

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

ARTHUR SCHOPENHAUER'DA İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Ömer Faruk DEMİRKAYA

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Şule ÇELİKKAN

2017

KIRIKKALE

KABUL-ONAY

Yrd. Doç. Dr. Şule ÇELİKKAN danışmanlığında Ömer Faruk DEMİRKAYA tarafından hazırlanan “Arthur Schopenhauer'da İnsanın Özgürlüğü Problemi” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

..../..../20....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Danışman)

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

..../..../20....

Prof. Dr. İsmail AYDOĞAN

Enstitü Müdürü

KİŞİSEL KABUL

Yüksek Lisans Tezi Dönem Projesi olarak sunduğum "Arthur Schopenhauer'da İnsanın Özgürlüğü Problemi" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

...../...../20....

Ömer Faruk DEMİRKAYA

ÖNSÖZ

Önemli bir felsefi düşünür olan Arthur Schopenhauer’i bir tez için araştırma konusu yapmak, düşüncelerini eksiksiz anlamak ve bunları ifade etmek oldukça zahmetli bir iştir. Zira hem kitaplarının çoğunun yabancı dilde olması hem de Türkçeye yapılan çevirilerinde az olması sebebiyle çabayı gerektiren bir uğraştır. Buna rağmen bu konuyu seçmemizin en önemli nedenlerinden biri ise bütün felsefe geleneği içerisinde insanın yerinin oldukça önemli olmasıdır. İnsan ve buna paralel olarak özgürlük, her şeyin temelini oluşturan bir etkiye sahip olmasından ötürü felsefe tarihi boyunca ilgi odağı olmuştur. Özellikle 19. Yüzyılda bilimlerin felsefeden ayrılması, bütün bilimlerin kendi kürsüsünü kurması sonucuna bağlı olarak felsefenin elinde yegâne konu olarak insan ve onun varlık ile bilgi içindeki etkinliği kalmıştır. Bu açıdan da çağdaş felsefe çerçevesinde mahiyet itibariyle insan ile onun özgür oluşu daha da önem kazanmış ve bütün düşünce sistemlerinin odağı haline gelmiştir.

“Arthur Schopenhauer’da İnsanın Özgürlüğü Problemi” adlı çalışmamızda, Schopenhauer’in düşüncesindeki insana bağlı olarak gelişen özgürlük problemi ve onun etrafından gelişen sorunları ele almaya çalıştık. Her ne kadar ifade etmeye çalışsak da bu konunun kolaylıkla üstesinden gelinebilecek bir şey olmadığını da belirtmek gerekir. Uzun bir çaba ve araştırmayı gerektiren bu çalışmamız dört bölümden oluşmuştur. Bilindiği üzere bir filozofu anlamanın en iyi yolu yaşamından geçtiği için Birinci bölüm, Arthur Schopenhauer’in tarihsel açıdan ele alındığı ve felsefesine etki eden yaşamına dair bilgilerin verildiği bölümdür. Burada Schopenhauer’in yaşamını ne şekilde idame ettirdiği ve bu yaşamının ilerleyen süreçte felsefesine nasıl etki ettiğini göstermeye çalıştık. İkinci bölümde, Schopenhauer’in felsefesinin hem etkisel hem tepkisel boyutuyla ne gibi ilişki içerisinde olduğu konusu üzerinde yoğunlaştık. Devamında Platon, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Upanishad ile nasıl bir etkileşim içerisinde felsefesini temsil etmeye alıştığını ifade ettik. Üçüncü bölümde, Arthur Schopenhauer’in felsefi temellerinin neler olduğu konusu üzerinde durularak, Yeter-Neden ve bunun altında kendisini sunan; Nedensellik, Bilgi, Matematik ve Etik ilkelerini açıklamaya çalıştık. Ardından diğer iki felsefi temel olan Tasarım ve İsteme ile Schopenhauer’in neyi açıklamak istediğini anlaşılır bir biçimde sunmaya çalıştık. Son olarak, dördüncü bölümümüzde ise özgürlük kavramının ne olduğu, özgürlük kavramına belli düşünürlerin yüklediği anlamları ve Schopenhauer’in özgürlük denildiğinde ne anlatmak istediğine dikkat çekerek; isteme

özgürlüğü, yaşamı isteme, yaşamın reddi ile özgürlük ve deha kavramlarının Schopenhauer felsefesindeki yeri ve önemi üzerinde durduk.

Bu zahmetli ve yorucu çalışma sürecimizde karşılaştığımız olumsuz türden sıkıntılarda olumlu yaklaşımlarıyla, fikirleriyle, rehberlik eden ve ufkumu genişleterek farklı açılardan konuya bakmamı sağlayan başta Babam Sn. Abdulkadir DEMİRKAYA ve Annem Sn. Farahnaz DEMİRKAYA ile diğer bütün aile bireylerime ve Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümündeki tüm hocalarıma teşekkür etmek isterim. Özellikle bu tez çalışmasında desteğini bir an olsun esirgemeyen, karşılaştığım bütün sorunlarla çözüm önerilerini bana sunan, beni her zaman motive eden ve sürekli olarak davranışlarıyla örnek oluşturan değerli hocam Yrd.Doç.Dr. Şule ÇELİKKAN'a her zaman teşekkürü bir borç biliriz.

Ömer Faruk DEMİRKAYA

Kırıkkale, 2017

ÖZET

Demirkaya, Ömer Faruk, "Arthur Schopenhauer'da İnsanın Özgürlüğü Problemi", Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2017.

Bu çalışmada, Arthur Schopenhauer'in özgürlük düşüncesi ve insanın özgürlüğünü ne şekilde gerçekleştirebileceği konusu üzerinde kapsamlı bir şekilde inceleme yapılmış, özgürlük probleminin en iyi şekilde ifade edilmesi amaçlanmıştır.

Arthur Schopenhauer felsefesinde "istenç" ve buna paralel olarak "özgürlük" kavramları oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışmamızda, Aydınlanma felsefesi geleneği içerisinde yer alan Immanuel Kant ve Johann Gottlieb Fichte ile Hint düşünce geleneğinin yapı taşları olan Upanishadlar düşünsel olarak etkileşim içerisinde ele alınmış, Georg Wilhelm Friedrich Hegel felsefesi ise düşünsel karşıtı olarak karşımıza çıkmıştır. Arthur Schopenhauer için, özgürlük düşüncesine yeni boyutlar kazandırmak ve bireyi özgür olarak ortaya koymak bir amaçtır. İnsanın, kendisini özgür biçimde gerçekleştirmesi ve bu anlamda en yüce seviyede gelişimini tamamlaması daimi bir hedeftir. Schopenhauer açısından özgürlük ve birey ayrılmaz bir bütün halindedir. İsteme özgür bir eylemdir ama yaşamı isteme, temelde acı ve kötülükten başka bir şey olmayan bireyin yaşamıdır. İnsan, yaşamın reddiyle mutluluğa gitmeye adım atarak, özgürlüğü elde edebilmektedir.

Arthur Schopenhauer açısından insanın özgürlüğü elde etmesi ve onu tam olarak ortaya koyması, "deha" insanı olmayla gerçekleşebilir. Deha insanı olmak istemeyi emrine almak, en yüce özgürlüğe sahip olmak ve eksiksiz olmakla eşdeğerdir. Netice olarak Schopenhauer bağlamında kişinin özgürleşmesi, nihai anlamda yaşamı istemenin reddedilmesi ve istemenin bilgi himayesinde olması yani deha insanı olma hamlesiyle gerçekleşebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arthur Schopenhauer, İsteme, İstenç, Tasarım, İrade, Etik, Merhamet, Özgürlük, Deha.

ABSTRACT

Demirkaya, Ömer Faruk, "In Arthur Schopenhauer Humans Freedom Problem", Master's Thesis, Kırıkkale, 2017

In this study, a comprehensive study was carried out on Arthur Schopenhauer's idea of freedom and the way in which human freedom can be achieved, and it is aimed to express the problem of freedom in the best way.

In Arthur Schopenhauer's philosophy, the terms "will" and in parallel "freedom" are very important. In this context, Immanuel Kant and Johann Gottlieb Fichte in the tradition of Enlightenment philosophy, Upanishads the building blocks of the Indian thought tradition, were treated in an intellectual interaction while Georg Wilhelm Friedrich Hegel philosophy was opposed as an intellectual opponent. For Arthur Schopenhauer, it is an aim to bring new dimensions to freedom in mind and to put the individual free. It is a perpetual goal that a person performs himself freely and completes his development in the highest level in this sense. In terms of Schopenhauer freedom and the individual are inseparable. Desire is a free act, but life is the life of an individual who is basically nothing but suffering and evil. Human beings can gain freedom by stepping into happiness with the denial of life .

In terms of Arthur Schopenhauer, it is possible for man to acquire his freedom and manifest it fully, by being a "genius" person. To get emrine to be a genius man is a equivalent to having the highest freedom and being complete. Consequently, in the context of Schopenhauer, one's emancipation can be realized by the rejection of the wish of life in the ultimate sense, and by desire to be a genius person that the wish is in the knowledge prosperity .

Keywords: Arthur Schopenhauer, Desire, Will, Imagination, Volition, Ethic, Compassion, Freedom, Genius.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYAT VE TARİHSEL KİŞİLİK

1. ARTHUR SCHOPENHAUER'İN HAYATI VE TARİHSEL AÇIDAN KİŞİLİĞİ.....	4
---	---

İKİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNSEL ETKİLER

2. ARTHUR SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI	11
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ TEMELLER

3. ARTHUR SCHOPENHAUER FELSEFESİNİN TEMELLERİ	23
3.1. YETER – NEDEN.....	24
3.1.1. Nedensellik İlkesi.....	26
3.1.2. Bilgi İlkesi.....	27
3.1.3. Matematik İlkesi	30
3.1.4. Etik İlkesi	31
3.2. TASARIM	37
3.3. İSTEME.....	39

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÖZGÜRÜLÜK

4. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI.....	47
4.1. ARTHUR SCHOPENHAUER'DE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ	56
4.1.1. İsteme Özgürlüğü.....	61
4.1.2. Yaşamı İsteme.....	66
4.1.3. Yaşamın Reddi Ve Özgürlük	81
4.1.4. Deha	87
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	98

GİRİŞ

Arthur Schopenhauer 19. yüzyılın tartışmasız en önemli düşünürlerinden birisidir. Onu önemli yapan ele aldığı sorunları ayrıntılı bir şekilde çeşitli düşünsel akımlar ve gelenekler çerçevesinde incelemesi ve kendisinden sonra gelen düşünürleri bu anlamda yönlendirip etkilemesidir. Düşüncesi bu anlamda eklektik ve seçkincidir. Onun temel problemlerinden biri olan özgürlük ise, oldukça kışkırtıcı bir temellendirmeye yaşamın reddine doğru gitmektedir. Ancak bu yaşamın reddi tam anlamıyla bir reddetme değil, hak ve sevgiyi talep eden yeni bir yaşamın dirilişidir. Bu yaşam ise insanı tam anlamıyla özgürlükten yoksun bırakan isteme ve iradenin insan üzerindeki baskıcı ve talepkar arzularından vazgeçmek ile mümkündür. Tezimin ana konusu olan özgürlük problemi bu bağlamda insanın gerçek özgürlüğü öncelikle içsel olarak gerçekleştirilmesi ve bu suretle onu her tür baskıya ve totaliterliğe davet eden tüm istek ve iradeden uzaklaştırması ekseninde ele alınmış olup, bu baskıcı sistemden kurtulan ve iç özgürlüğünü elde eden insanın dışını da özgürleştirme çabası ekseninde deha insanına doğru evirilmektedir.

Bu anlamda deha insanı Arthur Schopenhauer'in özgürlükle ilgili ana karakterlerinden birisidir. Deha insanı, sıradan insanların düşünme ve eyleme biçimlerinden tamamen farklı şekilde düşünen ve eyleyen bu sebeple aslında gerçek anlamda özgür bir varlık olarak diğer insanlardan seviyesel ve niteliksel olarak ayrılmaktadır. Bu bağlamda gündelik yaşamın özgürleşmemiş sıradan insanını bir istem varlığı olarak nitelendiren Schopenhauer, deha insanını tamamen özgürleşmiş bilgiden mürekkep bir varlık olarak nitelendirmektedir. Bu özgür insan öncelikle kendi için var olan bir insandır ve yaşamı bir sanat eseri gibi okuyup,dönüştürebilen ve yeniden yaratabilen bir yaratıcı özgürlüğü elinde bulundurmaktadır. Sanatın bu anlamda özellikle edebiyat ve müzik ile insanı özgürleştireceğini düşünen Schopenhauer deha insanını bir sanatçı olarak tasavvur etmiştir.

Tezimin bir diğerk önemli kısmı olan nedensellik ilişkisi özgürlük için önemli alt başlıklardan birisidir. Yaşam istemi içinde haz ve acı döngüselliğinin baskınlığını hissederken, istemenin bizi hazza ulaştırmak yerine ıstıraba sürüklediğini bunun sonucunda ise bir müddet sonra yerini yeni bir isteğın aldığını ve insanın bu döngüselliği aşamadığı için bir mutsuzluk halinin süreklilik kazandığını belirtmektedir. Bu anlamda aslında sorulabilecek soru Schopenhauer'in tam bir özgürleşmeyle mutluluğa ulaşıp ulaşamayacağına olan inancı olabilir. Ancak Schopenhauer istemin tamamen devre dışı bırakıldığında yetkin bir özgürlüğün gerçekleşmesi suretiyle insanın mutluluğa yol alabileceğini bunun dışında bir mutluluk girişiminin nafile olduğunu ilan etmektedir.

Arthur Schopenhauer, bu bağlamda yaşamı ve onun getirdiklerine bağı bir düşünür müdür? ya da onun felsefesi yaşamın toptan bir reddi midir? sorusuna verilebilecek en iyi yanıt onun yaşamın istemeden bağımsız olamayacağı gerçeğidir. Bu anlamda, yaşam ve isteme arasındaki döngüsellik asla sonlandırılmayacağı için yaşam tümüyle bir acı ve tatminsizliktir. Yaşamda sürü insanının baskınlığını hissettiren bu acı ve tatminsizlik ancak bu döngüselliği sonlandırabilecek istemeden bağımsızlaşmış insanların varlığıyla mümkündür. Ancak bu döngüsellik içinde bundan bağımsızlaşabilen insan oldukça azdır.

Bu tarz insanların farklı bir bilinç, düşünme ve kavramsallaştırma kabiliyetleri olduğu için özgürlüğe en iyi şekilde nüfuz edebileceklerini düşünen Arthur Schopenhauer, düşünme ve özgürlük arasındaki ilişkiyi en iyi şekilde özümsemiş filozoflardan birisidir. Zihni düzeyde özgürlüğün gelişmesini istenç kavramıyla bağlantılı olarak düşünen Schopenhauer entelektüel ve aktüel özgürlüğün gerçekleşmesini buna bağlar. Özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayan bir birey olarak insan, özünde tasarlama yeteneğı, var olan dünyayı tasarıma bağlaması vasıtasıyla kendi metafiziksel değer ve tasarımlarını çeşitlendirir. Bu anlamda Schopenhauer'in temel eserlerinden biri olan "İsteme ve Tasarım Olarak Dünya" özgürlüğün gerçekleşmesinin de iki boyutunu sunmaktadır. Bir yanılla özgürlük, istemeye, diğerk yanılla tasarımlara dayanmaktadır.

Tasarımların metafiziksel çeşitliliğini aynı zamanda bir tür ontolojik özgürlükle ilişkilendirmesi, özgürlüğün varlık problemiyle ilişkisini ortaya koymaktadır. Tasarımlama da ise, her şeyin algılara indirgendiği bir bilgi anlayışına karşı çıkan Schopenhauer, tasarımların ancak fenomenal dünyayı anlama yetisine dönüştürmekle mümkünlüğünden bahsetmek suretiyle tasarımı bir soyutlama ve nesneyi anlamlandırma süreci olarak değerlendirmiştir. Bu anlamda ortaya çıkan ben kavramı yada birey oldukça önemlidir. Dünyayı algılayan, tasarımı ve anlama dönüştüren ben, dünyayı aynı zamanda gerçek anlamıyla fark eden ve deneyimleyen ben olmaktadır. Bu şekilde bir saf bilgi yoluyla zenginleşen ben, aynı zamanda özgürleşmenin ilk önemli koşulunu gerçekleştirmektedir.

İradeyi, felsefe ve metafiziğin önemli bir unsuru olarak bunların içine yerleştirmek insanın dünyayı deneyimlemesinin bir ön koşulu olmaktadır. Platoncu anlamda dünyayı bir yanılısma ve değişip yok olan bir fenomenal alan olarak nitelendiren Schopenhauer için, insan eylemlerine dışsal bir emrivakide bulunmak, insanın bu değişen gerçekliği doğru şekilde anlamasına olanak tanımayacak olan deneyimin önüne geçmek anlamına gelmektedir. Burada yine önemli bir kavram olan sevgi kavramı gündeme gelmektedir. Sevginin özgürlük için olmazsa olmaz olduğunu fark eden Schopenhauer, ahlak alanında tam bir duygudaşlığa olanak tanımasa da, özgürlük için sevginin olması gerektiğinden bahseder.

Özgürlük için en çok tartışılan alanlardan biri olan Tanrının varlığı yokluğu meselesinde bir Tanrı düşüncesinin yokluğu anlayışının irade düşüncesinin öne çıkmasına imkan tanıdığından bahseden Schopenhauer, Tanrı düşüncesini inkar etse de, insanın mistik yanını ihmal etmemiştir. İnsanın mistik bir varlık olması ve aynı zamanda bu mistiklik ve vecd hali ile iradeden uzaklaşmasının mümkünlüğünü belirterek aslında yaşamın ve yaşamdaki istemenin kalıcı bir şekilde terk edilmesi halinin bir keşiş gibi yaşamda olup, yaşamdan uzaklaşabilmekle mümkünlüğünü belirtir. İşte ona göre gerçek özgürlükte yaşamın içinde olmayı ama yaşamdaki istemeyi reddedebilmekten geçmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYAT VE TARİHSEL KİŞİLİK

1. ARTHUR SCHOPENHAUER'İN HAYATI VE TARİHSEL AÇIDAN KİŞİLİĞİ

Arthur Schopenhauer, 22 Şubat 1788' de Dantzig'de tüccar olan Heinrich Floris Schopenhauer ve eşi olan Johanna Henriette'nin oğlu olarak dünyaya gelir. Babası Heinrich Floris, Hollanda asıllı bir tüccardır. Anne Johanna Henriette ise yerli ve yüksek mevkide bulunanlardan birinin kızıdır. Heinrich Floris'e duygu beslemeden onunla evlenen Johanna Henriette, yaşamını lüks, sosyete ve davetlerle devam ettirir. Prusyalıları sevmeyen baba Heinrich Floris, 1793'te yaşadığı şehir Prusyalılar tarafında işgal edilince Hamburg'a yerleşir. Bu geçişle birlikte baba, Arthur'u kozmopolit bağlamda eğitmeye ve yönlendirmeye başlar.

Genç Arthur, yaşamında devam edecek olan yolculuk yıllarının ilk adımı Prusyalıların şehri işgali ile başlamış olacaktır. Ticarete oğlunun yerini almasını isteyen baba Heinrich Floris, 1803 yılında oğluyla birlikte Avrupa turu yapmayı teklif eder. Bu yolculuk esnasında günlük tutan Arthur, gördüğü ve etkisinde kaldığı her şeye günlüğünde yer verir. Bu günlüğünde tuttuğu düşünceler, o zamandan beri Arthur'un karamsar ve kötümser izlenimlerini taşımaktadır.¹ Ailesinin var olan refahı sayesinde geniş ve kapsamlı eğitim alan

¹Eduard Sans, *Schopenhauer*, Dost Yayınları, Ankara, 2006, s.13.

Arthur, zamanın görülmeye değer yanlarını bu yaşadığı seyahatla görür. Bu yolculukta tanık olduğu acılar ve yoksulluk onun kötümser düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır ki bu durum ilerleyen zamanlarda kötümser ve hayattaki acı algısı Arthur'un felsefesinde tamamen etkisini gösterecektir.²

1803 yılında eğitim amaçlı İngiltere'de yatılı bir okula yerleştirilen Arthur, burada iki yüzlülük ve samimiyetsizlikten nefret etmeyi öğrendi. Bu süreçte aldığı eğitim Arthur'un ilerisi için ne ölçüde bir yargı kazandığının göstergesi olacaktır. Babasını hoşnut etmek için *ticaret evinde* uzman olarak ticarete ilk adımı atar. Her ne kadar belli etmese de babasını mutlu etmek için attığı bu adım onu haddinden fazla mutsuz eder. Keza edebi ve akademik hayattan onu soyutlayan bu iş onda nefret uyandırmaktaydı.³ 1805'te Hamburg'a dönen Schopenhauer, babasının istediği ve eğitimini aldığı meslek hakkında sözü tutar ve burada da ticaret hayatına devam eder. Ancak buradaki başlangıç da aynı şekilde Arthur'u cezp etmemekte ve heyecandan uzak daha da karamsar hale götürmekteydi. 1806 yılında babasının kaza sonucu ölmesinden sonra mirası savuran annesinin sosyete içinde mevki edinme çabasından başka bir uğraşı kalmamıştır. Bu esnada Arthur, ticareti bırakır ve Gotha'ya giderek klasik yunan ve roma konularında eğitim almaya başlar.⁴ Babasının ölümünden itibaren eğitim ve akademik hayatına dönüşü destekleyen annesi ile hiçbir zaman anlaşamamıştır. Arthur, annesinin bu davranışına karşı babasını annesine tercih etmedi. Keza annesinden hep nefret etti ve onu sevgi ile hiç anmadı. Babadan kalan mirasın anne oğlun kullanmaya başlamasıyla Arthur'un kadınları küçük görmesine ve annesine olan nefretinin artmasına sebep oldu. Babanın ölümünden sonra oluşan boşluk, annesinin evine edebiyatçıları çağırması ve kültürlülerin dostluğundan zevk alması, bu nefreti en doruk noktasına çıkardı. Bundan ötürü de Arthur yaşamında hep kadınlardan nefret etti.⁵

Eğitimine dönerek akademik hayata devam eden Arthur, Gottingen Üniversitesine girdi. Burada, ilk etapta tıbbaya kayıt oldu. Aynı doğrultuda da kimya, fizik, astronomi ve tarih dersleri de aldı. Bu alınan dersler, Arthur'un ilerleyen zamanlarda eğitim alanını değiştirmesine sebep olur. Bu değişim ve etki 1810 yılının ilkbaharında Edebiyat Fakültesine geçmesiyle kesinlik kazanır. Bu geçişle Arthur Platon, Aristoteles ve Kant ile tanışır. Bu tanışma ilerleyen zamanlarda Arthur'un Kant'a hayranlık duymasını da beraberinde

²Christophe Janaway, *Schopenhauer*, Alıntı Yayınları, 2007, s.12-13.

³Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 200, s.110.

⁴Sans, *Schopenhauer*, s.14

⁵Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.110.

getirecektir. İlerleyen zamanda Berlin’de dinleyici olarak katıldığı Johann Gottlieb Fichte'nin derslerinin etkisiyle delilik problemiyle ilgilenmeye başlar.⁶

Felsefi anlatıma getirmiş olduğu bakış açısıyla büyük bir güç ve tutarlılık sergileyen⁷ Arthur Schopenhauer, yirmi altı yaşında Jena Üniversitesine doktora kadrosuna alındıktan itibaren 1814’te Dresden’e yerleşir. Bu yıllarda *Görme Ve Rrenkler* üzerine ile *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ilk taslakları oluşur.⁸ 1819 yılında ise otuz yaşına yaklaşan ve mali güvencesi olmayan Schopenhauer, Berlin’de Profesörlük için aday olur. Bu bekleme sürecinde de doçent olarak eğitim verir. Bu süreçte Hegel ile mücadele içine giren Schopenhauer, ders saatlerini Hegel’in dersleri ile aynı saate koyar.⁹ Hegel’in derslerine katılan kişi sayısı çok fazla iken Schopenhauer’in derslerine gelen belli bir rakamda kalır. Bu durum Schopenhauer’i çok etkiler, hoca olarak ismi sadece programda kalır ve bir daha ders vermemek üzere hocalığa geri gelmedi. Bu durumdan sonra Hegel ile ilgili olan her şey Schopenhauer açısından nefret ve kin uyandırdı.¹⁰

1831 yılında Berlin şehrinde kolera salgını başlar ve yayılır. Hegel de kasım ayında bu salgına yenik düşer ve gözlerini hayata yumar. Bu durumdan oldukça tedirgin olan Schopenhauer, eşyalarını toplarlar ve Frankfurt’a doğru yola koyulur. Bu şehre gelen Schopenhauer, bir daha gitmemek üzere burada yirmi yedi yıl kalır. Hegel’in ölümü ve onun Frankfurt’a gelişi Schopenhauer açısından verimli ve daha fazla kitap yazabilmesini beraberinde getirdi.¹¹ 1835 yılında *Doğadaki İsteme Üzerine* adlı eserini yayımladı. 1839 yılında yarışma denemisi olan *İnsan İradesinin Özgürlüğü Üzerine* adlı çalışması ödül alır. Fakat 1840 yılında keleme aldığı diğer yarışma denemesi olan *Aklın Temelleri Üzerine* adlı eseri ödül alamaz. Ancak Schopenhauer yazım hayatına aktif olarak devam eder. 1844 yılında *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ikinci edisyonunu oluşturur. 1851 yılında *Pererga Und Paralipomena* çalışmasını yürütür. 1859 yılında ise *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*’nın üçüncü edisyonunu oluşturur.¹²

Arthur Schopenhauer etki alanını özellikle emperyalist çağda kendisini göstermiş biridir. Diyalektik ve maddeciliğin karşısında düşman bir tavır sergilemiş ve bunların

⁶Sans, *Schopenhauer*, s.14.

⁷Janaway, *Schopenhauer*,s.19.

⁸Kubilay Hoşgör, “Arthur Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesi Ve Kant Eleştirisi”, Y.L.T., *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, Muğla, 2007, s.112.

⁹Sans, *Schopenhauer*, s.16.

¹⁰Janaway, *Schopenhauer*,s.20-21.

¹¹Sans, *Schopenhauer*, s.15-16.

¹²Hoşgör, “Arthur Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesi Ve Kant Eleştirisi”, s.113.

karşısında metafizik idealini koyması ile hep idealizmle anılmış ve kendinden sonraki düşünürleri oldukça etkileyen Schopenhauer,¹³ 1860 yılının ilkbaharında 21 Eylül günü yetmiş iki yaşında yaşama gözlerini yumar.¹⁴



¹³ Aziz Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s.417.

¹⁴Sans, *Schopenhauer*, s.19.

19. Yüzyılın Romantik Alman filozofu olan Arthur Schopenhauer, etkisi fazla duyulmamış olan bir düşünür kimliğiyle göze çarpmaktadır. Kimileri bunu onun metafiziğinde olan tutarsızlık ve felsefesinin eksikliklerle dolu olmasına bağlamaktadır. Fakat, ifade etmek gerekir ki bu tür düşüncelerin Schopenhauer'in böyle olduğunu göstermez. Schopenhauer'in ahlak ve estetik alanında ortaya koymuş olduğu metafizik dayanaklarından, bunlar ister kabul edilsin isterse reddedilsin, öğrenilecek çok şey olduğunu belirtmek gerekir.¹⁵ Kötümser olarak anılan Schopenhauer, açıklanması zor bir felsefeye sahip olmakla beraber, bir o kadar da açık ve anlaşılması kolay düşüncesi vardır. Onun açısından dünyada temelde mutlu olunabilecek bir algı yoktur. Keza yaşayan bütün bireyler iradelerinin mahkûmları olduklarından ötürü dünya kötü bir haldedir.¹⁶ İşte aslında Schopenhauer'in böyle bir Kötümser algıya sahip olması, iradenin kör bir döngü halinde dönmesinden ötürü olduğunu belirtmek gerekir.

Schopenhauer'in düşüncesi içerisinde yaratıcı bir Tanrı durumu yoktur. Kendi kendini yaratıp, buna göre hareket eden ve kendisini yok eden bir *irade* söz konusudur. İrade, atılan adımla kendini belirler ve sonrasında ise yoklukla karşılaşır. İrade, her şeye egemen olan bir durumu ihtiva eder ki buda Schopenhauer açısından Tanrı'nın saf dışı kaldığını gösterir. Schopenhauer korkusuz bir şekilde ateist bir düşünceye sahiptir. Ona göre bir ilah olmaksızın vecd hali olanaklıdır. Keza bunun olabilmesi için bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Vecd haliyle insan saf bilgiye ulaşabilmektedir. Ancak bu vecd durumu mistik bir tecrübeyle oluşmaktadır. Belki de bundandır ki Schopenhauer dinlere göstermediği saygıyı azizlere, mistiklere ve ariflere göstermiştir. Her ne kadar Budizm'in nirvana etkisi ve Hıristiyanlığın günah anlayışını kendisine yakın görse de özü itibariyle Schopenhauer'in dinlere karşı olduğunu belirtmek gerekir. O, İslam dini ve Kur'an içinde bu türü düşünceye sahiptir, fakat Mevlana, Yunus Emre gibi sufiler konusunda olumlu fikirlere sahiptir.¹⁷ Çünkü onları kendisine yakın görür ve felsefesinin mistik bakımdan birbirleriyle bütünlük içinde olduğunu belirtir.

Düşünsel olarak bir rahatlık içinde olan Schopenhauer, yazılarını korkusuzca yazar ve içtenlikten uzak, boyun eğici tavırlara asla tahammül etmez. Refah içinde olması bunun en belirgin destekçisidir.¹⁸ O, düşüncelerini dolaysız bir biçimde açıkça ifade eder. Onun yazılarında deha pırıltısı mevcuttur. Edebi sanatlara hâkim olup gerektiği yerde üslubunu en

¹⁵ Ahmet İnam, "Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş", *Felsefe Dünyası*, sayı:9, Ankara, 1993, s.8-9.

¹⁶Metin Çoşar, "Schopenhauer'da "Sanat"ın Anlamı Üzerine", (ZİWT), *Türk Dünyası Dergisi*, cilt:1 Sayı:2, Ankara, 2009, s.31.

¹⁷Senail Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009, s.19-20.

¹⁸ Janavay, *Schopenhauer*, s.12.

iyi biçimde ve abartısız şekilde kullanır. Fakat bütün bunlara rağmen onun yegâne kaygısı anlaşılacak korkusudur. Çünkü Schopenhauer karamsar bir felsefi düşünce içerisinde. ¹⁹ Böyle bir karamsar bir halde olduğundan, okuyucuları tarafından okunup incelendiğinde anlaşılacak onun için büyük bir korkudur. Bu korkunun temelinde ise ifade etiklerinin farklı biçimde algılanması ve tamamen zıt anlaşılması düşüncesi mevcuttur.

Schopenhauer varlık sorunu ile ilgili olan dilin de önemine vurgu yapar. Keza zaten üsluba olan düşkünlüğü ve netliği bunun bir göstergesidir. O, dilin çoğunlukla yanlış kullanılmasını çok sert biçimde eleştirir. Çünkü ona göre dil açık, berrak ve net biçimde sanatsal olarak kullanılmalıdır. ²⁰ Schopenhauer, felsefe yapmanın yegane yolunun bir dehanın adımıyla gerçekleşeceğini iddia eder. Çünkü ona göre, felsefe bir inanç alanı değil, özgürlük alanı olarak vardır. Bundan ötürü de felsefe salt özgürlük çabasıyla ancak bir uğraş alanı olabilmektedir. Dindar olan kimse ne felsefe yapabilir ne de ona ulaşabilir. Dinsel bir çabayla felsefe, özgür biçimde gerçekleşmekten ziyade felsefeyi yok etmekten öte bir çaba olamaz. ²¹ Buda açık bir biçimde Schopenhauer için din ile felsefe arasında bir uyuma ve birlikteliğin olmadığına işaret eder. Din için kaynak inanç temelli iken felsefe için ana kaynak özgürlük temellidir. Dolayısıyla Schopenhauer düşüncesinde din; bireyi felsefe ve buna paralel olarak özgür düşünceden mahrum bırakan bir kavram olarak mevcuttur.

Platon ve Kant'ın felsefesinin doktriner bir geleneği içinde olan Schopenhauer, öncesinde de ifade ettiğimiz gibi dilbilimsel bir çağın içindedir. Dilsel atılım Johann Gottfried Herder'le, Schlegel Kardeşler ve Alexande Von Humboldt ile bir atılım ve gelişim göstermiştir. Ayrıca bu dönem düşünülürce Budizm ve Sanskritçe* metinler üzerinde büyük incelemelerin olduğu bir dönemdir. Schopenhauer de bunları büyük bir hayranlık ve çabayla keşfeder. İşte böyle bir ruhla hareket eden Schopenhauer'in metinleri sanatsal ve edebi alanda önemli başarıları içerir. Buda Schopenhauer'un felsefesini düşünce sistemini edebi ve dilsel değerler taşımasını oldukça etkilemiştir. Engin bir kültür seviyesinde olan Schopenhauer, Dante Alighieri, William Shakspeare, Francis Bacon vb. gibi düşünürlerin eserlerini asıl yazıldığı orijinalinden okur. ²²

¹⁹ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.21-22.

²⁰Sans, *Schopenhauer*, s.10.

²¹ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.23.

*Sanskrit, sözcük olarak cilalanmış, düzenlenmiş, kusursuzlaştırılmış anlamını taşımaktadır. Sanskritçe, Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran koluna bağlı en eski belge dilidir.

²²Sans, *Schopenhauer*,s.8-9.

Schopenhauer, ilk etapta bakıldığında felsefi olarak çıkış noktasını metafizik bir dünya anlayışından almaktadır. Ancak temelde onda dogmatik bir duruş ve düşünme vardır. Kendisinin de tanımladığı gibi felsefesi ‘içkin dogmatizm’ yapısına sahiptir. İçkin olması, onun felsefesinin bireysel bilinçle, iç tutarlılık içinde ve nesnel dünyaya dayalı olmanı açıklayabilecek bir olduğunu bizlere gösterir.

Schopenhauer’in ayırt edici özelliklerinden bir de aslında onun Avrupa’nın seçkin düşünürlerinin, filozoflarının yaptığı gibi yeryüzünün en kalabalık ve eski nüfuslarına yüz dönmelerinden farklı bir algıya sahip olmasıdır. Keza Schopenhauer Herder, Goethe, Paul Deussen düşünürler özellikle doğuda var olan kültür ve düşünce yapısına yönelip ilk keşfeden düşünürlerden biridir. Dolayısıyla baktığımızda o, hayatının fanilik yanını tecrübe ile derinden kavramış olan, bu tür düşüncelerin batıda temsilciliğini yapan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.²³ Çeşitli kültür etkileşimlerini tanıma çabasında olan Schopenhauer’in felsefesinin odak noktası veya belkemiği olarak da ifade edebileceğimiz şey “irade” kavramıdır. Schopenhauer, irade kavramına Immanuel Kant’ın belirttiği tanımlamadan farklı olarak bakmıştır. O, iradeyi felsefe ve metafiziğin deyim yerindeyse içine yerleştirmiş ve yeni bir boyut kazandırmıştır.²⁴ İradeye yüklediği anlamla onun felsefesinde iradeden öte ve daha üstün bir şey yoktur. Bu çerçevede baktığımızda irade, Schopenhauer için ‘en üst güçtür’ demek yanlış olmaz.

²³ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.29-30.

²⁴A.g.e., s.62.

İKİNCİ BÖLÜM

DÜŞÜNSEL ETKİLER

2.ARTHUR SCHOPENHAUER'İN DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Schopenhauer bir Avrupa düşünürü olmakla beraber onlardan farklı olarak doğu düşüncesiyle de ilgilenmiş biridir. Kötümser olan Schopenhauer doğu düşüncesindeki kötülük algısından ötürü, doğunun fikir dünyasıyla ilgilenmiştir. Schopenhauer, yaşamın kötü olduğu algısından hareket ederek, bundan kurtuluş çabasını üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde doğu düşüncesi de, insanın kötülükten kurtuluş çabasına yönelik bir algı içerisindedir. Bu açıdan baktığımızda, Schopenhauer'in doğuya yönelip, doğu düşüncesiyle paralel düşünceler içinde olması, temelde onun doğu düşüncesiyle olan etkileşiminin ne ölçüde olduğunu bizlere gösterir.

Schopenhauer, arayışı ve düşüncesi uzman filozoflardan öte olan ve kendisinden sonra gelen filozofların, onun düşüncelerine inanabileceği ve bu düşüncelerini devam ettirebilecekleri felsefe arayışı içinde olan edebi kişiliktir. Bu yönüyle belki Schopenhauer'in Kant ve Hegel gibi bütün yönleriyle akademik camia'nın içinde olduğu söylenemez.²⁵ Ancak tamamen de bu akademik camia ve çabadan yoksun olduğu gibi bir algıda yoktur. Çünkü Schopenhauer üzerinde bu camianın etki-tepki bağlamında büyük bir etkileşimi ve bu camiadan kopamayan yanı vardır.

²⁵Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.740.

Schopenhauer, Berlin Üniversitesinde iken belli süreçte Friedrich Schelermacher ve Johann Gottlieb Fichte'den dersler aldı ve bu süreçte de onun felsefesinin bel kemiği olan "isteme" kavramıyla tanışmasına fırsatı oldu. İsteme algısının oluşması ve gelişmesinde Fichte'nin Schopenhauer düşüncesi üzerinde oldukça fazla etkisi vardır. Bütün bunlar böyle olmakla beraber annesinin entelektüel ve edebi eğilimi Schopenhauer'in ilerleyen noktada Goethe, Schelegel vb. isimlerle tanışmasını sağladı. Schopenhauer bu durumla büyük bir etkileşim içinde, aktif bir çabayla okuma ve düşünce ufkunu giderek geliştiriyordu. Schopenhauer için istemeyi odak noktasına getiren ve mutlak sayan esas temellini Kant, Fichte ve Schelling'e borçludur. İdeler veyahut iradi olan şeylerin görüngülerinin derecelerini Platon'a, pesimist ve ya kötümser istemenin reddedilişini Budizm'e borçludur. Doğu ile Batı düşüncelerinin sentezini yapan ve farklı iki düşünce yapısını birleştirerek hareket eden Schopenhauer, bunu yapabilen çok nadir düşünürlerden biridir.²⁶ O, doğu filozoflarının düşünceleri yönelik detaylı çalışmalar yapmıştır. Batı gelenek ve düşünce yapısının kabul görebileceği şekilde Doğu felsefesini yeniden şekillendirerek, Budizm ve onun öğretileri ile beslemiştir.

