

ZEN BUDİZM

FELSEFESİ



BYUNG-CHUL

HAN

çeviren:
Mustafa Özdemir



insan

ZEN BUDİZM

FELSEFESİ

Byung-Chul Han, Batı düşüncesiyle karşılaştırarak Zen Budizm'in boşluk, hiçlik, dostluk gibi temel kavramlarını açıklamakta ve felsefi potansiyelini ortaya koymaktadır. Bu mukayeseli yöntem, Uzak Doğu'nun köklerini ve Batı'dan farkını göstermektedir. Zen Budizm üzerinden "felsefe yapmak" kavramsal bilgiye karşı yaşamsal bilginin önemini belirlemekte, sessizlik içindeki esrarengiz dil kullanımında mevcut olan gücü gün ışığına çıkarmaktadır.

Platon'dan Nietzsche'ye, Leibniz'den Heidegger'e Batı düşüncesiyle Uzak Doğu kültürünü yüzleştiren Han, Zen Budizm'e dair ve onunla gerçekleştirilen felsefeden beslenerek Zen Budizm'in doğasında var olan felsefi gücü geliştirmeyi amaçlıyor. Zen Budizm, kurucusu Bodhidharma'nın dile getirdiği üzere "doğrudan insan yüreğini göstermek, kendi(liğin) doğasına ulaşmak ve Buda olmak"tır.



 insan	ZEN BUDİZM FELSEFESİ			 twitter.com/insanyayinlari  facebook.com/insanyayinlari  instagram.com/insanyayinlari  insanyayinlari.com.tr
	BYUNG-CHUL HAN			
	ÇEV: MUSTAFA ÖZDEMİR			
KİTAP NO	DİZİ ADI	DİZİ NO	BASKI	 ISBN 978-605-74066-3-7 9 786057 406637
781	DÜŞÜNCE	61	1	

ISBN 978-605-74066-3-7



9 786057 406637

26 00T

ZEN BUDDIZM FELSEFESI

BYUNG-CHUL HAN



ZEN BUDİZM FELSEFESİ



İNSAN YAYINLARI : 781
DÜŞÜNCE DİZİSİ : 61

PHILOSOPHIE DES ZEN-BUDDHISMUS
©PHILIPP RECLAM JUN. VERLAG GMBH, STUTTGART
© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, KASIM 2021

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-605-74066-3-7

ZEN BUDİZM FELSEFESİ
BYUNG-CHUL HAN

ÇEVİREN
MUSTAFA ÖZDEMİR

EDİTÖR
MURAT BOZKURT

SON OKUMA
ÇİSEL ÇINAR

İÇDÜZEN
MUSTAFA ENES ERDOĞAN

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
EYÜP EYMEN

BASKI-CİLT
ERKAM YAYIN SANAYİ VE TİCARET A.Ş.
İKİTELLİ ORGANİZE SAN. BÖLG. MAH. ATATÜRK BULVARI
HASEYAD 1. KISIM NO: 63/3-C BAŞAKŞEHİR/İSTANBUL
MATBAA SERTİFİKA NO: 51796

İNSAN YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYINLARI.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYINLARI.COM.TR

ZEN BUDİZM FELSEFESİ

BYUNG-CHUL HAN

Çeviren

Mustafa Özdemir



insan

BYUNG-CHUL HAN

1959'da Güney Kore, Seul'de doğan Han metalürji mühendisliğinden sonra 80'li yıllarda Almanya'da felsefe ve teoloji eğitimi görmüştür. *Heidegger'in Kalbi* ismiyle basılan doktora tezinden sonra çeşitli üniversitelerde çalışmıştır. Şu an Berlin Sanat Üniversitesinde (UdK) ders vermektedir.

Felsefe, kültür teorisi, estetik, Budizm, medya teorileri gibi konular üzerinde yoğunlaşan Han, eserlerinde felsefi bir bakış açısıyla günümüz toplumuna derinlikli eleştiriler sunarak yaklaşmaktadır. Akademinin dışında da felsefi düşüncenin mümkün olduğunu ispatlayan ondan fazla dile çevrilen yirmiye aşkın kitabı, tüm dünyada geniş okur kitleleri tarafından okunmaktadır. Türkçeye de çeşitli yayınevlerince eserleri tercüme edilmiştir.

MUSTAFA ÖZDEMİR

Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde profesör olan Özdemir aynı zamanda Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır.

GERDER (Türkiye Germanistler Derneği) üyesi olan yazarın ve çevirmenin edebiyat, mantık ve tarih alanında kitap ve makale tercümeleri vardır.

İçindekiler

Önsöz.....	7
Tanrısız Din.....	11
Boşluk	37
(Hiç) Kimse	53
Hiçbir Yerde (Hiçlikte) Yaşamak	69
Ölüm.....	81
Dostluk	97

ÖNSÖZ

Zen Budizm, meditasyon odaklı, aslen bir Çin Mahâyâna Budizmi biçimidir.¹ Zen Budizm'in kendine özgü niteliği, efsanevi kurucusu Bodhidharma'ya² dayandırılan şu mısraları hatırlatmaktadır:

*Kutsal yazıların dışında kalan özel bir gelenek,
kelimeler ve harflerden bağımsız:
doğrudan insanın yüreğini göstermek
kendi(liğin) doğasına ulaşmak ve Buda olmak.*³

-
1. *Mahâ* “büyük”, *yâna* “araç” demektir. Dolayısıyla *Mahâyâna*, “büyük araç/vasıta” anlamına gelir. Bir kurtuluş yolu olarak Budizm, canlıları acı dolu varlıklarından çıkarması beklenen bir “araç” hazırlar. Buda'nın öğretisi bu nedenle bir “gerçek” değil, bir “araçtır”, yani hedefe ulaşıldıktan sonra gereksiz hâle gelen bir “araç”. Dolayısıyla Budist söylem, Hristiyan söylemini belirleyen hakikat zorunluluğundan özgürdür. Mahâyâna Budizmi, kendini mükemmelleştirmeyi amaçlayan Hînayâna Budizm'in (“küçük araç”ın) aksine, tüm canlıların kurtuluşu için çabalar. Böylece, Bodhisattva mükemmel aydınlanmaya/ ruhsal uyanışa erişmiş olmasına rağmen, onları kurtuluşa götürmek için acı çeken varlıklar arasında kalır.
 2. 28. Hintli rahip olarak Çin Zen geleneğini kurmak için Çin'e geldiği söylenir.
 3. Karşılaştırm: Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Bern 1985, Cilt 1, s. 83.

Bu dil şüphecililiği ve Zen Budizm için bu kadar karakteristik olan kavramsal düşünme karşısında duyulan güvensizlik, kelimelerde bir gizem ve eksikliği beraberinde getirir. Söylemek, söylemeyecek (susarak) öne çıkar. Alışılmadık iletişim şekilleri de kullanılır. Zen ustalarının, kendilerine “... nedir?” diye sorulduğunda, değnek darbeleriyle tepki vermeleri alışılmadık bir durum değildir.⁴ Kelimelerin işe yaramadığı yerde, yüksek sesli naralar devreye girer.

Zen Budizm’in kuram ve söylem karşıtı temel ilkesine rağmen, bir “Zen Budizm felsefesi” denemesi, haikulardan⁵ oluşan destanın paradoksuna dayanmak zorunda değildir, çünkü dar anlamda felsefe olmayan şeyler de felsefi açıdan ele alınabilir. Sessizlik, mutlak olarak belirli bir dile dayandırılmadan, deyimisel anlamda dolaylı olarak ima edilebilir. “Zen Budizm felsefesi”, Zen Budizm’e *dair* ve Zen Budizm ile *gerçekleştirilen felsefeden* beslenir. “Zen Budizm felsefesi”, Zen Budizm’in doğasında var olan felsefi gücü kavramsal olarak geliştirmelidir. Fakat bu çaba, tamamen sorunsuz değildir. Zen Budizm’in pratiğinin hedeflediği varlık (varoluş) ya da farkındalık deneyimleri, dilsel düzeyde kavranamamaktadır. “Zen Budizm felsefesi”, belirli anlam ve dil stratejileri kullanarak bu dilsel ihtiyacı karşılamaya çalışır.

Bu çalışma, “karşılaştırmalı” bir çalışmadır. Platon, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Heidegger’in vb. felsefeleri, Zen Budizm’in felsefi anlayışlarıyla yüzleştirilmektedir. Burada “Karşılaştırmacılık” (*Komparatistik*), anlam ve anlayış kılavuzu oluşturan bir yöntem olarak öne çıkmaktadır.

-
4. Karşılaştırmalı: *Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, burada: Cilt 1, s. 517: “Başkan, Ding Lin-ji’ye sordu: Sonuç olarak Buda yasasının tüm anlamı nedir? Lin-ji Zen koltuğundan indi, Ding’i yakasından tuttu, avuç içiyle ona vurdu ve onu itti. Ding, sanki bir şeyler bekliyormuş gibi orada durdu. Yanına oturan keşiş şöyle dedi: Başkan Ding, neden eğilip teşekkür etmiyorsun? Ding eğildi ve teşekkür etti. Ve şimdi, birdenbire her şeyi anladı.”
 5. Haiku: Beş heceli üç dizeden oluşan kısa Japon şiiridir. (çev.n.)

Her bir bölüme, haikular yerleştirilmiştir. Ancak haiku ile soyut gerçekleri göstermek (sezgisel hâle getirmek) ya da bunu felsefi olarak yorumlamak amaçlanmamıştır. Daha çok birbirine bitişik yapıdadırlar. Alıntılanan haikular⁶, okuyucuyu ilgili bölümün içinde bulunduğu ruh hâline sokacaktır. Dolayısıyla haikular, bir resme sessizce hitap eden güzel çerçeveler olarak görülmelidirler.

-
6. Haikular aşağıdaki çevirilerden alıntılanmıştır: Matsuo Bashô, *Sarumino – Das Affenmântelchen*, Japoncadan, aktaran ve yayımlayan G. S. Dombrady, Mainz 1994; Buson, *Dichterlandschaften*, Japoncadan aktaran ve önsöz yazarı G. S. Dombrady, Mainz 1992; *Haiku. Japanische Gedichte*, çeviren ve yayımlayan Dietrich Krusche, München 1994; *Haiku. Japanische Dreizeiler*, çeviren ve yayımlayan Jan Ulenbrook, Stuttgart 1995; Matsuo Bashô, *Hundertundelf Haiku*, çeviren ve önsöz yazarı Ralph- Rainer Wuthenow, Zürich 1987.

TANRISIZ DİN

*Yüce Buda,
tüm bahar günü,
pinekler de pinekler.*

Shiki

Hegel, din felsefesi üzerine bir dersinde, dinin nesnesinin “Tanrı ve Tanrı’dan başka bir şey olmadığını” belirtir.¹ Budizm de bir istisna oluşturmaz. Dolayısıyla Hegel, Budizm’in merkezî kavramı olan “hiç(liğ)i”, basit bir şekilde Tanrı ile eşitler: “Ma-da”, hiç(lik) ve var olmama (yokluk), en nihai ve en yüce olanıdır. Sadece hiç(lik), gerçek bağımsızlığa sahiptir, diğer tüm gerçeklikler ve özel olan her şey ise bundan yoksundur. Her şey hiç(-lik)ten doğmuştur ve her şey hiç(liğ)e dönecektir. Hiç(lik) tektir, her şeyin başı ve sonudur. [...] İlk bakışta, insanın Tanrı’yı hiç(-lik) olarak tasavvur ettiğine dikkat çekilmelidir ve bu en önem-

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, yayıncı Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Cilt 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Frankfurt a. M. 1986, s. 28.

li nitelik olarak görülmelidir. Daha yakından bakıldığında ise, bu önerme şu anlama gelir: Tanrı, *belirli bir şey değildir*, belirsiz olandır; Tanrı, kendisine ait olan herhangi bir belirlenim ve nitelik değildir, O sonsuz olandır ve bu, Tanrı'nın, özel olan her şeyin değillenmesi (*negation*) olduğu anlamına gelir.”² Dolayısıyla Hegel Budizm'i, bir tür “negatif teoloji” olarak yorumlar. “Hiç(lik)”, Tanrı'nın her türlü pozitif belirlenimden kaçınan negatifliğini dile getirir. Budist hiç(liğ)in bu sorunlu saptamasından sonra Hegel, kendi yadırgamasını dile getirir. Hegel, “Tanrı, hiç(lik) olarak kavranılamamasına rağmen, bir varlık şeklinde”, “*doğrudan şu insan olarak bilinir*” der. Bu sözlerle kastedilen Buda'dır. Hegel devamında, “her türlü duyusal ihtiyaçlarıyla bir insanın, ebedî bir şekilde yeryüzünü yaratan ve ayakta tutan, onu oluşturan Tanrı olarak görülmesi”, “bize, en iğrenç, en çirkin, en inanılmaz” şey olarak görünür demektedir. Burada “mutlak olan”, “insanın fâniliğinde” kişileştirilir ve Hegel burada bir çelişki görmektedir: “Bir insana tapınılır ve bu insan, kişi şekline (Gestalt) bürünen ve bu görüntüsü içinde kendini tapınmaya sunan Tanrı'dır.”³ Hegel'e göre Buda, “güç, hâkimiyet, dünyanın yaratılışı ve himayesi, doğa ve her şey” anlamına gelen “bireysel varoluş” içindeki “tözdür”.

Hegel, Budizm yorumunda, töz, varlık, Tanrı, güç, hâkimiyet ve yaratma gibi, Budizm'e uygun olmayan, onto-teolojik terimler kullanır. Budist hiç(lik), “töz”den başka her şeydir. Ne “kendi içinde oluş” ne de “kendi içinde dinleniş ve ısrarla kendinde kalış”tır. Aksine, daha çok *kendinde boşluktur*. Bu boşluk, kendi sonsuz iç uzamına çekilmek için kaderinden *kaçmaz*. Budist hiç(lik) kendini, “dünyayı yöneten ve her şeyin rasyonel bir bağlamda var olmasını sağlayan” o “tözel güç” şeklinde belirlemez.⁴ Hiç(lik) daha çok, *hiç(liğ)in hâkim olduğunu* dile getirir. Kendini bir *Hükümdar (Tanrı)* olarak ifade etmez. Ondan herhangi

2. A.g.y., s. 377.

3. A.g.y., s. 375.

4. A.g.y., s. 378.

bir “hâkimiyet”, herhangi bir “iktidar” yayılmamaktadır. Buda, hiçbir şeyi *temsil* etmemektedir. Sonsuz tözü bireysel bir yalnızlaşmada somutlaştırmaz. Hegel, Budist hiç(liğ)i, kabul edilemez bir şekilde temsile ve nedensel ilişkisiye (*Kausalverhaeltniss*) dayandırır. Hegel’in, “Töz” ve “Özne” temeline dayanan düşüncesi, Budist hiç(liğ)i kavrayamamaktadır.

Bi-yân-lu’nun aşağıdaki Kôan’ı⁵, muhtemelen Hegel’e tuhaf görünürdü: “Bir Keşiş, Dung-shan’a sorar: ‘Buda’yla ilgili durum nedir?’ Dung-shan şöyle cevap verir: ‘Bir buçuk kilo kenevir.’”⁶ Aynı şekilde Dôgen’in⁷ şu sözü de Hegel’e tuhaf gelirdi: “Sizinle Buda hakkında konuşursam, bu Buda’nın belirli fiziksel özelliklere ve parlak bir aylaya sahip olması gerektiğine inanırsınız. ‘Buda kiremit kırıntıları ve çakıl taşlarıdır.’ dediğimde ise, şaşırırsınız.”⁸ Hegel, bu Zen sözlerine yanıt olarak, muhtemelen Zen Budizm’de Tanrı’nın, kişi şeklinde tezahür etmediğini, daha çok bilinçsizce sayısız şeyde “bocaladığı” (*taumeln*) savını dile getirirdi. Dolayısıyla Hegel’e göre Zen Budizm, sıradan Budizm’in ardında bir tekerrürü temsil edecektir, çünkü bu durumun “imgelem” dininin karşısındaki “ilerleyişi”, Tanrı’nın “tutarsız bocalamasının” artık “durulduğu” ve Tanrı’nın bu “düzensizlikten”, “kendine ve esas teklîge” “geri dönüşü” anlamına gelirdi. Hegel’e göre Budizm, bir “kendinde olma dini”dir (*In-sich-sein*). Burada Tanrı, kendi içinde yoğunlaşır. Böylece “başka bir şeyle ilişki” artık “kesilmiştir”. “İmgelem dini” ise, bu yoğunlaşmadan yoksundur. O “Tek/Bir” olan orada kendinde değildir. Ak-

-
5. Zen Budizm’de rahip adaylarının meditasyon eğitiminde kullanılan kısa ve çelişkili önerme ya da sorular. (çev.n.)
 6. *Bi-yân-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, Burada: Cilt 1, s. 239.
 7. Dôgen, Japonya’daki Soto Zen okulunun kurucusu. (çev.n.)
 8. Eihei Dôgen, *Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*, kaydeden Koun Ejô, yayımlayan ve editör Shohaku Okumura, Japonca Orijinal metinle karşılaştırmalı olarak İngilizceden aktaran Barbara Knab, Heidelberg 1997, s. 128.

sine, daha çok “bocalar”. Budizm’de ise Tanrı, artık sayısız şeylerde dağılmamıştır: “Buna göre bir önceki evreye kıyasla, imgelem açısından sayısız parçalara dağılmış kişileştirmeden, bütüncül ve somut bir kişiliğe adım atılmıştır.”⁹ Bu kendinde yoğunlaşmış (toplanmış) Tanrı, “bir bireysel yoğunlaşmada”, yani Buda denilen tekil insan biçiminde tezahür eder.

Hegel’in, Budist meditasyon yorumu da, Budizm’in anlayışını ıskalar. Hegel’e göre meditatif derinleşmede (gömülmede), “kendinde olmanın sessizliği” hedeflenmektedir. İnsan, “başka bir şeyle olan herhangi bir bağı” keserek, “kendinde” (*in sich*) yoğunlaşır. Dolayısıyla “meditasyon”, insanın “kendisiyle meşgul olması”¹⁰, “kendine geri çekilmesidir”.¹¹ Hatta Hegel, “kendinden beslenmek”ten (*An-sich-selbst-Saugen*) bahsetmektedir.¹² Bu sayede, ötekinden tamamen bağımsız olan, kendinde olmanın (*Bei-sich-Sein*) saf ve mutlak içsellğine ulaşılmalıdır. İnsan kendini, “dünyanın yaratılması ve sürdürülmesi” açısından “etkili bir töz” şeklinde yapısal olan, o “kendisi hakkında soyut düşünme”ye bırakır. Buna göre “insanın kutsallığı”, “bu yok oluştta ve bu sessizlikte Tanrı’yla, hiçlikle ve mutlak olanla birleşmesine dayanır.”¹³ Hegel’e göre insan, bu “Nirvana” durumunda, artık ağırlığa, hastalığa, yaşlılığa bağlı değildir; “Tanrı’nın bizzat kendisi olarak görülmelidir, artık Buda olmuştur.” Dolayısıyla “Nirvana”da, bir sonsuzluğa, sonsuz özgürlüğü temsil eden bir ölümsüzlüğe ulaşılır. Hegel, bu özgürlüğü şu şekilde tasavvur eder: “Ölümsüzlük düşüncesi, insanın bizzat kendi (*bei sich selbst*) özgürlüğünde *düşüncelere daldığı* gerçeğine dayanmaktadır; dolayısıyla insan tamamen bağımsızdır ve herhangi bir öteki, onun özgürlüğünü ihlal edemez; insan sadece kendisine dayanır ve bir öteki ona tahakkümde bulunamaz. Kendimle olan

9. Hegel, (bkz. dipnot 1), s. 375.

10. A.g.y., s. 382.

11. A.g.y., s. 387.

12. A.g.y., s. 385.

13. A.g.y., s. 386.

bu özdeşliğim, bu ‘ben’ (*Ich*), bu kendinde olma (*bei sich selbst sein*) durumu ve gerçek sonsuzluk, daha sonraları bu bakış açısına göre ölümsüzlük, değişmez olanın kendisi ve sadece kendinde var olan, sadece kendi içinde hareket eden olarak adlandırılır.”¹⁴ Buna göre özgürlük anlamında sonsuzluk, herhangi bir dışsallık ve ötekilikte yer almayan saf bir içsellikten oluşur. İnsan, bu saf düşünceye yoğunlaşmada, tamamen kendindedir, sadece kendine dayanır ve sadece kendine dokunur. Herhangi bir dışsallık, bu kendine dayalı olmayı bozamaz. Hegelci Budizm’in Tanrısını, “ben”in bu saf “içselliği” karakterize eder. Budist hiç(-liğin), içsellığe karşıt bir figür oluşturduğu ise sonraki sayfalarda gösterilecektir.

Hegel’e göre Tanrı, tüm (yüce) dinlerde, özellikle de Hristiyan mezheplerinde, sadece bir “töz” değil, aynı zamanda bir “özne”dir. İnsan gibi Tanrı da bir özne, bir kişi olarak düşünülmelidir. Ancak Hegel’e göre, Budist hiç(lik)te bir öznellik ya da kişilik eksiktir. Hindu Tanrısı gibi bu kişi/özne, herhangi “bir” (*der Eine*) değil, aksine “tek”tir (*das Eine*).¹⁵ Henüz bir o (er) bir Tanrı (*Hükümdar*) değildir. “Kendine özgü öznellikten” yoksundur.¹⁶ Henüz Yahudi Tanrısı kadar kendine özgü değildir. Bu öznellik eksikliği, Buda figürü ile “tamamlanır”. Dolayısıyla “mutlak olan”, ampirik, fâni bir insanla kişileştirilir ve (kendisine) “tapınılır”. Ancak, Hegel’de de belirttiği gibi, fâni bir insanın “Tanrı” olarak görülmesi, “bize en iğrenç, en çirkin ve en inanılmaz” gelen şeydir. Hegel’e göre “mutlak olanın” fâni bir insan görüntüsünde sunulması bir çelişki oluşturur. Ancak bu çelişki, Hegel’in Budizm’i yanlış yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Hegel, kişi figürünün yapısal olduğu mükemmel din olarak ilan edilen Hristiyan dinini, Budizm’e uyarlar ve böylece Budizm’in yetersiz görünmesine neden olur. Dolayısıyla Budizm’in radikal farklılığını kavrayamaz. Bununla birlikte Zen ustası Linji’nin, Buda’yı öl-

14. A.g.y., s. 387.

15. A.g.y., s. 347.

16. A.g.y., s. 414.

dürme talebi Hegel'e saçma gelebilirdi: "Buda ile karşılaşsınız, Buda'yı öldürün [...]. O zaman ilk defa özgürlüğü elde eder, artık şeylere (nesnelere) bağlı kalmazsınız ve her şeye özgürce nüfuz edersiniz."¹⁷

Budist hiç(liğ)in "kendine özgü öznellik" ya da "bilinçli irade" eksikliği, düzeltilmesi gereken bir "eksiklik" değil, aksine Budizm'in kendine özgü gücüdür. "İrade" ya da "öznellik" in yokluğu, Budizm'in barışçıl doğası için yapısalıdır. "Güç" kategorisi de Budist hiç(liğ)e uygun değildir, çünkü güç, "tözün" ya da "öznenin" bir ifadesidir. Özellikle her tözelliği, her öznelliği olumsuzlayan Budist hiçliğe, "vahyedilen" ya da "manifestolaşmış" o "güç" kavramı yabancısıdır. Bu hiç(lik), bir "eyleyen, etki eden güç"¹⁸ değildir. Hiçbir şey "gerçekleştirmez". "Bununla birlikte Tanrı'nın yokluğu Budizm'i, herhangi bir tahakküm kısıtlamasından bağımsız kılar. "İktidar"ın bir *isim* üzerinde yoğunlaştırılmaması, şiddet içermemesini beraberinde getirir. Hiç kimse bir "gücü" temsil etmez. Temeli, hiçbir şeyi dışlamayan, gücün herhangi bir taşıyıcısı tarafından işgal edilmeyen boş bir merkezdir. Bu boşluk ve "kendine özgü öznellik" yokluğu, Budizm'i özellikle samimi kılar. "Köktencilik/kökten dincilik", Budizm'in doğasına aykırıdır.

Budizm, Tanrı'ya yakarışta izin vermez. Budizm, ne yakarışın nüfuz edebileceği bir ilahi ne de yakarışta ihtiyaç duyan bir insani içsellik bilir. *Yakarış dürtüsünden* özgürdür. "Gerçek bir insan görüntüsünde"ki Tanrı'nın (İsa Mesih gibi) somutlaştırılması ya da yoğunlaştırılmasını talep eden o "dolayumsuz dürtü" ve "özlem" Budizm'e yabancısıdır.¹⁹ İnsanın, Tanrı'nın insan şeklindeki tezahüründe, *kendisini* gördüğü söylenir. İnsan, Tanrı'da

17. *Das Denken ist ein wilder Affe. Aufzeichnungen der Lehren und Unterweisungen des großen Zen-Meisters Linji Yixuan*, Çinceden çeviren Ursula Jarand, Bern [vb.] 1996, s. 111.

18. Hegel, (bkz. dipnot 1), s. 379.

19. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt a. M. 1986, s. 310.

kendini görmekten hoşlanır denir. Buna karşın Budizm, narsist bir yapıya sahip değildir.

Zen ustası Dung-shan, muhtemelen “öldürmeye hazır kılıcı”²⁰ ile “Tanrı”yı parçalamak isteyebilirdi. Zen Budizm, Budist dinini en radikal şekilde içkinliğe yönlendirir: “Her şey oldukça derli topludur. Kutsal bir şey söz konusu değildir.”²¹ “Buda kırık kiremit parçaları ve çakıl taşlarıdır” ya da “bir buçuk kilo kenevirdir” gibi Zen sözleri de tamamen içkinliğe yönelmiş Zen Budizm’in ruh hâline işaret eder ve Zen Budizm’i, *bir içkinlik dini* yapan “sıradan ruh”u²² dile getirir. Zen Budizm’in hiçliği ya da boşluğu, hiçbir ilahi *oradalığa* yönelik değildir. İçkinliğe ve *buraya* yönelik radikal bakış, özellikle Zen Budizm’in Çin ya da Uzak Doğu karakterini belirlemektedir.²³ Tıpkı Linji gibi Zen ustası Yunmen de, kutsallığın *yıkımını* gerçekleştirir. Görüldüğü kadarıyla Yunmen, *barışçıl olanın* neye bağlı olduğunu bilmektedir.

Usta şöyle dedi:

Doğumundan hemen sonra Buda bir eliyle gökyüzüne, diğeriyle yeryüzüne işaret etti ve bir daire içinde yedi adım atarak dört yöne baktı ve şöyle dedi: “Gökyüzü ve yeryüzündeki tek tapılan kişiyim.”

-
20. *Bi-yän-lu* (s. Anm. 5), Cilt 1, s. 239.
 21. *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, Açıklamalar Dai- Zohkutsu R. Ohtsu, Çeviren Kôichi Tsushimura ve Hartmut Buchner, Pfulligen 1958, s. 114.
 22. Dôgen, *Shôbôgenzô*, 4 Bde., Çeviren Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, Woking ya da [2.Ciltten itibaren] London 1994–99, burada: Cilt 2, s. 252. *Shôbôgenzô*’dan aşağıdaki alıntılar bu kelimesi kelimesine İngilizce çeviriye atıfta bulunmaktadır. Bu baskı aynı zamanda *Shôbôgenzô*’nun yalnızca harf çevirisinde değil, Japonca ve Çince’de de okunabilen önemli terimlerini açıklamaktadır. Her cildin sonunda Sanskritçe terimler sözlüğü de bulunmaktadır.
 23. François Jullien’in Çin düşüncesine dair ince yorumu, içkinlik kavramı etrafında dönmektedir. Karşılaştırın: F. J., *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, Çeviren Markus Sedlaczek, yayıncı Peter Engelmann, Wien 2000.

Usta Yunmen ise şöyle dedi: “Şayet o zamanlar buna tanık olsaydım, onu bir değnek darbesiyle yere serer, köpeklerin önüne yem diye fırlatırdım ve bu, yeryüzündeki barış için kutsal bir eylem olurdu.”²⁴

Zen Budizm’in dünya görüşü ne *yukarıya* doğru ne de *merkeze* doğru odaklanmamıştır. Hâkim bir merkezi yoktur. Şöyle de denebilir: Merkez her yerededir. Her varlık bir merkez oluşturur. Hiçbir şeyi dışlamayan merkez, bütünü kendi içinde yansıtır. Varlık, kendini dışa vurur, engelsiz bir şekilde kendini dünyevi enginliğe bırakır: “Tüm evreni, tek bir toz tanesinde görümlüyoruz.”²⁵ denir. Böylece tüm evren tek bir erik çiçeği içinde açar.

Kuşkusuz, bir toz zerresine sığan o dünya, teolojik-teleolojik “anlam” açısından boşaltılmıştır. Aynı zamanda ne *Theos* (Tanrı) ne de *anthropos* (insan) tarafından işgal ve nüfuz edilmesi anlamında da içi boşdur. *Theos* ve *anthropos* arasında var olabilecek eylem birliğinden de bağımsızdır. Zen Budizm’in hiçliği, tutunabilecek hiçbir şey ve dayanabilececek, emin olunabilecek herhangi sağlam bir “sebepl” sunmaz. Dünya nedensizdir: “Başın üstünde herhangi bir çatı, ayakların altında herhangi bir zemin yoktur.”²⁶ “Bir anda engin gökyüzü yıkılır. Kutsal olan, dünyevi olan, iz bırakmadan ortadan kaybolur. Yol, ayak basılmamış yerde son bulur.”²⁷ Nedensiz olanı tekil bir duruş ve meskene dönüştürmek, hiçliği yaşamak ve doldurmak, büyük şüpheli bir “evet”e dönüştürmek, işte Zen Budizm’in manevi gücü bu bireysel dönüşümdedir denir. Yol, herhangi bir “aşkınlığa” ulaştırmaz. Dünyadan kaçmak imkânsızdır, çünkü başka bir dünya yoktur: “Ayak basılmamış yerde bir dönüş gerçekleşir ve aniden yeni, daha doğrusu *eski* yol insanın önünde açılır. Sonrasında tapınağın önünde par-

24. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg. Darlegungen und Gespräche des Zen-Meisters Yunmen Wenyan*, çeviren ve yayımlayan Urs App, Bern [vb.] 1994, s. 208.

25. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 20), Cilt 1, s. 38.

26. *Der Ochs und sein Hirte/Öküz ve Çoban*, (bkz. dipnot 19), s. 115.

27. *A.g.y.*, s. 42.

lak bir ay ışıldar ve rüzgâr esiverir.” Yol, uzak, çok eski zamanlara açılır, derin bir içkinliğe ve “erkek ve kadın, yaşlı ve genç, tencere ve tava, çatal ve kaşık”tan oluşan bir sıradan dünyaya ulaştırır.²⁸

Zen meditasyonu, kesinlik esası yöneliminde kendisini bilindiği gibi ‘Ben’ ve ‘Tanrı’ tasavvuru ile şüpheden kurtaran Descartes’ın meditasyonundan radikal bir şekilde ayrılır. Zen ustası Dôgen, muhtemelen Descartes’a, hem “Ben” hem de “Tanrı” fikrinin de tamamen kırıldığı o büyük şüphe ortaya çıkana kadar, hatta bizzat kendisinin en büyük şüphe olduğu noktaya kadar meditasyonuna devam etmesini, şüphesini ilerletmesini ve derinleştirmesini tavsiye ederdi. Bu büyük şüpheye ulaşan Descartes, muhtemelen sevinçle şöyle haykırırdı: *Neque cogito neque sum* (Sen ben yok, öteki yok)! “Düşünmenin olmadığı yeri hiçbir bilgi ölçemez. Çünkü gerçek varoluş uzamında ne ‘Ben’ ne de ‘Öteki’ vardır.”²⁹

Leibniz’e göre, ilgili şeyin varlığı, bir sebep gerektirir: “Eğer bir şeylerin olması gerektiği varsayılırsa, başka türlü değil de *oldukları gibi var olmalarının* sebebi verilebilmelidir.”³⁰ Bu sebebe yönelik soru, zorunlu olarak “Tanrı” denilen nihai sebebi beraberinde getirir: “Dolayısıyla şeylerin nihai sebebi, değişikliklerin kendine özgüllüğünün kaynağında var olduğu gibi sadece seçkin bir şekilde gerekli bir töze dayanması gerekir ve biz bu tözü Tanrı olarak adlandırırız.”³¹ Niçin sorusunu soran düşünce, bu “şeylerin nihai sebebi”nde *huzura ulaşır (cevabını bulur)*. Zen Budizm’de ise, farklı bir *huzur (cevap)* hedeflenir. Bu, özellikle niçin sorusunun, sebebe yönelik sorunun ortadan kaldırılmasıyla elde edilir. Nihai sebep olarak metafiziğin Tanrısının karşısına, bir sebepsizlik yerleştirilir:

28. A.g.y., s. 115. (Byung-Chul Han tarafından yapılan vurgulama).

29. Karşılaştırm: *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg*, (bkz. dipnot 22), s. 101.

30. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg 1956, s. 13.

