arthur'un büyüdüğü dönemde annesiyle babası arasında artık hiçbir erotik gerilim kalmadığı için, Arthur'daki soğuma daha da ilerlemek zorundaydı. Sonraları cinsellik kaçınılmaz olarak yine de kıpırdandığında, Arthur'dan bildiğimiz gibi baştan çıkarıcı ama aynı zamanda yabancı bir şiddet olarak yaşanır. Arthur'un erotik kariyeri, hayranca âşık olmanın boşalmalarıyla değil; "şehvet"in lanetlenmesiyle başlar. Sanki genç Arthur'da "çıplak" cinsellikle çok erkenden oluşan entelektüelliğin arasına, bu iki canlılık merkezi arasında yaşatılabilen bir barış antlaşmasını sağlayan, hafiften yumuşatan bir "ruh" girmemiş gibidir. Schopenhauer sonradan tam da güçlü bir ruhun sıçramalarında "şehvet dürtüsünün" sakinleşmeden ve taşkınca patladığını yazdığında bunu böyle görmüştür. Ruh ve cinselliğin yarı fiyatına satıldığı ve bu yüzden birbirine yaklaştığı, evcilleştiren bir uzlaşmanın orta düzlemi, Schopenhauer için yok gibi görünmektedir. Burada eksik olan, Thomas Mann'ın *Doktor Faustus* adlı romanında "asıl duyuşsal yaşam tabakası" dediği şeydir. Bu romandaki Adrian Leverkühn'de bu tabaka yoktur, Arthur Schopenhauer de buna fazla hassasiyet göstermez. Thomas Mann, "en gururlu tinselliğin, hayvansılığa, çıplak dürtüye en dolaysız biçimde karşı durduğu, ona en savunmasız haliyle feda edildiği bir gerçektir" diye yazar.

Bu şekilde kendi kendiyile bozuşmuş olanlar, kadını da kendini savunmalarına karşı tehlike oluşturan bir gücün işbirlikçisi olarak görecektir. Arzular, erkeği kadına çeker; böylece bir er-

kek istese de istemese de kendi kendine efelenirken kadının onu rencide etmesini affedemeyeceğini, titreyerek duyumsayacaktır. Böylece insanın, tin ve cinselliğin birlikte mutluluğun zincirlerini kırarak, bütün düşmanlıkları ve ikirciklilikleri bir yana ittikleri bir aşk deneyimine ulaşması zorlaşacaktır. Böylesi bir deneyim, bir dönüşümün gücünü taşırdı. Birden bire hiçbir şey, eskiden olduğu gibi olmazdı. Böylesi bir deneyim eksik kalırsa, o temel anlaşmazlığın enerjisi büyür ve aşk deneyimi gitgide daha da olanaksızlaştıkça, insanın bu anlaşmazlıktan çıkış yolunu bulması da olanaksızlaşır.

Kendi deneysel *beni*yle yetinmek ve bu *benin* içine yerleşmek için fazlasıyla küstah, fazlasıyla yoğunluğa aç olan Arthur Schopenhauer; bu yüzden kendini egemenlik-üstüne, “daha iyi bilinç”in “aydınlık” esrimesine doğru sınırları atlamaya bırakır. Egemenlik-altına, Dionysos’un esrimelerine doğru sınırları atlamaya karşı direnir. Fakat felsefi görüşleri bu zemini, öz kavramının eski metafiziksel onuruyla donatacaktır. Hatta bu zemin, *istenç* adı altında tek öz olarak ilan edilir. Her şey ettir ve istencin etindendir. *Istenç* o denli “her şey”dir ki sadece “hiçlik”ten, yani “daha iyi bilinç”ten yaklaşıp dengelenebilir.

“Daha iyi bilinç” deneysel *benin* sınırlarını aşarak, birkaç an için sadece istencin hamlelerinden kurtulmakla kalmaz; aynı zamanda dünyaya içkin us kullanımının (nedensellik, kişisel, zaman ve mekân kavramları) da ötesindedir. Arthur Schopenhauer bazen dinsel terimlerle “inayet”ten veya “bütün ustan daha üstün olan Tanrının barışı”ndan bahseder. Burada söz konusu olan, düşünülebilin bütün içkin amaçların üzerine çıkarılmış olan ani bir

haldir; herhangi bir şey için araç olma düzeyine indirilemez. Bu deneyimden Schopenhauer, son derece geniş sonuçları olan bir kesinlik çıkarır: Modernlikte fikirle fikrin gerçekleştirilmesinin birleştirilmesinin burada hiçbir geçerliliği yoktur. Fikrin gerçekleşmesi, artık onun doğruluğunun bir kanıtı değildir. “Daha iyi bilinç” bütün diğer gerçekleri bir hiç haline getiren bir biçimde “gerçek” olduğu için gerçekleştirilemez. Arthur Schopenhauer bu deneyimden yola çıkarak, gerçeklikten duyulan rahatsızlığı, gerçekliğin iyileştirilmesi için çalışarak ortadan kaldırmak isteyen barışma projelerine karşı karar almıştır. Bir yanda deneysel varlığımız ve bilincimizle, diğer yanda “daha iyi bilincimiz” arasındaki uzlaşmaz “ikiliğe” sarılır. Bunu ölümle ilişkimizi örnek göstererek açıklar, “*Bilincimizin ikiliğini belirginleştiren bir deneyim, ölüme karşı farklı zamanlarda farklı olan tutumumuzdur. Bazı anlar vardır ki ölümü capcanlı düşündüğümüzde korkunç bir biçimde görünür ve böyle bir manzara karşısında nasıl olup da tek bir huzurlu dakika geçirebildiğimizi ve herkesin yaşamını ölümün gerekliliğinden şikâyetlenmekle geçirmediğini kavrayamayız. -Başka anlardaysa ölümü sakın bir sevinçle, hatta özlemle düşünürüz.- Her iki anda da haklıyızdır. Birinci ruh halinde tamamen zaman bilinciyle doluyuzdur, zamanın içinde bir görünümünden başka bir şey değildir; bu halimizle ölüm bizim için yok oluşturu ve haklı olarak en büyük kötülük olarak ondan korkulur. Diğer ruh halindeyse daha iyi bilinç canlanmıştır ve onu deneysel bilince, Bir benin kimliğine bağlayan gizemli bağın çözülmesine haklılıkla sevinmektedir*” (HN I, 68).

Bilincin uzlaşmaz ikiliğinin, bir çifte perspektifin, çifte dene-

yimin olasılığının var olduğu Arthur Schopenhauer için o kadar aşikârdır ki sonradan Wittgenstein'ın yaptığı gibi felsefeye düpedüz negatif bir görev yükler: Dilin *yaklaşmadığı* o bölgenin sınırlarının çizilmesi için, felsefe söylemsel dilde söylenebilecekleri söylemelidir; neyin bir kavramı *olamayacağını* bilmesi için, olası kavram çalışmalarının sınırına kadar gitmelidir. İnsanı kendinin, kendi kavramsallığının sıçramalarının baştan çıkarmalarına karşı korumak, Schopenhauer'ın anlayışına göre felsefenin ödevi olacaktır. Dile gelmeyenler dile getirilemez hale gelmemelidir.

Onuncu Bölüm



Arthur Fichte'yi Dinliyor ➤ Berlin Kurtuluş Savaşında ➤ Politikanın
Her Şeye Yeten Gücü ➤ Silahlardaki Felsefe ➤ Arthur Kaçıyor

Schopenhauer dinlemek için Berlin'e geldiği Fichte'den, kendi esinlerine benzer esinler beklemişti. Çünkü daha Göttingen'deyken, Fichte'nin sürekli felsefenin bir nesne bilinciyle değil, *benin* kendini bütün mekânsal-zamansal ilişkilerden çıkarılmış olarak deneyimlediği ve bütün bu ilişkilerin meydana getirilmesi sırasında sanki kendini izleyebildiği bir “mutlak ölçülülük”ten başlamasını talep ettiğini duymuştu.

Fakat kavramsal felsefenin kendi kendini baştan çıkarmasına karşı cephe almaya karar vermişken, bu baştan çıkarmayı henüz birkaç hafta sonra Fichte'de fark eder. Schopenhauer'a öyle görünür ki Fichte kavramlara olsa olsa “tercüme” edilebilecek olanları, “daha iyi bilinci” kavramlarla kurgulamak ve bulmak istemektedir.

Arthur Schopenhauer öncelikle 1811 sonbaharında Fichte'nin *Bilincin Olguları* üzerine dersini dinler.

Fichte felsefenin hayretten geldiğinden bahsettiği sürece Schopenhauer'ın onayını alır; bu şaşkınlığı başlatan “aşıkârlık şimşegi” söz konusu olduğunda da. Ama Fichte Schopenhauer için cazip olan bu “aşıkârlığı” deneysel olarak kendi kendini

tefekkür dolambacından geliştirdiğinde, Arthur ayak diremeye başlar. Tefekkür üzerine tefekkürle veya algının algısıyla gerçekten de –Fichte’nin hedeflediği– yeni bir niteliğe ulaşılacağından kuşkulandır. Schopenhauer için bunlar verimsiz ikilemelerdir. Tefekkür eden veya algılayan makam, kendi kendini görmeye çalışsa da daima tefekkür eden veya algılayan makam olarak kalacaktır. Schopenhauer’a göre böylece insan içkinlikten dışarı çıkmaz, bu ölü bir koşu olarak kalır. Fakat Fichte bu arada iyice uçuşa geçmişti. Beşinci ders saatinde, kendi kendini tefekkürle aydınlanan bilinçle beraber varlığın kaybolduğunu iddia ettiğinde, Schopenhauer bir kızgınlık ve tereddüt karışımıyla ders notlarının kenarına şunları kaydeder: “Burada söylenen her şeyin benim için çok karanlık olduğunu, bunları herhalde yanlış anlamış olduğumu itiraf etmem gerek” (HN II, 37).

Hastalandığı için sonraki dersleri kaçırır. Yeniden iyileştiğinde, Fichte’nin “bilgi algının şematikleştirilmesidir” gibi duyurularını dinlemek zorunda kalır. Schopenhauer not alır, “Bu ne demek bilmiyorum...” (HN II, 41). Fakat şimdi yeniden hastalanmak yerine, kızgınlık içini kaplar: “Bu derste söylediği... şeyler bende, göğsüne bir tabanca dayayıp şunları söyleme arzusunu uyandırdı, ‘Şimdi acımasız öleceksin ama zavallı ruhun uğruna söyle, bu zırvaları anlatırken belli bir şey düşünüyor muydun yoksa sadece bizi ahmak yerine mi koydun?’” (HN II, 41). Oysa Fichte bıkmadan gitgide daha da abartır. Fichte’nin “Gör ile görmek arasındaki mutlak bağ, temeldir” cümlesi karşısında öğrencisinin aklına artık sadece Bürger’in şu dizeleri gelir: “Kapat ışığımı, kapat ebediyen, / yürü git, git gece ve korku içindeyken!” (HN II, 44).

Bu kavram çılgınlığı artık Schopenhauer'ın gözünü korkutmadığından, kızgınlığın yerini alay alır. Kavramlara örneğin “daha iyi bilince” veya Fichte'nin dediği gibi “mutlak ölçülülüğe” sürüklemek gibi yanlış bir ödev verildiğinde, kavramların sendelemeye başlaması gerektiği Schopenhauer için artık kesindir. Fichte daha sonraki bir derste *benin* ensesinden yakalamak için sonsuz çabalarla kıvrandığında, Schopenhauer veciz, dingin bir kısıklıkla şunları kaydeder, “Sadece bir bakan vardır, o da *bendir* ve bu *ben*, işte bu yüzden asla bakılan değildir” (HN II, 68).

Fichte'nin 1812 yazında verdiği bir sonraki *Bilim Öğretisi* derisi üzerine köşe notları daha da dışlıdır: “deli saçması”; “çılginca gevezelik” (HN II, 123) diye yazar orada. Bütün ders notlarının üzerine, Shakespeare'in “bunlar delilik olsa bile, en azından bir yöntemi var” cümlesini kaydeder. Schopenhauer, bu “delilik”le eğlenmeye başlar. Fichte, “*ben* oturduğu için vardır” dediğinde Schopenhauer kenarına bir sandalye çizer. Fichte ders verir, “*Ben* başka bir şeyden dolayı aydınlatmaz, tersine aydınlıktır ve mutlak aydınlığın ta kendisidir.” Bunun üzerine Schopenhauer: “Bugün ispermeçet mumu değil, sadece saf mum yaktığı için protokole devam edilememiştir” (HN II, 193). Sonraki ders saatlerinde Fichte görünürlüğün saf biçiminden bahsederken de etraf karanlık kalır. Schopenhauer, “Bugün de ispermeçet mumları görünürlüğe çıkmadığı için protokol kesilmek zorunda kalmıştır” (HN II, 195). Arthur, “insan uzun süre karanlığa bakarsa, içinde daima bir şeyler vardır...” diyen İrlanda atasözünü tutmaz; “bilim kuramı uzun süre karanlıkta oturacak” kehanetiyle Fichte felsefesini çoktan terk etmiştir.

Bu sırada Fichte'nin felsefesi daima pratik, mümkünse politik töresellik söz konusu olduğunda aydınlık hale geliyordu. İşte politik töreselliğin saati şimdi gelip çatmaktadır. 1812 yılının sonunda Napolyon karşıtı kurtuluş savaşlarının vatansever sarhoşluğu kendini hissettirir. 1806 yılındaki Jena ve Auerstädt yenilgilerinden beri Fransız Krallığı'nın uyruğu olan Prusya, yıllar boyunca Napolyon'a karşı uysallıkla, Prusya vatanseverliğinin kök salmasına izin vermeme ama fazlaca da rencide etmemeye yönelik bir politika arasında dengeyi sağlamak zorunda kalmıştı. Devlet düzenini demokratik reformlardan geçirme girişimleri (Stein, Hardenberg) de hassas bir dengede duruyordu. Tebaa düzene bağlanmalı, bir parça da yönetime ve politik hâkimiyete katılmalıydı ama her şey kararınca gün olup da kaçınılmaz olarak Alman vatanseveri bir hale gelebilecek demokratik bir hareketten veya tam tersine demokratik “şımarıklıklara” cüret eden bir vatanseverlikten – hükmedenlerin sınıf politikası çıkarları uyarınca ve de aynı zamanda Fransız kralına gösterilen dikkatten dolayı kaçınılmalıydı. Fichte'nin 1807/08 kışındaki *Alman Ulusuna Konuşmalar*'ının kamuoyunda okunmasına gerçi izin veriliyordu; ancak ilk iki ders için Prusya sansürü ilk başta baskı iznini reddetti. Vatansever art düşüncelerle teşvik edilen yeni Berlin Üniversitesi'nin kurulmasına gerçi izin verilmişti ama bu arada vatanseverlik borusu çalınmamalıydı. Schleiermacher'ın fazlaca “Alman” bir ruhla yazdığı her şey, örneğin üniversitenin “Alman gençliğinin kök saldığı yer” olması gerektiği, kuruluş tüzüklerinden silindi. Kleist'in “Berlin Akşam Gazetesi”nin va-

tanseverliği yüzünden Prusya hükümet makamlarıyla yaşadığı zorluklar bilinmektedir.

Hükümet, tiyatroya bilhassa özen gösteriyordu. O zamanlar ulusal tiyatronun yöneticisi olan Iffland, Fransız şarkılı oyunlarını programa almak zorunda kalır; hatta Alman oyunlarını bile bazen Fransız dilinde sahneye koydurur. Birçok gecesini, kâti binin kalemine çeviriler dikte etmekle geçirir. Alman kökenli izleyiciler bazen vatanseverliklerine vurulan gemi gevşetme fırsatını yakalar. *Orleanslı Bakire* sahnelenmektedir. Taç takma sahnesinde “Yaşasın kral, iyi kalpli Karl!” diye bağırılacağında, son üç sözcük yuhalamaların arasında kaybolur. Sadece “Yaşasın kral!” duyulur.

Gerçekten de o yıllarda tiyatro, tutumların ve kanıların kendini topluca gösterebildiği az sayıdaki sahneden biridir. Fakat yaygın olan parçalanma, tek başına kalma, tanıdık çevrelere geri çekilmedir. Varnhagen von Ense şunları bildirir, “İnsan nereye baksa yıkım, kopuş, her yönde sadece belirsiz bir gelecek görüyordu; toplumsal ve tinsel güçler politik güçlere boşuna direniyordu, kendilerini taşıyan vatandaş zemininin sarsıldığını hissetmiş olmalılar... Herkes rastlantılara göre günün getirmiş olabileceği anlık kazanımların peşinden gidiyordu.” Bu belirsiz durumda ayaklarının altında zemin arayanlar, “şiddetle tinsel yaşama fırlatıldıklarını hissediyordu, insanlar bu gerçekliğin tersi olmak isteyen fikirlerin ve duyumların etrafında toplanıyor ve kendi kendini kandırıyordu.”

Öyleyse insanlar bir süreliğine “tinsel yaşamla” kendini kandırıyordu, 1807/08'deki büyük kıtlıktan sonra maddi yaşam da

yeniden toparlanmaya başladığından, 1812'ye kadar belli bir sü-kunet hâkimdir. Ama o yıl Napolyon, şimdiye kadarki en dehşet-li girişimi için silahlanır: Rusya'ya karşı savaş. Napolyon çağının dramatik kapanış aşaması başlar. Kıtayı kilitleyerek İngiltere'yi dize getirmek isteyen Napolyon, İngiltere'ye karşı ittifaktan ayrıldığı için Rusya'ya karşı yürüyüşe geçer. Avrupa'nın o zama-na kadar gördüğü en büyük orduyu Napolyon toparlar; bütün "müttefiklerin" aynı zamanda ve ilk başta da Prusya'nın birlikle-rini göndermek zorunda oldukları "Büyük Ordu." Fakat Prusya zafere alışkın Napolyon'un tarafında savaşa girdiği için, Berlin'de insanlar ilk başta pek huzursuz değildir. Berlinli teolog de Wette 22 Şubat'ta, Rusya'ya karşı savaş ittifakının imzalandığı günler-de Fries'e yazdığı bir mektubunda, "Duyduğum üzere dışarıda her yan savaş manzaralarıyla doluyken, burada politik olarak her şey sakin. Burada insanlar Prusya'nın Fransa'nın müttefiki olduğundan, öyleyse bizi hiçbir şeyin tehdit etmediğinden emin" diye yazar. Hatta vatanseverlerin heyecanlı beklentileri vardır: Toprakların genişlemesi, Prusya'nın şanının yeniden kurulma-sı... Berlinli Profesör Uhden, 3 Nisan tarihli bir mektupta şöyle yazar, "Buradaki kurumlar muhteşem serpiliyor; mevcut politik durumlar bizim için daha da büyük bir rahmet getirecek."

Napolyon seferi için 1812 başlarında beş yüz bin askeri bir araya getirir. Berlin tarihinin en büyük askeri geçidini yaşar. Si-lahlara sarılmış Avrupa, kenti işgal eder. Bir süreliğine bu savaş çılgınlığını beslemesi gerekir ve askerleri ağırlamanın ağır yük-leri altında inler; birliklerin kışlaya alınması için yüksek vergiler de konur.

Doğuya doğru sefer başlar, kuşku uyandırıcı bir sessizlik etrafa yayılır. Hayal gücü iş başındadır. Moskova'nın yandığı, henüz yaz sonundayken duyulmamış bir kışın bastırdığı duyulur. Bütün bunlar kulağa acayip gelir. Bazıları kafayı dağıtmaya çalışır. Tarihçi Niebuhr, kendi ifadesiyle etrafında dolaşan “ölü kokusu”ndan kaçmak için, *Roma Tarihi*'nin “suçsuz çalışmalarına” dalar.

Bu sırada birlikler elle tutulur bir dirençle karşılaşmaksızın ilerlemektedir. Bu hayaletimsi sefer, o yılın kışında feci bir yıkımla sona erer. Ülkenin genişliği, kış, açlık, Rus ordusunun moral bozucu direnme taktiği, cephe arkasındaki yıpratıcı partizan çatışmaları asıl ordunun çözülmesine yol açar, birkaç bin askere kadar azalan ordu, 1812 Aralık'ında batıya doğru sürünür.

Aylar süren huzursuzluk verici sessizlikten sonra, korkunç haberler şimdi saman alevi gibi tez yayılır. Kolsuz bacaksız sakatlardan, yarı çürümüş at kadavraları uğruna birbirini öldüren askerlerden bahsedilir. 20 Ocak 1813'te ilk mülteciler Berlin'e ulaşır. Sahra hastaneleri yaralılarla ve hastalarla dolar. Salgın tehlikesi vardır. Berlinli güzel sanatlar profesörü Solger, arkadaşı Raumer'e şunları yazar, “Bu ürkünç bir an, bir kurtuluş gibi görünen şey, sonumuz da olabilir... Artık hiç huzurum kalmadı, gece gündüz dünyada olanları düşünmekten.”

Oysa Arthur Schopenhauer –görünüşe göre ne gündüzün ne de geceyin “dünyadaki büyük olayları” düşünmesi gerekmediğinden– müsvedde defterine şunları yazar: “İnsan yaşamın üzerine yükselmeli, bütün süreçlerin ve olayların, sevinçlerin ve acıların, en içindeki ve daha iyi benliğine dokunmadığını, yani bütün bunların bir oyun olduğunu bilmeli” (HN I, 32).

1812 başlarında büyük ordu Berlin’de geçit yaparken Arthur, Fichte’nin *Bilim Öğretisi*’ni kurcalıyordu. Moskova’nın yandığı haberleri sızdığında, Dresden’deki resim galerisini sakince gezerken rahatsız edilmek istemez. Derken ordunun paçavraya dönmüş kalıntıları Berlin’e döndüğünde, hayır kurumundaki bir deliyi ziyaret edip, İncil’ine bir ithaf yazar. Ölüm getiren dünya tarihi süprüntülerini Berlin’e savururken, Arthur Schopenhauer gündelik ölümü düşünür. “Alınan her nefes, sürekli içeri sızan ölümü geri iter. Böylece her saniye ölümle savaşıyoruz. Başka aralıklarda her öğün, her uykuda, her ısınmada vs. ölümle savaşıyoruz. Çünkü doğumla beraber doğrudan onun kucığına düşmüşüzdür ve bütün yaşamımız ölümün ertelenmesinden başka bir şey değildir” (HN I, 75).

Yaşamın gündelik yönleri bile onu ürpertmeye yeter, tarihi düşünmeyi reddeder. Ama tarihi düşünenler, dehşetle umut arasında çalkalanır. Solger bir mektubunda şöyle yazar: “Büyük ordunun kalıntıları en sefil halleriyle buradan akıp geçiyor. Tanrının büyük, hayret etmeye değer ceza mahkemesi kapandı... Bu kadar devasa bir sefaletin tarihte benzer bir örneğini bulmak herhalde zor olmalı. Avrupa’nın kaderi, bu anın nasıl değerlendirileceğine bağlı olmalı.”

İhtiyatı elden bırakmadan –çünkü o sıralar mektuplar açılmaktadır– Solger burada birçok kişinin paylaştığı bir umudu dile getirir: insanlar Prusya’nın ittifakta taraf değiştirmesini ister, Rusya’yla birlikte ve halkın da etkin yardımıyla Fransız boyunduruğu fırlatılmalı ve – mümkünse – Almanya’nın bir ulusal devlet olarak, hatta belki de demokratik olarak yeniden doğumunun

yolu açılmalıdır. Bu yönde atılan ilk adım, Prusya birliklerini tarafsızlaştıran, 31 Aralık 1812’de General Yorck tarafından izinsiz olarak Rus tarafıyla imzalanan Tauroggen Antlaşması’ydı.

Kral bu adımı onaylamamıştı. Saray hâlâ çalkalanıyordu. Halk arasındaki Napolyon karşıtı ruh halini kullanmak mümkündü; fakat bu aynı zamanda tehlikelidir, Prusya’nın hedeflerini aşabilir. Saray güçlü taburların tarafını tutmayı tercih eder, Fransız taburlarının mı yoksa Rus taburlarının mı daha güçlü olduğu henüz kendini gösterecektir. Böylece Ocak 1813 sonunda duyurulan bir ilanla, “müreffeh sınıflar” gönüllü savaş hizmetine çağrılırken, silahlanmanın kime karşı yöneldiğinin bildirilmemesi gibi garip bir durum ortaya çıkar. Ocak ayında Berlin’de huzursuzluklar, halk ayaklanmaları, isyanlar çıkar. Fransız kumandanlığının camları indirilir ve Prusyalı korumalara da taş atılır. Söylentilere göre Potsdam Şatosu’na bir saldırı planlanmaktadır. Fransız ve Prusya birlikleri müdahale eder.

Bu günlerde Prusya’da da dönemin büyük tutkusu gün ışığına çıkar: Politika. Politika alanında Fransız Devrimi’nden bu yana meydana gelen gelişmeler, şimdi tüm şiddetiyle Berlin’de de hissedilmektedir.

Politika, yayılcı hale gelerek önceden politik kamuoyunda hiç işi olmayan tutkuları, zihniyetleri, ümitleri, arzuları işgal etmiştir. Mutlakiyetçilikte politika, monarşik devletin tekelindeydi. Bununla birlikte *mutlak* güç istemi *totaliter* değildi; çünkü politikanın alanı sınırlıydı. Dışarı karşı hanedanın kendini savunma ve güç politikası, içeri karşı barışı sağlama ve kaynaklardan faydalanma... Monarşinin tepesi mutlaktı; çünkü bütün politik

güce sahipti. Toplum çifte anlamda politikadan arınmıştı. Ne ilke olarak politik ifade biçimlerini arıyordu ne de dışarıdan, devlet tarafından politikleşmenin nesnesi olmuştu.

Fransız Devrimi “eski” politikanın krizidir; toplum mutlakıyetçi tekeli kırar ve politikayı tekrar içine alır. Böylece politikanın alanı dönüşür. Politika *bütün* insanların ve *kitlelerin* işi haline gelir. Geç dönem mutlakıyetçiliğinin zayıflamış politika kavramı, artık geçmişin bir parçasıdır, bundan sonra politika, önceden toplumsal alanda ve bireysel, ruhsal iç mekânda birikmiş olan duygularla ve hırslarla dolup taşar; özgürlük, eşitlik, kardeşlik, mutluluk – bunlar şimdi ve burada politik olarak elde edilebilmelidir. Politika, yapılabilir bir yaşamdır. Politika insanın yüreğindeki her şeyi yatırabileceği bir girişim haline gelir.

18. yüzyılın sonunda politikliğin bu patlamasına bağlı olan dehşetli kesintiyi kavramak gerekir. Önceden dinin yetkili olduğu anlam soruları, artık politikaya yöneltilir; “nihai sorular” denilen soruları, toplumsal-politik sorulara dönüştüren bir sekülerleşme sıçraması: Robespierre politik usun ayinini sahneye koyar, kurtuluş savaşları veren Prusya’daysa vatanseverliğin dua kitapları elden ele dolaşır; hatta bunlardan birini Heinrich von Kleist yazmıştır. Arthur Schopenhauer bunu okumamıştır.

Fransız Devrimi’yle önü açılan gelişmeyi geri çevirmek mümkün değildir. Geleneksel güçlerin koalisyonu, devrimci Fransa’ya karşı ilk başta eski yöntemlerle (“kabine savaşlarıyla”) çarpışmış ama Fransız inanç savaşçılarınca ezilmişti. Kültürel olarak “Sturm und Drang” döneminden beri çoktandır hazırlananlar, şimdi açığa çıkar: politik bir ulusal bilinç. Ulus, vatan, özgürlük;

artık insanların uğruna ölmeye hazır olduğu değerler bunlardır. 1806'daki yenilginin kişisel duyurusu, kralın 1813 Mart'ındaki çağrısıyla karşılaştırıldığında bu politikleşme sıçraması ölçülebilir.

1806'da denir ki, "Kral bir savaş kaybetmiştir. Şimdi öncelikli vatandaşlık görevi, sakin olmaktır." Buna karşın 1813'teki çağrı, şimdiye kadarki krallık politikasının çapraşık bir meşrulaştırmasını içerir ve sonra da milli dava uğruna koşulsuz emek vermeyi talep eder. "Ama bireylerden ne kadar fedakârlık talep edilirse edilsin, Prusyalı ve Alman olarak kalmak istiyorsak uğruna fedakârlık ettigimiz, çarpıştığımız ve zafer kazanmamız gereken kutsal varlıklardan daha ağır basmaz."

İşte yeni politikanın sesi budur. Bu sesi felsefeye hiç kimse Fichte kadar iyi tercüme etmemiştir.

"Ben oturduğu için vardır" yeni politikaya aktarıldığında şu anlama gelir; yaşamın *beni* aşan tüzükleri, *benin* asıl özgürlüğü karşısında meşrulaştırılmak zorundadır. Devletin *ben-olmayanı*, *benin* kendi yarattığı, kendi kendine koyduğu bir sınırlamadır ve *ben* tarafından yine geri alınabilir. Bu artık dünya tarihinden çekilmeye geçen ve cesur vatanseverlerin peşinden feryatlar ettiği Napolyon için de geçerlidir, doğrudan devletler için de örneğin Prusya devleti için. Devlet etkinliği, özgürlüğün uğraşlarını –aynı zamanda koyduğu sınırlar aracılığıyla– teşvik ederse iyi olur; yok eğer ayak bağı olursa, *ben* tarafından, daha doğrusu toplumsallaşmış *ben-özneleri* tarafından geri alınması gerekir. Fichte Mart 1813'teki çalkantılı günlerde, "maddi güçlerin sahibi olan toplum" kendine gelmeli ve özgürleşme eylemine geçmelidir, diye duyurur. Fichte'nin kendisi de Prusya başkomutanlığında cephe

vaizi olmak ister; oradakiler buna güler ve onu tersler. Fakat engellenen cephe vaizi, olası düş kırıklıklarına karşı önlemini almıştır. Devlet bakanı Nicolovius'a şunları söyler, “Deneme başarıyla olursa, kazancı belirsizdir; başarısız olursa, hiç olmazsa açıkça dile getirilmiştir... Şimdi bulunduğum noktaya, salt kavramın dünyasına geri çekilmek benim için daima mümkün.” Ama uzun süreliğine değil. 29 Ocak 1814'te bu cesur adam, kurtuluş savaşı yaralılarının beraberinde getirdiği hummadan ölür.

28 Mart 1813'te âdet olduğu üzere bir ayinle Napolyon'a karşı resmen savaş açılır. Daha önceleri sansür Scheiermacher'in vatanseverliğine karşı müdahale ederken, artık kendinden taşabilir. Kürsüde Schleiermacher, üniformalı dinleyiciler kulak vermiş, cepheye gitmeye hazır, dışarıda tüfekler kilise duvarına dayalı, avlunun arkasında atlar otlamakta. Çağdaşlarından biri, “İnançlı bir heyecanla yürekten konuşarak her yüreğe sızdı ve konuşmasının doygun, açık akıntısı herkesi alıp götürdü” diye bildirir. Schopenhauer kenarda durur. Schleiermacher'e gelince – Schopenhauer bu bilge adamın tek bir orijinal metni bile gerçekten okumadan, ortaçağ skolastikleri hakkında o kadar mükemmel konuşmasını bildiğini fark ettiğinden beri onun yoluna çıkmaya cesaret edememektedir.

Üniversite çoraklaşır. Öğrencilerin neredeyse üçte ikisi cepheye gider. Profesörler para bağışlar ve birer tüfek alır. Niebuhr kendi başına bahçede talime başlar, fakülteden birkaç arkadaş eşlik eder. Ellerinde çıkan nasırlara sevinir, “çünkü narin bir hoca derisine sahip olduğum sürece tüfek kuvvetle kesiyordu” diye yazar bir mektubunda. Profesör Solger etrafta dolandır ve

eline geçirdiği herkese, “düğünümü muharebeden önce mi sonra mı yapayım” diye sorar. Ne bahçede talim yapmak ne de cepheye yürümek isteyen profesörler, telafi olarak göklere çıkaran kitaplara sarılır. Böckh bir mektubunda, “Yunan tragedyalarından ve Shakespeare’den başka bir şey... okuyamıyorum,... Goethe ve Schiller şimdi okunacak gibi değil, bu dönem için çok yavanlar” der.

Nisan sonunda Berlin, Napolyon ordularının işgalinden korkmaktadır. 21 Nisan’da akıncıların düzenlenmesine başlanır. Silahaltına alınamayacak gibi olanlar, şehir dışındaki tabya işlerine gönderilir. Şimdi bütün fakülteleri orada iş başında görmek mümkündür. Fakat genç bilimadamları silahlıdır. Bu arada evlenmeye karar veren Solger kendini, güvence olsun diye bir dullara destek kasasının düzenlenmesine adar. Gelini Schlesien’e gönderir; ne yazık ki yanlış yöne çünkü orada düşman siper almıştır. Sinirler haraptır. Açık ordugâh haline dönüştürülen Berlin’de direnen Bettina von Arnim, bir mektupta bu üniversite hocası taburlarını göz önünde canlandıran bir betimleme yapar: “Berlin’de akıncılar ve ihtiyat askerleri tertip edilirken, garip bir durum vardı. Her gün sokak ortasında bütün kesimlerden erkekler ve (15 yaşındaki) çocuklar toplanmış, kral ve vatan adına ölüme gitmeye yemin ediyorlardı... Önceden asker olabileceklerini insanın hiç düşünemediği tanıdıkların ve arkadaşların her türden silahlarla her saat sokaklarda dolaştığını görmek de çok garipti. Örneğin düşüncelerinde Savigny’i, üçüncü çan sesiyle çılgın gibi elinde uzun bir mızrakla (akıncılarda çok yaygın bir silah) filozof Fichte’yi demirden bir kalkan ve uzun bir hançerle sokakta koşarken bir canlandır; uzun burunlu filolog Wolf Tirol

kemeri tabancalarla, her türden bıçaklarla ve baltalarla doluydu... Pistor... sefil bir hayvanın derisinden bir zırh giymişti... Arnim'in taburunda her defasında askerliğin ona hem önden hem arkadan çok yakıştığını düşünen bir alay genç hanımefendi bulunuyordu.”

Mayıs başında durum daha da tehditkâr hale gelir. Napol-yon'un çok yakında olduğu sanılır. Düzenli ordunun çıplak bıraktığı Berlin, intikamdan korkar. Arthur Schopenhauer artık şehirde kalmaya dayanamaz. Weimar yönünde kaçır. Bundan önce çağın tinine haracını öder: Bir askerin kuşatılması (at, miğfer vs.) için para verir. Ama çarpışmak istemez. Vatanseverlik ona yabancıdır; dünyanın politik işlerine yatıracak tutkusu yoktur, bu türden se-külerleşme ona teğet geçmiştir. Onun “daha iyi bilinci” için savaş olayları “gürültü ve duman”dır, son derece budalaca bir oyundur. Birkaç ay sonra bu haftalara geri bakarak, doktora yapmak istediği Jena Felsefe Fakültesi dekanına bir mektubunda şunları yazar: “Bu yaz başında felsefe okuduğum Berlin'in savaş gürültüleri, perileri kaçırdığında... yalnızca onların bayrağına yemin ettiğim için ben de peşlerine düşüp oradan çekildim (sırf koşulların özel bir bi-çimde birbirine eklenmesi sonucu her yanda yabancı olmamdan, hiçbir yerde vatandaşlık görevi yapmam gerekmediğinden değil, daha ziyade insanlığa yumruğumla değil kafamla hizmet etmek için doğduğum ve benim vatanımın Almanya'dan daha büyük ol-duğu kanısı en derinlerime işlediği için)” (B, 643). Schopenhau-er Berlin'i, felsefi doktora ödevini yazma niyetiyle terk eder. Ama amacı akademik bir rütbe kazanmaktan çok daha fazla bir şeydir; büyük bir yapıtın düşünsel taslakları ona görünmüştür – bilmek-tedir ki bu onun yaşamının yapıtı olacaktır.

Savaş çalkantılarının ve dalgalanan politik tutkuların orta yerinde sıcak bir duygu, sürükleyici bir esin, benzersiz bir yaratma arzusu onu eline geçirmiştir.

1813 başlarında, coşku dolu bir anda güncesine şunları yazar:

“Ellerimin altında ve daha ziyade ruhumda bir yapıt, bir felsefe büyüyor. Bu felsefe *tek vücutta* etik ve metafizik olacak; zira bunlar şimdiye kadar, insanın ruh ve bedene ayrılması gibi ayrılmıştı. Bu yapıt; rahimdeki bir çocuk gibi büyüyor, gitgide bütünleşiyor: Rahimdeki çocukta olduğu gibi neyin ilk, neyin son oluştuğunu bilmiyorum. Annenin vücudundaki çocuğun oluşumunu kavrayamaması gibi, burada oturan ve arkadaşlarımla tanıdığım ben de bu yapıtın oluşumunu kavrayamıyorum. Ona bakıyor ve bir anne gibi konuşuyorum: “Ben bir meyveyle kutsanmışım’. Rastlantı, bu duyular dünyasının hâkimi! Bırak birkaç yıl daha yaşayayım ve sükûnet bulayım! Çünkü yapıtımı, bir annenin çocuğunu sevdiği gibi seviyorum. Olgunlaşıp doğduğunda kanunun bana da uygula ve ertelemenin faizlerini al” (HN I, 55).

“Bir meyveyle kutsanmış” Arthur Schopenhauer, sakın bir köşede yapıtını dünyaya getirmek üzere, çağın büyük eğilimlerinin sahnesinden ve oyun sahasından, savaş alanından ayrılır.



İKİNCİ KİTAP



On Birinci Bölüm



Sahneye Çıkamayan Düşünür ➤ Arthur Rudolstadt'ta ➤ Felsefenin
İlk Sığınağı ➤ Doktora Ödevi: Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü
Üzerine ➤ Temel ve Temeller Hakkında ➤ Usun Sınırları ➤ Arthur
Kendini Saklı Tutar

Arthur, Weimar üzerinden Rudolstadt'a, bir köy konukevine doğru yoldadır. Burada yazdığı doktorası, *Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine* ile yaşamında yeni bir dönem başlayacak; yaklaşık beş yıl sürecek bu dönemde felsefesinin tamamı “güzel bir manzaranın sabah sisinden çıktığı gibi” yükselecektir. Bu beş yılda bütün temel ilkeleri nihai ifadesini bulacaktır. Yaşamının bu dönemini, asıl yaşamsal ödevini tamamlamış olma bilinciyle sona erdirecektir. Bundan sonra izleyicilerin karşısına çıkacak ve hiç kimsenin gelmediğini ürkerek tespit edecektir. Sahneye henüz çıkamamışken iner. “Sahnedeki düşünür” olma şansını bulamaz. Onu zaten kimse dinlemediği için, şaşırtıcı fikirlerle dikkati üzerine çekmekten vazgeçecektir. Sürekli kendi kendisiyle yarışmak zorunda kalmayacak, kendini açığa çıkarma ve kendini soyma oyununu oynamasına gerek kalmayacak; durmadan kapı kapı dolaşp, bu kapılar sonra gümbürtüyle yüzüne kapanmayacaktır; ısıltılar saçarak kendi kendini sahnelemeyi, hakikatle karıştırma tehlikesine kapılmayacaktır. Sözleri dinlenmeden yankılandığı

için, kendi kendini yıkıcı biçimde sözünde durmasına gerek kalmayacaktır. Kısacası en ünlü öğrencisinin, Nietzsche'nin kaderi onun başına dert olmayacaktır. Dönüşüm tiyatrosunda kendi kendini parçalamaz, felsefi maskeli balonun girdabına kapılmaz. Ona iki yüz yeter, biri içe dönük, diğeri dışa; biri şeylerin yüreğine inmiş, diğeri kuşkuyla dünyanın gidişatına ve onun içinde kendi parçalanmışlığına bakar halde. Dışarıda ona kimsenin bir yanıt vermemesi gerçeğini, ilk baştaki düş kırıklığından sonra, öğretisinin hakikat değerine atfedecektir. Felsefesi bu sayede, öğretinin kristal berraklığındaki diline rağmen, dışarı bakışıyla daha da gaddar, esinleriyle de daha da erişilmez hale gelecektir.

Ama yine de Schopenhauer, kendi kendine itiraf etmeye hazır olduğundan fazla, bir yanıt bekleyecektir. Kendine bir kitle aramak, hatta onları kazanmak için fazla gururlu olduğundan gizliden gizliye kitlenin *onu* aramasını diler. Hiçbir sahnenin yer vermemesinden dolayı kendini sahnelemesi içe döner: Kendini başkalarının bulması gereken biri olarak görür. Kendi kendisi karşısında temsil etmek istediği şey, elden kaçan hakikattir. Yaşamının sonunda insanlar Schopenhauer'ı gerçekten “bulduğunda” geriye bakarak uzun süren tanınmamışlığını, hakikate doğru uzun bir yol olarak yorumlayacaktır.

Kendi kendine baktığında Arthur Schopenhauer, felsefe *içindeki* yolunu değil, sadece felsefeye *uzanan* yolunu uzun olarak duyumsamıştır. Onu başka bir yere sürüklemesi gereken bir yaşam yolundan çıkması ve bu yüzden dolambaçları sineye çekmesi gerekmiştir. Ama felsefede tutunur tutunmaz her şey –onun kendini algılama biçimine göre– çabucak gelişmiştir. “Daha iyi

bilinç”in esinleri, romantik ve Platoncu anılarda dilini arar ve deneysel bilincin tefekküründe Kant’ın izlerini takip eder. Sonra 1815 yılında, kendi bedeninde yaşadığı *istenci* Kant’ın meşhur *kendinde şeyi* olarak saptadığında – o zaman felsefesinin tamamı bir anda toparlanıverir. Bu bütünün artık sadece geliştirilmesi gerekir. Doktorası bu açıklama çalışmasının başlangıcıdır. Bu bilgi kuramı yapıtının gizli bir odak noktası vardır. Bu nokta hiçbir yerde açıkça dile getirilmediği halde, aynı zamanda tuttuğu özel notlarında ve bunun ardından gelen başyapıtı *İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya*’da fazlasıyla belirgin ortaya çıkar. Kant’ı radikalleştirerek deneysel bilincin sınırlarını belirlemesiyle, doktora ödevinde tek bir kelimeyle bile belirtilmeyen “daha iyi bilincin” yerini saptamak ister. Onun için önemli olan, tam da dile getirmediği şeydir. Yine kendince Platoncu kalabilmek için, kendince Kantçı olur.

Fichte’yi çalıştığı defterinde Arthur Schopenhauer 1812’de bilgiyi eleştiren mukaddemesinin bu gizli odak noktasını şöyle ifade eder: “Böylece altının madenden ayrılması gibi, hakiki eleştiricilik daha iyi bilinci deneysel bilinçten ayıracak; hiçbir duyusallık veya anlak karışmadan onu safça yerine koyacak – tamamen yerine koyacaktır. Bilinçte kendini açığa çıkarmasını sağlayan her şeyi toplayacak, bir birlik halinde birleştirecektir. O zaman deneyselliği saf olarak da elde edecek, farklılıklarına göre sınıflandıracaktır. Böyle bir eser gelecekte tamamlanacak, daha kesin ve daha ince işlenebilecek, daha iyi kavranır ve daha kolay hale getirilecek. Ama asla yıkılamayacaktır. Felsefe orada olacak, felsefe tarihi kapanmış olacaktır. İnsanlar arasına uzun bir barış

geldiğinde, kültür ilerler ve bütün mekaniğin mükemmelleşmesine rahat verir – böylece bir defasında, çocukluğun koltuk kayışı olarak bütün dinler, çöpe atılabilir. İnsanlık en yüksek özbilince ulaşarak orada duracak, felsefenin altın çağı gelmiş olacak. Delfi tapınağındaki *gnothi sauton* (kendini tanı) buyruğu yerine gelmiş olacaktır” (HN II, 360).

Deneysel bilinçle “daha iyi” bilincin ikiliğinin bir tür tarih felsefesinde yüceltilmesi ilk ve aynı zamanda da son defa burada karşımıza çıkar. Deneysel bilinç, zenginliğinin bilincine vardığında neler yapabilir? “Mekaniğin mükemmelleşmesini” doğaya hâkimiyeti, dışsal yaşam koşullarının akılcı düzenlenmesini sağlayacaktır. Ama bütün bunlar sadece bir araçlar dünyasıdır amaçlar dünyası değil. Amaç, “rahat”ta saklıdır. Deneysel bilinç başarıyla ve pratik yaşamı idare etmekle meşgul olarak, kendi ulaşamadığı ama yer açabileceği o varoluş olasılığının ipini koparır: “daha iyi bilinç” ortamında kendini tanımanın. Deneysel bilincin pratik yaşamdaki başarıları, gündelik çıkarlar dikkatini dağıtmadan, kendi içinde dinlenerek hakikat içinde bir yaşam için şansı aralar. “Felsefe orada olacak” diye yazar Schopenhauer, “felsefe tarihi kapanmış olacaktır” - bunun anlamı şudur; şimdiye kadarki felsefe tarihi, ki aynı zamanda felsefenin yaşam kavgasına bulaşıp rezil olmasının tarihini de temsil eder, sona ermiş olacaktır Çünkü güçlenen deneyim, tek başına pratik sorunların hakkından gelecek ve felsefe pratik yaşamla ilgilenmeyen hakikatlerle uğraşma özgürlüğünü tekrar elde edecektir. Düzlemler ayrılır. İki parça da –hem deneyim hem de “daha iyi bilinç”– bundan fayda sağlar. Bu ayrım, deneyimi cesaretlendirip güçlen-

diren ama aynı zamanda hiç işi olmayan bölgelerden uzak tutan eleştiriciliğin eseridir. Arthur Schopenhauer için bu eleştiricilik, deneysel bilincin dolaşabildiği bölgeyi aydınlatarak güç kazandırmak istediği “daha iyi bilince” bir aşk hizmetidir.

Arthur Schopenhauer 1812 yazı başlarında bu neşeli cümleleri yazdığı sırada, Napolyon Rusya’ya karşı dehşetli seferi için silahlanmaktadır. “İnsanlar arasına uzun bir barış geldiğinde, kültür ilerler...” – bu iyimserlik, Schopenhauer’ın gözleri önünde gelişen olaylardan değil, tersine yapıtının bilincinin yüce duygularından gelir. “Meyveyle kutsanmış” kişilerin esrikliği, tarihin görünüşlerini de altın tozuna bular. Kısa bir süreliğine tarih, aslında ödünç verilmiş bir ışıltıyla parlar. Arthur’un içinde yanmış olan ışığı tarih geri yansıtır.

Ama sonradan doğrudan yakındaki “tarih” öfkelenip, sair zaman soğukkanlı olan insanlar bile birden vurup kırmaktan zevk aldıklarını keşfettiğinde, dışarıda deneysel bilinç militan çılginlığıyla tepinirken, Arthur yalnızca kendi iç dünyasına geri fırlatıldığını görür. İnsanlar Berlin’de Napolyon’un intikamına hazırlanırken Arthur, Dresden üzerinden Weimar’a kaçıp bir mola verir. Kısa süre sonra annesinin evini terk eder ve yakındaki huzur dolu Rudolstadt’a çekilir. 1813 Haziran’ından Kasım’a kadar bir konukevinde yaşar. Yaratımın mutluluğundan sarhoş ama bazen de kuşkunun eziyetlerine katlanarak, en derin inzivaya çekilerek doktorasını yazar. Inzivaya çekiliyorsa aslında kim haklı ki diye sorar kendine; o mu, yoksa huzurlu vadinin ötesinde tarihin savaş meydanında duran “heyecanlılar” mı? Geriye bakarak şunları yazar: “Üstelik o zamanlar ruhen yine en derinden acı

çekiyordum ve bıkkındım. Bunun asıl nedeni de yaşamımın, benim içimde yatkın olduğumu hissettiğimden çok farklı beceriler gerektiren bir döneme denk geldiğini görmemdi” (B, 654). Ama bunlar gelip geçen dönüşümler olarak kalır, böylece Schopenhauer anlatısına devam eder: “Rudolstadt’ta inzivaya çekildiğimde... oradaki manzaranın dile gelmez cazibeleri beni çekmişti. Doğan gereği askerlik işlerini çekemediğimden, her yana doğru ormanla kaplı dağların kuşattığı o vadide, bütün o savaş dolu yaz boyunca tek bir asker görmediğim ve tek bir davul duymadığım için mutluydum ve en derin yalnızlık içinde, hiçbir şey kafamı dağıtmadan veya dikkatimi çekmeden, kesintisiz en sapa sorunlara ve araştırmalara kendimi adadım” (B, 654).

Schopenhauer’ın doktorasında kapıştığı sorunlar sadece politik tutkuların bakış açısından “sapa” gibi görünmekle kalmaz. Yeniden bilgikuramsal bir zemin hazırlama denemesi, güncel felsefi tinin ana yönü açısından da “sapa”ydı. Kant’ı “aştığını” sanan çağın felsefi tinine karşı Schopenhauer “Kant’a “geri” diyerek, şimdilik diklenmeden daha çok mütevazı biçimde ayak diremekteydi.

Bu arada Fichte, Schelling, Hegel ardı arkasına, Kant’ın usun metafiziksel kullanımına karşı kurduğu engelleri yıkmıştı. Yine Tanrıyı, dünyayı ve *beni* kapsayan sistemler geliştirmişlerdi ve bunların içinde olası deneyimin sınırlarını düşünmeye yer yoktu. Öznel tin onlar tarafından yeniden, kendinden çıkarak bütünü kavrayabilme yetisiyle donatılmıştı.

Kant’ın bilgi yetisi üzerine tefekkürünü Hegel, “kıyıda durarak yüzme öğrenilmez” sözüyle reddetmişti, Arthur Schopenhauer buna aldırılmaz. Ama Kant’ın bilgikuramsal sonuçlarını

anımsatmakla da yetinmez; tersine bunları hem *basitleştirir* hem de *radikalleştirir*. Kant'ın karmaşık bilgi yetisi mekanizmasından sadece tek bir ilkeyi tutar: yeter neden ilkesini. Bütün tasavvur etkinliklerimiz (algılama ve bilme), “neden olduğunun bir gerekçesi olmadan hiçbir şey olmaz” cümlesiyle ifade edilen bir mekanizmanın yardımıyla çalışır.

Schopenhauer'ın *basitleştirmesi* yeni bir düzen verir. Yeter neden ilkesi, tasavvurumuza ulaşabilen her şeyde daima gerekçeler, bir bağlam aramamız gerektiği gerçeğini ifade eder. Bunları aramamızın gerekmesinin nedeni, dış dünyanın değil, tersine –ki bu ölçüde Schopenhauer Kant'ın izinde kalır– algılama ve bilme yetimizin bizi zorlamasıdır.

Karşımıza çıkabilecek çeşitli “şeylere” (nesnelere) göre Schopenhauer gerekçeler “aramanın” dört türünü, bir bağlam üretmenin dört türünü ayırt eder. “Yeter neden ilkesinin dört kökü”nden bahseder. Doktora ödevinin pek de okuyucu dostu olmayan başlığı da böyledir.

Bu dört tür şunlardır: Cisimler dünyasında olup biten her şeyde, bunun neden olduğunun bir nedenini ararız. Öyleyse *oluşun nedenini* ararız. Bu dar anlamda nedensellik sorusudur.

Bütün yargılarda (bilgiler, kavramlar), bu yargının neye dayandığını sorarız. Öyleyse bir şeyin neden böyle olduğunu sormayız, tersine neden bunun böyle dolugunu iddia ettiğimizi sorarız. Yani *bilgi nedenini* ararız.

Yeter neden ilkesinin üçüncü türü, salt geometri ve aritmetik alanına ilişkindir. Burada ne bir oluş nedeni ne de bir bilgi nedeni geçerlidir. “1” rakamını neden “2” rakamının izlediği veya

bir çemberin çapı üzerinde çizilen, köşe noktası çember çizgisi üzerindeki her üçgenin neden bir dik açısı olduğu, görsel mekânın (geometri) ve dolaysız deneyimlenen zamanın (sayılar, aritmetik) öyle-oluşuyla gösterilemez. Burada söz konusu olan, daha fazla sorgulanamayan bir aşikârlıktır. Schopenhauer için bu “yeter varlık nedeni ilkesi”dir.

Dördüncü yeter neden ilkesi türü, insan davranışına ilişkindir. Yapılan her şeyde, bunun neden yapıldığının sebebini sorarız. Doktora ödevinin önemli ölçüde genişletilmiş ikinci baskısında Schopenhauer bunun için, müthiş aydınlatıcı olan “içten gelen nedensellik” ifadesini kullanacaktır.

Nedenleri sormanın bu dört türünün ortak yanı, tasavvurumuzda “tekil, kopuk” bir şeyler olmasının düpedüz olanaksız olmasıdır. Bir şeyler tahayyülümüze geldiğinde ve geldiği ölçüde (ve böylece bizim için var olduğu ölçüde), zaten daima nedenler ağına sarılmıştır bile. Leibniz, “doğa sıçrama yapmaz” dediğinde Schopenhauer olsa şöyle derdi: Tasavvurumuz herhangi bir şeyin “sıçrama” yapmasına izin vermez. “Yeter neden ilkesi”nin yalnızca tefekkür eden usumuz tarafından yani bilinçli olarak uygulandığı yanlış anlaması akla yakındır. Kant da nedensellik ilkesini böyle anlamıştı. Ama burada Schopenhauer daha radikaldir. Henüz bilinç öncesi, salt fizyolojik duyu algısının bile nedensellik ilkesiyle çalıştığını iddia eder. “Göz, kulak veya her diğer organdaki değişimden bir nedene ulaşılır ve bu neden mekânda, etkisinin çıktığı yere, bu gücün temeli olarak konur... Öyleyse nedensellik kategorisi, asıl geçiş noktasıdır, bunun sonucunda da *bütün deneyimlerin koşuludur*... Her şeyden önce nedensellik

kategorisi aracılığıyla nesneleri *gerçek* olarak, yani bizim üzerimizde *etki* biçimde tanırız. Bu çıkarımın bilincinde olmamamız bir zorluk çıkarmaz” (D, 36). Gördüğümüzde, dolaysız olarak sadece ağ tabakasındaki uyarımların duyu verilerinden başka bir şey yoktur. Kendi bedenimizdeki duyu verilerini bir etki olarak yorumladığımız ve içgüdüsel olarak bunun için, mekâna yansıttığımız bir gerekçe aradığımız için; mekândaki cisimleri görür, duyumsar, duyarız. Bu temel tasavvur etkinliğini Schopenhauer’a göre *anlak* yapar. İlk olarak bu anlak edimiyle bütün görsel, duyuşsal, algılanabilen dünya tasavvurumuza gelir. Bu anlamda kendi dışlarında bir nesne dünyasını algıladıkları için ve bu ölçüde hayvanlar da “anlak” sahibidir.

Schopenhauer sonradan bu süreci “entelektüel görü” olarak adlandıracaktır, kelimenin tam anlamıyla, dolaysız görü zaten anlak ilkesiyle iç içe geçmiştir. Anlak olmasa *gerçi* kendi bedenimizdeki uyarım durumları da olmazdı ama dışımızdaki cisimler dünyası da olmazdı, zira anlak ilk olarak bedendeki uyarımı, dışarıdaki bir nedenin *etkisi* olarak anlar. Bizim için dışarıda bir *gerçekliğin* olması için, kendi bedenimizdeki durumların *etki* olarak kavranması gerekir.

Bilinçsiz çalışan bu anlak kavrayışı, beraberinde geniş kapsamlı sonuçlar getirir. Eğer anlak o kadar içten içe duyuşsal görüye dolaşmışsa, bunun bilincine varmaksızın hayvansal algı edimlerinin o kadar derinine kadar ulaşıyorsa – o zaman bilme yetilerinin geleneksel hiyerarşisi tersine döner; o zaman duyuşsal görünün zemininde sadece “madde” bir biçim kazandığı kavramsal yetiye aktarılmakla kalmaz; tersine asıl belirleyici olan

daha orada, alttaki zeminde gerçekleşir. Önümüzdeki çok çeşitli biçimler dünyasını ilkin kavramlar değil, tersine anlaqla iç içe geçmiş duyusal görü kurar. Schopenhauer şöyle yazar: “Kant’ın yöntemiyle benim izlediğim yöntem arasındaki önemli bir fark; onun (Kant’ın) dolaylı, tefekkürlü bilgidен, buna karşın benim dolaysız, sezgisel bilgidен yola çıkmamdır... Bizi çevreleyen, görsel, çok biçimli, zengin anlamlı bu dünyayı Kant atlar ve soyut düşünmenin biçimlerine tutunur” (I, 609).

Duyusal görüyle bağlantıya geçerek Schopenhauer’da anlaqla öyle bir değеr kazanır ki bu aynı zamanda –ki bu tezin yıkıcı gücü de burada yatar– çağın felsefi tinine karşı yönelik olarak usun görelileştirilmesini de ardından getirir.

Schopenhauer’a göre us, görsel tasavvurları kavramlar (‘tasavvurların tasavvurları’) halinde özetlemek, korumak ve bu “kavramlar”la kısaltmalar gibi bileşimler kurmaktan daha fazla veya daha az bir şey yapmaz. Us, akılcı görünün ona sunduklarını alfabeğe göre harf harf dizer. Bu zemin olmasa, usun boş kalması gerekirdi, bir şey meydana getiremezdi.

Ustan her şeyi; doğa gücünü (Schelling), tarih gücünü (Hegel), töreselliği (Fichte) ve inanç gücünü (Jacobi) bekleyen bir çağda bu cümlelerin aslında bir kışkırtma etkisi uyandırması gerekirdi. Ama bu yazı hiç de öyle etkili olmaz. Neredeyse fark edilmeden kalır. Hamice öven üç eleştiri çıkar. Yüz nüshadan fazlası satılamaz, geri kalanı kirlenir ve birkaç yıl sonra hamurlaştırılır.

Bu yazı ilk haliyle fazla ilgi uyandıramazdı; çünkü sunulan tasavvırlardan çıkan geniş kapsamlı sonuçları henüz yeterince iddialı, yeterince enerjik olarak çıkaramıyor, Schopenhauer’ın hedefle-

diği ve aslında bu yazının sadece bir hazırlığı olduğu şeyin bir taslağını bile temsil edemiyordu.

Bugün doktora ödevi çoğunlukla, 1847 tarihli ikinci, önemli ölçüde genişletilmiş baskısında okunur. Orada bütün hatlar uzatılmış, başyapıta kadar çekilmiştir. Orada felsefi geleneğe meydan okunur ve orada çağın felsefi tinine karşı çıkışlar da frenlenmez.

1813 sonbaharında yazılan doktora ödevinin ilk baskısında, Schopenhauer kendini henüz kısmen saklı tutar, kısmen bütün bunların nereye çıkacağını kendisi de tam olarak farkında değildir.

Örneğin “bilgi nedeni” ile “oluş nedeni”nin (yani nedenselliğin) karıştırılmasını eleştirmesinden çıkan yıkıcı sonuçları ortaya koymak söz konusu olduğunda, Schopenhauer kendini saklı tutar.

Bilgi nedeni sorusunda, bilgimize destek olabilecek, bilginin “dayandığı” bir “görü” ararız ya da bir ifadenin mantıksal tutarlılığını inceleriz. Çıkarımlar kuralına uygun olarak doğru olarak konulmuş önsellerden çıkarılırsa, bunların bir “nedeni” vardır. Bilgi nedeni sorusu bu şekilde her durumda, bir nedenin gösterilmesiyle huzura, bir sonuca ulaşır. Oluş nedenlerini soruştururken durum farklıdır. Burada nedensellik ilkesi geçerlidir. Bu ilkeninse hiçbir duraklamaya tahammülü yoktur. Bulunan her neden, yine başka bir nedenin etkisi olarak kavranılabilir ve bu şekilde sonsuza kadar uzayıp gider. Görsel nesneler alanında anlık için nihai bir neden olamaz. Schopenhauer doktorasının ikinci baskısında şöyle yazar: “Nedensellik ilkesi öyleyse, insanın ulaşmak istediği yere vardığında evine gönderdiği bir faytoncu gibi kendini kullandıracak kadar zayıf değildir. Daha ziyade Goethe’nin harika çırağının canlandığı süpürgeye benzer; onun

gibi bir kere harekete geçirildiğinde, artık koşmayı ve yaratmayı bırakamaz” (III, 53).

Bütün şeylerin bir başlangıcı var mıdır, dünyanın bir nihai nedeni var mıdır, şeklindeki saygıdeğer eski soruda, şimdi bu iki türden “neden”ler etkili olarak birbirine karıştırılabilir. Şeylerin kökeni, yani oluşun ilk nedeni araştırılır ama bununla birlikte düzlem hemen gerçeklikten çıkılıp, düşünülen nesnelere doğru değiştirilmiştir bile. Artık orada “koşulsuzluk” kavramı oluşturulmaktadır. Şimdi mantıksal zorunlu olarak buradan, bu “koşulsuzluğun”, “mutlaklığın” kendisinin koşullu olamayacağı, bir nedene sahip olamayacağı çıkarsanabilmektedir (öyle olsa bu, bu kavramlarla çelişirdi). Öyleyse bu koşulsuzluk, kendisi koşullanmış olmaksızın her şeyi koşullayan şey olmalıdır. Yani koşulsuzluk; bir şeyin etkisi olmadığı, tersine sadece kendisi etkilediği için ilk neden olmalıdır. Tanrının kanıtını elde etmek için, bu “ilk neden” artık sadece “Tanrı” adı altında sahneye çıkarmak yeterlidir. Ama bu uslamlamayla aslında ne kanıtlanmıştır? Oluş dünyasının bir başlangıcı, bir son neden olduğu kanıtlanmamıştır, tersine sadece düşünsel bir şeyden, “koşulsuzluk” kavramından, başka bir düşünsel şeyin, “ilk neden” kavramının tutarlı olarak çıkarılabileceği yani “ilk neden” kavramının bilgi nedeninin, “koşulsuzluk”, “mutlaklık” kavramında yattığı kanıtlanmıştır.

Şimdi yine düzlem değiştirilir, oluş dünyasına geri dönülür; fakat bu salt mantıksal usamlamanın tutarlılığı deneyime aktarılır ve artık dünyanın mutlak bir başlangıcının, bir ilk nedenin, Tanrının, mutlak tinin vs. olduğunu iddia etmek mümkündür.

Bu işleyiş biçiminin eleştirisi, doktora ödevinin ilk baskısında dikkatlice ima edilmiştir ama ilk olarak otuz yıl sonra ikinci baskıda, bütün erimiyle ve polemik sivriligiyle ifade edilecektir. Orada bu süreç artık bir “cepçi hilesi” olarak betimlenecek ve Schopenhauer, ilk olarak orada Schelling ve Hegel’in bütün mutlaklık felsefesinin, bu cepçi hilesinin modernleştirilmiş bir biçimini temsil ettiği iddiasına cüret edecektir.

1813 sonbaharında doktorasını yazarken Arthur Schopenhauer görünüşe göre Alman kürsülerindeki putlarla başını derde sokmak istemez. Jena Felsefe Fakültesi’nin dekanı Profesör Eichstädt’e doçentlik ödevini sunarken, eklediği mektupta Arthur Schopenhauer şunları yazar, “Doktoradaki, (R.S.) herhangi bir şey size bir şekilde kindar gibi görünecek olursa bunu benden saklamamanızı da rica ediyorum” (B, 644). Zaten Schopenhauer’ın bu mektubunda, sonraki yıllardaki ezici kendinden eminliğinden eser yoktur. “İnsani zayıflığımızı çok büyüktür. Gözü-müzün önünde duran şeyden bile, bir yabancıнын onayıyla tasdik edilmezse emin olamayız. Öyleyse felsefi konularda insan kendi yargısına çok daha az gücenebilir” (B, 644) diye yazar.

Schopenhauer’ın aynı dönemdeki kişisel notları hiç de bu kadar mütevazı değildir. Bu dönemden kalma not defterlerinde felsefi gelenekle ama hepsinden önce kendi felsefi çağdaşlarıyla çok katı hesaplaşır. Burada kendinden kuşku duymanın çekingenliği yoktur.

Demek ki kendini doktora ödevinde kapalı tutuyorsa, bunun nedeni herhalde güvensizlik değil, dikkat olacaktır.

İlk yapıtının aynı ölçüde yıkıcı bir diğer yönünü, usu yeniden değerlendirmesini ifade ederken de aynı dikkati gösterir. Felsefi çağdaşlarının us felsefelerine kıyasla Schopenhauer'ın us kavramı, belirgin ölçüde gizem bozucu bir eğilim sergiler: Us, anlaksal görünün malzemesinden kavramlar oluşturma yetisidir; Us deneyime bağlı kalır. Us “daha yüksek” bir idrak yetisi, aşkın hakikatleri algılayan bir organ değildir. “Usun ve kavramların bu açıklamasının, şimdiye kadarki bütün açıklamalardan çok saptığını biliyorum” (D, 50), diye yazar doktorasının ilk baskısında hâlâ büyük bir hassaslıkla. Arthur Schopenhauer işte tam da bu “sapma”yı, otuz yıl sonra, ikinci baskıda rakiplerine karşı korkusuz bir polemikle göz alıcı biçimde aydınlatacak ve savunacaktır: “Felsefe profesörleri, insanı hayvandan ayıran o düşünme ve ölçüp tartma yetisini... şimdiye kadarki adından koparmayı ve ona artık *us* değil... *anlak*... demeyi uygun bulmuşlardır... Çünkü *usun* konumuna ve adına, uydurulmuş ve düzülmüş, daha doğrusu ve daha dürüstçe tamamen yalan bir yeti için gerek duyuyorlardı... dolaysız, metafiziksel, yani deneyimin bütün olanaklarının ötesine geçen, kendinde şeyler dünyasını ve bunların ilişkilerini kavrayan bilgilerin bir yetisi, ki buna göre bu yeti her şeyden önce bir ‘Tanrı bilinci’dir. Yani efendimiz Tanrıyı dolaysızca tanıyan, onun dünyayı nasıl yarattığını veya eğer bu kulağa çok sıradan geliyorsa, dünyayı az ya da çok gerekli bir yaşam süreci aracılığıyla kendinden çıkardığını ve belli ölçüde doğurduğunu veyahut da son derece komik olsa bile, en rahat biçimde... dünya kendisi ayakları üzerinde doğrulsun da canı nereye çekerse oraya gitsin diye salt ‘bıraktığını’ da *önsel* olarak kurgulayan bir yetidir.

Fakat bu sonuncusunu becermek için sadece Hegel gibi arsız bir saçmalık badanacısının beyni yeterince kurnazdı. İşte elli yıldan beri us bilgileri adı altında, kendini felsefi olarak adlandıran, geniş çapta yayılmış yüzlerce kitabı dolduran, bu gibi deli saçmalarıdır... Arsızca bu türden bütün bilgeliklerin yalandan üstüne yıkıldığı us, bir 'duyuüstülük yetisi' pek tabii bir 'fikirler yetisi' kısacası içimizde bulunan, doğrudan *metafiziğe* yönelik, kehanet benzeri bir yeti olarak açıklanır. Usun bütün o muhteşemlikleri ve duyuüstü algıları algılama biçimi üzerineyse, üstatlar arasında 50 yıldır büyük bir görüş ayrılığı hâkimdir. En küstahlara göre mutlaklığın veyahut da ad libitum (keyfine göre) sonsuzluğun ve bunun sonluluğa evriminin dolaysız bir us görüşüne sahiptir. Biraz daha mütevazı olan diğerlerine göre bulutlardaki bu guguk kuşu yuvasında... olup bitenleri doğrudan bakmadığında hem görerek hem de duyarak davranmış olmaz, tersine sadece bunları *algılar* ve sonra anlak denilen şeye sadakatle anlatır, anlak da buna göre felsefi el kitapları yazar" (III, 135-137).

"Us felsefesi"nin burada paylanan bütün türevleri –Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi– doktoranın yazıldığı anda çoktan çiçeklenmiş ve serpilmişti. Ama bu ilk baskıda Schopenhauer açık bir eleştiriyle bunları düşünmez, tersine tam da çok övdüğü Kant, hafifçe iğnelenir. Kant töresel usun pratik felsefesinde hatalı olarak, duyuüstü-aşkınlıkla gerçek bir bağlantıyı itiraf etmiş. Schopenhauer şöyle yazar, "Usa... gelince, benim... yargıma göre (Kant'ın öğretisinin istediği gibi) erdemin, kutsallığın kaynağı değildir; tersine us, kavram yetisi ve bunun sonucunda da kavramlara göre davranış yetisi olarak, sadece bunların gerekli

bir koşuludur. Ama us aynı zamanda bir alettir; çünkü o aynı zamanda mükemmel bir zalim olmanın da koşuludur” (D, 91).

Schopenhauer 1813 sonbaharında kendini neden bu kadar geri çeker, neden bu dikkat?

Bunun üç açıklaması var:

Birincisi; çağın felsefi tınısı onu henüz rencide etmemiştir, göz ardı edilme kaderi henüz başına gelecektir. Felsefi eleştirisinin henüz kişisel kızgınlık düzeyine çıkmasına gerek yoktur.

İkincisi; miras kalan varlık gerçi ona felsefeden geçinmek zorunda olmama, tersine felsefe için yaşayabilme yolunu açmaktadır ama zaten sırf büyük bir özgüvenle ilerlediği felsefi yolunun, akademik takdir görmesi onurundan gereksiz yere vazgeçmek istemediği için bile, bir üniversite kariyerini yine de gözüne kestirmiştir. Ayak uydurmak da istemez, şu anda bütün filozoflar loncasına meydan okumak da istemez. Tam anlamıyla –ki bu da üçüncü açıklamadır– cephedeni saldırmayı henüz göze alamamaktadır.

Gerçi 1813 başlarında defterine “Ellerimin altında ve daha ziyade ruhumda bir yapıt, bir felsefe büyüyor; bu felsefe *tek vücutta* etik ve metafizik olacak” (HN I, 55), diye not düşer. Ama kişisel notlarına bir bakışta görüldüğü üzere, gerçekte doktora ödevinin yazıldığı anda, Schopenhauer’ın içini bunun güçlü bir önsezisi kaplamış olsa bile, en önemli atılım *henüz gerçekleşmemiştir*.

İstencin gizemi kendini ona açtığında, bu atılım meydana gelecektir. Kendi bedeninde *içten* gelerek yaşadığı istenç onu, bütün nesnelleştiren tasavvurların ötesinde olduğu haliyle dünyanın kalbine götürecektir... Henüz Schopenhauer bu yönde

yolunu bulmaya çalışmaktadır. “Sırf nedensellik ilkesinin uygulanması” (HN I, 126) olan bir felsefeden bir çıkış yolu olduğunu bilmektedir. “Daha iyi bilinç”inin esinleri ona bu kesinliği sağlamaktadır; ancak henüz bunu söylemsel dilde kelimeye dökememektedir. Platon’un ideaları, Kant’ın *kendinde şeyi* ve içten yaşadığı *istenç* arasındaki alevlendirici kısa devre eksiktir. Ancak 1815’te, doktorasından iki yıl sonra o noktaya varmıştır. Not defterine şu lakonik cümleyi kaydeder, “*Istenç* Kant’ın *kendinde şeyidir*: Platon’un *ideası* ise kendinde şeyin tamamen uygun ve bütünsel bilgisidir” (HN I, 291).

Doktorasında Schopenhauer henüz Kant’ın açtığı aşkın, yani deneyimin olasılık koşullarını soruşturan araştırmanın alanında devinmektedir. Burada onun için asıl önemli olan idraklerin yolunu tıkadığını duyumsadığı o sınırı belirlemek ister. Bunun neden böyle olduğunu göstermek ister. “Hakikat”ni burada bulamayacaktır. Ama bunu neden burada bulamadığını kavrayacaktır. Söz konusu olan bir arayış devinimi değil, daha ziyade sanki cüretkâr yürüyüşlere çıkmadan önce ana vatani güvenceye almak gerekmiş gibi güvenceye alan, destekleyen bir girişimdir. Bu bütün yapıtın tarzına da damgasını vurur; sakince göstermekte, sınıflandırmakta, düzenlemektedir. Aynı dönemdeki kişisel notlarında, “daha iyi bilinç”inin sıcak bölgelerine yaklaştığında tutuşan o heyecan hiçbir yerde doğrudan hissedilmez. Schopenhauer kılı kırk yararak yeter neden ilkesinin dört kökünü gün ışığına çıkarırken, onun için nihayetinde önemli olan bu yapıların deneysel gücünü sabitlemektir yoksa “daha iyi bilinç”in parlak “şimşegi”, karşısında bütün bu mekân, zaman, nedensellik

artık geçersiz olduğunda, bu yapılar da bir hayalet gibi ortadan kalkar. Nedensellik ilkesi kaybolur, gerçek neden nedensizdir, bir uçurumdur.

İstenç metafiziğinin keşfiyle Schopenhauer, bu idrak için bir dil de bulur. Bu dil, kendini bütün felsefe geleneğinden ve çağdaşlarından kökten koparmasını sağlayan o gururlu kesinliği ona verecektir. Doktorasında doğru yolda olduğunu duyumsamakla birlikte, bu yolun onu nereye götüreceğini henüz tam olarak bilmez. Tek bildiği şudur: bir uyanış gelecektir. Ve *bu* kesinliği mecburi bir çekingenklikle kulağa çalmaktan geri kalmaz. Sondan bir önceki paragrafta, “daha büyük bir kitabın” geldiğini duyurur; “bir düşün için uyanış neyse, onun içeriği şimdiki yazının içeriği için o olacaktır” (D, 91). Bu, felsefenin eski bir konusudur. Yaşam bir düştür, sırf görünüşe aldanmıştır; deneysel bilinç asla bilinçli varlığın kefilidir.

Bu perspektiften bakıldığında Schopenhauer’ın doktorasıyla önümüze serdiği bilme, tasavvur etme yetimizin berrak, katı ayrımları, garip bir ışığa kapılır. Bunlar dünyayı nasıl “nesne” olarak kavradığımızı, “tasavvur” ettiğimiz ölçüde onu nasıl bir gerekçeler ağıyla örtmemiz gerektiğini gösterir. Fakat bu “nedenlerin” bu sonsuz “niçinlerin” altında aslında *neyin* gizli olduğu duyusunu kanıtlanamaz. (Kendi kendimizin “nesnesi” olsak bile) nesneye ilişkin bilmenin bir ayrımı, bir kopuşu mühürlemesinin, nedensellik ilkesinin, Heidegger’in bir defasında ifade ettiği gibi bizi bir temele değil, temellere götürmesinin güvensizliği. İşte geleneksel felsefedeki öz ile biçim arasındaki ayrım bu kuşkudan gelir. Büyük dinler de bu ayrımı tanır ve bütün kurtuluş mitolojilerini bunun üzerine kurar.

Kendini bize sunan bir şeyi biliş biçimimizi her düşünüşümüzün sonunda, *bambaşka bir şey*ye yönelik olan o huzursuzluk kalır ve bu huzursuzluk bizim için bir nesne olan bu şey ile tamamen başka türden bir bağlantıya geçmek ister. Tasavvurumuzun işleyiş biçiminin son derece belirgin biçimde bilincine varmak, doğrudan tasavvur edilen, yani nesnelleştirilen varlığın aslında bize kendini göstermeksizin, sadece bilincimizin yapılarını yansıttığı bilincini güçlendirir. Schopenhauer bunu, uyanmak istediği o “düş” olarak betimler. Not defterinde, bilinenin içine bir düş gibi karışmanın, sonradan başyapıtına da katılan bir benzetmesini anlatır: “Sanki... tanımadığım insanlarla dolu bir toplantıdaymışım da bu kişilerden her biri diğerini arkadaşı ve yeğeni olarak tanıtıyormuş. Ama ben her tanıştığıma memnun olduğumu söylüyorken sürekli dudaklarıma, ‘yahu benim bu toplantıda ne işim var?’ sorusu geliyormuş” (HN I, 208). Bilinmeyen, karşılıklı ilişkileri içinde tasavvur edilerek bilinir hale gelir. Biri diğerini tanıtırır. Doktora ödevi sanki bu tanıştırma törenini çözümlemektedir. Çalışmasını tamamladıktan birkaç hafta sonra Schopenhauer not defterine şunları yazar, “ İnsanlar, (R.S.) (kendilerine 4 hayaletin arasındaki bir cin gibi sataşan ve onları ahmak, yerine koyan) nedensellik ilkesinin peşinden giderek bilgide tatmin, yaşamda mutluluk bulmayı umarlar ve cesurca daima ileri giderler. Bu sırada nihayet bulutlara dokunma umuduyla düzlükte ufka doğru yürüyen birine benzerler. Bir küreyi her yana çevirip dokunan birinin merkez noktasına ulaşamadığı gibi, onlar da özde yata- na ulaşamazlar. Hatta tam olarak bir tekerleğin içinde koşuşturan sincaba benzerler... Yaşama bu bakış biçimi bizim için yatay

uzanan bir çizgiye benziyorsa, ikinci bakış biçimini bu çizgiyi her noktada kesip terk edebilen bir dikey çizgiyle karşılaştırabiliriz” (HN I, 153). Dikey çizgiye doğru bu kayış, dönüp dolanan düşten uyanıştır. Dikey çizgi insanı eski ahirete değil, burada ve şimdi olmanın merkezine getirir. 1814 tarihli bu not, başyapıtta tüm gücüyle yankılanacak şu cümlelerle kapanır, “İnsan neler olduğuna bakmak yerine nedeni arıyordu; her yanda yakın olanı kavramak yerine uzaktakilere çabalıyordu. Her bilmecenin çözüldüğü kendi içine dönmek yerine, her yönde dışarı doğru gidiyordu” (HN I, 154).

On İkinci Bölüm



Weimar'a Dönüş ❧ Anneyle Bozuşma ❧ Adele İki Cephe Arasında
❧ Adele'nin Saklanan Aşk Macerası

Arthur Schopenhauer'ın Rudolstadt'taki konukevinin dünyadan kopukluğunda doktorasını yazması için 1813 Haziran ortasından Eylül ortasına kadar üç ay yeter. Hatta bu arada uzun yürüyüşler yapacak zamanı bile bulur. Ayakları yaralanır ve kendine daha rahat ayakkabılar yaptırır. Bu sırada pencereden güneşli manzaraya bakar. Çalkantılar içindeki tarih, "Dört Kökü"nün doğum yerini rahat bırakır. Fakat Arthur bu yazının dünyaya gelmesine izin vermek istiyorsa, tekrar zamanın kucasına dönmek zorundadır. Soruşturmalar yaptığında, şimdi Saksonya'nın baş muharebe alanı olduğunu öğrenir. Rudolstadt'tan Berlin'e giden yol kapalıdır. Sivil yolculuk mümkündür ama el yazmasının sağ salım Berlin'e varacağı meçhuldür. Bu yüzden Schopenhauer, yakındaki Jena'da "giyabi" doktora talep etmekte karar kılar. Doktora yazısından da önce doktora ücreti olan 10 Friedrich altınını, Jena'daki Felsefe Fakültesi'nin dekanına gönderir. İki gün sonra, 24 Eylül'de el yazmasını, kısa bir özgeçmişini içeren bir ilave yazı, çalışmanın konusunun bir savunması ve eğer bu yazı hak ediyorsa, düzeltme ve eleştiri bekleyen kibar ve mütevazı ricalarla beraber yollar. Napolyon'a karşı değil de yalnızca ye-

ter neden ilkesinin yanlış anlamalarına karşı cephe almış olması durumu, vatansever heyecanların hakim olduğu bu dönemde tamamen suskunlukla örtbas edilemez. “Bu yaz başında felsefe okuduğum Berlin’in savaş gürültüleri, perileri kaçırdığında... yalnızca onların bayrağına yemin ettiğim için ben de peşlerine düşüp oradan çekildim” (B, 644).

Jena’da da iyi tanınan Goethe’nin arkadaşı Johanna Schopenhauer’ın oğlu olarak Arthur, istisnai muamele görür. El yazmasının varışından hemen sonra, eski diller ve belagat profesörü, Dekan Heinrich Karl Eichstädt, fakültedeki arkadaşlarına bir rapor yazar. Onlarsa birkaç gün sonra 2 Ekim’de, herhalde ödevi bile okumadan “gıyabi” doktorayı “magna cum laude” notuyla kabul ederler. 5 Ekim’de, Schopenhauer doktor diplomasını alır. Yapıtın baskıya hazırlanması çoktan başlamıştır.

Kendi kesesinden altmış dokuz Reich markı ödeyerek Rudolstadt’daki “Şato Kitap ve Sanat Evi”ne yapıtı yayımlatır. Daha önce Rudolstadt’taki bu şirketin sahibi olan Friedrich Bertuch’un politik kaygılarını dağıtması gerekir. Yayımcıya bir mektubunda kitap için, “dinle doğrudan ilişkili değildir, devletle veya politikayla uzaktan yakından ilgili değildir” (B, 3), diye yazar.

Yapıtın toplam beş yüz nüshasının ilk örnekleri Ekim sonunda eline geçer. Birini Goethe’ye, bir diğerini de Schopenhauer’a kaynak sunmuş olan Jena’daki Frommann kitabevine gönderir. Diğer hediye nüshaları Berlin’e, Yunanca uzmanı Friedrich August Wolf ve Friedrich Schleiermacher’e; Jena’daki Kantçı Carl Leopold Reinhold’e ve Arthur’un Göttingen’deki felsefe öğretmeni Gottlob Ernst Schulze’ye gider. Merhum babasının arkadaşı,

Arthur'un kiliseye kabul edildiği dönemde yanında geçici olarak tüccar çıraklığı yaptığı Kabrun Bey de sadakat nedeniyle düşünülür. Taze felsefe doktoru, kaçmaktan mutlu olduğu bir dünyaya barışmak için uzaktan el sallar.

Schopenhauer Ekim boyunca Rudolstadt'ta yapıtının baskıdan yeni çıkan nüshalarının varmasını beklerken, savaş önemli bir dönüm noktasına girer. Napolyon 18 Ekim 1813'te Leipzig muharebesinde Prusya, Rusya ve Avusturya'nın birleşik güçlerine karşı çarpışır. Her iki taraf da korkunç kayıplar vererek müttefikler kazanır. Yüz binden fazla asker muharebe meydanında ölü veya ağır yaralı kalır. Not defterinde Arthur henüz birkaç ay önce felsefi amacını, "gerçekten bir tutkunun esiri olan herkesi..." aynı zamanda da "yaşamlarını başkalarının fikri veya başka bir saçmalık uğruna feda edip, ikili çarpışmada veya başka türlü tehlikelere atarak yitirenleri azarlayacak" sözleriyle yorumlamıştı. Napolyon'un yenilgisini izleyen vatansever taşkınlıkları Arthur'a dokunmaz; yakın bir zamanda "yeniden bir felsefi okuyucu kitlesinin" bulunup bulunmayacağı sorusu onu daha çok kaygılandırır (Böttinger'e mektup, 6 Aralık 1813, B, 9).

Napolyon ordusunun dağılan birlikleri kuzeye ve batıya doğru geri çekilir. Şimdi Rudolstadt'ın sakin vadisinde Kozaklar ve Avusturyalılar da göze çarpar. Sığınak değiştirme zamanı gelmiştir. Arthur gelecek yıllarda nereye yerleşmesi gerektiğine henüz karar vermemiştir; ilk önce olayların gelişmesini beklemek ister ve bu yüzden geçici bir yer seçer. 5 Kasım 1813'te Rudolstadt'ı terk ederek Weimar'a geri döner. Rudolstadt'taki han duvarına Horatius'tan şu alıntıyı kazır: "Geniş tarlalara

bakan ev övülür.” Kırk yıl sonra Schopenhauer’ın hayranları, artık son derece meşhur olan filozofun ıgneli yorumuyla bir “kutsal emanet” (G, 186) olan bu yazıyı kendi gözleriyle okumak için bu hanı tavaf edecektir..

Arthur, Weimar’a karışık duygularla gelir. Mayıs 1813’te Berlin’den kaçışından sonra annesinin evinde gördüğü ve hemen Rudolstadt’a doğru devam etmesine yol açan “evdeki bazı durumlar hoşuna gitmiyordu” (B, 654). Annesinin yeni bir ev arkadaşının orada bulunması onu rahatsız eder.

1813 yılı başlarında Gizli Arşiv Vekili Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von Gerstenbergk, Johanna Schopenhauer’ın dairesinin üzerindeki katta birkaç oda tutmuştu. Öğünlerini Johanna’nın yanında yer, onunla beraber ziyaretlere gider, akşam cemiyetlerinde de sık sık bulunur. Arthur’un annesi, kendinden on iki yaş küçük Gerstenbergk’le üç yıl önce Ronneburg’da tanışmıştı. Ardından beraber Dresden’e gitmişlerdi. Johanna’nın yeniden evlenmek istediğı söylentisini beslemeye bu yetmişti. Goethe karısından kendisini de haberdar etmesini ister, Christiane 1810’da Karlsbad’a rapor verir, “Bayan Schopenhauer şimdi Müller Beyle (von Gerstenbergk, R.S.) Dresden’de Müller’in kardeşi bizi ziyaret etti... ve onun konuşmalarından, Schopenhauer’ın Müller’le gerçekten evleneceğinden başka bir sonuç çıkaramıyorum. Ronneburg’da Müller’in evinde kalmış, Müller’in ilk sevgilisi buna o kadar içerlemiş ki çıldırmış.”

Bu gibi durumlarda elebaşılık yapmaktan hoşlanan Goethe’nin, herhalde Ronneburg kenti avukatının Weimar’a kaydırılmasında da parmağı vardır; en azından Gerstenbergk tayin talebiyle Goethe’ye gelmiştir.

Gerstenbergk, kariyerinin bilincinde bir memurdur. Weimar'ın soylu cemiyetinde yer edinebilmek için soyadına (Müller), soylu amcasının adını (von Gerstenbergk) eklemiştir. Bunun yanında romanlar ve şiirler yazar, ince ruhlu söyleşilere girişip kendini hassas bir kişilik olarak gösterir. Otuz üç yaşındaki Müller hâlâ delikanlı tavırlarıyla dolaşır; zarif melankolisinin cazibesi bazı kadınlarda etkili olur, başkalarıysa onu düzenbaz bir “kur ustası” olarak görür. Özellikle evli kocalar şikâyetçidir; örneğin oyuncu Pius Alexander Wolf şöyle der: “Müller... karıma kur yaparken gözlerimi yumdum ve... yumuşak başlı bir koca olarak karıma düzenli olarak en narin mektupları yazmasına katlanıyorum.”

Gerstenbergk kuşkusuz Weimar ortamlarının etkileyici şahsiyetlerinden değildi ama yine de Johanna, başına bela açmadan onunla beraber Goethe'nin yanında görünebiliyordu. Yaşça kendisiyle Arthur'un arasında bulunan bu adamı sevmiyor ama bağlılığından hoşlanıyordu. Daha genç hanımların dünyasında bu kadar açıkça rağbet gören bir erkeğin hayranlığı da onu herhalde biraz pohpohlamış olsa gerek. 1809'da ölümüne kadar sadakatle baktığı eski çağ araştırmacısı Fernow'un ölümünden sonra, bildik toplumsal ilişkilerden daha mahrem olan ama yine de bağımsızlığını sınırlamayacak yeni bir ruhsal arkadaşlık arıyordu. Söylentilere konu olduğu gibi evlenmek gibi bir niyeti artık yoktu: Şimdi o kadar tadını çıkardığı bağımsızlığını neden feda etsindi? Geçmiş yıllarda birkaç “iyi kısmet” geri çevirmiştir, hiç değilse Frankfurtlı zengin bir tüccarla von Stein Hanım'ın bir ağabeyi olan mabeyinci Louis von Schardt ona talip olmuştu.

1807’de Arthur’a şöyle yazmıştı: “Hayranlarım da yok değil ama gönlün rahat olsun.”

Aradığı ruhsal arkadaşlığı Gerstenbergk’de bulur ve dolaşan söylentilere rağmen bu ilişkiye sarılacak kadar da kendine güveni yerindedir. İkircikli bir görünümünden de çekinmez. Bu durumu göze alabilir; zira Weimar’daki namı, başlangıçtaki sosyal başarılarından sonra sadece sağlamlaşmakla kalmamış, belki de büyümüştü.

Çünkü bu arada yazar olarak da öne çıkmıştı. 1806/07 yıllarındaki savaş olaylarını mektuplarında ayrıntısıyla anlatışları bile, tanındık ve akraba çevrelerinde edebi belgeler gibi elden ele dolaştırılmıştı. Hatta fazla iltifata eğilimli olmayan Arthur bile onu bu yüzden övmüştü. Fernow’un ölümünden sonra, hayran olduğu bu adamın yaşamöyküsünü yazmıştı; bunu edebi hırsı olmaksızın yazmıştı, kitabın geliriyle Fernow’un yayımcı Cotta’da kalan borçlarını ödemek istiyordu. Kitap kamuoyunda belli bir ilgi görüp, dar Weimar çevresinde coşkuyla övüldüğünde, başka yazarlık girişimlerine atılma cesaretini buldu. Uzun gezilerinden bahsettiğinde, çay akşamlarının ziyaretçileri, anlatma yeteneğini övüyordu. Böylece bu deneyimlerini şimdi yazarlığında da değerlendirmesi gayet akla yakındı. 1803, 1804 ve 1805 Yıllarındaki Bir Gezinin Anıları, 1813/14’te çıktı. Artık ikinci bir Madame de Staël diye bile övgülerle şımartılıyordu. 1817’de Güney Fransa Yolculuğu’nu yayımladı. 1818’de romancılık dalında ilk çıkışını yapar, kitapsever kılıklı bir roman cildi çıkar, ince kâğıtlı, zarif duygulu. Kitap iyi satar, Johanna yolunu bulmuştur. Bunun ardından peşi sıra romanlar çıkar. Yirmili yılların sonunda Brockhaus yirmi cilt-

ten oluşan toplu eserlerini yayımlayacaktır. Johanna Schopenhauer on yıllığına Almanya'daki en ünlü yazar hanım olur.

Gerstenbergk ile yolunu birleştirdiğinde henüz bu aşamada olmasa da bu yönde ilk adımlarını atmıştır. Gerstenbergk de aynı şekilde kendi yazınsal yürüme denemelerini yapar. Bu da ikisinin ortak bir yanıdır. Birbirlerine karşılıklı kitaplarını okurlar, cesaretlendirir, teşvik ederler. Johanna herhalde en başarılı romanı olan *Gabriele*'nin içine Gerstenbergk'ten şiirler katar. Gerstenbergk de Adele'nin şiirlerini kendi adı altında yayımlar. Gerstenbergk artık Schopenhauer üretim şirketinin parçasıdır.

Gerstenbergk'in yazınsal becerileri ve entelektüel yetenekleri sınırlıydı ama sonradan adının çıktığı kadar kötü bir insan da değildi. Kendine güneşin altında bir yer arar. Ne de olsa Goethe'nin evine girip çıkan Johanna, ona bu yeri sağlayabilirdi. Sonradan ortaya çıkacağı üzere Gerstenbergk de gayet yardımseverdi. Johanna 1819'da varlığının büyük bir kısmını yitirdiğinde, Gerstenbergk ona ve Adele'ye maddi destek sunmuştu. Johanna uzun bir süre evde bulunmadığında, istifade etmeksizin ev işlerinin yürütülmesini üstlenmişti.

Schopenhauer Weimar'ı çoktan yeniden terk ettiğinde narin bir durum oluşacaktır. Annesi Gerstenbergk ile şimdiye kadar başarısızlıkla bir koca arayan Adele'yi birbirine bağlamaya çalıştığında, büyük karmaşaya yol açar ve Adele'nin acılı öyküsünde feci bir bölümün açılışını yapar. Schopenhauer 1813 sonbaharında Weimar'a geldiğinde henüz bu gibi planların bahsi geçmez. Şimdilik sadece annesiyle Gerstenbergk arasındaki bir arkadaşlık söz konusudur; fakat bu arkadaşlığa Arthur Schopenhauer öfkeyle tepki verir. Neden?

Arthur sadece bu durumda değil, bunun dışında da hoşgörüsüzdür. Birisi onun yargısında sınavı geçecekse, herhangi bir açıdan, entelektüel, ahlaksal, sanatsal olarak üstün niteliklere sahip olmalıdır. Bu türden bir şeyler keşfedemezse, o insan Schopenhauer için “fabrika malı”dır; vasat görünümlü insanlar için sürekli kullandığı ifade budur.