Bütün bu çerçevede baktığımızda genel bir etki yani kabul etme ve kabul etmeme bağlamında Schopenhauer felsefesi için bir etkileşim söz konusudur. Schopenhauer, *İsteme* kavramıyla Kant'ın düşüncesini benimseyerek, deyim yerindeyse Kant'ın önderliğiyle felsefi çabasının başlangıcını yapmıştır. *İde* teorisiyle görünüş ve gerçek arasındaki düşünce ayırımına vurgu yapan Platon'un fikirleri de Schopenhauer için oldukça etkilidir. *Upanishadlar*, Schopenhauer için, Doğu düşüncesini doruk noktasına ulaştıran, Budizm'in anlaşılmasını sağlayarak ondaki Kötümserlikle düşünce bütünlüğü oluşturur. Bütün bunlar birer olumlu katkı olmakla beraber karşıt olarak Hegel'in düşünceleriyle de bir etkileşimi söz konusudur. Hegel, Schopenhauer'in akademik yaşamı ve felsefi yaşamı üzerindeki etkisi negatif bağlamda etkilerle kendini göstermiştir.

Immanuel Kant'ın felsefesiyle Göttingen'de öğrencilik yıllarında tanışan Schopenhauer, onun felsefesinin ikna kabiliyeti yüksek fakat sona ermiş veya tamamlanmış bir düşünceden uzak olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer, özellikle ikna edici olarak kabul ettiği Kant'ın numen ile fenomen diğer bir ifadeyle görünüş ve kendinde şey kavramlarına oldukça ilgilenmiştir. Bunlar üzerinde eksik noktaların olduğunu belirterek, değişiklikler yapmak istemiştir. Ona göre kendinde şey konusunda Kant oldukça aceleci

²⁶ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s.181-182.

davranmıştır. Kant, görünüşü kedinde şeyden ayırmakla ve sadece görünüşlerin bilebileceği fikrini sunarak aslında gizemli bir bilmece sunmuş oluyordu. Schopenhauer'un ikna edici fakat eklenmesi gereken şey derken bu gizemin çözülmesinden bahsediyor olmalıydı.²⁷Böyle bir hamlede bulunarak var olan düşünceyi kendi felsefesiyle birleştirerek onu aşmaya çalışmak, hem gelenekten kopmayarak hem de geleneğin sorunlu olduğunu belirterek onun üstüne çıkmaya çalışmaktır. Bu da felsefi düşünce tarihi içinde her filozofun başarabileceği bir iş değildir. Schopenhauer, bizzat bir şeye değinildiğinde, nedensellik ilişkisini başlatmak yerine, onun farkında olmamız gerektiğini belirtiyor. Farkında olmamız için var olması gereken şey ise deneyimdir. Deneyim bu anlamda onun genel bir bakış kazanmasını beraberinde getirmiştir. Bu da Schopenhauer'in felsefesini genel çerçevede görebilmesini, Kant düşüncesinden hareketle kurmuş olduğu felsefesini, Kant'ın daha önce yapmış olduğu ayırmayı ortaya koymasını ve bireyden hareket ederek, Yirminci Yüzyıl düşüncesinin önünü açmasını sağlamıştır.

Schopenhauer'un ifade ettiği istenç,geçmiş düşüncelerden izler taşısa da Kant'ın numen olarak ifade ettiği şey değildir. Bu istenç, fenomen düzeyde çeşitlenebilen gidişatı olan bir istençtir. Genel olarak baktığımızda Schopenhauer eserlerinde ve düşüncesinde Kant'a hayran olduğu aşikâr bir durumdur. Fakat bu hayranlık daha çok onu aşmaya yönelik bir çabadır. Aynı zamanda onun hayranlığı; tek yönlülükten ziyade, eleştirel bir duruştur. Schopenhauer, Kant'ın "*Pratik Aklın Eleştirisi*" adlı eserde *Analitik Transandantal*'ın kusurlarını bularak açıklar. Ayrıca burada numen ve fenomen arasındaki Kant'ın ayırımını belirterek bu açıklamayı yapar.²⁸ Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer hem Kant'a bağlı hem de ona eleştirel yaklaşarak yeni bir düşünce ve algı hamlesi yapar. Bununda temelde Schopenhauer'i kendisi yapan yegâne özelliklerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Schopenhauer'in Kant'ın numen ve fenomen ayırımı düşüncesi konusunda bir şüphesi yoktur. Bilginin duyularla edildiğine dair Kantçı yargıyı kesin bir üslup ile kabul etmekteydi; görüngülerin arkasında yatan ve onların oluşumuna neden olan gerçekliğin bilinemezliği, Schopenhauer tarafında kabul görmeyen bir yargıydı. Çünkü Schopenhauer, için temel problem bu dünya içerisinde var olan gerçeklikten başka bir şey değildi. Gerçekliğin arkasında yatan ve ya ona canlılık veren başka bir şey Schopenhauer açısından düşünülmesi bile imkansız olan bir durumdu.²⁹ Bu açıdandır ki Kant, bütün var olan gerçekliğin öznedede olan

²⁷Janaway, *Schopenhauer*,s.29-30.

²⁸Sans, *Schopenhauer*, s.46-48.

²⁹ Sabri Şatır, *Başlangıçta Bilgisizlik Ve Korku Vardı*, Pan Yayınları, İstanbul, 2001, s.125.

yapıların biçimiyle kalıplardan oluştuğu, bunların formlar vasıtasıyla kavranabilip algılanabileceğini söylerken; Schopenhauer ise Kant'ın bu düşüncesinin aslında zaman-mekân anlayışı içinde kendinde şeyi bilinemez kıldığı ve metafiziğe sınır belirleyen bir yapı olduğu için eleştirmiştir.³⁰

Schopenhauer, Kant'ın iki bilgi kavramından bahsettiğini de söylemektedir. İlk, görünüşlerin yani fenomenlerin algılanması, ikincisi ise değer biçme veya anlamlandırma çabasıyla bunların kavramlara dönüştürülmesiydi. Kant, gördüğümüz şeyin bizde var olan kategoriler içinde hemen bir tasarım kalıbında yer edindiğini belirtmekteydi. Buna karşı çıkan Schopenhauer, aslında ilk etapta görünenin nesnede tasarım bulmasını olanaksız olarak ifade ediyordu. Salt anlamda bir görünüşün yani duyumun olması onun kavramlarda hemen anlam bulması durumu yoktur. Çünkü ancak algının formları olan uzay ve zamanın devreye girmesiyle gördüğümüz, duyumsadığımız şeyler anlam bulabilmekteydi. Bu açıdan şunu diyebiliriz ki Schopenhauer için fenomeni bir anlama yetisine dönüştürmekle, yani onu tasarım boyutuna taşımakla anlama durumu sona erer. Keza Kant'ın ifade ettiği gibi eğer izlenim ilk durumdan hemen bir anlam bulma ve tasarıma dönüşme durumu Schopenhauer açısından gerçekleşemeyecek bir şeydir. Bunun olması halinde Schopenhauer, tasarım'ın hiçbir anlamının olmayacağını ve tasarımdan bahsetmenin yersiz olduğunu söyler. Aslında Kant tasarımın hemen ortaya çıktığını ifade etmesi Schopenhauer açısından Kant'ın anlama yetisinin gücünü hiçe sayması ve buna bağlı olarak da düşünmeyi anlamının içine koyarak kargaşa yaratmasından öte bir şey olmadığı durumundan ibarettir. Bu açıdan da Kant, düşüncesinde büyük bir anlam kargaşası yaratmakla beraber, her şey algılara indirgenmiştir. Bu da Schopenhauer için dönülmez büyük bir yanılsama ve yanıltan başka bir şey değildir.³¹ Schopenhauer'in kendisi görüleceği üzere tasarımın anlamı üzerinde çok durması Kant'tan ayrı bir duruş içerisinde olduğunu. Öznenin dünyayı algılaması temelde uzam ile zaman içerisinde tasarımın anlam bulması ve buna bağlı olarak kişinin dünyayı algılamasıyla gerçekleşir.³² Bu da Schopenhauer'un Kant ile açık biçimde zıtlaştığının ve öznel olan idealizm'in ikisi tarafından ne şekilde farklı olarak ortaya çıktığını bizlere göstermiştir.

Schopenhauer, Kant'ın ifade ettiği gibi görünen ve soyut olan kategorilere girerek bir anlamlılık yapan ve dünyayı algılama biçimini keşfetmesi gibi bir durumun olmadığını belirtir. Çünkü bu denli bir bilgi, hayli karmaşık, bir ön kabule dayalı olan algının ve onun

³⁰Selahattin Hilav, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s.249.

³¹Arthur Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, Vol I-II, Translated From The German. By E.F.J. Payne, Dover Publications, New York, 1969, s.438-439.

³²B.Marcin, "Schopenhauer's Theory of Justice", s.15.

nesnesinin önceden kabul görmüş biçimi olurdu. Bundan dolayı da tasarımın bir mahiyeti kalmazdı. Aklın insana özgü olarak en belirgin özelliği soyutlama yetisine sahip olmasıdır. Akıl tasarımların belli özelliklerini soyutlayarak kavramlara ulaşmaktadır. Bu açıdan Schopenhauer, tasarımlar olmadan ortada soyutlanabilecek herhangi bir şeyin olmayacağını ifade eder. Burada da Kant'ın temelde kabul ettiği, çıkış yolu olarak hareket ettiği doğuştan belli soyutlamaların zihinden var olduğu fikrinden tamamen farklı düşünür.³³ Keza Schopenhauer'e göre eğer bir tasarım olmaz ise soyutlama yapamayız ve bir nesneyi anlamlandırma durumu söz konusu olmaz.

Schopenhauer, 19. Yüzyılı felsefe tarihinin çoğunlukta olan bölümünü Kant'ın fikirlerini irdeleme, yeniden kabul, yorumlama, değiştirme ve değerlendirme bağlamında ele alınması gerektiğinin farkındaydı. Ve kendi ahlak sistemini inşa etmek için gene Kant'ın ahlak görüşlerine ihtiyaç duyuyordu. Bu açıdan Schopenhauer, yıkmak istediği bir ahlak sistemi üzerinden kendisi sistemini kurma çabası sergiliyordu. Ahlak alanındaki düşüncelerine Kant'ı beğenerek ve eleştirerek başlayan Schopenhauer, her iki açıdan da duygularının esiri olmuyordu. Böylece baktığımızda Kant, Schopenhauer üzerinde bütün yönüyle etkiliydi. Schopenhauer'de bunu kabul ediyor ve kendisinin daha ileri bir düzeyde Kant'ı da geçtiğini belirtiyordu. Schopenhauer, düşünce melekemizin açılması, idrak gözümüzün önünü görebilmesi Kant'ın gözlüğünün şart olduğunu ancak bunun bile yeterli gelmeyeceği için Schopenhauer'in gözlüğünün kaçınılmaz biçimde kullanılmasına açık şekilde vurgu yapıyordu.³⁴

Bu durumu Schopenhauer şöyle tarif ediyordu:

“Kant'ın temel eserlerinin hitap ettiği zekâ üzerinde yaptığı etkisi ben, körlerde gerçekleştirilen bir katarakt ameliyatının tesirine benzetirim. Bu mecazı devam ettirmemiz gerekirse bu durumda benim maksadım, bu başarılı operasyonu gerçekleştirenlerin ellerine bir katarakt gözlüğü tutuşturaktan ibarettir. Bu gözlüğün kullanılabilmesi için her şeyden önce başarılı bir karakter ameliyatı zorunludur.”³⁵

Bu açıdan baktığımızda yukarıdaki yargı hakkında diyebiliriz ki bir yandan kendi ahlak felsefesini temellendiren Schopenhauer, diğer yandan da Kant'ın ahlak felsefesini tartışmakta ve bunların doğruluk değeri ölçüp bu tür soruların cevaplarını aramaktadır.

³³Arthur Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, s.431.

³⁴Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.328-330.

³⁵A.g.e., s.329.

Aslında Schopenhauer sadece Kant'ın ahlak görüşlerini değil ondan öncekilerin görüşlerini de irdelemekteydi. Fakat Schopenhauer, diğer düşünürlerle oranla Kant'ın düşüncesi üzerinde daha fazla yoğunlaşmıştır.³⁶ Buda sonuç itibarıyla Schopenhauer'in Kant ile sürekli bir etkileşim içinde olduğunu ve onu bütün yönleriyle ele alıp değerlendirdiğini bizlere gösterir.

Ayrıca buna paralel olarak ifade edebileceğimiz **Johann Gottlieb Fichte**'nin "ben-ben olmayan" ayrımı yapması ve ben'i sınırlayan şeyin yine benden öte bir şey olmaması düşüncesi de Schopenhauer'in 'dünya benim tasarımımdır' düşüncesine ulaşmasında oldukça etkilidir. Çünkü Fichte'nin yaptığı bu ayrım aklın varsayılan düşünceleri olsa dahi kendiliğinden oluşmayan, aklın kendi kendisini sınırlamasıdır.³⁷ Bu açıdan Fichte'nin bu noktada ben'i yani bireyi merkeze koyan anlayışı ve dünyanın onun etrafında şekilleniyor olması düşüncesi Schopenhauer için oldukça önem arz etmektedir.

Schopenhauer'in her ne kadar Kant'tan önemli ölçüde etkilenmiş olsa da **Platon**'un etkisi de göz ardı edilmez ve bu etki, özellikle sanat alanında kendisini gösterir. Platon'un *ide* düşüncesi Schopenhauer'i oldukça etkiler ve Schopenhauer bir mirasçısı gibi Platon'un bu kavramına bağlanır. Platon'un var olan dünyanın temelde gerçekte hiçbir şekilde var olmadığını, bunun sadece varsayıldığını ve bunların *İdeler*'in bir gölgesi olduğunu ifade eder. Ona göre, dünyadaki her şey bir oluş içindedir ve bu oluş hali beraberinde bir yok oluşu getirmektedir. Buda var olanların süreklilik içinde hem bir oluş hem de bir yok oluş durumunda olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu durum aslında dünyanın bir tutarsızlık içinde olduğunu ifadesidir. Değişmeyen, gerçek olan ve gerçekte bilinmesi gereken tek şey Platon için *İde* kavramıdır, ifadesi Schopenhauer için çok önemlidir. Çünkü Schopenhauer'de Platon'un belirttiği gibi görünüşün arkasındaki gerçekliği aramaktaydı. Schopenhauer, tecrübe edilen dünyanın algılandığının ötesinde çok farklı, bambaşka bir şey olduğu fikrindeydi. Bu açıdan bakıldığında Platon'un dünyanın idelerin bir yansıması, gerçekte olmayan ve değişip yok olan bir yapıya sahip olduğu düşüncesini Schopenhauer'de açıkça görebilmekteyiz.

Schopenhauer'in Platon'un düşüncesinden etkilenmesi, Platon'un *ide* fikriyle Kant'ın *kendinde-şey* kavramlarının düşünce olarak birbirine yakınlığından kaynaklandığını belirtmek yanlış olmaz. Çünkü her ne kadar işleyiş olarak bir aynılığı ifade etmeseler de iki düşünür çoğu yönde özdeştir. Schopenhauer, rastgele bir düşünceden etkilenme tavrından uzak olduğu aşikârdır. O, kendi düşüncesine yakın olan düşünceleri benimsemiş ve bunların benzer

³⁶A.g.e., s.331-332.

³⁷Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, s.224.

olanlarını kendi düşüncesi için çıkış noktası kabul etmiştir. Schopenhauer'e göre Platon için dünyada var olan her şey *idelerin* birer yansımasından ibaret olup ideler vasıtasıyla gerçeklik kazanmaktadır. Bu açıdan her şey var oluşlarını *idelere* borçludur. Kant ise daha öncede belirttiğimiz gibi bütün var olan gerçekliğin özünde olan yapıların biçimiyle kalıplardan ibaret olduğunu ve bunların da formlar vasıtasıyla kavranabilip algılanabileceğini söylüyordu. Bu biçimde Kant *kendinde-şeyi* nedensellik bağı içinde tasavvur etmiş ve birden fazla *kendinde-şeyden* bahsettiği için onu çokluk kategorisine koymuştur. Platon'un her şeyi ideye bağlaması gibi Kant'ta görünüşte olan her şeyi yani *fenomeni* gerçek olan *Numen*'e bağlayarak, dünyada var olan her şeyin *numen* olmaksızın gerçekliğinden söz edemeyeceğimizi ifade etmesi, Schopenhauer açısından iki düşünürün benzerliklerini göstermek için yeterlidir.

Platon'un *ide* kavramı, Schopenhauer'in belirttiği "isteme olarak dünya" ile "tasarım olarak dünya" arasından bir konumda durmakta ve bu iki dünya arasındaki ilişkiyi tesis eden bir etkiye sahip olmaktadır. Keza isteme, ilk etapta kendisini aracısız olarak *ide* olarak nesneleştirir. Tasarım dünyasında olan objeler ise *idelerin* uzam ve zaman algısına bağlı olarak nedensellik ilişkisindeki görünmelerinden ibarettir. Bu açıdan da bakıldığında isteme kendi aracısız bir biçimde *ide* olarak nesneleştirir ve öznenin anlama-anlamlandırma yetisiyle isteme dünyasına dolaylı bir yoldan ulaşır.³⁸ Genel olarak baktığımızda Platon'cu düşünce Schopenhauer için böyle bir anlam bütünlüğü içinde ve de kendi felsefesiyle bu denli yakın ilişki içinde olduğunu görürüz. Schopenhauer o denli bir etkileşim ve bu etkileşimi aşma çabası içindedir ki her an bir Kant ve Platon kişiliğiyle karşımızda duruyor gibidir. Ancak bu duruş onlara benzeme ile değil; onların felsefi fikirlerini ifade ederek, aşmaya çalışan bir düşünce yapısıyla olarak kendisini gösterir.

Upanishadlar'da Schopenhauer düşüncesinde oldukça önemli bir yer ve etkiye sahiptir. Bu açıdandır ki Schopenhauer, doğu felsefesi sisteminde olan düşüncelere oldukça yer vermiştir. O, doğu düşüncesinden memnuniyet duymuş ve ciddi bir algı hareketiyle etkisinde kalmıştır. Schopenhauer doğu düşüncesinde var olan belli yapıdaki kavrayışları kendi felsefesinde kullanmıştır. Ama bu onun tamamen doğu düşüncesi içinde bir felsefe hareketi içinde olduğunu göstermez. Kendi işine yaracak ölçüde bir etkileşim ve ilgi göstermiş olup, özellikle Hinduizm ve Budizm en fazla değer verdiği anlayışlardır. Onun felsefesinde Hinduizm etkili olmakla beraber, Budizm'in etkisi oldukça azdır. Çünkü Schopenhauer kendi felsefesini oluşturduğu zamanlarda Budizm hala Avrupa'da yeterince

³⁸Adnan Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistematik Felsefe Ve Mantık Bilim Dalı*, Bursa, 2009, s.37-41.

tanınmadığı için etkisinin az olması normaldir. Ancak ilerleyen zamanlarda Schopenhauer bu dinin kendi fikirleriyle yakınlığı ve örtüştüğü konulardan dolayı memnuniyet içinde olduğu konusunda ifadelerde kullanmıştır.³⁹

Schopenhauer Doğu düşüncesini özellikle de Hint düşüncesinin yaşam görüşlerini dini, edebi, felsefi vb. bütün konularda eserlerini irdelemiş ve kendi Felsefesi ile benzer yönleri üzerinde oldukça durmuştur. Schopenhauer'ın "*Hint Edebiyatına Dair Bazı Tespitleri*" adlı yazısından, Hint edebiyatının dini ve felsefi eserlerine verdiği değeri açıkça şöyle belirtmiştir:

*"Hint edebiyatının dini ve felsefi eserlerine derin bir hayranlık ve saygı duysam da manzum eserlerinden ancak nadiren hayranlık duyabiliyorum. Hatta zaman zaman bunların aynı insanlara ait heykeller kadar kaba ve hantal oldukları düşüncesine kapıldığım bile oluyor. Dramatik eserlerine bile esas itibariyle içerdikleri dini inanç ve ahlakın en öğretici açıklamaları ve çeşitlemeleri dolayısıyla değer veririm."*⁴⁰

Schopenhauer'ın burada ifade etmek istediği şey, Hint düşüncesinin felsefi ve dini eserlerinin kendisi açısından oldukça önemli olduğu, manzum ve ona benzer tarzda olan eserlerin ise değerli bulmadığı fakat dini ve felsefi açıklamalardan ötürü bunlara da değer verdiğini belirtmek istemesidir. Buda bizlere Hint düşünce geleneği içinde Schopenhauer için dinsel ve felsefi olan yargıların ne ölçüde değerli olduğunu göstermektedir.

Schopenhauer, evrensel ile bireysel ruhu ele alması ve de ruh göçü gibi çelişik düşünceleri irdelemesi Brahma ve Budist düşünceye ait bu temaların onda yeni bir senteze ulaştığını bizlere gösterir. Bu bağlamda Buddha'nın 'dünya acıdır' ve Brahmacılığın 'yaratıcılık tektir' ifadeleri merhamet ilkesi bağlamında oldukça önem arz eden düşüncelerdir. Schopenhauer bu her iki temayı ele alarak değerlendirir. Özellikle 'merhamet' konusunda Schopenhauer, bu iki düşünce yapılarından yararlanır ve bunları aşarak, moral çerçevede kendisine özgü bir merhamet algısı oluşturur. Bu da aslında Schopenhauer'ın neden Doğu düşüncesini Batıda bir ekol tarzında ele aldığını ve niçin bu bunu kadar üstelediğinin açık bir ifadesidir.⁴¹ Keza O, Doğu Mit'inin yüksek bir değer olduğu, hakikate yakın olduğundan ötürü de her bir parçasının kendi dünyamızdan alınmasından dolayı büyük bir içtenlik ve samimiyetle bunlara yaklaşılması gerektiğini söylemektedir.

³⁹A.g.e., s. 43.

⁴⁰Arthur Schopenhauer, *Okumaya Ve Okumışlara Dair*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.55.

⁴¹Sans, *Schopenhauer*, s.100.

Hinduizm'in temel yazılarını *Vedalar* oluşturmaktadır. *Upanishadlar* ise *Vedalar*'ın dört bölümünden birini meydana getirir. *Upanishadlar*'daki düşüncelerden oldukça etkilenen Schopenhauer, ilerleyen zamanlarda kaleme aldığı "*İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*" adlı eserinde bu düşüncelere yer vermiştir. Özellikle karamsar dünya görüşü bağlamında *Maya Perdesi* ve *Brahman* kavrayışı olan etik düşünceler Schopenhauer'e cazip gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında Pesimist düşünür olan Schopenhauer, Hinduizm öğretilerinden etkilenmiş ve bunlar içinde özellikle karanlık dünya görüşünü kendi odak noktası haline getirmiştir. Schopenhauer, Hinduizm düşüncesinde var olanın dünyanın yadsınması gerektiği, bu dünyanın olmaması gereken bir dünya oluşu ve dünyanın yok olmasının temelde onun var olmasından daha iyi bir netice getireceği; bundan ötürü de sürekli acının yeryüzünden tekrarlaması yerine, yaşamaya değmeyen bu dünyada el etek çekerek yok olmanın daha iyi olduğunu belirtir. Dünyevi olan her şey bir yanılsamadan ibarettir. Bu yüzden insanlar istedikleri, arzu ettikleri şeylerin peşinde koşarak boşa emek sarf etmektedir. Çünkü var olan bu hayat acıdan başka bir şeye neden olmaz ve buda aslında isteklerin anlamsızlığını bizlere göstermektedir. Acının yegâne kaynağı; bitmek tükenmek bilmeyen arzular ve istekler olduğu için yaşam ıstırap içinde olacaktır. Ancak isteklerin farkında olan ve bunu reddeden birey, bunları susturabilir ve acıyı hafifletebilir.⁴² Böylece bakıldığında Schopenhauer'in Doğu düşüncesin Hinduizm'e olan yatkınlığının esas nedeninin orda olan düşüncelerin kendi düşünceleriyle uyuşması ve buna bağlı olarak ikisinin de paralel yargılarla bir bütünlük oluşturmasından kaynaklandığını görebilmekteyiz.

Schopenhauer'un Doğu düşüncesi ve özellikle Hinduizm'in Avrupa ve kendisi için ne kadar önemli ve değerli olduğu şu ifadesine bakmak gerekir:

*"Son kırk yıl içerisinde Hint edebiyatı Avrupa'da o kadar büyük bir gelişme gösterdi ki ilk baskı için bu notu şimdi tamamlamak isteseydim birkaç sayfayı doldururdu."*⁴³

Schopenhauer burada Hint düşüncesinin o denli bir gelişme gösterdiği, bu denli bir gelişme için ilk adımda bile söylenecek ve yazıya dökülecek çok şeyin olduğunu belirtir. Onun burada bir Doğu kültürü olan Hint öğretilerinin Avrupa'da yer edinmesinden övgü ile hayranlık içinde olduğu ve aslında bununda kendi düşünceleriyle olan uyuşmasından kaynakladığını belirtmek gerekir.

⁴²Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.43-44.

⁴³Arthur Schopenhauer, *Bilmek Ve İstemek*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.101.

Schopenhauer Hint düşüncesinde yer alan *Maya Perdesi Örtüsü* düşüncesini bireyselleşme/tekilleşme ile özleştirmektedir. Onun için uzay ve zamanın formları adeta bir *Maya Perdesi Örtüsü* meydana getirmiştir. Bu da perdenin arka yüzünde olan gerçeklerin görülmesini engellemektedir ki bu da bu dünyada yaşayan insan için görüneni bir hayal veya rüya sıfatına büründürmektedir. Sürekli değişimin sebepleri olan uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri her zaman hakikatin önünü kapatır. Kendinde şey olarak isteme ise sürekli bunların ardında saklanır. Bundan ötürü öznenin bunu aşması yani *Maya Perdesini* aşması gerekmektedir. Ancak bu şekilde özne perdenin arkasına gizlenmiş olan gerçekliği görebilir ve gerçek olan ile tecrübe içine girebilir. Kişi bunu yapınca *Brahman*'i* idrak eder ve ona göre hareket eder.⁴⁴ Dolayısıyla istemenin yönlendirdiği özne sürekli olarak bir örtü ile karşılaştığında bundan kurtulmak için yapması gereken şeyin yegâne olarak Brahman'ı düşünüp ona yönelmesi olduğunu görmekteyiz.

Schopenhauer'in *Upanishadlar*'da yer alan bir diğer etkilendiği nokta "*Tat twam asi*" yani "*bu sensin*" düsturunda yer alan kendi bireyselliği içinde olan bireyin dünya ile etkileşim ve özdeşlik halidir. Bu düsturu bir kimsenin kendisini dünyadan olanlardan farklı görme, düşüncesini bir kenara bırakmasını sağlayacaktır. Bu düsturu benimseyen kişi, kendisi ile diğer canlıların aynı kaderi paylaştığını fark eder ve ona göre hamleler yapar. Böylece bu kişi diğerlerini anlamaya ve deyim yerindeyse duygudaşlık yapabilen kişi olur. Bu durumda da başkasının acısını anlayabilen hatta onunla acı çekebilen evrensel bir anlayış içine girmiş olur. Bu da aslında kişiyi tüm açılardan merhamet etme yetisinin ön plana çıkmasını sağlamış olur.⁴⁵ Böylece bir kişi etik bir karektere dönüşmüş olur. Çünkü başkasıyla aynı şeyleri paylaşıp onun gibi hissetmesi, o kişinin özünde moral olarak dünya içinde kendisinden farklı canlıların derdini anlayabilmesini sağlamıştır. Bu da kişide var olan isteme yetisinin tamamen olmasa da etkisinin hafiflemesini beraberinde getirmiştir.

Schopenhauer etki aldığı bir diğer konu **kadınlara** ilişkin düşüncelerdir. Öncesinde ifade ettiğimiz gibi bir kadın olarak annesine yönelik davranışları onun bu konuda düşündüklerinin ifadesidir. Schopenhauer'in "*kadınlar içgüdüsel sezgisel varlıklardır, akılları genellikle erkeklerinkinden daha az gelişmiştir.*"⁴⁶ ifadesi onun üzerinde Antik Yunan düşüncesinden ve azda olsa Hint düşüncesinde etkilendiğini göstermektedir. Antik Yunan

*Hinduizm düşünce geleneğinde dünyada var olan tüm niteliklerden bağımsız olan mutlak gerçekliği olanı ifade eder.

⁴⁴Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.45.

⁴⁵Janaway, *Schopenhauer*, s.33-34.

⁴⁶Sans, *Schopenhauer*, s.90.

düşüncesinde kadın eksik bir varlık sayılmış. Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer'in bu durumdan etkilendiğini görebilmekteyiz.

Schopenhauer, bu durumu kendi ifadesiyle şöyle betimlemektedir:

“Kadınlar, tabiatları gereği ilk çocukluk dönemimizin bakıcıları ve mürebbiyeleri gibi davranmaya yatkındırlar(onlar bu işler için biçilmiş kaftanlardır), bunun tek nedeni kendilerinin çocuksu, uçarı kısa-dar görüşlü olmalarıdır – tek kelime ile onlar bütün hayatları boyunca koca çocuklardır, çocuk ile gerçek anlamda bir insan olan yetişkin erkek arasında bir nokta, bir ara merhaledirler. Bakın görün bir genç kız, bir çocukla nasıl da oynar günler boyunca, nasılda dans edip şarkı söyler hiç sıkılmaksızın...”⁴⁷

Burada Antik Yunan düşüncesinin kadınlara dair görüşlerinin Schopenhauer üzerinde etkisi olduğunu açıkça görmekteyiz. Çünkü Schopenhauer değersel olarak kadını ikinci plana itmesi, onların çocuk ve erkek arasında bir mevkie yerleştirmesi İlk Çağda var olan düşüncenin değişmeyen biçimi gibidir. Bu açıdan diyebiliriz ki Schopenhauer için kadın; eksik varlık olmakla beraber, önemli ve entelektüel işler için elverişli değildir. Kadın, kocaman bir bebek olarak anı yaşadığından, zor duruma girdiğinde hileye başvurduğu ve sinsi bir şekilde kaçış yolu aradığı fikrini belirten Schopenhauer'in tam bir ilk Çağ etkisi altında olduğunu bizlere göstermektedir.

“Hindistan'da kadınlar asla bağımsız değildir, her biri Manu Yasasına bağlı olarak ya babasının yahut kocasının ya kardeşinin ya da oğlunun denetimi altındadır.”⁴⁸ ifadesi Schopenhauer'in etkilendiği bir diğer düşüncedir. Schopenhauer'in kadınlar hakkındaki yargılarına baktığımızda ona göre de kadın, Hint düşüncesinde olduğu gibi bağımsız değildir. Schopenhauer için kadınlar bağımsız olmamakla beraber, onlara ne fazla mutluluk tanınması ve nede az mutluluk verilmesi taraftarıdır.⁴⁹ Ona göre kadın, her ne kadar çocuk gibi, eksik, bağımsız ve yaptıklarının cefasını doğum sancularıyla ödese de kadınlara orta derecede mutluluk verilmesi gerektiğini belirtir.

Schopenhauer'in **G. W. F. Hegel** felsefesiyle de bir etkileşimi vardır; ancak bu etkileşim tepkisel bağlamda bir etkileşimdir. Schopenhauer Hegel felsefesini sözde felsefe olarak tanımlıyordu. Ona göre Hegel'ci anlayış dünya tarihini planlanmış olarak kavrama yahut organik olarak dünya tarihini kurmak konusunda ham ve derinlikten uzak bir realizm

⁴⁷Arthur Schopenhauer, *Aşka Ve Kadınlara Dair -Aşkın Metafiziği-*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.8.

⁴⁸A.g.e., s.25-26.

⁴⁹A.g.e., s.8.

anlayışıdır. Hegel'in ortaya koyduğu realizm, fenomeni kendi dünya görüşü saymaktaydı. Temel noktada Hegel için problem fenomen ile onun görüşleri arasından varsayılmaktaydı. Ancak Schopenhauer bunu reddediyor ve yanlış buluyordu.⁵⁰ Çünkü Schopenhauer için Hegel'in ifade ettiği gibi anlamlı olan ve gerçek olan bu dünya değildi. Asıl anlamsız, saçma ve kötü olan tek şey bu dünyaydı. Bu dünyada var olmamak gerekirdi, bu dünya kötülüklerden ibaret olduğu için ondan bir önce kurtulmak en doğru yoldu.⁵¹ Buna bağlı olarak da felsefeye düşen iş anlam yorumlarından ziyade, anlamsız olan dünya içinde kişiye alam buldurmaktır. Bulundurulması gereken şey ise bireyin bu anlamsız dünyadan kurtulmasını sağlamaktır.

Bütün bu çerçevede baktığımızda Schopenhauer'in düşünsel yaşam felsefesi, *Hegelci* anlayışa karşı eleştirel bir tutum içindedir. Schopenhauer'in fikirlerini yaymaya çalıştığı zaman ile Hegel'in kendi felsefesini inşa etmesi birbirine denk geldiğinden ötürü de Schopenhauer'in ona karşı durduğunu söylemek yanlış olmaz. Schopenhauer'in derslerinin saatini Hegel'in ders saati ile aynı zamana koyması ve Hegel'in büyüüne kapılan öğrencilerin Schopenhauer'in derslerine rağbet etmemesi, buna bağlı olarak da Schopenhauer'in bir daha ders vermemek düşüncesiyle öğretmenliğine son vermesi, aslında Schopenhauer'in Hegel felsefesi karşındaki bu karşı tutumun olmasında baya etkili olmuştur.⁵²

Netice itibariyle baktığımızda, Schopenhauer, felsefesinde çok farklı düşüncelere bakmayı bilen ve bunları irdeleyerek onları aşmaya çalışın bir tutum içinde olduğunu görebilmekteyiz. Schopenhauer bu açıdan hem bir araştırmacı ve değerlendirici hem de bir bütünleştirici tutum içindedir. Bütün felsefi düşünceleri kendi anlayışını içinde eleştirerek inceler ki bugün ona Schopenhauer denmesinin altında yatan en büyük neden budur.

⁵⁰ Doğan Özlem – Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2006, s.226.

⁵¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s.399.

⁵² Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, s.1281.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFİ TEMELLER

3. ARTHUR SCHOPENHAUER FELSEFESİNİN TEMELLERİ

Schopenhauer'in felsefesi oldukça geniş bir alanı temsil etmekle beraber, içerisinde barındırdığı kavramlarla özgün bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Onun felsefesine temel teşkil ettiği iddia edilen kavramlar vardır. Ancak Schopenhauer'in bu kavramlara yeni bakış açıları getirmiştir. Schopenhauer'in felsefesinin temelleri "Yeter-Neden" ilişkisi ve bunun bünyesinde yer alan Nedensellik İlkesi, Matematik İlkesi, Bilgi İlkesi ve Etik İlkesi biçiminde ilk etapta karşımıza çıkmaktadır. Sonrasında Schopenhauer için "Tasarım" kavramıyla, dünyanın bireyin tasarım algısı içinde olduğu zemin mevcutken; son noktada ise "İsteme" kavramıyla dünyanın anlaşılmasının ve anlamlandırılmasının yegâne yol olduğu durumu söz konusudur. Bu bölümde Schopenhauer felsefesinin temellerini ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

3.1.YETER – NEDEN

Yeter–Neden ilkesi ilkin varlık, akıl ve zihin arasında bir uygunluk olmasından ve ontolojideki varlık yasalarından sayılmasından ötürü mantık ilkeleri arasından kabul görmüştür. Bilindiği üzere mantık ilkeleri; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığıdır. Ancak *yeter–neden* ilkesinin eklenmesiyle ontolojik olarak mantık ilkeleri dörde çıkmıştır. Bu ilke özünde, olan biten her şeyin bir yargıya yani bir nedene dayanması gerektiği vurgular.⁵³ Her şeyin açıklanabilir ve ilişki içinde olabileceği bir temeli olması gerektiği bu ilkenin çıkış noktasıdır. Ancak bu şekilde varlığın var oluş nedeni ve gerçeklikte olanın nedenleri açıklanabilir.

Schopenhauer felsefesinde yukarıda da ifade ettiğimiz nedensellik kavramı çok etkin bir konumda bulunmaktadır. Nedensellik ona göre her yerde olan ve kesinlikle saf dışı bırakılamaz bir kavramdır. Nedensellik, zekânın eseri olmakla beraber uygulanış koşulu ve görevi de vardır. Bireyler kavramlarla davranıp düşündüğü için ister istemez dünya içerisinde bir nedensellik bağı içine girmiş olur. Belli bir neden veya herhangi bir gerekçe olmadan bir şeyin mahiyeti ve niçin var olduğu durumu havada kalır. Bu açıdan şu şeyin niçin böyle olduğu? sorusuna hizmet edecek herhangi bir şey olmadan asla hiç bir şey vuku bulmaz.⁵⁴

Schopenhauer'in yeter–neden bağlamında ifade ettiklerini kavramak için şu iki argümana bakmak gerekir:

*“1. Hiçbir eylem yeter (neden) güdüsü olmaksızın gerçekleşmez; bir taşın yeterince itme ve çekme olmaksızın hareket edememesinden daha az olmayarak. 2. Aynı şey eylemde bulunanın karakteri için yeter güdüye sahip bir eylemin yapılmama ihtimali azdır, şayet güçlü karşı bir motif onun terk edilmesini sorunlu kılmıyorsa.”*⁵⁵

Burada Schopenhauer'in, eylemlerin ve gerçekleşen her şeyin bir dayanağı olmadan vukua gelmeyeceği yargısını açıkça vurgulandığını görebilmekteyiz. *Yeter-neden* aslında var olan her şeyin bir oluş sebebi ve gayesi niteliğine sahip olduğundan onun yok sayılacağı bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer felsefesinin en kritik

⁵³Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s.18.

⁵⁴Sans, *Schopenhauer*, s.27-28.

⁵⁵ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2009, s.89.

kavramlarından birinin *yeter–neden* kavramı olduğunu görebilmekteyiz. Çünkü onun felsefesi bir etkilenme ve etkileşim ilişkisi taşıdığına, asla hiçbir şey *yeter-nedensiz* olamamaktadır.

Bütün bilimlerin yapı taşı olan şeyin *yeter–neden* ilkesi olduğunu belirtmek gerekir. Schopenhauer’de bilimi sistemli bir biçimde anmakta; bu sistemin parçalarının birbirine nasıl bağlandığı problemi üzerinde durmakta ve bunun cevabını da *yeter–neden* ilkesinde bulmaktadır. Bilimde kesinlikten söz edebilmek için olması gereken bir tavidir. Schopenhauer’de bir çıkış noktası olarak kesinliği hedeflediği için *yeter–neden* ilkesi kavramını kullanmaktadır.⁵⁶ Schopenhauer bu ilkenin iki kullanım biçimine vurgu yapmaktadır. İlk etapta ilkenin doğruluğu için bir *sebe*p; ikinci etapta ise daima bir *neden* gereksinimiydi. Ancak bu iki zemin olmaksızın bu ilkenin ne kullanımından ne de varlığına dair bir şey olmazdı. Tüm tasarımlar *Apriori* yani *önsel kabul* olarak da ifade edebileceğimiz düzenli bir ilişki içinde biri diğerine karşı durmaktadır.⁵⁷ Buda *yeter–neden* ilişkisini görünür bir kalıba döküldüğünü göstermektedir.

