



**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA ISTIRAPTAN ÖZGÜRLÜĞE**

**Naim Karadaş**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ**

**EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**ARALIK, 2019**

## TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren 1 (bir) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

### YAZARIN

Adı : Naim

Soyadı : Karadaş

Bölümü : Felsefe Grubu Öğretmenliği

İmza :

Teslim Tarihi :12/12/2019

### TEZİN

Türkçe Adı: Arthur Schopenhauer'da İstiraptan Özgürlüğe

İngilizce Adı: From Suffering to Freedom in Arthur Schopenhauer

## **ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI**

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Naim Karadaş

İmza:

## JÜRİ ONAY SAYFASI

Naim Karadaş tarafından hazırlanan, “Arthur Schopenhauer’da İstıraptan Özgürlüğe” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Gazi Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Prof. Dr. Emel KOÇ

Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

.....

**Başkan:** Prof. Dr. Hasan Haluk Erdem

Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı, Ankara Ün.

.....

**Üye: Prof.Dr.** Ayten Koç Aydın

Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

.....

Tez Savunma Tarihi: 10/12/2019

Bu tezin Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Selma YEL

Eğitim Bilimleri Enstitü Müdürü

.....

## TEŞEKKÜR

En başta yüksek lisansa başlamamda en büyük etkenlerden biri olan, ayrıca yüksek lisans sürecinde yaşadığım sıkıntılarda büyük desteğini gördüğüm, bu süre boyunca motivasyonumun yüksek olmasını sağlayan, sadece çalışma azmi ve disipliniyle değil kişilik olarak da örnek aldığım değerli hocam, danışmanım Prof.Dr. Emel Koç'a müteşekkirim. Ayrıca bu yolda her duraklamamda desteğiyle beni heveslendiren, yabancı kaynakları taramamda büyük desteğini gördüğüm, çalışkanlığıyla, net duruşuyla, soğukkanlılığıyla referans aldığım Gülten Erkan'a çok şey borçluyum. Yine çalışma süresince, çalışma disiplinine hayran olduğum, lisanstan, yüksek lisansa arkadaşım, değerli arkadaşım, kalbi güzel arkadaşım Name Güngör'e teşekkür ederim.

# **ARTHUR SCHOPENHAUER’DA ISTIRAPTAN ÖZGÜRLÜĞE**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Naim Karadaş**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ**

**EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**Aralık, 2019**

## **ÖZ**

Bu çalışma felsefe tarihinin en aykırı, üslubu en sağlam, bu dünya hayatını “maliyetini karşılamayan uğraş” olarak niteleyecek kadar karamsar bir düşünce adamı olan Arthur Schopenhauer’un genel felsefi eğilimini ve onun, bu dünya karşısında acı - ıstırap içinde olan insanın durumunu, bu acıdan kurtuluş yöntemlerini ve acının insanın kendini gerçekleştirmesindeki rolünü irdeleme çabası taşımaktadır. Nitekim Schopenhauer’a göre dünya acı ve ıstıraplarla dolu bir dünyadır ve bunun sebebi bitmek tükenmek bilmeyen istemdir. En yüksek gerçeklik olarak İsteme, Yeter Neden İlkesi’nin kalıpları içine girmez. Dolayısıyla da nedensizdir, onun görüşlerinin tek tek her biri ya da tümü, Yeter Neden İlkesi’nce belirlenir. Kurucu ve ilk olan İsteme insanlarda, hayvanlarda, bitkiler ve minerallerde değişik şekil ve muhtevalarda bulunur. Acı ve kötü olan bu dünyada istemeyi reddetmek kurtuluşa ermenin yegâne yoludur. Bunun yöntemi azizlik, deha yetisi, estetik deneyimden geçer. Azizlik bu merhalede son nokta olup, nihayet özgürlüğün vuku bulduğu aşamadır. 1788’de İngilizlere yakınlığıyla bilinen, ziyadesiyle açık görüşlü, karı-koca anlamında birbiriyle pek de uyduğu söylenemeyen Heinrich Floris ve Henrietta Trosiener çiftinin oğlu olarak dünyaya gelen Arthur, erken yaşından itibaren ilerideki felsefi hayatını evetleyecek şekilde hayatın acılarıyla büyümüştür. Çok erken bir şekilde hayata veda eden babası, sürekli “tahammül edilir şey değilsin” hakaretleri altında sağlıksız şekilde ilerleyen

anne-oğul ilişkisi, yaşadığı dönemin savaş, açlık, hastalık gibi ağır sorunlar içerisinde olması onun hayata karşı bu pesimist bakış açısı oluşturmada büyük etkileri olduğu su götürmez bir gerçektir. Çalışmada Schopenhauer'un genel felsefi eğilimi ve bu eğilim çerçevesinde acılarla dolu bu hayatta, acıların insanın kendini gerçekleştirmesinde, özgürlüğe eriştirmedeki rolü araştırılacaktır.



**Anahtar Kelimeler** : İstenç, ıstırap tasarımı, varlık, bireyselleşme, dörtlü kök, etik,  
**Sayfa Adedi** : xi+121  
**Danışman** : Prof. Dr. Emel KOÇ

# **FROM SUFFERING TO FREEDOM IN ARTHUR SCHOPENHAUER**

**(M. S. Thesis)**

**Naim Karadaş**

**GAZİ UNIVERSITY**

**GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES**

**December, 2019**

## **ABSTRACT**

This study is centered on the pessimistic philosopher, who is probably the most incongruous of all the philosophy history with the strongest language, and who describes life as “the pursuit of life costs less than pain itself”. This study aims to present the pessimist, Arthur Schopenhauer's general philosophical tendency, the situation of the human being who is in pain, the ways of salvation, and the role of the pain itself in order to realize oneself. According to Schopenhauer, the world is full of pain and suffering, which is because of eternal perpetual will, therefore. The will which is the most accurate reality is not considered as it is in the Principle of Sufficient Reason. Thus, it is unsubstantiated, separately each of his thoughts or all are determined by the Principle of Sufficient Reason. The will is the root as the different shapes and veins in humans, animals, plants and minerals. Denial of the will is the only way to reach the salvation from the world of pain and suffering. This goal can be achieved through sainthood, ingeniousness and act of aesthetics. In 1788, Schopenhauer, who was born as the son of Heinrich Floris and Henrietta Trosiener who were said to be highly open-minded and incompatible with each other, grew up with the pain in a way that would lead him to create his future philosophical life from his early ages. His father's early death, growing poor mother-son relationship with the insults of his mother “thing unbearable”, the period when he lived in severities such as war, famine and diseases are the undeniable factors for Schopenhauer to gain a pessimistic perspective about life. In the study, Schopenhauer's general philosophical tendency and the role of the pains to realize oneself are going to be presented within the tendency.



**Key Words** : Wille, Representation

**Page Number:** xi+121

**Supervisor** : Prof. Dr. Emel KOÇ

## İÇİNDEKİLER

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU .....             | i   |
| ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....                       | ii  |
| JÜRİ ONAY SAYFASI .....                                  | iii |
| TEŞEKKÜR.....                                            | iv  |
| ÖZ.....                                                  | v   |
| ABSTRACT .....                                           | vii |
| İÇİNDEKİLER.....                                         | ix  |
| BÖLÜM I.....                                             | 1   |
| GİRİŞ .....                                              | 1   |
| 1.1. Problem Durumu.....                                 | 1   |
| 1.2. Çalışmanın Amacı .....                              | 3   |
| 1.3. Çalışmanın Alt Amaçları .....                       | 3   |
| 1.4. Çalışmanın Önemi.....                               | 4   |
| 1.5. Çalışmanın Yöntemi.....                             | 4   |
| 1.6. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Toplanması ..... | 4   |
| 1.7. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması .....         | 5   |
| 1.8. Çalışmanın İçeriği .....                            | 5   |
| 1.9. Sayıtlar .....                                      | 6   |

|                                                          |           |
|----------------------------------------------------------|-----------|
| 1.10. Çalışmanın Kapsam ve Sınırlılıkları .....          | 6         |
| 1.11. Tanımlar .....                                     | 6         |
| <b>BÖLÜM II .....</b>                                    | <b>7</b>  |
| <b>ARTHUR SCHOPENHAUER VE FELSEFİ ETKİLENİMLERİ.....</b> | <b>7</b>  |
| 2.1. Hayatı ve Eserleri.....                             | 7         |
| 2.2. Yaşadığı Dönem ve Dönemin Genel Özellikleri .....   | 16        |
| 2.3. Felsefi Etkilenimleri .....                         | 20        |
| 2.3.1. Batı Kökenli Felsefi Etkilenimler .....           | 20        |
| 2.3.1.1. <i>Platon</i> .....                             | 21        |
| 2.3.1.2. <i>Hegel</i> .....                              | 24        |
| 2.3.1.3. <i>Kant</i> .....                               | 34        |
| 2.3.1.4. <i>Kynikler</i> .....                           | 39        |
| 2.3.2. Doğu Kökenli Felsefi Etkilenimler .....           | 41        |
| 2.3.2.1. <i>Budacılık</i> .....                          | 42        |
| <b>BÖLÜM III .....</b>                                   | <b>47</b> |
| <b>SCHOPENHAUER FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ .....</b> | <b>47</b> |
| 3. 1. Tasarım Olarak Dünya .....                         | 49        |
| 3.1.1. Yeter Sebep İlkesi .....                          | 50        |
| 3.2. İstenç Olarak Dünya .....                           | 55        |
| 3.2.1. İsteme/İstenç Nedir? .....                        | 56        |
| 3.2.2. İstemenin Nesnelleşme Basamakları.....            | 62        |
| 3.2.3. Yaşamı İsteme .....                               | 64        |
| 3.2.4. Beden.....                                        | 66        |
| <b>BÖLÜM IV .....</b>                                    | <b>70</b> |
| <b>ISTIRAP PROBLEMİ VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME .....</b>  | <b>70</b> |

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1. İstirap Probleminin Kökleri Ve Etimolojisi .....                                     | 70  |
| 4.1.1. İstirap Kavramına Dinlerin Bakış Açısı .....                                       | 71  |
| 4.1.2. İstirap Problemine Filozofların Bakış Açısı .....                                  | 77  |
| 4.1.2.1. <i>Kötülük ve Kötülük Problemi</i> .....                                         | 78  |
| 4.2. Maliyetini Karşılamayan Uğraş Olarak Hayat ve Hayatın Realitesi Olarak İstirap ..... | 88  |
| 4.3. Kurtuluş Yolları .....                                                               | 96  |
| 4.3.1. Kurtuluş Yolu Olarak Sanat: Estetik Deneyim.....                                   | 96  |
| 4.3.2. Kurtuluş Yolu Olarak: Ahlâki Deneyim .....                                         | 102 |
| <b>BÖLÜM V</b> .....                                                                      | 112 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                                                        | 112 |
| <b>KAYNAKLAR</b> .....                                                                    | 116 |

# I. BÖLÜM

## GİRİŞ

Bu bölümde araştırmanın problem durumu, amacı, önemi, yöntemi, veri toplama sürecine, içerik, sayıtlı, kapsam ve sınırlılıklar ile tanımlara yer verilmiştir.

### 1.1. Problem Durumu

“İnsan için hiç doğmamış olmak güneşin kavurucu ışığını hiç görmemiş olmak en iyisi olurdu ama eğer doğmuşsa olabildiğince çabuk Hades’in kapılarına koşturmalı ve orada yerin altında huzur bulmalıdır. “ ( Schopenhauer,2014, s.7).

Schopenhauer’ın “Hayatın Anlamı “ adlı kitabının başına Theognis’ten alıntılanarak koyduğu bu söz onun hayata karşı bakış açısını, felsefi altyapısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre hayat kendisini sürekli aldanışlarla sunar. İnsan sürekli arzu duygusu içinde olan bir varlıktır ta ki arzu edilen şeyin ne kadar az arzu edilemeye değer olduğunu görünceye kadar; umutla aldanmamızın sebebi de budur. Yaşamımızdaki hiçbir şeyin çabamıza değer olmadığını, bütün uğraş ve didinmelerimizin beyhude, bütün iyi şeylerin boş ve gelip geçici dünyanın her bakımdan müflis, hayatında asla maliyetlerini karşılamayan bir iş olduğunu söyler. İnsanın hayatı, yenileceğinden hiç şüphe etmeksizin, varolmaya çalışmak için harcanmış bir çabadır. İnsanın hayat karşısındaki durumunu şu şekilde dile getirir:

“Yaşam insanın içinde bulunduğu gemiyle büyük bir tedbir özen ve zorla geçmek durumunda olduğu, pek çok engel ve anafarla dolu bir denize benzer. Kesin olarak bilinmektedir ki o tüm çaba ve marifetini kullanıp bir anlık başarıyla yolunu bulmuş olsa da er veya geç attığı her bir adımla en feci en genel kaçınılmaz ve onulmaz bir deniz kazasına yaklaşımakta doğrudan

doğruya ölüme gitmektedir, işte varılan bu nokta onca eziyetli yolculuğun ve onun aşılın tüm zor engellerinin son amacıdır (Schopenhauer,2012,s.54).

Schopenhauer'a göre her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğrudur fakat genel olarak ıstırap kuralıdır. Yani genel anlamda bakıldığında hayattaki ıstırap, elem, mutsuzluk ne dersek diyelim hayatın kuralıdır ve insan bu duygulara göre hayatını bir düzene sokmaya çalışır.

Ona göre herhangi bir şeyden tatmin olmak olumsuz, acı çekmek olumlu bir durumdur. Acı bizim hissettiğimiz bir şeydir tatmin olmak, sadece hissedilen bir eksikliği ortadan kaldırarak bir dengeye geri dönmektir. Hiçbir eksiklik hissetmeme durumu ve dolayısıyla peşinde koşacak bir durumun olmaması kendi içinde pozitif bir değer taşımaz. Yaşamın tükenmez kaynağı olan isteme tüm kötülüklerin de sebebidir. Schopenhauer'a göre bu kötülüğün bilincine varılmasını engelleyen ya da bunu geciktiren iki şey vardır. Birisi Kierkegaard ve ardılı Teologların hayatın amacının kesinlikle iyi olduğuna dair belirli bir plan ya da saik olduğu şeklindeki değerlendirmeleri, bir diğeri modern dönem iyimserliği yani Leibniz'in sistematize ettiği hayatın izi sürülmeye değer nihai bir anlamının olduğu ve devamında bu dünyanın mümkün tüm dünyalar arasındaki en iyisi olduğu kurgusu. Ki Schopenhauer Leibniz'in bu düşüncesine karşılık "Bu dünyanın mümkün olan tüm dünyalar arasındaki en kötüsü" olduğu düşüncesine sahiptir. Schopenhauer'a göre dünya kötüdür ve hatta biraz daha kötü olsaydı şayet yaşanamaz bir durumda olurdu. Dolayısıyla daha kötü bir dünya varlığını sürdüremeyeceği için şu an ki mevcut dünya mümkün dünyaların en kötüsüdür( Schopenhauer,2012,s.14-15).

Yaşamak istemektir, istemek ise acı çekmeyi beraberinde getirir. Her istek gereksinimden doğar. Dolayısıyla her istek eksiklikten ve bundan kaynaklanan acıdan meydana gelir (Schopenhauer,2005,s.145). Acı, yaşamın doğrudan ve aracısız nesnesi olmadıkça varoluşumuz tam anlamıyla amacına ulaşmayacaktır. Dolayısıyla her münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğru olsa da genel olarak ıstırap bir kuraldır ( Schopenhauer, 2012, s.13) .

Acının ne sonu ne sınırı vardır. Yaşam sefalet ile can sıkıntısının arasında bir sarkaç gibi gider gelir. İsteklerin yerine getirilmemiş olması sefaleti doğururken yerine getirilir gibi olması da insanı bunalıma düşürür. Açlık sefalet halkın can sıkıntısı da sosyetenin çektiği azaptır (Atayman,2003, s.106). İstek dileklerin yerine getirilmesi eksikliği acıya sona erdirir. Ancak tatmin edilen her dileğe karşılık arkada tatmin edilmemiş en az on dilek bulunur. Üstelik istemler sonsuzdur, doyum ise kısa sürelidir. Tam soyum bile olsa

görünüşte tam doyumdur. Doyurulan her dilek yerine anında yenisine bırakır. Ulaşılan istek nesnelerinin hiçbiri kalıcı bir doyum sağlamaz. Ayrıca bir isteğin elde edilmesi onun cazibesini dağıtır. Zevkler ve hazlar arttıkça bunlara karşı duyarlılığımız azalır; alıştığımız şeyleri artık bir zevk olarak hissetmeyiz. Fakat acıya duyarlılığımız tam da bu şekilde artar. Çünkü alıştığımız şeyin kesilmesini acı biçimde hissederiz. Bu sebeptendir ki hayatın en büyük üç saadetini sağlık, gençlik ve özgürlüğü ne zaman kaybedersek o zaman ayırtına varırız (Schopenhauer,2012, s.14-15).

Dolayısıyla tatmin ya da istek ya da tutku insanı mutluluktan çok mutsuzluğa götürür. Çünkü tutkunun talepleri çoğu zaman kişinin sağlığını tehlikeye atar. Her birey kendi içinde patlamaya hazır çelişkiler yumağı haline gelir. Bunun temel nedeni istemin aç bir istem ( Durant,2009,s.316 ).olmasıdır.

Bu acılar dünyasındaki hayatta istemin elinden kurtulma yolları şunlardır: Deha yetisi, azizlik ve estetik deneyim.

Bu bağlamlarda çalışmanın ana problemi “Schopenhauer’un genel felsefi eğilimi ile birlikte ıstırapın insanı özgürleştirmede, insan kılmada temel rolü nedir? “ şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla çalışmada bir insan tarafından ulaşılabilecek mutluluğun acı çekmeyle mündemiç olduğu gibi bir iddia araştırma konusu olacaktır.

## **1.2. Çalışmanın Amacı**

Araştırma, yaşadığı dönemin hâkim düşüncelerine başkaldıran, dili ve özgün fikirleriyle felsefeye yeni bir yön kazandıran Schopenhauer’un felsefesinde “ıstırap” problemini incelemek ve ıstırap problemi ile “insanın arınması ve özgürleşmesi” arasındaki ilişkiyi aydınlatmak amacını taşımaktadır.

## **1.3. Çalışmanın Alt Amaçları**

Yapılan literatür taramalarından da elde edilen bilgiler doğrultusunda araştırmanın ana problemi “Schopenhauer’un genel felsefi eğilimi çerçevesinde dünyanın acılarla dolu bir dünya olduğu gerçeği ve bu durum karşısındaki insanın durumu

Alt problemler ise şu şekildedir:

- 1) Schopenhauer'un felsefi altyapısını oluşturmasına etki eden- Doęu ve Batı dūřünce geleneğinden- filozoflar kimlerdir?
- 2) Schopenhauer felsefesi üzerinde Kant ve Buda'nın dūřünsel etkileri nelerdir?
- 3) İstirap, yaşamda istisnai bir durum mudur?

#### **1.4. Çalışmanın Önemi**

İnsanlık tarihine baktığımızda acı dediğimiz kavram adeta hayatın kendisini oluşturmuştur. Girizgâh kısmında da altı çizildiği üzere insanlık hep bir savaş hali, hastalıklar, bunalımlar gibi insan hayatını tümüyle etkileyen olgularla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla acı hayatla vücut bulmuş şekilde insanlık tarihi var olduğu günden itibaren vardır. Araştırma deyim yerindeyse “acıların filozofu” diyebileceğimiz Schopenhauer'un acıya karşı bakış açısını, acının insana kattıklarını, acıyla birlikte yaşama ve ondan kurtuluş yöntemlerini belirgin bir şekilde ortaya koymasından önemlidir. Araştırma doğrudan acı konusunu bahis etmesi dolayısıyla diğer çalışmalardan özgünlük göstermektedir.

#### **1.5. Çalışmanın Yöntemi**

Araştırmada genel olarak Schopenhauer'un felsefi eğilimi ve onun temel kavramları olan isteme, tasarım, dörťlü kök ilkeleri gibi kavramları irdelenmekte, bunların acı ile ilişkisi araştırılmaktadır. Ayrıca kötülük meselesi ile ıstırabın ilişkisi araştırılacaktır.

Bu yapılırken de, bir konudaki mevcut duruma ilişkin sorulara cevap bulmak, mevcut durumu belirlemek için veriler toplamayı gerektiren “betimsel araştırma” modeli kullanılmıştır (Gurbetoğlu, 2015, s. 11). Araştırmada kullanılan yöntem dolayısıyla evren ve örneklem kullanılmayacaktır.

#### **1.6. Veri Toplama Araçları ve Verilerin Toplanması**

Araştırmamızda kaynak olarak; adı geçen filozoflara ait temel eserler, konuyla ilgili olduğu dūřünölen ve önceden yazılan kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezleri vb. kullanılacaktır.

Araştırmada ilk önce konuyla alakalı literatür taraması yapılacaktır. Ulaşılan kaynaklar incelenip, konuya kaynaklık edebilecek bölümler karşılaştırılacaktır.

## 1.7. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Araştırmada bilgi toplamak için kaynak taraması yapılacağından, ulaşılan kaynaklardan konunun içeriği ile ilgili bölümler okunup yorumlanacaktır. Değerlendirme sürecinde kaynaklar arasındaki tutarlılık göz önünde bulundurulacaktır. Konu ile alakalı olduğu düşünülen ve son yapılan bilimsel-akademik çalışmalardan da faydalanılacaktır.

## 1.8. Çalışmanın İçeriği

Hazırlamış olduğumuz bu çalışma giriş bölümü dâhil olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde; kullanılan yöntem, çalışmanın amacı ve alt amaçları, çalışmanın önemi ve içeriği, çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları vb. yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü Schopenhauer'un hayatı ve eserlerinin anlatıldığı ve felsefi alt yapısına değinildiği bölümdür. Düşünürün doğumdan ölümüne dek hayatına ve felsefi etkilenimlerine yer verilmiştir. Filozofun bir sentez filozofu olduğu göz önüne alınırsa etkilenimlerini Doğu ve Batı olmak üzere iki gruba ayırmak yerinde olacaktır. Bu noktada da belli akım ve isimler üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın üçüncü bölümü Schopenhauer felsefesinin genel eğilimini belirleme üzerine inşa edilmiştir. Özellikle, temel eseri olan İsteme ve Tasarım Olarak Dünya bu bölümde başucu kaynağımız olmuş, temel kavramları olan istenç ve tasarım, bireyselleşme ilkesi, dörtlü kök gibi artık ona özgü olmuş kavramlar detaylıca incelenmiştir. Zira Schopenhauer gibi bir üslup adamını anlamak bu kavramları ona özgü anlamlarıyla bilmeyi elzem kılacaktır.

Çalışmanın dördüncü bölümü ıstırap kavramının Doğu ve Batı düşünce tarihlerindeki yerinin irdelenmesi şeklinde olmuştur. İnsanoğlunun varlık tarihiyle bir olan ıstırap, yaşamdaki acının her yere her şeye nüfuz eden kaçınılmaz varlığıdır. Zira varoluşu evetlemek demek için ıstıraba da 'Evet' demek anlamına gelir. Her tatmin yeni bir ihtiyacı doğuracağından her zaman bir ıstırap hali olacaktır. İstırap her zaman için hayatın sıradan bir parçası olacaktır, olmaya devam edecektir.

Çalışmanın beşinci ve son bölümünde İstemenin esir aldığı insan için kurtuluş seçenekleri üzerinde durulmuş bunun yollarından ıstırapın ahlaki ve estetik yöntemleri açıklanmıştır. Daha sonra da acı ve ıstırapın insanın kendini gerçekleştirmesindeki temel rolü araştırılmış

ve nihayetinde Schopenhauer’a göre bu durumun olumlanması, bundan kaçış olamayacağı ile çalışma tamamlanmıştır.

### 1.9. Sayıtlar

Bu araştırmanın sayıtları şunlardır:

1. Araştırmada kullanılması düşünülen makalelerin ve tezlerin, konuyu açıklamada kolaylık sağlayacağı varsayılmıştır.
2. Araştırmada kullanılan yöntem; bir konudaki mevcut durumu araştırıp belirleyen bir yöntem olan betimsel araştırma yöntemidir. Kullanılan yöntem geçerli ve güvenilirlerdir.

### 1.10. Çalışmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmada herhangi bir sınırlılık yoktur.

### 1.11. Tanımlar

*Varoluş* : -Genel olarak, var olma durumu.

-Dış dünyada, insanın bilgisinden bağımsız olarak gerçekleşme, mekan ve zaman içinde potansiyel değil de, aktüel bir varlığa sahip bulunma hali.

-Bir şeyin asli doğasından dolayı, olması gereken şeyi ifade eden öze karşıt olarak, o şeyin her ne ise, her nasılsa öyle olması durumu (Cevizci, 2003, s. 408).

*Özgürlük* : Ahlaki öznenin, kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesi durumu. Var olan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme ve yapılan seçimin gereğini yerine getirebilme gücü (Cevizci, 2003, s. 311).

*Tasarım*: Daha önce algılanmış olan bir nesne veya olayın bilinçte sonradan ortaya çıkan kopyası (TDK. (2018). Türkçe sözlük. Ankara: TDK.)

## BÖLÜM II

### ARTHUR SCHOPENHAUER'UN YAŞAMI VE FELSEFİ ETKİLENİMLERİ

#### 2.1. Yaşamı ve Eserleri

Düşünce tarihinin aykırı filozofu Arthur Schopenhauer, o vakitler bağımsızlığını kaybedip Polonya'ya katılan, yaklaşık yüz elli yıl sonra da İkinci Dünya savaşının başlangıcı için anahtar kentlerden birisi olacak olan Danzig'te, 1788 yılında dünyaya gelmiştir. İki kardeşin büyüğü olan Arthur'un Adele adında bir de kız kardeşi vardır. İngilizlere yakınlığıyla bilinen, fazlasıyla açık görüşlü ve birbiriyle eş olarak pek de uyduğu söylenemeyen Heinrich Floris Schopenhauer ve Johanna Schopenhauer çiftinin oğlu olarak dünyaya gelen Arthur, küçük yaşlardan itibaren olabildiğince hareketli bir çocukluk ve gençlik geçirmiştir.

Ailesinin, o beş yaşındayken Hamburg'a<sup>1</sup> taşınmasıyla ticaret, gelir gider dengesi, alım – satım gibi mali konulara aşına olarak büyümüştür. Baba mesleğinin ticaret olması dolayısıyla yine erken yaşlarda başta İngiltere ve Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkesini gezmiş, bu ülkelerde kalmış, eğitim almış ve bu ülkelerin kültürü, dili, ekonomik ve sosyal yapısı hakkında oldukça derin gözlemlerde bulunabilme imkânı elde etmiştir. Hem dil öğrenmeye yatkınlığı hem de küçük yaşlardan itibaren farklı kültür ve dil ortamlarında bulunması sebebiyle klasik diller ile çoğu modern Avrupa dilini iyi derecede konuşabilme imkânına sahip olmuştur. Babası onu kendisinden sonra işini sürdürecektir varisi olarak görmüş, bu sebeple oğlunun adını tüm Avrupa'da ortak kullanılan bir isim olduğu için Arthur koymuş ve onu ileride Avrupa'nın her yerinde ticaret yapabilen büyük

---

<sup>1</sup> O Dönem Hamburg limanı Avrupa'nın en büyük yükleme boşaltma limanı konumundadır.

bir iş adamı olarak düşünmüştür. Hatta bu doğrultuda işi öğrenebilmesi için ona çeşitli dayatmalar yapmıştır. Babası 1805 yılında intihar ederek yaşamına son vermiştir. Babasını çok seven ve ona çok saygı duyan Arthur onun ölümü konusunda şunları söylemiştir:

En önemli acılardan birisi... ölen babanın yasıdır. Ölen baba için yaşlılıktan ve hastalıktan dolayı, ölüm belki de bir kurtuluştur. Buna rağmen, oğul büyük acı duyar. Baba, çaresiz ve yardıma muhtaç olabilir; hatta belki de oğluna büyük bir yük teşkil ediyordur. Buna rağmen onun ölümünün ardından en çok üzülen kişi, oğlu olmaktadır. İşte tüm bu anlattığım sebeplerden dolayı oğul, babasının ölümüne hıçkırıklara boğularak ağlar. (Schopenhauer, 2009, s. 62)

Babasının onda hep görmek istediği büyük bir tüccar olması hayali onun ticareti terk etmesiyle başlamadan biter. Gerçi ticaret hayatı, insanlarla alım satım dengesi, kar-zarar, risk alma bazında kurduğu ilişkiler, Arthur'da bir çeşit duygusuzluk, hayata karşı radikal bir bakış açısı, gerçekçi bir zihniyet yaratmıştır (Durant, 2009, s. 296) ama yine de onun yaşamı bunlardan ziyade düşünmeyle, eleştirmeyeyle felsefe ile doludur.

Babası Schopenhauer'un hayata karşı olumsuz bir tavır sergilemesine neden olacak kadar haşın ve sert bir yapıya sahipti. (Atayman, 2004, s.13). Bu sert yapının yanı sıra büyük annesinin delirerek babasının ise intihar ederek ölmesi Schopenhauer'un iç dünyasında, hayata karşı onarılmaz bir güvensizlik yaratmış ve felsefesi açısından önemli etkiler meydana getirmiştir (Schopenhauer, 2009, s.3; Tanyol, 1998, s.15)

Schopenhauer'un annesi ise dönemin en gözde romancılarından biriydi, ama o da tıpkı oğlu gibi huysuz bir kişilikti (Durant, 2009, s. 296). Hiçbir zaman evliliği onu tatmin etmemiş hep daha fazlasını istemişti. Nitekim eşinin ölümünün hemen ardından sosyal hayat anlamında kendi kafasındaki hayatı yaşayabileceği, o dönemin en rahat yerlerinden biri olan Weimar'a taşınmıştır. Schopenhauer burada geçirdiği zamanlarda annesinin de bir romancı olması dolayısıyla Johann Wolfgang von Goethe ( 1749-1832) ile tanışma olanağı elde etti. 1813-1814 kışında kısa bir süreliğine de olsa Goethe ile düşünsel bir yoldaşlık kuran Schopenhauer, kendisinden kırk beş yaş büyük olan bu edebiyat dehası ile "*Görme ve Renkler Üzerine*" adlı ortak bir çalışma hazırlama imkânı buldu.

Weimar'a taşındıktan bir süre sonra Johanna girişkenliği nezaketi ve yakın ilişki kurmadaki yetenekleri dolayısıyla Weimar'ın bütün ünlü simalarıyla tanışma imkânı bulmuştu. Kocasını, son dönemde kötü giden işlerine rağmen ailesine hatırı sayılır derecede miras bırakmıştı. Johanna, evde çeşitli dükler, şairler, mimarlar ve Weimar'ın ileri gelenlerinin katılımıyla yapılan toplantı ve partilerle tüm şehirde tanınan bir figür haline gelmişti. Arthur da babası hatırına devam ettirdiği ticaret hayatını bir süre daha devam ettirdi, ancak

daha çok yaptığı şey müdürden gizlice F.J.Gall<sup>2</sup>'un frenolojisi<sup>3</sup> veya benzeri kitapları okumaktı. Nihayet annesi çocuğunun çektiği bu eziyeti gördü: Arthur'un Weimar'lı arkadaşlarından biri olan Fernov'a yazdığı bir mektubu buldu ve hayatından üzüntüyle şikâyet ettiğini okudu. Bunun üzerine onun üniversiteye girmesine izin verdi. Schopenhauer Fernov'un tavsiyesiyle Gotha'ya<sup>4</sup> taşındı. Profesör Dering üniversiteye kabul edilmesi için ona Latince çalıştırma görevini üstlenmişti, Profesör Jakobs ise onunla Alman edebiyatı çalışacaktı. Her ikisi de öğrencileri olan Schopenhauer'un olağanüstü yeteneklerinden büyük bir övgü ile bahsediyordu. Fakat Arthur'un lise öğretmenlerinden bazılarıyla alay ettiğini duyanlar, onu lise diploması almak için girdiği sınavdan geçirmediler. Bunun üzerine o, tekrar Weimar'a taşınmaya ve üniversite hazırlığına orada devam etmeye karar verdi (Watson,2018,s.30)./

Ancak Weimar'a döndüğünde annesi ile arası iyi olmayacak hatta daha da kötüleşerek devam edecekti. Schopenhauer annesinin tekrar evlenme isteğine karşı gelmiş, hatta buna tepki göstermişti (Raymond, 2016, s. 10). Onun kadınlara dair fikirlerinin oluşumunda annesi ile olan çekişmelerinin etkili olduğu söylenebilir. Annesi ona yazdığı bir mektupta “Tahammül edilir şey değilsin, başına bela oluyorsun insanın, seninle birlikte yaşamak güç, ukalalığın bütün iyi taraflarını gölgede bırakıyor, başkalarında kusur bulmadan edemediğin için o iyi yönlerinin hiçbir faydası yok” (Durant, 2009, s. 297). demiştir.

Ayrıca başka bir mektubunda:

Benim mutlu olmam senin mutluluğuna bağlı, ama ayrı yaşarken ikimiz de mutlu olabiliriz. Sana bakıp göz kulak olmak, benim için daha da zor olmaya başladı, senden bunu gizlemem doğru değil. Daha doğrusu bundan başka bir fedakârlık yapmaya hazırım. Senin iyi huylarını inkâr etmiyorum, beni senden ayıran kişisel özelliklerin değil, sergilediğin davranışlar, alışkanlıkların, görüş ve fikirlerin, yani demek istediğim seninle dış dünya ile ilgili konularda anlaşıyorum. Aynı zamanda senin hiçbir şeyden hiçbir zaman hoşnut olmaman da beni gerçekten bunaltıyor; sürekli şikâyet etmen, karamsar bakışların, dile getirdiğin tuhaf fikirlerin, kâhin gibi söylediklerin, bütün bunlar üzerimde baskı yaratıyor. Bitmek bilmeyen tartışmaların dünyanın aptallığı ve dünyanın anlamsızlığıyla ilgili sürekli şikâyet etmen geceleri uykumu kaçırıyor ve kâbus gibi üzerime çöküyor. (Watson, 2018, s. 30-31).

ifadeleriyle ilişkilerinin ne boyuta geldiğini açıkça ifade etmiştir.

Annesinin bu şekilde betimlediği on dokuz yaşındaki karamsar genç Schopenhauer, hayatının bundan sonrasını da bu tasvire uygun şekilde yaşamış, her zaman için hayatın anlamsızlığını, sürekli bir şikâyet ve memnuniyetsizlik hali ile dile getirmiştir.

---

<sup>2</sup>1758-1828 yılları arası yaşamış Alman doktor ve filozof

<sup>3</sup>İnsan özyapısını ve zihinsel yetisini kafatasının dış yapısına bakarak inceleme

<sup>4</sup> Almanya'nın Thüringen eyaletinde bulunan bir şehir.

Schopenhauer 'da duygunun düşünce üzerindeki etkisini çok rahat bir şekilde görebilmek mümkündür.

Başka bir ifadeyle

Erken yaşta yaşadığı psikolojik sorunlarla birlikte bu duyarlılık ziyadesiyle artmıştır. Ailesinde yaşadığı geçimsizlikler, sıkıntılı bir şekilde çocukluk ve ergenlik geçirmesine neden olmuştur ve bu onu insan ilişkilerinin anlayışsızlıkla un ufak olduğunu kabul etmeye yöneltir. Babasının bunalımına, ardından intiharına tanıklık eden genç Arthur, genç bir tıp öğrencisi olarak psikiyatri hastanelerinde bulunur. Bu noktada bir kez daha karşılaştığı insanlar ve koşullar söz konusu “Schopenhauer sezgisinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. (Raymond,2016,s.9-10):

Annesinin özellikle mektuplarında dile getirdiği Arthur Schopenhauer'un karakter analizi bizim onu anlayıp tahlil etmemiz adına önemli belirlenimleri ihtiva etmektedir. Onun Jena Üniversitesinden doktor unvanı aldıktan sonra Weimar'a tekrar geleceğini duyan Johanna Schopenhauer ona :

Aramızdaki ilişkinin bozulmaması ve özellikle avunduğum rahat ve sakin dinginliği muhafaza edebilmem için birazdan söyleyeceğim şeylerin ikimiz için de yararlı olacağını düşünüyorum. Arthur, işte bu yüzden senden hayatını sanki hiç yokmuşum gibi kurmanı istiyorum, bunun dışında her gün bana bir ile üç arasında gelersin (...) Arthur inan bana bu ikimiz için de iyi olacak, çünkü ancak bu şekilde aramızdaki ilişkiyi korumuş olacağız (...) Weimar da kaldığın süre boyunca seni neşelendirmek adına sen de benim beklediğim misafirler arasında olacaksın, senin için elimden gelen her şeyi yapacağım ama kendi özgürlüğümünden ve huzurumdan ödün vermeden. (Watson, 2018, s.30-31).

demiştir.

Nihayet ayrı yaşamaya karar vermişlerdir. Sadece misafir geldiği zaman bir arada olacaklar ve sırf misafirler için birbirlerine iyi davranacaklardır. Goethe'nin Johanna'ya küçük Arthur için “çok ünlü biri olacak” demesi işleri daha da içinden çıkılmaz hale sokmuş ve oğlunu iyice kıskanır hale gelen anne, yine kavgalarından birinde Arthur'u merdivenlerden aşağı itmiştir. Bu son nokta olmuş ve Arthur Weimar'dan ayrılmıştır ve annesini daha sonra hiç görmemiştir. (Durant, 2009, s.297).

Schopenhauer'un kadınlara dair olumsuz düşünceler içinde olduğu apaçık bir gerçektir. Hâtta azımsanmayacak derecede insan Schopenhauer'u kadınlar hakkındaki olumsuz fikirleriyle tanır. Chalemmel-Lacour'un yaptığı bir söyleşide Schopenhauer ona; “insan türünün dehası üretmekten başka bir şey bilmeyen bir sanayici olmasıdır... Kadınlar ise suç ortağıdır. Yetmiş küsur yaşındayım kendimi bir şey için kutlayacaksam o da zamanında doğanın tuzağına düşmemiş olmayı başarmamdır. İşte bu nedenle evlenmedim ”der (Raymond, 2016, s.12).