Şimdiyse böylesi ortalama bir tipi annesinin evinde, küstah olarak duyumsadığı bir rolde, yani annesinin yanında, artık anılarda bulanıklaşmış babasının eskiden olduğu yerde bulmuştur. Arthur burada tamamen geleneksel düşünür: Annesinin babası olmadan canlanmasını, hatta ilk defa kendi yaşamını bulmuş olmasını affedemiyordu. Sadece annesinin yardımıyla kendini, babasının geriye dönük etkili olan gücünden çözerek felsefi kaderini gerçekleştirmeyi başaran Arthur, onun adına ne mutlu ki yaşamını feda etmediği halde, annesinden sadakatle bu fedakârlıkta bulunmasını talep ediyordu. Babasının bir zamanlar annesinin yanında kapladığı yer, boş kalmalıydı. Hatta en iyisi annesinin yanında babasının yerini alacak biri olacaksa, bu o, yani oğlu olmalıydı. Annesi oğlunu gayet iyi anlamıştı. Bu yüzden önceki yıllarda Arthur’un, annesinin bir erkekle yolunu yeniden birleştirebileceği kuşkularını sürekli dağıtmıştı. Ama aynı zamanda Arthur yüzünden kendi yaşamından fedakârlıkta bulunmaya razı değildi. Kendi yaşamına fazlasıyla âşıktı ve kendi bağımsızlığı oğluna da özgürlük sağladığından, onun da faydasına olacağından emindi. Ama oğlu o denli bağımsız değildi, ne kadar haşince buna inandırmaya çalışırsa çalışsın. Annesi onu kendi yoluna gitmeye bırakmıştı ama Arthur annesini kendi haline bırakacak

sağlamlığa sahip değildi. Onun hayatına karışmak zorundaydı. Henüz Weimar'a varışından birkaç gün sonra kavga çıkar. Gün-cesinde kendini toleranslı olmaya çağırırmıştı, maalesef nafile.

Söyle yazar: "Sevgili ruhum, ilk ve son olarak şunu belle ve akıllı ol. İnsanlar özneldir; nesnel değil, düpedüz özneldir... sevgini, arkadaşlığını incele, nesnel yargılarının büyük çoğunlukla üstü kapalı öznel yargılar olup olmadığına bir bak. Seni sevme-yen bir insanın niteliklerini layığınca kabullenip kabullenmediğine bir bak vs. - sonra da toleranslı ol, bu lanet olası suçluluktur" (HN I, 71).

Arthur toleranslı kalamaz. Evin efendisi olmaya yeltenir.

Beraber geçen öğle yemeklerinde Gerstenbergk'i ya gözardı eder ya da onunla dalaşır. Örneğin en son politik olaylar söz konusu olur. Gerstenbergk akıntıyla birlikte yüzerek vatanseverlerin kahraman cesaretini över; ona göre mesele Almanya'nın kurtuluşu ve Napolyon'un en sonunda burnunu sürtme zamanının geldiğidir. Arthur buna karşı çıkar ve bütün bunları meyhane tartışmalarının daha yüksek bir biçimi diye küçümser. Fena kavgalar çıkar. Sandalyeler devrilir, kapılar çarpılır, annesi iki cephe arasında kalır.

Anneyle oğlu arasında iletişim o denli zorlaşmıştır ki aynı çatı altında yaşadıkları halde mektuplaşırlar. Bir mektupta Johanna, "Ama beni özellikle içinde yaşadığımız büyük çağa kendini kaptırıp, doğa onları bunun için yaratmamış olsa bile eline kılıcı alanlara hakaret ettiğinde yıldırıyorsun. Bence insanlar nasıl seni kendi haline bırakıyorsa, sen de onları kendi haline bırakmalısın" der.

Schopenhauer Ocak 1814 başlarında Berlin'den bir üniversite arkadaşını, parasız bir Yahudi öğrenci olan Josef Gans'ı davet

eder. Maddi olarak desteklediği bu arkadaşı, bunun karşılığında tartışmalarda, pek yaratıcı olmasa da destek olur. Johanna Arthur'un, sırf ona hayran kalmaları için etrafında ortalama tipleri topladığı suçlamasını duyunca, buna daha da kızar. Arthur'un vatansever tutkulara karşı patlamalarını eleştirirken, bu yüzden şu ifadeyi de ekler, "Gans... doğuştan gelen korkaklığını senin arkanda saklayabildiği için gönlü rahat, senin zekâna sahip olmadığı halde pâpağan gibi seni tekrarlıyor."

Arthur'un birçok sözünü sindirmek zorunda kaldığı halde, lafı aynen iade etmekte genellikle Johanna tarafından engellenen Gerstenbergk, arkadaşlarına yazdığı mektuplarda kızgınlığını salıverir. Adele'nin taptığı bir avcı subay olan Ferdinand Heinke'ye şunları yazar: "Filozofumuz evrensel huysuzluğunun acısını benden çıkarıyor. Berlin'den bir de küçük bir Yahudi çocuk getirtmiş, Arthur'un gündelik nesnel uyuşukluk dozunun dört kökünü sabırla yuttuğu için ona arkadaşlık ediyor. Kleist'in tümeninin Paris'i sırf bu uyuşuklukla Fransızları temizlemek için fethetmiş olmasını sizden umuyor. Bu Yahudi'nin adı Gans ve bu melun öznel nesneyle birlikte çay masamıza hakiki bir *ben-olmayan* oturtulmuş oldu."

Belaya engel olmak için annesi yeni bir düzenleme yapar. Gerstenbergk artık öğlenleri yalnız yiyecektir ve annesi de Gerstenbergk ile sadece Arthur orada bulunmadığı sırada bir araya gelecektir. Fakat Gerstenbergk'in arkadaşlığına eskiden olduğu gibi değer vermektedir. Onun varlığını sınırladığında, bunun yerine yalnızca sürekli mızızlanan, sık sık keyifsiz olan, her şeyi daha iyi bilen bir oğulla zaman geçirmenin zorluğunu sırtlanmış

olmaktadır. “Senin gibi olmayanlara karşı fazla küçümseyici, fazla aşağılayıcı, gereksiz yere fazla yargılayıcı gibi görünüyorsun bana. Bazen de fazla vaaz veriyorsun” diye yazar.

Bu düzenleme üç ay, 1814 Nisan’ı ortasına kadar sürer. Derken Johanna Schopenhauer, oğluyla birlikte yaşamaktan ve Gerstenbergk ile ilişkisinin bundan ötürü sınırlanmasından bıkar. İlk önce maddi gerekçeler öne sürer; gerçi Arthur kendisi ve üniversite arkadaşı için kira ve masrafları ödemektedir. Ama bu para yeterli değildir, öte yandan kirayı yükseltmek de istemez. Aslında konaklama ücreti almak zorunda olmasa, ona göre daha iyi olacaktır. Yani en iyisi, Arthur’un bağımsız olmasıdır. Her durumda annesinin, yeniden tek başına yaşamayı istemek için “inandırıcı gerekçeleri” vardır. Aslında Arthur’un da bunu anlaması gerekir, zaten ayrı yaşamamanın ikisi için de daha iyi olduğunu sık sık Arthur söylemiştir. Ama pek sık olduğu gibi Arthur’un yaşam biçimi görüşlerine uymuyordu. Rencide olur, sanki evden atıldığını sanır. Arthur Weimar’da kaldığı sırada “gözyaşları içinde” onun evinde kalmasını rica edenin kendisi olduğunu annesine anımsatır. Bu doğrudur ama annesinin neden bunu rica ettiğini Arthur gayet iyi bilmektedir. Annesi de bunu anımsatır: “Benim hakkımda yanlış fikirlere kapılmaman için yaşama biçimi daha yakından ve tam olarak görmeni... istiyordum.” Fakat görünüşe göre Arthur “yanlış fikri”nden vazgeçmeye yanaşmamıştır. Gerstenbergk’in aslında sevgilisi olduğu kuşkusuyla annesine işkence eder.

Johanna, yaşamını oğluna karşı meşrulaştırmak zorunda kalmaktan bıkar. Birkaç yıl önce (1807-1809) olduğu gibi yaşama

alanlarını ayırmak ister. Sadece bu şekilde birbiriyle anlaşabileceklerini yazar. Ama bir şey onun için söz konusu bile olamaz; Arthur yüzünden Gerstenbergk ile arkadaşlığını koparmayacaktır, “İkiniz birbirinize katlanamadığınız için sana arkadaşımı feda etmek istesem hem ona hem de kendime haksızlık etmiş olurum.”

Annesi Arthur’dan Gerstenbergk’e sempati duyarmış gibi yapmasını istemese de Arthur’un, Gerstenbergk ile olan arkadaşlığını kabul etmesini ister. Nihayet kendisi de Arthur’a kiminle arkadaşlık edeceği hakkında kural koymamaktadır. Hatta katlanılması zor olan Josef Gans’ı bile evine almıştır.

Kısacası Arthur pılını pırtısını toplamalıdır ve eğer Weimar’da kalmak istiyorsa, ev ararken annesi ona yardım edecektir. Arthur ve Gans’ın kaldıkları, dairenin arka odalarına Gerstenbergk taşınacaktır. “Bana cevap vermene gerek yok. Ayrılmaya karar verdiğinde bana söyle ama acelesi yok. Uzun süre önceden bilmem gerekmez.” Hizmetçi kızın 10 Nisan 1814’te annenin salonundan Arthur’un arka odasına taşıdığı mektup bu sözcüklerle kapanır.

Schopenhauer’ın yıllar sonra bir tanıdığa, Wilhelm Gwinner’e anlattığı önemli bir atışma da herhalde anneye oğlu arasındaki bozuşmanın bu gerilimle yüklü haftalarına denk gelmiş olmalı.

Annesi Arthur’un doktora ödevini, “Dört Kökü” eline alarak der ki, “Bu galiba eczacılar için bir kitap.”

Arthur şöyle cevap verir, “Senin yazdıklarının tek bir nüshası bir tavan arasında kalmadığında bile bu kitap okunacak.”

Annesiyse, “Senin yazdıklarının da bütün baskısı raflarda kalacak” (G, 17) diye cevap verir.

Sonuç olarak hem anne hem de oğul, ikisi de haklı çıkacaktır.

Anneyle oğul arasındaki ilişkinin ebediyen kopması, Johanna'nın fesih mektubundan sonra bir ay sürer. Çünkü bu arada maddi zorluklar da işe karışır. Arthur annesini, miras kalan varlıktaki kendi payına el atmakla suçlar. Büyükannesini desteklemek için hazırladığı parayı annesinin tükettiğini öne sürer.

Rezil bir sahne yaşanmış olmalı. Bir gün sonra, 17 Mayıs 1814'te hâlâ son derece sinirli olan Johanna şunları yazar:

"Dün annene karşı son derece yakışıksız davrandıktan sonra gürültüyle çarptığın o kapı, ikimizin arasında ebediyen kapanmıştır. Davranışlarına sabır göstermekten yoruldum, yazlığa gidiyorum ve senin gittiğini duyana kadar eve gelmeyeceğim. Bunu sağlığım için yapıyorum zira dünkü gibi ikinci bir olay daha yaşarsam, sonu ölümle bitebilecek bir kalp krizi geçirebilirim. Bir anne yüreğinin ne demek olduğunu bilmiyorsun. Ne kadar derinden sevdiyse, bir zamanlar sevilen elin her darbesi de o kadar acı verir. Burada inandığım Tanrıya yemin ediyorum ki seni benden Müller (von Gerstenbergk) değil kendin kopardın; güvensizliğin, yaşamımı, arkadaş seçimimi ayıplamaların, bana karşı çöpe atan tavırların, cinsiyetime karşı küçümsemelerin, mutluluğuma katkıda bulunmaya karşı açıkça ifade ettiğin isteksizliğin, açgözlülüğün, beni hiç dikkate almadan benim yanımdayken salıverdiğin keyifsizliğin, bunlar ve seni bana kötü gösteren daha birçok şey bizi ayırıyor... Ölümüne gitmeden birkaç saat önce bana saygı göstermeni, beni asla yıldırırmamanı öğütleyen baban yaşasaydı bu davranışlarını görse ne derdi. Ben ölseydim de babanla yaşıyor olsaydın, ona efendilik etmeye kalkışır mıydın? Onun yaşamını, arkadaşlarını belirlemek ister miydin? Ben

ondan daha mı değersizim? O senin için benden daha fazlasını mı yaptı? Daha fazla mı acı çekti? Seni benden daha fazla mı sevdi?... Sana karşı görevim bitmiştir, yoluna git... artık seninle ilişim yok... Adresini bırak ama bana yazma. Şu andan itibaren mektuplarından hiçbirini ne okuyacağım ne de yanıtlayacağım... Bu iş burada biter... Bana çok acı verdin. Hayatını yaşa ve mutlu olabildiğin kadar ol.”

Birkaç gün sonra Arthur Schopenhauer, Weimar'ı terk eder. Annesini bir daha asla görmeyecektir ve çok daha fena mektuplar yazılacaktır.

Bu nefret, kin, küçümseme krizi nereden gelir? Belki de çaresizlikten geliyor olmasın? Bütün o aylar boyunca aksi davranırdan sonra oğlunun sevgisi için hiç savaşımayan ama onunla rahatça, huzur içinde geçinmek isteyen annesi, Arthur'un ona gösterdiği yüze tepki göstermektedir. Oysa bu yüz, bir maskedir. Arthur bir ikilem içindedir. Dış tavrılarıyla gizli arzuları birbiriyle çelişmektedir. Fakat sonunda bu kibirlerinin kurbanı annesi değil kendisi olacaktır. Kendi kurduğu tuzağa düşmüşken annesi onu yakalar. Ayrılma istediğini öne sürdüğünde, annesi Arthur'un sözlerine gönderme yapar. “Bazı durumlarda sık sık haklı olarak bana, ikimizin farklı olduğunu söylemiştin, öyle olsun” diye yazar. Oysa oğlu, bu anda görüldüğü üzere, sözünde durmak istemez. Evde kalmak ister, kira ve masraflar için daha fazla ödemeyi önerir. Bir düşünün; ilk önce naz yapar, annesinin yanına taşınmak istemez, “gözyaşları içinde” dilendirir. Sonra da annesinin yanına yerleşir ama annesi buna katlanamaz. Anne oğlunu evden çıkarmak ister ama şimdi de o gitmek istemez, para

teklif eder. Burada iki şey saklıdır: incinme ve çaresizce kalma izni isteme. Annesi bu ricayı duyamaz çünkü Arthur bu ricada bulunmaktan utanır ve onu iş icabı gerekli bir törenin kaba ve incitici gururuyla gizler. Arthur için her şey, içinde sadece kazananlara ve kaybedenlere yer olan bir savaşa döner. Savaş gürültüleri, kötü sevilmiş bir çocuğun hıçkırıklarını bastıracaktır. Bu yüzden sonunda öylesine yaralayıcı bir enerjiyle annesine karşı gelir. Ama aynı zamanda güncesine şunları yazar: “karanlığı, yaşamak istemenin öfkeli şiddetini izliyor, gitgide ayıpların ve günahların, ölümün ve hiçliğin derinine batıyoruz – ta ki sonradan sonraya yaşamın gazabı kendine karşı dönene, biz seçtiğimizin hangi yol olduğunun, istediğimizin hangi dünya olduğunun bilincine varana, işkenceler, korkular ve ürpermelerle kendimize gelene, kendi içimize dönüp, acılardan daha iyi bir bilgi doğana kadar” (HN I, 158).

Bu “daha iyi bilgi”yi yakından tanıyoruz: Arthur’un “daha iyi bilinci.” Ama bu “daha iyi bilinci” sağlayacak olan yaşamın içindeki soğukkanlılık, Arthur için nerededir? Her türden kendini savunma akılcılığından daha yüce olan o barış nerede kalmıştır? Gerstenbergk’den o kadar az hoşlansa bile, neden annesini kendi haline bırakamaz? Aniden gelen anlarda onu düşmanlığın bütün zorlamalarından kurtaran esinleri nerede kalmıştır – tefekkürün ruhundan felsefi eserler yazmaya güçleri yeter mi, bütün çarpıklıkları ve kasılmaları bir “sanki” tutumunda çözen o yaşamsal ironiyi meydana getirmeye güçleri yetmez mi? Schopenhauer güncesine şunları yazar: “Yalnızca yaşamın içinde yaşamı istemeyen, yani yaşamın malı mülkü için çabalamayan kişi hakikaten

mutludur. Çünkü o kendine yükü hafifletirir. Dayanakların üzerinde gevşekçe duran bir yük ve onun altında iki büküm duran bir insan düşünün. Ayağa kalkıp yüke karşı çıkarsa, o zaman yükü tamamen taşır; kendini geriye, kendi içine çekerse, hiçbir şey taşımaz ve sırtından yük kalkar” (HN I, 102).

Arthur bu feci haftalarda bunlardan hiçbirini temsil edemez. Bir vahşi gibi savaşıır, etrafını vurup kırar ve kendi içine o kadar az bakar ki görünüşe göre annesiyle ilişkisindeki o derin çelişkiyi fark etmez. Daha başka şeyleri de fark etmez; örneğin bu çıkışlarıyla kız kardeşi Adele’ye çektiirdiğı acıları.

Dokuz yaş küçük olan kız kardeşi ona yabancısıdır. Uzun yıllar boyunca ya hiç görüşmemişler veya sadece kısa süreliğine görüşmüşlerdir. Sırf yaş farkı bile eşit seviyede bir ilişki kurmalarını engeller. Ama bu arada Adele on yedi yaşında genç bir hanım olmuştur. Annesinin parti akşamlarında bulunmakta, Weimar’ın şık evlerine davet edilmektedir. Goethe onunla sohbet etmekten hoşlanmaktadır. Adele, soylu ailelerin kızlarının müzik yapmak, tığ işlemek, kitap okumak ve resim yapmak için toplandıkları bir dişi periler derneğinin hamarat başkanıdır. “Zengin ruhlu” Adele, Weimar’da neredeyse sosyetik olmuştur. Prens Pückler-Muskau onunla 1812’de tanışır ve nişanlısına şunları bildirir, “Adele ya insanın ilgisini hiç çekmeyen ya da derin, dönüşmez bir ilgi uyandırmak zorunda olan dişi varlıklardan biri... dış görünüşü hoşuma gidiyor, içi de doğanın güzel bir yaratımı.”

Pückler-Muskau bu yargısıyla tek başınadır. Genel olarak insanlar bu genç hanımın zekâsına, nezaketine, inceliğine, sanatsal becerilerine, canlı konuşma yeteneğine, hassaslığına,

fantezisine, kısacası ruhuna hayrandır ama dış görünüşüne yazık olmuştur. Yabancılar görünüşten korkmamaları öğütlenir. Hatta annesi bile arkadaşı Karl von Holtei'ye bu anlama gelen şeyler yazar. Adele'nin annesinin salonunda tanıştığı heykeltıraş Rauch ona “korkunç çirkin” der, Levin Schücking ise artık yaşlanmış olan kadının neredeyse canavarca bir resmini çizer: “Cömertlik Adele'nin beşiğine... hakikaten kızdırıcı bir mesafede uzak durmuştu. İri, kemikli bedeni, sıradışı çirkinlikte bir kafayı taşıyordu... kafası bir elma gibi yuvarlaktı. Kendine özgü orijinalliliğiyle bütün tarzları alaya alıyor olmasaydı, Tatar tarzından sayılabilirdi. Ama bu kafada bir çift ciddi, sadık kadın gözü parlıyordu ve onunla tanıştığında kimse ender bulunan alçak gönüllü bir erdemliliğe sahip kişiliğinin ve tamamen sıradışı ölçüde derinlemesine ve şaşırtıcı ölçüde kapsamlı eğitiminin cazibesine kapılmadan duramazdı.”

Adele'nin zekâsı da bazılarını huzursuz eder. Calderon'un tercümanı Ernst von der Malsburg, Tieck'e yazdığı mektubunda Adele'nin “korkunç bir ruhsal tantanayla takırdadığını ve kibirlendiğini” bu sırada da “dehasının bütün çingiraklarını ve zillerini” çalmaktan bıkmadığını anlatır.

Schopenhauer hanımlarıyla 1815'te Karlsbad'da tanışan ünlü hukukçu Anselm von Feuerbach, on sekiz yaşındaki Adele'yi kısaca, kesinlikle çok fazla vaklayan bir “kaz” olarak niteler.

Hepsinden önce çevresindeki erkekler üzerinde o denli uyumsuz etki uyandıran, iç dünyayla dış görünüş arasındaki ikilem, mecburen Adele'nin kendine ilişkin deneyiminin de çekirdeğini oluşturur. Çirkinliğinden çok acı çekmiştir; çok duyar-

lıdır, sevgiye muhtaçtır ve kendi bedeni tarafından somutlaşmış aşkın dünyasından koparıldığını duyumsar. Arthur'un kesin olarak Weimar'ı terk etmesinden sonra başlayan güncelerinde, canlı bir dille bundan yakındır. Sonradan August von Goethe'nin eşi olan güzel Otilie von Pogwisch ile arkadaş olmak, onun bahtsızlığıdır. Otilie de Adele gibi âşık olmaya âşıktır. Bu iki ayrılmaz arkadaş birlikte, ayaklarına kapanan ama –en azından erotik açıdan– aslında sadece Otilie'yi kasteden genç erkeklere taparlar. Adele ne yazık ki sadece ruhsal itiraflardan sorumludur; Otilie ürkek davrandığında sevgilileri gelip Adele'nin kucagında ağlarlar veya Otilie onlara kulak verirse sevinçle dolup taşarlar. Bu güvene layık görülmek bir süre onu pohpohlar ama uzun vadede yetmez. Adele için daima mutsuz olan bu ilişkilerden birinde güncesine şunları yazar: “Kim benden daha mutlu olabilirdi, kim benden daha iyi sevebilir ve gururlanmadan söylüyorum, sevecek mutlu edebilirdi? Ama yine de – her şey bitti...”

Başka bir defasında sevgiyle sarmalanmış olduğunu ama kim-
senin onu sevmek istediği gibi sevmediğini yazar. Kendini kullanılmış ve gereksiz hisseder. Böylece erotik olarak son derece başarılı Otilie ile arkadaşlığına, sonradan sonraya belli bir kinin karışması da mucize değildir: “Her boş kafalı İngiliz, (Otilie'nin, R.S.) düşüncelerinin başka zaman bana dönük olan kısmını çeliyor” diye yazar suçlayarak. Ama kısa süre önce kendisinin de bu “boş kafalı İngiliz”lerden birinden ümitlendiğini unutmaz. Çünkü Goethe'nin alayla “şeytani delikanlı” dediği Charles Sterling Weimar'ı terk ettiğinde Adele, güncesinde yakındır: “Bir meleğin ya-
vaşça tükenen ama bize Tanrıyı müjdeleyen sesi gibi onun varlığı

da yaşamımda yavaşça tükeniyor... varlığıma artık sadece Otilie aracılığıyla bağlanıyor.”

Adele'nin arkadaşı Otilie'de kınadığı şey yani onun “aşktan başka hiçbir şey aramamak, hiçbir şey düşünmemek, hiçbir şey solumamak” ile kendini sınırlaması – aslında kendisi için geçerlidir ve yaşamının asıl trajedisini oluşturur. Bir erkek tarafından bedeni ve ruhuyla sevilme arzusu, Adele'nin güncesine emanet ettiği bütün duygularının, düşüncelerinin ve fikirlerinin merkezidir. Tabii ki annesi ve geleneksel görevleri tarafından iyi bir kısmet aramaya zorlanmaktadır; ancak bu tutkulu sevilme arzusunun, onun bütün övülesi zekâsını ve becerikliliğini gölgede bırakması dikkati çekmektedir. En gergin dikkatle etrafındaki sempati sinyallerini tarar, umutları sürekli tetikte bekler. Her dostane bakışa, her dostane söze sarılmaya hazırdır. Melankolileri ve depresyonları neredeyse daima böylesi yıkık beklentilerden kaynaklanır.

Biraz şiir yazar, kesme resimler yapar, okur, şarkı söyler, tiyatro oynar. Bazılarında başarılı olur, bunun için övülür. Becerileri onay alır. Ama bütün bunlar sevimli bir eklenti olarak kalır, yüreğini doldurmaz. Yaşanmamış bir yaşam için ön hazırlıklar, telafi hareketleridir: “Günlerim belirsiz bir alacakaranlıkta akıp gidiyor. Sevinç, acı, tasalar, şakalar; sanki bir yolculukta gibi bana teğet geçiyor. Hiçbir yerde sağlam bir dayanak, hiçbir yerde sakinçe var ve etkili olma duygusu yok.”

Bu gibi depresif ruh hallerinde kendi duyarlı yapısından kuşku duyar, bunlar ikinci elden duygular değil mi, diye sorar kendine. Sadece insan yaşama kendisi karıştığında doğabilen o güçlü devinim olmaksızın, başkalarının duygularını, acılarını, sevinçle-

rini anlama değil mi? Kendisi için istediği yaşam ona teğet geçer, bu yaşam dışarıdadır, başkalarınındır, annesinin, Ottilie'nindir – veya şiirselleştirilip dramatik bir biçim aldığı tiyatrodadır. Yaşamsal düş kırıklığı, Adele'nin tiyatro tutkusunun kaynağıdır. Weimar amatör sahnesinde oynamaktan hoşlanır. Goethe onu Iphigenia'yı oynayışından dolayı över. Sosyete onun nutuklarını dinlemekten hoşlanır. Güçlü duyguları temsil ederken burada oyun metninin verdiği güvenlik vardır. Adele yaşamda bu destekten yoksundur; dokundukları orada elinden kaçır, kendini teslim ettiğinde kendini yitirir. Adele güzel ve hızlı konuşur, neredeyse soluksuz. Başka dokunuşların, başka anlayışların eksikliğini dil giderecektir. Adele ince bir hava solur; o zarif, kırıl-gan kesme resimlere olan sevgisi buradan gelir. Bu resimlere de son derece dikkatli dokunulması gerekir, kıymetleri en iyi bir cam arkasında anlaşılır. Adele'nin temel ruh hali ağıttır. Anıların hayali dünyasına sığınır. Olaylar henüz yayımlarına fırsat kalmadan birer anı olmuştur bile ama güncel yaşamda eksik olan yaşamı, anılarda sürdürürler.

Ağabeyi Weimar'a gelmeden birkaç hafta önce meydana gelen böylesi bir olay, on yıl boyunca Adele'nin hayallerini süsleyecektir.

Ottilie ve Adele 1813 başlarında Prusya'yla Fransızlar arasındaki bir çarpışmadan sonra, önemli sonuçları olacak bir şey bulmuşlardı. Kentin sınırındaki parkta gezerken, çalılıkların arasında Lützowlu bir yaralı avcı subayı bulurlar. O sırada Weimar hâlâ Napolyon'un tarafını tutmaktadır, yani bu iki genç hanımın o ilkbahar sabahı gözlerine takılan, aslında eziyet çekmiş bir düşmandır. Ama Ottilie ve onunla beraber Adele farklı düşünürler.

Fakirleşmiş olsalar da Prusya soylularından olan Ottilie, romantik, coşkulu biçimde Prusya'nın kurtuluşu için verilen cesur savaşlardan yanadır. Adele, dişi periler derneği ve diğer bazı vatansever-modern zihniyetli Weimarlılar da aynı şekilde. Ottilie ve Adele, küçük bir komplo macerasına atılırlar. Yaralı gizlice bir yerde saklanır ve gizlice beslenip bakılır. Tabii ki iki genç hanım da Silisyalı bir kürk tacirinin oğlu olan bu yaralı kahramana âşık olur. Kahramanın adı Ferdinand Heinke'dir. İyileştikten sonra Heinke ilk başta Breslau'da tatil yapar, sonra yeniden birliğine katılır. Bu yıl içinde iki defa daha taburuyla beraber Weimar'da konaklar, artık gücü yerine gelmiş olan zavallının aslında bir salon arslanı olduğu su yüzüne çıkar. Fakat ona bayılan hanımları belli bir dikkatle karşılar; Breslau'da onu bir gelin beklemektedir.

Arthur Schopenhauer 1813 sonbaharında Weimar'a vardığında, hayalperest Adele biraz hava cıva, biraz aşk büyüsnden oluşan bu maceraya hâlâ tamamen kapılmıştır. Artık Weimar'ın yeniden katlanması gereken büyük felaketlere kafayı takmaz. İttifak birlikleri yaralılarını şehirde bırakır. Dizanteri ve ateşli humma kol gezer. Kasım 1813'te altı bin nüfuslu Weimar'da beş yüz tifüs hastası vardır. Doktor yoktur, insanlar hastalık bulaşmasından korkar. Günde iki defa çamsakızı tütsüsü kentin içinden geçer. Gıda derdi de buna eklenir, çok sayıda intihar olur. Ama Adele aynı zamanda –en azından ilk başta– evdeki felaketlere, annesiyle ağabeyi arasındaki gerilimlere, kavgalara da kafayı takmaz.

Artık kesin olarak Weimar'dan ayrılmış olan Heinke'nin anısı, Ottilie için olduğundan çok Adele için bir ruhsal sığınak olacaktır. Parkta bulunan Heinke, hakiki yaşamın doğuşu şeklinde

bulandırılır. Adele şiirler düzer: “Hep öyle zavallı, uzun özlemlerle dolu yaşamda / Yaşamı *bulmak* herhalde bir kandırmaca” ve “Sırf cesaretle bir köle hayatını / Özgürlük, vatan uğruna feda etmekle kalmadın, / Yaban ellerde bir konuksever çatı altında, /... Git erkeğim, gönlün ferah, soylu törelerin peşinden! /... / Biz birbirimizi sonsuza dek tanıyacağız.” Ağıtlı Adele çekinmeden kendini anıların bulandırıcı ve putlaştırıcı gücüne bırakır: “Buz örtülerinde sessiz açan çiçekler /... / Bu çiçekleri meleklerin kaçması bile benden çalamaz. / Çanak kapansa bile bir şey kaybetmiş olmam. / Kanlı güneşlerin ışığında yaşadıklarım / Varlığımın içinde saklıdır.”

Sonradan Breslau emniyet müdürü olan Heinke’yi öylesine saygıyla yaşamının kılavuz yıldızı düzeyine yücelten Adele, ne yazık ki yıldızın Weimar’daki dünyevi mevcudiyeti sırasında bir kez daha Otilie’nin arkasına geçmek zorunda kalmıştı. Aşkın doruk noktasında Adele, Otilie’ye şunları yazar: “İkimiz de aynı kişiyi sevdiğimiz için... gerçekten de üzücü bir durumdayız... Ona dair her düşünceyi bastırmaya ve onun saygısıyla yetinmeye kesin karar aldığım için ben... susuyorum... Seni sevip sevmediğini bulmak için her şeyi yapacağım... Dünden beri ona hoş vakit geçirttiğim için gönlüm okşanıyor, daha fazlasını istemiyorum.”

Heinke, Adele için o denli putlaşır ki yıllar sonra bile Adele kendi kendini sorgularken referans noktası Heinke’dir. 1816 yılbaşında Adele güncesine şöyle yazar, “Ferdinand, acaba senin istediğin gibi mi davrandım, yaşadım, düşündüm?” Bundan sonra her erkek Heinke ile karşılaştırılacaktır, “Eğer bir erkeğe, Heinke’nin yanında içi boş bir hiç olma konumuna düşmeyecek ka-

dar saygı duyuyorsam, kararlıyım demektir” (4 Mart 1817). On yıl sonra bile, Ağustos 1823'te şunları yazar: “Şimdi Ferdinand'ı kaderimi, ahiret umudumu, Tanrıyı düşündüğüm gibi arzusuz, pişmanlıksız, gözyaşsız düşünüyorum. Yazgımın çağrısı buymuş, onu dinledim, şimdi de bitti.”

Arthur annesinin öğle yemeği masasında, Napolyon'un çekilmesinden sonra Weimar'da alevlenen vatansever tutkularını saygısızca ve küçümsemeyle yerden yere vurup, dönemin ruhunun akıntısıyla birlikte yüzen Gerstenbergk'le çarpışırken, Adele bir sadakat çelişkisine düşer. Çünkü bir yandan Gerstenbergk, Heinke ile kıyasladığında ona bir zavallı, bir palavracı olarak görünür. Gerstenbergk'in, annesiyle arkadaşlığından o da hoşnut değildir; hatta sonradan annesinin onu Gerstenbergk'le birleştirmeye çalıştığından kuşkulanmak zorunda kaldığında “buz gibi donar.” Kısacası, Arthur'un Gerstenbergk'e karşı tiksintisi, Adele'den alkış alır. Diğer yandansa Arthur'un sözde özgürlük savaşçıları hakkındaki aşağılayıcı ifadelerinden rencide olur. Bu Adele'nin putuna bir hakarettir. Oysa Adele, Heinke'nin Gerstenbergk tarafından Arthur'un çıkışları hakkında bilgilendirildiğini bile bilmez.

Adele, sadakat çelişkisinin acısını çeker; iki cephe arasında kalmıştır. Annesiyle ağabeyi arasındaki çatışmalar şiddetlendiğinde, dehşet ve korkuyla tepki verir. Yine de nihayetinde annesi ona ağabeyinden daha yakındır, bu yüzden sonunda Johanna'nın kızgınlığına hak verir. Büyük rezalet çıktığı anda Ottilie'ye şöyle yazar, “Ağabeyim anneme karşı utanmazca davrandı, annem şimdilik onu görmek istemiyor.”

Birkaç kısa mektup haricinde, Arthur'un taşınmasından sonra kardeşler arasındaki bağ da şimdilik kopar. İki yıl sonra Adele güncesine şu notu düşer: “Ağabeyimden hiç haberim yok.”

On Üçüncü Bölüm



Büyük Karşılaşma: Goethe ve Schopenhauer ➤ İki Renk Kuramcısı
Karanlığın Güçlerine Karşı Savaşta ➤ Hassas Bir İlişkinin Tarihçesi
➤ Goethe: “Yine de Sonunda Belli Bir Ayrılma Kaçınılmazdı”

Kasım 1813’ten Mayıs 1814’e kadar Weimar’da geçen altı ay Arthur Schopenhauer için, ailevi durumlar açısından bunaltıcıydı. Fakat başka bir açıdan başına öyle talihli bir olay geldi ki bu olay sonraki yıllarda anımsadığında bile hâlâ onu coşturuyordu Şimdiye kadar genç Schopenhauer’ı hiçbir şekilde dikkate almayan Johann Wolfgang Goethe, onu ilk defa ilgisiyle onurlandırıyordu.

Schopenhauer doktorasının bir nüshasını ithaf yazısıyla Goethe’ye göndermiş, üstelik o da bu gibi durumlarda pek sık yapmadığı üzere ödevi okumuştur. Herhalde ilk başta sadece arkadaşı Johanna Schopenhauer’a bunu borçlu olduğuna inandığından. Ama okuduklarından kendini koparamadı. Genç filozofun anlaksal görünüş, çağın tınısı için revaçtaki us *tefekkürüne* karşı birincil rolünü vurgulaması hoşuna gitmişti. *Vecizeler*’inde “duyular aldatmaz, yargılar aldatır” diye öğreten Goethe’ye bu, tanıdık bir tinsel tutum olarak hitap edecekti.

İlk kişisel karşılaşma olayını Arthur Schopenhauer sonradan tekrar tekrar gururla anlatmıştır. Örneğin David Asher, buna dair şunları aktarır. Her şey Goethe’nin de bulunduğu Johanna

Schopenhauer'ın akşam davetlerinden birinde oldu. "Bir gün... (Goethe, R.S.) genç felsefe doktoru içeri girdiğinde birden ayağa kalktı ve susarak, etrafta duran bir yığın arasından yolunu açarak Arthur'a doğru yürüdü ve elini sıkarak, çok anlamlı olduğunu düşündüğü ve bir anda içini bu genç bilgeye karşı sempatiyle dolduran o inceleme (doktora ödevi, R.S.) hakkında övgü dolu ifadeler savurdu" (G, 26). Bu gönül okşayıcı selamlama, Schopenhauer'ın Weimar'a varışından kısa süre sonra gerçekleşmiş olmalı; zira henüz 10 Kasım 1813'te Goethe sekreteri Riemei, genç filozofu davet etmekle görevlendirir. Schopenhauer'ın Goethe'yi ilk ziyaretinden sonra, Goethe 24 Kasım'da Knebel'e şunları bildirir: "Genç Schopenhauer bana dikkate değer ve ilginç bir genç adam olarak göründü." Hâlâ tamamen bu ziyaretin etkisi altında olan Schopenhauer, eski diller filoloğu F. A. Wolf'a şöyle yazar: "Arkadaşınız olan büyük Goethe'mizin rahatı, neşesi yerinde, insana sıcak, yakın ve dostça davranıyor; adı sonsuza dek şarla dolsun!" (B, 7).

Goethe arada sırada Schopenhauer'ı büyük akşam partilerine davet etse de Frauenplan meydanındaki eve başlangıçta neredeyse her hafta ve genellikle yalnız başına çağırılır. 1814 Şubat'ıyla Nisan'ı arasında davetler, seyrekleşir.

Goethe, Schopenhauer'la keyifli bir sosyal ilişki kurmakla ilgilenmemektedir. Bir defasında, "başkalarıyla sohbet ediyorum; onunla, genç Dr. Arthur'laysa felsefe yapıyorum" der. Schopenhauer ile sadece "buna yakışan, ciddi bir ruh halindeyken" buluşmak ister. Bu yüzden Goethe'nin ricası, onu sadece özel bir davetten sonra ziyaret etmesidir. Goethe, Schopenhauer'la çalış-

mak ister. O sıralar ve çok uzun bir süredir kafasını kurcalayan bir konuda, renk öğretisi üzerine felsefe yapabileceği bir söyleşi arkadaşını Schopenhauer'da bulduğuna inanır.

16 Mayıs 1810'da Goethe'nin kapsamlı yapıtı, *Renk Öğretisi Üzerine*, iki cilt ve resimli levhalardan oluşan bir defter halinde çıkmıştı. Bu kitap üzerinde yirmi yıl çalışmıştı. Onu kamuoyuna sunduğu günü, geriye baktığında *Yıllıklar*'ında bir "kurtuluş günü" olarak adlandırır, Napolyon'a karşı zaferin onun için böyle bir kurtuluş günü sayılmadığını alayla ima ederek. Vatansever tutkular kaynadığı sırada Goethe; ışık, karanlık ve bu ikisinin karışımı, gözümüze renkler olarak görünen bulanıklık gibi "ilk olgular" üzerine kafa yorar. "Sağımızda gün – solumuzda gece, bu ikisinin bileşiminden şeyler doğmuştur, bunlardan biri de biziz." Goethe için özellikle de vatansever çağdaşları bulanıktır. Onlara sataşmaktan çekinmez. Oğlu August'a gönüllü olarak Napolyon'a karşı cepheye gitmeyi yasaklar. Büyük dükünün savaş sonunda o denli aceleyle kraldan kopması onu hiddetle doldurur. Napolyon'un yenilmesinden sonra da Fransız onur lejyonu madalyasını gururla takar. Tam da *Renk Öğretisi*'nin yazarı olarak kendini bu büyük Korsikalıyla karşılaştırmaktan hoşlanır. Goethe'nin parlak bir kişilik olarak saygı duyduğu kralın Fransız Devrimi'nin karanlık mirasını devralıp aydınlatması gerektiği gibi, Goethe'ye de bundan daha az karanlık olmayan "Newtoncu renk öğretisinin yanılgıları" düşmüştü ve bunları aydınlatması gerekiyordu. *Renk Öğretisi*'nin polemik kısımlarında Goethe, askeri savaş imgeleriyle kendinden geçer. "Öyleyse burada söz konusu olan uzun bir kuşatma veya ikircikli bir düşmanlık değil-

dir. Bundan ziyade dünyanın o sekizinci harikasını (Newton'un renk öğretisini, R.S.) terk edilmiş, yıkılma tehlikesi altındaki bir antik eser olarak görüyor ve nihayet güneşin bu eski fare ve baykuş yuvasına da girebilmesi için bu binayı çatısından ve tavanından başlayarak indirmeye başlıyoruz.” Devlerin savaşlarında hep olduğu gibi sonunda karşılarında koskoca bir cüceler dünyası duruyor ve bunlara yenilmek zorunda kalıyorlardı. Napolyon'un kafasına vurulduğu günler ve haftalarda Goethe artan bir hidetle ve artan bir düş kırıklığıyla hâlâ renkler üzerine yapıtının delip geçici etkisini göstermesini bekler. Hoca yirmi yıl boyunca göle maya çalmış, okuyucularsa maya tutmamış gibi yapmaktan başka şekilde davranmamaktadır. Arkadaşları övgülerini sunmuştur; birkaç ressam, bunlar arasında özellikle de Runge bu kitaptan esinlenir. Fakat bilim dünyası kulak asmaz, *Gothaische Gelehrte* gazetesi kısaca “Konuyu bilenler yeni bir şey bulamayacaklar” diye yorumlar. Edebi kamuoyu, büyük hocalarının gereksiz yoldan sapmalarını ayıplayacaktır, politik dünyanınsa başka kaygıları vardır. Bu dünyadakiler hafif sitemle, Goethe neden çağın alevlenen sorularına yönelmiyor diye sorarlar.

Goethe, Napolyon'un sadece vasatlığın genel ihanetine kurban gittiğini düşünse de bunu pek yüksek sesle söylemez. Ama başka bir dev olarak şimdi *Renk Öğretisi*'yle kendi başına da aynı şeyin geldiğini, duymak isteyen herkese söyler: “Amfilerde ve kitapçılarda bu kadar çok şeytan bana karşı çıkıyorsa... bir kez doğru saydığım şeyi yüksek sesle duyurmama engel olmamalılar... Eğer Newton'un gençliğinde kendi kendini aldatıldığını ve bu aldatmacayı ebedileştirmek için bütün ömrünü feda ettiğini

söyleyemeyeceksem, herkesin basın özgürlüğü diye haykırması ve inlemesi ne ifade eder!”

Tabii ki hiç kimse kitabı yayınlamasını engellemeye kalkışmamıştı. Baskının rafta yatacağını seziyor olsa bile yayıncısı son derece kolaylık gösterir. Yaptı dışsal olarak öyle gösterişli düzenlenir ki en azından kütüphane süsü olmaya yarayabilir. Bu hesap çarşıya uyar.

Goethe, genç Schopenhauer’ı yanına çekerken, onun için asıl neyin önemli olduğunun fark edilmediği kanısındadır. Sonradan Eckermann’a şunları söyleyecektir: “Şair olarak yaptıklarımдан böbürlenmiyorum. İsabetli şairler benimle beraber yaşadılar, benden önce daha isabetlileri yaşadı ve benden sonra da gelecekler. Ama yüzyılımda zorlu renk öğretisi biliminde doğruyu bilen tek kişi olmakla gururlanıyorum ve bu yüzden birçoklarına karşı üstün olduğumun bilincindeyim.”

Anlamlı mizansenleri seven Goethe, çevresindekilerin kibarca sustuğu bu durumda, saklanan bir gizli öğretinin koruyucusu rolünü üstlenir. Bir defasında “dinden dönmek” gerek der. Arthur Schopenhauer ile böyle bir “dönek” Weimar’a gökten inmiş olur.

Goethe için *Renk Öğretisi*’nin anlamının nerede yattığını anlamak istiyorsak, ilk önce araştırma sonuçlarına değil, onlarca yıl bu çalışmaya tutunmasını sağlayan etkenlere bakmamız gerekir.

İtalya yolculuğu (1786-1788) sırasında Goethe kendini sınırsız bir enerjiyle resim yapmaya vermişti. Öznel duyumsananın mağarasından, nesnel “görü”nün ışığına çıkmak istiyordu; şimdi sadece yürekle değil, gözle de şiir yazmak istiyordu. Fakat resimde sahip olduğunu sandığı o delip geçici yeteneğin tamamen

eksik olduğunu saptayacaktır. Çok iyi bildiği feragat sanatı, bu durumda ilk önce rengin özünün araştırılması gerektiği fikrinin biçimine bürünür. Öyleyse “eğer sanatsal amaçla renkler üzerine bir şeyler kazanmak isteniyorsa, renklere ilk önce doğa tarafından fiziksel görünümüler olarak yaklaşılmaları gerektiği” kanısına İtalya’da ulaşır. Yani “bilimsel” renk çalışmaları fikri bir parça da telafi gereksiniminden esinlenmişti. Fakat daha ağır basan şeyler de buna eklenir.

Goethe için renkler, Weimar’daki ilk yıllarına kadar uzanan doğa çalışmalarının ayrıcalıklı nesnesiydi. Tek başına bu gerçek ve doğa çalışmalarını yapış biçimi, Goethe’nin kendini ve dünyayı anlayış biçiminin merkezine sürükler.

“Doğa” henüz Sturm und Drang dönemindeyken bile onun için öznel, kuvvetli duygulara sahip özgün bir gücün somutlaşmasıydı. Tamamen Rousseaucu anlamda “doğa” göreneklerin ve toplumsal kuralların karşıtıydı. Öznel doğanın engelsiz akıntıları da aynı zamanda nesnel doğayla örtüşmeliydi. İnsan kendi “doğasını” gelişmeye bıraktığında, içsel ve dışsal doğa birbirine uyum sağlar. Kendini “içsel” doğaya bırakan kimse, tehlikesiz yaşamaz. Anlıklığın dalgaları, sert bir gerçekliğe çarpıp kırılabilir. Genç Herzog ile birlikte Weimar’daki ilk yıllarının deha sıçramalarında olası çarpışmalar henüz gayet iyi sindirilebiliyordu. Anlıklık, kendine sağlanan gücün koruması altındaki alanda düşük riskle koşup oynayabiliyordu. İşler bir süre iyi gitti, ta ki Goethe’yi koruyan şey ondan daha kuvvetle hakkını isteyene kadar... Bakanlık görevinin yükümlülükleri ve sosyal konumunun şanı, onu gerçeklik ilkesinin çetin okuluna gönderdi. Çatışma

sertleşti, gerilim arttı. Ama Goethe bir çatışmanın trajik ölçülere tırmanmasının yolunu kesmeyi tercih etti; bu yol bu sefer onu İtalya'ya sürüklüyordu. Burada kendini bırakma sanatında alıştırmalar yaptı. İnsan bir şeyi yaparken öbürünü de bırakmamalı; iki Tanrıya da tapmalı, hem şiir Tanrısına hem de gerçeklik Tanrısına. Ne dışsal yaşam yüzünden içsel yaşam, ne de içsel yaşam yüzünden dışsal yaşam ihmal edilmeli. Goethe sonradan bunun için bir formül bulacaktır. Hakikat onun için “içsellikten çıkarak dışsallıkta gelişen bir vahiydir... Varoluşun ebedi uyumunun en kutlu teminatını veren, dünyayla ruhun bir bileşimidir.”

Bu “uyum” ancak şiirsel varoluşla gerçekliğe sadık varoluşun çatışan istemlerinin üzerinde bir egemenliğe ulaşıldığında elde edilebilir. İtalya yolculuğu Goethe'ye bu egemenliği sağlar. Bunu *Torquato Tasso*'da okumak mümkündür. Goethe bu dramı yolculuktan önce, dünyayla şiir arasındaki dengenin “orta ses”ini henüz bulmamışken tasarlamıştı. Dramı ancak yolculuktan sonra tamamlayabilmişti. Gerçi *Tasso* hâlâ çevresinden acı çeken şair olarak kalmıştır ama Goethe'nin ilk taslaklarından farklı olarak acıları neredeyse istisnasız gerçekliği tanımayan, şiirlerinde öznel-idealleştirici bir ifade bulan bir yeteneğin sonucu olarak yorumlanır. Goethe, *Tasso*'nun üzerine çıkabildiği için gurur duyar; çünkü bu şimdi onun yaşam programı haline gelir; hem şair *Tasso* hem de aynı zamanda dünya adamı *Antonio* olmak. Ama dünya her geçen gün daha da şiirdışı hale gelirken, şair dünyaya nasıl tutunabilir ki? Üstelik dünya sadece toplumsal ve politik yaşamın zorunluluklarında değil, tersine hepsinden önce şaire paradigma olarak analitik doğa bilimlerinin zafer geçidi bi-

çiminde görünen modern gerçeklik anlayışının zorlamalarında şiirdışı hale gelmektedir. Çağın güçlü eğilimlerinin parçaladıklarını, analitik anlaqla yaratıcı fanteziyi, soyut kavramla duyusal görüyü, sanatsal deneyle yaşanan deneyimi, matematiksel hesaplama sezgiyi Goethe kişiliğinde bir kez daha bir arada tutmak ve bağlamak ister. Goethe şiirin hakikat alemindeki barınma hakkını yitirebileceği, “bilimin” sağlam, kalpsiz ama pragmatik olarak başarılı işleyiş biçimleri tarafından “hassas deneyin” dışlanabileceği kaygısının etkisindedir. Oysa çarpışması gerektiğine inandığı savunma savaşında, dünyanın insanlarına karşı en baştan beri yitlik bir mevzide duran Tasso gibi olmak da istemez. Bilime karşı sınırları savunmak istemez, tersine şiirsel ruhu bilime taşımak ister. *Bilimin kendi alanındaki güç istemlerini yadsımak ister*; savunmak değil de saldırıyı düşmanın kalbine taşımak ister. Bu hamleye girişir ama sadece kişilik idealinin ruhundan esinlenerek girişebilir. İnsanın çok çeşitli çabalarının ve yetilerinin uyumuna katılamayan her bilgi, “duyusallıkla usun, imgelem gücüyle anlağın” “kararlı bir birlik” halinde buluşmadığı her bilgi, onun için “insana yetmeyen” bir bilgidir, hakikat fikrinin bir karikatürüdür. Goethe için hakikat, sanki varoluşsal bir kapsam mantığının kanunu altındadır. Hakikat sadece eğer bedene ve yaşama, yani duyularımızın ve duyusallığımızın erimine bağlı kaldığı sürece insani değere sahiptir. Her merak Goethe’den alkış almaz. Bizi kendimizden ve dünyamızdan uzaklaştıran bir merak vardır; bizi hiç ilgilendirmeyen şeylere yönlendiren, insanın “sürekli kendine işkence etmesiyle” ve kendini kaybetmesiyle sonuçlanan bir merak vardır. Goethe duyma ve görme keyfimizi kaçırma-

yan bir hakikati arar. Bu yüzden “ilk olgular” dediği, Goethe’nin anlayışına göre doğanın sonsuz sayıdaki çeşitlemelerle biçimsel zenginliğini çıkardığı o ilk biçimlerin, soyut bir tür kavramı, sadece deneysel malzemenin düzenlenmesi amacıyla “düşünülebilen” bir tip olarak anlaşılmasını istemez. Goethe’nin “ilk olgu”su görülebilir olarak kalmalıdır; “ilk bitki” -yani bütün bitkisel çeşitliliğin ilk modeli- var olmalıdır. Hatta Güney İtalya’da Goethe bunu bulduğunu bile sanır. Doğanın ne olduğu, “bizim yararımıza” ne olabileceği, tamamen doğanın görünüşünde açığa çıkar. Doğanın ilk önce matematikselleştirilmiş bir fiziğin veya yapay bir deneyin açığa çıkarması gereken bir gizli anlamı yoktur. Bu yapay deneylere ilişkin olarak Goethe, çok çarpıcı ifadeler kullanmıştır: “Doğa işkence altında susar.” Yeni fizik “melanetine” karşı gümbürder. İnsan fiziğin elinden avını çalmalıdır, “olguları ebediyen karanlık deneysel-mekanik-dogmatik işkence odasından” kurtarmak gereklidir.

Matematikle, özellikle de akla sığmayan cebirle olan gergin ilişkisini bazen iyileştirmeye çalışmıştı. Jena’da cebir dersi alır. Ama bu projeyi terk ediş biçiminde, çağının ve geleceğin dünyasının o denli hayran olduğu kendi içinde toparlanmış dev olmasını sağlayan o egemen yaşama sanatı kendini gösterir. Çünkü cebir çalışmalarını bırakmasını şu sözcüklerle temellendirir: “Bunu özümde kullanamayacağım.” Nietzsche’nin Goethe’de övdüğü, yaşamın hizmetindeki bu parlak ihmalkârlık olmasa, Goethe’nin Prometheusvari şekillendirme gücü de olmazdı. Aynı öğeleri bir dengeye, mutluluğun dengesine sokarak kendine bir dünya oluşturmaya dair yaşam formülünden çıkan o şekillen-

dirme gücü; kaygıları dışarıda tutmaksızın “kifayetsizlik.” Örneğin Goethe ölümle hiçbir ilişki kuramıyordu. Çevresi buna saygı gösteriyordu. Madam von Stein vasiyetinde, cenaze töreninin Frauenplan meydanındaki eve uğramamasını buyurmuştu. Christiane öldüğünde, Goethe biraz hastaymış gibi odasına çekilir. “Kifayetsizliğin” böyle egemence dışlanmasını ifade eden bu tavrı “ket vurma” kavramıyla betimlemek doğru olmaz. Çünkü bu tavırda daralma, kasılma ve kasma yoktur. Bu tavır, canlı bir homojenlik kattığı bir yaşama ortamıyla üretken olarak ilişkili kalır. Ama bunu başarmasının tek nedeni; esnek kalması, sınır lamayı aynı zamanda içnelemeli olarak uygulaması, dışlamanın da kendi başına kabul edilen hayat kanununun yumuşak şiddeti altında nelerden vazgeçilmesi gerektiğinin keskin bir bilincini içeren bir tür “feragat” anlamına gelmesidir. Fakat bu bazen komik biçimler de alır. Örneğin Goethe, renk kuramına göre aslında kesinlikle var olmaması gereken gökkuşağını, doğanın ona karşı oynadığı “kötü bir şaka” olarak gördüğünde. Veya ünlü bir fizikçi ona, ışığı gökkuşağı renklerine ayırdığı için Newton’un renklerin oluşumu üzerine hipotezlerine hak vermek için uygun olan, değerli, modern bir kutuplaştırma aleti armağan eder. Goethe ısrarla bu aleti kullanmayı reddeder, tıpkı iki yüz yıl önce Galilei’nin dürbününden bakmak istemeyen kutsal engizisyon gibi. İnsanın sağlıklı duyularımız aracılığıyla değil de bir algılama protezi aracılığıyla edindiği doğa üzerine bu türden bilgileri basitçe reddeder. Örneğin Goethe, doğada ışık ışını olmadığını, sadece ışığın olduğunu öğretir. Işınlarsa sadece ışığa şiddet uygulayan yapay, bir alet benzeri bir düzenleme yardımıyla kazanılır.

Şimdi böylece üretilen ışık ışını hakkında olsa olsa elde edilebilecek olan şey, ışığın özüne ilişkin değildir. Newton'un deneylerini özgür doğada yapmak yerine ışığı bir deliğin içinden geçmeye zorlaması, Goethe'nin ona karşı başlıca ithamlarından biriydi: "Dostlarım, ışığınızın kemirildiği / karanlık odadan kaçın."

İnsani ölçülerle geri ilişkilendirilen doğa araştırmaları Goethe için başarılı bir yaşamın dengesinin bir parçasıysa, bu özellikle de onun renk araştırmaları için geçerlidir. Çünkü renkler onun için yaşamın ta kendisinin mükemmel bir sembolüdür. Renkleri de meydana getiren, yaşam kanunudur: kutuplaşma ve yükseltgenme. Kutuplaşma; ilk başta ışık ve karanlık vardır. Newton'un aksine ışık, "tanıdığımız en basit, en homojen, en parçalanmamış varlık" olarak görülmelidir. Daha gerisi sorgulanamayan bir "ilk olgu"dur. Işığın karşısında karanlık durmaktadır. Işık ve karanlık sadece fiziksel değil, aynı zamanda "metafiziksel" gerçekliğe sahiptir. Birbiriyle savaş halindedirler. Burada da daha ziyade dengelemeye çalışan Goethe, bir "etkileşim"den bahsetmeyi yeğler. Renkler yaşam gibidir; "bulanıklık" ve karışıklık, kutupsal zıtlıkların üretken dengesi. Goethe'nin güncesindeki bir nota göre, "kromatik bakış ve benzetmeler, sevgi ve nefret, umut ve korku da sadece bulanık iç dünyamızın farklı durumlarıdır; bunların arasından ruhumuz ya ışık ya da gölge tarafına bakar."

Goethe için renkler hem öznel hem de nesneldir. Bütünöyle yaşama hâkim olan o kutupsallık, gözün etkinliğinde ifade bulur. "Burada tekrar ağ tabakasının büyük hareketliliğini ve ona herhangi bir belli durum sunulduğunda her canlı varlığın ifade etmeye zorlandığı sessiz çelişkiyi fark ettiğimize inanıyoruz. Böy-

lece nefes almak zaten nefes vermeyi varsayar, her kasılma da gevşemeyi. Burada da ifade bulan, yaşamın ebedi formülüdür. Göze karanlık sunulduğunda aydınlığı ister; aydınlık getirildiğinde karanlığı ister ve işte bu şekilde canlılığını gösterir.”

Goethe'ye göre insanın; gözün kendi yapısıyla ışık, karanlık ve bulanıklığın kendi yapısı arasındaki uyumun keşfiyle yetinmesi gerekir: “Çünkü burada da bize, rengin gözün duyusuna ilişkin olarak kanuna uygun doğa olduğunu yinelemekten başka bir şey düşmüyor.”

İşte Goethe'nin rengin öznel tarafıyla nesnel tarafı arasındaki uçurumu kapatırken kullanmak istediği formül, “rengin gözün duyusuna ilişkin olarak kanuna uygun doğa olduğu”dur: Rengi meydana getiren doğanın “kanunu” rengi görebilen gözün “kanunu”nda ifade bulur.

Az önce Kant'ın aşkıncılığını radikalleştirmiş olan genç Schopenhauer'a aslında böylesi bir hipotezin, safdil realizmi gibi görünmesi gerekir. Goethe ile söyleşide de Schopenhauer herhalde, bir ölçüde saygısızca, bu anlamda ifadeler kullanmış olsa gerek. Çok yıllar sonra şu olayı anlatır: “Ama bu Goethe... o kadar iyiden iyiye *realist*ti ki oldukları gibi *nesnelerin* sadece onları bilen özne tarafından *tasavvur* edildikleri ölçüde orada oldukları kafasına girmek istemiyordu. Bir defasında Jüpiter gözleriyle bana bakarak, ‘Ne yani, ışık sadece siz onu gördüğünüz ölçüde mi oradaymış? Hayır, eğer ışık sizi görmese, siz orada olmazdınız’ dedi” (G, 31).

Bu sahnede gerçekten de Goethe ile Schopenhauer arasındaki farkın çekirdeği dile gelir. Aslında çıkış noktaları göz önüne alındığında, ikisini de şaşırtmaması gereken bir farktı bu. Çünkü

birlikte çalışmaya başlamadan önce de bu fark mevcuttu. Ama ilk başta üretken bir yanlış anlama bu farkın üstünü örttü. Goethe, Schopenhauer'ın bütün bilgilerin temel varsayımı olarak görüsellik ilkesinde ısrarını takdir ediyor ama bu arada Schopenhauer'ın bu görüşlerin hakikat değerini radikal olarak tasavvur etkinliğimizin sınırlarıyla kısıtladığını görmezden geliyordu. Schopenhauer ise kendince, Goethe'nin yaptığı her şeyde bu görüsellik ilkesini izlemesindeki evrensellikten ve kurnazlıktan etkilenmişti. Goethe'nin bu ilkeyi sadece söylemsel olarak kullanmakla kalmayıp, varoluşsal olarak da cisimleştirmesinden ("Jüpiter gözleri") gözleri kamaşmıştı. Bu ve Goethe'nin renk öğretisini, renklerin gözde oluşumunu ayrıntısıyla betimlerken (renklerin fizyolojisi) kullanması –ki Schopenhauer bu yaklaşımı hiçbir zorlukla karşılaşmadan kendi ruhsal dünyasına da alabiliyordu– filozofun anlayışında temeldeki farkın ağırlığını azaltır.

Renkler alanında birkaç hafta birlikte araştırıp deneyler yaptıktan sonra, Goethe 1814 başlarında, sonradan *Xenia*'ya da alınan mısrayı kaydeder. "Öğrenciler hemen öğretmen kesilmeseydi, öğretmenliğin külfetini daha memnuniyetle taşırdım." Gerçekten de tevazuda zayıf olan Schopenhauer, öğretmenliğe geçmek üzeredir. Goethe'nin renkler fizyolojisinden yola çıkarak, renklerin gözde oluşumuna ilişkin tam bir kuram geliştirmek ister ve Goethe'nin bazı aydınlatıcı gözlemler sunmasına rağmen, henüz böyle bir kuram veremediğinden emindir.

Schopenhauer bu "kuramı" ancak Weimar'dan gidişinden bir yıl sonra birkaç hafta içinde yazacak ve bunun için asıl büyük felsefi projesi üzerindeki çalışmasını kesecektir. Fakat buna iliş-

kin fikirler, Goethe'yle kişisel ilişki kurduğu bu aylarda gelişir. Goethe'nin renk kuramında söz konusu olan "ışığın ettikleri ve çektikleridir" oysa sonunda Schopenhauer bundan bambaşka bir şey yapar, "gözün ettikleri ve çektikleri." Işığın bir "ilk olgu" olduğunu Schopenhauer ustasına teslim eder ama sonradan bunun hakkında fazla yaygara koparmaz. Tersine Schopenhauer'ı ilk etapta ilgilendiren şeylere, gözün daha fazla belirlenemeyen ışık olgusuna tepki veriş biçimine döner. Schopenhauer renk olaylarının, ışık vuruşundaki farklılıkların etkisiyle oluşan, retinadaki (ağ tabakası) çeşitli etkinliklerin ürünü olduğu hipotezini savunur. Retina, "etkinliğini *tamamen* dışa vurma yönünde... bir doğal eğilime sahiptir" (III, 231). Her farklılaşmış ışık vuruşu retinanın etkinlik potansiyelini sadece kısmen zorladığı için, retina optimum etkinlik için eksik olan aktiviteyi "tamamlamaya" çalışır. Böylece tamamlayıcı renk izlenimleri ama hepsinden önce de tamamlamalarda oluşan garip bir uyum duygusu ortaya çıkar. Schopenhauer burada, müzikteki uyum izlenimlerine bir benzetme geliştirir, bunlar da tamamlayıcı durumlardan, bu örnekte akustik salınımların tamamlayıcı durumlarından ortaya çıkar.

Etkileyici biçimde ve –Goethe gibi– Newton'a karşı olarak Schopenhauer şöyle ifade eder: Renk, "bölünmüş ışık ışınının" görünümü değildir; aksine "retinanın bölünmüş etkinliğinin" görünümüdür" (III, 239).

Renk öğretisinin 1816 tarihli ilk baskısında Schopenhauer Goethe'yle olan farklılık noktalarını henüz çok temkinli olarak ifade eder. Gerçi işin özünde bütün farklılıklar zaten mevcuttur; bunları daha çarpıcı olarak 1854 tarihli ikinci baskıda sunacak-

tır. Orada Goethe'nin "ilk olguları" olan ışık ve karanlığa karşı çıkarak şunları yazar: "Asıl ilk olgu, yalnızca retinanın, sinir etkinliğini niteliksel olarak karşıt olan iki yarıya, bazen eşit, bazen eşitsiz olan iki yarıya, bölme ve ardışık olarak ortaya çıkarma yolundaki organik yetisinde yatar" (III, 275).

Aslında Goethe renk kuramıyla, büyük "itiraflar"ının yaşımsal ve doğa felsefesine ilişkin bir bölümünü sunmuştu. Çok sayıdaki etik, estetik ve metafiziksel düşünce de bu yüzdendir. Fakat Schopenhauer'ın renklere olan ilgisi, doktora ödevinin bir devamıdır, bilgi kuramsal bir ilgidir; bu yüzden de incelemesine *Görme ve Renkler Üzerine* adını verir. "Görme"ye adanmış olan bölümde, zaten doktorada sunmuş olduklarını yineler ve netleştirir. Bedendeki (burada: ağ tabakası) uyarım verilerinden, önsel nedensellik ilkesinin yardımıyla duyuşsal olarak görünen dünyayı kuran "salt anlağın" çalışmasının betimlenmesi.

Goethe'yle karşılaşması olmasa, Schopenhauer kesinlikle renkler sorunuyla ilgilenmezdi. Onun için renkler sadece, bilgi kuramsal hipotezlerini uygulayabileceği bir alandı. Fakat felsefi projesinin, istenç metafiziğinin çekirdeğine doğru dalışa geçmek üzere olduğundan, sadece Goethe'ye olan saygısı onu bu işe girişmeye teşvik edebilmişti. Taptığı ustasına Newton'a karşı savaşında, Schopenhauer'ın inancına göre daha iyi savlarla asistanlık ederek, onun yakınında olmak istiyordu. Schopenhauer kur yapan kişi konumunda bulunduğu halde, ustasına yaranmaya, hoş görünmeye çalışmaz. Goethe de sık sık yaptığı gibi böylesi sevgi gösterilerine karşı çekingen davranır. Örneğin Lenz ve Kleist gibi başkalarının başına bu geldiğinde, bu

yüzden neredeyse parçalanmışlardı. Ama Schopenhauer değil. Bu ikisi arasında garip bir “savaş” sürer ve bu süreçte Schopenhauer öyle bir özgüven sergiler ki acı verici bir terslenmenin bile kine dönüşmesine gerek kalmaz. Schopenhauer kendine ve felsefesinin yoluna sadık kalırken, aynı zamanda nazlanan ustasına tapmayı da sürdürür. Ne taparken, ne de kendini savunmanın olası kasılmalarında kendini yitirmez.

Bu “savaş”ın öyküsü, Schopenhauer 1815’te artık tamamlanmış olan *Görme ve Renkler Üzerine* incelemesini el yazması olarak Dresden’den Goethe’ye gönderdiğinde başlar.

Schopenhauer, Goethe’den “Kendi değerinden hoşnut olmak istiyorsan, / Kendin dünyaya değer katmalısın” sözüyle vedalaşalı bir yıldan fazla olmuştur.

Bu dostane-uyarıcı vedalaşma Arthur’a, gerçi henüz kişisel ilişkileri olduğu dönemde uyumsuzluklar meydana getiren bir ilişkiye yine de tutunmaya hakkı olduğu duygusunu verir. Böylece Schopenhauer Goethe’den, incelemeyi birlikte çalışmalarının anısıyla yayımcılığını yaparak onurlandırmasını rica eder.

Goethe o sırada yoldadır. Memleketi Frankfurt’u ziyaret ettiği sırada, ilişigindeki mektupla beraber el yazması kitap arkasından gönderilir. Yayımcısı Cotta’yla yeni bir toplu baskının pazarlığını yapar. Baron von Stein’la buluşur, Köln’e giderken ona eşlik eder, Ernst Moritz Arndt da onlara katılır. Bonn’dayken Ren illerinin bakanlarıyla ve generalleriyle birkaç gün geçirir. Çarın kız kardeşi Katharina’nın, Mecklenburg granddükünün, Cumberland dükünün ziyaretlerini kabul eder; Wiesbaden’de ona bir madalya takılır. *Werther*’deki Lotte, şimdi dul kalmış

olan Kestner ona oğlunu gönderir. Goethe bu arada *Batı-Doğu Divanı*'nı yazar ve *İtalya Yolculuğu*'nu elden geçirir. Yani Goethe ilk başta Schopenhauer'ın yazısına yanıt verecek zamanı ve ruh halini bulamaz. Schopenhauer 3 Eylül 1815'de bir uyarı mektubu yazar. Goethe'nin büyük dünyadaki ilişkilerinin, gönderilen *Renkler* el yazmasının ona gayet anlamsız görünmesine yol açmış olabileceğini tahmin edebildiğini yazar ama bu onun için bir gönül meselesidir. "Sizin için edebi işlerin daima ikincil, gerçek yaşamınsa birincil olduğunu kendiniz bana söylediniz. Benim içinse tam tersi; düşündüklerim, yazdıklarım benim için değerli ve önemlidir. Kişisel olarak yaşadıklarım ve başıma gelenler benim için ikincil, hatta alay konusudur" (B, 16). Schopenhauer zorlayıcı bir tonla, Goethe'nin en azından el yazmasını aldığını onaylamasını rica eder; bu ricasını kabul etmek istemiyorsa, "bir notu olsa da olmasa da" kitabı geri göndersindir. Bu acı verici bekleyiş ve incelemenin kaybolmuş veya birilerinin eline geçmiş olabileceği belirsizliğine Goethe dostça bir son vermelidir.

Görünüşe göre Schopenhauer henüz birkaç hafta bekledikten sonra, Goethe'nin ciddi olarak yazısını inceleyebileceği, hatta yayıncılığını üstleneceği umudunu yitirmiştir.

Ama 7 Eylül 1815'te Goethe'nin yanıtı gelir. Yanıtı dostça yazılmıştır. Goethe, el yazmasını "iyi bir saatte" aldığını, okuduğunu ve üzerinde düşündüğünü mazeret gösterir. Goethe abartmaktadır. Gerçekte yazıya herhalde sadece bir göz gezdirmiştir; çünkü sonradan Schopenhauer'dan, kendi yazılarında Schopenhauer'ı referans gösterebilmesi için ona kısa bir özet hazırlamasını rica eder.

Yine de Schopenhauer 7 Eylül'de bu mektubu aldığında yenisinden umutlanır; zira Goethe Weimar'a geri döndüğünde "günün getirdiği notları" yazdıracağına söz verir. Olası bir yayımcılığın sözü geçmez.

Schopenhauer 16 Eylül'de Goethe'nin yapıtı hakkındaki düşüncelerini açıklayacağı sözünün verdiği "geçici rahatlatma" için teşekkür eder.

Goethe 23 Ekim'de yanıt verene dek yine bir ay kadar zaman geçer. Ama bu mektup, Schopenhauer'ın incelemesi hakkında söz verdiği "notları" içermemektedir. Goethe gerçi "büyük bir memnuniyetle" el yazmasını okuduğunu vurgular, yazının "dürüstlüğünü" de över; Schopenhauer "kendi düşünen bir birey"-dir. Gönül okşayıcı bir açılıştan sonra Goethe ağzındaki baklayı çıkarır; şu anda renk öğretisinden çok fazla uzaklaştığından, şimdi söz konusu olan farklılıkları karara bağlayamayacaktır. Hiç olmazsa Schopenhauer bu arada, aynı renk davasında kavga yoldaşı olan Profesör Seebeck ile görüşsündür. Schopenhauer'ın izniyle el yazmasını, uzman görüşü almak için ona devretmek istemektedir. "En büyük dileğim, ikinizin birbirine yaklaşması ve şimdilik oraya buraya savrulduğum harika ruhsal yolculuklarımdan (*Batı-Doğu Divanı* üzerindeki çalışmaları ima edilmektedir, R.S.) tekrar mutlu olarak uyumlu, renkli bölgelere dönene kadar birlikte çalışmanızdır." Bu mektup Arthur'u düş kırıklığına uğrattır ve kızdırır. Düş kırıklığına uğrattır çünkü Goethe ne incelemenin özüne temas etmekte ne de yayımcılık sorusu hakkında bir söz söylemektedir. Kızdırır çünkü Seebeck ile işbirliği önerisiyle ucuz bir biçimde önüne yem atıldığını duyumsar. Arthur Scho-

penhauer 11 Kasım 1815 tarihinde yazdığı, çok ayrıntılı yanıt mektubunda kızgınlığını bastırsa bile, şaka yollu edebi anımsatmalarla etek arasından gösterir. Goethe'nin teklifinde aklına Taubenheyn papazının kızı (G.A. Bürger'in bir koşuk tiplemesi) aklına gelmiştir, "Bu kız da soylu beyefendiyle izdivacı talep eder, oysa bu iş için cesur avcısını düşünmektedir. Aynı şekilde Jean-Jacques Rousseau da gençliğinde ziyaret ettiği bir kibar hanım onu yemeğe kalmaya davet ettiğinde, hizmetkârlarla sofraya oturtulacağını ancak sonradan fark etmiş" (B, 22).

Schopenhauer efendinin masasında bir sığıntı muamelesi görmek istemez. Goethe'nin önerisini geri çevirirken sergilediği gurur, 11 Kasım tarihli bu dev mektubun geri kalan pasajlarının da diksiyonuna ve içeriğine hâkimdir. Schopenhauer Goethe'yi neredeyse köşeye sıkıştırmak ister: Bazı noktalarda farklılıklar varsa, yanlış ya Schopenhauer'da ya da Goethe'de olmalıdır. Yanlış Schopenhauer'daysa, "ekselansları neden birkaç sözcükle yazımdaki doğruları yanlışlardan ayıran çizgiyi çekerek kendilerine tatmini, bana da bir dersi esirgesinler?" (B, 19). Bunlar hâlâ kulağa saygı dolu mütevazı gelir ama Schopenhauer devam eder: "Fakat böyle bir çizgi çekilebileceğine inanmadığımı açıkça itiraf ediyorum. Kuramım ya tamamen doğru, ya da tamamen yanlış olması gereken tek ve bölünmez bir düşüncenin gelişimidir. Tamamen yıkılmasına yol açmaksızın tek bir taşın bile sökülemediği bir kubbeye benzer" (B, 19). Buna karşın Goethe'nin renk öğretisinde durum tamamen farklıdır. Bu öğreti, "çok... ve çeşitli olguların sistematik olarak bir araya getirilmesidir. Bu sırada araya kolayca bir yanlış karışmış olabilir."

Schopenhauer iltifatta kusur etmese de aynı zamanda da Goethe'nin renk öğretisine açıkça ağır aşağılamalarda bulunur. Goethe, “zaten dünyaya her dikkatli bakışta kuramlaştırdığımızı” yazmıştı. Yapıtını yeni bir kuram oluşturma türü olarak kavramıştı. Şimdiyse Schopenhauer'dan, ilk olarak onun incelemesiyle kendi araştırmalarının kuramsal yüksekliklere çıktığını dinlemek zorunda mı kalsın? Arthur'un kendine verdiği gururlu değeri sergilemek için yaptığı karşılaştırma, Goethe için pek de pohpohlayıcı değildir. “Sizin renk öğretinizi bir piramitle karşılaşırsam, benim kuramım onun tepesidir. Bütün o büyük binanın yayılarak çıktığı bölünmez matematiksel noktadır ve o denli önemlidir ki bu nokta olmasa bir piramit de olmaz, oysa piramit piramit olmaktan çıkmaksızın alttan daima kesilebilir...” (B, 21). Schopenhauer Goethe'nin de Aristoteles'ini tanıdığını, bu yüzden de bir şeyin (madde) özünün (idea), biçiminin entelekyasında yattığına aşina olduğunu bilir. Bu imge bu yüzden, Goethe'nin yapıtını, ilk olarak Schopenhauer'ın ruhu tarafından yaşama getirilen “madde” olarak görmesi önerisinin ötesine gitmektedir.

Şimdi Schopenhauer, Goethe'nin dostane çekingenliğine tepki olarak kendi kendine değer verirken yükseklerden uçmaya başladığı için, kaleminden şu cümle de çıkar: “İlk doğru renk kuramını, bilim tarihinin en başından beri ilk doğru kuramı geliştirdiğimi mutlak bir kesinlikle biliyorum” (B, 20).

Anımsayalım; Goethe için *Renk Kuramı*, dünya tarihinde kendine yer edinmesini sağladığına inandığı yapıttır. *Renk Kuramı*'nda Goethe kendini, tin alanının Napolyon'u gibi hissetmektedir.

Şimdiyse daha otuz yaşında bile olmayan, hiç tanınmayan bir filozof çıkıp, bu yapıtı ilk defa kendisinin bir kuram yüksekliğine çıkardığını söylesin. Üstelik de bu genç filozof –utanmazlığın dik alası– bu üstün çabayı kuramsal bir ek iş olarak yapmış olsun. Ustası *Renk Öğretisi*’ne yarı ömrünü vermişken, yirmi yedi yaşındaki “tamamlayıcısı” şöyle şeyler yazacak bir kafada olsun: “Renkler üzerine incelemeyi, (R.S.) birkaç hafta haricinde daima bir ek iş olarak gördüm ve kafamda renk kuramından çok daha başka kuramları sürekli taşıyorum” (B, 22).

Goethe’nin bastırılmış kızgınlığın, düş kırıklığının, ipini koparmış gururun ve dürüst bir saygının garip bir karışımı olan böylesi bir mektuba verdiği yanıtta şaşırtıcı olan, en ufak bir incinmeyi veya bu genç filozof tarafından yaşamının yapıtının, *Renk Öğretisi*’nin pek de gönül okşayıcı olmayan bir düzeyde değerlendirilmesine duyulan bir kızgınlığı bile hissettirmeyen dostane sükûnettir. Goethe ilk önce Schopenhauer’ı bir kez daha sakinleştirir. Seebeck’in bu el yazmasından henüz haberi yoktur ve yazarı istemedikçe haberi olmayacaktır. Sonra sırada, vakur bir taşlamayla sunduğu, Schopenhauer ile aralarındaki fark üzerine yargısı vardır. Taşlama, Goethe’nin Schopenhauer’ın aşkını felsefeye dayalı konumuyla oynamasında yatar. Goethe buradan yanılgının bir yaşamsal hak olduğu sonucunu ve “kendimin” olan sadece böyle korunabilecekse, yolları ayrılmaya bırakmalı diyen yaşam bilgeliliğini çıkarır. Goethe şöyle yazar, “Kim dünyayı öznenen çıkararak kurma eğilimindeyse, öznenin görünüşte daima sadece birey olduğu ve kendine özgülüğünü korumak için belli bir ölçüde hakikate ve yanılgıya gerek duyduğu görüşünü

yadsımayacaktır. Fakat hiçbir şey insanları, bu iki bileşenin miktarları farklı orantılara göre karıştırılmış olmasından daha fazla ayıramaz.”

Goethe'nin bu cümleyle bütün bu durum üzerine yargısını verdiğini, daha fazla bir şey beklenemeyeceğini Schopenhauer kabullenmek istemez. Ama aslında ne bekler ki? Goethe'nin ona, evet, benim dağınık gözlemlerimi siz doğru bir kuram düzeyine çıkardınız diye yazmasını mı ister? Hayret, genç beyefendi, birkaç hafta içinde yaşamımın yapıtına tacını taktınız. Benim yapıtımı ilk olarak gün ışığına çıkaracak olan sizin yapıtınızı kamuoyuna tanıtmak için sabırsızlanıyorum.

Aynen öyle: Genç filozof baba ikamesinin kutsamasını ister: Beni sevindiren canım oğlum sensin. Yolun açık olsun... Fakat Arthur Schopenhauer bu kutsamayı boşuna bekleyecektir. Bir süre daha kendini küçülterek, reisin tahtı önünde tevazu göstererek değil, tersine en içten saygılarını sunarken kendine güveninin ifadelerini yükselterek ricada bulunur. Kendi kendini çekincesiz överek başını uzatarak, kutsamayı başına çekmek ister.

Ama Goethe yanıt vermez. Artık Schopenhauer pes etmeye başlar. 23 Ocak 1816'da şunları yazar: “Sizin biraz sahiplenerek bu çalışmanın yayımlanmasına yardımcı olacağınız yönünde ilk başta sürekli belirsiz olan umudum gitgide yıkıldı: beslediğim bu beklenti... neredeyse yedi aydır boşuna... bekledikten sonra tükenmektedir” (B, 23). El yazmasını geri rica eder ama bir kez daha gösterişli tavırlarla. Babasının kutsamasından mahrum kalan oğul, şimdi babasının karşısına çıkar ve benzersiz bir cesaretle şunları açıklar: Seni benden uzak tutan, hakikatin bende,

yanılığıninsa sende saklı olduğunu idrakindir. Bana lütuf göstermiyorsan, bu senin cömertlik eksikliğini gösterir. “Dürüstçe söylemek gerekirse” diye yazar Schopenhauer, “ekselanslarının kuramımın doğruluğunu fark edememiş olduklarını tasavvur etmem asla mümkün değil; çünkü bu küçük konuda olduğu gibi bazen daha büyük konularda da – hakikatin benim ağzımdan konuştuğunu biliyorum. Sizin ruhunuz da bu ezgiye duyarsız kalmak için fazla dürüst, fazla doğru. Ama sizin öne sürdüğünüz bazı tezlerle tam uyuşmayan belli bazı tezlerle karşı öznel bir isteksizliğin, sizi kuramımla uğraşmaktan soğuttuğunu, bu yüzden de kuramımı sürekli ertelediğinizi ve iteklediğinizi ve bana onayınızı ne verebildiğiniz ne de yadsıyabildiğiniz için tamamen sustuğunuzu düşünüyorum” (B, 23).

Goethe’nin suskunluğu, Schopenhauer için en azından bu konuda kendi üstünlüğünün kanıtı olacaktır. Kendini buna hiç olmazsa inandırır ve bu renk davasını “küçük bir şey” olarak betimleyerek Goethe’yi istemeyerek incitmesini bir kez daha yineler. Acaba neden?

Schopenhauer için gerçekte renkler konusu üzerine tartışmanın nesnel içeriği, açıkça Goethe ile kişisel ilişkinin onun için sahip olduğu değerın gölgesinde kalmaktadır. Fakat bu durumda kişisel ilişki, sadece bu nesnel konu üzerinden kurulabilmekte ve korunabilmektedir. İlişkinin dengesi, “oğulun” en azından bir alanda “babayı” aşarak, “babanın” yaşamdaki üstünlüğünü telafi etme şansı edinmesini gerektirmektedir. Arthur “babaya” bir şeyler verebildiğini kanıtlayarak kutsamasını kazanmak istemez. Fakat Goethe böylesi bir babalık rolünde olduğu izleniminde değil-

dir, nasıl olsun ki gerçek oğluna bile sadece sekreteri rolünde katlanabilirken. Ama “öğretmen” edasıyla ortaya çıkan bu “öğrenciye” karşı saygı duyar. Yoksa Schopenhauer’ın patavatsızlıklarını, ezici sürgün sözleriyle veya tamamen umursamayarak karşılayabilirdi.

28 Ocak 1816’da el yazmasını geri gönderir. Dostça yazılmış bir ek mektubunda Goethe, kış akşamlarında birlikte oturmak ve beraber tartışmak ne güzel olurdu, “Söyleşilerin... hep uyumlu olması da gerekmez” diye Arthur için şımartıcı hayallerle kendinden geçer. Schopenhauer’ın kendi kendine kibirlenmesine bayağı katlanması gerekmiş olan Goethe, mektubun sonunda ona yine de bir tokat patlatır. *Renk Öğretisi*’nin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktan hoşlanan adama, “görüşlerini kısaltсын” da Goethe de arada bir onlardan alıntı yapabilsin, diye haddini bildirir. Goethe tamamlayıcısının karşısına anlayışlı bir umursamazlıkla çıkar. Böylece büyüklük ilişkisini düzeltmiş olur.

Schopenhauer buna, Goethe veya Kant dışında hiç kimsenin ona şimdi başına geldiği gibi davranmasını kabullenemeyeceğini söyleyerek yanıt verir.

Şimdi renkler kitabını Goethe’nin kutsaması olmaksızın bastırır. Bu baskıyı 4 Mayıs 1816’da şu ifadeyle Goethe’ye gönderir, “Fikrinizi bir gün öğreneceğim umudundan vazgeçmemiş olsam, duymayı rica ederdim...” (B, 28). Bir hafta sonra Goethe dostça teşekkür eder, “arada bir haber gönderin.” Goethe için umursamazca, Schopenhauer için acılı bir ayrılış.

Yıllıklar’ında Goethe sonradan şunları anımsar: “Dr. Schopenhauer iyi niyetli bir arkadaş olarak yanıma gelmişti. Bazı şeyler

üzerinde anlaşarak tartıştık ama sonunda belli bir ayrılık kaçınılmazdı. Şimdiye kadar el ele verip birlikte yürüyen iki arkadaşın, biri kuzeye diğeri güneye gitmek istediğinde çok çabuk birbirinin gözünden ırak kalacakları için ayrılması gibi.”

On Dördüncü Bölüm



Dresden ❖ Arthur Denklerinin Arasında Değil ❖ “Dâhiyane Kavrayış” Dönemi ❖ Ev Sahibesi: “Çiçekleniyorsunuz Doktor Bey” ❖ Not Defterinde Kendi Kendiyle Felsefi Söyleşiler ❖ Arthur “Daha İyi Bilinç” İçin Bir Dil Bulur ❖ *Kendinde Şey Olarak İstencin Keşfi*

Arthur Schopenhauer, 1814 başlarında kendini büyük yapıtına verebileceği yeni bir konaklama yeri ararken; tozu, dumanı, gürültüsü ve ceset kokusuyla dünya tarihinin çatışma sahnele-ri bu arada batıya kaymıştır. Ama annesiyle evdeki dalaşmaları doruk noktasındadır. Seçimi Dresden’den yanadır. O zamanlar “Kuzeyin Floransa’sı” olarak övülen bu şehirde zaten birkaç defa ziyaretlerinde kalmıştır. Kentin iklimi, yapıları, manzarası, ortamı, burada toplanmış sanat hazineleri, büyük kütüphanesi, sosyal hayatı, bütün bunlar Schopenhauer’a hitap etmektedir.

Dresden’de bir üniversite bulunmamakla birlikte, yaşayan filozofların hiçbirinden bir şey öğrenemeyeceğinden emin olan Schopenhauer için bu, aslında kentin aleyhine bir durum değildir. Annesinin çay partilerine katılan ve o dönemde Dresden’deki Kraliyet Antika Müzesi’nin başmüdürü olan Karl August Böttiger’e 24 Nisan 1814’te şöyle yazar: “Benim asıl önemli olan yaşamım, felsefe çalışmalarımıdır. Geri kalan her şey bunun altındadır, hatta bu çalışmalarına sadece hafif bir ilavedir. Bu

yüzden seçme şansım olduğu için güzel bir doğa, sanat eserleri ve bilimsel yardımcı kaynaklar sunan ve bana bir de gerekli huzuru veren bir konaklama yeri istiyorum. Ama bunca yeri gezdikten sonra bütün bunları, hiçbir yerde Dresden’de olduğu kadar güzel birleşmiş görmedim ve bir gün orada uzun süreliğine kalabilmek çoktandır arzuladığım bir şeydir” (B, 10).

Arthur, Dresden’in savaş faciasından sonra da hâlâ o güzellikleri sunup sunmadığına dair Böttinger’den bilgi rica eder. Dresden’in son savaşta çok çektiği kulağa gelmektedir. Böttinger bu kaygıları geçirir ve Schopenhauer Mayıs 1814’te, takip eden dört yılına Dresden’e taşınır.

Kent gerçekten de savaştan etkilenmiştir, hâlâ her yanda etkileri görülmektedir. Dresden önceki yıl sürekli savaş olaylarının odak noktasında kalmıştı. Yılın başlarında Fransız birlikleri buraya yerleşmişti. Sachsen kralı neredeyse sonuna kadar Napolyon’un bağımlısı olarak kaldı. Mayıs 1813 başlarında Fransızlar ilerleyen ittifak birlikleri karşısında geri çekilmişler, bu esnada da daha o zamanlar tarihsel anıt olan August Köprüsü’nü havaya uçurmuşlardı. Böylece Dresden “kurtarıldı.” Halk sokaklara döküldü, şairler uslu uslu “selam olsun” dizeleri düzdüler, okul koroları şarkılar söyledi. Ama “kurtarıcılar” sadece iki hafta dayanabildi. Mayıs ortasında Fransızlar geri döndü. Napolyon bir süre kentte üs kurdu. Halk sokaklara döküldü, şairler şiir düzdü, okul koroları şarkılar söyledi. Ağustos 1813 sonunda Dresden için büyük muharebe başladı. Fransız birlikleri kenti ittifakın akınına karşı savundu. Dresden şimdiye kadarki en feci bombardımanı yaşadı. İki yüzden fazla ev hasar gördü veya yıkıldı.

Kentin önündeki savaş alanında on binlerce ceset kaldı. Dönemi yaşayan biri, bu savaşın Dresdenlilerin “bütün ahlakını ve töresini” bozduğundan yakınır ve “başka zaman namuslu ve edepli sayılan kadınların ve bakirelerin, eğitilmiş kesimlerden gelenlerin bile... kasılmış ve doğranmış savaş kurbanları arasında, sanki bir bahçedeki çiçek tarhları arasındaymış gibi dolaştığını ve korkunç bir azgınlık sergilediklerini” bildirir.

Fransızlar gerçi muharebeyi kazanmışlardı ama savaşı kaybetmek üzereydiler. Dresden kuşatma altında kaldı.

Şimdi çevreleyen toprakları yitiren ve ordunun yerleşmesinin yüküne katlanan kent, feci haftalar geçirdi. Sokaklarda açlıktan ölen atların üzerine yarı açlıktan ölen insanlar atılmıştı. Fırının önünde insanlar birbirini bıçaklıyordu. Ateşli humma ve tifüs kol geziyordu. Hastanelerde her gün yaklaşık yüz kişi ölüyordu, bir o kadarı da sokak ortasında. Biedermeier tarzı manzara resimlerinin ressamı Ludwig Richter, bu dehşetli günleri şöyle anımsıyor: “Bir ev... vardı, tamamen soyulmuş ölümler birinci ve ikinci katın camlarından aşağı atılıyor ve büyük vagonlu arabalar tepesine kadar böylece dolduruluyordu. Arabacılar bu yığının üzerinde tepinip, sanki altlarında odun yığını varmış gibi gömleklerinin kollarını sıvayarak çalışırken; zayıflamış kolların, bacakların, kafaların ve bedenlerin dışarı baktığı bu yükleme ürpertici ölçüde korkunç görünüyordu.”

1814 başlarında Schopenhauer Dresden’e vardığında şehir bu sefaletten henüz toparlanamamıştı. Hasat stokları düşüktü, sonucunda pahalılık oldu. Temizliği ve zengin debdebesiyle ünlü olan Dresden’i pislik götürüyordu. Parklar yabanlaşmıştı, fakirler ve

engelliler sokaklarda sürünüyordu. Yıkıntılar ve bina enkazları her yanda seriliydi. Kral Napolyon macerasından geri dönene kadar da bu böyle kalır. 17 Haziran 1815'te bu gün için özel olarak temizlenmiş olan Dresden'e geri döner. Halk yine sokaklara dökülür, şairler şiir düzer ve okul koroları şarkılar söyler. Görünüşe göre Dresdenliler politik sadakat duygularını çok cömertçe savururlar. Katı politik inançları olan çağdaşları bundan dolayı onlara gücenmiştir. Baron von Stein, Dresdenlilere "mala mülke sarılan o zevzek lafazanlar" der ve "anavatanlarının içinde bulunduğu aşağılanma durumunun, vatanın üzerine çöken musibetlerin bu insanlara, savaşın rahatsızlıklarından ve Dresden Köprüsü'nün yıkılmasından daha az dokunduğunu görmek tiksindir" diye yazar.

Politik zihniyet sağlamlığının böyle eksik olması, Arthur Schopenhauer üzerinde daha ziyade sempatik bir etki uyandırmış olmalı; zira bildiğimiz üzere savaş olayları onun için bir "katil karnavalı"dır; bu karnavalda taraf tutmak sadece, kendini çoğunlukla ölümcül biçimde gülünç hale sokmak anlamına gelir.

Schopenhauer Grossen Meissenschen Gasse 35 adresinde, E.T.A. Hoffmann'ın *Altın Tencere*'deki Anselmus'unun koşarak dışarı çıktığı ve sonra hem belasını hem mevlasını bulduğu "kara kapı"nın yakınında bir daire tutar. Schopenhauer'dan henüz altı ay önce kentte bulunan Hoffmann'dan farklı olarak, genç filozof asla muhabbet kargaşasına kendini kaptırmaz. Hamaratça tiyatroya ve operaya gitse bile, artık orada aceleyle ve çoğunlukla çok geç içeri dalan, sık sık da erkenden kaçış veren ve beğenmediğini yüksek sesle duyurmaktan çekinmeyen bir insan olarak tanınır.

Modernleştirilmiş İtalyan operasının aşığı, özellikle de Rossini hayranı olarak, Alman operasını tercih eden yeni müzik direktörü Carl Maria von Weber'in çabalarından hoşnut değildir. Schopenhauer için Alman operası, iddialı biçimde süslenip püslenmiş şarkılı oyundur.

Tamamen çalışmasına dalmış haldeyken Dresden'de bir arkadaş bulamaz; ancak ona hayran olan veyahut da sadece ilginç, garip bir tip olarak değer veren insanlarla birlikte olmaktan hoşlanır.

Yaratma zevkinin pençesinde olduğu sürece yalnızlığa gayet iyi katlanabilir. Ama gerginlik anlarında bazen terk edilmişlik duygusu ona işkence eder. Bundan kaçmak ister ve bu kaçışa kendini yitirme duygusu eşlik etmemelidir. Kendine güvenen bu genç filozofun, muhabbetli bir ortam içinde kendi kimliği uğruna çarpışması düpedüz şaşırtıcıdır. 1814'de not defterine, "*Başkalarıyla her birliktelik, her eğlence; sadece karşılıklı sınırlama, karşılıklı kendini inkâr koşulu altında olasıdır. Bu yüzden insan her söyleşiye sadece pes ederek kendini bırakmalıdır*" (HN I, 95).