Neden olmaksızın bir şeyin var olamayacağı ifadesi temelde, hiçbir şeyin kendi başına duramayacağını gösterir. Bu da demek oluyor ki her şey kendi varlığının açıklaması için başka bir şeye ihtiyaç duyar.⁵⁸ Bir şey başka bir şey olmaksızın ve ihtiyaçsız bir biçimde kendi başına var olma gibi bir durumu söz konusu değildir. Schopenhauer, bütün her şeyin bir karşılıklı ilişki içinde olduğunu ifade etmekle beraber, bütün tasarımların dört sınıf içinde toplanabileceği ve bunlarının her birinin kendine göre uygulanış biçimiyle *yeter–neden* ilkesine bağlandığını belirtir. Böylece Schopenhauer için bütün dünya *yeter–neden* ilkesine tabi olur.⁵⁹ Dünya içinde böyle bir ilişki olmaksızın hiç bir şeyin bir anlam ifade etmesi durumu olamaz. Bu da sonuç itibarıyla Schopenhauer’in kendi içerisinde kapalı olan dünyanın resmini ortaya koymasını sağlar. Ona göre bütün dünya bir neden silsilesi içinde var olmuştur ve tasarım olarak dünyanın sınırlarını *yeter–neden* ilkesi belirlemiştir.

Yeter–Neden ilkesinin Schopenhauer açısından dört kökü veya ilkesi vardır. Bunlar: "Nedensellik", "Bilgi", "Matematik", "Etik" ilkeleridir. Bu ifade ettiğimiz formlar da Schopenhauer için *Apriori* nitelik taşıdıklarını belirtmek gerekir. Schopenhauer açısından *Yeter–Neden* ilkesi oldukça önemli olduğundan bu ilkeyi daha iyi kavramak için bu ilkelere bakmak gerekir.

⁵⁶Hoşgör, “Arthur Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesi Ve Kant Eleştirisi”, s.32.

⁵⁷A.g.e., s.43.

⁵⁸Janaway, *Schopenhauer*, s.34.

⁵⁹Esenyel, “Arthur Schopenhauer’in Özgürlük Anlayışı”, s.54-55.

3.1.1.Nedensellik İlkesi

Nedenselliği bilmek, öğrenmek anlama yetisinin işlevi ve biricik gücüdür. Bu ilke zaman ve uzamda varlık gösteren; zamanda onun anlarının art ardalığının, uzamda ise parçalarının mevkisi olarak görünür. Büyük bir güçtür bu ve nice şeyi kat kat kucaklayan bir şeydir. Schopenhauer' e göre her türlü nedensellik, bütün özdeklik ve tüm gerçeklikleri anlama yetisiyle anlamlandırır. Bütün nedensellik bu çerçevede algıları anlama ile ilintilidir.⁶⁰

Schopenhauer bu yargıları yani nedensellik ile ilgili duruşunu şöyle bir ifade eder:

*“Nedenbilim, doğabilimin daha çok neden ile sonucun bilgisiyle ilgili bütün dallarını kapsar. Bu bilimler, özdeğin bir koşulunu, ikinci bir koşulun şaşmaz bir yasaya göre nasıl izlediğini; bir değişimin, ikinci, özel bir değişimi nasıl kaçınılmaz biçimde belirlediğini, ürettiğini öğretirler bunun kanıtlanmasına **açıklama** denir.”⁶¹*

Burada Schopenhauer için nedenselliğin, doğa bilimlerinin bütün alanlarını kapsamış bir yapıda olduğunu, bu bilimlerin ise var olan bu yasaya göre ne şekilde hareket ettiği ve netice olarak da nedensel değişimin sürekli olduğunu açıkça görebilmekteyiz.

Schopenhauer açısından zaman ve mekân olmasaydı; ne birbirinden ayrı olarak maddesel şeyler, ne değişme ne de nedenselliğin uygulanabileceği bir alan olabilirdi.⁶² Bu açıdan bakıldığında nedensellik ilkesi Schopenhauer'in ifade tarzıyla; *“ortaya çıkan her olayın, onu önceleyen bir nedeni izleyerek ya da onun bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması gerektiğini dile getiren”⁶³* bir yargıya sahiptir. Dolayısıyla bakıldığında bu ilke istisnaya karşı durmakta ve bir olayı önceleyen bir değişimin olması gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Schopenhauer açısından insanın zihni sıradan olan maddesel dünyayı yaratır. Bunu da bedensel duyu organlarıyla, almış olduğu duyularla neden ve etkiye yaptığı vurguyla gerçekleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında özdeksel olan bir şeyin özdeksel olan başka bir şeyle nedensel bir etki içinde olduğunu görmekteyiz. Bir özdekselde meydana gelen değişme önceki meydana gelen özdeksel değişime bağlıdır. Bu sürekli olarak devam eden bir etkileşim silsilesidir. Ayrıca Schopenhauer, bedensel olarak durumumuzda bir değişimin farkına

⁶⁰Arthur Schopenhauer,*İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009, s.13-14.

⁶¹A.g.e., s.37.

⁶²Janaway, *Schopenhauer*,s.35.

⁶³A.g.e., s.36.

vardığımız zaman nedensellik ilkesini uygular ve duyumun nedeni olarak uzayda maddesel bir nesne tasarlar. Bunu nesnede algıladığımızı ifade ettiğimiz şey olarak belirtir.⁶⁴

Nedensellik ilkesi, Schopenhauer'in önemle üzerinde durduğu bir meseledir. Tasarım olarak dünya içinde nedensellik süreklilik arz eden bir şeydir. Bunu daha iyi görmek için şu ifadeye bakmak gerekir

*" 'Dünya benim gördüğüm şeydir.' Karşımızda, önümüzde duran dünya, bilen insan ile bilinen şeylerden meydana gelir. Karşımızda duran her şey, zamanda mekânda bulunan her şey bir bilgi konusudur. Ayrıca onun varlığının ve bilgisinin bir sebebi, yeter sebebi vardır, nasıl ki o daha başka şeylerin sebebini meydana getirir. "*⁶⁵

Burada da açıkça görmekteyiz ki nedensellik bir etkileşim silsilesiyle sürekli olarak bütünlük içindedir. Her özdeksellik kendinden önceki özdeksele bağlıdır. Schopenhauer için bilmek veya bilmenin yegâne koşuluda bu nedensel ilişkiye bağlı olarak oluştuğunu görebilmekteyiz. Bütün bu çerçevede Schopenhauer için nedensellik vazgeçilmeyecek olan ve gerçeklikle bilginin oluşmasının zemini olduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

Netice itibariyle edensellik ilkesine baktığımızda görmekteyiz ki iki temel yapısı olan uzam ve zaman bağlamında ortaya çıkar. Bunlarda bireyleşim ve ıstırabın işaretleridir. Keza uzam ve zaman içinde kişi çektiği ıstırabın bilincine varıp, sorgulayıp, nedenselliğini görebilir.⁶⁶ Böylece Schopenhauer için uzay ve zaman nedensellik algısı içerisinde anlamlılığı oluşturabilmekte; işte yaşamın acısı bu şekilde yani nedensellik kavramına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Her şey bir nedene bağlı olarak ortaya çıktığından ötürü; Schopenhauer, acının da kaynağının uzay ve zamanda dünyada var olduğunu ifade eder.

3.1.2. Bilgi İlkesi

Schopenhauer'in ikinci olarak ifade ettiği ilke olarak karşımıza çıkan bilgi ilkesi, dünyada olan insanların yaşamlarına kolaylıklar sağlamaktadır. Bu bilginin devam etmesi ve kavramsallaşması, genel olarak insan bilgisinin kalıcılığını ve kişiden kişiye geçebilmesini beraberinde getirmektedir. Nedensel bağlar içerisinde yaşayan insanın diğer canlılardan

⁶⁴A.g.e., s.37.

⁶⁵İonna Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.8.

⁶⁶Sans, *Schopenhauer*, s.29.

farkını bu ilke ile çıkar. Ancak bu ilke insan ile diğer canlılar arasında bir yapı farkını göstermez, sadece bir derece farklılığına işaret eder. Keza nedensel bağ içinde yaşayan insan, diğer görünenler gibi bir görüntüye sahiptir. Tıpkı dünyanın içinde olan taş, çiçek, hayvan vb. gibi dünyanın bir parçasıdır. Fakat insanı ayrı kılan ise bir derece farkı olan bilgiyi kavramsallaştırma yetisidir. İnsanı yapısal olarak ayıran dünyayı farklı biçimde algılaması ve başka farklı olan bilgileri kazanabilmesiyle ortaya çıkan başarıdır. Dünyayı böyle kavrayan yani sanat, felsefe ve edebiyatı üreten insan yapıca eşsiz bir varlıktır. Anlama ve anlamlandırma yetisi ile bilgiyle temas içinde olan yegâne varlık olarak insanın dünyanın çekirdeğini yani görüneni, dünyanın yapısını ve kendi yapısını görme imkânına sahiptir.⁶⁷

Schopenhauer bunlara paralel olarak bilginin temel formu konusunda şöyle bir ifade de bulunmaktadır:

*“...her türlü **bilginin** temel formunu, özne ile nesne, bir bilen ve bilinen ayrımını kendi içinde taşıyan bilen birisi olmadıkça bilinçsiz olmayan bir durumu zihnimizde bile canlandıramayacağımız varsayımına dayanır. Fakat şunu aklımızdan çıkarmamalıyız: Bu bütün bilen ve bilinen formu sadece bizim hayvani dolayısıyla ikincil ve türemiş doğamız tarafından belirlenir ve bundan dolayı hiçbir surette her türlü varlık ve varoluşun asli durumu değildir, ki bu sonuncusu bu sebepten ötürü bütünüyle farklı ama **bilinçten** yoksun değildir. Bununla beraber mevcut varlığımızı en iç özüne kadar takip edebildiğimiz kadarıyla o bile safi **iradede**n ibarettir, fakat bu kendi başına bilgidен yoksun bir şeydir.”⁶⁸*

Burada şunu görmekteyiz ki Schopenhauer için bilginin temel formu, bilen birinin olması ve buna bağlı olarak da özne ile nesne arasında olan bir anlamlandırma çabasının olmasına dayanmaktadır. Bilen ile bilinen formu hayvani olan doğamızca belirlenir; bilgi ve anlamlandırma hiçbir şekilde bilinç ve bilinç varlığı dışında olamaz. Dolayısıyla Schopenhauer açısından bakacak olursak dünyanın anlamlı olabilmesi, anlamlandırılabilmesi ve bilginin insana özgü bir şey olduğu durumunu görebilmekteyiz.

Schopenhauer, anlama yetisini nedenselliğin bilgisi bağlamında görüyle ilişki içinde olduğunu belirtmiştir. Madde onun açısından özü itibariyle nedensellikte bulunmaktadır. Bu da madenin nedensellikte belirlendiği ve ancak nedensel ilişkiler bilindiğinde bilinebileceğini bizlere gösterir. Schopenhauer'e göre nedenselliğin ilişki içinde olduğu şey anlama ve bilme yetisidir. Bu açıdan bakıldığında tasarım olarak bu dünya anlama yetisiyle bilgiye dönüşme

⁶⁷Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.9.

⁶⁸Schopenhauer, *Bilmek Ve İstemek*, s.79.

bağlamında vardır. İşte bilgi nesneyle doğrudan ilişkiye girince, anlama yetisi aracılığıyla ortaya çıkar. Ayrıca Kant'ın ifade ettiği bilginin oluşumu için iki ayırım yani görü ve anlama yetisi fikri, Schopenhauer açısından yanlış bir şeydir.⁶⁹ Çünkü Schopenhauer açısından görü ile anlama yetisi birbirlerinden farklı şeylerdir, bunlar birliktedirler. Bilmeyi ve anlamayı gerçekleştiren iki ayırım arasındaki ilişki değil, akıldır. Schopenhauer açısından tasarım dünyası ile tasarım olarak dünya, nedensel ilişkiler yoluyla belirlenmiş ve akılla farkına varılarak bilgi edilmiş bir özellik taşır. Anlama yetisi soyut, kavramsal bilgiyi ortaya koymayan; görüye dayalı olan bilgiyi ortaya koyan ve görülen şeyde metanın özünü ifade eden nedenselliklerdir.

Felsefesinde bilen özneye bilen sıfatıyla mutlak anlamda öncelik tanıyan Schopenhauer, kendi başına bilinmeyen dünyayı anlama ve kavrama kapasitesini tümüyle özneye olduğunu belirtir. Bütün gerçeklik özneye ve onun tasarımına bağlı olarak oluşur ki buda bilginin özneye gerçekleşebileceğini bizlere gösterir. Gerçek değere sahip olan şeylerin, kendilerini özneye olarak dışarı vurmaları hamlesiyle gerçeklik kazanırlar. Bu açıdan bakıldığında düşünen öznenin ortadan kalkması dünya ve onun gerçekliğinin anlamsızlığa uğraması yani ortadan kaybolmasına sebep olur. Keza dünya öznenin duyusal olarak gördüğü ve algıladığı öznenin tasarımından başka hiçbir şey olamaz. Düşünen özneye olmazsa dünyanın hiçbir mahiyeti ve bilgi boyutu kalmaz.⁷⁰ Her bilginin kökeni Schopenhauer için sezgidir. Sezgi, kaba olan duyumun ve beynin dolaysız olan özümseyişin ani olarak bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla baktığımızda bir yargının bilgi değeri taşıması Schopenhauer açısından onun bir yeter nedeni temeli olmasını gerekli kılmaktadır. Bu açıdan Schopenhauer, bir yargının yeterli bir zemine sahip olmasıyla onun doğru olması arasında bir ayırım yapmaz; o, bu noktada bilginin oluşabileceğini ifade eder.

Schopenhauer insan ve diğer varlıklar arasından bir karşılaştırma yaparak bilginin insan bağlamında ortaya çıkmasını açıklar. Ona göre *bitkilerin* yaşamları varoluşun etrafında döner; bu açıdan onların zevki kör bir hoşlanmadan ibarettir. *Hayvanlarla* birlikte bilgi eklenmiş olarak görülmeye başlar. Ancak buda tamamen dürtüsel olup, varoluşlarında bir tatminkârlık ederek hayatlarını devam ettirirler. İnsanda olan bilgi ise salt bir bilinçten farklı olarak, başka şeylerinin bilincinden yüksek bir yere varmış ve aklın ortaya çıkmasıyla en yüce seviyeye yükselmiştir.⁷¹ Bu açıdan insan hayatını salt anlamda varoluşu doldurmaz, hayatında

⁶⁹Türkyılmaz, "Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı", s.84-86.

⁷⁰Sans, *Schopenhauer*, s.24-25.

⁷¹Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik Ve Sradanlık Üzerine*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.7-8.

bilginin yeri ve önemli bir fonksiyonu vardır. Bu bilgi de Schopenhauer açısından belli ölçülerde bireyin kişiliği dışında, başka şeyler ve varlıklarda ikinci varoluş demektir.

Schopenhauer açısından bilgi insanların varlık olarak şartıdır. Ona göre bilgi genel olarak aklın sağlamış olduğu bir yeti olmakla beraber, istemede kaynağını bulur. Bilgi bir araç olarak istemenin her boyutunda var olan, ona hizmet eden ve onun hedeflerini gerçekleştirmek için vardır. İnsanların ayakta kalmaları ve yaşamalarını sağlayan bilginin, insanın istediği şeyleri elde etmesi için bir araçsal boyutu vardır.⁷² Bu açıdan genel olarak bilgi algısı farklı derece ve boyutlarda olsa da sürekli olarak istemenin emrindedir. Bilgi istemenin elinde olup, onun isteklerini erişmeyle yükümlü bir alettir. Keza motiflerin görülüp etkin olmasını sağlayan şey bilgidir. Bilgi istemenin emrinde kaldığı sürece, birey nedensel dünyanın sınırları içinde olacaktır.

3.1.3. Matematik İlkesi

Bu ilkeyi oluşturan şeyler uzay ve zamanda meydana gelen nesnelere varlığıdır. Uzay ve zamanın zorunlu biçimde kurduğu *Apriori* duyu formlarının bağlantılarıdır. Bu açıdan bakıldığında matematik ilkesi, için çıkış noktası uzay ve zaman formlarının zorunlu biçimi olduğunu görebilmekteyiz.

Schopenhauer'e göre geometri ve aritmetik mekânda konumla ve zamanda art arda gelen bilgi dallarıdır. Geometri ve aritmetik için Kant zaman ve mekânı, deneysel olmayan bir yol ile kavramamız gerektiğini belirtti. Schopenhauer de bunu izleyerek yeter neden düşüncesinin üçüncü olan ilkesini yani matematik ilkesini ortaya koydu. Bir üçgenin üç kenarının olması ve üç açısının olması arasındaki ilişki, birinin diğerlerinin temeli veya birinin diğerinin yeter nedeni olduğunun ilişkisidir.⁷³

Schopenhauer'e göre bir üçgenin üç açısı olduğunu söylüyorsak, burada dayanak noktamız mekânın veya onun bir yönünün öyle olmasından ötürüdür. Dolayısıyla baktığımızda matematik kaynağını uzam ve zamanda bulması, bunların var olan zaman formlarından ötürüdür. Uzay ve zamandaki nesnelere varlığını oluşturan bu ilke, temelde art arda gelen bilgi dallarını oluşturmakla beraber bir nedensellik sürecinde sürekli olarak o

⁷²Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.37.

⁷³Janaway, *Schopenhauer*, s.40-41.

bağlantı içerisinde değildir. Aslında Schopenhauer için aritmetik ve geometri zaman ve mekân algısı içerisinde bilgi dalları şeklinde karşımıza çıkmaktadırlar. Netice olarak da Schopenhauer Kant düşüncesinde var olan zaman ve mekânın deneysel olmayan bir yol ile kavranması gerektiği fikrinden hareket ederek, *yeter-neden* algısı içerisinde yeni bir ilke olması gerekliliği üzerinde yoğunlaşıp matematik ilkesini sundu.

3.1.4. Etik İlkesi

Etik kavramı bünyesinde birçok düşünce ve yargıyı barındırmaktadır. Her ne kadar etik böyle bir yapıya sahip olsa da genel olarak:

*“Etik, ahlaki eylem ve kuralların dayandıkları temelleri ve yöneldikleri değerleri araştıran bir disiplindir. Bir başka ifade ile etik, başkaları ile birlikte iyi bir yaşamın nasıl sağlanacağı, konusunda kişisel düşünmedir. Etik bu anlamda iyi/kötü ayırımı yapar. Etik davranışlara felsefi bir bakış açısı ile anlam kazandırmaya çalışarak, **doğru-yanlış, ödev-yükümlülük, toplumsal sorumluluk** kavramlarını sorgular.”⁷⁴*

Buna ek olarak etik sözcüğü, bir yazılı norm veya bir grup insanın oluşturmuş olduğu normların bütün anlamında ve insansal bir görüngü olan doğrulanabilir ve ya yanlışlaşabilir bilgi ortaya koyan felsefe dalını dile getirmek için de kullanılır.⁷⁵ Genel olarak etik kavramı çerçevesinde incelenen konular, insanların eylemlerinin amacı, ahlaki yükümlülüklerin nitelikleri, vicdan, ödev ve bunları inceleyen çeşitli felsefi sistemlerdir. Etik temelde davranış ve eğilimlerimizin temel ilke ve kaynaklarını belirleyen, bunları idare ederek yönlendiren biçimleri bizlere öğretir.⁷⁶ Schopenhauer ise bunların hepsine ek olarak temelde etiği *merhamet* bağlamında ele almakta ve onun uygulanabilirliğine bu şekilde vurgulamaktadır.

Schopenhauer etik alanında görüş belirtirken büyük bir düşünür ve kritikçi olan Kant ile bir hesaplaşma ve etkileşim içindedir. Schopenhauer ne kadar Kant’ın etiğini ortadan kaldırmak istese de, Kant’ın etiğini kendisi için en iyi çıkış yolu ve hazırlık olarak görmektedir. Keza Schopenhauer kendi etiğinin Kant’ın etiğinin zıddı olduğunu belirtir. Bu

⁷⁴ Aydın Usta, “Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik Ve Ahlak”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt. 1/Sayı:2, Kahramanmaraş, 2011, (39-50) s.40.

⁷⁵Ioanna Kuçuradi, “Etik Ve “Etikler” “, *Türkiye Mühendislik Haberleri (TMH) Dergisi*, sayı:423, Ankara, 2003/1, (7-9) s.8.

⁷⁶ Usta, “Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik Ve Ahlak”, s.41.

açından dır ki Schopenhauer ne kadar etkilense de onun felsefesini net biçimde eleştirir. Schopenhauer, bir ahlak metafiziğini oluşturup temellendirme girişime girmesiyle ödev, kanun, mutlak emir gibi Kant'ın ifade ettiği kavramların gerçeklikle ilgisi olmadığını belirterek karşı çıkar. Schopenhauer ahlakın ancak tecrübe sayesinde temellendirilebileceğini belirtiyordu. Ve etik düşüncesinin temeline *merhamet* kavramını yerleştiriyor. O, Kant'ın ifade ettiği gibi etiğin *kategorik İmperatif* vb. içimde formüle etmemektedir. Schopenhauer insan tabiatının kurulmuş olan gerçeklik üzerinde etiği belirtmeye çalışmaktadır. Bunun içinde var olanı, gerçeklikte verili olan şeyleri anlama ve yorumlama işine girmiştir. Ona göre etiğin görevi beşeri olan düşünce biçimlerini yönlendirmekten ziyade, bu tür eyleme ve davranışların ifade edilmesi ve betimlenmesine yardımcı olmaktır. Dolayısıyla baktığımızda yapıp eden bir insanın bütün davranışları mutlak bir değer olarak sayılır. Schopenhauer'in etiksel bağlamda ifade ettiği *merhamet* kavramı da bir değerdir.⁷⁷ Keza değer, insanın yapıp etmelerini belirleyen ilke ve ilkeler olarak vardır. Değer dışında olan bir insan eylemi yoktur. Merhamet de insan eylemleri sonucu yani tecrübesine bağlı olarak oluşan bir tavır hali olduğu için bir değerdir.

Kant düşüncesinde olan etik bir ödev etiği, buyrukların olduğu ve de ideal varlığın uyması gereken bir etikdir. Schopenhauer'in etiği ise tamamen duygu ve duygudaşlık düşüncesi üzerine kurulmuştur. Onun ifade ettiği şey iyi ile kötü arasındaki farkın, teklerin birbirlerine ve dünyaya karşı takılabileceği bir tecrübe etiğidir. Schopenhauer'in etiği rasyonaliteyle anlam bulacak veya temellendirilecek bir şey değil; dünya gerçekliğine dayalı olan bir etikdir. Schopenhauer bu açıdan Kant'ın ifade ettiği "*malı-meli*" tarzında bir düşüncenin insan davranışını sürekli olarak emri vaki şeklinde yönlendirme düşüncesinin yanlışlığını ve bir ön kabule dayalı etiğin olmayacağını sürekli yineler.⁷⁸ Keza ona göre hayat bir tecrübe olduğu için ancak gerçekte olan dünyada bir etikten söz edilebilirdi.

Schopenhauer, insanların özünde ve gerçekte olan bir etik düşüncüyü ortaya koymaya çalışır. Bunun içinde bilim ve felsefenin ifade etmiş olduğu yani verili olanın tasvir edilmesi ve yorumlanması yolunu seçer. Onun açısından beşeri olanları tenkit etmek ve yönlendirmek etiğin görevi değildir. Ancak bu tür eylemlerin tasviri ve izahı etiğin görevi olabilmektedir. Etiğinin görevi ahlaki olanları eyleme dönüştürme gayreti değildir.⁷⁹ Bununla birlikte Schopenhauer için etik, acıyla ilişki içindedir. Buda onu etiğe metafizik boyut kazandırdığını

⁷⁷ Enver Uysal, "Değerler üzerine Bazı düşünceler Ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler-İslami Erdemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.12/Sayı, Bursa, 2003, (51-69) s.52.

⁷⁸ Janaway, *Schopenhauer*, s.117-118.

⁷⁹ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.353.

bizlere gösterir. Schopenhauer, acıya ortak olma durumunun dünyada var olan acıların tümünün azaltması olmadığı; daha doğru ve temelli bir metafizik betimi bünyesinde barındırdığından ötürü iyi bir şey olarak ifade eder. Onun düşüncesinde benim başkasının acısına ortak olmam, kendimi başkası ile özdeşleştirme çabam, neticede ben ve ben olmayan arasında ilişkiyi ortaya koymam benim etik tutumu göstermiş olacaktır. Keza benim başkasının acısını paylaşmam *merhamet* düşüncesiyle temel bulur. Kişinin bu yönelişi yani kendi iyiliği için olan tavrı aynı biçimde yerini başkasının iyiliği içinde sergiler. Bu şekilde birey başkasını acısını kendi acısı olarak ifade eder ki buda aslında kendi tavrını bırakıp onun için tavrı takınmasını beraberinde getirir.⁸⁰ Bu açıdan Schopenhauer için kendimi senin yerine koymam ve senin acını kendi acım gibi hissetmem durumu yani senin acını paylaşırsam, sen acıdan kurtulduğunda ve üzüntülerini ortadan kaldırdığında benimde motivasyon kaynağım olur. Buda aslında kendim ile diğerleri arasında ayırım yapmamdan alıkoyarak benden ziya de biz algısı ile hareket etmemizi sağlar.

Schopenhauer, başka “*birinin acısının merhamet sayesinde doğrudan benim acım haline geldiği*”⁸¹ düşüncesinin temelde tabiattan kaynakladığını vurgulamaktadır. Ona göre merhamet başka birilerini yaralamaktan beni alı koyan bir şey olmakla beraber beni onlara yardımcı olmam konusunda da tetikler. Bu durum Schopenhauer için benim başkaları için büyük kurban vermemi sağlayacak ve bu şekilde de kendim olarak ben özgür ve coşkulu bir hal alacağım. Bu bedensel ve ruhsal coşku bireyi ayakta tutacaktır. Bu davranışın sebebi ise temelde *sevgiden* başka bir şey olmayacaktır. Bu sevgi ise elinden geldiğince herkese yardımcı olmayı beraberinde getirecek bir düstura sahiptir. Bütün bu sevginin altında yatan şey ise Schopenhauer açısından merhamettir. Keza etik çerçevede ortaya çıkan bütün davranışlar bencillik ve benmerkezcilikten tamamen uzaktır. Böyle olması da vicdan duygusunun ve empatinin kendisini açık biçimde bireyde göstermesini sağlar. Empati ile acıyı paylaşan birey, manevi bir doyuma ulaşarak kendisini takdir ederek, kendisine olan saygısını da artırmış olur.⁸²

Schopenhauer felsefesinin etik temelli olduğunu sürekli vurgulamaktadır. O bu durumu kendi sözleriyle ve gerekçesini belirterek şöyle ifade eder:

“*Benim felsefem ahlaka tam ve bütün haklarını sunan yegâne felsefedir; çünkü insanın gerçek doğası eğer onun kendi iradesiyse, dolayısıyla o en kesin anlamda kendi eseriye eğer, onun*

⁸⁰Janaway, *Schopenhauer*, s.132-133.

⁸¹Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, Çev. Zekai Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.106.

⁸²A.g.e., s.106-107.

işleri gerçekte ona aittir ve ona izafe edilir. Buna karşılık her ne zaman ki başka bir kökene sahiptir ya da kendisinden farklı bir varlığın eseridir onun her türlü kusuru o kökene ya da kendisini meydana getiren ne ise ona yüklenir.”⁸³

Burada görmekteyiz ki Schopenhauer temelde kendi felsefesinin etik yargılar üzerine kurulu olduğunu ifade eder. Gerçek doğaları olarak da insanların aslında yaşamı tecrübe ederek, merhametle etik bir yapıya girdiklerini ve insanların kendi eserleriyle davranışlarına bağlı olarak bir etik yapıya sahip olduklarını belirtir. Bu açıdan bakıldığında diyebiliriz ki esasen başkaları gibi kendimizi düşüsek ve onların duygularını yaşıyor gibi empati kursak o zaman Schopenhauer açısından bir vicdan ve ahlak varlığı olabiliriz.

Etik çerçeve de bireye baktığımızda, kişinin yapısının akla dayalı olmadığını görebilmekteyiz. Keza etik bir eylemin gerçekleşmesinde akıl gereksiz durumdadır. Aklın gördüğü ve yaptığı iş başka bir şeydir. Aklın işlevi temelde anın zayıflıklarına karşı korunabilmek ve yapıp edilenlerin tutarlı olabilmesi için kesin olan karar, davranış ve ilkelerin devamlılığını korumaktır.⁸⁴ Bu açıdan bakıldığında akıl sadece devamlılığı sağlayan bir yeti olarak görülmektedir. Schopenhauer açısından etik merhamet algısı üzerine kurulmuştur. Keza Schopenhauer’in ifade ettiği gibi; “*acı çeken birini görmekle bizzat acı çekmek arasında bir fark yoktur. ‘gerçekte daha çok acı duyanın kim olduğu her zaman belli olmaz’*”⁸⁵ Buradaki durum bireylerin kendilerini acı çeken başka biriyle özdeşleştirmelerinden kaynaklanır ki bu belli durumlarda ben ile ben olmayan arasındaki ayrımı dahi ortadan kaldırmaktadır. Ancak böyle bir durumda kendimizi başkası yerine koyabiliriz ve onun mutsuzluklarını, ihtiyaçları ile acılarını anlayabiliriz.⁸⁶ O an için onun durumunu kavrar, acısını ve çaresizliğini yaşarız. Schopenhauer açısından bütün bunları merhamet ile yapabilmekteyiz onun dışında hiçbir şey bizi bu denli bir anlayış ve hissiyata sahip olmamızı sağlayamaz.

Schopenhauer, dünya içinde çok fazla yaygın olan ve etik sefaleti tetikleyen şeyin *kıskançlık* olduğuna vurgu yapar. Kıskançlık Schopenhauer açısından iyinin değerini düşüren, bu çerçevede kötünün övülmesi ve alçakça yüceltmesi olarak egoizmi tetikleyen bir unsurdur.⁸⁷ Schopenhauer’e göre bir eylemin etik olarak tasvir etmek için çıkar güdülerinden,

⁸³Arthur Schopenhauer, *Hukuk Ahlak Ve Siyaset Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, s.7.

⁸⁴Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.13.

⁸⁵Schopenhauer, *Merhamet*, s.109.

⁸⁶A.g.e, 109-110.

⁸⁷Arthur Schopenhauer, *Tartışma Sanatının İncelikleri*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.13.

menfaatten, kıskançlıktan ve egoizmden uzak olması gerekir.⁸⁸ Bu açıdan bakıldığında etik ve ya ahlaki bir davranışın eylemlerin kendiliğinden saf insan sevgisi ve fedakârlık bağlamında gerçekleşmesi gerekir. Fedakârlık çerçevesinde takılan eylemler kıskançlık ve egoizmden bireyleri uzaklaştırdığı için birey kendini başkası yerine koyabilerek onun gibi düşünme yetisine ulaşır. Bu şekilde de ben ve başkaları arasındaki farklılık ortadan kalkarak yerini duygudaşlığa bırakır ve birey başkasını anlayabilir.

Bütün felsefi düşüncesi irade kavramı etrafında şekillenen Schopenhauer, şartlar ne olursa olsun, sürekli bir yaşamı arzulayan iradenin egoizminden bahseder. Ona göre egoizm insanları hayata bağlayan ve yönlendiren şiddetli bir dürtüdür. Egoizm insanda ve hayvanda iradenin can damarı sayılan ve onları yönlendiren içgüdüdür. Schopenhauer için egoizm ahlakın önündeki en büyük engel durumu teşkil eder. Doğası gereği egoizm sınırsız bir şey olmakla beraber insanı yokluktan uzak tutmak isteyen bir güdüdür. Egoizm, insanı acıdan uzak tutmaya çalışan, her türlü hazzı elde etmeye çalışan ve bu hazlar içinden yeni kabiliyetler geliştirmeye çalışan bir yetidir. Nihai anlamda davranış onu yapan kişinin acı ve mutluluğu olan her türlü eylem Schopenhauer için bir egoist eylemdir. Bu açıdan bakıldığında egoizm sadece bizim mutluluğumuza hizmet eden masumiyet duygusu değil, acılarımıza ve üzüntülerimize sebep olan zıt bir eylemi ifade eder. Bu durum sadece bizle sınırlı olmaz başkalarının acı yaşamasına ve buhranlar geçirmesine neden olur.⁸⁹ Egoizm bu çerçevede gerek kendine gerekse başkalarına yönelik bir gaddarlık ve ziyankârlıktır. Egoizm, ben ve ben olmayan arasındaki uçurumu daha da artıran ve temelde kendi öz benliği dışına çıkmayan ben'in, diğerlerinin ıstıraplarını anlamamasına neden olan ve ben'in ben olmayanlarla duygudaşlık ilişkisinden uzak kalmasına neden olur.

Schopenhauer'in egoist ve merhamet bağlamında ben ile ben olmayan arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu, iyi ile kötü arasında ne gibi bir denge biçiminin oluşturduğunu şu cümleleriyle ifade etmektedir:

“İnsanlar kendilerini, kendi dışındaki nesnelere ayırmış gibi kabul ederler. Oysa iyi niyetle yapılmış her davranış, buna karşı bir isyan niteliğindedir. İnsan iyi diye tabir ettiğimiz bir davranışı sergilerken kendisini bir başka canlı ile özdeşleştirir. Bu yüzden beklenmedik bir

⁸⁸ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.355.

⁸⁹A.g.e., s.357-359.

şekilde yapılan her türlü iyilik, mistiktir. Bu nedenle de bu tür davranışların izahı oldukça zordur.”⁹⁰

Burada Schopenhauer, temelde egoizmin insanı, açık biçimde nereye götürdüğüne dikkat eder. Ve netice de ise kişinin kendisi ve başkası ayrımı ortadan kaldırdığında merhamet algısına bağlı olarak iyiliğin ve duygudaşlığın ortaya çıktığını görebilmekteyiz. Schopenhauer için bu dünyanın yani fiziksel dünyanın öneme sahip olduğu ve egoizmin bunun belirleyicisi sayıldığı, etiğin var olmadığı gibi bir algının imkânsız olduğu durumu açıkça belirtmektedir.⁹¹ Keza Schopenhauer açısından böyle bir yargı içinde olmak ve bunu açık bir üslup ile ifade etmek, düşünülebilecek hataların en büyüğü ve tehlikeli olanıdır.

Schopenhauer’in etik anlayışı tamamen merhamet anlayışı üzerine kurulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer için *merhamet* temelde *acıma* güdüsünü işaret etmektedir. Ona göre bütün ahlakiliğin temeli acıma yani merhamet güdüsü üzerine kuruludur. Hak, insan sevgisi ve bunlara benzer diğer bütün erdemler merhamet düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Schopenhauer için merhamet insanın en temel gereksinimi ve davranış biçimi konumunda bir duruşu ifade eder. Çünkü merhamet insanın yaradılışında var olan; ırka, çağa ve farklı değerlere göre değişmeyen bir kavramdır.⁹² Aşkın, adaletin ve ahlakın esasında merhamet vardır. Schopenhauer, merhametin insanın doğasında var olan bir şey olduğunu sonradan kazanılan bir şey olmadığını belirtir. Ancak merhametin ne şekilde ve ne zaman hareket edeceği ve egoizme ne ölçüde engel olacağı zaman meselesidir. Merhamet’in bu noktada bireysel bağlamda ortaya çıkan ve dönüştürücü etkiye sahip olan bir yapısı vardır.⁹³ Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer açısından bireyin zamansal hamle çabasına bağlı olan “*merhametin özünde dönüştürücü bir güç vardır; bu güç evvela frenler, başkalarına kötülük etmemize, onların canını yakmamıza engel olur, sonra da onlara yardım etmemiz için içimizdeki potansiyeli harekete geçirir.*”⁹⁴ demek yanlış bir ifade olmaz.

Bir bütün olarak bakacak olursak, var olan gerçeklikteki bu dünyanın salt anlamda sadece bir maddi anlamı olduğu düşüncesi sapkın bir şey olarak karşımıza çıkar. Keza manevi bir etik yapının bulunmadığını söylemek en büyük yanılgıdır. Bu durum Schopenhauer için bir mizaç sapkınlığı durumunu ifade eder. Schopenhauer, gerçekte olan bu dünyanın etik ve ahlaki bir yargı olmadan varlığını sürdüremeyeceğini açıkça belirtir. O, merhamet bağlamında

⁹⁰Schopenhauer, *Merhamet*, s.147.

⁹¹Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, Çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, İstanbul, 2014, s.7.

⁹² Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.364.

⁹³A.g.e., s.366-367.

⁹⁴A.g.e., s.368.

yani acıma duygusunun en yüce değer sayıldığı bir gerçeklikten bahseder. Etik düşüncenin var olmadığı ve uygulanmadığı bir yer en büyük hatanın işlendiği bir yerdir..⁹⁵ Dolayısıyla Schopenhauer için merhamet ve ya diğer bir deyişle acıma vazgeçilemeyecek bir şeydir. Keza deneyim dünyası maddi değeri aşan bir etik değere sahiptir.

3.2. TASARIM

Schopenhauer'in felsefesinin çıkış noktası dünyanın ne olduğu ile ilgili problemidir. Onun için "*dünya benim tasarımımdır.*"⁹⁶ Bu da dünyanın yaşan ve bilen bir varlık açısından bir hakikat olduğunu bizlere göstermektedir. Dünya bu açıdan onu tasarlayabilen açısından vardır. Dünya ile belli biçimde ona ait olan veya ait olabilecek her şey özne ile kaçınılmaz olarak bir ilişki içine girer. Schopenhauer açısından dünya özne ile bağlantılı bir tasarım olarak ifade edilir.⁹⁷ Dünyanın tasarım olarak algılanması tasarımın ne tür bir nitelik taşıdığına? nasıl bir tasarım olduğuna? ve bu tasarımların öğelerinin neler olduğuna? Schopenhauer açısından oldukça üzerinde durulmuş problemlerdir.

Schopenhauer dünyanın tasarım olduğu hakkındaki düşüncelerini şöyle izah eder:

" 'Dünya benim tasarımımdır.' Bu yaşayan, bilen her şey için geçeli olan bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir. İnsan bunun gerçekten yaparsa, onda felsefi yargı gücü gelişmiş olur. O zaman insan için şunlar açıklık kazanır, kesinleşir; O, güneşi, yeryüzünü bilmekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır – açıkçası, dünya, ancak başka bir şeyle ilişki içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir."⁹⁸

Böylelikle baktığımızda Schopenhauer açısından var olan dünya özneyle ilişki içinde yani algılayanın algısıyla ilişki durumunda, nesne olarak ifade ettiğimiz şeyin tasarımı olduğunu görebilmekteyiz. Bu durum dünden bu güne gerçekliğini koruyan bir şeydir. Schopenhauer için dünden bu güne değerini koruyan bu durum, en uzaktaki için doğru olduğu

⁹⁵Schopenhauer, *Hukuk Ahlak Ve Siyaset Üzerine*, s.13-14.