Ayrıca *Aşka ve Kadınlara Dair* kitabında kadınlara dair olumsuz tutumunu çok ağır bir şekilde dile getirmiştir. Kadınların varlıklarını erkeklerin ihtiyaçları üzerinden belirleyen filozof eserinin genelinde onların adalet, dürüstlük ve vicdandan yoksun, kurnazlığa ve

riyakârlığa yatkın, yalancı olduklarını, kadınların varlıklarının sadece insan neslinin devamı için bir gereklilik olduğunu söylemiştir. Cinsiyet farklılığını erillğe ve dişiliğe dayalı yalnızca biyolojik farklılık ile sınırlı tutmuş kadının ikinci cins varlık olduğunu eserinde sıkça kullanmış ve düşünceleriyle cinsiyetler üstü olması gereken bir alanda kadınlara dair hiyerarşi ve dışlama biçimleri üretmiştir. Kadınlara dair aşağıdaki belirlenimleri dikkat çekicidir:

Onlar ikinci cins (sexus sequior) birinciye göre her bakımdan daha aşağıdadırlar; zayıflıklarından sakınılmalıdır, fakat kadınlara aşırı bir saygı ile davranmak tek kelimeyle gülünçtür ve bizi onların gözlerinde küçük düşürür. Tabiat insan soyunu iki parçaya böldüğünde çizgiyi tam ortadan çekmemiştir. (Schopenhauer,2006,s.20).

Frankfurt karamsarına göre erkeğin akli melekelerine muhtaç olan kadın, dar görüşlülüğünü ancak geçmiş ve geleceği göz önünde bulundurabilecek bir erkeğin varlığı ile aşabilmektedir.

Bir filozofun düşüncelerini irdelemek, bir ölçüde onun yaşadığı dönemin ruhunu da yakalamak anlamına geleceği için Schopenhauer 'un kadınlar üzerine yaptığı bu nitelermeler şüphesiz bir bakıma mevcut dönemdeki toplumun kadına bakış açısı hakkında da bilgi vermektedir. Dolayısıyla biyolojik farklılık anlamı taşıyan cinsiyet kavramı ve kadına yüklediği ikincil cins nitelmesi dönemin, kadına karşı hâkim bakış açısından bağımsız söylenmiş olamaz. Özellikle Schopenhauer için açılması gereken bir parantez de tabii ki annesi olan ilişkinin boyutudur.

Bu hususta annesiyle olan garip<sup>5</sup>ilişkisinin, annesinin duyarsız ve duygusuz tavrının da Schopenhauer 'un kadınlara dair düşüncelerini etkilemiş olduğu söylenebilir.

Genç Arthur, bu çalkantılı aile ilişkileri sonrası var gücüyle kendini geliştirmeye başlamıştır. Tanınmış bir filolog olan Passov'lun önderliğinde klasik diller alanındaki çalışmalarını, matematik, tarih ve Latince alanındaki çalışmalarla desteklemiş ve yirmi bir yaşında Göttingen Üniversitesine girmiştir. Önce, üniversitede tıp eğitimi almaya karar veren Schopenhauer daha yeni başlamışken G.E. Shulz'un etkisiyle Platon ve Kant okuyup, felsefe ile alakadar olmaya başlamıştır. (Watson, 2018, s. 31).

Schopenhauer 1811 yılında Weimar'dan Berlin' e taşındı (Watson, 2018, s. 33).<sup>6</sup> O sonrasında nefret duyacağı Fichte ile Schleiermacher'dan da dersler aldığı Berlin

<sup>5</sup>Kötü diyemiyoruz çünkü yukardaki mektuplardan kesitlerde de görüleceği üzere aslında Schopenhauer'un annesi oğlunu sevmekle birlikte onun katlanılması güç kişilik özelliklerinden yakınmaktadır.

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer'un Berlin'e taşındığı yıllar, özellikle bilimsel çalışmalar yapmak için çok sıkıntılı yıllardı. Orda kaldığı süre zarfında Napolyon'un parlayan yıldızı yavaş yavaş sönmeye ve üniversite çevreleri de dâhil olmak üzere bütün Almanya'ya güçlü vatansever bir coşku hâkim olmaya başlamıştı.

Üniversitesi'nde iki dönem felsefe öğrenimi gördü. “O bunu hiçbir zaman kabul etmeyecek olsa da özellikle “istenç” anlayışının oluşumu üzerinde Fichte'den aldığı bu derslerin büyük bir payı olduğu kuşku götürmezdir”(Güngen, 2011, s.2). Berlin'de doğa bilimleri ve felsefe üzerinde titizlikle çalışmaya devam ederken aynı zamanda fizik, kimya, astronomi, jeoloji, fizyoloji, anatomi ve zoolojiyle de ilgileniyordu. Onun ilgisini çekmeyen ve sonrasında da bunun eksikliğini hep hissedeceği iki konu, hukuk ve teoloji idi. Berlin' de doktora sınavlarına hazırlanıyordu. Lakin daha önce de belirtildiği üzere ortamın tam bir kaos içinde olması, dahası o yıllarda devam eden Bautzen ve Lützen savaşlarının hangi sonuçları doğuracağının belirsizliği onu Berlin'den çıkıp Dresden'e götürecek bir yolculuğa sevk etti. Ancak Dresden de kendisini tam bir askeri kargaşanın içinde buldu ve kasabanın belediye başkanı, onun akıcı şekilde Fransızca konuştuğunu öğrendiğinde ona zorunlu çevirmenlik yaptırdı. Böylelikle silah sesleri altında ona doktora unvanını kazandıracak “Yeterli Sebebin Dört İlkesi” için de yeterince düşünme zamanı oldu (Watson, 2018, s. 34).

Üniversitede hayatı öğrenmiş, huyunu da, felsefesini de etkileyecek olan aşkı da orada tanımıştı. Çok kuşkulu, ters, huysuz biriydi. Kötü hayaller musallat olmuştu ona, pipolarını kilitli tutuyor, yastığının altında tabanca ile uyuyor, başını berbere emanet edemiyordu. Gürültüye dayanamıyordu:

Ne zamandır düşünüyorum da öyle geliyor ki bana tedirgin olmadan bir insanın dayanabileceği gürültü miktarı zihin yeteneğiyle ters orantılıdır ve bu zihin yeteneğini ölçmek için güzel bir ölçü olabilir... Gürültü bütün okuyan aydın kişiler için bir işkencedir, elle, çekiçle vurmak eşyayı öteberiye atmak gibi sıkı rastlanan şeyler ömrüm boyunca her gün çektiğim bir işkence olmuştur. (Durant,2009, s. 298).

Artık onda her şey bir paranoyaya dönüşmüştü, başarı ve ün kazanamadığından, kendi kendine eziyet eden, için için kendi ruhunu kemiren bir bireye dönüşmeye başlamıştı.

Evli değildi, annesi, babası bir ailesi yoktu, ailesinden kalan hatırı sayılır bir miras vardı, lakin o mutsuzdu. 1807'de ilk gençlik yıllarında, kendisinden 11 yaş büyük, hayran sayısı fazla olan Karoline Jagemann ile tanıştı ve ona büyük ilgi duymaya başladı. Filozof o zamanlar onunla evlenmeyi bile düşündüğünü itiraf edecektir, ama bu isteği gerçekleşmeyecek, ömrü boyunca bekâr yaşayacaktır. Kendinden on yaş küçük kız kardeşi Adele ile de karakter ve görünüş itibarıyla tamamen farklı özelliklere sahip olan Schopenhauer onunla da anlaşılamayacağı için yaşamını tek başına sürdürdü. (Watson, 2018, s. 36).

---

Ama Schopenhauer'un yirmi dört yaşında olmasına rağmen bu coşkuya oldukça yabancı olması sonradan kendisinin yeterince vatansever olmamakla suçlanmasına neden olacaktı.

İçinde yaşadığı çevrenin ona sürekli kötülük vereceğini düşünen Schopenhauer, yaşam şekli konusunda kendisini eleştirenlere: “bir ahlakçının sadece kendisinin sahip olduğu erdemleri örnek göstermesinin saçma olduğunu” söylerdi.

İnsan çoğunluğunun hor görülmeye layık olduğunu düşünen Schopenhauer insan sevgisinden, aşktan, dostluk ve arkadaşlıktan yoksun bir kişiydi. İçinde vatan sevgisi diye bir şey yoktu, Prusya’dan nefret ediyordu, zaten Danzig Prusyalılar tarafından işgal edilince Hamburg’a kaçmışlardı. Hristiyanlığın da düşmanıydı, Avrupa’nın ortasına düşmüş kızgın ve şaşkın bir Budiste benziyordu. Ne ülkesine ne ailesine ne de bir akrabasına en ufak bir sevgisi vardı. Sürekli kuşkucu, sürekli sinirli, sürekli kibirliydi. Adeta bir olumsuzluklar silsilesiydi ( Tanyol,1998,s.24).

1813’te Fichte’nin coşkusuna kapılıp Napolyon’a karşı bir istiklal savaşına gönüllü olarak katılmayı düşündü, hatta silah bile satın aldı, ama daha sonra yazlığa gidip felsefe dalında bir doktora tezi yazmasının daha uygun olacağına karar verdi (Durant, 2009, s. 298).

1816’da *Görme ve Renkler Üzerine*<sup>7</sup> adlı denemesini yayımladı. 1818’de diğer tüm eserlerinin sadece onun yorumu olduğunu söylediği, temel eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (Die Welt als Wille und Vorstellung)*’yı yayımladı. Kitap hakkında Profesör Herbart “Hermes” adlı felsefi çalışmalarının üçüncü cildinde, kitabın ayrıntılı bir incelemesini yaparak onu çok kızdıracak bir biçimde Fichte ve Schelling ile aynı çizgiye koydu. Ünlü Jean Paul Richter Schopenhauer’un bu büyük eseri hakkında şunları yazdı: ”Dâhice yazılmış felsefi, cesur ve çok yönlü olan bu eser zeka ve derinlikle doludur ama çoğunlukla da güneşin hiçbir zaman yüzünü göstermediği hareketli dalgalanmalarla süzülen kuşların uçmadığı yüksek sarp kayalıklarıyla çevrelenen Norveç göllerini anımsatan umutsuz ve dipsiz bir derinliği andırıyor” ( Watson,2018,s.44).

1831’ de Hegel’in de vefat ettiği kolera salgını yüzünden (ki Hegel bu sebepten ölmüştür) kışın, hayatının sonuna kadar kalacağı ve bu sebeple de Frankfurt münzevisi olarak anılacağı Frankfurt’a kaçtı.

Daha sonra *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* kitabının genişletilmiş şekline eklenecek olan “Doğada İstem” adlı denemesini 1836’ da yayımladı. Ardından 1841 yılında, *İnsan*

---

<sup>7</sup> Goethe, Newton’un Renk Teorisine karşı bir kuram geliştirmiştir. Newton, ışığın bir prizmadan geçtikten sonra yedi renge ayrılmasına bakarak bu renklerin ışığın içinde zaten var olan, onu oluşturan ana unsurlar olduklarını düşünmüştür. Goethe ise prizmanın içinden bakıldığında, beyaz bir bölgenin etrafını karanlık bir bölgenin çevrelediğini, renklerin ise sadece aydınlık ile karanlığın birleştiği kenar kısımlarda oluştuğuna dikkat çeker. Aydınlık merkezin bir kenarında sarıdan kırmızıya geçiş, diğer kenarında ise maviden koyu maviye geçiş görülmekte, diğer renkler ise görülmemektedir. Asıl renkler Newton’un prizmasından çıkan yedi renk değil, sarı, kırmızı ve mavidir.

*İradesinin Özgürlüğü Üzerine* (Über die Freiheit des menschlichen Willens) ve *Ahlakın Temeli Üzerine* (Über das Fundament der Moral) isimli iki denemeyi *Ahlakın İki Temel Sorunu* (Die Beiden Grundprobleme der Ethik) adı altında bir araya getirdi.

1844'te *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'yı* Ekler'iyle birlikte yayımladı. Burada Schopenhauer'un yaptığı, gençlik eserini yeniden yazmak olmayıp olgunlaşmış düşüncelerle ilk eserini daha açık seçik hale getirmektir. İkinci cildin ilkinden daha uzun olduğu ve iki cildin bir kitap oluşturacak şekilde birbirlerini tamamladığı eserle Schopenhauer önemli bir ün ve başarı kazanır. Alman felsefî çalışmalarının çoğunun anlaşılmazlığı göz önüne alındığında, bir süreliğine Wimbledon'da eğitim gören Schopenhauer'un eserinin "İngiliz berraklığına" sahip oluşu somut örnekler bakımından zenginliği ve ince zekâsı, okumayı benzersiz bir zevk haline getiriyordu. Kitap dört bölümden oluşuyordu.

Schopenhauer 25 Kasım 1849'da kız kardeşi Adele'in ölümünden sonra, 1851'de İngilizceye "Denemeler" olarak çevrilen "Kalıntılar ve Kırıntılar" anlamına gelen iki kalın ciltten oluşan "Parerga et Paralipomena" yı yayımladı. Ancak bunlar da daha öncekiler gibi satılmadı. Bu eserinde profesörlerin aptallığından köpeğin iyiliğine, güzelin metafiziğinden manyetizmaya dek çok çeşitli düşüncelerini ifade etti. Kitaplarının satılmayışı, entelektüel çevrelerce benimsenmeyişi özellikle üniversitelerin onu görmezlikten gelmesi ile de ilgiliydi. Nitekim bu konuda Nietzsche "Schopenhauer'un kendilerine benzememesi kadar Alman bilginlerini rahatsız eden bir şey olmamıştır" diyordu. Doğruydum da, zira Schopenhauer, salon filozofları ve akademik tipteki filozofların tam tersiydi. Düşünsel bağımsızlık onun en önemli özelliğiydi. Yazılarını korkusuzca hiçbir otoriteden çekinmeden yazardı ve Alman akademik kurumlarında gördüğü içtenlikten uzak, boyun eğmeci tavırdan nefret ederdi. Konformizm karşıtı münzevi düşünür daima marjinal ve put kırıcı bir figür olmuştur felsefe tarihinde. İnzivası büyük ölçüde iradidir. Çünkü felsefe profesörlerinin, profesör felsefesi karşısında duyduğu iğretiye açıkça dile getirmiştir. Bunun sebebi gerçek felsefeyi temelde ana unsur olarak alması, felsefeyi varoluşun temel sorunlarını açık seçik dikkate alan öze dair bir düşünce olarak görmesidir (Sans, 2006, s. 7).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Burada Schopenhauer'un aykırı bir düşünür olmasına bir ölçüde imkan veren unsurlardan birinin de altı çizilmelidir. Schopenhauer'da diğerlerinin sıkıntısını duyduğu geçim kaygısı yoktu. Zira o dönem bitmek bilmeyen savaşların, iç çatışmaların, hastalıkların, fakirliğin, yokluğun olduğu bir zamandı ve dolayısıyla yaşamını idame ettirmek zordu. Çeşitli akademik ortamlarda çalışmak öyle kolay meziyetlerden biri değildi, nitekim insanlar işlerini kaybetmeme adına dönemin siyasi otoritesine boyun eğiyor ve zeitgestine uygun

Schopenhauer son eseri olan Kalıntılar ve Kırıntılar ( Parerga und Paralipomena) kitabının aforizmalar kısmını oluşturan “Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar” kısmıyla birlikte özellikle İngiltere de olumlu övgüler almaya başladı. Bu sayede bir yandan yazılarının yeni baskısı için talepler gelirken diğer yandan Alman üniversitelerinde bir ders olarak okutulmaya başladı. Her geçen gün ziyaretçileri ve yazışma yoğunlukları artıyordu. (Janaway, 2007, s. 25).

Bu suretle ilk müritler kendini göstermeye başladı: Lindner, Frauenstadt, Asher, Erwin Rohde... Ayrıca dünya seyahatinden dönen Darwin filozofun teorilerini inceledi ve Gurur Dünyası (Thackeray, Vanity Fair) adlı eserinde *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalara* ilişkin bir açıklama yaptı. (Sans, 2006, s. 18). Yıllardır bu anları bekleyen Arthur Schopenhauer nihayet çok arzuladığı ünlü olma hayallerine kavuşmaya başladı:

Ünden zevk almayacak kadar yaşlı değildir o zamanlar, hakkında çıkan makale, en küçük köşe yazısı, yazılan en ufak bir yorumu dostlarından alıcı ödemeli göndermelerini ister.1854'te Richard Wagner tarafından gönderilen “Nibelungen Halkası” adlı operaya onun müzik felsefesini de eklediğini bildirdiğinde artık iyiden iyiye kendisini çok daha değerli hissediyor. (Durant, 2009, s. 299).

Artık Schopenhauer zamana teşekkür ediyordu onu gençliğin ateşlerinden kurtarmış olduğu için, akşam yemeğinden sonra flüt çalıyordu, neredeyse iyimser olmuştu. Dünyanın dört bir tarafından onu görmeye geliyorlardı. Yaşamının son altı yılında birçok eserini son bir kez daha inceleme imkânı buldu, ikinci ve hatta üçüncü yenilenmiş, önsözler eklenmiş gözden geçirilmiş baskılarını çıkardı.

21 Eylül 1860'ta bir kahvaltı masasında beslenme rejimiyle sağlığının yüzyıl yaşamasına imkân vereceğini ileri sürmesine rağmen yetmiş iki yaşında akciğer embolisinden öldü. Ölümünden sonra, Julius Frauenstädt (1813–1879), Schopenhauer'ın eserlerinin çoğunun yeni basımlarını yayımladı. 20. yüzyılda, Schopenhauer'un elyazmaları üzerine yapılan editoryal çalışma Arthur Hübscher (1897-1985) tarafından derinlemesine yürütüldü (Wicks, 2017, s. 56). Sağlığında ısrarla önemsenmeyen, görmezden gelinen, Arthur Schopenhauer, ölümünden sonra özellikle ilk elli yıl boyunca Avrupa'nın en etkili yazarlarından biri haline geldi.

1788-1860 yıllarında yaşayan düşünürün eserleri ise şöyledir:

- 1813 Yeter Sebep Önermesinin Dört Farklı Kökü Üzerine (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)

---

davranıyorlardı. Ancak Schopenhauer'un ekonomik özgürlüğünü elinde bulundurması ona aykırı davranabilme olanağı veriyordu.

- 1815 Görme ve Renkler Üzerine (Über das Sebnund die Farben)
- 1818 İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (Die Welt als Wille Und Vorstellung)
- 1820 Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar (Aphorismen zur Leben zsweisheit)
- 1835 Doğadaki İrade Üzerine (Über den in der Natur)
- 1839 İstencin Özgürlüğü Üzerine (Über die Freiheit des Menschlichen Willens)
- 1840 Ahlakın Temeli Üzerine (Über die Grundlage der Moral)
- 1841 Ahlakın İki Temel Sorunu (Die beiden Grund probleme der Ethik)
- 1851 Kalıntılar ve Kırıntılar (Parerga und Parolipomena)

## 2.2. Yaşadığı Dönem ve Dönemin Genel Özellikleri

Schopenhauer düşünce tarihine bakıldığında fikirleri ve problemleri değerlendirme biçimiyle farklılıklar gösteren, gerek şahsı gerekse şahsına münhasır hayat tarzıyla adeta “bir Arthur Schopenhauer geçti bu dünyadan” dedirten bir düşünce adamıdır.

Filozoflar dönemlerinin birer aynasıdır. Bunun en somut örneklerine Kierkegaard, Heidegger, Sartre gibi varoluş filozoflarında ya da kendine has duruşuyla Nietzsche’de rastlamak mümkündür. Felsefe tarihinde acı ve kötümserlik filozofu olarak yer edinen Schopenhauer da döneminin siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel birçok alanlarında yaşanan kaos durumunu felsefesinde çarpıcı bir şekilde yansıtmıştır. Fakat bunu yaparken Schopenhauer tıpkı Stendhal’ın 1880’li yılların okurlarına yazdığını söylediği gibi kendi döneminin kendini anlamayacağını şu sözleriyle ifade eder “Çağdaşlarımın gözünde fikirlerimin boş laf olmaması için elimden bir şey gelmez, beni teselli eden şey şu ki, ben çağımın insanı değilim. Bu yüzyıl beni anlamasa da ardından daha çok yüzyıl geçecek” (Sans, 2006, s. 12)

Schopenhauer orijinal bir düşünürdür. Onun orijinalitesi Theodore Ruysen’in ifadesiyle yaşam üzerine düşünmenin her bilince ister istemez dayattığı bireysel sorunları ondan daha trajik bir biçimde hatırlatan başka birinin olmamasından kaynaklanır.(Sans, 2006, s. 12). Çoğu kimse Schopenhauer’un felsefesini birlik ve bütünlüğe sahip metafizik bir kurgu olarak kabul etmez. Ancak kabul edilmesi gereken kesin bir şey vardır ki, o da daha önce de belirtildiği üzere keskin ve karakterize bir dil ile dünya kavrayışı ve dünyaya ilişkin farklı analizler ile yorumlardır. Schopenhauer için hayat esas itibarıyla kötüdür ve dünyanın özü acıdır. Bu nedenle olabildiğince bu dünyadan kurtulmaya çalışmak, onun dar alanından çıkıp yaşama istencini inkâr edebilmek yapılabilecek en doğru eylemdir. Ancak

yaşama istencinin inkârı, yaşama istencine boyun eğmekten daha zordur. Yaşama istenci doğrultusunda eylemek çok kolayken, onu inkâr etmek, edebilmek özel beceriler ve kurtuluş yolları aramaktan geçer.

Schopenhauer'un ilgilendiği konular çeşitlilikler gösterse de yaşadığı yüzyılın problemleri onun kendisini günün sorunlarından tamamıyla soyutlayabileceği, yalıtlayabileceği türden sorunlar değildi. Dönem kötülüğün karanlık bir gece gibi çöktüğü ve insanlığa aman vermediği bir zaman dilimiydi. Nitekim 19.yy'ın genel eğilimlerine bakıldığında karşımıza çıkan siyasi, ekonomik ve sosyal tablo dönemde neden bu kadar çok karamsar var sorusunu yanıtlar niteliktedir. Zira bu dönem çeşitli savaşlar, salgın hastalıklar, iç çatışmalar ve her türlü baskının zirve yaptığı adeta bir kaos dönemidir.

İngiltere'de Byron, Fransa'da De Musset, Rusya'da Puşkin gibi kötümser şairler, Polonya'da Frédéric Chopin ve Avusturya'da Beethoven Ludwig Van gibi kötümser besteciler ve nihayet Almanya'da Schopenhauer gibi kötümser filozoflar dönemin havasını son derece iyi görebilen, anlayabilen ve kendilerine özgü üsluplarıyla anlatabilen sanatçılardı.

Dönem, devrimin sonunun geldiği Napolyon'un St. Helene adasında çürümeye bırakıldığı, Victor Hugo'nun "o sadece bir savaş değil, dünyanın yüzünün değişmesidir" dediği Waterloo Savaşının yaşandığı, milyonlarca insanın açlık, savaş, hastalık gibi sebeplerden yok olduğu bir zamandı. Napolyon ordularının Avrupa'nın bir ucundan Moskova'ya kadar tüm şehirleri yakıp yıkması insanlığın düşmüş olduğu en dip seviyelerden birini gözler önüne sermişti.

Dahası söz konusu dönemde savaştan galip çıkan devletlerde dahi farklı sıkıntılar belirmeye başlamıştı. Örneğin İngiltere savaştan galip çıkmıştı, ama buğday fiyatlarının düşmesi, çiftçiyi vurmuş, yeni bir ekol olarak kontrolsüz çoğalan fabrikalar işçiyi gereksiz işgücü haline getirmiş, askerin toplu terhisi kentlerdeki işsizlik seviyesine tavan yaptırmıştı. Böyle bir dönemde yıkık/yozlaşmış bir dünya karşısında yoksullar din mefhumuna sarılarak hayata tutunmaya çalışırlarken yüksek kesim ise inançlarını her geçen gün yitirmeye başlamıştı. Kötülük beden bulmuş şekilde dinin, felsefenin, insanlığın karşısına ısrarcı bir şekilde dikilmişti. Gogol, De Musset, Schlegel gibi isimler "Avrupa'nın kargaşası evrenin kargaşasıdır diyerek Tanrısal düzenin olmadığı gibi cennetin de olmadığını düşünüyorlardı. (Durant, 2009, s.295).

O dönemde Fransa ve Avusturya’da bulunan Schopenhauer’un köy ve kentlerin karışıklığı, sefaleti, insanların cahilliği, yoksulluğu karşısında kafası adeta allak bullak olmuştu. Kötülüğün insanın içine bu kadar işlemesi ve insanları karamsarlaştırması insanlık adına bir umudun kalmadığını gösteriyordu. Üstelik Schopenhauer bu düşüncelerinde yalnız da değildi. Umutsuzluğu ve çirkinliğiyle ünlü 19. yy. İtalyan şairi Giacomo Leopardi (1798–1837) 1800’lü yılların Rusya’sını dramatik bir şekilde eserlerine yansıtan Rus yazar Mihail Lermontov(1814–1841) Yahudi kökenli Alman yazar Heinrich Heine(1797–1856) gibi isimler de Schopenhauer gibi düşünüyorlardı. (Durant, 2009, s. 295).

Bu dönemde Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) gibi hitabet gücü yüksek isimler çeşitli konferans ve toplantılarla Vaterloo’da beliren ufak ümit ışığını büyütmeye çalışıyor, Alman bağımsızlığı ve tüm Almanları bir çatıda toplamak için uğraş veriyorlardı. Ancak Arthur Schopenhauer, Christian Johann Heinrich Heine, (1797 – 1856) Frédéric Chopin (1810-1849) gibi isimler olay ve durumlara çok daha farklı ve pesimist bir açıdan bakarak bir kurtuluş ümidi görmediklerinden karamsarlığa kapılmışlardır. Hayatın ve olayların gerçek yüzünü görmezden geldikleri ve halka da gerçekleri yansıtmadıkları için Alman idealist düşünür ve yazarlarını, halkı aldatmak ve şarlatanlıkla suçlamışlardır. Böylece ikinci bir savaş da fikir ve edebiyat çevrelerinde iyimserler ile kötümserler arasında devam etmiştir ( Kiriş,2008,s.5).

1848 devrimlerinin başarısızlıkla sonuçlanması halkın egemen güçler karşısında daha çok umutsuzluğa kapılmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Schopenhauer’un ısrarla savunduğu pesimizm, bir rüzgar gibi tüm Avrupa üzerine yayılmıştır. Bilhassa sanat ve sanatçılar üzerinde etki etmiştir. Richard Wagner’in özellikle ilk dönem eserlerinde karamsarlığın yoğun bir şekilde işlendiği görülmektedir.

Schopenhauer’un hem siyasal, sosyal çevresindeki gelişmelerin hem de kendine özgü bakış açısının felsefî eğilimini belirlediğini söyleyebilmek mümkündür. Filozof, döneminde sadece mevcut sorunlarla ilgilenmemiş, Doğu felsefesi ve Batı felsefesinin sentezini, gençken Doğu düşüncesi üzerine aldığı dersler sayesinde profesyonel bir şekilde yapmıştır.

Gençken Upanişadların Latince tercümelerini okumuş ve onda Vedalardaki felsefî unsurların mistik bir panteizm sistemi halinde açıklanıp tefsir edildiğini görmüştü. Friedric Schlegel(1772-1829)’in bir kitabı vesilesiyle Hinduların diline ve bilgeliğine de aşinaydı ve Sanskritçe araştırmalarını, İngiltere’de başlatan olan Jones ve Colebrooke’un ilk eserlerini görmüştü. Schopenhauer bütün yazdıkları için Doğu’nun kutsal kitaplarına başvururdu. Hayatının daha sonraki yıllarında Upanişadları dünyada insanı en kazançlı

çıkararak, ruhu en çok yücelten okuma materyalleri sunan öğreti olarak tarif etmiştir. Bu eserler hayatı boyunca kendisi için ne kadar büyük bir avuntu kaynağı olmuşlar ise ölürken de yine aynı şekilde teselli edici (Saunders, 2009,s.62).

Ayrıca Budizm'e yönelik yaptığı çalışmaların etkisini felsefi düşüncelerinde doğrudan görebilmek mümkündür. Daha sonra detaylı olarak ele alınacağı üzere Budizm'in özellikle ıstırap meselesine bakış açısı Schopenhauer'un ana dayanak noktası olmuştur. Özellikle vurgulamak gerekir ki, bu mesele, Schopenhauer'da oldukça özgün bir felsefi tavırla ele alınmıştır. Julian Young<sup>9</sup> ifadesiyle o tam bir Avrupalı Budist'tir.

Kant sonrası Alman idealizminde yaşanan fikri eğilimler onu da Kant'tan kalan sorunlarla uğraşmaya yöneltmiştir. Özellikle Kant'ın bıraktığı “fenomen” “numen” ayrımındaki belirsizlikler Schopenhauer'un esas meşguliyet alanlarından birini oluşturmuştur.

Schopenhauer, kendisini bir “Kantçı” olarak addetmiş; hatta Kant'ın yolunda yürüyenlerden ancak kendisinin Kant'a lâyık tek ardıl olabileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte o, düşünceleri itibarıyla Kant'ın ardından gelen ve Alman İdealizmi denilen o büyük çığırın önderlerinden — Fichte, Schelling, Hegel'den— temelli olarak ayrılmıştır.

Bu ayrılığı öncelikle başlangıç noktalarında görebilmek mümkündür. Schopenhauer'un başlangıcının farklı olduğunu belirtmek için, onu yıllarca şahsına ve felsefesine karşı çıkıp savaştığı *Hegel* ile karşılaştırmak yeterlidir: Alman İdealizmini zirve noktaya ulaştıran Hegel'in temel mottosu olan “Gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan da gerçektir” önermesi bu noktada argüman olarak kullanılacak en temel araçtır. Bunun açıklaması: Bu dünya *anlamli* bir dünyadır; çünkü bu dünyanın temeli akıldır, anlamli olan bir planı yürüten *Tin*'dir (Geist); içinde yaşadığımız dünya, evrensel logosun kendisini açması, kendisini gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla varlık bütünüyle anlamı olan, anlamla yüklü olan bir bağlantıdır. Böyle bir anlayışla yola çıkan Hegel'in yapmak istediği de, varlığın ve insan hayatının taşıdığı *anlamı* büyük bir sistem içinde felsefe bakımından *yorumlamaktır*. (Gökberk,1961,s.449).

Schopenhauer ise felsefesine Hegel'inkinin tam karşısı olan bir anlayışla başlar Ona göre dünya anlamli bir dünya değildir; dolayısıyla felsefeye düşen görev de, anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir şekilde yolunu çizdirmektir. İçinde

---

<sup>9</sup>Julian Padraic Young, Amerikalı bir filozof ve William R. Kenan Jr. Wake Forest Üniversitesi'nde Beşeri Bilimler Profesörüdür. Kant sonrası felsefe üzerindeki uzmanlığıyla tanınır.

anlam bulunmayan dünya bütünüyle kötüdür ve var olmamak tercih edilendir. Bu, karamsar bir dünya görüşüdür. Schopenhauer kötümserliği bir metafizik sistem olarak ortaya çıkarmıştır. (Gökberk,1961,s.449). Dolayısıyla Schopenhauer’da aranan şey “hayatın anlamı” meselesidir. Schopenhauer hayatın bir hataya uygun görünüme sahip olduğunu söyler. Ona göre hayat berbat bir şeydir ve o, yaşamını hayatı anlamaya adanmıştır.

## 2.3. Felsefî Etkilenimleri

### 2.3.1. Batı Kökenli Felsefî Etkilenimler

Schopenhauer’un başlıca felsefî ilgisi evrendeki her şeyin altında yatan temel gerçeklik olan “istenç”in açılmasına yöneliktir.

Düşünce tarihinde herhangi bir filozofun düşüncesini gereği gibi anlamak, o filozofun fikri etkilenimlerinden de haberdar olmayı gerektirdiği için, öncelikle Schopenhauer’un etkilendiği düşünürlerle işe başlamak uygun olacaktır.

Arthur Schopenhauer düşünce tarihi içerisinde Antik Yunan’dan bu yana birçok filozof ve öğreti ile bir şekilde hesaplaşma içerisine girmiştir. Bunların hepsinin burada verilmesi şüphesiz mümkün olamayacaktır. Ancak onun düşünce dünyasında büyük filozof olarak nitelediği üç isim vardır ki, bu isimler hayatı boyunca ona rehberlik eden, yeri geldiğinde kendilerini ağır bir dille eleştirdiği ancak felsefesini oluştururken temel dayanak aldığı felsefe tarihinin, ona göre mihenk taşlardır.

Bu başlık altında incelenecek isimler şüphesiz en başta, felsefesini eleştiri süzgecinden geçirerek ve özümseyerek aldığı, bunu daha da açımlayarak ileri götürdüğü<sup>10</sup> ve kendisini onun tek düşünsel mirasçısı olarak gördüğü Kant, Kant’ın bu mirasından hak etmeden faydalanmaya çalıştığını düşündüğü “çalçene”, “soytarı”, “şarlatan” türünden yer yer hakarete varan ağır bir dille eleştirdiği Hegel ve ardılları Fichte, Schelling ve idealar fikrini alıp kendi felsefesine uyarladığı Platon olacaktır.

Schopenhauer felsefesinin en dikkat çekici noktalarından biri, hem kendinden önceki bazı felsefî düşünceleri hem de kendi orijinal fikirlerini, deyim yerindeyse bir satranç tahtasının motifleri olarak kullanmış olmasıdır. Onun oyun tahtasındaki taşlar başkasının, ancak

---

<sup>10</sup> Bu konu herkesin hemfikir olduğu müşterek bir düşünce olmasa da çoğunluk Schopenhauer’un Kant felsefesini daha ileri bir düzeye taşıdığı fikrini desteklemektedir.

felsefi hamlesi kendi aklının şaheserliğindendir. Hint geleneğinin Vedaları ve Budizm'in içeriği, Kant'ın fenomen-numen ayrımı ve Platon'un İdealar öğretisi Schopenhauer felsefinde istenç ve tasarım temel kavramları altında dünyayı inşâ ederler ( Kaymaz,2017, s.83).

### **2.3.1.1. Platon**

Schopenhauer'un düşünsel altyapısını besleyen kaynaklardan biri, felsefe tarihinin ilk büyük sistemcisi olan Platon felsefesidir. Platon'un düşüncesinin temelini bilineceği üzere İdealar öğretisi oluşturur. Platon' idealar öğretisini etik, metafizik ve epistemolojik bir dizi probleme "ekonomik bir çözüm"(Cevizci,2006:285) getirebileceğini düşünerek tasarlamıştır. Platon bir bunalım döneminde, Sofistlerin de güçlendirdiğine inandığı moral kuşkuculuğun aşırı formlarının varlığından rahatsızlık duyduğu bir çağda, birtakım ahlaki standartları sağlam bir zemin üzerine inşâ etmek gerektiğini düşünmüş ve bu doğrultuda değişmez ahlaki özler olan moral ideaların varoluşunu öne sürmüştür.

Diğer yandan Platon idealar öğretisine dönemin epistemolojik kuşkuculuğuna karşı kesin bilgi için gerekli olan nesneleri temin ettiği için başvurmuştur. Platon felsefesinde ahlaki standartları temin eden, kesin bilgiyi mümkün kılan gerçeklikler olarak idealar nihai noktada hakiki varlığın doğası ile ilgili önemli birtakım metafizik sorulara yanıt verme görevini de üstlenmişlerdir. Bu suretle Platon felsefesinde tek bir birlikli öğreti yoluyla, yani idealar öğretisi ile etik, epistemoloji ve metafiziğin pek çok problemine yanıt verebilme imkânı bulmuştur. (Cevizci,2006:285)

Schopenhauer felsefesinde yöntem anlayışı bakımından, Platon ile bir uzlaşma içindedir. Fenomenin ideaya ontolojik ve epistemolojik bağımlılığına vurgu yapan Platon gibi Schopenhauer 'da zihinde olan ile onun dışında olanın uyumunu esas almakta ve Platon ile ilgili olarak İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'da şu ifadelerle yer vermektedir.

Değişik fenomenlerde özdeş olanı tanımak, benzer fenomenlerde farklı olanı saptamak, Platon'un sık sık dikkat çektiği gibi felsefenin bir olmazsa olmazıdır(sine quanon'udur)." Gelin görün ki doğada şöyle ya da böyle işleyen etkin olan her gücün istemeyle özdeş olduğu şimdiye dek saptanmadı. Dolayısıyla olsa olsa aynı cinsin değişik türleri olan bir sürü görüngü bu niteliği ile görülmedi, değişik cinsten sayıldı... (Schopenhauer, 2017,s.54-55).

Schopenhauer'da her fenomene karşılık gelen bir de içsel gerçeklik bulunmaktadır. Bahsedilen şey aslında tikel deneyimdir. Bu bağlamda iç deneyimimiz bize şeylerin bu içsel doğasına yönelik belli görüler sunma yetisi taşımalıdır. Schopenhauer'a göre bu içsel

doğa istençtir; bir ağacın büyümesinden insan davranışlarının doğasına kadar tüm doğal süreçler istencin değişik ölçülerdeki dışavurumlarıdır (Güngen,2011).

Schopenhauer'un Platon'culuğu kendi felsefesine doğal türler açıklamasıyla soktuğu görülmektedir. Bütün fenomenal kendilikler aynı istencin dışavurumları olmalarına karşın bunların değişik türler altında çeşitli görünümlere büründüğü görülmektedir. İşte bu durumu Schopenhauer, Platon'un İdealar ya da Formlar öğretisini yeniden canlandırmak yoluyla açıklamıştır. Bu çerçevede Platon'un İdeaları, fenomenler dünyasındaki gelip geçici tikellerin bengisel ilk örnekleri olarak, bir biçimde istenç dünyasıyla tasarım dünyasını birbirine bağlayan bir köprü görevi görmektedirler. Her bir tikel belli bir İdeayı ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Schopenhauer'un gözünde "estetik deneyim", tikellerdeki tümel İdeaların tanınabildiği bir bağlamdır; kendisine ancak böyle bir bağlamdan bakılan nesne insana "güzel" olarak görünmektedir. Schopenhauer'a göre estetik deneyim, "istenç girdabında oradan oraya savrulan ama bir türlü boğulmayan insanın ana istirahatgahıdır"(Güngen,2011).

Schopenhauer'a göre tüm varlık, İstenç olarak tanımladığı kör ve bilinçsiz bir mutlaklığın basamaklı olarak nesneleşmesinden ibarettir. Nesneleşme, inorganik dünyadan başlayarak, organik dünyaya ve onun ilk kez kendi bilincine vardığı nesneleşme düzeyi olarak insana kadar gelir. İstencin kör ve bilinçsiz oluşu her şeyin birbirine geçtiği bir kaos durumu olduğu anlamına gelmez. Dünya bir tasarım alanı olarak ortadadır ve bu tasarım, özne-nesne karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Öznenin, nesne karşısında hazır a priori kalıpları olarak uzam, zaman ve nedensellik, dünyayı determinist bir tasarımın içine oturtur. Bunlar tasarımlar arasındaki zorunlu ilişki türleridir. Buradan bakıldığında kör istencin bilinçsiz ortaya çıkışları, görünürde zorunlu bir düzenlilik içinde belirir. Özgürlük, ancak istencin bizzat kendisine ait olan, ona atfedilebilecek bir özelliktir ve bu bakımdan doğada söz konusu değildir. Yine bu İstenç tüm tikellerin ardındaki mutlak hakikat olarak, kendinde şey olarak, nihai amacı, var olmak ve var oluşunu ebedi kılmak için eylemektedir. İşte varlığın bu "kör" dinamosu, tüm var olanlara, var oluşlarını daim kılacak gerilimi ve enerjiyi sağlamaktadır. Zaman ve uzam kalıpları dışında olan istenç, tüm tikellerde Schopenhauer'un bireyselleşme ilkesi (principium individuationalis) dediği ilke gereğince, ancak bölünmeksizin, bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Tüm tikellerin ardındaki mutlak hakikat söylemi Platon'un idealar söylemiyle birlikte düşünüldüğünde her iki filozofun da benzer şeyler söyledikleri daha net bir şekilde görülür.