Schopenhauer kendine şart koştuğu bu "pes etmeyi" not defterinin başka bir yerinde frenleyerek katılma sanatı olarak tanımlar. İnsan yalnızlığa katlanamıyorsa, o zaman birlikteliği aramalıdır. Bununla birlikte her ikisini, yalnızlığı ve birlikteliği birbirine bağlayabilecek şekilde, "yani insan topluluk içinde yalnız olabilmeyi, düşündüğü her şeyi başkalarına bildirmemeyi de öğrenmeli, onların söylediklerine fazla kafayı takmamalı, daha ziyade hem ahlaksal hem de entelektüel olarak onlardan çok az şey beklemeli ve asla soğukkanlılığını kaybetmemek için fikirleri açısından bunların önemsizliğini akılda tutmalıdır. Öyleyse

insan insanların arasındayken asla tamamen onlarla birlikte olmamalıdır. O zaman insan bunlardan çok şey talep etmeyi bırakır... Bu şekilde asla diğer insanlarla tam bir temasa geçmeyerek, tersine sürekli “mesafeli bir tavrı” koruyarak ne onlar tarafından yaralanır ne kirletilir; ancak bu şekilde onlara katlanabilir. Böyle bakıldığında toplum bir ateşle karşılaştırılabilir. Akıllılar bu ateşe karşı bir mesafede durup ısınıp; içine atılmazken, budalalarsa yandıktan sonra yalnızlığın soğuşuna kaçır ve ateş yakıyor diye sızlanır” (HN I, 113).

Değerinin “yaralanacağı” ve “kirleneceği” korkusunu her sosyal ilişkinin başlangıcına koyan biri, hızlı arkadaşlıklar kurmaz. Schopenhauer arkadaşı olmamasından paniğe kapılmaz. Dahası o, bu eksikliği ta ki bir fayda haline gelene kadar evirip çevirir: “Bir insanın kazanımlarının ve değerinin kanıtı olarak çok arkadaşının olmasını öne sürmek, insan sarraflığına hiç yakışmaz. Sanki insanlar arkadaşlıklarını değere ve kazanımlara göre armağan edermiş gibi! Sanki insanlar daha ziyade, kendilerini okşayan ve hatta kemik atanları seven ve başka hiçbir şeyi umursamayan köpeklere benzememiş gibi! Ne kadar iğrenç hayvanlar bile olsalar onları okşamayı en iyi becerenin çok arkadaşı olur.”

Ama Schopenhauer bu arkadaş eksikliğini sadece, 1814’te not defterine emanet ettiği belli bir görüşü, kendini araştırma amacıyla kullanmayı bıraktığı ölçüde bir nitelik olarak görebilir. Platon’un “Denk sadece dengi tarafından tanınabilir” tezinden yola çıkarak Arthur şunları yazar: “*Her iyilik kendi alanında kazanılmış olmalıdır... İnsanların arkadaşlığı, sevgisi ve bağlılığı sadece onlara arkadaşlık, sevgi ve bağlılık göstererek kazanılır... İnsanın*

hayattan ne kadar mutluluk alabileceğini bilmek için, sadece, ne kadar verebildiğini bilmek yeter” (HN I, 101).

Acaba Schopenhauer, “Arkadaşım yok; çünkü kimse benim arkadaşım olacak kadar değerli değil” diye kendinden emin gururlanırken gerçekte sadece arkadaşlık *veremediği* için arkadaş kazanamadığı idrakini savuşturmak istiyor olabilir mi? “Ne kadar verebilirim?” – işte bu soru, yalnız kurdun gücünün arkasındaki zayıflığı, yani güvenmeye cesareti olmadığını gün ışığına çıkarırdı. Sonunda Schopenhauer’ın güvensizliği; kendi kendini doğrulayan bir döngüye sürükleyerek aşılmaz hale gelir: Güvensizlik mesafe yaratır, mesafe de yine güvensizliği meydana getirmek zorunda olan koşullar yaratır. Adele 5 Mart 1820’de ağabeyi hakkında güncesine şunları yazar: “Hiç sevmemiş olan kişi güvenemez de.”

Arthur Schopenhauer Dresden’de pek sevilmeyen, çoğunlukla saygı duyulan, bazen hayran olunan, sıklıkla korkulan, söylen-tilere göre “bütün felsefeyi devirmek isteyen” bir kalender rolünü oynar. Dresden’in felsefi açlığı şimdilik Schelling’in *Dünya Ruhu*’yla dindirildiğinden kimse onun pozitif olarak ne öğretmeye niyetlendiğini bilmiyordu, pek bilmek de istemiyordu... Schopenhauer’ın bu arada yayımlanan doktora ödevi, Dresden’deki tanıdık çevresinde hiç kimse tarafından dikkate alınmadı. Kimse ondan yeni bir mesaj beklemiyorsa da kritik çarpışmalarda ki yüksek sesli keskin zekâsına yerine göre hayran oluyor veya bundan korkuyordu. Sonradan Schopenhauer’ın başyapıtının Brockhaus’ta yayımlanması için devreye girecek olan tiyatro girişimcisi ve yazar Baron von Biedenfeld (1788-1862), Dresden

döneminde tanıştığı Schopenhauer hakkında şöyle yazar: “Çok açık kalpli bir dürüstlüğe sahipti; dümdüz, keskin ve kaba konuşurdu, bütün bilimsel ve yazınsal sorularda müthiş kararlı ve sağlamdı, dostuna ve düşmanına karşı her şeyi doğru konuşurdu. Şakaları çok neşeliydi, sıklıkla da gerçekten nükteli terbiyesizliklerdi; bu esnada mavimsi gri ışıldayan gözleriyle, burnunun iki tarafındaki uzun yanak çizgileriyle, biraz kulakları tırmalayan sesiyle ve elleriyle kısa, şiddetli hareketler yapışıyla sarışın başı sıklıkla hiddetli bir görünüm bile kazanıyordu.”

“Beraberlik” isteyen Schopenhauer, sanki hiç beraberliği yokmuş gibi kavgacılığını tatmin edebileceği yerlere neredeyse miknatısla çekilir. O zamanlar “Chiappone” adlı bir İtalyan lokantasında Venedik sucuklarının, yer mantarı sucuklarının ve Parma jambonunun asılı olduğu dumanlanmış bir tavanın altında, Dresden’in en önemli edebi çevresi toplanıyordu: *Akşam Gazetesi* çalışanları, ulusal şöhret sahibi eğlencelik kitap yazarları Friedrich Laun, Theodor Hell, (*Freischütz*’ün metin yazarı) Friedrich Kind, Clauren. Bu grup kendine “şarkı çevresi” adını da takıyordu ve en büyük yayımcılık işleri olan *Akşam Gazetesi*, geleneksel eğitimin ötesinde olan, politika, felsefe veya edebiyatta orta şekerli, akşam işten sonra sindirilebilir şeyleri tercih eden insanlar arasında, bölgenin dışında da büyüyen ölçüde sevilirdi. Sağlıklı insan aklı burada bilhassa taşkın bir biçimde sağlıklıydı. Derginin ilk sayısını, yayımcısı Theodor Hell’in bir şiiri süslüyordu: “Akşam işten yorulmuş / Dinlenmeye çekilince, / İsterim ki şiir sanatının çiçekleri / Ruhumu okşasın / Oturup şairlerimizin / En yeni kitabını okurum, / Sanki çiçekler arasında oturur gibi, / Güzel kokularını içime çekerek.”

Schopenhauer İtalyan sucuklarını sevdiği ve orada şiirler düzen köklü müşterilerin ondan korktuğunu bildiği için sık sık “Chiappone”ye gidiyordu. Düzenli olarak Dresden’in bu yerel matadorlarına sataşüyor ve gündelik zevkin assolistlerine karşı kendi hınçlarının tatmin edilmesinden hoşlanan müteşekkir dinleyiciler ve izleyiciler buluyordu. Biedenfeld şunları bildirir: “Her ne kadar Schopenhauer, sırf “edebi çete” adını verdiği bu akşam gazetesi grubunun, almanak işlerinin ve yurttan sesler korosunun kesin karşıtı olsa da... bu adamların genellikle eğlendikleri kamuya açık yerlerde yine de çok sık bulunuyordu. Normalde derhal bir savaş çıkıyor, Schopenhauer sözünü esirgemeyen dobralığıyla çok rahatsızlık verici birini oynuyor, dış geçiren aşağılamalarıyla kahveye tuz katıyor, eleştirel esprilerinin dizginini utanmadan serbest bırakıyor, en acı Shakespeare ve Goethe alıntılarını insanların suratına fırlatıyor ve bu sırada daima bacak bacak üstüne atıp masalarında oturuyor, onlar da ardi arkasına pot kırıyorlardı... Herkes ondan korkuyor, biri birgün aynı şekilde misillemede bulunmaya cesaret edemiyordu.”

İşte Schopenhauer şimşeklerini bu “yurttan sesler korosunda” çaktırsa bile, bunun üyelerinden biriyle, Friedrich Laun takma adı altında tanınan Friedrich August Schulze ile, neredeyse arkadaşça bir ilişki kurmuştu. Schopenhauer sonraki yıllarda bile ona “iyi kalpli, sevgili, sadık, ihtiyar Schulze” diye hitap eder. Genç filozof için “Jupiter tonans”^{*} takma adını Schulze dillere dolaştırmıştı ve Schopenhauer’ın “ince bir iş”ten çıkmasına yine Schulze yardım etmişti. Bunun daha fazla ayrıntısı bilinmemektedir.

* Latince: Gümürdeyen Jüpiter. (Çev.)

Her durumda Aralık 1816'da Schopenhauer, sevgilileriyle b  b  rlenmekten hoşlandığı gençlik arkadaşı Anthime'ye yazdığı bir mektubunda bir a  k ilişkisini anlatır. Anthime buna 1 Haziran 1817'de şöyle yanıt verir: "Sevgili dostum, bana   yle görünüyor ki sen çok a  ıksın. O zaman her şey insana güzel görünür. Bir yaşlı kurt olarak, güzelinin sadakatinin uzun vadeli olacağına kendimi ikna etmekte zorlandığımı itiraf ediyorum. Bu arada bu yanılısamadan faydalanmaya bak." Belki de burada söz konusu olan, Adele Schopenhauer'ın 27 Nisan 1819'da güncesine "umut verici" olduğ unu yazdığı "Dresden'deki kız"dır. Adele dehşete düşmüştür; kız aşağı tabakadandır, evliliğı düşünmek mümkün değıildir. Ama Adele'nin bildirdiğ ine göre Arhur "buna rağ men düzgün ve iyi davranıyor."

Dresden'deki tanidikların Arthur Schopenhauer hakkında anlattıkları kısıtlıdır. İçinde olup bitenlerden, içinde hazırlananlardan fazla bir şey   ğrenememi  lerdir. Filozofun bir gençlik resmini yapmış olan ressam Ludwig Sigismun Ruhl (1794-1887), bazen Arthur'a gezintilerinde eşlik eder ve kimi zaman çalışma odasına, yani en kutsal mekâna bile alınır. "O zaman odanda otururduk. Sen bana   undan bundan, felsefenin başarı kazanması beklentilerinden bahsederdin" diye anımsar Ruhl sonradan. Zengin bir rantiy  , bir sanat uzmanı olan Johann Gottlob Quandt (1787-1859), Schopenhauer'ın bu yıllarda kendini biraz açtığı belki de tek kişidir. Quandt 1815'te Johanna'yla tanışmış ve Adele'yle arkadaş olmuştu. Quandt Schopenhauer'a sürekli sıkıcı aile kavgalarını anımsatır ama başkalarına karşı annesi ve kız kardeşi hakkında sadece "aptal kazlar" diye konuşan Arthur, Quandt

ile ilişkilerinde ailevi işler hakkında sadece bağırıp çağırmakla kalmamış, kendi kederlerini ve yaralanmışlıklarını da kulağa çalmıştır. En azından Quandt bunu iddia eder: “Yaşamının korkunç bir döneminin anısına eşlik ediyor gibi görünen devasa bir acının, yüreğinin derinlerindeki sızlamalarını algıladığıma inanıyordum. Bunun hakkında anlattıkları ne kadar karanlık olsa da bunlardan tam olarak bilincine varmadığı... annesine duyduğu bir saygının, hatta bir sempatinin her yanda ışıldadığını çok net görüyordum.”

Yine de Schopenhauer'ın sosyal ilişkileri, kamuoyundaki varlığı, gün ışığına çıkardığından çok daha fazla şeyi gizler. Biedenfelf'in bildirdiğine göre asıl olarak “kitapları ve çalışmalarıyla... neredeyse tamamen yalıtık ve gayet tekdüze” yaşıyordu. Fakat tekdüzeliğin ve yalıtıklığın siperlerinin arkasında, Arthur Schopenhauer'ın yaşamındaki büyük macera sürmektedir: “Kavrayışın şehveti” ve sonunda büyük yapıtın tamamlanması.

Bazen neredeyse taşkınlaşan bu içsel yaşamın en veciz somutlaşmasını yaşayan belki de Arthur'un ev sahibesi olmuştur. Bir defasında Schopenhauer köpek terbiyecisinin portakal bahçesinden, eteğinde bir çiçekle döner. Ev sahibesi, “Çiçekleniyorsunuz Doktor Bey” der. “Evet” diye yanıtlar Schopenhauer, “ağaçlar çiçek açmasaydı, nasıl meyve verirlerdi!”

Arthur Schopenhauer geriye dönüp baktığında Dresden'deki dört yılını, yaşamının en verimli yılları olarak betimler: “... Uygun şartlar sayesinde beynin en yüksek gerilime sahip olduğu saat geldiğinde; gözüm hangi nesneye bakarsa baksın, o nesne bana vahiy indiriyordu.” Son yıllarındaki bir mektupta bütün

sisteminin, “belli ölçüde ben bir şey yapmadan... ışınlar halinde bir kristal gibi bir merkeze yakınsayarak (birleşti), tıpkı başyapıtımın ilk cildinde derhal yazıya döktüğüm halde” olduğunu ifade eder. Bu ilk cildi sonradan, 28 Mart 1818’de yayımcısına şu sözlerle sunacaktır: “İşte bu yapıtım yeni bir felsefi sistemdir ama kelimenin tam anlamıyla yeni. Zaten var olanların yeni bir sunumu değildir; aksine en yüksek derecede bağlantılı olan, şimdiye kadar hiçbir insanın aklına gelmemiş olan bir düşünce dizisidir” (B, 29). Bu “düşünce dizilerinin” kafasında nasıl oluştuğunun izlerini, bu yıllardaki çok ayrıntılı not defterlerinde buluyoruz. Burada Schopenhauer’ın düşüncesi yeni bir küme durumunda elle tutulur haldedir. Yapısal bir sistem halinde sadeleşmemiş ve yumuşamamış, arayan ve varoluşsal olarak girişken bir düşünce devinimi olarak. Yapıt sorunlar çözmek ister, not defteri bu sorunların varoluşsal anlamının öne çıkmasını sağlar. Yapıtın bir yanıt bulmak istediği karmaşık sorunların bedenini ve canını not defteri içerir.

Bilindiği gibi Schopenhauer Kant’ın disiplinine girerken, belli ölçüde elinden felsefeye kaçtığı babasının ruhu onu yakalamıştı. Babası metafiziksel konularda bir Matthias Claudius’un çocuksu tevazusuna sarılmış ve kendi kafasından cennete çıkan felsefi düşünceleri sadece dış sıkan bir hoşnutsuzlukla dikkate almıştı. Mutlaklığın bütün felsefi kavram kurgulamalarının Kant’tan esinlenen eleştirisinde Arthur babasının oğlu olarak kalır.

Schopenhauer’ın daha Berlin’deyken okuduğu ve şimdi bir kez daha önüne aldığı genç Schelling’le hesaplaşması da bu eleştirinin damgasını taşır. “Bütün imanlı ve aydınlanmış teistlerin

Tanrılarıyla yaptığı şeyi, Schelling mutlaklığıyla yapar. Teistler, Tanrılar hakkında mantıksal olanaksızlıklar anlatıyordu. Bunlara göre anlak sadece duyular dünyası tarafından koşullanan ve sadece bunun için geçerli bir yetidir derken, bense (aydınlanmış teist) daha yüksek bir bilinç aşamasında duruyorum diyen soyut tez için sadece imgesel ifadeler olduğunu söylüyorum” (HN II, 326).

Anlağın üzerine taşan bir deneyimin olduğunu Schopenhauer de itiraf eder; yine de buna anlaksal bir meşrulaştırma kazandırmaya karşı uyarır. Çünkü o zaman insan ikisini de yitirir. Anlak saçmalamaya başlar ve deneyim aşikârlığını yitirir. Bildiğimiz gibi Schopenhauer, anlağın kategorileriyle hiç geçinemeyen bu deneyime “daha iyi bilinç” adını verir. Bunun hakkında çok temkinli konuşulabilir, hele sokak ortasında hiç konuşulmaz. Schopenhauer’ın dikkati, Wittgenstein’in *Traktatus*’unun sonunda gerçekten muhteşem olana bakarak saptadıklarıyla aynı tutumdan kaynaklanır: “Bir şey hakkında konuşamıyorsak, susmak gerek.” Arthur Schopenhauer susmanın nerede başladığını ve dilin, belki de dönüşmüş bir dilin nerede mümkün olduğunu tam olarak bilmek ister. 1814 yılından 1815 başlarına kadar olan notlar bu sorunun etrafında döner. Schopenhauer “daha iyi bilinç” için daha uygun bir dil arayışındadır ve metaforların kendine özgü devinimine kapılmaktan çekinmez. Küre imgesi üzerine çeşitlemeler yapar. Schopenhauer’a göre “yeter neden ilkesini bildiğimizde” daima yüzeyin etrafında döneriz; asla merkeze gelemez. Bilgimiz ne kadar kapsamlı olursa olsun, yüzeyin içeriği asla kübik içerik olmayacaktır. Bu yeni boyutu ilk olarak “daha iyi bilinç” açar. Yüzey bir mekân olur. Sanki insan kürenin içine

girişirmiş gibidir. Bu imgeden başka anlamlar da kazanılabilir. İnsan yüzeyden derinlere nasıl iner? Yanıt; insan ağır olmalı, ısıtırdan ağırlaşmalı. Sadece o zaman insan, onu yüzeyde tutan kendini savunmanın dürtücü güçlerini aşabilir. “İnsanın içinde yüce bir zihniyet kazanması... içinde *daha iyi bilincin* canlanması için; acılar, ısıtırdar ve başarısızlıklar gereklidir. Tıpkı geminin derinlik kazanması için onu ağırlaştıran safraya gerek duyması gibi” (HN I, 87). Fakat geminin batmaması da gerekir. Bu yüzden fazla ağır olmamalıdır; ancak rüzgâr ve dalgalar tarafından devrilmeye karşı gemiyi koruyan gerekli derinliği kazanmak için yeterince ağır olmalıdır. Bu ölçülü derinlik imgesinde “daha iyi bilinç” hâlâ kendini koruma dürtüsüyle bağlantılıdır.

“Daha iyi bilincin” aksine, eşdeğeri olan “deneysel bilinç” gitgide anlam değiştirir. Kant’la birlikte Schopenhauer deneysel bilinci yalnızca “görünen”; bilince “görünen” dünyaya ilişkin olan bilinç olarak tanımlamıştı. Varlık kendini “deneysel bilince” tasavvur edilmiş varlık olarak gösterir. “Deneysel bilinç” bir algılama ve bilme tarzıdır. Kant için gerekli olan “görünen” dünyada tutukluluk, asla yanlış bir yaşamın damgası değildir. Kant özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci baskısında, “görünen” dünyanın bir kandırmaca ve aldatma anlamında salt bir “görünüş” olarak kavranmaması gerektiğinde ısrar etmişti. Tam da “suya düşürülemez” olması sayesinde antropolojik temel donanımımızın bir parçası olan ve böylece işlevsel olarak yaşama dünyamıza uymamızı sağlayan “*doğal* ve kaçınılmaz bir *yanılsama*”nın içinde yaşıyoruz. Yani böylece sadece “görünen” bir dünyayla uğraşmıyor olmamız, Kant için pratik yaşam açısından *sorun değildir*. Scho-

penhauer farklıdır. “Deneyssel bilinç” onda çifte anlam kazanır. Birincisi bu bilinç gerçek Kantçı tarzda, algılama ve bilme yetimizin aşkinci felsefeyle kanıtlanmış olan sınırlanması anlamına gelir. Aynı zamanda bir hileye adanmış, bu yüzden de yanlış bir yaşama zincirlenmiş olmak anlamındadır. Bu anlamda Schopenhauer “görünen” dünyayı “mış gibi görünen” dünyaya yani aldatıcı bir dünyaya indirger. Bunu canlandırmak için küre metaforunu daha da geliştirir. 1814’te, “deneysel” bilincin “bir tekerleğin içinde koşan sincaba” benzediğini not eder. “Deneyssel” bilinç, biraz öncesine kadar kürenin yüzeyine dokunmak olarak geçerken, şimdi bizi anlamsız ve hedefsiz bir koşuşturmacanın içinde tutuklu bırakan doyumsuz arzularımızın devinimiyle eşit tutulur. Schopenhauer’ın doktorasında henüz salt bilgikuramsal bir konu olan “deneysel” bilinç, etik bir sorun haline gelmiştir. Aşkın felsefedeki masumluluğunu yitirmiş ve varoluşsal ahmaklık haline gelmiştir: “İnsanlar kuramsal alanda da pratik yaşamda sürekli olduğumuz biçimde ahmaktı. Bir kez olsun kendi içimize gidip, kendimizi istemekten koparıp daha iyi bilinçte ayak diremek yerine; bir arzudan tatmine, sonra da yeni bir arzuya koşarız. Bu şekilde de sonunda mutluluğu bulmayı umarız” (HN I, 155).

1814 tarihli bu notta, belirleyici olan antitezin adı geçer: “Daha iyi bilinç” bizi “istemekten” kurtaracaktır. Deneysellüğün *istencin* görünüşü olduğu, işte bu bilgi henüz açıkça ifade edilmemiştir. *Istenc* henüz dünyanın şifresinin çözülmesi için sihirli sözcük değildir ama hakikat içinde bir yaşamın karşısında duran bütün düşmanca şeylerin adıdır. Öyleyse Schopenhauer, daha *istenc* metafiziğini geliştirmeden önce bu metafiziğin bir

sonucu, yani “istencin değillenmesi” bir kurtarıcı etken olarak şimdiden mevcuttur. Schopenhauer ilk önce istenci acısını çektiği ve kendini kurtarmak istediği bir şey olarak yaşantıladıktan sonra, istencin bütün görünüşlerin temelinde yatan o *kendinde* şey o evrensel gerçeklik olarak *tanır*. Schopenhauer başyapıtının sunumunda, dünyanın özü olarak istencin keşfinden, bunun değillenmesine varır. Ama varoluşsal olarak istencin (“daha iyi bilinç”) değillenmesinden, gerçek olan her şeyin içinde görünenin istenç olduğu görüşüne varır. Öyleyse Schopenhauer “daha iyi bilinci” namına bu “istençten” kurtulmak isteyerek, bu istencin içinde bütün varlığın birlik noktasını keşfeder. Düşmanı dünyanın çekirdeğine yerleştiren, acı verici olarak yaşantılanan istenci *kendinde* şeyle özdeşleştiren bu devinimle, Schopenhauer’ın istenç metafiziğinin doğumu gerçekleşir. 1814 sonunda veya 1815 başında bir gün, Schopenhauer not defterine, başka bütün her şeyin çıkacağı o cümleleri kaydeder: “*Kendinde şey olarak dünya, ne istediğini bilmeyen büyük bir istençtir; çünkü sırf istençten başka hiçbir şey olmadığı için, bilmez, yalnızca ister*” (HN I, 169).

Fakat Schopenhauer boşuna Kant’ın okuluna gitmemişti. Kant onun kuramsal vicdanı olarak kaldı. Buysa bilme, tasavvur etme yetimizin asla “kendinde” bir şeyi değil; daima sadece “bizim için” bir şeyi kavrayabileceğini Schopenhauer’ın kafasına kazıdı. Demek ki *kendinde* şeyle özdeşleştirilen istenç hiçbir zaman tasavvur edilen, “nesne” olarak bilinen o istenç olamaz. Arthur’un henüz doktorasında dört tasavvur nesnesi sınıfından biri altına yerleştirdiği o istenç olamaz.

Peki, Schopenhauer nasıl hem Kant’ın *kendinde* şeyin bilinemezliği dogmasını ayakta tutup hem de aynı zamanda *kendinde*

şeyin “bilmecesini” çözdüğünden bahsedebilirdi? *Istencin* kendini ona nasıl *kendinde şey* olarak gösterdiğinin farkına vararak bu güçlüğü aşar. Schopenhauer’ın “kendinde şeyle” özdeşleştirdiği, tasavvur edilen, söylemsel olarak bilinen istenç değil, tersine “içsel deneyimde” kendi bedeninde duyumsadığı istençtir.

Schopenhauer için her şey, bu “içsel deneyimi” aydınlatmaya ve açıkça tasavvur etme, algılama yetisinin önüne geçirmeye bağlı olacaktır. Şimdi notları bu sorunun etrafında dolaşır.

Benim dışındaki bütün dünya, bana sadece tasavvur olarak verilmiştir. Schopenhauer’a göre dünyaya tasavvurdan başka bir erişiminin olduğu tek bir nokta vardır. Ve bu nokta kendi içimdedir. Bedenime baktığımda, eylemlerini gözlemlediğimde ve açıkladığımda, algılanan ve bilinen hâlâ bir tasavvurdur. Ama burada, kendi bedenimde aynı zamanda o dürtüleri, o arzuları, o acıları, o zevkleri, aynı anda bedenim eylemlerinde kendi tasavvurlarıma ve başkalarının tasavvurlarına kendini sunan her şeyi duyumsarım. Sadece kendi içimde, aynı anda hem kendini bana (ve başkalarına) tasavvurda gösteren hem de hakkında düşünülebilen şeyimdir. Bu çifte dünya, sanki ön ve arka yüzüyle sadece benim içimde vardır. Dünyanın bana tasavvur olarak verili olmasının dışında başka ne olduğunu sadece kendi içimde yaşıyorum. “Dışarıdaki” dünya benim için sadece tasavvur edilen bir “içeri’ye sahiptir, sadece kendi içimdeyken kendim bu “içeri’yimdir. Dünyanın iç tarafı benim. Dünyanın tasavvur olması dışında olduğu şey benim. “İnsan her bilmecayı çözebileceği içine dönmek yerine, her yönde dışarı gidiyordu” (HN I, 154).

Schopenhauer bu idrakte eski bir düşünüyü gerçekleştirir.

1812’de “İçindeki hakikati tanı... *orada gökler dünyaya dokunuyor*” diye not etmişti (HN I, 17). Burada söz konusu olan geleksel ahlaksal anlamda “kendini tanımak” değildir; öznenin düşünmesinden nesnel dünyanın tamamını tanıyan tefekkür felsefesi tarzında bir kendini tanımak da değildir. Schopenhauer kendi bedeninde istencin içsel deneyimini, bütün dünyayı anlama aracı haline getirmek ister. Böylece çift yönlü bir hareket yapmış olur; (tefekkür felsefesinde olduğu gibi kendi düşünmesinde değil) kendi deneyimine dalan, *büzüşen* bir hareket ve bütün dünyayı bu içsel deneyimin modeline göre yorumlayan, genişleyen bir hareket.

Ama Schopenhauer’ın henüz “daha iyi bilinç”teyken kendine çıkardığı sorun, şimdi yeniden çıkar. Analitik-nesnelleştirici düşünmenin ötesinde (yeter neden ilkesine göre) içten yaşantılanan bu istenç ve onun bütün dünyayla özdeşliği hakkında nasıl konuşulabilir? Fichte, Schelling, Hegel’in özdeşlik sistemlerinde Schopenhauer doğal olarak ifade ederken yardım alamaz. Çünkü bunlar birlik noktasını, isteyen özneye değil *düşünen* özneye yerleştirir. Kendisini de şaşırtan biçimde, daha yeni keşfedilen bir tinsel kıtadan yardım ve esin alır; eski Hint dininden.

Hint tininin keşfi, hepsinden önce romantizmin işiydi. Herder, ön çalışmaları yapmıştı. Kant bile pek anlayış göstermemiş; “Papacılığı doruğa çıkarıyorlar, inananlar Lama’nın pisliğini bile yerler” diyerek Tibetlileri alaya almıştı. Buna karşın Herder, Brahmancılığın derin anlamını övmüş, bu derinliği bir panteizm olarak yorumlamıştı. Ona göre dünya, tek bir ruhsal özlüğün (“Brahma”) tezahürü olarak görülür. Kilise adamı Herder; Tanrısı, ahreti, çocuk kandıran ödüllendirme ve cezalandırma sistemi olmayan bu

türden dindarlığı övüyordu. Hamarat Orta Avrupalılara esrime, meditasyon sanatını tavsiye ediyordu. Fakat Hindistan'ın sakin, yumuşak ruhu, Avrupalı tecavüzcülerini neredeyse cezbetmişti. Bu tinsel tutum, kendini savunmaya yaramazdı.

Parçalayan ve ayıran usun dar sınırlarını yıkmayı vaat eden her şeye sarılan romantikler; Schlegel kardeşler, Görres, Baader, Windischmann, Novalis, Herder'in yol göstermesiyle iz üstündeydiler. Bu arada başka kaynak metinler de çıkmıştı. Fakat bu metinlerin anlamlarını sık sık sakatlayan çevirilerle. Belki de en önemli olan, Budizm öncesindeki gizli Brahman öğretisinin, *Upanişadlar*'ın bazı yazılı kalıntılarının 1802'de çıkan çevirisiydi. Fransız Anquetil bu kaynak toplamasını *Oupnekhat* (bu isim Sanskritçe "Upanişadlar" sözcüğünün bozulmuş halidir) başlığı altında yayımlamıştı. Burada metinler iki kat sakatlanmıştır; zira söz konusu olan, Sanskritçeden Farsçaya bir çevirinin Latinceye çevirisidir.

Schopenhauer bu yapıtın duyumunu, 1813/14 kışında Weimar'da, Herder'in öğrencisi olan ve Hintolog olarak isim yapan Jenalı aydın Friedrich Majer'le annesinin salonunda tanıştığında almıştı.

Arthur Schopenhauer 1814 yazında ilk defa incelediği bu kitap için, çok yıllar sonra bile övgü dolu sözler bulur. Son yapıtında, *Parerga ve Paralipomena*'da (1851) Schopenhauer geriye bakarak şunları itiraf eder: "Oupnek hat" Vedaların kutsal ruhunu nasıl solur! Hamaratça okuyan, bu eşsiz kitabın Farsça-Latincesine nasıl aşinalık kazanır, bu ruhu en içine sindirir! Her satırı nasıl da sağlam, kesin ve istisnasız uyumlu bir anlam taşır!.. Burada her şey Hint havasını ve kökeninden doğayla barışık bir

varoluşu solur. Ve burada ruh ona erkenden şırıngalanan Yahudi batıl inançlarından ve buna tutkun olan her felsefeden nasıl da yikanarak arınır! Bu (asıl metin hariç) dünyada mümkün olan en faydalı ve en yüceltici kitaptır. Bu kitap, yaşamımın tesellisi olmuştur ve ölümümün tesellisi olacaktır” (V, 469). Taze pişmiş Hint hayranı Schopenhauer’ın iki yıl boyunca, 1815’ten 1817’ye kadar Dresden’deki Grosse Meissensche Gasse’de aynı şekilde hiç tanınmayan bir filozof olan komşusu Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) de çağdaş felsefenin ana akımından sapan düşüncesini, Hint bilgelik öğretilerine bağlamakla meşguldü. Krause’nin sonu, Schopenhauer’inkinden de fena oldu; çünkü yaşamının sonunda bile kabul görmemişti; yine de felsefesi mucizevi bir yoldan İspanya’ya ve İspanyolca konuşan Latin Amerika’ya uzanarak, orada dayanışma etiği haline zayıflatılmış Hint acıma etiği, “krausismo” adı altında sosyal-liberal ilericiliğin kuramsal çerçevesi haline geldi.

Schopenhauer’dan farklı olarak Krause, Sanskritçeye hâkimdi ve birkaç çeviri yapmıştı. Bu Hint uzmanı komşusundan Schopenhauer uzman tavsiyesi alıyor, kitap ödünç alıyor ve bunun haricinde de ilişki kuruyordu. Krause’den meditasyon teknikleri üzerine de çok şeyler öğrenebilmişti. Krause kendisi de yöntemsel alıştırmalar yapıyor ve öğrencilerini “içlenimlerle, içruhlanmalarla”, “özbirleşime” ulaşmaya teşvik ediyordu. Krause herhalde o zamanlar, sadece romantikler gibi Hint felsefesinin ve dininin kalıntılarını kendi cesur spekülasyonlarına katmakla kalmayıp, Hint geleneğini varoluşsal bir uygulamaya dökmeye de çalışan tek kişiydi.

Böylece 1814'ten sonra Schopenhauer *Upaniṣadlar*'ı inceler, *Asya Dergisi*'ndeki Hindistan'la ilgili makaleleri düzenli olarak okur ve eline geçebilecek bütün Hindistan kaynakçasını edinir. Fakat Budizmle yoğun uğraşı ancak başyapıtı tamamlandıktan sonra başlar.

Hint bilgelik öğretilerine bu kadar saygı duyarken, aslında Schopenhauer'ın 1814'ten 1818'e kadar notlarının, Hint felsefesi ve diniyle uğraşının çok sayıda izini taşıması beklenir. En azından Schopenhauer 1816'da not defterinde şunları itiraf etmişti: “Ayrıca Upaniṣadların, Platon ve Kant'ın ışınlarını insanın ruhuna fırlatmadan önce, benim öğretimim meydana gelmiş olabileceğine inanmadığımı da itiraf ederim” (HN I, 422).

Gerçekteyse not defterinde doğrudan Hint dini ve felsefesiyle ilişkili olan çok az sayıda not vardır. Fakat bu az sayıdaki not ayrıcalıklı bir ağırlık taşımaz; zira içlerinde bulunan Hint düşüncesinin belli öğeleri, oluşmakta olan kendi felsefesinin ana noktalarına kısa devre bağlanır.

Dünyanın oluşumuna ve geçip gidişine, biçimlerindeki sonsuz çeşitliliğe *Upaniṣadlar* “maya” adını verir. Bunun hakkında Schopenhauer 1814'te şunları not eder: “İnsan... bir... çılgınlığa (kapılmıştır) ve bu çılgınlık yaşam kadar, duyusal dünyanın kendisi kadar gerçektir, hatta bununla birdir (Hintlilerin *mayası*). Bütün arzularımız ve bağımlılıklarımızın temeli ondadır, bunlar da sadece yaşamın ifadesidir. Tıpkı yaşamın sadece çılgınlığın ifadesi olması gibi” (HN I, 104). İki yıl sonra Arthur vecizce şunları kaydeder: “Vedaların ‘maya’sıyla... Kant'ın ‘görünüş’ü bir ve aynıdır...” (HN I, 380).

İçimizde olduğu kadar, aynı zamanda *kendinde* şey olarak bütün görünüşlerin arkasında gizli olan *istenç* için Schopenhauer *Upaşişadlar*'da bir eşdeğer bulduğunu da sanır: "Brahma" dünyanın ruhu. Arthur *Upaşişadlar*'da şunları okur: "Bütün canlıların yaratıldığı şeyi, bir defa doğduktan sonra yaşamalarını sağlayan şeyi, ulaşmaya çabaladıkları ve peşinden koştukları şeyi ara ki bu Brahma'dır." Arthur bu pasajı şu sözlerle yorumlar: "Yaşama istenci bütün şeylerin kaynağı ve özüdür" (HN II, 396).

Maya ve "Brahma" olarak dünya – bunlar görünüşe göre Schopenhauer için aynı şeydir, kendi tasarımında adını koyduğu gibi; "tasavvur" olarak dünya ve *istenç* olarak dünya. Hintlilerin kurtuluş kalıbı, biçimler dizisinden özgürleşme ve "hiçliğe" geri batma, Schopenhauer'ın istencin değillenmesi dediği şeyle örtüşme içinde bulunur gibi görünmektedir. *Upaşişadlar*'ın dünyanın adı geçen yönleri (*maya*, Brahma) dışında; batının yaratan Tanrısına, ahretine, aşkınlığına vs. karşılık gelen hiçbir şey tanıması Schopenhauer üzerinde bilhassa çekici etki uyandırmıştı. Schopenhauer burada Tanrısız bir din bulmuştu ve bu, cennetsiz bir metafiziği arayan Schopenhauer'a doğru yolda olduğunun bir onayı gibi görünmüştü.

Arthur Schopenhauer, felsefi sisteminin geliştiği bu yıllarda bu tür onaylardan daha fazlasını kazanamadı. Kendi dilini bulmak istemektedir. Felsefesini, batılı felsefe geleneğinin ufkunda geliştirmek için çalışır. İki keşfini; istencin "içsel deneyiminin" büzüşen devinimini kendi bedeninde, dünyanın yorumunun genleşen deviniminiyse bu "içsel deneyim" modeline göre kavramlarla çalışan bilgi için anlaşılır hale getirmek ister. Tekrar

tekrar vurguladığı üzere felsefesi “kavramlardan” kurulmamış olsa da görüşleri “kavramlar” halinde kelimeye dökülmüştür. İşte bu yüzden Hint felsefesini sanki açıklayıcı olarak buna ekler. Sistemin gelişme dönemine geri baktığında, Schopenhauer sonradan şunları yazar: “Ben *kendinde* şeyi, dünyanın içsel özünü, en kesin tanıdığımız şeye göre adlandırdım; *istenç*. Ancak bu öznel, yani bilginin öznesini gözeterek seçilmiş bir ifadedir. Ayrıca bir bilgi aktardığımız için bu gözetme, işin özüdür. Yani buna örneğin Brahm veya Brahma veya dünya ruhu veya başka bir şey demekten sonsuz ölçüde daha iyidir.”

Yani Schopenhauer dünyayı *istenç* olarak *anlamaya* kalkışır. Vurgu “anlamak”tır. Anlamak açıklamak değildir. Schopenhauer bu farka en belirgin şekilde ışık tutmak zorundadır. Gerekleme araştırdığımızda açıklayıcı çalışmış oluruz. Anlağımız, böyle çalışmak zorundadır. Schopenhauer bunu doktorasında göstermiştir. “Açıklamak” tasavvur etkinliğinin bir parçasıdır. Nesneleri nedensel olarak birbirine bağlarız. Bu şekilde istencin eylemleri de “açıklanabilir.” Schopenhauer bunu da doktorasında sergilemiştir; istencin nasıl güdülerle devindirildiğini. Böyle bakıldığında istenç, içten yaşanan istenç değil, tersine nesneler arasında bir nesnedir. *Anlamadaysa* söz konusu olan, bu “nesne istenci” diğer nesnelerle nedensel olarak bağlamak değildir; anlama bir gerekçe ve etki, bir *neden* aramaz, tersine *anlamı* kavrar, istencin aslında *ne* olduğunu sorar. İstencin ne olduğunu ancak ve ancak istençle yalnızca tasavvurumuzun nesnesi olarak karşılaşmadığımız; bunun yanı sıra onu “içten” yaşadığımız, yani kendimizin istenç *olduğu* kendi içimizde deneyimleyebiliriz.

Dünyayı anlamak istiyorsak kendi kendimizi anlamamız gerekir. Schopenhauer'ın istenç metafiziği, örneğin doğa bilimiyle rekabet içinde bulunan bir deneysel dünya *çözümlemesi* değil, tersine bir *dasein hermenötiği*dir. *Varolanın* kendi arasındaki nedensel bağlantılarını açıklamaz, *varlığın* ne olduğunu sorar.

Bu hermenötiğin ana hatlarını Schopenhauer doğa bilimleri-ne karşı sınırı çizerek 1816 tarihli bir kayıta tasarlar: “Şimdiye kadar en kaba maddenin güçleri en iyi bilinen şey olarak kabullenilerek, buradan yola çıkarak daha az bilinenleri açıklamak isteniyordu ki doğa biliminin doğru yolu da budur... Böylece insanın organizasyonu ve bilişle istemesi açıklanmak isteniyordu, o zaman mükemmel doğa bilimi elde edilmiş olacaktı. Bu bilim-de sürüyle ‘*qualitates occulta*’den* yola çıkmaya boyun eğiliyor, bunların aydınlatılmasına tamamen boş veriliyordu; çünkü bunların altını kazımak değil, sadece bunları temel almak düşünülüyordu. Çünkü sadece bunlardan ne çıkacağı izlenmek isteniyor ama bunların kendisi hakkında başka hiçbir açıklama umulmuyordu... Ben ilk olarak tam tersi yolu seçtim. Ben de onlar gibi en bilinenen yola çıkmak istiyorum. Ama onlar için tamamen bilinmez olduğunu gördükleri halde, en genel görünüşü ve en eksik ve bu yüzden de en basit görünüşü en iyi bilinen şey saymak yerine; benim için doğadaki en iyi bilinen görünüş, bilgime en yakında bulunan ve aynı zamanda bütün diğer görünüşlerin en mükemmeli, en yüksek katında olan, bu yüzden hepsinin özünü en açık ve tam olarak ifade eden görünüştür. Buysa *insan*

* Latince: esrarlı nitelik. (Çev.)

bedeni ve eylemleridir. Onlar bunları inorganik doğanın güçlerinden çıkararak nihai son olarak açıklamak istiyorlardı. Bense buna karşı bundan çıkararak onları anlamayı öğreniyorum. Bu sırada bizi asla şeylerin özüne götürmeyen nedensellik kanununa göre ilerlemiyorum; tersine dolaysızca dünyanın en anlam dolu görünümünün özünü, insanı izliyorum. Benim tasavvurum olduğunu bir kenara bırakırsam, insanın düpedüz *istenç* olduğunu düşünüyorum: Özünün kendindeliği olarak geriye *istenç* kalır. Bunun ne olduğu herkese dolaysızca verilir; çünkü herkes kendisidir” (HN I, 365).

Schopenhauer bu adımla *istenç* kavramını, normalde anlaşıldığından farklı kavradığını bilmektedir. Felsefe geleneğinin *istenç* kavramı ve aynı zamanda terimin gündelik dildeki kullanımı, *istenci*, “niyet”, “amaç”, “hedef”le bağlantılandırır. Bir şey isterim. Bu “şeyi” tasavvur eder, düşünür, görürüm vs. Her durumda “istenen” daha ben isteme *eylemine* geçmeden önce benim ruhumdandır. Bu anlayışta *istenç*, entelektüelleştirilmiştir. Ama Schopenhauer, *istenci* tam da bu şekilde anlamaz. Bu yüzden yanlış anlamalarla boğuşacaktır ve insanlar alışıldık kavramla sarıldığı için, Schopenhauer’ın dönüşmüş kavramla görünür hale getirmek istediği yeniliği fark etmemiş ve bu yüzden ilk başta Schopenhauer’ı çok az dikkate almıştır. Schopenhauer anlık çağrışımların akıntısına karşı *istenç* kavramına doğru savaşmak zorundadır. Çünkü entelektüelleştirilmiş *istenci* sadece bir sınır durumu olarak kabul etmek ister. *Istence* bilgi eşlik edebilir ama bu onun için önemli değildir. *Istenc* birincil, canlı bir çaba ve devinimdir, sınır durumlarda da kendi kendinin bilincine varabilir

ve *ilk o zaman* bir hedef, bir niyet, bir amaç bilincini kazanır. Schopenhauer'ı bu noktada doğru anlamak fevkalade önemlidir; yoksa Schopenhauer bilinç felsefesi tarzında niyetli istenci, yani ruhu doğaya yansıtmakla suçlanabilir. Oysa tam tersine; Schopenhauer doğayı ruhlaştırmak istemez, tersine ruhu *doğalaştırmak* ister.

Schopenhauer karşılaşacağı anlaşma zorluklarını sezer. Not defterine 1816'da şunları yazar: “İstenç’ kavramının kapsamını çok genişlettim... İnsanlar sadece bilginin ona’ eşlik ettiği, yani bir güdünün onun ifadesini belirlediği yerde istenci fark ediyordu. Bense her hareketin, biçimin, çabanın, varlığın, bütün bunların istencin görünüşü, nesnelliği olduğunu söylüyorum; istencin bütün şeylerin *kendindeliği* olması, yani dünyanın bizim tasavvurumuz olduğu bir kenara bırakıldıktan sonra dünyadan geriye kalan şey olması sayesinde” (HN I, 353).

Öyleyse dünyanın bu “kendindeliğine” kendi “kendindeliğimizden” yani içten yaşanan istençten yola çıkarsak ulaşırız: “Bu ölü bedenlerin nedenlere göre nasıl değiştiklerini ve iç özlerinin ne olduğunu, sadece bir eylem yaptığımda içimde olup bitenlerle ve bunların nasıl bir güdüyü izlediklerini karşılaştırarak benzetme ile anlayabilirim... Bunu yapabilirim; çünkü kendim çünkü bedenim, benim *istenç* adını verdiğim ikinci yüzünü de tanıdığım tek şeydir” (HN I, 390). Sonra da cesur bir dönüş takip eder: “Spinoza der ki bir itmeyle hareket ettirilen taşın eğer bilinci olsaydı, kendi istenciyle hareket ettiğini sanırdı. Ben buna, taşın bunda haklı olduğunu ekliyorum.”

Bizler cisimleşmiş istenciz; ayrıca bu istenç kendi kendinin de bilincine varır. Bizi örneğin bir taştan ayırt eden istenç-varlık değil, sadece bilinçtir.

Bunun düşüncede nasıl genişlemelere sürüklediğini, Schopenhauer başyapıtında sergileyecektir. Notlarında şimdilik hepsinden önce yöntem sorununun etrafında dolaşır.

Gördüğümüz üzere bir hermenötikçi olarak doğa bilimlerinin olduğu gibi deneysel bilimlerin çözümlemeciliğinden de ayrılmıştı. Felsefe geleneğine ve felsefedeki çağdaşlarına karşı sınır koyarken kendini anlatma çabası daha da büyüktür. “Şimdiye kadarki bütün *felsefenin*, bir *bilim* olarak aranmasıyla bağlantılı olan başlıca hatası, *dolaylı* bilginin, yani *gerekçelerden* çıkan bilginin, *dolaysız* bilgilerin verili olduğu yerlerde de aranmasıydı. Böylece örneğin bedenimin istencimle özdeşliği, dolaysız bir bilgidir” diye yazar Schopenhauer 1814’te (HN I, 209).

Bu dolaysızlık, Kant sonrası tefekkür felsefesinin çıkış noktası olarak aldığı dolaysızlıktan tamamen farklıdır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilk baskısında, “dışsal görünüşlerin temelinde yatan şey... aynı zamanda düşüncelerin öznesi de olabilir” şeklinde çekişen bir tahminde bulunmuştu.

Kant’ın kendisi o zaman, düşüncenin, bilginin öznesinin, kendinden çıkarak içselliği (*kendinde şeyi*) kurgulamasını engellemek için her şeyi yapmıştı. Buna rağmen Kant sonrası felsefe, yanılma korkusunun yanılmanın ta kendisi olduğu kuruntusuyla gide gide bu çekişen tahminin izini sürmüştü. Fichte ve ondan sonra Schelling ile Hegel, “hem en küçüğü hem de en büyüğü, hem en ufak bir otun yapısını hem de gökyüzündeki cisimlerin devinimini bilinçten ve bilincin önsel biçimlerinden çıkarsama”-yı (Fichte) hedefliyorlardı. Tefekkür felsefesinin dolaysızlığı budur: Düşüncelerin deviniminden yola çıkar. Bu devinimin izine

düşülmelidir. Bilginin öznesi kendi kendini iş başındayken izlemelidir, yani belli ölçüde kendi kendinin arkasına geçmelidir. Fichte ve Schelling buna “entelektüel görü” derler. Düşüncelerin atölyesiyle en mahrem tanışıklık, dünyanın gizeminin kapılarını bize açar. Bu da dünya bilmecesinin çözümünü kendi içinde aramanın bir türüdür ki Schopenhauer de aynı şekilde buna niyetleniyordu. Fakat Schopenhauer içe doğru yolunu bu şekilde anlamıyordu. Çıkış noktasını *bilginin öznesi* yerine *istemenin öznesi* olarak, yani usun zıddı olarak alır.

Henüz doktorasında yanlış anlamaya meydan vermeyecek biçimde açıkladığı üzere, bilginin öznesi kendi kendini asla tanıyamaz. Çünkü bilme her kendi kendini tanımak isteyişinde, yani kendini her nesne yapışında, bilen öznenin daima önceden varsayılması gerekir. Nihayet bilme, *bilinmek* ister. Schopenhauer doktorasında şöyle der: “O halde tasavvur eden *ben*, bilmenin öznesi, bütün tasavvurların gerekli bağlantısı olarak bunların bir koşulu olduğundan, asla kendisi bir tasavvur veya nesne olamaz. *Bu yüzden bilmenin bilinmesi olanaksızdır*” (D, 68).

Schopenhauer kendisinin de bilgi kuramıyla bir tür bilginin bilgisine girişip girişmediği yolundaki akla yakın itirazı göz önüne almıştı. Yanıtı: Algılama ve bilme yetimizin yapılarını Schopenhauer (nesnesiz) biçimde kendi üzerine tefekkürle değil, tersine nesne bilgisinin çeşitli türlerinden soyutlamayla kazanmıştır. Yani bilginin öznesi üzerine değil, tersine bilginin olası nesnelerinin üzerine eğilerek.

Bilginin bilgisinin sadece verimsiz ikilemelere sürüklediği idrakiyle Schopenhauer henüz Berlin’deyken Fichte’nin tefekkür

dolambaçlarından paçayı kurtarmıştı. Böylece dolaysızlığa yeni bir erişim yolunu açtığının, yani bedenleşmiş istenç olarak bedenin dolaysızlığının ancak şimdi bilincine varıyordu.

Tefekkür felsefesi *kendinde şeyi düşünmenin* içine yerleştirmişti, Schopenhauer bunu istençte keşfetmişti. Tasavvurun arka yüzü, kendi kendini iş başındayken izleyen ruh değil, tersine doğadır. Fakat dışsal nesne olarak doğa değil, tersine içimizde yaşanan doğa olarak doğa.

Tefekkür felsefesinden ayrılarak bu şekilde anlaşılan “doğa”ya dönüşün son derece kapsamlı sonuçları vardır; Arthur Schopenhauer tarih felsefesine olan modern eğilimi izlememektedir.

İnsan yaşamının ve doğal yaşamın bütününe ruhun yapılarından çıkaran tefekkür felsefesi, Fichte’den Hegel’e kadar artan bir yoğunlukta, tinin kendine gelmesini sağlama görevini tarih sürecine yüklemişti. Tarih, hakikatte olanlar şeklinde yorumlanıyordu. Tinin gerçekleştiği biçimlerin dizisi içinde yabancılaşarak, sonra kavramın ve tarihin işe girişiyle daha yüksek bir düzeyde kendine geri dönen tinin ilerleyişi. Burada tarihe bakış, empatik olarak anlaşılan tarih sürecinin ilerleyen bir anı olarak, kendini benimsemenin bir anı olarak yorumlanır. Bütün bunlar Schopenhauer’a mümkün olduğunca uzaktır. Her şeyin temelinde yatan istenç, kendini gerçekleştiren tin değil amaçlanan bir şeye, anlamlı bir şeye doğru şeffaflık olmaksızın kendi kendini parlayan, kör, azgın, hedefsiz bir çabadır. Gerçeklik usun değil, tersine bu *istencin* hâkimiyetindedir. Schopenhauer’ın sevdiği Dresden’de öylesine yıkıma neden olan Napolyon, filozof için bunun göz alıcı bir örneğidir: “Bonapart herhalde aslında birçok

insandan, belki de çoğu insandan daha kötü değildir. Sıradan biçimde başkalarının aleyhine kendi iyiliğini isteme *bencilliği* onda da vardır. Onu özel kılan salt bu istence yetmek için gerekli daha büyük güçtür... Ona bu ender gücün verilmiş olması sayesinde, insan istencinin bütün kötülüğünü açığa çıkarmıştır ve bunun gerekli diğer yüzü olarak çağının acıları, kötü istençle ayrılmaz biçimde bağlantılı olan felaketi açığa çıkarmıştır ki bu dünya bütün olarak bu kötü istencin görünüşüdür” (HN I, 202).

Temelden bir değişiklik, bu yüzden de umut olamaz. Geriye kalan; felsefi soğukkanlılıkta, sanatta ve son olarak da sonradan “istencin değillenmesi” adını alan “daha iyi bilinç”te istençten kopmaktır. “Daha iyi bilinç” istencin söndüğü aydınlık andır. Bu Hegelci anlamda bir değilleme, yani daha yüksek bir düzlemde barışmaya doğru çalışan bir çelişki değildir. “Diyalektiğin” düşünce kalıbı Arthur Schopenhauer’a yabancı kalır, Schopenhauer “daha iyi bilinç” ile deneysel, yani istencin belirlediği bilinç arasındaki uzlaşmaz “ikiliğe” sıkı sıkı tutunur. Bu ikisi arasında bir uzlaşma, “bir yaz saatini kışa taşımamız veya bir kar tanesini sıcak odada saklamak veya güzel bir düşün bir parçasını gerçekliğe taşıyabilmek veya müzik bittiğinde ezgilerinin geride iz bırakması kadar” (HN I, 79) olanaksızdır.

Schopenhauer istenç metafiziğinin anahtar kavramlarını bulduğunda, “daha iyi bilinç” ifadesi notlarından kaybolur.

Tabii ki sadece ifade kaybolur, betimlediği şey değil. Schopenhauer’ın şimdi bilincine vardığı üzere bu ifade, sadece kısmen farklı bir şeyi betimliyordu: Bu ifade bir yandan Schopenhauer’ın şimdi istencin metafiziğine ilişkin olarak “istencin değillenmesi”

dediği o iç dünyasal aşkınlığı, esrikliği ima ediyordu. Ama diğer yandan bu ifade, felsefi soğukkanlılık tutumunu, aşikâr şeylerin sorgulanabilir hale gelmesini sağlayan hayreti betimliyordu. Bütün metafiziğin başlangıcında hayret, sonundaysa değilleme vardır.

Böylece hayreti ve değillemeyi bir araya getiren “daha iyi bilinç” gizli olsa da başından sonuna kadar yapıtın içinde mevcut kaldı.

On Beşinci Bölüm



Istenç ve Tasavvur Olarak Dünya ➤ Arthur'un Cennetsiz Metafizigi
➤ Bilgi Kuramındaki Dolambacın Gerekliiği Üzerine ➤ Dünyayı
Açıklama Değil Dünyayı Anlama ➤ Dasein Hermenötiği ➤ Hakikatin
Yakınlığı ➤ Her Şey Birdir ➤ Düşmanlaşmış Birlik ➤ Çıkış Yolları
➤ Sanat ➤ Çalışan Dünya Tinine Karşı *Vita Contemplativa*

Schopenhauer başyapıtının ilk baskısı için 1818'de yazdığı önsözü şöyle bitirir: "Böylece... kitabı... hakikatin her zaman... başına gelen kaderin tam anlamıyla onun da kaderi olacağına soğukkanlılıkla boyun eğerek teslim ediyorum ki hakikatin paradoks diye lanetlendiği ve abes diye küçümsendiği iki uzun dönem arasında hakikate sadece kısa bir zafer kutlaması kısmet olur."

Gerçekten de Schopenhauer'ın felsefesi, yenilenmiş bir metafiziğe teslim olan, aşkinci felsefede dışlanan *kendinde* şeyin vaatlerle, insana rahat vermeyen ve kendi üzerine tefekkürün çalışmasıyla ve tarihin işleyişiyle paraya çevrilebileceğine inanılan vaatlerle dolu olduğuna inanan bir dönemde paradoks etkisi uyandırmak zorundaydı. Schopenhauer'ın çağdaşları, aşkinci eleştiriden aşkincılığa ulaşır. Varlığın temelinde veya hedef noktasında bir anlam, ima edilen bir şeye işaret eden aşkın bir şey bulur. *Kendinde* şey bize bir şeyler söylemek ister, bir anlamı vardır. Felsefe bu anlamın şifresini çözer; kişinin bu "anlamı"

sadece kendi içinde bulabileceğinin itirafı yenidir. Aynı şekilde işe aşkinci felsefeden başlayan Schopenhauer, şeffaf bir aşkınlığa ulaşmaz. Varlık “kör istenç”ten başka bir şey değildir, canlı bir şeydir ama aynı zamanda opaktır. İma edilen amaçlanan bir şeye işaret etmez. Anlamı, anlamı olmamasında ve de sadece *var olmasında* yatar. Yaşamın özü, yaşama istencidir, buysa itiraf etmeli ki totolojik bir tezdır; zira istenç yaşamdan başka bir şey değildir. Böylece “yaşama istenci” sadece dilsel bir ikileme içerir. Schopenhauer’ın da arşınladığı, *kendinde şeye giden yol*, en karanlık ve yoğun içkinlikte, bedende duyumsanan istençte sonlanır. Buysa düşünerek ve çalışarak ışığa çıkmak isteyen herkes için paradokstur.

Bununla birlikte bu idrak, yolun sonunda değil de daha en başında bulunuyorsa ve maddeci olarak ayrılmış bir biyolojicilik, istenci, canlıların biçim çeşitliliğinin malzemesinden çıkan güç olarak tanımlarsa, haddinden fazla kullanılan “başka bir şey değildir” formülüyle canlılar kimyaya, mekaniğe ve fiziğe indirgenirse abes hale gelir. O zaman bu, kendiliğinden anlaşılan ve bu yüzden de abes olan doğabilimsel içkinliktir ve bunun Arthur Schopenhauer’ın içkinliğiyle pek ilgisi yoktur. Schopenhauer’ın içkinliği, (*kendinde şey nedir?*) metafiziksel sorusuna yanıt veren içkinliktir. Doğabilimsel içkinlikse başından beri her metafiziksel sorgulamayı kesip koparan bir içkinliktir. Schopenhauer’ın düşünce yolu, geleneksel biçimde görünen dünyanın arkasında ne saklı olduğu sorusuyla aşkınlığa doğru geçişin yapıldığı noktaya sürükler. Schopenhauer da bu soruyu sorar. Başka zaman sadece Tanrının, mutlaklığın, tinin vs. çıktığı sahneye o da atılır.

Ama kulislardan anlamlandırmanın bu soylu tiplerleri yerine, düpedüz bir içkinlik olan *istenç* çıkar. Fakat eski metafiziği kemiren Schopenhauer'ın *istenci* de *bu* sahnede metafiziksel bir rol oynamak zorundadır. Çünkü bütün oyunu sahneleyen, metafiziksel meraktır. Nihai bir metafiziğin bu anlam oyunundan koparılmış olan Schopenhauer'ın görüşleri, yanlış anlaşıldıkları için abes sayılabilir.

Böylece Schopenhauer, doktorasını devam ettirerek aşkını felsefe tarzında işe başlar: Dünya benim tasavvurumdur. Tasavvur etkinliği özne ve nesne olarak iki kutbu kapsar.. Bunlar, birbirinin yerine geçebilen kavramlardır; nesne olmadan özne, özne olmadan nesne olmaz. Aşkını felsefe tarzındaki uvertürle Schopenhauer çok dikkatli biçimde bir sonraki perdeye geçişi hazırlar. Aşkını felsefenin bu kapalı dünyasından bir çıkış yolunu göstermek ister, *kendinde* şeye ulaşmak ister ama çağdaş felsefenin en sık kullandığı iki çıkışı, ilk başta sürgülemek ister. Çıkış yolu ne öznenen ne de nesneden geçer. Bunu göstermek için özne-nesne ilişkisinin bir kez daha temelden incelenmesi gerekir. Schopenhauer gösterir ki bu ilişkide mantıksal bir önsel yoktur Ne özne nesneden ne de nesne öznenen açıklanabilir. Birinde diğeri daima zaten birlikte düşünölmekte ve varsayılmaktadır. Kendimi, bilen bir özne olarak bulmamla birlikte nesnelerim vardır ve de kendimi sadece nesnelerim olduğı sürece bir özne olarak bulurum. Bu yanıltıcı çıkışlar ya nesnelerin dünyasını öznenen çıkarmaya (hepsinden önce Fichte'nin öznelciliğı) ya da özneyi nesnelerin dünyasından açıklamaya (bir Helvetius ve Holbach'ın maddeciliğı) yönelik hatalı denemelerdir. Schopenhauer öznelciliğı birkaç

polemik sözcükle savuşturur, buna karşın kendi istenç metafiziğiyle karıştırılabileceğini sezdiği maddeci nesnelciliğe karşı sınırı çizirken çok titiz davranmıştır: “Bu (maddecilik, R.S.), maddeyi ve onunla beraber de zamanı ve mekânı düpedüz mevcut olarak varsayar ve de özneyle ilişkisini atlar. Oysa bütün bunlar yalnızca bu ilişkide vardır. Ayrıca maddecilik kılavuz olarak nedensellik kanununa sarılarak ilerlemek ister, bu kanunu şeylerin mevcut düzeni olarak alır... bunun sonucunda da anlağı atlar, oysa nedensellik yalnızca bu anlağın içinde ve anlak içindir. Şimdi maddenin ilk, en basit durumunu bulmak ve salt mekanikten, kimyasallıktan, kutupsallığa, bitkilere, hayvansallığa doğru çıkarak bütün diğer şeyleri bundan geliştirmek ister. Bunda başarılı olduğu varsayılırsa, bu zincirin son halkası hayvanların duyarlılığı, bilgi olur. Bunun sonucunda da bilgi; maddenin salt bir dönüşümü, maddenin nedensellikle meydana gelen bir durumu olarak ortaya çıkar. İşte maddeciliği görsel tasavvurlarımızla oraya kadar izleseydik; onunla doruğuna ulaştığımızda, bir düştən uyanır gibi, onun nihai, öyle zorlukla meydana getirdiği sonucunun, bilginin, zaten henüz ilk çıkış noktasında, salt maddede vazgeçilmez bir koşul olarak varsayıldığının ve onunla beraber maddeyi düşündüğümüzü sandığımızın, oysa gerçekte maddeyi tasavvur eden öznenen, onu gören gözden, onu duyumsayan elden, onu bilen anlaktan başka hiçbir şeyi düşünmediğimizin birdenbire bilincine vararak, Olympos dağındaki Tanrıların bitmeyen gülüşünün ani bir kapisini duyumsardık... Bu son halka aniden, daha ilk halkanın asılı olduğu dayanak noktası olarak görünür. Zincirin bir çember olduğu görülür. Maddeci de atıyla

suda yüzerken, bacaklarıyla atını güdüp, kendini de öne doğru kıvrılmış saç örgüsünden yükseğe çeken Münchhausen Baro-nu'na benzerdi.” Üçüncü baskıda (1858) Schopenhauer şunları ekler: “Buna göre maddeciliğin temel saçmalığı, *nesnelerden* yola çıkmasında yatar... Halbuki hakikatte nesnel olan her şey, sırf nesnel bir şey olarak bilgisinin biçimleriyle beraber bilen özne tarafından çeşitli şekillerde koşulludur ve özne bu nesnenin var-sayımıdır. Bu yüzden özne düşüncede bir kenara bırakıldığında tamamen ortadan kalkar” (I, 61).

Schopenhauer'a göre bu döngüden (öznelciliğin döngüsün-den de olduğu gibi) sadece, eğer dünyayı sadece tasavvur olarak, sadece özne-nesne ilişkisinde görmediğimiz bir nokta bulunabi-lirse dışarı çıkılabilir. Döngünün bilinmesi, doğrudan “dünyanın en içindeki özünü, kendinde şeyi artık tasavvurun bu iki öge-sinden (özne ve nesne, R.S.) birinde değil, tersine tasavvurdan tamamen farklı bir şeyde aramaya” (I, 68) sürükleyecektir.

Bu döngüden çıkış, felsefi meraka uygun bir uslamlamadır, yani felsefi soğukkanlılığı önceden varsayar. Fakat çok daha temel bir deneyim de aynı yönü gösterir ki bu deneyim herhalde bu kadar temel olduğu için, şimdiye kadar felsefi düşüncelerin kör noktasında kalmıştır. Felsefenin çağrısını geç duyan büyük burjuva kökenli biri olarak Schopenhauer, profesyonel felsefe kurumunca çok az sosyalleştirilmiştir. Kendine güveni yerinde-dir ve bu deneyimi gün ışığına çıkaracak kadar önyargısızdır. Eğer dünya benim tasavvurumsa, benim onunla gündelik ilişkilerim bana bambaşka bir şey daha öğretir. Dünya sadece bilen özneler olarak bizlerin önümüzden bir tasavvur olarak geçmez;

aynı zamanda içimizde bir “ilgi” uyandırarak “bu ilgiyle bütün varlığımızı avucuna alır” (I, 151). İnsanın özünü düşünmeye ve bilmeye yerleştiren felsefe geleneği, dünyaya duyulan bütün “ilgi”yi bilgiden çıkarmak zorundaydı. Örneğin Spinoza’da nesnelerin işlenmesi veya aşk edimi birincil olarak bir tür “bilme”dir. Bu yoruma göre dürtüsel doğa, karanlıktaki bilgidir. İnsan imgesi kafadan başlayarak tasarlanmıştır. İlke olarak düşünen kafa, hakkında düşündüğü insanı, düşünmeden de başlatır. Schopenhauer farklıdır: “İlgi” bilgiden doğmaz, tersine bilgiden öncedir ve bizi sadece bilgi boyutundan bambaşka bir boyuta sokar. “Bu görsel dünya benim tasavvurum olmanın dışında başka nedir” (I, 51), diye sorar Schopenhauer ve artık zaten bildiğimiz yanıtı verir: *Istençtir*.

Istenç en kesin olandır. *Istenç* kendi bedenimin deneyiminin adıdır. Sadece bir tasavvur olarak tanımadığım, tersine kendim *olduğum* tek gerçeklik, kendi bedenimdir. Ama kendi vücudumla da aynı zamanda tasavvur ederek ilişki kurabileceğim için, kendi bedenim bana “tamamen farklı iki biçimde verilir. İlkın akılcı görüdeki tasavvur olarak, nesneler arasında nesne olarak... ama aynı zamanda bambaşka bir biçimde, *istenç* sözcüğünün betimlediği, herkesin dolaysızca tanıdığı o şey olarak” (I, 157). Bedenimin eylemlerini “açıklayabilirim” yani onları yeter neden ilkesine göre nesne olarak diğer nesnelerden nedensel biçimde çıkarabilirim. Ama tasavvur ediminde açıklayabildiğim şeyi, sadece kendi bedenimde olabilir ve aynı zamanda bunu duyumsayabilirim. Kendimi nesneler dünyasına koyabilirim ama yine de aynı zamanda *kendinde* şeyimdir. Kendi bedenimin deneyimi,

benim tasavvurum olmanın dışında dünyanın ne olduğunu deneyimleyebildiğim tek noktadır.

Bu yüzden Schopenhauer bu şekilde tanımladığı istenci bazen, skolastik felsefede en kesin şey olarak Tanrıyı betimlemiş olan bir terimle karşılar: Kendi bedenimde deneyimlenen *istence*, “realissimum” der. Skolastik felsefenin Tanrıdan bütün diğer kesinlikleri çıkarsaması gibi, Schopenhauer de kendi “realissimum”uyla aynı işi yapar. Benim dışımdaki dünyanın salt tasavvurdan daha fazla ve başka bir şey de olduğu kesinliğine ulaşma hakkını bana kendi bedenimin deneyimi verir. “Sadece tasavvurumuzda duran... cisimler dünyasına, bildiğimiz en büyük gerçekliği de eklemek istiyorsak; böylece ona, herkes için kendi bedeninin sahip olduğu gerçekliği veririz. Çünkü herkes için bedeni, en gerçek olandır” (I, 164).

Kendi bedenimde yaşanan istencin en gerçekliğinden dış dünyaya doğru bu hassas geçişte, Schopenhauer “benzetme” işleminde faydalanır: “Tamamen heterojen iki biçimde verili olan, kendi bedenimizin özü ve eylemleri hakkında sahip olduğumuz bilgileri... doğadaki her görünüşün özü için bir anahtar olarak kullanacağız ve kendi bedenimiz olmayan, yani iki biçimde değil, tersine yalnızca tasavvur olarak bilincimize verili olan bütün nesneleri, bu bedene benzetme yoluyla yargılayacak ve bu yüzden bir yandan bu nesnelerin de bedenimiz gibi bir tasavvur olduğunu ve bu açıdan onunla aynı türden olduklarını, diğer yandan da bu nesnelerin varoluşu, öznenin tasavvuru olarak bir kenara bırakıldığında, geriye kalan şeyin özü açısından bizim *istenç* dediğimiz şeyle aynı olması gerektiğini varsayacağız. Zaten

geriye kalan cisimler dünyasına başka hangi türden bir varoluş veya gerçeklik yükleyebiliriz? Bu gerçekliği toparlamamıza yarayan öğeleri nereden almalı? İstenç ve tasavvur dışında hiçbir şey bilemediğimiz gibi, düşünemeyiz de” (I, 149).

Bu düşünce akli çelen bir basitliktir. Benzeşimsel sonuç, bu çifte varlık biçiminin (tasavvur edilen bir dünyaya *sahip olmak* ve istenç *olmak*), bütün olarak doğaya da bağışlanması gerektiği varsayımında yatar. Tabii bu görüş, eğer doğayı sadece tasavvur yetimize dönük tarafıyla sınırlamak ve böylece bir hayalet haline getirmek istemiyorsak ve de düpedüz hiperkuşkucu bir filozof değilsek, Schopenhauer’a göre doğrudan “tımarhaneye” yollar.

Bu düşünce akli çelen ölçüdeki anlamlılığını, aşkinci felsefe tutarlı biçimde sarılmaya borçludur. Bu felsefe, bilinen ve algılanan bütün dünyanın bizim tasavvurumuz olduğunu öğretir. Ama tasavvurumu, her şey olmadığı için hiçbir tasavvurun erişemediği şey (Kant’taki *kendinde şey*), kendimizin ve ilk önce de *sadece* kendimizin, tasavvur eden varlıklardan daha başka bir şey olduğumuz yerde aranmalıdır.

Nietzsche’den günümüze (örneğin Gehlen) kadar, Schopenhauer’ın istenç felsefesinin aşkinci felsefe dolambacına sapmasının gereksiz olduğu ithamı duyulmaktadır. Ama gerçekte *istenç*ten birdenbire sanki nesneler arasında bir nesneymiş gibi bahsedilmesini sadece aşkinci felsefenin yolu engeller. O zaman bu artık Schopenhauer’ın demek istediği *istenç* (insanın, daha tasavvur etmeden önce zaten kendisi *olduğu* istenç) değildir. Aşkın felsefenin yolu (ilk başta sadece negatif olarak) varlığın tasavvurda, nesne oluşta, nedensellikte vs. çözülmeyen tarafını sınırlar.

Schopenhauer için *istenç* bu *tasavvur edilmişlik olmaksızın varlıkta* saklıdır. *Istenç* bu alandan çıkarıldığında, tasavvurun nesneleri arasında bir tasavvur nesnesi haline, böylece de nesnelerin nedensellik zincirinde bir açıklama halkası haline gelir.

Schopenhauer bu türden bir yanlış anlamaya karşı uyarmaktan yorulmaz. *Istenç*le ilişki kurmak, hiçbir şey açıklamaz; hatta sadece dünyanın, (doğabilimsel olarak) onu açıklamaya gerek duyan ve açıklanabilen bir dünya olarak tasavvur etmemizin ve davranmamızın dışında başka ne olduğunu gösterir, diye vurgular. “Fiziksel bir açıklama vermek yerine, Tanrının yaratıcı gücüne ne kadar az güveniyorsak, istencin nesnelleştirmesine de o kadar güvenmelidir. Çünkü fizik, gerekçeler ister; oysa *istenç* asla bir gerekçe değildir. Görünüşle ilişkisi kesinlikle yeter neden ilkesine uygun değildir. Üstelik eğer bir şey kendinde *istenç* ise aynı zamanda tasavvur olarak da vardır, yani görünüştür ve bu haliyle görünüşün biçimini oluşturan kanunlara uyar” (I, 208).

Schopenhauer’ın istenç felsefesi, açıklayıcı doğa bilimleriyle ideal bir rekabet içinde değildir. Bu yüzden Schopenhauer’ın dünyayı, içten yaşanan *istenç*ten çıkarak anlama yöntemine *dasein hermenötiği* adını verdim. Schopenhauer’ın soru soruş biçimi, tasavvurdan istence doğru en önemli dönüşü yaptığı yerde baştan sona hermenötiktir. Aşağıdaki alıntıda hermenötiksel terimler vurgulanmıştır: “Öyleyse tamamen görüsel tasavvurlara işaret ederek... bunların asıl *anlamı* üzerine bir bilgi kazanmak, bu imgelerin tamamen yabancı ve *ifadesiz* olarak önümüzden geçmemesini, tersine dolaysızca bize *hitap etmelerini, anlaşılmalarını* sağlayan ve bütün varlığımızı *etkisi* altına alan bir ilgi kazanmala-

rını sağlayan, sadece duyumsanan o *anlamları* üzerine bilgi edinmek çıkarımıza olacaktır” (I, 137).

Bu sorgulamanın hermenötik tarafı ciddiye alınmazsa, Schopenhauer felsefesinin en önemli noktalarından biri yitirilmiştir: Schopenhauer'ın (bir açıklama arayan değil) bir anlam arayan bir tutumla gerçekliğe yaklaştığı, sonra da yaşam kitabında dünyanın kendi dışında bulunan bir şeye işaret etmediği, tersine sorgulayan kişinin kendi üzerine işaret ettiğini, mükemmel içkinliği öğrendiği noktası.

Bu bakış altında bu dünya nasıl bir görünüm kazanır? Kendi içimizin dışarıda tekrar bulduğu bu sezgisel, hermenötik görünün bazı örnekleri şunlardır:

“Şimdi (inorganik dünyayı, R.S.) inceleyen bir bakışla izlediğimizde, suların derinlere akışındaki durdurulamaz güdüyü, mıknatısın tekrar tekrar kuzey kutbuna dönüşündeki ısrarcılığı, demirin ona uçuşundaki özlemi, elektrik kutuplarının tekrar birleşmeye çabalayışındaki, tıpkı insan arzularında olduğu gibi engellendikçe güçlenen şiddeti gördüğümüzde; kristalin oluşumunda öylesine düzenlilikle hızla ve aniden billurlaşmasını gördüğümüzde ki bu düzenlilik görünüşe göre sadece bir katılaşmanın yakaladığı ve tuttuğu, çeşitli yönlere doğru tamamen kararlı ve kesin olarak belirlenmiş bir çabalamadır; sıvı haline geçerek özgür bırakılarak katılığın bağlarından kurtulduklarında birbirini arayan ve birbirinden kaçan, birleşen ve ayrılan cisimlerin seçilişini fark ettiğimizde; son olarak dünyanın kütesine doğru inme çabası bedenimizi engelleyen bir yükün, tek çabasının peşine düşerek bedene durmadan nasıl bastırdığını ve

zorladığını dolaysızca duyumsadığımızda, uzak bir mesafeden bile kendi özümüzü, içimizde bilginin ışığında kendi amaçlarını izleyen ama burada en zayıf görünüşlerde sadece kör, boğuk, tek taraflı ve değişmez olarak çabalayan, fakat –ilk tan kızılığının, gündüz ortasının ışınlarıyla güneş ışığının adını paylaşması gibi– her yanda bir ve tek olduğu için, orada olduğu gibi burada da istenç adını taşıması gereken kendi özümüzü tekrar tanımak, imgelem gücü için büyük bir zorluk taşımayacaktır. Zira bu ad, dünyadaki her şeyin kendinde varlığının ve her görünüşün tek çekirdeğinin ne olduğunu betimler” (I, 180).

Bu eğretilmeler sadece üslupsal süs olarak kavranıp, bir deneyime, her varoluşta aynı istencin yaşadığı deneyimine en kesin biçimde uyan bir dil olarak anlaşılmazsa, pasaj temelden yanlış anlaşılmış olur.

Bir diğer örnekse, organik doğanın görüşüne ilişkindir:

“Nasıl ki bitki hayvandan daha safsa, hayvan da insandan bir o kadar daha saftır. Yaşama istencini hayvanda, insanda olduğundan sanki daha çıplak görürüz çünkü insanda bu istenç o kadar çok bilgiyle kaplanmış, üstelik de sahte tavır takınma yeteneğiyle öyle örtülmüştür ki hakiki varlığı sadece rastlantısal olarak ve yer yer gün ışığına çıkar. İstenç kendini bitkilerde tamamen çıplak ama aynı zamanda çok daha zayıf olarak amaçsız ve hedefsiz, salt körlemesine varolma güdüsü olarak gösterir. Çünkü bitki ilk bakışta bütün varlığını, mükemmel bir masumlukla gözler önüne serer, bütün hayvanlarda en gizli yerleri edinmiş olan cinsel organlarını, görünsün diye en tepede taşımaktan utanmaz. Bitkinin bu masumlugu, bilgisizliğinde yatar. Suç istemede değil, bilgiyle

istemede yatar. Her bitki ilk önce memleketini, iklimini ve içinden çıktığı toprağın yapısını anlatır... Ayrıca her bitki, türünün özel istencini ifade eder ve başka hiçbir dilde ifade edilemeyen bir şeyler söyler” (I, 230).

Yapıtının başka bir yerinde Schopenhauer birkaç adım daha ileri gider. Çok cüretkâr ifadelerle bitkilerin, onları izlemeye dalanlara muhtemelen “söyleyeceklerini” ifade etmeye çalışır: “Özellikle de bitkiler dünyasının estetik bir bakış gerektirmesi öyle göze batıcıdır ki..., insanın içinden, bu karşılıklılığın, bu organik varlıkların... dolaysız olarak mahrum kaldıkları şeyi en azından dolayılı olarak kazanmak için... kör istemenin dünyasından tasavvurun dünyasına girmek için, dışarıdan bilgi sahibi bir bireyin bakışını gereksinmesiyle bağlantılı olduğunu söylemek gelir.” Schopenhauer “taşkınlığa varan bu düşünceleri” olduğu gibi bırakmak istese de başyapıtının daha sonraki bir baskısında, Aziz Augustinus’un benzeri bir düşüncelyi andıran bir cümlesini alıntılar: “Bitkilerin algılanmak için duyulara sundukları çok çeşitli biçimleriyle, bu dünyanın görünür yapısı güzel biçimde şekillendirilir. Böylece bunun nasıl görüldüğünü bilemedikleri için, sanki bilinmek isterler” (I, 258).

Schopenhauer’ın Augustinus’a dayanması gibi, sonradan Marcel Proust da bitkilerle sessiz söyleşi sanatında bir ruhsal yakını olarak Schopenhauer’a dayanacaktır. *Kayıp Zamanın İzinde*’de anlatıcının, akdiken çitinin görünümüne dalmış haldeyken, bu çiçeğin ona “söyleyecek” bir şeyi olduğu şeklinde yadsınamaz bir duyguya kapıldığı ünlü yeri anımsayalım. Anlatıcı bu bakışta ve “dinleyiş”te, burada ve şimdi olmanın bilincini, aynı zamanda da

kendi kişiliğinin bilincini yitirir. Büyükbabası onu dürtükleyerek sıradan dünyaya geri döndürür.

Kayıp Zamanın İzinde'de anlatıcının başına gelenler, bir defasında Schopenhauer'ın da başına gelmiştir. Schopenhauer, bir konuğuna Dresden döneminden şu anekdotu anlatmıştı: "Bir zamanlar Dresden'deki serada dolaşarak tamamen bitkilerin fizyonomisine dalmışken" bitkilerin bu çeşitli şekillerinin ve renklerinin nereden geldiğini kendine sormuş. Bu bitki burada bu kadar garip bir biçimde bana neler söylemek istiyor? Belki de yüksek sesle kendi kendine konuşmuş ve bu yüzden olduğu kadar el kol hareketleriyle de seranın bekçisinin gözüne ilişmiş. Bekçi bu acayip beyin kim olduğunu merak etmiş ve giderken ona sormuş. Bunun üzerine Schopenhauer: "Evet, bana kim olduğumu söyleyebilseydiniz, size çok teşekkür borçlu olurum."

Doğaya açıklayarak değil anlayarak bakan bu bakışlar, bir tefekkür tutumundan gelir. Ama aynı zamanda anımsayalım ki bu türden bir görüş, istencin içten deneyiminin benzeşimle dış dünyaya aktarılmasından kaynaklanmalıdır. Fakat istenç karanlık bir dürtü, kör bir güdü, bilinçsiz varlıktır. İstenç bilginin "eşliğinde" olabilir, bilgi doğrudan onun özüne ait değildir. Öyleyse kendimizi "istemenin öznesi" olarak deneyimlediğimiz ölçüde –ki kendi içimizde görünen dünyanın çekirdeğini kavramaya çabaladığımızda bunu yapmak zorundayız– o zaman kendini unutmuş, tutkusuz bir tefekkürden düşünülebilecek en uzak mesafedeyizdir. "Realissimum" olarak yaşantılanan bu istençle, bir "sihirli sözcük"le olduğu gibi "doğadaki her şeyin en içindeki özünü anlayacağız" (I, 156) –ama bu istenç dış dünyaya benzeşim

yoluyla aktarılırken nasıl da değişmiştir! Orada dışarıda her yanda istenç bizimle “konuşur” ve biz bu görünüşe göre bu seslenişi sadece tefekkür tutumunda algılarız. Bedenimizin deneyimi bizi dünyanın sırrının izine sokar ama istencin evrensel gösterisini izlemek istiyorsak, bedenimizle bağlantımızı bu arada yitirmiş olmalıyız. Schopenhauer’ın deyişiyle tamamen “dünyagözü” haline gelmiş olmalıyız. İstenç güdüsünden istenç gösterisine– hiç de bariz olmayan bir geçiş. Schopenhauer’ın dengelediği düşünce devinimleri, filozofun bir çare bulma becerisinin yanında, kendi mahrem dürtülerini tanıma becerisini de göstermektedir.

Schopenhauer için önemli olan, ben ile dünya arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir deneyimdir: Tasavvurlardan çıkın, varlığa girin. Bu esriklik arzusunun tükeniş noktası, Kant’tan beri *kendinde şey* adını taşımaktadır. Kendi bedeninde yaşadığı istenç, Schopenhauer’a kendini bu *kendinde şey* gibi göstermiş, daha doğrusu zorla kabul ettirmiştir. Gerçekten de istencin dolayimsız olarak deneyimlenmesi, beni “principium individuationis” altında bulunan bir boyuta daldırır. Fakat Dionysos karşıtı olan Schopenhauer, aynı zamanda hep bireysel bir bilinç olan deneysel bilincin bu şekilde altına inilmesinden hoşlanamaz. İnsan bedeninin zorlamalarına, dürtülerine, arzularına, acılarına teslimdir. *Kendinde şey* işte böyledir: İnsan bu şey *olduğu* için, dışarıdan *göremez*. Göz kendini *göremez*. Schopenhauer’ın istenç metafiziği bu güçlüğü etrafında döner: İnsan kendisi istenç *olmaksızın*, *kendinde şeyi* nereden *görebilir*? Söz konusu olan istencin kendisi

* Bireyleşme ilkesi. (Çev.)

gibi, aynı biçimde bireyin sınırlarını aşan bir konumdur; çünkü insan görünüşlerin çalılıklarına takılıp kalmak istemiyorsa, bireyden dışarı çıkmalıdır. Böylece Schopenhauer'ın kurnaz deyimine ulaşılır: Birey-altı *kendinde şey* olarak istemenin öznesi, sadece birey-üstünden, yani bilginin arı öznesinden izlenebilir. Burada “arı”, istençten ve böylece bireyin deneysel çıkarlarından kopmuş anlamına gelir. Öyleyse istencin istençsiz görüşü. Birey-altıyla birey-üstü arasında hassas bir değiş tokuş gerçekleşir: İstencin metafiziksel cazibesi (mekân-zaman-temel-sizliği) görü edimine geçmelidir; bu istencin özü, arzuları, güdüleri, dürtüleri değil. Schopenhauer kavramlarla cambazlık yapar. Şimdi her şey, kavramsal hayaletler uydurmak yerine böylesi bir görünün varlığını göstermeyi başarıp başaramayacağına bağlıdır. Önemli olan, böylesi bir görünün düşünülebilir olması değil, tersine bunun var olmasıdır. Ve bunun var olup olmadığını öğrenmek için, insan bu görüşle kendi içinde tanışmış olmalıdır. Schopenhauer onunla tanışmıştır ve kavramlarla ondan bahsetmek ister. Bütün felsefesi bundan bahseder.

Schopenhauer bu görüşe not defterlerinde “daha iyi bilinç” adını vermişti. Bir kopuş durumu: mekândan yitik, zamandan yitik, benden yitik, ana batmış. İnsan huzur içindedir ve bakılanlar insanı rahat bırakır. İnsan sadece eğer dünyada uğruna çarpışacağı kendini savunma çıkarları yoksa, birkaç an için amaçların peşinden koşmaktan, faydaları ölçüp tartmaktan, hâkimiyet uygulamak istemekten özgür hale geldiyse dünyaya böyle bakabilir. Schopenhauer'a göre böyle anlarda “istencin bayağı zorlamasından kurtulmuşuzdur, istemenin cezaevinde çalışmaktan

bayram tatiline çıkmışsızdır, lksiyon'un tekerleği durakalır" (I, 280), birkaç anlığına "istençsiz bakışın mutluluğunun" (I, 283) tadını çıkarırız. Böyle bir bakış herkes için mümkündür ve hangi durumlarda olursa olsun birkaç anlığına yaşamdaki işlerinin dönme dolabından çıkıp, merakla gözlerini ovuşturan ve bütün bunların aslında ne olduğunu soran herkesin başına gelir. Bu asıl metafiziksel etkinlik anıdır. Hiçbir kavramın çalışması, hatta hiçbir çalışma bu noktaya getirmez. Sadece kendini bırakma, durma, işletmede bir kesinti. Schopenhauer'ın bir defasında dediği gibi, felsefe aslında, bu şekilde bir ara verdiğinde herkesin zaten bildiği şeyleri kavramlara dökmekten başka bir şey değildir: "Felsefe; hiçbir yerde mevcut olanı yorumlamak ve açıklamaktan, kendini herkese anlaşılır biçimde *somut olarak*, yani duygu olarak ifade eden dünyanın özünü, usun açık, somut bir bilgisine ulaştırmaktan daha fazlasını yapamaz" (I, 520).

Asıl metafiziksel etkinlik olan istençten çözülmüş bilgi, estetik bir tutumdan başka bir şey değildir: dünyanın, ilgisiz bir hoşlanmayla izlenebilen bir gösteriye dönüştürölmesi. Sanat veya daha kesin olarak sanatın izleyiciyi davet ettiği tutum, bu türden bir gerçeklik deneyiminin paradigmasıdır: "Güzel olan her şeyden alınan keyif, sanatın verdiği teselli, sanatçıya yaşamın zorluklarını unutturan heyecanı... bütün bunlar... yaşamın kendindeliliğinin, istencin, varoluşun kendisinin sürekli bir azap, kısmen sefil, kısmen de korkunç olmasından kaynaklanır. Halbuki aynı şeylere salt tasavvur olarak bakıldığında veya bunlar sanat tarafından yinelendiğinde işkencesiz, anlamlı bir gösteri sunar" (I, 372).

Bir kuşak sonra Nietzsche aynı düşünceyi, kendinden önceki bütün öğretileri aşıyormuş edasıyla ilan edecektir. Nietzsche'nin, dünyanın sadece estetik olarak meşrulaştırılabileceği yönündeki ifadesi tam olarak bu anlama gelir: Dünya sadece estetik bir olguya dönüştürülmüş olarak katlanılabilir. Nietzsche, Schopenhauer'a karşı yine de istençle anlaşmaya çağırdığında, önceden estetik bir oyuna dönüştürdüğü bir istenci dayanak alır. Nietzsche'nin "güç istenci" göz kırpar: Kendi kendinden zevk almak için, kendine yeterli mesafede durarak kendi kendini izler.

Schopenhauer'da estetik, ondan önceki hiçbir felsefede sahip olmadığı en yüksek felsefi rütbeye çıkarılır. Dünyayı açıklamak yerine, dünyanın aslında ne olduğu ve ne anlama geldiği hakkında bilgi veren bir felsefe, Schopenhauer'a göre estetik dünya deneyiminden kaynaklanır. Schopenhauer bunu not defterlerinde, başyapıtında olduğundan daha da net ifade etmişti. 1814 tarihli bir notta şöyle denir: "Felsefe sanat yoluyla aranmak yerine bilim yoluyla arandığı için o kadar uzun süre boşuna çalışılmıştır" (HN I, 154).

Dünyaya felsefi açıdan bakış estetikdir; çünkü istençten kopmuştur. Görünün bu istençsizliği, görünün nesnesini sadece bir gösteriye dönüştürmekle kalmaz, Schopenhauer'ın "istençin salt nesnelleşmesi" veyahut da *idea* dediği şeyin öne çıkmasını da sağlar. Buradaki *idea* düşünsel bir şey değildir; tersine idealar, tefekkür perspektifinden bakıldığında görsel dünyanın biçimleridir.

On Altıncı Bölüm



İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya ❧ Bedenin Felsefesi: Eğlencenin
Bittiği Yer ❧ Kendini Savunma ve Kendini Bırakma ❧ Bencilliğin
Gücü ❧ Devlet ve Hukuk ❧ Mülkiyet ❧ Acımanın *Unio Mystica*sı
❧ Büyük Hayır ❧ Müzik ❧ Değillemenin Seyirci Perspektifi ❧
Sondan Bir Öncekiyle Sonuncu

“Özgür, bir amaca ve gereksinime yönelik olmayan tinsel etkinlik” (D.F. Strauss) gerçekten de Schopenhauer felsefesinin asıl “ögesi”dir. Dünyanın ve yaşamın bütününe kapsayan ve gören bu bakış, doğru bir yeri ve doğru zamanı gereksinir. Dağ deneyimi genç Arthur’u böyle bir fırsatla ilk defa tanıştırmıştı. Schopenhauer, felsefenin dağ doruklarını başyapıtında şu sözcüklerle betimler: “Dışsal vesileler veya içsel ruh halimiz bizi bir an istemenin sonsuz akıntısından çıkarıp, bilgiyi istencin kölelik hizmetinden kopardığında, dikkat... şeyleri... çıkarsız,... onlara tamamen teslim olmuş halde... kavradığında... o zaman istemenin ilk yolunda hep aranan ama hep elimizden kaçan o huzur bir defada kendiliğinden ortaya çıkar ve tamamen rahatlarız. Epikür’ün en yüksek iyilik ve Tanrıların durumu olarak övdüğü acısızlık hali gelmiştir: ‘Zira bir an için istencin bayağı zorlamasından kurtulmuşuzdur, istemenin cezaevinde çalışmaktan bayram tatiline çıkmışızdır, *iksiyonun* tekerleği durakalır” (I, 280).

“*Istencin bayağı zorlamasından*” kurtulan, her şeyde sadece istencin gösterisini izlemek için özgürdür. Bu gösterinin baş aktörü bedendir. Schopenhauer’ın beden felsefesi, geleneksel beden-ruh ikiciliğini bir kenara süpürür ve bu sırada hiç duyulmamış bir iş yapar: *Istencin cisimleşmesi* olarak beden, bütün bir metafiziğin temel ilkesi haline gelir. “*Istencin her hakiki edimi... derhal ve kaçınılmaz olarak bedeninin de bir devinimidir... İstenç edimi ve bedenin eylemi... bir ve aynı şeydir, sadece tamamen farklı iki biçimde verilmişlerdir: birincisi tamamen dolaysız olarak ve ikincisi anlak için görünün içinde*” (I, 157).