31. A.g.y., s. 43.

“Görkemli bir karmaşa içinde kırmızı çiçekler açar...”³² Diğer taraftan şu Zen sözü, bireysel bir *huzura* işaret eder: “Dün ve bugün, her şey olduğu gibidir. Gökyüzünde güneş doğar ve ay batar. Pence-renin önünde, uzaklarda bir dağ yükselir ve derin bir nehir akar.”³³

Bilindiği gibi Heidegger’in düşüncesi, aynı zamanda niçin sorusunun *huzura* kavuştuğu (*cevap bulduğu*), her varlığın varoluşunun atfedilebileceği açıklayıcı bir sebebinin metafizik yaklaşımlarına dayanmaz. Heidegger, bu bağlamda Silesius’tan alıntı yapar: “Gülün bir sebebi yoktur, (çiçek) açtığı için (çiçek) açar.”³⁴ Heidegger bu sebepsizliğin karşısına, “sebebin önermesi” olan: “*Nihil est sine ratione* (Sebepsiz hiçbir şey yoktur).” ifadesini koyar. Elbette, sebepsizde oylanmak ya da yaşamak kolay değildir. Buna göre gerçekten Tanrı’ya yakarmak gerekir mi? Heidegger, bu anlamda tekrardan Silesius’u alıntılar: “Tanrı öyle olmasını istediği için sessiz olan kalp, Tanrı tarafından memnuniyetle dokunulur: bu O’nun lavtacılığıdır (ses verişidir).”³⁵ Tanrı olmasaydı, kalp “müzik”siz kalırdı. Tanrı çalmadığı (istemediği) sürece, dünya ses çıkarmaz. Peki, dünyanın bir Tanrı’ya ihtiyacı var mı? Zen Budizm’in dünyasının sadece “niçin”i değil, aynı zamanda ilahi “müziği” de yoktur. Daha dikkatle dinlenildiğinde, bir haiku da “müzikal” değildir. Herhangi bir *arzu(su)* yoktur, *yakarmadan* ve *özlem*den uzaktır. Dolayısıyla *yavandır*.³⁶ Bu *yoğun* yavanlık, derinliğini niteler.

Kış yağmuru.

*Bir fare, koşuyor mandolin
tellerinin üzerinde.*

Buson

32. *Der Ochs und sein Hirte/ Öküz ve Çoban*, (bkz. dipnot 19), s. 46.

33. A.g.y., s. 120.

34. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1978, s. 68.

35. A.g.y., s. 118.

36. Karşılaştırım: François Jullien, *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*, Berlin 1999.

Heidegger, “Niçin şair olmalı?” adlı çalışmasında şöyle yazmaktadır: “Tanrı’nın yokluğu, artık hiçbir Tanrı’nın görünür ve açık bir şekilde insanları ve şeyleri (nesneleri) oluşturmadığı ve bu tür bir bütünlüğe herhangi bir dünya tarihiyle insanı yerleştirmede anlama gelir. [...] Tanrı’nın bu yokluğuyla birlikte, yaratan olarak dünyanın sebebi de eksik kalır. [...] Sebe, kök salma ve ayakta durmanın temelidir. Sebebi olmayan bir dünya devri, uçurumun kenarında asılı kalır.”³⁷ Kuşkusuz Heidegger’in Tanrısı, metafiziksel bağlamda düşünülen şeylerin ya da *Causa sui*’nin (Varlığın nedeni’nin) nihai temeli değildir. Bilindiği gibi Heidegger, kendisi ve bu filozoflar Tanrısı arasına her zaman mesafe koymuştur: “Bu, *Causa sui* olarak sebebin kendisidir. Felsefede Tanrı’nın doğru adı budur. İnsan bu Tanrı’ya ne dua edebilir ne de kurban kesebilir. *Causa sui*’nin önünde insan ne korkudan diz çökebilir ne de bu Tanrı’nın önünde müzik çalıp dans edebilir.”³⁸ Buna rağmen Heidegger, Tanrı’ya ısrarla sarılır. Bu açıdan bakıldığında da düşüncesi, basit bir şekilde Zen Budizm’e yakınlaştırılmaz. Zen Budizm, insanın “dua edebileceği”, “dans edebileceği”, “müzik çalabileceği” ya da “korkudan diz çökebileceği” bu tanrısallıkla yüz yüze olmayı bilmemektedir. Aksine, ona göre “sıradan ruhun” özgürlüğü, tam anlamıyla diz çökmeye dayanır. Zen Budizm’in ruhsal tavrı, daha çok dağ gibi sağlam bir duruştur.

Heidegger, “...insan şairane yaşar...” başlıklı dersinde şöyle yazmaktadır: “Gökte, dolayısıyla gökyüzünün altında ve yer yüzünde parıldayan ve çiçek açan, çınlayan ve kokan, yükselen ve taşan, ancak aynı zamanda ilerleyen ve düşen, serzenişte bulunan ve susan, aynı zamanda solan ve kararan her şey... İnsana tanıdık olan bu gizemli şeyde [...] bilinmeyen olarak var olan, kendini bilinmeyen olarak ayakta tutmaya devam eder.” “Dolayısıyla bilinmeyen Tanrı, cennetin vahyedilmesiyle bilinmeyen olarak tezahür

37. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, s. 248.

38. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 70.

eder. Bu tezahür, insanın kendini kıyasladığı, ölçüttür.”³⁹ Heidegger’e göre Zen Budizm, bilinenlerle bilinmeyenler, görünen (tezahür eden) ile gizli kalmış arasındaki bu katı ayrılığa izin vermemektedir. Zen Budizm’e göre, gökyüzü ve yeryüzü arasında parıltı veren ve çiçek açan, çınlayan ve kokan, yükselen ve taşan, ancak aynı zamanda ilerleyen ve düşen, serzenişte bulunan ve susan, ancak aynı zamanda solan ve kararan her şey zaten *belirleyici* ve *ölçüt* tür. Tezahürün *arkasına* saklanmış bir şey aranmaz. Gizem, açıkça görünendir. Görünüşün (tezahürün), olgusallığın öncesinde, mevcut olan daha yüce bir varlık düzlemi yoktur. O hiç(lik), görünen şeylerle aynı düzlemi işgal eder. Dünya, erik çiçeği içinde *tümüyle* mevcuttur. Gökyüzünün ve yeryüzünün, erik çiçeğinin ve ayın görüntüsünün, kendi ışığında görünen şeylerin dışında başka hiçbir şey olmadığı söylenir. Örneğin bir keşiş, ustasına, “Yeryüzünde bir ölçü/t var mı?” şeklinde bir soru sormuş olsaydı, muhtemelen şu cevabı alırdı: “Kırık kiremit parçaları ve çakıl taşları!” Hai-ku da, *tüm* dünyayı şeylerde gösterir. Görüldüğü kadarıyla bu durum, gökyüzü ve yeryüzü arasındaki şeylerin tezahüründe oldukça belirgindir. Hiçbir şey *gizli saklı* kalmaz; hiçbir şey bilinmeye-ne geri çekilmez.

Heidegger de şeyi (Ding), dünyevi olarak değerlendirir. Heidegger’e göre, şeyin özü, dünyayı anlaşılır kılmaktır. Dünya kendinde yeryüzünü ve gökyüzünü, ilahi ve fâni olanı toplar ve yansıtır. Bir bakıma şey, *dünyadır*. Ancak Heidegger’deki her şey, dünyayı yansıtamamaktadır. Heidegger’in teolojik dayatması, Tanrı’ya ısrarla sarılışı,⁴⁰ şeyler bağlamında seçici olmasını etkiler. “Tanrı”, Heidegger’in “dünyasını” *daraltır*. Örneğin Heidegger, muhtemelen Ding(şey)-koleksiyonuna herhangi bir “haşaratı” (kelimenin tam anlamıyla; Tanrı’ya kurban edilmek için uygun olmayan bir hayvanı) dahil etmezdi.⁴¹ Şeyler dünyasında,

39. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 197.

40. Karşılaştırm: Byung-Chul Han, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1999, s. 119–139.

41. Karşılaştırm: A.g.y., s. 140–175.

yalnızca “Boğa” ve “Geyik” kendine yer bulur. Buna karşın haykuların dünyasında, kurbanlığa uygun olmayacak çok sayıda böcek ve hayvan yer alır. Dolayısıyla Heidegger’in dünyasından daha dolu ve dostçadır, çünkü sadece *anthropos*’tan (insandan) değil, aynı zamanda *Theos*’tan (Tanrı’dan) da bağımsızdır.

*Bir insan
ve bir sinek
aynı odada.*

Issa

*Her yer pire ve bit dolu –
ve ayrıca yastığının çok yakınında
bir at işemekte.*

Bashô

Die Welt als Wille und Vorstellung adlı çalışmasında Schopenhauer şöyle yazmaktadır: “Aslında şekiller [...] göz ardı edilip konuların temeline inildiğinde, Shakia Muni [Buda] ve Meister Eckhart’ın⁴² aynı şeyi öğrettiği görülecektir.” Kuşkusuz, Eckhart’ın mistizmindeki “itidal/sükûnet” (*Gelassenheit*⁴³) ve “hiç(lik)” gibi bazı kavramlar bu karşılaştırmayı mantıklı kılmaktadır. Ancak bunlara daha yakından bakıldığında ya da gerçekten ele alınan konuların temeline inildiğinde, Eckhart’ın mistizmi ile Budizm arasında temel bir fark görülür. Eckhart’ın mistizmi, Zen Budizm’le sıkça ilişkilendirilir. Ancak bu mistizmin temeli olan Tanrı kavramı, aslen bir içkinlik (*Immanenz*) dini olan Zen Budizm’e yabancıdır. Çünkü Eckhart’ın mistizmi, her pozitif yüklemi reddeden kendi negatifiği içinde, kendisini bir “hiç(lik)”e seyrelten, ancak eylemsel (*Praedikativ*) dünyanın ötesinde ise olağanüstü bir töze yoğunlaşan bir deneyüstücülüğe dayanır. Zen

42. Eckhart von Hochheim (1260–1328) adıyla ve daha yaygın anlamda Meister Eckhart olarak bilinen Alman teolog, filozof ve mistik düşündür. (çev.n.)

43. Gelassenheit: Gleichmut kavramıyla eşanlamli kullanılır ve sükûnet, sakinlik, rahatlık ve itidal gibi anlamlara sahiptir. (çev.n.)

Budizm'in hiçliği, Eckhart mistizminin “hiçliğinin” (*Mada*) aksine, bir içkinlik fenomenidir.

Ayrıca Eckhart'ın Tanrısı, narsist bir iç yaşama dayalı olarak yaratır. Meister Eckhart, “Tanrı insanı yarattığında, ruhunda, (kendi) benzerinde bir eser yarattı.” demektedir. “Yaratmak”, yaratan ile yaratılan arasında içsel bir özdeşlik oluşturur: “Ne [...] *yaratıyorsam*, kendim ve kendimle ve kendimde yaratırım ve ona tamamen kendi suretimi de katarım.” Yaratılan, *benim* tezahürüdür. Yarattığım şeyde *kendimi* görürüm. Bu tezahür yapısı, Tanrı'nın kendisiyle yarattıkları arasındaki ilişkisinin doğasında vardır: “Tanrı, kendini ve kendi doğasını, kendi varlığını ve tanrısallığını sever. (Ancak) Tanrı, (bizzat) kendisini sevdiği bu sevgide, (aynı zamanda) tüm yaratıkları/canlıları (da) sever. [...] Tanrı, kendisinin tadını çıkarır (*Sich-Schmecken*). Tanrı'nın, kendisinin tadını çıkardığı bu tadımda, tüm canlıların da tadını çıkarır.”⁴⁴ Bu, Tanrı ile birleşen “ruhtaki şey”, “Tanrı'nın yaptığı gibi, kendisinden zevk alırken (*Sich-Geniessen*) sahip olduğu şeyle aynıdır”.⁴⁵ *Kendinden* zevk almak, *kendini* tatmak ya da *kendini* sevmek (*Sich-Lieben*), tüm bunlar narsist içsellik biçimidir. Bu tanrısal oto-erotizm, Eckhart'ın mistisizmi ile Zen Budizm arasındaki farklılığı tanımlar. Eckhart açısından, “Ben kimsem oyum (Ben, benim).” şeklindeki tanrısal söz, “kişinin kendine ve ötesine yönelmesi ve kendi içinde (*In-sich-selbst*) dinlenip sağlam duruşu” anlamına gelir. Kişinin kendinin ötesine geriye doğru eğilmiş olması ve Tanrı'nın bu yansıma biçimi, Zen Budizm'in “hiçlik”inin doğasına yabancıdır. Bu yansıma, “Ben”de toplanmaz ya da yoğunlaşmaz. Bir *kendini* tatma ve bir *kendi* tadını çıkarmanın mümkün olduğu tek yer olan öznel içsellik, Zen Budizm'in oruçlu kalbinde eksiktir. Aslında, Zen Budizm'in hiç(liği), kendilikten ve içsellikten tamamen boşaltılmıştır.

44. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, yayımlayan Josef Quint, München, 1963, s. 271.

45. Meister Eckhart, *Werke*, yayımlayan Niklaus Largier, Cilt 1: *Predigten*, Frankfurt a. M. 1993, s. 557.

Eckhart'ın Tanrısının iç yaşamı, bir eylemcilikle (*Aktionismus*) belirlenmiştir. Bu Tanrı kendini, “kendi içinde parlayan, kendi içinde ve kendi üzerinden akıp taşan, kendi kendini doğuran bir doğum ve ışıktaki tamamen kendine nüfuz eden, her yerde kendisiyle birlikte kendisinin ötesinde dönen ve geri bükülen bir ışık” olarak ifade eder. Tanrısal yaşam, “kendi içinde taşan bir şeyin, dışarıya doğru taşmadan önce her parçasının bizzat kendi içine döküldüğü bir taşmadır”.⁴⁶ Eckhart'ın “*Deutsche Predigten und Traktate*” (Vaazlar ve Dini Risaleler) adlı eserinin yayıncısı olan Josef Quint, giriş yazısında şöyle demektedir: “Görünüşe göre hiçbir şey istemeyen, hiçbir şeyi olmayan ve ruhsal yoksulluğun ortasında hiçbir şey bilmeyen bu boş kap, yalnızca sonsuzluğun sessiz çölünde, kasvetli ve hareketsiz bir şekilde kalmaya yarar gibidir. Ancak hayır! Durum öyle değildir, Eckehart'ın mistizmine, dönüşü olmayan batılı dünya anlayışının, yani sonsuz bir yapma ve olma arzusu mührünü vuran şey; Eckhart için Tanrı'daki ebedi sükunun, sonsuz bir dürtü ve olma durumu olmasından başka türlü tasavvur ve hayal edilemez olmasıdır. Sonsuz ilahi aklın (varlığın) ıssız çölü, Eckhart'ın yaşamsal düşüncesine göre sonsuz enerjiyle dolu bir olaydır [...], ona göre bu durum, kaynarken, yaratılan varoluşa doğru taşmadan önce kendisine (sürekli) nüfuz eden sonsuz, kor, sıvı bir cevherin akışına benzer.”⁴⁷ Rudolf Otto da, Eckhart'ın Tanrısında “muazzam bir iç hareketin, kendi içinde akan sonsuz bir sürecin” dinmek bilmeyen “devinimini” görür: “Eckhart'ın *Numen*’i⁴⁸, sadece içinde işleyen tuhaf bir sebebin dışlanması gibi özel anlamda değil, aynı zamanda aralıksız bir kendi kendini yaratmanın en olumlu anlamında da bir *causa sui*’dir (asıl nedendir).”⁴⁹ Bu aralıksız devinim, Zen Budizm’in *hiç*(*liğ*)inde mevcut değildir. “Sonsuz bir olma ve hareket etme arzusu” ile dolu olan “Batı dünya-

46. Meister Eckhart, *Expositio Libri Exodi n. 16*, alıntı: M. E., *Deutsche Predigten und Traktate*, (bkz. dipnot 40), s. 34.

47. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 40), s. 34.

48. Numen: Felsefede “nesnenin kendisi” anlamındadır. (çev.n.)

49. Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha 1926, s. 237.

sı anlayışı”, aynı zamanda Zen Budizm’in bir dünya anlayışı (sezgisi) değildir. Zen Budizm’in pratiği, tam da “sonsuz dürtü”den kurtulmaktan ibarettir denmektedir. Zen Budizm’in *hiç(liğ)i*, ne *kendi* içinde kabarması, ne dışarı akması, ne de taşması anlamında, aşırı bolluk içinde dışarıya taşan bir içsellığe değil, *kendinde* sahip olmadığı doluluk anlamında da *boş*dur.

Bilindiği üzere Eckhart, Tanrı (*Gott*) ve tanrısal varlık (*Gottheit*) arasında ayrım yapar. Bir bakıma tanrısal varlık, Tanrı’dan ve O’nun “etkin yaratisından” ve irade olarak ortaya çıkmasından daha eskidir. Tanrı “etki eder (yaratır)”. Buna karşın tanrısal varlığın, “etki edecek bir şeyi yoktur, içinde yaratma (eser) yoktur”.⁵⁰ Dolayısıyla tanrısal varlık, gerçekliğin bu tarafında konumlanmıştır. Burada tekrar tekrar (insanın) Tanrı’yı kendi içinde olduğu gibi, yani tanrısalılığı (varlığı) içinde ele alınması istenir. Her sıfat, her nitelik, Tanrı’nın kendinde-varlığını (*An-sich-Sein*) gizleyen bir “kıyafettir”tir. Kişi Tanrı’yı, “kendisini saf bir şekilde kavradığı”, “katıksız, saf özde” algılamalıdır denir: “Çünkü iyilik (Gutheit) ve adalet, O’nu sardıkları için, Tanrı’nın giydiği birer kıyafettir. Dolayısıyla, kendisini saran her şeyi Tanrı’dan ayırmaya bakın ve O’nu kendi içindeki saf/çıplak hâliyle bulunduğu gardroptan (*kleithûs*)⁵¹ çıkartın.”⁵² Hatta Tanrı kişisizleştirilmelidir denir: “[...] çünkü, Tanrı’yı “Tanrı”, “Ruh”, “Kişi” ve “Tezahür” olarak seviyorsan, -o zaman bunların hepsi ortadan kaldırılmalıdır! [...] O’nu, Tanrı olmadığı, Ruh olmadığı, Kişi olmadığı, Tezahür olmadığı için; daha da fazlası, saf, berberak, tüm dualiteden ayrılmış bir Tek şey olarak sevmelisin. İşte bu tek bir şeyde sonsuza kadar bir şeyden hiç(liğ)e doğru dalmalıyız.”⁵³ Tanrı hiç(lik)tir; O, “söylenebilecek her şeyin ötesinde”-

50. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 40), s. 273.

51. Eckhart burada *Kleiderkammer/kleithûs* (Gardrop) kavramını bir imge olarak kullanmaktadır. (çev.n.)

52. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 41), s. 429.

53. Meister Eckhart, *Werke*, yayımlayan Niklaus Largier, Cilt 2: *Predigten, Traktate, lateinische Werke*, Frankfurt a.M., 1993, s. 197.

dir.⁵⁴ Her tezahür, “senin, Tanrı’nın bütünlüğüne erişmeni *engeller*”. Tezahür ruha nüfuz ettiğinde, “Tanrı ve tüm tanrısal varlığı geri çekilmek zorunda kalır.”⁵⁵ Ancak tezahürün olmadığı yerde, işte Tanrı oradadır. Her Tanrı tasavvuru, “saf sebep, saf öz” lehine olumsuzlanması gereken bir imgelem (*Ein-bil-dung*) olacaktır. Tezahürlerden oluşan bu ruhsal manzara yok edilmelidir. Yalnızca bu yıkım “Tanrı’yı kendi çölünde ve kendi kaynağında kavrayabilir”.⁵⁶ Buna karşın, Tanrı’ya yönelik her (türlü) yakınlık tasavvuru, O’nun ruhtan uzaklaşmasına yol açar: “İnsanın terk edebileceği en yüksek ve en yüce şey, Tanrı’yı Tanrı adına terk etmesidir.”⁵⁷ Tanrı kendini ancak bu “itidal/sükûnet” içinde, “kendisi içinde” olduğu gibi gösterir. İnsan, Tanrı’nın kendi içinde olması için tasavvur edilen Tanrı’yı yok etmelidir: “Bu yüzden Tanrı’dan, beni ‘Tanrı’yla’ hesaplaşmış kılmasını isterim; çünkü Tanrı’yı varlıkların kökeni olarak algıladığımız sürece, benim öz varlığım Tanrı’nın üstündedir.”⁵⁸ Eckhart’ın, Tanrı’yla ödeşme ya da Tanrı aşkına Tanrı’yı terk etmek gibi ifadeleri, kuşkusuz Linji’nin şu sözünü hatırlatır: “Buda’yla karşılaşırsanız, Buda’yı öldürün!” Ancak bu öldürme, öldürülen tezahürün ötesinde ya da “üstünde” parlayan bu aşkınlık lehine gerçekleşmez, aksine daha çok içkinliği (içselliği) aydınlatır.

Eckhart’a göre Tanrı’ya yönelik her istençli çaba, tanrısalılığı ıskalar. Ruhun temel niteliği irade olsaydı, o zaman *kaynağına inmek* zorunda kalınırdı. Tanrı, yalnızca “ruhun derinliklerinde”, ruhun “kendinde” öldüğü yerde Tanrı’dır. Bu durumda “itidal/sükûnet”, ruhun *kaynağına*-inişten başka bir şey olamaz. Ölmek, bilmek ya da sahip olmak istemeden “yoksulluk” içinde yaşamak, yani kendisinden, bilmek ve sahip olmaktan haz almadan orada var olmak demektir: “Dolayısıyla insan o kadar denk

54. A.g.y., s. 187.

55. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 41), s. 73.

56. A.g.y., s. 129.

57. A.g.y., s. 147.

58. A.g.y., s. 561.

ve bağımsız olmalıdır ki Tanrı'nın kendisinde tesir ettiğini fark etmemesi gerekir ve ancak böylece yoksulluğa sahip olabilir. [...] Sadece ruhsal olarak “yoksul” olması gereken kişi, bilgisinin tamamında “yoksul” olmalıdır, böylece ne Tanrı, ne yaratılmışlar, ne de kendisi hakkında bir bilgiye sahip olmamalıdır.”⁵⁹ “Sükûnet” (*Gelâzenheit*), istememek anlamına gelir. Aslında istememek bile istenmemelidir. Bununla birlikte bu istememe, iradenin boyutunu tamamen aşmaz, çünkü insan kendi iradesini, Tanrı'nın iradesi, bu “en sevilen iradenin” lehine terk eder. Gerçi insan, Tanrı'nın iradesine bile uymak *istememelidir*. Ancak insanın iradesi, (sadece) Tanrı'da *ortadan kaldırılır*. Tanrı kendini, kendi istediğini ifade eden sebebe bırakması anlamında düzenler. Buna karşın, Zen Budizm'in hiç(liğ)i, bizzat irade boyutunu terk eder.

Eckhart, varlık ve ilinek (*Mitwesen*) arasındaki metafiziksel ayırımı ısrar eder.⁶⁰ İnsan Tanrı'yla, herhangi bir “kıyafetten” olmadan “berrak ve saf öz” hâliyle karşılaşmalıdır. Buna karşın Zen Budizm'in hiçliği, tözün tersini oluşturur. Sadece “kıyafetten” değil, onu kuşanan “öznden” de ayrıştırılmıştır, çünkü boştur. “Gardrobunda” *hiç kimse* yoktur. Dolayısıyla boşluk, bir “çıplaklık” değildir. Eğer Zen Budizm, belirli bir şekilde söylemenin sadece söylememe içinde parlamasını sağlıyorsa, bu suskunluk, söylenebilir olan “üzerinde” yer alan bir söylenemeyen “varlık” lehinde gerçekleşmez. Parıltı gökten düşmez. Aksine daha çok görünen şeylerin, içselliğin bir parıltısıdır.

Tanrı ile tamamen birleşme arzusunun derin boyutu, narsist bir yapı ortaya koyar. İnsan kendini Tanrı'da bir *Unio mystica* (*mistik birlik*) içinde görmekten hoşlanır. İnsan *kendini* Tanrı'da görür ve aynı zamanda ondan belli bir şekilde beslenilir. Zen Budizm, kendine yönelik her türlü narsist öz referanslardan bağımsızdır. Benim “birleşebileceğim” herhangi bir şey, benliğimi yansıtabilecek herhangi bir ilahi karşılık yoktur der. Hiçbir “Tanrı”, bizzat kendiliği onarmaz ya da iade etmez. Herhangi bir ben-

59. A.g.y., s. 557.

60. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 47), s. 142.

lik hesabı, boş bir kalbi canlandırmaz. Zen Budizm’in boşluğu, özellikle kişinin kendisine yönelik narsist dönüşünün her türlü biçimini değil/olumsuzlar ve kendiliği *tezahürsüz* bırakır. Gerçi Eckhart’ın ruhu da *temele* (*sebebe*) iner, ancak Zen Budizm’de olduğu gibi tamamen *yok olmaz*.

Aydınlanma (*Satori*⁶¹), herhangi bir “uzaklaşma”, kişinin kendinden haz aldığı sıra dışı bir “kendinden geçiş” (*ekstase*) durumunu anlamına gelmez. Daha çok *sıradan olana uyanış* gibidir. İnsan, olağanüstü bir *oradan*ın içine değil, aksine *eski bir buradan*ın derin bir içkinliğine/içsellğine uyanır. “Sıradan ruh”un işgal ettiği uzam, Eckhart’ın tanrısal bir “çöl”ü de, (herhangi) bir “aşkınlık” da değil, daha çok çeşitlilik içeren bir dünyadır. Zen Budizm, *burada*ya duyulan temel bir güvenle, özgün bir “dünyaya güven” ile doludur. Muhtemelen ne eylemciliği ne de cesurluğu bilen ruhun bu yaklaşımı, genel olarak Uzak Doğu düşüncesinin bir karakteristik özelliğidir. Zen Budizm, dünyaya olan güveninden dolayı özel anlamda bir “dünya dini” olabilir. Zen Budizm, ne dünyadan bir kaçışı ne de dünyanın olumsuzlanmasını bilir. “Kutsallık yoktur” şeklindeki Zen sözü, her türlü olağanüstü ve dünya dışı uzamı olumsuzlar. Sıradan bir *burada*ya *dönme* eylemini dile getirir.

*Aynı çatı altında
fahişeler, yonca çiçekleri ve ay
hep birlikte uyuyordu.*

Bashô

Zen Budizm’in “boşluğu” ya da “hiçliği”, bir “çöl” değildir. *Der Ochs und sein Hirte*’de (Öküz ve Çobanı) betimlenen yol, hiçbir şekilde tanrısal bir çöl manzarasına da çıkmaz. Bu bağlamda dokuzuncu resimde çiçek açan bir ağaç görülmektedir. Zen Budizm, görünen dünyayı işgal eder. Düşünce, “tek biçimiyle” (*monoeides*) değiştirilemez olan o aşkınlığa yükselmez, aksine

61. Zen düşüncesinin ereği olan ruhsal uyanış/aydınlanma. (çev.n.)

çok biçimli içkinlikte kalır. Bir methiyede şöyle denmektedir: “Nehir sınırsız bir şekilde akar. Çiçek kırmızılar içinde akar.”⁶² *Der Ochs und sein Hirte*’nin son resminde, yolun son aşamasında, pazara, yani gündelik hayatın içine dost canlısı bir yaşlı adam gelir. Sıradanlığa yapılan bu alışılmadık giriş, içkinliğe bir adım olarak yorumlanabilir.

Yüzü toprağa bulaşmış, başı küller içinde.

Yanakları kavi gülüşlerle dolu.

Gizem ve mucizeler için çabalamadan, kuru ağaçları yeşertir.

“Kavi gülüşler”, özgür olmanın dışavurumudur ve ruhun bağlarından kurtulduğuna işaret eder: “Usta Yüe-shan’ın bir gece bir dağa tırmandığı, aya bakıp yüksek sesle (güçlü bir şekilde) güldüğü ve kahkahasının otuz kilometre uzaktan duyulduğu söylenir.”⁶³ Yüe-shan her arzuya, her çabaya, her bağa, her katılığa ve her kasılmaya gülüp geçer. Kendini engelsiz, hiçlik tarafından kısıtlanmayan ya da engellenmeyen bir açıklığa doğru özgür bırakır. Kalbini kahkahayla (gülerek) boşaltır. Güçlü kahkaha, sınırları kaldırılmış (*ent-grenzten*), boşaltılmış (*ent-leerten*) ve içeriksizleştirilmiş (*ent-innerlichten*) bir ruhtan ortaya çıkar.

Bilindiği kadarıyla Nietzsche için de gülme, aynı zamanda özgürlüğün bir ifadesidir. Nietzsche, gülerek kendini özgür kılar ve her türlü baskıyı gülerek yıkar. Dolayısıyla Zerdüşt, Tanrı’yı gülerek yok eder: “İnsanda Tanrı’yı parçalıyordun, [...] İnsandaki koyunu parçalar gibi [...] ve parçalarken gülüyordun-Senin mutluluğun bu!” Zerdüşt, “üstinsanlara konuşur: “...Kendinizi gülerek aşmayı öğrenin! Ey iyi dansçılar! Gönlünüzü yükseltin! Daha da yükseğe! Bu arada güzel gülmeyi de unutmayın sakın! Bu gülenin tacını, bu güldeste tacını... Ey kardeşlerim! Bu tacı size de fırlatıyorum! Gülmeyi kutsal kıldım. Ey üstinsanlar! Gülmeyi öğrenin!” Nietzsche’nin kahkahasını, kahramanlık ya da eylemcilik dramatikleştirir. Buna karşın Yüe-shan’ın yüksek

62. *Der Ochs und sein Hirte*, (bkz. dipnot 19), s. 45.

63. A.g.y., s. 92.

sesli gülüşü ne güçlüdür ne de zafer kazanmış gibidir. Yüe-shan, Zerdüş'tün kahkahası karşısında, muhtemelen tekrardan güçlü bir kahkaha atardı. Zerdüş'ü tavsiyede bulunur, onun kahkahasını gülererek yok etmesini ve günlük, sıradan olana geri (dönüp) gülmesini dilerdi. Zerdüş'e, "dansçıların" yükselere doğru sıçramak yerine, önce ayakları üzerinde, bulundukları yere basmaları, sadece *Theos*'tan değil, *anthropos*'tan da kahkahasıyla kurtulması gerektiğini belirterek, "Üstinsan"ı gülererek *Hiçkim-seliğe* doğru yok etmesini telkin ederdi.