Schopenhauer Platon'un idealarından kendi kavramı olan istemenin nesnelleşme basamaklarını anlar. Kendisinin de benimsemiş olduğu idea kavramını onunla aynı anlamda temel eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da kullanır:

... Buna uygun olarak, bizim sonraki kitabımızda ayrıntısıyla araştırılacak konu, Platon'un bütün öğrencilerinin şimdiden kestirmiş olduğu gibi, istemenin nesnelleşmesinin değişik basamaklarıdır. Bunlar sayısız bireyde ortaya çıkar, bireylerin erişilmez örnekleri ya da şeylerin bengi kalıpları olarak var olurlar. Bunların kendileri, uzamda, zamanda (bunlar bireysel fenomenlerin ortamıdır) ortaya çıkmaz, değişmeden kalırlar, değişime uğramazlar. Bunlar hep vardır, sonuçta hiçbir zaman oluşları yoktur.

İstemenin nesnelleşmesinin bu basamakları Platon'un idealarından başka bir şey değildir. (Sonradan idea sözcüğünü bu anlamda kullanabileyim diye buna şimdiden değindim der Schopenhauer). Dolayısıyla benim yapıtımda bu sözcük her zaman Platon'un verdiği özgün, gerçek anlamında anlaşılmalı. Bu sözcük, skolastik aklın kaleme aldığı soyut ürünlerle hiçbir biçimde ilişkilendirilmemeli. Kant, Platonun daha önce benimseyip çok yerli yerinde kullandığı bu sözcüğü yakışkırsızca haksızlık ederek kullanmakla bu ürünlerin tipik özelliğini ortaya koymuştur. Buna göre ben ideadan istemenin nesnelleşmesinin kesin değişmez aşamalarını anlıyorum. Çünkü o kendinde şeydir dolayısıyla da çokluktan uzaktır. Elbette bu basamaklar onların aşamaları bengi kalıpları ya da arketipleri olarak şeylerle ilgilidir. Diogenes Laertius bu ünlü Platoncu öğretiyi en kısa en etkili biçimde dile getirir. Schopenhauer, 2017,s.75-76).

Schopenhauer felsefesinde Platonik etkilerin yoğun gözlendiği alan estetikdir. Ancak çalışmanın kapsam ve sınırları bu konuyu detaylı ele almaya imkân vermeyeceği için şu an itibarıyla ancak şu hususun altı çizilebilir. Schopenhauer İdeaları, Platon ile özdeş anlamda kullandığını defaatle belirtmesine rağmen, iki filozofun sanat anlayışlarında farklılıklar söz konusudur. Schopenhauer, Platon ile aralarındaki ayrılığı şu şekilde izah eder;

Öyleyse bizim görüşümüz, bir masa ya da sandalyenin masa ya da sandalye ideasını dile getirdiğini ileri süren (Devlet X ile Parmenides) Platon'un görüşüyle uzlaşmaz. Biz onların yalnızca gereçlerinde daha önce dile gelen ideaları dile getirdiklerini söylüyoruz. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre (Metafizik XI, 3. Bölüm) Platon'un kendisi yalnızca doğal nesnelerin ideaları olduğunu ileri sürdü "Platon, doğal şeyler kadar çok idea olduğunu öğretti". 5. bölümde de Aristoteles Platonculara göre ev ya da yüzük idealarının olmadığını söyler. Her durumda Alcinous'un bize bildirdiği gibi (İntroductio in PlatoniamPhilosophiam, 9. Bölüm)

Platon'un eski yandaşları üretilmiş şeylerin ideaları olduğuna karşı çıktılar. Alcinous şöyle der: "Bununla birlikte, onlar bir ideayı doğada var olan şeylerin zaman dışı ilk örneği diye tanımlandılar. Çünkü Platon'un izleyicilerinin çoğu, kalkan ya da lir gibi insan yapısı nesnelerin; yüksek ateş ya da kolera gibi doğaya aykırı şeylerin ya da Sokrates ile Platon gibi bireylerin ideaları olduğunu kabul etmezler. Onlar kir gibi, döküntü gibi en ortalama şeylerin ya da daha büyük olma, daha uzun olma türünden ilişkilerin ideaları olduğunu da kabul etmez. Çünkü idealar tanrının bengi düşünceleridir; bunlar kendilerinde tamdır." Bunu fırsat bilip idealar öğretimizin Platon'unkinden pek farklı olan başka bir noktadan söz edebiliriz. Platon sanatın sunmayı amaçladığı nesnelerin, resim ya da şiirin idealinin ya da modelinin idea değil belli bir şey olduğunu öğretir. Buraya kadarki tüm serimlememiz bunun tam tersini ileri sürmüştür. Platon'un kanısının bizi yoldan saptırma olasılığı çok çok azdır. Çünkü, bu kanı, bu büyük adamın saptanmış gözle görünür yanlışlarından birinin kaynağıdır. Bu yanlış onun sanata, özellikle de şiire değer vermemesi, onları yadsımasıdır. (Schopenhauer,2017,s.161).

Schopenhauer kendi felsefi sisteminde Platon'un idealar fikrini hiç kimsede olmadığı kadar kendine özgü o usta üslupla incelemiş ve felsefesinde yer vermiştir.

Öyle ki kendi felsefesi için “ böylece benim öğretime Platon'un düzeltilmiş bir analogu olarak bakabiliriz.”( Kaymaz, 2017, s.82) diyecek kadar Platon etkisi açık ve nettir.

### **2.3.1.2. George Wilhelm Friedrich Hegel**

Herhangi bir çağın felsefi düşünce ve eğilimleri çoğu zaman ilk bakıştaki görünümünden daha çeşitli ve karmaşık olmuştur. Bu ifade muhtemelen en çok 19. yüzyılı karakterize eder niteliktedir.

19.yüzyılın felsefi fikirlerinin karmaşıklığı ve çeşitliliği açısından 17. ve 18. yüzyılları önemli ölçüde geride bıraktığı söylenebilir.(Aiken,2015.s.17) On dokuzuncu yüzyıl felsefe için fethedilecek veya keşfedilecek yeni alanların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bunlardan İlki, zihin ya da bilincin tarihsel boyutudur. Tüm felsefi sorunlar ve kavramları özü itibarıyla tarihsel anlamda değerlendirme doğrultusunda tam bir girişimi ilk kez Hegel felsefesinde görebilmek mümkündür.

Hegel'in felsefi sistemi hem Aydınlanma konularının hem de Aydınlanma karşıtı temaların iddialı bir sentezini yapmaya kalkışır. O Kıta Avrupası geleneğine yapılacak katkıların ilham kaynağı ya da anlamlı bir başvuru noktası olmuştur. Hegel, Rousseau ve Herder'den Goethe'den, Hölderlin ve Romantizmden etkilenmiştir fakat aynı zamanda kendisinde derin izler bırakmış olan Yunan kültürü ve felsefesiyle Klasisizmin ideallerinden de etkilenmiştir. Aynı zamanda Kant'ın felsefesi de önemli çıkış noktalarından olmuştur. Hegel Kant'ın akılla ( Vernunft) salt anlama yetisi (Verstand) arasındaki ayrımını daha ileriye taşımıştır. O anlama yetisinin sıradan tanımlama sabitleştirme ve düzenleme faaliyetlerine karşı spekülâtif ve pratik aklın daha farklı bir kullanıma elverişli olan sentez yapma kapasitelerinin alanını genişletmek ister. Anlama yetisini göklere çıkarmaksızın Kant'ın felsefesinin katı kategorileri ve cansız soyutlamalarıyla birleştirir. Hegel aynı genel eğilimle Aydınlanma rasyonalizminin soyut rasyonel ilkelerine Rousseau ve Herder gibi düşünürler tarafından yöneltile eleştirilerin gücünü tanır ve onların insan hayatına özellikle de ahlaki politik ve estetik boyutlarına ilişkin doyurucu bir görüşü bu ilkelere dayandırma girişimleri karşısında sergiledikleri şüphecilği paylaşır (West,1998,s54).

Zihnin tarihsel boyutuna vurgu yapan Hegel ile birlikte akıl değişen, gelişen, evrimleşen, bireysel ve sosyal hayatın farklılaşan koşullarından her daim etkilenen, geçerlilik standartları hayatın değişen talep ve standartlarına bağlı olarak değişime uğrayan tarihsel akıl haline gelmiştir. O, diyalektik süreç olarak nitelediği bu gelişme ya da evrim süreciyle, öncelikle aklın kendisinin ezeli-ebedi değil de, tarihsel olduğunu söyleme imkânı bulmuş, sonra da bu sayede, toplumların tarih içinde değişen koşullarına yeni bir anlam yüklemiştir.. Böylelikle de felsefenin görevleri arasına kültürel bir boyut sokma imkânı bulmuştur. (Cevizci,2009,s.464-465).

Alman idealist geleneğinin üç önemli ismi Fichte, Schelling ve Hegel, Kant'ın açtığı çıkışı genişletme çabası içindeydiler. Fichte bizim dünyayı üzerinde değerlerimizi ve erdemlerimizi sergilediğimiz bir sahne olarak “inşa ettiğimizi” söyledi. Dünya, Kant'ta olduğu gibi, kategorilerimizin eseri; ama bu kategoriler, bilgiyle ilgili kategoriler olmaktan ziyade, eylem ve özgürlüğümüzle ilgili olan kategorilerdi. Fichte, bizim dünyayı, içinde kendimizi göstermek ve ispatlamak için kurduğumuzu veya inşa ettiğimizi ifade etti.

Fichte iki çeşit felsefenin imkânı düşüncesinden yola çıkıyordu. İlkinin çıkış noktası varlıktır; nesneyi (obje), nesne olarak evreni öne alır, yani maddeden yola çıkar. Çünkü Fichte 'ye göre bu varolmak kavramını ya da bu nesnel varlık kavramını sonuna kadar düşünen kimse zorunlulukla bu nesnel varlığı madde ile aynılaştırır. Öyleyse bu yol bizi zorunlu materyalizme götürür. Böylelikle gündeme şöyle bir soru gelir: Nasıl oluyor da bu maddesel dünyadan bilinçli bir varlık ortaya çıkabiliyor? Nasıl oluyor da insan bu maddesel dünyadan çıkıyor da hem maddeyi, hem kendi kendini biliyor? Fichte'ye göre bu sorunun çözülmesi neredeyse imkânsızdır. Bu felsefeyle birlikte ikinci bir durum vardır. O da var olandan, nesneden değil de, öznenen (süjeden) yola çıkar; öznenen, yani duyan, düşünen ve isteyen ben'den. Bu da doğal olarak idealizme bağlanır ancak bir başka soru da burada gündeme gelir: Nasıl oluyor da bu öznenin varlık üzerinde bir bilgisi, bir bilinci olabiliyor? Bu sorunun yanıtı ise verilebilir. Oysa nesneden hareket eden felsefenin bu nesneden bilinçli varlığın nasıl çıktığı sorununu çözmesine olanak yoktur. Fichte'ye göre öznenen yani benden, hareket eden bir felsefe, bir özgürlüğün olduğu, davranış ve eylemlerini özgür olarak belirleyen bir varlığın, insanın bulunduğu sonucuna varır. Fichte'ye göre bu felsefelerden hangisini seçeceğimiz bizim ne çeşit bir insan olduğumuzla ilgili bir şeydir ( Akarsu,1987,Gültekin,2018, s.56-57).

Schelling de Fichte gibi dünyayı tesis ettiğimizi düşünmüştür ancak dünyayı tesis eden veya oluşturan, birlikli bir istenç veya “tın” olarak hepimizdik. Schelling, işte bu birlikli yaratıcıya “Tanrı” adını verdi (Cevizci, 2009, s.465).

Alman idealizminin üçüncü filozofu olan Hegel ise aklın dünyanın kurucusu olduğunu, zihnin onu dünyaya yüklemekten ziyade, dünyada keşfettiğini öne sürmüştür.

Genel olarak bakıldığında gerek Alman idealistleri, gerek Comte pozitivismi, gerekse toplum felsefesinin Mill ve Marx ile temsil edilen liberal ve radikal kanatları, 19. yüzyıl felsefesinin rasyonel kısmına karşılık gelmiştir. Bu dönemin bir de ekol ya da sistemlerden öte, bireysel filozoflar tarafından temsil edilen irrasyonel tarafı vardı. Daha yüzyılın başından itibaren ön plana çıkmaya başlayan bu irrasyonel unsurlar, aslında Aydınlanma ve dolayısıyla rasyonalizme karşı bir tepkiydi.

Hegel, metafiziğe olan derin bağlılığına rağmen, akla beslediği güvenle Aydınlanma geleneğini en azından bir yönüyle sürdüren biri olmuştur. Oysa özellikle Kierkegaard, Hegel’in rasyonalizmini alaya almakla kalmadı soyut olan yerine somut olana müracaat edip nesnel hakikat yerine öznel hakikati öne çıkarırken, Hegel’i yerden yere vurdu. Hegelci akılcılığı akademik felsefenin, hayattan kopuk, varoluşa yabancı, nesnel ve soyut teorileştirmenin kusursuz örneği olarak değerlendirirken, öznel varoluşa döndü; insanın hayatta sonsuz ve soyut araştırmalara değil de, sağlam kararlara, bütün bir varoluşuyla gireceği angajmanlara ihtiyaç duyduğunu iddia etti.

Hegel düşüncesinin temeline yerleştirdiği bir ilke doğrultusunda tüm varlığın anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu iddia ederek akılsal olanın gerçek, gerçek olanın da akılsal olduğu tezini kanıtlamaya çalışmıştı. Dolayısıyla bu durumda felsefe, varlığın temelinde yatan akılsallığı kavramakla yükümlü bir bilim haline gelmiştir. Hegel’e göre ideler varlığın ilk nedenleri gibi, varlığın temelindeki ilkelerdir ve felsefe de esas olarak bunlarla uğraşır. Felsefe akılsal olanın temeli olduğu için şimdinin ve gerçeğin anlaşılmasıdır (Hegel,1991,s.28-33).

Gerçek olanla akılsal olan arasındaki bu karşılıklı uygunluk varlığın anlaşılması konusunda felsefeyi yetkili kılar. Böylece mutlak bilmenin de yolu açılmış olur. Mutlak bilme Hegel’ci felsefenin tüm sisteminden ya da daha sonra Felsefi Bilimler Ansiklopedisi’nde<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup>Felsefi Bilimler Ansiklopedisi ya da orijinal adıyla *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in kişisel sisteminin temellendirip açıkladığı 1817 tarihli yapıtıdır.

açıklayacağı “bilimden başka bir şey değildir. Bu anlamda değişeni gelip geçeni tekil olanı varoluşu araştırmak doğrudan felsefenin görevi içinde yer almaz.” (Taşdelen,2004,s.25).

O halde Hegel’e göre “Felsefenin ödevi nedir?” Yanıt: Çok genel bir ifadeyle ; “ Felsefe şeylerin düşünce ile araştırılmasıdır. İnsanın hayvanlardan düşünce ile ayrıldığı sözü doğruysa, tüm insanca olan, ancak düşüncenin eseri olduğu için bu niteliktedir.”(Hegel,1976:s.18). O halde nesne yapılabilen her şeyin felsefenin konusu içine girer.

Hegel’e göre felsefe, aynı zamanda, bütün bilimlerin en evrensel olanıdır; evrenin düşünülerek gözden geçirilmesidir. Düşünme kavramla yapılır. Dolayısıyla felsefenin görevi, her gerçek olanın kavramını ortaya çıkarmaktır. Örneğin, Hegel'e göre şu ya da bu tarihsel olayın özü nedir diye sorduğumuzda, bu öz belli bir kavramda dile gelmelidir. Bundan dolayı kavram, felsefenin asıl konusudur. ( Akarsu, 1987,s.73) Başka bir deyişle felsefenin amacı tasarımlar yerine düşünceler, kategoriler ve özellikle kavramlar koymaktır.”( Hegel,1976:s.18)

Hegel'e göre, Kant'ın evrenin ne olduğunu bilmeye kalkışmadan önce aklın ne olduğunu öğrenmeye kalkışması, yüzme bilmeyen bir insanın denize girmesiyle aynıdır. Modern felsefe, yani Descartes'tan başlayan felsefe Kant'a kadar , “bilginin özü nedir“ sorusunu sormuş, varlık sorunundan evvel bilgi üzerinde durmuştur. Hegel’e göre bu yanlıştır. Önce bilgiye değil, varlığa yönelmeli, çünkü felsefe varlığı düşünmedir. Bundan dolayı felsefe bir ontoloji'dir, varlık üzerine olan bir öğretilerdir. Dikkati varlık üzerine çevirir çevirmez felsefe hemen kendini gösterir ( Akarsu, 1987,s.73-74).

O halde düşünmek nedir? Kant'a göre düşünmek bir sentezdir, verilmiş olan duyu gereçlerini birbirine bağlamak, birleştirmek demektir. Hegel'e göre ise düşünmek, araştırılan şeyin, objenin özünü aramaktır. Her obje arkasında bir ide saklıdır. İşte düşünmek, bu objenin arkasında bulunan ide'ye ulaşmaktır. Her obje akılsaldır. Her obje bu evrenin akılsal olan sistemi içinde bir yer alır. Hegel bütün varlığın akılsal oluşuna inanır. ( Akarsu, 1987,s.74)

Schopenhauer gerçekliğin rasyonel olduğunu öne süren Hegel’e karşı, onun esas itibarıyla akıldışı olduğunu ileri sürdü. Gerçekten de o, görünüşlerin gerisinde ayrı bir gerçeklik olduğunu, bu gerçekliğin kendisini çok çeşitli içgüdülerde, cinsel arzuda, farklı hayvani davranışlarda gösteren evrensel bir istence karşılık geldiğini iddia etti. 19. yüzyılın

birbirlerinden önemli ölçüde bağımsız irrasyonalistlerinden üçüncüsü ise, elbette Nietzsche'ydı. Schopenhauer gibi Nietzsche de akli olmayan bir insan doğası anlayışını öne çıkartırken, yine Schopenhauer 'la birlikte akıl veya zihnin esas itibarıyla içgüdünün, hayatın ve iktidarın hizmetinde olan bir araçtan başka bir şey olmadığını ve insan için yanlısamanın en az hakikat kadar gerekli olduğunu ileri sürdü (Cevizci, 2009, s.466).

Berlin Üniversitesi Felsefe Profesörü Hegel, bir diğer Alman'ın, şair Goethe'nin, “bir şiir, anlaşılması ne kadar güç olursa o kadar iyidir ”yargısını destekler nitelikte üst perdeden konuşuyordu. Schopenhauer'un büyük bir iğreti ile bahsettiği felsefe profesörlerinin, profesör felsefesini yapıyordu. Daha öncede belirtildiği üzere otoritenin gücünü arkasına alan Hegel dönemin hâkim düşünce yapısını oluşturuyordu. Bu duruma Parerga&Paralipomena'nın Üniversite Felsefeleri Hakkında kısmında Schopenhauer:

Fakat bu Hegel'cilige böylesine emsalsiz bir devlet himayesi sağlamış olan üniversite felsefesinin temel (siyasi) hedefleriydi.Çünkü onun için devlet #mutlak kusur- ' suz bir ahlaki organizma"ydı ve o insan varoluşunun bütün hedefinin devlette ortaya çıktığını ileri sürüyordu. Geleceğin genç avukatları ve dolayısıyla devlet memurları için bundan daha iyi bir hazırlık olabilir miydi?

Öyle ki bunun sonucunda bütün özleri ve varlıkları, bedenleri ve ruhları, tıpkı bir kovandaki arılar gibi, bütünüyle devlete terkedilmiş olacak ve bu büyük devlet aygıtını, bu ultimus finis bonorumu<sup>12</sup> hareket halinde tutmak için işbirliği yapan işe yarar çarklar olmak dışında ne bu, ne de gelecek dünyada yapacak başka bir şeyleri olmayacaktı. Genç avukat ve insan bundan dolayı bir ve aynıydı. Bu dar kafalılığın, yobazlığın gerçek anlamda Tanrılaştırılmasıydı (Schopenhauer, 2008, s. 50).

ifadeleriyle yer veriyordu.

İşte Schopenhauer'un bahsettiği devleti, otoriteyi, gücü arkasına alan Hegel tam olarak onun salon filozofları olarak tasvir ettiği portreyi çiziyordu. Hegel'e hakarete varacak derecede saldırı içerisinde olan Schopenhauer Parerga and Paralipomena da şu sözleri sarf edecekti:

... Bütün bunlardan sonra üniversite felsefesinin tını ile amacı konusunda yine de kuşkulu olan biri Hegel'in sözde bilgeliğinin başına gelenleri göz önüne almalı. O temel düşüncelerinin en saçma düşünceler olması yüzünden bunların ters çevrilmiş bir dünya, felsefi bir maskaralık olması yüzünden güvenilmez mi oldu? Ya da sözcüklerin en içi boş, en anlamsız sergilemeleri olan içerikleri taş kafalılar tarafından yalanıp yutuldu diye saygınlığını yitirdi mi? Yazarın yapıtlarında görülen en iğrenç en anlamsız söz kalabalığı olan deli atıp tutmalarını andıran sunum kuşku yarattı mı? Hayır, hem de hiç. Tersine Hegel şu son yirmi yılda en parlak kürsü felsefecisi olarak açılıp saçıldı, gönendi; bunlar ona ders ücretleri, aylıklar getirdi.

Yağlandıkça yağlandı baştanbaşa tüm Almanya'da yüzlerce kitapla insan bilgeliğinin en yüce doruğu diye felsefeler felsefesi diye duyuruldu, gerçekten göklere çıkarıldı öğrenciler ondan sınava girdi onu öğretecek profesörler atandı. Bu felsefeyi yazan arsızlaşmış, uslu olduğu ölçüde ruhsuz da olan hoca ötekilerle birlikte gitmek istemeyenin “başına buyruk bir alık” olduğunun açıkladı. Bu yaramazlığa azıcık olsun karşı çıkmaya yeltenen bir azınlık”

<sup>12</sup>İyi şeylerin nihai hedefi anlamında

Yüce usun, sınırsız ökenin” bu akıl almaz filozof bozuntusunun övülmesi yüzünden ürkek çekingen kaldı...(Schopenhauer,2015,s.198).

Daha sonraki yıllarda iki düşünürün felsefi serüvenleri ise şöyle devam etti. Schopenhauer düşüncelerini 1818’de yayımladığı başyapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*’da derinlikli bir bakış altında alabildiğine ayrıntılandırdı. Bununla birlikte, bu önemli yapıt ilk yayımlandığı sıralarda büyük bir başarı kazanmamış olsa da Schopenhauer’un Berlin Üniversitesi’nde asistanlık almasını sağladı. Nitekim elinde bu çalışmasıyla ders vermek üzere Berlin Üniversitesi’ne başvuran Schopenhauer, Hegel ile girdiği tartışma sonrasında isteğini yeterlik değerlendirme komitesine kabul ettirmeyi başararak akademik dünyaya ilk adımını atmıştır. Aldığı asistanlıkla burada bir süreliğine felsefe dersleri veren Schopenhauer, aradan çok geçmeden kendisini şarlatan ve sofist olarak tanımladığı dönemin büyük filozofu Hegel ile açık bir çatışma içerisine girmiştir. Nitekim kendisine verilen ders saatlerini değiştirerek, derslerini özellikle Hegel’in ders saatleriyle çakışacak biçimde vermeye başlamış; böylelikle Hegel’in öğrencilerini kazanarak ondan daha üstün bir düşünür olduğunu herkese kanıtlamak istemiştir. Ne var ki hemen bütün öğrencilerin Hegel’in büyüüne kapılarak onu dinlemeye gitmesiyle açık bir başarısızlığa uğrayan Schopenhauer, Hegel karşısında büyük bir yıkıma uğramış olmanın verdiği öfkeyle hemen ders vermeyi kesmiş, emekli olacağı 1831 yılına dek insanlardan ve toplumdan uzakta kendini bütünüyle çalışmalarına vermiştir (Güçlü & Uzun, 2002, s.25). Ayrıca o dönemde yayımlanmış olduğu temel eseri *İstem ve Fikir Olarak Dünya* ,eserin tanıtımını yapacak üniversite hocalarına bir saldırı içerisinde olması sebebiyle yeterince ilgi görmemiştir. Kitabın ikinci baskısının önsözüne şunları yazdı

Felsefenin bir yanda siyasal amaçlar öte yanda geçim aracı olarak utanç verici bir şekilde kullanıldığı zaman kadar felsefe için uygunsuz bir zaman olamaz... Primum vivere, deinde philosophari ( ilkin yaşamak gerek ,felsefe sonraki iş) deyimine karşı gelecek şey yok mudur? Bu beyler geçinmek istiyorlar, üstelik felsefe ile. Karılarıyla çocuklarıyla kendilerini felsefeye adanmışlar...”Kimin arabasına binersem onun türküsünü çağırırım” kuralı hep geçerli olmuştur; felsefeyle geçimini sağlamak eski adamlarca sofistlerin özelliği olarak görüldü...Altın karşılığı ancak bayağılık satın alınır... Hegel gibi birini –şu aydın Caliban’ı – filozofların en büyüğü olarak yirmi yıl süreyle alkışlayan bir çağın, onu çağ tarafından onaylanması için can atan bir adam durumuna getirmesi olacak iş değil. Hakikat gerçekte Paucorum hominum( azınlık içindir) ;bu yüzden sıradan olmayan düşüncesini anlayabilecek o azınlığı sessizce alçak gönüllülükle beklemesi gerekir. Hayat kısadır ama hakikat uzağa erişir, ömrü uzundur, açık konuşalım. ( Durant,2014,s.300).

Görüldüğü üzere kendisini Hegel ve arkadaşlarından üstün gören Schopenhauer yaşadığı bu hezimet sonrası Hegel felsefesine olan nefretini katlayarak artırmıştır. Bu nefret daha

sonraları da devam etmiş 1858 de kendisiyle söyleşiye gelen Frederic Morin<sup>13</sup>'e ilk dediği şey : “Bahse girerim siz Hegel felsefesini ciddiye alıyorsunuz” olmuştur. Devamında Morin’e:

Hegel'den geriye hiçbir şey kalmayacak, çünkü o düşünmeyip formüllerle oynadı, Hegel büyük bir filozofmuş öyle mi? Önce şunu aklınıza yerleştirin: Dünyada bu sıfatı hak eden üç filozof olmuştur. Buda, Platon ve Kant. Ancak Hegel felsefenin ikincil önemindeki filozoflar kategorisine yerleştirilmeyi bile hak etmiyor. Evet, ben yaşlı Alman, size Lamartin'ın tek dizesinde hatta şu sizin Chamfort 'un bir fıkrasında bile Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nin tamamından daha fazla gerçek metafizik bulduğunu kesin bir dille söylüyorum. İyi niyetle bakalım, o tümüyle bilgiç ve tumturaklı aracıyla neyi başarmıştır.

Karakterin oğlu, Aydınlanmanın babası olan sağduyunun yerine varlığın, varlık olmayanın ve geleceğin soluksuz kalmış mantığı altında bir iblis gibi çırpınan ilerlemeci yüce bir Pan'ın bilmem hangi ruhsuz ve anlaşılmaz tapınışını koymayı. Yorucu ve verimsiz ilerleyiş sırasında onu bulanın reddedip kınadığı bu tapınış, sincapları taklit etmek ve at arabacılarına düş gördürmekten başka bir işe yaramaz. Hegel kendini arayan bir tanrı bulmuştur.(...) demiştir. ( Raymond , 2016, s. 37).

Schopenhauer'un bu kritiklerine rağmen esas itibarıyla Hegel'in felsefesinin derinliği ve kapsamlılığı onu döneminin en etkili akımlarından biri haline getirmişti.

Jean Hyppolite ( 1907-1968) bir makalesinde “ O bizim için Aristoteles'in Ortaçağlılar için taşıdığı anlamı taşımıştır” ifadesini kullanır ( Bumin,2001,s.7). Hegel bütün felsefe tarihini özümsemiş çok yönlü zengin ve dinamik düşünme yöntemiyle insanın evreni ve kendisini kavramasına ve pratik sorunlara dair kapsayıcı ve derin bir iç görü edinmesine yardım edecek bir sistem oluşturmuştur ( Orman,2015,s.254).

Ancak çağının cazibe merkezi olan Hegel'le ilgili, ölümünden sonra görüşlerinin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasıyla ayrı kutuplarda yer alan değerlendirmeler yapılmıştır. Zira ölümünden bir zaman sonra Hegel'ciliğe karşı bir tepki dalgası oluşmuş, bu tepkiler özellikle Hegel'in yakın arkadaşı Schelling ile başlamış daha sonra farklı kişi ve akımlarca devam ettirilmiştir. Bu karşı oluşun 19. yüzyıldaki durumuna bakarsak üç yönden olduğunu görürüz: İlk olarak Feuerbach ki, Hegel'in idealizmini reddetmiş ve insan eyleminin ahlaki bir ölçütü olarak kendi duyumsuluk uyarlamasını geliştirmiştir. İkinci olarak Kierkegaard, Hegel'in din çözümlemesinin Eski Ahit'te geliştirildiği haliyle imanının doğasıyla bağdaşmadığını savunmuştur. Üçüncü olarak Schopenhauer bilgi karşısında istence öncelik vermiştir(Stauth&Turner, 2005, s. 294

Burada özellikle Kierkegaard ve Schopenhauer'un muhalif duruşu hem kendi felsefelerinin beslenme kaynakları adına hem de seslerinin büyük kitlelerce duyulması açısından önem

---

<sup>13</sup>1848 Devrimi sonrası siyasetçi, eğitimci, gazeteci.1857 seçim yenilgisi sonrası bir yolculuk sırasında tanışılır.

arz etmektedir. Evet, Hegel önemli bir isimdi ve Kierkegaard, Hegel'i eleştirse de düşüncesinde onun etkisi kendisini gösterecek derecede mevcuttu.

Kierkegaard onu eleştirmekte o kadar iler gitti ki şarlatanlıkla suçladı ve bu durumu Ölümçül Hastalık Umutsuzlukta şöyle dile getirdi:

Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz. (Kierkegaard, 2001, s. 53–54).

Görüleceği üzere Schopenhauer ve Kierkegaard felsefelerinin şekillenmesinde Hegel ile yaptıkları düşünsel hesaplaşmalar önemli yer ihtiva etmektedir.

Zira Schopenhauer İsteme ve Tasarım Olarak Dünya adlı eserini oluştururken Hegel onun aklının oldukça uzak köşesindeydi ama Hegel 'in zaferle taçlanan başarısı onun uzun bir süre tanınmadan kalışıyla birleşince onda gelecek kariyerinin büyük bir bölümünde etkili olacak bir kin duygusunun ortaya çıkmasında etkili oldu (Janaway,2007,s. 21).

O, 19.yüzyıl felsefe dünyasında sesi bu kadar gür çıkan Hegel'i çok ağır biçimde eleştirmiş sağlam felsefesinin yanında böyle güçlü bir filozof olmasında, sesini duyurmasında ona getirdiği bu eleştiriler bir nevi hoparlör görevi üstlenmiştir. Hegel, Schopenhauer'un felsefede hoşlanmadığı her şeyi üzerinde barındırıyordu. En başta akademideydi ve Schopenhauer'un aşağılama ile baktığı kurumsal otoriteyi kendi yararına kullanıyordu (Janaway, 2007, s. 21). Nitekim bir devletin, Prusya devletinin resmi filozofuydu. Kilise ve devleti destekliyordu oysa bir ateist olan Schopenhauer 'un buna ayrılacak vakti yoktu. Tamam bir anarşist değildi ama ona göre birey önemliydi ve ona göre siyasi devlet sadece mülkiyeti korumanın ve egoizmin aşırılıklarını törpüleme için vardı. Hegel'in "insan varoluşunun bütün amacı" olarak devlet tasarımıından tiksiniyordu. Onun yazılarını aşırı ölçüde abartılmış ve zihin bulandırıcı hatta sahtekârca buluyordu. Hegel'ci akademik felsefenin başlığındaki amblem ona göre "kimse ne olduğunu göremesin diye kendi etrafını bir belirsizlik duvarına bulayan bir mürekkep balığı" olmalıydı ve altında da şu sözler yazmalıydı: "meacaliginetutus"<sup>14</sup> ( Janaway, 2007, s. 21). Ona göre Hegel, bulunduğu dönemin adeta kalıtsal inancı olan "kim belli bir işten yaşamını kazanıyorsa o konuda her şeyi biliyordur" (Schopenhauer, 2007, s. 203) anlayışının ekmeğini yemiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Fichte'nin derslerine daha önceleri katılmış ve dersleri gereksiz

<sup>14</sup> Gücüm bulanıklığımdır

bulmuştu. O Hegel ‘in felsefesini “Fichte tarafından getirilen ve o günden bu yana yerleşiklik kazanan sinsice şey” (Kaufman, 2014, s. 61) olarak tanımlıyordu. Hegel ona göre dönemin adamıydı, öyle ki Prusya devletinin resmi filozofu olması da Schopenhauer’un iddiasını destekler nitelikteydi. Onun felsefe ile geçindiğini iddia ediyordu. Çünkü Schopenhauer'a göre :

Felsefe için felsefenin devlet parasıyla veya kazanç vasıtası olarak kötüye kullanıldığı bir devir kadar elverişsiz hiçbir zaman yoktur. Efendilerimiz yaşamak istiyorlar. Hem de felsefeden geçinmek istiyorlar ve kimin arabasına binerlerse onun türküsünü söylüyorlar. Hâlbuki para ile ancak küçük şeyler elde edilebilir. Yirmi yıl Hegel gibi bir çılgınlar çağdaşlık etmek ve onun en büyük filozof olarak ilan edildiğini duymak kadar büyük felaket olamaz. Schopenhauer, 1996, s.36):

Çok keskin üslubu, olağanüstü derinlikli orijinal anlatımı, olay ve durumlara getirdiği çarpıcı analiz ve yorumlarıyla bir düşünürün sınırlarını en üst noktaya taşıyan Arthur Schopenhauer, bu niteliklerine rağmen Hegel’in gerisinde kalmıştır. Hegel’in tek düze felsefesi daha fazla ilgi çekmiştir. Hegel’in düşünmenin kendisi, dolayısıyla kavramlara verdiği önem öyle çok büyüktür ki kavramlar şeylerin kendinde özü ile özdeş olmuştur. Buna göre soyut olarak düşünülen bu niteliği ile kendinde nesnel olanla doğrudan özdeş olmalı, böylece de mantık gerçek metafizikle özdeşleşmeliydi. Bu durumda dışarıdaki dünyanın kesin olarak nasıl kurulduğunu bilmek için yalnızca düşünmeli ya da kavramlara bel bağlanılmalıydı. Buna göre bir kafatasına uğrayan her şey bir anda doğru, gerçek olur. O bu durumu kendisinin ifadeleriyle “ bu saçmalık açıkçası bizim değil yalnızca kavramların düşündüğü hem de bizim yardımımız olmadan düşünüp düşünme sürecini tamamladığı saçmalığı bir saniyede desteklendi. Bundan ötürü bu süreç kavramların diyalektik kendi başına devinimi diye adlandırıldı.” şeklinde açıklıyordu (Schopenhauer,2015,s.38-39).

Schopenhauer’a göre bu düşünceyi yanlış bir şekilde Spinoza’dan alan Schelling’tir ve ruhsuz, beğeni yoksunun şarlatan, nitelemeleriyle Schelling ’in soytarısı olarak ortaya çıktığını söylediği Hegel bunları kullanmıştır. Spinoza gibi Schelling de dünyaya Tanrı adını verdi. Hegel bunu sözel anlamda kullanmıştır. Bu sözcük, Tanrı, gerçekte kişisel bir varlığı gösterir, başka nitelikleriyle birlikte, o dünyayla hiç mi hiç uyuşmaz, aynı zamanda da her şeyi bilirlik niteliği vardır. Hegel bu niteliği de dünyaya aktarır. Dolayısıyla da bu her şeyi bilirlik niteliğine insanın yalın aklından başka bir yer bulunamaz. Bunun üzerinde der Schopenhauer; “artık Hegel’e düşen yerin göğün bütün gizlerini açığa vurmak için Hegel’ci diyalektiğin söz kalabalığında düşüncelerini özgürce oynamaya bırakmaktı. (Schopenhauer,2015,s.39).

Schopenhauer, Almanya'daki felsefe profesörlerinin, kendisinin üç sofist olarak nitelediği Fichte, Schelling ve Hegel'i gereksiz şekilde ciddiye aldıklarını, hak etmedikleri bir değeri onlara biçtiklerinden rahatsızlığının dile getirir.

Hegel'le ilgili eleştirileri yüzünden akademide adeta aforozu uğrayan Schopenhauer Hollanda Bilimsel Araştırmalar Akademisi ve Danimarka Kraliyet Topluluğu gibi sanat, bilim, edebiyat gibi alanlarında otorite olan bu kurumlara La Bruyere'nin bir sözüyle cevap veriyor : “Bir alığa saygı duyabilmemizle aynı neden yüzünden değerli bir adamı geri çevirdik” (Schopenhauer,2015,s.39-40).

Ancak Hegel'ciliğin Almanya'yı bu kadar kasıp kavurduğu bir yüzyılda görmezden gelinen Schopenhauer'un eleştirilerinde doğruluk payının olduğunu da söyleyebilmek mümkündür.

Hegel elbette derin araştırmalara gebe olan bir felsefe külliyatına sahiptir. Ancak ortaya koymuş olduğu bu külliyatın ve geçmişte görmüş olduğu ilginin gelmiş geçmiş en iyi felsefe yapma biçimiymiş gibi algılanışı muhakkaktır ki yalnızca felsefesinin mükemmelliğinden kaynaklı değildir. Schopenhauer'un dünyayı sefalet ve ıstırapla dolu bir yer olarak görüp yaşanan dünyanın olabilecek en kötü dünya olduğu fikrinin içimize verdiği kaygının yanında belki de Hegel'in devlet içerisinde sunmuş olduğu çizgileri kılavuz etme ihtimali daha huzur verici gelebilir. Ayrıca o dönemde teolojinin hissedildiği dünya ile bugünün dini ön planda tutan dünya algısı benzer özellik taşımaktadır. 19. Yüzyıl Almanya'sında Schopenhauer'ın felsefesi yerine Hegel'in teolojiye ve devletin kulağına hoş gelen terennümlere uzanan felsefe düzlemi arasında Hegel'i tercih edişlerin sebeplerinden birini de Schopenhauer'ın dediği gibi ihtiyaç duyulan cümleleri iyi biliyor, güzel süslüyor olmasındandır. ( Altıntop,2016, s.68).