Fakat beden-ruh ikiciliğinin geleneksel anlayışı tam da bu istenç edimiyle beden eyleminin tek ve aynı şey *olmamasından* destek alıyordu. *Istenç* Platon’dan beri bedene hâkim olan bir tinsel-ruhsal tepi olarak tanımlanmıştı. Platon için bilgi, bedenden özgür egemenliğin kazanılmasıdır. Böylesi bir bilgi bedene hükmeder ve “saf” bir istemenin kaynağı haline gelir. İstenç beden gücünü kırar ki bu, ölümün, var-olmamanın gücüdür. Platon bedene bir “mezar” der. Batı geleneği, vücudu düşünceyle uzaklaştırma denemeleriyle doludur. Bu denemelerde hep vücudun komutlarını dinlediği bir tinsel-ruhsal komuta merkezi bulunmaya çalışılır. Bedenin kaderine korumasız teslim olan çağlar için bu, şaşırtıcı değildir. Bu çağlar insanın kendi bedeninin doğasına gerçekten hâkim olmayı henüz tanımaz. Bu çağlarda tıbbi yoğun bakım, hastalık sigortaları ve aşılar yoktur, insanlar en azından sanal olarak vücudun saldırılarına karşı kendini güvence almak zorundadır. Ruhun üstünlüğü iddiası böbürlenerek gelmişti ama aslında savunmadan kaynaklanıyordu. İdealizmin

kaynağı, bugün hep kuşkulandığı gibi zevk düşmanlığı değil; tersine ölüm korkusu, acı çekmekten, hastalıklardan, salgınlardan, dertlerden duyulan korkudur. İnsan yaşamayı sevdiği için vücuda âşıktı. Idealist iktidar fantezileri, ölümün giriş kapısı olarak görülen vücut üzerinde güç kazanmaya çalışıyordu. “Savaş ve isyanlara ve çatışmalara, vücut ve arzularından başka bir şey neden olmaz” diye yazar Platon. Paulus için “et” “ölümün kanununa” tabidir. Ama onun kurtuluş özlemi bu yüzden vücut düşmanı değildir; Mesih’in ruhuna dönüşenlere “yeni bir beden” vaat eder.

Vücudun gücünden kurtulmak isteyen ruhsalcılığa karşı doğal olarak daima kinik protesto da var olmuştur. Bu protesto genellikle insanın kendini vücudunun içinde yuvasında hissedebileceğine, rahat edebileceğine işaret eder. Ama kinizm de yaşlanmanın kanununa tabidir ve bedenin ısırapları büyüdükçe, burada da bedenden özgür bir egemenlik gereksinimi büyür. Bedenden neşe duyan rönesans, hepsinden önce bir gençlik kültürüydü.

Bedenle uzlaşıırken gürültü çıkarmak, daima polemik biçimde ortaya çıkıyordu ve bu ölçüde eleştirel bir tamamlama olarak yüzlerce yıllık idealizm tarihinin parçasıdır. Karnavalcı gülme kültürünün altüst olmuş dünyası, sınırlı süreli patlamalarıyla bedeni bayram günlerinde özgürleştirmeye cesaretlendirerek, belki de bunun en belirgin ifadesi olmaktadır. Fakat bedenle uzlaşı içinde kurtuluşu ve selameti arama fikri ciddi olarak henüz kimsenin aklına gelmemiştir. Bu ancak yüzyılımızın ve özellikle de son on yılın ayrıcalığı oldu. Burada bütün bir kuşak, insanın

Mesih'i bekleme umutlarını emanet edebileceği tarihte selamete gebe özneleri ararken, bu arada istifa etmiş olan "proletarya"-nın yerine vücudu koymuştu. Eskiden proletaryayla olduğu gibi şimdi de vücutla birleşmek ve bütünleşmek gerekiyordu. Vücudun altın çağı üzerine ve muhtemelen altın geleceği üzerine öyküler yazılır, köleleştirilmiş vücutla dayanışma vaaz edilir. Kafayla göbek arasında bir sınıf savaşı olduğu keşfedilir. Vücut, bir doğru dinlenilse asıl olan her şeyi anlatan bir sırdaş haline gelir. O gün bu gündür vücudun fısıldayan kehanetlerine kulak kabartılır ve hastalık sigortasıyla korunan vücudu koskoca bir yorumlama kültürüyle sarmalar. "Duyumsamak" hakikate çıkan kraliyet yolu haline gelir. Vücut *kendinde şeyin* kariyerindeki en yeni metamorfozdur. Ve her zaman olduğu gibi *bu kendinde şey* de vaatlerle doludur.

Schopenhauer kendince vücudu böylesine enerjik olarak metafiziğinin merkezine koymasının nedeni, ruhların idealist ahiretine karşı yeni bir dünyevi din, bir beden dini kurmak istemesi değil; insanın kendini bedeninin üstün gücünden kurtarabileceği yanılmasını ortadan kaldırmak istemesidir. İnsana hâkim olan şeyi, yani kendi bedenini bir de sevmek, Schopenhauer'a uzak-tı. Ruhun cennete çıkacağı yanılmasının yıkılmasını, vücudun cennete çıkacağı yanılmasıyla telafi etmek istemez.

Schopenhauer, vücuda kumanda eden (ruhsal-tinsel) bir istencin bütün geleneksel anlayışını, istenç eylemiyle salt entelektüel istenç niyeti arasındaki bir ayrımla bir kenara atar. "Geleceğe ilişkin olan istenç kararları, usun, günün birinde insanın isteyeceği şeyler üzerine salt düşünceleridir, hakiki istenç edimleri

değildir” (I, 158). Usun verdiği istenç kararının gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceği usun gücüne değil de bu niyetin istencimi, bedensel varoluşunun tamamında görüldüğü şekliyle uyarıp uyarmayacağına bağlıdır. Us istence güdüler sunar ama istencin bu güdülere nasıl tepki vereceği, usun gücünde değildir. Karar, kararla eylem arasındaki bir nedensellik anlamında eylemden önce meydana gelmez, tersine karar, eylemin kendisiyle eşzamanlıdır. Bundan önce belli bir şekilde karar verme niyeti vardır. Ama kararlılık ilk olarak eylemin içinde ve eylem aracılığıyla. “Sadece kararın uygulanması, kararı mühürler” diye yazar Schopenhauer. Benim kim olduğumu, niyetlerimden değil; yalnızca yaşamımın gerçekleşen, yani aynı zamanda daima cisimleşen yapısından okuyabilirim. Pratik yaşamıma “daha derin” bir anlam, hatta günahlarımın bağışlanmasını sağlayan bir tinsel art dünyaya kaçış yoktur. Yaşamımın edimleri, kimliğimin açık kitabıdır. Kim olduğumu ben istemişimdir. İçimdeki istenç, benim “yapabileceğim” bir şey değildir, ben olan istenç, meydana gelir. Geleneksel istenç özgürlüğü kuramına karşı Schopenhauer şöyle usamlar:

“Öyleyse bu aslında, insanın bilginin ışığında kendi yapısı olmasında yatar. Bense buna karşı şöyle diyorum: İnsan bütün bilgilerden önce kendi yapıtıdır ve bilgiler salt insanı aydınlatmak için sonradan gelir. Bu yüzden insan ne öyle veya böyle olmaya karar verebilir ne de başka biri olmaya karar verebilir. İnsan nasılsa *öyledir*, sonuna kadar ve *ne olduğunu* sonradan bilir. Onlara göre insan, bildiği şeyi ister; bana göreyse istediği şeyi bilir” (I, 403).

Schopenhauer'da kafa da kelimenin tam anlamıyla vücudun bir parçasıdır. Bu yüzden kafanın düşünmesi, sonunda sadece istencin bir eylemidir. Oysa bütün olarak bizim olduğumuz istenç, vücudumuzda kendini farklı kuvvetlerde ve algılanabilirliklerle gösterir. Vücudumuzun bitkisel yaşamı bile istençtir, bizim bunu fark edip etmememiz önemsizdir ki genellikle de istenci sadece işlev arızalarında ağrı, rahatsızlık vs. olarak fark ederiz. Schopenhauer için insanın bilgi yeteneği onu kendi bedenindeki istenç olayından koparmaz, tersine Schopenhauer bilmeyi istencin bir organı olarak tanımlar, bedensel donanımdaki diğer eksiklikler de bunun aracılığıyla telafi edilir. İnsanın doğanın geri kalanına karşı konumu açısından Schopenhauer şunları yazar: “Buraya kadar (insan dışındaki doğada, R.S.) karanlıkta son derece güvenle ve hatasız dürtülerinin peşinden giden istenç, bu aşamada (insan aşamasında, R.S.) bir ışık yakmıştır” (I, 223). Bu, “karmaşık, çok yönlü, esnek, son derece muhtaç ve sayısız yaralanmalara maruz bu varlığın, insanın” (I, 224) varlığını sürdürebilmesi için gerekliydi. Öyleyse bilme yetimizde asıl olarak istence bağlı kalırız: “Olduğu gibi bilgi, ister akılcı olsun isterse salt görüsel... aslında istence hizmet için amaçlarını gerçekleştirmek için vardır, neredeyse sonuna kadar bunun tamamen hizmetinde kalır” (I, 225).

“Doğanın kudretli sesine karşı tefekkür fazla bir şey yapamaz” (I, 389), diye yazar Schopenhauer. Vücudun entrikalarıyla çatışmaya girdiğinde ruhun uğradığı hüsrancı anlatırken Schopenhauer hiç de küçümsenecek gibi olmayan taşlama becerisine bütün özgürlüğü bırakır. Doğanın en kudretli sesi, yani ruh için hüs-

rana uğramanın en uygun fırsatı cinselliktir, başka ne olsun ki. Schopenhauer cinsel organlara, “*istencin asıl sıcak noktası*” der (I, 452). Türümüzün amacı olan çiftleşmenin usanmadan peşinden koşan içimizdeki doğa, bilincimizin ve duyumsamamızın karşısına çoğunlukla âşıklık duygusu olarak çıkar. Cinsel organlar birbirini ararken ruhlar birbirini bulduğunu sanır. İnsanlar birbirini bireyler olarak görür, bu yüzden de insan türünün amacının peşinden koşmaya ikna edilmeleri gerekir. Vücudun arzusu ve ruhların âşıklığı bunu sağlar. Bireyselliğin sınırları zevkle aşılar. Çiftleşme sonrası depresyonu sıklıkla bu kaynaşmadan sonra aylarak geri dönüştür. İş biter, fiş gider. Schopenhauer’a göre hayvanlar aleminde doğa daha “naif” olarak iş başındadır. Orada erkek bazen çiftleşmeden sonra öldürülür, hatta kendini öldürür. İnsanlar âleminde aşkın ve ölümün büyüleyici bağının mitini herkes bilir, oysa bu bağın gündelik görünümü daha ziyade “ev halinin azabı”dır. “Doğa... tüm gücüyle insanı ve hayvanı çiftleşmeye güder. Sonra o bireyle hedefine ulaştığından, o bireyin yıkılışına karşı tamamen umursamazdır; çünkü yaşama istenci olarak tek kaygısı, soyun korunmasıdır, birey onun için bir hiçtir” (I, 452).

“Bilginin istencin hizmetinde” olması, öyleyse özellikle de bireylerüstü bir güç olarak bireye huzur vermeyen cinsellik için geçerlidir. “*İstencin sıcak noktası*” tam da burada bulunduğundan, Schopenhauer gizli cinsel dürtüleri insanın hiç tahmin etmeyeceği, yaşamın daha uzak alanlarında da bulmaya hazırlıklıdır. Hamaratça Freud ve Nietzsche’nin yolunu hazırlayan bu türden “psikolojik” çok sayıda gözlem, başyapıtının sonradan ya-

zılan ikinci cildinde ve *Parerga*'da mevcuttur. Bütün felsefesinin ana hatlarının bir hamlede çizildiği birinci ciltte, Schopenhauer bu gibi araştırmaları ayrıntısıyla yapmaya zaman ayırmaz. Henüz yeterli malzemesi de yoktur. Ama burada şimdilik sadece birkaç sayfada ele alsın bile, cinsellik henüz bu birinci ciltte de merkezi önemdedir. Çünkü Schopenhauer'ın yaşadığı tarzda cinsellik, onun için doğrudan acılarını duyumsadığı istenç olayının modeli olacaktır. Schopenhauer'ın istenç üzerine yargıları, duygusal alt-yapısını buradan edinir. Bir örnek: Schopenhauer az önce taşlardan ve onları durmadan bir orta noktaya çeken ağırlıklarından bahsederken, “sonsuz çaba” anahtar kelimesiyle birlikte derhal sonsuz üreme işine geçerir: “Hayvanın yaşamının akışı da aynı şekildedir: Üreme yaşamın doruk noktasıdır. Buna ulaşıldıktan sonra ilk bireyin yaşamı hızla veya yavaşça tükenirken, yeni bir birey türün korunacağını doğaya garanti eder ve aynı görünüş tekrarlanır” (I, 240). Neslin akışı, tekil canlıları umursamaksızın ilerler. Kendini bir birey olarak gören insanın talihsizliği, doğanın bu umursamazlığının kendi içinde olduğunun bilincine varmasıdır. İnsan bunu doğrudan, insanı birdenbire hayvanlar alemine fırlatan cinsellikte yaşar. Cinsel birleşme sırasında cinsinin bir üyesi haline gelir. Sair zaman “yukarıdan”, “daha iyi bilinç”ten dolayı bireysellik ilkesine korkuyla sarılmayı alaya almaktan hoşlanan Schopenhauer, “aşağıdan” gelen bu hakareti kaldıramaz. Schopenhauer daha mahrem şeyleri yazdığı not defterinde nasıl demişti: “En güzel, sevimli çifti düşün... Bir de onlara şehvetin zevki anında bak –bütün şakalar, bütün o narin zerafet birdenbire gitmiş, ‘eylem’in başlangıcında aniden yitmiş

ve derin bir ciddiyete yer açmıştır. Nasıl bir ciddiyettir bu?- Hayvanlığın ciddiyeti” (HN I; 42). Schopenhauer için iş bu “ciddiyete” gelince eğlence biter –erotizmin eğlencesi ve çağının sanki erotik tarzda doğayı duyumsayan doğa felsefesi. Not defterinde doğa filozoflarına –ima edilen Schelling, Steffen, Troxler ve diğerleridir– neden bahsettiklerini bilmeyen “özel bir ahmak sınıfı” der. Doğayı platonik âşıkları yapmışlardır; doğaya sadece riskli olmayan haliyle hayrandırlar. “Ama bir de tamamen doğa olmayı dene; bunu düşünmek korkunçtur. Kendin için gerekirse kendini, yani bütün doğayı mahvetmeye kararlı değilsen, ruhunda huzur bulamazsın” (HN I, 27). Schopenhauer sonradan bu korkuyu başyapıtında muhteşem bir imgeyle sabitlemiştir: “Çünkü her yana doğru sınırsız, gürüldeyen su dağlarını kaldırıp indiren azgın bir denizin üzerinde, bir teknenin içinde bu zayıf taşıtına güvenerek bir denizcinin oturması gibi; insan bireyi de bireysellik ilkesine dayanıp güvenerek, işkencelerle dolu bir dünyanın ortasında sakince oturur... Her yanda acılarla dolu, sonsuz bir geçmişte, sonsuz bir gelecekteki bu sınırsız dünya ona yabancıdır, hatta bir masaldır. Onun için tek gerçeklik, eriyip giden kişiliği, kapsamsız bugünü, anlık rahatlığıdır... Bütün bunların ona aslında o kadar da yabancı olmadığının, tersine onunla bir bağlantısı olduğunun, buna karşı bireysellik ilkesinin onu koruyamayacağının karanlık sezgisi, o zamana kadar yalnızca bilincinin en içteki derinliklerinde yaşar. İnsanlar herhangi bir rastlantı sonucu *bireysellik ilkesinden* saptıklarında birdenbire içlerini kaplayan o tükenmez ve bütün insanlarda... bulunan *korku*, bu sezgiden kaynaklanır” (I, 482).

Schopenhauer için bir “korku” olan şey, yanına yaklaşmaktan hoşlandığı romantik doğa felsefesi için bir büyülenme olur. Örneğin Novalis de aynı deniz imgesini kullanır ama sonradan Freud’un “okyanusumsu duygu” dediği benin tükenmesi, Novalis için cezbedici bir şeydir: “Doğanın en içindeki yaşam bütün doluluğuyla insanın ruhuna işlediğinde kimin... yüreği sıçrayan bir zevkle kabarmaz! Sonra da dilin sevgi ve şehvetten başka bir ad bulamadığı o güçlü duygu içinde kabardığında... ve tatlı bir korkuyla titreyerek doğanın karanlık, cezbedici kucağına battığında, zavallı kişilik zevk dalgalarının çarpmasıyla eridiğinde ve ölçüsüz bir üreme gücünün yanma noktasından, büyük bir okyanusun ortasında her şeyi yutan bir girdaptan başka hiçbir şey geriye kalmadığında.”

Novalis’te olduğu gibi Schopenhauer’da da birey, doğanın bireylerüstü güçlerinin darbesi karşısında “zavallı kişilik” haline gelir. Bu sırada romantik ruh, kendini feda etmenin zevkiyle deneyler yapmaktadır (“ve kendimi sakınmak istemiyorum...” Eichendorff). Schopenhauer bu Dionysos hayranlarını, o cezbedici kendini tüketme ögesine yanılsamasız bakma gücüne sahip olmamakla eleştirmiştir. Çünkü iç doğamızın izini sürerek, bizi kollayan bir “anneler alemi”ne (Goethe) ulaşmayız. Orada bizi sakinleştirecek bir şey yoktur, sadece kışkırtma vardır. “Fakat dünyamız bize sırnaşır, yaşam ve koşuşturmaca bizimle içten dosttur” diye yazar romantik Steffens. Hayır, der Schopenhauer, bizi hiç dikkate almayan, bizim ölümümüzle cinsimizin yaşamını sağlayan bir dünyayla dost olamayız. Gerçi sonuna kadar doğayızdır –burada Schopenhauer romantiklere hak verir– ama

tam da bu yüzden doğanın acımasızlığına, orman kanunlarına dayalı savaş kargaşasına, parçalanmalarına teslim olmuşuzdur. “Böylece doğada her yanda kavga, savaş ve zaferin taraf değiştirmesini görürüz ve işte burada istencin özünde yatan kendi içindeki parçalanmayı daha da belirgin fark edeceğiz... Bitkiler dünyasıyla beslenen hayvanlar dünyasında bu genel savaş en belirgin görünürlüğe ulaşır ve bu dünyada her hayvan bir diğerinin kurbanı ve besini olur... Çünkü her hayvan varlığını sadece sürekli bir başkasının varlığını ortadan kaldırarak sürdürebilir; böylece yaşama istenci devamlı kendi kendini kemirir ve çeşitli biçimlerde kendi kendinin besinidir. Ta ki sonunda insan soyu, bütün diğerlerini yendiği için, doğayı kendi kullanımı için bir ürün gibi görene kadar. Oysa aynı soy... kendi içinde aynı savaşı, aynı istencin parçalanmışlığını en korkunç belirginliğe kadar ortaya çıkarır ve *homo homini lupus* (insan insanın kurdu, R.S.) olur” (I, 218).

Istencin hâkimiyetindeki birey, bencil olmaktan başka bir şey yapamaz ve buna göre toplum da tamamen *homo homini lupus* devlet kuramının antropolojik zemini olarak alan Hobbes’un görüşüne uygun olarak, bencilliklerin kendi arasındaki bastırılmış savaş durumudur. Şaşırtıcı ama kendi içinde anlamlı bir dönüşle Schopenhauer bireysel bencillik kavramını, aşkını felsefedeki temel düşüncelerine bağlar: Gerçi “kendinde” her şey istençtir ama istemenin öznesiyle bilmenin öznesini birleştiren birey, kendi dışındaki her şeyde istenci sadece “tasavvur” olarak görür ve bu istenci sadece kendinde aynı zamanda içsel bir gerçeklik olarak yaşar. Yani bütün görüşlerin temelinde yatan şey, istenç, “yani

gerçekten reel olan şeyi, (birey) doğrudan kendi içinde bulur” (I, 454). Schopenhauer’a göre buradan çıkarak, “sınırsız dünyada tamamen yiten ve hiçlik düzeyine kadar küçülmüş her bireyin yine de kendini dünyanın merkezine koyması, kendi varoluşunu ve rahatını diğer her şeyden fazla gözetmesi, hatta doğal bakış açısından başka her şeyi buna feda etmeye hazır olması, sırf kendi benliğini, denizdeki bu damlayı birazcık daha uzun yaşatmak için dünyayı yok etmeye hazır olması açıklanabilir. Doğadaki her şeyin özünde yatan ruh hali, bu *bencilliktir*. Ama istencin kendi kendisiyle içsel çatışmasının korkunç biçimde açıklık kazanmasını sağlayan da odur... Öyleyse her birey kendine bütün bir istenç, bütün bir tasavvur edici olarak veriliyken, diğer bireyler ona öncelikle sadece kendi tasavvuru olarak verilir. Bu yüzden kendi varlığı ve bunun korunması onun için bütün diğerlerinden önce gelir. Herkes kendi ölümüne dünyanın sonu gibi bakarken, tanıdıklarının ölümünü gayet önemsiz bir şey gibi algılar... En yüksek dereceye çıkmış bilinçte, insan bilincinde; bilgi, acı, sevinç gibi bencillik de en yüksek dereceye ulaşmış olmak zorundadır ve bencilliğin yol açtığı bireyler arasındaki çatışma da en tiksindirici biçimde ortaya çıkmalıdır. İşte her yanda bunu gözler önünde görüyoruz, en küçük şeylerde de en büyük şeylerde de. Bazen büyük tiranların ve zalimlerin yaşamında ve dünyayı mahveden savaşlarda korkunç tarafından, bazen de gülünç tarafından görüyoruz... Ama bu en belirgin olarak, herhangi bir yığın insan bütün kanunlardan ve düzenden koptuğu zaman ortaya çıkar. O zaman Hobbes’un... isabetli biçimde gösterdiği *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaşı, R.S.) en belirgin olarak kendini gösterir” (I, 455).

Schopenhauer gerçekten de Hobbes'a dayanan devlet kuramını bu zemin üzerinde geliştirir: Devlet "vahşi hayvanlara" bir "tasma" takar, böylece ahlaksal olarak daha iyi olmasalar da "ot yiyici bir hayvan gibi zararsız" (I, 473) olurlar. Devlet bütün olarak savunmaya yönelik bir zorlama düzeneğidir. Herkes haksızlık etmek ister, kimse haksızlığa maruz kalmak istemez. Schopenhauer'ın temel antropolojik kategorisi ahlak değil istenç olduğundan, onun için birincil olarak bir hukuk duygusu yoktur; sadece haksızlığa maruz kalındığında çekilen acı vardır. Bu acı, bireyden çıkan kendi istenç alanının zedelenmesinde, rencide olmasında, yaralanmasında yatar. Kendisi her an başkalarının istenç alanlarına müdahale etmeye hazır olan bireyin, aynı zamanda kendi istenç alanında böylesi müdahalelere karşı korunmak da çıkarına olmalıdır. Öyleyse birey kendisi müdahale etmekten caydırılmalıdır; bu caydırma aracılığıyla aynı zamanda yabancıların kendi alanına müdahalesine karşı da korunmuş olur.

Schopenhauer Kant'ın ardından geliştirilen, devletten insanın iyileştirilmesini, ahlaklılaştırılmasını bekleyen (Schiller, Hegel) veya devleti bir tür üstün insan organizması olarak gören (Novalis, Schleiermacher ve diğerleri) kuramların hepsine açıkça karşı çıkar. Schopenhauer'a göre devlet insanı kendine karşı korur, onu iyileştiremez. Devlet en iyi durumda kolektif bencilliği kolektif hayatta kalma çıkarına bağlayan bir sosyal makinedir. "Devlet... tam tersine iyi anlaşılan, yöntemsel çalışan, tek taraflı perspektiften genel perspektife geçen ve böylece herkesin toplumsal bencilliğinin toplanmasıyla ortaya çıktığı ve yalnızca bu bencillığe hizmet için varolduğu ölçüde doğrudan pek de bencil-

liğe karşı değildir ve bu şekilde yönlendirilmemiştir. Saf ahlaklılığın, yani ahlaksal nedenlerle doğru davranışın beklenemeyeceği yönündeki doğru varsayım altında kurulmuştur. Aksi halde devletin kendisi gereksiz olurdu. Öyleyse devlet, asla bencillığe karşı değil; yalnızca çok sayıdaki bencil bireyin hepsinden karşılıklı olarak ortaya çıkan ve huzurlarını bozan, bencilliğin dezavantajlı sonuçlarına karşı kurulmuştur” (I, 472).

Schopenhauer bu amaç için kuvvetli güç araçlarıyla donatılmış bir devlet ister ama devlet dışsallığın gücü olarak kalmalıdır. Schopenhauer devlete ahlaksal bir yetki vermediği için, devletin de vatandaşlarının içinde işi olmadığı gibi, buyuracak bir şeyi de yoktur: “İstenç ve düşünüş bu haliyle devleti hiç ilgilendirmez, yalnızca *eylemler* ilgilendirir... onun için eylem, durum, gerçek olan tek şeydir. Düşünüş, niyet sadece, bundan eylemin anlamı anlaşılabilirdiği ölçüde araştırılır. Bu yüzden devlet sadece kılıç ve tekerlek korkusunun bu isteğin etkilerini sürekli bastıracağını bildiği sürece, kesinlikle kimseye başka birine karşı düşüncelerinde cinayet ve zehir taşımayı yasaklayamaz. Devletin asla haksızlık yapma eğilimini, kötü düşünceleri ortadan kaldırmak gibi akılsız bir planı da yoktur. Üstelik bir haksızlığın yapılmasına iten her olası dürtünün yanına, daima kaçınılmaz bir cezadan dolayı bu haksızlığı yapmamaya yönelik daha ağır basan bir dürtü koymalıdır” (I, 470).

Schopenhauer çalışan bir devlet makinesi ister, örneğin romantikler gibi yaşama anlam veren bir düzenek değil. Schopenhauer'ın öğretmeni Schleiermacher şöyle yazmıştı: “Kim böyle insanın en güzel sanat eserini (devleti, R.S.)...

sadece gerekli bir bela olarak görürse... ona yaşamın en yüksek düzeyini sunmak için var olan şeyi sadece bir kısıtlama olarak duyumsamak zorundadır.”

Schopenhauer için devlet gerçekten de “gerekli bir bela”dır.

Tam da Hölderlin’in uyarısına uygun olarak: “İnsanların devleti cennet haline getirmek istemeleri, devleti cehennem haline getirmiştir.” Bunun ardından muhtemelen Schopenhauer vatandaşlarının ruhlarına el atan, ruha sahip bir devlet istemez. Schopenhauer, uzlaşmasız düşünce özgürlüğünü savunur. Burada devleti koruma ölçütü olamaz. Bu yüzden Prusya Devlet Bakanlığının anahtar kelimelerine ve işaretlerine göre koca bir felsefe geliştirmekle suçladığı Hegel’in üzerine bütün alaylarını akıtmıştır.

Schopenhauer devlet kuramı bağlamında, mülkiyet sorunu üzerine de çok cesur tezler geliştirir. Devlet ne ölçüde ve nereye kadar mülkiyeti korumalıdır, diye sorar Schopenhauer. Kendi terminolojisine çevrildiğinde bu soru şöyledir: Mülkiyet ne ölçüde onu talep eden bireyin istenç alanına aittir? Schopenhauer tutarlı olarak bedene bağlı istenç düzleminden yola çıkarak yanıt verir: “*Mülkiyet...* sadece, (insanın, R.S.) kendi güçleriyle işlediği şey olabilir, bu yüzden bu mülkiyetin elinden alınmasıyla bu nesnelleştirilmiş istencin elinden bedeninin güçleri alınmış olur ve bu güçler sonra başka bir bedende nesnelleşmiş istence hizmet ettirilir” (I, 459).

Kısacası; vücudun zedelenmezliği gibi korunmayı hak eden mülkiyet, sadece “çalışmanın ürünü” olarak vardır. “Ahlaki mülkiyet hakkı” “bir tek ve yalnızca işlemede” temellenir (I, 460). Yani böylesi bir çalışma olmadan yığılmış mülkiyet, hırsızlıktır.

Fakat ne de olsa artık babasının mirasından yaşayan Schopenhauer, şimdi bize, ruhun çıkarla çatıştığında daima rezil olduğu o çarpışmanın gösterisini sunar. Arpalık kemirgeni Schopenhauer'ın kendi mülkiyet kuramı, kendisini haksız gösterdiği için, kuramını kendisini de içine katacak şekilde değiştirmek zorundadır. Bunu tek bir cümleyle başarır –Schopenhauer'da mazetler bile lafı gevelemez– ama bu cümle biraz önce geliştirilen mülkiyet kuramının bütün keskinliğini ve radikallliğini alır: “Yukarıda çıkarsandığı üzere ahlaksal olarak temellendirilmiş mülkiyet hakkı, doğası gereği sahibine, onun kendi bedeni üzerinde sahip olduğu gibi, bir şey üzerinde aynı şekilde sınırsız güç verir; buradan sahibinin mülkiyetini değiş tokuş veya hediye ederek başkalarına devredebileceği sonucu çıkar ki o zaman bunlar, ilk sahibiyile aynı ahlaksal haklarla bu şeye sahip olurlar” (I, 461).

Öyleyse; babasının mirası ona “aktarılmıştır” ve böylece babasının istenç alanının hakları ona geçmiştir. Mülkiyet olarak da onun kanındandır ve böylece bedeninin bir parçası olan mülkiyet üzerinde “sınırsız güç” uygulayabilir ve böylece Schopenhauer sonradan 48 Devrimini, onun hukuki varlıklarının peşinde olan ayaktakımının isyanı olarak görecektir.

Schopenhauer hak / haksızlık ve devletle ilgili çözümlemelerinde, hiçbir kural, hiçbir ahlaksal düstur geliştirmek istemediğini, yalnızca salt betimleyerek yaklaşım durumun ne olduğunu gözlemlediğini vurgular. Dünyaya istenç hâkimdir, etkili olarak avucuna düşebilecek bir ahlak yoktur. Bu yüzden Schopenhauer'ın uslamamasının çıkış noktasının bir hak duygusu değil de bir haksızlığa maruz kalındığındaki acının aşıkârlığı olması da

tutarlıdır. Zira bu haksızlık, bedene özgü olan istenç alanının zedelenmesi olarak yorumlanır. İnsanı adil davranmaya itebilecek benzer bir içsel aşıkârlık Schopenhauer için yoktur. Yabancı istenç alanları karşısında hiçbir saygı tanımayan kendi istencimin potansiyel olarak dizginsiz açgözlülüğünü, sadece haksızlık yaşamının acısından korkma belli bir dengede tutabilir. Tekrar tekrar iddia edilen bu içsel aşıkârlık (“vicdan”, “kategorik buyrum”) Schopenhauer için, gerçek olduğunu sanan bir hayalperest düşünmenin spekülâtif fantezilerinden başka bir şey değildir.

Tabii ki Schopenhauer, özellikle de Fransız Devrimi’nden beri sadece insanların birlikte yaşamasını değil, insanın kendisini de iyileştirme denemelerinin konjonktürünün gidip geldiğini bilmektedir. Schopenhauer bu bağlamda garazını gizlemeden, her sözde “ilerleme”nin hasta insanlığı iyileştirmedigine, sadece işkence etmekle kaldığına işaret eder. İnsanlık tarihinin gele gele tam da o anki kuşağa güneşin altında bir yer sağlamak için binlerce yıl çalışmak zorunda kaldığını iddia eden kendini beğenmişliği hedef alırken, bu yüzden iyimserliğe “alçakça” hatta bazen “ahmakça” der. Son dönem tarihinin korkunç boyutları karşısında gerçekten de sadece kötümserliğiyle Schopenhauer güncelmiş gibi görünür. Schopenhauer için tarih, nihai bir girişim değil de gerekli mesafeden bakıldığında hep aynı kalan şeylerin büyük bir karnavalıdır. İstenç metafiziğinin konumunda duran kişi, Schopenhauer’a göre “dünyanın halinin Gozzi’nin dramları gibi olduğunu bulacaktır. Bu dramların hepsinde hep aynı kişiler, aynı niyetle ve aynı kaderle sahneye çıkar. Yalnızca güdüler ve durumlar her parçada farklıdır ama durumun ruhu

aynıdır. Bir parçadaki kişiler, diğerindeki olaylar hakkında hiçbir şey bilmez; oysa bu olaylara da kendileri karışmıştı. Bu yüzden önceki parçalardaki bütün deneyimlere rağmen Pantalone daha atik veya cömert, Tartaglia daha vicdanlı, Brighella daha yürekli, Kolombine ise daha ahlaklı olmamıştır” (I, 263).

Güneşin altında yeni bir şey yoktur, istenç nihayetinde her yanda ve daima aynı oyunu sahneler. Kendini koruma kurnazlığı, insanın en azından fazlaca acı verici olmayan bir biçimde aptal yerine konmaya izin vermesini buyurur. Politika, devlet, hukuk – bunlar Schopenhauer için istencin üstün gücüyle kurnazca başa çıkılmasının önemli olduğu alanlardır. Politikanın terk edilmesi sadece daha da büyük bir fenalıktan kaçınma olabilir.

Politikayı bir “kader” (Napolyon) ilan eden bir çağda, *bütün* insanın kendini politika aracılığıyla gerçekleştirmek istediği ve tersi yönde politikanın bütün insanı avucuna aldığı bir çağda, Schopenhauer son derece zayıflatılmış bir politika kavramını savunur.

Schopenhauer’ın tarih, hukuk, politika vs. üzerine yargıları, itiraf edilmeli ki olaylara katılmayan bir gözlemcinin perspektifinden kaynaklanır. Bu gözlemci için her şey yalnızca bir karnaval olur. İnsanların ona gülmemesi için filozof, en son gülmek ister. Karnavalın yolundan çekilerek karnaval günlerinde kendini korur. Schopenhauer’ın mutluluk stratejisi budur.

Başyapıtın önceki üç kitabında toplanan, insanın tüm gündelik ve tarihsel yaşamının çözümlemeleri, Schopenhauer’ın başyapıtının dördüncü ve son kitabını adadığı o büyük *hayırdan* esinlenmiştir ki bu başka türlü de olamazdı.

Schopenhauer şimdiye kadar bizi, gerçekliğin aşılamayan gücü olarak istençle tanıştırmıştı. Şimdiyse *Istencin Değillenmesi*. Bu değilleme nereden gelecek, nereye gidecektir?

Bu istencin değillenmesinin ne olduğunu ilk tadını, Schopenhauer'ın sanatı incelemesinde almıştık. Onun anlayışına göre sanat, sanatçıda ve kendini sanatın etkisine bırakanda bir istençsizlik anı meydana getirir. Bu şu demektir: Sanatın oluşumunda ve izlenmesinde daima istencin değillenmesinin bir etkisi de işe karışır. Ama bir kez daha soralım, Schopenhauer'ın istenç metafiziğinde istencin değillenmesi nasıl bir olasılık olarak düşünülebilir?

Istenç, içimizdeki bu *kendinde şey* bizim erişimimizde değildir. Schopenhauer'ın bize öğrettiğine göre istenç, aşamadığımız varlığımızdır. Unutulmaması gerekir ki Schopenhauer böylesi bir istençsizliğin esrikliğini, bütün kavrayabilmelerden de önce tanır. Bu yüzden de sürekli şunu vurgulamaktan yorulmaz: “*Istencin değillemesini meydana getiren bilginin soyut değil sezgisel olması gibi, bu bilgi en mükemmel ifadesini soyut kavramlarda değil, yalnızca eylemlerde bulur*” (I, 521).

Schopenhauer, istencin değillenmesini olası bir tutum olarak kavramlarla hokuspokuslamak istemese de onu istenç metafiziğinin kavramsal çerçevesinde kavranır hale getirmek ister.

Bu çerçevede kaldığında Schopenhauer; istencin değillenmesini örneğin istençten bağımsız, hatta onu bastıran bir bilginin etkisi olarak değil, bir *istenç olayı* olarak yorumlamak zorunda kalacaktır. Istenç metafiziğinin radikal içkinliği, üstün güçlerin bütün aşkın müdahalelerini yasaklar – ki Schopenhauer bunu

başkalarında fark ettiğinde hep alaya alıyordu. Öyleyse Schopenhauer aslında –bazen yaptığı gibi– istencin bilgi tarafından “kırıldığından” bahsetmemeli, tersine istencin “söndüğünü”, “dönüştüğünü”, “kendine karşı döndüğünü” anlatmalıdır ki bu sürece sonradan bir gölgeolay olarak değillenmenin esrik dünya bilgisi de eşlik ediyor olabilir. Kısacası Schopenhauer istencin değillenmesini birincil anlamda bir *bilgi olayı* olarak değil, bir *varlık olayı* olarak kavranabilir hale getirmelidir. İstenç her şey olduğu için, istenç kendinden başka bir şey tarafından değillenemeyecektir. İstenç metafizikçisi için istencin değillenmesi sadece *istencin kendini ortadan kaldırması* olarak düşünülebilir.

Schopenhauer istenci değillenmenin kavranan gizemine geçiş yolunu, acıma kuramıyla hazırlar.

Schopenhauer için acıma ahlaki bir talep değil; zaman zaman kıvılcımlanan güçlü duyguların eşlik ettiği bir deneyimin adıdır. Benim dışındaki her şeyin aynı şekilde istenç olduğu ve benim gibi aynı acıları ve aynı işkenceleri çektiği deneyiminin. Acıma duyan kişi için *mayanın* peçesi şeffaflaşmıştır ve bireysellik ilkesinin kandırmacası onu terk etmiştir. Her varlıkta kendini, kendi benliğini, istencini görür, dolayısıyla acı çeken varlıklarda da” (I, 508). *Acıma, istencin bireysel olarak kendini savunması olmaksızın istencin bireysel olarak kendini deneyimlemesidir.* İstenç belli anlarda kendi bedenindeki istenç deneyiminin yoğunluğunu, kendi vücudunun sınırları ötesine genişletme yeteneğidir. İçimdeki istenç bütün gücünü korur ama artık kendini savunma cephesinde hareket etmez. Garip bir dağılmışlık durumunda bulunur. Artık sadece kendi vücuduna odaklanmamıştır, etrafa yayılır ve ken-

disini yabancılardan ayırt edemeyecek hale gelir: “Tat twam asi!” (Bütün bunlar sensin!).

Schopenhauer bu eski Hint formülüyle betimlenen acımanın kimlik deneyiminden, akıllıların bütün usundan ve bir ahmaklığundan daha yüksek olan değilleme mistiğine geçer.

“Çünkü eğer bir insanın gözleri önünde *mayanın* peçesi, bireysellik ilkesi, artık biriyle diğerleri arasındaki bencil farkı oluşturmaz kadar kaldırılmışsa... o zaman bütün varlıklarda kendini, kendisinin en içini ve hakiki benliğini gören böyle bir insan, bütün canlıların sonsuz acılarına da kendi acıları olarak bakmak ve böylece bütün dünyanın azabını benimsemek zorundadır. Artık ona hiçbir acı yabancı değildir... Bütünü tanır, onun özüne dokunur ve sürekli bir akışta, fani bir çabalamada, içsel çelişki ve sürekli acılar içinde olduğunu bulur. Ne yana baksa acı çeken insanlığı ve acı çeken hayvanları ve yitip giden dünyayı görür. Ama bütün bunlar şimdi ona, bencil insana kişiliğinin olduğu kadar yakındır. Pekiyi dünyanın bu halini bilirken, bu yaşamı sürekli bir istenç edimiyle nasıl evetlesin ve böylece kendini ona daima daha sıkı bağlasın, ona daima daha sıkı sarılsın? Öyleyse henüz bireysellik ilkesinde, bencillikte takılı olan kişi, sadece tek tek şeyleri ve bunların kişiliğiyle ilişkisini fark eder ve bunlar onun istemesinin sürekli yenilenen *güdüleri* haline geldiğinde bunun karşısında bütünün, kendinde şeylerin özünün betimlenen bilgisi, bütün istemenin *uyuşturucusu* haline gelir. İstenç artık yaşama sırtını döner; artık yaşamın evetlenmesi olarak gördüğü yaşamın zevkleri karşısında şimdi ürpermektedir. İnsan

gönüllü feragat, pes etme, hakiki ağırbaşlılık ve tam bir istençsizlik durumuna ulaşır” (I, 514).

Geçişteki bu merkezi nokta, yanlış anlamaya meydan verdiğinden yetersiz ölçüde ifade edilmiştir.

İnsan “dünyanın bu halini bilirken” bu yaşamı “sürekli bir istenç edimiyle nasıl evetlesin?” diye yazar Schopenhauer. Sanki herhangi bir bilgi, bizi istence kenetleyen zinciri kendiliğinden koparma gücüne sahipmiş gibi. Schopenhauer bunu burada, istencin değillenmesi nihayet bir entelektüel tutarlılık sorusuymuş gibi ifade eder. Buysa neredeyse yeniden Kantçılıktır. Ahlaki usun gücünden çıkarak dünyayı değilleyen bir inziva halinde radikalleştirilmiş “erdem.” “Kendi varlığının tamamlanmış bilgisi”, “bütün istemenin uyuşturucusu” haline gelmelidir, diye yazar Schopenhauer. Kantçılığın usa iman edişine geri düşmeye karşı Schopenhauer “soyut” bilgiyle “sezgisel” bilgi arasındaki ayrımı anımsatarak sakınır. Bu ikisi arasında bir uçurum vardır. “Sezgisel” bilgi söylemsel idrakten çok sezgiyle, kanaatten çok bir din değıştirmeyle alakalıdır. Pietist “yeniden doğuş” kuramıyla yaşlı Matthias Claudius, açıklayıcı olarak yardıma çağırılır. Schopenhauer kendi bedeniyle ve yaşamıyla bu büyük değillemeyi gerçekleştiren azizlere ve münzevilere işaret eder. İşte budur: Değillemenin hiç de özel bir entelektüel bilgide ifade bulması gerekmez, insanın eylemlerinde ve yaşamını sürdürüşünde cisimleşir. Bunun hakkındaki her bildirim, eksik bir çeviridir, çağının dilini üstlenir. Değilleyici tutum kişinin usunun içine aldığı “dogmalara göre” konuşan kişinin bir Hristiyan mı, ateist mi, Budist mi vs. olmasına göre çok farklı yorumlanacaktır. Dogmatik olarak

kendi kendini yorumlama “usun tatmini” (I, 520) için yapılır. Fakat değillenmenin kendisi, ussal bir idrakin işi değildir. Schopenhauer değilleme gizeminin kararlılığın bir meyvesi değil, tersine insanın meydana getirmedeği, yalnız onun başına gelen bir olay olduğunu belirginleştirmek için Hristiyanlık terminolojisindeki “rahmet”e başvurur. Yine de Schopenhauer’ın bilginin, değilleme edimi içindeki rolünü işaretleyişi sallantıda, hatta çelişkide kalır. Az önce şöyle yazarken: “İstenç yaşamak için varsa, tek metafiziksel veya kendinde şey olarak onu hiçbir güç kıramaz... İstenci *bilgiden* başka hiçbir şey ortadan kaldıramaz” (I, 544). Birkaç satır sonraysa tutarlı olacağı üzere bu bilginin gücü, dönüşmüş istencin doğal gücü olarak yorumlanır: “İstenç sadece ışıktaki kurtuluşunu bulabileceği için, doğa istenci işığa çıkarır” (I, 544). Öyleyse istencin değillenmesi de bu istencin doğa tarihinin bir edimidir – son edimi midir? Böyle bakıldığında istencin değillenmesi, yaşama istencine karşı bir zafer değil, tersine kendini ortadan kaldırmanın gizemidir. Schopenhauer sonunda, bu soru üzerine birkaç mırın kırından sonra “uyuşturucunun etkisi nihayetinde istencin bir özgürlük edimidir” (I, 549) diye yazar.

Her şey huzura vardığında, mesafeli bir bakışla dünya hareketsiz, berrak bir su yüzeyinde olduğu gibi yansıdığına, beden artık beni kemirmeyip sadece “parıldayan bir kıvılcım” olduğunda (I, 530) değillenmenin o “mutluluğu” - o zaman kayboluş yine de içinde şanlı bir varışı barındıracaktır, diye fısıldar Schopenhauer: “Çünkü varoluşumuzun arkasında, ilk olarak dünyayı silkelediğimizde erişebildiğimiz bambaşka bir şey saklıdır” (I, 549).

Schopenhauer'ın yapıtı şu sözcüklerle kapanır: “Özgürce... itiraf ediyoruz; istencin tamamen ortadan kaldırılmasından sonra geriye kalan, hâlâ istençle dolu olan herkes için gerçekten hiçtir. Ama aksine içindeki istenç dönüşmüş ve değillenmiş olanlar için bizim o kadar gerçek olan dünyamız, bütün güneşleri ve samanyollarıyla – bir hiçtir” (I, 558).

Schopenhauer neden bahsettiğini biliyor mudur? Schopenhauer bir aziz değildi, münzevi de değildi. Sonradan da Frankfurt'un Buda'sı olmadı. Kendi bedenini “ışıldayan bir kıvılcım” halinde köreltmek bir yana, neredeyse hastalık hastası gibi ona bakmış ve beslemiştir; beline hâkim de değildi, cinsel hastalıklardan dehşetli korkması bile onu durduramıyordu. Kendi istencine dokunmadığı sürece değillemekte pek becerikliydi. Oysa kendi istencini bazen neredeyse vahşice dayatmasını biliyordu. Bu afacanın yine de “daha iyi bilince” ulaştığı anlar vardır. Kendini savunmanın perdesinin ötesine bakmıştır. Ama Schopenhauer, yapıtının sonunda ulaştığı bu değilleme esrikliğinin perdesi önünde bir seyirci olarak kalmıştır. İşte bir seyirci olarak kaldığı için, özellikle de sınırı aşma anı onun yüreğindedir ki Schopenhauer için bu sanattır. Yapıtındaki en dokunaklı pasajlar, doğrudan en sınırsal olgu olan müziğe adanmış olanlardır. Müzikte *kendinde şey*, istenç, cisim bulmaksızın salt bir oyun olarak vardır. Her şey bir kez daha yerindedir, sanki ayrılıştaki gibi ama görünen dünya çoktan yitmiştir: “Müzik... görünen dünyadan tamamen bağımsızdır, onu düpedüz göz ardı eder. Dünya olmasaydı bile müzik belli ölçüde var olabilirdi” (I, 359). Müzik bir kez daha bütün

dünyadır ama cisimsizdir. Müzik “şeylerin yüreğini” (I, 367) ele verir, müzikte “varlığımızın en derindeki yerleri dile gelir” (I, 357). *Kendinde şey müzikte gerçekten şarkı söylemeye başlar.*

Ama bütün bunlar dediğimiz gibi seyirci perspektifleridir. İstenç değillenmemiştir, sadece sanatta birkaç anlığına üstün gücünü yitirmiştir. İstenç sanata bakarak “ışkencesiz” - “anamlı bir gösteri” (I, 372) sunar.

Sanat insana dünyayı sanki çoktan terk etmişmiş gibi görme olanağını sunduğunda insanın değillemede yitmesi gerekmez, burada kalabilir.

“Sanki” yaşamak ve “sanki” değillemek: Hiç de iffetli, hiç de aziz olmayan Schopenhauer kendini bu dengede tutar. Obur Arthur, lokantada zengin öğle yemeğini yemeden önce, bir saat flüt çalar: Rossini’nin “cennet müziği.” Schopenhauer’ın “daha iyi bilinci” sadece sınırlı süreli bir esrikliği tanır. Azizliği veya diğer kalıcı esriklikleri kendinden uzak tutar. Ne yazık ki Nietzsche ondan bunu öğrenememiştir. Schopenhauer son aşamada, değillemede de orada olmak istediğinden, sondan bir önceki olan sanat onun için sonuncu olur. Tabii bir de filozof olarak bütün bunları anlatmak ister ya. Bunlar burada kalmak için yeterli gerekçelerdir. Nihayet bir de dünyaya salınan yapıtı okuyucuların nasıl karşılayacağını beklemek gerekir, sakın değilleme mesajı evetlenecek olmasın.

On Yedinci Bölüm



Brockhaus'la Bozuşma ➤ İlk İtalya Yolculuğu ➤ Büyü ➤ Café
Greco'da Kavga: "Bu Herifi Dışarı Atalım!" ➤ Almanya'ya Dönüş ➤
Mali Kriz ve Aile Kavgası ➤ Arthur ve Adele

1818 başlarında, el yazması üzerine çalışmaları henüz tamamlanmamışken Schopenhauer Baron von Biedenfelf'din aracılığıyla yayımcı Brockhaus'la bağlantı kurar. Bu arada önceki yıl annesi Brockhaus'ta dördüncü kitabını, *Ren'e Kaçış*'ı yayımlatmıştı. Aile içindeki bozuşma, Schopenhauer'ın annesinin iş bağlantılarını kullanmasını engellese de soyadlarının şöhreti, henüz tanınmayan felsefeci oğula kapıları açar. Tek başına Schopenhauer'ın kendine güvenle kabaran teklifi herhalde bunun için yetmezdi. Schopenhauer, Brockhaus'a şöyle yazar: "İşte benim yapıtım yeni bir felsefi sistemdir ama kelimenin tam anlamıyla yeni. Zaten mevcut olanların yeni bir sunumu değil, en yüksek derecede bağlantılı olan, şimdiye kadar asla herhangi bir insanın aklına gelmemiş olan bir düşünce dizisidir" (B, 29). Felsefe alanında kendinden önceki ve içinde yaşadığı dünya şiddetli sözcüklerle defedilir. Kitap "yeni felsefe okulunun anlamsız söz tufanından ve Kant'tan önceki dönemin yayvan, basmakalıp lafazanlıklarından" eşit ölçüde uzaktır (B, 29). Aslında bu yapıtın bedelini ödemek mümkün değildir, bütün yaşamı bu yapıtta saklıdır. Bu yüzden

yayımcıdan her şeyden önce yapıtın yakışan şekilde sunulmasını talep eder: iyi bir baskı, dikkatli bir düzeltme, güzel bir kâğıt. Talep ettiği ücret “kayda değer” değildir. Tabaka başına 1 Düka, yani bütün kitap için 40 Düka. Yayımcı uzun vadede hiçbir riske girmeyecektir çünkü “kitap... sonradan yüzlerce başka kitabın kaynağı ve vesilesi olan kitaplardan biri... olacaktır” (B, 29).

Schopenhauer tadımlık bir bölüm vermez, Brockhaus kitabı gözü kapalı satın almalıdır. Ve Brockhaus kitabı alır.

Friedrich Arnold Brockhaus, yayınevine birkaç yıl içinde maddi başarılar kazandırmış olan kurnaz bir tüccardır. Brockhaus'un iflas eden yayımcı Leopold'dan kelepir satın aldığı ve kendi idaresinde 1811'de tamamladığı *Söyleşi Sözlüğü*'nün bir altın madeni olduğu ortaya çıkmıştı. Brockhaus sansürle çatışma riskine de giren, işini bilen bir aydınlanmacıydı. Napolyon'un işgali sırasında vatansever muhalefetle bağlantılarını korumuştur. 1813 ile 1814 arasında Napolyon karşıtı koalisyonun yarı resmi organı olan “Alman Dergisi” *Brockhaus*'ta çıkmıştı. Artık tehlike kalmadığında 1814'te *En Derinden Aşağılanan Almanya* adlı yazıyı yayımladı. Birkaç yıl önce bu yazı yüzünden kitapçı Palm, Napolyon'un emriyle kurşuna dizilmişti. Brockhaus için risk hesaplanabilir düzeyde kalmalıydı. O bir inanç savaşçısı değildi. Brockhaus bütün yazın dallarında var olmak istiyordu. Kadın cep kitapları, yolculuk literatürü, güzel edebiyat ve bilimsel yapıtlar yayımlıyordu. Felsefenin prestiji onu cezbediyordu. Yayınları arasında felsefi başlıklar seyrekti. Bu yüzden kendi yazarlarından birinin felsefe yapan oğlu bu çerçeveye oturuyordu. 31 Mart 1818'de Brockhaus Schopenhauer'a şunları yazar: “Saygıdeğer Beyefendi. Başvu-

runuz... gururumu okşamaktadır” (Bw, 14, 224). Schopenhauer teşekkür eder ve resmi bir sözleşme rica eder. Yayımcıyı sansürle zorluklar çıkabileceğine karşı uyarır; çünkü yapıtı “Yahudi-Hıristiyan inanç öğretisinin dogmalarıyla” (B, 31) çelişki içindedir. En kötü durumda kitap başka bir yerde, belki de görünüşe göre daha liberal olan Merseburg’da basılmalı ve yayımlanmalıdır. Her durumda yayımcının bir kaybı olmayacaktır: “Üstelik bilindiği gibi bir kitabın yasaklanması, o kitap için hiç de talihsizlik değildir” (B, 32).

Schopenhauer acele edilmesi için sıkıştırır. Kitap sonbahardaki fuara kadar çıkmalıdır, ondan sonra İtalya’ya yolculuğa çıkmak istemektedir. Schopenhauer el yazmasını yaz mevsiminde zamanında teslim eder ve sabırsızlıkla ilk düzeltme nüshalarını bekler. Fakat Arthur yayınevlerinin halini bilmemektedir; bu yüzden daha iki hafta sonra Brockhaus’u uyarması gerektiğini sanır. Bir hafta sonra hâlâ bir nüsha gelmediğinde, Schopenhauer ilk defa ağzını bozar. Schopenhauer’a o “Söyleşi Sözlüğü yazarları ve benzeri yazar bozuntuları” gibi davranmak Brockhaus’un aklına gelmesindir. “Şans eseri mürekkep ve kalem kullanmaktan başka” (B 38) onlarla ortak bir tarafı yoktur. *Söyleşi Sözlüğü*’nün yayımcısı bu hakarete tepki vermez. İlk düzeltme nüshasını yorumsuz gönderir. Schopenhauer için bu çok azdır. Bu hızla gidilirse kitap fuara kadar bitmeyecektir. Hiddetle kararlaştırılan tarihe işaret eder. “Benim için hiçbir şey, sözlerine inanmaya değmeyen insanlarla uğraşmak kadar korkunç değildir” (B, 40). Eğer yayımcı ciddiye kanıt olarak derhal ücretini almak ister, sonra da Schopenhauer’ın kendisiyle yayımcı arasındaki güven

ilişkisini tamamen yıkan cümle gelir: Brockhaus'a "ayrıca birçok yerden sizin ücretin ödemesi için çoğunlukla beklettiğinizi, hatta tereddüt ettiğinizi duyuyorum" (B, 41), diye yazar. Bunun üzerine Brockhaus: "Ücret için... beklettiğimi duyduğunuzu... iddia ediyorsanız, bunun hakkında sorguya çekebileceğim en azından tek bir yazarın adını veremediğiniz sürece sizi onurlu bir bey saymamama izin vereceksinizdir" (Bw 14, 243). Schopenhauer bu konuya daha fazla girmez; başka bir mektupta yine uyaracak bir şey bulur. Brockhaus teması koparır. Sözleşme uyarınca kitabı bastırır ama başkalarıyla konuşurken Schopenhauer'a verdiği adla bu "zincirli köpekle" artık uğraşmak istemez. 24 Eylül 1818 tarihli son mektubunda şöyle yazar: "Önceki mektubunuzdaki yaralayıcı iddialarınız için bir kanıt veya bunları geri almanızı... beklemiştim, oysa mektubunuzda ne biri ne diğeri bulunduğundan ve açıklamam uyarınca sizi artık onurlu bir adam yerine koymadığım için, bu yüzden gelecekte de aramızda bir mektuplaşma olmayacaktır. Zaten Tanrısal kabalıkları ve köylülükleriyle bir filozoftan ziyade bir vetturinoya (arabacı, R.S.) yakışan olası mektuplarınızı asla kabul etmeyeceğim... Sadece yapıtınızı basarak kâğıt harcadığım yönündeki korkularımın başıma gelmemesini umuyorum" (Bw 14, 244).

Kitabın sonbahar fuarına yetişmeyeceği gözle görünür hale geldiğinde, Schopenhauer beklemeyi bırakır ve 1818 Ekim'inde çoktandır planlanmış olan İtalya yolculuğuna çıkar. 1819 yılı başlarında Roma'da baskıdan taze çıkan yapıtını ellerinde tutacaktır.

Brockhaus ile anlaşmaları, sırf Schopenhauer kamuoyunun huzuruna çıkacağı anı sabırsızlık ve korku içinde olup bekleyemediği için bozulmuştur.

Bununla birlikte Schopenhauer daha İtalya yoluna koyulmadan, bir yıl önce *İtalya Yolculuğu* yayımlanmış olan Goethe'ye bir kez daha yazar. Schopenhauer'ın deyişiyle “gündelik işi” tamamlanmıştır, artık bundan “daha iyi ve zengin içerikli” bir şey herhalde meydana getiremeyecektir. Şimdi “limonların çiçek açtığı” ülkeye kaçmaktadır ki “bütün edebiyat dergilerinin hayır, hayırı bana ulaşmasın” (B, 34). Schopenhauer önündeki İtalya yolculuğu için Goethe'den “öneri” veya “yol gösterme” rica eder. *Renk öğretisinde* olduğu gibi, Schopenhauer turist olarak da baba ikamesinin izlerini takip etmek ister. Böylesi bir dürtü Goethe'ye tanıdık gelmiş olmalı; zira kendisi de güneye giderken babasını takip etmişti.

Goethe kısaca ve dostça yanıtlar ama bir “öneri” veya “yol gösterme” yoktur. “Kıymetli çağdaşının” (B, 501) yapıtını okuyacaktır. Goethe bir tavsiye mektubu da ekler – Lord Byron'a.

Lord Byron o sırada Venedik'te bulunmaktadır, Arthur da Kasım 1818'de oraya varır.

Lord Byron bir Ermenice-İngilizce grameri üzerinde çalışmaktadır, Kontes Guiccioli ile bir aşk ilişkisine bulaşmıştır ve sabah saatlerinde Lido kumsalı boyunca at koşturmaktadır. Arthur Schopenhauer onu orada görmüştür. Schopenhauer'a eşlik eden hanım, at koşturan bu Don Juan'ı gördüğünde keskin zevk çılgınlıkları atar. Schopenhauer, kıskanır ve Goethe'nin tavsiye mektubu yardımıyla Lord'la bağlantı kurmaktan vazgeçer. Sonradan bundan dolayı sinirlenecektir, “kadınlar” onu bir kez daha önemli işlerden alıkoymuştur. Fakat Venedik'teki ilk haftalarda, görüldüğü üzere başka öncelikleri vardır. Bir söyleşide

İtalya'da “yalnızca *güzelliklerin* değil, *güzellerin* de tadını çıkardı-
ğını” anlatacaktır (G, 133). Bu biraz da zampara abartması olsa
gerek ki başka bir söyleşide Schopenhauer İtalya yolculuğuna
geri bakarak şu itirafta bulunmayı başarır: “Bir düşünün, hayatın
bana güldüğü 30 yaşımıdayken! Kadınlara gelince, onlara karşı
çok samimiydim – bir de bana sahip olmak isteselerdi” (G, 239).

Lido'da ona eşlik eden hanımın Schopenhauer'ı “isteyip iste-
mediğini” bilemiyoruz. Schopenhauer'ın kendisi de belki bunu
bilmiyordu; yine de Lord'un rekabetinden korkuyordu. Bu hu-
zursuzluklara rağmen Arthur kendini rahat hisseder. Kız kardeşi
Adele'ye venedik'te içini “harika, yumuşak bir ruh halinin” (Bw,
14, 249) kapladığını yazar.

Sonbaharda Venedik... Goethe “sisli kuzeyi” arkasında bıra-
kanın karşısına çıkan “ferah manzara”yı betimlemiştir: “Güneş
tam tepedeyken lagunaların arasından geçerken ve hafifçe süzü-
lerek, renkli kıyafetleriyle gondolların kenarında kürek çeken
gondolcuların, mavi havanın içinde açık yeşil su yüzeyine çiz-
diklerini izlerken venedik ekolünün en güzel, en taze resmini
gördüm.”

Artık Venedik Cumhuriyeti yoktu. Belediye başkanlığını artık
San Marko'nun kanatlı aslanları değil, tersine Prens Metterni-
ch'in tayin ettiği Avusturyalı bir vali koruyordu. Lord Byron'un
da karıştığı düşünülen bir karboner komplosundan şüphelenil-
diği için burası Avusturyalı jurnalcilerle kaynıyordu. Buna rağ-
men kent keyif ve neşesini koruyordu. San Marko meydanındaki
kahveler tıklım tıklım doluydu. Venedik'te sekiz tiyatro vardı,
Londra ve Paris'ten de fazla. Bir aristokratın özgüveni ve cebinde

Goethe'nin tavsiyesiyle Schopenhauer en parlak Venedik cemiyetlerine gidiyordu. Dresden'deki çalışma odasının mağarasından daha yeni çıktığından, ilk önce bu yeni dünyaya alışması gerekiyordu. Yolculuk güncesine yazdığı üzere, her şey onun gözüne battığından herkesin gözüne batmaktan korkar. Fakat kısa sürede “asimile olur”; “kendi kişiliğini kurcalamaktan” vazgeçer ve “dik-katini yalnızca çevresine yöneltir.” “Nesnel, katılımsız bir gözlem sayesinde önceden olduğu gibi onun altında ezilmek yerine, bu çevresine karşı şimdi kendini üstün hisseder” (HN III, 2).

Arthur, artık izlenimlere açıksa da kendi âleminde kalmayı sürdürür. Hatta o denli kendi âleminde ki sonbaharda rengârenk Venedik dünyasının orta yerinde bile karanlık değilleme gizemciliğini kaşımaya devam eder. Karnaval sezonunun yeni başladığı Venedik, gösterişli renklerle ve taşkınlıklarla yaşama istencinin evetlenmesinin imgesini sunar. Tasavvurun dünyası Schopenhauer'ın üstüne üstüne gelir. Yolculuk güncesine, “değillemeyi tasavvur etmek bile mümkün değil” diye not alır. Değilleme “karanlıktan ve suskunluktan” (HN III, 2) başka bir yerde ifade edilemez. Ama bunun için Venedik fazlaca aydınlık ve gürültülüdür. Frenlenmiş bir coşkuyla olaylara katılır, yine de sürekli “üstünlüğünü” yitirmemeye özen gösterir. Kasım sonunda Venedik'i terk eder. Daha Bolonya'ya geldiğinde Venedik'te kendini ona sunan mutluluğa yeterince sıkı sarılmadığı duygusu canını sıkıkmaya başlamıştır. Yolculuk güncesinde bu duyguyu, insanlığın genel kaderi üzerine bir düşünce halinde ussallaştırır: “İşte sırf *bütün mutluluklar olumsuz* olduğu için, nihayet tamamen huzurlu olduğumuzda bunun doğru düzgün farkına var-

mayız. Bilakis her şey hafifçe ve yavaşça yanımızdan geçtiğinde, bittiğinde ve şimdi pozitif olarak duyumsanan eksiklik, yiten mutluluğu ifade ettiğinde işte o zaman mutluluğa sarılmayı beceremediğimizi fark ederiz ve bu yoksunluğa pişmanlık eşlik eder” (HN III, 3).

Aralık başında Schopenhauer, Roma’ya varır ve Şubat 1819 sonuna kadar burada kalır. Goethe’nin “dünyanın başkenti” dediği bu şehirde zamanını her zamanki şeylerle geçirir: Antik dönemden kalma anıt binaların ve rönesans sanatının görülmesi gerekir. Goethe için Roma’ya ilk defa girdiği o gün, “ikinci bir doğum günü, hakiki bir yeniden doğuş” idi. Schopenhauer şevkle etrafına bakınır ama yeniden doğuştan iz yoktur. Yolculuk güncesinde resim ve antik mimari üzerine birkaç düşünce, çağdaş sanatın “yarımlığı ve sahteliği” üzerine birkaç eleştiri kayıtlıdır. Fakat Schopenhauer de burada “ikinci bir doğum günü” kutlar. Çünkü bildiğimiz gibi kitabının ilk nüshası Roma’da eline geçer. Şubat’ta Adele’nin bir mektubundan, Goethe’nin kitabını aldığını ve “aynı anda” okumaya başladığını öğrenir. Adele’nin yazdığına göre Ottilie, “babasının kitabın başında oturduğunu ve daha önce hiç görmediği bir şevkle okuduğunu” anlatır. Goethe “şimdi bütün bir yıl boyunca sevinç duyacağını; zira kitabı başından sonuna kadar okumak için bu kadar zamana gerek duyacağını düşündüğünü” (Bw 14, 250) söylemiştir.

Fakat bu biraz fazla abartılıydı. Goethe, Schopenhauer’in eseri karşısında da çağdaş kitapları yalnızca okuyup geçme huyunu terk etmemişti. Ama *Istenç ve Tasavvur Olarak Dünya*’ya ilk bakışı onu gerçekten heyecanlandırmıştı. Goethe kendisini “çok

sevindiren” bazı yerleri not ettiği bir kâğıdı Adele’ye vermişti. Tasvip ederek not alınan bu yerlerden ilki, sanatçının ruhunda güzelliğin “önsezisi”nden, önceden beklenmesinden bahseder. Doğanın kekeleyiği yerde sanatçı doğayı konuşturur, diye yazmıştı Schopenhauer. Sanatçı için gurur okşayan bu önsezi düşüncesini, Goethe hemen üstlenir. *Yıllıklar*’ının birkaç gün sonra yazdığı ilk parçasında şöyle denir: “Şair önseziyle dünyayı önceden beklediğinden.”

Şimdi yapıtının gösterişli bir nüshasını ve Adele’nin “En azından Goethe’nin bu şekilde bu ciddiyetle okuduğu tek yazar sensin” (Bw 14, 151) cümlesinin yazılı olduğu mektubunu ellerinde tutan Schopenhauer, dehaların birbirine başını salladığı ve yüzyılların ötesinden bir söyleşi sürdürdükleri tinin üst katlarına çıkarıldığını duyumsar. Böylesi bir duygu, şiirsel bir ifade gerektirir. Onca yıl sonra düşünür yeniden şiir yazmayı dener: “Uzun süre katlanılan, derinde duyulan acılardan / Yüreğimin en içinden döndü yükseklere / Uzun süre bastırmak için çarpıştığım şey / Fakat sonunda başardığımı biliyorum. / Bu yüzden nasıl isterseniz öyle davranın: / Yapıtın yaşamını tehlikeye atamazsınız. / Durdurabilir ama asla yok edemezsiniz: / Sonraki dünya bana bir anıt diyecek” (HN III, 9).

Schopenhauer bu haftalarda düzyazıda da kendinden geçer: Yolculuk güncesinde “deha” üzerine notlar yığılır. Örneğin şöyle yazar: “Bir aydın, çok şey öğrenmiş kişidir; bir dehaysa, insanlığın o zamana kadar bilmediği şeyleri öğreneceği kişidir” (HN III, 5). Ama Schopenhauer’ın şimdiki sorunu, sık sık içine girdiği Roma’daki Alman sanatçı kolonisinin onu bir deha olarak ka-

bullenmeye pek yanaşmamasıdır. Bu tayfanın toplanma noktası olan Café Greco'da herkes onu aslında sadece artık meşhur olan bir annenin oğlu olarak tanır. Hatta ailesiyle bozuşmasının haberleri buraya kadar sızmıştır. Café Greco gediklilerinden biri, memleketteki akrabalarına şöyle yazar: "Schopenhauer ile çok dolaştım... Burada ona karşı çok önyargı var, özellikle de annesiyle ilişkilerine dair... Buradaki Almanların neredeyse hepsini paradokslarıyla kendine düşman etti, üstelik onunla dolaşmaya karşı tekrar tekrar uyarıldım."

Bu mektubu yazan, Schopenhauer'ın Göttingen günlerinden tanıdığı Karl Witte'dir. 1800'de doğan Witte, Göttingen'de herkesi hayrete düşüren harika çocuktur. Witte on yaşındayken üniversiteye başladı. Matematik ardından hukuk okudu, onaltı yaşında doktora yaptı. Bir yıl sonra, 1817'de doçentlik ödevi Berlin'de başarısız oldu: Öğrenciler kendilerine ders vermesi beklenen bu oğlana söz vermediler. Bakanlığın verdiği bursu Witte şimdi İtalya'da harcıyordu. Witte ile Schopenhauer arasında ilk başta çok sıkı bir bağ kurulmuş olmalı ki günümüze kalan, Arthur'un Witte'ye yazdığı bir mesaj, şu sözlerle başlar: "Şekerim! Kır partisi boşa çıktı, dört buçukta sizi Hermelin'e (bir Roma meyhanesi, R.S.) götürüyorum" (B, 42). Demek Schopenhauer buralarda, "Trattoria dell'Armellino" ve Café Greco'da oturup, insanları kendine karşı kışkırtıyordu. Burada kümelenen sanatçı kabilesini ve lokantanın kendisini Felix Mendelssohn on yıl sonra babasına bir mektubunda şöyle tarif etmiştir: "Bu "Caffé Greco"da oturdukları görülenler korkunç insanlar... Küçük karanlık bir oda, şöyle sekiz adım genişliğinde, salonun bir tarafında tütün içilebiliyor,

öbür tarafında içilmiyor. İşte böyle banklarda oturup duruyorlar. Başlarında geniş şapkalar, yanlarında büyük kasap köpekleri, boyunları, yanakları, bütün suratları kıllarla kaplı, iğrenç bir duman çıkarıyorlar... birbirlerine kabahıklar anlatıyorlar; böceklerin yayılması işiyle köpekler ilgileniyor. Bir boyun bağı, bir frak yenilik sayılıyor – suratta sakaldan arda kalan kısmı da gözlük örtüyor ve böylece kahve içiyor, Tizian ve Pordenone'den bahsediyorlar, sanki bunlar yanlarında oturuyormuş ve sakal bırakıp yağmurluk şapka takıyormuş gibi! Üstelik bir de öylesine hasta meryemaneler, zayıf azizler, bıyığı terlememiş kahramanlar yapıyorlar ki insanın içinden vurup kırmak geliyor.”

Meryemana ve bıyığı terlememiş kahraman âşıklarından oluşan, Nazaretli-Almancı cemaatinde Arthur skandal çıkarmak zorundaydı. Bir akşam Yunanlıların çoktanrıçılığını över: Tanrılarla dolu bir tapınakta sanatçı için zengin bireysellik seçenekleri vardır. Café Greco'da bu tarz putperestlik övgüleri bir rezalet olarak görülüyordu. Gruptakilerden biri buna karşı, “Bizim de on iki havarimiz var!” der. Bunun üzerine Schopenhauer: “O on iki Filistinliyi de alıp Kudüs'ten defolun!” (G, 46).

Başka bir seferinde Schopenhauer, Alman ulusunun bütün ulusların en aptalı olduğunu ilan eder. Cafénin kafadar cemaati için bu fazla haşindir. İnsanlar bağrışır: “Bu herifi dışarı atalım!” Schopenhauer daha önce tabanları yağlamış olmalı. Eve geldiğinde yolculuk güncesine şunları kaydeder: “Bir de bu kaplumbağa ve engerek sürüsünü dengim gibi görme yanılmasımdan kurtulabilsem çok iyi olurdu” (HN III, 8).

Roma'daki Alman kolonisi bu yanılsamadan rencide olmaz: İnsanlar Schopenhauer'ı hiç de kendi dengi gibi görmez. Yakınındayken ondan korkarlar, biraz uzaktayken alaya alırlar. Café Greco müşterilerinden biri memleketine şöyle yazar: "O gün bu gündür burada görünen Alman yolcular arasında, Weimar'daki aydın ve kitap yazarı... Johanna Schopenhauer'ın oğlu Schopenhauer gözüme batıyor. Gerçekten de bayağı kaçık biri..." Bütün bu belalardan sonra Schopenhauer vatandaşlarından sakınır ve öncelikle zengin İngiliz turistlere yaklaşmaya çalışır. Bunlar rahat yolculuk etmektedir. Birkaç yük arabaları vardır, yanlarında iyi şaraplar, yataklar ve gece lazımlıkları getirirler. Arthur böyle bir yolcu grubuyla Mart 1819'da güneye, Napoli'ye doğru yola çıkar. Goethe'nin *İtalya Yolculuğu*'nda yazdığına göre burada, Roma'da olduğu gibi sadece öğrenmek değil, yaşamak ve sevmek de mümkündür. Schopenhauer bunun için kendine fazla zaman ayırmaz. Daha Nisan'da tekrar Roma'ya dönmüştür; birkaç gün daha kalır ve sonra Floransa'ya doğru devam edip orada bir ay konaklar. "Aşkın büyümlü kolları" onu Napoli'de değil, ancak burada tekrar sarmıştır.

Frankfurt'taki son yılları sırasında filozofun bir sohbet arkadaşı olan üst idari meclis üyesi Eduard Crüger'in bildirdiğine göre: "Schopenhauer Floransa'da soylu bir aileden bir hanımla nişanlanmış ama hanımın akciğer hastası olduğunu öğrenince nişanı bozmuş" (G, 197). Schopenhauer sonradan bu evlenme niyetinden komedi yazarı Georg Römer'e de bahsetmiştir: "Kısmen hoşlanmadan, kısmen görev duygusundan dolayı evlenmek istemiş... Keşke araya aşılabilir bir engel girmeseymiş ama çek-

tiği bütün acılara rağmen bu engeli bir şans olarak görmeliymiş. ‘Çünkü bir filozofa bir eş yakışmazmış’ diye anlatır Schopenhauer söyleşi arkadaşına, (G, 71).

Fakat bu ilişkinin gerçekten Floransa’da mı yaşandığına dair kuşkular vardır. En azından Adele’ye karşı Schopenhauer (günümüze ulaşmamış) bir mektupta, Kasım 1818’deki Venedik mace-rasını anlatması bağlamında benzeri iddialar ifade etmiş olmalı. Çünkü Adele, Mayıs 1819’da ağabeyine şöyle yazar: “(Venedik’i ima ederek, R.S.) Oradaki hikâyen beni ilgilendirmeye başlıyor, umarım mutlu biter – sevgilin zengin, hatta soylu bir aileden; ancak ne dersin, senin peşinden gelmek isteyecek mi?” (Jb. 77, 160).

Zengin, “soylu bir aileden” gelen bir İtalyan hanımla evlenme niyetleri olsa da bu kişi, Schopenhauer’ın Venedik’teki ilk konaklamasında flört ettiği, Mayıs 1819’da Venedik’e geri döneceğini bildirdiği ve bunun üzerine ona, Arthur *Scharrenhans* adına, cazip bir teklif içeren şu mektubu yazan Venedikli Teresa Fuga olamaz: “Sevgili dostum! Büyük bir sevinçle mektubunu aldım ve beni unutmadığını, bana büyük bir dikkat gösterdiğini anladım. İnan bana sevgilim, ben de seni unutmadım... Seni seviyorum ve seni görmek istiyorum. Ne olur gel, seni kucaklamak ve birlikte birkaç gün geçirmek için seni bekliyorum. Bir erkek arkadaşım var ama hep Venedik’ten uzakta, arada bir beni ziyaret ediyor – neyse Pazar günü taşraya gidecek ve 15, 20 gün kalacak. Yani hiç çekinmeden gelebilirsin. Bütün yüreğimle seni bekliyorum; artık *impresario*yla* bir ilişkim yok. Uzun zamandır

* Menajer. (Çev.)

bu diğer erkek arkadaşım var. İngiltere'den kaçıp, çaresizlikten Venedik'e gelen İngilizleri de artık aşk meşk için istemiyorum.”

Bütün bu aşk meşk, İngilizler, menejerler ve diğer erkek arkadaşlar arasında Teresa, soyadını bile aklında tutamadığı Arthur'cuğuna, içine dalabileceği küçük bir boşluk açmak ister ama birkaç günlüğüne. Eğer Schopenhauer Adele'ye karşı *bu* hikâyeyi ciddi bir evlenme fırsatı olarak gösterdiyse ya bol keseden gösteriş yapmış, ya da müthiş yanılsamalara kapılmıştır.

Bir defasında güncesine “belki de kimse beni, benim sevdiğim gibi sevmeyecek” diye yazan Adele, iş aşk duygularına gelince “yüzeysel” ile “derin” arasında ayırım yapmakta bilhassa yetkin olduğunu sanmaktadır. Üstelik erkeklerin yoluna çıkmaya cesaret edememektedir, ağabeyi Arthur da bir istisna oluşturmaktadır. Onun macera hikâyelerini şu sözcüklerle yorumlar: “Cinsimizin sıradan ve bayağı üyeleriyle eğlenirken, bir kadına değer verme yeteneğini tamamen yitirmeyi istemiyorsundur. Gökler birgün sana da bu heyecanlardan daha derin bir şeyler hissedebileceğin bir kadını gönderecektir...” Arthur'a 22 Mayıs 1819'da, “mektubunda aşksız iki aşk hikâyesinin olması içimi acıtıyor, senin adına dilediklerim bunlar değildi” diye yazar. Adele burada, ağabeyinin yüreğini açtığı bir kız kardeş gibi yazar. Bu şaşırtıcıdır, zira Arthur annesinden kopup 22 Mayıs 1814'te Weimar'dan taşındığında, ilk başta kardeşler arasındaki ilişki de çok bozulmuştu. Adele o zamanlar arkadaşı Otilie von Goethe'ye şöyle yazmıştı: “Ağabeyim anneme karşı utanç verici biçimde davrandı.” Fakat Schopenhauer, kardeşini bu kopuşa bulaştırmak istemiyordu. Kısa süre sonra yeniden, kardeşine yü-

reğini açmak için değil de kız kardeşini annesinin güç alanından koparmak niyetiyle mektupla temasa geçti. Adele 1816'da güncesine şöyle yazar: "Ağabeyimden hiç haber yok." Görünüşe göre evden çıkabilmesi için Adele'ye acilen evlenmeyi önermiştir. Adele bu önerilerden pek hoşlanmaz, arkadaşı Ottilie'ye 1814 yazında şikâyetlenir: "Arthur bana yazdı... daha uzun süre evlenemem, belki de hayır, muhtemelen asla. Arthur bana azap çektiriyor..." Adele de bir koca aranır ama doğru erkek bir türlü ortaya çıkmaz. Ağabeyinin uyarılarına yanıt vermeyi ilk başta ertelemesi mucize değildir. "Çoktandır... serili mektupları yanıtlamam gerekiyor... Özellikle de Arthur'a yazmayı bir türlü başaramıyorum" diye itiraf eder 1815 yazında arkadaşı Ottilie'ye.

Bir yıl sonra Ottilie kendi planını yapar. Bir süreliğine Dresden'e, ağabeyinin yanına taşınmak ister. Ağabeyinin ona yardım etmesi için değil, ağabeyine yardım etmek için ki Adele çok gururludur. Arthur'un hiddetten kendini kapadığını düşündüğünden, oradan çıkarılması gerektiğini düşünmektedir. Aynı zamanda da ağabeyiyle annesinin barışması için çabalamak istemektedir. Ama kesinlikle bir süreliğine annesinin ev arkadaşı Gerstenbergk'in de yolundan çekilmek için fırsat kollamış olmalıdır. Schopenhauer bu planı kabul etmez; Adele'yi annesinden koparmak istese de onu yanında istemez. Çok kaba bir mektup yazmış olmalı ki Adele güncesine çaresizlikle şunları not eder: "Öfkelendiren bir yanıt. Öylesine tepem attı ki hemen Ottilie'ye koştum... Ah, Dresden'e gitme planından çok umutlanmıştım; zorluklarla kurduğum her şey yıkıldı."

Bu düşünceliğinden sonra kardeşler arasındaki mektuplaşma birkaç aylığına kesilir. Ekim 1816'da bir yolculuk sırasında Adele, Mannheim'da bir tiyatro sahnesinde şu cümleyi duyar: "Her şeyini yitirebilirsin, her arkadaşını - ama ağabeyin sana kalır." Bu moralini düzeltir. "Arthur'a mektubu yumuşak ve hafif tonda yazdım" diye kaydeder güncesine.

Şimdi Schopenhauer da yanıt verir ve yapıtının yakında tamamlanacağını duyurur. Adele'ye bunun hakkında çok şey duyurmuş olmalı. En azından Adele'nin içinde, Arthur'un haşın tarzıyla sadece ailesiyle değil, çağının tiniyle ve dinsel ve töresel alışkanlıklarla da kapışacağı korkusunu uyandırmak için yeterli ölçüde. 1818 yazında Adele, Ottilie'ye şöyle yazar: "Erkenden ağabeyimin bir mektubu: Ağustos'ta dünyaya açılıyor ve kitabını yayımlatıyor ki bundan ölüm kadar korkuyorum... Arthur şiddetle düşüncelerimde."

İşte şimdi, İtalya yolculuğu sırasında yapıtından bağıını koparan ve daha yumuşak bir yaşam iklimine dalan Schopenhauer, kız kardeşine karşı şimdiye kadar hiç olmadığı kadar açık yüreklidir. Fakat bunun için çok somut bir gerekçe daha vardır: Dresdenli bir oda hizmetçisiyle aşkının bir sonucu olarak kadın hamile kalmıştır ve Schopenhauer İtalya'da dolaşırken bir kız çocuğu dünyaya getirir. Kız kardeşinin yardımseverliği Schopenhauer'ın çok işine gelir. Ve bu işte gerçekten de onun için bir şey yapabileceğini tahmin ettiğinden, kardeşine itirafta bulunur. Bu 1819 başlarında olmalı; zira Adele 27 Nisan 1819'da güncesine şunları kaydeder: "Dresden'deki kız arkadaşı hamile; benim için korkunç bir şey. Bu arada Arthur adil ve iyi davranıyor." Yani

Schopenhauer, babalığı üstlenmiş ve maddi destek sözü vermiş olmalı. Ama Adele yine de kuşkulu kalır, ağabeyini uyarır: “Görevini, kötücüllüğünüzün onu indirgediği sıradan dar anlamda algılama. Bu çocuğun dünyaya hiç gelmemesini isterdim ama geldi bir kere. Bu yüzden onunla ilgilen.”

Schopenhauer, Adele’den biraz çocukla ve genç anneyle ilgilenmesini istediğini sezdirmiş olsa gerek. “Kızın için herhangi bir şey yapabilirsem, açıkça söyle” diye yanıtlar Adele ve hemen yardım sunar. Anneye para göndertebilir ama onu ziyaret etmez, hayır, bu gerçekten mümkün değildir. Kadının bu arada başka bir erkekle birlikte yaşadığı duyulmaktadır. Adele’den bu kadınlara görüşmesini talep ediyorsa, Arthur bir “mucize beklemiş” olur.

1819 yazı sonunda çocuk ölür. Adele Arthur’a: “Kızının öldüğüne üzüldüm; çünkü çocuk büyümüş olsaydı seni de sevin-direcekti.”

Adele bunları 8 Eylül 1819’da yazar. Bu sırada Schopenhauer tekrar Almanya’ya dönmüştür ve Dresden’de bulunmaktadır. Ama bu arada Schopenhauer ailesi için bir facia meydana gelmiştir. Annesiyle Adele’nin bütün varlıklarını, Arthur’unsu varlığının üçte birini yatırdıkları Danzig’deki banker Muhl, Mayıs 1819’da ödemelerini durdurur. Alacaklılarından sakın olmalarını, bir uzlaşmayı kabul etmelerini ister; yoksa tamamen iflas tehlikesi vardır. Schopenhauer bunu Adele aracılığıyla Mayıs sonunda Venedik’te öğrenir. Adele son derece tedirgindir, “dünyadaki kaderlerinin yıkıldığından” bahseder. Gerçekten de Adele’nin korkmak için çok nedeni vardır. Çünkü annenin mirastaki payı, Weimar’daki masraflı yaşam biçiminden dolayı çok küçül-

müştür bile. Adele'nin payı geleceğe yönelik artık anneye kızı için ortak yaşamlarının temeli haline gelmiştir. Adele evlenerek kendini güvenceye alacak gibi görünmemektedir. Gerstenbergk yardım teklif eder ama Schopenhauerlar bundan faydalanmak istemez. Acil tedbirler alınır. Oda hizmetçisi, aşçı ve kâhya işten çıkarılır. Danzig'e gidebilmek için büyükçe bir miktar para borçlanılır. Bir anlaşma yapılırken olay yerinde olmak en iyisidir. Adele Danzig'den Arthur'a şöyle yazar: "Burada bu büyük dünyada, bu topluluklarda bulunmak zorunda kalmak bana acı veriyor... çünkü hep kapanış saatini düşünüyorum!.. Geriye kalanlarla çok basit yaşayacağız, kendi ihtiyaçlarımı, hastalığım izin verdiği ölçüde çalışarak karşılayacağım... En acil ama ancak *en acil* durumdayken, vatanımı terk ediyor ve dadı olarak Rusya'ya gidiyorum... Sevmeden evlenemem, evlenmek *istemem*. Herkes kendi gücünü bilir. Binlerce kişiyi ezen şey, benim için bir hiç, binlerce kişinin taşıdığı şeyse herhalde beni ezerdi." Adele mümkün olduğunca Arthur'u her şeyden haberdar eder. Suskunluk yemini altında Muhl'un, annesine ve ona el altından özel koşullar sunduğunu ima eder. 8 Eylül'de "Planlarım, *gelecekte* bir gün Muhl'un durumu düzelecek olursa, şimdi kaybettiğim paranın bir kısmını geri alma yönünde" diye yazar. Alacaklı olarak Arthur'un sakin davranmasını ve eğer resmi bir anlaşma sunulursa bunu onaylamasını rica eder. Çünkü sadece eğer alacaklılardan hiçbiri anlaşmaya karşı çıkmazsa, bu anlaşma meydana gelebilir. "Senin *çıkarının* benim için kendi çıkarım kadar önemli olduğunu... kesinlikle temin ederim... Senin için hiçbir şey *yapamayacakken*, kendime bir avantaj sağlamaya çalışacağımı herhalde

anlayışla karşılayacaksın. Yine de sana söz veriyorum; sana bir zarar gelmesine izin vermektense, *kendi çıkarımı göz ardı edeceğim. Bana huzurla güvenmeye devam et.*"

Öte yandan Schopenhauer buna hiç de hazır değildir. Özel koşulların ima edilmesi onu güvensizleştirmiştir.

İflas tehlikesinden sadece kısmi zarar göreceğinden, ilk başta derhal yardım sunmuştu. "Kendine kalanları" annesi ve kız kardeşiyle paylaşacağını yazmıştı. Kız kardeşine yazdığı bu mektuba Schopenhauer, annesine yazdığı ikinci bir mektubu eklemişti. Burada da aynı teklifi, daha yaralayıcı sözcüklerle sunuyordu: "Her ne kadar siz, o onurlu adamın, babamın anısına, ne oğlunda ne de kızında saygı göstermedinizse de" (Jb 77, 140).

Adele eklenen bu mektubu annesinden gizlemeye çalışır; fakat annesi bunu yine de okur ve Adele'nin güncesinde yazdığına göre ortaya "iğrenç bir manzara çıkar." Ottilie'ye şunları bildirir: "Babamdan (annesi, R.S.) neredeyse kalbimi kıran bir biçimde bahsetti, Arthur'a karşı korkunç ifadeler kullandı ve 'aslında Arthur'un ona bağımlı olması gerektiğini' söyledi."

Adele bu düşmanlığın cadı kazanından çıkmak ister; ilk anda kendini pencereden atmak ister. Adele güncesinde: "Ölmek, yaşamının devasa yüküne karşı kolay bir oyundu ama içimde o korkunç tahriki hissettiğimde, Tanrı bana akıl ve güç verdi."

Bu koşullar altında Schopenhauer'ın teklifi tabii ki kabul edilmez. Arthur da bunu tekrarlamaz, aksine güvensizliği artar. Güvensizliğinin hedefi, haklı olarak bir anlaşmayla kendini kurtarmak istediğini tahmin ettiği Muhl'dur. Ama aynı zamanda, Muhl'dan özel koşullar kopararak kendisinden daha 'avantajlı

çıkmak isteyebileceklerini düşündüğü annesi ve kız kardeşidir. Gerçekten de özel uzlaşmalar olmuştur. Johanna yüzde otuzluk bir anlaşmanın üstüne 300 Reich markından oluşan ömür boyu yıllık gelir almıştır. 8 Haziran 1820'de buna ilişkin olarak hazırlanan bir belgede dendiği gibi “bir ölçüde telafi için.” Ayrıca Johanna, hakiki bir Paolo Veronese tablosu da elde eder; ancak bunu satışı sunduğunda başarısız olur.

Adele'nin anlayışına göre bu sözleşmeler, Arthur'a karşı değildir. Basit ifadeyle Adele'nin görüşüne göre, Arthur için kurtarılabilecek bir şey yoktur. Zaten Arthur'a “Eğer senin için hiçbir şey yapamayacaksam, kendime bir avantaj sağlamaya çalışacağım” diye yazmıştır.

Kesinlikle bir haksızlık olduğunun bilincinde olmayan Adele, Arthur'un güvensizliğinden rencide olur. İtalya'dan gelen içten mektuplar hâlâ aklındadır. “Bir anda göklere çıkarıldıktan sonra hemen lanetlenmek istemiyorum. Artık benim özüm hakkında kesin bir fikir edin; aksi halde beni rahat bırak.”

Ama ne talihsizliktir ki güvensiz Arthur'un gönlünü anlamaya doğru çelme görevi, Adele'nin üstüne kalır. Arthur ısrarla direnir. Adele ona yalvarır. Anlaşma başarısız olabilir, o zaman her şey kaybedilir, her şeyi, kız kardeşini ve annesini de mi harap etmek istemektedir? Bunun üzerine Schopenhauer daha da gaddarlaşır; çünkü Adele'nin bilmediği bir şeyi, eski bir tüccar olarak Arthur bilmektedir: Burada poker oynanmaktadır, burada sınırlarına hâkim olmak gerekir. Anlaşma isteyen biri, Muhl'un da yaptığı gibi anlaşmanın başarısız olmasıyla tehdit etmelidir. Ama anlaşma, Schopenhauer katılmasa bile meydana gelecektir.

Muhl'un çıkarı bunu gerektirecektir. Bu yüzden Schopenhauer başka bir strateji benimsemiştir. Muhl'un ödeme güçlüklerini göz ardı eder, tahvillerini basitçe olduğu yerde bırakır ve bekler. Ardından Muhl bir anlaşmayla kendini kurtardığında, alacaklarını tahsil edecektir. Şimdilik anlaşmaya karşı çıkmayacaktır. Hatta anlaşmanın gerçekleşmesi Arthur'un çıkarına olmalıdır; zira bu şekilde Muhl, yeniden ödeme gücüne kavuşacaktır.

Hassas bir denge: Muhl, Johanna ve Adele'den paçayı kurtarır, Schopenhauer ise Muhl'un manevrasından kendini kurtarır. Sadece annesi ve kız kardeşi varlıklarının dörtte üçünü kaybettikleri için, Schopenhauer kendi payını yüzde yüz kurtaracaktır. Fakat bu arada, eğer Muhl yine de ödeyemeyecek hale düşerse her şeyi yitirme riskine girer. Tabii bir de Arthur'un katılmayı reddetmesi yüzünden anlaşmanın iptal edilmesi riskine de girer. Annesiyle kız kardeşini de bu riske sokar. Schopenhauer bu ikisine zarar vermek istemez ama kendisi aldatılmayı daha da az istemektedir ve aldatılma korkusu, her türlü aile dayanışması duygusundan daha büyüktür.

İşler gerçekten de tahmin ettiği gibi geliştiğinde, gaddarca bir tatmin duyar. Muhl yeniden ödeme gücünü kazanır ve Arthur bir yıl sonra, 1 Mayıs 1821'de tahvillerini şu sözlerle sunar: "Eğer yine iflası mazeret gösterecek olursanız, büyük Kant'ın insanın ahlaksal özgürlüğünü kanıtlamak için felsefeye getirdiği o ünlü çıkarımla, yapma gerekliliğinden yapabilmenin çıkarılmasıyla size tam tersini kanıtlayacağım. Yani gönüllü ödemezseniz, tahviller mahkeme kararıyla bozdurulur. Görüyorsunuz ki filozof olmak budala olmayı gerektirmez" (B, 69).

Hayır, Schopenhauer budala değildir. Sadece “daha iyi bilinç”ten anladığı kadar “deneysel bilinç”ten de anlamaktadır.

Bu işten kazanan taraf olarak çıkar. Ama bu durumda Adele’yle bir ara yürekten olan bağlılığını yitirmiştir. 9 Şubat’ta Adele güncesine şunları not eder: “Nihayet Arthur’un yüreğime parça parça ederek dokunan mektubu. Fakat bu mektubu henüz yanıtlayamam, bu arada ona birkaç veda satırı yazdım. Çünkü ruhum ondan ayrılmıştır.”

On Sekizinci Bölüm



Doçent Olarak Berlin’de ➤ Kimsenin Duymak İstemediği “İntikamcı”
➤ Dördüncü Felsefi Senaryo: Hegel’in Zafer Geçidi ve Memur Kafası
➤ Arthur Neden Sesini Duyuramaz

Arthur Schopenhauer, sonraları bir üniversite kariyeri için çabalamış olmasının nedeninin, Muhl faciası sonucunda oluşan maddi kayıp tehlikesini, öğretmenlik görevinden gelecek gelirlerle telafi etmesi gerektiğine inanması olduğunu iddia edecektir. Yani gelip geçici bir acil durum ki ilk başta tahmin ettiğinden çok daha zararsız olduğu ortaya çıkacaktır. Kısa bir süreliğine onu, felsefe için değil felsefeden yaşamak istemeye itmiştir.