*İlk kar düştüğünde
Nergis yaprakları
bile büzülür.*

Bashô

Çinli Zen ustası Linji, keşişlerinden defaatle *burada* ve *şimdide* yaşamalarını talep eder. Sloganı şudur: "Açlık geldiğinde pirinç yerim, uyku çöktüğünde gözlerimi kapatırım. Aptallar bana güler, ancak bilge olanlar beni anlar."⁶⁴ Bir Zen ustası olan Enchi Dai-an'ın, otuz yıl boyunca pirinçten başka bir şey yemediği söylenir.⁶⁵ Usta Dai-an, "En acil ipucu nedir?" diye sorduğunda, Zen ustası Yunmen, "Ye!" diye cevap verir.⁶⁶ Hangi kelime "Ye!"den daha fazla içkinlik içerir? "Ye!"nin derin anlamı, *derin* bir içkinliktir.

*Rüzgârları seyrederken,
Pirincimi yerim.
İşte ben böyle biriyim.*

Bashô

Shôbôgenzô'da da şöyle denmektedir: "Budaların, yaşlı ve saygın kişilerin günlük hayatı, çay içmek ve pirinç yemekten başka bir şey değildir."⁶⁷ Usta Yun-men ise şöyle anlatır:

64. *Das Denken ist ein wilder Affe*, (bkz. dipnot 15), s. 160.

65. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 20), Cilt 3, s. 225.

66. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg*, (bkz. dipnot 22), s. 105.

67. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 3), Cilt 3, s. 226.

Bir keşiş, Usta Zhaozhou'ya (Japonca: Jôshû), "Bu manastıra yeni girdim. Lütfen bana talimatınızı verin!" der. Usta Zhaozhou, "Yemek yedin mi?" diye sorar. Keşiş, "Evet." der. Zhaozhou, "O zaman git ve kâseni yıka!" der. Usta Yun-men bunu şöyle yorumlar: "Söyle bana, bu bir talimat mıydı, değil miydi? Şayet bunun bir talimat olduğunu söylersen: o zaman, Zhaozhou ona ne cevap verdi? Eğer bunun bir talimat olmadığını söylersen: o zaman bu keşiş neden aydınlandı?"⁶⁸

Bi-yân-lu'nun 74. örneği, Zen Budizm'in sıradan ruhsal yaklaşımı ifade etmektedir: "Öğünler alınırken, saygıdeğer Djin-Nju (Dschin-Nju) pirinç kâsesi ile tapınağın verandasının önünde belirir, biraz dans eder, yüksek sesle güler ve şöyle seslenirdi: Sevgili Bodhisattvalarım⁶⁹, gelin ve öğünlerinizi alın (yiyin)!"⁷⁰

Acıkıldığında pirinç yemek ya da yorgun düşüldüğünde uyumak, kuşkusuz insanın kendisini bedensel ihtiyaçlara ya da eğilimlere adanması anlamına gelmez. İhtiyaçların karşılanması için herhangi bir manevi çaba gerekmez.⁷¹ Bunun öncesinde, insan yor-

68. *Zen- Worte zum Wolkenor-Berg*, (bknz. dipnot 22), s. 168.

69. Bodhisattva: Budist düşüncede kendini tüm duyarlı canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmaya adanmış ve Budalık mertebesine ulaşabilen fakat başkalarının ıstırabına karşı duyduğu merhamet ile bu mertebeden vazgeçen kişi. (çev.n.)

70. Wilhelm Gundert'in *Bi-yân-lu*'nun mükemmel çevirisi maalesef tam değildir. Bu nedenle çevrilmemiş "örnekler" için Ernst Schwarz'ın çevirisi kullanılmıştır: *Bi-yân-lu. Koan-Sammlung. Aufzeichnungen des Meisters vom Blauen Fels*, çeviren, yayımlayan ve yorumlayan Ernst Schwarz, München, 1999, s. 383.

71. Karşılaştırm: *Zen-Worte zum Wolkenor-Berg*, (bknz. dipnot 22) s. 242: "Yunmen, Caoshan'a sorar: 'Bir keşişin işi nedir?' Caoshan cevap verir: 'Manastır tarlalarından pirinç ye.' Yunmen bunun üzerine: 'Ya bunu yaparsam?' diye sorar. Caoshan, 'Gerçekten yiyebilir misin?' diye karşılık verir. Yunmen cevaplar: 'Elbette yapabilirim!' Caoshan: 'Peki bunu nasıl yaparsın?' diye sorar. Yunmen, 'Giysiler giyip pirinç yemenin nesi zor?' der. Caoshan şöyle karşılık verir: 'Neden (hayvanlar gibi) kürkün ve boynuzların olduğunu söylemiyorsun?' Bunun ardından Yunmen kendini yere atar."

gun düşene ya da tamamen içip kendini tüketene kadar, kendini içen mi yoksa içilen çay mı olup olmadığını bilmeyecek hâle gelene kadar, “Kendini tamamen unutup kaybedene kadar uzun bir alıştırma zamanı geçmelidir: çayı içenle içilen ve içilenle içen aynıdır -ve bu eşsiz bir durumdur.”⁷² Çay içme olayında öncelikle çay çanağını tutmayı başarmak gerek. Ellerin çanağı sanki onunla birmiş gibi kavradığı özel bir zihinsel duruma ulaşılmalıdır, böylece eller çanakdan ayrılırsalar da bir iz bırakacak şekilde tutulmalıdır.⁷³ Ayrıca pirinç insanı yiyene kadar pirinç yemek zorunda kalınır ya da yemeden önce pirinç öldürülmelidir: “Kendi ‘Ben’im boşsa, her şey de boştur. Bu, ne tür olursa olsun, her şey için geçerlidir. [...] ‘Yemek’ dediğiniz şey nedir? Hangisinde tek bir pirinç tanesi var?”⁷⁴

Usta Yunmen bir keşişe sorar: “Nerelisin?” Keşiş: “Çay hasat edilen yerden.” der. Usta: “İnsanlar mı çayı yoksa çay mı insanları hasat eder?” diye sorar. Keşiş ne cevap vereceğini bilemez. Bunun ardından Usta Yunmen onun yerine şöyle der: “Zaten söyledin ustam! Başka ne ekleyebilirim ki?”⁷⁵

Dôgen’in, tüm detaylarıyla manastırda günlük yemek pişirme işine adanmış olan Tenzo Kyokun’un (“Aşçı için talimatlar”) adlı yazısı, yine o gündelik, sıradan hayata dalan ya da gömülen Zen Budizm’in ruhunu yansıtmaktadır. Burada söz konusu olan, Heideggerci sıradan yaşam fenomenolojisinden tamamen farklı, benzersiz bir sıradanlıktır. Heidegger’in varoluş (Dasein) analizini meydana getiren kahramanlık, her sıradanlık içinde sadece “tek düzeliği, alışkanlığı, ‘tıpkı dün, dolayısıyla bugün ve yarın gibi”” görür: -Günlük yaşam “nasıl”ı, dolayısıyla ister tüm davranışlarda isterse bir arada olma ile önceden belirlenmiş olan belir-

72. Vgl. Eugen Herrigel, *Der Zen-Weg*, Weilheim 31970, s. 40.

73. A.g.y., s. 39.

74. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg* (bkz. dipnot 22), s. 175.

75. A.g.y., s. 229.

li davranışlarda *orada olmayı* (ontolojik anlamda insanı tanımlayan terim), “gün içinde yaşananı” kastetmektedir. Ayrıca bu “nasıl”a, beraberinde en sinir bozucu ve en “iğrenç” olanı getirirse de alışkanlığın rahatlığı da dahildir. Günlük ihtiyaçların var olma-ya devam ettiği yarın, aynı zamanda “ebedî dün”dür.”⁷⁶ Sıradan yaşamda “hiçbir şeye bağlı olmayan, hiçbir şeyi dayatmayan ve kendini günün beraberinde getirdiği her şeye bırakan soluk bir kayıtsızlığın belirsizliği vardır”. Sıradan olmayan varoluş, “her şeyin olduğu gibi *olmasına izin veren* bir yaşamdır.”⁷⁷ Heidegger, her gün, tanıdık ve sıradan olan tarafından “sersemletilmiş/kendinden geçmiş” (*benommen*) bu varoluşu, “Man” (İnsan) olarak adlandırır. “Man”, “sıra dışı” bir şekilde var olur. “Kendi kendini unutmuş kaybolmuşluk”⁷⁸ varoluş şeklini belirler. Öte yandan “gerçek” varoluş, kendini bizzat kavramak için güçlü bir “kararlılık”a dayanır. Benliğe yapılan kahramanca vurgu, varoluşu günlük yaşamın “kendini unutmuş kaybetme”den gerçek varoluşa doğru özgürleştirir. Bu, kişinin “gerçek” gündelik ya da fedakâr “özgünlük” (*Eigentlichkeit*) olarak adlandırabileceği “sıradan ruh”un varoluş biçimiyle tezatlık oluşturur. Bu *derin* sıradanlık, şu Zen sözlerinde dile getirilir: “Her şey evvelce olduğu gibi. ‘Dün akşam üç kâse pirinç yedim, bu akşam ise beş kâse buğday lapası.’”⁷⁹ Heidegger’in terminolojisine aktarıldığında Zen Budizm’in (bu) aydınlanma önermesi şu şekilde olurdu: *Man (İnsan) yer*. Ancak bu *Man*, benlik üzerindeki herhangi bir vurgudan, her türlü eylemcilikten ve güçten sıyrılmış “sıradan ruhun” taşıyıcısıdır.

Zen Budizm’in sıradan ve kaygısız zamanı, zamanın “zirvesi”, özellikle de kendine güçlü vurgu yaparak gündelik zamanın “büyüsünü” kıran *kararlılığın bakışı* olarak o “an”ı bilmez: “Varoluşun kendisine [...] yönelik bu kararlılığı [...] *anın* kendisi-

76. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 370.

77. A.g.y., s. 345.

78. A.g.y., s. 277.

79. *Der Ochs und sein Hirte*, (bkz. dipnot 19), s. 120.

dir.”⁸⁰ Zen Budizm’in zamanı, “an”sız bir zamandır ya da günlük yaşamın anlarından oluşur. Zaman, “an”ın coşkusu (heyecanı) olmaksızın gerçekleşir (yaşanır). Her defasında sıradan olanın bakışı içinde gerçekleşir.

Doğru öğretinin özü nedir?

*Usta şöyle der: Pirinç lapasının kokusu.*⁸¹

Aydınlanma (ruhsal uyanış), sıradan olana uyanıştır. Her olağanüstü *oradalık* arayışı yoldan saptırır. Gerçekleştirilmesi gereken şey, olağan bir *buradaya* yönelik sıçrama olmalıdır: “Aramak neden? Öküzün yokluğu hiçbir zaman hissedilmemiştir.”⁸² Bakış, başka bir yerde dolaşmak yerine, içsellığe odaklanmalıdır: “Ayaklarımızın bastığı yere her zaman dikkatlice bakmalı ve uzaklarda kaybolmamalıyız. Çünkü nereye gidersek gidelim ve nerede dursak duralım, öküz hep ayaklarımızın altındadır.”⁸³ Mumonkan’ın on dokuzuncu Kôan’ında şöyle denmektedir:

Bir keresinde Chao-chou, Nan-ch’üan’a şöyle sorar: “Yol nedir?” Nan-ch’üan şöyle cevap verir: “Yol, sıradan ruhtur.” Chao-chou tekrar sorar: “Yüzümüzü ona dönmeli miyiz, dönmemeli miyiz?” Nan-ch’üan şöyle cevap verir: “Yüzünü özellikle ona çeviren, ona sırt çevirmiş olur.”⁸⁴

Kalp hiçbir şey için çabalamamalı, Buda için bile. Böyle bir çaba özellikle yoldan saptırır. Buda’yı öldürmeyi teşvik ve talep eden Zen ustası Linji’nin bu sıra dışı talebi, değinilen sıradan ruha işaret eder. Yapılması gereken şey, kalbi boşaltmak ve aynı zamanda onu “kut-

80. Martin Heidegger, Tüm yayınlar, Cilt 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1992, s. 223.

81. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg*, (bkz. dipnot 22), s. 97.

82. *Der Ochs und sein Hirte*, (bkz. dipnot 19), s. 13.

83. A.g.y., s. 71.

84. *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor Meister Wu-men’s Sammlung der achtundvierzig Kôan*, çeviren ve yorumlayan Heinrich Dumoulin, Mainz 1975, s. 85.

sal”dan azat etmektir. Amaçsızca yürümek, yolun kendisidir. Gün, özellikle amaçsızlıkta, bu tekil *kaygısız zamanın içinde*, iyi geçer.

Usta, bir gün şöyle der: “Bugün, yaz eğitiminin başlangıcından bu yana geçen on birinci gün. Bir yol buldunuz mu? Ne dersiniz?” Sessiz dinleyicilerin yerine Usta Yunmen şöyle cevap verir: “Yarın on ikinci gün.”⁸⁵

“Her gün güzel bir gündür.”⁸⁶ Özellikle de insan sıradan ruha uyandığında. İyi bir gün, kendi içinde dinlenen, derin, sıradan bir gündür. Önemli olan sıradan, eski olanın tekrarında sıra dışı olanı görmektir. Satori yalın bir tekrarla son bulur. Tekrarın zamanı, *kaygısız bir zaman* olarak “iyi zaman” vadeder. Yukarıda alıntılanan *Mumonkan*’ın Kôan ezgisi şöyledir:

*İlkbaharda yüz çiçek, sonbaharda ay –
Yazın serin bir rüzgâr, kışın kar.
Şayet ruhunda yararsız bir şey yoksa,
Kuşkusuz, bu insan için iyi bir zamandır.*⁸⁷

85. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg*, (bkz. dipnot 22) s. 226.

86. *Bi-yân-lu*, (bkz. dipnot 5), Cilt 1, s.147.

87. *Mumonkan*, (bkz. dipnot 76) s. 85.

BOŞLUK

*Deniz kararıyor,
yaban ördeklerinin sesleri
beyazlar içinde parlıyor gibi.*

Bashô

Kuşkusuz töz (Latince *substantia*, Yunanca *hipostasis*, *hypo-keimenon*, *ousia*), Batı düşüncesinin temel kavramıdır. Aristoteles'e göre töz, tüm değişikliklerin içindeki kalıcı olanı tanımlar. Varlığın birliği ve özdeşliği açısından yapısal bir unsurdur. *Substantia*'nın dayandığı Latince *substare* fiili (kelimenin tam anlamıyla; altında olmak, bulunmak, durmak) ve aynı zamanda “dayanmak/ısrar etmek” (*standhalten*) anlamına da gelir. *Stare* (durmak), “tutunma/kalma, kendini kanıtlama, dayanma” anlamında kullanılır. Dolayısıyla tözde varoluş ve kalıcılık faaliyeti içkindir ve ısrarla kendisini ötekenden ayıran ve böylece kendini kabul ettirenle aynıdır, özdeştir. *Hipostasis* (*hipostaz*), “temel” ya da “öz”ün yanı sıra “dayanıklılık” ve “kararlılık” anlamına gelir. Töz, deyim yerindeyse, “kendine” sıkıca dayanır. Onun kademinde kendine ulaşma çabası, kendine sahip olma yazılıdır. Ola-

ğan kullanımda *ousia*, “sermaye, mülk, mal, mal varlığı” ya da “taşınmaz mal” anlamına gelir. Yunanca *statis* kelimesi ise, sadece “durmak” değil, aynı zamanda “isyan, başkaldırı, bölünme, anlaşmazlık, kavga, düşmanlık” ve “parti/taraf” anlamlarına da gelir. Kendini tam olarak barışçıl ya da dostça göstermeyen töz kavramının bu dilsel dehlizi, buna karşılık gelen ileriye yönelik bir figür gibi hareket eder. Töz, ayrılmaya ve ayrıştırmaya dayanmaktadır. Bu durum, birini diğerinden/ötekinden ayırır, diğeri/ötekini ise kendi özdeşliği içinde bunun karşısına yerleştirir. Yani töz açıklığa değil, kapalılığa atıfta bulunur.

Budizm’in merkezî kavramı *sûnyatâ* (“boşluk”), birçok yönden tözün zıttını oluşturur. Töz, aslında *doludur*. Kendisiyle, kendine özgü olanla doludur. *Sûnyatâ* ise, bir *istimlak/mülksüzleştirme* (*Ent-Eignung*) eylemini temsil eder. Kendi içinde ısrar eden, kendinde katılaştıran ya da kendi içinde kendini kapatan varlığı/varoluşu *boşaltır* (*ent-leert*). Bunu bir açıklığa, açık bir genişliğe bırakır. Boşluğun uzamında hiçbir şey, kütleli bir varlığa dönüşmez. Hiçbir şey yalnızca kendine dayanmaz. Sınırsızlaştıran ve mülksüzleştiren hareketi, Monadik tekliği¹, karşılıklı bir ilişki içinde “kendine yönelme” ereği için ortadan kaldırır. Ancak boşluk, tüm varlıkların, bir biçime sahip her şeyin ortaya çıktığı özgün bir oluşum ilkesini, bir ilk “sebebi”i temsil etmez. İçinde, herhangi bir “etki”nin ortaya çıktığı “tözel güç” yoktur ve herhangi bir “ontolojik” kırılma onu daha yüksek bir varoluş düzeyine yükseltmez. Görünen biçimlerin öncesinde var olan herhangi bir “aşkınlığa” da işaret etmez. Dolayısıyla biçim ve boşluk aynı varoluş düzleminde bulunur. Herhangi bir varlık eşitsizliği, boşluğu, somut şeylerin “içkinliğinden” ayrıştırmaz. Sık sık vurgulandığı gibi, “aşkınlık” ya da “tümüyle farklı olan/öteki”, Uzak Doğu’ya ait herhangi bir düşünce modelini oluşturmaz.

-
1. Leibniz’in felsefesinde, sonul gerçekliği kapsayan bölünemeyecek ölçüde küçük birimler; Eski Yunan felsefesinde bölünmez birlik ya da maddi özelliklerinin türetildiği bölünmez bütün anlamına gelmektedir. (çev.n.)

Zen Budizm'den esinlenen Yü-chien'in *Hsiao-Hsing'in Sekiz Bakış Açısı* şeklindeki manzara tasvirleri, boşluğun bakış açıları olarak yorumlanabilir. Bu tasvirler, hiçbir şeyi tanımlamayan, kısa, sadece ima eden fırça darbelerinden oluşurlar. Canlandırılan şekiller, kendilerine özgü bir yokluk etkisi izlenimi bırakırlar. Görünüşe göre her şey, henüz yeni oluşmuşken ya da var olur olmaz, tekrar yokluğa geri dönme eğilimindedir. Şekiller, beyaz zeminin sonsuz genişliğine geri çekiliyor gibi görünür. Bir tür ürkeklik, vurguyu kendine özgü bir şekilde askıda tutar gibidir. Şeyler/nesneler varlık ile yokluk arasında, olmak ile olmamak arasında serbest bir şekilde süzülürler. Kesin bir şey ifade etmezler. Hiçbir şey kendini dayatmaz; hiçbir şey kendini sınırlandırmaz, kendini kapatmaz. Bütün figürler birbirine geçer, birbirleriyle birleşir ve sanki boşluk bir dostluk *aracı*ymış gibi birbirini oluşturur ve yansıtırlar. Nehir yatağına çöker ve dağ akmaya başlar. Yeryüzü ve gökyüzü birbirine sokulur. Bu manzarayı özel kılan şey, boşluğun sadece nesnelerin belirli şeklini ortadan kaldırması değil, aynı zamanda *büyüleyici* mevcudiyetlerinde ışıldamalarına izin vermesidir. Baskıcı bir varoluş ise, herhangi bir çekicilikten yoksundur.

*Guguk kuşunun ötüşü
mehtaplı gece boyunca
uzun bambu ağacında yankılanır.*

Bashô

Dôgen, *Sûtren der Berge und Flüsse* (Dağların ve Irmakların Sutraları) adlı eserinde, içinde “mavi dağların hareket ettiği” özel bir manzarayı dile getirir: “Mavi dağların hareket edemeyeceği ya da doğudaki dağın su üzerinden yürüyemeyeceğini (geçemeyeceğini) söyleyerek dağı küçümseme. Sadece akılsız bir insan ‘Mavi dağlar hareket ediyor’ sözünden kuşku duyar. ‘Akan dağlar’ gibi sözler karşısında şaşılması, deneyim yoksun-

luğundandır.”² “Akan dağlar” sözü burada, bir “metafor” değildir. Dôgen, dağların “gerçekten” aktığını söyler. Mecazi anlamda “akan dağ”, yalnızca dağın nehirden farklı olduğu “töz” düzeyinde söz konusu olabilir. Ancak dağların ve nehirlerin karşılıklı olarak birbirine dolanmış bir şekilde hareket ettiği boşluk ortamında, bir bakıma özdeşlik düzleminde dağ, “gerçekten” akar. Dağ nehir *gibi* akmaz, aksine dağ nehrin kendisidir. Töz modeline dayanan dağ ve nehir arasındaki fark burada ortadan kaldırılmıştır. Metaforik söylemde, nehrin bir özelliği, doğrudan dağlara “aktarılır”, bu arada dağlar “aslında” akmamaktadır. Dağlar sadece, sanki hareket hâlindeymiş gibi görünür. Dolayısıyla metaforik söylem “olağan dışı” davranır. Buna karşın Dôgen’in söylemi, ne “olağan”dır ne de “olağan dışı”dır. Tek başına “olağan” ve “olağan dışı” söylemin ayrımının anlamlı olabileceği tözsel varoluş düzlemini terk eder.

Boşluk düzleminde dağ, töze dayalı bir şekilde kendinde ısrar etmez. Daha ziyade nehre doğru *akar*. Dolayısıyla *akan* bir manzara gelişir: “Dağlar bulutların üzerinde süzülür ve gökyüzünde dolaşır. Suyun zirveleri dağlardır; dağlardaki yukarı ve aşağıya hareket, sürekli suda gerçekleşir. Dağların etekleri her türlü su üzerinde hareket edebildiğinden ve bu esnada suyu dans ettirebildiklerinden, her yöne hareket etmek serbesttir [...]”³ Sınırları kaldıran boşluk, tüm katı karşıtlığı da ortadan kaldırır: “Su ne güçlü ne zayıf, ne ıslak ne kuru, ne hareketli ne sakin, ne soğuk ne sıcak, ne var ne yok, ne bir yanılısma ne de bir aydınlanmadır.”⁴ Sınırların olmayışı, bakış açısı için de geçerlidir. Ulaşılmak istenen şey, “özne” ve “nesne” ayrıştırılmasından önce gerçekleşen bir bakıştır. Hiçbir “özne”, bir şeye kendini dayatmamalıdır. Bir şey, nesnenin kendini gördüğü gibi görülmelidir. Nesne-

2. Dôgen, *Shôbôgenzô*, 4 Cilt, [İngilizceye] çeviren Gudo Wafu Nishi-jima ve Chodo Cross, Woking ya da [Cilt 2’den itibaren] London 1994–99, burada: Cilt 1, s. 169.

3. A.g.y., s. 172.

4. A.g.y.

nin belirli bir önceliği, nesneyi “özne” tarafından sahiplenilmeye karşı korumalıdır. Boşluk, bakan kişiyi bakılana *boşaltır*. Burada deneyimlenen şey, bir tür nesne-benzeri, nesneye dönüşen, nesne olabilen, *içten* bir bakıştır. Suyu, suyun suyu gördüğü gibi bakmak gerekir.⁵ Kusursuz bakış (tefekür), belirli bir şekilde düşünen kişinin *suya özgü* olması gerçeğiyle meydana gelir. Bu düşünce, suyu *su oluşunda* görür.

Boşluk, bakanın aynı zamanda bakılan olduğu samimi bir özdeşliktir: Eşek kuyuya, kuyu eşeğe bakar. Kuş çiçeğe, çiçek kuşa bakar. Bunların hepsi “uyanıştaki toplanma”dır. Tek bir varlık, mevcut olan her şeyde ve mevcut olan her şey bir varlıkta yansır.”⁶ Kuş aynı zamanda çiçektir, çiçek de kuş. Boşluk, karşılıklı nüfuz etmeyi mümkün kılan açıklıktır. Bu, dostluğu meydana getirir. Bu tek varoluş, bütünü kendi içinde yansıtır ve bütün, bu tek varoluşa yaşar. Hiçbir şey yalıtılmış bir kendiliğe çekilmez.

Her şey akar. Şeyler birbirine geçer ve karışırlar. Dolayısıyla su her yeredir: “Suyun ulaşamayacağı yerlerin olduğu öğretisi, Budist olmayanların bir yanlış öğretisidir. Su alevlere, kalbe ve akla nüfuz eder; Buda doğasının ayırt etmesine ve aydınlanmış bilgeliğine nüfuz eder.”⁷ “Doğa” ve “ruh” arasındaki fark ortadan kaldırılır. Dôgen’e göre su, bilge kişinin bedeni ve ruhudur. Dağların derinliklerinde yaşayan bilge için bunlar (su) onun bedeni ve ruhudur: “Dağların ve bilgelerin özdeş olduğunu hatırlayalım.”⁸ Deneyim, dağlarda yaşayan keşişlerin dağın çehresini alarak dağa dönüşmesinden ibarettir, denir.

Bir dağı nehre dönüştürmek “sihir” olurdu. “Sihir”, bir maddeneyi bir diğere dönüştürür. Ancak maddenin uzamını değiştirmez. Öte yandan Dôgen’in “akan dağları” (ise), karakterin her-

5. A.g.y., s. 172.

6. *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, açıklamalar Dai-zohkutsu R. Ohtsu, çeviren Kôichi Tsushimura ve Hartmut Buchner, Pfullingen, 1958, s. 94.

7. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 1), Cilt 1, s. 174.

8. A.g.y., s. 177.

hangi bir büyü (öz)dönüşümünden oluşmaz. Aksine, şeylerin karşılıklı olarak birbirine nüfuz ettiği, boşluğun gündelik bir görünümlerini temsil ederler: “Gerçekte ise ne sihir ne sırlar ne de mucizeler vardır. Kim böyle düşünürse yanlış yoldadır. Ancak Zen’de, örneğin, kazandan (*Kessel/Krater*) Fuji’nin (volkanın) çıkmasını sağlamak ya da kor ateş maşasından suyu sıkmak, tahta direklerle oturmak ya da iki dağın karşılıklı hareket etmesini sağlamak gibi her türlü sanat söz konusudur. Fakat bu sihir ve mucizevi bir şey değildir, aksine sıradan bir durumdur.”⁹

Bir erik ağacında ilkbahar ve kış, rüzgâr ve yağmur *vardır*. Bu (ağaç) aynı zamanda bir keşişin *alnıdır*. Ancak bu da tümüyle kendi kokusuna çekilir. Boşluk alanı, tanım zorlamasından bağımsızdır: “Yaşlı erik ağacı [...] son derece özgürdür. Aniden filizlenir ve kendi kendine meyve verir. Bazen baharı, bazen kışı, bazen şiddetli bir rüzgâr ve bazen de şiddetli bir yağmur getirir. Bazen basit bir keşişin alını, bazen de ebedî Buda’nın gözüdür. Bazen çimlerde ve ağaçlarda görülür, bazen de sadece saf bir kokudur.”¹⁰ Burada söz konusu olan *şiişsel* bir söylem değildir. Özdeşliğin kıskaçlarının gevşetildiği bir varlık durumu, yani söylemin âdeta akıp gittiği özel bir farksızlık durumu söz konusu olmadıkça, burada *şiişsel* bir söylemle karşı karşıya değiliz. Bu akan söylem, boşluğun akan manzarasına karşılık verir. Boşluğun alanında ‘şeyler’ kendilerini özdeşliğin tecrit hücrelerinden bir bütün birliğe, karşılıklı nüfuz etme özgürlüğüne ve serbestliğine kurtarırlar: Boşluk, her yeri kaplayan karın beyazı gibi, her farklılığı ortadan kaldırır. Zira bir çiçeğin beyazı ile üzerinde durduğu karın beyazını ayırt etmek zordur: “Kıyıdaki sazlığın üzerinde kar var; sazlığın nerede başladığını ve nerede bittiğini ayırt etmek zor(dur).”¹¹ Boşluk alanı bazı açılardan *sınırsız*

9. *Der Qchs und sein Hírte*, (bkz. dipnot 5), s. 126.

10. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 1), Cilt 3, s. 172.

11. *Bi-yân-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, burada: Cilt 1, s. 251.

dır. İçeride ve dışarıda birbirine nüfuz eder: “Gözlerde kar, kulaqlarda kar: işte tek renklilik (yani boşluk) içinde bulunulduğunda durum aynen böyledir.”¹²

Gerçi boşluğun “tek renklilik”i, içinde ısrarla barınan renkleri öldürür (*soldurur*), ancak bu ölüm, onları aynı zamanda canlandırır. Genişlik ve derinlik ya da sessizlik kazanırlar. Dolayısıyla “tek renklilik”in, ayırım gözetmeyen, renksiz ya da tek renkli bütünlükle ortak hiçbir yanı yoktur. Şöyle de denilebilir: Beyaz(lık) ya da boşluk, renklerin ya da şekillerin derin katmanı ya da görünmez bir *nefes alma alanı*dır. Gerçi boşluk onları bir tür yokluğa sürükler, ancak bu yokluk, onları aynı zamanda özel bir mevcudiyete de ulaştırır. *Sadece* “mevcut olan” kütsel bir varlık, *nefes* alamazdı. Boşluğun alanında karşılıklı nüfuz etme, beraberinde figürsüz ya da biçimsiz bir karmaşa oluşturmaz. Biçimini korur. Boşluk *biçimdir*: “Usta Yunmen bir keresinde şöyle demiştir: “Gerçek boşluk, var olanı yok etmez. Gerçek boşluk, biçimli olandan farklı değildir.”¹³ Boşluk, sadece varlığın (bireyin) kendinde katılaştımasını engeller. Var olan tözel katılığı ortadan kaldırır. Varlıklar, temel bir “birlik” hâlinde kaynaşmadan birbirlerine akarlar. *Shôbôgenzô*’da şöyle denmektedir: “Aydınlanmış insan, suda yansıyan ay gibidir (kelimenin tam anlamıyla yaşar, ikamet eder): ay ıslanmaz ve su da rahatsız edilmez. Ay ışığı geniş ve büyük olmasına rağmen küçük bir suda yansır. Ayın tamamı ve tüm gökyüzü, tek bir damla su, bir çimen dalı üzerinde ve bir çiy damlacığında yaşar. Ay nasıl suyu kırıp geçmiyorsa, aydınlanma da bir varlığı (canlıyı) delip geçmez. Bir çiy damlası nasıl gökyüzünü ve ayı rahatsız etmiyorsa, bir canlı da aydınlanma durumunu bozmadır.”¹⁴ Dolayısıyla boşluk, bir varlığın değillenmesi anlamına gelmez. Aydınlanmış bakış, her varlığın

12. A.g.y., Cilt 2, s. 179.

13. *Zen-Worte vom Wolkentor-Berg. Darlegungen und Gespräche des Zen-Meisters Yunmen Wenyan*, çeviren ve yayımlayan Urs App, Bern [vb.] 1994, s. 167.

14. *Shôbôgenzô*, (bkz. dipnot 1), Cilt 1, s. 35.

benzersizliği içinde parıldadığını ve hiçbir şeyin tek başına *hâkim* olmadığını görür. Ay suyla yakın olmaya devam eder. Varlıklar kendilerini dayatmadan, ötekine engel olmadan birbirlerinin içinde yaşarlar.

*Asma çiçeğinin
derin çan yaprağı,
dağ gölünün rengini solumakta.*

Buson

Dolayısıyla Zen Budizm'in boşluğu ya da hiçliği, varlıkların basit bir şekilde değillenışı ve bir nihilizm ya da şüphecilik formülü değildir. Aksine daha çok, varlığın en yüksek onayıdır. Değil-lenen, yalnızca karşıt gerilimler yaratan tözel sınırlamadır. Boşluğun açıklığı ve yakınlığı, ilgili varlığın sadece dünya "içinde" olmadığı, aynı zamanda *temelinde* dünya olduğu ve daha derin katmanlarında diğer şeylerin *nefes aldığı* bu uzamları hazırladığı anlamına gelir. Buna göre tüm dünya bu tek bir şeyde *yaşar*.