Schopenhauer'un özellikle Hegel ile bir düşmanlığı olup olmadığı bilinemez, aynı zamanda sırf onun düşüncelerine karşı çıkmış olmak için karşı çıkan ve bu sayede popülarite sahibi olma amacı taşıyan birisi olduğu da söylenemez. Zira ünlü olduktan sonra bunu istemiyorum diyecek kadar mütevazı olmasa da amacı yalnızca şöhret şan sahibi olmak da değildir.

Schopenhauer yalnızca felsefenin Hegel felsefesiyle aşağılandığına inanmaktadır. Çünkü Schopenhauer'a göre Hegel ve çağdaşları felsefeye hak ettiği değeri vermemişlerdir. Bu yüzdendir ki felsefe Schopenhauer'a göre ehli olmayan ve kürsü felsefesi yapan, Hegel'in elinde şekillenmiştir. Böylece Hegel'in ortaya koymuş olduğu felsefe şekli hem devletin

hem halkın hem de dinin istediği sözlerle sentezlenmiştir. Tüm bu eleştirileri ele aldığımızda günümüz felsefe dünyasında felsefeye tıkanan kulakların açılmasını olası bir Hegel ile beklemek çok da hayali sayılmaz. (Altıntop,2016, s.68).Çünkü Schopenhauer'un gözlerini ödünç alınarak bakılan Hegel, felsefesini sistemleştirirken hem devleti hem teolojiyi hem de döneminin dünya algısını dikkate almıştır. Bu sayede de eşi benzeri görülmemiş bir felsefe yapmışçasına alkışlanmıştır.

### 2.3.1.3. Immanuel Kant

Günümüz felsefesini geçmiş felsefeye bağlayan birçok tarihsel çizgiden en önemlisi Kant'ın felsefesi ile olan bağlantısıdır. Kant'ın gerçeklik bilgisi üzerindeki görüşleri ve onun salt akla dayalı metafiziği eleştirisi, bilgi kuramı ve metafizik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Günümüz felsefesinde çıkış noktasını Kant'tan almayan, onunla hesaplaşmaya girişmeyen bir felsefe akımı hemen hemen yok gibidir ( Akarsu,1987,s.7).

Schopenhauer Kant'ın görünüş (*Erscheinung*) ve kendinde şey( *ding an sich*) ayırımına yönelik ortaya koyduğu düşüncelerinde, Kant'tan belirli şeyleri belirli ölçülerde almış, onunla belirli bir aşamaya kadar hemfikir olmuş, belirli bir aşamada da ayrılmıştır. Schopenhauer'un Kant'tan neyi ne ölçüde aldığını görebilmek için, onun felsefesinin temel kavramlarını ele almak, yaptığı ayrımları göz önünde bulundurmak gerekmektedir ( Türkyılmaz,2003,s.2).

Kant'ın felsefe tarihine çözülmesi gereken bir sorun olarak bıraktığı fenomen-numen ayrımındaki belirsizlik tüm Alman idealistlerini olduğu gibi Schopenhauer'u da çok meşgul eden bir problem olmuştur. Hatta Schopenhauer felsefesinin özgün yönlerinden birinin bu soruna getirdiği çözüm denemeleri olduğu söylenebilir.

“Kant'tan bu yana felsefede hiçbir şey yapılamamış” diyen Schopenhauer 'un Kant'ı kendisi için bir milat olarak aldığı su götürmez bir gerçektir. Kant'ın temel kavramları olan “görünüş ve kendinde şey “ üzerinden kendi kavramlarını üreten filozof- ki, wille (isteme) neredeyse açık biçimde Kant'ın ‘kendinde-şey’ine özdeş bir içeriğe bürünmüştür- onun felsefesini bir süzgeçten geçirerek kendi felsefesinin temel yapıtaşı haline getirmiştir. Schopenhauer için böylesine önemli bir ismin düşünsel altyapısını kısmi de olsa ortaya koymak Schopenhauer'u daha iyi idrak edebilmek adına önemlidir. Dolayısıyla bu bölümde Kant felsefesinde özellikle fenomenal alan ve numenal alan ayrımının Schopenhauer felsefesine yansımaları irdelenecektir.

Herhangi bir filozofun yaklaşımını anlamada, düşünmeye başladığı anda sorduğu ilk soruyu belirlemek, onun, neyi problem alanı olarak gördüğünü ve neye ulaşmaya çalıştığını anlamada çok önemlidir. Zira bu ilk soru, problemin ne olduğunu ve hangi alana yönelinmesi gerektiğini belirler.

Felsefe tarihine bakıldığında düşünce skalalarında gerçekleşen büyük sıçramaların öncesinde çok büyük bunalımlar, kaos ortamları olduğu görülür. Dolayısıyla bu sıçramaların analizlerini yapabilmek, kaos ortamlarının sebepleri üzerinde durmak önemlidir.

Antik çağda varlık ve oluş, gerçeklik ve görünüş problemleriyle başlayan ve yol alan felsefi tartışmalar, zamanla yerini her şeyin insan zihni üzerinden anlaşılması çabasına girildiği bir düşünce ortamına bırakmıştır.

Batı düşünce dünyası uzun bir süre Sokrates'in başlattığı geleneğe bağlı olarak Platon ve Aristoteles üzerinden evreni ve insanı tanımlamaya çalışmıştır. İnsan ve evren baştan beri bir problematik olan varlık ve oluş problemleri perspektiflerinden değerlendirilmiştir. Ancak Ortaçağın Hristiyan teologları konuyu farklı bir açıdan değerlendirmişlerdir. Zira Ortaçağda felsefe, insanın dünyayı sekülerleştirme çabasından ziyade hâkim Tanrı anlayışının haklılandırılmasına hizmet etmekteydi. Bu durum antik Yunan'da oluşturulmuş geleneğin ruhuna aykırıydı ve insan merkezli düşünce neredeyse kaybolmuş, Aydınlanma öncesi büyük bir kaosa sebep olmuştu. Antik çağda Sofistlerin oluşturduğu belirsiz havanın Sokrates tarafından büyük bir düşünce geleneğine dönüştürülmesine benzer şekilde Descartes da bu kaos ortamını Aydınlanmaya bir kapı aralama olarak değerlendirmiştir (Uğurlu, 2015, s. 126-127).

Descartes'ın felsefe çevrelerindeki bu belirsizliği giderme adına yaptığı bu kapı aralama girişiminin ilk adımı metodik şüphe vasıtasıyla şüphe edilemeyecek noktanın tespiti olmuştur (Kaya, 2003, s. 208). Şüphenin yarattığı belirsizliği “düşünen özne” vasıtasıyla ortadan kaldırmaya çalışmış, özne bu kadar merkezdeyken üzerinde asıl düşünülmesi gereken konu da doğal olarak insan zihni haline gelmiştir. Zihnin felsefenin merkezine yerleştirilmesi beraberinde insanın hakikatle ilişkisinin akıl dışında herhangi bir yolla olamayacağı ve ancak aklın sunacağı imkânlarla sınırlı olacağı fikrini de genel kabul haline getirmiştir.

Descartes'a göre düşünmenin insana sağladığı tartışılmaz konum ve hakikate götüren tek aracın akıl olduğu noktasına dayanak sağlayan yapı, akılda var olan ve dışardaki her

şeyden bağımsız olma imkânını ona sunan apriori özelliğidir (Descartes, 1947, s. 46). Aklın kendi doğasında var olan temel doğrular ona bilgiyi oluşturmada tartışmasız bir yetki vermektedir (Descartes, 1997, s.75-77).

Akıl yorumlardaki sübjektifliği en aza indirgeyen bir yapıdır ve matematik gibi herkes tarafından kabul edilebilecek bir bilimi sağlamlaştırmakla insanın hakikat ihtiyacını karşılamaktadır. “Şüphe edilemeyecek olanın ne olduğu” sorusu onun tartışmasız bir rasyonel felsefe ortaya koymasına kaynaklık ettiği gibi matematiğe ve aksiyomlara önem vermesini de zorunlu hale getirmiştir (Russel, 1945, s. 547-546). Descartes bunu düşünen öznenin elde edilen kuşkusuzluk sayesinde sağlam bir zemine oturtmuştur. Aklın doğasında var olan ilkeler sayesinde evrenin değişmez yönünün elde edilebileceği fikri Leibniz’de tüm evreni akıldaki bu ilkelerle açıklamak şekline dönüşmüştür.

Bu yönüyle Leibniz aklın analitik bilgi edinme yetisini felsefenin merkezinde görmüş ve her şeyin doğru tanımının yapılabileceğini düşünmüştür (Copleston, 1996, s. 18). Bu, Leibniz’deki idelerin evreni her yönüyle kapsadığı anlamına gelmektedir, daha açık bir ifadeyle Descartes’ın düşünen öznenin evren hakikatini içerisinde barındıran tek unsur olduğu yaklaşımı Leibniz’de bulunan idelerin evreni her yönüyle kapsadığı düşüncesine evrilmiştir.

Batı felsefesinde kendini iyiden iyiye hissettiren ve geniş yayılma alanları bulan bu rasyonalist yaklaşım, bir süre sonra bu bakış açısının kesin bilgiyi verip vermediği ile ilgili tartışmayı beraberinde getirmiştir. Karşısında oluş ve değişim ile ilgili tartışma zeminleri bulan rasyonalizme en büyük tepki David Hume’den gelmiştir. İnsanın bilgi kaynağının dış dünya olduğu ve akıldaki idelerin insanın dışardan elde ettiği izlenimlerden meydana geldiği yaklaşımı aklın dayandığı temel noktalara karşı büyük bir eleştiri haline gelmiştir.

Leibniz’de ve Descartes’da var olan ve rasyonalizmde dayanak noktalarından olan nedenselliği Hume, evrendeki olgular arasında bahsedilen bu nedensellik ilişkisini bilmemize imkân sağlayacak herhangi zorunlu bir bağın olmadığını söyleyerek reddetmiştir. Dolayısıyla bu da evrendeki herhangi bir olguyu başka bir olguyla ilişkilendirecek argümanları yok etmekte ve aklın doğasında var olan apriori ideleri evrene uygulama durumunu engellemektedir. Ona göre nedensellik iki şeyin sürekli arda arda gelmesinden meydana geldiğini zannetmemizi sağlayan bir alışkanlıktır. Böylece Hume bizde oluşan “alışkanlık” bir kenara bırakıldığında herhangi bir empirik tecrübeden böyle bir şeyin tespit edilemeyeceğini düşünmektedir (Vorlander, 2008, s. 427).

Böyle bir dönemde Kant, Batı aydınlanmasında sarsıcı sonuçlara neden olan Hume sonrası havanın etkisiyle, onun rasyonalist felsefeye getirdiği ağır eleştirileri felsefesine yansıttı. Zira o da Hume gibi rasyonalistlerin iddia ettiği şekilde aklın yapısında bulunan apriori durumdan dolayı elde edilebilen analitik bilgiyi her şeyin merkezine koyarak hareket etmenin mümkün olmadığını düşünüyordu. Ancak Hume'un ortaya koyduğu yaklaşım da bilginin oluşumu açısından büyük sıkıntılar yaratmaktaydı (Beiser, 1992, s. 55). Aklın oluşturduğu kesinlik ve tümellik, Hume felsefesinde basit bir şekilde tecrübe kaynaklı denilerek felsefe kesinsizliğe sürüklenmekteydi. Aynı zamanda aklın yapısında var olan apriori, özellikle de doğrudan, kesin bilgiye ulaşmayı savunmak, öyle bir dönemde çok zor hale gelmişti.

Böyle bir ortamda Kant, ortaya koyacağı felsefede varlık ve oluşu tutarlı ve uyumlu bir şekilde savunmak zorundaydı. Sofistlerden önceki dönemde felsefe, evren ve doğaya ait hakikatin peşinden giden bir yapıda iken Sofistlerin ve ardından Sokrates'in etkisiyle insan hakikatin vazgeçilmez ölçüsü haline gelmiştir. Dolayısıyla bu da beraberinde “Varlık Nedir? sorusu yerine “Bilgi Nedir?” sorusunun sorulduğu bir felsefi ortam doğurdu (Wood, 2005, s. 2). Sorudaki bu dönüşümün, ontoloji merkezli felsefe yerine epistemolojinin daha ön plana çıktığı bir felsefenin oluşmasına yol açtığı söylenebilir (Kant, 1990, s. 40). Kant da felsefeye “Bilmek Nedir?” ve “Neyi Bilebilirim?” sorularını sorarak, Descartes'in ontolojiden epistemolojiye çevirdiği felsefi problemlerin yönünü daha da ileriye taşımıştır.

Kant, rasyonalizme empirik tecrübeyi ekleyerek, Empirizm'e de bilginin olmazsa olmaz şartlarından kesinlik ve tümelliği katarak sentez esasına dayalı bir felsefe oluşturmuştur. O bilgi edinme süreçlerini iki temel noktada ayırıştırır. Ona göre kavram tahlillerinden veya apriori kaynaklı ilkelerden yola çıkılarak bazı bilgilere ulaşmak mümkündür (Kant, 1990, s. 4).

Kant'a göre aklın saf yapısının dış dünyadan herhangi bir veri almaksızın sadece kategoriler üzerinden veya mantıksal ilkeler üzerinden bilgiye ulaşması mümkün değildir. Aynı zamanda kategoriler kabul edilmeksizin dış dünyanın verilerinin bilgiye dönüştürülmesi doğanın kendisinde tümellik ve kesinliğin olmaması sebebiyle mümkün değildir. Yani aklın kendi içindeki yapıyı dış dünya almaksızın bilgiye dönüştürmesi imkânsız olacaktır. Kant burada apriori bilgiyle a posteriori bilgiyi ilişkilendirebileceği yeni bir bilgi türüne ihtiyaç duymaktadır. Bu bilgi de o zamana kadar felsefe geleneğinde ifade edilmeyen apriori sentetik bilgidir. Bu bilgi türü felsefe geleneğinde var olan rasyonalist ve empirist bilgi türü tartışmalarını nihayete erdirmek ve bunların arasında

aklın üstünlüğüne kanıt olabilecek yeni bir uzlaşım sağlamaya yönelik bir çözümdür. Bu bilgi türü ile akıl, kendi saf doğasının üzerinden numenal dünyayı tartışmanın yaratacağı antinomilerden kurtulacaktır (Kovanlıkaya, 2006, s. 82). Kant, Rasyonalizm ve Empirizm arasındaki bağlantıyı kurduktan sonra genel manada şunu söyler:

Bizim duyu organlarımız sayesinde algılayabildiğimiz ve onunla etkileşimde olduğumuz dünya aslında zihnin inşa ettiği bir fenomen. Bu dünya fenomenler dünyası. Objelerin ve dünyanın, her şeyin, zihinden bağımsız bir şekilde kendi içlerinde (thing-in-itself) oldukları hali, yani gerçek dünya ise Numen dünyası. Biz numen dünyasını hiçbir zaman bilemeyiz:( Kant,2002, s.56).

Ancak Kant’a kadar olan süreçte apriori bilgi numenal dünyayı yorumlamanın bir aracı olarak görülüyordu, aklın doğasında bulunan bu sabiteler numenal dünyayı bilmeye götüren bir unsur mesabesinde değerlendirildi. Kant ise aklın doğasına içkin olan bu apriori yapının numenal dünyayı bilme imkânı sağlayamayacağını, bunun yerine ancak fenomenal dünyanın bilinmesinde kullanılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü insanın bilme süreci ancak duyu verilerinin elde ettiği malzemeyi kullanma sonucunda oluşabilecek bir durumdur (Uğurlu, 2015, s. 138). Kant bu durumu temel eserlerinden biri olan *Arı Aklın Eleştirisi*’nde şu şekilde dile getirir. “Nesnelerin kendilerinde ne oldukları, onlara ilişkin olarak bize verili olan tek şey olan görüngülerinin en aydınlık bilgisi yoluyla bile hiçbir zaman bilinemez” (Kant, 1993, s. 61).

Kant’ta felsefî sorunların-ki bu sorunlar ne bilebilirim, ne umabilirim, ne yapabilirim, insan nedir şeklinde özetlenebilir-merkezi bilen özne idi. Böylece “bilen özne” var olan ve eyleyen özneyi önceledi. Bütün yaşam alanı baştan sona aklın en ince hesaplarıyla ayrıntılandırıldı ve bu hesaplamalar sırasında akıl dışında insanı oluşturan diğer ögeler göz ardı edilmiş oldu. Bu çizilen yaşam yolunda insanın bir an için bile akıl dışı davranabilme olasılığı yoktur. Yani insan tamamıyla aklın denetimi ve gözetimindedir. Bu akılcı katılma Kant felsefesi içinde insanın varoluş gerçekliğinin kaybolmasına sebep olmuştur. Zaten Kant felsefesinin en çok eleştiri alan kısmı da budur. Eleştirilerin tümü Dilthey’in şu cümlesinde düğümlenir: Locke, Hume ve Kant’ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında gerçek kan dolaşmaz onların damarlarında saf bir düşünce etkinliği olarak aklın damıtılmış özsuyu dolaşır” (Taşdelen,2004,s. 75).

Kant’tan kalan, onun fenomen ile numen arasındaki ilişkiyi açık-seçik ortaya koyamamasından kaynaklanan soruna, Schopenhauer’un yansıra Fichte, Schelling, Hegel gibi isimler de çözüm üretmeye çalışmışlardır. Fenomen-numen düalizmini, aşılması

gereken bir problem olarak gören Alman idealistlerinden, Fichte ‘ben’/‘ben olmayan’ ile, Schelling ‘tin’/‘doğa’ ilişkisi ile; Hegel geist ile; Schopenhauer ise ‘istenç’/‘tasarım’ ile problemi aşmaya çalışmıştır. Schopenhauer’un çözüm yolu istençten geçer. (Kiriş, 2008, s. 8).

Kant’tan kendisine kadar, felsefede hiçbir şey yapılmamış olduğunu söyleyen Schopenhauer, Kant’ın bilginin duyularla elde edilen fenomenal dünya ile sınırlı olduğu savına aynen katılırken; fenomenlere neden olan, onların gerisinde, onların kaynağı olan gerçekliğin bilinemezliğini kabul etmemiştir (Şatır, 2001, s. 125). İşte Schopenhauer’ın başarısı, “kendinde şeyin” mahiyeti üzerine bir açıklama yapmaya cesaret etmesidir (Wieschedel, 2014, s. 298). Schopenhauer Kant’ı, akılcı metafiziğe koyduğu bu sınır için eleştirir. Zaten numenal alana yaptığı açıklama denemesi onu temel kavramı olan “isteme” ye götürecektir.

#### **2.3.1.4. Kynikler**

Schopenhauer’un düşüncesini doğrudan etkileyen ve adlarını kendisinin bizzat belirttiği düşünürlerin yanı sıra başka düşünsel etkilenimlerden de söz edebilmek mümkündür. Doğrudan bir düşünsel etkilenimi kaynaklarda belirgin bir şekilde belirtilmese de Schopenhauer’un düşünsel altyapısıyla Kynizm’in muhtevasının paralellikler taşıdığını söyleyebilmek mümkündür.

Kynizm<sup>15</sup>, Sofist Gorgias’ın ve daha sonra da Sokrates’in öğrencisi olan Antisthenes’in öğretileridir. Antisthenes, Kynosarges Gymnasion’da okulunu kurmuştur. Kynik ifadesinin kyon kelimesinden türediği ve kyon’un ise köpek ya da köpeksi anlamına geldiği söylenmektedir. Sokrates’in öğrencilerinden Anthisthenes’in kurduğu bu okul mutluluktan erdemli olmayı anlamış ve bunun da ancak en sade hayat şekliyle olabileceğini savunmuştur.

Kynikler, Sokrates’in ölümünden sonra Atina’da ahlaki düşünce üzerinde bir etkiye sahip olsalar da- ki bu oldukça tartışmalıdır- onlar hakkında bilgimiz; yazılardan daha ziyade söylemleri ve yaptıklarının nakledilmesiyle olmuştur. Ana figür olan Diogenes bir şarap fıçısında yaşamasıyla ve elinde bir fenerle birlikte yozlaşmamış birini aramasıyla ünlüdür Tutkuya karşı mantık, topluma karşı doğayı ve zenginliğe karşı cesaret başlattığını iddia eder. Bu karşıtların üçlüsü arasında Kynizm öğretisinin temel karakteristiği topluma

<sup>15</sup> Yabancı kaynaklarda Sinizm olarak geçiyor.

karşı olan doğasıdır. Diogenes, doğaya uygun yaşamının topluma uygun bir hayattan daha iyi olduğunu öğretmiştir. Her şeyden önce doğal yaşam daha basittir. Diogenes kendine uygun olan yerde yemeğini yerdi, uyurdu veya konuşurdu ve yemeğini yanında taşırdı. Bir çocuğundan eliyle su içtiğini gördüğünde, bir çocuğun sadeliğinin içerisinde kendini en iyi hale getirdiğini söyleyerek elindeki bardağı atmıştır İnsan hayatının Tanrılar tarafından kolaylaştırıldığını fakat insanların ballı kekler, parfümler ve benzer şeyler peşinde koşarak bu görüşünü kaybettiğini söylemiştir. Yeterli eğitim -alıştırma- ile doğaya uygun yaşam mutlu yaşamdır. ( Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019).

Dolayısıyla, Diogenes topluma karşı olan “toplumu reddeden” davranışlarıyla tanınır hale gelmiştir. Sade yaşamının, birini hem gereksiz kaygılardan kurtardığını (arındırdığını) aynı zamanda erdem için de gerekli olduğunu düşünüyordu. Erdemler hakkında özel bir şey söylememesine rağmen erdemli davranış eğitimi için övgülerde bulunur. Onun tutumları (sadeliği) , kesinlikle oto kontrolünü göstermektedir. Para düşkünlüğünü kınar, iyi insanlara övgüde bulunurdu.

Toplumu hor görmesinin yanında ahlaki bir öğretmen olarak Diogenes hakkında en dikkate değer şey çoğu insanın iyi olduğu şeylerden kopmasına yaptığı vurgudur. Kişinin doğal içgüdülerinin ve arzularının basit ve karmaşık olmayan doyumunu yönlendiren Diogenes, toplum tarafından dayatılan bu şeylerden kurtulmaya teşvik eder.(Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019).

Schopenhauer ile Kynikleri yakınlaştıran nokta ise şudur: Schopenhauer felsefesinin esasını oluşturan isteme kör bir istemedir ve engellendiği ölçüde insan mutlu olur. Sokratesçi okullardan olan Kyniklerin temel düşüncesi ise kurucuları Anthisthenes’in de vurguladığı üzere mutluluğa ancak erdemle ulaşılabileceği ve bu erdemin de dünyevi hazzardan insanın ancak kendisini yoksun bırakarak mümkün olabileceği biçimindedir. Bu doğrultuda dünyadan olabildiğince yüz çevirmeye çalışan Kynikler, kendine yetebilmeyi en yüksek ideal olarak değerlendirip, olabildiğince az şeyle yetinerek her türlü “bağlanma” karşısında özgür kalmaya çalışmışlardır. Diogenes bu öğretiyi eyleme dönüştürmüş ve gerçek erdeme ancak ihtiyaçlarını en aza indirgeyerek ulaşılacağını savunmuştur. (Encyclopedia Britannica,2019)

Onlara göre mutluluk pahalı kıyafetlerle, evlilikte ya da lüks evlerde değil, yalın ve sade bir hayattadır. Kynikler’e göre kişinin kendi mutluluğuna kendi gücünün dışında hiçbir şey etki etmemelidir. Erdem arzunun yokluğu ve isteklerden bağımsızlıktır. Dış koşulların pek önemi yoktur, dolayısıyla bilge kişi, kölelik içinde bile özgürdür.

### 2.3.2. Doğu Kökenli Felsefi Etkilenimler

Schopenhauer felsefesinin genel eğilimine baktığımızda, her ne kadar dini bir altyapıdan da besleniyor olsa da, dinlere karşı mesafeli bir bakış içerisinde olduğunu söyleme cesaretini gösterebiliriz. Ancak bu durum özelde Budizm daha genelde Hinduizm söz konusu olduğunda daha esnek bir yapıda görünmektedir. Bu dinlerin evrene yaklaşımlarındaki kötümser bakış açısı, Schopenhauer’da büyük bir saygınlık uyandırmaktadır. Çünkü hem kendisi hem de söz konusu dinler hakikate ulaşmada bu evrenin ve yaşamın kötülüklerle dolu kabulü üzerinden bir anlayış geliştirmiştir.

Batı felsefesinde Descartes’ın geliştirdiği özne merkezli felsefi anlayış daha önceleri Hindistan’ın büyük bilgeleri tarafından keşfedilmiştir (Schopenhauer, 2009, s. 8). Aynı özne merkezli felsefi anlayış Schopenhauer’un istenç anlayışında da görülmektedir. Ona göre hakikat demek, insanın zihinsel, ruhsal süreçlerini ve aynı zamanda eğilimlerini anlamaktan geçmektedir. Bunun nedeni evrenin kaynaklandığı istencin en mükemmel şekilde kendini insan bedeninde ve ruhunda göstermiş olmasıdır. Dolayısıyla insanı anlamak hakikati anlamaktır. İnsanın hakikati anlaması, bunun sonucunda da bitmek tükenmek bilmez acılardan kurtulup kendi dışındaki varlıklara acı çekertmemesi için kendisine ve doğaya içkin olan istenci hem sanatsal yönden hem de felsefi yönden fark ettirmeyi başarması gerekir (Schopenhauer, 2008, s. 67).

Budist felsefeye göre doğa insana her yönden bitmek tükenmek bilmez acıyı yaşatan bir süreçtir. İnsan bu sürece kendisinde var olan bencilce isteklerle katılarak gerçek mutluluğu aramaya çabalar. Oysa Schopenhauer’un da felsefesinde özellikle altını çizdiği üzere bu istekleri doyurmak çözüm değil, daha fazla tatminsizliğe yol açan bir harekettir. İstekleri doyurmak yerine susturmak asıl çözümdür. Bu, insanı tamamen isteklerden arınmış zihinsel anlamda doğanın süreçlerinden kurtulmuş nokta olan Nirvana’ya kavuşturur (Ñāṇāvīkako, 1998, s. 37-38).

### 2.3.2.1. Budacılık

“Eğer felsefemin sonuçlarını hakikatin miyarı olarak kabul etseydim Budacılığın bütün dinlerin en iyisi olduğunu düşünmem gerekirdi” der Arthur Schopenhauer. ( Abelsen, 2009,s.421).

Hem Schopenhauer felsefesi hem de Buda'nın öğretileri belli bir Weltanschauung'u<sup>16</sup> dışa vurur, dolayısıyla nirengi noktalara dair yapılacak çözümleme tek başına her ikisinin gerçek anlamını ortaya çıkaramaz. Ayrıca bunun için ustaca kullanabilecek hermeneutik beceri gereklidir. Her iki düşünce çizgisinin felsefi bağlantılarını veya farklılıklarını ortaya çıkarabilmek için olabildiğince spesifik bir biçimde karşılaştırma söz konusu olmalıdır.

Doğu felsefelerini incelerken karşımıza Brahmanlar, Upanişadlar, Vedanta, Hinayana, Mahayana, Prajnaparamita, Nagarjuna, Madhyamika, Yogacara gibi çeşitli okul isimleri ve öğretiler çıkar. Bunlar terminolojide Budacılık olarak bilinen genel öğreti çatısı altında kendine yer bulurlar.

Ayrıca Abelsen'in de ifade ettiği gibi gerçekten işe yarar bir karşılaştırma yapılmak isteniyorsa bunun ancak Budacılığı, Budacılık olarak ele almakla kalmayıp, Budacı felsefenin dört temel formuyla birlikte düşünülmesi gerekir.<sup>17</sup> Ancak bununla beraber Budacı düşüncelerin Schopenhauer üzerindeki etkisini- onun Budacılık hakkındaki bilgisinin kapsamını ve derinliğini-kesinlikle kestirebilecek bir durumda bulunmadığımız için, bu durumda mukayeseyi Budacılığın Schopenhauer'un felsefi bilgisi dâhilinde olması mümkün olan daha genel özellikleriyle sınırlamak çalışmanın amacına daha çok hizmet edecektir.

Schopenhauer'un Platon ve Kant hakkındaki bilgisi ve onun “daha iyi bir bilinç” kavramı 1814 yılında edindiği ve daha sonraki yıllarında “yaşamın tesellisi” olarak söz ettiği Kutsal Hindu metinleri olan Upanişadlarla karşılaştığında zaten çoktan oluşmuştur. Schopenhauer'u üzerinde zihnini yordduğu Hindu metinlerinde etkileyen iki ana düşünceden söz edilebilir: Biri maya, diğeri Sanskritçe “Tat tvam asi”<sup>18</sup> deyişinde büyük bir güçle dile gelen kendi tekliği içindeki bir şeyin bir bütün olarak dünyayla ayniyeti halidir. ( Janaway, 2007,s.35)

<sup>16</sup> "Dünya görüşü" ya da "dünyaya bakış tarzı" olarak çevrilir fakat ekseriyetle çevrilmeden de kullanılır. Bir weltanschauung, dünyaya dair kapsamlı bir kavram ya da teori ve insanlığın içinde yer aldığı mekansal çerçeve anlamına gelir.

<sup>17</sup> Daha geniş bilgi için: (Bkz. Abelsen, 'Schopenhauer and Buddhism', 1993).

<sup>18</sup> Bu sensin

Schopenhauer genellikle sıradan deneyimi “maya”nın örtüsüne takılıp kalan bir şey olarak belirtir. Bu, maddi dünya hakkında bize söyledikleri şeyler bakımından duyularımıza güvenemeyeceğimizi dile getiren yaygın şüpheli bir düşüncenin ifadesi değildir, ama daha çok deneyimimize karşılık gelen maddi dünyanın sonsuz ve güvenimizi tam anlamıyla karşılayabileceğine inanabileceğimiz bir dünya olmadığının bir ifadesidir.

Schopenhauer tecrübe ettiğimiz ve bilimsel yolla araştırabileceğimiz maddi şeyler dünyasının sanatçılara ve azizlere açık olan zaman-dışı görüntüyle kıyaslandığında hakiki hiçbir değer taşımayan bir şey olarak bir kenara bırakılması gerektiğini söyler. Bir kimsenin kendisini dünyanın geri kalanından tam anlamıyla farklı görmeyi bırakması ya da bunu reddetmesi-bu sensin- bu zaman-dışı görüntünün sağladığı bir şey olacaktır. Schopenhauer sıradan deneysel bilincin terk edilmesiyle bir kimsenin hem dünya hem de kendisine ilişkin anlayışının nasıl dönüştürülebileceği üzerine düşünmek durumundaydı ve burada bir kimsenin kendi tekliği içinde ayrı bir şey olduğu hissini yitirmesi asıl rolü üstlenen düşünce oldu. Onun bazı düşünceleri daha sonra vurguladığı gibi Budizm’le bir yakınlık içindedir, ama burada söz konusu olan ilişki bir etkileşimden daha çok aynı noktaya varan iki şey arasında söz konusu olan ilişkiye benzer.( Janaway, 2007,s.35)

Hindu felsefesi bünyesinde Vedanta<sup>19</sup>’nın en temel düşüncesi “bu dünya bir gerçeklik değil, bir maya, bir vehimdir. Buna *tarkayı*<sup>20</sup> hesaplayarak değil, fakat *anubhava*<sup>21</sup> ile bu rengârenk dünyadan kendi benimizin (atman) derinliklerine dönerek ulaşılmıştır. Eğer yapabiliyorsanız yapın ve böylece deneysel gerçeklikten çok farklı bir gerçekliğe, zamansız, mekânsız değişmez bir gerçekliğe ulaşın ve bu yegâne hakiki gerçekliğin dışındaki her şeyin saf bir görünüm, bir maya bir düş olduğunun duyumsayıp tecrübe edin.” ( Deussen,1893,s.75)

Hint düşünürleri gibi Platon da benzer bir öğretiyi öğütüyordu: Bu dünyanın bir gölgeler dünyası olduğu ve gerçekliğin bu gölgelerde değil bunların arkasında olduğu. Bu noktada Platon’un düşünceleriyle Vedanta birbirleriyle uyuşuyordu fakat her ikisi de bu büyük metafizik hakikati sezgi yoluyla kavramışlardı. Tam burada Kant devreye girdi ve bunu Locke’un insan aklının yüzeysel bir şekilde çözümlemesini yaptığı şekliyle değil en derin temellerine inerek yaptı. Yöntemi soyut akıl yürütme ve bilimsel kanıtlama yöntemi idi. Bunu yaparken Kant, dış dünyanın üç temel unsurunun yani zaman, mekân ve

---

<sup>19</sup> Sasnskritçe: Veda’nın sonucu

<sup>20</sup> Mantık, akıl

<sup>21</sup>İçsel farkındalık

nedenselliğin doğal olarak zannettiğimiz gibi nesnel bir gerçekliğin ezeli ebedi temelleri değil fakat bizim kendi zihnimizin doğal öznel algı formlarından ibaret olduğunu gösterdi. Devamında onun ardılı diyebileceğimiz Schopenhauer keskin gözlem, analizleriyle ve olağanüstü anlatım tarzıyla bunu kanıtladı. (Deussen,1893,s.76)

Kant mekânın, zamanın ve nedenselliğin nesnel gerçeklikler değil fakat sadece bizim zihnimizin öznel formları olduğunu ve bunun kaçınılmaz sonucunu mekânda yayıldığı, zamanda ilerlediği, nedensellikle yönetildiği kadarıyla dünyanın benim zihnimin bir tasarımıdan ibaret olduğunu gösterdi. Bu, temelde bakıldığında Schopenhauer'un genel felsefi çizgisini anlatır.

Hint, Grek ve Alman metafiziğinin bu uyumunun ortak dili “ Dünya bir maya, bir vehimdir.” diyordu. Ancak Hint ve Grek felsefelerinde bilimsel delillerini bulamayan bu ifade Alman felsefesinde Kant ile temellendirilecek, Schopenhauer felsefesinde ise sistemli bir biçimde ele alınacaktı.

Onun “Hiç bir kitap ruhumuzu ‘Upanişadlar’ kadar yüceltmez. Hayatımın acılarını onlarla avuttum, ölürken de onlar beni teselli edecek.” diyerek övgüler dizdiği Hindu felsefesi, onun büyük bir hayranlıkla incelediği bir alan olmuştur. Tüm yapıtlarında Doğu'nun eserlerine de başvuran Schopenhauer'un felsefesinin Doğu ile Batı arasında bir köprü kurduğu söylenebilir.

Çalışma odasının duvarında Kant portresi ve masasında Buda heykelciği (Young, 2017) bulunan Schopenhauer, masasında her zaman açık duran Oupnekhat<sup>22</sup>'ı kullanırdı ve yatağa gitmeden önce, onun sayfalarından ibadetini yerine getirme alışkanlığında idi (Hiriyanna,2011,s.39).

Schopenhauer, gençken büyük bir coşkuyla Upanişadların bir Latince tercümesini okumuş ve onda Vedalardaki felsefi unsurların mistik bir panteizm sistemi halinde açıklanıp tefsir edildiğini görmüştü. Friedrich Schlegel'in bir kitabı vasıtasıyla Hinduların diline ve bilgeliğine de aşınaydı ve Sanskritçe araştırmalarının İngiltere'deki kurucuları olan Jones ve Colebrooke'un ilk eserlerini tanımıştı. Schopenhauer Upanişadları hayatı boyunca kendisi için ne kadar büyük bir avuntu kaynağı olmuşlar ise ölürken de yine aynı şekilde teselli edici olan eserler olarak bulmuştur. (Saunders,2009,s. 22).

---

<sup>22</sup>Upanişadlar adlı eserin Latinceye çevrildiği şekli. Dârâ Şükûh Hindistan'da Müslüman bir yöneticidir ve Da Yoga Vasista, BhagwatGita gibi Sırr-ı Ekber'i yani Upanişadları da aslı Sanskritçeden Farsçaya çevirmiştir.

Buda'nın öğrettiği temel öğreti Dört Yüce Hakikat olarak hülase edilir. Schopenhauer'un bu öğretinin farkında olduğu İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın ikinci cildindeki bir pasajdan açıktır. Schopenhauer burada bu dört hakikati sıralar:

1. İstirap ve tatminsizlik hayatın her noktasına nüfuz eder.
2. İstirabın kökeni şiddetli arzulamada veya iştihada yatar.
3. İstirabı dindirme şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkündür.
4. Bu ıstıırabı dindirme yöntemi Sekiz Katlı Yola dayanır. Bu yol yükselen pratikler dizisidir; ilk ikisi insanda doğru zihin yapısının teşekkülüyle ilgilidir; müteakip üçü ahlaki mükellefiyetlerle ve son üçü de sükûnet getiren meditasyonlarla ilgilidir. Huzur ve derin kavrayışa erişmeye Nirvana denir ve eriştikten sonra aziz ölümü halinde yeniden doğmaz. (Schopenhauer, 2014, s.121).

Buda felsefesindeki bu hakikatlere bakıldığında Schopenhauer felsefesi ile benzer yapıda oldukları çok rahat gözlemlenebilir. Schopenhauer'un kötümser dünya görüşü ilk hakikate karşılık gelir. Bu dünya görüşünün temelinde dünyanın kötü bir yer olduğu ve her noktasına dehşet verici, kaçıp kurtulma imkânı, dolayısıyla hududu olmayan bir ıstıırabın nüfuz ettiği kanaati yatar. İkinci hakikate ıstıırabın bütün varlıkların sonsuz ve nihayetinde anlamsız çabalamasından kaynaklandığı öğretisi karşılık gelir. Bu bütün varlıklar özü sonsuz çabalama olan metafizik istencin tezahürleri olduğu için kaçınılmaz bir mücadeledir. Buda'cıların Samsara'sı,<sup>23</sup> her bir noktasına iştııha ve şiddetli arzulamanın sirayet ettiği tecrübi dünya, Schopenhauer'un tasarım âlemine yani fenomenal dünyasına karşılık gelir. Üçüncü hakikate yani ıstıırabın dindirilmesinin şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkün olduğuna Schopenhauer'un kurtuluşun istencin yadsınmasıyla mümkün olduğu öğretisi karşılık gelir.