⁹⁶Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.17.

⁹⁷ Türkyılmaz, "Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı", s.83-84.

⁹⁸Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.7.

gibi en yakında olan için de doğrudur.⁹⁹ Keza bu uzam ve zamanın kendi içlerinde olan doğruluktur. Öyle ve ya böyle dünyaya ait olan her şey özne tarafından koşullanır ve yalnızca özne için var olan tasarımıdır.

Schopenhauer'in dünyayı bir tasarım olarak ifade etmesi fikrinin Kant'tan yola çıkarak vurgulanmış olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Çünkü Schopenhauer öncesinde de belirttiğimiz gibi Kant'ın felsefi düşüncelerini çıkış noktasının kapısı olarak görmekteydi. Diğer konularda bir etki ve tepki içerisinde olan Schopenhauer, tecrübe edilen dünya konusunda Kant'ın düşüncelerinden etkilenmiştir.¹⁰⁰ Schopenhauer açısından tecrübe edilen dünya aslında öznenin algısıyla koşullanması ve ancak öznenin tecrübeyle denetlediği bir dünyanın varlığı söz konusudur. Keza Schopenhauer, dünyanın her şeyden önce bilen öznedeki tasarım olarak var olabileceğini söyler. Schopenhauer için tecrübe ile edilen bir eylemle dünyanın var olduğu durumu söz konusudur. Bu açıdan Schopenhauer dünyanın öznenin tasarımına bağlı olarak vuku bulan bir şey olarak tartışmasız bir biçimde kabul eder. Onun için bilen ve tecrübe eden bir bireyin olmaması durumunda dünya olarak ifade ettiğimiz yaşam alanının ortadan kalkacağı durumu söz konusudur. Öznesiz bir dünya onun için düşünülmesi imkânsız olan bir şeydir. Deneyimlenebilen dünya ancak bir tasarım halini alabilir ve gerçeklik olarak karşımızda durabilir. Tasarım dediğimiz kavram ise en genel biçimde özne ve nesne ayrımını varsayan bir anlamı vardır.¹⁰¹ Bu da aslından gerçekliğin ve buna bağlı olarak tasarımın özne ile ilişki içinde olarak ortaya çıkabileceğini bizlere göstermektedir. Schopenhauer, bu noktada nesne ile onun tasarımı hakkında herhangi bir yorumun yapılamayacağını, her nesnenin zorunlu olarak bir tasarımı olduğunu ve ancak bu tasarımın nesneye bağlı olarak ortaya çıkabileceği belirtmiş olmaktadır.

Schopenhauer düşüncesinde istenç birinci kurucu öge olsa da tasarımda evren içinde önemli bir yer teşkil eder. İstenç varlık içinde nesneleşmeyi veren ve ya tayin eden şey, her yerde olan evrensel bir içeriktir. Tasarım ise sonsuz görüngü çeşitliliğinin içindeki biçimdir. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer düşüncesinde hem istenç hem de tasarım oldukça önemli bir yere sahiptir.¹⁰² Schopenhauer bir bütün olarak tecrübe edilen dünyayı bireyin bir tasarımı olarak ifade ettikten sonra, buna bağlı olan bilginin ne şekilde ortaya çıktığını ve tasarımlar arasındaki ilişkinin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır.¹⁰³ Onun için dünyanın

⁹⁹A.g.e., s.8.

¹⁰⁰Hans Joachim Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, S.478-479.

¹⁰¹Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.50-51.

¹⁰²Sans, *Schopenhauer*, s.41.

¹⁰³Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.53.

tasarımların toplamına eşdeğer olarak var olmasının nedeni, her nesnenin bir tasarımı olmasından ötürüdür. Tasarımlar izole olmadığından ötürü hiçbir tasarım kendi başına var olmaz. Keza tecrübe dünyası görüldüğü itibarıyla bir güvenilirlik, tutarlılık ve düzenliliğe sahiptir. Her nesne diğer var olan nesnelere karşılıklı olarak nedensellik ilişkisi içindedir.

Schopenhauer, gerçekliğin nesnellik havasında kendi yerini kaba anlama yetisine bırakması durumunu, keyfi ve uydurma olarak ifade eder. Çünkü bu durum ilk gerçekliğin, bildiğimiz şeyin bilinçte olduğunu görmezden gelir. Şeylerin nesnel varoluşunun özne tarafından koşullanması ve nesnelere öznenin tasarımları olması nesnel dünyanın bir tasarım dünyası olduğunun gerçekliğini açıkça ifade eder. Bu Schopenhauer için en kesin doğruluk değeri taşıyan şeydir. Nesnel olan bu niteliğiyle özünde her zaman öznenin olduğu ve dünyanın onun sayesinde gerçekliğe kavuştuğu bilinci vardır. Dolayısıyla nesne öznenin tasarımı olan tasarımlama kalıplarıyla oluşmuştur. Bu kalıplar ise tasarıma değil özneye bağlıdır. Schopenhauer için varlık olmasa nesnel dünya yani tasarım hiçbir şekilde doğruluk değeri taşıyamaz. Bilen özne olmadan tasarladığımız şey gerçekte tasarımlamayı amaçladığımız şeyin tersi olur. Bu açıdan tasarladığımız şey, nesnel dünyayı algılayan bilen öznenin anlama yetisinde olan süreçten başka bir şey değildir.¹⁰⁴ Schopenhauer:

*“Özne ile nesneye bölünme. Bunun gibi, bu bağlamda değinilen yeter sebep ilkesi de, tasarım kalıbıdır olsa olsa. O, bir tasarımın öteki ile uygun birleşiminin kalıbıdır. Ama tasarımların sonlu ya da sonsuz dizilerinin tümünün, tasarım olmayan, dolayısıyla da algıda temsil edilemeyen şeylere birleşiminin kalıbı değildir.”*¹⁰⁵ biçiminde ifade kullanır.

Burada Schopenhauer’in özne ve nesne arasındaki ilişkiye yaptığı vurguyu, *yeter-neden* bağlamında nasıl bir temele dayandırdığını ve özne olmadan tasarım dünyasının hiçbir mahiyetinin olmadığını görebilmekteyiz.

3.3. İSTEME

İsteme Türkçe’de istenç, niyet ve irade kavramlarıyla karşılanmaya çalışılan *Will, der Wille, boulesis, voluntas, volitio* sözcükleriyle ifade bulan, eylemde bulunan varlık olarak bir insanın ve evrenin yapısını aydınlatmak amacıyla kullanılan kavramdır. İsteme kavramı

¹⁰⁴Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.19.

¹⁰⁵A.g.e., s.36.

günlük dilde bir şeyi isteme anlamını ihtiva ettiği gibi İngiliz literatüründe vasiyet anlamını da taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında kelimenin Türkçe’de ne anlam ihtiva ettiğini tam anlamıyla bilmek ancak devamında gelecek olan durumun ve kişinin neyi kastetmek istendiğine bağlı olarak netlik kazanır. Kant isteme kavramıyla “iyi isteme” Nietzsche “gücü isteme” yi ifade etmektedir.¹⁰⁶ İsteme kavramında iki düşünürde oluşan bu farklılığı gideren ve bunları birbirine bağlayan filozof Schopenhauer’dır. Schopenhauer için isteme kavramı öncelikle dünyayı anlamının bir koşuludur. Tasarım kavramı ise kavrayamadığımız ve ondan uzak olduğumuz şeydir. İşte isteme kavramı sahip olduğumuz tasarımların, gerçeklikte olan bu yaşamın anlamının bilinmesinin anahtarıdır. Dünyanın anlamlı, bütün görünüşlerden uzak ve kendinde şey olarak istemenin çabasıyla anlam ifade eden boyutu vardır. Bu açıdan isteme olmaksızın bir anlama çabasının dahi gerçekleşmeyeceği durumu aşıkardır. Schopenhauer için isteme, bencillik vasıtasıyla bireyde nesneleşmenin onaylanmasının ötesine geçer ve bu durum başkasının bedenini yadsınmasına kadar gider. Birey bu şekilde öteki olarak tespit ettiği bedeni yok sayar ve istemesine bağlı olarak her şeyi hizmetine sunmaya çalışarak, kendi istemesinin gücünü arttırmış olur.¹⁰⁷ Bu şekilde de birey hem istemenin emrine girmiş olmaya yönelmekle beraber, istemesini en yüksek şekilde artırma yolunda ilerlemiş olur. Netice olarak buda istemenin güçlenmesiyle sonraki aşamalarda bedeni yok saymaya devam eder ve isteme sürekli olarak güç kazanır.

Bütün görünenlerin ve var olanların asıl temeli istemedir. İsteme kendisini milyonlarca şekilde ortaya koyan, bu açıdan da bir sürü renk ve kalabalık piyesi olan bir şeydir. Dünyada var olan her şeyi ve gidişatı belirleyen tüm şeylerin temeli istemedir. Ve bu istemenin kendisi değişmeyen, eksilmeyen, tükenmeyen ve artmayan bir özelliğe sahiptir. Bu isteme tüm var olanların temeli olup, kendisi öncesiz, sonrasız ve özgürdür.¹⁰⁸ Bu açıdan da istenci yönetecek bir şey yoktur. Ancak istemenin temel özelliğinde sonsuz bir çatışma vardır. Bu temel isteme sürekli olarak çatışır. Ancak tabiattaki bütün çatışmalar tekrar istemin kendisine dönerler.

Schopenhauer’e göre “*ic yaşantımızdaki olup bitmeler, istençle ilgili oldukları sürece hakiki gerçekliğe sahiptirler ve de gerçek meydana gelmelerdir; çünkü istencin kendisi, kendinde şeydir.*”¹⁰⁹ Onun bütün düşüncesinin ve felsefesinin temelinde bu yüzden istenç vardır. İstencin nesnesi olan şey ise bedendir. İstenç bedenin *Apriori* yani önsel bilgisi iken

¹⁰⁶Taşkiner Ketenci–Metin Topuz, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, sayı:8/1, Ankara, 2009, (1-16) s.1-2.

¹⁰⁷A.g.e., s.8.

¹⁰⁸Janaway, *Schopenhauer*, s.30-31.

¹⁰⁹Doğan Özlem–Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2006, s.227.

beden ise *Aposteriori* yani sonradan olan bilgisini ifade eder.¹¹⁰ Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in felsefesinin öncelikle bir istenç felsefesi olduğunu görebilmekteyiz. Schopenhauer için istenç gerçekte olan her şeyin tözsel bir iliği gibidir. Bundandır ki onun felsefesi istenç felsefesidir.

Schopenhauer istencin, sırlarla dolu içimizde ve akli çalışmaya iten güç olarak ifade eder. Yaşamı isteme düşüncesi omzunda, görebilen felçli olan ve bu durumda da birini taşıyan güçlü bir okur gibidir. İstencin bu durumu temelde her şeyin itici ve bir o kadar çekici gücünü gösterir. Keza istenç akli çalışmaya yönlendiren ve hamlelerin atılmasının koşulu konumundadır. Schopenhauer'e göre görünüşte insanların bir yerden çekilmesi fakat arkadan da itilmesi bilinçsiz yaşama istencine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Keza tek başına değişemeyen ve salt anlamda kopmayan tasarımların temelini istenç oluşturmaktadır. Atılan adımlar tamamen istencin hamleleri tarafından şekillenir. Bellek ise sadece istencin hizmetkârı ve ya emir bekçisi görevindedir. Schopenhauer, karakterimiz istencimiz tarafından şekillendiğini de vurgular. Bu durumu insanın bedenini inşa etmesi gibi görür ve istencinde karakteri o denli inşa ettiğini vurgular. İstenç hiç yorulmak bilmez. Bu noktada da istenç, insanı yoran bilinç işlevlerinden oldukça farklılık gösterir. Keza insanı yoran şey bilinçli yaşamın getirdikleridir. Schopenhauer, istencin cansız doğanın arkasında saklanan şey olarak görür. Gezegeneri hareket ettiren birbirlerini çekmeleri ve itmelerini sağlayan şeylerin arkasındaki yegâne şey ona göre bilinçsiz dünya istencini istemektir. İstencin en büyük dışa vurumu ise üreme veya soy dürtüsüdür.¹¹¹

Schopenhauer açısından cinsellik sürekli veya hiç konuşulmaması gereken insansal bir sır ve sürekli aklımızda olan bir şeydir. Çünkü istencin en büyük şekilde kendisini gösterdiği yer üreme duygusu olduğu alandır. İstisnasız bütün insansal, bütün insan çabalarının nihai hedefi bundur. Çok mühim olaylar üzerinde büyük etkilere sahip ve en ciddi uğraş olarak ifade ettiğimiz şeyler üzerinde kesinti yapabilecek etkiye sahiptir.¹¹² Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer teorisi açısından cinsel ilişki arzusu, bedenimizdeki istencin kendisini en doğrudan açık biçimde ifade ettiği ve istencin en güçlü içgüdü olarak kendisini ortaya koyduğu yerdir. Cinsellik varlığımızın tam özünde bulunur, bu açıdan cinsel organlar istemenin odak noktasını oluşturur.

¹¹⁰Sans, *Schopenhauer*, s.31-33.

¹¹¹Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s.480-481.

¹¹²Janaway, *Schopenhauer*, s.83.

Schopenhauer istemenin insan yaşamındaki öncü rolünün ne şekilde etkili olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“İstemek, temelli bakımdan acı çekmektir ve yaşamak, istemekten başka bir şey olmadığına göre, hayatın tümü, özü bakımından acıdan başka bir şey değildir. İnsan ne kadar yüceyse, acısı o ölçüde fazladır. İnsanın hayata yenileneceğinden hiç şüphe etmeksizin, var olmaya çalışmak için harcanmış bir çabadır.”*¹¹³

Schopenhauer'in burada acı ve isteme arasındaki ilişkiye açık bir biçimde vurgu yaptığı görülmektedir. İstemek, tamamen bir acıya maruz kalmak olduğundan, yaşamın sürekli istenmesi de bitmek tükenmez bir acı olarak devam eder. İnsan ne kadar isteyerek yücelmeye kalkarsa o kadar acısının ölçüsü de artmaktadır. Bu açıdandır ki Schopenhauer, insanın hayata mağlup olacağını bildiği halde, hala istemenin emrinde ve bu şekilde var olmaya çalışan bir çaba olarak ifade eder.

Schopenhauer için istemenin her anı gerçek eylemi ilk etapta gövdenin devinimi olarak vardır. İstemenin bunun dışında kalan başka bir kuralı yoktur. İstemenin eylemi ile gövdede gerçekleşen devinim neden-sonuç ilişkisi içinde değildir. Gövdenin ortaya çıkardığı eylem algıya ulaşan istemenin eyleminden başka bir şey değildir. Temelde gerçekleşen gövdenin eylemi nesneleşmiş istemenin eylemidir. Bu da gerçekte bütün gövdenin nesneleşmiş istemeden başka bir şey olmadığını bizlere göstermiş olacaktır. İsteme edimi gövdenin *Apriori* bilgisinde iken, gövde de istemenin *Aposteriori* bilgisini ihtiva etmektedir.¹¹⁴ Bu sebepten ötürü Schopenhauer, isteme ile eylemde bulunma arasında sadece düşünce farkı olduğunu belirtir. Gerçeklikte bunların hiçbir farkı yoktur, birdirler. İstemenin doğrusal her eylemi, gerçeklikte gövdenin görünür bir eylemidir.

Schopenhauer'e göre istemeden elde edilen bilgi aracısız biçimde olsa da bedenden elde edilen bilgiden bağımsız olmaz. İstememi tek başına bağımsızlıktan uzak ve tek tek eylemlerin doğasında bulabilirim. Bu açıdan bakıldığında gövde istememin koşulu olarak her zaman vardır. Schopenhauer için gövde ile istemenin bilgisinin özdeş olduğu bilgisi en doğru bilgidir. Schopenhauer isteme ve beden arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: *“benim gövdemle istemem birdir. Ya da bir algı tasarımı olarak “gövdem” dediğim şeye, istemem diyorum; çünkü ben başka bir yolla karşılaştırılamayacak biçimde onun bilincindeyim. Ya da gövdem,*

¹¹³Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınları, Ankara, 1998, s.20.

¹¹⁴Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.42-43.

istemenin nesneleşmesidir. Ya da gövdem, benim tasarımımla olmasının yanı sıra benim istememdir, böyle gider."¹¹⁵

Schopenhauer için istek tek ve her yerde mevcuttur. En yüksek yeti ve değere sahip olan istenç, *yeter-neden* ilkesi dışında vardır ve ona ihtiyaç duymaz. İstencin başına buyruk olması ve saçma olarak tabir edilen niteliği onun evrensel değer taşıyan varlığının koşuludur. Kendi başına var olan istenç özü itibariyle, bilinç dışıdır ve çoğu görüngüler tarafından bilinç dışı kalmaktadır. İstencin kendi bilincine varabilmesi için tasarımın ikincil dünyası dediğimiz dünyanın müdahalesi gereklidir. Keza tasarlanan şey dünyanın öbür tarafı olan şeyi yansıtır.

Schopenhauer, bunlar doğrultusunda şunu ekleyerek devam eder; "*şuana dek hiç istisnasız hüküm süren kanının tersine, bilginin İstenci değil, İstencin bilgiyi koşullandığını söylüyorum.*"¹¹⁶ der. Kurucu ve ilk olan istenç, insan ve hayvan olduğu kadarıyla bitkisel ile bunlara benzer olan varoluşun tüm boyutlarında mevcuttur. İstenç bu tezahürlerle görünür hale gelerek, fenomen içinde nesneleşmiş olacaktır. Bireyleşim ilkesine göre her organizma, yaşam istencinin yoğunlaşmasına bağlı olarak somutlaşmadır. Schopenhauer, istencin nesneleşirken madde bu nesneleşme dışında ele alınmış maddeleşmenin dayanağını oluşturduğunu ifade eder. Bu da madenin görünür halde istence dönüştüğünü açık şekilde bizlere gösterir. Ayrıca Schopenhauer yaşama istencinin beraberinde getirdiği acı ve ıstıraba bağlı olarak da yaşamın parçalanmışlıktan öte bir şey olmadığını belirtir.¹¹⁷ Yani isteme her şeyin temeli olarak bu yaşamda var olduğu için yaşam kötü ve acıdan ibaret olacaktır.

Schopenhauer'e göre bireyler için istemeden ve tasarımdan öte kavranabilir bir şey yoktur. Bilinen en büyük gerçeklik ancak isteme ve tasarımımızdaki ilişkide meydana gelen oluşumdur. Bu anlamda özdeksel dünya tasarımımızdan öte bir şey olursa eğer, tasarım olmanın yanı sıra özdeksel olarak dünya isteme olarak bulduğumuz şeydir. İsteme, kendisini istemeli eylemlerinde duyurur ki buda bedeninin kendinde doğasına bağlı olarak tasarım dışında bir şey olduğunu açıkça gösterir. Bu eylemlerin nedeni ise istemenin dışında olmayan devindiricilerdir. Devindiriciler, ne olursa olsun istemin dışında başka bir şeyi bilemezler. Bunlar benim kendi istememin diğer bir ifadeyle genelde istediğim şeyin hepsini belirleme yeteneği ve yetisinden uzaktırlar. Sadece zamanda istencin ortaya çıkışlarını belirlerler. Schopenhauer, *yeter-neden* ilkesinin alanına giren şeyin istemenin ortaya çıkışları olduğunu

¹¹⁵A.g.e., s.44-45.

¹¹⁶Sans, *Schopenhauer*, s.35.

¹¹⁷A.g.e., s.36.

söyler.¹¹⁸ Keza istemenin nedensiz olarak ortaya çıkması ve böyle anılması bundan ötürüdür. *Yeter–neden* ilkesi bütün örneklerinde bilginin kalıbı olarak karşımıza çıkar; onun gerçekliği bu anlamda görünyeye erişen fakat görünyeye dönüşen istemenin kendisine ulaşamaz.

Schopenhauer, bedensel varoluşun istiyor olma halinden başka bir şey olmadığını belirtir. Ne zaman bir korku ve arzu halinde olsak veya hoşnutluk ile tiksinti haline kapılsak, bunlara paralel olarak beslenme ve üreme gibi duygular belirlediği zaman genişleyerek var olan isteme kendisini açığa vurur. Bütün bu durumlar Schopenhauer'in ifade ettiği gibi kendi tekliği içinde olana organizmanın istemesini açığa vurmasıdır. Schopenhauer, bütün var olan doğal süreçlerin istemenin açığa vurduğu bir hal olarak görür ve doğaya ilişkin bütünleştirici bir istencin olduğunu belirtir. Bu noktada isteme, insan eylemlerinden bütün doğaya düz bir mantıkla taşınmaması gerekir. Schopenhauer için olması gereken istemeyi, gücün veya enerjinin altına yerleştirmemektir. İsteme, sadece kendi eylemlerimizdeki istememin ne olduğuna ilişkin belirli bir kavrayışa ulaşmış olduğumuzdan ötürü bize bilgi verici şeyler söyleyebilir.¹¹⁹ Schopenhauer için İstemenin belirsiz olması, istemenin temelde kendisini insan istemesi olarak belirgin bir biçimde ortaya koyduğu yerde saptanmıştır. Bu ise özgür isteme olarak ifade edilen şeydir. Kişi kendinde şey olarak istemenin bir görünyesüdür. Kendisi nedensiz olan isteme ve onun görünyesi, zorunlu yaşamın kapsamındadır.¹²⁰ Dolayısıyla bir devindiriciden yani açık biçimde tasarımdan başka nedeni olmayan değışmeler istemenin belirmeleri diye vardır. Bundan ötürüdür ki dünyada isteme insana ve azıcık da olsa hayvana yüklenmiş bir şey olarak vardır.

Schopenhauer'e göre istemenin objeleşmesi dört basamak halinde gerçekleşmektedir. Her ne şekilde olursa olsun bunun tepesinde insan vardır. Temel istemenin en zayıf ve ilk objeleşme basamağı organik olan dünyadır. Buradaki hamle kör bir itim ve bilgidен yoksun bir çabadır. İkinci basamak ise bitkilerin dünyası ama insan ve hayvanı içine alan organik dünyadır. Buradaki isteme uyarılara karşı cevap verdiren bir kuvvet olarak vardır. İsteme üçüncü olarak hayvanda ve buna bağlı olarak yani insan ve hayvanda varlık kazanarak motiflere cevap verir. İstemenin doruk noktası dördüncü olarak karşımıza çıkan ve bunun objeleşme derecesini oluşturan şey insandır. Bu basamakta isteme kişilerin bedeni ve karakteri olarak en açık biçimde gerçekleşir. Bu basamak en tepede olan isteme

¹¹⁸Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.48-50.

¹¹⁹Janaway, *Schopenhauer*, s.53-54.

¹²⁰Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.57-59.

basamağıdır.¹²¹ Görebilmekteyiz ki isteme, çeşitli idelerden meydana gelen ve dört ana basamakta objeleşen bir yapıya sahiptir. Bu basamaklar kausalitenin aracılığıyla tek tek görüntülere parçalanır ve bu şekilde dereceler halinde istem karşımıza çıkar.

Schopenhauer için istenç bir ve biricik olan, idrak karşısından önceliğini sürekli koruyan yegâne şeydir. İstencin birliği, tekliği ve her yerdeliği onun için tartışmasız olan bir şeydir. İstenç insanda, hayvanda ve taşta aynı düzeyde mevcut olanı temsil eder. Ancak farklı olan istencin nesneleşme olarak derece farklıyla kendisini göstermesidir. Mesela; bitkinin nesneleşmesi taşkinden daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bu durumda insanda, hayvanda ve bitkide nesneleşme değeri ve etkisi farklıdır. Keza cisimlerin çekim ve talebinde etkili olan şey istemedir.¹²² Bu açıdan Schopenhauer, istemeyi kaba bir güç ve iri ve ufak olarak beliren, bitmek bilmeyen kör ve inatçı biçiminde olduğunu sürekli yineler. Çünkü istenç elde etme çabasında olur. Elde edince de bencillik ve başkalaştırılmış bir anlayış ile hareket eder.

İstemenin organik doğasında olan alt basamakları nesneleşmenin görüngüsü bakımından birbiriyle çatışmaya girer. Bu çatışma sonucunda daha üst bir düşünce yapısı ortaya çıkar. Bu üst olarak ortaya çıkan idea öncesinde var olan az yetkin olan fenomenlerin hepsine egemen olur. Burada öyle bir hamle ile yapar ki kendisine benzeyenleri özümseyerek, doğasına bağımlı hale getirerek yaşamlarına izin verir. Bu durumun sağlanması Schopenhauer'e göre istemenin bütün idealarda ortaya çıkan özdeşliği, onun daha yüksek nesneleşmesi ile sağlanmaktadır. Schopenhauer istemenin nesneleşme bağlamındaki çatışma durumunu şöyle ifade eder:

*“Çok sayıda alt ide ya da istemenin nesneleşmesi üzerinde kazanılan bu yenilgiden kaynaklanan daha tam idea, yenilgiye uğratılan her ideadan, güçlü bir benzerini özümseyerek büsbütün yeni bir öz yapı edinir. İsteme kendisini daha seçik bir yolla nesneleştirir. Dirim salgısı bitki, hayvan, insan, kökünde **generationequivoca** yoluyla doğar, bundan sonra da zaten var olan tohumun özümsemesiyle... Böylece alt görüngülerin didişmesinden, yüksek bir görüngü doğar, onların hepsini yutar, onların hepsinin tutkusunu daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirir. Böylece bu ilk aşama bile şu yasaya uyar: yılan önce başka yılanı yemeden bir ejderha olamaz.”*

¹²¹Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.33-36.

¹²²Sans, *Schopenhauer*, s.46.

Burada Schopenhauer, isteme olarak ifade ettiğimiz şeyin, bizleri gerçekliğin var olduğu yere götürdüğünü belirtir. Bu açıdan bakıldığında isteme insan eylem ve davranışlarına uygulandığı ölçüde onu anlamlı kılabilir. Schopenhauer dünyanın büyük oranda anlayıştan yoksun ve kör olduğunu, tek taraflı ve değiştirilemez olduğunu durumunun insanda kendisini açığa vurduğu durumu söz konusudur.¹²³Bundan ötürüdür ki Schopenhauer insanın isteklerinin ateşli olduğunu vurgular. İnsanın tutkuları hayvanın tutkularını aşarak, en yüksek biçimde kendisini gösterir. İnsan tinsel yaşamında öncelikli bir yeri olduğu için onun isteği de en yüksek ve öncelikli bir yere sahiptir. İnsanda ortaya çıkan ve bilen bilincin istem karşısındaki üstünlüğü, istemeyi bilen bilincin amaçlarına sunmuş bir tavır içindedir.

Schopenhauer, isteme ve anlığın doğaları arasında temel fark olduğunu ifade eder. Bu da özünde istemenin yalın, özgün olması; anlığın ise karmaşık ve ikincil nitelikte olma durumudur. İsteme canlı biçimde etkilenen ve gerçek olaylarla vardır. Ama anlıkta doğan imgeler ise anlığın nesnelere olarak vardırırlar. İsteme anlığa bıraktığı andan itibaren onun oyuncağı haline gelir. Ancak isteme kendisini ön plana çıkardığında onun önceliği belli olur. İsteme anlığa gem vurur ve onu istekleri için zorlar ise egemen olarak her şey istediği gibi olur.¹²⁴ Dolayısıyla bu direnç ile çıkan isteme kendi hamlelerini yapmış olur ve neticede anlığın kendisine itaat etmesini sağlayarak, kendi taleplerine göre yaşamı şekillendirir.

¹²³Janaway, *Schopenhauer*, s.55-56.

¹²⁴A.g.e., s.110-112.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÖZGÜRLÜK

4. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Özgürlük, “genel olarak, kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamadan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi.”¹²⁵ anlamını ihtiva eder.

Özgürlük kavramı çok çeşitli kavramlarla ilişki içinde karşımıza çıkabilmektedir. Bütün alanlarda ve yaşamın her yerinde özgürlük kavramı süreklilik içerisinde olmuştur. Konuşma özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, sözleşme özgürlüğü, kendi vücudunu kontrol etme özgürlüğü vb. gibi özgürlük biçimleri mevcuttur. Tabi ki var olan bu özgürlük çeşitleri tartışmaya açık olan konulardır. Ancak her ne kadar tartışmaya açık olsa da bilinmesi gereken şey, özgürlüğün hiç bir şekilde insan hayatından soyutlanmayacağıdır. Siyasi, determinist, konuşma, ahlaki, isteme vb. bütün konularda özgürlük insan yaşamı içerisinde yer edinmiş bir değere sahiptir.¹²⁶

Özgürlük kavramının ne şekilde, hangi kavramlarla ve boyutlarla karşımıza çıkarsa çıksın onun anlamlılığı ve kavranabilirliği insanla birlikte ortaya çıkmaktadır. Keza özgür

¹²⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s.1305.

¹²⁶ Ted Honderich, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, New York(USA), 1995, s.291-293.

olmak akli bir yetiyi beraberinde getirmektedir. Akli olan, düşünebilen varlıklar özgür olma eğilimi gösterebilirler. Bireysel serbestlikle bir koşula ve bunlar doğrultusunda kimseye zorlamamak, etkilememek insanın kendisiyle birlikte başkalarını düşünmek özgürlük kavramını kavramamızı sağlar. Özellikle düşünen bir varlık olarak insan doğası gereği özgür olma çabası içindedir. Tıpkı varoluşçu Jean Paul Satre'ın ifadesiyle “*insan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur.*” “*Özgürdür, Çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur.*”¹²⁷ algısıyla eylemde bulunma gereksinimi içinde hisseder kendisini.

Özgürlük kavramı hakkında görüş belirten filozoflardan olan **Immanuel Kant**, bilindiği üzere ahlak görüşünü *numen-fenomen* ayrımı üzerine kurmuştur. Bu yapılan ayrım temel çerçevede ve doğrudan özgürlük kavramına yapılan vurgunun ifadesidir. Çünkü Kant için, “kendinde şey” yani “numen” söz konusu olduğunda ancak özgürlükten bahsedilebilirdi. İnsanın “görünen” yani “fenomen” tarafı, bedeni doğrudan var olan nedenselliğe ve zorunluluğa bağlıdır. Ancak kişinin görmediğimiz, asıl varlığını temsil eden numen, yani diğer bir deyişle ruhi tarafı; neden ve zorunluluğa bağlı olmayan özgürlüktür. Kant açısından kişinin bu asıl yanı son derece önem arz etmektedir. Keza kişinin bu tarafı özgür olan yandır. Ahlaklılığın olanaklılığı özgürlükle elde edilebilecek bir şeydir. Onun için özgür bir irade ve eyleme sahip olmayan kişinin ahlakiliği olanaksızdır. Bunun en büyük kanıtı kişinin isteme ve tercih imkânlarından yoksun olmasıdır. Kant için ahlak kanunu özgürlüğün bilinme sebebi iken, özgürlüğün ise kanunun varlık sebebi olduğunu görebilmekteyiz.¹²⁸ Bu anlamda söylenebilecek tek şey Kant açısından görünenlerin bilgi nesnesi olduğu ve anlamının kategoriler tarafından düzenlendiği; kendinde şeyin ise duyusal olmayan bir görünüm nesnesi olduğudur.¹²⁹

Kant açısından insanı insan yapan nitelik onun kendi davranışlarını kontrol etmesi, pratik bir zekâ ve otonomiye sahip olmasıdır. İnsanı farklı kılan onun kendi eylemlerinin hesabını verme yeteneğine sahip ve buna bağlı olarak canlı ile cansız doğanın hareket noktasını oluşturmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Kant, insanın bağımsız olduğunu ifade etmekle beraber, ancak insanın bağımsız bir biçimde ele alındığında, özgürlüğünden bahsedebileceğimizi belirtir.¹³⁰ O, insanın bağımsız bir yana sahip olduğunu göstermek için,

¹²⁷ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.47.

¹²⁸ Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009, s.208-209.

¹²⁹ Yavuz Adugit, “Özgürlüğün Kısa Tarihi” *FLSF- Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:16, Ankara, 2013, (63-94) s.76.

¹³⁰ Takiyittin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2014, s.57.

öncesinde de ifade ettiğimiz gibi, kişiyi görünüşten farklı olan ve bağlı tutulduğu yasalardan sıyrılarak, kendi başına var olan ve kendisine has yasalara tabi tutar.

Kant, aydınlanma fikriyle birlikte insan ve buna paralel olarak da özgürlük kavramlarına oldukça yoğunlaşarak bunlara açıklık getirmeye çalışmıştır. Kant, Aydınlanmadan önce bütün bireylerin sınırlanmış, düşüncelerinden engellenmiş ve özgür olmama durumu ile karşı karşıya olduğunu belirtmektedir. İnsan, bu süreçte başkalarına bağlı kalmış, tembellik ve korkaklık içerisinde bir yaşam sürmüştür. Bu ergin olmama durumu bireyler açısından rahat olduğundan dolayı onlar bunun arkasına sığınmışlardır. Kant ergin olmama durumunda bireylerin, *“benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcıyabildiğim sürece düşünüp düşünmeme de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır.”*¹³¹ algısıyla hareket ettiklerini ifade eder. Ayrıca Kant, aydınlanmayla birlikte, kişilerin kendi emekleriyle düşmüş olduğu bu ergin olmama durumundan kurtulup tamamen bir özgürlüğe kavuşacağını belirtir.¹³²Ergin olmama aklını başkasına bırakıp köle biçiminde yaşam sürmekten başka bir şey değildir. Ancak aklını kendisi için ve kendi kılavuzluğuna yönelik kullanan insan, özgür olup ahlakiliğe yol almaktadır.

Ergin olmama ya da başka ifadeyle kendi olmama durumu her yerde özgürlüğün sınırlı oluşunun ifadesinden başka bir şey değildir. Aydınlanmadan önce insan kendi çabasıyla düşmüş olduğu durumdan ancak aydınlanmanın fikir hamlesiyle karşıt bir hale bürünebilmektedir. Kant düşüncesinde *“aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır; Akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü.”*¹³³Bu açıdan Kant doğrultusunda baktığımızda aydınlanma hamlesi özgür olma çabasından başka bir şey değildir. Ergin olmama durumundan kurtulmak ve başkasına kendini bırakma ancak özgür olan bireyin eylemleriyle olabilir demek yanlış bir tabir olmaz. Çünkü Kant için kendi olmak özgür olmak, özgür olmak da ahlak varlığı olup ona göre eylemde bulunmaktan başka bir şey değildir.

Kant için özgürlük kavramı duyu verileri vasıtasıyla elde edilemeyen, *Apriori* kavramlardır. Özgürlük, aklın bir İdesi'dir. Bir ide olduğundan ötürü her ide gibi özgürlükte

¹³¹ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt:10/Sayı:38-39, Ankara, 2005, s.225.

¹³² A.g.e., s.1.

¹³³ A.g.e., s.3-4.

deneyim ve görünüş dünyasının dışında kalır. Doğaya ait olan kavramların anlama yetisi yasa koymasına dayanırken, özgürlük deneyim dünyasının sınırları dışında kalır. Bu noktada da özgürlük temelini aklın yasa koymasında bulur. Her ne kadar deneyim dünyasının dışında kalsa da varlığı Kant açısından inkâr edilemez bir şeydir. Kant özgürlüğü istemenin özgürlüğü olarak ifade etmektedir. Keza isteme akıl sahibi varlıkların bir çeşit nedenselliği olduğu gibi yabancı nedenlere bağlı olmadan etkide bulunabilir. Özgürlük istemenin bir nedenselliği olduğundan ve nedensellik kavramı da yasayı içine aldığından kendisi de bir çeşit özel ve değişmeyen bir nedenselliktir.¹³⁴ Aksi takdirde özgür bir isteme olumsuz ve belirsiz bir şey olurdu. Bu açıdan Kant için her etki yasalarla olanaklı olduğu gibi yasadışı bir belirlenimin de olmadığını söyleyebiliriz.

Bir ide olmaklığı bakımından özgürlük Kant için deneyim ve görünüş dünyasının dışında kalmaktadır. Özgürlük sadece bir idedir; bu idenin objektif realitesi doğa yasalarına yahut olanaklı bir deneyime göre hiçbir şekilde tasviri yoktur. Özgürlük idesi için hiçbir analogi doğrultusunda örnek verilmemekle beraber özgürlük idesi ne kavranılabilir ne de bilinebilir. Kant, özgürlük kavramının aklın gerekli bir şartı olarak bir istemenin idrakine varabilecek varlık için geçerliliğini belirtir. Bütün bunlar böyle olmakla beraber Kant ayrıca özgürlüğü kabul etmeyen ve çelişmeyi yaratmak isteyenlerin olduğuna da dikkat çeker. O, karşı çıkmak isteyenlere doğa yasalarının insanın yapıp etmeleri çerçevesinde geçerliliğe sahip olduğunu ifade eder. Bu açıdan da insanı sadece görünüş varlığı olarak ele aldıklarını belirtir. Onlar böyle yaparak öznedede aklın nedenselliğini duyular dünyasında var olan doğa yasasından ayırmayı çelişme olarak ifade etmekteydiler. Kant, onların sadece özgürlüğü reddetmek veya ona karşı çıkmak için böyle bir yola gittiğini dile getirir. Çünkü görünüşün arkasındaki kendi başına var olan şeylerin varlığı göz önünde tutulur ise bu çelişik olarak ifade edilen şeyin hemen ortadan kalkacağı aşikârdır.¹³⁵ Durum böyle olunca özgürlük önünde olan ve onu reddetmek isteyen eylem ortadan kalkmış olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kant için özgürlüğün önemi açık biçimde ortadadır. O, hem özgürlüğün varlığının devamlılığı için karşı çıkanlara çok iyi biçimde çelişkilerini göstermiş hem de özgürlüğün kendinde varlık olarak insan için mutlak surette var olacağını açık bir üslupla ifade etmiştir.

Kant, temelde özgürlük algısının ifade edildiği biçimde “başkasına zarar vermeden istediğini yapma yetkisi olmadığını ifade eder.” Onun için “hürriyet haksızlık teşkil etmeyen

¹³⁴ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s.61-62.

¹³⁵ Immanuel Kant, *Pratik aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.7-8.

fiillerde bulunan imkândır.”¹³⁶ Bu da demek oluyor ki kimseye haksızlık yapılmadığı takdirde, istenilen şeyin yapılması halinde bile kimselere haksızlık edilmiş olur. Kant’ın bu ifadesi temelde onun özgürlüğün dışında zorlama ve hürriyeti devreden çıkarma eğiliminden farklı olarak, özgürlüğün belli emek, değer, çaba ve sorumluluk gerektiren bir seçim olduğuna işaret eder. Hürriyet kendi istek ve rızam ile kabul etmiş olduğum kanunlardan başka, dıştan ve zorlayıcı olarak hiçbir kanuna uymama eğilimidir. Buda bir kimsenin diğer bireylerle hiçbir şekilde bir şeyi dayatmamasını gerekli kılmaktadır. Kant için önemli olan bireyin kendi iç yasasına yani içindeki doğa yasasına bağlı olarak eylemde bulunmasıdır. Ancak bu şekilde özgür olunabilir ve ahlakiliğe yönelim gerçekleşebilir.