Mumonkan'ın 40. Kôan'ı şöyledir:

Usta Wei-shan başlarda Pai-chang'ın öğrenci grupları arasında aşçı olarak hizmet ediyordu. Pai-chang, Ta-kuei Dağı'nın reisini (başbuğunu) seçmek istiyordu. (Wei-shan ve) yüksek öğrenci kurulun yöneticisiyle birlikte öğrenci gruplarının önüne çıktı ve her ikisinin de görüşlerini dile getirmelerine izin verdi. Pai-chang, bir su testisini aldı, onu yere koydu ve sordu: "Bu su testisi değilse nedir?" Yüksek kuruldaki keşiş şöyle dedi: "Buna takunya diyemeyiz." Bunun ardından Pai-chan Wei-shan'a sordu. Wei-shan ayağıyla testiyi devirdi ve dışarı çıktı. O an Pai-chan güldü ve şöyle dedi: "Yüksek kuruldaki keşiş Wei-shan'ın karşısında ezildi." Böylece Wei-shan'a manastırın kurulmasını emretti.¹⁵

15. *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Kôan*, çeviren ve yorumlayan Heinrich Dumoulin, Mainz 1975, s. 141.

Yüksek kuruldaki keşiş, su testisinin “takunya” olarak adlandırılmayacağı cevabıyla, hâlâ töz temelli düşünceye bağlı olduğunu ele verir. Bir bakıma su testisini, onu takunyadan ayıran temel yapısıyla algılar. Bunun yerine, Aşçı Wei-shan (ise) su testisini ayağıyla devirir. Bu benzersiz hareketle testiye *boşaltır*, yani onu boşluğun alanına atar.

Martin Heidegger de “Das Ding” başlıklı ünlü dersinde, testi konusunu alışılmadık bir şekilde ele alır. Burada Heidegger, testi örneğiyle, aslında şeyin ne olduğunu açıklar. İlk etapta testinin boşluğuna dikkat çeker: “Testinin boşluğu, nasıl kavrar? İçine dökülen şeyi alarak (kavrar). Aldığını tutarak kavrar. [...] Boşluğun çifte kavranışı, ikrama (dökmeye) dayanır. [...] Testiden dökmek ikramdır. [...] Kavrayan boşluğun doğası ikramda toplanmıştır. [...] Ancak, ikramın doğasını oluşturan bu çifte kavramanın ikramda bir araya gelişini, *armağan* olarak adlandırıyoruz. Testinin testiliği, dökmenin (ikramın) içinde mevcuttur. Boş testi herhangi bir ikrama izin vermese de ikramın özünü barındırır. Ancak bu izin vermeme, sadece ve sadece testiye özgüdür ve bir orak ya da çekiç bu ikramın gerçekleştirilmemesinde yetersiz kalır.”¹⁶ Heidegger buraya kadar, en yüksek mertebeye sahip bu keşişin zayıf konumunun ötesine geçememiştir. Bu keşiş ayrıca şöyle de diyebilirdi: Testi bir orak değildir. Testinin “doğası”, yani “ikram”, onu orak ve çekiçten ayıran tanımıyla özdeştir.” Heidegger burada töz modelinden vazgeçmemektedir. Bununla birlikte, testiye devirmeden, onu boşluk alanına atmadan bir adım (daha) ileri gider: “İkramın suyunda kaynak vardır. Kaynakta çakıl, bu çakılda gökyüzünün yağmuru ve çiyini alan toprağın derin uykusu bulunur. Kaynak suyunda, gökyüzünün ve yeryüzünün birlikteliği söz konusudur. Yeryüzünün besleyiciliği ile gökyüzünün güneşinin birbirine emanet edildiği asma dalının meyvesini verdiği şarapta yaşar. Su ikramında, şarap ikramında, sırasıyla gökyüzü ve yeryüzü vardır. Ancak ikram, bir testinin testiliğidir (testiye öz-

16. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 170.

güdür). Testinin doğasında yeryüzü ve gökyüzü vardır.”¹⁷ Dolayısıyla şey, belirli *özellikleri* olan bir şey değildir. Testiyi testi yapan, daha ziyade “var olma” ile aktarılan *bağıntılardır*. Gökyüzü ve yeryüzü ile birlikte, ikramda tanrısallık ve fânîlik söz konusudur: “İkram, fânîler için içeceğin kendisidir. Fânî susuzluğunu giderir. İçindeki ilham perisini serinletir. Hoşsohbetliliğini canlandırır. Ancak testinin ikramı bazen kutsamaya dönüşür. İkram kut-sama için olduğunda, bir susuzluğu gidermeyecektir. Bir şölenin kutlanışını yüce olana doğru doyurur. [...] Kutsanmış su ölümsüz tanrılara sunulan içecektir. [...] Kutsanmış su, aslında “ikram” kelimesinin tanımladığı şeydir: Yani bağış ve adak. [...] Bir içecek olan ikramda kendilerine özgü bir şekilde fânîler yer alır. Bir içecek olan, ikramın armağanını bağışın/adağın bir armağanı olarak tekrardan teslim alan, kendilerine özgü bir şekilde tanrısallık olanlar söz konusudur. İkramın armağanında, birbirinden farklı fânîler ve tanrısallık olanlar söz konusudur.”¹⁸ Testi, içinde yeryüzünü ve gökyüzünü, tanrısallık ve fânî olanları barındırdığı, yani “bir araya getirdiği” için *testidir*. Heidegger, bu “dörtlü”nün “bir araya geliş”ni “Dünya” ya da “dördüz” (*Geviert*) olarak adlandırır. Testi *dünyadır*. Heidegger’e göre “Testinin doğası” yeryüzü ile gökyüzü, tanrısallık olan ile fânî olan arasındaki ilişkidir. Gerçi Heidegger şeyi, “dördüz” ile arasındaki ilişkiden yola çıkarak ele alır. Ancak, aynı zamanda “töz” modelinde de ısrar eder. Şey, töz modelinden bağımsız değildir. Heidegger bu modelin içinde, onu Monadik şekilde izole eden bir içsellik olduğunu varsayar. Böylece bir şey diğer şeylerle iletişim kuramaz. Her şey, *yalnız kendisi için* yeryüzünü ve gökyüzünü, tanrısallık olanları ve fânî olanları toplar. Herhangi bir *yakınlık* bilmez. Şeyler arasında bir *yakınlık* yoktur. Şeyler birbirinin içinde değildir ya da iç içe geçmiş bir şekilde yaşamazlar. Her şey kendi başına yalıtılmıştır. Heidegger’in şeyi de tıpkı *Monad* gibi penceresizdir. Zen Budizm’in boşluğu ise, nesneler arasında *yakınlığı* oluşturur. Şeyler birbiriyle konuşur, bir-

17. A.g.y., s. 170.

18. A.g.y., s. 171.

birini yansıtırlar. Erik çiçeği gölette görünür. Ay ve dağ birlikte (iç içe geçmiş bir şekilde) hareket ederler.

*Çan günün başlangıcını çaldı.
Çiçeklerin kokusu da
devam getiriyor.*

Bashô

Heidegger ayrıca, dünyayı bir ilişki şeklinde görmeye çalışır. Yeryüzü ve gökyüzü, tanrısal olanlar ve fâniler, sabit ve tözel gerçeklikler değildir. Birbirlerine nüfuz eder ve birbirlerini yansıtırlar: “Bu dörtlünün hiçbirisi kendine özgü niteliğinde katılmaz. Ayrıca bu dörtlünün her biri kendi bütünlükleri içinde daha çok kendi tekliklerine dönüştürülmüştür. Bu tekliklerine dönüştürülmüş birlik oluşturma durumu, dörtlünün (*Gaviert*) ayna oyunudur.”¹⁹ “Kendi tekliklerine dönüştürülmüş (mülksüzleştirilmiş)” olma ifadesi çok ilginçtir. Dolayısıyla mülksüzleştirme, kendi sahip olduğu şeyi yok etmez. Yalnızca kendi üzerinde katılmış olanı, içinde ısrarla duran mülkiyeti değil. Dörtlünün her biri, ancak bir öteki aracılığıyla kendine ulaşır. Kendini, ötekiyle olan ilişkiye borçludur. Bu ilişki “sahip olunandan” daha eskidir. “Birlik”, dörtlüyü “karşılıklı referanslarının basitliğinde” birleştirir. Ancak bu “basitlik” kendi içinde çoklu ya da dörtlü olarak kalır. Böylece birlik, dörtlünün her birini kendi içinde serbest bırakır. Dolayısıyla kendi olanı bir birlik lehine baskı altına alan o birlik, bir bütün değildir.

Buna göre “dünya” töze dayalı bir şey değil, aksine bir ilişkidir. Bu ilişki dünyasında (dünya ilişkisinde) bir şey, geriye kalan her şeyi kendi içinde yansıtır: “Dörtlünün her biri, kendine özgü bir şekilde geriye kalanların özünü yansıtır. Bu esnada her biri kendine özgü bir şekilde, içtenlikle, dörtlünün sadeliğinde kendine ayna tutar (kendini yansıtır).” Bir “ayna oyunu” olarak dünya, sebep ilişkisinin ötesinde gerçekleşir. Öncesinde belirlen-

19. A.g.y., s. 178.

miş, baskın olan hiçbir “sebebe” bunu “açıklayamamaktadır”. Dolayısıyla Heidegger totolojik bir yaklaşıma el atar: “Dünya, dünyevileştirerek doğasını tözleştirir. Bunun anlamı şudur: Dünyanın dünyevileştirmesi ve hüküm sürmesi ne başka bir şey tarafından açıklanabilir ne de bir başka şey tarafından bir sebebe dayandırılabilir. Bu imkânsızlık, insani düşüncelerimizin bunu açıklama ve sebebini ortaya koymada yetersiz olduğu anlamına gelmez. Aksine, dünyanın dünyevileştirilmesinin açıklanamaz ve temellendirilemez oluşu daha çok, sebepler ve temellendirmeler gibi şeyler, dünyanın dünyevileştirilmesinin yetersizliğine dayanmaktadır. [...] Birlik olan dördüz, şayet birbirlerine dayalı olarak temellendirilen ve birbirinden yola çıkılarak açıklanması gereken ayrıştırılmış gerçeklikler şeklinde düşünülürse, kendi doğal varlıklarında boğulurlar.”²⁰ Dörtlünün hiçbirisi yalıtılmış bir gerçeklik değildir. Dünya, kendisi için yalıtılmış “tözlerden” oluşan bir birlik/bütün değildir. Bu bağlamda Heidegger de belirli açıdan dünyayı boşaltır. “Dörtlü”nün, “ayna tutarak hareket eden halkasının”²¹ merkezi boştur. Ancak Heidegger bu ilişkisellik boyutunda kalmaz. Şunu da söylemek mümkün: Heidegger ilişkisellik boyutunu, yani tözel içselliğin yokluğunu sonuna kadar savunmaz. “Halka” figürü bile, boş merkezine rağmen belli bir içsellik telkin eder. Kapalı bir figür olması, merkezin boşluğunu bir içsellikle doldurur. Heidegger’in düşüncesi, tamamen ilişkisel ya da yatay değildir. Bu durum, Tanrı fikrinde öne çıkmaktadır. Nitekim Heidegger, dünyevi ilişkinin ötesine, özellikle *yukarıya* doğru bakar. Çünkü tanrısal olanın etrafında ikonvari bir pencere vardır; çünkü tanrısal olanlar “Tanrı” ile aynı değildir. Tanrısal varlıklar, dünyevi “ilişki” içinde açıklanamayan o “Tanrı”ya bağlıdırlar. Bu uhrevi varoluş nedeniyle Tanrı, *kendiliğine* çekilebilir ya da bir içsellik inşa edebilir. Dolayısıyla “ilişki”de büyük ölçüde eksik kalan içsellik, “O” (Er) içinde yeniden oluşturulur: “Tanrı [...] bilinmemektedir ve buna rağmen ölçüt O’dur.

20. A.g.y.

21. A.g.y., s. 179.

Sadece bu da değil, bilinmeyen olarak kalan Tanrı, *kendisini* “O” (Er) gibi göstererek, bilinmeyen olarak kalmalıdır.”²² Bu içsellik, Tanrı’ya çağrışı (Anrufung) mümkün kılar. Dünya, Tanrı’ya atıfta bulunduğu sürece boş değildir. Boşluğa dayanan Zen Budizm’in dünyası, hem *anthropos* (insan) hem de *Theos* (Tanrı) açısından boşaltılmıştır. Hiçbir şeye atıfta bulunmaz. Heidegger’in, dünyanın “halkasını” gizli bir teolojik eksen etrafında döndürdüğü izlenimi oluşmaktadır. Bu tekil dairesel hareket, “boş” olan merkezde bir içselliğin daha oluşmasını sağlar.

Muhtemelen Heidegger, Zen Budizm’deki boşluk figürünü bilmekteydi. Heidegger, bir “Japon” ile yürüttüğü kurgusal sohbette de, bu kişi aracılığıyla Nô-oyunun sahnesinin “boş” olduğunu belirtir.²³ Bunun ardından Heidegger, düşüncesini bu boşluk figürüne aktarır. Bu esnada bu figüre, Zen Budizm’in boşluğuna kesinlikle yabancı olan bir içsellik katar. Heidegger boşluğu, kendi “Varlık” düşüncesinin temel figürünü nitelemek için kullanır. “Varlık/var olmak”, herhangi bir şekilde kendini ifşa etmeden her varoluşu açıklayan “açıklık” anlamına gelir. Kendisi bizzat bir *varlık* değildir, ancak her varlık anlamını ona borçludur. Varlığın, olduğu gibi olmasını sağlar. Bu şekilde varlık, var olan ile ilgili ilişkiyi mümkün kılar. Bu bağlamda Heidegger, “testi”yi, varlığın açıklığına benzetir. Bu benzetmeye göre, testinin “boşluğu” ya da “boş merkezi”, yalnızca bir sonuç değildir. Çünkü testinin tasarlanmış (iç) duvarlarının bir boşluğu, herhangi bir şeyle doldurulmamış olan bir boş alan olarak bırakması söz konusu değildir. Aksine boşluk, etrafında duvarların yükselmesine izin verir. Dolayısıyla boşluk, duvarlardan daha eskidir. Boşluk, varlığını duvarlara borçlu değildir, aksine duvarlar boşluktan doğar: “Burada [...], duvarlar tarafından çevrelenen ve “şeyler” tarafından doldurulmadan bırakılan keyfi (bir boşluk) değil, tam tersi içi boş bir merkez; duvarların ve kenarlarının belirleyici, tanımlayıcı ve dayanak noktası olan bir boşluk görüyoruz. Bunlar, sade-

22. A.g.y., s. 197.

23. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, s. 106.

ce bu tür duvarları (kap, çanak, testi şeklindeki nesnelerin) kendi etrafında ve üzerinde talep ederek boşluğun var olmasına izin veren o asıl açıklığın yayılmasıdır. Böylece açıklığın özü kendini, kendisini kaplayan duvarda gösterir.”²⁴ “Duvar”, boşluğun “yansıması”dır. “Boş merkez”in açıklığı, duvarı “kendine” talep eder. Bu “kendinelik”, boşluğun içselliğinden ortaya çıkar. Boşluk ya da açıklık, aynı zamanda testinin *ruhudur*. Şekil (*Gestalt*) ya da biçim ise, bu hisli içselliğin yansımasıdır.

Heidegger’e göre de boşluk, bir şeyin yokluğundan başka her şeydir. Boşluk, kendisini “bir şey” olarak göstermeden, orada olan her şeyi taşıyan, şekillendiren, belirleyen, kuşatan ve böylelikle onu bir temel birlik içinde kenetleyen dinamik bir olayı ifade eder. Var olan her şeyi belirleyen ve her şeye nüfuz eden temel bir ruh hâli olarak manifestolaşır. Temel ruh hâli (mizaç), çoklu varoluşu kapsayan havayı (tonaliteyi), tek bir *sesin* içselliğinde toplar. Boşluk, bu kapsayıcılık içinde bir uzam oluşturur. Uzam, boşluğun bir araya getiren ve “içselleştiren” gücünde tutulur ve toplanır: “Bu (yani boşluk), çoğu zaman bir kusur olarak ortaya çıkar. Bu durumda boşluk, boş ve ara uzamları dolduracak bir şeyin eksikliği olarak görülür. Ancak boşluk, muhtemelen uzamın özelliğiyle ilgilidir ve bu nedenle de bir eksiklik değil, aksine bir oluşumdur. Bu bağlamda dil bize bir ipucu verebilir. Almancadaki *leeren* (boşaltmak) fiilinde, *lesen* fiili, asıl anlamda uzamda var olan ve hüküm süren toplama (hasat) anlamında dile getirilir. Bu bağlamda bardağı boşaltmak, onu kendi özgürlüğünde tutmak anlamına gelir. Boşluk, hiç(lik) değildir. Aynı zamanda bir kusur da değildir. Heykel sanatı canlandırmalarında boşluk, deneyimleyerek uzamların ana hatlarını oluşturma biçimi olarak algılanır.”²⁵ Boşluk *boşaltır*, yani var olanı, uzamın bir araya getirdiği yerde toplar. Onları bir arada tutan, “belirleyen, şekillendiren ve taşıyan” ve bu

24. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 65: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt a. M. 1989, s. 339.

25. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt a. M. 1983, s. 209.

esnada taşınan ya da şekillendirilmiş olanın belirli anlamda önünde olan şeydir. Gerçi bizzat kendisi “görünmezdir” ancak tüm görünürlükleri aydınlatır ve bu sayede var olanın, kendi anlamlılığı içinde yansımaya izin verir. Toparlayan ve *yansıtan* boşluk, uzama bir içsellik, bir *ses* katar. Ona *ruh* verir. Heidegger uzamı, bir araya getirilmiş güç olarak kavrar: “Aslen ‘uzam’ kelimesi, mızrağın ucu anlamına gelir. Her şey onda bir araya gelir. Uzam kendi içinde en yüksek ve en uç noktada toplanır. Toplanma, her şeye nüfuz eder ve her şeyi yapılandırır. Uzam, yani toplanan şey, her şeyi kendine çeker, topladıklarını korur. Ancak kaplayan bir mahfaza gibi değil, aksine toplanana nüfuz ederek toplananda görülebilecek, parıldayabilecek ve böylece bunu kendi varlığı içinde özgür kılacak şekilde hareket eder.”²⁶

Her şeyin *kendisine* doğru akmasına izin veren “mızrağın ucu”, Heidegger’in boşluğunu da belirleyen içselliğin temel hareketini sezgisel olarak görselleştirir. Buna karşı Zen Budizm’in boşluğunda, herhangi bir “uç” yoktur. Her şeyi “kendisine çeken” ya da “etrafına ve kendisine yönelmeyi talep eden/dayatan” o toparlayan merkez olarak hüküm sürmez. Bu içsellikten ve kendine doğru çekiminden (*auf-sich-zu*) boşaltılmıştır. Özellikle de bu egemen “uç” yoksunluğu, onu samimi kılar. Zen Budizm’in boşluğu, Heidegger’in boşluğundan *daha boş*dur. Şöyle de denilebilir: Zen Budizm’in boşluğu *ruhsuz* ve *sessiz*dir. “Derli toplu” olmaktan çok *dağınıktır* ya da içinde tekil bir toplanma, bir bakıma *içselliği olmayan bir toplama*, *sesi olmayan bir ruh hâli* söz konusudur.

*Erik kokusu eşliğinde,
aniden güneş doğdu
dağın dar patikasında.*

Bashô

26. Heidegger, (bkz. dipnot 22), s. 37.

(HİÇ) KİMSE

*Artık (hiç) kimse
sonbaharları öğleden sonra
bu yoldan gitmiyor.*

Bashô

Leibniz’e göre ruh, içinde bir ayna gibi evrenin yansıdığı bir “Monad”dır. Ancak, kendisini dünyanın içten bir yansıması hâline getirecek o sessizliği ve özverisi yoktur. Bilakis, yansıması, daha çok etkin bir algı/*kavrayış* (*perception*) olarak gerçekleşir. Monad’da, bir “iştah” içkindir (*appetition, appetit, appetitus*). Latince *appetere* fiili, “bir şeye elini uzatma (kavrama/tutma), bir şeyin üzerine gitme” ya da “bir şeye saldırma” anlamına gelir. Dolayısıyla Monad dünyayı, tasavvur ederek kavrar. Algı, bir tür dünyayı kavrayıştır. Monad, sürekli bir iştaha/isteğe sahiptir; arzular ve çabalar. Arzunun, ruhun temel özelliği olduğu söylenir. Arzu, Monad’ın hayatta kalmasını ya da var olmasını sağlar. Arzusuzluk, ölümle eşanlımlıdır denir. Dolayısıyla *varlık*, arzu sahibi anlamına gelir.

Monad alımlayıcı (*rezeptiv*) değil, aksine dışavurumcu (*expressiv*) davranır. Aslında (onun) dünyası edilgen yansımalarından

oluşmaz. Daha çok, *onun* (dünyanın) ifadesidir (*expressio*). Monad, dünyayı/evreni hayali bir şekilde “ifade ederek” (*exprime*), *kendini* ifade eder. Dünya temsilinde (*repraesentatio mundi*) *biz-zat kendini* yansıtır. Ruh ya da Monad, kendi iştahında (*appetitus*) arzuladığı şeydir. Arzu ya da irade (*conatus*), Monad’ın varlığı açısından yapısalıdır. *Appetitus*, bir tür *ego*, bir besinin alınması ve sindirilmesi gibi (*de ce qui est dehors*)¹ bir tür içsellığı varsayar. Ruh, *herhangi bir kişi* onu arzuladığı sürece insana dayalı bir durumdur. *Herhangi bir kişi*, ruhun ulaşmaya çalıştığı şeydir: “Monad bu şekilde imgesel olduğu sürece, kendini ifade ve temsil eder, böylece kendini ve arzusu içinde aradığı şeyi sunar. O, bu şekilde temsil ettiği şeydir. Dolayısıyla canlandırdığı ve temsil ettiği şey, kendisidir. [...] Bir insan ‘bir şey temsil eder’ ifadesi, ‘o herhangi birisidir’ anlamına gelir.”²

Leibniz için hiç(lik), varlıktan (var olmaktan) “daha basit daha kolay”dır (*plus simple et plus facile*).³ Var olmak için, hiç(-liğ)e karşı gelen ve ayakta kalan kuvvet (*vis*), irade (*conatus*) ya da saik gereklidir. Bu varlık yetisi, bir *kendini-sevme*, “*kendini* etkili kılma çabası”na dayanmaktadır.”⁴ Dolayısıyla varlık, *kendini* istemenin öz-referans niteliği olarak, doğasında bulunan iradenin oluşumunu gösterir. Öte yandan Dôgen, bedeni ve ruhu fırlatıp atma talebinde, temel niteliği irade ya da arzu olmayan varlığa atıfta bulunur. Zen Budizm uygulaması, başka bir varlık, iştahsız “olan” bir varlık tarafından erişilebilir hâle gelene kadar kalbi deyim yerindeyse oruçlu kılar.

Monad’ın dünyası, kendisinin bir ifadesi olarak ruhun içkinliğinde (*Seeleninterieur*) hapsolür. Bir açıklığı eksiktir. Penceresiz bireyler olarak ruhlar, aynı zamanda birbirlerine de bakmazlar. Her Monad, otistik biçimde kendi önüne bakar. Sadece

-
1. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, Hamburg 1956, s. 2.
 2. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Cilt 2, Pfullingen 1961, s. 449.
 3. Leibniz, (bkz. dipnot 1), s. 13.
 4. Karşılaştırım: Heidegger (bkz. dipnot 2), s. 447.

“Tanrı’nın aracılığı” sayesinde (*l’intervention de Dieu*) birbirleriyle iletişim kurarlar. Buna karşın Zen Budizm’in dünya algısına göre varlıkta, sanki sadece pencerelerden ibaretmiş gibi, sınırları olmayan bir açıklık ya da içtenlik (misafirperverlik) vardır. Her varlık, kendi içinde diğer tüm varlıkları yansıtır ve onlar da bunu kendi açılarından geri aksederler: “Bir ayna, tüm aynalarda, tüm aynaların hepsi de tek aynada yansır. Bu yansıma, gerçek dünyanın hakikatlığıdır.”⁵ Bu tür yansımalar, herhangi bir arzu, *appetitus* olmadan gerçekleşir: “Ama ne yansıma! Ayrıca bunda yansıyan şey nedir? İşte yeryüzü ve gökyüzü (orada); işte dağlar yükselmekte ve sular akmakta; işte çimenlik yeşillenmekte ve ağaçlar sürgün vermekte. Ve ilkbaharda rengârenk yüzlerce çiçek açmakta. Kimin için ve ne için? [...] Tüm bunlarda sezilebilecek, algılanabilecek bir niyet, bir anlam var mı? Tüm bunlar basit bir şekilde orada değil mi? [...] Buna rağmen her şey sadece *kendi içinde bizzat* boş olan saf bir aynadır. Sadece dünyanın ve kendisinin hiçliğini idrak eden (kişi), aynı zamanda onun içinde o sonsuz güzelliği görür.”⁶ Ayna kendi içinde boştur. Oruç tutmaktadır ve hiç(liğ)e doğru uzanır (*appetere*). Arzusuz, herhangi bir içsellik olmadan her şeyi yansıtır. Eğer ruh, bir arzu organı olsaydı, o zaman bir *ruhu* olmazdı. (Hiç) Kimsesiz olurdu. İşte bu (hiç) kimsesizlik onu, kendisine ulaşan her türlü varlık karşısında içten kılar. Onu bir hana dönüştürür. Boşluğu nedeniyle her şeyi barındırabilir gibi görünür: “İçinde şekil olmamasına rağmen tüm şekiller net bir aynada görülebilir. Peki niçin? Çünkü aynanın kendine ait bir kişiliği yoktur.”⁷

-
5. *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, açıklamalar Dai-zohkutsu R. Ohtsu, çeviren Kôichi Tsushimura ve Hartmut Buchner, Pfulligen 1958, s. 63.
 6. *Bi-yân-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, burada: Cilt 1, s. 145 (özellikle Byung-Chul Han tarafından vurgulanmıştır).
 7. Hui Hai, “Der Weg zur blitzartigen Erleuchtung”, *Meditations-Sutras des Mahâyâna-Buddhismus* içinde, yayımlayan Raoul von Mural, Cilt 2, Bern 1988, s. 141.

*Bir ileri bir geri,
kalp, söğüt ağacı gibi
her şeyi kendi hâline bırakmış.*

Bashô

Ruhun Monad'ında, dünyanın algılandığı (idrak edildiği) bir perspektif içkindir. Dünyanın bu perspektifsel temsili, buradan hareketle göz önüne alınan ve istenilen bir noktayı varsayar. Herhangi bir arzu olmadan, dünyaya yönelik bir perspektifsel bakış, perspektifsel bir erişim mümkün olamazdı. Dolayısıyla o arzusuz oruç tutan kalp, aynı zamanda *aperspektif* olarak dünyayı kendi içinde yansıtır. Dünyayı, kendi sayesinde gördüğü gibi görür.

Fichte'nin *Das Schicksal des Menschen* adlı yapıtında, ruhun sıra dışı bir itirafı vardır: “Özgürlük sistemi kalbimi tatmin eder, bunun tersi öldürür ve yok eder. Orada soğuk ve cansız bir şekilde durmak ve sadece olaylardaki değişime bakmak, gelip geçen şekillerin hâlsiz bir yansıması olmak- benim için bu varoluş dayanılmazdır, ben bunu küçümsüyorum ve lanetliyorum. Sevmek istiyorum, kendimi katılımda kaybetmek, sevinmek ve üzölmek istiyorum. Benim için bu katılımın en yüce ereğı bizzat *kendimim* (benim) [...]”⁸ Arzulayan kalp, “atıl ayna”ya tutulur. Aynanın edilgenliğı “dayanılmazdır”, “kalbi öldürür ve yok eder”. Benlik takıntısı, Fichteci ruhun temel mizacını oluşturur. Bu benliğin, kendini sınır olmaksızın bir bütönlük (*totalite*) faaliyete yönelik sürekli bir eğölim olan “dürtü”sü vardır. Buna karşın kendi içinde boş olan ayna, basit anlamda “edilgen” ya da “atıl” değildir. Aksine samimidir, yakındır. Samimi olmak, ne “aktif” ne de “pasif”tir. Samimiyet ne “eylem” ne de “tutku”dur.

8. *Johann Gottlieb Fichte, Die Bestimmung des Menschen*, yayımlayan Erich Fuchs, Hamburg 51979, s. 32 (Byung-Chul Han özellikle vurgulanmış).

*Kokularını etrafa yayıyorlar:
Elbiseler -dağınık hâlde duruyor
bu bahar akşamında...*

Buson

Fichte'nin ruhu, Monadik bir şekilde ele alınmıştır. *Appetitus* ve "amaç", onun temel niteliğidir. Amaç, dünyayı "ben"e dayalı kılmak, onu "Ben"e eşitlemek, "Ben" aracılığıyla "Ben" olmayı belirlemektir. "Ben" olmayan her şey, "Ben"in üzerinde güç ve özgürlüğü dayattığı maddeden (rözden) başka bir şey değildir. Dünya, *benim* dünyam olmalı (denir).

*Yemek sonrasında
uykuya dalmak ve bir öküz olmak
şeftali ağacı çiçeklerinin altında.*

Buson

Hegel'e göre bir hayvanın ruhu, bir çiçeğin ruhundan daha fazla içsellığe sahiptir. Hegel'e göre çiçek, içsellikten yoksun olduğu için "ışık tarafından dışa doğru parçalanır". *Kendi* içinde kalmaya dayanamaz. Bizzat "kendiliği" "ışığa", "renklerin ihtişamına" "geçiş" "yapar". İçsel birliği olmadan sadece "dıştan" parlar. Çiçeğin aksine, "kendiliklerini korumaya çalışan" hayvanlar, "daha soluk renklere" sahiptir.⁹ Buna rağmen (hayvanlar), "ruhsal" olarak bir "otonom-hareketi", bir "kendinde bağımsız bir titreme"yi temsil eden sese sahiptirler.¹⁰ Bu ses, ışık tarafından *kendi* dışına doğru koparılmaz ve *kendinde* kalır. Hegel ayrıca, farklı kuş türleri arasında bir ayrım yapar: "Kuzey bölgelerindeki kuşlar" "renk görkemi"nden yoksundur. Buna karşın daha fazla içsellik ve daha fazla "ses" yetisiyle donatılmışlardır. "Tropikal" bölgelerdeki kuşlarda ise "kendilik", "bitkisel örtüye" ve

-
9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Naturphilosophie*, Cilt 1: *Die Vorlesung von 1819/20*, yayımlayan Manfred Gies, Neapel 1982, s. 66.
 10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, s. 351.

“dış tüylere” yayılır. Bu türlerde, içselliğin ve “derin” ruhun işitilebilir bir ifadesi olan “ses/ötmeye” yetisi eksiktir.

Kuşkusuz Zen Budizm’in ruhu, temel özelliği içsellik olan Hegelci ruhun karşısında yer alır. Zen Budizm’in pratiği, ruhu bir salt “dış”a daldırmadan, dönüştürmeden ya da bir “bitkisel örtüye” boşaltmadan, içsellikten ayırma girişimidir. Ruh, içsellikten yoksun uyanıklık ve bir derlemeye yönelik olarak boşaltılmalıdır. Satori, muhtemelen çiçek açan, hatta *kendini* aşarak çiçek açan, olduğu gibi tamamen ışığa ve renklerin ihtişamına dönüşen (bir) ruh hâlini ifade eder. Aydınlanmış ruh, çiçek açan ağaçtır. Satori, “bencillik”in, “içsellik”in ötekiliğidir, ancak bu “dışsallık” ya da “yabancılaşma” anlamına gelmez. Aksine daha çok, “iç” ve “dış” arasındaki ayrım aşılır. Ruh, kendini bir özdeşliğe, hatta bir içtenliğe boşaltır.