Oysa gerçekte başka dürtüler de işin içindeydi: Aralık 1819’da Berlin’deki Profesör Lichtenstein’a yazdığı üzere, “sonunda yine de pratik yaşama... gelmek” (B, 44) ister.

Daha diplomatik ve bu yüzden daha çekingen olarak başka bir dürtüyü daha ifade eder: Şimdi akademik öğretmen olarak da çağının felsefi tinine meydan okumak ve aynı zamanda ona had-dini bildirmek ister. Schopenhauer henüz teselliye kendinden sonraki dünyada etkili olacağı düşüncesinde bulmamıştır. İçinde yaşadığı dünyaya ulaşmak ister, bu demektir ki kendini çağının Augias ahırlarını temizlemesi gereken Herkules gibi görür. Göttingen’deki Profesör Blumenbach’a mektubu, bu niyetini dikkatli

sözcüklere büründürür: “Artık... öğrenim yılları ve gezinti yılları geçtiğine göre... şimdi birilerinin benden bir şeyler öğrenebileceğine... inanıyorum” (B, 43). Berlin’deki Lichtenstein’a ve Göttingen’deki Blumenbach’a mektuplarla Schopenhauer Aralık 1819’da Dresden’den, bu üniversitelerdeki durumu araştırmaya çalışır. Öğrenciliğinden tanıdığı bu iki üniversiteyi, gelecekteki kariyeri için öncelikli seçenekler arasına almıştır. 1819 sonbaharında Heidelberg’i de düşünmüştü. İtalya’dan döndüğünde Temmuz 1819’da oraya varmıştı.

Onu Heidelberg’e çeken, çevredeki manzaranın güzelliğiydi. Ayrıca burada bir kürsü boştaydı: Hegel bir yıl kadar önce Heidelberg’den Berlin’e çağrılmıştı. Üstelik çapayı atacak bir yer de bulunuyordu. Schopenhauer’ın Gotha’dan okul arkadaşı ve Göttingen’de yoldaşı olan Ernst Anton Lewald, şimdi Heidelberg Üniversitesi’nde klasik filoloji profesörüydü. Ancak Heidelberg’deki diğer şartların Schopenhauer için pek çekici bir yanı yoktu. Çünkü Alman romantizminin kalesi olan Heidelberg’de, öğrenci derneği üyesi Sand tarafından Kotzebue’nin 23 Mart 1819’da komşu Mannheim’da öldürülmesinden sonra, vatansever heyecan dalgaları bilhassa yükselmişti. Kentteki ve öğrenciler arasındaki anavatancı zihniyet, ilk önce insafsız Yahudi karşıtı taşkınlıklarda kendini gösterdi. Sand’a özellikle Heidelberg’de layık görülen saygı, çok yıllar sonra bile burada hissediliyordu. Böylesine inançlı ve asil bir insanı idam etmek zorunda kaldığı düşüncesinden melankolikleşen cellat Braun, Sand’ın idam edildiği darağacının tahtalarından ve kalaslarından Heidelberg yakınlarındaki Weinberg’de kendine bir ev yapmıştı. Öğrenci

dernekliler de gizlice orada buluşurlardı. Eski eser ticaretinin tomurcuklandığı yer yine Heidelberg'di. Bu şehidin kanlarının bulaştığı rende talaşları kapışılıyordu. Sand'ın resmiyle süslü pipoları ve kahve fincanlarını da buradan almak mümkündü.

Bütün bunlar Schopenhauer'ın zevkine uymadığından, kentte bir ay kaldıktan sonra Dresden'e doğru yolculuğa devam eder. Yolda 19 ve 20 Ağustos 1819'da Weimar'da mola verir. Goethe'yi ziyaret eder. Önceden haber vermeden içeri girer. Başka bir konukla söyleşen Goethe onu soğukça, "hâlâ İtalya'da olduğunu tahmin ettiği Schopenhauer'ın nasıl olup da birden böyle teklifsiz çıkageldiği" sorusuyla selamlar ve bir saat sonra yeniden gelmesini rica eder. Schopenhauer böyle karşılanacağını hesaplamamıştır. Adele'nin Goethe'nin nasıl bir şevkle kitabına eğildiğini anlattığı hâlâ aklındaydı. Schopenhauer bir saat sonra yine Goethe'nin yanında görüldüğünde, düş kırıklığını gizlemez. Ama sonradan Goethe onu yine de sıcak ve ılımlı bir kıvama getirmiş olmalı ki Adele güncesine şunları not alır: "ağabeyimin Weimar'da konaklamasını anlattığı bir mektubunu... aldım, Goethe'nin onu karşılamasından duyduğu hayranlık, sevginin ona verebileceklerinin, ondan daha neler olabileceğinin bir ifadesidir."

Goethe ve Schopenhauer birlikte bir akşam ve bir sabah geçirirler. Schopenhauer yolculuklarından ve planlarından bahseder. Hızla yeniden eski konuya, renk öğretisine varırlar. Goethe birkaç deneyini gösterir. *Günceler ve Yıllıklar*'ında Goethe bu son karşılaşmayı yumuşak sözcüklerle anımsar: "Dr. Schopenhauer'ın, çoğunlukla tanınmayan ama tanınması da zor olan, çok kazanımları olan bu genç adamın bir ziyareti beni heyecanlandırdı ve karşılıklı bilgilenmemizle gelişti."

Ağustos 1819 sonundan itibaren Schopenhauer, tekrar Dresden'dedir. Burada geçirdiği üretken yaratım aşamasını altın yaldızlarla süsler. Varışından kısa süre sonra, henüz birkaç aylık olan kızı ölürse de bu Arthur için sarsıcı bir olay değildir. Kaygıları kendi akademik geleceğine ilişkindir. Onun için en iyi şans nerededir? Lewald Heidelberg'den, kimsenin onun yoluna taş koymayacağını; bununla beraber felsefi yapıtının burada henüz hiç tanınmadığını yazar. Güzel geçen sonbahar iyi bir şarap mahsulü vaat etmektedir, bir de Yahudilere karşı taşkınlıklar haricinde ortalık tekrar sakindir.

Schopenhauer yine de daha çok Göttingen ve Berlin'e eğilir. Blumenbach'a yazdığına göre Göttingen "dünyanın en onurlu, belki de ilk üniversitesi"dir (B, 43), hepsinden önce deneysel bilimlerin başarılarıyla önce çıkmıştır. Peki, felsefi spekülasyon gereksiniminin durumu nedir? Bir dinleyici kitlesi bulmayı ümit edebilir mi, diye sorar Blumenbach'a. Schopenhauer'ın, Göttingen'deki doğa bilimleri hocası şöyle yanıtlar: Schopenhauer meslektaşları tarafından kesinlikle hoş karşılanacaktır ama dinleyici kitlesi bulup bulmayacağı son derece belirsizdir. "Bir başka felsefe dersinin özlendiği" hiç de kulağa gelmemektedir. Kısacası, Göttingen'de felsefi yenilenme gereksinimi yoktur. Lichtenstein'in Berlin'den gelen yanıtı daha cesaretlendiricidir. Gerçi Lichtenstein da "Yazılarınız üzerine yazılmış kesin ifadeli yargılar hatırımda yok" diye yazar ve şöyle devam eder, "fakat burada kıymetinizin bilineceğine güvenebilirsiniz."

Arthur kendi gözünde Berlin'in lehine ve aleyhine konuşan gerekçeleri Lichtenstein'a mektubunda belirtmişti. Büyük bir

kentin “daha yüksek tinsel kültürü” sadece öğrencilerden oluşan bir dinleyici kitlesi bulmamayı kolaylaştırmaktadır. Dresden’den Berlin’e taşınmak, örneğin Göttingen veya Heidelberg’e taşınmaktan daha kolay halledilebilir. Berlin’in aleyhine olan, “yerleşimin pahalılığı” ve “kum çölü ortasındaki ölümcül konumu”dur (B, 45). Schopenhauer, Berlin’de karar kılar; çünkü Lichtenstein yanıt yazısında cezbedici bir ifade kullanır: “Hegel burada olduğundan beri felsefe çalışmalarının daha fazla dostu bulunuyor gibi.”

Schopenhauer kurtlar sofrasına oturur. Kendisini şimdiye kadar hiç dikkate almamış olan büyük rakibine göğüs germek ister. Daha Dresden’deyken, hatta doçentliğini bile tamamlamadan, Berlin’deki fakültenin dekanından dersini ders programında şimdiden duyurmasını rica eder. “Bütün felsefe, yani dünyanın özü ve insan ruhu öğretisi üzerine” ders vermek istemektedir. Ders vermek istediği saatlere gelince, herhalde “Sayın Prof. Hegel’in ana seminerini verdiği saat... en uygunu olacaktır” (B, 55).

Schopenhauer Hegel’in tininin gücünü neredeyse çılgınca azımsar. Hegel’in ders saatlerine iki yüzün üzerinde öğrenci doluşurken, bu ilk yarıyılta Schopenhauer’dan “dünyanın özü öğretisi” üzerine ders almak isteyen beş çalışkandan fazlası yoktur. Schopenhauer’ın ilk ders saatinde, “paradokslara” saplanmış ve “kültürsüz, karanlık bir dille” (VTE, 57) bozulmuş Kant sonrası felsefeyi, işkencecilerinin pençesinden kurtarmak için gelmiş “intikamcı” olduğunu duyurması da fazla işe yaramaz. Mesaj gayet iyi alınır; yalnızca inanç eksiktir. Herkes inancını Hegel’e sunarken, Schopenhauer ilan ettiği bütün intikamcılığıyla ona karşı cephe alıyordu.

İntikamcı Schopenhauer bu durumda, Hegelciliğin muhteşem yükselen kilisesine karşı bir tarikat vaizi gibi görünmüş olmalı. Kişisel olarak yapılmış tek tartışma olan, “güdü” kavramı üzerine önemsiz, minnacık bir tartışmada, Schopenhauer’ın doğa bilimlerinde daha bilgili olduğunu kanıtlaması küçük bir teselliydi.

1818 başlarında Hegel vefat etmiş olan Fichte’nin dört yıldan beri boş olan kürsüsüne çağırılmıştı.

Görece daha liberal bir politikacı olan Prusya eğitim bakanı Altenstein, bu filozofun hayranları arasındaydı ve nüfuzunu onun Berlin’e çağırılması için kullanıyordu. Hegel’de son yılların çalkantılarından coşkuya kapılan ve şimdi biraz dinlenmek isteyen bir dinleyici kitlesini hayran bırakan ve büyüleyici etki uyandıran ne varsa, Altenstein da bunu takdir ediyordu: Hegel’in Fransız Devrimi’nden beri yayılan modernleşme dalgalarını işlemedeki ve aynı zamanda tutucu, devlete sadık bir tutumla birleştirmesindeki belirgin biçim. Hegel’in *Hukuk Felsefesi* 1820’de önsözündeki o ünlü “Akılcı olan gerçektir; gerçek olan da akılcıdır” cümlesiyle çıktığında, bakan Altenstein yazarı şu sözcüklerle kutluyordu: “(Siz)... felsefeye, bana öyle geliyor ki gerçekliğe karşı tek doğru konumu veriyorsunuz. Bu yüzden dinleyicilerinizi, varolanları tanımadan yadsıyan ve özellikle de devlete ilişkin olarak içeriksiz idealleri keyfi olarak kurgulamaktan hoşlanan sefil tafralara karşı korumayı, en kesin olarak siz başaracaksınız.”

Hegel felsefesi modernlik projesine, yani tarihsel ilerleme ve tarihsel us boyutlarında düşünmeye adanmıştı. Ama aynı zamanda “kibirli kimselerin keyfilğine” karşı duruyordu.

Bu yüzden Hegel örneğın devlet makamlarınca kovuşturulan filozof ve öğrenci derneğı üyesi Fries'i, "kendine felsefe adını veren" ve devleti, usun yüzlerce yıllık çalışması sonucu oluşan bu kurumu, "gönül, arkadaşlık ve hayranlıktan oluşan bir çorbanın içine akıtmaya" yeltenen "bu sığığın elebaşı" olarak niteler.

Bu tarzdan gücün koruması altındaki polemik Hegel'de, yaşamının son günlerine kadar Fransız Devrimi anısına her 14 Temmuz'da bir bardak kırmızı şarap içmesine yol açan bir zihniyetle kaynaşıyordu. Devrim Hegel için "muhteşem bir gündeğümü", "özgürlüğün en derinlerine dair devasa bir keşif" olarak kalır. Hegel, Prusya makamlarından, felsefesini eleştiren bir edebiyat dergisine karşı bir şeyler yapmalarını talep ettiğı 1822 yılında bile, aynı zamanda Fransız Devrimi hakkında şunları söyler: "Güneş gökte durduğı ve gezegenler etrafında döndüğü süreçte, insanın kendini tepetaklak ettiğı, yani kendini düşüncelerine göre kurguladığı ve gerçekliğı de buna göre biçimlendirdiğı görülmemişti." Başka bir defasında Hegel, modern felsefeyi, yani hepsinden önce kendi felsefesini meydana getirenin sadece devrim olduğunu itiraf eder.

Bireylerin veya sosyal grupların devrimci hareketleri Hegel tarafından yadsınır ama devrimci güdüleri yine de filozofun karışmasına gerek kalmadan işini yapan dünya tininin çarpan kalbinin içine alır. Filozofun zaten olan şeyleri sadece kavramlar halinde geliştirmesi gerekir, bundan fazlasını da yapamaz ve zaten olan şeyler de gerekli olarak ilerleyen tarihsel süreçtir, tinin toplumsal yaşamın maddi gerçekliğinde kendine gelmesinin tarihidir. Bütün olan hakikidir; çünkü bütün olan hakiki *olmaktadır*.

Hegel önsözde *Hukuk Felsefesi*'ni, geçmişteki geleceğin felsefesi olarak sunar: "Felsefe zaten dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretmeye dair bir söz söylemek için daima çok geç kalır. Dünyanın *düşüncesi* olarak felsefe ancak gerçeklik oluşum sürecini tamamladıktan ve hazır hale geldikten sonra zaman içinde görünür... Felsefe grinin tonlarıyla resmini yaptığında, yaşamın o biçimi yaşanmıştır ve grinin tonlarıyla resmi yapılarak gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlık çökerken uçuşuna başlar." Hegel için tarih gerçekten de dünya mahkemesidir. Tarih hayatta kalan her şeyin, tinin kendini gerçekleştirme güdüsüne karşı çıkan her şeyin davasını görecektir. Bunun için vahşi asilere, kışkırtıcılara, demagoglara gerek yoktur; bunun için asla dar kafalı, salt bireysel özgürlük çıkarlarında direten "öznenin keyfilğine" gerek yoktur. Özne sadece kendi kendini mahveder ve buna biraz yardım edilirse de yazık olmaz. Bu yüzden Hegel, "demagoglari" tedavülden kaldırmakla haşır neşir olan devletin sadık kuludur. Hegel buna ilişkin olarak Niethammer'e bir mektubunda şunları not eder: "Çağın dünya tininin ilerleme komutunu verdiğine inanıyorum; bu komuta itaat edilir. Bu varlık zırlı, sımsıkı kapalı bir saf gibi karşı durulamaz ve fark edilmez bir hareketle yağmur çamur demeden ilerler, tıpkı güneşin ilerlemesi gibi; etrafında sayısız hafif birlik ona karşı ve onun yanında cephe alır. Çoğu olan bitenin farkında değildir, sadece sanki görünmez bir elin darbeleri kafalarına vurur."

Hegel dünya tiniyle birlikte komplo kurar, bu yüzden de daha önce cesur Fichte'nin yaptığı gibi gündelik işlere karışmaya gerek duymaz. Hegel Fichte'nin varoluşsal aktivizmini Napolyon

düzeyine çıkarmıştır. Artık “küçük çatışmalarda” kendini harcamaz, kumandan tepesinde oturur. Hegel *Tinin Görüngübilimi*’ni, şöhretinin temelini atacak olan yapıtını dünyaya getirdiğinde, Napolyon’un da yakınlarda olması rastlantı değildir.

Takvimler 1806 yılını gösterirken, Hegel Jena’da oturmakta ve telaşla bu yapıtını tamamlamaya çalışmaktadır. Napolyon, birlikleriyle Prusya’ya karşı harekete geçmişken Jenalılar, en kötü olasılığı hesaba katmaktadır. Ve korkulanlar gerçek olur: Napolyon Jena’ya girer. Hegel, yapıtının kapanış kısımlarını yazar. Penceresinden pazar yerinde çadır kuran, pazarcı ve kasap tezgâhlarının kalaslarından ve tahtalarından büyük bir ateş yakan askerlere bakar. Pencerenin aralıklarından duman içeri girmektedir. O gece yapıtını tamamlayarak *Tinin Görüngübilimi*’nin kapanışındaki o ünlü cümleleri yazar: “*Hedefin*, mutlak bilginin veya tin olduğunu bilen tinin yolu, ruhların anımsamasıdır... Görünen varlıklarının... tarafından bakıldığında bu anının korunması tarihtir; fakat kavranan organizasyonları tarafından bakıldığında, *görünen bilginin bilimidir*. Bu ikisi birlikte, kavranan tarih, mutlak tinin anısını ve mezarını, tahtının gerçekliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur ki bu tahtı olmasa cansız, yalnız biri olurdu; yalnız –

Bu ruhlar âleminin kadehinden
Sonsuzluğu köpürüp taşar.”

Derken o gece Jena yanar. Fransızlar müzeyi tutuşturmuştur ve müze talan edilir. Hegel *Görüngübilimi* cebine atar ve ortadan

kaybolur. Geri döndüğünde dairesi harap haldedir; ne çamaşırları ne de bir sayfa boş kâğıt kalmıştır. Yine de ona bütün bunları yapan Napolyon'u görmüş olmakla kıyaslandığında bu nedir ki: "Kralı –bu dünyanın ruhunu– tanınmak için atıyla kentten geçerken gördüm. Atının üzerinde oturup, burada bir noktaya yoğunlaşmış halde dünyaya uzanan ve hükmeden böyle bir bireyi görmek gerçekten de harika bir duygu."

Bu o denli Heinrich Mann'ın tebaası *Diedrich Hessling*'i anımsatmaktayken, sert bir teğmen onu en acı biçimde azarladığında gururla der ki: "Bu işte üstümüze yok." Aynı şekilde Hegel de dünyanın tini onu fena hırpaladığında bile ona hayran kalmadan duramaz.

İşte "kurunun yanında yaş da yanar" atasözü özellikle dünya tini için geçerlidir. Jena'da Hegel, yaşlar arasındadır. Berlin'deyse kuruların tarafına daha bir yaklaşmıştır.

Hegel, tarihe âşiktir: "Hakikat, 'Şarap Tanrısı'nın sarhoşluğudur; başı dönmeyen bir organ kalmamıştır."

Bunlar Tübingen'deki yurttaki Bastille baskınının haberleri üzerine Hegel ve oda arkadaşları Schelling ve Hölderlin'in Neckar çayırına bir ağaç dikmesiyle başlamıştı. Tarihte bir ilerlemenin yapılabilirliğinden doğan coşku, Kant'ın metafiziğe karşı bariyerlerini de yıkmıştı. *Bilincimizin* neden Kant'ın öğrettiği gibi *varlıktan* ayrı düşünülmesi gerektiğini anlamak mümkün değildi. Neckar çayırında hayali kurulduğu gibi tarihe gücünü geçirmek, başka bir varolan tanımını akla getiriyordu: *Varolan* tinin "olan"dır. İsa için olduğu gibi, devrimci ruhlu teoloji öğrencileri için de *tin*, "mülkiyetine" varır. Hegel bu sırada kendisi de el

atmayı, tinin “olanlar”ın tini içine almasını sağlamayı amaçlar. Çarmıha gerilme fedakârlıklarının zamanı geçmiştir. Hölderlin arkadaş çevresinde, düşüncenin yargıdaki yarılmayı, yani varlığın ayrılmasını ortadan kaldırması gerektiği fikrini ortaya atar. Büyük barışma dürtüsü; kendini kendinden farklı olanlarda, doğada, tarihte tanımak isteyen bir us ister. Hegel *Tinin Görüngübilimi*’nde bu usu, “şeylerin bütün iç organlarını altüst eden” ve “bunların içinden kendi karşısına sıçramak üzere” “bütün damarlarını açan” bir us olarak niteleyecektir.

Fakat tarih, devrimden sonraki çeyrek yüzyılda hayranlarında birkaç düş kırıklığına yol açtığından, Hegel için asıl önemli olan, tarihsel usa olan inancı, artık düş kırıklığına uğrayamayacak bir şekilde sabitlemektir. Aldatılan âşık, “usun hilelerini” bilmekle kendini teselli eder. Hegel’in bütün gayreti, *düş kırıklığına dayanıklı* bir tarihsel us sistemi tasarlamaya yöneliktir. Hegel 1802’de, yani devrimin Napolyonculuğa dönüştürülmesinden kısa süre sonra yazdığı bir politik yazıda şöyle der: “Bu yazının içerdiği düşünceler... *olanı* anlamaktan ve böylece olana gerçekten dokunmaya ve sözcüklerle ölçülü biçimde ona katlanmaya yönelik sakın görüşü teşvik etmekten başka ne bir amaca ne de bir etkiye sahip olabilir. Çünkü bizi hırçın ve kederli yapan, var olan değil; onun *olması gerektiği* biçimde *olmamasıdır*. Ama *olanın olmak zorunda olduğu gibi olduğunu*, yani keyfi ve rastlantısal olmadığını fark ettiğimizde, bunun böyle olması gerektiğini de anlarız.”

Böylece Hegel kendine gelmiştir: İnsanın gerçeklikten talepte bulunması gerekmez; çünkü ussal olan zaten olacaktır. Gereklik varlık tarafından kemirilir. Her düş kırıklığı bizi hakikate

yaklaştırır, salt “sanma”yı yok eder ve bizi nesnel usla suç ortaklığı için olgun hale getirir. Sonunda Hegel Berlin’de bu “olgunluğu” kendi adına rahatlık düzeyine kadar çıkarmıştır.

Hegel’in Berlin’deki son on yılına geri bakarak, bu yılların doğrudan tanıdığı olan Rudolf Haym şunları yazar: “Bir felsefi sistemin gerçek hâkimiyeti ve geçerliliğinin ne demek olduğunu bilmek için bu dönemi akla getirmek gereklidir. Dünyanın tini Hegel felsefesinde hedefine, kendi kendisinin bilgisine kadar sızdıktan sonra, dünya tarihinin geri kalan içeriğini neyin oluşturacağı sorusu üzerine dopdolu, acı bir ciddiyetle kafa yoran Hegelcilerin o heyecanını ve kendinden eminliğini... akılda canlandırmak gerekir.”

Dünya tininin hedefe varışının getirdiği bu rahat ruh haliyle Hegel Berlin yıllarında büyük yapıtlarını yazar: *Hukuk Felsefesi*, *Felsefe Tarihi* ve *Tarih Felsefesi*. Aynı zamanda *Mantık*’ı ve *Ansiklopedi*’yi gözden geçirir ve bu sırada sıradan bir memur hayatı yaşar. Sık sık felsefe “kürsüde kalmalı” der ve onunla kişisel olarak tanışanlar, görünüşe göre yüzeysel, alışılmış, hatta ruhsuz sohbetlere kendini vermekten hoşlanması karşısında ilk başta hayrete düşerler. Heinrich Hotho yirmili yıllarda Hegel’le tanıştıktan sonra onu şöyle betimler: “Erken yaşlanmış vücudu iki büklümdü... İhmalkâr bir rahatlıkla sarımsı gri bir gecelik omuzlarından aşağı, büzüşmüş bedeninin üzerinden yerlere sarkıyordu. Ne etkileyici bir yücelikten ne de göz alıcı bir vakurluktan iz vardı. Bütün tavırlarında fark edilen ilk şey, bir parça eski burjuvanın saygıdeğer dürüstlüğüydü.”

Zekâ fışkıran bir kafadan, güzel konuşmadan eser yoktur. Güçlkle sözcüklerle konuşan bu adamın ağzından çıkanlar da gözden kaçmayan Schwaben aksanı yüzünden bazen anlaşılmaz haldedir. İnsanlar bu “bişşi” de ne ola ki diye kafayı yorduktan sonra, bununla ağır sıklet felsefe kategorisi “bir şey”in ima edildiğini çözdüler. Dünya tininin böyle biri olacağı kimsenin aklından geçmezdi. Fakat Katoliklere karşı çıkmak söz konusu olduğunda, ömrü boyunca Schwabenli bir Protestan olarak kalan Hegel gayet keskin bir dil kullanabiliyordu. Derslerinden birinde Hegel bir şakaya yer vermişti. Bir fare kutsanmış bir ekmeği yese, Katolik transsubstantiation* öğretisine göre efendimizin etini yuttuğu için tapılması gerekir.

Bu kıbalıktan sonra kilise, devletten adaleti yerine getirmesini talep eder. Hegel bir Lutherci olarak Papacıların putlara taptığını ifşa etmesi gerektiğini söyleyerek kendini savunur. Bunu öğrenenleri karşısında da açıklar. Amfide oturan bir papaz yardımcısı tehditkâr biçimde profesöre bakar. Bu bakışlara direnen Hegel şöyle der: “Bana böyle bakmanız beni etkilemiyor.”

Hegel filozof olarak neredeyse resmi bir tavırla toplum içine çıkar. 1826’da kurduğu “Bilimsel Eleştiri Yıllıkları” çalışanları arasında aslında bir devlet temsilcisi de bulunacaktı. İş oraya kadar gelmediyse de inceleme çalışmaları sanki bir hükümet organı gibi yürütüldü. Bu yüzden Börne bunlara karşı çıkar ve tinin devletleştirilmesi tehdidinden bahseder.

* Ayinde dağıtılan şarap ve ekmeğin İsa’nın kanı ve etine dönüştüğü. (Çev.)

1819'dan beri süren “demagog takibatı” sırasında çok sayıda muhalif beynin tutuklanması, Berlinli teolog De Wette gibi diğerlerinin de görevden atılmasından ötürü, 20'li yılların Berlin'inde politika alanında yaprak kımıldamıyordu. Öğrenci dernekleri yasaklanmış olarak kaldı. Kafalar çekiliyor ama politika yapılmıyordu. Çalışılıyor ama kafa yorulmuyordu. Öğrenci Ludwig Feuerbach 1824'te Berlin'den babasına şunları yazar: “Böylesine yaygın bir çalışkanlık, safi öğrenci hikâyelerinden daha yüksek bir şeye yönelik duyarlılık, böylesi bir bilim arzusu, böylesi bir huzur ve sessizlik herhalde burada olduğu gibi başka hiçbir üniversitede hâkim değildir. Buradaki çalışma yuvasıyla karşılaştırıldığında diğer üniversiteler meyhane sayılır.”

Dünya tinini çalışan bir tin olarak sunan Hegel felsefesi de bu ruh haline çok iyi uyar. Çalışmanın ardından dinlenme gelir. Çalışmadan sonra dinlenmeden daha fazla bir şey olmak isteyen sanatın hali yamandır.

Politik kültürün geriletilmesinden özellikle tiyatro ve opera istifade eder. Hâlâ büyük çapta toplumsal toplanma noktaları olan bu sanatlar, bir supap etkisi gösterir. Rahel Varnhagen şöyle yazar: “Tiyatrosuz bir şehir benim için gözleri kapalı bir insan, hava akımı, yönü olmayan bir yer gibidir. Çağımızda ve şehirlerimizde tiyatro; bütün sınıfların sevinçlerinin, ruhunun, katılımının ve buluşmasının odağını oluşturan tek genel alandır.” Bakan Bernstorff ise kısaca şunları kaydeder: “Eh, azgın köpeklerle de bir kemik bırakmak gerek!”

Tiyatro tutkusu, yeni bir doruk noktasından geçmektedir. Başka bir yerde meydana gelemeyen büyük bir tartışma burada

yaşanıyordu. Çok okunan bir eğlence gazetesi olan “Açık Söz”ün Berlin caddelerine astığı posta kutularına atılan tiyatro eleştirileri, sonradan gazetede basılmaktadır. Hegel de tiyatro eleştirileri yazmıştır.

Zevkler değişmişti; asaletin hali hiç bu kadar yaman olmamıştı. Hafifmeşreplik revaçtaydı. 1815 ile 1834 arasında Berlin Ulusal Tiyatro’sunda 56 drama ve 292 komedi sahnelenir. Napolyon dünyanın nefesini keserken, Almanya’da kader trajedileri ortaya çıktı. Napolyon devrildiğinde, büyük eylemlerin ve büyük kaderlerin yanında böylesi ağır konularla ilgili oyunlar da kesildi. Sahnedeki hafiflikler daha da hafifleşti. Oyuncular maymun rolleriyle zaferler kazandılar. Fakat kulisler daha da gösterişli hale geldi. E.T.A. Hoffmann’ın *Undine*’si çağın bu eğiliminden istifade etti. Sahne dekorunu Schinkel tasarladı. Weber’in *Özgür Nişancı* (1821) adlı operasının sahnelenmesi, sonradan bu gösterişi de aştı. Ama en fazla şiddet Spontini oyunlarındaydı. Burada filler de sahneye çıkıyor, toplar atılıyordu.

Hafiflikten alınan keyif, hızlı ayaklara duyarlılığı da artırıyor-
du. Berlinliler balerin Fanny Elssler hakkında, “Dünya tarihini dans ediyor” diyorlardı.

Görünüşe göre bu şekilde, Hegel’in derslerinde de rahatlıkla yayılmış olan dünya tininin de ayağa kalkmasına yardım edilebilirdi.

Schopenhauer, son otuz yılın zorluklarından sonra dinlenmek isteyen bir Berlin’e varır. Ara verildiğinde tiyatronun fuayesinde olduğu gibi, son heyecanların yatıştığı, insanların tanık olduğu dehşetin izlenimlerinin gündelik önemsizliklerde buhar-

laştığı bir ses kargaşası vardır. Hegel'in büyük felsefesi burada, bir defasında herkesin soluğunu kesmiş ve şimdi geçmiş olan olayların, geniş, rahat bir eleştirisi gibi etki etmiş olmalıdır. Hasat zamanıdır, insanlar stoklarına bakar ve mallarını saklar. Memur kafalıların zamanı.

Ama çağın tını, ilk görüldüğünden daha inceliklidir. 1815'ten sonraki yenilenme politikası yaşamı, sanki hiçbir şey olmamış gibi 18. yüzyılın hayatta kalan düzenine tıktırtmak ister. Ama çok şeyler olmuştur. Geleniğin sağlamlığına ve dayanıklılığına olan güvende zoraki, kasıtlı bir şeyler vardır. İnsanlar hafif bir art niyetlilik sezerek de olsa önlerine konanı yutarlar. Kanaatler göz kırpmaya başlar, ahlak şaşırır. İnsanlar siner, kafayı içeri çeker, rahatına bakar ama yine de "sıcak odacıklarından" (Eichendorff) dışarılara, uçurumların açıldığı, "alacakaranlığın" hâkim olduğu uzaklara bakmaktan hoşlanır. Hoffmann'ın anlatıları bu yıllarda revaçtadır, Profesör Wolfart ise uyurgezerliklerini kamuoyu önünde sergiler. Schopenhauer da aceleyle oraya koşar.

"Edebiyat dergisi"ndeki bir yorumcu, "naifliğin", "içsellik", "kahramanlığın" yitmesinden yakınır. Hatta romantik ironi oyunu bile 20'li yılların perspektifinden bakıldığında "kahramanca" görünür; zira hiç olmazsa orada da söz konusu olan, kendini beğenmiş *benin* göklere çıkışıdır. Bu yakınmaya göre bütün bunların yerine şimdi safi incelik, gösterişçilik ve ahmaklık geçmiştir.

Zoraki dayanışma denemeleri bile incelikliydi. Eskiden romantiklerin yönelim kaybından duyduğu keyif, kök salmanın keyfine dönüşür. Friedrich Schlegel ve Clemens Brentano Kato-

lik olur; Hoffmann Yargıtay üyesi, Hegel ise devletin kulu olur. Çok pedallara basılır ama sadece, şimdi her yanda burjuva oturma odalarına sızan piyanoların pedallarına değil.

İnsanlar sanki zemin sağlamış gibi yaparken, sallantılı bir zemin üzerinde koskoca bir palavra başlar. Şimdiye kadar hiç bu kadar keyifli bir sosyalleşme olmamıştır ve hiç bu kadar çok yazılıp okunmamıştır. Berlin’de kulüpler, dernekler, masa başı toplantıları, sohbetler mantar gibi bitmektedir. Bu “kanunsuz toplum” Hoffmann’a göre “uslu Alman tarzında öğle yemeği yemek”ten başka bir eğilime sahip değildir. Gerlach kardeşlerin etrafında bir “Alman Dili Derneği” toplanır. Hoffmann “Serapion kardeşleri”yle buluşur, Clemens Brentano ısrarla “şiir yazmak ve mücadele etmek” isteyen “Mayıs Böceği Derneği”ni kurar. “Philartlar” birliği de vardır. Bunlar da “ruhu uykusundan uyandırmak” isterler. Friedrich Caddesinde “Uçuşan Soruların Tedavisi için Tartışma Derneği” toplanır.

Bu kısmen politik art niyetleri olan toplanma biçimlerinde, kamuoyunun fikrinin boğazlanması telafi edilmektedir. Ama söz konusu olan daha ziyade bir huzurdur; bu huzurun içinde edebiyat, keyifli bir korkutuculuk veya dokunaklı bir dayanıksızlık sağlayacaktır.

Edebiyatın bulanık suları Berlin’e sızar. Café Royal’de bir avuç öğrenci buluşarak, birlikte Goethe’nin *Faust*’unu sonlandırmak ister. Akşam eğlencelerinde ortaya çıkan matadorlar, bir işaret ve anahtar kelime üzerine şiirler düzerler. Yargıtay stajyeri Otto

* Sanatseverler olabilir. (Çev.)

Jacobi diye biri, Büyük Karl'dan bu yana bütün Alman krallarının tarihini onlarca gösteriyle ele almakla tehdit eder. Berlin Sahnesi için on yıl içinde Hohenstauffer tarihiyle ilgili elli oyun yazan Ernst Raupach ondan önce davranır. Bunların hepsi sahnelenir. Kadın cep kitabı ve yıllık yayımcıları, yazar yarışmaları ilan eder: Okuyucuların talebi, yazmaktan kuduran yazarların sayısını bile aşar. Genç Feuerbach'ın babasına yazdığı gibi üniversite bir "çalışma yuvası"ydı. Gerçekten de Berlin Üniversitesi'nin kurucusu olan Wilhelm von Humboldt'un kafasında canlandırdığından farklı olarak, üniversitenin odak noktasında pratik meslek eğitimi bulunmaktadır. Fakat bu çalışkanlık ve hamaratlık da belirsiz bir zemin üzerinde dolaşmaktadır. Köstebek gibi, can sıkıcı olan gayretkeşlik, bir de olandan bitenden, her şeyin nasıl olup da şimdiki gibi olduğundan emin olmak ister. Sistemin ufak çarkları ve vidaları olmaya girişenler, mekanizmanın nasıl çalıştığını ve bütün bunların ne olduğunu bilmek isteyecek kadar meraklı ve huzursuz olarak kalırlar. Ama merakı, insanı huzursuz edecek düzeye kadar abartmamak gerekir. Böyle riskten çekinen merakı Hegel'in derslerinde tatmin etmek kolaydır. Bu yüzden veterinerler, sigorta acenteleri, idari memurlar, opera tenorları ve ticari büro elemanları Hegel'in derslerine akın eder. Hegel'i pek iyi anlamamış olsalar gerek ama her şeyi anlayan ve her şeyin iyi olduğunu onaylayan birinin bulunduğunu anlamak da yeterdi. İşte ruh hali, gereksinim durumu buydu – Schopenhauer'ın mesajlarıyla burada hoş karşılanmaması sürpriz değildir.

İlk olarak Schopenhauer'ın Kant'a geri dönmesi yakışık almaz. Kant'ın aşkinci bilgi eleştirisi düpedüz aşılmış olarak gö-

rülüyordu. Dünyanın gerçekte ne olduğunun artık tam olarak bilindiğine inanılıyordu. Huzur bulma gereksinimi bunu gerektiriyordu; ayrıca duyuları altüst eden tarih de sakinleşmişti. *Kendinde şeyin bilinemezliliğine duyulan saygı da tıpkı Napolyon'un o denli inandırıcı biçimde temsil ettiği şeytansılık karşısında duyulan hayranlık gibi kaybolmuştu.* Üstelik kuramı pek de kafaya takmayan deneysel doğa bilgisi ilerlemedeydi. Bu bilginin zaferleri, usun çekincelerini gitgide gereksiz gibi gösteriyordu. Protestan-Hıristiyan bağnazlığıyla uzlaşa içinde kalan Hegelci spekülasyon aşkıyla deneysel-pragmatik ayıklıktan oluşan tinsel alışım, radikalleştirilmiş bir Kantçı bilgi eleştirisini temel alan ve gayet ateistçe olan bir istenç metafiziğine hiç şans tanımıyordu.

İnsanlar ya istenç metafiziğini anlıyor ve onu anladığı için reddediyor ya da onu yanlış anladığı ve orijinallliğini fark etmediği için göz ardı ediyordu. Bu ikincisiyle başlamak gerekirse Schopenhauer'ın yapıtının ilk başta bulunduğu az sayıdaki eleştiri, istenç metafiziğini Fichte'nin suyunun suyu olarak görüyordu. Yani *istenç*; tinin, usun bir gücü gibi anlaşılıyordu. Schopenhauer bu ölümcül yanlış anlamaya karşı yapıtında açıkça kendini savunmuştur. İnsanlar *istenci* ima edildiği gibi usun karşıtı olarak anlamıyordu. Schopenhauer ne kadar dürtüden, doğadaki istençten, içimizdeki doğadan bahsederse etsin, insanlar en iyi durumda Schelling'in "doğa"sını duymaya hazırdı. Ama zaten Schelling'in "doğa"sında da hâlâ tin-özne saklıydı, tinde, bilinçte en yüksek, kendine gelmiş biçimini kazanan o arzulama, o sürüklenme saklıydı. Fakat Schopenhauer'ın istenç metafiziği doğru anlaşılıysaydı, felsefi olarak Hegelci panlojizmin büyüü altında olan bir çağda

son derece acayip kaçmalıydı. Schopenhauer'ın dediği gibi usun salt bir epifenomen olduğunu, doğayı ve tarihi devindirenin bu us olmadığını, gerçekliğin çekirdeğinde bir *kendinde şey* olarak akıldışı bir şey olduğunu kimse kabullenmek istemiyordu.

İnsanlar ya Schopenhauer'ın yaklaşımının orijinalliğini fark etmiyor ya da fark etse de tartışmaya değmez bir dolambaç olarak görüyordu.

Hegel tarafından şiddetle tutuşturulan tarihsel düşünme tutkusuna bakıldığında, Schopenhauer'ın panlojizm karşıtı tutumu çağdışı görünmek zorundaydı. Felsefi çağdaşlarının çoğunlğundan farklı olarak Schopenhauer tarihi ilerleyen bir hakikat olayı olarak yorumlamayı reddediyordu ve reddetmek zorundaydı. Modernlik öncesi çağdan kalma bir felsefi fosil gibi, hep aynı tutkuların ve kafaların karnavalı ve maskeli balosu olarak anladığı tarihe karşı kindarca söylenen lanetleriyle Schopenhauer burada etkindi.

Bir de Schopenhauer'ın kötümserliğiyle, kulağa mistik veya fazlaca Hintli gibi gelen dünyayı yadsıması. Bunlar hiç duyulmamış olmasalar da garip olduklarından reddedilmek zorundaydı. Sırf bu anlayışlardan seslenen apaçık ateizm yüzünden.

Schopenhauer'ın bu dönemde felsefi olarak henüz ciddiye alınmaması, bu bağlamda onun için faydalıydı bile. Çünkü ciddiye alınmış olsaydı, bu yenilenme çağında bir filozofun kesinlikle yapmaması gereken, dine karşı bu hakaret cezasız kalmazdı. Devlet ve üniversite yetkilileri çok daha zararsız vakalara müdahale etmeyi alışkanlık edinmişti, yani sadece devlet dinine karşı günah işleyerek ayağa kalkan bu sese kulak verildiği zaman. Kant

bile bunu yaşamak zorunda kalmıştı, sonra Fichte. Schopenhauer'ın Berlin yılları sırasında Eduard Beneke hizaya getirildi; *İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya'yı* eleştirmiş olan ve Schopenhauer'ın fena sövdüğü Beneke.

Sonradan neredeyse bütün genç Hegelciler veya sol Hegelci ekol, ateizm iddiasıyla meslek yasağı aldı.

Dini tarihselleştirerek sonraki din eleştirisi patlamalarını tutuşturan Hegel, bu koşullar altında ateizm suçlamasından korkarak çok dikkatli davranıyordu. Berlin'de *Felsefe ve Din* üzerine derslerinde şunları kaydeder: “Felsefe kendini *dinden üstün görmekle* suçlanmıştır. Fakat bu sırf olgu olarak yanlıştır... felsefe kendini sadece *inancın biçiminden üstün* görür, içerikleri aynıdır.” Buna rağmen Berlin'deki Lutherci bağnazların beton kafalı fraksiyonu, bu sadık devlet filozofunun bile yoluna çıkmaya cesaret edemiyordu. Piskopos Eylert ve Hengstenberg'in “Kilise Gazetesi” cemaatinden insanlar ilk önce başarısız olarak sarayda çamur atıldılar. Bu arada yaratıcı bir Tanrı ve dünyanın bir amacı olmaksızın istenci tek töz ilan eden bir öğreti olarak en saf ateizm olan Schopenhauer'ın istenç metafiziği, bu cemaate kadar ulaşamadı ve istencin değillenmesi öğretisi o kadar Hintli saçması etkisi uyandırdı ki büyük kulakları her yanda olan Piskopos Eylert bile bundan ürkmedi. Eylert, üniversite politikacılarının başının üzerinde asılı olan 1819 tarihli bir muhtıradan, “küstahça bir yenileme tutkusuyla sistemler kurup yıkan ve bu sürekli hava değişiminde dili ve kavramları karıştıran” modern felsefenin “eksantrik keyfiyetine” karşı ateş püskürmüştü. Schopenhauer'ın “eksantrik keyfiyeti” görünüşe göre o sırada henüz rekabet dışındaydı ve had-

dinin bildirilmesi gerekmiyordu, özellikle de Schopenhauer'ın öğretisi, Eylert'in yazdığı gibi kendi "alanlarını aşarak", "devrimci bir politika" haline gelebileceklerinden korkulması gereken o "sistemler" arasında olmadığından.

Schopenhauer'ın sanat felsefesi de garip görünmüş olmalıdır. 1815'ten sonra romantik sanat dininin devri geçmişti. Sanatçıların coşkusunun yerini gerçekliğe sadık bir soğukkanlılık almıştı. Yüzyıl dönümündeki "yabaniler" ölmüştü veya kadrolu işlere girmişlerdi. Şimdi ümitlerini daha mütevazı olarak sanatın eğlendirici değerine bağlamışlardı; maceraya değil, hoş şeylere değer veriliyordu. Fazla uçmadan yere sağlam basmak isteniyordu. Hegel'den sanatın yine de tinin daha az gelişmiş bir aşamasını temsil ettiğini ve din ve felsefenin onu çok daha aştığını, üstelik –unutmamak gerek ki– nesnel tinin, ki bu nihayetinde devlettir, komutlarını dinlemesi gerektiğini öğrenmek mümkündü. Din gibi sanat da görecelileştirici tarihsel düşünmenin girdabına kapılır, dünya içindeki faydalılığı ve ahlaklılaştırıcı gücü sorgulanır. Müzik perilerinin de burjuva yaşamın içinde ve bu yaşam için çalışması gerekirdi. Kısacası, çok basitçe sanatı olası amaç dizilerinin tepesine oturtmak için gerekli serbesti ve kaygısızlığa artık sahip değillerdi. Sanatın süsleyici, faydalı bir hizmetkâr olması isteniyordu.

Schopenhauer çok farklıdır. Ne sanatı tarihsel olarak ele alır ne de gerçeklik ilkesine uygun olarak faydalılığını ölçüp tartar. Bilindiği gibi Schopenhauer, Kant'ın sanattan zevk almayı "çıkar-sız bir hoşlanma" olarak belirlemesini benzersiz ölçüde radikal olarak ciddiye almıştır. Schopenhauer sanatı bir süs olarak, ya-

şam için bir dinlenme olarak sevmez, sanatı yaşama karşı, yaşama istencinin dertlerinden ve işkencelerinden kurtuluşun bir önsezisi olarak sever. Sanat dininin bütün şiddeti Schopenhauer'da geri döner ama şimdi tamamen ateist bir sanat metafiziği olarak. Richard Wagner, Thomas Mann, Marcel Proust, Franz Kafka, Samuel Beckett'tan Wolfgang Hildesheimer'e kadar sonradan gelen sanatçı kuşakları, böylesi bir felsefenin kendilerini yükseltilere çıkardığını duyumsayacaklardır. Fakat şimdilik sanatçılar için alçakgönüllülük çağı başlamıştır. Sanatçı bütünün üstüne gitmez, tamamen yabancı olanın içinde yok olmak da istemez. Parolaları "yerinde kal"dır.

Felsefe yapma tarzı da Schopenhauer'a dışlanan biri damgası vurur. Kendi kendine düşünürlük tutumu burada fazlaca saldırgan olarak öne çıkarılmaktadır. Başyapıtının ilk baskısında çağdaş felsefe loncasına karşı polemik çıkışlar henüz gayet usludur. Fakat gururla göz ardı etme tavrında, kaba ve hatta düşmanca şeyler gizlidir: Schopenhauer Antikçağ, ortaçağ ve Kant'a kadar yeniçağ klasiklerinden alıntı yapar. Binlerce yıl üzerinden söyleşilere katılır ve bu sırada şunu ima eder: Çağdaş felsefeyi at çöpe. Schopenhauer yazılarında, gündelik mırıldanmaların ve itiş kakışın ötesinde, her şeyi temelinden ve bağımsız olarak bir kez daha ölçüp tartmış biri olarak ortaya çıkar. Büyük bir felsefeyi kendi kendine –akademik işletmenin dışında olduğundan– ev yapımı olarak üretmiştir. Kendi kendini ne kadar bilgiç gösterse de bu felsefede akademik ahırların kokusu yoktur. Schopenhauer'ın dilinin zorlamasızlığı, berraklığı ve güzelliği, profesörlerin söyleminin çerçevesinden belirgin olarak kopmaktadır. Hatta

bu felsefede naif, kaygısız, neredeyse masum bir şeyler vardır. Sırf Schopenhauer'ın Berlin'deki ilk derslerini nasıl duyurttuğunu düşünmek yeter: "Arthur Schopenhauer bütün felsefeyi, yani dünyanın özü ve insanın ruhu öğretisini anlatacaktır."

Schopenhauer düşüncesinin "varoluşsal" niteliği olarak betimlenebilecek yönü daha da göze bakar. Bu nitelik Schopenhauer'ın "etiğinde" istencin değillenmesi öğretisinde belki de en az ifade bulur. Kendisi tam da burada ne "azizin bir filozof" ne de "filozofun bir aziz" olduğunu, daha ziyade felsefenin – "güzel insanları" betimleyen bir "heykeltıraşın" sırf bu yüzden güzel olması gerektiği gibi– "dünyanın özü" ve dünyada doğru yaşam hakkında sadece "tefekür edilmiş bir imge" (I, 521) sunabileceğini vurgular. Sonradan Kierkegaard buna ilişkin bir eleştiri olarak, Schopenhauer'ın öğrettiklerini yaşamadığını söyleyecektir.

Ne olursa olsun – Schopenhauer'ın çıkış noktası, felsefi çağdaşlarındakinden farklı olarak derinlemesine varoluşsaldır; basitçe sırf, dünyanın felsefi yorumunu, insanın kendi bedeninin, ardına geçilemeyen ve başkasıyla karıştırılamayacak kadar benzersiz deneyimine bağladığı için. Bunun ardından istencin aslında ne olduğuna dair, istencin dünyayı kapsayan bir imgesi isterse tasarlansın, bu sadece bedensel-ruhsal özdeşliği içindeki bireyler tarafından –Schopenhauer istemenin öznesiyle bilmenin öznesinin bireydeki özdeşliğinden bahseder– *deneyimlenebilir*. Dünyanın tasavvur ve istenç olduğunu bilebilirim ama bunu sadece dünyanın içindeki tek bir noktada *deneyimleyebilirim*: o da kendimin. Başkalarının düşüncelerini düşünebilirim, tasavvur olarak dünya benim içime geçer ve ben de başkaları için bir tasav-

vurum. Bu ölçüde daima dışarıda, başkalarının yanında, tarihin içindeyim vs. ama bedenimi terk edemem ve başka bir bedene bürünemem. Varlığın bütün yoğunluğu, mutlulukta ve acı çekişte bu bedensel özdeşliğe odaklanır.

Schopenhauer'ın etrafındaysa başka türden felsefe yapılmaktadır. Orada varlık *dışarıdadır*: Nesnelerde ve şeylerdedir, tarihsel süreçtedir, tinin gidişatındadır. En yakın olan kendi bedeni ya araştıran-mesafeli bakışın parçaladığı yabancı bir şey ya da ilk olarak tinin kategorilerinden çıkarsanan daha uzaktaki bir şey haline getirilir. O zaman tin, gerekli olandır – tinin gele gele benim vücudumda yer almış olması rastlantısaldır. Schopenhauer da istenç kozmosunda bireyi düşüncelerden silebilir ama kendi kendini düşüncelerden silen yine bu varolan birey olduğunu bir an bile unutmaz. Benim olan bütün dünya, bireysel varoluşun ucunda dengelenir. Schopenhauer bir bireyde istemenin öznesiyle bilginin öznesinin bu özdeşliğini, bu yüzden en hayret edilesi bilmece, “kat” exochan” (düpedüz) (I, 161) *en* felsefi sorun olarak adlandırmıştır.

İşte Schopenhauer 1820 yazında Berlin Üniversitesi'nde bir avuç öğrenciye bunları anlatmak ister. Yan tarafta Hegel, dolu bir amfide ders vermektedir. Sonraki kış yarıyılında Schopenhauer'ın eşyalarını toplaması gerekir; çünkü ilgi yokluğundan ders gerçekleşmeyecektir. Schopenhauer için varoluşsal bir facia. Felsefesi bunu atlatmada ona yardım edecek midir? Schopenhauer bir felsefe yapmıştır. Pekiyi, şimdi felsefe filozofu ne yapacaktır?

On Dokuzuncu Bölüm



Düş Kırıklığına Karşı Felsefi Stratejiler ❧ Not Defterindeki
Düzeltilmeler ❧ Sevgilisi Caroline Medon ❧ Marquet Davası ❧
İkinci İtalya Yolculuğu ❧ Hastalık ❧ Serserilikler ❧ Berlin'e Dönüş
❧ Gülünç Son

1823 civarında Arthur Schopenhauer gizli müsvedde defteri olan *Eis Eauton*'da şunları not alır:

“Bir dönem kendimi mutsuz hissettiysem, bunun nedeni daha ziyade bir *méprisedir*, kişilikteki bir yanılıdır. O zamanlar kendimi olduğumdan başka biri sandım ve bunun acısından yakındım. Kâh kendimi profesör olamayan ve dinleyicisi olmayan bir doçent veya bu cahillerin hakkında kötü konuştuğu ve şu kahveci hanımın dedikodusunu yaptığı biri kâh kur yaptığı kızın dinlemek istemediği bir sevgili ya da hastalığını evde saklayan bir hasta sandım... Bunların hiçbirisi ben değildim. Bütün bunlar en fazla bir süre giydiğim ve bir başkasıyla değiştirdiğim eteğin yapıldığı yabancı kumaştır. Peki, öyleyse ben kimim? İstenç ve tasavvur olarak dünyayı yazan ve varoluşun büyük sorununa bir çözüm verenim... İşte o benim ve daha soluyacağım yıllarda bunu kim reddedebilir?” (HN IV, 2, 109).

Burada aslında yılların büyük ve küçük varoluşsal facialarının bir dizini sunulmuştur: Üniversite kariyerinin başarısızlığı,

dikişçi Marquet hanıma karşı işlediği adam yaralama suçundan dolayı dava açılması ve tazminat ödemesi, koro şarkıcısı ve dansçı Medon denilen Caroline Richter ile talihsiz aşk ilişkisi, sinir hastalığı ve onu bir yıl boyunca odasına kilitleyen kulak rahatsızlığı. Ama burada aynı zamanda Schopenhauer'ın bütün bunlarla başa çıkma stratejisi de üstelik çok isabetli olarak sunulmuştur. “Başıma gelenler aslında benim başıma gelmiyor; zira *ben bir başkasıyım*” der Schopenhauer. Ben, büyük bir felsefi eserin yazarıyım. Dışarıda sosyal maskeli balo, roller, komedi. Schopenhauer, rolünü kötü oynadığında ve hali harap olduğunda bu yapıtındaki benliğine geri çekilir. Öte yandan yapıtındaki benliği de garip bir meseledir. Bu artık bir “benlik” değildir. Schopenhauer; önce “ben orada dışarıda değilim, ben yapıtımım” sonra da “yapıtım salt benim benliğimden başka bir şey” demektedir. Not defterine (1825.civarında) şunları yazar: “Bana felsefemin hakikiliğini ve fani olmadığını garanti eden, onu benim yapmamış olmamdır. Yani felsefem kendi kendini yaptı. Benim katkım olmadan, içimde bütün istemenin sanki derin uykuda olduğu anlarda benim içimde oluştu... Ben yalnızca bu şekilde tamamen istençten arı bilgi anlarında kendini bana sunanları, salt izleyici ve tanık olarak yazdım ve yapıtım için kullandım. Bu onun hakikiliğini garanti ediyor ve bütün ilgi ve saygı eksikliğine rağmen yolumdan şaşmamamı sağlıyor” (HN III, 209).

Hegel de kendisi için aynı şeyleri, mutlak tinin içinde bir yer kapladığını söylemiştir. Aradaki fark şudur: Hegel bunu söylediğinde inanılır; Schopenhauer ise aksine yalnız kalır, üstelik tam da *bu* cesur kendine güven kazanma manevrası sırasında. Arthur

böylece kendine güven kazanırken düş kırıklıklarına dayanıklı hale gelmek için önemli düşünce kütlelerini harcamak zorunda kalacaktır. Şansına bunun için fikir kıtlığı çekmez. Kul sıkışmayınca Hızır yetişmezmiş felsefesi, güncel durumda dikkate alınmayışını açıklamaya yönelik, buna ussallaştırabilmek de denebilir, yeterli sayıda tez sunmaktadır.

Schopenhauer 1820’de not defterine şunları not eder: “Çağım benim etkili olacağım alan değil, tersine sadece fiziksel kişiliğimin durduğu zemindir. Buysa bütün kişiliğimin çok önemsiz bir kısmıdır” (HN III, 14). Bu “bütün” kişilik zamanın üzerindedir. İnsan bulutlu bir düzlükten dağın doruğunu göremediği gibi bunu da göremez. Schopenhauer’ın yolu, sürekli bugünün ve çağdaşlarını küçümsemeye çıkar. Bugün de önemli kişilikler olmayacağından değil ama büyüyen bir yazma ve okuma hırsının yaşandığı bir dönemde sürekli bir uğultuya dönüşen günün fani gürültüleri yüzünden bunların sesi bastırılmaktadır. Schopenhauer, Ortega y Gasset’den yüz yıl önce söylemler dünyasında “kitlenin ayaklanması”nı teşhis eder. Kendine sürekli daha fazla ifade olanağı yaratan ve sözünü dinleten kitle için, Schopenhauer’a göre sadece kendini koruma çıkarlarına, yaşamı evetleyen yanılsamalara faydalı olan şeyler önemli olabilir. Sıradan insan, -Schopenhauer “fabrika malları” veya “iki ayaklılar”dan (HN II, 73) bahseder- korkmaktadır; gönlünü okşayan ve sakinleştiren bir dünya görüşünün güvenli limanına sığınmak ister. İnsanı gözetken ve –muhtemelen insan aracılığıyla– her şeyi en iyisine yönlendiren bir Tanrı inancının (bu Tanrı ister “tarih”, “mutlak tin”, “doğa”, “bilim”, isterse sonradan olduğu gibi “proletarya” adını

taşısın) farklı bir kılıf altında yaşamını sürdürmesi bundandır. Oysa hakiki filozof “tehlikeli ama özgür” yaşar. Eski kesinlikler veya yeni kılıklı olanlar koruma sağlamaz. Anlamanın terk ettiği bu yurtsuzluğa katlanmak gerekir. Bu tabii ki elle tutulur pozitifliklerle ilgilenen “kamuoyunun fikri”ne göre bir şey değildir. Bu yüzden “kamuoyunun fikrinin oradan oraya sıçrayan aldatıcı ümidi”ni “kılavuz” (HN III, 71) almamak gerekir.

Görüşlerini yaşama istencine karşı düşünmekten kazanan bir felsefenin, yaşamın hizmetinde olan bilgi talep edenlere –ki doğal olarak bunlar çoğunluktadır– söyleyecek bir şeyi yoktur. Bu düşünce, Schopenhauer’ın felsefesinin yankı bulmamasından duyduğu kızgınlığı ortadan kaldırmasına hizmet eden bütün uslamama türevlerinin temelinde yatar. Bu düşünce Schopenhauer felsefesinin derinliklerine demir atmıştır. Schopenhauer’ın ezoteriğe karşı olumlu ilişkisi de buradan çıkar; çünkü ezoterik, gururla yorum değiştirmeye izin verir: “Ben zaten bana aldırma-yanlara seslenmemiştim ki. Piyasanın ötesine geçen hakikatim, piyasa için değildir.” Schopenhauer not defterinde Yunan mistisizminin saklanan tapınmaları üzerine şöyle akıl yürütür: “Hakikatin bütününe kesinlikle erişemeyen insanların büyük yığını arasından hakikatin belli sınırlar içinde iletildiği bazılarını seçme, bunların arasından da daha fazlasını kavrayabildikleri için daha fazla şeyin açıklandığı yine birkaçını seçme vs. düşüncesine dayandıkları ölçüde, eskilerin gizemleri mükemmel bir icattır” (HN III, 211).

Ezoterik tavırlar özellikle incelikli veya kendine incelikli gelen bir etki kastıyla bağlantılı olabilir – 18. yüzyıl sonundaki gizli

örgütlerin tarihinden bu bilinmektedir ama bu tavır, başka türden, yeniçağ öncesine ait bir hakikat kavramından da kaynaklanıyor olabilir. Hakikati “etkililikle” ve böylece de “faydalılıkla” bir arada düşünmeye alışan bir çağda (tarihi doğaya hâkimiyet olarak gören insanlar karşısında vs.), deneysel başarı ölçütünü veya çoğunluğun kararını hakikat ölçütü olarak kabullenmeyi reddetmek ve hakikatin faydası yerine bilginin sağladığı mutluluğa eğilme çabası, neredeyse zorunlu olarak tinsel aristokrasi halini alır. Bunu Schopenhauer’da gözlemlemek mümkündür. Nietzsche bu yüzden ona hayran olmuş ve onu takip etmiştir, fazlasıyla kurnaz insanların kâhince gülümsemesiyle.

Buna karşın Schopenhauer, ezoterik ve aristokratik eğilimlerine rağmen görece naif felsefesiyle “insanlığa” hizmet ettiği fikrine sarılmıştır: “Doğanın ve insanların haklarının aksine, güçlerimi insanlığın hizmetine sunmak için kişiliğime hizmetten ve rahatımı gözetmekten uzaklaştırmam gerekti. Zekâm bana değil dünyaya aitti” (HN IV, 2, 107).

Fakat “insanlığın hizmetine” ilişkin bu düşünceler ne kadar yükseltilere çıkmak isteseler de aynı zamanda çok sınırlı, çok kişisel amaçlara da hizmet etmektedir. Örneğin Schopenhauer 1822’de bu yüce düşüncelerden, miras işlerindeki bencil, ailesiyle bozuşmasını mühürleyen davranışı için bir meşrulaştırma türetir: “Bu nedenle beni o kadar uzun süre taşımak zorunda kalan babamın mirasındaki payımın desteği olmasa, dünya benden hiçbir şey kazanamayacağından bunun yaşlılığımda da elimin altında kalmasına özen gösterme hakkına sahiptim” (HN IV, 2, 107).

Schopenhauer yirmili yıllardaki düşüncelerinde sadece okuyucular karşısındaki başarı yoksunluğunu ussallaştırmakla, kendi felsefesinde düş kırıklıklarına karşı koruma aramakla kalmaz. Sadece okuyuculara hakaret etmekle ve kendini pohpohlamakla kalmaz, tersine kendini netleştirmektedir. Gerçi büyük bir hamle yaptığı kanısındadır; yine de yakasını bırakmayan ve bir netlik kazandırmak istediği daha çok sayıda sorun vardır. Bu düşüncelerini sonraki yayınlarına, özellikle de başyapıtının ikinci cildine katacaktır.

Başyapıtında yaptığı üzere *istenç* ile *kendinde şeyi eşit tutması* –ki bu hakikaten felsefesinin yüreğidir– Schopenhauer’a huzur vermez. *Istenç* sadece “belli ölçüde” *kendinde şeydir*. *Evrak Çantası*’nda 1824’te şunları yazar: “*Kendinde şeyi tanımak* – bir çelişkidir; çünkü bütün bilgilerimiz *tasavvurdur*. Oysa *kendinde şey*, *tasavvur olmadığı ölçüde şey anlamına gelir*” (HN III, 778).

Ama yine de: Deneyim için “*istenç ediminin içimizin derinliklerinden çıkışı*” (HN III, 36), *tasavvurun gerçekliğin kendinde oluşunu*, yaşanan dolaysızlık içinde olduğundan en belirgin kavrayabildiği nokta olduğu ölçüde, *kendinde şey aynı zamanda istençtir*. Dünyanın özü, *kendinde şey bizim için hâlâ deneyimlenebilir olan yönüne göre anlaşılır*, “fakat işte *istenç kendinde şeyin en dolaysız görünüşü olduğu için*; açıkça *kendinde şeyin geri kalan görünüşleri bizim için aynı biçimde akla yakın hale getirilse*, yani *bilgilerine istencimizle aynı derecede belirginlik ve dolaysızlık kazandırılmış olsa*, *bunların da kendini içimizdeki istenç gibi sunacağı* sonucu çıkar. Bu yüzden her şeydeki içsel özün

istenç olduğunu veya *istencin* kendinde şey olduğunu söylerken haklıyım” (HN III, 36).

Schopenhauer daha da derine iner, “pekiyi nihayetinde bu istenç nereden gelir?” (HN III, 68). Schopenhauer kendi sözünü keser: Bu anlamsız bir sorudur. *Istencin* varoluşunun arkası sorgulanamaz. Bir şeyin *ne* anlama geldiğini sorabiliriz – fakat onun var *olduğu* sorgulanamaz olarak kalır. Felsefe şimdiye kadar ruhu veya Tanrıyı, yani özü, varoluşun önüne koyduysa, Schopenhauer bu ilişkiyi tersine çevirir; *varoluş özden* önce gelir. Schopenhauer buna ilişkin olarak not defterine şu cesur cümleyi not alır: “Dünyanın içsel özü bilinecek bir şey değildir” (HN III, 70). *Istencin varoluşu* sanki bilginin ışığını yutan kara delik gibidir. Bu yüzden kendi felsefesi de Schopenhauer’a göre bir “alay soruyu” geride bırakmak zorundadır “ama” diye devam eder, “bu türden soruların gerektirdiği yanıtlar için düşüncemizde bir biçim yoktur” (HN III, 70). İlk olarak Schelling son dönemlerinde aynı çelişki üzerine, bir şeyin “olduğunun” bilmecesi üzerine kafa yoracaktır.

“İçinde yaşayıp gitmek zorunda kaldığımız karanlık” üzerine “şikâyetlenmek” mi gerek diye sorar Schopenhauer ve yanıtını da verir: “Bu şikâyet haksızdır ve şeylerin bütünlüğünün bir *zekâdan* çıkmış olduğu, gerçek olmadan önce bir *tasavvur* olarak var olduğu, yani *tasavvurlardan* çıktığı için tasavvurlara tamamen açık olduğu, bunlar tarafından kavranabilmeleri gerektiği yönündeki yanılsamadan, yanlış görüşten kaynaklanır. Oysa hakikatte bilmediğimizden yakındığımız şeyler, aynı zamanda kendinde *bilinemezdir*. Çünkü bütün bilgilerin içinde barındığı

tasavvur, sadece varoluşun dış tarafıdır, sonradan eklenmiş bir şeydir. Nesnelerin varoluşunun, dünyanın bütününün korunması için gerekli bir şey değildir; yalnızca salt her canlı bireyin korunması için gereklidir” (HN III, 183). Kısacası, varlık bilinmehtir ve bilme dışsaldır.

Farklılıklar, ayrımlar, bireyselleştirmeler bilme için vardır. Ama bunlar hâlâ varlığın kendi içindeki farklılıklar mıdır, diye bir sonraki soru gelir. Kendi varlığımızı ele alalım. “Herkes kendi hakkında ne bilir? Duyuların gösterdiği bedenini, sonra da tasavvurlar vesilesiyle ortaya çıkan istenç edimlerinin süregiden dizisi olarak içsel istemesini. Hepsi budur. Buna karşın bütün bunların temeli, isteyen ve bilen varlık bizim erişimimizde değildir; sırf dışını görürüz, içerisi tamamen karanlıktır... Fakat bilgimize düşen kısmı açısından herkes diğerinden tamamen farklıdır. Yine de buradan çıkarak, asıl önemli olan ve herkesin kendisine tamamen bilinmez kalan kısım açısından da aynı şeyin geçerli olduğu kesin midir? Bilinebilir kısmına göre kendini ayrı olarak sunuyorsa, bu büsbütün bilinmeyen kısım açısından neden her şeyin özü bir ve özdeş olmasın?” (HN III, 283).

Varlığımızın bilgiye sırtını dönen tarafında hepimiz eşitiz; çünkü hepimiz *istenciz* –Schopenhauer kendisi için bu düşüncenin aslında ne kadar rahatsız edici olduğunu, 1823’te not defterinde itiraf eder: “Bir iyimser beni gözlerimi açmaya ve dağlarıyla, bitkileriyle, havasıyla, hayvanlarıyla vs. dünyanın ne kadar güzel olduğunu görmeye çağıyor–. Gerçekten de bu şeyleri görmek güzel ama onlar *olmak* bambaşka bir şeydir” (HN III, 172).

Schopenhauer'ın felsefi tutkusu budur:

Olmaktan görmeye sıvışmak.

Özne istenç *olmaktan* çıkarsa, dünyanın aşikâr gizemini, istencin heryerdeliğini *görme* şansını kazanır. İşte Schopenhauer'ın istenç metafiziğindeki hassas geçiş de burada bulunur. İçten yaşanan istencin “sıcak alanından” çıkarak, sadece temkinli, yani en azından birkaç anlığına istençten çözülmüş bir bilgiye kendini sunan soğumuş bir istenç evrenine dalar. Birey-üstü (“daha iyi bilinç”) birey-altına (doğadaki istence) bakar. Eğitimli tezgâhtar Schopenhauer, bu dağılımı neredeyse muhasebeci gibi sabitler. İstenç nesnenin daha bir yakınına çıkabilmek için öznenin içinde kaybolur: Bir yandaki eksi, öbür yandaki artı olur.

Fakat istençsiz özneye ne demeli, varlık eksikliğinden dolayı yakınmamalı mı? Schopenhauer: “İnsanın asıl özü istençtir. Tasavvur ikincildir, sonradan gelmiştir, dışsal bir şey gibidir. Ancak yine de insan gerçek kurtuluşunu ilk olarak, istenç bilinçten kaybolduğunda ve geriye yalnız tasavvur kaldığında bulur. Yani asıl olan ortadan kaldırılmalı ve geriye bunun görünüşü, bunun ilavesi (tasavvur) kalmalıdır. Bunun üzerinde çok düşünülmelidir” (HN III, 236).

Nietzsche “bunun üzerinde düşünecek” ve yaşamın sadece estetik bir olgu olarak meşrulaştırılabileceği sonucunu çıkaracaktır. Schopenhauer ise bu düşünme sırasında yeniden metafiziğiyle etiği arasındaki bu içsel bağlama sürüklenir. Hakikatin *bilinmesi* eğer istencin zorlamasından kurtulmuş bir temkinliliği gerektiriyorsa, *varlık* hakikatte istemenin güçlüklerinden çok daha tam ve kalıcı bir kurtuluşu gerçekleştirmek zorunda kalacaktır. Hakika-

tin gerçekleştirilmesi, aynı zamanda istencin yaşamsal gücünün gerçeklikten koparılmasıdır. Schopenhauer'ın tasarladığı hakikat, yaşamla zıtlık içindedir. Nietzsche buna katılacaktır ama tipik bir dönüşle: Hakikat yaşanabilir olmadığından, kandırmak için istencin felsefi olarak sağaltılması sağlanmalıdır; sonunda da söz konusu olan artık hakikat değil, tersine güçtür, yaşamsal güç.

Schopenhauer istençten kurtulmuş, saf “görme”nin “hakiki kurtuluş”unun izini sürerken, kimin elinden kaçmak istediğini tam olarak bilmektedir: Dionysos'un.

Nietzsche'nin, tersine dönmüş bu Schopenhauer'ın, kendini bu erotik kurtuluş Tanrısının kollarına atacak olması mucize değildir.

Kendinde şey en belirgin olarak istençte deneyimlenir, pekiyi istenç en belirgin nerede deneyimlenir? Cinsel birleşmede, diye yanıtlar Schopenhauer not defterinde, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar dobra dobra: “Biri bana, yaşama istenci adını verdiğim o dünyanın en içteki özünün, o kendinde şeyin en mahrem bilgisinin nerede kazanılacağını veya o özün en belirgin nerede bilince çıktığını ya da kendi kendisinin en saf tezahürünü nerede kazandığını sorduğunda çiftleşme edimindeki şehvete işaret etmek zorundayım. İşte budur! Bütün şeylerin hakiki özü ve çekirdeği, bütün varoluşun hedefi ve amacı budur” (HN III, 240).

Schopenhauer, bunları 1826 yılında yazar. Medon adlı koro şarkıcısı, oyuncu ve dansçı Caroline Richter ile aşk hikâyesi beş yıldır sürmektedir. Schopenhauer, o zaman on dokuz yaşında olan genç hanımla 1821 yılında tanışmıştı. Bu, gizli müsvedde defteri *Eis Eauton*'a şu notları kaydettiği dönemdi: “Asıl dâhiyane

kavrayış çağı benim için geçtiği ve artık yaşamım en çok öğretmenlik mesleği için uygun olduğu için, yaşamım bütünüyle gözler önüne serilmeli ve toplum içinde bir yer edinmelidir. Ancak bu yeri bekâr olarak kazanamam” (HN IV, 2, 106).

Bununla beraber Caroline Richter, bu “toplum içindeki yeri” birlikte bulabileceği kadın değildi. Berlin’in kenar mahalle sahanelerinde ikinci sevgili rollerini üstlenmesini, gerçek yaşamında oku ters çevirip birkaç sevgiliyle aynı anda ilişkiler kurarak telafi ediyordu. Güzelliği ve gevşek tiyatro çevresi bunu mümkün kılıyordu. Hamarat bir tiyatro izleyicisi olan Schopenhauer, gönlünü bu koşullar altında kaptırırsa da sonradan sürekli kıskançlık duygularıyla savaşmak zorunda kalmıştı. Mayıs 1822’de Schopenhauer, ikinci İtalya yolculuğuna çıktıktan on ay sonra Caroline bir çocuk dünyaya getirdi. Yaşamının sonuna kadar Caroline’e bağlılık besleyen –hatta vasiyetinde bile onu düşünen– Arthur, bu “ihamet” çocuğuna ömrü boyunca kin besledi. Vasiyetindeki kararlar, Caroline’in Mart 1823’te doğan Carl Ludwig Gustav Medon adlı oğlunu açıkça dışlamaktadır. Ve Schopenhauer 1831’de Caroline ile beraber Berlin’i terk etmek istediğinde, Caroline’nin oğlunu da birlikte götürmek istemesine Schopenhauer’ın boyun eğmeyi reddetmesi yüzünden bu plan başarısız olur. Schopenhauer, düş kırıklığına uğramış ve incinmiş halde yalnız başına Frankfurt’a taşınır.

Caroline Richter, Berlin’e 1819’da, on yedi yaşındayken gelmiş ve muhtemelen yüksek makamdaki herhangi birinin tavsiyesi üzerine ulusal tiyatroya koro şarkıcısı olarak alınmıştı. Kraliyet gizli sekreteri olan Louis Medon adında biri onu hamile bırak-

miş, 1820 yazı başlarında ilk oğlunu doğurmuştu. Schopenhauer, Caroline ile tanışmadan önce çocuk ölmüştü.

O zamandan bu yana Caroline, gizli sekreterin adı olan “Medon”un adını kullanmaktaydı.

Arthur’un Caroline’e mektupları günümüze kalmamıştır. En azından on yıl süren bu ilişkinin başka belgesel kanıtı da neredeyse yoktur. Sadece Caroline’in Schopenhauer’a otuzlu yılların başlarında, Schopenhauer Frankfurt’ta yaşarken, yazdığı birkaç mektup keşfedilmiştir. Caroline, bu mektuplarında Schopenhauer’ın oğlunu kabul etmeyi kabaca reddetmesinden yakınmaktadır. Schopenhauer ile birlikte taşınmaktan memnun olacağını belli etmekte ve güvensizliğinden incindiğini göstermektedir. Caroline’e maddi yönden destek olan Arthur, onu başka beyefendilere metreslik etmekle suçlamış olmalı ki Caroline şöyle yanıtlar: “Hafifmeşrep olmadığımı herhalde en iyi borçlarım kefillik etmektedir.”

Caroline, bazen şiddetli göğüs ağrılarından şikâyet ettiğinden; yirmili yılların ortasında ulusal tiyatrodaki görevini bırakır ve sadece düzensiz olarak kenar mahalle tiyatrolarında sahneye çıkar. Burada bazen başrollerdedir.

Caroline’nin gizemli hastalığı da Schopenhauer’ın gözünü korkutur; zira Schopenhauer’ın bildirdiklerine bakılırsa zaten İtalya’da da akciğer hastası bir kadından kaçmıştır.

Caroline, sevgilisinin sağlık durumuna ilişkin endişelerini bu kez kıskançlığı dürtüklemesi gereken bir uyarıyla dağıtmaya çalışır. “Evlenmeye hazır olan adam, sana hasta olmadığımı kanıtlar” diye yazar 1832’de.

Sevgilisinin olası hastalığından korkma, kıskançlık, bir aile kurduğunda bağımsızlığını yitirme korkusu, Caroline'nin bu tür planlar için uygun kadın olduğundan kuşkulananma. Böylece zaman gelip geçer.

Not defterleri sadece bu yıllardaki felsefi düşünceleri belgelemekle kalmaz; aynı zamanda bu aşk ilişkisinde Schopenhauer'ın nasıl davrandığını da gösterir. Başka nasıl olabilir ki! Aşk acısı ve sevginin sevinçleri felsefi düşünce malzemesi halinde yoğrulur. Örneğin şöyle, yeni bir bireyin ilk ortaya çıktığı an anne ve babasının birbirini sevmeye, yani tamamen bireysel bir eğilimle birbirini arzulamaya başladığı andır. Yeni birey, aslında bu anda sevginin bakışlarının karşılaşmasında oluşur. Bu sanki yeni bir fikir gibidir ve bütün fikirlerin en büyük şiddetle görünüşe çıkmaya çabalaması ile nedensellik kanununun onlara dağıttığı malzemeye hırsla sarılması gibi, bir insan bireyine dair bu özel fikir de en büyük şiddetle görünüşe çıkmaya çabalar. İşte bu şiddet, gelecekteki anne babanın birbirine olan tutkusudur" (HN III, 138).

Schopenhauer sonradan *Cinsel Sevginin Metafiziği*'nde tekrar edilen bu notları 1822'de kaydederken, "bir insan bireyine dair özel bir fikir" Caroline'in içinde "görünüşe çıkmaya" çabalamaktadır. Fakat Arthur'un sonradan incinerek tespit edeceği üzere bu "fikir" ondan değildir.

1822'den 1823'e kadar süren ikinci İtalya yolculuğunda Arthur, kendi kendini suçlar. Acaba Caroline'i kendine daha sıkı mı bağlamalıydı? Hatta bu kaygılar şiir halini bile alır: "Fakat şansın elimize verdiklerini / Budala anlayışsızlığımızın kırdığını görmek / Bin kat daha acıdır" (HN III, 159).

Güney göklerinin altında daha esnek düşüncelere de izin verir. Caroline'ine güvenemeyen Arthur, tek eşliliğin bir kadın için bir zorlama olabileceğini düşünür: "Kadın için çiçek açtığı kısa doğurganlık çağı boyunca *tek* bir erkekle sınırlanmak, doğa dışı bir durumdur. O, erkeğin kullanamayacağı ve birçok başkalarının arzuladığı şeyleri, bu erkeğe saklamalı. Üstelik bu feragat sırasında kendisi de yoksun kalmalıdır. Takdir sizin!" (HN III, 163).

Öyleyse Schopenhauer'ın projesine göre kadın aynı anda birkaç erkekle, bunun karşılığında erkek de arka arkaya birkaç kadınla birlikte olabilmelidir. "Tek eşlilikte erkek bir defada çok fazlasına, uzun vadedeyse çok azına sahiptir; kadınsa tam tersine" (HN III, 162). Bu böyle olduğu için "erkekler hayatlarının yarısında zamparalık, geri kalan yarısında kılıbıklık yaparlar."

Caroline'in yanında Schopenhauer, tercihen "kılıbıklık" rolüyle yetinmek zorundaydı.

Schopenhauer, sık sık hararetle sevgilisinin ölçüsüz olmasından yakınıyordu. Kendi ölçsüzlüğüyse onu garip bir sefalet, bambaşka türden bir kadın hikâyesine sürüklemiştir.

12 Ağustos 1821'de Schopenhauer, Caroline'in ziyaretini beklemektedir. Ev komşusu olan yetmiş dört yaşındaki dikişçi Caroline Marquet, hanım arkadaşlarıyla bir salonda toplanmıştır. Schopenhauer, randevusuna meraklı tanıklar istemez. Ayrıca ev komşusunun, Schopenhauer'ın dairesine ait olan salonda kalma hakkı yoktur. Yabancı biri Schopenhauer'ın istenç alanına dalmaktadır ki bunu engellemek gereklidir. Schopenhauer, üç hanıma odayı terk etmelerini buyurur. Marquet reddeder. Ar-

dından olanları Schopenhauer, dikişçinin açtığı mahkeme davasında şu şekilde protokole bildirir:

“Sonunda onu dışarı atmakla tehdit ettim ve bana inatla karşılık verince bu gerçekleşti. Ama iki elimle boynunu sıkarak değil ki bunu düşünmek bile mümkün değildir. Yalnızca amacıma uygun olarak onu bütün vücuduyla kucaklayıp kavradım ve tüm gücüyle direnmesine rağmen dışarı sürükledim. Dışarıda beni dava etmek istediğini haykırdı ve eşyalarını istedi. Bunları da hızla arkasından fırlattım. Ama benim görmediğim birkaç parça eşyası geride kalmış olduğundan, hızla yeniden antreye gelme cüretini göstermesi için bu bahane yetti. O zaman şiddetle direnmesine ve mümkünse bütün binayı alarma geçirmek için tüm gücüyle ciyaklamasına rağmen onu bir kez daha dışarı attım. İkinci kere kapıdan dışarı attığımda yere düştü, kanımca kasıtlı olarak. Çünkü *aktif* direnişle başarılı olamayınca mümkün olduğunca *acı çekmek* ve olabildiğince yakınabilmek için *pasif* tarafa atılmak bu tür insanların huyudur ki daha önce de beni dava edeceğini haykırması tamamen buna işaret etmektedir. İşte davacının başlığını çektiğim, gücü kesilince de ayaklarımla teptiğim ve yumruk vurduğum iddialarının tamamen yanlış ve yalan olduğunu açıklıyorum. Bunların tek bir kelimesi bile doğru değildir ve beni birazcık olsun tanıyanlar, benim kişiliğime, konumuma ve eğitimime bakıldığında böylesi vahşice bir kabalığın asla düşünülemeyeceğini *önsel* olarak görecekler” (B, 75).

Marquet’in hasar tazmin talebini savunduğu mahkeme ne önsel ne de sonsal olarak dava edilen filozofta dikişçinin suçladığı türden bir “kabalığın” “asla düşünülemeyeceğini” görmek istemez.

“Fark edilir bir hasar olmaksızın gerçekleşen küçük, hakiki yaralama” yüzünden mahkeme Schopenhauer’ı yirmi Taler para cezasına çarptırır. Fakat Caroline Marquet, bununla tatmin olmaz. Sözde “sağ tarafı tamamen felç olduğu ve kolunu sadece kısa süre zorlukla kullanabildiği” için, terbiye hâkim kurulunda yeni bir davayı zorlar, tabii Schopenhauer’ın büyük bir servete sahip olduğunu öğrendikten sonra. Yıllık nafaka ve tedavi masraflarının karşılanmasını talep eder. Ayrıca Schopenhauer’ın tutuklanmasını da talep eder. Dava şimdi korkunç boyutlar almaya başlar ve yıllarca sürecektir. Terbiye hâkim kurulu, davacıya hak verir. Schopenhauer henüz gezideyken, bir Berlin bankasına yatırdığı servetine el konur. Bu 1825’te olur, dava üç yıldır sürmektedir. Servetini geri almak ve karara itiraz etmek için Schopenhauer aceleyle Berlin’e geri döner. Başarılı olur. Temyiz mahkemesi nafaka talebini reddeder. Marquet üst mahkemede temyize gider, bu mahkemeyse tersine talepleri onaylar. Schopenhauer bir de adalet bakanına dilekçe gönderse de başarısız olur. Dava beş yıl sürdükten sonra 4 Mayıs 1827’de nihai karar alınır. Buna göre Schopenhauer, dikişçinin darbeler ve düşmesi sonucu uğradığını öne sürdüğü bedensel zararlar sürdüğü sürece Marquet’e çeyrek yılda bir on beş taler ödeyecektir. Caroline Marquet, yirmi yıl daha yaşar ve Schopenhauer’ın bir defasında kinle belirttiği gibi “kolunun titremesini durdurmayacak kadar akıllı”dır.

Schopenhauer, Berlin’e 1820’de gelmişti. Daha aradan ona bir sevgili; öte yandan felsefe doçentliğinde başarısızlık ve belalı bir dava getiren iki yıl geçmişken, kentten bıkar. Adele’ye 15 Ocak

1822'deki bir mektubunda yazdığı üzere, Dresden'e taşınmayı düşünmektedir: "Ölçülü gereksinimlerim için servetim yettiğinden, yarısından fazlası zaten geçmiş olan ömrümün geri kalanını herhalde Dresden'de geçireceğim. Ta ki belki bir kürsüye çağırılınca kadar hep olduğu gibi sadece çalışmalarım ve düşüncelerle meşgul olarak" (B, 79). Fakat yaşamının yönü üzerine nihai bir karar vermekten hâlâ çekinmektedir. Şimdilik dersinin ders programında duyurulmasıyla sınırlı kalan Berlin'deki akademik konumundan tamamen vazgeçmek istememektedir. Kendine biraz süre tanır. Bir kez daha İtalya'ya yolculuğa çıkar. Weimar günlerinden arkadaşı olan Friedrich Osann'a, "İtalya'da kimse beni ne tanıyor ne de değer veriyorsa bunun neden olduğunu biliyorum. Bu Almanya'da söz konusu oluyorsa, bunu ilk önce kendime açıklamam gerekiyor ki bu gerekçeler bana Almanya'yı sevdirmiyor" (B, 82).

27 Mayıs 1822'de Schopenhauer yola çıkar. Friedrich Osann'ı bir nevi takip hizmetine alır. Filozof güneyin güneşi altında dolaşır ve "Jena Edebiyat Gazetesi"ni okumazken, Osann 'örneğin kitaplarda, dergilerde, edebiyat gazetelerinde vs. adımın nerede geçtiğine' (B, 83) Almanya'daki sadık dost" olarak birazcık dikkat edecektir. Osann'a bu açıdan pek iş düşmeyecektir. Ortalık sessiz kalır.

İlk İtalya ziyaretinden farklı olarak Schopenhauer, "aceleci bir yolcu gibi sürekli etrafta gezinmek" değil de İsviçre'yi ayrıntısıyla "gördükten" sonra Milano üzerinden Floransa'ya giderek orada bir süre "çok sakın" yaşamak ister (B, 84). Böyle de olur. 1822 Haziran ve Temmuz'unu İsviçre'de geçirir. 17 Ağustos'ta Milano'ya varır, iki hafta sonra kenti terk eder ve 11 Eylül 1822'den

Mayıs 1823'e kadar Floransa'da dikkate değer bir rahatlıkla yaşar. Schopenhauer için neredeyse neşeli bir ruh haliyle 29 Ekim 1822'de Friedrich Osann'a şöyle yazar: "Büyükayı yine ufukta alçalıyor. Durgun havada yine koyu yeşil yapraklar, koyu mavi göğün üzerine keskin çizgilerle çizilmiş, ciddi ve hüzünlü. Yine manzarada zeytinler, bağlar, çamlar ve serviler arasında sayısız villa yüzer gibi görünüyor. Yine kaldırım taşları bir tür mozaikten olan o şehirdeyim... ve yine her gün heykellerle dolu o harika meydanda yürüyorum." Bu tarif şu sözcüklerle biter: "Yine adı kötüye çıkmış ulusun içinde yaşıyorum." Fakat bu hakaretin nasıl anlaşılmasını istediğini de aynı mektupta açıklar: "İtalya'yla insan bir sevgiliyle olduğu gibi yaşar; bugün şiddetli kavga, yarın hayranlık. Almanya'yla ise bir ev kadınıyla olduğu gibi ne büyük bir hiddet ne de büyük bir sevgi duyarak" (B, 87).

Schopenhauer'ın bu dönemi gün gün nasıl geçirdiğini bilmiyoruz. Fazla bir bilgi yoktur. Sonradan söyleşide bulunan Carl Bähr sadece şunları bildirebilmiştir: "Neredeyse sadece lordlarla dolaşıyor ve Homeros okumaktan başka bir şey yapmıyordu" (B, 512). Osann'a yazılan mektuplarda, Schopenhauer'ın Boboli'de birlikte gezdiği ve "manastırların çürümesine yakınırken" yardım ettiği bir Dominiken rahibinin, Schopenhauer'ın "kur" (B, 88) yaptığı "bir İngiliz hanımın villasının mum ışığında aydınlanan ata yadigarı salonu"nun sözü geçer. Floransa'da tutkuyla tiyatroya, operaya ve müzelere gitmiştir. Buna "ilham perisi hizmeti" adını verir. "Soyluları" ve azap verici "can sıkıntılarını" yakından gözlemleyebilmiştir; "deneyiminde ve insan bilgisinde bir artış" (B, 92) sağlamıştır.

21 Mayıs 1824'te Münih'ten Osann'a "Daima sevinçle anacağım güzel bir dönemdi" diye yazar. İtalya'dan dönüşünden bu yana bir yıl geçmiştir, çok fena bir yıl. Osann'a bunun hakkında şunları aktarır: "Bir yıl önce buraya (Münih'e, R.S.) geldim ve yaklaşık 6 hafta sonra yoluma devam etmek istediğimde, beni bütün kış boyunca buraya kilitleyen bir hastalıklar zinciri başladı. Fistüllü basur, havaleler, sinir bozuklukları birbirini izledi. Bütün kışı odada geçirdim ve çok acı çektim" (B, 92).

Bu kısa haberde ağır bir yaşamsal kriz saklıdır, belki de şimdiye kadarki yaşamının en ağırı. İtalya'da doğal bir tanınmamışlık içinde yaşayabilirken, Almanya'ya geri döndüğünde zoraki bir tanınmamışlık bütün şiddetiyle suratına çarpar. Bu arada hiçbir şey değişmemiştir. Kamuoyu için bir filozof olarak basitçe yoktur. Fakat "dâhiyane kavrayış" yıllarında meydana getirdiği bu felsefe, kendisi için bazen neredeyse bunaltıcı bir biçimde vardır. Dışarıda farkına bile varılmayan yapıtı, kişiliğine gölge düşürmekte; hatta ona gözdağı vermektedir. Böyle bir şeyi bir daha meydana getiremeyeceğini kendi kendine birkaç defa sessiz sedasız itiraf eder. O an yaşamı geride kalmış gibi görünür.

Evrak Çantası'nda bu ağır depresyon haftalarından kalan şunun gibi notlar bulunmaktadır: "Yaşamın bir ucundan öbürüne kadar sonuçları çoğunlukla olumsuz olan sürekli bir ders olduğu insana söylenseydi; şöyle yanıt verebilirdi: İşte sırf bu yüzden, ne ders almaya ne de başka bir şeye gerek duyacağım. Her şeyle yetinen hiçliğin huzuru içinde burakılmayı isterdim," veya "yaşamın fenalıkları karşısında insan kendini ölümle teselli eder, ölüm karşısındaysa yaşamın fenalıklarıyla" (HN III, 170).

Münih'teki sefil kıştan sonra hiçbir şey vaat etmeyen bir ilkbahar gelir. Gündüzleri doğru düzgün ayılır ayılmaz elleri titremeye başlar. Sağ kulağı “tamamen sağır”dır. 1824 Mayıs sonunda Gastein kaplıcasında tedaviye gitmek için kendini toparlar, orada bir ay kalır. Sonra da artık Münih'e dönmez. Oradaki “cehennem iklimi”nden, Berlin'deki “kum çölü” kadar korkar. O sırada onu Berlin'e çeken bir şey de yoktur, Caroline'i bile; çünkü o da bu arada başka birinden bir çocuk doğurmuştur.

Yazı Mannheim'da geçirmek ister ama ihtiyaten Osann'a anesini ve kız kardeşini ima ederek “hanımlar”ın da oraya gidip gitmeyeceğini sorar.. Her halükârda altında bir “karşılaşma”dan kaçınmak ister. Osann havanın temiz olduğunu bildirmiş olmalı ki Temmuz ve Ağustos 1824'te Mannheim'da kalır. Oradan da yenilgisine sahne olan Berlin'den hâlâ uzak durarak, Eylül 1824'te Dresden'e geçip, kış boyunca burada kalır.

Bu kış da şekil icabı Berlin'de bir ders duyurusu verir; çünkü zaten hiç kimsenin başvurmayacağını ya da çok az ilgilinin başvuracağını hesaplamaktadır. Böyle de olur.

Yeni bir etkinlik için ilişkileri yoklar. Brockhaus'a Sterne'nin *Tristram Shandy*'sinin yeni bir çevirisini önerir. Brockhaus geri çevirir. Aynı şekilde Hume'un din eleştirisine ilişkin popüler felsefe yazılarını çevirme projesi de az yankı bulur. Dresden'deki aylar boyunca bu çevirinin önsözü için birkaç cümle tasarlar bile ki bu cümleler, Schopenhauer'ın Hume'u nasıl kendi davası için kullanmayı düşündüğünü sezdirmektedir: “Yeni bir çeviriyle günümüzün dikkatini neden heybetli David Hume'un elinizdeki yazısına çekmeye çalıştığımı daha sonraki çağlar anlayacaktır.

Çağdaşlarım çabalarımaya değer verebilseydi, bu çabalar gereksiz olurdu” (HN III, 177). Fakat kısa süre sonra yazılan ikinci bir önsöz taslağında, kendi davasında pes etme fikrine açıktan açığa yakınlaşır: “Nihayet bu küçük çalışmaya beni güden şeye gelince, bu güdü yalnızca, kendimi kendi düşüncelerimi aktarmak için işlemeyecek kadar ulu gördüğümünden fazlasıyla boş zamanım olmasında yatmaktadır. Zira deneyimlerim, önceden öngördüğüm ve söylediğim gibi, düşüncelerimin çağdaşlarım arasında okuyucu bulamayacağını onaylamıştır” (HN III, 182). Her ne kadar Schopenhauer çeviri planıyla başarılı olamasa da ilk başta gözünün korkmasına izin vermez. Yirmili yılların sonunda İspanyol kuşkucusu Gracian’ın 17. yüzyıl başlarından kalma yaşam özdeyişlerini aktarmaya başlayacaktır. Gracian çevirisi ancak Schopenhauer’ın ölümünden iki yıl sonra çıkacaktır.