Schopenhauer felsefesinde bir benzeri bulanabilecek bir diğer öğreti bu üçüncü hakikatle yakından alakalıdır. Bu Budacıların bireysellik devam etmeksizin yeni doğum öğretisidir. Yani "Hayat Çarkı" öğretisi. "Hayat Çarkı"nın ana düşüncesi hayata bağlılığın (iştııha, susuzluk) eylemlere yol açtığı (karma), karmanın da bir sonraki hayatı şekillendirdiğidir. Dolayısıyla yeni doğumlar zincirini harekete geçiren enerji iştııha, susuzluk, yeniden doğumun şartlarını belirleyen de karmadır.

Schopenhauer'un sonsuz doğum ve ölümler çemberi boyunca kalıcı olan istemedir, buna mukabil 'bilinç istemenin gelip geçici bir tezahüründen ibarettir ve sahibinin maddi ölümüyle nihayete erer' öğretisi bu düşüncelere yakın benzerlik gösterir. Dolayısıyla

---

<sup>23</sup>Samsara Hinduizm'de doğum-ölüm-tekrar doğum döngüsünü (reenkarnasyon, tenasüh, ruh göçü) tanımlayan kavramdır.

Budacıların iştiha yahut susuzluk düşüncesine Schopenhauer'un bütün hayat formlarının esas itibariyle istenç olduğu düşüncesi; Budacıların “anarca” öğretisine Schopenhauer ‘un bilincin gelip geçici olduğu öğretisi; Budacıların ıstıraptan kurtulmanın, iştihanın kesilmesiyle [tanhâ-kkhaya] mümkün olduğu fikrine Schopenhauer'un her türlü istemenin yadsınmasıyla kurtuluşun mümkün olduğu öğretisi karşılık gelir. Bilinç dolayısıyla bireysellik bir önceki hayatın karmasından kaynaklanır ve bu sebepten ötürü tali ve ömürsüzdür (Schopenhauer,2014,s.123).

Schopenhauer'un keşfi, yaşamın altında yatan “öz”ün, yaşam istencinin mutluluk olmadığıdır. Zira Buda'nın “Dört Yüce Hakikat”ın ikincisinde söylediği gibi, isteme acı çekmektir. “Hakikatlerin ilkinde söylendiği üzere yaşam ıstırapsa, Schopenhauer bundan “var olmamanın bizim için daha iyi olacağı” sonucunu çıkarır. İstencin çoğunlukla acı çekmek olduğu şeklindeki iddiasını desteklemek üzere başlıca iki argüman ortaya koyar: Birincisi, onun “rekabet argümanı” diye adlandırdığı, ikincisi ise “stres ya da can “sıkıntısı argümanı”dır. Can sıkıntısının sebebi istemedir dolayısıyla bunun sonucu da ıstıraptır. Vedanta geleneği içinde Advaita Okulu'nun şu anlayışı Schopenhauer'un sonsuzca çabalayan bir istenç her türlü fenomenal gerçekliğin özü ve açıklaması olarak kendinde şeyinin bir benzerini görmek mümkündür: (Schopenhauer,2014,s.113).

Dolayısıyla tabiatı her yerde sürtüşme, çekişme, didişme ve galibiyet denilen şeyin dalgalanmasını görebiliriz ve daha sonra bunda istenç için temel ve elzem olan bu kendi kendiyile uyumsuzluğu daha açık biçimde görüp tanıyacağız. İradenin nesnelleşmesinin her derecesi bir başkasıyla madde, mekân ve zaman için mücadele eder.

Sabit ve sürekli madde devamlı olarak biçim değiştirmelidir, çünkü nedenselliğin kılavuzluğunda mekanik, fiziki, kimyevi ve uzvi fenomenler ortaya çıkmak için hevesle çabalayarak maddeyi birbirinin ellerinden kapmaya çalışır, zira her biri kendi ideasını göstermek ister. Bu çekişme bütün tabiatı takip edilebilir; hatta tabiat ancak onun sayesinde var olur.( Schopenhauer,2014,s.113).

İfade edilenlere bakıldığında çok büyük oranda Schopenhauer ve Buda felsefesinin örtüştüğü aşikârdır. Lakin burada şu kısmın altını çizmekte fayda vardır: Buda'nın söylediklerinde Schopenhauer'un öğretisinin karakteristik özelliği olan hayata karşı duyulan katıksız nefretin yeri yoktur. Sanskritçedeki *dukkha* sözcüğü genellikle ıstırap diye çevrilir, ancak bunun aynı zamanda huzursuzluk anlamı da vardır. Aslında ilk Hakikat hayatın gelip geçiciliğiyle ve bunun insanı iç barıştan nasıl yoksun bıraktığıyla ilgilidir. Kuşkusuz bunun Schopenhauer'un söyledikleriyle çelişen ya da çatışan bir tarafı yoktur. (Abelsen, 2009,s.421).Fakat Buda'nın söylediklerinde Schopenhauer'un öğretisinin karakteristik özelliği olan hayata karşı duyulan katıksız nefretin izlerini bulabilmek mümkün değildir.

## BÖLÜM III

### SCHOPENHAUER FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

Kant'tan başlayarak on sekizinci yüzyılın sonuna dek gelmiş olan görkemli felsefi yapılardan sonra Schopenhauer felsefesinin karakteristiği spekülatif sistemlerin tüm iddialarına karşı kendini sağduyuya hatta halk bilgeliğine geri dönüş olarak sunmasıdır. Buradaki “halk bilgeliğine geri dönüş” (Sans, 2006, s. 44). ifadesinin altını çizmek gerekir. Zira Schopenhauer o nefret ettiği salon filozoflarının ya da akademide kendini herkesin ve her şeyin üstünde gören sözde entelektüellerin aksine, konformizm karşıtı münzevi bir düşünür olarak daima marjinal ve put kırıcı bir figür olmuştur. Bunu hem ürettiği içeriklerle hem bu içerikleri sunarken ki üslubuyla yapmıştır.

O, felsefe profesörlerinin, profesör felsefesi karşısında duyduğu iğretiği açıkça dile getirerek felsefeyi varoluşun temel sorunlarını açık seçik dikkate alan öze dair bir düşünce olarak görmüştür. (Sans, 2006, s. 7).

Arthur Schopenhauer *Parerga und Paralipomena* adlı eserinin bir bölümünde içinde çok sayıda kitap olan ancak bir o kadar da dağınık ve kullanışsız geniş bir kütüphanenin, içinde daha az kitap olan ancak düzenli bir kütüphaneye göre daha yararsız olduğu vurgusunu yaparak, bu suretle çok fazla bilgiye sahip, ancak bu bilgileri kendi bilgileriyle içselleştirememiş, bilgiler arasında geçişi sağlayamayıp bütünlüklü bir yapıya dönüştüremeyen kişilere göndermede bulunarak, Sadece bilgi sahibi olmanın hiçbir anlam ifade etmediğini belirtir ve dönemindeki birçok filozofu bu yönleriyle eleştirir.

Schopenhauer'un üslubu nettir. Onun dili Kant deyimlerinin meydana getirdiği Çin bulmacasından, Hegel'in şaşırtmacı üslubundan Spinoza'nın geometrisinden uzaktır. Her şey açık ve düzenlidir (Durant, 2014, s. 300).

Schopenhauer felsefesini anlamak, sadece onun bize eserleri üzerinden verdiği salt bilgileri anlamakla, idrak etmekle pek mümkün görünmemektedir. Onun sıra dışı özel hayatı, farklı ilişkileri, etkilendiği isimler onu anlamlandırmada önemlidir.

Schopenhauer'un felsefi düşünüşünün belkemiğini Kant'ın kendinde şey ve görünüş kavramları arasında yaptığı ayırmadan ilham alarak belirlediği, İsteme ve tasarım ayrımı oluşturur. Onun en temel eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Kant üzerine yazılmış uzun bir ekle birlikte dört bölümden oluşur.

İlk kitap dünyayı tasarım olarak ya da bizim deneyimimize verili haliyle sunar. İkinci kitap aynı bahsedilen dünyanın ve onun içinde kendimizin başka bir yönüyle istenç ya da istem olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bu ayrım Schopenhauer felsefesinin esasını oluşturur ve burada tasarım olarak dünya, görünüşe karşılık gelirken İstenç ya da İsteme olarak dünya “kendinde şeye” karşılık gelir. Üçüncü kitapta kendi tekliği içindeki bir insanda İstemenin sustuğu bir hal olarak “estetik temaşa” ortaya çıkar ve bununla nesneler dünyası ideaların zaman dışı gerçekliğine dönüşür. Son olarak dördüncü kitapta Schopenhauer sıradan arzu ve eylem yaşantısına ilişkin kötümser bakışını keskin bir dille ortaya koyar ve etik anlamda iyi olana ulaşmanın ve en sonunda da inziva yaşamı içinde bir çeşit mistik kurtuluşa ermenin yolunu göstererek, bir kimsede İstemenin ortadan kalkması gerektiğini savunur (Janaway, 2007, s. 44).

Her filozof gibi Schopenhauer da çağının gereklerini yansıtmakla birlikte düşüncelerinde melankolik temayüllerinin, aile içi patolojik ilişkilerinin de etkisini yoğunlukla görebilmek mümkündür. Nitekim o, bu doğrultuda felsefesini ahlak bu karamsarlık üzerine kurmuştur ve öncelikle bu dünyanın karanlıklarla dolu olduğunu, kabul ederek birçok şeyin aşılabileceğini ifade etmiştir.

Ahlak felsefesini, Eski Ahit ile Yeni Ahit üzerine yaptığı değerlendirmelerle ortaya koyan Schopenhauer, Bunu şu sözlerle dile getirmiştir:

Benim ortaya koyduğum ahlak felsefesinin temeli, amacı ve hedefi vardır; öncelikle adaletin ve sevgiyle şefkatin (ayrım gözetmeksizin bütün insanları sevmenin) metafizik temelini teorik olarak gösterir ve ardından eksiksiz biçimde icra edilmeleri icapları mükemmelen yerine getirilmeleri halinde bunların sonunda götürmesi gereken hedefi işaret eder.

Aynı zamanda dünyanın iğrenç tabiatını dürüstçe ve içtenlikle kabul eder ve buradan kurtuluş yolu olarak yaşama istencinin yadsınmasını gösterir. Dolayısıyla özü Yeni Ahit'in ruhuna uygundur, hâlbuki bütün diğerleri Eski Ahit'in ruhuna bağlı kalır ve teorik bakımdan Yahudilikle (saf despotik teizm) aynı şeydir. Bu anlamda benim öğretim yegâne gerçek Hristiyan felsefe olarak adlandırılabilir, her ne kadar bu, satıhta kalıp meselenin köküne inmeyenlere çelişkili görünebilir de. (Schopenhauer, 2012, s. 47).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Schopenhauer'un felsefesinin düşünsel kaynaklarından biri Yeni Ahittir. Yeni Ahit'e uygun olarak Hristiyanlıktır. Yeni Ahit mantığı imanla, komşuyu sevmekle, mahviyetkârlıkla -kişinin nefsinin tamamen inkâr etmesiyle, tam bir özveri ve fedakârlıkla- ulaşılan gökler âlemini vazeder; bu şerden ve

dünyadan kurtuluşa giden yoldur. Hinduların ahlak anlayışı da bununla paraleldir. Schopenhauer’a göre yaşama istencinin reddiyle kurtuluşa erilebilir. Ancak o, bu inkârın ya da yadsımanın hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, sadece İstememe edimini ileri sürdüğünü özellikle ifade eder. İstemeyi reddetmek bir nevi çileciliktir. Çileci ruh da gayet belirgin bir şekilde aslında Yeni Ahit’in ruhudur. Kendine gelinceye kadar tüm ahlak felsefesi sistemlerinin Eski Ahit düşünsel arka planıyla –ki biçimlerinin ve meseleyi ele alışlarının arkasında bunlara buyurucu Yehova’nın eli vardır der- ve onun tahakkümcü yapısıyla esas alındığı vurgusunu yapar. Son tahlilde kendi ahlak sisteminin gerçek Hristiyanlık sistemiyle özdeş olduğunu ifade eder.

### 3.1. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer için “Dünya nedir?” sorusunun cevabı bilgi teorisinden hareketle “bir öznenin deneyiminde kendisini sunan şeydir.” Deneyimlediğimiz her şeyin varlığı bilen bir özneye dayanır. Dolayısıyla *İstenç/İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* şu sözlerle başlar. (Schopenhauer, 2005, s. 7):

Dünya benim tasarımımdır/algımdır: bu yaşayan bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir. İnsan bunu gerçekten yaparsa, onda felsefi yargı gücü gelişmiş olur/felsefe bilgeliği kazanmış olur. O zaman da insan için şunlar açıklık kazanır, kesinleşir: O, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, 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.

Schopenhauer’un “Onu, iki kez okuyunuz, birinci defasında çok sabırla” önerisinde (Koç, 2018, s. 17). bulunduğu yapıtta hakikat apriori bir yapıdadır ve ancak onu tasarımılayan özne ile vardır.

Genel olarak değerlendirildiğinde “Dünya benim tasarımımdır” önermesi Kant’ın her şey bize yalnızca görünüş olarak sunulur görüşüyle benzerdir. Zaten her fırsatta kendisinin onun öğrencisi olduğunun yineleyen düşünür, safi öğrencisi olmaktan ziyade onun tecrübe teorisi üzerine yaptığı yüksek derecede teknik sıra dışı ve esaslı, ele alınan sorunların uygun çözümlerini sunmakta belirgin biçimde yetersiz kaldığı durumlarda bile genelde ufuk açıcı aydınlatmalar yapmaktadır.

Ustasının tutarsızlıklarını bir yandan açıkça ortaya koyarken, kendi epistemolojik fenomenalizmi ve istenççi metafiziğinin ruhu içindeki Kant’ı yeniden yorumlamak ve düzeltmek, kendi önerdiği çözümlerin kaçınılmazlığına açıkça işaret etmek ve böylece Kant ile kendisi arasında felsefede hiçbir şey yapılmadığı ve kendisinin Kant’ın doğrudan

takipçisi olduğu iddiasının temellerini sağlam biçimde kurmak, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın zeyilinin (ek) hedefleridir ve Schopenhauer'un Kant felsefesinin sistematik eleştirisinin ana bölümünü oluşturur (Tsanoff, 2009, s. 79-80).

Dünyanın bir tasarım olduğunu belirledikten sonra bu tasarımı oluşturan öğelerin ne'liği konusunda, yapısı konusunda açıklama ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Bu varolanın bilinebilirliği üzerine bir problemdir. Schopenhauer bunu : “Bilme bakımından bütün varolanlar, - açıkçası tüm dünya – ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımıdır” (Schopenhauer, 2005, s. 8). şeklinde açılar. Schopenhauer dünyanın bilinebilir yanı, yani tasarım olarak dünyayı yaptığı çalışmanın başlangıcı olarak görmektedir (Schopenhauer, 2005, s. 9).

“Özne” olmadan dünyanın olamayacağını, zira dünyanın bir öznenin deneyiminde kendisini sunduğu şey olduğu vurgusunu yapan düşünür, Kant'ın peşinden “dünyayı kategoriler aracılığıyla algıladığımızı” (Sans, 2006, s. 25) tekrarlamıştır. Bu doğrultuda o, dünyadaki tüm nesnelerin formlarının, öznde apriori olarak bulunan formlarla açıklanabileceğini savunmuş, bu formları her durumda “Yeter Neden İlkesi” ile temellendirme yoluna gitmiştir.

### **3.1.1. Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü**

Schopenhauer, nesnenin kalıplarının, öznde a priori olarak bulunduğunu söyler ve bu kalıpların tümünü “Yeter Sebep İlkesi” olarak adlandırır. (Schopenhauer, 2005, s. 10-11). Tüm bu apriori yasalar Yeter Sebep İlkesinin yasalarınca belirlenmiştir.

Bu ilke sade şekliyle şu şekilde açıklanabilir: “Neden öyle olduğu konusunda hiçbir şey temelden ya da bir nedenden yoksun değildir (Janaway, 2007, s. 34).

Kendiliğinden oluşan hiç bir şey yoktur; her şey, var olan her şey kendisinin varlık nedeni ya da açıklaması olan bir başka şey ile ilişki içindedir.

Belki şu şekilde de formüle etmek daha da açık olacaktır : ( Tanyol,1998, s.17).

1. Prensipte sonuç arasındaki zorunlu bağlantı
2. Sebep sonuç ilişkisi
3. Zaman ve uzay bağlantısı
4. GÜDÜ ( motif) ve eylem ( aksiyon)

Schopenhauer’a göre bu sebeplilik prensibi her duyum içinde istemesiz ve dolaysız olarak hareket eder ve biz bu duyumlarımızın sebeplerini sezgi( intuition) sayesindeki uzaydaki dış nesneler gibi algılarız.

Yeter sebep konusu Platon ve Aristoteles’ten itibaren birçok filozofun üzerinde durduğu önemli konulardan bir olmuştur. Felsefe tarihinde özellikle Descartes, Spinoza ve Wolff yeter sebep üzerinde derinlemesine analiz ve açıklama yapan isimler olmuştur. Platon iyi bir hayatın ne olduğu konusunu işlediği Philebos diyalogunda tüm şeylerin bir nedene dayalı olarak o şey haline geldiklerini, başka türlü onların varlıklarının açıklanamayacağını ifade etmiştir. (Philebos,2013 27a, 26e).

Descartes, Tanrının sınırsızlığını onun, bir (ereksel) nedene (*cause*) ihtiyaç duymaksızın varoluşunun mantıksal sonucu olarak görmektedir. Burada Descartes “ontolojik kanıtı” nedensellik yasası yerine saf kavramsal düşünceye dayandırmaktadır. Descartes’ın Tanrı kanıtlamasının ontolojik bir zorunluluktan çok epistemolojik bir gereklilikle ilişkisi kurulabilir. Tanrının varlığı onun için ikincil bir problemdir. Önemli olan aklın mutlak geçerliliğinin kanıtlanabilmesinde Tanrının kanıtlanmasının metafizik zinciri tamamlayıcı olarak oynadığı görevdir. Descartes’ın Tanrısı apaçık epistemolojik bir ‘kavram’dır, daha öte bir ontolojik gerçekliğin kanıtlanmasına ihtiyaç duymaz. Schopenhauer buna yanıtı Dörtlü Kökte verir: Kavramın, tamamen onun türetildiği kaynağa bağlı” olduğu şeklindedir. Açıkçası kavramın “kaynağı deneyse nesnesi vardır ve o fazla bir kanıtı ihtiyaç duymaz; tersine eğer zihinsel bir çıkarımsa onun yüklemeleri hiçbir işe yaramaz, bu durumda o sadece bir fantazmadır ( Hoşgör,2007, s.35).

Yani Schopenhauer ve Descartes’ın konuya bakışları farklıdır. Birinin sıkı akıl yasalarının denetimi altında olduğu yerde diğeri insanı kendi doğasının hükmünden yani “isteme”den kurtaracak bir çıkış yolu aramaktadır.

Yeter Sebep İlkesini temel ayrımlar üzerinde ilk kez tanımlayan isim Christian Wolff olmuştur. Wolff Yeter Sebep İlkesinin apaçık zorunluluğa dayandığını temellendirmeye çalışmıştır. Schopenhauer’un kurduğu denklem en fazla Wolff’un “olmasının bir nedeni olmayan hiçbir şey yoktur” <sup>24</sup>ilkesi ile benzeşmektedir. Wolff, Schopenhauer için önemli bir isim olmuştur. Wolff’un kurduğu üç ilke, üç kök üzerine yükselir. Oluş (fiendi) ilkesi, bilme (cognoscendi) ilkesi ve varlık (essendi) ilkesi. Schopenhauer buna bir dördüncü form

---

<sup>24</sup>Nihilest sine ratione curpotius sit quamnon sit

daha ekler: Eylem (agendi) ilkesi (Hoşgör, 2007, s. 42). Bu tabi ki Schopenhauer'un en temel kavramı olan İsteme üzerine konumlanacaktır.

Schopenhauer'un *Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü* adlı doktora tez çalışması *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin temel düşüncelerinin girişi gibidir.

O bu temel fikirlerini verdiği Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü'nde dört zorunluluktan bahseder.

- 1) Bir olay ya da durum ona etki eden başka bir şey ile açıklanır: “*nedensellik ilkesi*”,
- 2) Bir öncülün olması ile buna bağlı bu öncülün bir sonucu da olacağını belirten “*mantıksal ilke*” ; Örneğin Suyun üstünde gemi var, gemi yüzen bir maddedir.
- 3) Bir üçgenin neden sahip olduğu gibi özelliklere sahip olduğunu açıklayan: “*matematiksel ilke*”
- 4) Bir eylemin sebebi güdüdür “*güdüleme ilkesi*”(ahlaksal ilke) (Schopenhauer, 2005, s.11).

İnsan, tasarım olarak dünyayı ve içerisindekileri, işte bu dört ilkenin birleşimi olan “Yeter Sebep İlkesi” kapsamında bilebilmektedir.

Nedensellik konusunda Schopenhauer'a göre bir temel ya da bir sebeple bağının kurulabileceği dört farklı açıklama türü vardır ve yine ona göre bu açıklamaları kendisine kadar hiç kimse bu kadar net bir şekilde açıkça ortaya koymamıştır.

Schopenhauer, bir olay ve durumu ona neden olan başka bir şeyle ilişkisi aracılığıyla açıkladığımız- fiziksel ya da nedensel açıklama ki en bilinenidir. Bir yargının onun doğruluğunu gösterecek temellerle (örneğin deneysel bir gözlem olabilir) ya da başka bir doğruyla bağını kurarak neden doğru olduğunu açıkladığımız mantıksal açıklamalar vardır. Üçüncü, örneğin bir üçgenin sahip olduğu özelliklere neden sahip olduğu ile ilgili matematiksel açıklama çeşididir. Son olarak eylemleri, onlara sebep olan güdülerile açıklama şeklinde- dört ayrı biçim, kendi ifadesiyle yeter sebebin dört ilkesi olduğunu ileri sürmektedir ( Janaway,2007,s.35).

Daha net bir ifadeyle Kant gibi dünyayı kategoriler aracılığıyla algıladığımızı yineleyen Schopenhauer'a göre tasarım dünyasında fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaksal olmak üzere dört ayrı zorunluluk vardır (Janaway, 2007,s35) ve Yeter Neden İlkesi hiçbir biçimiyle “kendinde şey” olarak düşünülen dünyaya uygulanamaz.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisinde Transandantal Estetik*'le birlikte her türlü duyumsal bilgi için gerekli olan uzam ve zamanı ele aldıktan sonra, *Transandantal Analitik*'te (I.Kitap: *Kavramların Analitiği*, Üçüncü Kısım: Kavrayışın Saf Kavramları Üzerine) sayılarını on iki belirlediği kategoriler tablosunu sunar: “İşte bunlar kavrayışın apriori olarak kapsadığı sentezin kökensel olarak katışıksız tüm kavramlarının listesidir ve kavrayış yalnızca bunlar sayesinde katışıksız olabilir, çünkü sezginin çeşitliliği içindeki bir şeyi yalnızca bunlar sayesinde anlayabilir, yani bir nesneyi düşünebilmesi ancak bu sayede mümkündür ” (Sans, 2006, s. 25) ifadelerini kullanır.

Schopenhauer, bu kategoriler kümesini temelde nedensellik kavramına indirger ve geri kalan on birinin “bir binanın yüzündeki sahte pencereler gibi” olduğunu ifade eder. Bu sorunu ilk şu şekilde dile getirir:

Özne için nesneler sınıfında yeter neden ilkesi nedensellik yasası olarak kendini gösterir ve ben bu haliyle onu oluşumun yeterli neden ilkesi olarak yani principium rationis sufficientis fiendi diye adlandırıyorum. Ampirik gerçeğin bütünü oluşturarak bütünsel tasarımda kendini gösteren tüm nesneler içinde bulundukları durumun başlangıcı ve sonuyla ilgili olarak, dolayısıyla zamanın akış yönünde bu ilkeyle birbirine bağlıdır. (Sans, 2006, s. 25-26).

Schopenhauer'a göre dünyadaki her şeyin tek tek şeylere bölünmesinin temelindeki kural zaman ve uzam/mekâna yerleştirmedir. Bunu şu şekilde açıklamak yararlı olacaktır. Bilen özne dünyada önceliklidir. Nitekim dünya benim tasarımımdır. Bu tasarımın, uzam zaman ve nedensellikten oluşan temel öğelerden oluştuğunu düşünecek olursak bunların da öznel bir değer taşımaları bir zorunluluk olacaktır (Sans, 2006, s. 28). Tasarım olarak dünyada bireyleşim ilkesi yani principium individuationis hakimdir<sup>25</sup>. Kant şeylerin zaman ve uzam formu altındaki düzenin öznenin kaynaklandığını zaten daha önce söylemişti. Dolayısıyla dünyanın öznel olarak bizim dayattığımız zaman ve uzam olmasaydı tek tek şeylere bölünemeyeceği açıkça anlaşılır (Koç, 2018, s. 24).

O halde dünyanın bu tek tek şeylere bölünmesinin temelindeki ilke: Zaman ve mekâna/uzama yerleştirmedir. İki nesne kendi tekliği içinde aslında farklıdır. Çünkü farklı zaman ve uzamı işgal ederler. Bu fenomenler dünyası için geçerlidir. Kendinde şey için böyle bir şey söylenemez. Uzam ve zaman öncelikle bireyleşim ilkesini oluşturur Schopenhauer, Tasarım dünyasındaki apriori bilginin yasalarını Yeter Sebep İlkesine göre belirlendikten sonra bu tasarım türleri hakkında bilgi verir: Tasarımlar, sezgisel -görsel ya da duyusal da denebilir- (intuitiv) tasarımlar ve soyut (abstract) tasarımlar olmak üzere iki türdür (Schopenhauer, 2005, s. 11).

---

<sup>25</sup> Bireyleşim ilkesi

Bu ayrım esasen bilme yetilerinin iki türüne karşılık gelir: Görü (Anschauung) ve akıl (Vernunft). Schopenhauer bu ayrımıyla ustası Kant'tan farklı bir görüşe sahiptir. Kant'ın bu iki ayrımın dışında ayrıca, Schopenhauer'un, nedenselliğin bize verdiği bilgi çerçevesinde görü ile ilişkilendirdiği anlama yetisi vardır. Schopenhauer uzam ve zamanı nedensellikte birleştirir. Schopenhauer'e göre, "maddenin ya da nedenselliğin öznel bağlılığı (Korrelat) anlama yetisidir" (Türkyılmaz, 2003, s. 3).

Zira görü ile anlama yetisi birbirinden ayrılacak derecede farklı şeylerdir. Bununla birlikte, kavramlar üreten, kavramlaştırma yapan bilme yetisi anlama yetisi olamaz. Bu başka bir bilme yetisi olan aklın işidir. Schopenhauer gerçekte akla ait olan bir işlevi, anlama yetisinin işlevi olarak görmüştür.

"Nedenselliği bilmek anlama yetisinin bir işlevidir, biricik gücüdür" (Schopenhauer, 2005, s. 13) sözüyle Schopenhauer tasarım olarak dünyanın bilinebilirliğini de anlama yetisiyle birlikte düşünmektedir. Bunu aşağıdaki sözlerinde açıkça dile getirmektedir:

Gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir: O yalnızca veridir. Dünya, ancak anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzde algı olarak durur. Dünya o zaman uzamda yer kaplar, biçimi değişirken, özdeği her zaman kalıcı olur. Çünkü anlama yetisi, özdeğe ilişkin tasarımda, açıkçası gerçek etkinlikte uzam ile zamanı birleştirir. Tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığı ile vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır . (Schopenhauer, 2005, s. 14).

Schopenhauer bilme yetileri konusundaki Kant'ın düştüğü bu yanılsı ortaya koymakla birlikte bilginin tasarım bilgisi olduğu noktasında Kant'la anı şeyi düşünmektedir. Schopenhauer için hem görüsel hem de kavramsal bilgi tasarımlarla ilgilidir; bize tasarım olarak dünyayı sunar. Tasarım (*Vorstellung*), görünüşle (*Erscheinung*) ilgili bir kavramdır. Ona göre "her nesnenin, hangi tarzda olursa olsun bütün tasarımı görünüştür" (Schopenhauer, 1998, s. 163).

Bunlar maya örtüsünü oluştururlar. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesi bir açıklamadan çok bu örtüyü kaldırma işlemidir. Zira Nedensellik ilkesine bağlı bilgi fenomeni aşmamızı engellemektedir. (Sans, 2006, s. 31).

Bu durumda dünya nereden geldi nereye gidiyor gibi dolaylı sorular sormak yerine –ki bu sorular gerçek felsefenin işi değildir- doğrudan doğruya "Dünya nedir? " sorusunu sormak gerekir.

Şimdi "görünüş" dediğimiz şey, "bir şeyin görünüşü" olduğundan onu "asıl şeyden" ayırmak gerekir. Zaten Schopenhauer'a göre Kant'ın asıl başarısı kendinde şey ve görünüş arasına bir sınır çekmesiydi.

Ancak Schopenhauer’a göre bu noktadan itibaren Kant’ın hatası “kendinde şey” hakkında konuşulamayacağını düşünmesi ve onun eksik kaldığı kısım ise İstemenin (wille) “kendinde şey” olduğu bilgisine ulaşamamasıdır. (Schopenhauer, 1998, s. 163).

Schopenhauer’a göre, “kendinde şey sadece İstemedir: İsteme olarak o, hiçbir biçimde tasarım değildir; tersine ondan *toto genere*<sup>26</sup>ayrılır” (Schopenhauer, 1998, s. 163). Tasarım olarak dünya, bir ve aynı olan, tamamıyla İsteme olan dünyanın bir görünüşüdür (Schopenhauer, 1998, s. 163).

### 3.2. İstenç/İsteme Olarak Dünya

“Kendinde şey” (Ding an Sich) kavramı duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan dolayısıyla hakiki anlamda var olanı ifade eder. Kavramı bu şekliyle ilk defa Kant’ta görmüş olsak da, aslında felsefe tarihine baktığımız zaman Demokritos’ta biçimlenmiş madde şeklinde, Locke’ta da yine aynı, Kant için bilinmeyen (numenal alan) ve Schopenhauer için ise istenç belirlenimleriyle karşımıza çıkmaktadır (Schopenhauer, 2014, s. 9).

Schopenhauer felsefi düşüncesini, tüm Batı felsefesinde olduğu gibi varlık ve görünüş dualitesi üzerine konumlamıştır. Bu iki kavram üzerindeki tartışma Thalesten başlayarak Sofistler, sistematik dönem (Sokrates, Platon, Aristoteles) Descartes’e kadar felsefi düşünme geleneği haline gelmiş ve tartışmalar sürekli bu zemin üzerinde devam etmiştir. Sofistlerden sonra özne merkezli bir felsefi altyapı oluşmaya başlamış bu da doğal olarak dil ve düşünce ilişkisinin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Eşyanın ne olduğu değil de, öznenin ne olduğu, bilme imkânlarının ne olduğu soruları tartışma zeminlerini ontolojiden epistemolojiye doğru çekmiştir. Daha sonra bu özne tanımlamaları Descartes ile birlikte kendinde varlığın yerine dahi geçer olmuştur. (Schopenhauer, 1914, s. 18). Kant ile de özne tartışmasız bir şekilde felsefenin merkezine oturmuştur.

Öznenin bu şekilde merkeze alınmasıyla birlikte zihin/akıl çok daha üzerinde durulması gereken bir yapı haline gelmiştir. Daha önceki anlayışlarda aklın ideleri kendinde varlığa ait bir unsur iken Descartes ve Kant ile birlikte akıl “kendinde varlığın” yerini almıştır. İşte Schopenhauer tam bu noktada devreye girmiş ve kendisinden epey ilham aldığı Kant’a karşı çıkmıştır: “İnsan akli kendinde varlığın yerine geçirilerek, bütün oluş bunun üzerinden tanımlanmaya çalışılmaz” (Uğurlu, 2015, s. 149).

---

<sup>26</sup> Genel olarak

Ayrıca Schopenhauer Kant'ın "kendinde varlığın" bilinmeyeceğine dair düşüncelerini sorgulayarak numenal alanı anlamaya ve tanımlamaya çalışır (Schopenhauer, 2009, s. 35). Zira ona göre Kant'ın bu bilinemezliğe dair düşüncesi bizi hiçbir zaman hakikate götürmez.

Bu nedenle ona göre kendinde varlık hakkında bir görüş bildirilmediği ve bu kendinde varlık tanımlanmadığı sürece insanın hakikati arama çabası boşunadır (Schopenhauer, 1994, s. 48).

Schopenhauer'a göre hayatın esas saiklerinden olan ahlakın yaşanabilmesi için kendinde varlığın tanımlanabilmesi şarttır. Çünkü fizik dünyasına yönelmiş bir bilim edinimi hayatın ahlaki anlamını yakalama imkânını sunamaz (Schopenhauer, 2008, s. 87). Bu nedenlerle zaman ve mekânın etkilerine maruz kalmayan numen dünyasına ulaşmak gerekmektedir (Schopenhauer, 2009, s. 48).

### **3.2.1. İsteme/İstenç Nedir?**

Schopenhauer'a göre hayatın ahlaki anlamının fark edilebilmesi kendinde varlığın tanımlanabilmesi gerekli olduğu için, zaman ve mekânın etkilerine maruz kalmayan kendinde şey nasıl bilinecektir sorusu ortaya çıkar.

Zira daha önceki felsefi geleneklerde evrenin gerçekliği kendinde varlığa atfen anlaşılırken, şimdi Batı düşünce tarihinin geldiği noktada yaratılan özne üzerinden evren anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu da Descartes'ın tanımladığı anlamda düşünen töz ile diğer tözler arasındaki ilişkiyi açıklama problemine sebep olmaktadır (Schopenhauer, 2009, s. 8).

Özne gerek dış dünyayı algılaması, gerekse bedeni algılamasında tasarımın gerektiği unsurlara ihtiyaç duymaktadır (Schopenhauer, 1994, s. 202). Zaman mekân ve nedensellik tasarımı sağlayan unsurlardır. Bu objelerin birbirlerine göre durumları, zaman içerisinde değişen formel yapıları, ve birbirlerini etkileme durumlarına göre biz onları algılama imkanına sahip oluruz anlamına gelir. Bu nedenle zihin tasarıma dayalı algı dışında herhangi bir bilme imkânı taşımaz (Uğurlu, 2015, s. 152).

Ayrıca tasarım, evreni bütünsel olarak herhangi bir metafizik ilkeye göre anlama imkânını vermediği için hayatı yönlendirecek ahlaki ilkeye ulaşmamızı da sağlamaz. Tabii kabul edilmelidir ki, insan varlığı metafiziğe ihtiyaç duyan bir yapıdadır. Onun hayatı biçimsel ve fiziksel nedenselliği aşan transandantal bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla insanın

kendinde varlığı bilmesi tasarıma ait olan zaman, mekân, nedensellik gibi aracı unsurlarla olamayacağı açıktır. O halde soruyu tekrar sormak gerekirse biz bu numen dünyasını nasıl bileceğiz?

Schopenhauer bunun tek yönteminin koşulsuz bilme olan “kendini bilme “ vasıtasıyla olabileceğini söyler. Schopenhauer kişinin kendinde var olan isteme duygusunun, tasarımlara başvurmadan salt bilme imkânına sahip olduğunu insanın bir yönünün tasarımı algılayan özne, diğer yönünün bunu aşan isteme olduğunun altını çizer (Schopenhauer, 2009, s. 48).

Tasarımlar dünyasında bir nesne ile onu var edecek bir öznenin gerekliliğini vurgulayan Schopenhauer, özne ile nesnenin bu ilişkisinin ötesinde, kendiliğinden var olan bir “varlık” durumundan bahseder (Schopenhauer, 2005, s. 26). Ona göre bu kategorideki varlık, Kant felsefesinde de kendine yer bulan “kendinde şey (Ding an sich)”dir

Kendinde şey ya da İsteme (wille) öznenin bilincinden bağımsız olduğu için herhangi bir nesne gerektirmez. Kant’ın felsefesindeki *kendinde şey* ‘ in aksine Schopenhauer kendi felsefesindeki Evrensel isteme’nin (wille) ya da kendinde şeyi ifade eder.

Schopenhauer felsefesinde İsteme terimini belirgin bir şekilde ele alır. İsteme/istenç bir anlamda itki, enerji ya da güç ile eş anlamlıdır ve bunun bilinçli hatta üzerinde düşünülmüş bir edimle kesinlikle alakası yoktur ( Sans,2006,s.33).

Ona göre tüm varoluşun temelinde İsteme vardır. “O isteme, her tasarımın, her nesnenin fenomenal bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O, bireysel her şeyin, bütünün en derin doğasıdır, çekirdeğidir” (Schopenhauer, 2005, s. 54).

Doğadaki her gücün isteme olarak düşünülmesi gerektiğini belirten Schopenhauer’a göre isteme, bir bakıma etki yaratma kapasitesine, yani bizzat yaşamın özüne, verilen sembolik bir ifadedir (Schopenhauer, 2005, s. 55; Sans, 2006, s. 34).

Bütün görünüşlerin temeli, var olanın aslı olarak İsteme bir ve tektir; ama bu tekliği, tek tek şeylerin tekliğinden farklıdır. Milyarlarca şekillerde ve milyarlarca kişilerle kendini gösteren bu isteme tek bütün ve her şeydedir, her şeydir. O sonsuz çeşitlilikle milyonlarca şekillerde kendini ortaya koyan böylece de başı sonu olmayan en renkli ve kalabalık piyesi oynayan şeydir( Kuçuradi,2013,s. 30).

Zaman, mekân ve nedensellik yönlerinden evreni bilinebilir kılma tasarım dünyasının bir özelliğidir. O halde Kendinde şey 'in bilgisi için tasarımsal dünyanın ötesine geçmek gerekir.

Schopenhauer için “Tasarım olarak dünya”, dünyanın görünen yüzüdür, filozofun kendi ifadesini kullanacak olursak, Gerçeğin gelip geçici gölgesi, onun "maya örtüsü"dür. Bu maya örtüsünü aralamak için, kaldırmak için ya da daha ötesini görebilmek için Schopenhauer “metafiziği öğrenmek için, bilimin öğrettiklerini unutmamız gerektiği”ni (Tsanoff, 2009, s.163)’ni söyler. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesi *öncelikle bir yorumlamadan çok ifşadır, örtünün-kaldırılması* (Sans, 2006, s. 31). ve en iç özün, “kendinde istencin” keşfedilebilmesi çabasıdır.

Schopenhauer felsefesi bir istenç felsefesidir. Bu doğrultuda düşünce nüveleri daha önceden Hinduizmde, Hristiyanlıkta, esasen vardı, ancak Schopenhauer kadar güçlü vurguyu yapan yoktu. İsteme ya da istenç Mutlak, idea ya da sonsuz gibi soyut bir kavram değildir o, tüm gerçekliğin tözsel iliğidir. Dolayısıyla Schopenhauer’unki tam bir istenç felsefesi iken, diğerleri zekâ felsefesi (Sans, 2006, s. 32-33). olma özelliğine sahiptir.