*Ebegümeçi çiçekleri
yağmur mevsiminde bile
güneşi takip ederler.*

Bashô

Zen Budizm filozofu Keiji Nishitani *Über Ikebana*’da, Japonların çiçek süsleme sanatını, *kesme/budama* olgusuna dayalı olarak yorumlar. Çiçek, *yaşamsal köklerinden* ayrıldığında, aynı zamanda ruhu da budanmış olur. Dolayısıyla güdüsel itkisi, *appetitusu* elinden alınır. Bu kesme, çiçeğin ölümüdür. *Bizzat ölmesine* izin verir. Ancak bu ölüm solmaktan, bir bakıma çiçek açısından bir tür *zamanını tamamlayıp ölme* ya da doğal ölümden farklıdır. Çiçek, zamanını sonuna kadar yaşamadan öldürülür. *Ikebana*’da çiçek solmadan, doğal ölümden, yaşamın sona ermesinden ve buna ulaşma çabasından önce kesilmelidir.

Kesilmeyi istemeyen çiçek kesildikten sonra uzun süre dayanır. Öncesinin ve sonrasının tasasını taşımaksızın, tamamen şimdiki zamanda (o anda) kalır. Hiçbir direnç göstermeden tamamen ana dönüşür. Zamanla *birlikte* ilerlediği ve onunla dost olduğu yerde, zaman akmaz. Kendini zamana karşı direniş olarak

ifade eden çabanın bir kenara atıldığı yerde, zamanın tam ortasında, tekil, sürekliliği olmayan, zamansız sonsuzluğu temsil etmeyen, zamanın aynı zamanda durdurulmadığı bir süre ortaya çıkar. Kendi içinde kalan, kendini ayakta tutan, “sonsuz” a kaçmak bakmayan, âdeta kendini unutmuş olan sonluluğun bir tezahürüdür. Bu tekil sonluluk, “sonsuzluk” la olan farklılığında kendini algılayamaz. Dolayısıyla *İkebana*, bir hayatta kalma sanatı olarak “zamanı dışarı atarak sonsuzu amaçlayan” ya da yok etmeye çalışan sanattan farklıdır.¹¹ *İkebana* sanatı, yas çalışması sayılabilecek bir amaca dayanmaz. Bu yas çalışması, ölümü öldürmekten ya da zamanı durdurmaktan ibarettir. *İkebana*, “çiçeği canlandırmak” anlamına gelir. Söz konusu olan tekil bir canlandırmadır. Çiçek canlandırılır ve öldürüldükten sonra daha derin bir hayata ulaşılmasına yardımcı olunur. *İkebana*, sonsuzluk görüntüsü olmadan fâniliği aydınlatır. Sakin, dingin, kendi kendine yeten ve kendisinin ötesine bakmadan aydınlanan bir fânilik, güzeldir. *Appetitus* olmadan var olmak güzeldir.

Heidegger’e göre insan varlığının temel özelliği “Kaygı”dır (*Sorge*). Heidegger bu tezine “kanıt” ya da “belge” olarak eski bir masaldan (*fabl*) alıntı yapar: “Zamanın birinde ‘Kaygı’ bir nehirden geçerken, yerdeki kil yığını görür: Derin bir şekilde düşünürken bir parça alıp şekillendirmeye başlar. Ne yarattığını düşünürken Jüpiter de ona katılır. ‘Kaygı’, Jüpiter’den şekillenirilmiş kil parçasına ruh vermesini ister. Jüpiter bunu yaptıktan mutluluk duyar. Ancak ‘Kaygı’, eserine bir isim vermek istediğinde, Jüpiter bunu yasaklar ve esere kendi adının verilmesini ister. ‘Kaygı’ ve Jüpiter isim konusunda tartışırken, Toprak (*Tellus*) da ayağa kalkar ve kendi bedeninden bir parça verdiği için kendi isminin verilmesini ister. Tartışanlar, yargıç olarak Satürn’ü seçerler ve Satürn onlara görünüşte adil olan şu kararı açıklar: ‘Sen Jüpiter, ruhu sen verdiğin için, onun ölümünde ruhu; sen Toprak, bedeni sunduğun için onun ölümünde bedeni geri ala-

11. Keiji Nishitani, “İkebana”, içinde: *Philosophisches Jahrbuch* (1991), s. 319.

caksın. Ancak bu varlığı ilk yaratan ‘Kaygı’ olduğu için, yaşadığı sürece ona ‘Kaygı’ sahip olacaktır. Ancak isim üzerinde bir anlaşmazlık olduğundan ismi *homo* olsun, çünkü *humustan* (topraktan) yaratılmıştır.”¹² *Homo*, “Kaygı”dan kurtulmak için ölüme teslim olmak zorunda kalacaktır.

Bu masala dair Heidegger şöyle yazar: “*Cura prima finxit* (*Cura*/Kaygı ona biçimini veren ilk kişiydi): Bu varlık, varlığının ‘kökenini’ Kaygı’ya borçludur. *Cura teneat, quamdiu vixerit* (hayatta olduğu sürece): Bu varlık kökeni tarafından serbest bırakılmaz, aksine orada tutulur ve ‘dünyada/hayatta’ olduğu sürece onun hâkimiyetinde kalır. ‘Dünya-içinde-olmak’ (*In-der-Welt-sein*), Kaygı’nın ontolojik karakterine sahiptir. [...] Bu yapının ‘özgün’ varlığının görülmesi gereken kararı, Satürn’dedir, ‘zaman’dadır.” Varlık, Kaygı’dır. Varlıkta benim için önemli olan, *kendi* varlığımdır. Kaygı, bu bağıntıyı *kendine* dayandırır. Hareket ettiğimde, dünyayı *benim* varoluş olanaklarım açısından dikkate alırım. Dünyaya bakış boş değildir. Dünya, *benim* var olma olasılıklarımla, yani *kendilikle* doludur. Örneğin, bir odayı düzenlediğimde, onu varlığımın olasılıklarına göre oluştururum. Bu nedenle dünyaya bakış her zaman *yönlendirilmiştir*. Var olma olasılıklarımla aracılığıyla yönlendirilir. Sadece bunlar dünyayı anlamlı ya da anlam ufkunda görmemi sağlar. Dolayısıyla bizzat kendi adıma tasarladığım varlık olasılıkları dünyayı vurgular, ona anlam katar, yani bir yön verir. Var olma olasılıkları tasarısı, bir *çabayı* öngörür. Aslında varoluş olasılıklarını bizzat kendi iradem *için* tasarlarım. Bu asli irade olmadan dünya benim için dünya değildir. Dolayısıyla *çaba* ve *appetitus* dünyanın benim için var [ve öncelikli] *olmasını* sağlar. Olmak/var olmak, çabalamak anlamına gelir. Nihayetinde Kaygı, çaba içinde-olmaktan başka bir şey ifade etmez. Bu, bizzat *kendine* dayalı insani varoluşun formülüdür. Bu yaklaşımların ardından Heidegger, varoluşun (*Dasein*) “öncelikle ve çoğunlukla” kendine-yönelik ve dünya üzerinde yaşadığı, yani *bizzat kendini* unuttuğu tezini savunur. Varoluş, öncelikle ve

12. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 198.

çoğunlukla “mecazi” (*uneigentlich*) bir şekilde var olur. Varoluşun “özgünlüğü”, varoluşun (*Dasein*) günlük yaşamdaki kendiliğin kaybının *bizzat kendini* algılamasına dayanır. Asıl/özgün varoluş, bizzat kendine yönelik bir “kararlılık”ı varsayar. Bir *Benim* (ifadesi), tüm varoluş olasılıklarına eşlik edebilmelidir. Ancak bu *empatik* kendiliğe yönelim bir “egoist” benmerkezcilik değildir, çünkü özgecil bir eylem de *benim* varoluş olanağını *empatik* olarak kavrayabilir. Bu durumda da bizzat *kendine özgü olan kendilik* seçilir. Dolayısıyla kendiliğin (benliğin) vurgusuna, kahramanca bir sevgi eşlik edebilir.

Tasarı/düşünce, bir “özgürlük konusu”, daha doğrusu “benim içinde özgür olarak var olmamın şeklidir”.¹³ Özgürlük olarak düşünce, taşıyıcısı bizzat kendilik olan çabalamaya bağlı kalır. Varoluş (*Dasein*), var olma olasılıklarına dayalı olarak kendini tasarlar ve yansıtır. Varoluş *olasılıklarının* tasarımı geleceğin kapılarını açar. Varoluş, kendine dayalı bir şekilde *olasılıkları* tasarlayıp var olduğu sürece, geleceğe yönelik var olur. *Benim* tasarımı olan gelecek, kendi benliğime ayna tutar. Gelecek, benim tezahürümdür. Gelecek, “en içsel varlığındaki varoluşun kendisine ulaştığı varış noktası”dır.¹⁴ “Kendine ulaşmak, bizzat kendine”¹⁵, geleceğin temel niteliğidir. Gelecek kendini arzulama ve kendini tasarlamaya dayanır. Geleceğin “önceliği”, kendiliğin önceliğine işaret eder. Kendiliğe yönelik olarak Kaygı zamanı, *kendiliğin zamanı* şeklinde vurgular. Öncelikle geleceğe yöneliktir. Bu da, aynı anda *zamana hâkim olandır*. Kaygısız bir zaman ise, an içinde (şimdide) kalmak anlamına gelir.

Haydi gel, uyuyalım!
Yeni yıl
yarının sorunu.

Buson

13. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 21989, s. 329.

14. Heidegger (bkz. dipnot 12), s. 325.

15. A.g.y., s. 330.

Kaygı, Heideggerci varoluşun (*Dasein*) ağırlığını oluşturur. Bu varoluşu, sürekli olarak etrafında döndürür. Buna karşın Zen Budizm pratiğinin, bu kendiliğin ağırlığını atmaktan, yani *kaygısız* olmak ve dünyayı *kendiliğin* kaygısızlığı içinde öyle olma/ var olma şeklinde algılamaktan ibaret olduğu söylenir. *Shôbô-genzô*'da şöyle denmektedir: “Benliğin bizzat kendini ve her şeyi gerçekleştirdiği ve onayladığı düşüncesi bir yanılsamadır. Her şeyin bir araya gelmesi ve bunların bizzat gerçekleştirilmesi ve onaylanması, ruhsal bir aydınlanmadır.”¹⁶

*Bir Buda olmasa da,
kendini unutmuş bir şekilde duruyor
yaşlı çam.*

Issa

Kaygısız insan, bir *benimi* korumaz. Aynı kalmayı istemek yerine, işlerin gidişatına göre değişir (hareket eder). Onun (hiç) kimsenin olmayan, kimsesiz kendilik, şeylerin yansımalarından ibarettir. Şeylerin ışığında parlar. Göğsünde iki ruh olduğundan yakınan Faust'a¹⁷, Rho Bashô muhtemelen şunu tavsiye ederdi: “Ruhlarını kesip at ve orada bir eriğin çiçek açmasına izin ver.”

Zen Budizm'den esinlenmiş olan her sanat, benzersiz bir dönüşüm deneyimine dayanmaktadır. Bir Zen sözü şöyle de-

16. Karşılaştırım: Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1986, s. 259.

17. “Sen, isteklerinin sadece birinin farkındasın. Diğerini öğrenme sakın! Göğsümde iki ayrı ruh yaşamakta! [...]” (Goethe, *Faust I*, 110). (Ayrıca Bkz.: J. W. von Goethe: Faust, Çev. Mustafa Özdemir, Akçağ Yayınları, 4. Baskı 2016, s. 41: “...Faust: Sen, isteklerinin sadece birinin farkındasın. Diğerini öğrenme sakın! Göğsümde iki ayrı ruh yaşamakta! Biri diğerinden ayrılmak istiyor; biri çok güçlü bir aşkla dünya hayatına tutunuyor. Diğer ise, toz toprak içinden, atalarının yüce, üstün güzelliklerinin bulunduğu yere yükselmek istiyor. Şayet, yerle gök arasında süzülerek yaşayan ruhlar varsa, o zaman yere inin ve beni yeni ve renkli bir hayata ulaştırın! Sihirli bir küppem olsaydı ve beni yabancı diyarlara götürseydi keşke!” çev.n.)

mektedir: “Hsiao-Hsing manzarasını dikkatlice inceledikten sonra bir tekne içinde canlandırılmış resme dalıyorum.”¹⁸ Manzaraya kapsamlı bir şekilde bakmak, onu bütünüyle kavramak anlamına gelmez. Bir şeyi bütünüyle kavramak, ona tam anlamıyla sahip olmak anlamına gelir. Buna karşın manzaraya kapsamlı bakmak demek, insanın kendinden uzaklaşarak manzaraya dalması demektir. Manzaraya bakan kişinin *önündeki* manzara bir nesne değildir. Aksine kişi, manzara ile birleşir. *Nehir ve gökyüzünün birbirine geçtiği kırsaldaki akşam kar manzarası* resmine dair Yü-chien şöyle yazmaktadır: “Nehir ve gökyüzünün sonsuz enginliği, kalbin sonsuz enginliğidir.” Burada kalp, bir içsellik organı değildir. Kalp, bir anlamda *dışarıda* atmaktadır ve enginliği, manzaraya uyum sağlar. Nehir ve gökyüzü birleşir ve dışsallaştırılan, boşaltılan ve (hiç) kimsenin olmayan kalbe akar.

Yü-chien, *Yelkenliler uzak körfeze geri dönüyorlar* adlı resmini şu sözlerle çerçeveler: “Fırçanın ucuna engin bir manzara takılır. Yelkenliler sonbahar nehrine daldılar ve akşam sisi içinde kayboldular. Akşamın son ışıkları henüz sönmedi, balıkçıların lambaları ise şimdiden titriyor. Bir teknede iki yaşlı, Jiang-nan ülkesi hakkında konuşmakta.”¹⁹ Bu manzara *aktığı* için *sınırsız*dır. Akşam sisi yelkenlileri örter. Tekne ile sonbahar nehri neredeyse ayırt edilemez. Aydınlık ve karanlık birbirine karışmıştır ve sınırsız manzaranın fırçanın ucuna ulaştığı yerde, ressam manzaraya dönüşür. Ressam kendini manzaraya resmeder ve manzarayı, (hiç) kimse olarak kendi içinde yansıtır. Manzara, manzarayı canlandırır. Fırçayı yönlendirir. Manzara, gözlemleyen ressamın perspektifi olmaksızın, kendini gördüğü gibi görülür. Manzarayla bütünleşen fırça, perspektifsel ve nesneleşti-

18. Alıntı: Kooichi Tsujimura, “Über Yü-chiens Landschaftsbild *In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück*”, içinde: *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, yayımlayan ve giriş yazarı Ryô-suke Ohashi, Freiburg i. Br. 1990, s. 457.

19. A.g.y., s. 460.

rici bir görünümün mümkün olabileceği herhangi bir mesafeye izin vermez ve sınırsız manzaranın fırçanın ucuyla birleştiği yerde, her fırça darbesi manzaranın tamamıdır. Her bir fırça darbesi bütünü, Hsiao-Hsing'in tüm manzarasını solumaktadır (içine çekmektedir). Aslında Zen Budizm'in manzara imgesinde, hiçbir şey “resmedilmez” ya da “canlandırılmaz”. Parçalar, bütün anlamında söylemsel olarak toplanmaz ya da bir araya getirilmez.

Metamorfoz (dönüşüm), derin bir dindarlık barındıran müzik ve dans, anlatım ve şarkı, ipek cüppeler ve tahta maskelerin sahne oyunu olan Japon Nô-oyununun (tiyatrosunun) da önemli bir unsurudur. Sahne, önü ya da yan duvarı olmayan küçük bir tapınak olarak şunulur. “Aynalardan oluşan duvar”, sahnenin arka planının önünde durmaktadır ve arka duvarda yeryüzünün sessiz bir yansıması olarak görünen boyalı bir “yaşlı çam” bulunmaktadır. Sol arka tarafta ise sahne, çam ağaçlarıyla kaplı bir köprüye geçiş yapar. Nô-oyuncularının üzerinden geçerek sahneye ulaştığı köprü, diğer tarafta “aynalı oda” denilen bir odaya uzanır. Duvarında büyük bir aynanın asılı olduğu bu oda, kutsal bir dönüşüm alanı olarak tanımlanabilir. Nô-oyununun başoynucusu, *shite*, performans öncesinde burada hazırlanır. Aynanın önünde Nô-maskesini, *omote*'yi (maske) takar ve dönüşümü gerçekleştirir. Aynada gördüğü maskenin görüntüsüne dönüşür. Oyuncu, aynanın önünde *ötekine* dönüşmek için kendini boşaltır. Ötekinde toplanır. Burada ayna narsist bir alan değil, aksine bir dönüşüm uzamıdır.

Nô-maskesi, üzerinde dalgalanan bir şeye sahiptir. Yüz ifadesi çok katmanlı ve karmaşıktır. Sabitlenemeyen bu dalgalı ifade nedeniyle katı bir izlenim oluşturmaz. Güzelliği ya da zarafeti tam da bu eşsiz “dalgalanmada” yatar. Oyuncu, ışık ve gölge oyunuyla, kafasını fark edilmeden sallamasıyla, bazen şu bazen de bu (farklı) ifadeyi dile getirir. Bazı şeytan maskelerine oranla Nô-maskeleri yalın (boş) ve ifadesizdirler. Ancak tam da bu boşluk nedeniyle birçok ifade biçimini üstlenebilmektedirler.

Nô-maskesi ayrıca, hayal ile gerçeklik arasındaki bir boşlukta bulunduğuna için dalgalanıyormuş gibi bir izlenim bırakır.

Dschuang Dschou bir keresinde, rüyasında kendisini huzurlu ve mutlu hisseden, kanat çırpıp bir kelebek olduğunu ve Dschuang Dschou hakkında hiçbir şey bilmediğini gördü. Aniden uyandı. İşte o an gerçekten Dschuang Dschou olmuştu. Ancak Dschuang Dschou'nun kendisinin mi bir kelebek olduğunu yoksa kelebeğin mi Dschuang Dschou olduğunu görüp görmediğini bilemiyorum.²⁰

Maskesiz Nô-performanslarında da oyuncunun yüzü maske gibi benzersiz bir şekilde boş kalır. Duygusal ifadelerinde bile etkili değildir. Nô-dansı da ilk bakışta *ifadesiz* görünür. Dans büyük ölçüde sahne zemininde (*mau*), çeken ve kayan hareketlerden oluşur ve bu sayede oyuncunun ayak tabanları zeminden neredeyse hiç ayrılmaz. Ayak parmaklarının ucunun hafifçe kale dırılmasının ardından, ayaklar hafif ve sessizce tekrar yere doğru kıvrılır. Dansçının vücudu büyük ölçüde *yatay* kalır. Sıçramalar yoktur.²¹ Herhangi cüretkâr bir eylem, dansın yatay hareketini bozmaz.

Haikular ya da Zen şiirleri de “ruhun” bir “ifadesi” değildir. Aksine, daha çok (hiç) kimsenin görüşleri olarak yorumlanabilirler. Onlarda bir içsellik ortaya konulmaz. Herhangi bir “lirik ben(-lik)” kendini ifade etmez. Aynı şekilde haikuların nesneleri de *herhangi bir şeye dayandırılmamıştır*. Hiçbir “lirik” ben(-lik) şeyleri abartarak, onları metaforlara ya da sembollere dönüştürmez. Aksine haiku, şeylerin öyle oluşlarında (*so-sein*) parıldamalarına izin verir. Haikunun temel havası olarak herhangi şeye dayatılmamış olması, (hiç) kimseye ait olmayan dünyayı kendi içine de yansıtan şairin oruç tutan kalbine atıfta bulunur.

20. Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, çeviren Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1969, s. 52.

21. Kayma hareketine ek olarak tek ayaklı damgalama (*fumu*) bulunmaktadır.

*Ördeğin kanatlarında
yumuşak kar toplanır;
ah, bu sessizlik.*

Shiki

Gerçi haikuda herhangi bir “insan”, bizzat bir “ben” söz almaz. Ancak aynı zamanda Heidegger’in “olay” bağlamında açıklamaya ve yorumlamaya çalıştığı kişisiz nesne-şiiirine de (*Es-Gedicht*) yakın değildir. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* adlı çalışmasında Trakl’dan şöyle bir alıntı yapar:

*Bu, rüzgârın söndürdüğü bir ışıktır.
Bu, sarhoş bir adamın öğleden sonra terk ettiği
bir fundalık tepesidir.
Bu, yanmış ve örümceklerle dolu kara bir bağıdır.
Bu, sütle yıkadıkları bir odadır.*

*Bu, kara bir yağmurun düştüğü anız tarlasıdır.
Bu, yalnız duran kahverengi bir ağaçtır.
Bu, boş kulübeleri çevreleyen, tıslayan bir rüzgârdır –
Akşam ne kadar da hüznü.*

Heidegger, “bu-dur”un (*es ist*) yanına, Rimbaud’nun şiirinin “Var”ını (*es gibt, Il y a*) öne çıkarır:

*Ormanda bir kuş var,
Ötüşü sizi durduruyor ve yüzünüzü kızartıyor.
Çalışmayan bir saat var.
Beyaz hayvanların yuvası olan bir bataklık var.
Aşağı batan bir katedral ve yükselen bir göl var.*

Heidegger’e göre sıradan bir “var” ifadesi, sürekli olarak insan lehinde özümsemeye dayanan bir varlığa yönelik bağıntıya atıfta bulunur: “Örneğin ‘Derede alabalık var.’ denildiğinde, sadece alabalıkların ‘varlık’ları tespit edilmez. Bunun öncesinde ve bununla birlikte bu ifadeyle ırmağa anlam veren bir nitelik dile getirilir; bir alabalık deresi ve dolayısıyla özel bir kaynak, yani balık tutulabilen bir akarsu olarak nitelenir. Dolayısıyla

la ‘var’ın kullanımında zaten insana yönelik bir bağıntı söz konusudur. Bu bağıntı normalde, elinin altında kullanılabilir olma, yani insan açısından olası bir benimseme/sahiplenme göstergesi olarak mevcuttur.”²²

*Ah, ne serinlik ama:
Akşam meltemi esiyor
ve balıklar zıplıyor.*

Shiki

Buna karşın Heidegger’e göre, Trakl “bu-dur” (*es ist*) ya da Rimbaud’nun “var” (*Il y a*) ifadeleri, mevcut bir şeyin varlığını ifade etmez. Aksine, daha ziyade herhangi bir insani müdahaleden kaçınan “mevcut olmayan (algılanamayan), tekinsiz bir şekilde yaklaşan, şeytani” bir şeyden bahseder.

Haikular, dünyayı ya da şeyleri insanın ulaşamayacağı bir yerde parıldayan varlıklarında dile getirir. Ancak böyle bir varoluş kendini şeytani, kişileştirilmemiş bir “o/bu/şu” olarak göstermez. Şeytani ya da korkunç olmaktan çok *dostanedir*. O/Şu/Bu (*Es*) şiirlerinin aksine haikular hiçbir şeye, elle tutulabilecek, somut herhangi bir *varlığa atıfta bulunmazlar*. Hiçbir şeytani o/şu/bu, benliği ve dünyayı taşkınlığının altında bırakmaz. Daha yakından baktığında O/Şu/Bu (*Es*) şiiri, kişisel olmayan, anonim bir nicelik olarak dünyaya anlamlı bir atıfta bulunmanın tamamen kaybına maruz kalan başka bir “Ben”i ortaya koyar. Var olan şeyler sayesinde, yabancılaşmış, içi boşaltılmış, dünyasız bir avare, arayan, seslenen bir “Ben” söz alır. Şeyler de birbirleriyle iletişim kurmazlar. Her şey “O/Şu/Bu”nun boş, anonim bir yankısı hâline dönüşür. Haikular bir bağıntıyı, dostane bir ilişkiyi vurgularken, O/Şu/Bu (*Es*) şiirlerinde, tamamen bir referans eksikliği kendini dayatır.

Haikunun uzamı olarak boşluk; hem “Ben”i hem de “O/Şu/Bu”yu (*Es*) boşaltır. Dolayısıyla haiku ne “öznel” ne de “nesnel”dir.

22. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 41.

*Kayaların kokusu;
yaz çimleri kırmızıya dönmüş,
çiy ve sıcak içinde.*

Bashô

Bununla birlikte haikular, keşfedilebilecek herhangi bir gizli anlam ifade etmemektedirler. Yorumlanabilecek herhangi bir metafor yoktur. Haiku *çok açık ve nettir*. Doğası gereği *açıktır*. Öncesinde “aydınlatmanıza” da gerek yoktur.

*Tek bir rüzgâr esintisi,
su kuşlarının
daha beyaz görünmesini sağlar.*

Buson

Haiku, kendi “anlamını” tam anlamıyla ortaya koyar. Zaten saklayacak bir şeyi yoktur. İçer dönük ve içsel değildir. İçinde herhangi bir “anlam derinliği” içkin değildir. İşte bu “anlam derinliği”nin yokluğu, haikunun asıl derinliğini oluşturur. Ruhsal içselliğin yokluğuyla bağıntı kurar. Haikunun parıldayan açıklığı ve engellenmemiş genişliği, içselliği boşaltılmışlık, kalpsizlik, içsel olmayan ve (hiç) kimsesizliğe toplanmaya dayanır.

HİÇBİR YERDE (HİÇLİKTE) YAŞAMAK

*Yürüyüş nedeniyle ciddi şekilde hasta –
daireler hâlinde kurak fundalıklarda
dolaşan bir rüya/hayal...*

Bashô

Bashô'nun *Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland* (*Oku no hosomichi*) adlı gezi günlüğü aşağıdaki sözlerle başlar:

“Güneş ve ay, günler ve aylar ebedî zamanların misafirleri olarak sadece kısa bir süre kalırlar” ve yılların durumu da böyledir: Gidip gelirler, her zaman yolculuk hâlinindedirler. Tüm hayatını teknelerde geçirenler ya da dizginlerin önderliğindeki atlarıyla yaşlılığa doğru yol alanlar için de durum farklı değildir: Her gün hareket hâlinde, yolculuklarını kalıcı meskenleri yaparlar. Bizden önce yaşamış birçok şair yolculuk hâlindeyken hayatlarını kaybetmişlerdir. Buna rağmen düşüncelerim, sürekli dür-tülerek etrafta dolaşmak için bulut demetlerini kovalayan rüz-gâr tarafından uyarılmış hâlde dinmek bilmiyor –artık kaç yıldan beri böyle olduğunu bile bilmiyorum.¹

1. ² Matsuo Bashô, *Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland*, Japoncadan çeviren ve giriş yazarı G. S. Dombrady, Mainz 1985, s. 43.

Gezi günlüğünün girişini oluşturan bu alıntı, Çinli Li Po'nun *Frühlingsnachtgelage unter Pflaumen- und Pfirsichblüten* adlı bir şiir derlemesinin girişindendir:

Gökyüzü ve yeryüzü -tüm kainat- bir handır ve tüm varlıkları bir arada barındırır.

Güneş ve ay da orada sadece misafirdir, sonsuz zamanlarda koşan misafirlerdir.

Bu kısacık dünyada hayat bir rüya gibidir.

Daha ne kadar sık güleceğimizi kim bilir?

Bu yüzden atalarımız geceyi kutlamak için mum yakmışlardır.²

Bashô için “rüzgâr”, yolculuk ve şeylerin kısılgılığı ile eş anlamlıdır. Kendisini “rüzgârda uçuşan cüppeli bir gezgin keşiş” olarak tanımlar. Bashô tarafından şiirsel çalışmalarını tanımlamak için kullanılan bir terim olan *Fûryû*, “rüzgâr akışı” anlamına gelir.³ Muhtemelen Bashô da şöyle derdi: “İnsan şiirsel yaşar.” Şiirsel olarak yaşamak, Bashô için, geçen bulutlar gibi hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, bir han olan dünyada misafir olarak *bulunmak* anlamına gelirdi. Rüzgârla ilerlemek, fânilikle yakın olan tekil bir yaşam tarzı olurdu. Fânilik yaşanır ve üzerinde ilerlenir.

Sahile döndükten sonra kalacak bir yer aramaya başladık ve denize açılan pencereleri olan tek katlı bir han bulduk. Ah, rüzgârda ve bulutlar altında yatıp rüyalar (yolculuk rüyaları) görmek. Sanki büyülenmişim gibi harika bir hisse kapıldım. (Sora bunu şöyle şiirleştirir):

2. A.g.y., s. 42.

3. A.g.y., s. 96. Muhtemelen özdeşlik ve ebedilikten daha çok fânilik ve dönüşüme yönelik olan Uzak Doğu kültüründe “rüzgâr” (*wind*) kelimesi çok sık kullanılmaktadır. Örneğin “manzara”, “rüzgârın yüzü” anlamına gelir. Aslında manzara yerine rüzgârdan bahsetmek gerekir. Bu Uzak Doğu görüşünde manzara, yeryüzüyle olan sabit bağınyı yitirir. Karşılığında, akan ya da akıp giden bir şey görüntüsünü alır.

*Çam Adaları Sahili
turnanın görüntüsünü ödünç al
ey Guguk Kuşu.* ⁴

Bashô'nun yolculukları, hiçbir şeye tutunmayan, hiçbir şeye bağlanmayan oruçlu kalbinin bir ifadesidir. Bashô bir mektupta kalbinin arzusunu şöyle dillendirmektedir:

Kalbi hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan, sürüklenen bulutlar gibi yaşamayı çok istediğim için, etrafta dolaşırken dileğimi yerine getirmenizi rica ediyorum. Lütfen bana sadece kendimi bağlamam gerekmeyen ve kalbimin aşırı derecede borçlu olmadığı bir şey verin. Geçici kalışımın rüzgârın esmesine maruz kalan bir örümcek ağı gibi olduğunu düşündüğüm için, bu yer (basit) bir ev de olabilir, fakat aynı zamanda benim için değildir de. ⁵

*Konuşsam da,
soğuk dudaklar
sadece sonbaharın rüzgârı olurdu.*

Bashô

Bashô'nun gezintileri, boş zamanlarda sakin sakindolaşıp durmak değildir. Daha çok yersiz, sürekli ve acı veren bir vedadan oluşan yolculuklardır.

*Bahar veda ediyor:
Kuşlar ağlıyor- hatta balıklar
bile gözyaşı döküyor...* ⁶

Bashô

4. A.g.y., s. 153.

5. Alıntı: Keiji Nishitani, "Die 'Verrücktheit' beim Dichter Bashô", *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung* içinde, yayımlayan ve giriş yazarı Ryôsuke Ohashi, Freiburg i. Br. 1990, s. 278.

6. Bashô, (bkz. dipnot 1), s. 51.

*Çiçekler için yas tutuyorum
ve kısacık dünya için. - Önümde
bulanık bir şarap ve siyah piring pilavı.⁷*

Bashô

Ancak Bashô'nun hüznü, bir "melankoli"nin baskın şiddetine sahip değildir. Daha çok sevince açılır gibi görünür. Bu açık ve dingin hüznü, hiçbir yerde yaşamayan ve veda eden kalbinin temel mizacıdır. Temel olarak, hicranı ve fâniliği sürekli yok saymaya, zamanı dışlamaya çalışan o kapalı hüznünden farklıdır.