Schopenhauer için kesinlikle en önemli ve en iddialı olan bir diğer çeviri projesi daha bu yıllarda başarısız olur: 1829’da “Foreign Review”de bilinmeyen bir kişinin, Kant’ın başyapıtlarının İngilizce’ye çevrilmesi talebini dile getiren bir makalesi çıkar. Schopenhauer derhal tepki verir. Yayınevinden bu anonim yazarla bağlantı kurmayı rica eder ve kendini tercüman olarak hizmetlerine sunar. Francis Haywood olarak kendini tanıtan bu kişiye bir karşı öneriyle yanıtlar. Haywood kendisi bir çeviri hazırlamak istemektedir, Schopenhauer da bu çalışmayı sonra gözden geçirebilir. Schopenhauer incinerek bu projesini doğrudan “Foreign Review”in yayımcısına açar, başarısız kalır.

Schopenhauer tabii ki para için değil, kamuoyunda en azından asgari ölçüde yazar olarak etkinlik kazanmak için tercümanlı-

ğı dener. Bu alandaki tek başarısını kendi yapıtının tercümanı olarak kazanır. *Scriptores Ophtalmologici Minores** seçkisi için *Görme ve Renkler Üzerine* yapıtının Latince çevirisini yapar. Kitap 1830'da çıkar. Arthur'un gururunu dışarıdan beslemek için uygun olan az sayıdaki vesilelerden biri budur. Bir diğer vesile de Jean Paul'un 1824'te yayımlanan *Estetik Hazırlık Okullarına Yönelik Küçük Bir Okul Sonrası* adlı yazısındaki küçük notudur. Orada şöyle denir: "Schopenhauer'ın 'Tasavvur ve İstenç olarak Dünya'sı; dâhiyane bir felsefeye dayalı, cesur, çok yönlü bir yapıttır. keskin zekâyla ve derinlikle doludur ama sıklıkla tesellisiz ve dipsiz bir derinlikle. Norveç'teki melankolik gölle karşılaşılabilir, bu gölden bakıldığında etrafındaki dik kayalıklardan oluşan karanlık duvardan dolayı asla güneş görünmez; derinlerden sadece yıldızlı gündüz göklerine bakılır ve üzerinden ne kuş ne de bulut geçer. Ne mutlu bana ki bu kitabı sadece övmekle yetinebilirim, imzalamak zorunda değilim."

Romantik hareketin şimdiden tarihe geçmiş olan duayenlerinden biri böyle yargılamaktadır. Diğer duayenle, Ludwig Tieck ile Schopenhauer, 1824/25'in bu kış ayları sırasında şahsen buluşur ve kavgaya tutuşur. Yine annesinin bir ev arkadaşı olan Karl von Holtei da oradadır ve sonradan anılarında şunları anlatır: "Bu adı geçen garip adamla (Schopenhauer, R.S.) Dresden'de, Tieck'in evinde birkaç yıl önce karşılaştığımı ve ona neden ondan korktuğumu (Johanna Schopenhauer, R.S.) söylemekten özenle kaçındım. Schopenhauer ile Tieck arasında

* *Küçük Gözbilim Yazıları*. (Çev.)

farklı felsefi sistemler üzerine tartışmalar ortaya çıkmıştı. Bu tartışma, Tieck'in sevdiği Jacobi'den geçerek sonradan sonraya dinsel kavgalara dönüşmüştü ve Tieck bu tartışmalarda Tanrıdan bahsettiğinde, Schopenhauer sanki zehirli örümcek sokmuş gibi sıçramış, uğultuyla dönerek alaycı kahkahalarla tekrarlamıştı: “Ne? Size bir Tanrı mı gerek?” Bu bağırışı Ludwig Tieck ömrünün sonuna kadar unutamayacaktı” (G, 53).

1825 başlarında Schopenhauer üç yıllık aradan sonra Berlin'e geri döner. Bıktırıcı Marquet davası orada bulunmasını gerektirir ama herhalde Caroline Medon da onu tekrar çekmektedir ki hemen onunla yeniden bağlantı kurar. Hatta Schopenhauer'ın mirasını yöneten Wilhelm Gwinner'in ilettiğine göre Arthur onunla evlenmeyi bile bir kez daha düşünmüştür.

Schopenhauer için Berlin'deki durumda bir değişiklik yoktur. Önceden olduğu gibi Hegel revaçtadır. Doğa araştırmacısı ve dünya gezgini Alexander von Humboldt'un 1827 yılında Berlin'e geri dönmesi de şimdilik bunu değiştiremez. Hatta bütün spekülasyonların düşmanı, öğrenme arzusuyla yanıp tutuşan orta halli hanımların (Hegel'in karısı bile kocasını çok kızdırarak Humboldt'un derslerine koşturmaktadır) ve botanikçilik oynayan asillerin ilahı Humboldt bile, Berlin'in Schwaben aksanlı filozof kralını eğilerek selamlar. Gerçi Humboldt “bilgisiz ve deneyimsiz bir metafiziği” iğneler ama bu sözler Hegel'in kulağına gidip de Varnhagen von Ense üzerinden bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini sorduğunda, Humboldt sinirlenen filozofa ders notlarını gönderir. Hegel de bunlarda rahatsız edici bir şey bulamaz. Bilmediği şey: Hileci Humboldt ona yanlış notları göndermiştir.

Öyleyse Hegel’le boy ölçüşmek imkânsızdır hele ki Schopenhauer için. Schopenhauer iki yıl aradan sonra tekrar kalacak yeni bir yer arar. Bütün ezici deneyimlere rağmen üniversite kariyerini henüz tamamiyle defterden silmemiştir. Artık Schopenhauer’ın fakülteye, “öylesine göze batan bir küstahlıkla davranıyor ki sabahın erken saatlerinde bile ayık olup olmadığından kuşkulananmak gerekiyor” (B, 102) diyerek şikâyet ettiği, üniversitenin hademesi bile filozofa karşı utanmazca davranmaktadır.

Eylül 1827’de Schopenhauer, Münih’teki döneminden tanıdığı, Bayern Eğitim Bakanlığında yüksek bir memur olan Friedrich Wilhelm Thiersch’e, “dışarıya karşı yine de bir etkililik kazanmak için” “Güney Almanya’nın” bir üniversitesinde onun için yer bulunup bulunmadığını veya yaratılıp yaratılamayacağını sorar. Bunu söylerken, “güzel kırlarını” ve “neşeli ve yumuşak iklimini” (B, 105) beğendiği Würzburg’u düşünmektedir.

Thiersch; Schopenhauer için nüfuzunu kullanır, onu resmen başvurmaya cesaretlendirir. Bunun üzerine Bayern Eğitim Bakanlığı, araştırmaya girişir. Berlin’deki Bayern elçisi Schopenhauer’ın “ne yazar ne de öğretmen olarak herhangi bir türden namı yoktur... (öyle ki) dış görünüşüyle pek çekici biri olmadığını gayet iyi bildiğim adı geçen Schopenhauer ile, Würzburg Üniversitesi için büyük bir kazanım oluşmayacaktır” (B, 516). Savigny’e de başvurulur, onun verdiği bilgiler de aynı şekilde olumsuzdur: “Son olarak da Doçent Dr. Schopenhauer’ı soruyorsunuz. Yazdıklarını yargılayamayacağım; çünkü ne yazdığını bilmiyorum. Kişiliğine ilişkin olarak da bana daima çok küstah gibi gelmiştir ve ayrıca lehine olduğundan çok aleyhine konuşulduğunu duydum” (B, 516).

Würzburg projesi boşa çıkar. Schopenhauer, şansını Heidelberg Üniversitesi'nde dener. Ünlü antikçağ ve mitoloji araştırmacısı Georg Friedrich Creuzer'e yazar. Schopenhauer yine de "burjuva toplumunda bir yer edinmek" (B, 106) istemektedir; bu Heidelberg'de mümkün değil midir? Creuzer tavsiye etmez; Heidelberg'de felsefeye olan ilgi azalmaktadır. Creuzer Schopenhauer'ın bu durumu değiştirmek için doğru adam olduğundan kuşkulandığını sezdirir.

Bu başarısız başvuru aylarında Schopenhauer, tanıdıkları arasında bulunan Adelbert von Chamisso'dan "şeytanı fazlaca siyah boyamaya gerek yok, iyice griye boyamak da yeter" öğütünü almak zorunda kalmıştır. Fakat Schopenhauer ısrar eder. Ona karşı entrika çevirenler katran karası şeytanlardır.

Tabii ki bütün bu yıllar boyunca, yapıtının yine de layık olduğu biçimde kabul göreceği umudunu yitirmemiştir. Ancak kendini şüpheli beklentilere girmeye zorlar ki bunların bile fazlasıyla iyimser olduğu ortaya çıkar. 1821'de yapıtının umut ettiği ikinci baskısı için önsözünün ilk taslağını yazar. Bu baskının gerekli olacağı tarihi 1828 yılı olarak belirler. Sonradan ortaya çıkacağı üzere bu fazla erkendir. Kendi talebi üzerine Brockhaus, ilk baskının sekiz yüz nüshasından yüz ellisinin hâlâ depoda olduğunu bildirir. Gerçekten kaç kitabın satıldığını artık tespit etmek mümkün değildir çünkü birkaç yıl önce önemli bir kısmı hamur yapılmıştır.

Bu haber üzerine Arthur, ikinci baskı için yeni bir önsöz taslağı yazar, şimdi 1836 yılına tarih koyar. Bu taslakta okuyuculara "kör çağdaşlarım" diye hakaret eder ve sanki göz ardı edilmiş

olmak işine gelmiş gibi gururlu bir tavır takınır. “Hakikati seven ve tadını bilen birini teşvike gerek yoktur. Zaten yabancıların katılımı ister lehte ister aleyhte olsun, kolayca yanılgıya sürükler” (HN III, 524). İkinci baskı, sonraki dünya için hazırlanmıştır; bu “maymun... yığını” için değil. 1830’da yazılan bir diğer, belki de en hiddetli önsöz taslağı, kimin kendini bu “maymunlar”dan biri sayması gerektiğini açıklamaktadır: Bunlar “palavracı Fichte” ve “Hegel’in patavatsız şarlatanlıklarına” (HN IV, 1, 13) kanan insanlardır. Bunların ona kulak vermemesinin kendisi için bir ödül olduğunu, iddia eder.

Bütün bunlar, kulağa kendine güvenen bir hiddet gibi gelirken zorlama tarzıyla, dikkate alınmayan birinin kederini ve derin incinmesini de göstermektedir. “Babamın Anısına” diyen ithafın tınısı bambaşka bir ayardadır. Schopenhauer ikinci baskının başına böyle bir ithaf metni koymak istiyordu. Bunun ilk taslağını 1828’de, akademik alanda ilk dikiş tutturma denemelerinin başarısız olduğu ve yapıtının satışlarının tamamen durduğunu öğrendiği bir anda, tercüman rolünde de sadece geri çevrildiği bir anda, yani kendi çabalarıyla, kendi çalışmalarıyla kısa bir sürede burjuva dünyasında yer edinemeyeceğinin farkına vardığı bir anda yazar. Burjuva dünyasında ne ise bu, babası sayesinde ve ekmek sepetine uzanmak zorunda kalmaksızın felsefe için yaşayabilmesini babasına borçludur. Burjuva yaşamının ölçütlerine göre başarısız biridir, sadece babadan miras kalan servetin koruması altında varlığını sürdürebilir. Bu yüzden şu cümleyi yazar: “Soylu, mükemmel ruh! Olduğum ve yaptığım her şeyi borçlu olduğum ruh. Sadece çaresiz çocuklukta ve umursamaz genç-

likte değil, yetişkinlik çağında ve bugüne kadar senin koruyucu özenin beni sakındı ve taşıdı. Çünkü benim gibi bir oğlu dünyaya getirerek, aynı zamanda olduğu haliyle bu dünyada yaşayabilmesini ve kendini geliştirebilmesini de sağladın. Toprağı ekmeye yatkın olmayabileceği durumunu da düşünmüştün... ve onurlu cumhuriyetçi, oğlunun... bakanlar ve vekiller önünde sürünecek, acı acı kazanılacak bir parça ekmeği dilenme veya şişinen orta hallilik karşısında yalakalık yapma ve tevazuyla beceriksiz şarlatanları övüp duran yordakçılara katılma kabiliyetine sahip olamayabileceğini önceden görmüş gibisin... Bu yüzden sadece senin korumanın gölgesi altında ortaya çıkabilmiş olan ve bu ölçüde *senin* eserin olan yapıtımı sana adıyorum... Ve yapıtımda herhangi bir sevinç, teselli veya öğüt bulabilecek olan herkes, senin adını duymalı ki H. F. S. olduğu gibi bir adam olmasaydı; A. S.'nin yüzlerce defa yıkılmış olacağını bilmelidir..." (HN III, 380). Arthur bu ithafı da çok yıllar boyunca törpüleyecektir. "A. S.'nin yüzlerce defa yıkılmış olacağını" ifadesini dışarıda bırakacak ve sonunda bu ithaftan tamamen vazgeçecektir. Felsefeden geçinmek yerine felsefe için yaşamayı ona kimin ve neyin mümkün kıldığı, sonradan ikinci ve üçüncü baskıların (1844 ve 1859) yayımlanan önsözlerinde karanlıkta kalacaktır.

Schopenhauer'ın Berlin yılları gülünç biçimde sonlanır. Koleradan kaçarak Ağustos 1831'de kenti terk etmeden önce, hiç tanımadığı on yedi yaşındaki bir kıza evlenme teklif eder. Bir sandal gezintisinde Flora Weiss'a, kızın adı budur, üzüm hediye eder. Flora şunları anlatır: "Ama ben üzüm istemiyordum. İhtiyar Schopenhauer onlara dokunduğu için iğrenmiştim, bu yüzden onu yavaşça arkamdan suya yuvarlayıverdim" (G, 58).

Arthur kızı babasından istediğinde, kızın babasının dudakları uçuklar: “Ama o daha bir çocuk!” Kararı henüz reşit olmayan kızına bırakır. Hiç olmazsa Arthur serveti üzerine cezbedici sözler söylemiştir. Fakat aile gelenğinde bildirildiğine göre kız, “S.’ye karşı öylesine canlı bir iğrenme duyuyordu ve bu iğrenmesi gösterilen çeşitli küçük incelikler yüzünden öyle artmıştı ki teklifin başarısız olacağı kuşku götürmezdi” (G, 59).

Arthur not defterine şunları yazalı şimdi neredeyse yirmi yıl olmuştur: “Bizi neredeyse kaçınılmaz olarak gülünç insanlar haline getiren, o an zorunlu olarak bir önemlilik görünüşünü taşıyan, bugünü göz önüne almadaki ciddiyetimizdir. Herhalde sadece çok az sayıda büyük beyin bunun üstesinden gelmiştir ve gülünç insanlar yerine gülen insanlar olmuşlardır” (HN I, 24).

Yirminci Bölüm



Berlin'den Kaçış. Schopenhauer Mobilyalara Vurur ❧ Frankfurt
❧ Korkuya Karşı Törenler ❧ Yaşam Tarzı ve Konuşma Tarzı ❧
Annenin Ölümü ve Adele'nin Hazin Sonu

Schopenhauer, Berlin'deki son yılında bir düş gördü. “Ve hakikate her şekilde ve ölüme kadar hizmet etmek için, 1830’u 1831’e bağlayan yeni yıl gecesi bu yıl öleceğimi ima eden şu *düşü* gördüğümü yazıyorum” diye anlatır not defterinde. “6 yaşımdan 10 yaşıma kadar, Gottfried Jänisch adında aynı yaşta bir canciğer dostum ve oyun arkadaşım vardı. On yaşımda, ben Fransa’dayken ölmüştü. Son 30 yıldır herhalde son derece seyrek onu düşünmüşümdür. Ama bahsettiğim gece bilmediğim bir ülkeye geldim, bir grup erkek meydanda duruyordu. Aralarında da yetişkin, ince, uzun bir adam vardı. Nasıl oldu bilmiyorum ama işte o adam bana Gottfried Jänisch diye tanıtılmıştı ve bana ‘hoş geldin’ dedi” (HN IV, I, 46).

Berlin’de kolera kol gezmektedir; bundan dolayı Schopenhauer bu düşü bir uyarı olarak yorumlar; kaçmazsa ölecektir. Tam da ayrılırken fark ettiği üzere kendince sevdiği ve bu yüzden birlikte götürmek istediği Caroline Medon ile olan gelgitler, ayrılışını geciktirir. Bir de nereye kaçınsınır? Frankfurt’u seçmesinin, öncelikle de bu şehrin, ona söylendiği üzere “koleraya dayanıklı” olmasından başka bir nedeni yoktur.

Frankfurt'a varmasından kısa bir süre sonra, Eylül 1830'da, Arthur ikinci bir düş daha görür: "Sanırım annemi ve babamı gördüm; halen yaşayan annemden uzun yaşayacağımı ima ediyordu ve çoktan ölmüş olan babamın elinde bir ışık vardı" (HN IV, I, 47).

Birkaç hafta sonra Schopenhauer hasta, boylu boyunca yatmaktadır; kötü bir kış geçirir. Yabancı bir şehirde tamamen yalıtılmış halde, aşağı Main iskelesi mahallesinde dayalı döşeli bir dairede yaşar. Evi terk etmez, kimse de ona gelmez. İçini ölüm korkusu ve huzursuz bir yalnızlık duygusu sarar. Kafasında Caroline dolaşmaktadır. Berlin'deki dostu von Lowtzow'u soru yağmuruna tutar: Kadın günlerini nasıl geçirmektedir, kime metreslik etmektedir? Lowtzow, Schopenhauer'ın güvensizliğini yatıştırmaya çalışır ve ders vermekten de kaçınmaz. İnsan güvensizliğini aşamazsa boş yere kendine hayatı zorlaştırmış olur; Caroline ile ilişkisini güven eksikliği yıkmıştır.

Frankfurt'un doğru seçim olup olmadığına dair kuşkular Schopenhauer'ın içini kaplar. Mannheim'a ilişkin iyi anıları vardır. Orada, 1824'te, ağır hastalıktan ve depresyondan kurtulmuştur. Orada yüzeysel olsa da tanıdıkları da vardır. Bu yüzden tekrar taşınmaya karar verir ve Temmuz 1832'de Mannheim'a taşınır.

Mannheim'a bir yıl dayanır. Kendi lokali ve kütüphanesi olan, kentin ileri gelenlerinin derneği olan "uyum cemiyeti"ne katılır. Fakat buradaki eğlenceli akşamlar da bazı defalar üzerine çöken, her şeye ve herkese karşı aciz kızgınlığını yatıştıramaz. Akşamları geç saatte ayakkabıcı Michael Reuss'un evine döndüğünde kimi zaman komşuları uyandırır. Gezinti bastonuyla mobilyalara

vurmaktadır. Bu patırtı da ne, diye sorulduğunda Schopenhauer yanıtlar: “Ruhlarımı çağırıyorum” (G, 64).

Mannheim’da kalmak ile Frankfurt’a geri dönmenin lehine olan gerekçelerin bilançosunu, 1833’te hesap defterinin kapağına çıkarır. Frankfurt lehine karar verir. Belirleyici olan şunlar gibi gerekçelerdir: “Daha az sınırlama altındasın ve senin seçiminin değil rastlantıların sana verdiği bir toplum daha az rahatsızlık verecektir. Hoşuna gitmeyen ilişkileri kesme ve bunlardan kaçınma özgürlüğüne sahipsin. Daha iyi kahveler, daha fazla İngiliz, taşkınlık yok. Becerikli bir dişçi ve daha az kötü doktor, sağlıklı bir iklim ve daha az gözleniyorum.”

Mannheim’daki bir yıllık aradan sonra Schopenhauer, 6 Temmuz’da tekrar Frankfurt’a döner ve 1860 yılında ölümüne kadar kısa, çoğunlukla da bir günlük geziler dışında kenti bir daha terk etmez.

Eskiden özgür olan bu Reich kenti, Viyana Kongresi’nden sonra “özgür kent” ilan edilmişti. Görece demokratik bir anayasa yerleşmişti. Esasen hâlâ soylulardan oluşan senatonun karşısında, bir tür ikinci meclis olan “kentliler kurulu” ve hiç olmazsa yarısı nispeten özgür kentliler tarafından seçilen bir “kanun koyucu birim” duruyordu.

Tamamen veya sadece kısmen Alman ülkesi içinde bulunan topraklara sahip prenslerden oluşan bir delegeler kurulu olan Alman Millet Meclisi, bu kentte toplanıyordu. Bu sayede bu cumhuriyetçi kent, tam da Metternich’in idaresi altında cumhuriyetçi ve özgürlükçü çabaların bastırılmasını konu alan büyük palavraların odağıydı. Kibar semtlerde ve tabldotlarda dolaşan çok sayıdaki

prenslik elçileri, Prusya elçisi olan Bismarck “İngiliz Sarayı”na girip çıkarken, Schopenhauer da öğlenleri genel merkezini orada kuruyordu. Bu durum, burjuva ortamına dünyevi bir kıvam kazandırıyor. O zamanlar Frankfurt’un nüfusu, yaklaşık beş yüz bindi. Bunların yarısı seçilebilen ve seçebilen vatandaşlar arasında sayılıyordu. Kentte fakirlik; eski mahallelerin kıvrımlı, ışıksız sokaklarında sürünürken, hali vakti yerinde vatandaşlar kentin etrafındaki yeni yerleşim alanlarına taşınmış, buralarda kısa süre önce yıkılan eski kent duvarlarının temelleri üzerinde cömert parklar, bahçeler ve bulvarlar ortaya çıkmıştı.

Frankfurt, sadece Alman Federasyonu’nun politik başkenti değil; aynı zamanda orta Avrupa para piyasasının da başkentiydi. Rothschildler burada yaşıyordu. Heine, her pazartesi günü frak giyerek, yanında getirdiği bir saman minderin üzerine çıkıp borsada kurları dikte eden Amschel Mayer von Rothschild hakkında, “Para çağımızın Tanrısı, Rothschild de peygamberi” diye yazar. Annesi ömrünün sonuna kadar Yahudiler sokağındaki dükkânda kalırken kendisi, Zeil’deki görkemli şehir sarayında oturuyordu.

Bir keresinde Schopenhauer, “Frankfurt Avrupa’nın merkez noktasıdır. Her şey buraya, Frankfurt’a geliyor. Dünyada olup bitenleri burada görmek ve duymak mümkün” der (Jb 68, 112). Artık durağan yaşama biçimini seçmiş olan Arthur Schopenhauer, koca dünyayı aramaya gerek duymaz. “İngiliz Sarayı”nda oturup önünden geçmesini de izleyebilir. Fuar şehri Frankfurt yabancılarla kaynamaktadır ki bu, Frankfurtlu insan tipine pek kıymet vermeyen Schopenhauer için talihli bir durumdur: “Bu küçük, kasıntı, içlerinde kaba, kentli gibi şişinen,

köylü gibi gururlanan Abderalı ahmak milletine yaklaşımdan hoşlanmıyorum” (Jb 68, 112).

Frankfurt henüz bir üniversiteye sahip değilse de bilimler, özellikle de modern doğa bilimleri burada ilgi ve teşvik görmektedir. Faydalı gerçekçilik tercih edilmektedir. Bir “Fizik Derneği”, bir “Coğrafya Derneği”, bir “Tarih Müzesi” ve hepsinden önce de Schopenhauer’ın de üye olduğu “Senckenberg Doğa Araştırmaları Cemiyeti” vardır. Bu cemiyet büyük bir doğa bilimi kütüphanesi kurmuştu. Schopenhauer, *Doğadaki İstenç* (1835) başlıklı yazısında bu kütüphaneden bol bol faydalanacaktır. O zamanlar Almanya’nın belki de en önemli toprak ürünleri sergisi burada barınmaktaydı. Schopenhauer’ın “üstelik nadir doğa olayları da-ima ilk Frankfurt’a M.’de gösteriliyor” (Jb 68, 112) ifadesi buna dayanmaktadır.

Kent modernliğe, yeniliğe gayet açıktır. İlk caddeler asfaltlanmıştı. Bundan dolayı kentin imar ustasına, bu “çok deneyimli, vazgeçilmez” memura bir serenat yapılır. Yeni su tesisatları döşenir, tesisatlar artık üst katlara kadar çıkar. Aynı yıl, 1828’de gazla aydınlatmaya geçilir. 1845’teki anayasa gününde işlem bitmiştir. Ara caddeler ve şık mağazaların vitrinleri aydınlatılmıştır. Fakat zıtlıklar olduğu gibi kalır. Kent sınırları içinde, ahırda besleme yönteminin bile farkında olmayan köylüler vardır. Boynuzlu sığırlar ve domuzlar caddelerden geçirilerek otlaklara güdülür. Son kasaplar loncası bayramından kalan şişe geçirilmiş, kurumuş öküz kafaları; hâlâ Nikolai kilisesinde asılıdır. Caddelerden hâlâ açık, pis kokulu kanallar geçmekte, hâlâ gece bekçisinin yaygaracı şarkıları duyulmaktadır. Yağmur boşandığında Alman

Meclisi, su basmış caddeleri geçerek toplantı yerine doğru yüz-
mek zorunda kalmaktadır. Ekselansları, senatoyu bu durumu
değiştirmeye sıkıştırır. Senatoysa en azından en kötü sokak kir-
lerine çare bulabilmek için, evlere banyo suyunu getiren “taşına-
bilir banyo kuruluşları”nın, geri dönüş yolunda kullanılmış suyla
sokakları yıkamalarını tavsiye eder.

Frankfurt’un etrafında fabrikalar ortaya çıkarken, kentin
içinde hâlâ el zanaatkârlarının dükkân sayısını sınırlı tutan ve
geleneksel üretim tekniklerinin korunmasını gözeten loncalar
hâkimdir. Kalacak yer bulamayan kalfalar, huzursuzluk çıkar-
rır. Politik kulüplerde, Fransa’dan sızan Saint-Simoncu fikirler
tartışılır. Alman Meclisi’nde, ev sahibi kente son zamanlarda gi-
ren “çürümüş ruh” üzerine yakınılır. Fransa’daki 1830 Temmuz
devriminden sonraki haftalarda kentte de gürültüler artar. Bir
atış bayramı ve havai fişek gösterisiyle kutlanan geleneksel bağ-
bozumu “geçiti”nde kargaşa çıkar, çok sayıda asker yaralanır ve
bazı elçilerin köşklerine pislik fırlatılır. 1833’te bir avuç öğrenci,
Frankfurt Emniyet Müdürlüğünü işgal ederek orada “Alman-
ya’nın özgürlüğünü” ilan eder. Çağrılar duyulmadan yankılanır,
ele geçirilip hapse atılırlar.

“Ayaktakımı”nın bu tarz faaliyetlerini haber aldığında Scho-
penhauer, korkuyla siner. Dışa karşı sakin, bağımsız, sadece
felsefeye adanmış yaşamını mümkün kılan serveti için korkar.
Ama yine de tehlikenin gözünün içine bakmak ister. “Gazino
Cemiyeti”nin okuma odasında her gün öğle yemeğinden sonra
“Frankfurt Oberpostamt” gazetesıyla “Times”ı okur. En yakın
çevresinde ve geniş dünyada gelişen olayları buradan öğrenir.

Olayları öngörmek ister, güvenlik gereksinimi büyüktür. “İngiliz Sarayı”nda bir subay görüldüğünde, daha ziyade aksi olan bu adam çok kibar ve dost canlısı olabilir.

Schopenhauer; Prusya tebaası olarak kalır, Frankfurt vatan-daşlığına geçmeye hiç yeltenmemiştir. “Vatandaşlığa alınmamış sakın” olarak seçme hakkına sahip değildir, bunu da bir eksiklik olarak duymaz. Bu “izinli yerleşimci” kendisine verilen oturma hakkıyla yetinir ve ödemesi gereken vergilerin daha düşük ol-masına sevinir. İlk yıllarda dairesini sık sık değiştirmiştir. Eski Schlesinger Sokağında, Schneidwall’da (aşağı Main rıhtımı), Yeni Mainz Caddesinde, araba kapısından katedralin arkasındaki We-ckmarkt’a çıkan dar bir sokak olan Saalgasse’de oturur. 1843’te Main köprüsünün yakınındaki ve Fahrgasse’nin köşesindeki, “Güzel Manzara” Caddesi, 17 numaradaki eve taşınır. Burada uzun yıllar oturur, ta ki 1859’da kanişi yüzünden ev sahibiyle kavgalardan sonra komşu binaya “çok daha büyük ve güzel bir ev”e taşınana kadar. Bir yıl sonra orada ölecektir. Bütün bu yıllar boyunca ev işlerini temizlikçi hanımlara yaptırır. 1849’dan bu yana bu hizmeti, onu “mükemmel ölçüde tatmin eden” Marga-rethe Schnepf yürütür. Vasiyetinde Margarethe’yi de düşünür. Schopenhauer henüz Frankfurt’taki ilk yıllarında katı bir yaşama düzeni kurarak, ölümüne kadar bu düzeni sürdürür. Sabahla-rı ilk üç saat, yazmaya ayrılmıştır. Beyinden daha fazlası talep edildiğinde düşünceler matlaşır, orijinallikleri kaçır ve tarz bo-zulur, diyerek bu günlük düzenini savunur. Örneğin “saçmalık çiziktiricisi” Hegel’in sık sık on saatten fazla külliyyatı üzerinde kuluçkaya yattığı fark edilmektedir.

Schopenhauer, üç saatlik yazma görevinden sonra flütüne sarılır. Bir saat “con amore” sonraki yıllarında neredeyse sadece, bütün yapıtlarının flütle çalınabilen bir çıkıtısına sahip olduğu, Rossini çalar. Öğle yemeğini dışarıda yer, ilk başlarda “Kuğu” lokantasında ve “Rus Sarayı”nda. Sonraları düzenli olarak, Salin de Monfort’un inşa ettiği, beygir pazarının güney tarafındaki “İngiliz Sarayı”nda. Bu tesis bütün kentteki en asil olanıdır. Yemek salonunun yüksek pencerelerinden, Frankfurt’taki yaşamın odak noktası olan meydan görünür. Sonraki yıllarda Schopenhauer’la tanışmaya çalışan veya artık ünlü olan filozofu sadece hayretle izlemek isteyen hayranları ve meraklılar “İngiliz Sarayı”na hacca gelirler.

Muhteşem bir iştahı vardır, masa komşuları şaşırır. Yağlı sosları kaşıkla yer. Bazen iki porsiyon söyler. Yemek sırasında rahatsız edilmek istemez. Sonra kahve içerken masa söyleşileri için keyfi gelir, bazen öğleden sonra beşe kadar oturur. Masa başında gelişen rastlantısal tanıdıklara değer verir. Filozofla 1846’da tanışmış olan bu tanıdıklardan biri, yazar Hermann Rollet, onu şöyle tarif eder: “İnce yapılı, biraz eskimiş bir kesimle olsa da sürekli zarif giyimli, orta boylu, kısa gümüş rengi saçlı, neredeyse askeri tarzda sivriltilmiş favorili, yüzün geri kalan kısmı daima temiz tıraşlı, pembemsi renkte bir yüze ve aydınlık, çoğunlukla eğlenerek etrafa bakan, aşırı anlayışlı, mavi yıldızlı gözlere sahip bir adamdı. Pek çekici olmasa da zekâ dolu çehresi, sıklıkla alaycı, gülümseyen bir ifade taşıyordu. Fakat genellikle içine kapanık ve kendini ifade ettiğinde neredeyse barok tarzda bir kişilik sergiliyordu. Böylelikle başka zaman çok edepli olsa da tinsel nitelikler açısından çok karışık olan masa topluluğunun ukala kısmının

ucuz taşlamalarına her gün az malzeme vermiyordu. Bu şekilde bu komik, aksi ama aslında zararsız, iyi niyetli, hırçın masa arkadaşı, kötü niyetli olmasa da onu sürekli budala yerine koyan önemsiz keyif adamlarının şakalarının hedefi oluyordu” (G, 88).

Schopenhauer’ın Frankfurt’taki ilk yıllarında, sabırsızlık ağırbaşlılığa baskın gelirken yaptığı masa söyleşileri üzerine, müzik yazarı Xaver Schnyder von Wartensee’nin kaleminden çıkma, pek de iyi niyetli olmayan bir kayıt vardır: Schopenhauer “sıradan iki ayaklılar”dan üstün olduğunun bir dışsal işareti olarak sık sık, iyi durumdaki ve çok sayıdaki dişleriyle övünürmüş. Cinsel hastalıklara karşı “muhteşem bir icadı” borçlu olduğumuz doğa bilimlerine şükredermiş. Bir bardak su içinde bir parça kireç kaymağını çözmeli ve cinsel ilişkiden sonra penisi içine batırmalıymış. Böylece hastalık bulaşmasına karşı korunulabilir, diye masadaki duymak isteyen, istemeyen herkese bağırarak anlatırmış. Schopenhauer, kanişine sövmek istediğinde ona “pis insan” der ve komşularına kötü kötü bakarmış. Schnyder kendisiyle filozof arasındaki tartışmanın hikâyesini de anlatır: “Servis yapan garson bir süredir elinde bir çanakla Schopenhauer’ın yanında durup ona sığır eti sunarken, müzik üzerine bir kavgaya girişmiştik. Tartışmanın ateşiyle o bunu fark etmiyordu. O sırada, siz ‘önsel’ olarak etten alınız ki ben de ‘sonsal’ olarak alabileyim, dedim. Tarifsiz bir hınç ve küçümseme dolu bir bakışla Schopenhauer bana, şimdi kullandıklarınız kutsal ifadelerdir, önemini kavramadığınız bu ifadeleri bu şekilde sıradanlaştırmamak gerekir, diyerek bağırdı.” (G, 62). O andan itibaren Schopenhauer, Schnyder ile her tür ilişkiden kaçınır ve bu gibi “cahillere”den

korunmak için çatal bıçağını masanın öbür ucuna taşır.

Bu uzun öğlen yemeğinden sonra yine beygir pazarında olan “Gazino Cemiyeti”nin okuma odasına geçer. Ardından düzenli olarak aceleci adımlarla, hava nasıl olursa olsun, bazen kendi kendiyile konuşarak mırıldanırken gelip geçeni dikkate almadan, kanişinin eşliğinde uzunca bir yürüyüş yapar. Kentin önündeki manzaralı yerlerde uzun süre duraklar. Oyun oynayan çocuklar onu merak eder ve bazen arkasından top atarlar.

Akşamlarını evde, okumakla geçirir., Bu saatte ziyaretçi kabul etmeyerek toplantılardan kaçınır. İlk yıllarda sıklıkla tiyatroya, operaya ve konserlere gider. Dikkatli bir dinleyici olarak, o zamanki orkestra şefi ve tiyatro müdürü Guhr’dan, geç gelenlerin dikkatsizce loca kapılarını çarparak ve sandalye oturaklarını bırakarak yaptıkları, uvertürü rahatsız eden gürültüye karşı tedbir almasını rica eder. “İstencin, gecikenlere hâkim olmasına izin verilmiyorsa, hiç olmazsa kapılara ve sandalyelere yastık geçirilebilir. İlham perileri ve dinleyiciler, bu iyileştirmelerden dolayı size teşekkür borçlu olacaktır” (B, 218) diye yazar müdüre.

Schopenhauer, gündelik hayattaki gürültüden rahatsız olmaya yatkındır. Kendisi bunu zekâsının bir işareti olarak görür. Gürültü kafayı dağıtır; gürültüyü yapan veya arayan kimse, kafasının, düşünmenin sessiz gerilimi için uygun olmadığını gösterir. Başyapıtının ikinci cildinde, gürültü kirliliğinin felsefesini geliştirecektir: “Gerçekten de uzun süredir, insanın yakınmadan katlanabildiği gürültü miktarının, onun ruhsal güçleriyle ters orantılı olduğu ve bu yüzden onun zekâsının yaklaşık ölçüsü olarak alınabileceği görüşünü besliyorum. Bu yüzden bir evin

avlusunda köpeklerin saatlerce susturulmadan havladığını duyduğumda evin sakinlerinin ruhsal güçlerini de tahmin edebiliyorum. Alışkanlık olarak oda kapılarını eliyle kapamak yerine çarpan veya evinde buna izin veren biri, sadece eğitimsiz değil; aynı zamanda kaba ve dar kafalı bir insandır... Kulaklar artık kanunsuz olmadığı ve herkesin her düşünen varlığın bilincini, ıslık çalarak, ağlayarak, bağırarak, çekiç vurarak, kırbaçlayarak, havlatarak vs. ortadan kesme hakkına sahip olmadığı zaman, tamamen medenileşmiş olacağız” (II, 45). Schopenhauer’ın rahatsız olmaya yatkınlığı derinlere iner; bütün varoluşuna hâkimdir.

Schopenhauer yapıtında –mümkün olduğu ölçüde– her şeyi aydınlattığına inanır. İdrakin ulaşamadığı yerde, Schopenhauer için bir cazibe değil; sadece korku barındıran bir gece başlar. Fakat Schopenhauer’ın tesellisi, yapıtının evreninin geniş olmasıdır. Pratik yaşamda kendini yapıtı etrafında toparlamasıyla, dışlanan gündelik yaşam binlerce tehlikenin kol gezdiği bir karanlık ormana dönüşür. “Yalnız yaşamak için insanın içinde ya bir Tanrı ya da bir hayvan olmalıdır” der Montaigne. Schopenhauer, yapıtında bir Tanrı olur. Fakat aynı zamanda kokmuş bir hayvan olmamak için bütün gücünü harcaması gerekir. Gizli güncesi *Eis Eauton*’da şunları itiraf eder: “Doğa da bir filozofun “mens aequa” ile neredeyse uzlaştırılamayacak ölçüde yüreğimi kuşku, asabilik, şiddet ve gururla doldurarak onuyalıt-mak için son darbeyi vurmuştur. Kendimin de lanetlediğim ve... istencimin bütün gücüyle savaştığım, korku babamdan mirastır. Bu korku bazen en basit bir vesileyle öyle bir şiddetle üzerime çö-

* Dingin ruhu. (Çev.)

ker ki sırf mümkün olan, hatta hiç düşünilemeyen bir talihsizliği cismen karşımda görürüm. Korkunç bir fantezi, bazen içimdeki bu eğilimi inanılmaz ölçülere çıkarır. Bir gezintiden eve dönen annem ve babam daha altı yaşında bir çocukken beni bir akşam, birden bire onların beni ebediyen terk ettiğini sandığımdan derin bir çaresizlik içinde buldular. Delikanlıyken hastalık kuruntuları ve kavgacılık bana işkence ediyordu. Berlin’de okurken bir ara veremin beni kemirdiğini sandım. 1813’te savaş başladığında cepheye çağrılacağım korkusu yakama yapışmıştı. Napoli’den çiçek hastalığı, Berlin’dense kolera korkusu beni kovaladı. Verona’da zehirlenmiş enfiye çektiğim saplantısına kapıldım. (Temmuz 1833’te, R.S.) Mannheim’ı terk etmek üzereyken, dışarıdan hiçbir vesile olmadan tarifsiz bir korku duygusu içimi kapladı. Berlin vakası... yüzünden dava açılması, servetimi kaybetme ve anneme karşı mirası paylaşmak için çarpışma korkusu yıllar boyunca peşimi bırakmadı. Geceleyin gürültü çıksa yataktan kalkıyor ve kılıcımla sürekli dolu olan tabancama sarılıyordum. Özel bir heyecan olmasa bile içimde süregiden içsel kaygınlık, bir tehlike yokken bile beni tehlikeyi görmeye ve aramaya itiyor. En küçük bir aksiliği sonsuz boyutlara çıkarıyor ve insanlarla ilişki kurmamı tamamen zorlaştırıyor” (HN IV, 2, 120).

Gündelik hayatı evcilleştiren törenlere duyduğu gereksinim, Schopenhauer’ın korkuya yatkınlığından çıkar. Bankasından daima aynı işadaminin, vadesi dolan faizleri evine getirmesini rica eder. Ayakkabıcı da katı talimatlarına göre çalışmak zorundadır. Yazı masasında milimetrik bir düzen hâkimdir. Temizlikçi kadın hele bu dünya düzenini bozmaya bir girişsin. Müreккеp hokkası-

nın altına altın para saklar, tehlike anında acil durum akçesi olarak. Kütüphanesindeki kitapları oktav boyda ciltletir. Önemli nesneleri saklamak için küçük köşeler bulmuştur. Faiz paylarını eski mektuplarda ve nota defterlerinde saklar. Meraklı bakışları kandırmak için kişisel notlarına yanlış başlıklar koyar. Randevusuz ziyaretler çoğunlukla geri çevrilir. Berbere gitmek için kendini zorlaması gerekir. Boğazını kesmeyeceğini nereden bilebilir ki? Buda heykelini gözü gibi korur. Temizlikçisi bir defasında bu biblonun tozunu almaya kalkıştığında neredeyse evden kovmuştur. Şarabı ölçülü içer. Asla sallanacak boyuta gelmeye izin vermez.

Düşünme tarzı ve dili de böyledir. Bir defasında Hegel, “Hakikat, hiçbir organın ayık olmadığı şarap Tanrısı sarhoşluğu gibidir” demiştir. Schopenhauer olsa, eğer hakikat kavramların bir esrikliğiyse gerçekten de öyledir, derdi. Bütün gururuyla, *görülerin* sağlam zeminini terk etmeyen bir metafizik tasarlamış oluşuna işaret eder. İnsan sadece görülerden kaynaklandığını bildiği, soyutlanarak çıktıkları sağlam zemini fark ettiği kavramlara güvenmelidir. Bu zemini terk eden “mutlaklık”, “zamansız varlık” vs. gibi kavramlar, teminatı son derece belirsiz bir çeke benzer. “Bu türden kavramlarda sanki bütün bilgimizi taşıyan sağlam zemin, görüsellüğün zemini titremektedir. Bu yüzden felsefe bazen ve acil durumlarda bu gibi bilgilere akabilir ama asla onlarla birlikte kanatlanmamalıdır” (II, 114).

Schopenhauer, dilin anlam zenginliğini yakından tanır. 19. yüzyıl filozofları arasında en tarz sahibi olandır. Ama bu zenginliğe hâkim olmak, onu kontrol etmek ister. Nietzsche’nin yaptığı gibi kendini dilin dinamğine teslim etmek ona göre değildir. Dili

dinler, kendine özgü devinimlerini duyumsar; fakat dilin enerjisini kendi süzgecinin elastik ızgaralarında yakalamak ister. Dilin şiddeti *onun* değirmenini döndürmelidir. Dünya istencin keşme-keşidir ve üstünde kubbelenen bir metafiziksel düzen veya kuruluşa ve ilerlemeye uzanan bir zaman dinamiği olmadığından, Schopenhauer için düzen verici dilin büyüğü yerinde kalır ve bu yüzden der ki: “Bilinebilecek her şey, belirgin olarak bilinebilir ve söylenebilecek her şey, açıkça söylenebilir.”

Bilinebilenin karanlığa, söylenebilenin de söylenemeyene geçtiği kesişme noktalarına hassasiyet, sadece bu açıklıkta keskinleşir: “Hangi meşaleyi yakarsak yakalım, hangi mekânı aydınlatırsa aydınlatınsın, ufkumuz daima karanlık geceyle sınırlı kalacaktır” (II, 240).

Schopenhauer, yaşamının düzenini sağlamlaştırma ve sınırlama çabalarının bir parçası olarak, Berlin’den hayatta kalma duygusuyla kaçışının ardından annesiyle ve kız kardeşiyle yeniden bağlantı kurar. Kız kardeşiyle mektuplaşmaları hiçbir zaman tamamen kesilmemişse de annesiyle 1819’dan beri hiçbir alışverişi olmamıştır. Schopenhauer’ın 1831 sonunda annesine yazdığı bir mektubun görünüşteki bahanesi bir servet davasıdır. Fakat kişisel durumu üzerine birkaç ifade de katıştırmış olacak ki annesi ona iyiliğini isteyen şu önerilerle yanıt verir: “Düzenli yaşamak, üşütmekten korunmak ve en ufak bir keyifsizlik ibaresinde yatağa yatmak, papatya çayı içmek... çok yardımcı olur” (25 Ocak 1832; Jb. 76, 112). Veya: “İki ay odada kalıp hiçbir insanla görüşmemek iyi değil oğlum, benim de keyfimi kaçırıyor, insan bu şekilde kendini yalıtmamalı” (1 Mart 1832; Jb. 76, 114).

Schopenhauer'ın annesiyle iletişiminin tonu nesnel, mesafeli olarak kalır. Para meselelerinde de hâlâ iğneli, yaralayıcı imalar söze karışmaktadır. Schopenhauer aile topluluğunu bir arada tutacak olanın, nihayetinde miras davalarında ortaklaşa ava çıkmak olacağını sezdirir. Schopenhauer, otuzlu yıllarda annesine yazdığı, günümüze kalan tek mektupta şöyle demektedir: “Danzig’de bizim için ortaya çıkan, deyim yerindeyse, kolay bir avın ferahlatıcı ve hatırı sayılır haberini kuşkusuz almışsınızdır (burada genel olarak ailemize tebrikler, eğilerek selamlar). Fakat benim mütevazı fikrim, iştahla üzerine atılmamak, tersine ilk önce *daha fazlası* için etrafa bakınmak gerektiridir” (22 Temmuz 1835; B, 142).

Bu arada annesi ve Adele, Weimar’daki evi bırakmışlardır. Artık büyük bir ev tutmaya paraları yetmemektedir. Weimar’daki cemiyete karşı sağlık gerekçelerini öne sürerler, sözde iklim katlanılır gibi değildir. Schopenhauer hanımlar, 1829’da Ren kıyısına taşınırlar. Yaz aylarında Unkel’de bir çiftlikte, kışları Bonn’da yaşarlar. Bu ikametgâh değişikliğini Adele’nin zengin arkadaşı, bankacı karısı, acemi arkeolog ve sanat koleksiyoncusu Sybille Mertens-Schaaffhausen sağlamıştır.

Johanna Schopenhauer, yazarlık kariyerinin doruğundadır. 1831’de toplu eserleri yirmi dört cilt halinde Brockhaus’ta çıkar. Ekmeğini yazarlıktan kazanmaktadır. Zira masraflı yaşam biçimi ve banker Muhl’un güclükleri sonucunda, mirastaki kendi payının yanı sıra, yine kendisinin idare ettiği, kızının mirası da küçük bir kalıntıya kadar tükenmiştir. Evlenmeyen Adele’nin mali geleceği belirsizdir ve Johanna artık gelirleri, servetinin durumu ve borçlarının kontrolünü kaybetmiştir. Mirastaki payına

dokunmaması gerektiği kızına borcu olduğunu bilmektedir. Bu yüzden Arthur'u mirastan çıkararak, geride bıraktığı az miktarda varlığını küçülmeden Adele'ye kalmasını sağlar.

Otuzlu yılların ortasında yazar Johanna Schopenhauer, tekrar unutulmaya yüz tutmuştur bile. Mali kaygılar artar. Schopenhauer bunu annesinden değil, kız kardeşinden duyar. Annesi hastalanır ve ona Adele bakar. Weimar'dakiler Schopenhauerları henüz tam anlamıyla gözden çıkarmamıştır. Grandük, Johanna'ya küçük bir maaş bağlar. 1837 sonbaharında anne ve kızı Jena'ya taşınırlar. Johanna, anılarını yazmaya başlar. Arthur'un doğduğu döneme kadar ilerlemiştir ki 16 Nisan 1838'de ölür.

Adele, bu yıllarda perişan bir hayat sürer. Sürekli, sonradan hastalandığı için kendisinin baktığı, annesinin tahakkümü altında yaşamıştır.

Sybille'nin bir arkadaşı olan Annette von Droste-Hülshoff, otuzlu yıllarda iki bayan Schopenhauer'ı yakından gözlemleme fırsatını bulmuştu. Annette'nin Sophie von Haxthausen'e 1837'deki bir mektubunda ikisi hakkında çizdiği portre, anne için pek de şımartıcı değildir: "Dinle, Sophie, hafızan var eleğ gibi olmasa Adele hakkında sana söylediklerimi hatırlardın. Herkesin anneyi sevdiğini, Adele'yi ise tamamen iğrenç bulduğunu, zaten iğrenç de olduğunu ve ona çok uzun süre katlanamadığımı ama ikisini de *uzun süre ve tam olarak* tanıdığımda, kızının karakteri gerçekten ne kadar saygıdeğer görünüyorsa, annenin karakterinin de aynı şekilde dikkate değmez olduğunu söylemiştim. Adele, gerçekten kibirli ve aynı zamanda gülünç; ancak bir çocuğu bile incitebilecek durumda değil. İçinde adilikten eser yok

ve en büyük fedakârlıklarda bulunmaya hazır ki zaten her gün fedakârlıkta bulunuyor. Üstelik de hiç böbürlenmeden. Uzun zamandır hiç kafaya takmadan, sevdiği her tür eğlenceden feragat ediyor. İhtiyacı olan birine veya bir arkadaşına yardım edebilecekse, çok sevdiği bir isteği için uzun süredir biriktirdiği parayı hemen veriyor. Gerçi son derece hoş olabilese bile... yalnızken can sıkıntısından ve keyifsizlikten neredeyse ölen, kızının ona o kadar bakmasına rağmen keyfinin nasıl olduğuna bir gram önem vermeyen, onu bütün gün kullanan ve çok defalar tanık olduğum üzere, can sıkıntısı ruhunu ele geçirdiğinde onu ateşli haliyle yataktan kalkmaya ve kendisiyle beraber cemiyetlere gelmeye zorlayan bir annenin akılsızlığına, en iyi arkadaşlarına yakınmadan en dokunaklı sabırla katlanıyor. Hem de (tamamı Adele'ye ait) kızının servetini kızdıracak kadar umursamazca, leziz lokmalar halinde kemirip kendi eğlencesi için kullanan, Adele'yi sadakaya muhtaç hale getirdiği gözler önüne serildiğinde de buz gibi soğukça, Adele'nin seveninin çok olduğu, onu yanına alacak birilerinin bulunacağı yanıtını veren annesine. Buna ne dersin? Adele ise homurdanmıyor, evdeki sefaleti her şekilde gizlemeye çalışıyor ve bu sırada binlerce kişi arasında hiç kimseymiş gibi davranıyor. Bunlar insana, birazcık zavallı duyarlılığını ve kibirliliğini unuttururan nitelikler. Üstelik Adele bir de çok namuslu ve edepli ve hiç de âşık oluveren tipten değil. Yalnızca hem kadınlar hem de erkekler arasında sadece ilgi çekici görünmek istiyor. Beni de ilanı aşk ederek kandırdığını zannetme.”

Bildiğimiz üzere Schopenhauer'ın annesinden yakınması için bir gerekçesi yoktu: Annenin yaşam istenci, onunkini kısıtlama-

muş; sadece oğlunun babasının ölümünden sonra ailenin yeni reisi rolünü oynamasını engellemiştir. Oysa Adele, güçlü annesi tarafından ezilmiş ve yaşaması önlenmişti. Ağabeyinin annesine karşı kini de kız kardeşine fayda sağlamamıştı. Ağabeyi Adele'ye destek olmaz, annesine karşı kendini savunmasına yardım etmez.

Adele ise hâlâ hayatının erkeğini aramaktadır. 1813'teki kahramanın, eski süvari, şimdiki Breslau Polis Müdürü Heinke'nin resmi artık solmuştur. Bir tıp öğrencisi olan Stromeyer, ona biraz kur yapar. Adele, onu derhal en kıymetli varlığıyla; Goethe'nin şerefliendirdiği *Ifjenya*'nın bir özel baskısıyla ödüllendirir. Sonradan ünlenen cerrah, bu hediyeyi çantaya atıp ortadan kaybolarak başka bir kadınla evlenir. Yıldızı parlayan genç doğabilimci Gottfried Osann ile uzun yıllar süren bir ilişki de –ki Arthur da ağabeyi Friedrich Osann ile arkadaştı– 1826'da üzücü bir son bulur. Oysa yarı nişanlanmışlardır bile. Erkeğin ailesinde bu ilişkiye iyi bakılmaz ya da belki de bunlar sadece Adele'nin bir korkusudur. Her durumda ikisi tekrar ayrılır. Osann, herhalde inadından, bir hizmetçi kızla evlenir. Ayrıldıkları yıl Adele, Jena'dan Weimar'a giderken arabadan düşer. Adele'nin intihar etmek istediği söylentileri dolaşır.

Schopenhauer uzun süren sessizlikten sonra 1831'de tekrar Adele'ye yazdığında, Adele hemen yanıtlar; ayrıntılı bir mektup-ta yaşamını ağabeyinin önüne sereceğini bildirir. Bu mektubu 27 Ekim 1831'de yazar. Burada son yılların hikâyesini anlatır. Mutsuz aşkı, parasızlık, Weimar'dan ayrılış, Unkel ve Bonn'daki hayat; ruhu “delilikle ölüm” arasında dalgalanmıştır. Şimdi yü-regi sakinleşmiştir, “hiçbir tutkulu duygu beni heyecanlandır-

miyor, hiçbir umut, hiçbir plan, hiçbir dilek; çünkü dileklerim olanaksızlığa yaklaşıyor. Böylece dileklerimin uçup gitmesinin ardından bakmayı öğrendim, tıpkı mavi göklerdeki kuşlar gibi. Yaşamayı sevmiyorum, *yaşlanmaktan* korkuyorum. Kesin kaderim olan *ömür boyu yalnızlıktan* korkuyorum, bana uyan bir erkeği çok zor bulacağımdan evlenmek istemiyorum... Bu çoraklığa katlanacak güçte olsam da şiddetli acılara katlanmadan beni bütün bu hikâyeden çıkarsaydı koleraya yürekten müteşekkir olur-
dum.” Çok içten bir hitapla ağabeyini ölüm dileğinin içine katar. Arthur’un neden yaşama bu kadar sarıldığını ve öyle korkuyla dolu koleradan kaçtığını merak ettiğini yazar...

“Beni neredeyse kimse tanımıyor; çünkü ruhumun üzerindeki balo elbisesi venedik maskeleri ve peçeleri gibi kendimden fazla bir şey göstermiyor. Neden insanların canını sıkmalı? Onlar çoğunlukla sadece yüzeysel sözcükler istiyor, baloya gittiğimde de bu sözcükleri veriyorum” diye devam eder.

Aslında Arthur’un onu araması, “balo elbisesi”nin arkasına bakması arzusunu ima eder. Ama ağabeyini taciz etmek istemez. Ağabeyi de kendini açmaya hazırsa, ona yaklaşacaktır. Onu zorlamak istemez: “İspiyonculuk yapacağımdan korkma, senin anlatmadığın şeyleri tahmin etmeye çalışmayacağım.”

Fakat Schopenhauer için bütün bunlar yine ölçünün üzerinde, fazlasıyla sırnaşıktır. Kız kardeşinin bütün o sefaleti hakkında hiçbir şey bilmek istemez. Schopenhauer, kardeşinin zavallı varlığının içine çekilmeye karşı direnir. Bu acımasızlık değildir; sadece acımak zorunda kalma korkusudur. Schopenhauer’ın kendi depresyonlarına dokunduğu için onu felç eden budur, buna direnir.

Bu türden neredeyse zoraki acımlar, Adele'nin pek de ihtiyacı olmayan yerlerde öne çıkar. Arthur'a bahsettiği dış ağrılarında. "Dış ağrılarımdan dolayı ne kadar da kendine işkence ediyorsun" diye yanıtlar Adele hayretle ve aynı zamanda düş kırıklığıyla; çünkü Arthur çektiği diğer zorlukları bilmek istememektedir.

Schopenhauer, Adele'nin kendisinden bir şeyler talep etmesinden müthiş korkar. Kız kardeşi için sorumluluk üstlenmek istemez. Adele ağabeyinin buna ilişkin korkularını tekrar tekrar dağıtmak zorunda kalır: "Annemden uzun yaşayacağım kesin; buna rağmen asla beni güvensiz ve sana askıntı halinde göremeyeceksin! Biliyorum; senden çok çok daha yoksul olacağım. Yine de gönlün rahat olsun, başımın çaresine bakacağım ve bir gün yalnız başıma öldüğümde geriye kalanları benden, düzenli ve korunmuş halde miras alacaksın."

Adele, ağabeyine yüreğini açmaya başlamış, Schopenhauer bunu korkakça reddetmiş ve kendi iç dünyasına bakmasına da izin vermemişti. Nihayetinde ticari işlerden öteye geçilemez. Schopenhauer, servet meselelerinde Adele'ye akıl verir. Hiç değilse kız kardeşine vasiyetinin mühürlü bir nüshasını verir. Adele buna neredeyse inanamaz ve fırsatını bulduğunda bu belgeyi geri gönderir. Schopenhauer da tekrar gönderir.

Adele, 1840'taki bir yolculukta ağabeyini ziyaret eder. Buluşmaları her ne kadar dostça olsa da tekrarlamak istenmeyecek cinstendir. Böyle bir şey kararlaştırılsa bile geri dönüş yolunda yenisinden karşılaşma olmaz.

Adele; ömrünün son on yılını Bonn'da, sadıkça gözetken arkadaşı Sybille'in koruması altında ve Sybille ile beraber İtalya'da geçirir,

Adele, burada edebi çalışmalarda şansını dener. Floransa sokaklarında bacaksızlar, genç bir kız gibi davranan, korkutucu ölçüde çirkin bu yaşlı kadını alaya alır. Topluluk içinde de Adele'ye burun kıvrılır ama "ruhu" olduğu ve yaşlı Goethe'nin "sevgilisi" olduğu için saygı gösterilir...

Adele'nin kederli yaşamı 1849'da biter. Ağabeyi, onunla, ölümünden birkaç hafta önce son bir defa Frankfurt'ta buluşmuştur. Öldüğü gün, 20 Ağustos 1849'da, Arthur'a bir mektup yazmıştır. Yürek parçalayacak biçimde resmi bir mektuptur: "Aniden ölmem durumunda arkadaşım Sybille Mertens'in senin için faydasız bu eşyaları, ona bildirdiğim isteklerime göre gençlik arkadaşlarım arasında dağıtmasına izin ver. Zaten bunları satarak çok az kazanç edinebilirdin."

20 Ağustos 1849'dan sonra artık Arthur'un vefa borcu olabileceğinden korkması gereken kimse kalmamıştır.

Yirmi Birinci Bölüm



Doğadaki İstenç Üzerine ❖ Kendine Güven Kazanma ve Varlığını
Unutma ❖ Beşinci Felsefi Senaryo: Uygulama Felsefesi ❖ Yapmanın
ve Gerçek Gerçekliğin Felsefesi ❖ Mart Öncesi Ruh: Hegel'den
Marx'a ❖ Maske Düşürme Karşılaşmaları

30 Nisan 1835'te Schopenhauer, *İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* ilk baskısının satışlarının nasıl gittiğini ve nihayet bir ikinci baskının düşünülüp düşünülemeyeceğini Brockhaus'a bir kez daha sorar. “Evet, bana hiç inanmasanız da ikinci baskıyı görme ve 1819'dan beri yazdığı birçok düşüncemle sizi zenginleştirebilme umudunu kaybetmiyorum” (B, 141).

Brockhaus ise, son zamanlarda yapıtın maalesef hiç talep görmediği, bu yüzden stokların büyük bölümünün hamur yapıldığı, şeklinde yanıtlar.

Öyleyse yeni bir baskıyı düşünmek mümkün değildir. Bu yüzden Schopenhauer o yaz, not defterlerinde toplanmış olan “birçok düşünceyi” bağımsız bir yapıt halinde okuyuculara sunmaya karar verir. Yapıtı Brockhaus'a sunmaz bile. Yayımcılığı, Frankfurtlu bir kitapçı üstlenir. Baskı masraflarını Schopenhauer ödeyecek ve tabii ki ücretten feragat edecektir. Yazı 1836'da beş yüz nüshadan oluşan bir baskıda çıkar. Başlığı, *Doğadaki İstenç Üzerine*'dir. Alt başlığıysa, “yazarın felsefesinin ortaya çıktığından beri deneysel bilimlerden aldığı onayların bir araştırması.”

Schopenhauer, metafiziğinin doğa bilimleriyle rekabet içinde olmadığını sürekli vurgulamıştı. *Istenç* kavramıyla zararlı deneysel açıklama zincirleri onarılmamalıdır. “Fiziksel bir açıklama vermek yerine, Tanrının yaratıcı gücüne olduğu kadar istencin nesnelleştirilmesine de dayanılmamalıdır. Çünkü fizik gerekçeleri araştırır; istençse asla bir gerekçe değildir” (I, 208). Istenç, bütün gerekçe süreçlerinin iç görünüşüdür; açıklamalar sayesinde birbirine bağlanan malzemelerin yorumudur. “Doğanın etiyo-lojisi (gerekçe açıklamaları, R.S.) ve doğa felsefesi asla birbirini kesmez; tersine aynı nesneyi farklı bakış açılarından inceleyerek iç içe geçer” (I, 209).

Schopenhauer; yeni doğa bilimsel araştırmaları, öncelikle fizyoloji ve karşılaştırmalı anatomi alanında özenle takip etmiş ve özellikle hayvanların dürtüsel davranışlarının gözlemleri ile organizmaların işlevsel bağlamlarının çözümlemelerinin, yorumlarına onay verdiği kanısına ulaşmıştı.

Bazı araştırmacıların mesela canlı bitkisel süreçleri betimlemek için “bilinçsiz istenç” kavramını kullanmalarını kıvançla tespit eder. Hatta sonradan Brandis’in fizyolojisinin, kamuoyuna duyurmaksızın ondan alıntılar yaptığını keşfeder. Sadece bilgilerinin çalındığını düşündüğünden değil; aynı zamanda onun için hepsinden önce deneysel araştırmaların, istenç metafiziğinin doğa bilimlerine dokunma sınırına gelmesi önemli olduğundan, bu Schopenhauer’ı kızdırır. *Doğadaki Istenç Üzerine*’nin girişinde Schopenhauer şöyle yazar: “Metafiziğim, fiziksel bilimlerle gerçekten ortak bir sınır noktasına sahip olan tek metafizik olarak kendini kanıtlamaktadır. Fiziksel bilimler kendi araçlarıyla bu

noktaya kadar metafiziğime onay verirler; öyle ki gerçekten metafiziğime eklenir ve onunla örtüşürler” (III, 320).

Schopenhauer yazısında henüz, ancak ellili yıllarda –felsefenin yabanıl yıllarının sonunda– “basınç” ve “darbe”ye dayalı meşhur dünya açıklamalarıyla ve “insan ne yerse odur” kalıbına uygun bilgelikleriyle zaferden zafere koşacak olan “kaba maddecilik” denilen akıma karşı ayak direme yönünü vermeye gerek duymaz. Fakat o zaman, *Doğa* kitabının ikinci baskısında (1854) Schopenhauer, bu moda maddeciliği “hakiki berber çırağı ve acemi eczacı felsefesi” diye kırbaçlayan bir önsöz katacaktır.

1836’da yeni bir gün ağarmasına rağmen Hegel’in Minerva’sının baykuşu hâlâ yoldayken Schopenhauer, öncelikle tin felsefesiyle cebelleşir. Bu sırada sadece deneysel bilimler alanından alınan uslamlama yardımlarına sarılmakla kalmaz, bir kez daha “on yedi yıllık suskunluktan sonra” kendi temel felsefi düşüncesini kısa özet halinde sunmak ister. “Fiziksel Astronomi” bölümünde bunu, sonradan üzerine çıkılması düpedüz mümkün değil diyeceği bir vecizlikle başarır. Söz konusu olan, dünya deneyiminin iki perspektifidir: Nedensellikleri araştıran nesnel bilgi ve istenç olarak kendi varlığının bilincine varan ve bu “özbilinç”le dış dünyanın içini aydınlatan içsel deneyim. Schopenhauer’a göre nedenselliği inorganik ve bitkisel yaşamda açıklamayı gayet iyi başarırız. Anlağımız yaşamın diğer “daha yüksek” görünüşlerinde de nedensellik (önsel olarak) varsayılmak zorundadır; fakat hayvansal yaşamda ve hatta kendimizde bunu sürdürmek gitgide zorlaşır. “Yine de anlağın dışa dönük ışığının, sürekli daha fazla karanlığa yenildikten sonra, nedensellik biçiminde artık sadece

zayıf ve belirsiz bir parıltı yaydığı yerde; işte orada bambaşka türden, tamamen başka bir taraftan, kendi içimizden gelen bir aydınlanma, rastlantısal olarak yargılayan bizlerin, tam da burada yargılanan nesnelerin ta kendisi olmamız durumu sayesinde ona kolaylık gösterir... Bu eylemlerde istencin, gözlemcinin dışsal görünümün sunabileceği her şeyden daha yakından tanıdığı ve bildiği istencin etken olduğunun dolaysız öğretisi, gözlemcinin kendi benliğinden (gelir). Yalnızca bu bilgi, filozof bilgisiz doğanın bütün o süreçlerinin içerisinde idrak ederken anahtarı olmalıdır ki bu süreçlerde nedensel açıklama, son olarak incelenen süreçlerde olduğundan daha yeterliydi ve bu süreçlerden ne kadar uzaktaysalar o kadar da aşıldılar. Fakat orada da hâlâ bilinmeyen bir x bırakıyor ve asla sürecin içindekileri tamamen aydınlatamıyordu. İtme ile hareket eden ve ağırlık tarafından aşağı çekilen cisimlerde bile... Bu x'in sadece zayıf olarak öne çıktığı alçak aşamalarda, sonra karanlığını sürekli daha fazla yaydığı daha yüksek aşamalarda, son olarak da her şeyi gölgede bıraktığı en üst aşamalarda ve nihayet bizim kendi görünüşümüzde kendini özbilince istenç olarak duyurduğu noktadaki *kimliğini* kabul etmek, burada gerçekleştirilen inceleme sonucunda herhalde kaçınılmazdır. Bilgimizin kökten farklı iki kaynağı, iç ve dış kaynaklar, bu noktada tefekkür aracılığıyla bağlantıya geçirilmelidir. Doğanın ve kendi benliğimizin anlaşılması yalnızca bu bağlantıdan çıkar. İşte o zaman doğanın içerisi, yalnızca kendi başına sadece dışsal olana erişebilen zekâmız için açılmıştır ve felsefenin o kadar uzun süredir aradığı gizem önümüze serilmiştir... Öyleyse buna göre şöyle diyoruz: En aşikâr gerekçenin

etkiyi meydana getirdiği yerde bile orada hâlâ bulunan o gizemli şey, o x veya sürecin asıl içerisi, hakiki etki, bu görünüşün kendindeliği... özünde aynı şekilde bize görü ve tasavvur olarak verili bedenimizin eylemlerinde mahrem ve dolaysız biçimde istenç olarak bildiğimiz şeylerle aynıdır... Bilgiyi zorlaştıran şey, nedensellik ve istencin temelden farklı iki biçimde bilinmesi durumudur. Nedensellik tamamen dışarıdan, tamamen dolaylı, tamamen anlak aracılığıyla; istençse tamamen içeriden, tamamen dolaysız olarak. Bu yüzden de her verili durumda birinin bilgisi ne kadar açıksa, diğerinin bilgisi o kadar karanlıktır. Bu nedenle nedenselliğin en elle dokunulur biçimde olduğu yerlerde, istencin özünü en az fark ederiz; istencin en yadsınamaz biçimde kendini belli ettiği yerlerde de nedensellik o denli kararır ki kaba anlak nedenselliği yadsımaya cüret edebilir... Bir şey bize salt görünüş, yani tasavvur olarak verili olduğu ölçüde, tasavvurun, yani nedenselliğin önsel biçimi kendini daha belirgin olarak gösterir. Cansız doğada bu böyledir; fakat istencin ne kadar dolaysız olarak bilincindeyse, tasavvurun biçimi, nedensellik de o kadar geri çekilir; kendimizde olduğu gibi. Yani dünyanın bir tarafı ne kadar yakına çıkarsa, diğerini bir o kadar gözden kaybederiz” (III, 414-418).

Schopenhauer'ın “o, x veya sürecin asıl içerisi” dediği, bütün nesnesel-açıklayıcı bilgilerde çözülmez bir kalıntı olarak geride kalan ve en belirgin olarak içinde istencin nabzının attığı canlılığın dolaysız özbilincinde bilincine vardığımız şey, *varlığa güven kazanmanın* o Arşimet noktasıdır ki koskoca bir batı felsefesi geleceği bunu çok çeşitli başlıklar altında aramıştır. Dinsel inanç,

bu varlığa güven kazanmanın bir biçimiydi. Fakat bu yüzden de “bilgi”, “hizmetçilik” rolüyle yetinmek zorundaydı. İnanc; bilgidenden daha fazla bir şeydi, varlıktan pay almaktı. Bu türden bir pay almada varlık, var olmaya bırakma ve var olabilmenin gücü olarak deneyimlenir. *Varlık; yapmanın* karşısında durur, insanın dışarıdan aldığı bir şeydir. İnsanı özgür kılan bir rahmettir.

Bu deneyim yeniçağda parçalanmaya başlar. Düşünme kendini, varlığa güven kazanmayı kendi içinden çıkarma göreviyle karşı karşıya bulur. Kant’tan beri artık çıkış noktası olarak, bu ontolojiyi “düşünen” bir özneyi almayan bir ontoloji kalmamıştır. “Biliniyor olma” var olmanın baş kategorisi haline gelir. Bunun dışında canlılığımıza ait olan, fakat karanlıkta kalan, bilgisiz etkisi uyandıran her şey, bu perspektiften daha alçak bir varlık temellendirici bir şey değilmiş gibi görünür. İnsan her şeyi kendinden yapmak istediği için, insanı *var* olmaya bırakan şeyler karşısında korkuya kapılır. Ontoloji bir aynalı oda haline gelir. Varlığı soruşturan kişi, her yanda kendine benzeyenlere çarpar veya başka bir ifadeyle sorgulayan kişi, içinde soruyu soranın aynı zamanda yanıtladığını fark eder. Tabii ki bu türden yanıtlar gizemsizdir ve Schopenhauer’ın “tasavvur” adını verdiği bölmede kalırlar.

Fakat Schopenhauer’ın içinde, aslında varlığa güven kazanmanın ima ettiği şeyin bir anısı yaşamaktadır. Söz konusu olan, kendini bildiren ve bu ölçüde de sadece varlık olan varlık değildir; tersine her tür bilgiden önce *var* olan bir varlıktır, içimizdeki aynanın arka tarafıdır. İşte Schopenhauer’ın bilen ve bilinen varlığın yakasına yapışırken kullanmak istediği ifadeler bunlardır. Bir şeyleri biliriz ama bunun dışında ve hepsinden

önce *varız*. Etrafımızdaki dünya, doğa ve insanlar üzerimizde bir etki uyandırırılar, kuşkusuz gerçektirler. Ama nasıl dönmek istersek dönelim, bunlar daima bizim için gerçekliktir, üzerimizde etki eden gerçekliktir. Kant'ın dediği gibi “görünüşler” veya Schopenhauer'ın dediği gibi “tasavvurlar”dır. Bu, doğal olarak onlara bağımsız bir gerçeklik atfetmemizi değiştirmez; onların da aynen kendimiz gibi gerçek olduğundan yola çıkarız. Fakat sadece bundan yola çıkarız. Başka hiçbir şey bizim kendimiz için olduğumuz kadar gerçek olamaz. Kendimizde deneyimlediğimiz varlığı –Schopenhauer buna “en üstün gerçek” der– kendimiz olmadığımız her şeye aktarırız. Schopenhauer, dünyanın, bizim tasavvurumuz olması dışında ne olduğunu sorup buna onun da bizim kendimiz gibi istenç olduğu yanıtını veriyorsa, bu soruda birincil olarak söz konusu olan, ilave bir bilgi boyutu değil (bilgi daima tasavvurdur) de bilgidен başka bir şeydir. Yani *varlığa güven kazanmadır*. Schopenhauer aşkinci felsefenin çerçevesini çatlatır; çünkü bu sadece bilme edimi için bir çerçevedir. Bilme ediminin çerçevesini ise varlık deneyimine zaten daima hangi şekilde sahip olduğumuzu ve salt bilinen (tasavvur edilen) dünyada onun varlığını, ki bu aynı zamanda kendimiziz, nasıl anlayabildiğimizi kavranılır hale getirmek Schopenhauer için önemli olduğundan çatlatmak zorundadır.

Bir zamanlar, neden bir şeyler var da hiçbir şey yok değil, diye hayrete düşülürdü. Varlık sorusu bu hayrette gizlidir. Nedir bu varlık? Nedir bu, ben varım, demek? Bu türden sorular ortaya çıkmaya cüret edebildiği sürece, metafiziğin gösterişli katedraleri ve mitoloji vardı.

Yeniçağda büyüyen nesnel bilgi, göz alıcı bir keskinliğe ulaşmıştır. Varolan, canlı varlıkları oluşturan en ufak bileşenlerine kadar parçalanabilir. Schopenhauer'ın bahsettiği o “bilinmeyen x” kaybolmuş gibi görünür; çünkü Schopenhauer'ın *istenç* dediği kendi canlılığımızı da görünüşte sonuna kadar nesneleştirme yeteneğimiz gelişmiştir. Örneğin bir süredir, psikanalizin hidrolik biliminden ödünç aldığı dil, mahrem alanların dili olmuştur.

Nesneleştirilmiş bilgi, bilginin öznesine geri döner ve onu *şeyler arasında bir şey* (Foucault) haline getirir. Aynı zamanda yapmanın gücü artmaktadır. Eski varlık sorusu, artık bir yapılabirlik sorusu olmuştur. Neden bir şey var da hiçbir şey yok değil, artık bu soruda dokunaklı bir hayret gizli değildir, imha kapasitesi devasa olan bir uygarlıkta pragmatik bir anlam kazanmıştır.

Böylece bunların, varlık sorusunda sorulmuş olan ve o büyük hayreti meydana getiren varlığın aslında ne olduğunu artık neredeyse kimsenin anlamaması şaşırtıcı değildir. Bu “varlığı unutmuşluk”tan başka hiçbir şey üzerine kafa yormayan, varlık sorusunun anlamını yine anlaşılır hale getirmekten başka bir şeye çabalamayan çapraşık, zor anlaşılır bir felsefenin –Heidegger felsefesinin– ortaya çıkması gerekmesi de mucize değildir.

Schopenhauer, her şeyin “arkasında” saklı olan “bilinmeyen x”e *istenç* der ki bu aynı zamanda *kendimiziz*.

Schopenhauer'dan sonrakiler bu “x” olmaksızın yolunu bulacaktır. Oysa Schopenhauer'ın döneminde varlık sorusu hâlâ canlıydı; fakat kendi yaşamsal gücünü çürütmek üzereydi. Çünkü Kant sonrası felsefe bu “x”i tinle özdeşleştirmişti. Artık düşünme varlığın bir niteliği değildi; tam tersine varlık düşünmenin bir

niteliği olarak kavranıyordu. Varlığın kendisi düşünmeye benzediği için, düşünmenin içinde varlığı kavrayabiliriz. Varlığa ilişkin olan düşünme, hak ettiğini bulur. Fichte ve Hegel'in büyük, yeni metafiziksel dünya taslakları da bu ruhtan çıkarak mümkündü. Fakat buradaki birlik noktası varlıkta değil düşünmede bulunduğundan, bütün bunlar varlığın, yapılanlar içinde kaybolmasının ilk perdesiydi. Bu metafizik, doğayı ve kültürü meydana getirirken gözlemlediği çalışan tinin peşine düşer. Hegel felsefesinde varlık sorusu –çekirdeğinde– üretim tekniği açısından sorulmuştur bile; *tin* (ki bu zaten biziz), bunu nasıl becermiştir? *Tine* ilişkin soru da yine, üreten insana işaret eder. Fakat aynı zamanda “üretilmiş” olduğunu gösteren bir metafiziğin tutunması mümkün değildir. Bu yüzden her şey olması gerektiği gibi oldu.

1829 Ekim'inde Hegel, Berlin'de üniversite rektörlüğüne seçilmişti. Hükümetin ona güveni o kadar büyüktü ki filozofa aynı zamanda (Karlsbad kararlarından sonra düzenlenmiş bir görev olan) üniversitenin kontrolü için devlet yetkililiği görevi de yüklenmişti. Kişiliğinde bu rolleri birleştirerek Hegel cismen sentezi temsil ediyordu: Üniversite ruhunun özerkliğinin yanında, bu özerkliği parçalayan gücü de temsil ediyordu.

1830'daki Fransız Temmuz devrimi, Hegel'in rektörlüğü dönemine denk gelir ki bu Almanya'daki tinsel ve politik kültür için de bir kopuştur. İlk başta etraf sakin kalır. 3 Ağustos 1830'da kralın doğum günü kutlanmaktadır, Hegel bir konuşma yapar. Fransa'daki olaylar canlı bir sempati uyandırır da hiçbir yerde kendi hükümetine karşı bir eğilim görülmez. Varnhagen şunları bildirir: “3 Ağustos... geceyarısına kadar her tarafta büyük bir

coşkuyla kutlandı, bütün sınıflarıyla Fransız halkının davasına duyulan şiddetli bir sempatiyi ruhunda taşıyan camiamız, sanki bu yüzden Prusya prensliğine yakınlığını bir o kadar parlak biçimde göstermek istiyor gibiydi.”

Hegel’in 1830 sonuna kadar süren rektörlüğü sırasında sadece tek bir öğrenci polis tarafından hapse atılır, bir Fransız rozeti taktığı için. Diğer disiplin bozuklukları ciddi bir korkuya vesile olmuyordu: On iki öğrenci izin verilmeyen bir yerde sigara içmişti, üçü düello etmişti, on beşi dövüşmek istemişti, otuzu meyhanelerde hödükçe davranmıştı. Bütün bunlar, politik dürtüler olmaksızın meydana gelmişti. İlk başta yüzeyde durum böyle görünüyordu ama 1830 olayları, Ren nehrinin ötesindeki ikinci büyük devrim, derinden etkili oldu. Bu olaylar başka şeylerin yanında, artık dur durak bilmeyen, kafası üstü duran Hegel’i ayakları üstüne oturtma denemelerine sürükleyecek yeni bir kuşağın, yeni bir şevkin, son metafiziğin mirasını, geleceğe gebe bir dünyaya yatırmasına yol açacaktır.

Bu durum, politik tartışmaların artışında kendini belli etmektedir ve Hegel son mektuplarından birinde bundan yakınıdır. 13 Aralık 1830’da öğrencisi Goeschel’e, “Günümüzde politikaya yönelik devasa ilgi, başka her şeyi yutmuştur. Başka zaman geçerli olan her şeyi sorunsal hale getiriyormuş gibi görünen bir kriz” diye yazar. Gerçekten de durum böyleydi. Şimdiye kadar geçerli olanlar, artık sorunsaldı. Fakat sorunsallaştırma yöntemi, 1831 sonbaharında koleradan ölen Hegel’den alınmıştı.

1830 yazında, o sıralar Helgoland’da bulunan Heine, Fransa’daki olayları şu cümlelerle selamlar: “Uykularım kaçıyor ve aşırı tah-

rik olmuş ruhumda gecenin en garip yüzleri birbirini kovalıyor. Gündüz düşleri... insanı deli eder... Önceki gece öylece bütün Alman eyaletleri ve toprakları boyunca koşup, dostlarımla kapılarını çaldım, insanları uykudan uyandırdım... Fazlaca iğrenç horlayan bazı şişman ahmakları imayla kaburgalarından dürtükledim, esneyerek sordular. ‘Saat kaç oldu yahu?’ Sevgili arkadaşlar, Paris’te horozlar ötüyor, tek bildiğim bu.” Sonraki on beş yıl boyunca artık horozlar ötüp duracaktır -felsefede de-. 1844’te Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’nin giriş kısmını şu sözcüklerle noktalayacaktır: “Felsefe, proletarya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremez; proletaryaysa felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramaz. Bütün içsel koşullar yerine getirildiğinde, *Almanya’nın şahlandığı gün, Fransız horozunun ezilmesiyle duyurulacaktır.*”

Marx için de önemli olan, 1830 sonrası kültür ortamlarında olduğu gibi “gerçekleşme”dir. Yeni edebiyatçı kuşağı Gutzkow, Wienbarg, Heine, Börne, Mundt, “düşlerin hava cıva alemi”nden paçayı kurtarır. Romantizm gerçekliği şiirselleştirdi, derler. Şimdi ise önemli olan, şiiri gerçekleştirmektir. Filozoflar arasındaysa şimdiye kadar insanlar dünyayı sadece yorumlamıştır; artık önemli olan onu değiştirmektir, denir. Kendine “Genç Almanya” adını veren bu hareketin borazanlarından biri olan Gutzkow, *Neron* adlı oyununda şu kafiyeleri düzer: “Nihayet boş fanteziler yerine / Sah-te hayaletlerin görünüşünden / Sofist düşlerde kafası karışmış bir çağdan / Hakiki, saf / Ve daha iyi bir gerçeklik kuruluyor.”

Eleştirinin temel unsuru şudur: Felsefe ve şiirde ele geçirdiğimiz hakikatin düşünüy, artık sadece dünyaya çekmemiz gerekiyor. Düşlediğimiz şeyleri artık yapmalıyız. Göklere savrulan

hazineleri geri almalı ve kendi mülkümüz haline getirmeliyiz. Fakat bu hareket bilir ki bu sadece üç şeyi kavrarsak mümkündür. Birincisi, kendi kendimizi bastırdığımızı kavrarsak. Buna karşı, bedenın özgürleşmesi parolası çıkarılır. “İnsan bedeni karşısında büyük bir saygım var; çünkü ruh onun içinde” diye yazar Theodor Mundt, *Çıplak Venüs*’ünde. İkincisi, doğru yaşamın üretilmesinin, bir gelenek karşısında sorumluluk duyması gerekmeyen ve kendini hiçbir gelecekle oyalamaması gereken bir girişim olduğunu kavramalıyız. Her şeye burada ve şimdi karar verilmelidir. “Modern” olmak bu hareketin sancağıdır. “Eskiler öldü, hakiki olan her şeyse modern” der Glassbrenner. “Günümüzün koşulları bizi heyecanlandırıyor, bu an hakkını istiyor” diye yazar diğerleri. 1832’de ölen Goethe, bu yüzden bu çevrelerde pek sayılmaz. “İstikrar budalalarının” ve “prens yamaklarının” ölçülü olma çağrılarına karın toktur. İnsancılığın, herkesin kendine bir “kişilik” oluşturması çağrısı da yetmez; zira kavranması gereken üçüncü şey şudur: Özgürleşme tek başına elde edilemez, kolektif bir girişimdir. Böylece sürekli “hareket edebiyatı” sloganıyla karşılaşılır. Heine *Romantik Okul*’da hafif alayla “biz, hareket adamları” diye yazar. Kırklı yıllarda hareket duygusu, parti bilinci şeklinde yoğunlaşır. İnsanlar karşılıklı birbirine “tavırlarını” sorar, “taraf tut” parolasını söyler, kafa hareketin yüreğini – ilk başta basitçe “halk”ı, sonradan Marx’ta “proletarya”yı aramalıdır. Aradan geçen zamanda gerçekten de bir sosyal hareket ortaya çıkmıştır, 1832’de Hambach bayramında, 1844’te Weber ayaklanmasında olduğu gibi. Fakat diğer taraftan köylüler, kendilerini ayaklanmaya çağıran Büchner’in *Hessen Habercisi* kitapçıklarını en yakın polis merkezine götürmektedir.

Kırkılı yılların eylemcileri, otuzlu yılların köşe yazarlarına, aşağılayarak dönüp bakarlar. Onlar için bir fincan suda fırtınalar koparan ukalalıklar, kendini fazla büyük görmelerdir bunlar. Köşe yazarı Freiligrath şöyle buyurmuştu: “Şair, partinin tepelelerinden / Daha yüksek bir kulededir.” Eylemci Herwegh ona *Parti* şiiriyle yanıt vererek şöyle der: “Parti! Parti! Bütün zaferlerin anası olan / Bir partiye kim katılmasın! / Şair, böyle bir sözü nasıl kötölesin, / Bütün muhteşemlikleri doğuran sözü? /... / Tanrılar bile dağdan aşağı inerek / Partinin tepelerinde savaşmışken!”

Şimdi “kişisel tını”dan daha ziyade kaçınılır, örneğin kendini beğenmişlik ve ısıltılı seslemelere gözünü kaydırmakla suçlanan Heine’nin başına bu tını bela olur. Polemikten zevk alan bu dönemde Heine, buna şöyle yanıt verir: “Bu denli mükemmel şimşek çaktığımdan, / Gümürdeyemeyeceğimi sanıyorsunuz! / Gümürdeme becerisine de sahip olduğumdan / Bence çok yanılıyorsunuz.”

Kırkılı yıllarda radikallikler arasında bir yarışma yaşanır. İkiye katlama çılgınlığı kendini gösterir. Eleştirel eleştiri sonra bir kez daha katlanarak Marx’ta eleştirel eleştirinin eleştirisi olur. Gerçek gerçeklik. Hakiki sosyalizm. Rekabet sıra dışı bir asabîlikle sürdürölür, “partiler” birbirinin üstüne atılır. Herwegh Freiligrath’ı yargılar. Engels, Heine’ye karşı cephe alır. Heine, Börne’ye karşı; Börne de Heine’ye. Feuerbach, Strauss’u eleştirir. Stirner, hepsinin üstesinden gelmek isterken Marx çıkagelir ve hepsini sollar: *Alman İdeolojisi*. 1835 yılında Schopenhauer, *Doğadaki İstenç*’e son defa el atarken sadece Almanya’daki ilk demiryolu hattı Nürnberg ile Fürth arasında açılmakla kalmaz, tin dünyasında da ezip geçici

modernlikteki iki olay meydana gelir. İkisi de bir şeylerin çıplak yüzünü gösterme olaylarıdır, başka ne olabilirdi ki. Örtüler çekilip koparılır, gerçek gerçekliğe doğru ilerlenmektedir.

Birinci defasında söz konusu olan Gutzkow'un romanı *Kuşku-cu Kadın Wally*'dir. Burada "bedenin özgürleşmesi" ele alınmaktadır. Wally'nin sevgilisi, sevdiğine şöyle der: "Benden hiçbir şey saklamadığını bana göster, hiçbir sırrın olmasın, o zaman bir olacağız ve bütün ömrüm boyunca kutsanmış olacağım!" Wally ve yazar ayak direrler. Sonra ikisi de teslim olur. Böylece yazar, kahramanı Wally'i toplanmış okuyucu cemaati önünde birkaç satır boyunca "çırılçıplak" bir pencerenin önünde ayakta bırakır. Alman Devleti yazarın bu edepsizliklerini affetmez. Roman yasaklanır ve fırsat ele geçmişken "Genç Almanya" denilenlerin bütün diğer yazıları da toptan listeye alınır.

Yasak sadece böyle caiz olmayan çıplaklıklara işaret edilerek gerekçelendirilmiyordu, Wally'nin kuşkuculuğu da müstehcen bulunuyordu. Wally sadece pencere sahnesinde değil, din işle-rinde de doğallık taraftarı olduğunu göstermişti. Kilise inancının geleneksel dogmalarına karşıdır, yürek dininden yanadır. Yazar Wally'nin güncesine, "Yeni bir cennetimiz ve yeni bir dünyamız olmayacak; fakat öyle görünüyor ki ikisi arasındaki köprüyü ye-niden inşa etmek gerek" diye yazdırır.

İkinci büyük çıplak yüzünü gösterme olayıysa yalnızca bu din konusuna ilişkindir. 1835'te David Friedrich Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* adlı kitabı çıkar. 19. yüzyılda başka hiçbir kitap karşılaştırılabilecek ölçüde etki uyandırmamıştır.

Hegel'in bir öğrencisi olan (ustasını ölümünden kısa süre önce ziyaret etmiştir) Strauss, Hegel'in din öğretisinden radikal bir sonuç çıkarmıştı. Hegel şöyle öğretmişti: Felsefe “sadece biçim açısından inancın üstüne çıkar, içerik aynıdır.” Bu şu anlama gelir: Felsefi tefekkür dinin, tarihte tinin kendini ifşa etmesinin belli bir biçimi olduğunu saptar. Fakat bu tin ilk olarak felsefede dinsel biçiminden soyunarak, “safça” kendine gelmiştir. Şimdi Strauss dinin bu *tarihselleştirilmesini* öylesine ciddiye alır, bundan öyle sonuçlar çıkarır ki mevcut güçlerle dengeyi korumayı gözetten Hegel bunu yapamamıştır. Romantizmden beri geliştirilmiş metin eleştirisinin ilerlemiş yöntemleriyle Strauss, İncil geleneğinden “gerçek” İsa imgesini çıkarır ve tarihsel olarak tam anlamda saptanabilen bu kişiyi, geleneğin Mesih'inden ayırır. “Mesih” onun için bir mitostur ve bu mitos, hakikati içermektedir. Ve bu “hakikat” Hegelci anlamda kavranır; mitos hakiki insanlık fikrinden, büyük zaman aralıkları boyunca gerçek bir insan etrafında kristalleşmiş olan bir fikirden bahseder. Strauss bu mitosu daha yakından şöyle yorumlar: Mesih'te insan türünün fikri dile gelir. “İnsan olmuş Tanrı, muhteşemliğe kadar feragat eden sonsuz... ruh.” Gerçek bir kadından doğan ama görünmez bir babanın yaptığı Tanrıinsan, ruh ve doğanın sentezidir. Mesih'in meydana getirdiği mucize, “ruhun gitgide daha kesin olarak doğaya gücünü geçirdiği; doğanınsa ona karşı etkinliğinin güçsüz malzemesi konumuna indiği”nin mistik ifadeleridir. Mesih'in günahsızlığı, “(insanlığın, R.S.) gelişim yolunun kusursuz olduğu, kirliliklerin daima sadece bireye yapıştığı; fakat soyda ve soyun tarihinde ortadan kalktığı” anlamına gelir. Bunun sonucunda Mesih'in

cennete çıkışı da insanlığın ilerlemesinin ihtişamlı geleceğindeki mistik bir vaatten başka bir şey değildir.

İsa'nın Yaşamı bir gecede, geleceğinin bu dünyada olduğu inancında güçlenen eğitimli burjuvaların başucu kitabı oldu. Kitabın çığır açan etkisi (birkaç yıl içinde yüz binden fazla kitap satılmıştı), iki bileşenin döneme özgü olarak birleştirilmesinde yatar: Birincisi çıplak yüzünü gösterme tavrıdır: Örtüleri kaldırarak kaldıra “gerçek” bir çekirdeğe doğru ilerlenir, yani gizemler soyulur. Fakat diğer yandan da gelecekte neşe duyan bir iyimserliğe vesile olan bir şeyin “gerçeklik” olduğu keşfedilir: insanlığın ilerlediği fikri. Feuerbach'ın kısa süre sonra şu sözcüklere büründürdüğü o cesaretlendirme de Strauss'tan çıkar: “Ahiretin adayları” artık sonunda “bu dünyanın öğrencileri” olmalıdır.

Strauss kendisi yıllar boyunca din eleştirisinin temelinde yatan bu dünyada ilerleme “dinini” gitgide artan bir huzurla ortaya çıkarmıştır. Bir insan ömrü sonra bunları Nietzsche yıkıcı bir eleştirinin gerekçesi olarak alacaktır: Ona göre bunlar “sistematik ve hâkimiyeti ele almış bir bağınazlık”tır. Bilindiği gibi Nietzsche, sekülerleşme olayında trajik yaşama duygusunun tadına varmak ister. Oysa Strauss böyle bir dokunaklılıktan çok uzaktır. Strauss “sürünen keçe çorap hayranlığı”yla, kendisi uğruna var olduğuna inanmaktan vazgeçmediği bir dünyada barınır. Nietzsche, yaşlı Strauss'un bir kelamını aşağılama ve alaya boğar, fakat bunu genç Strauss da söylemiş olabilir: “Eski tarz dindarların Tanrıları için talep ettiği aynı imanı biz evrenimiz için talep ediyoruz.”

Strauss'un din eleştirisi vesilesiyle bunu izleyen dönemde Hegel ekolü parçalanır. Tutucuların veya eski Hegelcilerin karşısına

solcu ve genç Hegelciler çıkar. Bunlar tereddütsüz kendilerini modernlik projesine adarlar. Din eleştirisini radikalleştirir ve sonunda cennetin eleştirisinden dünyanın eleştirisine varırlar.

Sonra 1840'ta borazanlar çalar. Ludwig Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı kitabı çıkar.

Feuerbach, Strauss'un dinde keşfettiği mitolojikleştirme sürecini, bir tür insanın kendine yabancılaşması olarak yorumlayarak Strauss'un da ötesine geçer. İnsan içinde saklı olan en iyi şeyleri, arzularını, kendi olanaklarının deneyimini, özel güçlerinin potansiyel zenginliğini bir cennete "yansıtır." İnsanlık kendi olabileceği şeylerle Tanrıları yapmış, sonra da kendini onların hâkimiyetine bırakmıştır. Bir olasılık, bir gerekliliğe sapmıştır. Tanrılar insanın ürünüdür ve ürünler üreticileri üzerinde güç kazanmıştır. Eleştirinin görevi, dinin yansıtmâ niteliğini açığa çıkarmaktır. Özbilincin yeniden kurulmasıdır. Cennete fırlatılmış hazinelerin yeniden ele geçirilmesidir. Teoloji çekirdeği olan antropolojiye geri getirilmelidir.