İstencin anlamı deyim yerindeyse Schopenhauer terminolojisinde olduğu kadar diğer filozoflarda -Örneğin Blondel’in sosyolojik bakış açısı, ya da Ribot’nun zihinsel sentezi olsun- ikna edici bir yapıda olmamıştır. Zira klasik anlamda istenç Schopenhauer için geri kalan her şey gibi İstencin bir ögesinden başka bir şey değildir (Sans, 2006, s. 34).

İstenç kavramını farklı filozoflar kendilerine özgü anlamlar yükleyerek kullanmışlardır. Burada özellikle değinilmesi gereken Schopenhauer ile duygusal bir bağ kurmuş ve onu kendi düşüncelerine yol gösterebilecek “felsefi bir deha”olarak gören Nietzsche’dir.

İstenç kavramını felsefesinin temeline yerleştiren Nietzsche’nin, Schopenhauer hakkındaki düşünceleri, zamanla değişse de söz konusu kavramı hareket noktası olarak alma anlamında Schopenhauer’un istenç felsefesinden etkilendiği inkâr edilemez. Nietzsche’deki bu değişimin dozu öyle yüksek olacaktır ki, kendi felsefesini Schopenhauer ’un istenç felsefesinin tam tersi olarak görecektir. Bu değişimin temelinde Nietzsche’nin hayata karşı değişen tavrı vardır. Başlangıçta ustası olarak gördüğü Schopenhauer’u zamanla çok sert eleştirmiştir. Nietzsche’ye göre yaşamın bize getirdiklerini elimizin tersiyle itmemeli, onu olduğu gibi kabul etmeliyiz. Hayat güç istencidir, kaostur, ve bu kaos içinde, “kaplanın sırtına binmişken” ( Nietzsche,1998,s57). düşlere dalınmamalı; Schopenhauer’un yaptığı gibi bu kaplanın dizginleri boş bırakılmamalıdır.

Söz konusu iki filozofun bu kavramı tanımlama ve anlamlandırma şekilleri olabildiğince farklıdır. Bu farklılaşmayı oluşturan şey ise, istenç kavramının altını farklı karakterdeki kavramlarla beslemiş olmalarıdır. Bir taraf istenci, kendini koruma ve yaşamı devam ettirme isteğiyle, bizzat yaratma kapasitesi ile bir tutarken; diğer taraf güç kavramıyla özdeşleştirmiştir.

Schopenhauer'ın istenci kullanım biçimi Nietzsche'ye göre daha yalındır. Onda temelde amaca “yönelme” vardır. Öte yandan, Nietzsche, istenç kavramını Schopenhauer gibi ele almaz. Ona göre, istenç çok daha karmaşıktır. Bu yüzden, Nietzsche, bu kavramı çok basitmiş gibi kullanan filozofları eleştirir.

Bunlardan biri de ustası Schopenhauer'dur :

Felsefeciler “istem”i sanki dünyanın en iyi bilen şeyiymiş gibi söz konusu etmeye alışmışlar, gerçekten de Schopenhauer, yalnızca “istemin asıl olarak bilindiği, mutlak olarak tümüyle, çıkarma ve ekleme olmaksızın bilindiği anlayışını getirdi. Ama tekrar tekrar bana öyle görünüyor ki, bu durumda Schopenhauer, felsefecilerin yapmaya alıştığını yaptı: Yaygın bir önyargıyı uyarladı ve abarttı. İstem her şeyden önce, karmaşık bir şey, yalnızca sözde kalan birliğe sahip- ve kesinlikle bu tek sözde yatıyor yaygın önyargı, bu söz her zaman felsefecilerin yetersiz uyarısına üstün geldi. Öyleyse bir kez olsun ihtiyatlı olalım, “felsefi olmayalım” - şöyle diyelim:

Her istemede önce, duyumların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyumların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır, ayrıca, o zaman bunlara “kollarımızı ve bacaklarımızı” oynatmadan bile, eşlik eden kas durumu, biz bir şeyi “isteyince”, bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse, nasıl duyumlar (aslında çok çeşitli duyumlar) istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, ikinci olarak, düşünme de öyle olmalı. Her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır, -bu düşüncenin “istemeden koparabileceğine inanmamalı, sanki geriye isteme kalırmış gibi. ( Nietzsche,2001,s.11).

Nietzsche'nin isteme eyleminde “buyurucu” düşünce ve duygu hâkimdir. Schopenhauer için istenç birdir ama içini yaşamı devam ettirme ve yaratma kapasitesiyle doldurur, doğrudan başka bir kavrama ilişkilendirmez. Çünkü onu herhangi bir kavramla ilişkilendirmek, tasarım dünyasında yer almasına neden olacaktır. Tasarım dünyasındaki istenç de nesneleşmiş istençtir. Tasarım dünyasında istenç demek, yaşama istenci demektir.

Janaway'ın ifadeleriyle “beden, yaşama yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin, bütün olanaklı varoluşunun altında yatan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı kılan şey onun bu yönelmişliğidir. Schopenhauer'un terimiyle “yaşamı isteme”dir. ( Janaway,2007,s.65).

Nietzsche içinse istenç, güç istencidir. İstenç dendiğinde güç, güç dendiğinde istenç anlaşılmalıdır ona göre. “Mücadele etmek, güç için mücadele etmekten başka bir şey değildir; temel ve içsel şey hala bu istençtir.

Güç istenci, Schopenhauer için olduğu gibi Nietzsche için bir problem değildir. Nietzsche, Schopenhauer ‘un sanatı estetik olarak tecrübe etmede sonsuz istekle başa çıkmayı deneme şeklinin saçma olduğunu düşünür ( Huttunen ,Kakkori,2013).

Schopenhauer’a göre istencin kör bir yapısı olsa da, onun nesneleşmesi bir düzen içerisinde. O bu konuda şu ifadeleri kullanır :

İstemenin, onun upuygun nesneleşmesinden ayrılamayan belirmelerinin basamaklı sıralanışındaki iç zorunluluk, genelde bu belirmelerdeki dış zorunlulukla açığa vurulur. Bundan ötürü, insan, beslenmek için hayvanlara; hayvanlar basamaktaki yerlerine göre birbirine; sonra onlar da bitkilere gerek duyar. Bitkiler beslenmek için toprağa, suya, kimyasal elementlere, onların birleşimlerine, bu gezegene, güneşe, dünyanın kendi çevresinde dönmesine, dünyanın güneşin çevresinde ekliptik açıyla dönmesine gerek duyarlar . Bu böyle gider. Temelde bu, istemenin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucudur. Çünkü istemeden başka bir şey yoktur, o da aç bir istemedir. Bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan ileri gelir. ( Schopenhauer, 2009,s.97).

Nietzsche’ye göre ise, güç istenci herhangi bir nesneleşme göstermez, dahası onun derecelendirilmesi ve dolayısıyla basamaklandırılması da söz konusu değildir. Güç mücadelesi her yerde vardır ve bunun belli bir düzeni yoktur. Dolayısıyla mücadeleler arasında herhangi bir nedenle yapılabilecek bir kıyaslama da yoktur. Bir mücadelede aktif konumda olan güç istenci parçacı, başka bir mücadelede pasif konuma geçebilir ya da gücünü artırma pahasına kendi sonunu getirebilir. Dolayısıyla, organik ve inorganik dünyada kendisini gösteren istenç felsefeleri farklılık gösterir. Çünkü Schopenhauer her ne kadar istencin kör bir şekilde nesneleştiğini söylese de, tasarım dünyasında “basamaklanış” şeklinde bir düzen hali olduğunu da ekler. Nietzsche içinse zaten düzen yoktur. “Dünya hiçbir şekilde bir organizma değildir, bir kaostur.( Nietzsche,2001,s.352

İstenç sadece isteme değildir aynı zamanda talep etmedir. Tüm kudreti, tüm değerleri değerlendirme kudretini talep eder. Nietzsche’ye göre bize bizim kurallarımızı verecek metafizik güçler yoktur, ne Kant’ın maksimleri bize ne yapmamız gerektiğini söyler ne de Tanrıdan gelen kurallar. Bu Nietzsche’nin bütün ahlaki var oluşu sorgulanabilir yapan sebeptir ve kendisinin ahlakın ötesinde olduğunu düşünür (Huttunen ,Kakkori,2013).

Nietzsche’ye göre, dünyada kavranabilecek en önemli olgu bitimsiz bir mücadeledir. Hatta dünyanın özüdür bu, dahası onun için, dünya güç istencinden başka bir şey değildir.

Schopenhauer’a göreyse çatışma, istencin kendisini nesneleştirme sıkıntısından kaynaklıdır. İstenç, kendisini her basamakta daha da çok nesneleştirmeye çalışır ve nesneleşmiş istençlerin basamakları arasında bir çatışma vardır.

Onun cümleleriyle:

Çünkü bir isteme-O, kendisini bütün idealarla nesneleştirir- bu noktada olanaklı en yüksek nesneleşme için, didine didine, uğraşa uğraşa sonunda yüksek bir basamakta daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmak için, belirmelerinin daha aşağı biçimlerini ele geçirir. Uğraşsız yengi yoktur. Yüksek idea ya da istemenin nesneleşmesi, ancak alttakileri yenerek ortaya çıkabileceği için o, aşağıdaki ideaların direnciyle karşılaşır. Aşağı idealar boyun eğmeye zorlanırlar; ama onlar da kendi varlıklarının, bağımsız, tam anlamına ulaşmaya çalışır dururlar. ( Schopenhauer,2009,s.88).

Bunların sebebi Schopenhauer’a göre istencin doymak bileyen doğasıdır. Schopenhauer İstenç terimini salt ruh yetisi anlamında kullanmadığı gibi güç terimini de kullanmamaktadır. Zira güç nedensellik bağı içinde anlaşılabilir. Oysa İstenç nedensizdir (grundlos), . (Sans, 2006, s. 34). İstenç yaratma kapasitesine yani bizzat yaşamın özüne verilen sembolik addır. İstenç tektir ve her yerde mevcuttur

Ona göre tüm varoluşun temelinde İsteme vardır. Bireysel her şeyin, bütünün en derin doğası olan İstemenin ne olduğu ve ne olmadığına dair Schopenhauer şu bilgiyi verir.

Her tasarım, hangi türden olursa olsun her nesne bir görüngüdür, yalnızca isteme kendinde şeydir. Bu niteliği ile isteme bir tasarım değildir, tasarımdan *toto genere* farklıdır. O, her tasarımın, her nesnenin fenomenal bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O, bireysel her şeyin, bütünün en derin doğasıdır, çekirdeğidir. O, doğada körce işleyen bütün güçlerde ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki büyük fark, yalnızca ortaya çıkış düzeylerinin kertesiyile ilgili bir sorundur, ortaya çıkanın doğası bakımından fark yoktur. ( Schopenhauer, 2017,s.54).

Schopenhauer için hayatın özü acı ve kötüdür. Bu kötülüğün ve acının sebebi “İsteme”dir. İsteme dediğimiz şey, kavramsal dünyamızın dışında olduğu için anlamlandırmakta sıkıntı çekilebilir. Lakin onun İsteme kavramı belki de en iyi “bir şeye doğru yönelme” ile karşılanabilir

Schopenhauer’un İsteme ya da istenç kavramı kendine özgüdür. Bu sebeple klasik anlamdaki istenç, onun için İstencin bir ögesinden başka bir şey değildir. Schopenhauer bize istenç/isteme terimini “büyük ölçüde genişlettiği” uyarısında bulunur.

Bu genişletme ifadesinden tam olarak ne anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumlar olsa da, Schopenhauer'un İstemenin anlamını, en azından dünyadaki her sürecin bir “aklı”, “bilinci” ya da bir “amacı” olduğu biçimindeki bir düşünce eğilimine düşmekten sakınacak kadar genişlettiği söylenebilir. (Sans, 2006, s. 34).

Schopenhauer’a göre İstemenin özü, kördür ve hiçbir bilince sahip olmayan doğa güçlerinde de olan bir şeydir. Bu kavramla asıl önemli olan insan ruhunun parçalı bir yapı olarak görülebilmesidir: ruh yalnızca anlama ve rasyonel düşünme kapasitelerinden değil, daha derin bir düzeyde bizim doğamızın bilinçli bölümlerini yöneten ama aynı zamanda onunla çatışan özü itibariyle kör bir yönelme sürecinden oluşur (Janaway, 2007, s. 19).

İstemenin özü kördür ve şu benzetme gayet yerindedir: “ İsteme gözleri gören total adamı sırtında taşıyan güçlü bir kör adama benzer (Durant, 2009, s. 303). İsteme, en alt düzeyde minerallerde, daha sonra bitkilerde, bir adım sonra hayvanlarda ve en üst düzeyde insanda olmak üzere tüm canlı formlarında vardır, ancak onlarda kendini gösterme şekli farklıdır. İnsan, türü arasındaki ilişkilerinde sanatı kullanır, sporu, edebiyatı, bilimi kullanır, felsefeyi, dini kullanır. Bütün bunlar kişilerarası ilişkilerde istem dilini belirler. Bu anlamda bütün bu her şey İstemeye hizmet eder. İnsanlar gördüklerinin ardından kendilerinin gittiklerini sanırlar lakin onları arkadan ittiren bir İstemenin varlığını göz ardı ederler ve bitmek bilmeyen İsteme karşısında, doyumsuzluğun o dehşet verici bumerangına düşerler. İstencin nesnelleşmesi sürecini anlatırken bireyselleşme ilkesinin sonucu olarak evrendeki her unsurun bir yaşam mücadelesi içinde olduğunu ifade eden Schopenhauer, bu mücadelenin genellikle diğer varlıklarla mücadele ve rekabet şekline dönüştüğünün altını çizer. Bu mücadele sonunda zarar gören ya da zafer kazandığını zanneden insan büyük bir yanılgı içine düştüğünü fark ettiğinde tekrar mutsuz olur. Zira hayat, ihtiyaçlarını sürekli yenileyen, elde edilenleri zamanın geçiciliğine bağlı olarak sürekli olarak kullanılmaz hale getiren bir ıstıraptır. Tüm bunların sebebi bitmek bilmeyen “İsteme”dir.

### **3.2.2. İstemenin Nesnelleşme Basamakları**

Schopenhauer bir metafiziksel ilke olarak ele aldığı İstenci, amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör, bilinçsiz bir güç olarak tanımlar. Bu İstenç “idea” olarak insanda, hayvanda, bitkide, “yaşama isteği”, var olma arzusu olarak nesnelleşir.

Schopenhauer, tasarım dünyasında yeter sebep ilkesince belirlenen İstencin nesnelleşmesinin dört basamak şeklinde kendini gösterdiğini vurgular. (Kuçuradi, 2013, s. 33). Bu basamaklar arasında piramitsel bir ilişki vardır. Yani her bir basamak bir önceki merhalenin özelliklerini taşır. Bu tabakalaşmanın tepesinde İstemenin en değerli şekilde objeleştiği insan vardır. Diğer basamakları Schopenhauer, inorganikler basamağı, bitkiler basamağı ve hayvanlar basamağı olarak belirtir (Schopenhauer, 2005, s. 92-94).

İstemenin nesneleşme basamakları arasında hiyerarşik bir düzen vardır. Alt basamak her zamana üst basamağın emrindedir. Nitekim nesneleşme basamaklarının tepesinde olan insan tek başına olsa, bu İstemenin yapısını gösteremezdi. Bitkiler, inorganikler, hayvanlar hep birlikte İstemenin tam nesneleşmesi için birbirini tamamlarlar.

İstemenin en zayıf halkası inorganik dünyadır. Burada isteme inorganik dünyanın/ maddenin kendisi ve bu dünyayı yöneten kuvvetlerin hepsi olarak vuku bulur. Dünyanın her yerinde nesnelerde müşterek bu güçler, istemenin en alt basamağını oluşturmaktadır. Buradaki nesnelleşme “kör bir isteme” ya da bir “dürtü” olarak düşünülebilir (Schopenhauer, 2005, s. 92). Araştırılması ve genel yasaların bulunması fizik, kimya gibi bilimlerin işi olan kuvvetlerin durumu bu basamağa örnek gösterilebilir.

İkinci nesnelleşme basamağı bitkiler dünyası basamağıdır. Burası daha önce bahsettiğimiz hiyerarşik düzene bağlı olarak kendi farklı özellikleriyle birlikte alt basamağın özelliklerini de taşır. Kendi altındaki basamağı “yenerek” kendi içine alır. Alt basamakta kör bir itilim olarak kendini gösteren isteme bu aşamada “yaşamayı isteme” şeklinde kendine yer bulur (Kuçuradi, 2013, s. 35). Bu aşamada evrendeki genel güçlerle birlikte uyarıcılara cevap verme de söz konusudur (Schopenhauer, 2005, s. 93).

Üçüncü aşama bitkiler ve inorganikler basamağının özelliklerini içinde barındırarak nesnelleşmenin alt basamaklara göre daha belirgin olduğu alandır. Burada algı, duyular aracılığıyla yaşama dâhil olur (Schopenhauer, 2005, s. 95). Algıya sahip hayvanlar motiflere cevap verirler (Kuçuradi, 2013, s. 35).<sup>27</sup> Dolayısıyla bu basamakta inorganikler ve bitkilerde olmayan “cevap verme” özelliği vardır.

Son nesnelleşme basamağı insandır. Buradaki nesnelleşme artık, önceki tüm basamakların tüm özelliklerini taşır. Bu aşama, doğa güçlerine tâbi olma, uyarıcılara cevap verme ve duyular aracılığı ile algılama ya da motiflere cevap vermenin yanı sıra, “olgusal bilgi” sahibi olma da söz konusudur (Schopenhauer, 2005, s. 95).

Burada isteme insanların bedeni ve karakteri olarak net bir şekilde nesnelleşir. Burada türün karakteri önemlidir ancak daha da önemlisi bireyin kendi karakteridir. Zira her birey tek başına bir ide meydana getirebilir.

### 3.2.3. Yaşamı İsteme

Yaşamı isteme ifadesi Schopenhauer felsefesinde önemli bir yer tutar. Zira insan “yaşama istencinden başka bir şey değildir. Alman dilinde “Wille zum leben “in direk tercümesine bakıldığında “yaşamayı isteme” ya da “yaşama arzusu” şeklinde çevrilebilir. Bu dil kuralları açısından uygun olmayan bir ifade değildir, lakin kavramı bu şekilde kullanmak Schopenhauer ‘un yüklediği anlamı biraz daraltmaktadır. Kavram sadece yaşama yönelim

<sup>27</sup>Schopenhauer’un bu basamakta hayvanlarda bilgiden yoksun davranışlardan, tabii güdülerin sebep olduğu davranışlardan başka bilginin alet olarak kullanıldığı davranışlar vardır şeklinde açıklaması vardır, lakin bu bilginin yanlış olduğunu yüzyılımızdaki hayvan araştırmaları kanıtlamaktadır. (Kuçuradi,2013,s.35).

ile kalmayıp topyekûn “yaşamı” isteme, yeni yaşamlar doğurma ve kendi yavrularını koruma şeklinde genişletilebilir. Yani yaşamadan çok yaşamın doğrudan kendisi asıl meseledir. Schopenhauer bütün yaşam formlarının büyüme, iş görme ve davranma şekillerini açıklayabileceği tek bir ilkenin peşine düşmüştür ( Janaway,2007,s.66).

Schopenhauer davranış örüntüleri ve tek tek organların çalışması, onların koordinasyonunun belli bir amaçlar ya da hedefler silsilesi varmış gibi algılanması yanılgısı konusunda bizi uyarır ve organizmaların bilinçli bir şekilde herhangi bir amacı göz önünde bulundurmada “kör bir şekilde” iş başında olduğu vurgusunu yapar. Kör bir şekilde iş başında olan istenç amaçlara doğru yönelmeyi açığa vurur ve Schopenhauer bunu şu şekilde açıklar:

...Buna göre, gövdenin<sup>28</sup> parçaları, istemenin kendini açığa vuracağı başlıca isteklerle yetkin biçimde örtüşmelidir. Parçalar, bu isteklerin görünür dile gelişleri olmalıdır. Dişler, boğaz, bağırsaklar nesnelleşmiş aklıdır. Eşeyssel organlar nesneleşen eşeyssel istektir. Kavrayan eller, hızlı ayaklar, istemenin sonraki, daha dolaylı bir düzeyini gösteren didinmelerine karşılık gelirler. İnsanın biçimi genelde insanın istemesine karşılık geldiğinden bireysel gövde, bireysel olarak dönüşüme uğrayarak istemeye- bireyin karakterine- karşılık gelir. Dolayısıyla o baştan sona, her ayrıntısında, bireysel karakter gösterir. (Schopenhauer,2009,s.51-52).

Bütün bedenin nesneleşmiş istemeden başka bir şey olmadığını ısrarla yineleyen Schopenhauer için isteme kavramı, beden, güdü ve itkilere verdiği tepkiyle sınırlanan bir yapıda değildir. Yinelemek gerekirse beden büyür, onun parçaları belli bir şekilde düzenlenmiştir, ama bu durum “kör bir şekilde” dir.

Bu konudaki aşağıdaki pasaj bunu daha net açıklar niteliktedir:

Bir devindiriciden açıkçası bir tasarımdan başka nedeni olmayan değişimlere istemenin belirmeleri diye bakılmıştır. Bundan ötürü doğada isteme yalnızca insana ya da biraz kuşkuyla hayvanlara yüklenmiştir. Çünkü başka bir yerde söylendiği gibi hayvansal yaşamın özgün seçkin özniteliği elbette bilgiye ulaşması tasarımları kavramasıdır. Ne ki, yönlendirici bir bilgi yokken de istemenin etkin olduğunu, hayvanların içgüdüsünde, mekanik becerisinde görürüz. Burada onların tasarımlara, bilgilere sahip olmaları söz konusu değildir. Çünkü tanıdıkları bir devindiriciymiş gibi uğrunda çalıştıkları amacı bilmezler. Dolayısıyla burada bir devindirici gerçekleşen eylemleri bir tasarım yönetmez

Onlar bize, başka her şeyden önce, en seçik biçimde, istemenin bilgi olmaksızın nasıl etkin olabildiğini gösterir. Bir yaşındaki bir kuş yuvasını kurarken onda yumurtalarının tasarımı yoktur. Genç örümcekte tuzağa düşürmek için ağ ördüğü avının tasarımı yoktur. Karınca aslanı ilk kez bir çukur kazarken onda karıncaların [avının] tasarımı yoktur... İsteme bu tür etkinliklerde, bu yaratıkların öteki eylemlerindeki gibi açık açık iş başındadır. Ne ki, bu kör bir etkinliklerdir : (Schopenhauer, 2017,s.58-59).

İnsanda da aynı istemenin kör bir şekilde çalıştığı pek çok hal vardır. Dolayısıyla bedenin bilgi tarafından yönetilmeyen bütün işlevleri-beslenme, büyüme, salgılama, dolaşım, üreme v.b. istemenin kör bir şekilde çalıştığını gösterir.

<sup>28</sup> Gövde, beden anlamında kullanılıyor.

Schopenhauer’a göre bizim bedenlerimizde de iş gören doğa bütününde olduğu gibi aynı “kör” güçtür. Bizler yaşamak ve çoğaltmak için düzenlendik, ama bu bilinçli bir isteme edimi tarafından olmadı. Ayrıca bilinçli ve amaçlı insan istemesi ile içgüdüler arasında yakın bir ilişki, yakın bir devamlılık vardır. Eş arayışında, yavrulara bakmada diğer hayvanlarla benzer içgüdülere sahibizdir ve içgüdülerle yöneliriz. Ayrıca Schopenhauer insanın algı rasyonelite ve eylem kapasitesini, böcekleri yuvalar inşa etmeye, tüyleri büyümeye ve hücreleri bölünmeye yönelten aynı ilkenin bir türevi olarak görür. Bu yönüyle bakılacak olursa yaşamı isteme kavramı tüm zamanların en genel ve geniş kavramı olarak görülebilir. (Schopenhauer, 2017,s.67).

Burada özellikle altı çizilmesi gereken konulardan biri Schopenhauer ‘un doğa için ilahi bir amaç olduğunu savunan görüşlere şiddetle direnmesidir. Fenomenlerin çokluğunun bütününde kendisini gösteren tek bir isteme vardır ona göre. Bunun anlamı bütün davranışların aynı eğilim ya da amaca yönelmenin bir çeşidi olduğudur. Bütün yaşam formları, yaşama doğru eğilim gösterirler, ama doğanın ona göre düzenlediği bütünsel bir amaçtan söz edilemez. Hatta amaçsızlık vardır. Böylelikle Panteistleri ve Spinoza’cılarını alaya alır. ((Schopenhauer, 2017s.67).

Schopenhauer canlı ve cansız pek çok şeyin ait oldukları türün ölümsüz ve değişmez olduklarına inanır. Bunun anlamı aslında her bireyin ya da tekin, bir türe ait olması ve var olabilen türlerin sabit olmasıdır. ( Wieschedel, 2001, s.301)

Böylece tek tek şeyler zaman içinde gelip geçerken bir tür olarak karınca deneysel gerçekliğin kalıcı bir parçası olarak kalır. Bu konuda Schopenhauer iki açıklama getirir: Birincisi, nesneleşme mantığıdır; yani istemenin kendisini bir basamaklar dizisinde açığa vurmasıdır. Diğer Platon’un idealar öğretisi mantığıdır. Karıncanın ya da meşe ağacının bizzat kendisinin idealar olduğunu söyler. Sahip olabileceğimiz en uygun nesnel bilgi şeylerin doğasında sabit bu kalıcı formların doğasına ilişkin bilgidir. Tüm bu söylenenleri Schopenhauer’un aşağıdaki pasajı özetler niteliktedir:

Doğada her yerde yarış mücadele ve zaferin dalgalanışını görüyoruz... İstemenin nesneleşmesinin her basamağı diğerinin kapladığı madde, zaman ve mekân için savaşı... Bu evrensel çelişki en açık bir şekilde hayvanlar âleminde görülür. Hayvanlar kendi beslenmelerini sağlamak için bitkiler âlemine sahiptir ve gene hayvanlar âlemi içinde de hayvan bir diğerinin avı ve yiyeceğidir. Bunun anlamı bir hayvan İdeasının kendisini açığa vurabilmesi için bırakmak zorunda olduğudur. çünkü her hayvan kendi varoluşunu ancak diğerinin varoluşunu sürekli ortadan kaldırarak koruyabilir. İşte bu nedenle yaşamı isteme genel olarak kendi üzerinden beslenir ve bunu büründüğü çeşitli formlarda yapar; bu zincirin sonunda diğerlerine göre baskın çıkan, doğayı kendi kullanımı için üretilmiş bir şey olarak gören insan ırkı vardır. (Schopenhauer, 2017s.67).

Eğilimlerin, içgüdülerin esiri olanlar Kant’a göre özgür değildirler. Schopenhauer’a göre zaten mutlak özgürlük yoktur, sadece mutlak isteme vardır. Evrim de zaten isteme ve tasarımdan ibarettir. Bu, “yaşama” da insanda ve doğada en büyük isteme eyleminin görünüşüdür. “Yaşam”ın büyük düşmanı, ölümdür. Schopenhauer’a göre ölüm bireyler içindir, tür olarak bütün varlıklar ölümsüzdür. Bu da mutlak idea kavramıdır (Tanyol,1998,s.31).

### 3.2.4. Beden

Schopenhauer deneysel dünyaya ilişkin bütün bilginin ait olduğumuz organizma türünün bir ürünü olduğunu iddia eder. Bilginin ve onun nesnesinin yapısı yaşamı istemenin kendisini açığa vurduğu türe, bu şekilde ortaya çıkan özneye dayanır. Bunun somut göstergesi de bedendir. Deneyimin nesnelerini yöneten uzam, zaman ve nedensellik formları sadece bir yüzeydir, altında doğamızın gizli gücü isteme yatar.

Schopenhauer ’da bilgi insanın varlık şartıdır. İnsanın hayatını idame ettirmesini sağlayan bilgi temelde istemelerinin de emrindedir. Ama arada bir de olsa insan yine bilgi sayesinde bu istemelerinin karşısına çıkar, kendi istemelerine hayır der. Nesnelleşme basamaklarından diğer basamaklarda olmayan ilişki kurma, bilinçle birlikte insanda var olur. İdrak eden bilinçle alakalı şu pasaj dikkat çekicidir:

Anlama yetisi, insanda akla, soyut kavramlar kurma yetisine dönüşmektedir. Bu akılla birlikte, geçmişle geleceğe uzanan, kendini bilen düşünme gelir. Sonuç olarak da, düşünüp taşınma, dikkatli ilgi, şu andan bağımsız olarak, önceden tasarlanmış eylem sığası gelir. Son olarak da kişinin kendi kararı konusunda seçik bilinci...(Schopenhauer, 2005, s. 95).

Schopenhauer’a göre insanın bilen ve isteyen olmak üzere iki yanı vardır. Böyle bir ikilik görülmesinin temelinde geleneksel insan görüşü vardır. (Schopenhauer, 2005, s. 109-110; Kuçuradi, 2013, s. 40). İstemenin esiri olmuş insan nedensel bağlantılardan kurtulamaz.

Schopenhauer ‘un saf bilen özne konusundaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Saf bilen özne için gövde/beden “nesneler arasında bir nesnedir. Bu kadarıyla saf bilen özne için gövdenin devinimleri ile eylemleri, bütün başka algılanmış nesnelerdeki değişimler ölçüsünde tanındır. Saf bilen özne için, onların anlamlarına ilişkin bilmece bütünleriyle değişik biçimde çözülmemiş olsa, onun kendi devinimleri ile eylemleri öteki algılanmış nesneler gibi yabancı, anlaşılmaz olurdu. Bilmece başka türlü çözülme o, tıpkı başka nesnelerdeki değişimlerin nedenleri, uyarıcıları, devindiricileri izlediği gibi, kendi eylemlerinin de, bir doğa yasası sürekliliği ile belli devindiricilerin ardından geldiğini görecekti.

Gelgelelim devindiricilerin etkisini, gördüğü bütün başka etkiler ile onların nedenleri arasındaki bağlardan daha fazla anlayamayacaktı. O zaman, gövdesindeki bu anlaşılmaz belirmelerin, eylemlerin içyapısını canının çektiği gibi adlandıracaktı. Onlara güç, nitelik ya da karakter diyecek, ama bu konuda bundan daha fazla iç görüşü olmayacaktı. Gelin görün ki, gerçekte olan bu değildir. Tersine, bu bulmacanın çözümü, bilginin öznesine, bir birey olarak

fenomenal varoluğu içinde verilmiştir. Bu yanıt, istemedir. fenomenal varoluşun anahtarını ona bu verir, yalnızca bu verir. Bu yanıt bilginin öznesine anlamı açığa vurur, ona varlığının, davranışlarının, devinimlerinin iç işleyişini gösterir. (Schopenhauer,2017,s.41).

Yukarıda adeta anlaşılmak istemezcesine yazdığı pasajda Schopenhauer temelde şunu söyler: Gövde ya da beden tüm diğer nesneler gibi nesneler içinde bir nesnedir. Ancak bilen özne onu diğer nesneler gibi algılamaz, onu eğer diğerleri gibi algılasaydı onlardaki, nedenlerindeki, devindiricilerindeki doğa yasasının kendinde de olduğunu sanacaktı ve ona da güç, karakter gibi açıklamalar getirecekti. Ancak gerçek durum şudur ki, bu sıkıntının çözümü bireye fenomenal varoluş içinde verilmiştir ve bunun adı da, istemedir.

Beden, bilginin öznesine büsbütün ayrı iki yoldan verilmiştir. O, (isteme) bedenle özdeşliği aracılığı ile birey olur.

- Beden, anlayan algıda bir tasarım olarak, nesneler arasında bir nesne olarak verilir. O da nesnelerin yasalarına bağlıdır.
- Beden aynı zamanda, herkes için büsbütün farklı biçimde, doğrudan bilenen varlık olarak verilir. O, isteme sözcüğüyle de gösterilir. İstemenin her gerçek eylemi, öncelikle bedenin bir devinimidir. İstemenin bu kuralın dışında kalan gerçek bir eylemi yoktur. (Schopenhauer,2017,s.42)

Bedenin eylemi, nesneleşmiş yani algıya giren istemenin eylemidir. İsteme, bedenin *a priori* bilgisi, beden de istemenin *a posteriori* bilgisidir.

Burada Schopenhauer'un açıkça Descartes ve Berkeley'ye saygısı net bir şekilde görünmektedir. Gerçekten de Descartes'ın "cogito ergo sum" u hemen çoğu felsefenin ciddi bir çıkış noktasıdır ve bu gerçeği kategorik bir şekilde ilk kez ifade ederek felsefeye kesin bir hizmette bulunmuş olan da Berkeley'dir. ( Sans,2006,s.32)

Schopenhauer'a göre Mutlak, idea gibi soyut bir kavram olmaktan uzak olan İstenç tüm evrenin güdücü ana kuvvetidir. Beden bile istemin eseridir; o, fenomen haline gelen istemedir yani görünür bir hal alan, benim var olma arzumdur.

"İstemi bilirim, çünkü o bedenimle özdeştir. Bedenim ve istemim birdir. İstemeyle bedenin özdeşliği doğası gereği kanıtlanamaz. Çünkü onların özdeş olduğunun bilgisi en doğrudan bilgidir. Bedenim istemimin nesnelleşmesidir" (Schopenhauer, 2005, s. 45).

Filozof her gerçek hakiki ve dolaysız İsteme ediminin aynı zamanda kendiliğinden ve doğrudan açık bir beden edimi olduğunu söyler ve eserlerinde bu iddiasını ısrarla yineler.

Her şiddetli ve aşırı İsteme hareketi, diğer bir deyişle her duygu, İstemenin bedenle bir olduğunu, bedeni ve onun içsel işleyişini doğrudan ve aniden harekete geçirerek yansıtır.

Beden ve İsteme özdeşdir. Örneğin aşırı kaygılı durumlarda insanın kanı çekilir, yüzü kızarır, sesi titrer, akılsal durumlar bedeni doğrudan etkiler. Bu akılsal durumlar arzulama, hoşlanma, talep etme, umut etme, özlem duyma, direnme, üzülmeye acı çekme, nefret etme kısacası bütün duygular ve tutkular olmak üzere kapsamı çok geniştir. Schopenhauer bazı durumlarda bir etkide bulunulduğunda tepkinin nötr olabileceğini kabul eder, ama ekseriyetle bir etkinin sonucunun belli bir dereceye kadar haz ya da acı verici olduğunu söyler. Yüzümüzden kan çekilmesi, kalbin çok daha hızlı atması beden ve isteme özdeşliğinin sonucudur. Böylece her şiddetli ve aşırı isteme hareketi diğer bir deyişle her duygu bedeni ve onun içsel işleyişini doğrudan ve aniden harekete geçirir.

Bilince sahip bir akılda bedeni eylemde bulunmaya sevk eden tasarım *güdü*'dür. İsteme kendisini bedensel hareketlerde, örneğin hayvanlarda ve insanda aynı şekilde dışa vurur, ancak aralarındaki fark, insanların olayları kavramsal olarak tasarlaması neyin ve nasıl yapılması gerektiği konusunda sonuca götürecek eylemsel bir sürece dâhil olması iledir. Örneğin bir hayvan da yemek yer insan da. Lakin hayvan sadece aç olduğu için yer, insan hem aç olduğu için hem de bunun yapılması gereken bir eylem olarak değerlendirdiği için yer (Janaway, 2007, s. 63).

İstemenin çeşitleri vardır ve onları önceleyen nedenler bakımından birbirinden ayrılır. Güdü, itki ve -mekanik ve kimyasal değişimlerde bulunabilecek- saf-basit nedendir (Janaway, 2007, s. 64).

İsteme insanda akılla birlikte düşünülür, zira akıl, bilinçle hareket eder ve insanı herhangi bir eyleme kanalize eder. Bilince sahip bir akılda bedeni eylemde bulunmaya sevk eden bir tasarımı Schopenhauer, güdü olarak adlandırır. İşte bu insan için olan İstemenin bir türüdür. Ancak bir bitkinin hareketleri, örneğin neme, yer çekimine göre belli tepkileri hiçbir akılsal ifade ile açıklanamaz. Dolayısıyla bu da Schopenhauer'un bahsettiği İsteme türlerinden itkidir (Janaway, 2007, s. 64).

İnsanların ve hayvanların da itkisel davranışları olduğu aşikârdır, örneğin istem dışı büyüyen ya da küçülen gözbebeği. Bedenin eylemi, nesnelleşmiş, yani algıya giren İstemenin eylemidir. İsteme eylemi ile beden hareketlerinin özdeşliğini aşağıdaki ifadelerde net bir şekilde görmek mümkündür:

İstem eylemi ile bedenin hareketi nedensellik bağının birleştirdiği nesnel olarak bilinen iki ayrı şey değildir. Birbirleriyle olan ilişkisi neden ile sonuç arasındaki ilişki de değildir. Tek ve aynı şeydirler. Ancak başka başka yollarla aynı anda ve yine algılamayla verilmişlerdir. Bedenin hareketi nesnelleştirilmiş istem eyleminden başka bir şey değildir. Bu bedenin bütün hareketleri için geçerlidir. Bütün beden nesnelleştirilmiş istemdir... Bu bakımdan bedenin kısımlarının başlıca isteklere uyması gerekir. İstem onlar aracılığıyla kendini belli eder. Söz konusu kısımlar bu isteklerin görünürdeki ifadesidir. Dişler, boğaz, bağırsaklar nesnelleştirilmiş açıklıktır. Üretim organları nesnelleştirilmiş cinsel istektir... Bütün sinir sistemi istemin antenleridir; istem bu antenleri içe ve dışa doğru uzatır... İnsan bedeni genellikle insan istemine uyduğundan bireysel beden yapısı da bireyin huyu olan bireysel olarak değiştirilmiş isteme uyar. ( Durant,2014,s.305).

Kısacası İstem insanın özüdür; o, hayatın bütün formlarının hatta cansız maddelerin de özüdür. Dolayısıyla bedenin devinimleri de evrensel neden olan istemin ifadeleridir.

Bu düşünceler aslında akılsal alan ve bedensel alanı birbirinden ayıran ikilikçi görüşe de bir cevap mahiyetindedir. İstemenin akılsal alanda beden hareketlerinin fiziksel alanda olduğunu savunan ikici görüş Schopenhauer'a göre anlamsızdır.

İhtiyaçları karşılama için uğraş içerisinde olma, bir şeylerin peşinden koşma fiziksel gerçeklikle kendilerini açığa vursalar dahi aynı zamanda içsel bir yön de taşırlar.