Kant’ın “*öyle eyle ki, senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*” ifadesi onun, kişinin kendi özgür oluşunu temin etmesi ve ona göre ne şekilde eylemde bulunacağına açık kanıtıdır. Eğer benim istememin yönlendirdiği eylemlerim ilkenin anlamını ifade eden bir yapıda ise o hem bir geçerli oluşu ve hem de bir o kadar da özgürlüğü ifade etmektedir. Keza bireyin davranışı genel geçer bir nitelikte olduğu zaman bir ahlak kavrayışı içinde bulunmuş olur. Dolayısıyla baktığımızda özgürlüğü bize keşfettiren şey ahlaklılık; ahlaklılık ise genel-geçer bir yasaya tabi oluşu ifade eden eylemler bütünü olduğundan, kişi maksime göre eylediği zaman özgürdür.¹³⁷ Bu belirlenimler de bizi doğrudan Kant’ın akıl sahibi varlık olarak insanın, kendisini sürekli biçimde istemenin özgürlüğüyle amaçlar krallığında yasa koyucu olarak var olduğunu göstermektedir. Keza birey, istemenin maksimlerini atıp tamamen bağımsız yani özgür olduğunda bir yüceliğe sahip olmuş olur.

Kant, ahlaklılıkla özgürlük arasındaki ilişkiyi ve buna paralel olarak ahlaklılığın olabilmesi için özgürlüğün neden olması gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

*“Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen nesneden) bağımsız olmasından ve yinede kişisel tercihin sırf, bir maksimin olabileceği negatif genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık negatif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlük özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasaya ulaşabilir.”*¹³⁸

¹³⁶ Immanuel Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev. Yavuz Abadan-Seha L. Meray, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları*, Ankara, 1960, (1-60) s.18.

¹³⁷ Kant, *Pratik aklın Eleştirisi*, s.34-35.

¹³⁸ Kant, *Pratik aklın Eleştirisi*, s.38.

Burada Kant, ahlaklılığın olması gerekliliğini kişinin bağımsız olması yani kişisel tercih hakkına sahip olmasıyla olabileceğinin üzerinde durmaktadır. Bu da açık şekilde ahlaklılığın özgürlükle kendisini gerçekleştirebileceğinin ifadesidir. Kant, kendinde şeyin ancak özgürlük halinde eylemde bulunduğu sürece bir ahlakiliğe yönelimin olabileceğini, bunda geçerli bir yasa şeklinde kendisi sunduğu anda gerçekleşeceğini üzerinde durmaktadır. Özgürlük, kendisinde var olan maksimler biçimsel koşulu teşkil ettiğinde ve maksimler de buna bağlı olduğunda ancak en yüksek pratik yasaya ulaşabilmektedir. Dolayısıyla baktığımızda Kant için genel-geçer yasaya varmak için özgürlüğün son derece önemli olduğunu ve bunun özgürlük ile elde edilebileceğini söyleyebiliriz. Keza özgür olmayan birey ahlakiliğe gidemediği gibi genel-geçer bir yasaya göre eylemde bulunmaz.

Kant, kategorik imperatifin olabilmesinin şartı olarak istencin özgür olması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer ki istenç özgür bir şekilde hareket etmeseydi ve koşula bağlı olarak davranışlarda bulunsaydı, insanın doğa içinde nesneden farkı olmayacaktı. Bu açıdan bakıldığında etik olanda ortaya çıkan şey bireyin doğadaki yasayı aşan, kendi kendisinin yasasına bağlıdır. Kant, kategorik İmperatif algısıyla hareket edildiğinde özgürlüğün ve buna bağlı olarak etik bir algının oluşumuna işaret eder.¹³⁹ Yaşam nedensel bir zorunlulukla bağlantıdan koptuğunda ahlak için ilk adım atılmış olur ki buda temelde özgürlüğün olması gerektiğine işaret etmektedir.

Özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin niteliği olmakla beraber, yasadışı değildir. O, yasadışı bir şey olmaz çünkü o, değişmeyen ve özel türden yasaları olan bir nedensellik halidir. Bu sebepten Kant, akıl sahibi bireylere özgürlük yüklemek için yeterli nedenin olmaması halinde istememize hiçbir şekilde özgürlük yüklenemeyeceği durumu olduğuna dikkatleri çeker. Ahlak kavramı, sadece irade sahibi varlık olarak insan için yasa niteliği taşıdığından, herkes için geçerli olmalıdır. Ahlaklılık sadece özgürlükle türeyen, özgürlük de bütün akıl sahibi varlıkların yani insanların özelliği olarak var olduğunda ancak insan için geçerliliği vardır. Bundan ötürüdür ki özgürlük idesi adı altında eylemde bulunan varlık pratik bir biçimde özgür sayılabilir. Ancak, akıl ve istemeyle donatılmış olan her varlık kendisinin özgür idesi altında eylemde bulunabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kant için akıl ve isteme varlığı doğrultusunda eylemde bulunmakla beraber bir özgürlük hamlesinin gerçekleşemeyeceğini dolayısıyla da ahlaklılık için hiçbir yönelimin olmayacağını

¹³⁹ Fikri Gül, “Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi* Bursa, 2010, (98-110) s.101-102.

görebilmekteyiz.¹⁴⁰ Netice itibariyle görebilmekteyiz ki Kant, “...*ahlak için gereksindiğim şey özgürlüğün kendi ile çelişmemesi ve bu yüzden daha öte anlaşılması zorunlu olmaksızın en azından düşünemesine izin vermesi...*”¹⁴¹ gerekliliğine açık biçimde vurgu yapmakta ve ahlaklılığı özgürlüğün olmasa olmaz bir koşulu olarak kabul etmektedir.

Özgürlük kavramının, felsefesinde önemli yer edindiği diğer bir düşünür olan **G.W.F Hegel**'de Kant gibi istencin esas itibariyle *norm*lara göre hareket etme biçimi olduğunu belirtmektedir. Ancak böyle bir istencin özgür olabilirliliği konusunda kendisine ait nedensellik şekline sahip olmasının gerekliliği düşüncesine katılmaz. Hegel için eylemde bulunma nedenleri, diğer bireylerin nedenlerini kendi nedeni saydığı anda tamamen bir özgür olma durumu mümkün olur. Bu da bizim özgürlüğümüzün eylemlerimize takınmış olduğumuz tutumlarımızda gizli olduğunu gösterir. Öznesi olarak var olduğum nedenler benim kendi özdeşleştirmiş olduğum nedenler olduğunda, özgür bir yapı içinde olup, özgür eylemde bulunan birey olabilirim. Hegel, açısından failin yani sorumlu olan bireyin arzu, istek ve dürtüleri onun yapmak istediklerine yani kendi eylemde bulunan özne olarak kim olduğuna uyduğu ölçüde fail için normatif statü taşıyabilir. Öte taraftan bakıldığında Hegel için özgür olmak, bireyin kendisini bir tür yalıtılmışlık bağlamında değil de görüngübilimde gösterildiği gibi diğer öz bilinç varlıklarıyla karmaşık ve dolayimli bir ilişki içinde olmaktan ibarettir. Bir eylemin özgür tutum içinde olup, desteklenmesi için tamamen toplumsal bir niteliğe sahip olması yani failerin ortak biçimde neyi amaçladıklarına bağlıdır.¹⁴² Dolayısıyla özgürlük, kuralların karşılıklı olarak üstlenmesinden oluşur. Bir grubun ya da bir kişinin kuralları diğer tarafa dayatması sonucunda özgürlük ve özgür eylemden bahsedilemez.

Hegel'e göre öznellik ilkesinin gerçekleşmesinin en büyük ölçütü özgürlük kavramına bağlıdır. İnsan kendi özgürlüğüne ulaşması için belirli bir toplum ve etnik kimlik bağlamında ortak amacı desteklemesi gerekmektedir.¹⁴³ Hegel özgürlüğün kendisini dünyaya getiren ve onda yer edinen bir yapıda olduğunu belirtir. Özgürlük kendisi dünyada yer edinmeye başlarken belli araçlar kullanmaktadır. Bu da bizi tarihin kendisine götürmekle beraber özgürlüğün şekillenmesine de götürmektedir. Hegel için özgürlük, bu anlamda tarihte göze çarptığı gibi kişinin gereksinimlerinden, tutumlarından ilgi ve çıkarlarından erişmek istediği

¹⁴⁰Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, s.64-67.

¹⁴¹Immanuel Kant, *Ari Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s.31.

¹⁴²Terry Pinkard, *Hegel*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s.469-470.

¹⁴³Walter Jaeschke, "Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel", *Figuring the Self: Absolute and Others in Classical German Philosophy - New York Press*, New York, 1997, (193-205) s.193.

ideal amaçları gerçekleştirmenin nedenidir. ¹⁴⁴ Özgürlük kişinin kopamaz olarak nitelendirebileceğimiz bağı olduğu gibi Hegel açısından bütün insanların zorunlu biçimde sahip olması gereken şeydir.

Hegel, devleti bir özgürlük olarak görmektedir. Bu noktada önemli olan ise akılsal olarak var olan devletin olduğu şekliyle kabul edilmesi ve bir devlet etkisine sahip çıkılmasının gerektiği durumu söz konusudur. Devlet düşüncesine sahip olmak aynı zamanda da birey olma bilincine varmayı beraberinde getirir. Hegel, devlet bünyesi içerisinde bireyin istenci ile genel istencin uyum halinde olduğunu, bu açıdan da devletin genel istencin gerçekliği olarak var olduğunu belirtir. Bu durumda da birey, devletin üst yapısında kendini gerçekleştirdiğinde özgür olabilir. Ancak genel istencin somutlaşan yapısı olarak devlet içerisinde bireyin özgür olduğunu söyleyerek, buna dair eylemde bulunabilir. Hegel için nesnel tin olarak ifade ettiğimiz devlet içerisinde birey istencin bilincine ulaşarak, özgürlük bilincine varabilir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Hegel özgürlükten bahsederken onun kişinin istediği yapabilmesi ve eylemlerini istediği gibi yönlendirmesi şeklinde bir durum söz konusu değildir. Çünkü insan, birey olarak sosyal bir varlık alanında yaşamaktadır. Bu da insanların istediklerini mutlak şekilde yapma özgürlüğünün olmadığını ifadesidir. İnsan, sosyal ilişkiler içinde olan, bundan ötürü de ona göre eylemde bulunmak zorunluluğunda olan bir varlıktır. İnsanların sınırsız istek ve ihtiyaçlarının giderilmesi ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesi için bireyin temelli serbestliliği sağlıklı bir durum değildir. Hegel'in devleti insanın güvencesi olarak görmesi, özgürlüklerin sınırlı olması gerektiğinin bir işareti olduğunu söylemek yanlış olmaz. Keza devletle elde edilen özgürlük aynı biçimde ona bağlı olarak devam edeceği için özgürlük belirlenmiş bir haldedir. Dolayısıyla bakıldığında Hegel, özgürlüğün güvencesi olarak devleti göstermekle beraber, kişinin özgür istencin yasaya boyun eğen ve ancak bu şekilde özgürlük içerisinde olduğunu yinelemektedir.¹⁴⁵ Bunun dışında bir özgürlük algısından bahsetmek yani ahlaksal ve öznel bir özgürlük sahası belirlemek, Hegel için gerçekçi olmayan ancak kurgusal olandan öteye gidemeyen özgürlüktür.

Hegel, tek bir kişinin, belli kişilerin veya zümrenin özgür olması gibi bir durum olmayacağını üzerinde sıkıca durmaktadır. Onun için özgür olmak bütün herkes için geçerli bir gerçekliktir. Hegel bu durumu kendi sözleriyle şu şekilde ifade eder:

¹⁴⁴G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014, s.86.

¹⁴⁵ Gül, "Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım", s.8-9.

“...Doğuluların yalnızca bir kimseyi; Yunan ve Roma dünyasında ise kimselerin özgür olduğu bilindiğine, bizim ise bütün insanların insan olarak özgür olduğunu bildiğimize dair sözlerimle...”¹⁴⁶

Hegel, burada özgürlük konusuna dikkatleri çekerek, Doğu kültürü, Roma ve Yunan dünya görüşlerinden örneklerle açıklayıcı ifadeler kullanmıştır. Hegel, doğu kültüründe sadece bir kimsenin özgür olduğuna, bundan farklı olarak Roma ve Yunan dünyasında ise belli kimselerin özgür olduğunu bundan ötürü de gerçek anlamda bir özgürlüğün olmadığını belirtir. Bu açıdan bakıldığında Hegel için özgürlüğün olabilirliği ancak herkesi kapsayacak bir eylem olduğu ölçüde olabileceği durumunu görebilmekteyiz.

Hegel'in düşüncesinde tarihte bireyin yeri, değişimle sıkı sıkıya bağlı olanı ifade etmektedir. İnsan, tarihsel süreçte değişim içinde olan ancak toplumsal ve buna bağlı olarak da kamu ya da bir diğer deyişle devlet algısı içerisinde özgürlük etrafında eylemde bulunmaktadır.¹⁴⁷ Hegel için özgürlüğün olanaklılığı kamusal alanda yani devlet yapısının olduğu yerde var olabilmektedir. Devlet bu noktada hukuksal bir alanın ifadesi olarak vardır. Hegel, hukuk alanının genel olarak ruhani bir alan olduğunu, onun hareket alanının ise özgür irade olduğunu belirtir. Özgürlük hukukun deyim yerindeyse cevher ve kaderini oluşturmaktadır. Bu açıdandır ki hukuk tayin edilmiş özgürlükten başka bir şey değildir.¹⁴⁸ Gelişme aşaması olarak özgürlük, kendi özel hukukuna sahip yani hukukun tayin etmiş bir durumdadır. Keza her ilerleyişle gelişme aşamaları özgürlüğün kendisine has nedenleri içinde yer edinmesini ifade eder. Hegel, “... her hukuk, özgürlük kavramını yani esprinin en yüksek determinasyonunu içinde taşır ve bunun karşısında başka hiçbir şey, cevheresel bir varlığa sahip olamaz.”¹⁴⁹ der. Dolayısıyla baktığımızda Hegel için gelişerek kendini tayin eden ve hukuksal olanı belirleyen kavram olarak özgürlüğün, hem devlet içinde yer bulduğu hem de kamusal alanda var olan hukuk yapısını oluşturduğunu görebilmekteyiz.

Özgürlük kavramı yukarıda ifade ettiğimiz gibi genel bir boyutu olmak ile beraber, felsefe tarihi içerisinde birçok filozof ve düşünürce ele alınmış kavramdır. Her düşünür kendi algısına bağlı olarak ve kendi felsefi sistemi çerçevesinde bir özgürlük düşüncesini oluşturmuş ve buna göre şekillendirmiştir. Felsefe geleneği içinde özellikle özgürlüğe vurgu yapan düşünürlerden öncü olarak ifade ettiğimiz Arthur Schopenhauer'de kendi algısına bağlı

¹⁴⁶Hegel, *Tarihte Akıl*, s.70.

¹⁴⁷Shlomo Avineri, “History: The Progress Towards The Consciousness Of Freedom”, *Cambridge University Press*, Londra, 1972, (221-238) s.233.

¹⁴⁸G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesi Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s.40.

¹⁴⁹A.g.e., s.55.

olarak özgürlüğü ele almıştır. Schopenhauer için özgürlük kavramı önemli ve felsefesinin taban değerlerinden biridir. Bu açıdan onun özgürlük algısını anlamak hem kendisinden önceki özgürlük hakkındaki yargıların daha iyi anlaşılması ve de kendisinden sonra ifade edilen düşüncelerin anlaşılması için oldukça önemlidir.

4.1. ARTHUR SCHOPENHAUER'DE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

İnsan bağlamında karşımıza çıkan özgürlük düşüncesine ilişkin yargılara başvurmadan önce, insan kavramının ne ihtiva ettiğini veya insan ile neyin ifade edildiğini bilmemiz gerekmektedir. İnsan, madde ve anlam boyutuyla çok mükemmel yeteneklerle donatılmış bir varlıktır. Kompleks bir yapıya sahip olan insan, dengeli bir kıvam içerisinde davranış ve tutumlar sergilemesi, kendisi ve toplum için elzem biçimde görülmektedir. Bu açıdan İnsan kavramına genel olarak baktığımızda:

*“İnsanın ahlaki bir yaşam sonucu yakalayabileceği bir iç huzuru ve bunun sonucu olarak ortaya çıkacak olan sağlıklı toplum hayatı belli bir terbiye ve eğitimin neticesidir.”*¹⁵⁰ *“İnsan, usu olan canlı varlık; İnsan, bir yandan canlı varlıklar, hayvanlar alanın bir üyesi, türü; öte yandan onu aşan bir varlık... çevrenin değiştirebilen dünya ve evrene açık olan, konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, deney dünyasını aşabilen, kendinin ve evrenin bilincine varmış olan, eylemlerinden sorumlu olan varlıktır.”*¹⁵¹

İnsan konusunda birçok filozof fikir sunmuştur. Her biri kendi sisteminin getirdiği şekilde bu kavrama anlam yükleme çabası içinde olmuştur. İnsan, akıl ve özgürlük kavramlarına vurgu yapmış olan Schopenhauer'de bu kavramları kendi bakış açısına bağlı olarak ifade etmiştir. Schopenhauer'in düşüncelerinin önemli bir kısmını insan ve irade hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır.¹⁵² Çünkü onun felsefesi bir irade temelli felsefedir. İrade ise en mükemmel şeklini insanda gerçekleştirmektedir. Bu açıdan ilk etapta Schopenhauer açısından insan problemine yönelmek gerekir.

¹⁵⁰ Abdulvahit İmamoğlu, “Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:5/Sayı:, Sakarya, 2010,(127-144) 127-128.

¹⁵¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984, s.97.

¹⁵² Kazım Sarıkavak, “Schopenhauer’da İnsan-İrade İlişkisi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi (TSA)*, Cilt:6/Sayı:3, Ankara, 2002, s.177.

Schopenhauer, insanı ele almasıyla üç odak noktası üzerinde durur. Peki nedir insanı Schopenhauer açısından ayrı kılan bu odak noktaları? Bunlar insanın kendi ve bilinci, düşünmesi ve kavramlaştırma kabiliyetidir. Ona göre bunlar insanı varlık olarak tanımlayan ve diğer bütün canlılardan ayıran özelliklerdir. İnsanla diğer canlılar ve özellikle hayvanlar arasında belirgin farklar bulunmaktadır. İnsan konuşan, derine inen ve geçmişi hatırlamayla tekrar yargılama yeteneğine sahiptir. O, gelecek ile bağlantı kurabilen, plan yapabilen, geleceğe yönelik niyetleri şekillendiren ve en önemlisi ise diğer insanlarla eylemlerini birleştirebilen varlıktır. Bu durumda insanın toplumsal bir varlık olduğunu göstermektedir. Keza Schopenhauer için insan yaratır, sanat ve bilimleri geliştirir ki bu da onun estetik ve yaratıcı güç taşımasından ötürü diğer canlılardan başka kılar.

İnsan düşünen, konuşan, plan yapan ve en önemlisi ise bunları eyleme yani icraata dökülen varlıktır. Bu insanı farklı kılan yanlarından biridir. İnsanda eylem olduğu gibi hayvanlarda da eylem vardır. Fakat Schopenhauer açısından ikisi arasındaki fark, insanın eylemlerinin metafizik temel ve değer taşımasıdır. Onun için insan ve hayvan eylemleri arasında farklılık, hayvanların hareketlerinin algılanan ve kaba gözle şimdiki zaman içinde görülebilen nesnelere tarafından güdüleniyken; insanda var olanlar ise görünmeyen, ince ipler tarafından idare ve yönlendirmeye tabi olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın sadece düşünme, kavram üretme ve akli ile daha ince bir eyleme sahip olmasıyla ve neyi ne şekilde yapacağını düşünebilme yani tasarlama ile ince farklılığı vardır. Keza Schopenhauer, insanın özünde tasarlama yeteneği olduğunu ve var olan dünyayı tasarıma bağlı olarak şekillendirmesinin insana çok geniş bir seçim alanı sunduğunu ifade eder. Oysaki hayvanların en akıllılarında bile yapmak için güdü haline gelen düşünce vardır. Hayvanlar için seçim mümkün olduğunda bile ancak bu algılanabilen şekilde olabilir. Schopenhauer, insan ile hayvan arasında en belirgin farkın *karakterde* olduğunu ifade eder. Karakter hayvanda ve insanda, her cinse bireye göre değişen bir şeydir. Hayvanlarda cinse göre değişen bir karakter yapısı var iken insanda birey ve bireylere göre değişen bir karakter yapısı söz konusudur. Bu da insanın hayvanlardan olan üstünlüğünün ifadesidir.¹⁵³ Bu açıdan baktığımızda Schopenhauer için insanın diğer canlılardan farklı ve üstün olduğunu gösteren en önemli özellik, insanın eğitilebilen bir yanının olmasıdır.

Schopenhauer için özgürlük ve insan arasında süreklilik arz eden bir durum vardır. Onun özgürlük için ifade ettiği şeyler bilgi vasıtasıyla insana kadar giden bir yönelimi takip

¹⁵³A.g.e., s.178-181.

eder. Bundandır ki özgürlük temelde dünyada var olan insana bağlı olarak ele alınsa da aynı zamanda insanın ontolojik durumuna da yönelir. Özgürlük Schopenhauer için dışsal bir güç tarafından belirlenen negatif bir yapı içindedir. Buda özgürlüğün Schopenhauer için insanın belirlenim varlığını olmamasından kaynaklandığını bizlere gösterir. Bu açıdan Schopenhauer, özgürlüğün ortaya çıkma çabası içinde, ilk etapta insanın ontolojik yapısına bakar. İnsan her şeyden önce eyleyen bir varlık olarak dünyada yaşamını sürdürmektedir. Ve bu dünyanın parçası olan insan bağlı bulunduğu yaşam alanı içinde varlığın özü sayılan özgürlük ile sürekli ilişki içindedir.

Bütün bu çerçeveden baktığımızda Schopenhauer özgürlük derken neyi anlatmak istiyor? Schopenhauer için özgürlük insanın hangi durumuyla özdeşlik içinde ortaya çıkmaktadır? Özgürlük kavramıyla Schopenhauer neyi açıklamaya çalışıyor? Özgürlük Schopenhauer bağlamında insanın bir niteliği ve betimleyici durumu olmaktan öte, varlığın özelliği niteliğini taşır. Keza insanın üzerinde yükseldiği varlık temelli dünya değiştikçe özgürlük hakkında belirtilen ve ifade bulan şeyler de değişmektedir. Ancak bu da varlığın özelliğinin ilkin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Varlığın parçası olan insanın, özgürlüğüne ilişkin adımlar atılabilir. Schopenhauer öncesinde de ifade ettiğimiz gibi dünya *isteme* ve *tasarım* olarak ifade bulan özelliğe sahiptir. Özgürlük kavramı da bu ikili algıya bağlı olarak insanda kendini farklı şekilde sunar. Schopenhauer, *Tasarım* olarak dünyanın özneye görünen hali *isteme* olarak dünyanın bireye görünen halinden net biçimde ayrı olduğunu ifade eder. Ona göre insanın özgürlüğünün ifade bulduğu ve insanı özgürlüğe götüren yol, isteme ve tasarım olarak ifade ettiğimiz iki yönüyle var olan dünyanın ontolojik bağlamda getirdiği etkide gizlidir.¹⁵⁴ Keza insanın özgürlüğü bağlamında isteme ve tasarım olarak belirttiğimiz iki formun oldukça önem arz ettiği, bu açıdan özgürlüğün ontolojik temelde bunlardan uzak düşmemesi için bunlar ile işlerlik içinde olması gerekmektedir.

Schopenhauer, "*İsteme ve Boyun Eğme*" başlıklı yazısında insan ve onun özgürlüğüne yönelik şöyle bir açıklama yapar:

"Ahlaki özgürlük üzerine denememi okuduktan sonra düşünen hiç kimsenin böyle bir özgürlüğün bir tabiatla herhangi bir yerde bulunamayacağı ancak tabiatın dışında bir yerde bulunabileceğine yönelik bir kuşkusuz kalmayacaktır. Var olan tek gerçek özgürlük, metafizik bir karaktere sahiptir. Ve fiziksel dünyada özgürlük imkansız bir şeydir. Dolayısıyla kişisel eylemlerimiz hiçbir şekilde özgür değildir. Her insanın karakteri onun özgür eylemi olarak

¹⁵⁴Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.47-49.

kabul edilmelidir. O şöyle bir insandır çünkü her şeyden önce onun iradesi böyle bir insan olmak yönündedir gibi. Çünkü irade kendi başına ve kendi içinde vardır hatta tek bir yerde ortaya çıksa bile böyledir bu. ”¹⁵⁵

Burada Schopenhauer’in öncesinde de insan için var olan özgürlüğün metafizik boyutuna vurgu yaptığını görebilmekteyiz. Var olan dünyayı isteme olarak gören Schopenhauer, insanın isteme emrinde olan bir varlık olarak ifade eder. İnsan için olan özgürlük metafizik algı içinde tam bir özgürleşme hamlesi olabilir. Keza isteme dünyasında insan sürekli yönlendirildiği için özgürleşme hamlesinden yoksudur. Dolayısıyla baktığımızda insanın hayvanlardan farklı bir özgürlük algısı içinde olduğunu görülmektedir.

Schopenhauer, ide bağlamında insanın iki boyutuyla özgür olduğunu ifade eder. İlkin, negatif bir özgürlük olarak ifade edilen ikinci olarak, sadece insanda karşılaşılan özgürlük, imkân özgürlü olan pozitif ve görünüşlerin dışına çıkamayan özgürlüktür.¹⁵⁶ Schopenhauer bu iki ayrıma vurgu yaptıktan sonra, insanın öz yapısında olan ve dünyada görülmeyen özgürlüğün bir tek olarak bu dünyaya aykırı bir durumun ortaya çıktığını ifade eder. Bu aykırı sayılan durum ise özgür insan olarak ifade edilen şeydir. Özgürlük, ilkin istemenin kendi yapısının farkında olması, bilginin onu yönlendirmesiyle ortaya çıkacak bir şeydir. Tek insan söz konusu olunca özgürlük, durumların ötesini açık biçimde görerek onun ötesine ulaşmaktadır. Schopenhauer için özgürlük, görünüşün kendi kendisiyle çelişmesi neticesinde bir anlam ihtiva etmektedir. Kendini ortaya çıkaran özgürlüğün imkânı insanın en büyük ayrıcalığı ve de hayvanın ebedi bir biçimde sahip olmadığı ayrıcalıktır. İnsanın özgürlüğü tek tek nedensellikten uzak olan bilginin başarısıdır.¹⁵⁷ Schopenhauer, İnsan için geçerli olan yetkin özünün özgürlükten başka bir şey olmadığına dikkat çeker. Özgür olmak için eylemlerde bulunmalıyız. Bu durum her ne kadar suçlu olarak görünmemize neden olsa da bu amacın peşini hiç bırakmamalıyız. Özgür olan insan, istemenin ve gizli olan şeylerin ardına ışık tutabilmektedir.¹⁵⁸ Bu açıdandır ki Schopenhauer, tek durumların arkasını gören, dünyada ve onda olan birliği bulabilen insanın sürekli biçimde özgür ve objektif olmak zorunda olduğu düşüncesi üzerinde durmaktadır.

Schopenhauer için irade kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Onun felsefesi çok yönlü bir algıyla hareket eden ve özellikle özgürlük ile insan arasındaki ilişkiye vurgu yapan

¹⁵⁵Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s.53

¹⁵⁶Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.62.

¹⁵⁷A.g.e., s.67-69.

¹⁵⁸Arthur Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics* , Christopher Janaway, Cambiridge University Press, New York, 2009, s.28.

bir irade biçimiyle karşımıza çıkar. Ona göre irade her şeyin temelinde olan ve sadece olumlu yönüyle var olan bir kavram değil olumsuzluklarla da var olan bir kavramdır. Schopenhauer'e göre bütün her şey iradenin etkisiyledir. Bitkilerin yaşama, büyüme gelişme, hayvanlarda aynı durumun var olması iradeye bağlı olan bir durumdur. Aynı şey insan için de vardır ancak onu farklı kılan durum insanda *zekâ*'nın var olmasından kaynaklıdır.¹⁵⁹ Bütün bunlar böyle olmakla beraber Schopenhauer ifadelerine insan–irade ilişkisine yönelerek devam eder. O, beden ile irade arasından doğrudan bir ilişki olduğunu söyleyerek, beden ve iradenin bir bütün olduğunu belirtir.

Schopenhauer için insanların sahip olduğu diğer her şey iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Özgürlüğün insanda kendisini göstermesi de iradeyle olan bir şeydir. İrade yani istenç dediğimiz şey kendi doğasına uygun şekilde, insanın bireysel karakterini uygun olarak seçer. Böyle bir durumda istenç, kendisini sınırlamadan ve de özüne vurgu yapar. Bu noktada insan ancak entelektüel bir düzeyde özgür olabilir ve eylemlerini başkası için olduğu kadar kendisi içinde gösterebilir.¹⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında istenç ve ya irade olarak ifade ettiğimiz şey aslında insanın bilgisinin esası ve de insanı ifade eden olayların doğrudan kaynağıdır. O, insanda meydana gelen her türlü bilgisel ve ruhsal gelişimin temelidir.

Bütün bunlar çerçevesinde baktığımızda Schopenhauer açısından özgürlük nasıl gerçekleşir? Özgür olmak nedensel bağlardan sıyrılarak, istemeye yani iradeye ve dünyaya hayır diyebilmek ile gerçekleşir.¹⁶¹ Özgür olmayan insan isteğin emrinde ve nedensel bağların içinde kalan, yapıp etmelerinin temelinde egoizm olan eylemler bulunurken; özgür olan bireyde ise yapıp etmelerin temelinde hak ve sevgi bulunmaktadır. Özgür insanın sahip olduğu hak duygusu ve sevgi insanın içinden gelen bilgiyi edinmesini ve her şeyi açık biçimde görmesini sağlar. Özgür olmak demek insanı sevmek, ona değer vermek ve yapıp etmelerimizle insanların iyi olmasını istemektir. Bu şekilde *Maya Örtüsü Perdesi* ortadan kalkarak insan bilginin ötesini görebilir.¹⁶² Ancak bize özgürlüğü gösteren ve özgür olmamızı sağlayan ve insanın insan olduğunu gösteren şey sevgidir.

Dolayısıyla Schopenhauer açısından bakacak olursak insan ve özgürlük kavramlarının ne ölçüde etkileşim içinde olduğunu görebilmiş olduk. Schopenhauer için özgürlük demek insan demek, insan demek ise irade varlığı demektir. Bu açıdan özgürlük dediğimizde

¹⁵⁹Sarıkavak, “Schopenhauer’da İnsan – İrade İlişkisi”, s.181-183.

¹⁶⁰A.g.e., s.184-185.

¹⁶¹Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.87.

¹⁶²A.g.e., s.90-91.

doğrudan kişi ve onun istemesine yönelik bir çabamız ortaya çıkmaktadır. Birey için özgürlük hamlesi sadece irade kavramıyla netice alabilecek bir durumdur. Bu da bizlere irade, insan ve özgürlük kavramlarının ontolojik bağlamdaki bağlılığını gösterir.

4.1.1. İsteme Özgürlüğü

Schopenhauer için insan bir isteme varlığı olarak var olan ve irade ile hareket eden bir varlık şeklinde karşımıza çıkar. Bu açıdan da özgürlük, isteyen ve eylemde bulunan bireyin durumu için söz konusu olabilir. Schopenhauer'e göre insan, bilince sahip olduğundan ötürü özgürlüğün farkındadır. İnsan hayatı içerisinde istediğini belirten ve ona ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Schopenhauer insanın istediğinin yapılabileceğini fakat hayatının her farklı alanında sadece bir şeyin istenebileceğini belirtir. Ne olursa olsun istediğimiz şeyler her defasında istediğimiz illiyet ile dünyaya bağlanmıştır. Bu da temelde var olan irademizin motiflerinin önceden belirlenmiş olduğunu bizlere gösterir. Schopenhauer, insanın eylemlerinden özgür olabilmesi için iki farklı zaman algısı içinde aynı durumun meydana gelmesi ve tercih etme imkânımızın olması gerektiğini belirtir. Oysa böyle bir durumun söz konusu olamayacağından bu durum zamana hapis etmekten başka bir şey olmaz. İnsan, istediğini elde etmekten başka bir şey yapmadığı için kendi isteğinin mağduru ve mahkûmudur. Keza insan istediği istemekten başka bir duruşa sahip değildir. İradenin yani istemenin özgürlüğüne vurgu yapılabilir.¹⁶³ Ancak insanın özgürlüğü tamamen iradenin nasıl bir gidişat içinde olacağına bağlıdır. İradeden bağımsız olarak insanın varoluş alanı olmadığı gibi istemeyi sevk ve yönlendirme yetisi de yoktur.

Schopenhauer için insan öz yapısını doğuştan beri kendisiyle beraber getirir. Bu öz yapı değişmeyen bir kalıp içindedir. Öz yapı bireye davranışları için yasaları empoze etmeye çalışma ve yapıp etmelerini kavramlar bağlamında ayrılmasını sağlamaktadır. Temelde o, insanın yapısını bilmemek veya onun hakkında uzak yargıya sahip olmak demektir. Keza Schopenhauer için bir insan ne ise ve neyi talep ederse onu isteyen de ondan farksızdır. İstemek bu açıdan bireyle özdeşleşen, onunla sürekli hareket eden ve kişiyi yönlendiren yegâne şey olarak vardır. Bütün yapıp etmelerin ve bireyde süreklilik arz eden her şey istemenin salt yönlendirmesiyle gerçekleşen eylemlerdir.¹⁶⁴ Bu açıdan baktığımızda

¹⁶³Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.76-77

¹⁶⁴Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.46-47.

Schopenhauer için öz yapının doğuştanlığı aslında istemenin bireyde ne ölçüde etki ettiğini bizlere göstermektedir.

Schopenhauer özgürlük problemini tamamen irade çerçevesinde düşünmekte bu durumu sokak ortasında ne yapması gerektiğine karar veren ve bunu uygulamaya çalışan birey üzerinden şöyle açıklamaya çalışır:

“Saat akşamın altısı, günlük çalışma sona ermiştir. Şimdi bir gezinti yapabilirim yahut bir kulübe gidebilirim; bir kuleye çıkıp güneşin batışını seyredebilirim. Aynı şekilde bir tiyatroya da gidebilirim; ya da bu veya şu arkadaşımı ziyaret edebilirim. Evet, yahut ana kapıdan çıkıp, uzak diyarlara gidebilir ve bir daha da gelmeyebilirim. Bunların hepsini yapma imkânım var; bunları yapıp yapmamakta büsbütün hürüm. Fakat bunların hiçbirini yapmıyorum ve evin yolunu tutuyorum, karımın yanına gidiyorum.”¹⁶⁵

Burada şunu görebilmekteyiz ki Schopenhauer için özgürlük ve isteme durumları birbiriyle ilişki içindedirler. Bireyin iş çıkışında birçok yönelime sahip olması temelde onun sahip olduğu özgürlük durumunu ifade eder. Bireyin istediği şeylere yönelme konusunda veya onları düşünmesi önünde bir engel yoktur. Fakat isteme devreye girdiği anda birey sadece onun emrinde hareket ederek evin yolunu tutar. Keza işten çıkışta her türlü seçeneğe sahip olan bireyin iradesi sınırlayarak eve eşinin yanına gitmesi için yönlendirir. İşte bireyi sınırlayan ve bunun üzerinde de kendi özgürlüğünü doruğa ulaştıran şey istemedir.

İsteme arzulamadığı sürece hiçbir objenin hareket etmesi ve ya başka bir etki yaratması imkânsızlık içindedir. Keza nesnelere motifsel çerçevede iradeye muhtaç olarak yaşarlar. Objelerin bir motif olarak iradeyi kullanması veya ona ihtiyaç duyması sadece iradenin istemesiyle olabilecek bir şeydir. Her halükarda ilk etki ve hareketin oluşmasını sağlayan şey iradedir. Kendisinden başka olarak var olan şeylerin hareketinin gerçekleşmesi de iradenin arzulaması ve hamlesiyle olabilmektedir. Bu noktada Schopenhauer, kendisinden öte iradeyi hareket ettirecek güce sahip olan başka bir şeyin olmadığını belirtir. Ona göre iradenin bu durumu onun hem kendisinin ve hem de başkalarının ortaya çıkmasını ve bilgi alanında oluşumların gerçekleşmesine vesile olur.¹⁶⁶ Bundandır ki irade bir şeyin oluşmasını istediği anda oluvermekte ve gerçeklikte bir eylem oluşmaktadır. Schopenhauer sürekli üzerinde durarak belirttiği durumu yani iradenin insanı var ettiği ve bilginin ise iradeye tabi

¹⁶⁵ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.77-78.

¹⁶⁶ A.g.e., s.79-81.

olduğunu düşüncesini yineler. Ona göre insan ilk etapta bir şeyleri istemekte ve sonrasında ise şartlar ve sürece bağlı olarak oluşan durumu kabul ederek, eylemlerini karar vermektedir.

Schopenhauer, isteme özgürlüğünün bütün var olan bireylerde bulunduğunu fakat bunu uygulamada irade kavramının yönlendirmesiyle hareket eden bir duruma dönüştüğünü belirtir. Çünkü birey ve dolayısıyla onun özgürlük hamleleri istemenin emrindedir. Özgür olma bireyin kendisinin imkân varlığı olduğunun açık bir neticesidir. Bu aslında aracısız olarak akıl ile ilgisi olmayan, araçsız olan nedensellikten kopmayı ifade eder. Ayrıca Schopenhauer, özgürlüğün insan doğasıyla çelişen bir durum olduğunu belirtmektedir. Özgür olan fakat bu özgürlük durumu kişiselleştiği andan itibaren özgürlüğü yitiren ve kişinin ölmesiyle özgür hale gelen isteme, görüntüler dünyasında karşılaştığı durum onun görüntüler âlemindeki yegâne durumudur.¹⁶⁷ İşte Schopenhauer açısından özgür olan insan görüntüler dünyasının yapısına aykırı olabilmeyi başaran insandır. Bunu yapmayı başarabilen kişi ise yapıcı diğerlerinden farklı olan ve bu açıdan da görüntüler dünyasında hayatı oldukça güçlü olan insandır.