Feuerbach dinin eleştirisinde, ters çevirme yönteminin provasını yapar: İnsan yaratıcı olur, Tanrı da yaratık. Feuerbach bunun ardından bu yöntemle Hegel'in üstüne atılır. Bugün "yapısöküm" denilen işi yapar. Hegel felsefesinin derinliklerinden bir tür yüzeye çıkar – ki Rousseau, Descartes'ın "düşünüyorum, öyleyse varım" önermesini; "varım, öyleyse düşünüyorum" şeklinde tersine çevirirken o da bu yüzeye çıkmıştı. Ancak Feuerbach'ta bu "varım" ifadesi, "ben, bedenimim" anlamını kazanır.

Bununla beraber Feuerbach bedenden, Schopenhauer'dan farklı biçimde söz etmektedir. Schopenhauer'da beden ve istenç,

değiştokuş edilebilen kavramlardır. İten deneyimlenen bedensellik, istencin zdeneyimi olarak “en yksk gerçeklik”tir. Bizi aynı zamanda hiçbir mutluluğun, hiçbir tatminin bulunmadığı, sadece sonsuz ve hedefsiz bir koşuşma ve arzulamanın bulunduğu bütün bir istenç evreninin kargaşasına atar. Biz de beden olduğumuz için, kendimizi daima varlık trajedisinin odak noktasında buluruz.

Feuerbach; ağının ruhunu izleyerek Hegel’i ayakları üstüne dikip, düşünce döngülerinden çıkararak bedensel varlığın algılamasına doğru çalıştığında, bu çabalama –yine çağın akışını izleyerek– bu dünyanın kurtuluşu olarak sunulur. Feuerbach için bedende bir kurtuluş vaadi saklıdır. Buna “en yüksek metafiziksel ilke, yaratılışın sırrı... dünyanın temeli” der. Feuerbach da Schopenhauer gibi “düşünen ben”in mtlaklaştırılmasını eleştirir. Buna karşın her bilginin zemini olarak beden-beni vurgular. Dşnmeyle, muhtemelen var olanı kavrarız. Düşünmek, var olabilmeye benzer. Ama neyin var olduğunu sadece duyularımızla yaşarız. Bütün sanal kaamaklara rağmen duyular bugünle ittifak halindedir. Duyusallık bize gerçeklik kazandırır; gerçeği onunla algılar, gerçeği onunla meydana getiririz. “En derin ve en yüksek hakikatler duyularda, hatta gündelik duyularda saklıdır. Böylece sevgi, kafamız dışındaki bir nesnenin varoluşunun hakiiki *ontolojik* kanıtıdır ve varlığın sevgiden, doğrudan duyumdan başka bir kanıtı yoktur. *Varlığı sana sevinç, var olmayışı acı veren şey; işte sadece bu vardır.*”

Bedenimizin sınırları dışındaki gerçekliği bize gösteren, bütün bedenimizde yaşadığımız sevgidir. Feuerbach Hegel’i şöyle

eleştirir: Onun tinsel gerçekliği, aslında tek başına düşünen bir benin sadece devasa bir monoloğudur. Belli, gündelik bir varoluşsal kıskırtma Hegel’de henüz felsefi sistemin içine dalamamıştır. Ben kendi benzerleriyle, diğer benlerle ilişki kurduğu, aynı zamanda tamamen başka olanlarla, yani “sen”le karşılaştığı yerdedir. “İnsan bireyi insanın özünü kendi içinde taşımaz *ne ahlak-sal ne de düşünen bir varlık olarak*. İnsanın özü sadece cemiyette, insanın insanlarla birliğinde içerilmiştir ki bu birlik sadece ben ile senin farkının gerçekliğinden destek alır.”

Feuerbach’ın gözüne kestirdiği, ısrarla ayak direyen bir gizemlileştirme sürecidir. “Özne”den bahsedilmesi, daha ilk başta dilin telkiniyle, “özne” olan her şeyin özdeşliğini varsayar. Feuerbach buna karşı çok basit ama çok temel olarak, benden tamamen başka olanın da birçok benin bulunduğu bu dünyaya ait olduğu, bu başkasının, bu “büyük fark”ın ben ile sen arasında olduğu düşüncesini geliştirir.

Her gün yaşanan bu farkın –beden gibi– öncesini düşünmek mümkün değildir. Bu bütün düşünmeden önce gelir.

Feuerbach’ta beden felsefesi gibi sen felsefesi de bir kurtuluş coşkusu açılır. Gizemlileştirmeler, “yansıtımlar”, “yabancılaşmalar” arasında “gerçek” olanı keşfetmek gereklidir. Bu keşif, gerçeği, kendi kendini yanıltmaların engellemelerine karşı geliştirmeye yardım eder. Feuerbach’ın felsefi antropolojisi ortaya koyutlar atmak değil, tersine antropolojik gerçekliğin hakiki ifadesini bulmasını engelleyen dogmaları ve koyutları eleştirmek ister.

Feuerbach, kendisi hakkında şöyle der: “İlk düşüncem Tanrıydı, ikinci düşüncem us, üçüncü ve sonuncu düşüncemse insan-

dır.” Feuerbach için bunlar yanılısamadan arınmanın aşamaları değildir. Bizim hâlâ kendimize gizli olduğumuzu, bu yüzden Tanrıyı, mutlak usu vs. yaptığımızı ve bunlara boyun eğdiğimizi öğretir Feuerbach. İlk önce kendimizi keşfetmemiz gereklidir. Bu bizim kurtuluşumuz olacaktır. Bedenimizi kendimize yabancı yaptığımız için ondan korkuyoruz. Bedenimizi benimseyelim! Başkalarını “sen” olarak değil, kendi *benimizden* sapmalar olarak yaşadığımız için başkalarından korkuyoruz. “Sen”in bize bir macera şansını, sevginin gizemini, cemaatin gizemini açtığını kavrayalım.

Hayır, Feuerbach için Tanrıdan çıkıp uşan geçerek insana gelen yol, ışığa çıkan bir yoldur. En kutsal şeylerinden; beden, sen, cemaatten neredeyse ilahi bir dokunaklılıkla bahseder ve böylece Tanrıdan insana çıkan bu yolu bir anlamda yine geri yürüdüğünü gösterir. İnsandan Tanrısallığa veya daha doğrusu, Tanrılaşmış insana. Örneğin bedensel duyulara “mutlaklık organı” der, “sen” ve “cemiyet” üzerineyse şunları yazar: “Yalnızlık, sonluluk ve sınırlılıktır; cemaatsellik ise özgürlük ve sonsuzluktur. İnsan, insan içindir (alışıldık anlamda); insan, insan ile. Ben ve senin birliği, Tanrıdır.”

Sonra da Karl Marx çıkar. O da bu “Mart öncesi” hareketinin, gerçeklik arayışıyla Hegel’in metafiziğini alaşağı eden ve böylece “gerçek bir gerçekliğe” girdiğini sanan bir hareketin öyküsü içindedir.

Nasıl ki Feuerbach bedeni, seni ve cemaati “keşfediyorsa” Marx da toplumun bedenini ve odak noktasını yani proletaryayı “keşfeder.” Politik açıdan heyecanlı bu dönemde, politik güdüler mevcuttur. Fransız Devrimi’nin özgürlük hakları, Almanya’da

hâlâ eksiktir. Buna bir de sosyal deneyim eklenir. Kapitalizmin erken döneminde kentlerdeki sefalet; bu sefalet kendini bir de açlık isyanlarında ve makinelere akın eden eylemlerde kendini gösterince Berlin'deki bir hukuk ve felsefe öğrencisinin de gözünden kaçmaz. Buna rağmen Marx, gerçek bir sefaletten felsefeye ulaşmaz, tam tersine felsefi sefaletin eleştirisinden gerçek sefalete ulaşır. Bu kendini sosyal acılara adayan bir felsefi tutkudur. Gerçekliğe çıkmaya zorlayan bir *düşüncedir*. Proletarya bu burjuva oğlanı çeker; çünkü proletaryaya felsefi bir rol düşünmüştür. Nasıl ki insan Feuerbach'ın gerçek bedenden bahsetmediği, tersine bedenini sürekli felsefi bir rolde öne sürüldüğü duygusuna kapılıyorsa; Marx'ta da söz konusu olan gerçek proletarya değil, tersine sayısız bacağına sahip bir kategoridir. Marx'ın Feuerbach'a ve bütün felsefe geleneğine karşı yazdığı, “filozoflar dünyayı sadece farklı yorumlamıştır, şimdi önemli olan onu *değiştirmektir*” cümlesi özünde şu anlama gelir; değişim, felsefenin başka araçlarla sürdürülmesidir. Değiştirmek, en ileri yorumlama biçimidir. “Uygulama” eylem halindeki felsefedir; fakat yine felsefedir ve öyle de kalır. Marx bir sosyal politikacı olarak betimlenseydi, bunu sadece bir hakaret olarak anlayabilirdi.

Kırkklı yıllarda Marx kendini Hegel'den büsbütün kurtarmakla meşguldür. Epikür ve Demokrit üzerine yazdığı doktora ödevinde tasarladığı felsefi senaryoda, bu senaryonun günümüzde tekrar sahnelendiği ve kendisinin de burada bir rol oynadığı izlenimini verir. O zamanlar “ister Platoncu ister Aristotelesçi olsun, bütünlüğe doğru genişleyen filozofların” ardından, tinsel evreni yeniden çok basit, temel sorularla soruşturan ve böylece onu ha-

vaya uçuran Demokrit ve Epikür gibi başka filozoflar çıkmıştı. Bu gururlu genç filozof, şimdi Hegel'in bütüncülüğü karşısında bu görevin kendisine düştüğünü ima eder: Basitliğe geri dönülmelidir; fakat bu son derece zordur. Varlık bilinci belirler.

Fakat varlık nedir? Marx'ta insan doğayla alışveriş içindedir, yani çalışan insandır ve çalışmasıyla sosyalleşen insandır. İnsan çalışmasıyla özündeki güçleri dışa vurur, çalışmasıyla kendini ve toplumu meydana getirir – fakat çalışma “yabancılaşmış” biçimde, “doğadan çıkarak” gerçekleşir. İnsan henüz gereklilikler âleminde tutukludur, henüz çalışarak özgürlüğe ulaşamamıştır. İnsanın ürettiği ürünler ve girdiği toplumsal ilişkiler, onun üzerinde şiddet uygular. Feuerbach'ın din eleştirisi burada geri döner ve Marx'a göre, kutsal yabancılaşmanın eleştirisinden lanetli yabancılaşmanın eleştirisine doğru ilerlemelidir: “Öyleyse *hakikatin ahireti* yok olduktan sonra *bu dünyanın hakikatini* yerleştirmek tarihin ödevidir. İnsanın kendine yabancılaşmasının *kutsal biçiminin* foyası ortaya çıkarıldıktan sonra, kendine yabancılaşmanın *lanetli biçimlerinin* foyasını ortaya çıkarmak, tarihin hizmetinde olan *felsefenin ödevi*dir. Cennetin eleştirisi böylece dünyanın eleştirisine, *din eleştirisi hukuk eleştirisine, teoloji eleştirisi politika eleştirisine* dönüşür.”

Bu eleştiride felsefi bir coşku iş başındadır –bir kez daha felsefenin yabanıl yıllarının bütün tutkusu– fakat aynı zamanda, kendisinin sonuncu olduğunu sanan bir eleştiridir. Son bir kez daha felsefe, ondan sonra gerçekleşen mutluluğun içinde felsefe ortadan kalksa da olur. Hegel'de gerçeklik hazırlığını tamamladıktan sonra Minerva'nın baykuşu uçuşa geçmişti; Marx'taysa Minerva'nın baykuşu tan kızılığına doğru uçacaktır. Marx'a göre

“İnsan fantezisiz, tesellisiz bir zinciri taşıyın diye değil, tersine zinciri atsın ve canlı çiçekleri koparsın diye, eleştiri zincirdeki çiçekleri toplamıştır.”

“Canlı çiçek” - Novalis çiçeklerini düşlerinde arıyordu. Marx ise romantizmin de üstüne çıkarak şöyle buyurur: “Bilincin reformu *sadece*, dünyayı... kendisinin düşünüy kurmaktan uyandırmakta, ona kendi eylemlerini *açıklamakta*... yatar. O zaman dünyanın çoktandır bir şeyin düşünüyne sahip olduğu, o şeye gerçekten sahip olmak için sadece onun bilincine sahip olması gerektiği ortaya çıkacaktır.”

Her düş, düşlenerlere gerçekten sahip olunarak aşılacaktır; Marx felsefesinin büyük vaadi budur. İnsanın özgürlüğünün muhteşem geleceğinin tapınması budur. Bu borazanlar Schopenhauer’ın kulağına kadar gelir. Fakat onun için bu türden bir iyimserlik, “utanmaz” bir düşünme biçimidir. Schopenhauer’ın 1858’de Fransız filozof Morin ile bir söyleşide söylediği gibi, “Sayfaları arasında genel olarak insanların karşılıklı cinayetlerinin yol açtığı gözyaşlarının, haykırışlarının ve diş takırdamalarının duyulmadığı bir felsefe, felsefe değildir” (G, 325).

Yirmi İkinci Bölüm



Altıncı Felsefi Senaryo: Özgürlüğün Gizemi ve Tarihçesi ➤ Etigin İki
Temel Sorusu: Bireyleşmenin Acısı ve Suçluluğu Üzerine
➤ 48 Devrimi Sırasında Schopenhauer: Bir Kupon Biriktiricinin
Yazgısı Üzerine

Hegel felsefe için, çağının düşünceler halinde toparlanmış biçimi olduğunu söylemişti. Böylece sadece tarihi felsefi olarak soy-lulaştırmakla kalmamış, güncel çağın tanılarına da felsefi şeref vermiş ve politik kapışmaların içinde ve bunlar için felsefe yapma-ya teşvik etmişti. Bu yüzden ünlü cümlesi: “Akılcı olan gerçektir; gerçek olan da akılcıdır” gayet politik bir etki göstermiştir ama zıt yönlerde. Bazıları bu ifadeyi mevcut olanın meşrulaştırılması olarak kavrarken diğerleri, Ruge, Bauer, Engels ve Marx bunu, salt mevcut olanı us ile örtüşme haline getirerek “gerçek” yapma çağrısı olarak anlamıştı. Birileri için bu cümle olan bir durumu, diğerleri içinse bir gerekliliği ifade eder. Ne olursa olsun hepsinin ortak tarafı, toplum ve tarihin, hakikat olayının belirleyici boyutu-nu temsil ettiği kanısında olmalarıdır. Böylece Hegel’in aşılması ve üstüne çıkılması yine Hegel’in izinde kalır.

Öyleyse Hegel’den beri yeni bir felsefe yapış tarzı vardır. He-gel’den önce bireyle bütünün dolaysızca karşı karşıya konulması hâkimdir: Tanrıyla insan veya insanla doğa veya insanla varlık.

İnsanlar – özel bir kategori değildi; sadece zaten bireylerde gösterilebilen bütün niteliklerin toplanmasıydı. “İnsanlık” kavramı, çoğul, tarihsel-dinamik bir özneyi betimlemekten çok, “insanilik” anlamında kullanılıyordu. Bu yüzden henüz 18. yüzyılda bile herkesin içindeki “insanlığa” saygı göstermesi gerektiği söylenebiliyordu.

En geç Hegel’den sonra bu “birey ve bütün” çiftinin arasına yeni bir dünya, bir ara dünya girer: *toplum* ve *eylem içinde toplum*, yani tarih. Bu ara dünya, şimdiye kadarki karşıtların özünü kemirir: Eski bütünlük, varlık metafiziği, bir toplum ve tarih metafiziğinin içinde kaybolur ve bireyden bahsetmek anlamsız ve nesnesiz hale gelir; çünkü birey zaten daima toplumsal ve tarihsel olarak koşullanmış gibi görünür. Toplumsallık-tarihselliğin ara dünyası, tek bir ötelemeye izin verir: insana ilişkin olan “doğa”, antropoloji. Fakat doğanın içindeki bir tür olarak insan kesinlikle bireysel bir varlık olmaktan çok daha uzaktır. Ayrıca, örneğin Marx’ta toplumsallık-tarihsellik kavramı o kadar baskındır ki “doğa” bile buna karışır gibi görünmektedir.

Bir yanda toplumsal-tarihsellik ile diğer yanda “doğa”nın bu ara dünyasından bundan böyle çıkış yoktur. İnsan doğal gerekliliğin ve tarihsel toplumun gerekliliğinin tasmaını takip kıpırdanır durur. Kavga konusu olan, bu gerekliliklerden hangisinin baskın olduğudur. Hegel ve daha sonra Marx, toplumsal gerekliliğin doğal gereklilik üzerinde zafer kazanacağına inanır. Hegel “kendine gelen tin”den, Marx ise “doğadan çıkmalığın kaldırılmasından” bahseder. İkisi için de bu yol özgürlüğe çıkar. İkisinde de “özgürlük” tarihin bir toplumsal ürünü olarak anlaşılır.

Buna karşın maddeciler, doğal gerekliliğin üstün gücüne inanırlar. Fakat ilke olarak onlar da eski metafiziksel kurtuluş vaadini sekülerleştirirler. Doğanın evrim tarihini, daha yükseğe doğru gelişme olarak yorumlarlar.

Öyleyse makine çağının başlangıcındaki felsefi düşünce için varlık, doğa ve toplumun geri kalan boyutları, bir tür “makine”ye dönüşmeye başlamıştır. Başarılmış bir yaşamın üretimi, bu “makinelere” bırakılabilir; fakat işleve uygun davranılması varsayımı altında. Hegel’de bunun anlamı şudur: “Özgürlük, gerekliliğin idrakidir.” *Komünist Manifesto*’da ise bu kulağa şöyle gelir: “Onlar (burjuvazi, R.S.), her şeyden önce kendi ölü gömücülerini üretmekte. Burjuvazinin yıkılışıyla proletaryanın zaferi aynı ölçüde kaçınılmazdır.” Tarihsel kurallılığın “makinesi” rahatsız edilmeden çalışmaya bırakılırsa, bu zafer “kaçınılmaz” olacaktır. Rahatsız eden etkenlerin yok edilmesi gerekir ve böylesi “manifesto”ları halk arasında yayan bir “parti” sırf bu yüzden gereklidir.

O zamanlar politik baskıya karşı ve sosyal sefaletle karşı uğrunda savaşılmaması gereken bir yığın özgürlük vardı: Köylüler üzerindeki yarı feodal vergi yüklerinden özgürlük; politik istencine göre organize olma ve istencini uygulamaya koyma özgürlüğü, bilimler için özgürlük; ahlaksal yaşamda da kendi kaderini belirleme özgürlüğü ve saire.

Bu taleplerin uygulamaya konması için uzun vadeli hesaplar yapılmaya başlanır. Eylem akışları planlanır, ittifaklar hesaplanır, gelişme öngörülleri geliştirilir. Bütün bunlar insanı sözde nesnel gerekliliklere bulaştırır ve bulaşanları “büyük” hedeflere karşı sadakate zorlar ki anlık hareketlerle bu hedefleri sorum-

suzca tehlikeye atmamak gereklidir. Toplum “makinesi”ni kendi hesabına çalıştırmak isteyen özgürlük hareketleri, belli davranış yaptırımları koymak zorundadır; Heinrich Heine gibi “güvenilmez” elemanlara karşı polemik bundandır, makinelere saldırmının yargılanması bundandır, Marx ve Engels’in Max Stirner ve sonradan Michael Bakunin gibi hemen özgürlük isteyen kuramcılara karşı çıkışları bundandır. Ne olursa olsun, hedef olarak özgürlüğü gözüne kestirenin önündeki ufuklar genişler.

Ama ne âcaypıtır ki önden özgürlüğün yolunu açmak isteyen bilinç, arkadan büyük çapta bir özgürlük hırsızlığı yapmaktadır. Özgürlük isteyen bilinç, sözde özgür, anlık davranışı hangi toplumsal veya doğal belirleyici gerekçelerin kuşattığını hiç olmadığı kadar kesin olarak biliyor gibi görünmektedir. Bu modernliktir. Özgürlük talebi ile bilimlerin önümüze sürdüğü tarzda bir zorunlu varlığın bilgisi; naif bir anlıklık ile yanılmasız bir kinizmin garip bir karışımı. Örneğin sosyoloji ve psikanalizin kısaç hareketi, aslında özgürlük için hiçbir alan bırakmaz, kendimizi yorumlarken ekonomik bir karakter maskesi gibi, sosyal bir rol ve dürtüsel doğa gibi görünürüz. Her özgürlük bilinci için bitmez tükenmez bir utanç kaynağı. Buna rağmen özgürlük talebi canlı kalır, özellikle de anlık davranışlarını sosyolojik ve psikanalitik olarak “sorgulamasını” iyi bilenlerde. Belki de bu, özgürlük talebini, sorumluluk üstlenme cesaretini ve yeteneğini aşmasıyla bağlantılıdır. İnsan mümkün olan her şeyi yapma özgürlüğü, gereksinimlerini tatmin etme serbestliği ister ama işler kötü gittiğinde, sonuçlarına katlanma zamanı geldiğinde, sölemsel özgürlük hırsızlığının saati gelmiştir. İnsan, böyle olmak

zorundaydı diye açıklayıp, sorumluluktan sıyrılır. Gelişmiş açıklayabilme kültürü, tehlikeli bir ara bölgede faaliyettedir. Açıklamadan mazur göstermeye doğru giden yol, kaygandır. Hatta olanları sonradan açıklayabilmeyi, kötü bir gelişme durumunda kendini bağışlatma önlemi olarak bir eylemin başına da koymak mümkündür. İnsan bu durumu öngörür ve kendini “böyle olmamış olmaya” hazırlamaya başlar.

İşte yeni bir felsefi görkemle donatılmış olan bu toplumsal-tarihselliğin “ara dünyası” bir yandan özgürlüğün artmasının söz konusu olduğu bir hakikat olayının yeridir, diğer yandansa özgürlüğün yol açtığı faciaların tesellisi ve özü de buradadır. Örneğin radikal kötülüğün var olduğu tespiti üzerinde bugün dahi basitçe durup kalınamaz. (Mesela Hitler olgusunun açıklanması gerekir: Kötü bir çocukluk, ölü sevicilik, küçük burjuva korkuları, para çıkarları, modernleşme şoku... Belki bütün bunlar da dehşet karşısında kendini sakinleştirmekten ibarettir...)

Fakat insanın sırtından yükü atması için açıklama bulma kültürü yeni değildir. Daha önceki yüzyıllarda da metafiziksel gereksinimler; varolanları gerekli bir varlık, bir evren halinde özetlemekten hoşlanmıştı. Gerçek düzen ve düzenin kanunları ve gereklilikleri kavranmadan çok önce, bir düzen tahmini vardı. Varlık ve kaosu bir arada düşünmek basitçe mümkün değildi. Newton bile hayatının yarısını, son zamanlarda yeniden Velikovski tarafından canlandırılan, gezegenlerin başboş dolaştığı tezine karşı kafa yormakla geçirmiştir. Bunu yaparken arkasını kendi keşfettiği yerçekimi kanunlarına değil; aksine iş zora girdiğinde, Tanrıya yaslar. Diderot bile dünyanın yüreğine rastlantıyı koy-

maya cüret ettiği için en kızgın saldırılara katlanmak zorunda kalmıştır. İnsanlar orada bir şeytanı görmeyi tercih ediyordu; çünkü şeytan bile kendince hesaplanabilir, gerekli ve tutarlıdır (Marquis de Sade bu tarz bir “negatif” teolojii çok etkileyici biçimde sergilemişti).

Metafiziksel olarak gerekli varlık kavramı, Tanrının dinsel anlayışı – bu ikisi de bilimsel gereklilik kavramının öncüleridir. O zamanlar olduğu gibi bugün de önceden var olan bir düzen tahminiyle çalışılmaktadır, düzenin işleyiş biçiminin ayrıntıları henüz kavranmış olmasa da hatta bilhassa kavranmadığında. İnanç, açıklanabilirlik hipotezi şeklinde sekülerleşmiştir.

Modernlik öncesi çağda düzen tahmininin gücü, “özgürlüğün” daha o zamanlar en hassas soru haline gelmesini beraberrinde getirmişti. Bir yandan dünyadaki kötülüklerin maliyetinin, iyi yaratıcının sırtına yüklenmemesi için insan yaratığının özgür istenci olması gerekiyordu. Diğer yandansa yaratık yaratıcısına karşı diklenemezdi; çünkü o zaman yaratıcının her şeye yeten gücü kırılmış olurdu. Öyleyse özgür istenç olamazdı, öyleyse de insanlar o kadar inatla zıvanadan çıkıyorsa, bu bir şekilde gerekli ve Tanrı tarafından planlanmış olmalıydı. Augustinus’tan Leibniz’e kadar bu sorun üzerinde kavga edildi, sıklıkla cadı yakmaktan ve işkence aletlerinden faydalanılarak.

Paulus şöyle öğretiyordu: “Mesih sizi günah ve ölüm kanunundan özgür kıldı.” Luther de bu yorumu sahiplendi. İnsan kötülüğe teslim olurken özgür değildir ama Mesih’in merhameti geldiğinden beri insan seçebilmektedir. İnsan inanç aracılığıyla ve inançta kendini özgürleşmeye bırakmak için özgürdür. İn-

san bedeninin günahlarının boyunduruğundadır ama ruh özgürleşmek için özgürdür. İnsanın kendine alabileceği bir özgürlük yoktur, sadece verilen bir özgürlük vardır. Özgürlük bizim edimimiz değil, kendini olaylara bırakmaktır. Fakat merhametin özgürlük armağanı reddedilemeyeceğine göre, insan ilk günah-tan doğan özgürlük yoksunluğundan kendisi sorumludur. Bu, özgürlük yoksunluğuyla sorumluluğu bir arada düşünmenin çok kurnazca bir biçimidir ve özgürlüğü sorumluluksuzluk ile ilişkilendirmeye alıştığımız bugün bile önemli bir zıtlık içindedir. Kendi sorumluluğunu taşıma metafiziğinden, sorumlu tutulama-manın somutluğuna kadar uzun bir yol vardır.

Özgürlük sorunu sadece teologlar için değil, tabii ki filozoflar için de en büyük meydan okumaydı. Özgürlüğün Tanrıya zorluk çıkardığından kuşkulandığı için, filozoflar da bunun üzerine atılmalıydı. Burada gizli bir kini tatmin etmek mümkündü. Hep hizmetkârlık seviyesine indirilen felsefe, tehlikedeki Tanrının yardımına koşabiliyor veya yerine göre onu daha da zora sokabiliyordu.

Spinoza özgürlük bilincini, dolaysızlık yanılması olarak çözümler: İnsan sadece bu dolaysızlıkta ayak dirediği için ve ayak dirediği sürece kendini kararlarında ve davranışlarında özgür sayabilir. Öyleyse özgürlük sadece “insanların... istemelerinin bilincinde olmalarında ama kararlarını belirleyen gerekçeleri tanımamalarında” yatar. Kendini kandırma olarak özgürlük budur. Ancak gerekçelerin keşfi de özgürlüktür, üstelik de gerçek özgürlüktür; zira Spinoza’ya göre özgürlük, kendini kandırmaktan özgürlüktür. Kendimizi özgürlük yanılmasından özgür kıldığı-

mız zaman özgürüzdür. Ve bir bütün olan o yüce gereklilikten, bu özgürlük eleştirisi özgürlüğünde pay alırız.

Özgürlük söz konusu olduğunda Descartes da bin dereden su getirir. Özgür davranışı keyfi davranıştan ayırt eder. “Keyfilik” us tarafından yönlendirilmeyen, usun “neden” olmadığı bir insani eğilimdir. Bu ölçüde “keyfilik” içimizdeki nedensizliktir. Nedensizlik ise “gerekli” olmayandır. Fakat anlayışımız “gereklilikte” barınır; bu yüzden “keyfilik” anlayışımıza şiddet uygulayan yabancı ögedir. Ve anlak (Tanrısal olduğu için) içimizdeki en insancıl şey olduğu için, bu “keyfilik” insancılığın kendisini tehlikeye atacaktır. İnsan “keyfilikte” özerkliğini yitirir ve kendi meydana getirdiği, bir kızakla kayan bir olayın kurbanı olur. Öyleyse keyfilik özgürlüksüzlüktür, öyleyse gereklilik özgürlüktür.

Felsefe, gerçekten de gizemli olan bir sorunun etrafında yüzyıllarca bu ve benzeri şekilde dönüp durur: Özgürlük sorunu etrafında. Felsefi söylemler, bu sıcak ve karanlık bölgede bir dolambaca kapılır.

Kant da özgürlük sorununu çözmemiş, gizemi dağıtmamıştır; onun kazanımı, özgürlük sorununun ilkesel çözülemezliği veya dağıtılamazlığını göstermiş olmaktır.

Kant’a göre iki perspektif vardır ve olmak zorundadır: Kendimizi *zamanın içinde* bir varlık olarak yaşıyorsak, her şimdiki an bir zaman dizisiyle, yani *önceden olanla* bağlantılıdır. Fakat ben daima sadece şimdi olduğum ve geçmişte olana artık “gücüm yetmediği” için, geçmişte olmuş bir şey olarak şimdiki halimi belirleyen bir şeye de şimdi asla gücüm yetmeyecektir. Dedğimiz gibi bu, insanın kendini zamansal bir varlık olarak yaşaması için

geçerlidir. Fakat Kant’a göre “zaman” bilindiği gibi “kendinde” dünyaya ait değildir; sadece (içsel) duyumuzun bir görü biçimidir. Dünyanın ve kendi benliğimizin “kendineliliği” zamansızdır. Fakat böyle bir “zamansızlığı” tasavvur etmemiz mümkün değildir. “Zaman” tasavvurumuzun ötesine geçilemeyen bir görü biçimiymişken nasıl tasavvur edebilelim ki yine de Kant’a göre içimizde, gerimizde kaldığı ölçüde bizi koşullayan zaman dizisinden koparan ve bizi henüz olmayana ve daha olacak olana bağlayan tek bir nokta, tek bir deneyim vardır. Şimdiki anımızı, ne kadar daha önceki zaman tarafından koşullanmış olursa olsun, istersek olabilecek olanla bağlantılı biçimde deneyimleriz. Bir tür ters dönmüş koşulluluk: Kendi kendimizi, ilk önce gerçek yapmak istediğimiz şeyle koşullarız. Ancak Kant’a göre kendi içimizdeki bir güdüsel gerekçe, bu istemenin yardımına koşturmalıdır. Öyle olsa, üzerimizde güç sahibi olan kendi duyusallığımızın kurbanı olarak kalırdık. Bu yüzden bu *isteme*, bir *gereklik* olmalıdır. Gereklik istemenin doğal gücüyle donatılmış olmamalıdır. Buna rağmen gereklik, istemenin doğal dürtüsüne karşı ayaklanır ve kendi gücüyle bir istemeyi meydana getirir. Yapman gerektiği için istersin. İstemen gereklidir. Gerekliğin yapabilmeyi dikkate alması da şart değildir ki gereklik ne kadar koşulsuzsa, yapabilmeyi meydana getirerek gücünü o denli kanıtlar. Kant yapabilmekten gerekliliği değil; tersine gereklikten yapabilmeyi çıkarır. *Vicdanın* keskin buyrumu, “yapman gerekeni yapabilirsin” der. *Vicdanda* –ve sadece *vicdanda*– gerekliliğin âleminden kopmuşuzdur. *Kendinde* şey *vicdanda* dile gelir ki bu zaten kendimiziz. Aşkın varoluşumuzun bir köşesine burada tutunuruz;

“özgürlüğün mutlak anlıklığından” (Kant) bir şeyleri burada deneyimleriz ki bu anlıklık da kendimiziz.

Ancak özgürlüğün gizemi böylece çözülmemiştir; kendimizi deneyimlememizin çifte perspektifi ortadan kaybolmadığı için karanlıkta kalır. Çünkü böyle anlaşılan bir “vicdan”ın güdülediği her davranış da deneysel perspektiften bakıldığında, önceki belirlenim gerekçelerinden doğan bir davranıştır; *gerekli* olarak bunlardan çıkar ve bu yüzden özgür olmayan bir davranış olarak anlaşılmak zorundadır. Deneysel bir perspektif altında “vicdan” da diğer nedenselliklerin arasında bir nedensellik olarak kavranabilir. Ama yine de “vicdan” bizi her şimdiki anda, başka türlü de yapabileceğimiz çünkü başka türlü yapmamız gerektiği yönünde uyarır. Şöyle bir paradoks vardır: Vicdan bizi beraat ettirmediği için özgür kılar. Ve nihayetinde nedensellikler içinde düşünmek, bizi gerekli varlığın içine batırdığı için beraat ettirir.

Kant, vicdan aracılığıyla bize açılan varlık boyutuna “anlaşılr” varlığımız der. Kant için deneysel varlığımızla “anlaşılr” varlığımız arasında koparıcı bir gerilim vardır. Bunun neden böyle olduğunu ve bu gerilimin neden gevşetilemeyeceğini ve bununla nasıl yaşanılabileceğini bütün bunları göstermek, Kant’ın aşkını felsefe girişimlerinin amacıdır. Kantçı tarzda sorunun doruğunda dengede kalmak için felsefe sanatı ve yaşama sanatı gereklidir. Ardından gelenler ilke olarak bu dengeyi tutturmamışlardır. Yıkılırlar ve gerilimle tutulan kutuplardan birine sarılırlar; birileri deneysel varlığa, diğerleriye “anlaşılr” varlığa. İlk başta “anlaşılr” tarafı tutanlar gelir, özne metafizikçileri sıradadır.

Fichte, sonradan Sartre’nin yaptığı gibi, “özgürlüğün mutlak anlıklığı”ndan (Kant) çıkarak uslamalar: “Fakat kendi dışında

olan her şeyden özerkliğinin ve bağımsızlığının bilincine varan kişi –ki insan sadece her şeyden bağımsız olarak kendiliğinden bir şey yaparak bunun bilincine varır– bu kişi benliğini desteklemek için şeylere gerek duymaz ve bu şeyler özerkliği ortadan kaldırıp boş bir görünüme dönüştürdüğü için onları kullanmaz. Sahip olduğu ve onu ilgilendiren *ben*, şeylere olan o inancı ortadan kaldırır.”

Fichte’nin ilgilenen kamuoyu tarafından davulla zurnayla yorumlanan ayırımından sonra, 1809’da Schelling *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı yazısını yayımlar ve aslında sadece insan deneyimi için geçerli olan, Kant’ın o hassas özgürlük ve gereklilik çiftini, doğrudan varlığa yansıtır. Oysa varlık ve Tanrı, henüz Spinoza’da da olduğu gibi, değiş tokuş edilebilen kavramlardır. Ama Spinoza’dan farklı olarak Schelling’de varlık, şeylerin bir evreni değil; süreçlerin, olayların, eylemlerin bir evrenidir. “Şeyler” sanki olayların kristalleşmesi, sağlamlaşması gibidir. Öyleyse şeyleşmeyi yeniden bunların temelinde yatan süreçler halinde çözümlemek gereklidir. Böylece Schelling, dâhiyane bir ifadeyle koşulsuzluk kavramını geliştirir: “Çünkü asla bir şey yapılamayacak olan, koşulsuzdur.” Bu tümce daha Schelling’in gençlik yazılarında bulunur ve çok Fichteci tarzda *ben* için kurulmuştur. 1809 tarihli özgürlük yazısında Schelling, Fichte’nin de ötesine geçer. Orada görevinin, “gerçek olan her şeyin (doğa, şeyler dünyası) temelinde eylem, yaşam ve özgürlüğün yattığını; yalnızca benliğin her şey değil, aynı zamanda tersine her şeyin benlik olduğunu” göstermek, olduğunu yazar.

“Her şey”, bütün varlık ve özellikle de “doğa”; *ben* olarak kavranmalıdır. Schelling bütünün *benimsiliğine* “Tanrı” adını verir.

Böylece insanın kendi içinde yaşadığı özgürlüğün karanlık gizemi, varlığın kendi içindeki, Tanrıdaki bir gizem haline gelecektir. Kant'ın insanın kendini deneyimlemesindeki gereklilik ve özgürlükten oluşan çifti; varlıktaki, Tanrıdaki kapsayıcı bir çelişiklik haline gelir.

“Sadece özgürlüğü tatmış olan kişi, her şeyi ona benzer yapma, onu bütün evrene yayma arzusunu duyabilir” diye yazar Schelling. Aynı şey gereklilik deneyimi için de geçerlidir. O da öyle bir aşikârlıktadır ki “bütün evrene” yayılır. Varlık bir düzene, kurallara, kanunlara, yani gerekliliklere bağlıdır ama bu kuralı düzenin son temeli anlıklılıktır. Schelling'in merkezi düşüncesi budur. Kurallı varlık, Schelling'in “Tanrı” dediği mutlak anlıklılığın kendini bağlamasının sonucudur. Bize kendini sunduğu haliyle dünyada, “her şey kural, düzen ve biçimdir ama temelde daima kuralsızlık yatar, sanki bir gün tekrar açığa çıkabilecekmiş gibi... Bu kuralsızlık; şeylerin içinde gerçekliğin kavranılmaz zemini, asla kaybolmayan kalıntı, en büyük çabalarla bile anlağın içinde çözölemeyen, tersine ebediyen temelde kalan şeydir” diye yazar Schelling.

Temeldeki kuralsızlık, yani özgürlük, varlığın uçurumu ama aynı zamanda insanın içindeki uçurumdur. Schelling'in dolambaçlı metafiziksel tavrırları da uçurumlara dalan tefekkürü gözüne kestirmiştir. Sonradan insanın içindeki dürtülerin uçurumlarına kafa yorarken dili çözölüp de Musa, Ödipus, Elektra ve diğer mitolojik sosyeteden bahsetmeye dalan Sigmund Freud gibi Schelling de öncesi düşünölemeyen şeyleri anlatısal olarak sollamanın cazibesine kapılır. Bize Tanrının içindeki iki varlık

biçimini “anlatır.” Biçimlendirmesi ve biçimleriyle sanki kendi kendini düzene çağıran ve yine de kendi düzenli varlığına karşı bir asi olarak kalan haşarı Tanrıyı anlatır.

Schopenhauer da kendince Schelling’i düzene davet etmiştir. *Istenç Özgürlüğü Üzerine Ödül Yazısı*’nda (1841) Schelling’in özgürlük yazısını şöyle yorumlar: “Başlıca içeriği... sayın yazarın mahrem bir tanışıklığı olduğunu ima ettiği bir Tanrı üzerine ayrıntılı bir bildiridir. Zira kendisi Tanrının oluşumunu bile betimlemektedir; fakat ne yazık ki bu tanışmanın nasıl olduğunu bir kelimeyle bile anlatmamaktadır” (III, 609).

Oysa bu doğru değildir. Tanrının, varlığın içindeki bu uçurumla bu “tanışıklık” Schelling’in aklına kendi içindeki uçurumlarla mahrem tanışıklık sayesinde gelmiştir. Schelling’in özgürlük yazısının bu denli cüretkâr olmasının nedeni; özgürlüğün deneyiminin gizemini, dünyanın temeli olarak kaos metafiziği halinde anıtlştırması ve böylece daha Schopenhauer’dan da önce, Kant’tan sonra öznenen çıkarılan tüm mantıkçılığa (panlogizm) karşı itirazda bulunmasıdır. Schelling insanın içindeki doğanın yıkıcı, berbat bir güç olabileceğini keşfettikten sonra, doğrudan doğanın özünü yeniden kavramaya çalışır. Schopenhauer’ın bütün çağdaşları arasında, Schopenhauer’ın istenç kavramına en çok yaklaşan odur. “İstemek, ilk varlıktır ve varlığın bütün sıfatları yalnızca buna uyar: temelsizlik, ebedilik, zamandan bağımsızlık, kendini evetleme” diye yazar Schelling.

Schelling’de de istenç artık anlağın bir işlevi değildir; tersine anlak, istencin bir işlevidir. Böylece anlağın düzeni de kargaşa çı-

karan istenç tarafından parçalanır ama –ki Schelling’in bu konudaki son sözü budur– “sevgi”nin içinde etkili olduğu “ruh” daha güçlüdür. “Ancak en yüksek olan sevgidir; (ayrı varlıklar olarak) temelden de önce, varolandan da önce var olan odur...” Schelling yeniden yola gelir. Bir tabaka daha derinde, uçurumun da altında, bizi bağlayan ve taşıyan “sevgi”, “Tanrısal sevgi” vardır.

Gereklik bizi zincire vurur; ilk düzlem. Özgürlüğümüzü keşfederiz, aynı anda burada kaosun tehlikeli uçurumu açılır; ikinci düzlem.

Bunun da derininde, her şeyin bir ve iyi olduğu duygusu tarafından taşınır ve bağlanırız; üçüncü düzlem.

Veya: *Yapmalısın – Yapabilirsin – Yapmaya izinlisin.*

Özgürlüğün gizemi fark edilmiş olmalı: Schelling’in özgürlük yazısında sorunun bütün karanlığı bir kez daha bütün gösterişle ortaya dökülmüştür. Belki de en büyük niteliği budur.

1838 yılında Schopenhauer da özgürlük sorununu ele alır.

1837’de “Halle Edebiyat Gazetesi”nde duyurulan, Drontheim’deki Norveç Kraliyet Bilimler Topluluğu’nun ödüllü sorusuyla karşılaşmıştı. Her yanda “özgürlük sancağı” (Freiligrath) dolaşıyordu, bu yüzden ödüllü soru da bu trendi izliyordu: “İnsan istencinin özgürlüğü, özbilinçten çıkarak kanıtlanabilir mi?”

Schopenhauer, kısa bir süre önce kazandığı küçük bir başarıdan cesaret alarak işe koyulur.

Yeni bir Kant baskısının yayımcıları olan Profesör Schubert ve Rosenkranz’ın aklına, 1837 yazında ayrıntılı bir dilekçe göndererek baskının temeli olarak *Kuramsal Usun Eleştirisi*’nin ilk, tahrif edilmemiş baskısını almayı koymuştu. Schopenhauer’ın

ayrıntılı olarak kanıtladığı üzere ikinci baskı (1787), metnin asıl radikalliğine belirgin şekilde çizgi çekmekte, din ve sağduyuyla uzlaşmaktadır. Yayımcılar önerisine kulak verir ve hatta önsözde mektubunun başlıca kısımlarını basarlar. Schopenhauer kendini şimdi en azından kabul görmüş bir Kant uzmanı olarak hissedebilir. Bu onay cesaret verir ve Temmuz 1837’de aldığı diğer haberden dolayı öfkesini yatıştırır: *Doğadaki İstenç Üzerine*’nin yayımcısı, aradan geçen sürede ancak yüz yirmi beş nüshanın satıldığını bildirir.

Yeniden coşan girişimcilik heyecanıyla Schopenhauer, ödül yazısı üzerinde çalışır. Daha bunu tamamlamamıştır ki yine bir felsefi etik sorununa ilişkin başka bir ödül ilanından haberdar olur. Danimarka Kraliyet Bilimler Kurumu, felsefe loncasına biraz dolambaçlı olan şu ödül sorusunu sormaktadır: “*Ahlakın kaynağı ve temeli doğrudan bilinçte (veya vicdanda) yatan bir ahlaklılık fikrinde ve bundan çıkan diğer ahlaksal temel kavramların çözümlemesinde mi yoksa başka bir bilgi kaynağında mı aranmalıdır?*”

İlk ödüllü soru için yazısını Schopenhauer, 1838 sonunda gönderir. Ocak 1839’da birincilik ödülünü alır. Böyle bir ödül-den dolayı hâlâ “bir çocuk” (Hornstein) gibi sevinen Schopenhauer, sabırsızlıkla madalya bekler ve bu yüzden sonraki aylarda Frankfurt’taki Norveç elçiliğinin kapısını çalar. Bu arada ikinci ödüllü soru üzerinde çalışmaktadır, yazısını 1839 yazı başında gönderir ve zaferden emin, sabırsızlıkla daha Temmuz 1839’da Kopenhag’daki “son derece saygıdeğer kurum”a şunları yazar: “Kazandığım zaferin derhal postayla bildirilmesini istiyorum.

Bana verilen ödülünse... diplomatik yoldan sizin tarafınızdan gönderilmesini umuyorum” (B, 675).

Ama Kopenhag’daki son derece saygıdeğer kurum farklı düşünmektedir. Schopenhauer’ın yazısı verilen ilan sonucu gönderilen tek yazı olmasına rağmen, hiç de ödüle layık bulunmaz. Yazar sorulan soruya girmemiştir. “Yeniçağın çoğu önde gelen filozofunun da adil ve ağır bir tiksinti uyandıracak kadar yakışksız biçimde adının geçtiği de gizli tutulamaz” diye yazar Kopenhaglılar.

Schopenhauer, bu iki incelemeyi 1841’de küçük bir Frankfurt yayınevinde *Etiğin İki Temel Sorunu, İki Akademik Ödül Yazısı* toplu başlığı altında yayımlatır. Kapak sayfasında Schopenhauer birinci yazıyı açıkça “26 Ocak 1839’da Drontheim’den ödüllü”, ikincisiniyse “30 Ocak 1840’ta Kopenhag’dan ödüksüz” diye niteler. Bunun kulaklarda çınlayan bir tokat olması amaçlanmıştı; ancak on yıl sonra, şöhretlenmeye başladığında bununla etki uyandırabilecektir.

Schopenhauer, bu iki yazıda metafiziğinin tamamının bilindiğini varsayamazdı; gönderiler anonim yapılmak zorundaydı, “tümevarımsal” olarak, sorulan sorudan yola çıkarak tutumunu geliştirmişti. Norveç topluluğunun sorusunu (“İnsan istencinin özgürlüğü, özbilinçten çıkarak kanıtlanabilir mi?”) Schopenhauer, şöyle yanıtlar: Özbilinç ne kadar kurcalanırsa kurcalansın, orada özgürlük değil, sadece özgürlüğün yanılsaması bulunabilecektir.

Fakat bunu sadece, önceden “özbilinç” altında neyin anlaşılmasının gerektiğini açıklarsa iddia edebilir; nihayetinde özgür istencin hangi alanda var olduğu veya olmadığının arandığını bilmek gerekir.

Bundan dolayı Schopenhauer, ilk önce “özbilinci” tanımlar: Özbilinç, “başka şeylerin bilinci” bir kenara bırakıldığında geriye kalan bilinçtir. “Başka şeylerin bilinci” içimizi neredeyse tamamen doldurur, peki “gerisi” ne içerir? İfadenin de söylediği gibi, kendi “benliğimizin” bilincini (benlik “başka bir şey” olmadığı sürece). Schopenhauer sorar, “İnsan kendi benliğinin nasıl bilincine varır?” ve yanıtını verir, “kesinlikle isteyen bir varlık olarak.” “Dışarı” yönelik olmayan bilincin doğrudan farkına vardığı benlik, isteyen bir benliktir. İnsanın içinde neyin “istediği” eyleme dönüşen istenç edimleri ve “biçimsel kararlarla” kısıtlı kalmaz; bütün “duyguların ve tutkuların” geniş alanını, yani “bütün arzuları, çabaları, istekleri, talepleri, özlömleri, umutları, sevgileri, sevinçleri, coşkuları ve benzerlerini olduğu kadar bütün istememeleri ve direnmeleri, bütün tiksinnmeleri, kaçmaları, korkmaları, kızmaları, nefretleri, üzüntüleri, acıları da” (III, 529) kapsar. Bu istenç çabaları ve istenç heyecanları ne kadar içsel olursa olsun, doğal olarak daima yöneldikleri veya uyarıldıkları dışsal bir şeye ilişkindir. Fakat bu dışsal şey artık öz-bilincin alanına dâhil değildir; tersine “başka şeylerin bilinci”nin bölgesine aittir. Bu ayrım, belki de görüldüğü kadar akademik, kılı kırk yaran bir ayrım değildir; çünkü “özbilinç” (istenç olaylarına doğrudan eşlik eden bir bilinç) kavramının katı kavrayışından, Schopenhauer özgürlük yanılsamasını açıklayabilir. Eğer özbilinç kendi istenç olayımın dolaysız bir bilinciye, bu içten yaşanabilen olayın kendisinden de uzağa ulaşamaz. Kendi yaşadığım istenç, özbilinç için başlangıçtaki bir şeydir ve bilinç ilk başta, motive ederek, neden olarak vs. istenci tahrik edebilen dışsal

şeyler tarafından devre dışı bırakıldığından, özbilinç için başlangıçtaki bir şey olmalıdır.

Özbilincin “herkesin kendi içinde duyabileceği” kendi istenç edimleri üzerine söyledikleri, “çıplak içeriklerine indirgendiğinde” şöyle ifade edilebilir: “İstediyimi yapabilirim; sola gitmek istiyorsam sola giderim, sağa gitmek istiyorsam sağa giderim. Bu yalnızca benim istencime bağlıdır; öyleyse özgürüm” (III, 536). Schopenhauer’a göre bu kendini kandırmaktır. Çünkü özbilincimin içinde sürekli eylem olarak yaşadığım istencin kendisinin özgür olup olmadığı karanlıkta kalır. Belli şeyleri yapmak için özgürsem, istemek için de özgür müyüm, diye sorulur. Dolaysız özbilincin perspektifinden bakıldığında buna yanıt vermek mümkün değildir; çünkü özbilinç için istenç, başlangıçtaki bir şeydir. Özbilinç için istenç öylesine başlangıçtadır ki katı anlamıyla insan ne istediğini ancak istedikten sonra bilir. Kendi istencimin bilinci aslında sadece “post festum” (Latince “bayramdan sonra” iş işten geçtikten sonra, Ç.N.) vardır.

Öyleyse özbilinçten yaklaşılarak istencin özgür olup olmadığı sorusu üzerine bir bilgi edinilemez. Bu bizi sadece “karanlık bir iç dünya”ya sürükler ki içimizdeki istenç zaten hep burada yaşamaktadır. Bu bilgi sadece, dolaysız özbilinç, “başka şeylerin” bilinci yönünde aşıldığında edinilebilir. Demek ki insan kendini şeyler arasında bir şey olarak, yani dışarıdan gördüğünde. O zaman manzara değişir. O zaman etrafımda, istencime etki eden, hareketlerini koşullayan, ona nesneler sunan, motivasyon veren şeylerden, insanlardan vs. oluşan koskoca bir dünya vardır. Schopenhauer bu “çevre” ile istencim arasındaki ilişkiyi, bu

perspektiften bakıldığında katı nedensel bir ilişki olarak görmek gerektiğini iddia eder. Taşın düşmesi, bitkinin tepki vermesi gibi insan da belli motivasyonlar üzerine zorunlu olarak eylemde bulunur. Motivasyon, en geniş anlamda bilmenin (yani aynı zamanda bilinçsiz algılamının vs.) içinden geçen nedenselliktir. Belli dürtüler “görüş alanına” girdiğinde istenç belli biçimde tepki vermekten başka bir şey yapamaz. İstence etki eden dürtü ile istencin tepki vermesi arasında, özgürlüğü imkânsız kılan katı bir nedensellik, bir gereklilik vardır. Fakat insan “düşünme yetisi aracılığıyla, istenci üzerindeki etkisini duyumsadığı dürtüleri, keyfi bir düzende değişen tarzda ve tekrar tekrar önünde canlandırarak istencinin önüne sürebilir ki buna *düşünmek* denir. İnsan, mütalaa yetisine sahiptir; bu yeti sayesinde hayvanlar için mümkün olduğundan çok daha fazla *seçeneğe* sahiptir. Ancak böylelikle *görece* özgürdür, yani hayvanın düpedüz tabi olduğu, *görsel olarak mevcut olan*, istenci üzerinde dürtüler olarak etki eden nesnelerin dolaysız zorlamalarından özgürdür. İnsan mevcut nesnelerden bağımsız olarak kendini, *insanın* dürtüleri olan düşüncelere göre belirler. Eğitimli ama derinlemesine düşünmeyen kimselerin, insanın hayvandan ayrıcalıklı olarak sahip olduğu istenç özgürlüğü altında anladıkları, temel olarak bu *görelî* özgürlüktür” (III, 554). Fakat bu “düşünme” yeteneği, istencim ile onun için en güçlü dürtünün birbirini bulduğunu, bu dürtü ile davranışlarım arasında katı bir nedenselliğin, katı bir gerekliliğin hâkim olduğu durumunu değiştirmez.

Öyleyse bir yanda istencim vardır, bu ben kendimimdir. Schopenhauer’a göre bu benim “karakterim”dir. Kimliğini içten

bilmek mümkün değildir ama bir kayanın kimliği kadar sağlam, kesin, değişmezdir. Bir de bu istenç üzerinde etki eden ve onu, belli bir güçle fırlatıldığında belli bir uçuş yolundan geçen ve sonra da yere düşen bir kaya gibi şu ya da bu şekilde harekete geçiren bütün dünya vardır. Taşın fırlatıldığında uçması gerekir, istencim belli dürtüler tarafından devindirildiğinde benim de belli şekilde istemem gerekir.

Böylece Schopenhauer acımasız bir gereklilikteki bir evren imgesi tasarlar ama dediğimiz gibi “dışsal şeyler”in bilinci perspektifinden, yani şeyleştiren bir bilincin perspektifinden.

Bununla beraber Schopenhauer, burada noktayı koymaz. Karmaşık bir biçimde dolaysız özbilince geri döner ve orada ilk başta özgürlük yanılması olarak görünen şey şimdi hakikati-ni kazanır. İncelemenin kapanış kısmına geçerken şöyle yazar: “Eğer şimdi, buraya kadarki sunumumuz sonucunda insan davranışındaki bütün özgürlüğü tamamen ortadan kaldırıp, insanın düpedüz en katı gerekliliğe tabi olduğunu fark ettiysek, böylece daha üstün bir cinsten olan *hakiki ahlaksal özgürlüğü* kavrayabileceğimiz noktaya gelmişiz demektir” (III, 618). Kant gibi Schopenhauer da kendi eylemlerimizin eylemcisi olmanın bilincini, bununla bağlantılı olan sorumluluk duygusunu dayanak alır. Bu duygu, özellikle de bu bilinç açıklama aracılığıyla borçlarından kurtulabildiği zaman, ısrarla dolaysız özbilince asılı kalır. “Bu bilinç sayesinde, bir suçu bu gereklilikle affettirmek ve bu dürtüler karşısında bu eylem kaçınılmazdı diye sorumluluğu dürtülere atmak hiç kimsenin, hatta şimdiye kadar sunduğumuz gibi davranışlarımızın ortaya çıkışındaki gerekliliğe kesinlikle inanan

birinin bile asla aklına gelmez” (III, 618). Tabii ki Schopenhauer, sorumluluğu atma denemelerinin sürekli yapılacağını da bilir. Söylemek istediği şudur: Sırtımızdan yükü atmak işe yaramaz, sorumluluk duygusuna ket vurmak nihayetinde mümkündür. Ne kadar bozulmuş biçimde de olsa delip geçen mevcudiyetini korur. İnsan radikal biçimde kendinden sorumludur. Schopenhauer, böylece hiç duyulmadık kadar paradoksal bir formüle ulaşır: “Bu yüzden ‘operari’ (eylemde) bulunamayan özgürlük, *esse (varlıkta) yatmalıdır*” (III, 622).

Böylece başlangıçta geri çevrilen özgürlük yanılsaması ve kendine egemen olmanın gücü duygusu, araştırmanın sonunda haklı çıkar. Dolaysız özbilincin bu bulgusunda, şaşırtıcı bir hakikat açığa çıkar: “Bütün eylemlerimize, dürtülere bağımlılıklarına rağmen yadsınamaz biçimde eşlik eden ve onların *bizim* eylemlerimiz olmasını sağlayan güçlülük ve kökensellik bilinci buna göre yanıltmamaktadır. Ama bütün eylemlerimizin (dürtülerin vesile olmasıyla) zorunlu olarak içinden çıktığı varlığımızın ve özümüzün hakikatte bu bilincin içine dâhil olması sayesinde, bilincin hakiki içeriği bu eylemlerden daha uzağa uzanır ve daha yukarıdan başlar. Bu anlamda davranışlarımıza eşlik eden güçlülük ve kökensellik ve aynı zamanda sorumluluk duygusunu, uzaktaki bir nesneyi gösteren ama aynı yönde daha yakındaki bir nesneyi gösteriyormuş gibi görünen bir parmakla karşılaştırmak mümkündür” (III, 623).

Bizi sorumlu tutan, belirlenmişliğimizi idrakimize rağmen suçu bize yükleyen bu duygunun hangi yönü gösterdi-

ğini Schopenhauer mevcut yazıda ima bile edemez. Zira bunun için bütün istenç metafiziğini ortaya sermesi gerekirdi, sadece şu kadarını çıtlattır: Paradoks suçluluk duygusunun, paradoks sorumluluğun temelinde, *bireyselleşme suçu*, insanın olduğu gibi olmasının ve olduğu gibi olmasıyla, safi varoluşuyla, kendi içinde parçalanmış, evrensel bir kavga içinde kendi kendini kemiren bir istenç âleminin içinde bir tanecik olmanın suçu yatar. Bu hem dürten hem de kemiren istencin deneyimiyle tamamen dolu olan dolaysız özbilinç, özgürlük ve sorumluluk duygusu içinde olduğu kadar pişmanlık duygusuyla da bu suçunu bilir.

Schopenhauer dolaysız özbilince geri dönerek, orada yanılmanın gizli hakikatini ortaya çıkardığında, deneyimin eleştirisinde bile deneyimi ele vermeyen bir içkin metafiziğin o döngüsünü yeniden betimlemektedir. Bu aşikârlığı (özgürlük ve sorumluluk duygusunu) ilk önce *açıklamada* (gereklilik zinciri) çözdükten sonra dolaysız özbilinçteki bir aşikârlığa geri döner. Bütün açıklamalara rağmen ortadan kalkmayan bu aşikârlığı, artık aslında bizi suçlu bulan, bizi eylemlerimizin eylemcisi olmakla damgalayan, bize sorumluluk yükleyen sesin susmak bilmemesinin aslında ne *anlama geldiğini* sorarak *anlamaya* çalışarak geri döner.

İşte iki boyut yine buradadır: *Açıklamanın* verdiği rahatlama ve ferahlama ile her açıklamada geride kalan o “bilinmeyen x”i, *anlamada* dönüşmek isteyen kalıcı huzursuzluk. Schopenhauer özgürlük yanılmasını, gerekli varlığa doğru açıklayıcı biçimde uzanarak çözer ama sonra döngüsel olarak bu *gerekli varlığın varlığına* döner. Özgürlüğün analitik olarak çözümlenen başlangıç deneyimi şimdi şöyle der: Bu varlık benimle ve benim içimde daima yeniden başlar.

Heidegger, burada “ağırbaşlılık’tan; Adorno’ysa şeyleştiren bir özdeşliğin zorlamasına karşı çıkan o “özdeşsizlik”ten bahseder.

Schopenhauer’ın içkin metafiziği “deneyimden asla tamamen kopmaz, tersine onun salt bir yorumu ve meali olarak kalır” (II, 237). Schopenhauer, metafiziksel programını başyapıtının ikinci cildinde böyle ifade eder.

Özgürlük sorusuna ilişkin olarak bu şu anlama gelmektedir: Açıklama, bana bir şeyi *neden* yaptığımı ve yapmış olduğumu gösterir. Anlamaysa bunları yaptığımı göre aslında ne *olduğumu* sorar.

Görülüyor ki özgürlük Schopenhauer’da da bir gizem olarak kalır. Fakat bu gizem aynı zamanda bize o kadar yakın, o kadar gündeliktir ki yolundan çekilmek için koskoca bir yük atma kültürüne gerek vardır. Mesela sorumluluğumuzu yükleyebileceğimiz, özgürlüğümüzden kurtulmak için özgürlükler talep edebileceğimiz davranış öznesi olarak “toplum / tarih” miti gibi.

Schopenhauer, özgürlük üzerine yazısının sonunda “hakiki ahlaksal özgürlük”ten bahsetmişti. “Ödölsüz” ikinci yazısında söz konusu olan işte “ahlakın temeli”dir.

Girişte kendinden emin şunları yazar: “Şimdiye kadar seçilen yolların hedefe götürmediğini gören, daha bir istekle benimle beraber bundan çok farklı bir yola, şimdiye kadar ya görülmemiş olan ya da belki de en doğal yol olduğu için küçömsenerek bir kenara itilmiş bir yola girecektir” (III, 640).

Schopenhauer ilk önce hedefe götürmemiş olan yolları, özellikle de Kant’ın yolunu sıradan geçirir. Eleştirisini iki noktaya indirgemek mümkündür: Ahlak sorularında usa fazla değeri verilmesinin eleştirisi ve ahlak ile egoizmin gizli ittifakının eleştirisi.

İlk olarak ahlakın temeli uzun zaman yanlış olarak zekâda aranmıştır. Fakat “yaşamın ciddiyeti ve zorlaması” karşısında hiç kimse böylesi zekâyâ dayalı bir ahlaka dönüp bakmayacaktır. Böylesi bir “ahlak”, çok daha güçlü olan istence, tutkulara karşı, “yangına şırıngayla gitmek” gibidir (III, 670). Kant’ın “pratik us”unun “önselci kartondan evi” ile hiçbir şey elde edilemez çünkü insan “istencinin tabi olması ve itaat etmesi gereken bir *kanunu* arayacak ve araştırarak” (III, 669) türden bir varlık değildir. Schopenhauer’a göre Kant, en isabetli idraklerini bilgi yetimizin önselliği içinde ahlaksallaştırmak gibi affedilmez bir hata yapmıştır. Aynen kuramsal usun önsel tarzda deneyime hâkim olması gibi, şimdi ahlsal us olarak pratik eylemleri yöneten bir us kurgulamıştır. Ortaya çıkan, ilke olarak ahlak öğretilerinin zaten daima az ya da çok üstü kapalı olarak yaptıkları gibi, egoizmin kuramsal olarak meşrulaştırılması olmuştur ki Schopenhauer’ın eleştirisinin ikinci noktası budur.

Egoizm istençsel varoluşumuzun doğal gücünden başka bir şey değildir. İstenç kendiliğinden egoisttir, kendi “rahatına bakmak” ister ve hiçbir ahlsal desteğe gerek duymaz. Egoist çıkarlara hizmet eden bir ahlak, ahlak değil tersine ahlak kıyafetine bürünmüş egoizmdir. Ahirette ödül alma beklentisiyle iyilik yapan, bu yüzden ahlsal değil, tersine egoistçe davranmış olur. İman eden kişi, ahirette yüksek faiz alacağı spekülasyonuna girerek kredi verir. Schopenhauer’a göre Kant da uzun bir gel-gitten sonra, kategorik buyrumunu izleyenlere nihayetinde bir ödül vaat etmiş ve böylece ahlakını bencillığe dayamıştır.

Ahlsallık görüntüsünün eleştirisinde Schopenhauer, sonradan Nietzsche gibi, psikolojik foyaları meydana çıkarma ustasıdır.

Gizli patikalarda egoizmin izini sürer, maskeleri ve kalpazanlıkları ortaya çıkarır. “Hakiki ahlaksal değere” sahip davranışların tanımını kısa ve özdür. Bunlar “gönüllü adaletten, saf insan sevgisinden ve gerçek bir asaletten” (III, 726) yapılan davranışlardır. Egoizmin dürtüsel güçlerine karşı gerçekleşen davranışlardır. Dolambaçlı yollardan bile olsa kendi rahatımı hedeflemeyen davranışlardır. Fakat –ki bu Schopenhauer için çok önemli bir noktadır– bu davranışlar da bir dürtücü güce ihtiyaç duyarlar, salt zekânın “şırınga-sı” bunları asla meydana getiremez. Schopenhauer’ın girişte dediği gibi ahlakın temeli, en doğal temel olduğu için sıklıkla görmezlikten gelinmiştir; bu temel, acımadır.

Acıma “doğal” olabilir ama yine de Schopenhauer için, metafiziğinin çekirdeğine sürükleyen bir “gizem” olarak kalır.

Özgürlük yazısında Schopenhauer son olarak *bireyselleşmenin* suçuna varmıştı, şimdi söz konusu olan *bireyselleşmenin* acısıdır.

Acıma örneğin tefekkür alanında değil, daha istencin kendi alanında bulunan bir olaydır. “*mayanın peçesi*” acımada yırtılır. Başkalarının acısını gördüğümde, “ben ile ben olmayan arasındaki engellerin bir an için ortadan kalktığına” tanık olurum. Başkaları acı çekerken ben de başka zaman sadece “kendi acılarımı duyumsadığım” (III, 763) gibi birlikte acı çekerim.

Bu süreç “gizemlidir; çünkü usun doğrudan hesabını veremeyeceği ve gerekçeleri deneyim yoluyla araştırılamayacak bir şeydir” (III, 763).

Acımada işkencelerle dolu bir dünyaya acıyla bağlanırım. Schopenhauer’ın acıbilimi budur: Varlık acı çekmektir; çünkü istençtir ve bir anlığına bireyin sınırlarından, *kendi* istencimi ego-

istçe savunmanın sınırlarından koptuğumda, acı çeken varlıktan pay almak için özgür kalırım. Bu birleşme acımada, tefekküre dayalı, evrenselci bir görü olarak değil; tersine somut münferit “durum”a bulaşma olarak gerçekleşir. Buradan bir davranış çıkacaksa insanın bunu bir kere yaşamış olması gerekir. Acıma, vaaz edilemez. Ya vardır ya da yoktur. Her tür kendini savunma aklından daha yüksek bir tür varlığa bağlılıktır. Acıma istenç boyutlarında bir olaydır. Kendi kendinde acı çeken istenç, başka acıları gördüğünde bir anlığına kendini sadece kendi bireysel sınırlılığı içinde istemekten vazgeçer.

Schopenhauer için acıma, “en eski olgu ve sınır taşıdır; bunun ötesine bir adım atmaya sadece metafiziksel spekülasyon cüret edebilir” (III, 741).

Schopenhauer’ın acıma ahlakı haklı olarak bir “pratik mistisizm” olarak adlandırılmıştır (Lütkehaus). Acıma bireyselleşme ilkesinin aşılmasından gelir ve ahirette veyahut bu dünyada ödüllendirilme spekülasyonuna girmez. Radikal anlamda “özverilidir” ama hepsinden önce “tarihe rağmen” bir dayanışmadır. Acıma, acının ve sefaletin tarihsel olarak aşılacağını ummaz. Geniş yüzeyli iyileştirme kuramlarıyla noktasal acıma edimleri arasındaki gerilimli ilişkiyi herkes bilir. İlke olarak bu edimler faydasız oldukları için, araçsal-stratejik bir davranış olan “özgürleşme” tarafından bertaraf edilecek olan “asıl kötülükten saptırdıkları için ihbar edilirler. Bu perspektiften bakıldığında acıma, “belirtilere” karşı duygusalılık olarak görünür. “Yürek bulamacına” gömülen enerji, zorlu kökten çözüm çalışmalarında kullanılsa daha iyi olur. Max Horkheimer, “özgürleşme”nin stratejiler üstü araçsal usuna karşı usamlarken Schopenhauer’ın acıma eti-

ğine dayanır: “İnsanın ya bütünün tamamına yardım edeceğini ya da hiç yardım edemeyeceğini söyleyenlere güvenme. Bu, gerçekte yardım etmek istemeyip de belli bir durumda sorumluluk almak yerine büyük kuramların arkasına saklananların yaşamsal yalanıdır. Bunlar kendi insandışılıklarını ussallaştırırlar.”

Schopenhauer’ın acıma etiği, bir “buna rağmen” etiğidir; tarih felsefesinden destek ve meşruluk kazanmadan ve tesellisiz bir metafiziğin zemini üzerinde, ebedi acıları en azından hafifletmek isteyen bir anıklığı savunur. Acılara karşı savaşa cesaretlendirirken, aynı zamanda acıların ortadan kaldırılmasının hiç şansı olmadığını açıklar. Lütkehaus’un çok isabetli ifade ettiği gibi, “uygulamadaki sanki felsefedir.”

Schopenhauer’ın evrensel acı imgeleri sadece büyük çaplı deşildir; çağındaki sosyal sefaletle uyanık gözlerle bakıldığının da bir kanıtıdır.

Schopenhauer, başyapıtının ikinci cildinde dünyanın “bir insanın diğerinin şeytanı olması gerektiği için Dante’nin cehenneminin de üstüne çıkan bir cehennem” (II, 740) olarak bir resmini çizer. Bu “cehennem”e neden olan, “sınırsız egoizm” hatta kasıtlı “fenalık”tır. Schopenhauer ilk önce “zencilerin köleliği”ne işaret eder ve sözlerini sürdürür: “O kadar uzağa gitmeye gerek yok. Henüz beş yaşındayken iplik eğirme fabrikasına veya başka bir fabrikaya girip, o günden itibaren her gün ilk önce on, sonra on iki, nihayet on dört saat oturmak ve aynı mekanik işi yapmak demek, nefes alma zevkinin bedelini ağır ödemek demektir. Fakat bu, milyonlarca insanın kaderidir, daha milyonlarca insan da benzer bir kaderi taşımaktadır” (III, 740).

Fakat devrim yılı 1848'de, Schopenhauer'ın göz alıcı kızgın renklerle tarif etmesini bildiği bu sefalet ayaklanıp isyana geçmiş, barikatlar kurup şurada burada silaha da sarılmıştır. Arthur Schopenhauer, buna karşı acımasız bir öfkeyle ve korkuyla tepki vermiştir.

Mart günlerinde, Almanya'nın her yerinde olduğu gibi kentte de sosyal ve politik huzursuzluklar çıkar.

Prusya elçisi, daha 1847 sonunda Frankfurt Senatosu'na politik dernekçiliğin baskın çıktığına dair bir uyarıda bulunmuştur. Kargaşa vaazları duyulmaktadır; işçiler arasında var olana karşı kızgınlık, komünist ve sosyalist fikirler yayılmakta, burjuva toplumu “demokratik kışkırtıcılara” kulak vermektedir. Polis merkezi, Frankfurt gibi serpilme ve zengin bir şehirde tatminsiz bir proletarya olamayacağını, yoksullara iyi bakıldığını, burjuvazinin dayanışma duygularıyla dolu ve 1816 şehir anayasasına sadakatini korumakta olduğunu, yazar. Kent özgürlüğünün olduğu yerde “demagoglar” hiçbir şey yapamaz.

Fakat durum böyle değildi. 1848'in Mart günleri bunu gösterir.

Almanya'nın her yanında ortaya atılan taleplerin sesi Frankfurt'ta da yükselir: Basın özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, ağırlıklı olarak soylulardan oluşan senatonun gücünün sınırlanması, “kentli birliği”nin yetkilerinin genişletilmesi, Yahudilerin özgürleşmesi, yeminli mahkemeler.

Dernekler mantar gibi biter, “pazartesi sohbeti”, “kentli derneği.” Jimnastik derneğinin adı şimdi “işçi derneği”dir. “Şarkıcılar sohbeti”nin üyeleri siyah-kırmızı-sarı kepler takar. Bir işçi

kongresi toplanır. “Milyonlarca mutsuz insanın işletme özgürlüğüne karşı kutlu protestosu” kararlaştırılır. Buradakiler kapitalizmin “Fransız özgürlüğüne” karşı işçiliğin loncalar tarzında düzenlenmesini savunur. Şimdilik ustaların sesi, yüksek çıkmaktadır. Ama Mayıs 1848’den beri çok daha radikal bir “Frankfurt İşçi Gazetesi” çıkmaktadır. Redaktörleri “liberal para babalarına” karşı sövdükleri için sınırdışı edilir. Komşu Offenbach şehrinde 2 Nisan’da “Alman İşçi Derneği”nin genel kurulu toplanır. Sonraki gün Frankfurt’ta da heyecan yaratan bir karara varılır: “Alman işçileri henüz komünist değildir, zenginlere ve mülkiyete karşı savaş istemiyorlar. Sadece bir iş ve bu çabaları ve işleri için yaşamlarını sürdürmek için yetecek kadar ücret talep ediyorlar. Kişisel özgürlük, özgür bir basın ve hukuksal eşitlik talep ediyor, bu yüzden de barış istiyorlar.” Frankfurt işçi dernekleri, Aziz Paul Kilisesi’ne işçi temsilcilerinin de alınması talebinde bulunma cesaretini gösterir. Kendilerini halkın “en iyi, en uysal, en sadık, en ahlaklı” üyeleri olarak betimlerler. Sesleri daha bir özgüvenle, tehditkâr çıkmaktadır. “Prenslerin, para aristokrasisinin, burjuvazinin ve halkın düşmanlarının adı neyse onların sefil mekanikleşmesine karşı” şehirde dağıtılan bir el ilanı bora-zan çalar. Bu arada Almanya’nın ilk serbest seçilen parlamento-su Frankfurt’taki Aziz Paul Kilisesi’nde toplanır ve insan hakları kuralları tartışılır. Kapıda şu sözler asılıdır: “Vatanın asaletini, vatanın mutluluğunu, / Yaratın ve halka geri verin.”

11 Temmuz’da Frauenstädt’e yazdığı bir mektupta bildirdiği üzere Schopenhauer, Mart 1848’de derhal “her türden sınırlamalara” sarılır, para harcamalarını kısıtlar, kitap siparişlerini ip-

tal eder. İnsan, elindekileri tutmalıdır; “fırtına çıktığında yelkenler indirilir” (B, 231).

Bu arada Paul Kilisesi’ndeki kurul, kralın temsilcisi olarak arşidük Johann von Österreich’ı seçmiştir. Schopenhauer için ufukta kara görünmüştür: Belki de düzen geri dönebilecektir. Temmuz 1848’de Frauenstädt’e, atlatması gereken feci şeyler olduğunu yazar. “Ruhsal olarak bu 4 ayda korkular ve kaygılar yüzünden korkunç acı çekmek zorunda kaldım. Bütün mülkler, hatta bütün kanunsal durum tehdit altında! İnsanın yaslanarak bütün ömrünü geçirdiği ve ona layık olduğunu kanıtladığı asanın sarsıldığını görmek; benim yaşımda insan, bu tarz şeylerden çok ağır etkileniyor.” (B, 231).

Schopenhauer’ın devrime karşı artan direnişi, dürtüleri açısından çok katmanlı ve ifade biçimleri açısından çok biçimlidir. Felsefe için yaşamasını sağlayan mülkiyetini devrimin elinden alabileceği korkusu birçok defa içini kaplar. O zaman Schopenhauer, tutucuların ve statükocuların tercih ettiği mekân olan “İngiliz Sarayı”nda bile alay konusu olur. “Demokrat yiyiciliğini” abarttığı kanısındadırlar. Robert von Hornstein’in bildirdiğine göre “İngiliz Sarayı’nın tabldotunda en sevdiği zatlar olan, toplumun kurtarıcıları diye şımarttığı aristokrat subaylar bile ona pek iyi davranmıyordu.” Schopenhauer; kadehini kana bulanmış bir karşıdevrimci, “soylu Prens Windischgrätz”in şerefine kaldırır ve yüksek sesle “aşırı duyarlılığına” teessüf eder. “Blum’u (radikal bir demokrat, R.S.) kurşuna dizmeme, asmalıymış” (G, 222).

Eylül 1848'de Paul Kilisesi, Malmö ateşkesini kabul eder. Prusya, Schleswig'de toprak talebinde bulunan Danimarka'ya karşı savaşa girmişti. Bu vatanseverce bir eylem olarak duyumsandığı için, Prusya'nın geri çekilmesi bir o kadar ihanet olarak görülüyordu. Paul Kilisesi'nin onay vermesi, güçsüzlüğün kanıtı ve ulusal onuru unutmak olarak değerlendiriliyordu. Sosyal ve politik açıdan Mart günlerinden daha fazla şeyler bekleyip düş kırıklığına uğrayanların genel memnuniyetsizliği de buna ekleniyordu.

18 Eylül 1848'de bütün bunlar, şiddetle ortaya çıkar. Kızgın bir halk yığını, parlamentoyu basmak ister. Sokaklarda bariyerler kurulur, kurşunlar sıkılır. Karşıdevrimin önde gelen iki temsilcisi, Prens Lichnowksy ve General Auerswald; halk yığını tarafından canice öldürülür. Birinin kafası koparılır, diğerinin kolları kırılır ve hedef tahtası yapılır. Yaşlı Ernst Moritz Arndt yakınmaktadır: “Üzerimize çöken taşkın; aptallık, sahip olma hırsı ve hâkim olma hırsı yüzünden bir ömür boyunca birikmişti ve duvarlarını kırdığında en aşağıdaki derinliklerden çıkardığı çamur ve pisliği başımızdan aşağı döktü.”

Schopenhauer, bu kargaşanın olduğu gün çarpışan tarafların arasına karışma şanssızlığını yaşar. Olayları polis karakolunda rapor eder, isyancıların saptanmasına katkıda bulunmak ister: “18 Eylül'de yaklaşık saat yarımında pencereden, direnlerle, sopalarla ve birkaç tüfekle silahlanmış; önünde kırmızı bir bayrak taşıyan büyük ayakta kımı yığınının, Sachsenhausen tarafından köprüden geçtiğini gördüm... Tüfekle silahlanmış sekiz veya on kişi... Kısmen köprünün girişinde, kısmen köprünün ortasındaki balkonlarda ve orada devrilmiş bir arabanın arkasında saklanıp, büyük

bir sükûnet ve kararlılıkla ve büyük bir dikkatle hedef alarak so-kağa doğru ateş ediyorlar. Bu silahlılar arasında gri bir ceket giyen ve kızıl sakallı bir tanesi bilhassa faaldi...” (Bw 16, 164).

Frauenstädt’e bir mektubunda Schopenhauer, tipik bir ayrıntıyı anlatır: “Odamın kapalı kapısı arkasında birden sesler ve gumbürtüler duydum. Ayaklanan ayaktakımının sopayla kapıyı kırdığını düşündüm. Derken kapıya tehlikeli darbeler vuruldu. Nihayetinde hizmetçimin ince sesi: “Sadece birkaç Avusturyalı!” Bu değerli dostlarımıza derhal kapıyı açtım. Mavi pantolonlu yirmi Bohemyalı içeri dalıp, penceremden halka ateş açtılar ama kısa süre sonra komşu binadan ateş açmanın daha iyi olacağını düşündüler. Subay birinci kattan barikatın arkasındaki güruhu tespit etti. Ona hemen büyük ikili opera dürbününü gönderdim” (B, 234).

Schopenhauer’ın “ayaklanan ayaktakımına” karşı kızgınlığı, hepsinden önce bu ayaktakımının entelektüel sözcülerine yöneliktir. Bu anlamda nefreti belli ölçüde “felsefi” temellidir. Zira “dünyayı iyileştirme niyetlerine”, iyimserliğin “utanmaz düşünme biçimine” ilişkindir. Onun için “ayaklanan ayaktakımı”, yaşamlarının sefaletinde devlet kurumlarının suçlu olduğuna inanan ve mevcut devleti yıkılıp yerine yeni bir devlet kurulduğunda mutluluğa yer açılacağını sanan, yanlış yönlendirilmiş bir yığındır. Schopenhauer için bu, halkın sola yönelik Hegelciliğidir. Devlet bir ilerleme makinesi değildir; devleti böyle bir makine haline getirmek istenirse, kaçınılmaz olarak devlet putlaştırılmış olur. Schopenhauer, bugün “totalitarizm” diyeceğimiz tehlikeye işaret ederek otoriter devleti savunur.

1841 tarihli ahlak yazısında, devletin tek amacının ne olması gerektiğini ifade etmişti: “Bireyleri birbirine karşı, bütünü dış düşmanlara karşı korumak. Bu yolsuz çağın bazı Alman filozofçukları devleti bir ahlakçı eğitim ve ıslah kurumu olmaya doğru saptırmak niyetindedir. Üstelik perde arkasında... kişisel özgürlüğü ve kişinin bireysel gelişimini ortadan kaldırarak, onu Çin’deki gibi bir devlet ve din makinesinin küçük bir çarkı haline getirme amacı saklanmaktadır. Oysa ki bu vaktiyle bizi engizisyona... ve din savaşlarına ulaştıran yoldur” (III, 750).

Schopenhauer, barikatın arkasındaki “güruh”u bu şekilde devleti putlaştıranlar olarak görmekte; çağın ikinci bir “sakatlığını” kaba maddeciliği de orada tespit etmektedir. İnsan maddesel gereksinimlerin tatmininin hemen insan varoluşunun sefaletinden bir çıkış yolu sunacağı yanılsamasına kendini teslim etmektedir. Schopenhauer’a göre bu hareketin sözcüleri “yozlaşmış öğrenciler” daha doğrusu “genç Hegelciler”dir. Bunlar “mutlak fiziksel görüşün seviyesine kadar inerek; edite, bibite, *post mortem nulla voluptas** sonucuna varırlar ki bu da hayvancılık olarak betimlenebilir.”

Yine de bu tiksintinin bütün “felsefi” gerekçeleri, birçok defa açığa çıkan korkuyu ve Schopenhauer’ın vahşice kızgınlığını açıklayamaz. Bu kızgınlığın çekirdeği, Schopenhauer’ın mal mülk korkusudur ve bu böyle de kalır.

Tam da devrim günleri sırasında kendini koruma ve savunma çılgınlığı Schopenhauer’ın içini kaplayarak, sosyal sefaletin ve

* Latince: ye, iç, ölümden sonra eğlence yok. (Çev.)

politik baskının işkencelerine karşı onu tamamen kör eder. Oysa başka zaman bu işkenceler için acıma felsefesinde dokunaklı sözcükler bulmuştur. Şimdiyse “Güzel Manzara No. 17” adresindeki evinde oturur ve bireyselleşme ilkesini, Don Kişot’u onurlandıracak bir biçimde savunur. Çünkü malı mülkü gerçekten de tehlikede değildir ve kimse onun kılına dokunmak istememektedir. O ise kefenin cebi varmış gibi para kesesine sarılmaktadır.

Felsefeden geçinmek zorunda kalmamak; hiçbir yayımcının, bakanlığın, para ödeyen okuyucuların ağız kokusunu çekmek zorunda kalmamak için Schopenhauer bu para kesesine muhtaçtır. Duymak isteyen herkese bunu anlatır ve kendini, kendine karşı böyle meşrulaştırır. Bu sav doğru olsa bile derindeki bir hakikatsizliğin üstünü örter. Çünkü sözde onu bağımsız yapacak olan şey, para kesesi, bu haftalarda felsefesinin görüşlerini –acıma felsefesini, “pratik mistisizm” felsefesini– en azından bir parça olsun yaşamasını engeller. Felsefesi gerçekten de devrime sempati duymayı asla akla getirmez; öte yandan devrimin sosyal ve politik dürtülerine karşı derin anlayış göstermektedir. Ve aslında bu anlayışın, Schopenhauer’ı “opera dürbününü” hedef dürbünü olarak sunmaktan alıkoyması gerekirdi. Fakat devrim günlerinde Schopenhauer’ın, felsefe yapan bir kupon biriktiricinin kendini koruma istencine sıkı sıkı sarıldığı görülmektedir.

Üç yıl sonra yeniden acımanın sırası gelmiştir. 26 Haziran 1852’de vasiyetinde tek varisi olarak “Berlin’de 1848 ve 1849 yıllarındaki ayaklanmalarda ve öfke savaşlarında Almanya’da kanuni düzenin ayakta tutulması ve korunması için malul olan Prusya askerlerini ve bu savaşlarda şehit olanların geride kalan yakınlarını desteklemek için kurulan vakfı” gösterir.

Yirmi Üçüncü Bölüm



Olmayacak Dua Gerçek Olur ➤ Havariler, Vaizler ve Büyük
Dinleyici Kitleleri ➤ Schopenhauer'ın "Dünya İçin Felsefesi": Yaşam
Bilgeliği Üzerine Aforizmalar ➤ Gerçekçiliğin Ruhu ➤ "Sanki" ➤
Tutarsızlığın Övgüsü ➤ Yedinci Felsefi Senaryo: Schopenhauer ve
Birkaç Etkisi

Schopenhauer malıyla mülküyle devrimi atlatır. Fakat devrim ölür. Devrimde de fazla ileri gidilmemiştir. Anayasal monarşiye dayalı bir anayasa yazılır ve Prusya kralına bundan sonra halkın kutsadığı Alman kralı olma teklifi sunulur. Bu, 28 Mart 1849'da gerçekleşir. Fakat Tanrı tarafından kutsandığı ve Almanya'da Habsburg Krallığı'nın meşru olduğu fikrine saplanan kral, teklifi reddeder. Ona göre "pislikten ve çamurdan" yapılmış parlamento tacı, kendisini "1848 devrimine zincirlemek isteyen bir köpek tasmaı" dır.

IV. Friedrich Wilhelm'in kendine göre haklı, reel politika-ya dayalı gerekçeleri vardı; zira yeni Alman devletinin anayasal tacını kabul etseydi, Rusya ve Avusturya'nın ucu savaşı çıkan direncini göğüslemesi gerekecekti. Yine de onun için asıl belirleyici olan, nasıl olursa olsun evcilleşmiş liberal devrimle kendini bağlamak istememesiydi.

Kralın reddinden sonra Aziz Paul Kilisesi'nin bir kısmı, karara bağlanan devlet anayasası için devreye girmekten ve bunu uygulamaya koymaktan vazgeçer. Anayasacılar, Frankfurt'u terk eder; geriye kalan güçsüz solcu parlamentonun gövdesi Stuttgart'a taşınır. Orada Württemberg hükümeti, 18 Haziran 1849'da oturma salonunu kilitler ve böylece Alman parlamentarizminin öyküsü şimdilik sona ermiştir. Bu haftalarda "devlet anayasası kampanyası" denilen hareket çerçevesinde kimi yerlerde bir kez daha ayaklanmalar çıkar. Örneğin Dresden'de, sonradan Schopenhauerci olan Richard Wagner, Bakunin ile barikatlara gider. Hükümetler; ağır askeri müdahaleler, askeri mahkemeler ve ölüm cezasıyla, vatana ihanet davaları ve hapis hanelerle yeniden huzuru ve nizamı tesis ederler. Kafasında *Nibelungen Yüzüğü*'nü taşıyan Richard Wagner, İsviçre'ye kaçar. Schopenhauer, Frankfurt'ta derin bir nefes alır. Güzel Manzara No. 17'nin önünde artık "ayaklanmış ayaktakımı" gürültü yapmaz. Schopenhauer, yaşamını şimdiye kadar olduğu gibi sürdürür: Sabahları yazma, yemekten önce flüt, öğlenleri "İngiliz Sarayı" öğleden sonraları "Gazino"ya gazete okumaya, sonra da gezinti, akşamları okuma, yatmadan önce de *Upaşişadlar*'ı okuyarak dua. Felsefenin alicengizi şimdilik karanlıktan çıkmamıştır. Ama o an yakındır.

Mart 1844'te başyapıtının iki cilt halinde, genişletilmiş ikinci baskısı çıkmıştı. Yayımcı ilk başta ayak diremişse de sonunda yine de teslim olmuştu. Fakat Schopenhauer'ın ücretten vazgeçmesi gerekiyordu. "Artık tamamlanmış olan yapıtımı çağdaşlarıma, vatandaşlarıma değil; insanlığa teslim ediyorum" diye yazar Schopenhauer önsözde. Onun ve yayımcısının sezdikleri şey

gerçekleşir. “Kör dünyanın direnci” kırılacak gibi değildir. Yapıt sadece tek bir yerde ağırlığı olacak kadar incelenir, Carl Fortlage tarafından 1845 “Jena Edebiyat Gazetesi”nde. Söz konusu inceleme, yapıtı biraz kayırarak Kant ile Fichte arasındaki “geçiş ve tamamlayıcı unsur” olarak över. Yeni bir felsefi takvimi başlatacağına inanan bir filozof için bu şımartıcı değildir.

Schopenhauer Ağustos 1846’da yapıtının satışlarını sorduğunda Brockhaus’tan şu yanıtı alır: “Size üzülmek sadece *kötü* bir yatırım yaptığımı söyleyebilirim, herhalde daha fazlasını soruşturmayacaksınız.”

Ama yine de kırklı yıllarda Arthur’un etrafında birkaç gururlu süvari toparlanmaya başlar. Schopenhauer bunlara sadece şaka yollu olmasa da “vaizlerim” ve “havarilerim” der.

“İlk vaiz” Magdeburg’daki üst eyalet mahkemesi danışmanı Friedrich Dorguth’tur (1776-1854). Eskiden Varşova’daki hükümet danışmanı olarak yine orada görev yapan hükümet danışmanı E.T.A. Hoffmann ile tanışık olan bu hukukçu, keyif için felsefe yapmaktadır. Biri “idealizm” diğeri de “reel idealizm” üzerine iki cüsseli “eleştiri”siyle kendisini dinlemek istemeyen bir dinleyici kitlesine musallat olur. Otuzlu yılların sonunda kendi çapında Schopenhauer’ı keşfetmiştir ve şimdi borazanı üfleemektedir: “Schopenhauer’ı edebiyat tarihindeki ilk gerçek sistematik düşünür olarak kabul etmekten kendimi alamıyorum.” Tabii Dorguth gibi biri böylesi övgülerle fazla bir şey yapamaz.

Sonraki “vaiz” Berlinli felsefe aşığı Julius Frauenstädt’tir (1813-1879). Öğrenimi esnasında Schopenhauer’ın adını bile duymamış ama sonradan bir felsefe ansiklopedisinde “İstenç ve

Tasavvur Olarak Dünya'nın fikir zenginliği ve orijinallliği"nin anıldığını okumuştur. Yapıtı edinmiş ve aklı başından gitmiştir. 1841'de "Halle Yıllıkları"nda şunları duyurur: "Schopenhauer; yeni filozoflar arasında bildiğim kadarıyla şimdiye kadar *saf*, aynı ölçüde derin ve keskin bir felsefe sunan tek filozoftur. Her ne kadar bu felsefe şimdiye kadar pek az dikkate alınmış veya hiç dikkate alınmamış olsa da geleceği de bir o kadar kesindir ki kendisi de tamamen bunun bilincinde ve bundan emindir."

Başyapıtın 1844 tarihli ikinci baskısı, Arthur'a iki yeni çömez daha kazandırır. En sevdiği bu iki çömezinin adları Johann August Becker (1803-1881) ve Adam von Doss'tur (1820-1873).

İkisi de felsefe loncasından değildir, hukukçudur. Mainzli bir avukat olan Becker, 1844'te Schopenhauer'a bir mektup yazar. Ona birkaç "kuşku"sunu sunmak ister ve bunu yaparken Schopenhauer'ın yapıtını o kadar yakından tanıdığını gösterir ki Schopenhauer ayrıntılı bir yazılı tartışmaya girer. Üstelik bunlar Schopenhauer'ın kendisinin de değer verdiği tek tartışmalardır. Becker, sadece kuşkularıyla değil; aynı zamanda Kant sonrası felsefeden duyduğu huzursuzlukla söze girer. Böylece Schopenhauer'ın onayını kazanır. Becker, Schopenhauer'ın uğruna Frankfurt'u bazen terk etmeye değer bulduğu tek kişi olarak kalır. Güzel yaz günlerinde demiryoluyla Mainz'e, Becker'in yanına gider. Fakat ne yazık ki Becker bir "havari" olarak kalır ve yazı yazan bir "vaiz" olarak sahneye çıkma cesaretini bulamaz.

Buna karşın Adam von Doss, daha dokunaklıdır.

Sınavlarını daha yeni geçen hukukçu, *Istenç ve Tasavvur Olarak Dünya'yı* okuduktan sonra 1849'da Frankfurt'a doğru "hac-

ca” gider. Schopenhauer, onu kabul eder ve bu uzman gencin coşkusuna hayran kalır. Ona “havarim Johannes” der ve henüz küçük olan cemaatini biraz ıgnelemek istediği için Frauenstädt’e bu sevindirici ziyareti haber verir: “Bütün yazılarımın tam olarak bilgisine sahip olması ve haklılığımdan emin olması açısından *en azından* size eşittir, belki de sizden üstündür. Tarifsiz bir coşku var ve beni çok sevindirdi... Size şöyle söyleyeyim, tam bir fanatik” (B, 240).

Gerçi Doss da bir “vaiz” değildir ama kişisel olarak hiç tanımadığı eğitilmiş ve tanınmış kimselere, artık nihayet Schopenhauer okumaları gerektiğini söylemek için mektuplar yazan bir “havari”dir.