Doğada bilinçli olsun olmasın, her gücün en incelmış olanların bile yönelmenin ya da amaç peşinde koşmanın bir formu olarak anlaşılması gerektiğini aşağıdaki pasaj açıkça ortaya koyar durumdadır : (Janaway, 2007, s. 56).

Yalnızca isteme kendinde şeydir... Bütün tasarımın bütün nesnelerin bir fenomeni görünürlüğü ve nesneleşmesi olduğu şey o dur. O her tek şeyin ve aynı zamanda bütünün en içteki özü esasıdır. Doğanın kör bir şekilde işleyen her gücünde ve aynı zamanda insanın ince düşünülmüş her davranışında görünür ve ikisi arasındaki büyük farklılık açığa vurulan şeyin içsel doğasında değil, ama yalnızca açığa vurma derecesiyle ilgilidir.

## BÖLÜM IV

### ISTIRAP PROBLEMİ VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

#### 4.1. İstirap Problemin Kökleri Ve Etimolojisi

İnsanın bilinç sahibi olması iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. Zira bilinç sahibi insanın kendi varlığı ile ilgili sorular sorduğunda cevaplar çoğu zaman tam anlamıyla tatmin edici olmadığı için yanıtlanamayan sorular adeta içini kemiren bir kurt gibi varoluş sancısına neden olurlar.

Bilinçsizlik durumu bizi tıpkı hayvanların muaf olduğu gibi “neden varım? , neden ölüm var, niçin yaşıyorum” tarzı hayatın kaynağı ve sebebi ile ilgili sorulardan uzaklaştırır. Hayvanlarda örneğin gelecek kaygısı yoktur, çünkü farkındalıktan yoksundurlar. Farkındalık düzeyinin yüksekliği ıstırapı da beraberinde getirir. Schopenhauer ’un felsefesinde özellikle altını çizdiği üzere artan farkındalık durumunda bilinç bedeli ıstırapla öder.

İstirap Kutsal Kitaplardan olan Tevrat ve İncil’de Âdem ile Havva kadar eskiye dayandırılır. Yılanı kanıp İyilik ve Kötülük ağacının meyvesini yemelerinden sonra ortaya çıkan acı o günden bu yana insanın makûs tarihiyle birlikte var olagelmıştır (Breton, 2010, s.74).

İstirap kavramının açılmasına geçmeden önce etimolojik kökenine bakmak kelimenin kapsamını görmek adına önemlidir. Türkçe kaynaklarda ıstırap kavramı“ Maddî veya manevî acı, azap, eziyet, zahmet, sıkıntı (Kubbealtı Lügati, 2019).anamlarında kullanılmaktadır.

Birçok dilde acının kelime anlamı benzeşir. Pain (Ing.) ya da peın (Almanca) sözcüğünün Yunanca ve Latince kökenleri poine (acı çekmek, ıstırap içinde olmak) ve poeria'dvc (ceza)

gibi çekilen acıdan günah yüzünden müstahak olunan acıya kadar aynıdır. Acı Sanskritçede pukkha sözcüğüyle karşılaşılır ve etimolojik kökeni pu kökü arınma, arındırmaya gönderme yapılıır. Acı çekmek, ağrı çekmek" (Fr. Avoir mal, Latince malum) deyiminin ahlaksal kökeni de açıktır. Aslında acı yaşamda bireyin, kendi bedenini kendisi dışında bir olgu gibi algıladığı bir zaman dilimidir. (David Le 2010, 17-18).

Acı ya da ıstırapın bireyi arındırıp olgunlaştırdığının pek çok düşünür tarafından altı çizilmiştir.

İstırapı üretken ve üretken olmayan şeklinde ikiye ayran Sayar (2012) çalışmasında ıstırapın üretkenliği sayesinde ruhun aslında yepyeni bir benliğe geçebileceğini belirterek, mutlak mutluluğun abartıldığını, ıstırapın yaşarken incitici de olsa geriye dönüp baktığımızda bizi olgunlaştırdığının altını çizer.

#### **4.1.1. İstırap Kavramına Dinlerin Bakış Açısı**

Dinler genel itibariyle ıstırap çekmeyi düşünce bütünlükleri bağlamında olumlamışlardır ve acı ve ıstırapı genel olarak evreni açıklama denemeleriyle ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Dinler ıstırapı dolayısıyla dünyadaki kötülüğü insanın ruhsal ve zihinsel gelişimi açısından değerlendirmektedir. Örneğin İslam dininde ıstırapın sebebi Allah'ın kullarını imtihan etmesi saikini taşır. Bu konuda sabır gösterenlerin mükâfatlandırılacağı ayetlerle belirtilir. İslam düşüncesine göre ıstırap Tanrının bir zulmü ya da ceza yöntemi değil insanın bu ıstıraba tahammül göstererek bazı erdemleri yerine getirebilmesi ve kişiliğini geliştirmesi için için bir fırsattır.

Tevrat ve İncil de ıstırap Adem ile Havva'nın yılana inanıp İyilik ve Kötülük ağacının meyvesini yemelerinden sonra ortaya çıkar (Breton, 2010, s.74). İstırap dediğimiz şey, daha önce de ifade edildiği gibi, bilinç yani farkındalık ile ortaya çıkan bir şeydir. İnsan ilk günahı işleyip cennetten kovulduktan sonra kendi sorumluluklarını da üstlenmiş olur. Bu, cennetten kovulan insanın değer, anlam, korku, kaygı gibi fenomenlerle yüz yüze geldiği anlamına gelir, dolayısıyla kötülük insanın hayatına girmiştir artık. İncil'de ve Tevrat'ta "ıstırap" kavramı anlatılırken Hz. Eyyüb, acıyla imtihan edilmenin simgelerinden biri olarak kullanılır.

"...Rab şeytana, "Kulum Eyyüb'a iyice baktın mı? Çünkü dünyada onun gibisi yok; kâmil ve doğru adamdır; Allah "tan korkar ve kötülükten sakınır" dediğinde şeytan Eyyüb' ün

serveti<sup>29</sup> kaybolacak diye Allahtan korktuğunu iddia eder. Bunun üzerine şeytana onu yoksullaştırma izni verilir. Daha sonra şeytan tarafından çocukları öldürölüp malları çalınmak ve telef edilerek imtihan edilen Eyyüb, şeytanın beklentisinin tersine tüm bu felâketleri büyük bir tevekköl ve teslimiyetle karşılayarak Allah’a secde eder ve : “Anamın bağrından çıplak çıktım ve toprağın bağrına çıplak döneceğim; Rab verdi ve Rab aldı. Rabb’ın ismi mübarek olsun” der. Daha sonra mutlak bir sadakatle kendine tabii olduğunu belirten Rabb’a şeytan “Evet, insan canı için nesi varsa verir; fakat şimdi elini uzat da onun kemiğine ve etine dokun ve yüzüne karşı sana lanet edecektir” der, bu konuda Eyyüb’u sınamak için Rab’dan icazet alır. Sonra, Eyyüb’un tepeden tırnağa her yerinde kanlı çıbanlar çıkar, vücudunun hemen her yeri yara içinde kalır. Bunun üstüne Eyyüb’un karısı “hala Allah’a isyan etmiyor diye Eyyüb’a sitem eder: “Allah’a lânet et de öl” der. Eyyüb karısına : “Ahmak karılardan biri nasıl söylerse sen öyle söylüyorsun. Nasıl? Allah “tan iyilik kabul edelim de kötülük kabul etmeyelim mi?” der. Daha sonra Eyyüb ’un acıları dayanılmaz hale gelir. Bu acıların neden kendi başına geldiği konusunda sürekli bir arayış içerisine girer. Eğer bir günah işlediyse ve bunun karşılığı buysa bu günah kendisine neden söylenmiyordur? Bu süreçte üç arkadaşı gelir ve onu bu durumu için sabır göstermesi gerektiği konusunda ikna etmeye çalışırlar. O, arkadaşlarına karşı gelerek bunu hak etmediğini yineler. Bu arada yaraları çok daha kötüleşerek karşı konulamaz acılara dönüşüyordur (Ekinci, 2016, s. 19-20; Eyyub, s. 33-34).

Nihayetinde Tanrı onu affeder, lakin bu isyanı karşısında onu azarlar:

RAB kasırganın içinden Eyyüb'e şöyle yanıt verdi:"Bilgisizce sözlerle tasarımı karartan bu adam kim? şimdi erkek gibi kuşağını beline vur da, ben sorayım, sen anlat. "ben dünyanın temelini atarken sen neredeydin?

Anlıyorsan söyle. Kim saptadı onun ölçülerini? Kuşkusuz biliyorsun! Kim çekti ipi üzerine? Neyin üstüne yapıldı temelleri? Kim koydu köşe taşını, sabah yıldızları birlikte şarkı söylerken ilahi varlıklar sevinçle çığırırken? "denizin ardından kapıları kim kapadı, ana rahminden fişkırdığı zaman; ona bulutları giysi, koyu karanlığı kundak yaptığım sınırını koyduğum, kapılarıyla sürgülerini yerleştirdiğim, 'buraya kadar gelip öteye geçmeyeceksin, gururlu dalgaların şurada duracak' dediğim zaman? "sen ömründe sabaha buyruk verdin mi,?(Eyyub,38.bölüm)

Eyyüb nedamet içinde af dilenir ve bağışlanma bekler. Zira ıstırapın bir anlamı varsa da insanın kavrama yetisinin ötesindedir bu, ama asla boş, yararsız ve nedensiz de değildir. Susmak ve Tanrı’ya mutlak teslimiyet gerekir. Kadir-i Mutlak karşısında sadece sessizliğin hükmü vardır. Burada verilmek istenen ıstırap mesajı “Tanrının suskunluğu inanan kişiyi

<sup>29</sup>Hız. Eyüb’ün yedi oğul, üç kızı vardır. 7000 koyunu, 3000 devesi, 500 çift öküzü, 500 dişi eşeği ve pek çok köleye sahip Eyyüb Peygamber, çektiği ıstıraplar ile birlikte bunların hepsini yitirmiştir.

umutsuzluğa düşürmemelidir. Tanrı inanan kişiyi her zaman görür ve o insana uzak değildir, ona kayıtsız da kalmaz. Tanrının verdiği acıyla, doğru ve dindar bir insan olmasına rağmen Eyyüb' ün ruhu daha da güçlenmiştir. Ama bu kıssanın örnek niteliği taşımasının temel özelliği budur işte: Her inançlı insana yazgı karşısında bir anlam ve bir davranış çizgisi verir. Sadece bir anlamı olan kişisel bir olay gibi çekilen acı üstlenilebilir (Breton, 2010, s. 80). Ya da Dostoyevski'nin ifadesiyle söyleyecek olursak ancak "büyük bir akla ve derin bir yüreğe sahip olanlar için acı çekme kaçınılmazdır " ve bir anlam ifade eder.

İstırap konusunda İslam dininin diğer dinlere göre çok özel bir tavrı vardır. İslam'ın etimolojik anlamı 'Tanrı'nın buyruklarına boyun eğmedir. Müslüman başına gelen sıkıntılar ve çektiği ıstıraplar karşısında isyan etmez. Çektiği ıstıraplara karşı bir insan olarak elindeki olanaklarla mücadele eder, isyan etmez, mutlak bir teslimiyet içindendir, beddua etmez. Bu dünyada çekilen acılar ve sıkıntılar imanın gücünü sınamak içindir. Acı, insanı Yaradan'ına yakınlaştırır. Bir Hristiyan ya da Yahudi, iyi insanların ıstırap çektiğine" ilişkin paradoksla daha çok karşı karşıyadır bir Müslümana göre, çünkü onlara göre Tanrı sevgidir.

Müslümana göre ise özellikle Allah, Kadir-i Mutlaktır. Mümin kendisini Tanrı'ya teslim eder ve sabreder ve acı karşısında direnç gösterir. Yazgıdır, insan kaderinden kaçamaz. Kadir-i mutlak olan Tanrı acıyı istemişse, insanın bundan kaçması mümkün değildir (Breton, 2010, s. 81).

Kuran-ı Kerim de: "De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin" (Al-ı İmran, 26) şeklinde buyurulmaktadır.

Yine bu teslimiyetle ilgili Bakara 133. ayette "Yoksa siz, Yakub'un ölüm anında, orada şahitler miydiniz? O, oğullarına: "Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?" dediğinde, onlar: "Senin İlahına ve ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın İlahı olan tek bir İlahı ibadet edeceğiz; bizler O'na teslim olduk" demişlerdi." buyrulmuştur.

Al-ı İmran Suresi, 84. ayet: De ki: "Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve torunlarına indirilene, Musa'ya, İsa'ya ve peygamberlere Rablerinden verilenlere iman ettik. Onlardan hiçbirisi arasında ayrılık gözetmeyiz. Ve biz O'na teslim olmuşlarız."

şeklindeki ayetler Kuran'ı Kerim de aslolanın mutlak teslimiyet olması gerektiği konusunu işler.

Müslüman başına gelen talihsiz olaylar ve çektiği acılar karşısında Yaradan'a isyan halinde olamaz. Sıkıntılara karşı, bir insan olarak elindeki imkânlarla mücadele eder. Bu dünyada çekilen acılar ve sıkıntılar imanının sınanmasıdır. Acı insanı Yaradan'a yakınlaştıran bir olgudur. Mümin kendisini Tanrıya teslim eder ve sabreder ve acı karşısında direnç gösterir.

Acılar içindeki insan inancını yitirmemelidir. Tanrının, kendisini terk etmiş olabileceğini sandığı bir an onun, inançlı insanı, samimiyetini ölçmek amacıyla elinde tuttuğu andır.

Her umutsuzluk küfre girer, Tanrının gücünden şüphe anlamına gelir. Müslüman ıstırapın pençesindeyken Tanrıya sığınmak ister: “ Tanrıya aitiz ve ona dönüyoruz “ prensibi çerçevesinde gelişen anlayışta, kurtuluş düşüncesi içinde mutlu ya da mutsuz her olay aynı zamanda bir ahlak testidir. Acıdan kurtulmak için intihar etmek ya da acı çeken bir hastaya ötanazi uygulamak da İslam hakikatlerine uymayan bir düşüncedir.

İnsanın Tanrı karşısında kararlılığını göstermesi bağlamında acı önemli bir yere sahiptir. Bir Yahudi ya da Protestan için acıda kesinlikle hiçbir özel taraf, özel bir erdem yoktur ama bir Hindu bir Hristiyan( Katolikler) hatta Müslüman için acı beden üstünde etkili olmanın ve onu isteme tabi kılmanın bir aracıdır.

Bu dinler arasında Protestanları ayrı tutmak şartıyla Hristiyanlığı biraz daha ayrıntılandırarak şunları söyleyebiliriz Ancak Protestanları ayırmak gerekir. Çünkü dünyanın dışında, manastırların huzuru içinde kurtuluş arayışı, çile çeken İsa'yla özdeşleşme yoluyla yoksunluklar, nefis köreltmeler daha çok “hayatın içindeki çilecilik” Protestan anlayışına yabancıdır. Bu anlamda Protestanlık daha dünyevidir Katolikliğe göre. Dolayısıyla çileciliğe de bakış açıları farklıdır.

Hristiyanlık<sup>30</sup> için acı, insanın kendisini bir sevgi işareti olarak göstermesi gibi bir paradoksu temsil eder. İnsanın kendisini bir din kurbanı olarak ya da kendi yaşam biçimi doğrultusunda temsil ettiği acıya büyük önem verir. Tabi ki bu durumun böyle olmasındaki en büyük etken Hz. İsa'nın çarmıha gerilmiş olduğu gerçeğidir. Pavlus'un<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Bu bölümden itibaren Hristiyanlık Katolik'le özdeş kullanılacaktır.

<sup>31</sup> Pavlus (Yunanca: Παῦλος Paulos; d. MS 5 Tarsus – ö. 67 Roma) ya da Tarsuslu Pavlus, elçisel kiliselerin kurucusu Hristiyan misyoner. Miladi birinci asırda yaşamış Roma vatandaşı Ferisi Yahudilerindendir. Asıl adı Saul'du. Luka'nın kaleme aldığı incilde önemli bir yere sahiptir. Yeni Ahit'teki on dört mektuptan oluşan, Pavlus'un mektupları olarak da bilinen bölümler onun tarafından kaleme alınmıştır.

mektuplarında acı adeta bir tercihe dönüşür. İnsanlığa leke getiren bir rezaletten ya da işlenen günahların cezalandırılmasından bir kurtuluş umuduna dönüşür. Acı en azından acıyı dinsel bir sınav, Tanrı karşısında bir vicdani muhasebe fırsatı, gibi gören çile çekmiş birçok Hristiyan için bir gereklilik, mutlu bir bekleyiştir. Burada altı çizilmesi gereken husus şudur ki, burada acı çekme bir tercihtir. İsa'nın Çilesi acıyı, günahkâr insanlığın kurtuluşu için razı olunan bir fedakârlık mertebesine kadar yükseltmiştir. Zira İsa'nın acısının sunulması ilk günahın lekesini silmiştir. Ama bu paradoksal bağış, bu sonsuz borçtan kurtulmak için buna yakın bir yolu benimsemekten başka çaresi olmayan insanı kurtuluşunun borçlusu haline getirmiştir. Hristiyanlık acıyı, tarihsel bağlamda bir zevk, ebedi yaşama girme bağlamında ayrıcalıklı bir yol şekline dönüştürmüştür. Hristiyanlığın aziz mertebesine yükselttiği birçok Hristiyan'ın yaşamı acılarla, işkencelerle, hakaretlerle, aşağılanmalarla doludur.

Bu olumsuzlukların bazıları, onları din kurbanları durumuna getiren toplumsal ve siyasal koşullarla empoze edilmiş, bazıları İsa'nın çilesine yaklaşmak için bilinçli olarak seçilmiştir, bu örnekler nesnesini radikalleştirmekten korkmayan bir imana tanıklık ederler.

Din kurbanları geçici ve acılı bir yaşamı, büyük bir bedel karşılığında, yani Tanrı katında ebedi bir yaşam karşılığında benimsemişlerdir. Burada temel düşünce çekilen işkence ve acıların cennete götüren en kısa yol olacağı düşüncesidir.

Hristiyan kültüründe işkencelere son veren mucizeleri anlatan birçok anlatı vardır. Örneğin bedenle buluştuğunda ateşin yakmaması gibi. Ancak İsa, çileyi, eziyeti fiziken yaşarken insanlığını kanıtlar, insanlara olan sevgisini gösterir. Acısını hoş kılabilecek hiçbir yüceltme yoktur, tersine Zeytin Dağındaki sıkıntısı ya da çarmıhtaki ıstırapı net bir şekilde bilinir. Olağanüstü bir fedakârlığa katlanması, acısını hafifletebilecek hiçbir mucizenin olmaması, insanların ona ne kadar çok şey borçlu olduğunu gösterir ve burada da İsa'nın acısı kutsanır.

Saman döşeklerde uyuyan ve kendilerini kamçılıyarak cezalandıran bir öğreti geliştiren Rahibe Teresa<sup>32</sup> da aynı şekilde acıyı kutsar:

Yanımda, sol tarafımda bir melek gördüm, fiziki olarak, sadece bana görünen bir melek. Büyük değildi, küçüktü, çok güzeldi, yüzü ışıltılar saçıyordu[...] Elinde altın bir iğne vardı, ve ucundan ateş çıkıyordu sanki. Elindeki iğneyi kalbime sokup sokup çıkarıyordu sanki tâ içime kadar giriyordu, içimdeki her şeyi söküyordu ve büyük bir Tanrı sevgisiyle yanıp tutuşuyordum. Öylesine şiddetli acılar çekiyordum ki inliyordum, bu şiddetli acıyı çekmek o

<sup>32</sup>Avilalı Teresa (28 Mart 1515- 4 Ekim 1582). Hristiyan bir rahibe ve Hristiyanlık 'ta azize.

kadar hoş bir şeydi ki bitmesini istemiyordum ve ruhumu tatmin edebilecek tek şey Tanrıydı artık(Breton, 2010, s. 170-171).

Genel itibariyle toparlanacak olursa Hristiyanlık acıyı kutsar. İsa'nın acılarının gölgesinde, Tanrıya saygı olmayan her şeyden arınmış bir yaşam için, kendinden vazgeçme, kendini cezalandırma disiplini, şeytana uymama... Bütün bunlar dünya hayatı düşünülecek olursa birçok şeyden vazgeçmedir. Bu dünyanın nimetlerinden vazgeçme öte dünya nimetlerinden yararlanmaya hazırlar, şahsiyeti yüceltir ve onu Tanrı'nın topraklarında yer bulacak birine dönüştürür. İnsan bir çeşit manevi müsveddedir ve acı onu işleyerek kurtulmaya layık biri yapar. Çekilen acıların, mahrumiyetlerin amacı acı çeken, çile çeken insanın bedenini, inanan ruhun gayretli bir hizmetkârı yapmaktır, günahın merkezi olan bedenin dünya hevesinden vazgeçme ve acı aracılığıyla bir birleşme yeri haline geldiğini kanıtlamaktır. Acı çeken beden inanan insanı geçmiş günahlarından arındırır ve olası günah ya da kötü düşünce kaynağı olan ve derdi sadece kurtuluş olan ve Tanrıdan başka bir şey düşünmeyen bir insan için istenmeyen bir olgu olduğu kabul edilen gündelik yaşama özgü her zevki engellemeye çalışır.(Breton, 2010, s. 173)

Yahudilik dışında hem Hristiyanlık hem İslamiyet hem de Hinduizm acıyı kişinin olgunlaşmasına imkan verdiği için olumlar. Genel olarak acı hak eden insana verilmiş bir ceza değildir, günahın ya da kusurun bir sonucu değildir, Hristiyanlıkta çarmıhtaki İsa'nın çilesine ortak olmak için bir fırsattır. İslam için öbür dünyada çekilecek cehennem azabının bu dünyada hafiflemesidir. Acının kabullenilmesi insanı Tanrıya yaklaştıran olası bir ibadet biçimidir, ruhu arındırır. Özellikle Antik dönemde ve Ortaçağ'da uzun bir süre özel bir lütuf, bir yardım gibi düşünülmüştür. Acı alçak gönüllü olmayı öğretir ve ruhu güçlendirir.

Hem İslam'da hem de Hristiyanlıkta ortak olan Hz. İbrahim ve oğlu İsmail arasında geçen Tanrı uğruna kurban edilme olayı da insanın Tanrı karşısında acıya karşı o sağlam duruşunu gösterir niteliktedir.

Hinduizm ya da Caynacılık ve Budacılık da ıstırap çekme metafizik anlamlar içerir. İstırap insana ait bir özelliktir ve onun karakteri ile de ilgilidir ve hatta bir kurtuluş yolu olarak sunulur. Zaten bu dinler genel felsefesi itibariyle dünyadan el etek çekme mantığında oldukları için her türlü lüks ve zevk içerecek şeylerden uzak dururlar.

Doğu felsefelerinde ıstırap kavramı denilince doğal olarak akla öncelikle Budizm gelmektedir. Zira Budizm'in en temel ilkeleri hayattaki ıstırapın varlığını kabul etme

üzerinedir. Yirmi dokuz yaşına kadar zenginlik içinde büyüyen Budizm'in kurucusu Siddharta Gotama'yı (Sakyamuni) bu münzevi hayata yönelten sokakta gezerken gördüğü acı tablosudur. İnsanlardaki acıyı gören Sakyamuni bu acının dindirilmesi için zenginlik içindeki hayatı bırakıp dervişane bir hayata atılmıştır. Nefsi isteklerden tamamen arınma için her türlü ihtiyacını minimize eden Sakyamuni bunun insan bedenine zarar verdiğini fark eder. Daha sonra geliştirdiği meditasyon teknikleriyle ne vücuda zarar verecek kadar izole olma ne de bedenin her isteğini yerine getirme şeklinde denge yaşamı sürer ve kendine aydınlanmış kişi anlamında Buda ismini vererek öğretisini yaymaya başlar.

Buda'nın öğretilerinin nihai amacı, bireylerin iyi yaşamı kazanmalarına yardımcı olmak olsa da, merkezi olarak acı kaynağı hakkındaki analizi, insanların doğasıyla ilgili iddiaların yanı sıra dünya ve içindeki yerimiz hakkında nasıl bilgi edindiğimizi içerir. Bu öğretiler metafizik ve epistemolojide çeşitli karmaşık teoriler geliştiren ve savunan felsefi bir geleneğin temelini oluşturur( Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019).

Bu görüşe göre beden ıstırap alanıdır, çünkü beden duyu merkezidir ve acı ıstırap burada gerçekleşir. “Bilge kişi özgürlüğü dünyadan el etek çekmeyle, çileyle, inancının ilkelerini tam anlamıyla uygulayarak, yoga gibi bedensel teknikleri uygulayarak hak eder” (Breton, 2010, s. 91).

Hz. Eyyüb'ün isyanı Hindu ve Budacı bakış açısına göre de yersizdir. Çünkü insanlar arasındaki eşitsizliğin sosyal ya da tarihsel koşullarla alakası yoktur, sadece insanların karmalarını (tapınma, eylem ve sonuçları) yansıtır. ıstırap, acı çeken insanın unuttuğu ama geçmişteki erdemli davranışların ödülü olarak kaçınılmaz bir gerekliliğin işaretini taşıyan sebeplerden dolayı hak edilmiştir (Breton, 2010, s. 94).

Gerçekten de bir Hindu için (aynı zamanda bir Buda ya da bir Cayna'cı için de) çarmıhtaki İsa imajı sadece şaşırtıcı değildir özellikle anlamsızdır. Çünkü eğer Tanrı tamamen günahsızsa ve eğer acı kaçınılmaz olarak günahın cezasıysa acı çeken bir Tanrı tümüyle çelişkili bir kavramdır. ( Breton,2010,s.94).

#### **4.1.2. ıstırap Problemine Filozofların Bakış Açısı**

En genel gözlemimiz der Schopenhauer insan mutluluğunun iki temel düşmanı ıstırap ve can sıkıntısıdır ve ekler maalesef birinden kurtulduğunuz zaman diğerine yaklaşırsınız...

Daha ileri gidip birinden yakamızı sıyrarak kadar talihli olma ayrıcalığımızın düzeyinin bizi diğerine yaklaştırdığını söyleyebiliriz...( Schopenhauer,2015,s.5)

Bu hayattaki ıstırabı, acı çekmeyi kötülük ile birlikte düşünmek elzemdir. Zira ıstırabın sebebi yapay veya doğal her anlamda kötülüktür. Kötü; iyinin karşıtı olan, değersiz bulmanın ayıplamanın konusu olan her şey, istencin yasaya uygun bir biçimde karşı gelmeye ve elinden geldiğince değiştirmeye hakkı olduğu her şey; bu anlamda düzen bozucu ve yıkıcı olarak beliren her şey, olumsuzluk ve yadsıma ilkesi olarak beliren her şey. ( Akarsu, 1998,s.120). olarak tanımlanmıştır.

Bu bağlamda doğadan gelen, ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şeye ise daha genel bir çerçevede içinde kötülük adı verilir. ( Cevizci,1999,s.524). Yani aslında kötülük dediğimiz şey aslında bir tür eksiklik, noksanlıktır. İyilikten uzak olma halidir. Bu, eylemde bir noksanlık, ahlakta noksanlık, şeklinde oluşabilir. Her durumda insanı üzen, insanı saadetten uzaklaştıran bir yapıdadır.

Felsefe tarihine bakıldığında ıstıraba bakışın genel itibarıyla kötülükle iç içe düşünüldüğü, ona bu bağlamda açıklama ve çözümler üretildiği görülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu kısmında kötülüğün ne'liği üzerinde durmak ıstırap kavramına bakışın anlaşılması oldukça önemlidir.

#### **4.1.2.1. Kötülük ve Kötülük Problemi**

Kötülük kavramı üç ana eksen içinde düşünülebilir. İlki *metafiziksel kötülüktür*. Bu tabir, "yaratılmış evrenin sonluluğu ve sınırlılığı" olgusunu imler. Bu terimi ilk kez kullanan Leibniz'e göre metafizik kötülük, "yaratıklardaki asli kusurluluktur" (originalimperfection)." Kötülüğü, "fizik", "moral" ve "metafizik" kötülükler diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizik kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini "metafizik kötülük"te bulur. Başka bir ifadeyle, Leibniz'e göre, fizik ve moral kötülükler, metafizik eksikliğin bir sonucudur. Yalnız, bu metafizik eksiklik pozitif bir şey olmayıp, yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Ayrıca, böyle bir eksikliğin oluşu Tanrısal hikmet açısından kaçınılmaz bir zorunluluktur ( Yaran, 1997,s.27).

Tanrı'nın bu evreni yaratırken mümkün dünyalar arasından mevcut olanı seçmesi, onun olabilir dünyalar arasında en iyisi olduğunu düşünmesindendir. Bu da, tam anlamıyla yetkin olan bir dünyanın olamayacağı anlamına gelir. Leibniz için "yetkin olmayış" dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir öğedir. Zira içinde sonlu varlıkların bulunmayacağı bir dünya düşünülemez. Sonlu varlıklar ise, doğaları itibarıyla sonlu oldukları için, yetkin değildirler. Durum böyleyken, Tanrı bir dünya yaratacaktıysa, bunun sonlu varlıklardan kurulması bir zorunluluktur. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları "metafizik kötülük" tür (Yaran,1997, s.27).

İkincisi, *ahlaki kötülük* olarak bilinen insan eliyle ya doğrudan yapılmış ya da sebep olunmuş durumlardır. Soykırım, işkence, cinayet türü bilinçli olarak insan eliyle vuku bulan olaylardır. Yakın zamanımızda Srebrenitca Soykırımı, Karabağ, Nazi Mezalimi bu kötülük türüne örnek verilebilir. Üçüncü kötülük türü de acıyla belirlenen *fiziki kötülüktür*. Üçüncü tür ise insanın kendi eseri olmayan bu dünya içinde yaşarken maruz kaldığı doğal yangınlar, depremler, seller, büyük toprak kaymaları türünden insan yaşamına son ya da büyük bir zarar veren doğal ya da *fiziksel kötülüktür*. ( Cevizci,1999,s.524).

Buna Batı din felsefe tarihçilerinin sıkça verdiği örnek olarak Lizbon depremi, Bhola Kasırgası, bizim topraklarımızda yaşanmış olan Erzincan ve yakın tarihimizdeki Adapazarı-Gölcük depremleri, örnek verilebilir.

Fiziksel kötülük bu dünyayı anlayamayan, kendi çıkarları dâhilinde pervasızca kullanan insanoğlunun hak ettiği bir şey olarak görülür. Zira İslam'da Lut kavminin başına gelenler bu anlamda çarpıcı bir örnektir. Kur'anda Hud Suresinde “ Emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik ve üzerlerine sağanak halinde, Rabbin katında işaretlenmiş taşlar yağdırdık. Böyle cezalar zalimlerin başından hiç eksik olmaz.” ( Hud, 82-83).

Ayrıca Dublin'in alim başpiskoposu William King<sup>33</sup> yazdığı bir denemesinde şöyle der:

“Depremler, fırtınalar, gök gürültüsü, sağanak halindeki yağmurlar ve sel felaketleri ...bazen, adil ve merhametli bir Tanrı tarafından insanoğlunu cezalandırmak için gönderilmişlerdir. Fakat genellikle, zorunlu ve bütüne daha büyük bir zarar vermeden ortadan kaldırılamayacak olan diğer tabii sebeplere bağlıdır. Gerçekten unsurların bu çatışmaları zararlıdır; ancak onların bulunmaması durumunda evrensel sistem için daha büyük bir zarar ortaya çıkacaktır. O halde yeryüzü ya hiç yaratılmayacaktı veya bu tür şeylerin meydana gelmesine izin verilmeyecekti.”(Özdemir,2001,s19).

<sup>33</sup>William King (1 Mayıs 1650 - 8 Mayıs 1729), 1703'ten 1729'a kadar Dublin Başpiskoposu olan İrlandalı.

Görüldüğü üzere mistik bakış açısı, fiziksel kötülüğü Tanrının insanlar üzerindeki bir tasarrufu olarak resmetmişleridir. Dolayısıyla bütün iyilikleri içinde barındıran, barındırması beklenen Tanrının iyiliği tartışmaya açılmıştır.

Sorulması gereken soru o halde: Pothen ton kakon?( Kötülük nereden gelir? ) olmalıdır. Bu da bizi kötülük problemine götürür.

Kötülük problemi, Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünyamızda var olduğu ve Tanrı'nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili olduğu görülen problemdir ( Cevizci,1999, s.525). Bunu şu şekilde açıklamakta fayda var: “Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrıyla bağdaşmadığı “ temel düşüncesi etrafında dolaşan kötülük problemi insanlığın ilk dönemlerinden beri süregelen bir sorun şeklinde varlığını sürdürmüştür. Genel olarak söylenecek olursa her şeyi kötü yanından alma eğilimi olarak ifade edilen kötümserlik iyimserliğin karşıtı olarak dünyanın özünde kötülük olduğunu yaşamda kötünün iyiye acının hazza egemen olduğunu bildiren öğretilerdir (Timuçin, 2004,s.335).

Bilineceği üzere on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl felsefelerinde kötülük problemi önemli bir yer edinmiş ve bu dönem felsefelerinde modern doğa bilimine dayalı dünya tasarımının başta felsefe olmak üzere çeşitli alanlardaki yansımalarının da yoğun etkisiyle yaşamın anlam ve değeri tartışmaları artarak gündeme gelmiştir ( Koç,2010,s.19).

Dolayısıyla Schopenhauer 'un da yaşadığı yılları, dönemin şartlarını, filozofun kişiliğini göze önüne alacak olursak ıstırapı bu kadar çok mevzu bahis etmiş olması, kavramı adeta kurtuluş yollarından biri olarak sunması çok da şaşırtıcı değildir.

Tekrar kötülük meselesine dönecek olursak, meseleye dair verilen cevaplar farklı zamanlarda farklı kişilerde benzer şekilde olmuştur. Buna dinler de cevaplar aramış, felsefeler de bir çözüm çabası içinde olmuştur. Ancak ilk defa mantıki bir açıklamayla, kötülüğü insanın aklının sınırları içinde tartışmaya açan, formüle eden Epikuros olmuştur.

Epikuros( M.Ö. 270) mantıksal çerçeve ile soruyu şu kalıpta sormuştur:

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırıbilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırıbilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırıbilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyuşmaz; eğer ortadan kaldırılabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmaz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırılabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırılabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman

kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır. ( Yaran ,2016,s.12).

Tanrının iyi mi kötü olduğu sorusuna açık bir yanıt olan bu açıklamada Tanrı ile kötülüğün bir arada düşünülemeyeceği açıktır. Tabi ki bu açıklama ancak, bu sadece kötülüğün sebebinin Tanrı olduğu düşünülürken, yapılan açıklamadır. Buna benzer bir açıklama da olay daha da netleştirilerek Hume'dan gelmiştir, ona göre Epikuros'un eski soruları cevaplandırılmamıştır:

Hume'un formülasyonu da şu şekildedir:

“O (Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse o güçsüzdür.

Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir.

Hem önleyebiliyor, hem de önlememek mi istiyor ?,O halde kötülük nereden geliyor ? (Yaran,2016,s.38)

Kötülük meselesi, ateizmi temellendirmek için çok eskiden beri en sık kullanılan argümanlardan biri olmuştur. Zira Kadir-i Mutlak, iyi, güzel mükemmel sıfatlarıyla müşahhaslaştırılan, ezeli ve ebedi Tanrı'nın yarattığı bir dünyada “neden ıstırap var, kötülük var? “ sorusu tüm insanlık tarihinin müşterek olarak sorguladığı, zihnini yorduğu bir problematik olarak süregelmiştir. Zira Tanrıya atfedilen bu Mutlak güç sahibi, Mutlak istenç sahibi gibi yetkinlik belirten sıfatlarla, O'nun eseri olan âlemdeki kötülükleri açıklamak bir takım sorunlara sebep olmaktadır. Çünkü şu sonuçlara gayet varılabilir: Tanrı sonsuz güç sahibidir ve kötülüğün olmadığı dolayısıyla da ıstırapın acının olmadığı bir dünya yaratabilir. Yine mutlak rahmet sahibi Tanrı dünyadaki bu kötülüğü bilir ve bunu kaldırma çabası içinde olmalıdır. O halde, dünyadaki, kötülüğün sebebi nedir? Depremler, büyük sel felaketleri, hastalıklar, yangınlar, açlık, kıtlık, soykırımların olduğu bir dünyayı iyi bir Tanrı yaratmış olabilir mi? Bu soru doğal olarak Tanrının iyimi kötü mü olduğu problematiğini de beraberinde getirmektedir.

Din ile ilgili felsefi bir problem, hatta bazılarının göre bir problemler yumağı ortaya çıkaran, inanan inanmayan herkese dokunan ve zaman zaman inananları da inanmayanlar kadar düşündürebilen "kötülük olgusu" ve genelde inanmayanların inananlara yönelttiği itirazlar ve kanıtlardan oluşan "kötülük problemi" karşısında dinler, kutsal metinleri ve zaman içinde oluşturdıkları teolojik ve felsefi gelenekleri ile birbirlerinden az çok farklı tepkilerde bulunmaktadır. Bu farklılıklar, daha çok bu dinlerin inanç sistemlerinin, özellikle de Tanrı anlayışlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra evren, insan, özgürlük, öte dünya gibi konulardaki farklılıklar da kötülük karşısında

gösterilen tepkinin farklı olmasına yol açmaktadır. "Çok genel bir sınıflandırmayla dünya dinleri [kötülük problemi karşısında temelde üç tür çözüm önermektedirler:

Hinduizm'in Vedanta öğretilerinde monizm vardır; buna göre, fenomenal dünya bütün kötülükleri ile birlikte *mayadır* veya yanılısamadır. Düalizmin en dramatik bir biçimde örneklendiği antik Zerdüştlükte, birbirine zıt iyi ve kötü tanrılar düalizmi vardır. Yahudilikte, İslam'da ve Hristiyanlıkta ise monizm ve düalizmin özgül bir bileşimi veya (monoteizm biçimindeki) nihai bir metafiziksel monizm içinde ahlaki bir düalizm eğiliminin kendine özgü bir terkiibi vardır ( Yaran,2016,s.13).

İslam düşünce tarihinde de, özellikle Kelam ve Felsefe ekollerinde, bu problem tüm yönleriyle irdelenmiş ve teodise ile beraber tartışılmıştır. İyilik ve kötülük nedir aralarında nasıl bir ilişki vardır boyutlarıyla ele alınmıştır. Kötülüğün varoluş amacına ilişkin Kuran'ın kısmen açıkça belirttiği iki husustan biri 'ceza' diğeri 'imtihandır. Kuran'a göre, "başa gelen felaketler; ya şerle imtihanın bir unsuru, veya kötülüklerimizin cezalarıdır.( Cebeci,1985,s.309).