*Hasta yaban kazı
gecenin soğuna dalar:
Bu son göç hayalidir...*

Bashô

Kuşkusuz Bashô, hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan, hiçbir yerde huzur bulamayan⁸ o kalpten bahseden *Diamant-Sûtra*'yı (*Elmas-Sûtra*) bilmektedir. Dôgen de hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamaya işaret eder: "Bir Zen keşişi, sabit bir yeri olmayan bulutlar ve sağlam bir yatağı olamayan su gibi olmalıdır."⁹ Hiçbir yerde yaşamak gibi gezinti yapmak, her türlü tutunma şekline veda eder. Bu, sadece dünyayla olan ilişkiyle değil, aynı zamanda kişinin kendisiyle olan ilişkisiyle de ilgilidir. Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, aynı zamanda kişinin kendine bağlı kalmaması, kendi içinde durmaması, yani fâni olanın tam ortasına kendini bırakması, *kendini* yok etmesi anlamına gelir. Bu salıverilmişlik, hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan kalbin kendindeliğidir. Yolculuk

7. A.g.y., s. 105.

8. Karşılaştırm: Martin Lehnert, *Die Strategie eines Kommentars zum Diamant-Sûtra*, Wiesbaden 1999, s. 132.

9. Eihei Dôgen, *Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*, Koun Ejô tarafından çizilmiş, yayımlayan ve yorumlayan Sho-haku Okumura, Japoncadaki orijinal metinlerle karşılaştırarak İngilizcesinden aktaran Barbara Knab, Heidelberg 1997, s. 168.

aynı zamanda *kendini uzaklaştırmak* anlamına gelir. Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan insan, *kendinde* ve *evinde* değildir. Aksine, daha çok kendinde bir misafirdir. Her türlü sahiplik ve mülkiyetten (kendine egemen olmadan) vazgeçilir. Ne beden ne de ruh *benimdir*.¹⁰

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak için terk edilmesi gereken ev, sadece bir sığınak/barınak değildir. Kendimi sevdiğim, kıvrıldığım, *kendime* ve *dünyama* sahip olduğum *yeteneğimin* ve *servetimin* bir alanı olan ruhun ve içselliğin uzamıdır. “Ben”(-lik), sahip olma ve odaklanma olanağına bağlıdır. *Oikos* (ev) bu *ekonomik (maddi)* varoluşun uzamıdır. Dolayısıyla hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak ekonomik, ev içi hesaplar yapmanın karşıtını oluşturmaktadır.

Heidegger’in varoluş analizi de aslında ekonomik (maddi) bir varoluşu formüle eder. Varlığın “varoluşu”, *oikos*’a (eve) bağlıdır. *Oikos*’un (evin) “varoluşu”, ekonomik (maddi) bir varoluştur. Dolayısıyla Heidegger evi, varlığın bir tür varoluş biçimi, yani “varoluşsal” olarak ele alabilirdi. Varoluş, dünyayı yalnızca *kendisinde*, *kendi var* olma olanakları açısından görür. “Dünyada olmak”, nihayetinde kendi kendinizde evde olmak demektir. İnsanın kendisine yönelik “kaygı” şeklindeki ilgisi, “varoluşsal” olarak idrak edilen evin birlikteliğidir. Kaygı, dünya içinde-olmayı (*In-der-Welt-sein*) *canlandırır*. Böylelikle varoluş etrafta dolaşmayı başaramaz.

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan kalp, temel niteliği kendine sürekli dönüş olan, her zaman evinde, kendinde olan özneye zıttır. Öznenin dünyaya her dönüşü kendine bir dönüştür. Dünyaya attığı hiçbir adımda kendinden uzaklaşmaz. İdrak ettiği her şeyde bizzat kendini görür (kendindedir). Her türlü düşüncesi-ne bir *ben-im* eşlik eder. Varlık bilinci, insanın bizzat kendinden

10. Dôgen, *Shôbôgenzô*, 4 Cilt, İngilizceye çeviren Gudo Wafu Nishi- jima ve Chodo Cross, Woking ya da [Cilt 2’den itibaren] London 1994–99, burada: Cilt 2, s. 120.

emin olmasına bağlıdır. Lévinas bu konuyu Odysseus ile örnek-
lendirerek kıyaslar: “[...] Tüm maceralar sırasında bilinç kendini
yeniden bulur, tüm seyahatlerinde sadece doğduğu adaya doğru
yol alan Odysseus gibi kendine döner.”¹¹ Levinas, Odysseus’un
ekonomik (maddi) varoluşunun karşısına, “henüz bilinmeyen bir
ülkeye gitmek için vatanını sonsuza kadar terk eden”¹² İbrahim
karakterini yerleştirir.

Peki İbrahim, gerçekten maddi varoluştan uzak mıdır? Gerçi
Genesis (Yaratılış, Musa’nın 1. Kitabı, bölüm 12 ve devamı) İbra-
him’in atalarının evinden ayrıldığını dile getirmektedir, ancak İb-
rahim malına-mülküne ve ailesine bağlı kalır. Başka yerlere doğ-
ru yola çıkışı, herhangi bir maddi varoluşun kırılması anlamına
gelmez: “Böylece İbrahim, Rabb’in kendisine söylediği gibi yola
koyuldu ve Lut da onunla birlikte gitti. İbrahim, Haran’dan ay-
rıldığında yetmiş beş yaşındaydı. Böylece İbrahim, karısı Sarai’yi
ve kardeşinin oğlu Lut’u ve Haran’da kazandıkları tüm malları
ve ruhları (dostlukları) yanında götürdü; Kenan diyarına doğru
yola çıktılar.” Bir göç olarak ayrılış, nihayetinde bir taşınma, İb-
rahim’in servetini ve ruhları yanında götürdüğü bir yuva deği-
şikliğidir. Herhâlde Tanrı tarafından yanlışlığa yönlendirilmemiştir.
Atalarının vatanından ayrılması vaade, yeni, oldukça varlık-
lı bir vatan vaadine bağlıdır: “Rab, İbrahim’e şöyle dedi: Ülken-
den, vatanından ve dostlarından ve atanın hanesinden çık ve sa-
na göstereceğim topraklara git. Ve ben seni büyük bir millet ya-
pacağım, seni kutsayacağım ve seni büyük bir isim yapacağım ve
sen bir lütuf olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacağım, seni la-
netleyenleri lanetleyeceğim; ve seninle birlikte yeryüzündeki bü-
tün nesiller kutsanacak.” Tanrı vaadini tekrar eder. İbrahim’in
göğün her yönüne baktığında gördüğü topraklar, onun mülkü
olacaktır: “Gözlerini aç ve yaşadığın yerden gece yarısına, öğle-
ne, sabaha ve akşama doğru bak. Çünkü gördüğün bütün top-

11. Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br. / München
1983, s. 211.

12. A.g.y., s. 215.

rakları sana ve senin nesillerine sonsuza dek vereceğim ve nesillerini yeryüzündeki toz sayısı kadar çoğaltacağım. Bir insan yeryüzündeki ne kadar tozu sayabilirse, nesillerini de o kadar sayabilir. Öyleyse ayağa kalk ve diyârın dört bir yanını dolaş; çünkü onu sana vermek istiyorum. Böylece İbrahim çadırını (barınağını) topladı ve Hebron’daki Mamre korusuna geldi, orada yaşama-ya başladı ve orada Rabb’ine bir sunak inşa etti.” Kuşkusuz İbrahim’in vadedilen mülke ve topraklara *ilgisi vardır*. Bu ilgisinden ötürü, Tanrı’dan kesin, somut bir işaret talep eder: “Ve Rab ona şöyle buyurur: Ben, sahip olman için, bu toprakları sana vermek için seni Chaldaea’da Ur’dan çıkaran Rabb’inim. Ancak İbrahim şöyle cevap verir: Tanrım, ona sahip olacağımı nasıl anlarım?” İbrahim’in inancı, ekonomik (maddi) varoluşta herhangi bir kırılmayı vurgulamaz. İshak’ın kurban edilişi de tamamen hesap-sız değildir. İbrahim muhtemelen kendi kendine şöyle demiştir: “[...] Gerçekleştiğinde Rab bana yeni bir İshak verecektir [...]”¹³

Göç anlamında hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, mülkten, *benim* olandan radikal bir vazgeçmeyi gerektirir. Bashô *kendi-ni* ve sahip olduklarını yok eder. Maddi varoluşunu tamamen ortadan kaldırır. Onun göçü, vaadin geleceğine yönelik değildir. Göçün gelip geçiciliğinin geleceği yoktur. Bashô ezelden beri göç hâlinindedir ve her defasında şimdiki zamanda yaşar. Yolculuklarının, herhangi bir teleolojik ya da teolojik anlamı yoktur. Bashô gideceği yere *her zaman ulaşmıştır*. Kuşkusuz rüzgârda savrulan cüppesiyle bu gezgin/göçebe keşiş, Odysseus ve İbrahim’e karşıt bir figür olarak genelleştirilebilir. Bashô göçer/gezer, çünkü hiçbir yere ulaşmayı amaçlamaz. Odysseus’un maceralı yolculuğu ise eve dönüşü hedefler. Belirli bir hedefi vardır. İbrahim de aynı şekilde göçemezdi, çünkü Musa gibi vadedilen bir vatan yolundaydı.

13. Karşılaştırın: Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Bölüm 4: *Furcht und Zittern*, Çeviren Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1950, s. 131.

*Yolculuktan bitkin...
Kalacak bir yer aramak yerine –
İşte bak: mor salkımlar!*

Bashô

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, kimlik paradigmasının sorgulanışını beraberinde getirir. Değişmez olan için çabalama, kalbi canlandırmaz:

*Ruh on binlerce duruma uygun olarak değişir
ve bu değişim gerçekten gizemlidir-
Doğa akışa uygun olarak idrak edilirse,
O zaman ne sevinç ne de acı kalır.¹⁴*

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayanın, hiçbir şeye tutunmayan kalbi, şeylerin değişimine uyum sağlar. Hiçbir şeyde kendiyle aynı kalmaz. Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, *fânilikte yaşamaktır*. Özgür bir şekilde herhangi bir şeye bağlı olmayan kalp ne sevinç ne de acı, ne sevgi ne de nefreti bilir. Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan kalp, sevmek ya da nefret etmek, sevinmek ya da acı çekmek için çok *boştur*. Bağımsız olma özgürlüğü, tekil bir özdeşliği temsil eder. Bu boşvermişlik içinde kalp, gelen ve giden her şeyle yakındır.

Kuşkusuz göçerlik ya da hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak Platon’a yabancıdır. Ölümden sonra bile hane terk edilmez. Sokrates *Apologie*’de ölümle ilgili olarak “ruhun taşınmasından (*metoikesis*)” bahseder. Ölüm bir “nakil (*metabole*) ve ruhun başka bir yere (*topos*) taşınması”dır.¹⁵ Ruhun ölüm anında deneyimlediği “dönüşüm” (*metabole*), ruhu *hanesiz* kılmaz. Taşınmak ya da göç etmek, başka bir yere yerleşmek, bir yolculuk değildir. Ruh, başka bir haneye ulaşmak için bir haneyi (*oikos*) terk

14. *Das Denken ist ein wilder Affe. Aufzeichnungen der Lehren und Unterweisungen des großen Zen-Meisters Linji Yixuan*, Çinceden çeviren ve yorumlayan Ursula Jarand, Bern [v.b.] 1996, s. 118.

15. *Apologie*, 40c (Çeviren Friedrich Schleiermacher).

eder. Ölüm bir haneden diğerine taşınmadır. Bashô için ise ölmek, yolculuk demektir.

Platon için ölüm, bedeninin dünyevi meskenini terk etmeyi ve cennetteki kalıcı bir yere girmeyi amaçlayan “ruh”un bir çabasıdır. Ruh, “kendini bedenden ayırdığında ve kendinde toplanıp kaldığında”¹⁶ artık korkmasına gerek kalmaz ve bedenden ayrılma anında [...] rüzgâr tarafından dağı(tı)lacak, artık hiçlik ile hiçbir yerde olacaktır (*oudamou*).¹⁷ Ruhun bu toplanışı ya da içselliği, bu göksel yere taşınmayı kolaylaştırır. Kendinde toplanmış ruhun yolda olduğu yer, geride bıraktığından daha iyidir. Hiçbir değişimin, dönüşümün olmadığı, her şeyin kendisiyle aynı kaldığı “karma karışık olmayan”, bir “tek biçimliliğin” (*moneides*) yeridir. Göksel ev kimliği korur. “On binlerce duruma uygun olarak” su gibi sürekli değişen bir ruh, evcil olarak adlandırılmaz.

*Yolculuk kıyafeti içinde
Kış yağmuru altında bir Turna:
Usta Bashô.*

Chora

Evin ocağının içselliği tanrılara yabancı değildir. Çünkü tanrılarının evi, diğer tanrılar etrafta “dolaşırken” (*poreuein*) Hestia tarafından, yani ocağın Ateş Tanrıçası tarafından korunur.¹⁸ Hestia “evde” kalır. Tanrılarının etrafta dolaşıyor olmaları bir yolculuk değildir. Platon’un dile getirdiği tanrılar da sadece etrafta gezinmez. Her defasında “eve” (*oikade*), özellikle de “gökyüzünün iç kısmına” (*to eiso*) geri dönerler.¹⁹

Platon’un *Politeia*’sı, yerleşik insanlar için, bir ev yönetimi kitabı olarak da okunabilir. Diyalog ekonomik (maddi) bir varo-

16. *Phaidon*, 80e (Byung-Chul Han tarafından vurgulanmıştır).

17. *Phaidon*, 84b.

18. *Phaidros*, 246c.

19. *Phaidros*, 247e.

luşu tanımlar. Platon'un burada dile getirdiği şair eleştirisi, aynı zamanda hem yolculuğa hem de dönüşüme yönelik bir eleştiriyi temsil eder. Platon, “kutsal”, “zarif” ve “samimi” (*hedys*), “bilgeliği” (*hiposophias*) nedeniyle kendisini çok yönlü (*pantodappon*) gösterebilen ve her şeyi temsil edebilen” şairin, kendi şehrine girmesini yasaklamıştır.²⁰ Onu (şairi) şehrin dışında dolaşmaya mahkûm eder. Bununla birlikte sayısız Zen ustasının gürültülü kahkahaları da muhtemelen Platon’u rahatsız ederdi. Zira Platon, şairin kahkahayı canlandırmasını yasaklar. Platon’a göre kahkaha, insanın kendinden geçtiği (kendini kaybettiği) bir “yöğün dönüşüm”²¹ (*metabole*) oluşturur.

Kuşkusuz hiçbir yerde (hiçlikte) yaşayan, oruç tutan kalp de “beden”e sıkı sıkıya bağlı değildir. Sadece “bedensel” arzudan değil, aynı zamanda genel anlamda arzudan da özgür kalır. Sadece “beden” değil, aksine “ruh” da boşaltılır. Öte yandan arzu, Platoncu “ruhun” temel bir niteliğini oluşturur. Ruh göğsü (cennete) yükselten “kanatlar” metaforu, kendindeliğin içsel durumunu gösterir. Ruhun bu metaforuna, *aşağısı* ve *yukarısı* arasındaki karşıtlık hâkimdir. Tanrısal (*theion*) ve ölümsüz (*athanaton*), ruh tarafından arzulanır.²² Buna karşın boşluk, arzunun bir nesnesi olamaz. Çünkü *hiç(lik)tir*. Özellikle her türlü arzuyu boşaltır. “Tanrısal” olmaktan çok, sıradandır. Bununla birlikte, “tek biçimli” (*monoeides*) olarak tanımlanamaz, çünkü her türlü “biçim”den (*eidos*) sıyrılmıştır. Herhangi bir yapı, belirli bir yere bağlı olmayışlarını engellemez. Ancak boşluk, çok biçimli, çok çeşitli olan dünyadan tam anlamıyla farklı değildir. Boşluk, aynı zamanda dünyanın *kendisidir*. Boşluk ile çok yönlü dünya arasında farklı bir varoluş söz konusu değildir. Dolayısıyla bir aşkınlığa doğru değil, aksine günlük, sıradan içsellikte yol alınır.

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, dünyadan kaçış demek değildir. *Bu* dünyadaki yaşam değillenmez. Aydınlanmış kişi, bir

20. *Politeia*, 398a.

21. *Politeia*, 388c.

22. *Phaidon*, 81a.

“hiç(lik)” çölünde dolaşmaz. Aksine, “işlek sokakların (kalabalığın) tam ortasında” yaşar.²³ Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, yaşamak değildir ve herhangi bir arzu olmadan yaşamak, kilit altına alınmış benlik olmadan yaşamaktır. Bu ben, dünyaya sırtını dönmez. Boşluk, kesin bir “hayır”ı dile getirir. Ancak Zen Budizm’in yolu bu “hayır” ile son bulmaz. Tekrardan “evet”e, özellikle yaşanan, çok biçimli dünyaya geri döner. Bu “evet”, daha önce alıntılanan Zen sözünün derin anlamıdır: “Her şey daha önce olduğu gibi. ‘Dün gece üç kâse pirinç yedim, bu gece beş kâse yulaf ezmesi.’ Var olan her şey olduğu gibi, bir şekilde onaylanır.”²⁴ “Hayır” ve “evet”in bu çifte hareketini şu söz de dillendirmektedir:

Henüz ruhsal olarak aydınlanmadığımız zamanlarda, dağ sadece bir dağ ve nehir sadece bir nehirdi. Ancak bilge ustanın yanındaki eğitimle birlikte bir kez aydınlandığımızda, dağ bir dağ ve nehir bir nehir, söğüt yeşil ve çiçek kırmızı değildi. Aydınlanmanın yolunda ilerlediğimizde ve böylece buraya “sebebe ve kökene” geldiğimizde, o zaman dağ kesinlikle bir dağ, nehir kesinlikle bir nehir, söğüt yeşil ve çiçek kırmızıdır. “Tamamlanan aydınlanma, ikisi arasındaki güçlü, yapısal farklılığa rağmen aynı zamanda bir henüz-aydınlanmamışlık” ile aynıdır.²⁵

Hiçbir yerde (hiçlikte) yaşamak, yaşamaya “evet”i içerir (*implizieren*). Ancak bu yaşam hiçliğin/hiçbir yerdeliğin ya da boşluğun ve ölümün “hayır”ının içinden geçmiştir. Dünya “içerik olarak” aynıdır. Fakat aynı zamanda boşlukla *daha hafif* hâle gelmiştir. Bu boşluk, yaşamı yolculuğa dönüştürür. Hiçbir yerde yaşamak, basit bir şekilde evi ve yaşamı deşillemez. Aksine daha çok yaşamın asıl boyutunu gözler önüne serer. Evde *kendinde* olmadan, kendini *kendinde* barındırmadan, *kendine* ve mül-

23. *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, açıklamalar Dai-zohkutsu R. Ohtsu, Çeviren Kōichi Tsushimura ve Hartmut Buchner, Pfulligen 1958, s. 117.

24. A.g.y., s. 120.

25. A.g.y., s. 116.

küne bağı kalmadan yaşamayı sağlar. Evi *açar*, onu dostça kılar. Ev bu sayede haneye özgü olanı, iç mekânın darlığını ve içsellliğini kaybeder. Kendini dışsallaştırarak, içsellikten uzaklaştırarak bir hana dönüşür.

ÖLÜM

*Çiçek yaprakları titrek
sarkıyor. Her biriyle
erik ağacının dalı yaşlanır.*

Buson

Heidegger, “Hegel” dersinde, Hegel’in ölümü bilmediğini, onun için ölümün bir “felaket” anlamına gelmediğini belirtir. Herhangi bir “yıkım” ya da “çöküş” mümkün değildir. Hegel’de ise her şey “hâlihazırda kayıtsız şartsız güvence altına alınmış, emniyette ve güvendedir.”¹ Ölümün (mükemmel) bir “felaket” olabileceği bir felsefe var mıydı (acaba)? Çürümeye ve yok olup gitmeye nasıl sadece seyirci kalabiliriz? Sonsuz sessizliği, sessiz hiçliği söylemsel bir varlığa, felaketi (Yunanca, dönme veya tersine çevirme), bu ihtiyaca yeniden yatırım yapmayı nasıl bırakacağız?

1. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 68: *Die Negativität*, Frankfurt a. M. 1993, s. 24.

*Uyuyan yüzden
sinekleri uzak tutmak.
Bugün, son kertede...*

Gece olmuştu ve bana -durum saçma da gelse- hasta babamın yatağının yanında duran çanaktaki suyla dudaklarını ıslatmaktan başka yapacak bir şey kalmamıştı.

20. günün ayı pencereden içeriye doğru parılıyordu. Etraftaki kişilerin hepsi derin uykudaydılar. Uzaktan horozun sekiz kez öttüğünü duyduğumda (babamın) nefes alış sessizleşti, o kadar sessizdi ki, nefes aldığını neredeyse hiç fark edemiyordum.²

Platon için (bile) ölüm felaketvari bir son nokta değildir, aksine daha üst bir varlığa ulaştırıcı mükemmel bir dönüm noktasıdır. Ölüm ruhu “görünmez”, “tanrısal”, “mantıklı” ve “tek biçimli”³ olan ve değişmez bir şekilde kendinde her zaman aynı kalana yakınlaştırır. Platon’da da felsefenin ölümle benzersiz bir ilişkisi vardır. Çünkü ölüm, bu felsefenin sadece nesnelerinden (unsurlarından) biri değildir. Felsefe yapmak ölmek demektir. Platon, ölüm ve felsefe arasındaki bu benzersiz yaklaşımla ilgili olarak şunları belirtir: “Yani, felsefeyle doğru bir şekilde ilgilenenler, muhtemelen, doğal olarak diğerleri farkına varmadan, sadece ölmek ve ölü olmaktan başka hiçbir şeyle ilgilenemeyebilirler.”⁴ Bu arada ölü olmak var olmamaktan başka her şeydir. Aksine ölüm, varlığı daha çok yükseltir, derinleştirir ve nurlandırır. Ölü olmak, uyanık olmak, “kendi içinde toplanmak”⁵, özellikle gerçeği bulanıklaştıran beden tarafından dikkatinin dağılmaması ya da insanın kafasının karışmaması anlamına gelir. Ölüm, ru-

-
2. Issa, *Die letzten Tage meines Vaters*, çeviren G. S. Dombrady, Mainz, 1985, s. 111.
 3. *Phaidon*, 83d.
 4. *Phaidon*, 64a.
 5. *Phaidon*, 80c.

hun toplanmasını ve içselliğini derinleştirir. Ölmek şeklinde felsefe yapmak, görünmez ve rasyonel olanın lehine bedensel ya da duyuşsal olanı öldürmek demektir: Aslında, bir şeyi bedenle birlikte saf bir şekilde bilmek mümkün olmadığına, Zira bedenle saf bir şeyi bilmek mümkün değilse, sadece ikisinden birini yapabiliriz, ya asla anlamamak için ya da öldükten sonra, çünkü ancak o zaman ruh kendi içinde bedenden ayrılmış bir şekilde yalnız kalır; daha öncesinde değil. Görüldüğü üzere, yaşamımızda, bedenle mümkün olduğunca ortak hiçbir şeye sahip olmadığımız -bedenin doğasıyla kendimizi doldurmadığımız- sürece, aksine Tanrı bizi bizzat özgür kılan kadar kendimizi ondan arındırdığımızda, idrake yakınlaşırız. Bu şekilde bedenin aptallığından arınmış ve özgürleşmiş olarak, muhtemelen bizim gibi insanlar arasında oluruz, hatta saf olan her şeyi kendimiz sayesinde idrak ederiz; ve muhtemelen hakikat budur.”⁶ Filozof ölümü dikkate almalıdır. Felsefe konusundaki kaygı, ölüme dair kaygıdan başka bir şey değildir. Filozof hayatta ölmeli, hayattayken kötülüğün ve fâniliğin meskeni olarak bedenden kaçarak ve bedeni küçümseyerek ölümü önceden tahmin etmelidir. Dolayısıyla ölüm bir son nokta, yıkım ya da çöküş değildir, aksine, bedenin ağırlığından kurtulmuş olan ruhun bir kelebek gibi “asil, saf ve görünmez” bir uzama yükseldiği özel bir başlangıç noktasıdır.⁷

*Avuca alındığında
sonbahar soğuğu
sıcak gözyaşlarında kaybolur...*

Bashô

Hegel’e göre, bireysel ya da fâni olan, genel ya da sonsuz olmadığı için yok olmak zorundadır. Fâni olanın “genelliğe dair yetersizliği”, “yaratılışından gelen ölüm tohumudur”.⁸ Fakat

6. *Phaidon*, 66e-67b.

7. *Phaidon*, 80d.

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, s. 375.

ölüm bireyi, hiç(liğ)e atmaz. Aksine birey, ölümle birlikte genel olana yükseltilir, yüceltilir ve nurlandırılır. Çünkü ölüm, “bireyselliğin genele geçişi”dir. Bu bir son değil, bir “geçiş noktası”dır.⁹ Bireysel olan *solmaz*, daha çok *derine iner*. Dolayısıyla ölüm bir felaket değil, bir dönüm noktası ve daha yüksek bir varlığa, negatiften pozitive bir “dönüş”tür. Fâni olanı yok ederek derinliğine yerleştirir. Bireysel olan ölümde fâniliğini siler ve sonsuz derinliğine (sebebine) yaklaşır. Platoncu ölüm modeli, aynı zamanda Hegel’in ölüm anlayışını da belirler. Ölüm sonsuzluğu vadeder: “Fâni olan, olumsuz olarak belirlenir ve kendini kendinden kurtarması gerekir; fâni olanın kendi fâniliğinden doğal bir şekilde kurtuluşu, ölümdür.”¹⁰

Hegel’in ölümle ilişkisini, cesur bir eylem canlandırır. Hegel’e göre, “Ölümden korkan ve yıkımdan saf bir şekilde koruyan hayat değil, aksine ona tahammül eden ve onda kendi varlığını sürdüren, ruhun yaşamı”dır. Ruhun gücü salt pozitif olan şeyde değil, aksine ölüme, negatif olanın “yüzüne bakıp, onda yaşayan”a dayanır. Bu ölümüne kahraman varlık sayesinde, “bunu (negatif olanı), *varlığa dönüştüren*” “sihirli güç” ortaya çıkar.¹¹ Ruh, basit bir şekilde ölüm tarafından sarsılmaz. Kahramanlığı ise, ölümden, negatif olanda gücünü göstermesine dayanır.

Fichte için de ölüm bir son nokta değil, bir başlangıç ve bir doğuştur: “Doğadaki her ölüm bir doğustur ve tam da ölümler yaşamın yüceltilişi görünür bir şekilde ortaya çıkar. Doğada öldürme ilkesi yoktur, çünkü doğa kesinlikle yaşam doludur; söz konusu olan öldüren ölüm değil, eskinin arkasına gizlenmiş, baş-

-
9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, 20 Cilt, yayımlayan Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Cilt 14: *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Frankfurt a. M. 1986, s. 153.
 10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, 20 Cilt, yayımlayan Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Cilt 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Frankfurt a. M. 1986, s. 175.
 11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, s. 30 (Byung-Chul Han tarafından vurgulanmıştır).

layan ve gelişen daha canlı bir yaşamdır.”¹² Doğa “ben”i öldüremez, çünkü “sadece benim için ve benim hatırıma” vardır ve “ben var olmadığım zaman” (o da) yoktur. “Özellikle beni öldürdüğü için” diye devam eder Fichte, “beni yeni baştan diriltmesi gerekir; o sadece benim şimdiki hayatımın kaybolduğu, kendi içinde gelişen yüce yaşamım olabilir ve fâninin ölüm dediği şey, ikinci bir dirilişin görünür tezahürüdür.” Ölüm, yalnızca “ruhsal gözümün beni yeni hayatıma ve yaradılışıma ulaştırdığı bir merdivendir.”¹³ Dolayısıyla “*benim* ölümüm”¹⁴ (nihayetinde) imkânsızdır. Aynı zamanda öteki de “ruhum açısından yok edilmiş sayılamaz”. Öteki “hâlen mevcuttur ve bir yeri hak eder”, çünkü “benim gibi”dir. “Keder” yalnızca “bu dünyadadır”; “öbür tarafta” “neşe” vardır, “çünkü keder geride bıraktığım yerde kalır”. Fichte’nin fâni olana karşı oluşturduğu keder çalışması hem *benim* hem de *ötekinin* ölümünü öldürür. Ölümü yaşama dönüştürür ve felaketi tersine çevirir. Kederi zorlayan özellikler gösterir ve dingin bir neşeyle doludur. Fichte’nin “neşesi” de aynı zamanda zorlayıcı ve tuhaf bir şekilde katılık izlenimi bırakır. Fichte, sevinç içinde şöyle demektedir: “Ben böyle yaşıyorum, böyleyim ve sonsuza kadar böyle sabit, sağlam ve mükemmelim [...]”¹⁵

Yaşlılık hâli-

*Beni uyandırmak için boşuna seslendiler
bahar yağmurunun altında...*

Bashô

Heidegger’in, Hegel açısından ölümün bir “felaket” olmadığı ifadesi karşısında, şu soru(lar) ortaya çıkmaktadır: Heidegger’in kendi ölüm anlayışıyla bağlantılı olarak ne ölçüde bir “felaket”-ten söz edilebilir? Ölüm ne tür bir “yıkılış” ya da “çöküş”ü be-

12. Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, yayımlayan Erich Fuchs, Hamburg 51979, s. 153.

13. A.g.y., s. 154.

14. A.g.y.

15. A.g.y., s. 155.

raberinde getirir? *Sein und Zeit*'ın (*Varlık ve Zaman*) ölüm analizinde “felaket” kelimesi geçmemektedir. Ancak ölüm, “varoluşun ölçüsüz imkânsızlığını”¹⁶ temsil etmektedir. Bu ölçüsüzlük neye dayanır? Ölçüsüzlük, ölümün felaket niteliğindeki karakterine, varlığın mutlak karşısına, yani hiçliğe mi göndermede bulunuyor?

Başka bir yerde Heidegger ölümü, “kişinin kendinden vazgeçebileceği” “en yüksek imkân” şeklinde nitelendirir. Burada dikkat çekici olan, Heidegger’in ölümü, aktivist bir şekilde algılamasıdır. Varoluş bizzat kendinden vazgeçer. Dolayısıyla ölüm, “varoluş”un herhangi bir noktada iradesine karşı deneyimlemek zorunda kalacağı bir şey değildir. Buna göre kendinden vazgeçmek, belki de hayatımın sonuna kadar katlandığım pasiflikten, yani ölümün beni, benliğimi, varlığımı sonlandırmasını izlemekten daha az bir felaket olurdu.

Heidegger, bakışını varlığa çevirmek için, “varoluşun aşırı imkânsızlığı” olarak, yani varoluşun sona erdiği son noktada, ölüme kısaca değinir. Bu varlığa dönüşte ölüm, varoluşun belirleyici bir olanağı olarak deneyimlenir. Peki burada ne ölçüde bir felaketten söz edilebilir? Ölüm, varlığın içinde bir yıkımı beraberinde getirir mi? Peki nereye yıkılır?

Heidegger’in iyi bilinen tezine göre varoluş, “her şeyden önce ve sıklıkla” günlük yaşamda unutulmuş ya da kaybolmuş olarak yaşar. Günlük yaşamda varoluş, “Man”ın (İnsanın) mevcut olan, tanıdık algı ve eylem kalıplarına (modellerine) dayanır. Bu anlamda ölüm, varoluşu dünyadaki sıradan, kendiliğinden anlaşılır olandan, tanıdık dünyanın doğallığından koparıp attığı ve onu “kendi içinde yıktığı” (yıkılmasına izin verdiği) ölçüde bir felakettir.¹⁷ Bu “dünya felaketi”, varoluşu “gizemli, tekinsiz bir havaya” sokar. Dolayısıyla tekinsiz olan varlığın sonu ve ‘ardından’ gelen ‘hiç(lik)’ değil, aksine alışılmadık/bilinmeyen çıplaklığı ve tekinsizliği içinde varlığın bizzat kendisidir.

16. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 262.