Schopenhauer'e göre insan, haklı ve buna bağlı olarak özgür olduğunu düşünen varlıktır. Bu durum Schopenhauer açısından havaya fırlatılan bir taşın bilince sahip olmasıyla havada hür biçimde uçtuğunu iddia etmesi gibi bir şeydir. İşte insanda böyle bir durum söz konusudur. İnsan, özünde hür olan ama eylemlerinde, yaptıklarında ve işlerlikte hür olmayan bir varlıktır. Schopenhauer insanda olan özgürlüğün eylemlerinden ve davranışlarından ziyade varlığında ve cevherinde olduğunu belirtir.¹⁶⁸ Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer'in bu tutumu hem önceki düşünürlerin ifade ettiği biçimdeki yargılara karşı gelmekte hem de öncesinde ifade ettiğimiz gibi ne taşta ne de bireyde özgür bir iradenin varlığının olamayacağını belirtmektedir. Ona göre isteme kül halinde olan, onları önceleyen veya sınırlayan bir irade ve bunları sınırlayan mutlak iradedir.

Schopenhauer, iradenin insanı yönlendirdiğini ve bu anlamda da özgürlük hamlesinin tamamen iradenin hamlesiyle olduğunu ifade eder. İrade insanı arkadan ittiği için bireylerin önünde parlak bir istikbal ve onu hayata bağlayan bir şeylerin olmaması en normal şeydir. Çünkü irade insanı peşinden sürüklediği için onu özgürlüğünü devre dışı bırakarak, kendi özgür biçimiyle onu yönlendirmektedir. Tabiat ve insan iradeye karşı yapabileceği bir şey olmadığından ötürü ona teslim olurlar. Ayrıca Schopenhauer bu konuya yani irade ve bireyin

¹⁶⁷Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.48.

¹⁶⁸Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.82.

özgürlüğü konusunda Tanrı kavramı üzerinde açıklamalar da yapmaktadır. Ona göre Tanrı nasıl ki insanı yaratmış ise bireyin attığı adımların sorumlusu Tanrı'dır. İnsanın davranışlarından sorumlu olabilmesi için ciddi anlamda bir özgürlük ve buna göre davranabilecek eylemlere sahip olması gerekir. Tanrı mihverinden kopamayan bireyler eylemlerinden kendileri sorumlu değildir. Sorumlu olacak bir mesele varsa hepsinden Tanrı sorumludur. Schopenhauer'in bu tutumu Tanrıya yönelik bir sinirden kaynaklanan bir şey değildir. Onun bu durumu insan ve özünde insanın özgürlüğüne yapmış olduğu vurgunun neticesinden kaynaklanmaktadır. Keza özgürlüğün bilincinde olan insan için sorumluluk söz konusu olabilmekte ve kendi kendisinin eseri olduğu andan insan mutlak anlamda bir şeylerden sorumlu tutulabilmektedir. Schopenhauer için realitede ve âlemde olan yegâne gerçeklik iradedir. Kendi kendisini var eden, kendisine şekil veren ve diğer nesneleşen mahiyetin hepsi iradededir. Âlemde var olan her şey bu iradenin tecellisi olduğu için hiçbiri için özgür iradeden söz edemeyiz. İnsanın özgürlüğü de temelde istemeye bağlı olan ve onun emrinin dışına çıkamayan bir şeydir.¹⁶⁹ Dolayısıyla batkımızda isteme kendi özgür bilincinde olan ve buna göre hareket eden bir yapı içindeyken, diğer her şeyi kendisine bağlayan bir etkin güçtür. İnsanın vücudu, ruhu ve düşünceleri yorulur fakat irade için bir yorulma söz konusu değildir. Hayatımız hep irade temelli olduğu için sürekli iradenin yönlendirmesiyle hareket ederiz ve bu da neticede bizim özgür olmamızdan ziyade istemenin belirlediği sınırlara göre hareket etmemize neden olur.

Schopenhauer isteme ve ya diğer bir ifadeyle iradeye ve onun özgün, özgür ve tek oluşunu şu şekilde ifade eder:

“Tüm varlıkların içindeki asıl kuvvet iradedir; ve irade ağırlık, yer çekimi kuvveti, yaşama ve üreme olarak açığa vurur. Bu itibar ile bedenın parçaları da, iradenin tezahüründe ortaya çıkan temel istek ve arzulara tamamen uymak zorundadırlar; irade bunlar vasıtasıyla kendini belli eder; söz konusu kısımlar bu isteklerin görünürdeki ifadesidirler: Dişler, yemek borusu, mide ve bağırsaklar nesneleşmiş açlıktırlar; tenasül organları nesneleşmiş cinsi arzulardır; kavrayan eller hızlı koşan bacaklar, iradenin doğrudan doğruya gayretlerinin objektifleşmesidirler. Bütün sinir sistemi iradenin antenleridirler: irade bu antenleri içe ve dışa doğru uzatır... İnsan bedeni genellikle, insan iradesine uyduğundan, bireysel beden yapısı da, bireyin huyu olan bireysel olarak değiştirilmiş, iradeye uyar.”¹⁷⁰

¹⁶⁹A.g.e., s.84-85.

¹⁷⁰Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, Aktaran: Senail Özkan, s.87.

Burada şunu açıkça görmekteyiz ki Schopenhauer için irade en yüce konumda olan, bütün her şeyin kuvvetini içinde barındıran, kendisini istek ve arzularla belli eden şeydir. Bütün dış doğa ve insan yapısı, bedeni ve eylemleri tamamen iradenin yönlendirmesi altındadır. Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer en yüce şekilde özgürlüğün sadece iradeye ait olduğunu ve ancak var olan diğer her şeyin bu var olan irade çerçevesinde yaşam sürebileceğini belirtir.

Schopenhauer'e göre birey kendisini doğrudan doğruya isteyen ve yapıp ettiklerinde ortaya çıkan karakter bakımından, yek yek var olan durumlar karşısında kendisinin eyleyebileceği, kararlar alabileceği ve bir eylemde bulunabileceğini sanır. Ancak Schopenhauer açısından kendisini özgür sanan kişi, zaman içerisinde yaptıklarına bakıp, bunlar üzerinde tasavvur ettikçe kendi yaptığı eylemlerin aslında zorunlu bir biçimde ortaya çıktığını görecektir. Keza birey, her durumda davrandığından başka şekilde eylemde bulunması onun zorunluluk altında olduğunu açık bir ifadesidir. Birey, yapıp ettiği her davranışında farklı bir biçimde onun yapısını bizlere göstermektedir. Fakat bireyde ağır biçimde kendisini gösteren ve eylemlerini yönlendiren düşünce yanından ziyade isteyen yanı olduğu için birey, tek tek var olan istemelerinde özgür olduğu kuruntusuyla hareket eder. Bu açıdan baktığımızda istediğini yapmaya yönelen ve bunu yapan istemesiyle hareket eden bir yapı içinde karşımıza çıkar. Bundandır ki bir kişiyi değiştirme eylemi içine girmek ona öğüt vermek boşa giden çabalardır.¹⁷¹ Çünkü kim ne yaparsa yapsın ve ne şekilde yönlendirmek istese de istesin birey, kesin bir biçimde istediği şeyi yapar ve istemesinin emri altındaki buyruklara itaat eder. Kişi neyi yapıp ediyorsa ve istiyorsa onun dışında başka hiçbir şey değildir. Onun durumlar karşısındaki eylemleri hep istemenin emrinde olan ve zerre ölçüde özgür olmayan davranışlardır.

Schopenhauer, istemenin kendisini tek bir biçimde ortaya koyması durumunda kişinin özgür bir tarzda eylemlerini gerçekleştirebileceğini belirtir. Ancak isteme bütün bir yaşam algısı içinde ortaya koyan eylemlerin bütünü olduğundan ötürü, kişinin kendisine bağımlı kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise yaşam boyu var olan istemenin eylemlerinin her biri, eksiksiz bir bütün parçası olarak belirlendiği için şimdiki olduklarından ve farklı bir yapıya hitap etmediklerinden ötürü bütün her şeyi istemenin emrine tabi olmasına neden olur.¹⁷² Schopenhauer açısından tek tek durumların ötesine görebilen birey, dünyadaki var olan gerçekliği algılayabildiği ölçüde özgürlüğü elde etmiş olacaktır. Bunun dışında kişinin

¹⁷¹Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.58-59.

¹⁷²Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s.71.

herhangi bir özgür eylem ile tek başına ve bağımsız olarak hareket edeceği bir durum söz konusu olmaz.¹⁷³ Görülmektedir ki Schopenhauer için pozitif çerçevede özgürlük, nedenselliğin dışına çıkabilmiş, ansızın kendisini ortaya koymuş, insanla diğer şeylerin yapısını açık ve net biçimde görebilmiş ve dizginlerin bilginin eline bırakılmasıyla elde edilecek bir şeydir. Schopenhauer için bilgi ile hamlenin oluşması istemenin aydınlanmasıyla olur ki dolayısıyla buda gerçekleşmiş özgürlüğün var olduğunu gösterecektir.

Bütün bunlar doğrultusunda şunları dile getirebiliriz ki Schopenhauer açısından özgürlük söz konusu olunca istemenin egemenliğinin olduğu bir özgürlük karşımıza çıkar. Onun için bireyin özgür olması durumu tamamen istemenin yönlendirmesinde olduğu için bir özgür olmaktan bahsetmek doğru değildir. Keza bireyin attığı adımların ve bütün eylemlerin temelinde istemenin hamleleri vardır. Her ne kadar birey özgür olduğunu ifade etse de eylemlerinde görebilmekteyiz ki kişinin özgürüm sandığı şey aslından istemenin kendi özgürlüğüyle bireyi yönlendirmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Schopenhauer açısından bir özgürlükten bahsedilecekse oda istemenin salt anlamda kendi özgürlüğüdür. Bireyin özgürlüğü ise nedensel bağların dışına çıkmasıyla oluşabilecek bir şey yani metafiziksel bağlamda var olan özgürlüktür.

4.1.2. Yaşamı İsteme

Schopenhauer açısından bakıldığında insan sürekli eyleyen ve buna bağlı olarak da isteyen bir varlıktır. Birey, bütün eylemlerinde isteyen bir hamle içindedir. Yaşamı isteme Schopenhauer'e göre temelde acıyı isteme ve kötülükle iç içe olmadır. Çünkü yaşamı talep etme isteği gerçekleştirme eylemi olmakla beraber ardından gelecek bir sürü acı ve kötülük vardır. Bundan ötürü yaşamı isteme aslında acıyı talep etme ve bir hazdan doğacak olan bir sürü acıyı yaşama olarak karşımıza çıkacaktır. Doğrudan yaşamın istenmesi bireyin talep ettiği bir şey olduğu aşikârdır. Ancak bireyin talep ettiğini elde etmesinden sonra gelecek acılar da bir o kadar aşikârdır. Dolayısıyla baktığımızda yaşamı istemek Schopenhauer bağlamında acıya yönelmek ve bunları yaşamaktan başka bir şey değildir.

Schopenhauer, yaşamın içinde mutluluk denilen bir algının olmadığını ifade eder. Keza yerine getirilmeyen talebi karşılanmayan istek ıstıraba, yerine geldiğinde ise bıkkınlık

¹⁷³Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.69.

ve hoşnutsuzluğa sebep olur. İçgüdüsel olarak karşımıza çıkan bu durum insanları çoğalma dürtüsüyle yönlendirmeyi sürdürür ki buda aslında acının yeni baştan yaşanmasına fırsat verir. Schopenhauer açısından istemenin sürekli yinelenmesi ve ayıbın cinsel davranışlarla çağrışımı, acının süreklilik arz etmesine sebep olur.¹⁷⁴ Dolayısıyla baktığımızda isteme yoğunluğu acının nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. İsteme azaldıkça o ölçüde az acı çekeriz. Ancak iyi insanda her şeye ilişkin bilgi, tüm istemeyi bastırabilir ve ıstırapı azaltabilir.

Schopenhauer, yaşamı istemenin acıyı beraberinde getirdiğini ve dindirilen her acının ardından mutlaka bir belanın geleceğini belirtir. Acının büyüklüğü ve küçüklüğü konusunda bir yanılığın var olduğunu durumu söz konusudur. Ona göre acının büyük veya küçük diye ayırmak doğru bir şey değildir. Çünkü acı her durumda bireye işleyen bir yapıdır. Büyük acılar temelde daha küçük olanların hissedilmesini engellemektedir. Ancak büyük acıların yokluğunda küçük acılar bile insana çok büyük dertler getirmekte ve bireyi yıpratmaktadır. En basit şekilde ihtiyaç duyduğumuz şeyin yokluğu bile bizim için en büyük acı niteliğindedir. Bütün ıstırapların neticesi insanın elde ettiği yalnızlık, yalnızlıkla beraber gelen tüm acılara rahmet okutturacak olan bunalımlar ve felaketlerdir. Bu açıdan baktığımızda hayat içinde her arzu bir eksikliğe işaretler. Bu da doğrudan bireyden memnuniyetsizlik ve neticede bir ıstırapın oluşmasına neden olur. Esasen yaşamın istenmesi ve ya arzulanması sonrasında bir ateş topuna benzerce beraberinde sınırlı olan hayatı cehenneme çevirirler. Böyle bir hayat, irade, istek, ıstırap ve memnuniyetsizlik etrafında şekillenen bir algıyla devam eder. Birey bunun ne kadar farkında olursa acısı ve ıstırapı o ölçüde atar.¹⁷⁵ Schopenhauer, “*Kavrayışı bir suç, doğumu bir ceza, yaşamı bir iş ve ölümü de gereklilik olan bir insan, kendisiyle nasıl gurur duyabilir ki?*”¹⁷⁶ diye bir ifadede bulunmaktadır. Bu da aslında Schopenhauer için istemi bu denli günahkâr olan, zekâsı sınırlı olan, bedensel olarak dayanıksız ve zayıf olan varlığı yani insanın ne ölçüde ironik bir bağ içinde olduğunu açıkça göstermektedir.

Schopenhauer, insanın mutluluğunun gerçek teşvik edici bir şey olduğunu ve yalnızca görünüşte olanlar arasında bir ayırımın olabileceğini bizlere göstermektedir. Yaşamı isteyen bireyin acıdan kaçması olanaksız bir şey olduğundan ötürü, ne zenginlik, ne onur ve nede bilgi bireyin kendi doğasından kaynaklı olarak içine düştüğü bunalım ve ıstıraptan

¹⁷⁴Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.112-113.

¹⁷⁵ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.95-96.

¹⁷⁶Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s.8.

çıkabilir.¹⁷⁷ Schopenhauer açısından varlık esasen mükemmelliğe doğru gittiğinde ve zekâ olarak yükseldiğinde istemesi daha çok artar ve buna bağlı olarak çaresizlik ıstırapı oluşturur. Meydana gelen bu yükseliş ıstırapı sürekli olarak tetikler ve yaşam acı haliyle sürekli ilerler. İdeal olanı tasarlayan birey olarak insan, isteme gücünü yenemediğinden dolayı sonsuz acı içinde olur.¹⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında acı olarak hayat insana kendisini sunar. Bu da temelde insana ait olan gülmek ve ağlamanın insanda ne derece belirginleştiğini istemeden sonra göstermiş olur. Keza unutulmamalıdır ki istemenin getirdiği mutluluk ardından ölçülemeyecek derecede acıya sebep olacaktır.

Schopenhauer isteme ve onun beraberinde getirdiği yaşam ıstırapının ne ölçüde bir yapıya sahip olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

“Bir estetik kavrayış gerçekleştiğinde irade onunla birlikte bilinçten bütünüyle kaybolur. Ama bütün kederlerimiz ve ıstıraplarımızın kaynağı tek başına odur. Güzelin kavranışına eşlik eden tatmin ve hazzın kökeni budur. Bu sebepten ötürüdür ki o ıstırapı mümkün kılan şeyin bütünüyle ortadan kalkmasına dayanır. Eğer o zaman hazzın mümküniyetinin de ortadan kalkacağı yolunda bir itiraz gelecek olursa, hep açıkladığım üzere burada da yinelemeliyim: mutluluk yahut tatminin menfi bir tabiatı vardır, yani sadece bir ıstırapın sona ermesine dayanır, oysa acı ve ıstırap müspet bir şeydir, bu akıldan çıkarılmamalıdır. Her türlü istemenin bilinçten çıkmasıyla birlikte geriye haz durumu kalır; diğer bir deyişle geriye kalan her türlü ıstırapın hatta onun ihtimalinin bile yok olduğudur.”¹⁷⁹

Schopenhauer burada irademizin ve buna bağlı olarak istemelerimizin ne ölçüde bir gidişat içinde olduğu konusu üzerinde durmaktadır. Bunun neticesinde istemenin sürekli haliyle ne şekilde bir ıstırap içine sürüklendiğimizi açıkça belirtmektedir. Ona göre isteme hep bir ıstırap ve acıyı beraber getirdiği için en doğru olan şey bunu en uygun biçimde azaltmak olacaktır. Mutluluğun elde edilmesi ıstırapın etkisinin en aza indirgenmesiyle olabilecek bir şeydir. Ancak ne kadar mutluluğa yakın olsak da hiçbir şekilde acı ve ıstıraptan tamamen kurtulamayız. Çünkü bilinçten her türlü istemeyi çıkarsak bile geride haz olduğundan ötürü hayatımızdan acı eksilmez ve ıstırap tamamen yok olmaz. Bu açıdan Schopenhauer, elimizden gelince hayatımızda acıyı en aşağı noktaya çekmemiz gerektiğini ve ancak bu şekilde mutluluğa yönelebileceğimizi belirtir.

¹⁷⁷Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.28.

¹⁷⁸Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s.382.

¹⁷⁹Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.26.

Olaylar karşısında haz duyma veya tatmin olma, bir arzuya bağlı olarak isteğin gerçekleşmesiyle olan bir durumdur. Haz bir azaltma, geçicilik ve hemen bitmişliği ifade eder. Daim olmayan bu durum devam ettiği takdirde yaşamın acıdan başka bir şey olmadığını açık ifadesi olarak karşımıza çıkar. Hazla bir ateşkes imzalamayan birey, başarılı olsa bile, diğer amaç ve çabalara yöneleceği için tekrar başa dönmüş olur.¹⁸⁰ Mutluluk olarak tabir ettiğimiz şey aslında hedeflediğimiz şeye ulaşma durumu veya daha fazla bir seçeneğin olmaması halinde geçici olarak bir şeyin ardından gitme eylemidir. Haz ve ya mutlu olma durumu böyle bir çabayı gerekli kılmakla birlikte, beraberinde istiyor olma haline dayandığından ötürü acı ve ıstırapı da kendisiyle beraber getirmektedir. Keza istiyor olma durumu temelde eksiklikten ve yeteneksizliğe bağlı olarak ortaya çıkan durumdur. Schopenhauer açısından isteme tarafından yönlendiriliyor olmak, acı çekmek ve tatminkârlık yaşamak başka eksiklikler hissedilinceye kadar devam eder. Başka şeyler arzulandığı andan itibaren öncesinde haz olan şeyler artık acı ve eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Haz bir isteğin veya arzunun giderilmesi olarak ifade edilirse, giderilme durumundan sonra boşluğa düşecek olan birey yeni bir haz peşinde koşarak, sürekli olarak bunu tekrarlayacağı için yaşamı boyunca haz sonucundaki acıları hep yaşayacaktır.¹⁸¹ Bu açıdan baktığımda Schopenhauer'e göre "*ihtiyaç içerisinde bulunmak ve yoksunluk ıstırap üretir: buna karşılık eğer insan sahip olması gerekenlerden daha fazlasına malikse bu sefer de yakasını can sıkıntısına kaptırır. Dolayısıyla aşağı sınıftakiler günlerini ihtiyaçlarını tedarik için sürekli bir mücadele ile, bir başka ifadeyle, ıstırap geçirirken yüksek sınıflar can sıkıntısıyla biteviye ve çok kere umutsuz bir savaş halindedirler.*"¹⁸²

Schopenhauer, hayatın varıp dayanacağı son noktanın mutluluk olmadığını aksine her şeyin acıya dayanacağını belirtir. Keza ona göre hayatın bir yanı mutluluğa veya haz'a duyulan ve yorulmak bilmez bir özlem iken; ikinci yanı ise acılarla dolu olan, kaygı ve ıstıraptır. Bu durum Schopenhauer'e göre aslında hayatın mutluluk ve hazdan ziyade, acıdan başka bir şeyin olmadığı durumu temsil eder. Ona göre dünya acı olduğundan buna bağlı olarak istenilen her şey de kötüdür. Talep edilen ne var ise hepsi bizi neticede acıya yani kötü olanı yaşamamıza neden olur. Mutluluk denilen bir algıdan bahsetmemek gerekir. Çünkü yerine getirilmemiş olan istekler acıya ve yerine getirildiğinde bıkkınlığa yol açmaktadır. Bu da bize hayatın ıstırap ile can sıkıntısı arasında gidip gelmekten başka bir şey olmadığını

¹⁸⁰Trojan Rolan Christopher, "Suicide and Freedom from Suffering in Schopenhauer's 'Die Weltals Wille und Vorstellung'", *Department of Humanities United States Merchant Marine Academy*, New York, 2012, (5-8) s.6.

¹⁸¹Janaway, *Schopenhauer*, s.97-98.

¹⁸²Arthur Schopenhauer, *Okumak Yazmak Ve Yaşamak Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.35.

göstermektedir. Schopenhauer bu açıdan sürekli yineleyerek hayatın özü itibariyle bir dert ve kötülükler yumağından başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Schopenhauer, her an her yerde kaldığımız problemin çözümünün mevcut olmamasından ötürü, bunu *teodise* ile açıklamaktan öteye gidemeyeceğimizi de söylemektedir.¹⁸³ Ona göre *teodise* ile çözüme varılamayan kötülük probleminin yani hayatın acı olarak var olması durumunun, kökten kaldırılamayacağı fakat yaşama isteğinin yönlendirilmesiyle ona tahammül edilebileceğini, bu tahammülünde sanat, ahlak ve sevgi yoluyla neticeye varabileceği durumu mevcuttur.

Schopenhauer'e göre insan mutluluğunun düşmanı iki biçimde kendisini gösteren acı ve can sıkıntısıdır. Birinden uzaklaşınca diğerrince yaklaşıyor ve bunun tam tersi olarak da yaşamımız ikisi arasında bir salınım halinde gidip geliyor. Bunun nedeni ise her ikisinin birbiriyle dışsal diğerr yanılla içsel olarak karşıtlık oluşturmasıdır. Dışsal açıdan yoksunluk ve bir şeyin yokluğu acı verirken; güvenlik ve bolluk ise can sıkıntısını beraberinde getirmektedir. Buda aslında yokluk içinde acıya karşı sürekli olarak bir savaşım halinde olduğumuz, varlık içinde iken de can sıkıntısına karşı sürekli olarak umutsuzluk savaşı içinde oluşumuzu beraberinde getirir. Bu açıdan baktığımızda hem yokluk hali hem de varlık hali içinde olmak ve ya yaşamı bir şekilde istemek sürekli olarak bizde kötü olanın oluşmasında ve bunun sürekli olarak devam etmesine neden olmaktadır. Bu durum aslında İfrat ve Tefrit noktalarında yer olma durumu ile özdeşleştirilebilir. Acı olarak İfrat, can sıkıntısı olarak ise Tefrit halinde olmuş oluyoruz. Buda aslında bireylerde sürekli ıstırap ve memnuniyetsizliğe neden olmuş oluyor. Bu açıdan dır ki Schopenhauer “*acı ve yoksunluk dünyayı doldururlar ve onlar geçip gittiğinde dört bir yanda can sıkıntısı beklenmektedir. Üstelik esas olarak, kötülük dünyada egemen olan ve budalalık da büyük söz sahibidir. Yazgı acımasızdır ve insanlar acımasızdır.*”¹⁸⁴ der.

Schopenhauer'e göre “*aslında baştan sona kadar istemdir dünya*”¹⁸⁵ Baştan sona kadar istem olduğundan ötürü isteme, çeşitli var olan idelerden meydana gelen varlık basamakları ile tek tek olan şeyler olarak dünya bunlardan başka bir şey değildir. Dünya içerisinde “*kişi kendisini isteyen bir varlık olarak bilir. Kişinin en doğrudan doğruya bildiği, ardı arkası kesilmeyen, bitmez tükenmez istekleridir: şunu istediği, bunu istediği, hep istediğidir; istediğine kavuşunca isteme, yeni bir şey, sonrada başka bir şeyi ister. Ölünceye*

¹⁸³Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *FLSF Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı:5, Isparta, 2008, (81-99) s.92-93.

¹⁸⁴A.g.e., s.25

¹⁸⁵Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.8.

kadar hep ister kişi; istediğini elde etmek için de, elindeki bütün imkânları ve baş silahı, bilgisini, kullanır.”¹⁸⁶

Schopenhauer için varlığın özü istenç, özünün özünde de yaşama istenci yani yaşamı isteme vardır. Bu açıdandır ki insan bütün yetileriyle duygu, düşünce ve eğilimleriyle istencin emrinde yaşamı ister. Düşünce ve akıl ise istencin isteklerini gerçekleştirmek için yalnızca bir araçtır. Beden ise bireyin yaşama istencinin nesneleştiği alanlardan biridir. Bu açıdan baktığımızda şunu diyebiliriz ki bütün varlık alanı salt anlamda istemenin emrinde olan, yaşamı istemeyi amaç haline getiren ve bunun neticesinde de acı ve ıstırap içinde var olan yaşamın merkezindedir. Schopenhauer bu belirtilenlere ek olarak organizmaların faaliyetlerinin onların doğal ve organ yapılarına bağlı olarak hareket ettiği gibi görüldüğünü fakat gerçekte böyle bir şeyin olmadığını belirtir. Beyin bilme istencini, el tutma istencini ve üreme organları da nesneleşmiş cinsel istençten oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her şeyin temelinde bir istenç olduğunu görebilmekteyiz. Schopenhauer, cansız tabiatın arkasında gizli olan istencin olduğu ve her şeyin arkasında istencin var olduğuna vurgu yapmaktadır. Yaşama istenci ve ya yaşamı isteme talebi istencin kendisini gösterme arzudur. Schopenhauer yaşama isteğini ayçiçeklerin ve diğer bütün bitkilerin hep ışığı istemesine benzetir. Keza bitkiler ve çiçekler hep güneşe yönelmektedir, ışığı isteyen ağacın uçları sürekli ışığa doğru, kök de onu bulmak için de toprağın içine yönelmektedir. İşte aslında bitkiler dünyasında olan isteme de bu şekilde kendisini göstermektedir. Her ne kadar bitkiler dünyasında olanla insanlar dünyasında var olan isteme talep bağlamında farklılık içindeyse de temelde yaşamı isteme ve ya yaşamı talep etme konusunda aynıdırlar.¹⁸⁷ Dolayısıyla baktığımızda var olan bütün her şey Schopenhauer açısından istemenin emrinde olan ve ona itaat eden bir durum içindedir. Yaşamı isteme tamamen isteminin yönlendirmesiyle oluşan bir şeydir. Ancak unutulmaması gereken bir şey vardır ki yaşamı sürekli talep etme çabası içinde olmak yaşam boyu acı ve ıstırap içinde olmayı da beraberinde getirmektedir. Bu açıdan hayatta acının yok edilmesi imkânsız bir durum iken sadece bu acı hafifletilebilir.

Yaşamı isteme tek ve bir biçimde ortaya çıkan ve kaba güç olarak var olan bir şeydir. Schopenhauer açısından yaşamı isteme, İrili ufaklı olan bencilliklerin bitmek bilmeyen kargaşa ve kavgası içerisinde kör ve inatçı bir şekilde değişmez bir biçimde gidişata sahiptir. Yaşamın acılarından ıstırap çeken istenç, yaşamın merkezinde bulunmaktadır. Kendisini ortaya koyan istenç hata işlemekte ve bunun neticesinde de dünyanın ıstıraplarına katlanarak

¹⁸⁶A.g.e., s.15.

¹⁸⁷ Kiriş, “Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi Ve Kötümserlik”, s.56-57.

bunu ödemek zorunda kalmaktadır. Schopenhauer'e göre birey istençle mücadele içinde olduğundan ötürü, sürekli yeni hazların peşine düşmekte ve sürekli olarak acı içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Bu aslında o istencin başka istençten yüksek olması ve ya onu kemirmesi neticesinde oluşan bir şeydir. Aç olan istenç sürekli yaşam içerisinde arzuladığı şeylere ulaşma yolunda gittiğinden, bitmek bilmeyen bu yarış sıkıntı ve ıstırapı doğurmaktadır. Schopenhauer bu tür durumun yani yaşamı isteme durumunun sürekli oluşunun, onun kendisini mutlaklaştırmasından kaynaklandığını belirtir. Yaşama istencinin kendisi dışında başka bir şeye göndermede bulunmaması, istemenin kendisini mutlak bir biçimde öne çıkmasına neden olur. Buda aslında Schopenhauer açısından saçma ve kökensiz bir durum olarak devam eder.¹⁸⁸ Çünkü ona göre bu var olan yaşamı isteme temelden kötü olan bir şeydir. Yaşam kötü olduğu için onun istemleri de acıdan başka bir şey olmayacaktır. Aslında Schopenhauer için kötülük evrenin varlığında yani doğasında olduğundan ötürü, yaşamı istemede acıdan ve kötülükten farklı olmaması düşüncesi mevcuttur.

Schopenhauer, ıstırap ile hastalığı, yaşlılık ve ölümü var olan şeylerin doğal düzeninin bir parçası olarak görmez. Ona göre bunların doğal olması diye bir durum söz konusu değildir. Bunlar olursa ancak var olan şeylerin mutlak yasasının bir ihlalinin sonuçları ve bir yerde kötü şeyler istemenin sonuçlarıyla beraber gelen cezaları olabilir. Schopenhauer, dünyanın bulunduğu gibi kabul edilemeyeceğini, esaslarının açık olmadığı mantığa göre ancak iyi ve ya kusursuz olan sorgulanmaksızın net ve doğru biçimde kabul edilebilir olduğunu belirtir. Keza yaşam istemeden ibaret olduğu için acının, ıstırapın netliği de ona göre şekillenir. İster ruhsal isterse de bedensel olsun var olan her büyük ıstırap bizim istememizin boyutunu ve yaşamı istemenin ne ölçüde talep edildiğini bizlere göstermektedir. Buda bizim istememizin bize getirmiş olduğu ve hak ettiğimiz ıstırapı gösterir. Eğer layık olmamış olsaydık ıstırap ve acı başımıza gelmezdi.¹⁸⁹ Schopenhauer, temelde bireylerin istemlerinin onlara neler getireceğini burada açıkça ifade etmektedir. Bireylerin yaşamı sürekli olarak talep etmeleri kendilerinin hak ettiği ve onların eylemlerinin neticesi olan ıstırap ve acıdır. İnsan yaşamı talep etme eylemlerini dizginleye bildiği zaman acı ve ıstırap hafifler ve mutluluk algısı oluşur. Ancak her ne kadar istemeyi azaltsak bile tamamen ortan kalkmayacağı için hayattan tamamen ıstırapı atamayacağımız gibi onun yerine kesin biçimde mutluluğu da koyamayız. Çünkü Schopenhauer'e göre acı azaltılabilir ve bu acıyı azaltmanın

¹⁸⁸Sans, *Schopenhauer*, s.79-80.

¹⁸⁹Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.29-31.

neticesinde mutluluk duygusu oluşabilir. Sürekli olan ve istemeyi devre dışı bırakan mutluluk olması imkânsızdır.

Schopenhauer, insanı hayata bağlayan ve yaşamı istemesine neden olan şeyin bireyin dünyaya yüklediği anlam olduğunu belirtir. Ona dünyaya anlam yükleyen birey, hiçbir güven sığınağını bulamayan ve mutlak bir yalnızlığın içerisinde istemenin emriyle hareket eden bir durumun içindedir. İnsan, dünyaya güven duymaksızın da yaşamayı bilmelidir. Schopenhauer'e göre *“varoluşu ihata eden hiçbir mananın olmadığı dünya, mutlak yalnızlık içerisinde, dünya ile irtibat kurma imkânları tümünden mana servetini yitirmiş olarak insan, sonsuz sükût okyanusunda varlık teknesinin köklerini çekmeğe devam etmelidir; varacağı hiçbir liman olmamsına rağmen!”*¹⁹⁰

Schopenhauer ayrıca insanın evrendeki ve kendi kötülüklerinden daha gerçekçi bir biçimde kurtulmasının olanaklı olduğunu da belirtir. İlk insan kendisi dahi her şeye karşı acımasız olduğunda, ikinci olarak ise akıllı olan insan kendi başına iken kendi fikir ile hayallerini mükemmel biçimde görmesi ve eğlenebilmesiyle olur. Ancak bu şekilde insan yaşamın acı ve ıstıraplarına karşı bazen eğlenerek ve bazen de ders alarak bu süreci atlatabilir. Schopenhauer, bütün her şeyin temeli olarak gördüğü iradeyi yani istemeyi bütün fenalıkların başını çeken ana şey olarak ifade eder. İradenin olduğu âlem en büyük fenalıkların olduğu, acıların varlık gösterdiği ve ıstırapların dinmediği bir âlemdir.¹⁹¹ Bu açıdan var olmak acı çekmekten farksız olmadığından ötürü mutluluğa ulaşmak sonrasının belli olmadığı bir aldanmadır. Yaşam içinde insanın ölümüyle sona erecek olan sefalet ve acı olabilir. Ancak bu şekilde insanlar kötü olan ve istemenin emrinde olan bu dünyanın acılarında kurtulabilirler.

Schopenhauer istek, doyum ve bunun neticesinden ortaya çıkan acının durumunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bütün doyumlar ya da yaygın adlandırılışıyla mutluluk, özünde her zaman olsa olsa olumsuzdur, hiçbir zaman da olumlu değildir. Doyum bize kendiliğinden ya da kendi rızasıyla gelen bir kayra değildir. Mutluluk her zaman bir dileğin gerçekleşmesi olmak zorundadır. Dilek açıkçası bir eksiklik her hazdan önce gelen koşuldur. Ama doyumla birlikte dilek, dolayısıyla da haz kesilir. Böylece doyum ya da kayırılmışlık duygusu, acıdan rahatsızlıktan kurtuluştan başka bir şey olamaz. Yalnızca bütün gerçek, apaçık acılar değil, huzurumuzu

¹⁹⁰Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.38-39.

¹⁹¹Sarıkavak, “Schopenhauer’da İnsan – İrade İlişkisi”, s.186-187.

ısrarla bozan bütün istekler, yaşamı bizim için bir yük durumuna getiren öldürücü sıkıntı da böyledir."¹⁹²

Schopenhauer burada doyum veya mutluluk dediğimiz şeyin var olan isteme dünyasında olmayacağını açıkça belirtmektedir. Keza yaşam yeri olarak bu dünya hep olumsuz şeylerle dolu olduğundan hiçbir şekilde salt mutluluk denilen bir algı bulunamaz. Mutluluk, sadece istenilen şeye ulaşmaktan ibaret olduğu için ve insan sürekli talep içinde olduğundan ötürü, yaşamı isteme ve bu dünyada var olma ancak acıdan ibaret olabilir. Schopenhauer'e göre dilek ya da talep etmek haz'a ulaşınca kesilir ki buda aslında kayırlılışlık duygusunun doyum ile acı hali aldığı bizlere göstermektedir. Dolayısıyla baktığımızda şunu görebilmekteyiz ki Schopenhauer için var olan gerçeklik ısrarla bizi yönlendiren ve huzurumuzu bozan istekler ile yaşamı çekilmez hale getiren öldürücü hale sokan sıkıntıdır.

Schopenhauer, bilinçsiz bir uykudan uyanırcasına uyanan istemenin duygusunun kendisini uçsuz ve bucaksız bir biçimde olan dünya da bir birey olarak bulduğunu belirtir. Kendileri acı çeken, ölen ve kaybeden bu bireyler bu dünyada hakimiyeti kaybedercesine istekle yeni istekleri talep ederler. Bu istekler ise sınırsız ve talep kar olarak her şeyi isteyerek doyurulduğunda sürekli olarak acı yaşamasına rağmen tekrar yaşamı talep etmeye devam eder. Dünyada olan hiçbir şey onun sayısız biçimde kendisini ortaya koyan istekleriyle onun doyuma ulaşmasını sağlayamaz. Birey ne yaparsa yapsın sınırsız bir çaba ve emekle de hareket ederse etsin, hiçbir surette yaşamı sürekli talep eden isteği doyuramaz. Çünkü her doyurulmuş ardından ve sürekli bir biçimde yeni talep ve arzuları beraberinde getirmektedir.¹⁹³ Schopenhauer, mutlu gibi görünen insanların aslında öyle olmadığı halde kendilerini öyle biçimde gösterdiklerini de belirtir. Bu insanlar sadece bizlere o şekilde yansıtmaya çalışma çabasında olduklarında deyim yerinde ise her şeyi bize "mış" gibi göstermeye çalışırlar.

Schopenhauer, "*hayat küçük insanlarda da, büyük insanlarda da ilerlemiş bir aldatmacadan öte bir şey değildir.*" der. Keza ona göre "*hayat size bir söz verdiyse onu tutmaz; meğerki size arzuladığımız şeyin aslında ne denli değersiz bir şey olduğunu göstermek istemesin. İşte böyle aldatır bizi umut da istenç de ve eğer ki bize kendinden bir şey verdiyse, biline ki onu bize, bizden de bir şeyler alacağını bildiği için vermiştir.*"¹⁹⁴ Schopenhauer, istemenin bilinçsizlik uykusundan uyandığında, herkesin sonsuz ve sınırsız bir dünyada bir

¹⁹²Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, 240-241.

¹⁹³Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, Çev. Zekai Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.1.

¹⁹⁴A.g.e., s.11-12.

şeyler peşinde koştuğu, acı çektiği ve hatalar yaptığı birileri olarak kendisini bulacağını belirtir. Bundan sonrasında gelecek olan istekler sınırsız ve talepleri tükenmek bilmez hal alır. Dünyada yaşanması imkânlı olan tatminler onun önünde eğilse bile yaşamı istemenin arzusu yatıştırılması imkânsızdır. Bundan ötürüdür ki Schopenhauer, dünyasal olan mutluluğun bozulmaya mahkûm olduğunu veya yanılsama olarak algılanması gerektiğini sürekli yineleyerek vurgular. Schopenhauer, dünyayı seyrederek, onun ıstırap ve acılarla dolu, acı ve kötü bir eylem içinde olduğunu tespit eder ki bu da onun açısından dünyanın bir acı içermesi gerektiğini bizlere gösterir.¹⁹⁵ Schopenhauer, bu yüzden acının tek olarak her insan için varlığından kopmaz bir biçimde birleşmiş olduğuna dikkat çeker. Bir şeylerin peşinde koşan ve talep ettiği amaçların gerçekleşip gerçekleşemeyeceği bilincinde olan varlık ya acı çeken ya da can sıkıntısı içinde olan varlık olmak zorundadır.