Bu cemaatin dışarıya karşı en etkin üyesi olan Julius Frauenstädt, Schopenhauer’ın ona “baş vaizim” demesine rağmen aslında en kötü muameleyi gören kişidir. Frauenstädt heyecanlı bir tiptir; coşkuyla yazılar yayımlar, ustasının öğretisini yorumlar, rakipleriyle savaşı. Kitaplarda ve dergilerde Schopenhauer üzerine notlar araştırır ve bulguları üzerine sadakatle rapor verir. Schopenhauer için kaynak tedarik eder ve ara sıra borsa endeksleri üzerine haber bulmada da yardımcı olur. Yine de Schopenhauer tarafından hiddetle azarlanır. Frauenstädt; biraz tutarsız, aceleci, aşırı asabi yapıdadır. Kavrayış gücü, merakına yetişemez. Bu yüzden mümkün olan her türlü yanlış anlamaya karışır. Örneğin *istenci* herhalde teologlar için sindirilebilir hale getirmek amacıyla, doğrudan deneyimi aşan bir mutlaklık olarak açıklar.

* Becker. (Çev.)

Schopenhauer, onu düzeltir: “Değerli dostum, sırf sabrımın taşmaması ve kontrolümü kaybetmemek için felsefemi duyurmak uğruna verdiğiniz çok büyük çabaları anımsamam gerekiyor... Örneğin kendinde şeyi bulutların arasındaki bir guguk kuşu yuvasında (yani Yahudilerin Tanrısının oturduğu yerde) değil; tersine bu dünyadaki şeylerde, yani üzerinde yazı yazdığınız masanın, en kıymetli varlığınızın altındaki sandalyenin içinde aramanız gerektiğini size boşuna yazmışım... Felsefem, asla guguk kuşu yuvalarından değil; aksine *bu dünyadan* bahseder. Yani iç-kindir, aşkın değildir” (B, 290).

Schopenhauer onu “hayvansal” maddeciliğin ahlakına göz kırpmakla suçlayıp da Frauenstädt bir defasında bu kaba saba “böğürmelere” karşı savunmaya geçtiğinde, Arthur yazışmayı keser. Oysa Frauenstädt, bu sadık ruh, bir vaiz olarak kalır. Birkaç yıl sonra, 1859’da Schopenhauer ona teşekkür eder ve yapıtlarını ve yazınsal mirasını ona bırakır.

İlk başta bu küçük havariler ve vaizler sürüsü arasında Schopenhauer kilise, patriarkı rolünü üstlenir. Diasporadaki bu kili-seye, felsefi dogmatizmi eleştiren Schopenhauer bazen dogmatik bir katılıkla göz kulak olur. Eleştiriye, hele ki cemaatinden geliyorsa, zor katlanır. Eleştiri geldiği zaman “sözü bırakın” der. Cemaat üyelerinin kendi aralarında buluştuklarını duyduğunda şunları söyler: “İki kişinin benim adıma buluştuğu yerde, ben tam ortalarındayım” (G, 139).

Schopenhauer; şöhrete ulaşmadan önce, uzun süren tanınmamışlığı yüzünden daha da katılaşmış olan gururunu okşayan, gizli ayinlere, gizli bir örgüte benzeyen bu ilişkileri korur. Ellili

yılların başında bile bu gururun, rencide edici geri çevirmelere katlanması gerekmektedir.

Schopenhauer, geride kalan altı yıldır üzerinde çalıştığı *Parerga ve Paralipomena*'yı 1850'de tamamlar. Bunlar “yan yapıtlar” ve “geride kalanlar”dır veya Schopenhauer'ın dediği gibi “çok çeşitli konular üzerine münferit ama sistematik olarak düzenlenmiş düşünceler”dir ki sonradan çok meşhur olan *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* da bunlar arasında bulunmaktadır.

Schopenhauer, yapıtı 26 Temmuz 1850'de Brockhaus'a sunar: “Yaşlılığımda babasından şikâyet eden ve şanını lekeleyen zayıf çocuklar dünyaya getirmekten kaçınmak istediğimden, bundan sonra hiçbir şey yazmayı düşünmüyorum” (B, 242). Bu yapıt “şimdiye kadar olanlardan çok daha popülerdir” belli anlamda “dünya için felsefe”dir (B, 244). Brockhaus buna inanmak istemez, yapıtı reddeder. Başka yayınevleri de ilgisiz davranır. Bunun üzerine Frauenstädt devreye girerek, Berlin'deki bir kitabevini *Parerga*'yı yayınlamaya ikna eder. Bu iki cilt, Kasım 1851'de çıkar. Dönüm noktasına gelinmiştir. Bu “dünya için felsefe” sayesinde Arthur nihayet nüfuz edecektir ama tek başına ve sırf kendi gücüyle değil. Dönemin ruhundaki dönüşüm, yarı yolda karşısına çıkar. Böylece ikisi nihayet buluşur: Schopenhauer ve dönemi.

Devrimin başarısızlığından sonra dünyadan bıkkınlık, düş kırıklığı, genel bir boynu büküklük ve kötümserliğin kültür ortamlarına hâkim olduğu ve Schopenhauer'ın büyük döneminin bu sayede geldiği yönündeki yaygın kanı asla gerçeklere uymamaktadır.

Tabii ki eylemciler arasında, özellikle de radikaller arasında düş kırıklığı, depresyon ve boşunalık duygusu vardı ve tabii ki

Schopenhauer'ın felsefesi burada verimli bir toprağa düşmüştü. Hervegh bunun iyi bir örneğidir. Militan bir eylemci olan, Nisan 1848'de Baden'deki askeri ayaklanmaya katılmış olan “partinin mazgalları” üzerindeki bu şarkıcı, İsviçre'de sürgüne kaçtıktan sonra Schopenhauer'ın yapıtına dalar ve arkadaşı Richard Wagner'i de bu filozofa hayran bırakmayı başarır.

Oysa geniş burjuva eğitilmiş kitle arasında –ki Schopenhauer'ın “dünya için felsefe”si orada etki göstermeye başlamıştı– kötümser bir ruh halinden pek eser yoktur. Tam tersine. İlerleme inancı çok yaygındır ve hatta büyümektedir. Ancak şeklini değiştirir. Çağdaşlarının söylediği gibi “gerçekçi” hale gelir. Aşırı abartılardan, uçuk spekülasyonlardan uzaklaşılır, zorlama şeyler de gülünç görünür. Artık gerçeklikten aşırı taleplerde bulunmayı terk etmek, sabra alışmak gereklidir! Artık ruhun öznel eğilimi yerine şeylerin ve ilişkilerin kendi içindeki “nesnel” eğilim vardır. Bütün köşelerden, politika, edebiyat, bilim dünyasından, gündelik yaşamdan ve tabii felsefe dünyasından da aynı çağrı yükselmektedir: Olguların zeminine geri dönelim! Liberal Ludwig August von Rochau 1853'te *Reel Politikanın İlkeleri*'ni yayımlayarak bu çağa, yapılabilişliğin politikası, mevcut olana uyum sağlayarak değişim politikası için kalıcı bir parola sunmuş olur. Somut olarak bu, Prusya'nın “ulusal soru”ya bulduğu yanıtıdır. Marx da olguların zeminine ayak uydurmaya çalışır. Proletaryanın Mesih gibi insanlığı kurtarma misyonu arka planda kalır; kılı kırk yaran bir ince işçilikle toplumun bedenini deşer ve ruhunun “sermaye” olduğunu bulur; ardından şu soru gelir: Belki de tarihi insanlar değil yapılar yapmaktadır?

Ellili yılların başında kitap piyasasını birkaç kaba materyalist kitap ele geçirir: Moleschott'un *Yaşamın Döngüsü*, Vogt'un *Hayvan Yaşamından Resimler* ve hepsinden önce Ludwig Büchner'in *Güç ve Madde* adlı kitapları. Bu yapıtlarda, en elle tutulur haliyle olgulara sarılınaarak metafiziğe karşı, doğrudan spekülâtif düşüncelere karşı cephe alınır. Karaciğer için safra veya böbrek için idrar neyse, beyin için de düşünce odur, diye gösterilir.

Bu maddeciliğin kendini beğenmiş kibrini, Czolbe daha yüksek bir felsefi düzeyde 1855'te dile getirmiştir: "Bilinebilir dünyayı duyularüstü bir dünya icat ederek iyileştirmek ve insana duyularüstü bir parça katarak doğanın üstünde yücelen bir varlık haline getirmek istemek... kibir ve gururun... (bir) kanıtıdır. Görünüşlerin dünyasından duyulan tatminsizlik, duyularüstü anlayışın en derin zemini ahlaksal bir zemin değil; ahlaksal bir zayıflıktır."

Bu düşünceler, "Verili dünyayla yetin" cümlesiyle sonuçlanır. Czolbe (ve çoğu çağdaşı) için "gerçekçi" olmaya dönük bir ahlaksal görev vardır.

Fontane ve onunla beraber bütün bir edebi akım da gerçekçiliğin hizmetine girer. 48 devrimi sırasında bir tiyatronun malzeme deposundan kendine bir ahşap çifte edindikten sadece birkaç yıl sonra, estetik programını şöyle ifade eder: "Çağımızı her yönüyle niteleyen, gerçekçiliğidir. Doktorlar bütün çıkarımları ve bileşimleri geri çeviriyor, deneyim istiyorlar. (Her partiden) politikacılar gözlerini gerçek gereksinimlere çeviriyor ve kıymetlilik şablonlarını çekmeceye kilitliyorlar... Çağımızın bu gerçekçiliği *sanatta* sadece en belirgin yankısını bulmakla kalmıyor, belki de

yaşamımızın başka hiçbir alanında burada olduğu kadar gözle görülür halde ifade bulmuyor... gerçekçilik bütün lafazanlıkların ve aşırılıkların yeminli düşmanıdır... yalandan, zorakılıktan başka hiçbir şeyi dışlamaz.”

Felsefi olarak Hegel, artık geçmişte kalmıştır. Hegel, daha Mart öncesi dönemde “ayakları üstüne” yerleştirilmişti. Ama bu şekilde ulaşmak istenen “gerçeklik” garip bir haleye sahipti; zira bu gerçekliğe erişim spekülatif olarak kalmıştı. Feuerbach’ın “beden”inde veya Marx’ın “proleterya”sında bilindiği gibi metafiziksel bir katma değer saklıydı. Feuerbach’ta, Marx’ta, sonradan Schelling’de olduğu gibi “gerçeklik” spekülatif yoldan sanki geriye gidildiğinde keşfedilen şeydi. Spekülatif mirası basitçe gözardı etmek mümkün değildi; işlenerek ortadan kaldırılmalıydı. “Gerçeklik” özelemlerin hedefiydi, tartışmanın ilk aşaması geçtikten sonra çok çabuk kabalaşabilen “48 sonrası felsefe”nin o bariz gerçekliği değildi.

Hegel öylesine geçmişte kalmıştır ki dokusunu çözümlemek zorunda kalmadan yapıtlarını bir kenara atmak mümkündür. Friedrich Albert Lange’nin 1875 tarihli fermanı bu çağa özgüdür: “Kavramsal romantizmin sapkınlıkları.”

Olguların zemininde ilerleyerek felsefede, politikada, edebiyatta, bilimde başarı, ilerleme sağlanmak istenir. Hepsinden önce de bilimde. Kimyacı Justus Liebig, bunun nasıl yapılacağını gösterir. Giessen’deki laboratuvarında kesin deneysel bilimler için “organik kimya” alanını açar. Keşifleriyle bir çağı harekete geçirir: Tarım kimyası, yapay gübre ekonomisi. Pratik başarıları ona, tıp eğitimindeki doğa felsefesi kalıntılarına karşı benzersiz

bir keskinlikte polemiğe girişme cesaretini verir. Doğa felsefesine “yüzyılımızın baş belası” der ve devam eder: “Çılgınlık halinde bir insanı öldüren biri hapse atılır ama doğa felsefesinin hâlâ doktorlarımızı eğitmesine ve doktorların huzur içinde ve ilkelere göre binlerce insanı öldürmesine izin veren kendi çılgınlık durumunu onlara aktarmasına izin veriliyor.” Fark edileceği üzere burada eski hesaplar ödenmektedir. Kesin bilimler fazlasıyla uzun süre spekülatif bilimlerin gölgesinde kalmıştı. Birikmiş olan gazez şimdi yeni “gerçekçilik” çağında kinini kusabilmektedir.

Gerçekliğin serpilebilmesi için olguların toprağı şevkle sürülür.

Olguları ilk olarak *deneyim* aracılığıyla saptamak gereklidir. Bu, örneğin Hegel’de hiç de bariz bir şey değildi. Onun için somutluk, deneyim kefil olduğunda bulunmuş sayılmazdı. Somutluğun kurgulayan kavramda yakalanması gerekliydi; ancak o zaman somutluk “gerçek” bir şeydi.

İkinci olarak deneyimin yanılmaz olması sağlanmalıydı. Bunun *kontrollü* bir deneyim olması, *deneysel* olarak tekrarlanabilir olması gerekliydi. Buysa demektir ki deneyim *iletilebilir* olmalıdır. Deneysel bilimlerin içkin demokratisi işte budur, (deneysel olarak üretilmiş) verili koşullar altında herkesin deneyiminde oluşan şey doğrudur. Bilimsel deneyde bir deneyim hiyerarşisi, bir tinsel aristokrasi yoktur; tersine eğilim olarak sadece bir araştırma sürecinin memurları vardır. Muğlak bir biçimde deneysel bilimin içinde burjuvazinin bir ilerleme talebi –eşitlik– bir parça yerine getirilmektedir. Bu yüzden sadece deneysel bilimlerin pratik sonuçlarının değil; bunların deneyim yapısının da ilerleme düşüncesini uyanık tutması gerektiği şaşırtıcı değildir.

Üçüncü olarak bileşimlerinin ne olduğunun bilinmesi için bu “olguların” işlenerek ufalanması, atomlaştırılması gereklidir. Böylece de sonra keşfedilen öğeler yeni “olgular” halinde tekrar birleştirilebilir.

Fizyoloji hücrenin, yaşamın en küçük birimi olduğunu keşfettiğinden bu yana “yaşam” hakkında, bu büyük, sentezleyici, bütünü kapsayan kavram hakkında artık başka türlü konuşmak mümkündür. Bu, neredeyse Leibniz’in monadlar öğretisinin yeniden doğuşu gibidir. Bununla birlikte organizma da aynı şekilde yeni keşfedilen hücre bölünmesi süreci olarak açıklandığından, Leibniz’in “önceden dengelenmiş uyum”una sarılmaya gerek kalmamıştır. Yaşama düşman olan şeyler de şimdi küçük bir birimin içinde saptanabilmektedir. Düşman arayışı, bakterileri bulur. Tıp bakterilere savaş açar, buradaki kumandan Rudolf Virchow’dur.

Canlıyı yaşatan ve öldüren şey, mikroskop altında gözlemlenebilen bir şeye dönüşür: Metafiziksiz bir doğa. Her nasıl olursa olsun ruhsal bir “yaşama gücü” varsayımı, ömrünü tamamlamıştır.

Darwin’in evrim kuramının dayatması altında yaratılış inancının bütün kalıntıları da ömrünü tamamlamıştır.

Darwin’in *Doğal Soy Seçimi Aracılığıyla Türlerin Oluşumu Üzerine* adlı büyük yapıtı 1859’da çıkmış, varolana (gerçekçi) uyum sağlama ruhuna bol bol malzeme vermişti. Çünkü Darwin tam da canlıların çevresine uyum değişikliklerini ve buna bağlı olarak “yaşam savaşı” içinde hayatta kalma şanslarının büyümesini, evrim tarihinin itici gücü düzeyine çıkarmakta; bu tarih uyum sağlayanların hayatta kalması önseli aracılığıyla gayet güzel bir

maddi ilerleme tarihi olarak yorumlanabilmekteydi. Fakat bu, zayıflara pek şefkatli davranmayan bir tarihti. İngiliz ekonomik liberalizmi, burada çağın doğa imgesinde yansıma buluyordu. Sonradan bunun adı sosyal Darwincilik olmuştur.

Çağın gizemleri dağıtan, “gerçekçiliği” teşvik eden bir diğer büyük eğilimi de tarihçilikti. Tarihçilik, hakikate Napolyon gibi davranıyordu. Bütün “tinsel prenslikler” tarihçilik tarafından araçlaştırılmaktaydı. Felsefe yerine artık felsefe tarihleri vardı. Edebi açıdan kıt bir dönem, büyük edebiyat tarihleri meydana getirmişti. Ranke’nin şöhreti, ilkokul kitaplarına kadar sızmıştı. Varlık (metafiziksel) ve varlığın anlamı sorusu, tarihçilikte meydana gelmiş olma sorusuna indirgeniyordu. Bir şeyin nasıl meydana geldiği biliniyorsa yeterince şey biliniyordur. Hakikat, “hakikatlerin” tarihsel oyununa parçalanır. Çoğulluk, göreceliğin büyük gücü olarak ortaya çıkar.

Yine de aslında yeni bir sekülerleşme hareketinden başka bir şey teşkil etmeyen ama gösterişle bütün kültür alanlarına yayılan bu “gerçekçilik” özünde sağırdır. Bunu özellikle de doğabilimciler arasında hissetmek mümkündür. 1854’te Göttingen’deki doğa araştırmacıları kongresinde büyük bir kavga çıkar. Bir grup bilimadamı “ruh”u kurtarmaya çalıştıkları için “kömürcü inancı”yla suçlanmayı sineye çekmek zorunda kalır.

Maddecilik ve doğacılığın kol gezdiği günlerde bilimadamlarının “ruh”un arkasında siper alması, Schopenhauer’ın metafiziğini anlama arzusunu artıran bir rahatsızlığın belirtisidir. Çünkü daha yeni yadsınan tin felsefesine çok uzun zamandır direnen ama yine de dipsiz bir maddeciliğe ve doğacılığa da devrilmeyen

bir düşünme biçimini bu metafizikte bulmak mümkündür. Gerçi Schopenhauer'ı maddeci tarzda yanlış anlamak da mümkündür; fakat istenç metafiziği çağın ruhunun katı maddeciliğiyle çok açıkça çelişmekteydi. Başka bir boyut açılıyordu: Schopenhauer'da karanlık bir canlılık keşfedilebileceğine inanılıyordu. Bu canlılık; şimdi şahadet edilen o deneysel, akli başında “içkinliğe”, huzursuzluğun talep ettiği o “derinliği” veriyordu.

Schopenhauer'da insanlar akli başında gerçeklik duygusunun, maddeci açıklamanın bir övgüsünü ve deneysel merakımızın neden bu yoldan geçmesi gerektiğinin Kant'a dayanan bir açıklamasını buluyordu. Maddeci tarzda yapılanların onayı alınıyordu. Ama aynı zamanda insanlar Schopenhauer'da, gerçekliğe *bu* şekilde yaklaşmanın *tek* yaklaşım olmadığına empatik kanıtını da buluyordu. Maddi olarak tasavvur edilen dünya da sadece bir tasavvurdur. Schopenhauer, yeni bir Kant rönesansının yolunu açıyor ve bir “sanki maddecilik” olanağını sunuyordu. Katı deneysel bilime güvenmek, maddeci ruha teslim olmak mümkündür ama tamamen ona tutulmaya gerek yoktu. Schopenhauer'ın kendinde deneyimlenen istencinin “ahiret”iyle sadece maddi olarak kavranan içkinliğin girdabına direnmek mümkündür.

Schopenhauer'ın “dünya için felsefe”siyle tasarladığı sanki etiği, bu sanki metafiziginden de daha etkiliydi. 1850'den sonra *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* çok çabuk, her eğitilmiş burjuvazinin evinde olması gereken bir kitap haline geldi.

Bilindiği gibi Schopenhauer “asıl” etiğini acımanın gizemine, bütün varoluşun acılarıyla bir olmaya, bireyselleşme ilkesinin duvarlarını yıkmaya, kendini savunma savaşında silahsızlanmaya

bağlamıştı. Birey başkalarının acılarını kendi içine alarak, zaten yaşama istencine büyük bir hayır diyen gizli ittifaka katılmıştır. Acıyan istenç, kendini “dönüştürmekte” olan istençtir. Denildiği gibi bütün bu acıma talep edilemez, hiçbir yaşama kurnazlığı bunu buyurmaz; acıma vardır veya yoktur. Acıma egoist gerilimlerin zayıflamasıdır; bu yüzden de kendini korumanın akılcılığına göre ölçüldüğünde akılcı değildir. Acıma etiğinin, insanın kendi mutluluğunu kazanmasıyla işi yoktur. Schopenhauer’ın *Aforizmalar*’da tasarladığı “sanki” etiği, buna karşı bambaşka bir ilkenin damgasını taşır. Burada söz konusu olan, kendini koruma ilkesine ve yaşamını bir ölçüde “mutlu” geçirebilme talebine “uyum” sağlamaktır. Ama Schopenhauer mutlu bir yaşam için talimatlarını sadece çekinceler altında verebilir. “Yüksek metafiziksel-etik tavrı” yaşamın değillenmesine sürükler, bunu girişte bir kez daha anımsatır: “Bunun sonucunda burada sunulacak olan bütün tartışma, alışıldık deneysel tavırdan kaldığı ve onun yanılışına sarıldığı sürece belli ölçüde bir uzlaşmaya dayalıdır” (IV, 375).

Dibe vuran kötümserlik hafifletilir ve başka zaman azarlanan hayatta kalma ve kendini savunma kurnazlığı, pragmatik biçimde değer kazanır: Sanki yaşam yaşamaya değermiş gibi yapalım, öyleyse yaşamdan ulaşılabilecek en büyük mutluluğu çıkarmak için yaşamı nasıl sürdürmeli? İşte *Aforizmalar*’ın bir yanıt aradığı soru böyledir. “Dünya için felsefe” budur. Metafiziksel skandalları dışlar. İçerik kapalı olarak dünyaya hayır demeyi zayıflatarak, hafifletilmiş biçimde dışa dönük bir evete dönüştürür. Oyuna katılmadan edemiyorsak, en azından gerekli kuşkuyla, düş kırı-

rıklığına karşı dayanıklılıkla katılmalı; en azından oyuna sürdüklerimizi düşük tutmalı ve mümkün olduğunca az kredi vermeli. Yaşam komedisinde veya trajedisinde oyuna katılacaksak; en azından “aynı zamanda hem izleyici hem oyuncu” olmaya dikkat etmeli (IV, 525).

Schopenhauer, bir “sanki” tutumu takınmaya teşvik eder; bugünlerde denildiği gibi: “Hiç şansın yok ama yine de şansını kullan!”

Böylesine görelî bir “mutluluk” nereden gelebilir?

Schopenhauer, üç kaynak sunar: İnsanın “olduğu şey”den; “sahip olduğu şey”den ve “tasavvur ettiği şey”den. Schopenhauer’a göre mutluluğu arama komedisi bu üç boyutta, olmak, sahip olmak ve sayılmak boyutunda oynanır.

Schopenhauer stoa tarzındaki bu boyutlara, güvenilirliğine ve eminliğine göre ağırlık verir. Ne elimden alınabilir; nelere bağlıyım; neye gücüm en az yeter?

“Sayılmak”; varoluşumun başkalarının gözündeki yansımasıdır, gücüm en az buna yeter. Mutluluğun buradan gelmesini bekliyorsak, en güvensiz zemine dayanıyoruz demektir. Ayrıca başkaları için bir şey olmak istersek kendimizi kaybetmemiz de çok kolay söz konusu olabilir.

“Sahip olduklarımız” bize rahatlık ve koruma sağlar (Schopenhauer burada çok açıkça kendi adına konuşur) ama kolayca bizden çalınabilir. Ayrıca “sahip olma”nın tersine dönen bir gücü vardır: Sonunda “sahip olmak” bize sahip olur. En iyisi “sanki sahip değilmiş gibi sahip olmak”tır.

Arthur Schopenhauer geri çekilmeyi, daha az saldırı noktası bırakmak için cepheyi küçültmeyi savunur. Bu “geri çekilme”-nin kazandıracağı mutluluk, “bizi kendimize geri vermesi”dir (IV, 428). Ne olduğumuzu ve kendimizi gözden kaçırsak bile kendimizin elinden asla kurtulamayacağımızı keşfedeceğizdir. İdeal olan, bir tür kendine yeterlidir. İnsanın kendinden, ruhsal becerilerinden, fanteziden, hayal gücünden, kendi mizacından ve kişiliği bilinçli olarak biçimlendirerek, kendini eğiterek bütün bunlar üzerinde olumlu bir etkide bulunabilme yetisinden zevk almasıdır. Tabii ki bu sırada insan kendi istencinin gücüyle uğraşacaktır; çünkü bu güç kendi içinde dinlenmemekte, tersine arzular halinde kendini dışa vurarak bizi mülkiyetin dünyasına ve başkalarının dünyasına çekmektedir. Yalnızca gerçeklik ilkesine bağlı olan yaşama kurnazlığından gelmeyen; bununla beraber istenci değilmeden de bir parça içeren bir ağırbaşlılık hâkim olmalıdır. Schopenhauer bu ölçüde belli anlamda, aslında dışlamak istediği o “yüksek metafiziksel-etik tavrı” varsayar.

Schopenhauer; varoluşçu tarzda benliği, mülkiyetin “asılsızlığının” ve başkalarının gözünde sayılmanın dünyasından çıkarır ama *Aforizmalar*’ının ağırlıklı bir kısmında bu “dış” dünya ile kapışma üzerine kafa yorar. Bunun kendine göre bir mantığı vardır. İnsan benliğini bu kadar enerjik olarak dışarı çektiğinde, bizi dışarıya bağlayan binlerce tel acıyla hissedilir. Schopenhauer kendisi de itiraf eder: İçimizdeki başkalarının dünyası en “acı veren diken”dir, bunu “etimizden” (IV, 427) çıkarmak da en zor iştir. Böylece Schopenhauer, eski stoadan farklı olarak toplum-sallığın üstün gücüne haracını öder. Ama onun için iş burada kalır: Mutluluk toplum sayesinde değil; topluma rağmen elde edilir.

Schopenhauer, insanın içine bulaştığı toplumdan azıcık mutluluğu nasıl koparabileceğine dair öğütler verir. Bütün diğer öğütlerinin içinden çıktığı en önemli öğüdünü, henüz kırk yıl önce not defterinde saptadığı bir imgede kelimeye döker: “Toplum bir ateşe benzetilebilir, akıllı insan gereken mesafede durup ısınır; budalaysa ateşe dokunup elini yaktıktan sonra yalnızlığın soğuşuna kaçır ve ateş yaktığı için yakılır” (IV, 514).

İlk kez eskiden hayran olduğu Karoline Jagemann’a otuzlu yılların başında anlattığı, *Paralipomena*’daki ünlü oklu kirpi benzetmesi de aynı öğretiyi içerir: “Bir oklu kirpi topluluğu soğuk bir kış gününde birbirine sımsıkı yanaşarak, sıcaklıklarıyla birbirlerini donmaya karşı korumak istemiş. Ama kısa süre sonra birbirinin dikenini hissetmişler; bu da onları yine birbirinden uzaklaştırmış. İşte ısınma gereksinimi ne zaman onları yaklaştırsa, bu ikinci fenalık tekrarlanıyormuş. Bu iki acı arasında bir o yana bir bu yana savrulmuşlar ta ki bunlara en iyi katlanabildikleri ölçülü bir mesafeyi bulana kadar” (V, 765). Bütün diğer öğütler bu “ölçülü mesafe”de yaşama sanatına ilişkindir. İnsan yalnızlığını topluluk içinde de yanına almalıdır. Schopenhauer “karşılıklı ahlaksal ve entelektüel açıdan sefil yaratılışlarımızı göz ardı etmeye ve bunları öne sürmemeye” dayanan “sessiz sedasız bir uzlaşma” (IV, 552) dediği kibarlığı över. Sırları saklamayı tavsiye eder; çünkü insan bunların bir gün kendisine karşı kullanılacağından gayet emin olabilir hatta şimdi hâlâ sevdiğimiz insanlar tarafından da. Ulusal onur budalalığına karşı uyarır; çünkü bu onur “onu taşıyanların gurur duyabileceği bireysel özelliklerden yoksun olduğunu açığa çıkarır, öyle olmasa milyonlarca insanla paylaştığı niteliklere sarılmazdı” (IV, 429).

Bütün öğütler; bastırılmış düşmanlığın, karşılıklı kötülüğünü istemenin bir bağlamı olarak toplumu varsayar. Aşk ve sevgi, her ne kadar birbirinin iyiliğini istemenin kaleleri olsa da bunlar bile ilke olarak insanın inandığından daha kolay yıkılır. İnsan, aşk ve arkadaşlığı da sanki sahip değilmiş gibi sahip olması gereken şeylerin arasına koymakla iyi eder. Bir evlilikle sağlama bağlanan aşkın durumu daha da fenadır. Kızgın ve veciz bir notla evliliğin işini bitirir: “*İnsanın sahip olduğu şeyler arasında eş ve çocukları saymadım; çünkü daha ziyade bunlar insana sahip olur*” (IV, 420). Öyleyse evliliğin ölçülü mutluluk ekonomisiyle hiç işi yoktur.

Schopenhauer, sadece öğütler vermekle kalmaz; *Aforizmalar*’da ağırbaşlı bir mesafeden, ilk elden bir otoportre de çizer. Örneğin insanın en önemli varlığı olan sağlığına göstermesi gereken özeni betimlerken. Yaşamını sürdürmesinin diyetbilimini burada geliştirir. Soğukkanlı bir servet yönetiminin kayıp risklerini düşük tutması gerektiğine dair öğütler verirken, insanın kendini ölmeye nasıl alıştırması gerektiği üzerine düşünürken veya şöhret düşkünlüğü ve kibir üzerine mantık yürütürken. Uzun süre kabul görmemenin acısını çeken Schopenhauer, aşağıdaki kesitlerde neden bahsettiğini çok iyi bilir: “Öyleyse mutluluk öğretisi açısından şöhret, gururumuz ve kibrimiz için en nadir ve en değerli lokmadan başka bir şey değildir. Bu gurur ve kibir ise gizlense bile çoğu insanda fazlasıyla mevcuttur. Hatta şöhret kazanmaya herhangi bir şekilde yatkın olan ve bu yüzden çoğunlukla üstün değerlerinin güvensiz bilincini, şöhretlerini sınıma ve sonra da bunun kabul gördüğünü bulma fırsatı gelmeden önce uzun süre içlerinde sürüklemek zorunda kalanlarda

belki de en güçlüdür. O güne kadar onlara sanki gizli bir haksızlık çekiyorlarmış gibi gelir” (IV, 475).

Schopenhauer; sonradan buna, ölümünden kısa süre önce el yazısıyla şu notu eklemiştir: “En büyük eğlencemiz *hayran* olunmakta yattığı; fakat hayran olanlar, çok yerinde olsa bile bu konuma inmekten hoşlanmadığı için en mutlu kişi, nasıl olduğu önemsiz, kendi kendine dürüstçe hayran olmayı başaranıdır” (IV, 475).

Schopenhauer gerçekten de sonunda, üstelik de öncelikle *Aforizmalar* sayesinde, dışarıdan hayranlık ona da nasip olana kadar kendi kendine hayran olmayı becermişti.

Ama neden tam da bu yapıt yüzünden?

Schopenhauer’ın “dünya için felsefe”sinde kötümserlik yarı fiyatına indirimlidir. Bu kötümserlik dibe vurma olarak her yana sızmaktadır ama değillemenin radikal sonuçları çıkarılmaz. Yaşamdan duyulan büyük rahatsızlık ima edilir ama yaşam uğruna parantez içine alınır. Schopenhauer, insanın her şeye rağmen nasıl yoluna devam edebileceğine dair bir yaşama öğretisi sunmaktadır. Nihayet kendisi de yoluna devam etmiştir. Sonunda ortaya, en kötü durumu hesaba kattığı için en küçük fenalığı bulma zekiliğini beceren bir öğreti çıkmıştır. “Mutluluk özlemi” zekice “mutsuzluktan kaygılanma” (IV, 523) düzeyine indirilmiştir.

Schopenhauer, hiçbir projeye, ne çaresizlik ne de ilerleme kültürüne tabi olmak istemeyenler üzerinde etkili olur. Schopenhauer’ın ilk müritleri, yaşamın içinde sağlam ve çoğunlukla düşük ölçüde başarılı duran çok sıradan insanlardı. Schopenhauer’ın “dünya için felsefe”si bu yüzden bir ortadirek felsefesi midir? Eger bir öğretilen radikal pratik sonuçlar çıkarmayı red-

detmek, ortadireklik olarak kınanmaya layık, kesinlikle. Ama ben bundan kuşkulanyorum. Nietzsche sonradan, insanın “gerçekleştirmeyi” istememekle iyi edeceği, hatta susup saklaması gereken, her durumda bir sonuç çıkarma buyruğunu vermemesi gereken hakikatler olduğu düşüncesini geliştirecektir. Neden sonuç çıkarmalı ki?

Düşünme, davranışlara dönüşmelidir, derler. İnsan tutarlı olmalı ve kabul ettiği hakikate göre yaşamalıdır. Fakat böyle bir tutarlılık buyruğu sonunda kendi kendini sansürlemeye sürük- lemez mi? İnsan sonunda sadece, yaşayabileceğine inandığı şeyi düşünmeye cesaret edecektir veya tam tersine: Sonu isterse yıkım olsun, ne pahasına olursa olsun, sırf düşündüğü için bir şeyi yaşamak isteyecektir. Birinde radikal düşünce gözden kaçırılır, diğerinde ise canlı davranışın kapışmaları arı düşünceye feda edilir. Hem düşünmenin hem de davranışın hakkını ve hakikati- ni bulması için, davranışla düşünmeyi ayrı tutmak gerekmez mi? Spinoza bir defasında bu anlamda şöyle der: “Sadece eğer her şeyi yapma iznim varsa her şeyi düşünebilirim.” Öyleyse radikal düşünmenin davranışın tavizlerinden ve bunların da radikal düşünmeden korunması gerektiği varsayılırsa, gerçekten de tutarlılık feda edilmelidir.

Yaşanabilir ve yaşanamaz hakikatler vardır. İnsanın ikisine de sarılması gerekir ama bunu sadece, eğer bunların karşılıklı birbirine dönüştürülebileceği yönündeki tehlikeli yanılşamayı terk ederse yapabilir. Bu hassas bir dengedir. Sadece başı dönmeyenler derinlere bir bakmaya cüret edecektir. Sadece yaşama isten- cinden emin olanlar, yaşamın uçurumsuluğunu, olumsuzluğunu

sonuna kadar düşünme cesaretini bulacaktır. Schopenhauer'da da durum buydu: İstencin değillenmesi düşüncesi onda *istenç tarafından korunmaktadır*. Değillemeye seyirci kalır ve kültür karşısında büyüyen huzursuzluk ortamından başkalarını kendine çeker, bu kez bunlar Schopenhauer'a seyirci kalır. Burada insan toptan ele geçirilmeye karşı güvendedir. Evetin elinden hayıra kaçılabilir ve tam tersi. "Sanki gibi yaşamak" hâlâ fanatikliklere, insanın kendine ördüğü hapishanelere ve bütünü hedefleyen ve bu yüzden o denli kuşkulu görünen eylem açlığı içindeki projelere karşı insanı en iyi koruyan oyun tarzıdır.

Schopenhauer'ın felsefesi çift zeminlidir. Yaşamın ve bireysel kendini koruma dürtüsünün pragmatizmini benimser ama aynı zamanda "aslında" bireyin bir hiç olduğunu, "aslında" doğrudan yaşamın bir hiç olduğunu, "aslında" her şeyin bir olduğunu açıklar. Dar anlamda Schopenhauer'ın sanat felsefesinin etkilerinin çok daha ötesinde, 19. yüzyılın ikinci yarısının sanatçılarından bugüne kadar etkili olan, bu çift zeminlilik. Estetik bir ruha, yaşama karşı estetik bir tutuma hitap eder. Yaşamın ciddiyetine hiçliğin dibe vuruşunu katar. Gerçi herkes "yaşamın büyük kukla oyununda oynamak" ve "bağlı olduğu ve harekete geçmesini sağlayan ipi" (V, 495) hissetmek zorundadır ama felsefe ona tiyatronun bütününe bir bakma fırsatı sunar. İnsan bir anlığına oyuncu olmaktan çıkar ve seyirci olur. Bu felsefi ve aynı zamanda da estetik bir andır. İnsanı kör eden ciddiliğe bulaşmadan, katıllımsız görme. Thomas Mann'ın ironisi bu tutumdan gelir. O da bunu biliyordu ve dünyanın "hala var olabilmesine" bakışı ona verdiği için Schopenhauer'a teşekkür etmiştir. Schopenhauer'ın başyapıtının ikinci cildinin açılışını yaptığı o muhteşem imge de

bu estetik perspektiften tasarlanmıştır: “Sonsuz bir mekân içinde sayısız ışıldayan küre, her birinin etrafında yaklaşık bir düzine daha küçük ışıldayan küre döner. İçleri sıcaktır, dışları katılaşmış soğuk bir kabukla kaplıdır; bu kabuğun üzerinde de bir küf tabakası, canlı ve bilen varlıkları meydana getirmiştir. Deneysel hakikat budur, gerçeklik, dünya budur” (II, 11).

İnsan bir defa bu perspektife alıştı mı “küf tabakasının” içindeki böbürlenmiş yaşam ve kıpırdanma hakkında ironiyle veya hatta alaycı bir komiklikle konuşmaktan başka bir şey yapamayacağı aşikârdır. Ulrich Horstmann buna “insanın dışına odaklı düşünme” der ve bunun içinde kendini yok etmekten alınan zevkin yattığını tahmin eder.

Yoksa estetik perspektiften bakarak hiçliği duyurmalar gerçekten de evrene düşman olan yaşama ciddiyetinin yok etme muharebelerine önceden hazırlık mıdır? Belki de tam tersi geçerlidir, belki de estetik hiçlik duyurusu yaşama ciddiyetini, gerçek yok etme muharebelerine girişmeye pek keyfi kalmayacak kadar gevşetebilir.

Schopenhauer, her durumda böyle “gevşetici” etki uyandırmıştır. Thomas Mann’ın ironisi gibi, yüzyılın ikinci yarısının büyük Alman gerçekçilerinin esprisi de Schopenhauer’a borçludur. Bu Wilhelm Busch, Theodor Fontane, Wilhelm Raabe için geçerlidir.

Schopenhauer’ı okuduktan sonra Wilhelm Busch, esprisini hangi zıtlıktan çıkardığını bir mektupta ima eder: “Zekâ üst kat-taki odada oturur ve koşuşturmacayı izler. İstence der ki ‘İhtiyar! Bırak bu işleri! Bir bela çıkacak!’ Ama istenç dinlemez. Düş kırıklığı, kısa bir zevk, uzun kaygılar, yaşlılık, hastalık, ölüm bile onu

caydırmaz; aynen devam eder. Bin defa bedeninden dışarı sürülse bile acısını çekecek olan bir başkasını bulur.” Busch ustasının mesafe koyan perspektifini, yine ustası üzerinde uygulamaktan da çekinmez: “Yetinmecilik, elde edemediğimiz şeylerden zevk almaktır.”

Fontane; Schopenhauer’ın çift zeminliliğiyle ilk tanışmasını, taptığı Schopenhauer’a bir nevi türbe yaptırmış olan ve Schopenhauer’ın her doğum gününde bir ziyafet düzenleyen, Plauen’deki zengin bir toprak sahibi olan “havari” Wiesike’nin yanında yaptı. 1874’de Fontane de oradadır ve şunları bildirir: “Nihayet kahve herkes tarafından insanlığın başlıca zehiri olarak tespit edildikten sonra, kahve içmeye geçildi.”

Fontane; Schopenhauer’ın kötümserliğiyle nasıl başa çıktığını, 1888’de oğluna itiraf eder: “İnsan kötümserliğini... neşeliliğe de dönüştürebilir. Dahası, böyle yaparak gerçekten neşelenebilir de... İnsan; en sonunda her şeyin içinde bir kanun olduğunu fark eder, durumun asla bundan farklı olmadığı kanısına ulaşır ve kendisi için kişisel olarak çalışmakla ve görevlerini yerine getirmekle yetinir. Şeylerin dümdüz yüzüne bakmak sadece bir an için korkunçtur; insan kısa zamanda buna alışmakla kalmaz hatta bu kazandığı bilgide, bunun yüzünden idealleri paramparça olmuş olsa da az bir tatmin bulmaz.” Fontane, *Stechlin* üzerinde çalıştığı sırada bunları yazar.

Ölmekte olan Stechlin’in son sözleri şöyledir: “Ben, bir hiçtir. İnsan bunu aklına kazınmalıdır.” Romandaki Melusine, katı toprak üzerinde iki ayaklılar arasında yolunu kaybetmiş olan ama sonunda yine okyanus ögesine geri dönmek zorunda olan bir

su perisinin adını taşır. Romandaki Kontes Melusine, jandarma Uncke'nin donmuş gölde bir delik açmasını engeller. Bu delikten bir elin uzanıp, onu yakalayarak içeri çekeceğinden korkar. Hayır, *bene* güven olmaz, temel öge onu beraberinde alıp götürür. Yaşlı Stechlin, bunun üzerine bilgelige ermiş ağırbaşlılığı bulmuştur. İstenç her şeydir, sürekli tekrardadır. Dünyada herhangi bir yerde bir Galiçya horozu öttüğünde, Stechlin gölünün sularından istenç çıkar.

Yaklaşık aynı dönemde Wilhelm Raabe, tek başına Frankfurtlu filozofa adanmış olan *Kek Dolması*'nı yazar. Başkarakter Heinrich Schaumann “kırmızı tabya”sının üzerinde, “çitin altında” yatmakta, uygun bir mesafeden dünyadaki koşuşturmacayı izlemekte ve bunun dışında güneşte göbeğini kızartmaktadır. Dışarıdaki “dünya”dan eski bir okul arkadaşı, Eduard gelir. Raabe, onun aklına bir sembol kazımıştır. “Yeter neden ilkesi”nin tekerleği içinde koşturmaktadır; yani doyumsuz taleplerini dünyanın her yanına gönderen bir deneycidir. Heinrich Schaumann; açıkça anlatıcıyla ittifak halinde, olduğu yerde kalır: “Evet, temel olarak insanın çitin altında yatıp kalarak dünyanın macerasını kendine yaklaştırmaya bırakmasıyla, kendini dışarı gönderittirip... macerayı... dışarıda aratması aynı kapıya çıkar.” “Kırmızı tabya”nın bu Buda'sının çitin altında yatarak üzerinde gördüğü “yıldızların üstünlüğü”, “dünyanın kardeşliği”ni önemli ölçüde küçültmektedir. İşte bunlar “rahatlık içinde dünyayı küçümseme” anlarıdır.

Bu “gerçekçi”de, dibe vuran kötümserliğin bilhassa rahat nitelikler kazandığına kuşku yoktur.

Schopenhauer'ın kesinlikle en büyük öğrencisi olan bir diğeri, Friedrich Nietzsche, tam da bu rahatlığa karşı akına geçmiştir.

Schopenhauer'ı bu "keçe çorap" kötümserliğine karşı korumaya alması gerektiğine inanır. Kendi sözcükleriyle Nietzsche'yi Schopenhauer'a çeken, "etik hava, faustumsu hava, çarmıh, ölüm ve türbe" idi. "Çağına uygun olmayan", entelektüel ayaktakımının modalarıyla ilgilenmeyen inatçı tinsel aristokrat.

Kant'ın bilgi eleştirisini Schopenhauer'ın radikalleştirmesini Nietzsche, büyük bir teşvik olarak duyumsamıştı. Eğer bilginin sınırları bu kadar dar ve katı çekilmişse; o zaman felsefe düşüncelerin şiiri olabilir. "Korkak kartal"a (Ross) *Trajedinin Doğumu* ile filolojik "ufaklıklara" meydan okuma cesaretini veren, sadece Richard Wagner değil; aynı zamanda Schopenhauer'dı.

Nietzsche Schopenhauer'ın izinde kaldı. İstenç metafizigine bağlanarak bunu kahramanca bir dokunaklılıkla "güç istenci" şekline dönüştürdü. Schopenhauer'ın "hayır"ına karşı katmerlenen bir sesle "evet" diye bağırır. Bu "evet"in zorakılığının, Nietzsche'nin kendini her şeyden önce kendi varolabilmesine ikna etmesi gerekmiş olması durumuna borçlu olduğunu, Sloterdijk çok ince bir duyarlılıkla hissetmiştir.

Schopenhauer'da cenazesi daha ziyade sessiz-doğal biçimde kaldırılan Tanrının ölümüne ilişkin olarak da Nietzsche, kuvvetle borazan öttürür. Bu kaybın acısı onda yeni bir Tanrının, Zerdüşt'ün doğum ağrılarına karışır. Mükemmel içkinliğin, daima aynı kalmanın, sürekli geri dönüşün Tanrısı. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı kitabında bunun adı, "kısır döngü Tanrısı"dır.

Nietzsche Schopenhauer'ın Dionysos karşıtı acımanın gizemli birliğini reddeder. Üstinsanlık; zavallı, parçalanmış *benin* aşıl-

ması, yaşamın enerjetik akışı içinde çözülme, Nietzsche’de bir bilme ve varlık erotizmi olarak gerçekleşir. Bu ölçüde Nietzsche ve Schopenhauer aynı zamanda zıt kutuptadırlar ama varlığın ne ucube bir *ben* (özne) ne de “madde kütlesi” (nesne) olarak düşünilemeyeceği, tersine bir *id* olduğu görüşü ikisinde de ortaktır.

Bu *id* ontolojisi sonradan yüzyılın sonunda Freud ve takipçileri tarafından psikohidrolik olarak dönüştürülür ve ufanır. Böylece Schopenhauer’ın felsefesi, şimdi bütün metafiziği tamamen feda eden ruhun doğabilimine akar. Bu yolla *id*, nesneler arasında bir nesne olarak şeyleştirilir ve tedavi tedbirlerinin odağına girer. Schopenhauer; içten yaşanan bir istençten varlığın kesinliğini, yani nesneleştiren bir deneyimin ötesine giden bir metafiziği kazanmıştı. Buna karşı bugün insan, “kendi” bilinçdışıyla diyalogu arar. Bilinçdışının da birden dili çözülür ve ona önceden öğretilen bütün o can sıkıcı hikâyeleri anlatır. Büyü bir kez daha bozulur.

Schopenhauer’ın 19. yüzyılın ikinci yarısındaki etkisinin ilginç yönleri, Eduard von Hartmann ve Philipp Mainländer isimleriyle bağlantılıdır. Schopenhauer’ın istencin değillenmesi üzerine yazdıkları, orduyu terk etmiş bir subay olan Eduard von Hartmann’ın bir türlü aklına yatmıyordu. “Değilleme” –ki Schopenhauer’ın kendisi için de aslında açıklanamayan, tersine yalnızca büyük münzevilerin ve azizlerin yaşamında gösterilebilen bir gizemdir– işte bu “değilleme”nin altı beslenmeliydi. Deyim yerindeyse “sistematik olarak gerçekleştirilmek” zorundaydı. Bu “sistematik” için Hartmann, Hegel’den başka kimden yardım alabilirdi ki? Bu garip sentezden ortaya ucube bir yapıt çıkar:

Bilinçdışının Felsefesi (1869). Burada yaşama istencinin titizlikle çizilmiş, tarihsel olarak üç aşamalı bir kuramı bulunur. Sonucu şudur: Bireysel yaşama istencini insan kendi başına değilleyemez, daha ziyade –Hegel’e sadık bir düşünceyle– bunu tarih sürecine bırakmak gerekir. Hartmann, “insanlığın kötümser bilincinin gücü”nü över. Kötümser dünya tını henüz “bilinçdışı” biçimde etkilidir, bütün mutluluk yanılsamalarını –ahirette mutluluk, gelecekte mutluluk ve bugün mutluluk yanılsamasını– ortadan kaldırıp, dünyayı içine alarak kaybolduğunda kendine gelmiş olacaktır. “Bu arada” diye itiraf eder Hartmann, “bilgilerimiz... birazcık olsun kesinlikle bu sürecin sonuna ilişkin bir fikir edinmek için çok yetersizdir.”

Kötümser dünya tınının gayretli çalışma tutkusu ve Hartmann’ın değillemesini doğru gerçekleştirmesindeki sanki gelecekte neşe duyan şenlik komik görünse de bugün, atom bombası çağında insanlığın kendini yok etmesinin büyük tarihsel perspektifi belli bir korkuyla dikkate alınmaktadır.

Gerçekten de kederli bir insan olan Philipp Mainländer, bir ölüm istenci felsefesi tasarlamıştır. Yaşama istenci sadece, kendi kendini kemirmek, bir hiç olmak için oradadır. Mainländer, açıkça yeni keşfedilen entropi yasasından esinlenmiştir.

İnsanın sadece fazla yükseklerdeki üzümleri reddettiği yanılsamasına kapılmaması için, bir halk genelini mutlu etme programı geliştirir. Böylece herkes, hayatta malın mülkün faydası olmayacağını fark edecektir. Mainländer’in sosyalist kanunları döneminde çıkan *Kurtuluş Felsefesi* (1879) başlıklı yapıtı, “sosyal sorunun çözümünü” ele alır. Mahrum kalanlara arzuladıkları ve-

rilerek düş kırıklığına uğratılmalıdırlar. O zaman yaşamın hiçbir şeye değmeyeceğine kendiliğinden kanaat getirecek ve nihayet bütün bunlar bir sona ulaşacaktır.

Mainländer, o zamana kadar bekleyemedi ve intiharı tercih etti.

Bu itici “değilleme sistemleri”, kuruluş döneminin coşkusuna bir gölge gibi eşlik eder ve onun gözdağı veren tavırlarını taklit eder. Kulağa yine de fazlasıyla eyleme açmış gibi gelen coşku-lu hayır; bugün şüphecilik, kuşkululuk halinde yumuşamıştır. Felsefenin Auschwitz ve Hiroşima deneyimlerine gücü yetip yetemeyeceği sorulmaktadır. Belki Günther Anders farklıdır. En azından Frankfurt Okulu’nun pratik felsefesi hâlâ, dikkatlice de olsa bir barışma ütopyasına sarılmaktadır. Hepsinden önce Horkheimer, bir “sanki ütöpizmi” düşünür ve bu düşünmede Hegel değil, Schopenhauer konuşmaktadır. Horkheimer’e göre “Kuramsal kötümserliğe, evrensel ürküntüyü akılda tutarak, her şeye rağmen mümkün olanı iyileştirmeye çalışan, iyimserlik karşıtı olmayan bir uygulama eklenebilir.”

Schopenhauer’ı pek tutmayan Adorno, başka bir biçimde garip olarak ona bağlı kalmıştır. Müzik üzerine düşünürken, Adorno toplumun “hakikatini” ve bir zamanlar yaşam hakkındaki metafiziksel “hakikat” olan şeyin büzüşmüş kalıntılarını; her şeyden önce sanatta, özellikle de müzikte kavramaya çalışmıştır. Adorno için müzik, kendi dışında kalan bir şeyi betimlemez. İşte tam da bu yüzden kendi mantığı içinde, tarihsel anın “mantığını” gerçekleştirir. Schopenhauer’ın terminolojisinde şöyle denir: Müzik bir görünüşün resmi değildir; sadece maddesiz, görünüşsüz, herhangi bir şeyle ilişkisiz biçimde istenç onun içinde oynamak-

tadır. Müzik, maddesiz istenç olayıdır ve bu yüzden “şeylerin yüreğinden” konuşudur. Müzik, ses veren *kendinde* şeydir. Kendi dışında bir şeye işaret etmez, tamamen kendi kendisidir. Adorno’nun buna bulduğu formül ise şudur: “Sanat yapıtları, kimlik zorlamasından kurtulmuş kendi kendine eşitliktir.”

Adorno’nun bütünün “hakikatini” müzikte araması gibi, Schopenhauer’ın metafiziksel merakı da müzikte tatmin bulur: “Müziğin tamamen doğru, tam ve ayrıntıya inen bir açıklamasını, yani ifade ettiği şeyin ayrıntılı bir tekrarını kavramlar halinde vermenin başarıldığı varsayılırsa, bunun derhal dünyanın kavramlar halinde yeterli bir tekrarı ve açıklaması... yani hakiki bir felsefe haline geleceğini söyledüğimde beni izleyen ve düşünme biçimimi benimseyen kişi, bunu pek paradoksal bulmayacaktır” (I, 368).

(Adorno için olduğu gibi) Schopenhauer için müzik hakkın-da düşünmek, dünyanın gizemine temas eder. Bunun nedeni ise müziğin görünen dünyayı resmetmemesi, doğrudan dünyanın görünüşü olan şeyin ta kendisi olmasıdır.

Richard Wagner, bu müzik felsefesinde bir müzisyen için gönül okşayıcı olan niteliklere, daha Schopenhauer yaşarken şevkle sarılmıştı. Ayrıca Schopenhauer’ı “iyileştirmek” de istemişti. İstenci –ne sürprizdir ki– sevgi aracılığıyla kurtarmak istemişti.

Schönberg (ki Adorno da kendince onu dayanak almıştır) müziğin her türlü resimsellikten kendini koparmasını talep ederek, Wagner’den daha katı biçimde Schopenhauer’ın müzik felsefesini izlemiştir.

İşte bu yüzyıl başındaki Viyana ortamında, Ludwig Wittgenstein, Schopenhauer’ın müzik felsefesine benzer biçimde *Tractatus Logico Philosophicus*’taki mantıksal gizemciliğini geliştirir.

Schopenhauer gibi Wittgenstein da mantıksal düşünceden bir tür “daha iyi bilinç”i ayırır. Wittgenstein da Schopenhauer gibi söylenebilen ile söylenemeyen arasındaki sınırı çizmek ister. Dilin dışında “söz konusu olan” şeylere işaret etmemizi sağlayan dilin mantığının kendisi de “söz konusu”dur. Dil, kendine ilişkindir; dil, oyunlarını oynar. Schopenhauer için müzik neyse, dilin oyunları da Wittgenstein için odur. Dil, şeylere işaret ederek bir şeyler “söyler”; aynı zamanda da kendi kendini gösterir. Kendini, kendisi “anlam” olmaksızın “anlam” üretebilen bir şey olarak *gösterir*.

Müzik kendinden bahseder, dil kendinden bahseder. Zaten hep kendimiz olduğumuz ama asla önümüze getiremediğimiz, yani asla göremediğimiz ve söyleyemediğimiz o dile gelmez varlık; müzik ve dilin bunları yapması yoluyla gerçekleşir. “Dışarıda” olmamız gerekirdi ama o zaman biz, biz *değiliz*. Müzik, müzikten ve dil de dilden bahsettiğinde belki bu sınıra yaklaşabiliriz.

Müzik çalıp oynayan istenç –Schopenhauer’ın bu *ens realismu**– oyunun içinde kaybolmak üzere değil midir? Oyunu, istencin perspektifinden bakıldığında “hiç” olan ama yine de bu noktadan bakıldığında istenç olan her şeyin de “hiç” olduğu şeye bir alıştırma değil midir? “Hakkında konuşulamayan şey üzerine susulmalıdır” (Wittgenstein).

* Latince: en gerçek varlık. (Çev.)

Yirmi Dördüncü Bölüm



İnsanlık Benden, Asla Unutamayacağı Şeyler Öğrendi ❀ Son Yıllar ❀
Şöhret Komedi ❀ Ölüm: Nil Kahire'ye Varmıştır

Schopenhauer, ölümünden kısa bir süre önce şöyle der: “İnsanlık, benden, asla unutamayacağı şeyler öğrendi...” İnsanlar ondan bir şeyler öğrenmiş ama ondan öğrendiğini unutmuştur.

Schopenhauer; sekülerleşme acısının, metafiziksel yurtsuzluğun, kaybolmuş güvenin filozofudur. “Gökler dünyayı sessizce öpmüş, dünya çiçek ısıltısıyla onun hayaline dalmış” değildir. Gökler, bomboştur. Fakat Schopenhauer’da da ahiret diye bir şey tanımayan yaşama istencinin acımasız içkinliği üzerine metafiziksel bir hayret, hatta ürperti vardır. Schopenhauer Tanrı ikamelerini (doğa usu, tarih usu, maddecilik, olguculuk), daha bu yeni yapılabirlik “dinlerine” kaçış yeni başlamışken bir kenara itmiştir.

Dünyanın ve insan yaşamının “bütününü”, bu “bütünden” bir medet ummaksızın düşünmeye çalışmıştır. Şöyle sorar Schopenhauer: Önceden verili anlam ufukları, anlam garantisi yoksa nasıl yaşanabilir? Böylece yaşamı boyunca, kesinliksiz bir yaşam boyunca, küçük kötülüklerin deneyiminden ders çıkararak bunu denemiştir.

İnsanlığın megalomanlığına karşı en büyük hakaretleri toparlayıp, sonuna kadar düşünmüştür.

Kozmolojik hakaret: Dünyamız sonsuz mekân içinde sayısız kürelerden biridir, üzerinde “canlı ve bilen varlıklardan oluşan bir küf tabakası” vardır. Biyolojik hakaret: İnsan bir hayvandır; zekâsı yalnızca içgüdü eksikliğini ve yaşadığı dünyaya organik olarak uyum sağlama eksikliğini telafi etmeye yarar. Psikolojik hakaret: Bilinçli benliğimiz, kendi evinin efendisi değildir.

Schopenhauer, Freud’dan neredeyse yüz yıl önce, batı düşüncesine hükmeden bilinç felsefesini tersine çevirmiştir. Uygulamadaki bir bilinçdışı ve beden felsefesi ilk defa Schopenhauer’da vardır. Varlık, bilinci belirler. Ama varlık, Marx’ta olduğu gibi, toplumun bedeni değildir; tersine bizim gerçek bedenimizdir, bizi yaşayan her şeye eşit kılan ama yine de yaşayan her şeye düşman eden bedenimizdir. Schopenhauer bedenden, istençten, yaşamdan, Mesihçilik olmaksızın bahsetmiştir. Bedenimiz bizi kurtarmayacaktır, usumuz da. Schopenhauer, usun istence karşı güçsüzlüğünü çarpıcı biçimde göstermiştir. Ama “usdışılığın en ussal filozofuydu” (Thomas Mann). Schopenhauer biliyordu ki daha zayıf olan usun tarafını tutmak gerekliydi. İstençten, bu devden kendini kurtarmak isteme budalalığına sadece aşağılamayla bakabiliyordu. Her durumda Schopenhauer, böyle eşeğe ters binmeye teslim olmak istemiyordu.

Schopenhauer başka bir şeyin düşünüyordu. Belki de us, en azından birkaç anlığına istençten çözülebilseydi; istenç, oynamak us da salt görmek için rahatlayabilirdi. Schopenhauer felsefede, sanatta ama hepsinden önce de müzikte bu düşü gör-

müştür. Müzik üzerine ne daha önce ne de daha sonra Schopenhauer'da olduğu gibi felsefe yapılmamıştır.

Fakat en büyük düşü; istencin değillenmesi, ortadan kalkmasıdır. Schopenhauer; kendinden önce hiç kimsenin yapmadığı biçimde batılı gizemcilik geleneğini, doğunun bilgelik öğretilerine bağlayarak bu düşü görmüştür. Yaşamında kendinin ortadan kalktığı anlar vardır; “daha iyi bilinci” ona, yoksa sadece hakkın da konuşabildiği ve yazabildiği şeyleri hissettirmiştir.

Schopenhauer *yapıtıyla* “*mayanın peçesini*” koparmak ister ve ne ironidir ki *bu yapıt aracılığıyla* yine de “bireyselleşme ilkesine” tutuklu kalır. Hiçbir şeyin söylenmeden ve duyulmadan kalabildiği bölgelere dalan Schopenhauer, duyulmak ister; bu paradoksal adımı atamaz. Susmanın ve gülmenin vakurluğunu kazanamaz. Frankfurt’un Buda’sı olamaz. Etrafındaki suskunluğa zor katlanır. Bir yanıt ister, kapının çalınıp çalınmadığına kulak kabartır. Kapı gümbürtüyle vurulduğunda, artık ölme zamanı gelmiştir.

Arthur Schopenhauer, Buda değildi. Kendi adına ne mutlu ki kendini buna zorlamamıştı da. İnsanın kendi esinlerinin, kendi idraklerinin peşinden yaşamasında yatan o trajediden zekice kaçmıştır. Schopenhauer, kendini kendi sanmamıştır. Belli bir aşıkârlığı ve gücü olan idrakler ve esinler, içimizden geçen canlı bir şeydir. İnsanın *benimsi* tarzda sahip olamayacağı anonim bir olaydır. Ve insan bunu yine de denerse, ortaya sadece zorakılık, sahtelik çıkar; canlılık tekler ve insan fark etmese bile çamura batar. Hayır, insan kendi esinli sözünü dinlemeye çalışırsa, onu “gerçekleştirmeye”, “uygulamaya”, “benimsemeye” çalışırsa sonu

iyi olmaz. İnsan kendini olurluna bırakmalıdır. Kendini olurluna bırakmak ve kendini benimsememek, yaratıcı olmanın sırrıdır. Schopenhauer da bunu bildiği için, içinde felsefesinin en iyi yönlerini meydana getirenin başka bir şey olmasına korkusuzca hayret edebiliyordu. Yaşamının son yıllarında bir defasında Frauenstädt'e şöyle demişti: “İnsanın yaptığı şeyler üzerine her an kendine hesap verebileceğini mi... sanıyorsunuz? Bazen bütün bunları nasıl yapabildiğime kendim de hayret ediyorum. Çünkü sıradan yaşamda insan, yüksek üretim anlarında olduğu şey değildir” (G, 124).

Bu iki yaşamı örtüştürmeye çalışıp kendine işkence etmemiştir. Böylece belki de her ikisine de hem “üretkenliğe” hem de “sıradan yaşama” bir iyilik etmiştir.

Fakat “sıradan yaşamı” şimdi sona ermektedir. *Parerga*’nın çıkmasından sonra, “Vossische Zeitung” gazetesindeki İngilizce makalenin yayımlanmasından sonra Schopenhauer, birdenbire sadece felsefi ilginin odak noktasında bulunmakla kalmamaktadır. İçeri alınmak isteyen ziyaretçilerinin sayısı artar. Meraklılar filozofa bir göz atabilmek için “İngiliz Sarayı”nın kapısını aşındırır. Richard Wagner Zürih’e davet eder; politik mülteci olarak kendisi Almanya’ya gelememektedir. Schopenhauer, bu daveti reddeder. Wagner’in bir atıfla beraber gönderdiği *Nibelungen Yüzüğü*’nün metin hali, Arthur’un bir aracıya karşı şu ifadeleri kullanmasına vesile olur: “Arkadaşınız Wagner’e, *Nibelungen*’ini gönderdiği için benim adıma teşekkürümü söyleyin; yalnız kendisi müziği çiviye assın, dehası daha çok şairliğe çalışıyor! Ben, Schopenhauer; Rossini ve Mozart’a sadık kalacağım...” (G, 199).

Friedrich Hebbel, onu ziyaret eder. Schopenhauer, ona şöhretinin komedisinin muhteşem bir benzetmesini anlatır: “Şimdiki şöhretimle kendime acayip geliyorum. Bir gösteriden önce, tiyatro kapanıp da perde kalkarken, lamba yakan birinin hâlâ rampada çalışırken oracıkta kaldığını ve sonra aceleyle kulise kaçtığını kesin siz de görmüşsünüzdür. Tam o sırada perde yukarı kalkar. Ben de kendime öyle geliyorum. Şöhretimin komedisi başlarken geç kalmış geride kalmış biri gibi” (G, 308).

Bazı şeyler gerçekten de komiktir. Sessiz bir taraftarı olan August Kilzer, dışarıda bırakılan yerler yüzünden başyapıtın ilk baskısını araştırır. O, ilk Schopenhauer filologudur. Bir diğeri Schopenhauer’ın yapıtlarını üç defa alır: Bir defa kendi tapınması için, bir defa oğlu bir defa da ödünç vermek için. Biri de Schopenhauer’ın 1813’te Rudolstadt’daki odasının pencere camına kazıdığı yazıyı araştırır. Adı önceden geçmiş olan mülk sahibi Wiesike, Schopenhauer’ın ilk portresini satın alır ve bunun için özel olarak bir ev yaptırır. Bir rahip ona bağlılığını bildiren vecizeler gönderir. Bir arabacı ondan kitap tavsiyesi ister. Böhmen’deki bir bey, Schopenhauer’ın resmine her gün yeniden çelenk koyar. Bir askeri eğitim kurumunun öğrencileri, geceleri çok defa ve gizlice *Aşkın Metafiziği*’ni okuyarak geçirir. Komşu Hamburg kentinden Alman köktencililiğiyle kötümserliğin korunmasına adanmış bir derneğin üyeleri gelir. Felsefe loncası bile şimdi bir buluşmak ister. Fakat burada Schopenhauer’ın hiddeti bilindiğinden, çoğunlukla “İngiliz Sarayı”nda tanınmadan komşu masadan masa söyleşilerine katılmakla yetinilir. Felsefe profesörlerinden biri bir defasında aslanın mağarasına girmeye cüret

eder. Schopenhauer, ona akrep hikâyesini anlatır: Akrepler ışık gördüğünde ve karanlığa kaçacak yer yoksa kendi zehirli iğnelerini kafalarına batırıp ölürlər. “Görüyor musunuz sevgili dostum, şu yanan mum benim felsefemdir. Ve gerçekten yeterince uzun süre ısırmış olan akrepler, artık ışıktan kaçamayacaklarına göre kendi kendilerini yok etme cesaretini bulmalılar” (G, 181). Hegelci Rosenkranz şimdi, gayet kötü niyetli olarak Schopenhauer’ı “Almanya’daki yeni seçilen felsefe kralı” olarak adlandırır. Alman kürsülerinde Schopenhauer tefsirleri başlar. Leipzig Üniversitesi Felsefe Fakültesi, “Schopenhauer Felsefesinin Sunumu ve Eleştirisi” konulu bir yarışma duyurur.

Arthur Schopenhauer, yapıtıyla kadınlar arasında da nasıl bir ilgi gördüğüne kendisi de hayret eder. Schleswigli bir küçük hanım, *Memlekette Bir Yabancı* başlıklı şiirini ona adar. “İngiliz Sarayı”nda Roma’dan Gisella Niclotti, Hamburg’dan Rike von Hasse ve Amsterdam’dan Ada van Zuylen adlarındaki hanımlarla saatlerce sohbet eder. Böylesi bir topluluk içinde mantık sorunları üzerine, örneğin $A=A$ özdeşlik ifadesi üzerine bir âşık gibi konuşabilir. Schopenhauer’ın kadınlar hakkındaki fikirleri sarsılır. Richard Wagner’in kız arkadaşı olan Malwida von Meysenburg ile söyleşide bir defasında şunları itiraf eder: “Kadınlar hakkında son sözümü henüz söylemedim. Sanırım eğer bir kadın kitleden kopmayı veya daha ziyade onun üzerine çıkmayı başarır, durmadan ve bir erkekten de fazla gelişecektir” (G, 376). Kadınlığa karşı yeni uyanan ilgisi, Schopenhauer’ı Ekim 1859’da onun bir büstünü yapmak için Frankfurt’a gelen genç heykeltıraş Elisabeth Ney’in cazibesine de açık kılar. Bu hanım, dört hafta onun

daireesinde çalışır. Arthur, mutludur. Bir ziyaretçisine şunları anlatır: “Bütün gün yanımda çalışıyor. Yemekten döndüğümde beraber kahve içiyoruz, yan yana koltukta oturuyoruz. O an evliymişiz gibime geliyor” (G, 225).

Filozofun kitaplarını okumayanlar bile vazgeçilmez kanişiyle gezintiye çıkan bu adamı tanır. Frankfurtlular, onu taklit ederek kaniş edinmeye kalkışırlar.

1857 kışında Schopenhauer, gezerken düşer. Frankfurt basını için bu, haber vermeye değer: “Burada yaşayan filozof Schopenhauer, düşerek alnından önemsiz olmayan bir yara aldı; fakat (sorularımız üzerine fark ettiğimize göre) kesinlikle kısa zamanda iyileşmiş olacak.”

1860 yılının son Nisan günlerinden birinde, öğle yemeğinden eve dönerken nefes darlığı çeker ve kalbi çarpıntı yapar. Takip eden aylarda da bu tekrarlar. Hızlı yürüme alışkanlığını terk etmek istemediği için, gezintileri kısaltır. Ama bunun dışında yaşama biçimini değiştirmez; hatta Main Nehri’nde soğuk suda yüzme alışkanlığından da vazgeçmez. 18 Eylül’de yeniden şiddetli bir nefes daralması yaşar. Wilhelm Gwinner, onu ziyaret eder. Schopenhauer, son söyleşisini onunla yapar. Gizemci Jakob Böhm ve kendi yaşamının yapıtından bahsedilir.

“Bedenini yakında kurtların kemirecek olması, onun için kötü bir düşünce değildi. Buna karşın ruhunun ‘felsefe profesörlerinin’ elinde nasıl rezil edileceğini, kaygıyla düşünüyordu” (G, 394).

Schopenhauer gençliğini, “dâhiyane kavrayış” dönemini anımsar ve yetmiş yaşındayken başyapıtına yaptığı son eklenti-

lerin de “aynı tazelikte”, aynı “canlı akıcılıkta” olmasından duyduğu tatmini ifade eder. Sohbet sırasında hava kararır. Hizmetçi hanım, bir mum yakar. Schopenhauer, yumuşar. Gwinner, “Hastalık ve yaşlılıktan hiç eser olmayan aydınlık bakışından sevinç duyuyordum. Şimdi ölecek olsa ne yazık olurdu; *Parerga*’ya verilecek önemli eklentileri vardı” (G, 395) der. Gwinner, ayrılır. Schopenhauer ona şu sözcüklerle veda eder: “Mutlak hiçliğe ulaşmak onun için sadece hayırlı bir iş olabilirmiş ama ölüm maalesef buna ümit vermemekteymiş. Yalnızca, nasıl olursa olsun, ‘en azından entelektüel vicdanı temiz’miş...” (G, 396).

Üç gün sonra, 21 Eylül’de –doğum günü gibi günlerden yine cumadır– Schopenhauer sabah alışıldıktan biraz daha geç kalkar. Hizmetçi pencereyi açtuğunda sonbahar sabahının havası içeri akar. Sonra hizmetçi, uzaklaşır. Bundan kısa süre sonra doktor gelir. Arthur Schopenhauer, koltuğunun köşesine yaslanmış. Ölmüştür. Yüz şekli bozulmamıştır, ölümle savaştan bir iz yoktur.

Nil Kahire’ye varmıştır.

A

- Adorno, Theodor W [iesengrund]
 12, 558, 598, 599
 Alexander I. Pawlowitsch, Zar 299, 486
 Altenstein, Karl, Freiherr von Stein zum
 444
 Anders, Günther 598
 Anna Amalia, Herzogin von Sachsen-Weimar 144
 Anselmus, Person in E.T. A Hoffmanns "Der Goldene Topf" 347
 Antonio, Person in "Torquato Tasso" von Goethe
 325
 Apollon 7, 243, 248
 Aristoteles 338
 Arndt, Ernst Moritz 334, 566
 Arnim, Achim von 159, 181, 270, 271
 Asher, David 319
 Astor, Johann Jakob 192
 Auerswald, Hans Jakob von 566
 Augustinus 386, 541

B

- Baader, Franz von 362
 Bach, Johann Sebastian 200
 Bähr, Carl 481
 Bakunin, Michail Aleksandrowitsch 539, 571
 Basedow, Johann Bernhard 62
 Bauer, Bruno 536
 Beckett, Samuel 461
 Beneke, Eduard 459
 Bernstorff, Christian Günther Graf 452
 Bertuch, Friedrich Johann Justin 136, 138, 296
 Biedenfeld, Freiherr von 350, 352, 354, 417
 Bismarck, Otto, Fürst von 495
 Bloch, Ernst 211
 Blumenbach, Johann Friedrich 189, 193, 194, 439, 440, 442
 Blum, Robert 565
 Böhl, Doris 65

Böhme, Jakob 245, 607
 Bonaparte, s. Napoleon 58, 89
 Bonaventura [Pseud.] "Nachtwachen des B.", Titel einer romantischen
 Erzählung 116, 117
 Börne Ludwig 451, 523, 525
 Böttiger, Karl August 344
 Braun, Scharfrichter 440
 Brentano, Bettina 159, 181, 236, 238, 240, 454, 455
 Brockes, Barthold Hinrich 52, 53
 Brockhaus, Friedrich Arnold 300, 350, 417, 418, 419, 420, 483, 488, 506,
 513, 572, 576
 Brogi, Berliner Student 226
 Büchner, Georg 209, 524, 578
 Buda 80, 83, 415, 504, 594, 603
 Buff, Charlotte 141
 Bunsen, Karl Josias von 191
 Bürger, Gottfried August 259, 337
 Busch, Wilhelm 592, 593
 Byron, George Gordon Noel, Lord 421, 422

C

Calderon de la Barca, Pedro 311
 Campe, Joachim Heinrich 62
 Carl August, Herzog von Sachsen-Weimar 143
 Chamisso, Adelbert von 488
 Chevalier, Mme 47, 54
 Claudius, Matthias 53, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120,
 121, 243, 355, 413
 Clauren, Heinrich 351
 Cook, James 61, 87
 Cotta, Johann Friedrich, Freiherr von 300, 334
 Couvray, Jean Baptiste Louvet de 72
 Creuzer, Georg Friedrich 488
 Crüger, Eduard 428
 Czolbe, Heinrich 578

D

- d'Alembert, Jean le Rond 163
 Dante Alighieri 562
 Danton, Titelfigur von Georg Büchners Drama "Dantons Tod" 89, 209
 Darwin, Charles 581
 Demokrit 533, 534
 Demosthenes 159
 Descartes, René 198, 199, 200, 205, 529, 543
 De Wette, Wilhelm Martin Leberecht 452
 Diderot, Denis 540
 Dionysos, griechischer Gott 78, 246, 247, 248, 255, 388, 401, 473, 595
 Doering, Theodor 165, 170
 Don Kişot 569
 Dorguth, Friedrich 572
 Doss, Adam von 573, 574
 Droste-Hülshoff, Annette von 507

E

- Eckermann, Johann Peter 323
 Eckhart, Meister 245
 Eichendorff, Josef, Freiherr von 247, 401, 454
 Eichstädt, Heinrich Karl Abraham 287, 296
 Elektra 547
 Elssler, Fanny 453
 Emile, Titel eines Werkes von Jean-Jacques Rousseau 204, 213
 Engels, Friedrich 525, 536, 539
 Epikür 197, 392, 533, 534
 Eylert, Rulemann Friedrich 459, 460

F

- Fahrenkrüger, Johannes Daniel 49
 Faublas, Chevalier, Titel eines Romans von Jean Baptiste Louvet de Couvray
 72
 Fernow, Karl Ludwig 131, 153, 155, 156, 159, 168, 299, 300
 Feuerbach, Anselm von 11, 209, 311, 452, 456, 525, 528, 529, 530, 531,
 532, 533, 534, 579
 Fitz-James, Bauchredner 86

- Flaubert, Gustave 253
 Flohr, B. 65
 Fontane, Theodor 578, 592, 593
 Fortlage, Carl 572
 Foucault, Michel 120, 121, 206, 252, 520
 Frauenstädt, Julius 67, 177, 178, 224, 564, 565, 567, 572, 574, 575, 576, 604
 Freiligrath, Ferdinand 525, 549
 Freud, Sigmund 234, 252, 398, 401, 547, 596, 602
 Friedrich II., König von Preußen (der Große) 22, 23, 45, 52, 90, 123, 136, 142, 159, 189, 191, 221, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 295, 296, 298, 351, 352, 362, 363, 418, 454, 455, 480, 481, 487, 488, 509, 526, 570, 572, 579, 594, 605
 Fries, Jakob Friedrich 263, 445
 Frommann, Friedrich 296
 Fuga, Teresa 429

G

- Gabriele, Titel eines Romans von Johanna Schopenhauer 301
 Galilei, Galileo 328
 Gall, Franz Joseph 104
 Gans, Josef 303, 304, 306
 Gauss, Carl Friedrich 189
 Gehlen, Arnold 382
 Gerlach, Ernst Ludwig, und Leopold von 455
 Gerstenbergk, Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 317, 431, 434
 Göchhausen, Louise von 144
 Godeffroy, Hamburger Handelshaus 66, 67, 72
 Goeschel, K. Fr. 522
 Goethe, August von 27, 32, 48, 52, 54, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 160, 169, 174, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 193, 221, 222, 234, 237, 270, 285, 296, 298, 299, 301, 310, 312, 314, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 352, 401, 421, 422, 423, 424, 425, 428, 430, 441, 455, 509, 512, 524
 Gontard, Susanne (Susette) 91

Görres, Joseph von 362
 Gozzi, Carlo 408
 Gracian 161, 484
 Grégoire, Anthime 55, 59, 89
 Guhr, Karl Wilhelm Ferdinand 501
 Guiccioli, Gräfin 421
 Gutzkow, Karl Ferdinand 523, 526
 Gwinner, Wilhelm 306, 486, 607, 608

H

Haller, Albrecht von 188, 189
 Hamilton, Lady, geb. Lyon 69, 70
 Händel, Georg Friedrich 51
 Hardenberg, Karl August, Fürst von 236, 261
 Hartmann, Eduard von 596, 597
 Hartung, gottfried Lebrecht 228
 Hasse, Rike von 606
 Hauptmann, Lehrer 63
 Hauser, Kaspar 19
 Haxthausen, Sophie von 507
 Haym, Rudolf 450
 Haywood, Francis 484
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11, 121, 196, 209, 234, 242, 247, 280, 284,
 287, 289, 361, 370, 372, 404, 406, 440, 443, 444, 445, 446, 447,
 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 463,
 465, 486, 487, 489, 498, 504, 515, 521, 522, 523, 527, 528, 529,
 530, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 579, 580, 596, 597, 598
 Heidegger, Martin 292, 520, 558
 Heine, Heinrich 48, 190, 191, 216, 495, 522, 523, 524, 525, 539
 Heinke, Ferdinand 304, 315, 316, 317, 509
 Hell, Theodor 351
 Helvetius 163, 377
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 459
 Herder 69, 110, 132, 138, 139, 140, 147, 361, 362
 Herwegh, Georg 525
 Herzlieb, Minnchen 182
 Hessling, Dietrich Person in Heinrich Manns Roman "Der Untertan" 448
 Hildesheimer 461

Hitler, Adolf 540
 Hobbes, Thomas 402, 403, 404
 Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 105, 182, 347, 453, 454, 455, 572
 Holbach, Paul-Henri Thiry d' 377
 Hölderlin, Friedrich 90, 91, 92, 117, 234, 235, 236, 247, 248, 406, 448, 449
 Holtei, Karl von 311, 485
 Horkheimer, Max 561, 598
 Hornstein, Robert von 106, 550, 565
 Horstmann, Ulrich 592
 Hotho, Heinrich 450
 Humboldt, Alexander von 141, 225, 456, 486
 Hume, David 200, 201, 483

I

Iffland, August Wilhelm 182, 222, 262
 Isa 117, 182, 448, 451, 526, 527, 528

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 122, 284, 289, 456, 486
 Jacobs, Friedrich 159, 165
 Jagemann, Caroline, spätere Gräfin von Heygendorff 138, 186, 187, 251, 587
 Jameson 34
 Jänisch 60, 492
 Jean Paul [eigent. Johann Paul Friedrich Richter] 117, 125, 132, 159, 160, 231, 238, 485
 Jenisch, Hamburger Handelshaus (auch Martin Johann Jenisch) 72, 74, 77, 100, 102, 107, 127, 157
 Johann 42, 49, 61, 62, 72, 136, 189, 192, 200, 228, 319, 353, 565, 573
 John, Carl 169

K

Kabrun, Großkaufmann aus Danzig
 100, 102, 297
 Kafka 461
 Kalckreuth, Friedrich Adolf, Graf von 144
 Kant, Immanuel 11, 13, 19, 37, 108, 120, 121, 192, 193, 196, 197, 198,

200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 227, 228, 229, 230, 232, 233,
 237, 242, 243, 245, 277, 280, 281, 282, 284, 289, 291, 330, 342,
 355, 357, 359, 361, 364, 370, 382, 388, 404, 417, 437, 443, 448,
 456, 458, 460, 461, 484, 518, 519, 520, 543, 544, 545, 546, 547,
 548, 549, 550, 555, 558, 559, 572, 573, 583, 595

Katharina, Schwester des Zaren Alexanders I. 334

Kierkegaard, Sören 462

Kilzer, August 605

Kind, Friedrich 351

Klaatsch (Student) 226

Kleist, Heinrich von 261, 267, 304, 333

Klopstock, Friedrich 45, 46, 53, 54, 70

Knebel, Karl Ludwig 149, 320

Komarnicki, Jan 202

König, Titelfigur eines Schauspiels von William Shakespeare 147

Kotzebue, August von 132, 140, 181, 440

Krause, Karl Christian Friedrich 363

L

Lachmann, Karl 192

Lafontaine, August Heinrich Julius 181

Lancaster 87

Lange, Friedrich Albert 579

Laun, Friedrich [eigentl. Friedrich August Schulze] 351, 352

Leibniz, Gottfried Wilhelm 112, 113, 114, 200, 282, 541, 581

Lenz, Jakob Michael Reinhold 159, 333

Lessing, Gotthold Ephraim 49, 50, 51, 52, 54

Leverkühn, Adrian, Person in Thomas Manns "Doktor Faustus" 254

Lewald, Ernst Arnold 169, 191, 440, 442

Lichnowsky 566

Lichtenberg, Georg Christoph 189

Lichtenstein, Martin Hinrich 221, 439, 440, 442, 443

Liebig, Justus 579

Locke, John 200

Lovell, William, Titelheld eines Romans von Ludwig Tieck, "Geschichte des
 Herrn William Lovell" 124, 238

Lowtzow, von 493

Ludecus, Hofrätin 167, 180
 Ludwig XIV., König von Frankreich 52, 94, 117, 177, 189, 238, 298, 346,
 353, 452, 474, 485, 486, 529, 577, 578, 599
 Luther, Martin 122, 182, 216, 541

M

Mainländer, Philipp 596, 597, 598
 Majer, Friedrich 362
 Malsburg, Ernst von 311
 Mann 12, 254, 448, 461, 591, 592, 602
 Mann, Heinrich 12, 254, 448, 591, 592, 602
 Marquet, Caroline 465, 477, 478, 479, 486
 Marx, Karl 11, 121, 209, 242, 523, 524, 525, 532, 533, 534, 535, 536, 537,
 539, 577, 579, 602
 Medon, Carl Ludwig 465, 473, 474, 475, 486, 492
 Meissner, August Gottlieb 54
 Melusine, Person in Fontanes "Stechlin" 593, 594
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 426
 Mercier, Louis-Sébastien 89
 Mertens-Schaafhausen, Sybille 506, 512
 Metternich, Klemens Wenzel Lothar, Fürst von 422, 494
 Meyer, Daniel Christoph 48, 54, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 88, 90, 131, 147
 Meysenburg 606
 Moleschott, Jakob 578
 Monfort 499
 Montaigne, Michel Eyquem 200, 502
 Morin 535
 Mozart, Wolfgang Amadeus 604
 Muhl, Bankhaus 433, 434, 435, 436, 437, 439, 506
 Müller von Gerstenbergk, s. Gerstenbergk 298, 299, 307
 Münchhausen, Karl Friedrich Hieronymus, Freiherr von 379
 Mundt, Theodor 523, 524

N

Napolyon 42, 56, 57, 85, 89, 122, 142, 143, 146, 147, 149, 150, 185, 186,
 225, 261, 263, 266, 268, 269, 270, 271, 279, 295, 297, 303, 314, 317,
 321, 322, 338, 345, 347, 372, 409, 418, 446, 447, 448, 453, 457, 582

DIZIN

Nelson, Horatio, Viscount 69, 71, 87
Newton, Sir Isaac 322, 328, 329, 332, 333, 540
Ney, Elisabeth 606
Nicolotti, Gisella 606
Nicolovius, Georg Heinrich Ludwig 269
Niebuhr, Barthold Georg 264, 269
Niethammer, Friedrich Immanuel 446
Nietzsche, Friedrich 234, 247, 276, 327, 382, 391, 398, 416, 468, 472, 473,
504, 528, 559, 590, 594, 595, 596
Novalis [Friedrich von Hardenberg] 122, 235, 236, 238, 239, 240, 362, 401,
404, 535

O

Ortega y Gasset, José 466
Osann, Friedrich Gotthilf 191, 480, 481, 482, 483, 509

P

Palm, Johann Philipp 418
Pascal, Blaise 114, 115, 200
Passow, Franz Ludwig 177, 184, 186
Paulus 394, 541
Pistor, Hermann Andreas 271
Platon 196, 203, 210, 219, 220, 221, 243, 291, 349, 364, 393, 394
Pogwisch, Ottilie von, s. Ottilie von Goethe 312
Proust, Marcel 386, 461
Pückler-Muskau, Hermann Lüdwig Heinrich, Fürst von 310
Pütter, Johan Stephan 189

Q

Quandt, Johann Gottlob 353, 354

R

Raabe, Wilhelm 592, 594
Ranke, Leopold von 582
Rauch, Christian Daniel 311
Raumer, Friedrich von 40, 264

- Raupach, Ernst 456
 Reimarus, Gattin von Hermann Samuel 47, 49, 54
 Reinhard, Graf, Karl Friedrich 54
 Reinhold, Carl Leonhard 296
 Rembrandt, Harmeneszoon van Rjin 50
 Reuss, Michael 493
 Richardson, Samuel 69
 Richter, Caroline, genannt Medon 346, 465, 473, 474
 Ridel 141
 Riemer, Friedrich Wilhelm 150, 151, 184, 185, 320
 Robespierre, Maximilien de 46, 89, 267
 Rochau, Ludwig August von 577
 Rollet, Hermann 499
 Römer, Georg 428
 Rosenkranz, Karl 549, 606
 Rossini, Gioacchino Antonio 348, 416, 499, 604
 Ross, Ludwig 595
 Rothschild 45, 54, 495
 Rousseau, Jean-Jacques 23, 72, 89, 204, 205, 206, 212, 213, 214, 233, 234, 252, 337, 529
 Rubens, Peter Paul 50
 Rückert, Friedrich 140
 Ruge, Arnold 536
 Ruhl, Ludwig Sigismund 353
 Runge, Johann Heinrich Christian 61, 62, 63, 64, 65, 68, 72, 322

S

- Sade, (Louis) Donatien-Alphonse-François, Marquis de 541
 Sand, Karl Ludwig 440, 441
 Sartre, Jean Paul 211, 253, 545
 Savigny, Friedrich Carl von 270, 487
 Schardt, Louis von 299
 Schaumann, Heinrich, Figur in Wilhelm Raabes "Stopfkuchen" 594
 Schelling, Friedrich Joseph Wilhelm 11, 188, 193, 194, 196, 209, 234, 236, 238, 247, 280, 284, 287, 289, 350, 355, 356, 361, 370, 371, 400, 448, 457, 470, 546, 547, 548, 549, 579
 Schiller, Friedrich von 132, 138, 141, 160, 182, 184, 188, 215, 237, 238, 270, 404

Schinkel, Karl Friedrich 453

Schlegel, August Wilhelm 123, 189, 235, 236, 237, 238, 241, 362, 454

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 123, 221, 225, 226, 227, 261, 269,
296, 404, 405

Schlözer, Ludwig 189

Schnepf, Margarethe 498

Schnyder von Wartensee, Xaver 500

Schönberg, Arnold 599

Schopenhauer, Adele 9, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53,
54, 55, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 80, 85,
86, 91, 93, 96, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 139, 140, 141, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 157, 159,
161, 162, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 209, 210, 211, 219, 220,
221, 222, 223, 225, 227, 231, 232, 241, 242, 243, 244, 245, 247,
248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 264, 265,
267, 269, 271, 272, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 301,
302, 303, 305, 306, 308, 309, 311, 315, 319, 320, 321, 323, 330,
331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344,
345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357,
358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386,
387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400,
401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426,
427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462,
463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475,
476, 477, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489,
490, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503,
504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 513, 514, 515, 517, 518,
519, 520, 525, 529, 530, 535, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554,
555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567,
568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 582, 583, 584,
585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 598, 599,
600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608

Schrader, Prof. 191
 Schröder, Friedrich Ludwig 52
 Schubert, Friedrich Wilhelm 549
 Schücking, Levin 311
 Schulze, Friedrich August, s. Friedrich Laun 169, 196, 232, 296, 352
 Schütze, Stefan (Stephan) 132, 149, 153, 179, 180
 Seebeck, Thomas 336, 339
 Shakespeare, William 51, 87, 260, 270, 352
 Shandy, Tristram, Titel eines Romans von Laurence Sterne 69, 483
 Sieveking 45, 54
 Sieyès, Emanuel Joseph 42
 Sloterdijk, Peter 248, 595
 Smith, Adam 217
 Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 264, 265, 269, 270
 Sophie 145, 179, 507
 Spinoza Baruch de 200, 369, 380, 542, 546, 590
 Spontini, Gaspare [Luigi Pacifico] 453
 "Stechlin" Roman von Th. Fontane 593, 594
 Steffens, Heinrich (Henrik) 236, 401
 Stein, Charlotte von 139, 261, 299, 328, 334, 347
 Sterling, Charles 312
 Sterne, Laurence 69, 483
 Stirner, Max 525, 539
 Strauss, David Friedrich 392, 525, 526, 527, 528, 529
 Stromeier 509
 Swedenborg, Emanuel 202

T

Tasso, Torquato, Schauspiel von J. W. Von Goethe 325, 326
 Tauler, Johannes 245
 Thiersch, Friedrich Wilhelm 487
 Tieck, Johann Ludwig 117, 118, 124, 160, 175, 236, 238, 241, 311, 485, 486
 Tischbein, Wilhelm 54, 141
 Tizian [eigentl. Tiziano Vecelli(o)] 427
 Tocqueville, Alexis de 57
 Troxler, Ignaz Paul Vital 400

U

Uncke, Gendarm in Fontanes Roman "Der Stechlin" 594

V

Varnhagen von Ense, Karl-August 262, 486

Velikovski 540

Veronese, Paolo 436

Virchow, Rudolf 581

Voght, Caspar 53

Vogt 578

Voigt, Christian Gottlob 135

Voltaire, [eigentl. François-Marie Arouet] 23, 72, 79, 113

Voss, Heinrich 150

Vulpius, Christian August 132, 136, 138, 139, 151, 152

W

Wackenroder, Wilhelm Heinrich 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 175,
241

Wagner, Richard 122, 461, 571, 577, 595, 599, 604, 606

Weber, Carl Maria von 348, 453, 524

Weiss, Flora 490

Werner, Zacharias 182, 183

Werther, Roman von J. W. Von Goethe 141, 234, 240, 334

Westphalen, Hamburger Handelshaus 42

Wette, s. De Wette 263, 452

Wieland, Christoph Martin 132, 139, 140, 154, 155, 194, 195

Wienbarg, Ludolf [Pseud. Ludolf Vineta] 523

Wiesike, Gutsbesitzer in Th. Fontanes Roman "Der Stechlin" 593, 605

Willinck 123

Windischmann, Karl Joseph Hieronymus 362

Witte, Karl 192, 426

Wittgenstein, Ludwig 12, 257, 356, 599, 600

Wolfart, Karl Christian 454

Wolff, Christian, Freiherr von 200

Wölfling 133, 137

Wolf, Pius Alexander 221, 222, 225, 270, 296, 299, 320

DIZIN

Y

Yorck, Ludwig Graf 266

Z

Zuylen, Ada van 606

RÜDIGER SAFRANSKI

SCHOPENHAUER

FELSEFENİN YABAN YILLARI

Bir Biyografi

Tarafların gözyaşı dökmediği, karşılıklı cinayetlerin iğrenç gürültülerinin, ölenlerin dış gıcırıltılarının ve çığlıklarının duyulmadığı felsefe, felsefe değildir.

Arthur Schopenhauer

Rüdiger Safranski, biyografilerini yazdığı filozofların hayatlarını, deneyimli bir masalcı üslubuyla anlatmaya adanmıştır kendini. Onun "Schopenhauer Biyografisi" -edebiyat uzmanlarını ve akademisyenleri ürkütmesin- gene de en önemli felsefi metinlerin edebi bir üslupla anlatımı olarak görülebilir. Safranski, Schopenhauer'un hayatına olduğu kadar felsefesine de eğilen bu kitabı yazmakla, kendisinin de ifade ettiği gibi, "felsefeye olan aşkını" ilan etmiştir. Dinlemek istemeyenlere ise diyecek bir sözümüz yok...

Die Zeit

www.kabalci.com.tr

ISBN 978-605-9872-05-8



9 786059 872058

35 TL

www.kabalciyayinevi.com