17. A.g.y., s. 189.

Ancak dünyanın yıkılması tam bir felaket değildir, çünkü *beni* yıkmaz. Varlığın “çıplak tekinsizliği”, varoluşu daha çok kendi üzerine çeker. Varoluşun öncelikle ve sıklıkla kendi içinde kaybolmuş bir şekilde yaşadığı ve daldığı olağan dünyada, empatik bir kendilik ortaya çıkar. Varoluş bizzat kendini kavrar. Ölüm, varoluşu aşırı bir edilgenliğe hapsedmez. Aksine, daha çok bir başlangıç ya da bir dönüm noktası oluşturur. Ölüm karşısında varoluş, “Man”ın kendi sıra dışı varoluşunun aksine, empatik bir benliğin taşıdığı o sıradan varoluşa uyanır. Ölüm, varoluşu, “kendine kararlılığa” teşvik eder. Varoluşa seslenir ve sarsarak uyanırdır. Varoluşun önüne *kendi varlığını* “serer”.¹⁸ Dolayısıyla varoluşa bizzat kendiliği, kendi *ben-im*’i *hatırlatılır*.¹⁹

*Şu yaşımda
Korkuluğu görünce
ben bile ürküyorum.*

Issa

Kahramanlık ayrıca Heidegger’in “Sein zum Tode” (*ölüme doğru varlık*) düşüncesine de hâkimdir. Heidegger’e göre ölüm korkusu, ölüm anlamında zayıf bir ruh hâlidir. Buna karşın kahramanca bir duruş, kendini olağan dünyanın yıkılışı olarak gösteren ölümün yüzüne bakıp onunla oyalanmaktır. Ölümüne kahraman varlık, varoluşa kendi varlığını kavraması için destek olan bir “sihirli güç” olurdu. Bu “sihirli güç” farklı bir şekilde olumsuzluğa dönüştürür. Yani korkuyu kahramanca bir kararlılıkla gerçekleştirmek söz konusudur. “Ölüm korkusu” varlığın sona ermesi karşısındaki korku değil, bizzat kendi yalnızlığında (tek başıma) üstlenmek zorunda olduğum varlık korkusudur.

“Benim ölümüm” olan *ölüme doğru varlıkta* (*Sein zum Tode*), empatik bir *benim* hayat bulur: “Her defasında, aslında *be-*

18. A.g.y, s. 263.

19. Karşılaştırım: Byung-Chul Han, *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München 1998, s. 38–73.

nim ölümüm olan ölümle birlikte, bizzat benim varlığım, benim (her an) varlık olabilme anım söz konusudur. Varlığımın ‘son’ anında ve her an olabileceğim varlık, işte bu olasılık bizzat benim ‘Ben-im’ ifadesidir, yani ben bizzat kendi ‘Ben’im olacağım. Bu olasılık -benim ölümüm olarak ölüm olanağı şeklinde- bizzat benim (kendimim).”²⁰ Varoluş (*Dasein*), aslında bir benlik kaybı, edilgen olarak deneyimlenebilecek benliğin sonu olan “kendini salma” olasılığına kahramanca bir “keңdine kararlılıkla” tepki verir.

Dolayısıyla ölüm *benimin* sonu değildir. Aksine, *benim* ölümüm olarak bir empatik *ben-im*’i uyandırır. Buna göre ölüyorum demek: *ben-im (varım)* demektir. Kahramanca *ölüme doğru varlık* durumu bunu, pozitif içeriği *ben-im* demek olan varlığa dönüştürür.

*Kozadaki fukara tırtıl-
Asla bir kelebek olmayacaksın
ve sonbaharda ölüp gideceksin.*

Bashô

Heidegger’de ölüm, kuşkusuz Platoncu anlamda sonsuz olanı vadetmez. “Varoluş”, sonsuzluğa yaklaşmak için, bir fânilik uzamı olarak bedenden kaçmaz. Ayrıca Heidegger, ölüm karşısında Fichte’nin “böyleyim ve sonsuza kadar böyle sabit, sağlam ve mükemmelim” şeklindeki coşkulu narasına katılmazdı. Ancak yeni bir cesaret ya da arzu canlanır. Ölüm karşısında uyanan bu empatik *ben-im*, nihayetinde insanın fâniliğine karşı cesur bir dönüştür, çünkü ölüm özellikle bu *ben-im*i tamamen sonlandırır. Öte yandan, fânilikte barınan ölümle bağıntı, “ben”in kancalarının gevşediği *ölüme doğru varlık* durumu olurdu.

Kuşkusuz Zen Budizm’de de ölüm, herhangi bir felaket, herhangi bir şok (*Skandalon*) oluşturmaz. Ancak zorunlu olarak fâ-

20. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Cilt 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a. M. 1979, s. 433.

niliğe karşı *hareket eden* o kederi de beraberinde getirmez. Herhangi bir yas ekonomisi, “hiç(liğ)i” “varlığa/varoluşa” dönüştürmez. Aksine, Zen Budizm ölüme karşı cesareten ve arzudan bağımsız, ona karşı koymak yerine, fâniliğe ayak uyduran bir kaygısızlık geliştirir.

Dôgen, daha erken bir dönemde ölüm ve fânilikle karşı karşıya kalmıştır. Dôgen’in biyografi yazarlarından biri şöyle yazmaktadır: “Yedi yaşında sevgili annesinin kaybından dolayı kederi derindi. Takao Tapınağı’ndaki tütsü dumanının yükseldiğini gördüğünde, olmayı, solmayı ve fâniliği fark etmişti. Bu görünü, yüreğinde aydınlanma arzusunu uyandırdı.”²¹ Ancak bu ruhsal aydınlanma, bir fâniliğin üstesinden gelmeye dayanmıyordu. Çünkü Dôgen, ölümünden kısa bir süre önce şöyle yazmıştır:

*Kimle, neyle kıyaslayayım
dünya ve insan hayatını acaba?
Su kuşunun gagasına
Çiy damlasıyla dokunan
Ayın gölgesiyle mi?*²²

Burada dile getirilen şeylerin kırılganlığı, fâniliği ve geçiciliği kendi içlerinde sakin bir şekilde salınır ve kendilerindeki ötekine atıfta bulunmazlar. Dôgen, herhangi bir kahramanlık olmadan, herhangi bir arzu duymadan, solan ve yok olan şeylerde oyalanır. Fâniliğin ötesine bakmaz. Issa’nın aşağıdaki sözleri de benzer bir ruh hâlini ifade eder:

Hayatımda bir an için kırılganlık ve fânilik düşüncesinden ayrılmadım; dünyadaki her şeyin kısa ömürlü olduğunu, hatta şimşek kadar hızlı çakıp geçtiğini fark ettim. Saçlarım kırağı (*ref*) gibi bembeyaz olana kadar etrafta dolaştım durdum.²³

21. Alıntı: Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, Cilt 2, Bern 1986, s. 42.

22. Alıntı: A.g.y., s. 51.

23. Issa, (bkz. dipnot 2), s. 43.

Issa, geçip giden şeylere ayak uydurarak fâni olanın içinde dolaşır. Aşmak yerine fâni içsellikte oyalanır. Aynı zamanda fâni içkinlikle dost olur. Birlikte geçip gider ve *kendinin* de geçip gitmesine izin verir. Bu tekil kaygısızlıkta fânilik, *kendi(liği)*yle aydınlanır. Fânilik, sonsuzluğun parıltısı olmadan aydınlanır. Dikkatle dinlendiğinde, Issa'nın bu sözlerinin doğasında bulunan hüznün, bir sevince yaklaşır. Burada, sevince doğru özgürleştirilen ve aydınlatılan bir hüznün söz konusudur. Bu sevinç, hüznün derinliğinden yoksun olan sevinçten farklıdır.

*Güven duymak gerekir.
Çiçekler solar –dökülür–
her biri kendine özgü bir şekilde.*

Issa

Dôgen'de şöyle denmektedir: “Ben merkezli kendilikten uzaklaşmak, ancak fânilik fark edildiğinde mümkündür.”²⁴ Burada özel bir fânilik deneyimi söz konusudur, çünkü özgeciliğe (altruizm) yol açan şey fânilik algısı değildir. Fâniliğe karşı direnişin kendini gösterdiği her yerde, empatik bir benlik (kendilik) oluşur. İnsan kendini geliştirir, aynı zamanda “Ben”i sonlandıran “Ben”in, benim ölümüm olan ölüme karşı büyümesine izin verilir. Fâniliğin başka bir algısı da insanın *kendisinin* solmasına izin verdiği “fâniliğe aydınlanıştır.”²⁵

İnsan kendini ölüme teslim ettiğinde, kendini boşalttığında, (bu) ölüm artık *benim* ölümüm değildir. O an dramatik bir şeyi de kalmamıştır. Artık benim olabilecek bir ölüme bağlı değilim. Ölüme doğru bir kaygısızlık, bir özgürlük canlanır. Heideggerci “tutkulu” “ölme özgürlüğü” yaklaşımında çok farklı bir ruh hâli

24. Eihei Dôgen, *Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*, Koun Ejô tarafından kaydedilmiş, yayımlayan ve yorumlayan Sho-haku Okumura, Japonca'daki orijinal metinlerle karşılaştırarak İngilizcesinden aktaran Barbara Knab, Heidelberg 1997, s. 36.

25. A.g.y., s. 104.

söz konusudur.²⁶ Bu özgürlük, empatik bir *ben-im* ve cesur bir kararlılıkla paralel ilerler. Buna karşın Zen Budizm’in ölme özgürlüğü, bir “ben-değilim”e (“yokum”a) dayanır. Bu esnada terk edilen şey sadece “egoist” kendilik değil, aksine aynı zamanda benlik ve ruh içselliğidir. Fâniliğe aydınlanmak, “Ben”in içselliğini boşaltır. Burada ölüm, kendin olmanın belirgin bir olasılığı değil, aksine daha çok özgecillığe (*Selbstlosigkeit*) uyanmanın, “ben” olmamanın kendine özgü, benzersiz bir olasılığıdır.

Bi-yân-lu’nun 41. örneğinde şöyle denmektedir: “Bu durumda birinin, büyük bir ölümle ölmesine rağmen şimdi tekrar hayata dönmesi nasıl bir şeydir?”²⁷ “Büyük ölüm” hayatı sona erdirmez. Yaşamın sonunda gerçekleşen ölüm, “küçük” bir ölümdür denir. Kuşkusuz, sadece insan “büyük ölüm”e muktedirdir. İnsan, kendini öldürme cüretine/cesaretine sahiptir. Ancak bu ölüm, kendiliği ortadan kaldırmaz. Aksine onu, açıklıkta aydınlatır. Kendilik, kendini dünyevi genişlik ile doldurarak boşaltır. Bu bireysel ölüm biçimi, genişlikle dolu bir kendilik, özgecil kendiliğin oluşmasına yol açar.

Hegel açısından ölüm, benliğin genelleşmek adına “kapsam” bağlamında genişlemesine neden olur. Ölüm, bireyin içselliğini genelin içselliğine yükseltir. İçselleştirme, Hegelci ruhun temel niteliğidir. “Büyük ölüm”ün temel niteliği ise içselliğin ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla bizzat *kendiliğin* dahil olduğu her şeyin birliği (yüce birlik), öznel içsellikten uzaktır. Bu birlik kendi içinde boştur. Ne töz ne de öznedir. Buna göre “büyük ölüm” diyalektik ölümden daha büyük bir felakettir, çünkü her (tür)lü özneyi ya da ben merkezliği (egoyu) değiştirir.

Belirli bir yakınlığa rağmen, “büyük ölüm” *mors mystica*’dan ayrışır. Gerçi Eckhart, ruhun “tüm arzularının” ölümle birlikte

26. Heidegger, (bkz. dipnot 16) s. 262.

27. *Bi-yân-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, burada: Cilt 2, s. 159.

ortadan kaybolduğunu öğretir.²⁸ Ancak ruhun arzusu daha yüksek bir seviyede nükseder. “Tanrı’da ölmek”, sonsuzluğa yönelik bir çabayla doludur. “Tansıral ölüm”de²⁹ ruh, “hiçbir şeyin ölmediği” Tanrı’da, Tanrı ile tamamen birleşir.³⁰ Eckhart’ın, varlığın asilliği örneği, dolaylı olarak bu çabanın özelliğine işaret eder: “Tırtıllar ağaçlardan düştüklerinde varlıklarını korumak (hayatta kalmak) için bir duvara tırmanırlar. Varlık bu kadar değerlidir.”³¹ Tanrı’da ölümden hiçbir şey tamamıyla kaybolmayacaktır. Tanrı’da ölmeye, ilahi hesaba olan derin bir güven eşlik eder: “Doğa, yerine daha iyi bir şey vermeden hiçbir şeyi yok etmez. [...] Doğa bunu (zaten) yapıyorsa, Tanrı daha da fazlasını yapar: (karşılığında) daha iyi bir şey vermeden asla hiçbir şeyi yok etmez. Bizi hayattan daha güzel bir varlığa aktarması için Tanrı’da ölmeyi övüyoruz.”³² “Tanrı’da ölümü, Tanrı’nın bizi yaşamdan daha iyi bir varlık düzlemine yerleştirmesi için kutuyoruz [...]”³³ Ayrıca Tanrı’da ölmek Tanrı’ya olan “sevgiden” doğar. Ancak bu “sevgi”, seven kişiyi bir narsizme dönüştürür. Ölüm, içsellik kendisini öldürmez. Daha ziyade, “kendi içinde dolaşan”, “hiç kimse için değil, yalnızca kendisi için yaşayan” bu “tanrısallığın” (ya da ona yansıyan) sonsuz içsellikine yükseltilir.³⁴

Mors mystica’nın aksine Zen Budizm’in büyük ölümü, bir içkinlik olgusudur, içkin bir bükülmedir. Fâni olan, sonsuzluğa doğru aşkınlaşmaz. (İnsan) Başka bir yere yönelmez. Aksine, daha çok fâniliğe derinleşme söz konusudur. *Bi-yân-lu*’nun 43. örneği bu benzersiz dönüşü (bükülmeyi) görselleştirir: “Bir keşiş Dung-shan’a sorar: ‘Soğuk(lar) ya da sıcak(lar) geldiğinde, on-

28. Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, yayımlayan Hermann Büttnner, Cilt 2, Jena 1909, s. 207.

29. A.g.y.

30. Meister Eckhart, *Werke*, yayımlayan Niklaus Largier, Cilt1: *Predigten*, Frankfurt a. M. 1993, s. 101

31. A.g.y., s. 101.

32. A.g.y., s. 97.

33. A.g.y., s. 101.

34. Meister Eckhart, (bkz. dipnot 28), s. 206.

lardan nasıl kaçılır?’ Dung-shan karşılık verir: ‘Neden yüzünü soğuk ya da sıcak olmayan bir yere dönmüyorsun?’ Keşiş tekrar sorar: ‘Soğuk ya da sıcak olmayan yer nasıl bir yerdir?’ Dung-shan cevap verir: ‘Burası, soğuk olduğunda soğuğun ve sıcak olduğunda sıcaklığın seni öldürdüğü yerdir.’”³⁵ Tsau-shan bir keresinde bir keşişe şöyle sorar: “Bu sıcakta, sıcaktan kaçmak için nereye gidersin?” Bunun üzerine keşiş şöyle cevap verir: “Kaynayan kazanın altındaki kömür ateşine giderim.” Tsau-shan sormaya devam eder: “Peki kaynayan kazanın altındaki kömür ateşinin sığağından nasıl kaçarsın?” Keşiş şöyle cevap verir: “Acıların hiçbirini oraya ulaşamaz.”³⁶ Buna karşı çabalamak yerine insan *kendisini* soğuğa ya da sığağa daldırır. O zaman bunların *acı-sını çeken kimse* olmazdı.

Bi-yän-lu’nun 55. örneği, yaşam ve ölüme dair bir anekdotu ele alır:

Dau-wu ve Djiän-yüan, teselli etmek için bir eve gelirler. Djiän-yüan tabutun üstüne tıklar ve şöyle der: Yaşiyor mu yoksa ölü mü? Dau-wu şöyle cevaplar: Yaşiyor demiyorum, öldüğünü de söylemiyorum. Djiän-yüan sorar: Neden hiçbir şey söylemiyorsun? Dau-wu cevap verir: Hiçbir şey söylemem, hiçbir şey söylemem. Ardından geri dönüp, manastıra giden yola çıkarlar. Djiän-yüan şöyle der: Saygıdeğer rahip, çabuk söyleyin bana! Bir şey söylemezseniz, benim bu saygıdeğer kişiye vurduğumu söyleyecekler! Dau-wu şöyle yanıt verir: Vurmak söz konusuysa, bana vur! Söylemeye gelince, hiçbir şey söylemem. Bunun ardından Djiän-yüan Dau-wu’ya bir darbe indirir. Daha sonraları, Dau-wu dönüşüme girdikten sonra [yani öldükten sonra], Djiän-yüan, Shi-shuang’ın yanına gelir ve ona bu olayı anlatır. Shi-shuang şöyle der: Hiçbir şey söylemem, hiçbir şey söylemem. Bu sözler üzerine Djiän-yüan’ın zihninde aniden bir ışık çakar.³⁷

35. *Bi-yän-lu*, (bkz. dipnot 27), Cilt 2, s. 191.

36. *A.g.y.*, s. 195.

37. *A.g.y.*, Cilt 3, s. 55.

Usta Dau-wu'nun ısrarla bir şey söylemek istememesi neyin işaretidir? Bu söylemeyişiyle hangi söyleme biçimi öne çıkar? Dji-än-yüan, Shi-shuang'ın suskunluğunda aniden hangi aydınlanmaya ulaşır? Dau-wu, 55. örneğin başında söz edilen “sessiz bir şekilde gizli hakikati” geri alacak ayrılıklar ve zıtlıklar yaratmış gibi herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınır. Usta Dau-wu, her türlü yargıdan uzak durarak, “yaşam” ve “ölüm” arasındaki ayrımın *önündeki* özdeşlik alanında kalır.

İnsan, *tamamen* “yaşam” ve “ölüm”ün ayrımında hayat bulur. İnsan *tamamen* “yaşam” ve “ölüm”ün ayrımında ölür. *Kayı*, yargılama eyleminin doğasında var olan ayrımdan kaynaklanır. “Yaşam”ın ötesine, onu “ölüm”ün tamamen ötekiliği olarak oluşturmak şeklinde bakılmamalı: “Ölüm, kış ve ilkbahar gibidir. Kışın bahara döneceğini düşünmez, ilkbaharın yaz olacağını söylemeyiz.”³⁸ Bu zihniyet, tekil bir zaman deneyimi ile bağlantılıdır. İnsan tamamen an içinde yaşar. Bu tamamlanmış geniş şimdiki zaman/an, öncesi ve sonrasına *dağılmamıştır*. Kendinden ötesine bakmaz. Aksine kendine odaklanır. Bu geniş zaman, kaygı zamanını geride bırakır. Ayrıca şimdiki zaman/an, zamanın özel bir noktası olarak zamanın geri kalanından ayrılan ya da öne çıkan o “andan” farklıdır. Bu *sıradan* bir zamandır ve her türlü coşkudan yoksundur.

Yüan-wu, örnek 41 ile ilgili “Şarkının Yorumlanması” bölümünde bir Zen sözünü alıntılar: “Sadece içindeki ölü tamamen öldürüldüğünde, kendini canlı olarak görürsün ve sadece içindeki yaşayan, hayatla dolu olduğunda kendini ölü biri olarak görürsün.”³⁹ Yaşayan, “ölüm” öldürülmediği sürece, yani “ölüm”ü “yaşam”ın karşısına koyduğu sürece ölü kalır. Ancak “ölüm” öldürüldükten sonra insan tamamen hayat bulur, yani “ölüm” “yaşam”ın ötekisi olarak görülmeden tam anlamıyla yaşanır. *Tam*

38. Dôgen, *Shôbôgenzô*, 4 Cilt, [İngilizceye] çeviren Gudo Wafu Nishi-jima ve Chodo Cross, Woking ya da [Cilt 2'den itibaren] London 1994–99, burada: Cilt 1, s. 34.

39. *Bi-yân-lu*, (bkz. dipnot 27), Cilt 2, s. 164.

anlamıyla yaşıyor olmak, kendini “ebedî” ya da “ölümsüz” olanla kıyaslamaz. Aksine *tamamen fâni olanla* özdeşleşir.

Ölüm artık bir felaket değildir, çünkü büyük ölümün *felaketi* aşılmıştır. (*Hiç*) *Kimse* ölmez. Zen Budizm’in ölüm algısı herhangi bir yas tutulmadan gerçekleşir. Zen Budizm, fâni olanı sonsuz olana dönüştürmez. Fâniliğe karşı hareket etmez. Aksine ölümü olduğu gibi içe yöneltir: *İnsan ölürken ölür (Ölürken ölüdür)*. Bu benzersiz ölüm şekli, felaketten kaçınmanın başka bir olasılığıdır.

DOSTLUK

*Hizmetçi çok saf,
komşunun
karlarını da kürüyor.*

Issa

Boşluğun bir *yakınlık aracı* olarak anlaşılması gerektiği zaten dile getirilmişti. Boşluk alanında katı bir sınır oluşmaz. Hiçbir şey kendisi için yalıtılmış değildir ve kendi içinde kalmaz. Şeyler birbirine yanaşır, birbirini yansıtır. Boşluk, “Ben”i bir han kapısı gibi açılan bir *rei amicae*’ye (dostluğa/içtenliğe) *boşaltır*. İnsanların bir arada yaşaması da bu dostluktan yola çıkılarak anlaşılabilir.

Bi-yân-lu’nun 68. örneği benzersiz bir kişilerarası ilişkiyi dile getirir: “Yang-schan (Hui-dji), San-scheng’e (Hui-jan) sorar: ‘Adın ne?’ San-scheng şöyle cevap verir: ‘Hui-dji.’ Yang-schan: ‘Ama Hui-dji benim!’ San-scheng şöyle karşılık verir: ‘O zaman benim adım Hui-jan (olsun).’ Bunun üzerine Yang-schan yüksek sesle güler: ‘Hahaha!’ Hui-jan, kendini bir başkasının adıyla adlandırır. Böylece kendi adını diğerler gibi görünür. Bu şekilde *kendini* boşluğun alanına attığı ya da değillendiği için, *ken-*

dini bir (hiç) kimse yerine koyar. Kendini, ben ve öteki arasında hiçbir farkın olmadığı o boşluğa yükseltir.”

Diyaloğun ikinci evresi, muhatapların her birinin kendi adına ya da kendine dönmesinden oluşur. Boşluğun her defasında kendiliği değillemediği, aksine onayladığı defalarca söylenmişti. Yalnızca kendine dayalı temel bir katılma değillenir. Dolayısıyla ilk adım kendiliği öldüren bir “hayır”dır. Yang-schan ve San-scheng birbirlerini öldürürler, yani birbirlerini karşılıklı olarak boşluğa iterler. “Evet” olarak ikinci adım, benliği (kendiliği) yeniden canlandırır. Bu, eşzamanlı gerçekleşen hayır ve evet, samimi bir kendilik yaratır. Kahkaha, “Ben”i katılığından kurtaran bir kayıtsızlıktan doğar. Yang-schan kendini aşarak güler, kendini gülererek yok eder ve kadim dostluğun yeri olan özdeşliğin içinde kendini özgürleştirir.

Bi-yän-lu’nun 68. örneğine yönelik şarkı, “hayır” ve “evet”in ikircikli hareketini dile getirir: “Bu çifte kavrama ve çifte çözülme gerçek ustalar rehberlik etmelidir: Sadece son beceriye ve mertebeye sahip olanlar kaplana binebilirler. İşte kahkahası sona erdi. Kahkahasının nerede kaldığını bilmiyorum. Ancak, geçmiş zamanlarda şikâyet eden rüzgârı estirecektir.” Kavramak ya da öldürmek, mülksüzleştiren bir “hayır”ı oluşturur. Her iki muhatap kendilerini mülksüzleştirir, birbirlerini yok eder ve böylece ne bir “Ben” ne de “Sen”in olduğu bir boşluğa doğru kendilerini özgürleştirirler. “Hayır” ifadesi tüm farklılıkları ortadan kaldırır. Öte yandan çözüme, bir bakıma “Ben” ve “Sen”in karşıtlığına ya da her birinin kendi biçimine izin veren, hayatta tutan ya da can veren bir “evet” hareketini temsil eder.¹ Şarkıda tekrardan kahkaha söz konusudur. Kahkaha, yani bu saf rüzgâr, “en uzak zamanlarla” “yakınan rüzgârı” harekete geçirir. Bu neşeli kahkaha boşluktan, bu dostane ortamından eser. Bu kahkaha, “büyük ölüm”de ölen ve artık hüznünde oyalanmayan kişiye aittir.

1. Karşılaştırın: *Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu’s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, çeviren Wilhelm Gundert, 3 Cilt, München 1960–1973, burada: Cilt 3, s. 22.

“Ne hancı ne de konuk. Belli ki hem hancı hem de konuk.” şeklindeki Zen sözü de aynı şeyi dile getirir.² Asıl misafirperverlik, hancı ile konuk arasında hiçbir katı farkın olmadığı, hancının kendi evinde olmadığı, ancak bir konuk olduğu yerden doğar. Bu durum, hancının *kendinde* beğendiği “cömertlik”ten (*Generositaet*) oldukça farklı bir şekilde oluşturulmuştur. “Ne hancı ne de konuk”, bu *kendiliği* ortadan kaldırmaz. Kadim dostluğun hanı aynı zamanda (*hiç*) *kimseye* aittir.

Kuşkusuz kadim dostluk, Hegel’in iki mutlak (*totalite*) arasındaki bir mücadele olarak tanımladığı bu kişilerarası ilişkisinin tam tersidir. Burada herkes kendini boşaltmak yerine mutlak kendilik olarak kabul ettirmeye çalışır. Ötekinin bilincinde, onu tamamen dışlayan biri olarak görünmek ve kabullenilmek isterim. Sadece ötekini dışlayarak mutlak olurum. Herkes kendi mutlaklığını belirler. Sahip olduğum şeylerin bir bölümünün en ufak tartışmalı durumu, mutlaklığımın tamamını ilgilendirir: “Bu nedenle insanın sahip olduğu ayrıntılarından birinin zarar görmesi sonsuzdur; bu mutlak bir hakarettir, bir bütün olarak kendisine, onuruna bir hakarettir ve her bir ayrıntı için gerçekleştirilen çatışma, bütün adına verilen bir mücadeledir.”³ Kişinin sahip olduklarının mutlaklaştırılması, kadim dostluğun başka bir ifadesi olabilecek bu cömertliğin tam karşıtıdır. Kadim dostluk, diğerkâmlık ve mülkiyet eksikliğine dayanır.

İki mutlak arasındaki mücadele, ötekinin de kendini benim bilincimde özel bir mutlaklık olarak konumlandırmak istemesinden doğar. Dolayısıyla her ikisi de birbirine tamamen zıt yasarlar olarak ortaya çıkar. Bu mutlak muhalefet *kadim düşmanlık* olarak tanımlanabilir. Burada dostça bir söz imkânsızdır. Hakaret ve yaralama/incitme ötekiindeki varlığa hâkimdir: “*Bu nedenle birbirlerini incitmeleri gerekir*; her birinin kendi özel va-

2. Karşılaştırm: *Zen-Worte im Tee-Raume*, açıklamalar Sôtei Akaji, çeviren Hermann Bohner, Tokyo 1943, s. 21.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig 1932, s. 226.

roluşunda kendisini ayrıcalıklı bir mutlaklık olarak kabul etmesi gerçek olmak durumundadır; hakaret gereklidir [...].”⁴ Ötekine, dışlayan bir mutlaklık olarak görünmek ve kabul edilmek için ötekini aşağılamak, incitmek ve inkâr etmek zorundayım. Kendimi ayrıcalıklı bir mutlaklık olarak yerleştirme arzusuyla, ötekinin ölümünü gerçekleştirmem gerekir. Ancak bununla kendimi ölüm tehlikesine atarım. Sadece yaralanma riskini almakla kalmıyorum (Hegel “yaralardan” bahsetmektedir), aksine aynı zamanda tüm varlığımı riske atıyorum. Ancak ölüm korkusuyla kendi hayatını riske atmayan, “ötekinin kölesi” olur.⁵ İki mutlak arasındaki mücadele bir ölüm kalım mücadelesidir: “Kişi, ölüm içinde kendinde ayakta kalırsa ve çatışmayı, öldürmeden önce sonlandırır, o zaman ne kendinin bir mutlak olduğunu kanıtlamış ne de ötekini böyle kabullenmiş olur.”⁶ Ölümüne yönelik cesur kararlılık, kendine yönelik kararlılığa eşlik eder. Kadim düşmanlık, bu kahramanca ölümüne varlığın kişilerarası ifadesidir. İnsanın özgeciliğe, kendinden vazgeçmeye uyandığı Zen Budizm’in “büyük ölüm”ünün aksine Hegelci ölümün cesareti, ötekini tamamen dışlayan o coşkulu özgüvene bağlıdır. Cesur “Ben” gülümsemez.

Kuşkusuz *Der Ochs und sein Hirt*’in son canlandırmasındaki, yüzü kahkahalarla dolu o yaşlı adam, kadim dostluğu ortaya koymaktadır. Kahkahası her türlü ayrılığı ve sınırı ortadan kaldırır, açıklığı yaratır: “Demir çubuğu rüzgâr hızında bir kere savurduğunda, kapı ve kapılar geniş ve engin bir şekilde açılır.”⁷ Kalbini samimiyet ve cömertlik doldurur: “Açık ve cömert kalple, ışık ve toza karışır. Onu nasıl adlandırabiliriz? Özgür, açık kalpli ve gerçek bir insan mı? Yoksa çılgın mı? Ya da bir aziz? O, ‘çılgın

4. A.g.y., s. 227.

5. A.g.y., s. 229.

6. A.g.y.

7. *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte*, Açıklamalar Dai-zohkutsu R. Ohtsu, Çeviren Kôichi Tsushimura ve Hartmut Buchner, Pfullingen 1958, s. 50.

bir aziz'dir. Hiçbir şeyi gizlemez. Bir zamanlar Usta Hui-tang, çıkararak Huang-shan-gu ile dağlara gitmişti. Aniden güzel kokular sarardı etraflarını. Hui-tang, 'Muhabbet çiçeklerinin kokusunu alıyor musun?' diye sordu. Huang-shan evet dediğinde Hui-tang, 'Senden hiçbir şey saklamama gerek yok.' dedi. O an Huang-shan-gu aydınlandı."⁸ Hui-tang'ın "Senden hiçbir şey saklamama gerek yok." şeklindeki sözleri *samimi* bir *ifadedir*. Bu sözler, "açık ve cömert kalpten"ten gelir. *Muhabbet çiçeklerinin*⁹ kokusu Hui-tang'ın ruhunu boşaltır ya da boşaltılmış kalbini doldurur. Kadim dostluk, "kişiler" arasında alıp verilmez. Herhangi "biri", herhangi "birine" karşı samimi değildir. Bunun yerine şöyle söylemek gerekir: (Hiç) "Kimse" samimi değildir. Bu bir "kişinin" "ifadesi" değildir, aksine boşluğun bir jestidir.

Kadim dostluk, insanların karşılıklı olarak kendilerini ifade etmelerine yardım ettiği iletişimsel dostluktan farklıdır. "Samimiyet" ifadeleri, diğerinin özgürce kendini yansıtmaya izin veren kelimelerdir. İletişimsel dostluk kendine odaklanır. Buna karşın kadim dostluk (ise) özgecilliğe dayanır. Aynı zamanda insanın içsel varlığını sakınmak ya da korumak için ötekini mesafeli tutması, bu samimiyetten ayrıştırılmalıdır. Bu durum, himayeye dayalı dostluğun aksine sınırsız bir açıklıktan kaynaklanır.