Dünyanın herhangi bir yerinde elde edilebilecek fazla bir şey olmadığından, dünya sefalet ve acı içinde sürekli olarak vardır. Eğer ki dünya acısından ve sefaletten kurtuldum diyen biri mutlu olarak yaşayacağını düşünüyorsa büyük bir yanılgı içindedir. Çünkü Schopenhauer bundan sonrasında can sıkıntısının bireyi esir alacağını ifade eder. Bu yüzden sürekli galip gelecek olan kötülüktür. Kurtuluş diye bir şey söz konusu olamaz.¹⁹⁶ Keza talih sürekli biçimde acımasız ve insafsızdır ki insanlıkta acınacak durumdadır. Dolayısıyla yeryüzünde en mutlu talih enteresan biçimde seyrek tesadüf edilen zengin bir kişiliğe ve daha ötesi iyi bir akıl donanımına sahip olmakla olur. Bu durum her ne kadar mutluluk olarak ifade edilse de son noktada parlak bir yapıya sahip olduğu söylenemez.

Yaşam özü gereği itibariyle acıdır. İstencin temel kopuşu ise onun attığı yanlış adımın asla meydana gelmemesi gerekenle, başta anlamsız edimin ürününün dünya olmasından kaynaklanmaktadır. Schopenhauer kötülüğün evrenin temelinde olduğu yargısına olan bağlılığını görebilmekteyiz. O, kötülüğün var olan ve yaşamın istendiği evren içerisinde sürekli olarak varlık gösterdiğini ve bununla beraber yaşamın da acı olarak devam ettiğinin üzerinde durmaktadır. Kötülük bunun doğrultusunda kendisini gösteren acı sonsuz biçimde varlık yaşamına müdahalede bulunur ve onları bir kafes içine sıkıştırarak biçimde eylemlere iter.¹⁹⁷ Dolayısıyla varoluş Schopenhauer için acıdır ve bu acı durumu evrensel biçimde karşımıza çıkar. Arzu yok edilebildiği ölçüde acı yok olur. Ancak temel var olan problem zaten arzunun devre dışı bırakılmayışı ve insanı istemeye yönlendirmesidir.

¹⁹⁵Janaway, *Schopenhauer*, s.135-136.

¹⁹⁶Schopenhauer, *Okumak Yazmak Ve Yaşamak Üzerine*, s.42.

¹⁹⁷Sans, *Schopenhauer*, s.83.

Schopenhauer yaşamı istemenin insan bağlamındaki önemini şu ifadeyle açık bir şekilde bizlere sunmaktadır:

*“Elime bir silah alabilir ve kendimi öldürebilirim, der. Ama daha önemli bir gerçek beni engeller. Buda yaşama sevinci ya da ölüm korkusudur. Dilediğimi yapabilirim, ama onu isteyemem.”*¹⁹⁸

Schopenhauer’in burada çok güzel bir noktaya dikkat çektiğini görebilmekteyiz. O, yaşama istencinin bireyleri ne ölçüde sınırlandırabileceğini ve her konuda nasıl frenleyebileceğine dikkat çekmiştir. Yaşama sevinci ve ölüm korkusu bireyleri ve eylemlerini çok açık biçimde etki altına alarak, bireyin dilediğini yapmasından ziyade istemsinin emrinde olmasına neden olur. Bu açıdan baktığımızda karşımıza çıkan var olan bu dünyanın bütün her eylem ve hamleleriyle sürekli bir biçimde yaşamı istemenin istediği şekilde adımlar atmaktadır. Schopenhauer, kendimi öldürme eylemimi engelleyen dediği şey, her ne kadar acı olsa da yaşamı isteme düşüncesidir.

Schopenhauer, *“isteme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir.”*¹⁹⁹ der. İsteme ya da diğer bir boyutuyla yaşamı isteme kendinde şey ve içkin olanı temsil eder. Yaşam görünür olan dünyayı ve onun istemenin aynasıdır. Gölgenin gövdeyle ayrılmayacak biçimde eşlik etmesi gibi yaşamda istemeye eşlik eder; istek varsa yaşam ve ya yaşamı isteme de mevcut olarak vardır. Schopenhauer ayrıca yaşama isteğiyle doldurulduğumuz sürece, ölümün başa gelmesi halinde bile varoluşumuz itibariyle hiçbir şekilde korkma ve çekinme gibi bir hisse kapılmamız gerektiğini söyler. Doğum ve ölüm istemenin görüngülerinde var olduğu için yaşama ait ve onun parçası halindedirler. Kendileri var olup sonrasında göçen bireyler zaman kalıbında ortaya çıkan gelip geçici fenomenler olarak istencin özünde olan bir şeydir.²⁰⁰ Bu açıdandır ki Schopenhauer yaşamın talep etmesinin gayet doğal olduğunu ancak sonrasındaki acının da bunun neticesi olduğunu ve bu açıdan yaşamın ıstırapla dolu olduğunu belirtir. Ona göre yaşam dolu bu hayat tıpkı var olduğumuz gibi yok olmayla bitebilir. Bu yok oluş Schopenhauer için en güzel kurtuluş ve mutluluğa erme biçimidir. Yaşam içerisinde acının azaltılması ile tam mutluluk elde edilemez. Hep acı var olmakta iken ölümle tam bir mutluluk elde edilir.

¹⁹⁸A.g.e., s.84.

¹⁹⁹Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.211.

²⁰⁰A.g.e., s.211-212

Dünyada en mutlu olanlar, yaşam içerisinde manevi ve bedensel olarak fazla acıya maruz kalmadan yaşamını sürdürenlerdir. En hareketli ve en çok zevkleri arzulayan yani yaşamı çok isteyenler en yüksek acıyı yaşamakta ve sürekli olarak ıstırapla bütünleşen eylemlere yönelmektedirler. İnsanların çok fazla mutlu olması bu dünya içerisinde olabilecek bir şey değildir. Ancak Schopenhauer bir başka biçimde de yaşayan bu hayat içinde mutlu olunabileceğini de belirtmektedir. Buda insanın zihinsel dünyasında sürekli bir biçimde kendisiyle ve davranışlarıyla barışık olmasıyla olabilecek bir durumdur.²⁰¹ Bu açıdan bakıldığında kişilerin mutluluğu, iradenin insan üzerindeki çeşitli boyutlarının etkisine bağlı olarak gerçekleştiğini görebilmekteyiz. İrade insan üzerinde olumlu ve ya olumsuz biçimde her zaman için etkili olmakta ve gücünü göstermektedir.

Schopenhauer, “*her neyi istedi ise istenç, daha iyi bir şeye kavuşmak arzusuyla işte o ölür.*”²⁰²der. Zevkler ve neşelerin yokluğu hemen hissedilir, acılar ise onlar ne kadar uzun süre eksik kalsalar da hiçbir şekilde özlenmezler. Onlar istemsizce talep edilen ve yaşananların ve bir duygunun zıddı olduğu için hatırlanırlar. Keza acılar müspet bir şekilde hissedildiği için kendi kendilerini ortadan kaldırırlar. Ancak ortadan kalkan her acı yerine yaşamı istemeyi farkında olmadan oluşturduğu acılar sürekli olarak kendini yineler.²⁰³ Bundan ötürüdür ki sağlıklı, genç ve özgür bir yapıdayken bile acı içinde olmaktan hiçbir şekilde kaçınmamaktayız. Bu dünya içinde acıdan kurtulmak imkânsız olduğu için mutluluğun neticesi olacak tek şey vardır ki oda mutsuzluktur. Bir süre devam eden mutluluk ve huzurun ardından gelecek olan biraz tatminkârlık ile beyhudeliktir.

Schopenhauer, insanın iki sebepten ötürü dünyaya olan güvenini kaybettiğini belirtir. İlk düşünce çıkmaz sokaklara girdiğinde; ikinci olarak ise insanın varlığını alt üst eden derin bir tecrübeyle güven yitimiyle olur. Bu iki kriz döneminde düşünce hiçbir şey belirleyemez, belirleyemediğinden ötürü de bütün imkânları unuttur ve olabilecek bütün ihtimallerden uzaklaşır. Sonrasında ise köşeye sıkıştırılmış gibi kendisini yer ve mahvolma noktasına gider. Bu da bireyin şuurunun tutulmasına ve yaşam içerisinde korku içinde bakmasına neden olur.²⁰⁴ Ancak son noktada devreye giren yaşamı isteme iradesi acı ve ıstırap olsa dahi bireyi yaşamaya ve yaşama tutunmaya yönlendirir. Yaşam ne kadar acı ve kötü olsa bile birey onu ister ve bunun neticesinde haz alır. Aldığı bu haz beraberinde hep yeni acılar getirir ve bunlar

²⁰¹Sarıkavak, “Schopenhauer’da İnsan – İrade İlişkisi”, s.188.

²⁰²Schopenhauer, *Merhamet*, s.13.

²⁰³A.g.e., s.14-15.

²⁰⁴Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.41-42.

söndüğünde yeniden bir istemeye, yeniden bir haz ve netice olarak yine ıstırap devam edip gider.

Schopenhauer hiçbir şekilde dünyadan keyfilik olmadığını vurgulamaktadır. Bireyler istemleri dolayısıyla burada bulunmaktadır ve iradelerinin belirlediği çerçevede kendilerini gerçekleştirmektedirler. Ona göre insanlar yapıp etmelerinin neticesi sonucunda bu yaşam içerisinde acıya maruz kalır ve aynı şekilde acıdan kaçtığı ölçüde mutluluğunu çoğaltabilir. Schopenhauer, bu dünya içerisinde keyfilik olmadığını ve buna bağlı olarak da çektiğimiz acı ve ıstırapın sorumlusu olduğumuz durumu şu şekilde ifade eder:

“Şu halde bu dünyada bir keyfilik yoktur; bilakis ezeli-ebedi bir haklılık vardır. Mutsuz olmamız gerekir, o yüzden mutsuzuz. Körü körüne bireysel hayatı seçeriz ve şimdi yaşarken seçtiğimiz şeyi görürüz. Suç ve ıstırap birbirinin dengidir ve eğer özel bir durumda biri günah işlerse bir başkası katlanır, ama daha derinden bakıldığında günah işleyende katlananda birdir-tür bakımından birdir, öz bakımından aynıdır. Bire başkasını gerçekten inciten, tıpkı Thyestes gibi, kendi etini ısıtır...”²⁰⁵

Schopenhauer esasında burada her çabanın eksiklikten kaynakladığını ve kişinin tatmin olmadığı sürece acının sürekli biçimde devam ettiğini belirtir. Tatmin olsa bile hiç biri sürekli bir şekilde kalmaz. Her tatminlik ardından gelecek olan çabanın bir habercisidir. Çabalama tatminkârlığı yarattığı için ardından doğacak acının habercisi de olmaktadır ki bu da çabanın hiçbir hedefi olmadığını ve acının ölçüsünün tahmin edilmediğini bizlere gösterir. Kişinin hayatında bitmez tükenmez istekler, her erişilen isteğin yerini başka isteğe bırakması, kişinin sürekli olarak doyumsuzluğu gibi durumlar acının ve hedefsizliğin sonsuzluğuna işaret eder. Bundan ötürüdür ki sonsuz ve hedefsiz olan bu dünya kötü sayılmaktadır. Keza kötü olan bu dünya içinde en çok acı çekenler ise en çok yaşamı isteyen kişilerdir. Çoğu insan için yaşamın yük olarak algılanmasının nedeni aslında budur. İnsan isteme bağlamında diğer canlılardan daha fazla isteğinin olması, baştanbasa somut arzuları dile getirmesi ve bin bir çeşit talep duygusuyla hareket etmesi onu acı içine sürüklemiştir. Aslında insanın yaşamı bu ölçüde talep etmesi ve bunun için çabalaması onun, bu dünyada ayakta durmak istemesi ve elden geldiğince geç ölme çabasından kaynaklanır. İnsanların çoğunda görülen bu durum onların var olma yükümlülüğünden kurtulmak ve can sıkıntısından kurtulmak yani zamanı öldürme dürtüsünden kaynaklanmaktadır. Schopenhauer açısından can sıkıntısı ve yaşamın acı oluşu insanlara her türden davranışı yaptırır. Bu açıdan insan sürekli zamanı doyumsuz bir

²⁰⁵Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.35.

biçimde öldürmek ister. Belirtilen iki durum yani acı ve can sıkıntısından kurtulmak için yaşamında davranışları sürekli değişir.

Bireylerin hayatın doğasında olan acıya açık olma durumları, onun istemsiyle ilgisi arasındaki bilgiye dayanmaktadır. Bilgi yaşamı istemesini aydınlattığı ölçüde, kişi hayatın hiçliği görebilir ve acı ile sevinci kuvvetli yaşar. Kişinin acı çekme derecesi onun öz yapısına, yapı karakterine ve acı çekme kapasitesine bağlıdır. Acı çektiren şey çeşitli görünüşlerle ortaya çıkar ve her gerçekleşen istek yerini başka isteğe bırakır. Buda kişide sürekli olarak acı duygusunun en yüksek seviyede olmasına neden olur. Gerçekleşemeyen istekler en yüksek acılara sebebiyet verir iken, doyuma ulaşan istek hem yeni bir acının doğuşuna hem de can sıkıntısına neden olmaktadır. Acının büyük ve küçük oluşu da isteklerin büyük ve küçük oluşlarından kaynaklanmaktadır.²⁰⁶ Ama Schopenhauer açısından ne kadar bu durum böyle olsa da netice itibariyle yaşamı isteme, devam eden bir acı hali olduğu için kötüdür.

Schopenhauer, “*acı ve yoksunluk dünyayı doldururlar ve onlar geçip gittiğinde de dört bir yanda can sıkıntısı beklemektedir. Üstelik esas olarak, kötülüktür dünyaya egemen olan ve budalalık da büyük söz sahibidir. Yazgı acımasız ve insanlar zavallıdır.*”²⁰⁷ der. Kötü olan bu dünya içinde yaşama arzusundan başka hiçbir şey bireyin ilgi odağında değildir. Yaşama körü körüne bağlılık, usdışı, amaçsız bu duruş sınırsız çabayı ve bilinçsizce eyleme bağlılığı devamında getirir. Schopenhauer yaşamı istemenin bilgiyle bağlılık içinde olması halinde var olmayı yeğlemek gerektiğini belirtmektedir. Eğer bilgi algısı çerçevesinde hareket edildiği takdirde yaşamın acısı en aşağı düzeye çekilebilir ve mutluluk duygusu çoğalmaya yönelebilir.²⁰⁸

Schopenhauer, istemenin yek yek olan fenomenlerinin geçici başlangıcı ve sonu olsa bile kendisinde şey olarak istemenin bundan hiçbir şekilde etkilenmeyeceğini belirtir. Bütün nesnelere en başı olan bilinmeyen özne olarak etki dışında kalır. Kendinde şey olarak görünen yaşamı istemenin, dünya gözü olarak ne kalıcılıkla ne de geçicilikle ilişkisi vardır. Keza Schopenhauer’e göre istemenin ve bilmenin saf öznelere zaman dışında bulunmaktadır. Bundandır ki bireylerin bencilliği bakımından sonsuz zaman boyunca kendinde durma isteği açısından açıklanan görüşten az avuntu duyabilmektedir. Schopenhauer, her bireyin görüngü bağlamında geçici bir yapıda olduğunu oysa kendinde şey olarak istemenin sonsuz bir biçimde var olan dünyada daim kalacağını belirtir. Dünya içinde sürekli bireylerin varlığı yok

²⁰⁶Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.52-55.

²⁰⁷Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, s.25.

²⁰⁸ Kiriş, “Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi Ve Kötümserlik”, s.60.

olmakta ve yeniden bireyler evren içerisinde yer edinmektedir.²⁰⁹Dolayısıyla ne kadar farklı yapıda bireyler canlılık kazansa bile isteme hep onları yönlendirir ve kendi arzuları dâhilinden onlara hükmeder. Ölüm, her ne kadar bireyin bilincini var olanlardan ayırma hamlesi olsa da bireylerin canlılık kazanması da onların yaşama istenci ile yönlendirmesini beraberinde getirir.

Schopenhauer'e göre "*çevremizdeki her şey cehennemdeymişçesine kükürt kokmaktadır. Her şeyde bir eksiklik vardır. Hoş olanda, hoş olmayan da; her ne varsa, her zevk eksiktir, yarımdır; her eğlence, rahatsızlığı da beraberinde getirir; her rahatlama, sıkıntuların kendisini çağırır; gün boyu görebildiğimiz tüm yardımlar, uzatılan tüm eller, bizi her en sonunda yalnız bırakmaktadır; küçük büyük tüm kazalar hayatımızın tam da içinde yer alır.*"²¹⁰ Gerçek anlamda insanı mutlu edebilecek hiçbir şeyin olmadığı ve onun sürekli olarak acı içinde olduğunu durumu söz konusudur. Schopenhauer, mutlu olan birinin mutlu olduğu anın uyuduğu an olduğu ve mutsuz olduğu anın ise uyandığı ve ya uyanık olduğu süreç olduğunu belirtir. İnsanların kıskançlık duygusu içinde olmaları, onların kendilerini mutsuz hissettiklerinin açık bir kanıtıdır.²¹¹ Schopenhauer açısından hayat var olmaması gereken bir şeyden ibaret olmasaydı, o zaman teorik olarak da hayatın kötülüğü problem olarak karşımızda durmamış olurdu. Hayat olmasaydı onu açıklama gibi bir çaba içinde olmaz idik; hayat kendi kendisini açıklayabilirdi ve bizimde ona ait şaşkınlığımız olmazdı. Hayat var olduğu için çözümü olmayan bir problem konumundadır.

"*Budacıların ıstıraptan kurtulmanın iştihanın kesilmesiyle mümkün olduğu fikrine Schopenhauer'in her türlü istemenin yadsınmasıyla kurtuluşun mümkün olduğu öğretisi karşılık gelir.*"²¹² Bu açıdan Schopenhauer'in yaşamı istemenin neticesinde gelen acı ve ıstırapın kurtuluş yolu temelde onun Budacılık öğretilerinden ne ölçüde etkilendiğini de bizlere göstermektedir. Belki bundandır ki Schopenhauer için dünya acıyla korkutulan ve acı çektirilen insanların oyun alanıdır. Bu alan, birinin diğerini yenmesiyle var olan bir yapı halinden kendisini gösteren ve bir kimse başkasının kurdu olmaktadır.²¹³

İstenç diye tabir ettiğimiz isteme duygusu, derin bir acının kaynağıdır. Her isteme talebinin bir yokluğuyla birlikte olup beraberinde acıyı da getirmesi bunun en belirgin biçimidir. Yaşamı istemenin birbiriyle olan kopmaz bağlantısı, istemlerimizin tatminsiz

²⁰⁹Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.220-221.

²¹⁰Schopenhauer, *Merhamet*, s.18.

²¹¹A.g.e., s.19-20.

²¹²Arthur Schopenhauer, *Bilmek Ve İstemek*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.123.

²¹³Schopenhauer, *Merhamet*, s.23.

kalmasına doymak bilmeyen taleplerimiz bizi acıya ulaştır. Schopenhauer açısından acı olarak ifade ettiğimiz şey istencin aç kalması olduğu gibi bunun doyurduktan sonraki durumu aynı şekilde acı olarak kendisini göstermesi durumu söz konusudur. Bu durum tıpkı insan bedeninin yara alması ve eski haline gelmek için acı çekmesi gibidir. Doruk noktası olarak tüm isteklerin tatmin edildiği durumda geriye bir sessizlik, yalnızlık ve ıssızlık hali kalmaktadır ki bunun da ortadan kaldırılması imkânsızdır.²¹⁴ Böyle bir durumun olması ilacı olmayan bir acı halinin devamlılığıdır. Kişi böyle bir durumda başkalarının acı ve mutsuzluğunda kendi mutluluğunu aramaya başlar. Başkasının derin acılarında kendi mutluluğunu arama çabası, kişinin kendi acılarından kurtulması ve hafifletmesi için bir yönelimdir.

Schopenhauer'e göre isteme, ne kadar içilirse susatan deniz suyu gibidir. Sürekli olarak içersin ancak hiçbir şekilde doymadığından sürekli olarak talep edersin. Bu açıdan yitirilen zenginlik ve refahtan sonra ilk sancı atlatıldıktan itibaren isteme tekrardan arayış içine girer. Yaşamı isteme acıya neden olduktan sonra bu acı tıpkı yaranın kabuk bağlaması gibi iyileşme sürecine girer. Ancak yeni bir isteme talebiyle yara kabuk atmasına yakın süreçte tekrar kanamaya başlar. Schopenhauer için bu durum istemenin sürekli olarak acıyla kendisini tekrarlamasından ibaret bir durumdur.²¹⁵ Dünya, bu doğrultuda bizi mutlu edecek şekilde tatmin edilmeyen zevk olmaktan ziyade, bir görev olarak karşımızda durmaktadır. İstirap ve sıkıntı hayatın gerçek gayesi için çalışan, doğru bir biçimde değerlendirildiğinde bir arınma ve mutluluğa giden basamaklardandır.²¹⁶ Temel olarak yaşamın açısından kurtulma ve bu dünyanın kötülüklerinden sıyrılma Schopenhauer'in deyişiyle, ölümle olacak bir şeydir. Yaşamı istemeden kurtulmak, ıstırapın ölümle dindirilmesi ve sonsuz bir mutluluğa erişmekle olacak bir şeydir.

4.1.3. Yaşamın Reddi Ve Özgürlük

Schopenhauer açısından var olmak ıstırap içinde olmayla eş değerlilik gösterdiği için, ebedi mutluluk hayalden ibaret olmaktaydı. Bu bağlamda mümkün olan şey temelde ıstırapın durdurulmasıyla elde edilecek bir mutluluktur. Bunun olabilmesi içinde gidilecek yol hayatın ve onun beraberinde getirmiş olduğu haz'ın zekâ ile aydınlatılması yani iradenin kendisine

²¹⁴A.g.e., s.40-41.

²¹⁵Schopenhauer, *Yaşam Bilgiği Üzerine Aforizmalar*, s.42.

²¹⁶Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.56-57.

yönelip, var olmaktan yaşam içinde zevk almaktan caymasıyla olanaklıdır. İradenin inkârıyla acıdan bir nevi olsa bile kurtuluşa ermek, kişinin özgürleşmesi için gidilecek yolu da gösterir. Bu açıdan bakıldığında kişi ancak yaşama sırtını döndüğünde yani yaşamı reddettiği anda özgürlüğe yönelmiş bulunmaktadır. Yaşamı talep etme hem acıyı ve hem de sonrasında büyük ıstırapları beraberinde getirdiği için, birey özgür olmamakla beraber sürekli mutluluktan yoksun kalmış olacaktır. Schopenhauer, istemenin reddedilmesiyle bireyin mutluluğa yönelebileceğini ve özgür olabileceğini belirtir.²¹⁷ Dolayısıyla baktığımızda mutluluk ve özgürleşme çabası salt anlamda istemenin arka plana atılmasıyla, yaşamın reddedilmesi neticesinde anlamlı hale gelmektedir.

Schopenhauer'e göre *hata* ölümcül bir *zehir* gibidir. Hatanın en büyük ve acı yanı ise yaşamı istemedir. İsteme her daim kötü olan bir şeydir. O, bütün acıların kaynağı ve ıstırapın sonsuz biçimidir. İstemeye ne ölçüde ulaşırsa da hoşnutluk oluşturacak hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Schopenhauer, yapılması gereken şeyin *doğru* ve *gerçeği* takip etmek olduğunu ifade eder. Doğru ve gerçek olanı takip etmek ise yaşamı reddetmek ve acıdan kaçınmaktır.²¹⁸ Schopenhauer için istekle, coşkuyla, şevkle ölmek, dünyadan tam anlamıyla elini çeken ve yaşamı istemeyi reddeden onu bırakan bir kimseyi ayrı kılan bir özelliktir. Bu birey var olmaktan kendi iradesiyle vazgeçen ve yaşamı bir hiç olarak algılayan adımlar attığında mutlulukla kurtuluş yolu için net adımlar atmış olacaktır. Schopenhauer, varoluştan kurtuluşun gerçekleştirilmek istendiğinde onun kesin bir biçimde reddedilmesi gerektiğini belirtir. Var olmakta oluşumuzun gerçek bir değeri bilinmek isteniyorsa, bireyler olarak istememizin emrinden çıkıp doğamızı reddetmemiz yani ona karşı çıkmamız gerekmektedir. Bu noktada Schopenhauer, var olmamamızın aslında bizim için en doğru şey olduğunu, acıdan kurtulup mutluluğa yönelebileceğimizi belirtmiş bulunmaktadır.²¹⁹ İsteklerimiz sonsuz bir biçimde gerçekleşmesi sınırlı bir yapıda olduğundan, istekler sonu olmayan acılara neden olurlar. Böyle bir durumda da mutluluk algısı tamamen ortadan kalkmaktadır.²²⁰ Keza Schopenhauer açısından tatmin edici bir arzudan sonra her an yeni bir arzu çıkmakta ve yeni taleple beraberinde gelen yaşam ağrısı sürekli olarak devam etmektedir. Bundan ötürü yaşamı taleple birlikte gelen acıdan kurtulmak çok zor olmaktadır. Hafifletilebilir bir yaşam söz konusu olduğundan ötürü insan sürekli kurtuluş ve salt anlamda özgürleşme arzusu içindedir.

²¹⁷Weber, *Felsefe Tarihi*, 382.

²¹⁸Grace Neal Dolson, "The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche", *Duke University Press*, (The Philosophical Review Vol.10, No.3 -May, 1901-, pp. 241-250.), North Carolina(USA), (241-250) s.246.

²¹⁹Janaway, *Schopenhauer*, s.145.

²²⁰Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, 483-484.

Bu talep ise yaşamın reddedilmesiyle mutluluğa bir yöneliş ve nihai anlamda ölümle tam bir kurtuluş haline gelecektir.

Schopenhauer, bir karanlıktan nefret edercesine kin duyduğu bu dünyayı ve ondan kurtuluş olarak ön gördüğü ölüm dışında *intihar* eylemiyle kurtulmayı hiçbir şekilde doğru bulmamıştır. Ona göre hayatın son anına kadar ona tutunmanın gerektiğini, ölüme karda gidilecek yolda yaşamı reddederek mutluluğa yol almanın ve en son halde ölümle tam anlamıyla kurtuluşa varılacağı düşüncesi mevcuttur. Bu açıdan Schopenhauer, intiharın anlamsız olduğunu belirtmektedir. İntihar eden kişi temelde hayatı istemekte ve onu elde edemeyince hayat şartlarında memnuniyetsizlik oluştuğundan böyle bir yönelim içerisine girmektedir. İntihar eyleminin temelinde iradenin ebedi etkisi mevcut olduğundan, hayata son verme kararı geçici bir hayata son vermiş olur. İntihar eden birey, zorunluluğun zaruretinden ötürü intihar etmeye kalkışmakta ve kendi hür iradesiyle buna karar vermemektedir.²²¹ Schopenhauer, hürriyeti elde etmenin yegane imkânının insanın kendi kendisini reddetmesiyle mümkün olduğunu ve ancak bu şekilde mutlak sayılan iradenin saf dışı kalabileceğini belirtir.

Schopenhauer açısından hayatın kendisi değerli bir nimet olarak var olsaydı insanın bekçi olarak ölüme tabi olmaması gerekirdi. Yaşam, ölüme tabi olan süreç olduğundan ötürü haz etrafında şekillenen eylemlerden uzak olarak sürdürülmesi gerekmektedir. Acı dolu olan bu dünyadan kurtulmak intihardan ziyaden doğal ölümle olabilir. İntihar acı bir serbest başarısızlıktan başka bir şey olmamakla beraber, beyhude bir kaçış ve bireysel özgürlüğün ortadan kaldırılışından başka bir şey değildir. İntihar eyleminden sıyrılarak bu doğrultuda yaşamı reddeden birey, özgürlüğe doğru yol kat edebilir.²²² Schopenhauer'e göre yaşama isteği olduğu sürece, o tek gerçeklik ve kendinde şey olduğundan fiziksel bir güçle kırılması diye bir şey söz konusu olamaz. Buna bağlı olarak Anne ve Babaların yaşamın kaçınılmaz acısını göz önünde bulundurarak, yaşama yeni başlayıp uğraşanları korumak için elinden gelenleri yapmaları gerekmektedir. Dolayısıyla kurtuluşa giden yol istemenin sınırlaması ve etkisi olmadan ona göre hareket etmemizi sağlayan yoldur. İsteme, bir tohumu yok eder gibi, yeni doğan bir çocuğu öldürür gibi ve ya intihar edilerek fiziksel olarak ortadan kaldırılacak bir şey değildir. Doğa istemeyi ışığa doğru götürdüğü için isteme kurtuluşunu bunda bulmakta ve fiziksel olarak kaldırılmaz biçime gelmektedir. Gerçekten istemeyi devre dışı bırakma

²²¹ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.34-35.

²²²Trojan Rolan "Suicide and Freedom from Suffering in Schopenhauer's 'Die Welt als Wille und Vorstellung'", s.7-8.

bütünüyle teslim olmuş bireyin istemesinin kesilmesi sonucudur.²²³ Bu durumda aklıktan ölmek dışında hiçbir durum akla uygun değildir. Çünkü acıyı kısa kesme kendi başına istemenin onaylanmasından başka bir şey olamaz.

Hayatın kaçınılmaz olarak koştuğu yaşlılık ve ölüm tabiatın kendi ellerinde çıkan yaşama iradesi hakkında verilmiş olan bir mahkûmiyet kararıdır. Buda kararın kendisi hakkında hüsrana uğraması onun değerli bir mücadele olduğunu açıkça ifade eder. Schopenhauer'e göre kişinin arzularının peşinde koşup durduğu şeyler sürekli olarak onu aldatan, yanlış yola yönlendiren ve neticede ıstırap ve sefalet yaşanmasına neden olan şeylerdir. Bu durum ancak bütün dayanaklar bitince yani ölüm gerçekleşince bitebilir. Schopenhauer için dünyadan tam anlamıyla kurtulmak ölümle buluşmakla olur. Schopenhauer düşüncesinde yaşamı talep etmek, kötü olan dünyanın kötülüğüne maruz kalmayı beraberinde getirir. Kötülük, kesinlikle müspet mahiyete sahip ve kendisini hissettiren şeydir. Bu açıdan Schopenhauer "*saatler ne kadar hoşça geçilirse o kadar çabuk tükenir, ne kadar acıya geçilirse o ölçüde uzadıkça uzar, geçmek bilmez, çünkü müspet mahiyete sahip olan şey zevk değil acıdır.*"²²⁴ der. Yapılması gereken şey ise yaşamı reddetmek ve acıdan kurtularak salt anlamda özgür olabilmektir ki ancak bu şekilde tam anlamıyla bir mutluluğa ulaşılabilir.

Schopenhauer açısından özgürlük, gizil güç olarak insanın en büyük farklılığı olarak kendisini göstermektedir. Özgürlüğün ön koşulu aklın şimdinin etkisinden bağımsız biçimde kendisini bilen olarak irdelemesidir. Bu durum aklın yaşamın tümünü araştırmasını olanaklı kılar. Hayvanda irdeleyerek özgürce seçme gizilgücü bulunmamaktadır. Özgürlüğün olabilmesi için devindiricilerin zorunlu olarak soyut tasarımlar olabilmesi lazımdır. Bundan ötürüdür ki bir kurt, bir taşın yeryüzüne zorunlu olarak düşmesi gibi dişlerini avının etine gömmektedir. Onun için bir zorunluluk hali olarak bu durum vardır. Ancak insan, kendisini bilen varlık olarak irdelediği için durum oldukça farklıdır. Bütün bunlarla beraber Schopenhauer, istemenin kendi kendisini kaldırmasının onun bilgisinden kaynaklandığını belirtir. Bu da bütün yönleriyle iç görünümün istençten bağımsız olduğunu gösterir. İstemeyi yadsımak ve özgürlüğü elde etme stratejiyle kazanılacak bir şey değildir. Bu durum insanda bilme ile istencin yakın ilişkisinden kaynaklanır.²²⁵ Keza bizim yaşamımız arkasında başka şeylerde gizli olduğundan ancak bu dünyayı silkip atabileceğimiz bir şeydir.

²²³Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.302-303.

²²⁴Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.11-15.

²²⁵Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.305-306.

Schopenhauer, ıstıraptan kurtulma ile yaşamı reddetmenin ne şekilde olacağı ve insanın gerçek görevinin ne olduğunu şöyle tasvir eder:

“İstıraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşam iradesini teksin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ayrı, ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan irade varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya -bildiğimiz haliyle bu dünya- bu nitelikteki sayısız iradenin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.”²²⁶

Burada şunu görebilmekteyiz ki Schopenhauer, kurtuluş yolu olarak dünyayı kesip bir kenara atmanın veya istemeyi elde edince başka hamleler yapmaktan ziyade, yaşamın reddedilmesiyle kurtuluşun olabileceğini belirtir. Birey ferdi varoluş olarak kendisini gösteren istemeye göre hareket ettiği zaman yaşam çekilmez acı ve ıstıraplar ile sürüklenir gider. Bu açıdan yapılacak şey ondan kaçmak değil, bilgisiyle onun anlamına ulaşmak, onun bilginin denetiminde yönlendirmek ve nihai anlamda kendini en mutlak biçimde özgür kılmaktır. Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer için mutluluğa ve özgürlüğe ulaşmak için gidilecek yol yaşamın denetim altına alınması ve onun reddedilmesinde gizlidir. Bu açıdan mutluluk ve özgürlük istemenin karşısında durup onu devre dışı bırakmadan ibarettir diyebiliriz.

İstemenin ateşli bir yapıda olması, doğrudan bir acı kaynağı olduğunun ifadesidir. İstençler sahip olmadıkları şeylere özlem duymakta ve bu şekilde bireyleri himayesine almaktadırlar. Birey, kendisini istemsiz bilgi öznesi ve ideanın bağlantısıyla estetik algı ile hareket etmeye başlayınca istencin tümü geçici olarak susturulur.²²⁷ İstemeye bağlı olarak kalıcı bir doyum olmadığından onun tamamen susturulması gerekmektedir.²²⁸ Schopenhauer bunun yolu olarak yaşamın reddedilmesi ve özgür olabilmeye gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Her istemeye çaba eksiklikten kaynaklanmakta ve ancak yaşamın reddedilmesiyle bunlar dinebilmektedir. Ölümle tam bir kurtuluş ve özgürlük durumu ortaya çıkabilmektedir.

Schopenhauer, istencin cenderesinden insanın kurtuluşunun olanaklı olduğunu ancak bunun farklı biçimlerde gerçekleştiğini belirtmektedir. İlk bilgi ile istemenin sınırsız biçimde ortaya koyduğu gücü dizginlenebilir. Ancak bu oldukça zahmetli bir iş olmakla

²²⁶Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.39.

²²⁷Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.268-269.

²²⁸A.g.e., s.233.

beraber isteme bununla tam olarak susturulamaz. Bu sadece içimizde olan istemeyi yadsıyabilir. Onu yok etme eylemlerinden başka bir çaba olmaz. Bilgi ile hareket edildiğinde acıların dindirilmesi ve istemin geçici biçimde susturulması çabasıdır. Keza zaten zihin her zaman istemenin gücü karşısında sürekli olarak zayıf ve pasiftir. Belli bir yere kadar onu yavaşlatabilir. İkinci yol ise istemenin temelden olumsuzlanması ve inkârı durumudur. Bu hiçliğe yol tutan bir anlayıştır. Schopenhauer tarafınca ifade edilen bu yollar olumsuz kurtuluş yollarıdır.²²⁹ Aslında Schopenhauer için bizi kurtuluşa erdirecek olan bizim ampirik karakterimiz olan, kendimiz ve dış dünya hakkında bilgimizin artmasıyla kazanılmış karakterdir. Buda kurtuluşun estetik yolda gizli olduğunun işaretidir.²³⁰ Ancak Schopenhauer'in isteminde doğanın bu ölçüde güçlü oluşu karşısında bilgimizin ışığında gelişen ideal yaşantı ve onun tavır geliştirmesi dışından öte bir durum olmadığını görebilmekteyiz.

Schopenhauer'e göre *“yalnız bir noktada, o da kaydı ihtiyatla, mutluluk beklentisine cevap verilmektedir. Kendi ‘metafizik zaviyesinden’ bakılması kaydıyla yani nihai olarak hayatın reddi ve iradenin ilgası fikri esas alındığı takdirde mutluluk fikrine yer verilebilir.”*²³¹ Hayat mutluluğa ulaşmak için yaşamın reddiyle yeni bir şekilde kendisini bize sunabilir ve bizde bu doğrultuda nihai anlamda bir özgürlüğü elde edebiliriz. Zamanın telaş içerisinde bizleri koşuşturması, asla nefes alıp verme imkânı sunmaması ve sürekli olarak tepemizde beklemesi hayatın tamamen azap içerisinde olmasının sebebidir. Zaman ancak acı ve can sıkıntısından kurtulabildiği ölçüde, yaşamı reddedebilir ve özgür biçimde, mutluluğa yol alabilir. Schopenhauer için kesin olan bir şey vardır ki dünyada her neredeyse bütün insanların hayatları boyunca paylarına düşen tasa, kaygı, acı ve sıkıntıdan başka yaşamda bir şeyin olmadığıdır. Fakat şöyle bir gerçekte vardır ki insanlar ilk başta arzu ve dilekleri yerine getirdiği zaman, hayatlarını bir şeylerle doldurma çabasından yoksun kalırlardı. Bu açıdan varsaymış olalım ki diye devam eden Schopenhauer, her şeyin kendiliğinde büyüyüp olgunlaştığı, sütlerin, balların yerinden aktığı, yiyeceklerin dalarından koparılmayı beklediği ve hiç kimsenin emek vermeden ulaştığı bir hayalî dünya olsa idi insanın yapacağı hiç bir şey kalamazdı der. Bu durumda insanlar ya can sıkıntısından birbirlerine düşerler ve birbirlerini öldürürlerdi. Bu ise istemenin insanı yönlendirmesinden ve acıyı yaşatmasından daha beter bir durum olarak var olacaktı.²³² Bu açıdan insan yaşamı için uygun olan şey, yaşamın acı oluşu

²²⁹ İnam, “Schopenhauer’da Estetik Kurtuluş”, s.9-10.

²³⁰ A.g.e., s.12.

²³¹ Özkan, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, s.371.

²³² Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.16-17.

ve insanların yaşamı reddederek kurtuluşa ermek için çabalamasıdır. Bunun neticesinde ise bireyler tam bir mutluluğa erme eylemlerini geliştirerek, salt anlamda elini eteğini bu dünyadan çekmek ile özgürleşebilirler.