Kadim dostluk, Nietzsche'nin aristokratik dostluğundan farklı bir kökene dayanır. Nietzsche'nin *Morgenröte*'sinde unutulmaz, üzerinde düşünmeye değer bir aforizması vardır: "Fark-

8. A.g.y., s. 126.

9. Resede/Mignonette: Muhabbet Çiçeği (Latince: Reseda). Mignonette, yol kenarında veya taş duvarların üzerinde göze çarpmadan durur, ancak daha yakından incelendiğinde, kokulu güzel bir çiçek olduğu görülür. Eskiden kokusuyla dolup taşan popüler bir bahçe bitkisi olmasına rağmen, günümüzde Mignonette'yi neredeyse hiç kimse bilmemektedir. Eski Romalılar bu çiçeğin iyileştirici özelliklerini biliyorlardı ve hatta onlara bu yönde isim vermişlerdir, çünkü "Resede", "iyileştirmek" veya "sakinleşmek" gibi bir anlama sahiptir. Ancak Mignonette'in iyileştirici gücü hakkındaki bilgiler neredeyse unutulmuştur. (çev.n.)

lı bir hayırseverlik/insan sevgisi, -Heyecanlı, gürültülü, tutarsız, gergin varlık, büyük tutkunun tam tersini oluşturur: Bu durum, sessiz, kasvetli, bir kor ateş gibi insanın içinde yaşayan ve orada her şeyi sıcak ve aşırı sıcak bir şekilde bir araya getirerek, insanı dışa doğru soğuk ve kayıtsız gösteren tavırlarına belirli bir duyarsızlık izlenimi katar. Bu tür insanlar zaman zaman iyilik yapabilirler, ancak bunlar, sosyal (iyi) ve kaygılı olanlardan farklıdır: bu, *ılımlı, düşünceli, rahat* bir *dostluktur*; bu kişiler, kaleleri ve aynı zamanda hapishaneleri olan kulelerinin pencerelerinden dışarı bakarlar: -Yabancıya, özgürlüğe, ötekine bakış onlara o kadar iyi gelir ki!”¹⁰ Bu aristokratik dostluk, dolu ve aşırı kalabalık bir içsellik gerektirir. Bu içsellik, dışarıyla bir “kale” tarafından ayrılmıştır. Dolayısıyla, arkasında içselliğin parıldadığı “pencere”nindostluğu, pencerelerle donatılmış bir *Monad’ın* dostluğudur. Ötekinde iz bırakan o ılımlı, düşünceli bakışın asilliğinin ötesine geçmez. “Kale” ya da “hisar” kadim bir açıklıktan yoksundur. Onun rahatlığı, gönül rahatlığıyla eş anlamlıdır. “Duyarsızlık” (*Impassibilitaet*), iç ve dış arasındaki farkın ortadan kaldırıldığı kadim dostluğun şeffaflığına zıttır. Kadim dost olan, bir evde ya da bir kalede yaşamadığı için, kendini kendi dışına yönlendirmek için bir “pencereye” ihtiyaç duymaz. Ara sıra kaçabileceği ya da kaçmak isteyebileceği hiçbir iç ya da dış uzamı yoktur. Çünkü *dışarıda* ya da *hiçbir yerde/hiçlikte* yaşar. Kadim dostluk, içselliğin ya da kendiliğin doluluğundan değil, aksine boşluktan doğar. Duyarsız ve kaygısız uçan bulutlar gibidir. Bu dostluk herhangi bir içsel “ateş”ten yoksundur. Kadim dostluk, aristokratik “asalet”e atıfta bulunan bu *zariflikten* de (*gentillesse*) farklıdır. Asil ya da zarif olmaktan çok, sıradandır.

Kadim dostluk, “iyi”den ve herhangi bir ahlaki yasadan daha *eskidir*. Temel bir etik güç olarak algılanabilir: “Onun, tüm yasa ve normların üstünde özgür hareket eden hayatını (hiç) kim-

10. Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, yayımlayan Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Bölüm V, Cilt 1: Morgenröthe, s. 286.

se anlaşılır kılamaz. Tüm ahlaki yasalar ve tüm dinî kaideler ancak bu özgür hareket eden yaşamdan doğmalıdır.”¹¹

Derin bir Sonbahar.

Komşum -

acaba nasıl (iyi mi)?

Bashô.

Mettâ, Budist “etiğin” temel bir kavramıdır. Kelime kabaca nezaket/iyilik ya da samimiyet anlamına gelir. “Dost/arkadaş” anlamına gelen *mitra* kelimesine dayanır. Ancak kadim dostluk, bunu kendi etrafında döndüren arkadaşlık ilişkisiyle anlaşılabilir. Örneğin Aristoteles, arkadaşlık ilişkisini kişinin kendisiyle olan ilişkisinden türetir. Erdemli kişi, “hem dostuna hem de kendisine karşı bir tutuma sahiptir.” Dolayısıyla dost “ikinci bir kendiliktir (benliktir) (*allos autos*).”¹² Dostluğun “en üst derecesi”, “kişinin kendisine olan” sevgiyle eşittir.¹³ Aristoteles *Eudemische Ethik* adlı çalışmasında şöyle demektedir: “Nihayetinde dostu algılamak demek, belirli ölçüde kendini algılamak ve kendini idrak etmek anlamına gelir. Dolayısıyla dostla keyif çıkarmanın ve birlikte yaşamının önemsiz biçimlerde bile eğlenceli bir şey olmasının iyi bir nedeni vardır -bu aynı zamanda yukarıda da söylediğimiz gibi kendiliğin (“Ben”in) idrak edilmesidir.”¹⁴ Dolayısıyla dostluk, *kendi(lik)* ile öteki arasındaki bir ayna ilişkisidir. İnsan dostunda *bizzat kendini* algılar. İnsan ötekinde *kendini* sever. Yani dost, yaradılışına göre *benim* dostumdur. “Ben”in bir tezahürünü yansıtır. Kadim dostluğun ortaya çıktığı boşluk ise, kendilikten kaynaklanan ötekiyle olan ilişkiyi içselleştirmeden ve “Ben”i dışsallaştırarak ve boşaltarak yansımayı ortadan kaldırır.

Birlikteliğin dostluğu da “ben”in içselliğini ortadan kaldırmaz. Bu birliktelik, *biz* düzeyinde yeniden oluşturulur. Örneğin

11. *Der Ochs und sein Hirte*, (bkz.dipnot 7), s. 122.

12. *Nikomachische Ethik*, 1166a 29-32.

13. A.g.y., s. 1166b, 1-2.

14. *Eudemische Ethik*, 1245a 35-38.

Montaigne, bir arkadaşının kaybına dair şöyle yazar: “Onu kaybettiğim, her zaman saygıyla anacağım o günden beri kendimi azalan gücümle öylesine sürüklüyorum. Çünkü sizin iradeniz, ey tanrılar, onu benden, bu dünyadan ayırdı ve onun kaybı karşısında çektiğim acıların üstesinden gelebilmek, beni teselli etmek adına karşıma çıkan sevinçler bile kaybının acısını ikiye katlıyor. Her şeyi birlikte paylaştık ve sanki hayatta kalmakla onun payına düşeni çalmış gibi hissediyorum. Bu yüzden, ikinci ‘Ben’im benden ayrıldığı için, her türlü zevkten vazgeçmeye karar verdim. Her zaman iki kişi olmaya o kadar alışmıştım ki, sanki şimdi sadece yarı hayattaymış gibi hissediyorum.”¹⁵ Montaigne için dost “ikinci bir Ben”dir. Bu birliktelik, dostluğu ve ‘Ben’i ikiye katlar. “Biz”, “iki kişilik Ben”iz. Gerçi bireysel yalnızlaşma terk edilir, ancak yine de içsel olarak derinden bağlanılmıştır. Kadim dostluğa ulaşmak için içselliğin her bağı kesmek gerekir. Kuşkusuz, kadim dostluğun yöneldiği muhatabı olan öteki, üçüncü kişidir.

Aristoteles’e göre eşdeğerlerin eşitliği ve değişimi dostluğun temel özelliğini oluşturur: “Ancak; bilindiği gibi, yalnızca aldığı sevgiye karşılık verdiğinde ve bu bir nedenden ötürü taraflarca bilinmediğinde dost olunur.”¹⁶ Buna göre kimse ruhsuzla dost olamazdı, hatta hayvanla da dost olamazdı, çünkü karşılık veremezlerdi.¹⁷ Ayrıca dostluğun “başlangıcını ve kaynağını” ev oluşturur.¹⁸ Çocuklarını “diğer kendilikleri” olarak seven ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişki dostluğun prototipidir.¹⁹ Yabancılar, evin dışında olanlardır. İyiliği “dostlara karşı uygulamak”, “yabancılarla karşı uygulamaktan” ahlaki olarak daha güzeldir.²⁰ Yunan dostluk düşüncesine, bir hane (*oikos*) yasası hâkimdir. *Oikeios*, hem “aileye ya da akrabalara ait olmak” hem de “sami-

15. Michel de Montaigne, *Essais*, çeviren Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998, s. 104.

16. *Eudemische Ethik*, 1245a 14-15.

17. *Nikomachische Ethik*, 1166a 29-32.

18. *Eudemische Ethik*, 1245a 14-15.

19. *Nikomachische Ethik*, 1166a 29-32.

20. *Eudemische Ethik*, 1245a 14-15.

mi ya da dost olma” anlamına gelir. Dolayısıyla Yunanlılar akrabalarını, bu “dost” kelimesinin en üstün (*superlativ*) hâliyle tanımlarlar. Buna karşın Dôgen’de şöyle denmektedir: “İnsanlarla duyguları (acıları) paylaşmak ve bu esnada tanıdık ile yabancı arasında ayırım yapmamak; her zaman ayırım yapmadan herkesi kurtarmak için çabalamak ve ne dünyevi ne de uhrevi şeyler için asla kendi çıkarını düşünmemek; başkaları bilmesee ve minnettar olmasa bile, kalbinizin emrettiği gibi başkalarına iyilik yapmak ve başkalarının, kalbinizde neyin iyi olduğunu asla bilmesine izin vermemek.”²¹

Birçok yönden kadim dostluk, Aristotelesçi dost fikriyle çelişir. Bu dostluğun çıkış yeri ilk etapta “hane” değildir. Çünkü ezeli samimi kişi hiçbir yerde (hiçlikte) yaşar, *mülkûn* ve sahipliğin ya da içsellüğün yeri olan haneye (*oikos*) göre hareket etmez. Her hane maddiyatını, yani her türlü değişim ya da eşdeğerlik hesabını aşar. O, tüm varlıkların dışsallaştırılmış, mülksüzleştirilmiş dostudur. Sadece öteki kişiye değil, her varlığa karşı samimidir.

Hristiyan düşman sevgisi de maddiyattan bağımsız değildir. Karşılık beklemeden tek taraflı olarak vermek, kutsal bir mükâfatla ilintilidir. Çünkü beklenen ilahi bir ödüldür: “Yalnızca size geri vereceğini bildiğiniz kişilere ödünç verdiğinizde neden bir ödül bekliyorsunuz? Ödünç vermek ve geri almak, Tanrı hakkında soru sormayanlar da böyle yapar. Hayır! Düşmanlarınızı sevmelisiniz! İyilik yapın ve herhangi bir karşılık beklemeden borç verin! O zaman bolca ödüllendirilirsiniz [...] Verin, o zaman Tanrı da size verecektir; evet, size o kadar çok hediyeler verecek ki kucaklayamayacaksınız. Bu nedenle başkalarına karşı cömert olun; Tanrı da size karşı cömert olacaktır.” (Lukas 6, 32-38). Buna karşın Zen Budizm’de ise maddiyatı daha yüksek bir seviyeye taşıyacak ilahi bir otorite yoktur denir. Herhangi bir

21. Eihei Dôgen, *Shôbôgenzô Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddhaweg*, çizen Koun Ejô, yayımlayan Shohaku Okumura, Japonca özgün metinle karşılaştırmalı olarak İngilizceden aktaran ve çeviren Barbara Knab, Heidelberg 1997, s. 103.

maddi beklenti içinde olmadan verilir ve dağıtılır. “Haneyî” yönetecek ya da hesap yapacak kimse yoktur.

Kadim dostluktan doğan duygudaşlık, alışıldık “acıyı paylaşma” duygusundan yola çıkılarak kavranamaz. Bu durum, bir yandan yalnızca diğer insanlara yönelik değil, genel olarak canlılar için geçerlidir. Aynı zamanda, özdeşleşme ya da “empatiye” dayanmaktadır. Bu duygusu, bir özdeşleşme süreci boyunca acı çekecek veya sevinecek olan bir “Ben”i bilmemektedir. Her “duygu” “özneye” bağlı olsaydı, o zaman duygudaşlık bir “duygu” olmazdı. Duygudaşlık, öznel bir duygu değildir, bir “eğilim” değildir. Bu benim hissim değildir. (Hiç) Kimse hissetmez. Duygudaşlık tek bir kişide gerçekleşir. Dostçadır: “O, (yani Zen Budist), sevinen ve acı çeken değilmiş gibi sevinir ve acı çeker. Tıpkı nefes alma arzusu gibi bir tavır içindedir: Sanki nefes alıp vermesi ona ve onun onayına bağlıymış gibi nefes almaz, ancak yine de nefes alır ve bu esnada bilinçli bir bakışa sahiptir.”²² Samimi bir sempati duygusu, kendini Ben ve Öteki arasındaki farkın boşluğuna borçludur. Bu kendiliğın, duygudaşlıktan memnun olmasına izin vermez: “Acıma duygusu [...] en ufak bir gönül rahatlığı duygusunu teşvik etmemelidir.”²³ *Empati*, özgün bir özdeşlik ya da eşitliğe dayanır. Hem nefret hem de sevgiden, hem yakınlık hem de uzaklıktan özgürdür.

Schopenhauer’a göre, sayesinde başkalarına karşı “yaşama irademi” belirlediğim ilkesel bireyleşmenin (*principium individuationis*) kırıldığı yerde merhamet uyanır. Bununla birlikte, “yaşama arzusu”nun kendisi ortadan kaldırılmaz. O, “her şeyin özünü oluşturan ve her şeyde yaşayan” görünen dünyanın kendindeliğidir (*an-sich*).²⁴ Sadece kendi görünüşümün kendindeliği, yani

22. Eugen Herrigel, *Der Zen-Weg*, Weilheim 1970, s. 91.

23. *Die Dialoge des Huang Po mit seinen Schülern, Meditations-Sutras des Mahâyâna-Buddhismus* içinde, yayımlayan Raoul von Mural, Cilt 2, Bern 31988, s. 77.

24. Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, yayımlayan Wolfgang von Löhneysen, Cilt 1: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1960, s. 507.

yaşama arzusunun yabancının da arzusu olduğu kabul edilir. Bi-reysel ilkenin artık birini bu kadar büyülemediği yerde, kişi kendisi ile öteki arasındaki dengeyi kurmaya çalışır, “hazı reddeder, başkalarının acısını hafifletmek için eksikliğini kabul eder”. Kişi, kendisiyle öteki arasındaki “kötülüğe karşı çok büyük bir boşluk olan” farkın yalnızca geçici, aldatıcı bir görüngenye ait olduğunu idrak eder.²⁵

Gerçi Schopenhauer’in merhamet etiği, ahlaki “zorunlu” (*soll*) ya da kural koyucu (*normativ*) etiğın ötesindedir. Ancak Zen Budizm’in aksine irade burada, ötekiyle olan ilişkiye (hâ-len) hâkimdir. Çünkü merhamet, öteki “irademin son ereği” olarak belirlenir. ²⁶ Ötekinin iyiliğini “istiyorum”, çünkü bu “yine ben”im.²⁷ Merhamet duyan kişi, acı çeken kişide “kendini, kendiliğini, kendi iradesini” görür.²⁸ Schopenhauer’in merhamet etiği, kendilik figürüne bağlı kalır. Dolayısıyla kendisi ile öteki arasındaki özdeşlik sorununu çözmesi gerekir. Çünkü merhamet, “bir şekilde onunla özdeşleştigimi, yani egoizminin dayandığı diğer herkesle benim aramdaki bu farklılığın en azından bir dereceye kadar ortadan kalktığını varsayar”. Schopenhauer’a göre bu özdeşleşme “imgelem” (muhayyile) yoluyla gerçekleşir: “Ancak, sonuçta diğer kişinin *derisinde* olmadığım için, sadece onun hakkında sahip olduğum bilgiyle, yani ona dair kafamdaki imgeyle gerçekleştirdiğim şeyler sayesinde var olan farkı ortadan kaldıracak şekilde onunla özdeşleşebilirim.”²⁹ Ancak insanın kendisiyle öteki arasındaki fark, sadece “bir dereceye kadar” ortadan kaldırılır: “[...] özellikle de her an acı çeken kişinin *biz* değil, o olduğu açıktır ve her an için aklımızdadır: Özel-

25. A.g.y.

26. “Über die Grundlage der Moral”, Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* içinde, yayımlayan Wolfgang von Löhneysen, Cilt 3: *Kleinere Schriften*, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1962, burada: s. 740.

27. A.g.y., s. 810.

28. Schopenhauer, (bkz. dipnot 23), s. 508.

29. Schopenhauer, (bkz. dipnot 25), s. 741.

likle acıyı, kederi/hüzünü, kendi kişiliğimizde değil onun kişiliğinde hissederiz. Onunla *beraber*, dolayısıyla onun *içinde* acı çekeriz: Onun acısını *onunki* olarak hissederiz ve bizim olduğunu hayal bile etmeyiz.”³⁰

Bilindiği gibi Buber, “Ben” ve “Sen” arasındaki diyalog ilişkisini, “aradaki alem”e, yani “öznelin ötesindeki” ve “nesnelin bu tarafı”ndaki “ince çizgiye” yerleştirir.³¹ “Artık, alışıldığı gibi ne bireyin içselliklerinde ne de onu çevreleyen ve belirleyen genel bir uzamda, aksine ikisi *arasında bir yere* yerleştirilmektedir.”³² Bu yaklaşım, kişilerarası olayların yerini yalnızlaşmış öznenin *içe dönüklüğünün (içselliklerinin)* dışında konumlandığı için ilginçtir. Bireyler arasındaki ilişkinin gerçekleştiği aradalık, (aynı zamanda) bundan daha *eskidir* ve ilgili terimler, öncesinde söz konusu olan bir özneye dayandırılmayan bir ilişkiyi ifade eder.

Zen Budizm öğretisi, birçok açıdan Buber’in “aradalık” kuramından farklılık gösterir. Zen Budizm’in “ne ben ne de sen”i bir özdeşliğin yeridir. Buna karşın “aradalık”, boşluk kadar boş ya da açık değildir. Her iki *ucu*, “Sen” ve “Ben” ile sıkı bir şekilde çevrelenmiştir. Gerçi diyaloga dayalı ilişki ya da “karşılaşma”, her bir öznenin *içe dönüklüğünün (içselliklerinin)* dışında gerçekleşir. Ancak aradalık, bizzat iç uzamda yoğunlaşır. Bu alan, bir iç mekânın kapalılığına ve mahremiyetine sahiptir. Ayrıca şunu da söylemek mümkün: Bu aradalığın bir *ruhu* vardır. Buna karşın Yang-shan ve San-sheng arasındaki diyalog samimi bir “karşılıklı konuşmayı” temsil etmez. Özellikle yüksek sesli gülme (kahkaha) her türlü yakınlığı, herhangi bir içselliği bozar.

Buber’in “diyaloga dayalı ilişki” örnekleri, bu ikili ilişkinin yakınlığını (*Intimitaet*) ve kapalı doğasını öne çıkarır: “Sığınağın ölümcül kalabalığının içinde, iki yabancı, şaşırtıcı derecede bağımsız bir karışıklık içinde, birkaç saniyeliğine göz göze gelir;

30. A.g.y., s. 744.

31. *Das Problem des Menschen*, içinde: Martin Buber, *Werke*, Cilt 1, München 1962, burada: s. 406.

32. A.g.y., s. 405 (Byung-Chul Han tarafından vurgulanmıştır).

tehlikenin geçtiğini bildiren siren sesi çaldığında, bu durum çoktan unutulmuştur, ancak bu tek bir anı geçmeyen bu zaman içinde gerçekleşen şey, yine de olmuştur. Karanlık opera salonunda bazı Mozart tonlarını aynı saflık ve yoğunlukta işiten iki yabancı dinleyici arasında da, ışıklar yandığında çoktan ortadan kaybolan ve zar zor algılanabilen, ancak temel bir diyaloga dayalı ilişki kurulabilir.”³³ Diyalog anında, ilgili taraflar diğerlerinden ayrılır ve (ikili) diyalogun ya da aradalığın iç mekânına, içselliklerine geçerler. “Sen” ise “yalnız kalır”.³⁴ Buber, diyaloga dayalı ilişkinin özgünlüğünü vurgulamaktadır: “Dünya üzerindeki bir varlık ya da canlıyla (*Wesenheit*) deneyimlenen her gerçek ilişki özeldir. Bu ilişkinin “Sen”i serbest, dışa vurulmuş, benzersiz ve karşıttır. Göksel daireyi doldurur; sanki başka hiçbir şey yokmuş gibi değil, daha çok her şey *onun* ışığında yaşıyor gibidir.”³⁵ Kendine özgülük ya da yalnızlık, aradalığa derin bir içsellik katar. Tüm içsellikten yoksun olan kadim dostluk, empatik bir “Sen”i bilmez.

Buber’e göre, “kaderimizin hüznü, dünyadaki her “Sen”in bir “o/şu/bu” olması gerektiğidir”. “Biraz önce eşsiz ve henüz yaratılmamış, orada var olmayan, yalnızca mevcut (gibi) olan, deneyimlenemeyen, yalnızca somut olan” insan diyerek devam eder Buber, “şimdi yeniden bir o (*Er/eril*) veya bu (*Sie/dişil*), bir bakıma özelliklerin bir toplamı, bir mecazi kuantum hâline gelmiştir”.³⁶ “O/şu/bu” (*Es*), bir şeydir, özümsemenin bir nesnesidir. “Sen-Ben”in aksine, “O-Ben” bir ilişki kuramaz, çünkü dünyaya yalnızca uyum sağlayacak şekilde davranır: “İnsanın kendi dünyasını deneyimlediği söylenir. Peki bunun anlamı nedir? İnsan, şeylerin üzerinden geçer ve onları deneyimler. Şeylerden doğaları hakkında bir bilgi, bir deneyim elde eder. Şeylerin öneminin ne olduğunu öğrenir. Ancak deneyim tek başına dünyayı insa-

33. A.g.y., s. 406.

34. *Ich und Du*, içinde: Martin Buber, *Werke*, Cilt 1, München 1962, burada: s. 83.

35. A.g.y., s. 130.

36. A.g.y., s. 89.

na yakınlaştırmaz. Çünkü şeyler kendisine (insana) sadece ‘O ve Bu’dan (*Es*) oluşan kendisinden, senden, ondan ve sizden oluşan tek bir dünya sunarlar. Bir şeyler deneyimlerim, öğrenirim. [...] Deneyim olarak dünya, temel olan ‘Ben-O’ kelimesine aittir. ‘Ben-Sen’ kelimeleri ise ilişkiler dünyasını oluşturur.”³⁷ Bireysel bir “Sen” fânidir. Görüşmenin kısa anından sonra “O/Şu/Bu” (*Es*) tekrar “O/Şu/Bu” (*Es*) olur. Ancak “Sen”, Tanrı’ya, yani yaratılışına göre “O (*Es*) olamayacak bir “ebedî Sen”e bağlı kalır.

Buber’in diyalog felsefesi bir teolojiye dönüşür. “Sen”e yapılan tüm seslenişler “ebedî Sen” etrafında döner. Nihayetinde bu, Tanrı’ya bir yakarıştır. Bir pencere gibi, bireysel “Sen”, Tanrı’ya, “Ebedî Sen”e yönelik bir bakış açısı sağlar: “Her alanda, karşımızda mevcut olan somut her şey aracılığıyla, ‘Ebedî Sen’in kenarına bakarız ve her birinden ebedî bir yakarış duyar, her “Sen”de ebedî olana hitap eder ve her boyuta göre hareket ederiz.”³⁸ Söylendiği gibi, her diyaloga dayalı ilişki, özeldir. İlişkinin hatları, eğer uzatılabilirlerdi, münhasırlıkları nedeniyle birbirine dokunmadan, birbirine paralel ilerlemek zorunda kalırlardı. Ancak Buber, diyaloga dayalı hatları bir araya getirir ve bir merkeze doğru ilerlemelerine izin verir: “İlişkilerin genişletilmiş ve uzatılmış hatları ‘Ebedî Sen’de kesişir.”³⁹ “O’nun (*Sie*) (yani sen-dünyası) bağlamı, uzun ilişki hatlarının kesiştiği merkezde, ‘Ebedî Sen’dedir.”⁴⁰ Buber, bu döngüsel figürle, diyaloga dayalı aradlığa ek bir içe dönüklük (içsellik) geliştirir. Böylece, içsel bir merkezîleşme gerçekleşir. Zaten kendi içinde toplanmış olan aradalık, ilahi merkezde “toplanır”. Bu çoklu içsellik, temel özelliği içselleştirmeme olan Zen Budizm’in öğretisinin boşluğu ile diyaloga dayalı aradalığın farklılığını bir kez daha öne çıkarır. “Sen”e yönelik yapılan yakarışlar, “Sesin Efendi-

37. A.g.y., s. 80.

38. A.g.y., s. 81.

39. A.g.y., s. 128.

40. A.g.y., s. 146.

si” Tanrı hakkındadır.⁴¹ Yalnızca “Sen”e hitap eden sesler, Tanrı’nın sesiyle içselleştirilmeye devam edilir. Birliktelik, yakınlar arasında “karşılıklı konuşma ile değil, aksine ilahi merkeze doğru koşan o “radyanlar” (hatlar/çaplar) aracılığıyla kurulur: “Öncelikli olan şey, çevre ve topluluk (birlik) değil, merkezle ilişkilerin ortaklığı olan yarıçaplardır. Tek başına bunlar, topluluğun (birliğin) gerçek varlığını garanti eder.”⁴² Boşluktan ortaya çıkan ezelî yakınlık, tam olarak da bu “merkezden” yoksundur. Merkez eksik olduğu için, çevre (*Peripherie*) ya da yarıçap yoktur. Kadim dostluk, merkez ya da ortadan yoksun bir şekilde, ortak bir varlığı formüle eder.

Buber’in, bir sevgi ve onay ifadesi olarak “Sen” sözcüğü,⁴³ bir coşku şeklinde dile getirilir. Coşku⁴⁴ ya da yücelik, diyaloga dayalı ilişkiyi belirleyen temel ruh hâlini oluşturur. Bu, nazik bir söz olarak tanımlanamaz. Kadim dostluk, herhangi bir coşkudan, herhangi bir içtenlikten, herhangi bir kişisellikten yoksundur. Aslında, özel değildir. Samimi söz, diyaloga dayalı içsellikliği yıkar, “Ben” ve “Sen”in ötesine seslenir. Aslında birçok açıdan özdeştir. “Özellikle de bu özdeşlik, içtenliği ve içsellikliği ortadan kaldırır, bunları “Sen”e yönelik olan “sevgi” sözcüğünden *daha genel ve daha açık* hâle getirir.

Buber, *Ben ve Sen*’de, Budizm’i, “ilişki” kurma yetersizliğini ve “sen diyebilme gücünün yok edilmesini”⁴⁵ eleştirir. Buber’e göre Buda “sadece bir varlık ile varlığın karşı karşıya olmasına yabancıdır”. Buber’e göre Budizm, tüm “meditasyon öğretileri” gibi, “insan ruhunun kendine dönük devasa hezeyanı”nın içine düşer.⁴⁶ Bu “hezeyan”da ruh, her türlü ilişki duygusundan sıyrılır.

41. *Zwiesprache*, içinde: Martin Buber, *Werke*, Cilt 1, München 1962, Buber, s. 188.

42. Buber, (bkz. dipnot 33), s. 156.

43. Karşılaştırım: A.g.y., s. 88.

44. Karşılaştırım: A.g.y., s. 82.

45. A.g.y., s. 140.

46. A.g.y., s. 141.

lır: “Kendine yönelen ruh, kendi duygusundan, kendi ilişki duygusundan vazgeçerek, insana, insan olmayanı dahil etmeli, dünyayı ve Tanrı’ya ruh katmalıdır.”

*Etrafta kimsecikler yok,
ilkbaharda, tıpkı aynanın arkasındaki,
erik ağacının çiçeği gibi.*

Bashô

Buber’in Budizm yorumu bazı açılardan sorunludur. Budizm, her şeyden önce o insani içselliği, o “saf özne”nin “kendi içinde geriye bükülmüş”, içinde her şeyin içselleştirilmesi, “ruhla dolur durulması” gereken tecrit hücrelerini bilmez. Budizm’de söz konusu olan, daha çok ruhu dışsallaştırmaktır. Açık, samimi ruh, zaten her zaman *dışarıdadır*. Buna karşın “diyaloga dayalı ilişki”, kendisinden ayrılmış “Sen”e bir çağrının ortaya çıktığı bir içselleşme varsayar. Kadim dostluğun, çağrıya ve seslenişe ihtiyacı yoktur, çünkü tekil “O” (*Es*) özdeşliğinden gerçekleşir. Ancak bu, Buber’in “O” (*Es*) dünyasından farklı tutulmalıdır. Özellikle içsellik ya da arzudan yoksun bir ilişkiyi oluşturur.

*Havan da Issa’dır!*⁴⁷

Issa

Budist kronikler, “Meşalenin” (Ruhsal Uyanışın), Shâkyamuni tarafından öğrencisi Kâsyapa’ya devredilişi olayından bahsetmektedirler. Dôgen de bu özel olaya defalarca atıfta bulunur: “Yüce-Kişi, Akbaba Dağı’ndaki büyük bir topluluk önünde, bir Udumbara⁴⁸ çiçeğini yukarı kaldırdı ve gözlerini kırptı. Sonra Mahâkâsyapa’nın yüzü⁴⁹ bir gülümsemeyle ‘doldu’. Yüce-Kişi şöyle dedi: ‘Gerçek Dharma gözüne ve Nirvâna’nın görkemli

47. Issa, *Die letzten Tage meines Vaters*, Japoncadan aktaran ve giriş yorumu yazarı G. S. Dombrady, Mainz 1985, s. 98.

48. *Ficus glomerata* – bir çeşit incir ağacı.

49. Bu, “yüz sertliğini kaybetti” anlamına gelir.

ruhuna sahibim. Bunları Mahâkâsyapa'ya emanet ediyorum.”⁵⁰ Kuşkusuz Kâsyapa'nın gülüşü Shâkyamuni'nin işaretini “kavradığının” bir “göstergesi” değildir. Burada hiçbir şey “yorumlanmaz”. Herhangi bir “işaret” verilmez. Dôgen, çiçeği yukarı tutmayla ilgili olarak şöyle der: “Dağlar ve nehirler, dünya, güneş ve ay, rüzgâr ve yağmur, insanlar, hayvanlar, çimen ve ağaçlar -şimdi, burada ve orada ortaya çıkan tüm bu farklı şeyler- şu an, çiçeğin yukarıda tutuluşudur. Aynı zamanda yaşam ve ölüm, geliş ve gidiş, çiçeğin çeşitli biçimleri ve ihtişamıdır.” Yukarı kaldırılan çiçek, çok biçimli dünyadır; yaşam ve ölümdür, varlıkların geliş ve gidişidir. Gülümseme de hiçbir şeye “işaret” etmez. Daha ziyade Kâsyapa'nın çiçeğe dönüştüğü o *bireysel dönüşüm olayıdır*: “Göz kırpma, Buda'nın Bohdi ağacının altında oturduğu ve parlak yıldızın gözlerinin yerini aldığı anı temsil eder. İşte o an Mahâkâsyapa'nın yüzü kahkahalarla dolar. Kendi yüzünün yerini yukarı kaldırılan çiçek almıştır.”⁵¹ Kâsyapa'nın gülen yüzü, dünyadır. Yaşam ve ölüm, geliş ve gidiştir. Her zaman mevcut olan şeylerin yüzüdür. Dağları ve nehirleri, dünyayı, güneşi ve ayı, rüzgâr ve yağmuru, insanları, hayvanları, çimenleri ve ağaçları *soluyan*, içine alan ya da yansıtan bu *boşaltılmış*, içi boş, özverili çiçek yüzü, kadim dostluğun uzamı olarak tanımlanabilir. *Kadim gülümseme*, bu derin samimiyet ifadesi, yüzün kendi katılığına yıktığı, *sınırsız* hâle geldiği, (*hiç*) *kimsenin yüzüne* dönüştüğü yerde ruhsal uyanışa ulaşır (aydınlanır).

50. Dôgen, *Shôbôgenzô*, 4 Cilt., [İngilizceye] çeviren Gudo Wafu Nishi-jima ve Chodo Cross, Woking ya da. [Cilt 2'den itibaren] London 1994-99, burada: Cilt 3, s. 247.

51. A.g.y., s. 250.