Schopenhauer acı olarak dünyadan kurtuluşu şu sözleriyle son noktayı koyarcasına net biçimde ifade ediyor:

“Etiklerin genel dökümünü sunmaya son veriyor, onunla birlikte, bildirmeyi amaçladığım düşüncenin geliştirilmesini bitiriyorum. Bu arada, serilmemenin bu son bölümüyle ilgili bir eleştiriyi örtbas etmeyi hiç mi hiç istemem. Tersine onun içerdiği doğasından gelen bir zorunluluk olduğunu, bu işin çaresi olmadığını göstermek isterim. Sonuçta araştırmamız belli bir yere varmış bulunuyor. Bu noktada yetkin kutsal kişi de bütün istençlerin yadsındığını, bırakıldığını görürüz. Böylece, yetkin kutsallığın, bize bütün varlığını acı olarak sunan bir dünyadan bedelini ödeyerek kurtuluş olduğunu görürüz. İşte bu, bize boş yokluğu bir geçiş gibi görünüyor.”²³³

Schopenhauer, burada bireylerin yetkin biçimde varlık gösteren yaşamı isteme acısından, bir bedel ödemeye kurtuluşa erebileceğini ve ancak bu şekilde yaşamın reddedilip, kişinin özgürleşebileceğini ifade etmek istemiş olduğunu söyleyebiliriz. Netice itibariyle yaşamın reddedilmesi ve ya yadsınması olarak ifade ettiğimiz durum, mutluluğa tamamen ulaşma ve tamamen özgürleşemeye giden yoldur. Bireyler yaşamı reddettiği anda Schopenhauer düşüncesinde kurtuluşa giden yolda en büyük ve en özgür adımı atmış olacaktır. Schopenhauer için ebedi olarak algılanan fakat bireye acıdan başka bir şey getirmeyen istemenin birey tarafından reddedilmesi, bireyi özgür kılacak ve onun tamamen kurtuluşa ulaştıracaktır. Yaşam reddedildiğinde ıstırap tamamen durdurulabilir ve insanlar tamamen özgürleşebilir.

4.1.4. Deha

Schopenhauer açısından kişinin kendi olabilmesi başka bir ifadeyle özgür olma çabası, kişinin sahip olduğu bilgi ve ilişki içine girdiği varlık alanıyla bağlı olan bir durumdur. İstemenin emrinde olan ve yaşamı talep eden birey, sürekli olarak acı içinde olacaktır. Daima istemenin emrinde olan bilgisiyle hareket eden birey, ebedi bir mutluluktan mahrum kalacak

²³³Schopenhauer, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, s.309.

ve bu durum onun özgür olmasını engelleyecektir. Bu açıdan da sıradan davranan birey için özgürlük ve ebedi bir mutluluk durumu olmayacaktır. Keza kişi bilgisiyle istemeye bağlı olduğundan ötürü isteme onu ne şekilde hareket ettirirse kişi ona göre davranır. Ancak bazı bireylerde bilgi düzeyi çok iyi bir yere gelir ki bu kişiler isteklerini bilgiyle sustururlar. Ve isteme bilginin emrinde eylemlerde bulunur. Schopenhauer, bilgiyle istemeyi yönlendiren, mutluluğa salt anlamda ulaşacak olan ve özgür olacak yegane kişinin ancak *deha* olabileceğini belirtir. Çünkü deha, sıradan insanla onların düşünme biçiminden hem seviye hem de niceliksel olarak farklıdır.

Schopenhauer, deha ile sıradan bireyler arasındaki farkın seviye ve derece farkı olduğu kadar niteliksel farkların da olduğuna işaret eder. Her ne kadar kişiden kişiye değişen bir farklılık olsa bile, sıradan kafa yapısına sahip bireylerin benzer biçimde düşünmeye yönelik davranışları niteliksel bir farklılık olarak kendisini gösterir. Sıradan olan bireylerin düşünceleri aynı yönde gider ve benzer şeyler üzerinden ilerler. Tarihsel süreçte insanlar arasında belli görüşlerin benimsenmesi, her zaman tekrarlanıp yeniden öne sürülmesi durumunu sıradan bireylerin düşüncelerinin aynı yönde gidişini açık biçimde bizlere gösterir. Schopenhauer, basit ve aynı yönde düşünen bireyler arasındaki farkların az olduğunu bundan ötürüde hep belli sınırların içinde mahkûm olduğunu ifade eder.²³⁴ Keza ona göre bütün zamanların büyük kafaları bu bireylere gizliden veya açıktan muhalif olan deha kişileridir.

Deha, öyle bir kişidir ki bir nesne nasıl aynada yansiyorsa dünyada onun bilincine o şekilde yansır. Bu durum sıradan insanların ulaştığından çok büyük açıklık ve daha büyük bir belirginlik halindedir. En derin kavrayışlar, meseleler ve yoğunluk içinde olan her şey deha sayesinde öğrenilmiştir. Deha, bizim dışımızda olan, eşya ile eşyanın karşısında duran benliğimizin açık ve berrak bilincidir. Bu açıdan dünya eşya ve eşyanın gerçek bilgisini elde etmek için sürekli böyle bir kişiyi arar.²³⁵ “*Dolayısıyla sıradan ve eğitimsiz kimselerin evrensel hakikatler için düşüncesi ya da arzusu yoktur, hâlbuki deha tikel olanı küçümser ve görmezden gelir. Bu vasfıyla tikel olanla mecburen uğraşma onun için, pratik hayatın malzemesini oluşturduğu kadarıyla, bıktırıcı, usandırıcı, bir tutsaktır.*”²³⁶

İsteme daima kötü ve anlamsız bir şeydir. İstemenin emrinde olan bireyler ise sürekli acı içinde ve özgür olmayan kimselerdir. Bu halde olan dünyada insan ancak ölümle

²³⁴Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik Ve sıradanlık Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say yayınları, İstanbul, 2009, s.21.

²³⁵A.g.e., s.22.

²³⁶Arthur Schopenhauer, *Üniversiteler Ve Felsefe*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.14.

gerçekleşecek bir kurtuluşla nefes alabilir. Schopenhauer istemenin köklerinden kurtulmak için bilgiyle istemeyi egemenlik altına alan bir *deha* olması gerektiğini belirtir. Özveriyle istemenin emrinden kurtulacak olan kişi mutlu olabilir. Bunu başaran kişi sıradan insan sürüsünün dışında kalan ve kendisi olan deha'dır.²³⁷ Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer, daha üst bilinç olarak ifade ettiği deha mutlak bir uyanıklık halini ifade eder. Bu uyanıklık öyle bir sezgi tarzıdır ki birey hemen zaman ve mekân boyutlarının ötesine geçer. Deha, yeni bir boyut yeni bir soluk getiren sıradan insanların ulaşmadığı ve farkına varmadığı yaşam ilerleyişi içindedir.²³⁸ Keza deha, kabuktan öze, yüzeyden içe doğru yönelmeyi hedefleyen bir eylem içerisindedir. Onun meselesi varlıkların özüne, yüreğine, çekirdeğine ulaşmaktır.

Schopenhauer açısından deha eksiksiz nesnelliktir. O, dünyanın gözü olan ve bunun sürekliliğini sağlayandır. Deha, kendini unutturan coşkulu halden ve sürekli istek haline kapılarını kapatır. Özgür olan ve istenci saf dışı bırakabilen kişi dehadır. İnsan Müzik, sanat ve ahlakıyla deha olarak istencin kölesi olmaktan kurtulur. Bu açıdan nihai anlamda kurtuluşa ermek için sanat ve ahlak'ın ifade ettiği oyundan ciddi biçimde geçmek gerekir.²³⁹ Schopenhauer, kişinin kendi çıkarlarını, dileklerini ve niyetlerini bazı alanlarda tümüyle bırakma gücüyle deha olarak anlaşılabilceğini belirtir. Kişi ancak bu özellikleriyle kendisini algıda yitirip, istemesini susturabilir. Deha'nın var olan gücünün soyut düşünmede yatmadığını iddia eden Schopenhauer, soyut düşünme daha çok Yeter-Sebeplilik ilkesi altında iş gören kişilerin özelliği olduğunu belirtir.²⁴⁰ Ancak deha'da düşünmeden çok algılama ve görme vardır. Deha nesnenin özünü, ideyi görebilen kişi olduğundan dolayı dehalarda algısal olan bilgi soyut bilginin önünde yer almaktadır.

Schopenhauer, sıradan bir insan gibi *deha*'nın da ilk etapta kendisi için var olduğunu belirtmektedir. Bu deha'nın tabiatı açısından temel ve asil olan bir özellik olduğundan dolayı deha bundan ne kaçılabilir ne değiştirilebilir. Deha'nın başkaları için olan ikincil yanı şans ve tesadüfe bağlıdır. Schopenhauer, hangi durumda olursa olsun insanların deha'nın aklından elde edebileceği şeyden öte bir şey olmadığını belirtmektedir. Bununda gerçekleşmesi deha'nın düşüncelerinin insanların kendi akıllarıyla düşünmesiyle olabilmektedir. Her iki tarafın çabasıyla gerçekleşecek olan bu durum egzotik bir bitkinin durumu gibi yeşerip varlık bulabilir. Schopenhauer ayrıca deha'nın düşüncelerinin üretkenliğini bir kadının doğurganlık durumuna benzetmektedir. Bir kadının kendi kendisine ne kadar çocuk doğurabilirse deha da

²³⁷Sarıkavak, "Schopenhauer'da İnsan – İrade İlişkisi", s.187.

²³⁸ Özkan, *Schopenhauer Paradoksları Üzerine Raks*, s.53.

²³⁹Störing, *Dünya Felsefe Tarihi*, s.485-486.

²⁴⁰Esenyel, "Arthur Schopenhauer'in Özgürlük Anlayışı", s.118.

kendi başına o ölçüde özgür düşünceler üretebilmektedir. Bu üretilen düşünceler ise diğer insanlar tarafından edinilebildiğinde deha'nın fikirleri yol gösterici hal almaktadır.²⁴¹

Schopenhauer, deha insanının diğer bireylerden farklılığı ile bilginler arasındaki durumu şöyle ifade etmektedir:

*“Lal taşı kıymetli taşlar arasında ne ise **deha** da diğer insanlar arasında odur: Lal taşı kendi ışığını yayar, hâlbuki diğer taşlar ancak ondan aldıkları ışığı yansıtırlar. Aynı şekilde denilebilir ki dehanın diğer insanlar arasındaki durumu elektrik üreten cisimlerin elektrik ileticilerinin karşısındaki durumu gibidir. Bundan dolayıdır ki bilginlere kelimenin gerçek anlamında dahi denmez, nasıl ki elektrik ileticilerine elektrik üreten cisimler denilemez ise, çünkü bunlar hayatlarını öğrendiklerini başkalarına öğreterek geçirirler, bunun dışından başka meziyetleri yoktur.”²⁴²*

Schopenhauer, burada deha kişinin diğer insanlardan ne ölçüde bir farklılık içinde olduğunu ve onlara nasıl etki ettiğini açık bir biçimde belirtmektedir. Deha, bilgi ve düşüncesiyle ışığın çıkış noktası halindedir. Diğer bireyler ise onun ışığından yansıyan ışığın bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Schopenhauer, bilgin bireylerin de dehadan farklılığına dikkatleri çekmektedir. Onun için bilgin ifadesi dehayla kıyaslanmaması ve karşılaştırılmaması gereken bir şeydir. Schopenhauer bundan ötürüdür ki deha'nın elektrik üreten bir özgünlüğüne benzetirken, bilginlerin ise elektrik ileticileri olduklarını açık bir biçimde ifade etmektedir. Dolayısıyla baktığımızda Schopenhauer açısından bilginlerin durumu yaşam boyu öğrendiklerini diğer bireylere öğretmekten başka bir şey olmadığından deha ile aynı niteliklere sahip olmadıklarını görebilmekteyiz. Çünkü deha özgün bir düşünce yapısına sahip iken bilginler var olanları iletmekten başka bir niteliğe sahip değillerdir.

Schopenhauer açısından deha, yaşam içerisindeki istemsiz bilginin en yüksek biçiminden meydana gelmektedir. İnsanı meydana getiren şeylerden en önemli olanı istemdir. Bu durum da insanlarda bilginin az oluşunun bir işaretidir. Ancak deha için durum farklıdır. Deha'nın bilmek yeteneği istem yeteneğinden daha fazla geliştiğinden dolayı deha bilgidен meydana gelmiştir. Deha'nın duyarlılık ve sinirliliği, üretici olan güçle üstün bir yanında bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki Schopenhauer, deha'nın kişisel, pratik ve isteme dayalı olan dünyaya ayak uydurmamasının nedeninin bunlardan kaynaklandığını sürekli yinelemektedir. Deha haline gelmek kişinin amaç, dilek ve çıkarlarını uzak tutarak belli

²⁴¹Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik Ve sıradanlık Üzerine*, s.23.

²⁴²A.g.e., s.24.

sürede kişiliğinden feragat etmesiyle gerçekleşebilir.²⁴³ Ancak bu doğrultuda hareket eden kişi saf, temiz ve bilen özne olarak dünyanın duru görüşü durumuna gelen bir deha olabilir.

Deha, insanı gören bir insandır. Deha, bilginin istemeyi emrine aldığı ve o esnada gördüğü ideyi sanat eseri ustalığıyla yeniden ortaya koyan ve gücü kesilinceye kadar sürekli yeniden ortaya koyarak ide'nin görünmesini kolaylaştıran insan olarak vardır. Bu birey Schopenhauer için nedensel bağların dışına çıkan ve türünü temsil eden bir birey olarak yaşamını idame eder. Schopenhauer açısından deha demek objektif olma ile eşdeğer bir şeydir. Deha, bütün herkese aynı yakınlık ve yönlendirmeye eylemde bulunmaktadır. Buda deha'nın dünyayı amaçsız, kendisi için beklemeden bakabilen ve dünyayı olduğunu gibi kavramasını da beraberinde getirmektedir.²⁴⁴ Deha dünyayı olduğu biçimiyle kavrayan bir insan olduğundan dünyanın ona katacağı hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bakıldığında deha insanının objektif bir kavrayış ve objektif bir yönlendiriş biçimiyle eylemde bulunduğunu ifade etmemiz yanlış bir durumu teşkil etmez. Çünkü deha, nedensel bağların dışına çıktığından ötürü doğayı var olan biçimi ile görüp ifade etmektedir ki buda onun objektif oluşunun açık bir ifadesidir.

Schopenhauer bütün bunlarla beraber deha'nın pratik ve kişisel icraat dünyasına ayak uydurmamasının temelde onun, var olan kişisel denklemden farklı bir algı içinde olması ve içinde bulunduğu durumu aşmasından kaynaklandığını belirtir. Deha, evrensel ve sonsuz olanı tefekkür ettiğinden ötürü, onunla diğer bireylerin zihinleri hiçbir şekilde aynı gidişata sahip olamaz. Çünkü onların birleşebilecekleri ortak bir temel yoktur. Deha, çok uzağı gördüğünden yakınları görememektedir. Buda deha'nın topluluklara uymamasının ve onlar gibi bir gidişata sahip olmamasını beraberinde getirir. Schopenhauer açısından insan, zihnin bakımından ne ölçüde yoksulluk ve bayağılık içinde olursa aynı ölçüde topluluğa mal olmuş olur ve ona uyan eylemleri de bununla beraber gelir. Deha, kendileri dışında ona bağlı yaşayanlar gibi arkadaşına ihtiyacı olmadığından ve kendi eksikliklerini kendisi giderebildiğinden topluluğu aşmıştır.²⁴⁵ Durum böyle olunca Schopenhauer, dâhilerin bazen çekingen ve çoğu zamanda sert ve haşin bulunmalarının temelindeki nedenin onların yabancılıklarından kaynaklanmadığının bilinmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁴⁶ Keza bu onların deha gibi farklı bir şekilde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Schopenhauer'e göre bu dünyada deha'ların takip ettiği yol, çok temiz olan tıpkı yazın sabahında tabiatın her güzelliği ve ihtişamı içinde

²⁴³Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.327-328.

²⁴⁴Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*, s.84-85.

²⁴⁵Durant, *Felsefenin Öyküsü*, s.328-329.

²⁴⁶Schopenhauer, *Seçkinlik Ve sıradanlık Üzerine*, s.28-29.

yürüyüşe çıkan birinin yoluna benzemektedir. Bu açıdan da seyredilmeye ve ardından gidilmeye layık bir yoldur.

Schopenhauer açısından “...sıradan bir insan üçte iki irade üçte bir akıldan ibaretse deha bunun tersine üçte iki akıldan üçte bir iradeden müteşekkildir.”²⁴⁷ Deha insanında akıl daha üstün olduğu için günlük hayatta ayak uydurmakta zorlanır ve bocalayıp durur. Çünkü deha durumları sıradan insanın gördüğünden farklı olarak algılamaktadır. Bunun nedeniyse deha'nın, sıradan insanda var olan üçte ikilik bir iradeden ziyade üçte ikilik bir akıldan var olmasından kaynaklanmaktadır. Schopenhauer, deha'nın istemesine hayır diyebileceğini ve bu şekilde dünyanın karşısında durabileceğini sıklıkla nitelemektedir. Deha, herkes için yaşayan ancak başkasıyla farklılığından dolayı hep yalnızdır. O, yaratıcı birey olarak yalnız kalabilen, kendi kendisinin karşılığıdır.²⁴⁸ Deha insanını sıradan insandan ayıran en belirgin durumlardan biridir. Dolayısıyla bakıldığında Schopenhauer, sıradan bireyler ile deha bireyleri çok farklı biçimlerde yaşamını sürdüren, farklı kişiler olduğunu görebilmiştir ki bu yüzden “...yaralı adamları dâhilerle karşılaştırmak tuğlaları elmaslarla karıştırmak gibidir.”²⁴⁹der.

Bütün bunlar doğrultusunda baktığımızda deha'nın Schopenhauer felsefesinde çok önemli bir yer edindiğini açık biçimde görmüş bulunmaktayız. Deha, bir üst şuur hali olmakla beraber, sıradanlık sınırını aşan ve var olan isteme bireylerini yönlendiren bir yüksek ben'dir. Schopenhauer için sıradan bireylerin evrensel hakikatlerden yoksun oluşu ve ya başka ifadeyle yoksunluk arzusu deha kişisinde en yüce noktada kendini göstermiş bulunduğu durumu açıktır. Dolayısıyla baktığımızda deha, Schopenhauer için her şeyin en üst noktasını oluşturan, sıradan kişilerin bilinçlerine ışık veren ve istemesini devre dışı bırakabilen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁴⁷A.g.e., s.43.

²⁴⁸Kuçuradi, *Schopenhauer Ve İnsan*,s.86-87.

²⁴⁹Schopenhauer, *Seçkinlik Ve sıradanlık Üzerine*, s.62.

SONUÇ

Bilindiği üzere birey bağlamında ortaya çıkan 'özgürlük' kavramı insanlık tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Keza İnsanlık tarihinde "ben olarak" bireyin yeri ne ise özgürlüğünde yeri odur. İnsanlık tarihinin oluşum sürecinden bu yana "özgürlük" yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak var olmuş ve hatta insan açısından değersel olarak en üst seviyede karşımıza çıkmıştır. İnsanlık tarihi boyunca "özgürlük" farklı düşünürler tarafından ele alınmış ve bu süreç günümüze kadar gelmiştir. Özgürlüğün farklı biçimleriyle ele alınması ve özellikle insanın kopmaz bağı olarak kendisini sunması, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren günümüze doğru gelen süreci kapsayan bir durumdur. Bu açıdandır ki "özgürlük" doğrudan insanın varoluşundan, yok oluş haline gelinceye kadar sürekli onunla var olacak olan kopmaz bir bağıdır.

Özgürlük, dünden bu güne gelen yaşam serüveninde farklı filozof tarafından ele alınıp, irdelenmiş olsa da özgürlüğün yeniden anlam bulduğu çağın 19. Y.Y. da özellikle Arthur Schopenhauer felsefesi olduğunu görebilmekteyiz. Schopenhauer kendisinden önce özgürlük hakkında ifade edilen düşüncelerden farklı bir özgürlük algısına sahiptir. Bu açıdan gördük ki onun özgürlük dediği şey insan eylemlerinin doğrultusunda gerçekleşen ve kötü olan yaşamın reddedilişiyle ulaşılabilen bir mertebedir.

Schopenhauer, insanın isteme varlığı olarak kendisini gerçekleştirememesi konusu üzerinde yoğunlaşır. Onun için bireyin bu durumdan kurtulması ve kendi özgürlüğünü gerçekleştirmesi nihai hedeftir. Schopenhauer felsefesi insanın istemeyi reddedişi ve özgürlüğün elde edilişi üzerine yoğunlaşan bir anlayışı kapsamaktadır. Bu açıdan "özgürlük" Schopenhauer için istemenin yadsınmasının, yaşamın reddedilişiyle ve "deha" insanı olmayla en üst biçimde elde dilmiş olduğunu gördük.

Schopenhauer'in olmasa olmaz olarak nitelendirdiği felsefi temellerin gerekliliğini açık bir şekilde görmüş bulunduk. yeter-neden ilkesi kendi felsefesinin inşasının ve devamlılığının ayrılmaz bir parçasıdır. Özdeşlik, Çelişmezlik ve Üçüncü Halin İmkânsızlığı gibi var olan yeter-neden her şeyin açıklanabilir olmasının açık ifadesidir. Anlamış olduk ki Nedensellik olarak ifade edilen şey aslında her yerde var olan ve kesinlikle yok sayılmayacak bir kavramdır. Schopenhauer, herhangi bir gerekçe olmaksızın bir şeyin var olma durumunun boşlukta kaldığına dikkatleri çekmiştir. Bu doğrultuda devam eden Schopenhauer, yeter-neden ilişkisine bağlı olarak Matematik İlkesini önemine vurgu yapmıştır. Bu ilke onun için

üçgenin üç kenarının olması ve üç açısının olması arasındaki ilişki gibi, birinin diğerinin temeli veya yeter-neden'i olduğu ilişkiyi ifade etmesiydi.

Schopenhauer için bilgi İlkesinin dünyada var olan bireylerin yaşamlarını sürdürmesini sağlayan ve onları diğer canlılardan ayrı kılan bir nitelik taşıdığı ortaya çıkarır. Bu ilke bir farklılığa işaret etse de bu farklılık yapı farkı olarak değil, derece farkı olarak kendisini göstermiştir. Bu derece farkıysa insanın bilgiyi kavramsallaştırma yetisinin açık ifadesidir. Bilgiyi kavramlaştırmamızın ise anlama kabiliyetimize bağlı olarak gelişen bir süreç olduğunu görebilmekteyiz. Buda insanda olan bilginin salt bilinçten farklı olarak yüksek yere varmış olan bilincin ifadesidir.

Schopenhauer bir etik ilkesinden bahsederken genel bir tanımında yer bulan anlamların hepsine ek olarak, etiği "merhamet" bağlamında ele almış ve onun bu şekilde uygulanabilirliğine dikkatleri çekmiştir. Dolayısıyla Schopenhauer'in etiğe değinirken metafizik tespitlere bağlanmak ve bunları açıklamak yerine; tamamen tecrübeye dayalı olan verilerden, var olup biteni açıklamak ve yorumlamaktan hareket etmiştir. Onun için etiğin yegane amacı beşeri olan düşünce biçimlerini yönlendirmekten ziyade, bu tür eylem ve davranışları betimlemektir. Buda bizlere yapıp eyleyen insanın bütün eylemlerinin değer taşıdığını açık biçimde gösterir. Schopenhauer için hayat bir tecrübe olduğundan ve insan yaşamı deneyimleyerek öğreneceğinden ötürü, insan eylemleri emrivaki şekilde yönlendirilmediği sürece etikten söz edilebilir. Görmekteyiz ki bu ifade Schopenhauer'in Kant'ın ifade ettiği "meli-malı" düşünce tarzının hâkim olduğu ve zorunluluk taşıyan etikten farklı bir biçimdedir.

Schopenhauer için 'dünya benim bir tasarımım' olarak vardır. Böyle olduğu için de dünya onu tasarlayan ve bilen kişi için var olacaktır. Dünyanın özne için var olduğu, onun tasarımı olması durumu Schopenhauer açısından dünya ile öznenin bağlantılı tasarım olduğunun ifadesi olur. Bundan ötürü bilen ve tecrübe eden bireyler olmaması durumunda dünya olarak ifade ettiğimiz yaşam alanının ortadan kalkacağını anlamak gerekir. Schopenhauer açısından var olan dünya özneyle ilişki içinde yani algılayanın algısıyla ilişki durumunda nesne olarak ifade ettiğimiz, tasarım olarak vardır.

Kant, isteme kavramıyla 'iyi isteme' yi; Nietzsche 'gücü isteme' yi ifade etmekte iken Schopenhauer ise iki düşünürde oluşan bu farklı algıyı gideren ve bunları birbirine bağlayan filozoftur. Schopenhauer için isteme kavramının amacı dünyayı anlamamanın bir koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. İsteme olmaksızın anlama çabası gerçekleştirilemeyecek bir şeydir.

Schopenhauer açısından dünyada var olan bütün gidişat ve eğilimleri belirleyen şey istemeden başka bir şey değildir. Bu da bizlere istemenin kendisi değişmeyen, eksilmeyen, tükenmeyen, artmayan bir özelliğe sahip olduğunu göstermiştir. Schopenhauer için istek tek ve her yerde mevcuttur. En yüksek yeti ve değere sahip olan istenç, yeter-neden ilkesi dışında vardır ve ona ihtiyaç duymaz. Buda İstencin başına buyruk olmasının ve saçma olarak tabir edilen niteliğinin aslında onun evrensel değer taşıyan varlığının koşulu olduğunu bizlere gösterir. Bütün bu çerçeveden baktığımızda anladık ki Schopenhauer felsefesinde isteme bir ve biricik olan, idrak karşısında önceliğini sürekli koruyan yegane şeydir. İstencin birliği, yekliği ve her yerdeliği onun için tartışılmaz olan bir meseledir.

Kant için 'kendinde şey' yani 'numen' söz konusu olduğunda özgürlükten bahsedilirken; Hegel için 'norm'lara göre eylemde bulunmayla ortaya çıkan ve devlet veya kamusal alana bağlı olarak bir özgürlükten bahsedilebilir olduğunu gördük. Kant, insanın görünen 'fenomen' yanının doğrudan nedensellikte bağlantılı olduğunu ve özgür olmadığını görünmeyen yanının 'numen'in zorunlulukla bağlantılı olmadığından ötürü özgürlük olarak ifade eder. Kant için özgürlüğün olması demek, davranışın hiçbir zorlamaya bağlı olmadan, kendi iç doğamdan gerçekleşmesi demek olduğunu anlamamız gerekir. Onun genel geçer olarak ifade ettiği *maksim* kişinin özgür oluşunu temin etmesi ve ne şekilde eylemde bulunacağını kanıtıdır. Kant, istencin esas noktada normlara göre hareket etmesine bağlı olarak tam bir özgürlüğün olabileceğini belirtmekteydi. Ancak istencin özgür olabilirliği durumunda nedensel bir bağ olmasının gereksiz olduğunu ifade eden Hegel için eylemde bulunma nedenleri, diğer bireylerin nedenlerini kendi nedeni sayıldığı anda tamamen bir özgür olma durumu mümkün olur. Bir eylemin özgür tutum içinde olup, desteklenmesi için tamamen toplumsal bir niteliğe sahip olması yani faillerin ortak biçimde neyi amaçladıklarına bağlıdır. Bu da açık biçimde Hegel'in devleti bir özgürlük olarak gördüğünün ve bütün insanların zorunlu olarak devlete tabi olduğunda özgür olabileceği durumuna işaret eder.

Schopenhauer'in insanın özgürlüğünden bahsederken üç odak noktası olan; insanın bilinci, düşünmesi ve kavramlaştırma kabiliyeti üzerinde yoğunlaştığını gördük. Bunlar hem insanları diğer canlılardan ayıran yönleri olmakla beraber, kişinin özgür olmasının kaçınılmaz formlardır. Özgürlüğün insanda kendisini açması istençle olabilecek bir şeydir. İstenç, kendi kendisini belirlediğinde ve doğasına uygun davrandığında, insan karakterini uygun olarak seçeceğinden entelektüel düzeyde özgür olabilir. Schopenhauer için özgür olmanın insanı sevmek, ona değer vermek ve yapıp etmelerimizle insanın iyi olmasını dilemek olduğunu

gördük. Bu açıdan anladık ki Schopenhauer felsefesinde bizlere özgürlüğü gösteren ve özgür olmamızı sağlayan şey "sevgi"dir.

İsteme özgürlüğü, isteme varlığı olarak karşımıza çıkan ve iradeyle hareket eden varlık olarak insanı işaret etmektedir. Keza görülmektedir ki Schopenhauer için isteyen ve buna göre eyleyen bireyin isteme özgürlüğünden bahsedilebilir. İnsanın yaşamı içerisinde sürekli olarak istek talebinde bulunduğunu belirten Schopenhauer, insanın istediğini yapabileceğini ancak yaşamın faklı alanlarında ne kadar isterse de sadece tek bir şeyi isteyebileceğini belirtir. Bunun nedeni ise istediğimiz şeylerin her defasında illiyet olarak dünyaya bağlanmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Schopenhauer düşüncesinde isteme özgürlüğünün var olan bütün bireylerde olduğunu fakat bunu uygulamada irade kavramının yönlendirmesiyle hareket eden bir duruma dönüştüğünü görebilmekteyiz. Bu durum birey ve özgürlük hamlelerinin istemenin emrinde olduğunu açık ifadesidir. İrade insanları yönlendirmekte olduğundan, özgürlük eylemi de iradenin hamlesiyle olabilmektedir. Dolayısıyla Schopenhauer'in İnsanın isteme konusundan kendisinin talep ettiği her şeyi yaşamaya ve onu elde etmeye açık olduğunu ama netice itibariyle sadece iradenin istediğini yapabildiğini görmüş bulunduk.

Yaşamı isteme, Schopenhauer düşüncesinde temelde acıyı isteme ve kötülükle iç içe değildir. Yaşam kötülükle dolu olduğundan yaşamın talep edilmesi de tamamen kötüdür. Görebilmekteyiz ki Schopenhauer için yaşam kötü ve içinde mutlak denilen algıya sahip olmadığından, talebi karşılanmayan istek ıstıraba; yerine getirilen istek ise bıkkınlık ve hoşnutsuzluğa neden olur. Yaşam ne denli istenirse acı o kadar büyük olur, yaşamı isteme ne kadar azalırsa acıda o kadar azalır. Schopenhauer için varlığın özü istenç, özünün içeriğinde de yaşama istenci yani yaşamı isteme var olduğundan, insan bütün yetileriyle duygu, düşünce ve eğilimleriyle istencin emrinde yaşamı talep eder. Buda bizlere açıkça düşünce ve aklın istencin taleplerini gerçekleştirmek için yalnızca bir araç olduğunu göstermiştir.

Yaşamın reddi ve özgürlük, Schopenhauer açısından mutluluğa gidilecek yol olarak karşımıza çıkmıştır. Var olmak ıstırapla eş değer olduğundan, sürekli olarak bir mutluluk hali söz konusu değildir. Mümkün olacak şey ıstırapın ortadan kaldırılmasından ziyade, temelde ıstırapın durdurulmasıyla elde edilecek mutluluktur. Bu açıdan Schopenhauer için yaşama sırt dönen birey hem mutluluğa giden yolda ilerlemiş olmakta hem de özgürleşme için doğru yolda girmiş olmaktadır. Schopenhauer, "doğru" ve "gerçeği" takip etmekte ve yaşamı reddetmekte ancak acıdan kaçmayı en üst noktada hafifletilebileceğini ifade eder. Bu

dünyadan kurtuluş yolu olarak "intihar" eyleminin seçilmesi Schopenhauer için hiç uygun olmayan bir tercihtir. Keza onun için hayatın son anına dek yaşama tutunarak ve yaşamı reddederek mutluluğa yol almamız gerekir.

Anladık ki Schopenhauer düşüncesinde "deha" bilgiyle istemeyi yönlendiren, mutluluğa salt anlamda ulaşacak ve özgür olacak yegane kişidir. Deha, sıradan insan ve onların düşünme biçiminden hem seviye hem de niceliksel farklılıklara sahip olduğundan, mutluluk ve özgürlükle yaşamı devam ettirmektedir. Deha, öyle bir kişidir ki bir nesne nasıl aynada yansiyorsa dünyada onun bilincine o şekilde yansır. Buda Schopenhauer açısından deha'nın eksiksiz nesnellik olduğunu bizlere göstermiştir. Deha, nesnenin özünü ve ideyi görebilen kişi olduğundan ötürü, dehalar da algısal olan bilgi ve soyut bilginin önünde yer almaktadır. Schopenhauer açısından deha, yaşam içerisindeki istemsiz bilginin en yüksek biçiminden meydana gelmektedir. Bunun nedeni ise deha'nın bilmek yeteneği istem yeteneğinden daha fazla geliştiğinden dolayı kendisinin bilgiden meydana gelmesinden ötürüdür.

Schopenhauer'in ortaya koyduğu ve insan bağlamında ele aldığı özgürlük kavramı, özgünlüğü ve etkisi bakımında inkâr edilemeyecek bir değerdir. Schopenhauer'in isteme ve kötümserlik olarak sunduğu felsefesi içerisinde mutlak derinliğe sahip olan özgürlük probleminin, onun bütün düşüncelerinin açıklığa kavuşmasında önemli bir yere sahiptir. Zira Schopenhauer, "özgürlük" ve ona bağlı gelişen problemlere getirdiği yenilikçi ve özgün fikirlerle kendisinden önceki düşünürleri daha da anlaşılır kılmış olmakla beraber, kendisinden sonraki düşünürlere etik, estetik, metafizik, fenomenoloji, ahlak ve psikoloji gibi alanlarda rehberlik etmiştir. Schopenhauer, bu anlamda 19. Y.Y. felsefi geleneği içerisinde önemli bir yer edinen ve sergilediği fikirleriyle değeri süreklilik içinde yenilenen bir etkiye sahiptir.

KAYNAKÇA

Aduğıt, Yavuz, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *FLSF- Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:16, Ankara, 2013, ss.63-94.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1984.

Avineri, Shlomo, “History: The Progress Towards The Consciousness Of Freedom”, *Cambridge University Press*, Londra(United Kingdom), 1972, pp.221-2388.

Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009.

B.Marcin, Ryamond, "Schopenhauer's Theory of Justice", *Catholic University Law Review Publications*, Washington(USA), Volum:43, 1994 pp.813-865.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

Çalışlar, Aziz, *Felsefe Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Çoşar, Metin, “Schopenhauer’da “Sanat”ın Anlamı Üzerine”, *Türk Dünyası Dergisi*, Cilt: 1 sayı:2, Ankara , 2009, ss.31-41.

Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2009.

Doğın Özlem – Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2006.

Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Esenyel, Adnan, “Arthur Schopenhauer’in Özgürlük Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistemik Felsefe Ve Mantık Bilim Dalı*, Bursa, 2009.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.

Gül, Fikri, “Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa, 2010, ss.98-110.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970.

- Hegel, G.W.F., *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesi Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, NewYork(USA), 1995.
- Hoşgör, Kubilay, “Arthur Schopenhauer’in Yeter Sebep İlkesi Ve Kant Eleştirisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, Muğla, 2007.
- Hilav, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.
- İmamoğlu, Abdulvahit, “Vicdan Kavramının Psiko–Sosyal Tahlili”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:5/Sayı:1, Sakarya, 2010, ss.127-144.
- İnam, Ahmet, “Schopenhauer’da Estetik Kurtuluş”, *Felsefe Dünyası*, sayı:9, Ankara, 1993,ss.8-13.
- Jaeschke, Walter, “Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel”, *Figuring the Self:Absoluteand Others in Classical German Philosophy- New York Press*, New York(USA), 1997, pp.193-205.
- Janaway, Christopher, *Schopenhauer*, Alıntı Yayınları, 2007.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi*, Cilt:10, Sayı:38-39, Ankara, 2005, ss.225-230
- Kant, Immanuel “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev. Yavuz Abadan–Seha L. Meray, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları*, Ankara, 1960, ss.1-60.
- Kant, Immanuel, *Pratik aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.

Kuçuradi, İoanna, “Etik Ve “Etikler”, *Türkiye Mühendislik Haberleri (TMH) Dergisi*, sayı:423, Ankara, 2003, ss.7-9

Kuçuradi, İonna, *Schopenhauer Ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.

Kiriş, Nurten, “Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi Ve Kötümserlik”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, Muğla, 2008.

Kiriş, Nurten, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”, *FLSF Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı:5, Isparta, 2008, ss.81-99.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.

Mengüşoğlu, Takiyittin, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2014.

Neal, Dolson, Grace, "The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche", *Duke University Press*, (The Philosophical Review Vol.10, No.3 -May) North Carolina(USA), 1901, pp.241-250.

Nietzsche, Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Çev. Cemal Atila, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Özkan, Senail, *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009.

Pinkard, Terry, *Hegel*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

Rolan Trogan, Christopher, "Suicide and Freedom From Suffering in Schopenhauer’s "Die Weltals Willeund Vorstellung", *Department of Humanities United States Merchant Marine Academy*, NewYork(USA), 2012, pp.5-8.

Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, 200.

Sans, Eduard, *Schopenhauer*, Dost Yayınları, Ankara, 2006.

Sarıkavak, Kazım, “Schopenhauer’da İnsan-İrade İlişkisi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi (TSA)*, Cilt;6/Sayı:3, Ankara, 2002.

Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

- Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Schopenhauer, Arthur, *Aşka Ve Kadınlara Dair -Aşkın Metafiziği-*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *Bilmek Ve İstemek*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Schopenhauer, Arthur, *Güzelin Metafiziği*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Schopenhauer, Arthur, *Hayatın Anlamı*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Schopenhauer, Arthur, *Hukuk Ahlak Ve Siyaset Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Schopenhauer, Arthur, *İnsan Doğası Üzerine*, Çev. Elif Yıldırım, Oda Yayınları, İstanbul, 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, İstanbul, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınları, Ankara, 1998.
- Schopenhauer, Arthur, *Merhamet*, Çev. Zekai Kocatürk, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- Schopenhauer, Arthur, *Okumak Yazmak Ve Yaşamak Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *Okumaya Ve Okumalara Dair*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Seçkinlik Ve sıradanlık Üzerine*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say yayınları, İstanbul, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Tartışma Sanatının İncelikleri*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

Schopenhauer, Arthur, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, Translated: Christopher Janaway, Cambridge University Press, New York(USA), 2009.

Schopenhauer, Arthur, *The World As Will And Representation*, Vol I-II, Translated From The German. By E.F.J. Payne, Dover Publications, New York(USA), 1969.

Schopenhauer, Arthur, *Üniversiteler Ve Felsefe*, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Schopenhauer, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.

Störing, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Şatır, Sabri, *Başlangıçta Bilgisizlik Ve Korku Vardı*, Pan Yayınları, İstanbul, 2001.

Usta, Aydın, “Kuramdan Uygulamaya Kamu Yönetiminde Etik Ve Ahlak”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt. 1/Sayı:2, Kahramanmaraş, 2011, ss.39-50.

Taşkın Ketenci – Metin Topuz, “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, sayı:8/1, Ankara, 2009, ss.1-16.

Türkyılmaz, Çetin, “Kant’ta ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Dingan sich) Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Kaygı Dergisi*, sayı:2, Bursa, 2003, ss.82-88.

Uysal, Enver, “Değerler üzerine Bazı düşünceler Ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsani Erdemler-İslami Erdemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.12/Sayı:1, Bursa, 2003, ss.51-69.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.