Felsefe tarihinde kötülük meselesi mitolojilerde net bir şekilde ortadadır. Her mitolojik unsur her insan kendi hegemonyasını pekiştirmek için ve varoluşuna alan yaratmak için bir mücadele içerisinde olmuştur. Bu mücadelenin birikip taşıdığı yerde, kötülük insanların ve Tanrıların dünyasında şiddet, intikam, etik-estetik günah gibi kavramlarla kendini var etmiştir.

Mitolojilerden felsefeye geçişte Sokrates, Aristoteles, Platon gibi sistematik dönem filozofları kötülüğü bilgi nesnesi olarak sınırlandırmışlardır. Yani kötülük kendi başına bir varlık değil, pratik yaşama dair bilgi eksikliğidir. O halde kötülüğün sebebi nedir sorusunun cevabı da tanrısal doğa ve tasarımı kavrayabilme yetisinden yoksun olmadır. Sokrates'e göre kötülük epistemenin nasıl aranacağını ve günahlardan nasıl kaçınılacağını gösteren pratik bilgidен yoksunluktur. ( Karataş,2015,s.18).

Platon'a göre Tanrı iyilik ve adaletin tam olarak kendisidir. Onda kötülük adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmaz. Böylece Platon en yüce gücün iyilik gibi kötülüklerin de kaynağı olduğu görüşünü reddeder. İnsanlarla ilgili çoğu şeyin kaynağı o değildir. Ona göre kavgalar geçimsizlikler güçlükler hastalıklar tutkular, kuruntular, saçmalıklar, çabalamalar, yalnız tenden ve onun isteklerinden gelir. Ancak bu kötülükler ne ortadan kalkar ne boşunadır, zira daima iyiliğe karşılık bir şey bulunmalıdır (Yaran,2016,s.16-17).

Helenistik dönemle birlikte Ortaçağ döneminde ise kötülük Tanrının sözünü anlamamak Tanrıya muhatap olamamanın sonucu olarak günaha girmek şeklinde tanımlanmıştır. Hristiyan Ortaçağı için kötülüğün insanın kendisine sorduğu “nasıl yaşarım, ne yapabilir, ne umabilirim “ sorularının cevabını Tanrıdan ve kiliseden beklediği ve kötülüğün tabiatının Tanrı, şeytan ve kilisede şekillendiği söylenebilir (Karataş,2015,s.18).

Ortaçağ’da Batı Hristiyan düşüncesine *teodise* tarihi açısından bakılınca karşımıza çıkan en önemli isimlerden biri Augustinus’tur. Onun düşüncelerini ardından gelen Hristiyan düşünürler genel itibarıyla takip etmiştir. (Yaran,2016,s.16).

Ona göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir, kötülük daha çok iyiliğin yokluğudur. Yani kötülük varlıkta arızidir: onda bizzat bulunmaz. Varlık, gerçek olduğu kadar da iyidir ve varlık denmeye layık olan sadece Tanrı olduğundan, zorunlu olarak Tanrı iyidir. Yani Augustinus’a göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizamsızlığı değil, nizamı doğurur ve kötülük, kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır. İyilik ve kötülük Augustinus’a göre bu dünyanın doğal düzeni için dengeleyici iki temel unsurdur. Kötülük varlıkla ilgili değildir yani hiçbir nesne kötü olmayıp, her şey evrendeki Tanrısal harmoninin bir parçasıdır. Yani Augustinus’a göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizamsızlığı değil, nizamı doğurur (Taylan,1998,s.148).

Farabi’ye göre esasen kötülük; hayrın noksanlığıdır. Hayr ise, varlığın yetkinliği demektir. Buna göre sebep, sebep olduğu şeyden daha tam ve yetkindir. O kendisinde sudur eden İlk Akıl’dan yetkindir. İlk akılda diğer akıllardan daha tamdır. Böylece sudur, hiyerarşik bir düzen içinde aşağı doğru iner ve hayrın azalması devam ederek madde âlemine kadar iner yani kötülük varlıkta yetkinliğin giderek azalmasını ifade eder. İbn-i Sina’ya göre kötülük, varlığa sonradan ilişen bir şeydir ve bize göredir, dahası, onun külli varlığın nizamında bir yeri hatta gerekliliği vardır. Tanrı, önce felaketleri tedbir eden Akıllar’ı, sonra insanı, hayvanları, madde âlemini vb. var etmiştir. İşte bu yüzden bu âlemde çok hayır ve iyilik, az kötülük vardır. ( Taylan,1998,s.152).

Ibn Sina’ya göre genellikle iyyinin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemâlin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın ilgisi olan maddenin -onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının- varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir. ( Aydın,2002,s.154) Yani İbn Sina’ya göre evrendeki nizam için iyilik ve kötülüğün bir arada olması gerekir zaten.

Gazali, kötüymüş gibi görünen her şeye rağmen, ilahi adaletin her tarafı kuşattığı fikrini öne sürmüştür. O, Allah'ın ilim, irade, kudret vs. sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi, en güzeli ve en tamı olduğunu söylemiştir. Yani olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir der. Ayrıca, daha iyisi ve güzeli, daha tam ve kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir der (Taylan 1998,s162). Dolayısıyla Leibniz'in mümkün dünyalar fikrini binli yıllardan imlemiştir.

18.yüzyıl romantikleri ve Kant kötülüğün iyi ya da kötü ahlaki eylemlerin seçimini bireyin içinde yaşadığı toplumsal şartların, coğrafi şartların, bireysel ve toplumsal geçmişin kültür kodlarının ve tabiki eğitim seviyesinin belirlediğini savunurlar.

Burada açıklanmaya ihtiyaç duyulan soru; peki kötülüğün kaynağı nedir? İyi olmak varken insan neden kötü olmayı seçer? Ya da Kant'ın kavramsallaştırmasıyla “ahlaki eylemlerin nihai özgür seçimini nasıl açıklayabiliriz. ?” Bu soruya net bir cevap verilememekle birlikte her birey iyi ya da kötü seçimlerinden sorumludur. Yani neden onu ya da neden bu davranışı seçtiği nedensellikte açıklanamaz. Söylenecek şey: Bu eylemi gerçekleştirmeyi tercih etmesinde yani niyetinde “istenci” mi yoksa sorumluluk bilinci mi ön koşul olarak belirleyici rol almıştır sorusuna ilişkin yargılarımızdır. Psikoloji bilimi açısından da düşünüldüğünde davranışçı yaklaşım felsefi yaklaşıma benzer görüşler öne sürmüştür. Özellikle Skinner'in Kant'ın sorusuna benzer şekilde “ İnsan davranışlarının şekillendirilmesinde temel alınacak değerleri kim belirler? “ sorusu önemlidir ve Skinner buna toplum cevabını verir. Böylelikle kötülük insan doğasının dışına da çıkarılmıştır. “Peki, kötülüğün kaynağı nedir “ sorusuna biyolojik-evrimci yaklaşım insanın genetik yapısında bulunan saldırganlık içgüdüsünün belirleyiciliğiyle Fromm cevap vermiştir. İnsan doğasının mükemmel olmadığını, doğada hayatta kalabilmek için Bacon'un da ifade ettiği gibi doğayı egemenliği altına alması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım da insanı salt biyolojizm kalıplarında eritir. Freud, Jung, Frankl'e göre insan doğasında iyi ve kötü birlikte vardır ve doğası iyiyi yapmaya meyyaldır. Burada da bilinç-bilinçaltı üzerinden açılan tartışmada insan kötüyü ya bilinçli olarak bastırır ve kanalize eder ya da bilinçsiz olarak bastırır ve kontrolsüz bastırılan kötülük içe doğru alt edilmesi güç bir gölge oluşturur. Her iki halde de kötülük ya bilinçli bir intikam duygusu oluşturmakta ya da sıradanlaşıp bir işin gereklerine dönüşmekte ya da bilinçsiz olarak sapkın eylemlere neden olmaktadır ( Karataş,2015,s.18).

Modern Batı felsefesinde Tanrının iyi olduğu ve bu nedenle de evrenin kötülük barındırmadığı düşüncesi ilk önce Spinoza tarafından savunulmuştur. Zira kötü ve iyi

nitelemeleri insan zihnindeki düşünceler olduğundan bunu Tanrıyla ilişkilendirmek yanlışır. Aynı şekilde Spinoza'dan sonra Leibniz de evrenin olası ihtimaller içerisinde en iyisi olduğu düşüncesine sahiptir. Dünyayı yaratan Tanrı sevgi dolu bir Tanrı'dır, dolayısıyla yaratmak için seçtiği bir dünya tabii ki mümkün dünyaların en iyisi olacaktır. Doğal olarak da Leibniz dünyadaki ıstıraplardan ve kötülüklerden şikâyet etmenin gereksiz ve anlamsız olduğu vurgusunu yapar.

O dünyanın ne şekilde yaratılmış olursa olsun bir düzen içinde olacağını ve her zaman en yetkin olacağını söyler. Bunu şu sözlerinde net bir şekilde görebiliriz:

Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir genel düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem varsayımlar açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanını seçmiştir. Çizilmesi çok kolay, özellikleri ve sonuçları pek güzel ve pek geniş bir geometrik çizgi gibi...(Leibniz,1999,s.79).

Tanrı, olabilecek mümkün olan dünyalar içinden en iyisini seçmiştir ve bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir. Çünkü bu dünya, yetkinliğe sahip bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yetkin bir varlık tarafından yaratılan her şey de yetkindir ve en iyisidir.

Bu dünyanın var olmasının ya da var edilmesinin sebebi onun diğer dünyalar arasında en mükemmeli ve en iyisi olmasındandır. Leibniz'in göre esasen Tanrı mükemmeldir. Fakat onun yaratmış olduğu varlıklar özü itibari ile sınırlı ve sonludur. Evrende insana kötülük olarak görünen şey mükemmel olan Tanrı'dan değil, O'nun yaratmış olduğu sınırlı varlıklardan kaynaklanır. Kötülük yaratılmış varlıkların sınırlılığından kaynaklandığı için müspet bir realiteye sahip değildir (Werner,2000,s.30-31).

Belki de Leibniz'in mümkün dünyalar fikrine en sert eleştiriyi getiren Voltaire'dir. Leibniz'in açıklamalarına şiddetle karşı çıkarak Leibniz'in açıklaması çekilen acılara bir cevap değildir der (Ramazanoğlu,1983,s.36).

*Candide* adlı kitabındaki başkahramanla Leibniz'in iyimser dünya yaklaşımını eleştirmektedir. Dünyayı gezen Candide mevcut olan acı ve ıstırapı gördükten sonra nasıl olur da en iyi dünya olduğu sorgusunu alaycı bir şekilde yapar.

Bunu:

Nasıl! Bir elmayı yedik diye sonsuz bir ömür süreceğimiz zevk ülkesinden kovulmak! Nasıl! Yoksulluk içinde, hepsi acı çekecek, hepsi de başkalarına acı çektirecek çocuklar meydana getirmek!

Nasıl! Bütün hastalıklara tutulmak, bütün dertlere uğramak, yüzyılların sonsuzluğu içinde yanmak ha! Payımıza düşenin gerçekten en iyisi bu mu? Bu bizim için hiç de o kadar iyi

değil; Tanrı içinde bunun iyilik neresinde? Leibniz verilecek cevap olmadığını anlamış; onun için kendisinin de pek anlamadığı koca koca kitaplar karalamış (Voltaire, 1995, s. 100).

şeklinde ifade etmiştir.

Genel itibarıyla dünyanın kusurlarını (ıstırap ve ölüm) her şeyi bilen her şeye gücü yeten sonsuz kemal ve kudret sahibi bir Tanrı inancıyla bağdaştırmak dogmatik Tanrıbilimcilerin hep uğraş alanı olmuştur. Kusurun yaratıcıdan kaynaklanmadığı bunlara yaratılmışların neden olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Probleme en özgün bakış açılarından biri çağdaş felsefenin önemli isimlerinden J.L Mackie'den gelir. O bir yanda kötülüğün bir yanda Tanrının olmasının çelişik iki önerme olduğunu dile getirmiş dolayısıyla birinin kabul gördüğünde diğerrinin düşünölemeyeceğini söylemiştir. Mackie'nin mantıksal versiyonunun en yalın bir biçimde ifadesi şudur:

Tanrı her-şeye-gücü-yetendir, Tanrı tamamen iyidir ve yine de kötölük vardır. Bu üç önerme arasında bir çelişki olduğu görünüyor, öyle ki eğer onlardan herhangi ikisi doğru olsa üçüncüsü yanlış olurdu. Fakat aynı zamanda üçünün hepsi de teolojik pozisyonun asli parçalarıdır: öyle görünüyor ki teologlar bu üçüne topluca bağlı kalmalıdır (must) ama tutarlı olarak bağlı kalamazlar (cannot consistently) ( Yaran,1997,s.38)

Yukarıdaki pasajdan üç net önerme çıkmaktadır. Bunlar:

- Tanrı her-şeye-gücü-yetendir.
- Tanrı tamamen iyidir.
- Kötölük vardır.

Tanrı tamamen iyidir ve Kadir-i Mutlaktır önermelerini birleştirilebilsek bile kötölükle Tanrı yan yana getirilemez dolayısıyla birbiriyle çelişik iki net önerme ortaya çıkar. Bu da mantıksal tutarsızlıktır.

19.yüzyılın önemli filozoflarından Royce da kötölük problemine yaklaşım mantıksal değil, daha çok varoluşsaldır. O bu probleme yaklaşımın pratik olarak yaşanarak sorumluluk duygusuyla olabileceğini savunur. Yani kötölüğe dair bir deneyim sahibi olunca, onunla mücadele edince iyiyi oluşturabileceğimizi savunur. Bu konudaki çalışmalarının dört ana fikir etrafında birleştirir. İlki, probleme, kötülüğü tecrübe etmek ya da onunla mücadele etmenin ne anlama geldiği perspektifi, ikincisi Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiği düşüncesinden hareketle oluşturduğu teodisesi, üçüncüsü bu çekilen acıya verilebilecek gerçekten teselli edici bir yanıtla ilgili olup acının insanı dayanıklı kılacağı, ya da disipline edeceği düşüncesidir. Son olarak Royce'un kötü ile mücadelede kolektif sorumluluğun önemine dair yaptığı vurgudur ( Koç,2010,s.21).

Royce’a göre kötülükle mücadele insanoğlunun bir görevidir. O “kötülüğü fark ederiz, onunla savaşıyoruz ve aynı zamanda kötülükle savaşıırken kendi içsel yaşamımızın bir kısmını kavrarız.” der ve sonlu olan bu hayatın kötülüklerle mücadele ile kaim olduğu vurgusunu yapar, ona göre kötülükle mücadele cesaretin, sabrın, teslimiyetin ve umudun bir başarısıdır. Dolayısıyla kötülükle mücadelenin yorucu, yıpratıcı bir rolü olduğu gibi olumlu, yapıcı bir yönü de vardır. Bu mücadele sonunda kazandığı zafer kişinin yalnızca iradesini iyi yönde kullandığı anlamına gelmemekte, aynı zamanda onun ilahi yaşamı daha iyi anlamasına da yardımcı olmaktadır ( Koç,2010,s.24).

Doğada var olan her şey gibi kötülüğün yani ıstırapın bir amaç için gerekli olduğunu düşünen Royce, yaşamın özündeki hayal kırıklıkları ve başarısızlıkların olduğunu, lakin bunların hepsine olmasa da bir kısmına insanın bir ölçüde etki edebileceğini belirtir. O iyiyi ve kötüyü bu dünyada yaşanmış bir deneyim olarak algılamamızın kötünün üstesinden gelebilmede zengin bir kaynak olabileceğini düşünür. Böylece Royce felsefesinde kötülükle mücadele edebilme ve onun üstesinden gelebilmenin ne derece önemli olduğu fark edilir ( Koç,2010,s.23).

Kötülük meselesine yönelik bu farklı yaklaşımlar zaman içinde bazı filozofların düşüncelerinde bir kötümserlik eğiliminin oluşumuna imkân vermiştir. Kötümserlik felsefesi ifadesi genel itibarıyla evrenin saçma, anlamsız ve akıldışı olduğunu, kör bir gücün etkisi altında bulunduğunu öne süren Arthur Schopenhauer, Jean Paul Sartre ve Albert Camus gibi düşünürlerin felsefesine verilen bir isimdir.

Schopenhauer’a göre, insan derin istek ve arzuyla yetersiz doyum arasında sürekli olarak gelip gider. Sürekli olarak isteyen, arzu eden insan, hiç bir zaman tam olarak doyuma ulaşamaz. Bundan dolayı acı sürekli olup, haz geçicidir. Ona göre, insanlığın en büyük hatası doğmuş olmaktır. İnsan yaşamı büyük bir hatadır. Aynı şey, insanın doğasını meydana getiren özgürlüğü saçmaya, bulantıya, anlamsızlığa indirgeyen Sartre’ın felsefesi için de geçerlidir. Ona göre, insan yalnız ve özgürdür... Fakat bu özgürlük, ölüme benzer. Zira özgürlük bir insanı bağlar ve özgürlüğe bağlanmış mahkûm bir insan, belirlenmiş bir insandır ( Cevizci, 1999,s.527).

Genel çerçeve düşünüldüğünde felsefi yaklaşımlar, ahlak psikolojisi ve yaklaşımları göz önüne alındığında kötülük, olmakta olana ilişkin bir gölgedir, içe doğru bir yansımadır ve nihayetinde tarihi kuran insanın eksikliğiyle ilintilidir ( Karataş,2015,s.18).

İşte kötülüklerle birlikte aynı zamanda yaşam istencinin de bulunduğu bu hayat yalnızca acılarla ve dolu bir yerdir. O halde insan adına acı ve ıstırap yeri olan dünyaya ve bu dünyadan kurtulmanın, ya da bu ıstırapı dindirmenin bir yolu olmayacak mıdır?

#### **4.2. Maliyetini Karşılamayan Uğraş Olarak Hayat ve Hayatın Realitesi Olarak İstırap**

Schopenhauer evreni meydana getiren istencin iyi olmadığı gibi net bir düşünceyle felsefesine başlayarak bahsettiğimiz problemlerle çok fazla meşgul olmamıştır. İstencin sürekli istemine karşı koyamayan insan kendini sürekli bir ıstırap içinde bulur. İstençteki bu kendini var kılma isteği sebebiyle insan, neredeyse- sanat ve etik haricinde- hiçbir surette ıstıraptan kurtulamamaktadır. İstenç insanda kendi türünün devamını sağlama için onu sürekli koşturup mutluluk adına en küçük bir anının var olmasına imkân tanımamaktadır. Schopenhauer'a göre ıstırap doğru anlaşıldığında insanın hakikate ulaşmasında temel rol oynayacaktır. Bu durumda insan istence ait sonsuz isteklere katlanabilecektir. İstenç tarafından sağlanan ıstırapın amacı kişinin bencillikten kaynaklanan kibir ve benzeri kötü özelliklerinden kurtulmasını amaçlar. İstencin fenomenal dünyada sürekli bir olarak kendini göstermesi ve bireyde biteviye isteklere dönüşmesinin saiki bireye bunların anlamsızlığını göstermek ve bireyin bunu aşarak istencin pür halini fark etmesini sağlamaktır.

Bu durumu Schopenhauer tıpkı bir derenin herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece girdap yapmaması örneği ile örneklendirerek, insan ve hayvan doğasının da benzer yapıda olduğunu, istence uygun düşen hiçbir şeyi gerçekten fark edemediğimiz lakin istence uygun düşmeyen her şeyin hemen fark edildiğini ifade eder. İstence karşı çıkan, onu engelleyen ona direnç gösteren her şeyi doğrudan ve çok belirgin bir şekilde duyumsadığımızı belirtir. Bütün bir sağlıklı vücudumuzu değil de, ayağı vuran o küçük yeri hissettiğimiz gibi. (Schopenhauer,2018,s.10).

Söz konusu istencin yarattığı ıstıraplar ve acılar eğer istencin anlaşılmasını sağlıyorsa, bu Schopenhauer açısından anlamlı ve takdire şayan olarak görülmektedir. Eğer bu olmasaydı ıstırap sadece gaddarlık olurdu. İstencin bu varoluşsal yönü sanat ve ahlakla birlikte düşünüldüğünde anlamlı bir ıstırap ve acı üreten bir yön olarak tek Tanrılı dinlerin kötülükle ilgili savunmalarının altyapısını oluşturur. Böylece Mutlak iyi olan Tanrının tasarladığı bu dünyadaki kötülüğün mantığı da anlaşılmış olur (Uğurlu, 2015, s. 256).

Schopenhauer ıstırapla ilgili olarak insan ve hayvan arasındaki ayrımı bilince sahip olma üzerinden açıklayarak artan bilgiyle orantılı olarak ıstırapın da arttığı vurgusunu yapar. Ancak yine de bilginin tek başına acı içermeyeceğini, buna istencin eşlik ettiğini ifade eder. Acı sadece istenci etkiler ve istencin engellenmesine aksamasına ve hüsrana uğramasına dayanır. Fiziksel acının şartı sinirlerin beyinle bağlantısı iken ruhsal acının şartı tam olarak bilginin derecesiyle alakalıdır. Böylece istencin bir tel olduğunu istencin engellenmesinin veya aksamasının o telin titreşimi, bilginin de sesin yankılandığı tahta olduğunu ve çıkan sesin de acı olduğu söylenerek ilişkinin mecazi karşılığı verilebilir ( Schopenhauer,2018,s.18).

Acı çekme aslında organik, inorganik tüm nesnelleşme basamaklarında vardır. Ancak bu basamaklarda yukarıya doğru gidildikçe bilinç arttığından acı çekme düzeyleri de artar. Nihayet insanla acı kapasitesi doruk noktaya ulaşır. Burası, akıl ve mantığın varlığı sayesinde istencin inkâr edilme ihtimalinin de bulunduğu yerdir. Çünkü bu ihtimal olmazsa çekilen acı amaçsız bir gaddarlık olur (Schopenhauer,2018,s.18-19).

Schopenhauer'un felsefesi yoğun bir kötümserlik felsefesidir. Onun kötümserliği birbirine bağlı iki ana tezden oluşur. İlki, doğmamış olmak daha iyi olurdu. Bunu kendinin ifadeleriyle söyleyecek olursak:

Çünkü boşluktan ortaya çıkan her şey

Layıktır yok edilmeye

Hiç var olmamış olsaydı

Daha iyi olurdu öyleyse ( Schopenhauer,2014,s.11).

İkincisi bu dünya olası dünyaların en kötüsüdür. Bu savların dayandığı temel argüman insanın bilinçsizliğin gecesinden hayata uyandığı ilk günden itibaren bitmek tükenmek bilmez hayat mücadelesi içinde kendini bulmasıdır. Bu mücadele içinde insan, sürekli acı çeker, hayal kırıklığına uğrayan sayısız fert arasında eski bilinçsizliğine koşar. Yine de insanın arzularının sonu gelmez, çünkü her tatmin edilmiş arzu yenisini doğurur. Hayatta her şey dünya mutluluğunun boşa çıkmaya yahut bir vehim olarak anlaşılmaya yazgılı olduğunu ilan eder. Bunun sebepleri derinlerde bizzat eşyanın tabiatında yatar. Dolayısıyla birçok insanın hayatının kısa ve sıkıntılarla dolu olduğu görülür. Nispeten mutlu olanlar da görünüşte mutludurlar zaten ( Schopenhauer,2014,s.10).

Schopenhauer'a göre hayat kendisini her şeyde sürekli bir aldaniş olarak sunar. Eğer vaat ettiyse sözünde durmaz, bir şey verdiyse misliyle almak içindir. Bütün uğraş ve didinmelerimiz beyhude, bütün iyi şeyler boş ve gelip geçici, dünya her bakımdan müflis,

hayat da asla maliyetlerini karşılamayan bir iştir. Hayatımız öncelikle bize başka bir şeyle değil, ancak bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzer ki, bizim bu ödemeye karşı bir alındı makbuzu vermemiz gerekir; bakır bozukluklar günler, alındı makbuzu ölümdür. Çünkü sonunda zaman içinde ortaya çıkan bütün var olanların kıymetiyle ilgili doğanın yargısını bildirir (Schopenhauer,2014,s.11).

Dünyada kötünün çıplak varlığı onun hiç var olmamasını var olması yerine tercih edilen bir şey haline getirir. Yani yalnızca kendimizin değil, aynı zamanda içinde acı çektiğimiz bu dünyanın da hiç meydana gelmemiş olmasının arzusunu duymalıyız. Bunu, insanlığın onda dokuzu yok oluşun kıyısında kendilerini güçlük ve çabayla her durumda dengede tutmaya çalışarak yoksunluklarla savaş halinde yaşıyorlarsa bu durumda var olmamasının var olmasında daha evla olduğu savıyla destekler. ( Janaway,2007,s.153).

Schopenhauer felsefesi en başından itibaren aciz insanın, bu basit ve sıradan hayatının menfi şekilde değerlendirilmesinin vücut bulmuş halidir. Ancak başlangıç itibariyle kötümserlik ifadesini kullanmaz. Sadece *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın ilk baskısında iyimserliğin saçmalığını, onun, insanlığın ıstıraplarıyla alay etmek olduğunu anlatmak için nadir şekilde “iyimserlik” ten söz etmiştir.

En katı ve kalbi nasır tutmuş iyimserin elinden tutup hastaneleri, revirleri, ameliyathaneleri, hapishaneleri, esir barakalarını, savaş alanlarını ve infaz meydanlarını gezdirmiş, sefaletin soğuk tecessüsün bakışlarından kaçan bütün karanlık kuytu köşelerini kendisine açmış olsaydık, sonunda o gördüklerinde meilleur desmondes possibles ( mümkün dünyaların en iyisi) olan bir dünyadan başkasını görmezdi Burada dar alanlarının altında sadece sözcükleri barındıranların düşüncesiz konuşmasından ibaret olmadığı yerde iyimserliğin, bana düşünmenin sadece saçma değil, fakat aynı zamanda sefil bir tarzı da dile gelmeyen ıstıraplarıyla acı bir alay olarak görüldüğünü ifade etmek zorundayım.( Schopenhauer,2014,s.103).

Onun için iyimserlik, insanların sonsuz ıstırapları karşısında acı bir alaydır. Dünya olabileceği en kötü hal ne ise o kadar kötüdür. Schopenhauer dinlerin birbirinden farkını çoktanrılı mı veya tanrıtanıamaz mı olup olmamalarından ziyade onların iyimser mi yoksa kötümser mi oldukları sorusuyla ele alabileceğini söyler. Dolayısıyla daha önce de altı çizildiği üzere Schopenhauer’un felsefesinin düşünsel kaynaklarından biri Yeni Ahittir ve bu da Schopenhauer felsefesine uygun olarak kötümserdir. Şu ifadeler oldukça önemlidir:

Bütün dinlerin temel farkını tektanrılı, çoktanrılı, tümtanrıci veya tanrıtanıamaz olup olmadıkları sorusuyla değil, iyimser mi yoksa kötümser mi oldukları sorusu açısından ele alabilirim... Hristiyanlığın önce Yahudiliğin ardından Grek ve Roma dinlerinin sayesinde üstesinden gelebildiği güç sadece kötümserliğinde, halimizin hem aşırı derecede hazin hem de günahkâr olduğunun itirafında buna mukabil Yahudiliğin ve diğer çok Tanrılı dinlerin iyimser olmasında aranmalıdır. İskenderiyeli Clemence’in Stromata’sının üçüncü kitabında... bir yandan tanrıcilik ile birlikte iyimserlik diğer yandan münzevilik ile kötümserlik arasındaki karşıtlık şaşırtıcı seçikle ortaya çıkar... Ama aynı zamanda Eski Ahit’in ruhu Yeni Ahit’inkiyle bu karşıtlık

yahut çatışma içinde görünür hale gelir... İlki iyimser ikincisi kötümserdir. ( Schopenhauer, 2014,s. 102-103).

Ayrıca *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ilk baskısında iyimserlik için şu keskin ancak kendi felsefesine uygun ve sitemkâr ifadeleri kullanır:

Şu sözüm ona manzumelerdeki adalet talebi tragedyanın doğasının hatta aslında dünyanın özünün bütünüyle yanlış anlaşılmasına dayanır... Çünkü Ophelialar, Desdemonalar ve Cordelialar ne yanlış yapmışlardır? Fakat ancak kör, yavan, iyimser, Protestan akılcı veya aslında Yahudi dünya görüşü manzumelerinden böyle bir adalet talebinde bulunacaktır. İsa Mesih her zaman evrensel ölçekte yaşama istencinin yadsınmasının simgesi veya ete kemiğe bürünmüş hali olarak yorumlamalıyız. ...Hristiyanlığın gerçek anlamını yakın zamanlarda unutmuş ve sığ iyimserliğe doğru yozlaşmış olması bizi burada ilgilendirmez.(Schopenhauer, 2014,s.103).

Daha önce de altı çizildiği üzere İslam düşüncesine göre ıstırap, Tanrı'nın bir intikamı ya da ceza yöntemi değil, insanların bu ıstıraba tahammül göstererek kişiliklerini geliştirebilmeleri ve bazı erdemleri yerine getirebilmeleri için bir fırsattır. Schopenhauer da aynı şekilde insanın ıstırap vesilesiyle o korkutucu bencilliğinden kurtulabileceğini düşünür. Başka insanlara acı çektirmemeyi de bu şekilde öğreneceğini, bunun ahlaki bir zemine oturduğuna işaret eder.

Hiçbir biçimde yerinden oynamayan tanrıtanımazlığına rağmen Schopenhauer, dikkatini iyimserlik ve kötümserlik meselesine çevirdiğinde acıdan başka bir şey içermeyen bir dünya karşısında inziva yaşamı ya da kendi kendini yadsıma olarak yorumlanan gerçek Hristiyanlığın gerçek tarafıyla kendi bakış açısını bağdaştırmak için uğraşır. Kötümser ya da dünya hayatını reddeden dinler Yeni Ahit Hristiyanlığı, Brahmanizm ve Buda dinleridir.( Schopenhauer'a göre bunlar kendi aralarında öyle çok benzerler ki, Yeni Ahit kesinlikle bir şekilde Hint kökenlidir ya da oradan beslenmiştir. Eski Ahit, Yahudilik ve Protestan akılcılığı bu derin sezgi ve kavrayış ürünü olan kötümserlik karşındadır ve dolayısıyla sığ ve sefildir. Ona göre tüm tanrıçılık ve bilhassa Spinoza'nın tanrısı iyimserdir. Bunun sebebi Spinoza'nın Yahudileri başından savamayışıdır. Aslında Schopenhauer'un karşı çıktığı şey tüm Avrupa felsefesinde Hegel'den önce Hegel dönemi dâhil bu kadar etkisi olan Yahudi öğretisinin, dünyanın güvenilir bir varlıktan kaynaklandığı dolayısıyla bu dünyanın hoşnutsuluk verici güzel bir yer olduğu yanılgısıdır (Schopenhauer, 2014, s.105-106).

Schopenhauer sistematik iyimserliğin kurucusu olan Leibniz'le *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ikinci bölümünde doğrudan doğruya hesaplaşır:

Mümkün muhayyilemizde canlandırabileceğimiz şey değil, fakat fiilen varolup, varlığını sürdürebilen şey anlamına gelir. Şimdi bu dünya varlığını büyük güçlkle sürdürebilecek şekilde tanzim edilmiştir. Fakat eğer biraz daha kötü olsaydı, artık varlığını sürdüremezdi.

Dolayısıyla daha kötü bir dünya varlığını sürdüremeyeceği için mutlak olarak imkânsızdır. :O halde bu dünya bizatihi mümkün bütün dünyaların en kötüsüdür.(Schopenhauer, 2014, s.107).

Schopenhauer Leibniz'in bu dünyanın *meilleur des mondes possibles* yani mümkün dünyaların en iyisi, olduğunu ispatlama uğraşının salt “sofistik” olduğunu delilleriyle kanıtlama yerine sebebini gerçekten anlatmadan bu dünyanın mümkün bütün dünyaların en kötüsü anlamına gelen yukarıdaki açıklamayı ortaya atar. “Dünya biraz daha kötü olsaydı varlığını sürdüremezdi” demek dünyanın varlığının sınır noktalarda düğümlendiği anlamına gelir.

Schopenhauer düşüncesinin temel kavramı olan istenci amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör, bilinçsiz bir güç olarak tanımladığını daha önce defaatle vurgulamıştık. Ancak insanın aziz ve deha yönlerini de düşünecek olursak -ki bu kavramların anlamları daha sonra irdelenecektir- aynı istenç insanın bu yönlerini de ortaya çıkarmaktadır. Bu konunun detaylarına girmeden şunun söylenmesi elzemdir: İstenç bir yönüyle acı ve ıstırapın kaynağı iken bir diğer yönüyle ise insanı adeta aziz ve deha mertebesine ulaştırabilecek imkânların ortaya çıkarılmasına katkı sunar. İstencin muhtevası şu pasajda net bir şekilde ortaya koyulmuştur:

Hayat, insanın içinde bulunduğu gemiyle, büyük tedbir, özen ve zorla geçmek durumunda olduğu, pek çok engel ve anafarla dolu bir denize benzer. Kesin olarak bilinmektedir ki, o tüm çaba ve marifetini kullanıp bir anlık başarıyla yolunu bulmuş olsa da, er veya geç attığı her bir adımda en feci, en genel, kaçınılmaz ve onulmaz bir deniz kazasına yaklaşmakta, doğrudan doğruya ölüme gitmektedir; işte varılan bu nokta, onca eziyetli yolculuğun ve onun aşılın tüm zor engellerinin son amacıdır. (Schopenhauer,2012,s.54).

İnsan kendindeki istençten dolayı hiçbir zaman tatmin olmaz. Zira her bir tatmin başka bir eksikliği meydana getirir. Tatmin edilen her bir dilek, tatmin edilmemiş on dileği beraberinde getirir. Çünkü istek sınırsızdır ve yerine getirilmesi sınırlıdır. Tatmin, “sefaletini yarın da sürdürebilsin” diye kendisini bugünlük ayakta tutmak için dilenciye atılan sadaka gibidir. Tatmin edilen duygu insanı mutluluktan çok mutsuzluğa götürür. “*Bir ideali bitirmek istiyorsanız onu gerçekleştirin!*” izahında anlaşılabilecek bir açıklamadır aslında Schopenhauer'ın bu konudaki düşünceleri.

Schopenhauer değer terminolojisiyle konuşur ve şu soruları sorar:

— Hayat, maliyetini karşılayan bir iş mi?

—Bu dünya mümkün olan dünyaların en iyisi mi yoksa en kötü olanı mı?

Bu soruların cevabı Schopenhauer'a göre elbette ki, menfidir. Lakin soruyu şu şekilde sormak Frankfurt karamsarlığı açısından belki daha yol açıcıdır: Olduğum varlığın değeri nedir? Dolayısıyla Schopenhauer için böyle bir sorunun cevabının menfi olduğu gerçeğini

bir kez daha göz önüne alacak olursak varoluşun değeri, var olmayışın sahip olacağı değerden büyük değildir. Varoluşumuzun gayesi olarak öne sürebileceğimiz tek şey vardır, o da var olmamanın bizim için olmaktan daha iyi olacağının bilgisidir ( Schopenhauer, 2014, s.102).

Fernando Pessoa kitabında “yanılıyordu Vergilius denen şarih, en çok anlamak yoruyor beni” der (Pessoa, 2017, s.162). Aslında tam olarak Frankfurt münzevisinin de kastettiği şey budur. Bunu şu şekilde açar: “Bilinçsizliğin karanlığındaki uykudan yaşama gözlerini açtığı anda isteme kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyada tümü bir şeylerin peşinde koşan acı çeken ve hatalar yapan sayısız bireyden biri olarak bulur, sanki kötü bir kâbus görüyormuş gibi eski bilinçsiz haline dönme telaşına düşer” (Schopenhauer, 2014, s. 9). Açıkça görüldüğü üzere, bu kadar sıkıntının hengâmenin sebebi insanın aslında isteyerek bilerek gelmediği dünyaya atıldıktan sonraki hayatta kalma çabasıyla alakalıdır.

Çünkü insanın bu isteyerek gelmediği dünyada istekleri sınırsızdır, bitmek bilmez bu isteklerin karşılanması bir yenisini meydana getirir. İstemenin kendisi tam olarak acı çekmeyle iç içedir. Zira bir varlık ancak eksiklik ya da yetersizlik hissederse bir şeylerin peşinde koşar ve zaten eksiklik hissetme, acı çekmenin bir biçimidir. İstemenin bir başka acı şekli amaçların peşinde koşan herkes zafere ulaşamaz ve bu zafere ulaşamama durumu da acı çekmeye sebep olur. Kaldı ki, farz edelim ki, insan nihai amaca ulaştı bu sefer de tatmin durumu sadece bir başka tatminsizliğe yer açacaktır. Bu böyle sürer gider; yani tatmin olmak negatif, acı çekmek ise pozitifdir. Acı hissedilen şey, tatmin yokluk durumudur. Tatmin olan kişi sadece hissettiği eksikliği yerinden kaldırır ve dengeye döner. Eksiklik hissetmeme durumu, peşinden koşacak bir şeyin olmadığı anlamına gelir ki, bu da doğal olarak kendi içinde pozitif bir değer taşımaz. Yaşarken yapmaya çalıştığımız her şey bizi acı çekmek zorunda oluşumuzdan alıkoymaz. Acı çekmeden yalıtılmış bir varoluş tasarımı, bir insana ait olmayan bir varoluşu tasarlamaktır (Janaway, 2007, s. 137-138).

Evrenin var olabilmesi için her halükarda bir özneye ihtiyaç duyulması Schopenhauer felsefesinin temel argümanıdır. Bu noktada acının algılanış şekli çok daha önemli hale gelmektedir. Acının reel anlamda mı var olduğu yoksa sadece öznel bir gerçeklik mi olduğu sorusu sorulabilir. Çünkü acı sadece öznenin dünyayı algılayış şekliyle alakalı bir şeyse evrenin kötü olduğunu iddia etmek çok da anlamlı değildir. İnsanın düşünme biçimi dünyada ıstırapın ve kötülüğün olduğu düşüncesine götürmektedir. Acı, ıstırap insan bilincine bağlı kılınırsa kötülüğün reel bir şey olmadığı ortaya çıkar ve insan zihninin geçici bir algısı gibi düşünülebilir. Bu da insanı bir anlamda rahatlatmaktadır, zira bilince

ait acı ve ıstıraplardan kurtulma imkânı vardır, aksi halde dünya yaşanmaz bir yer olurdu ve onun ahlaki yönü tartışılmazdı dahi. Dolayısıyla dünyayı insanın zihninde acı ve ıstıraplarla başlayan, onu ahlaki olgunluğa taşıyacak bir süreç olarak değerlendirmek Schopenhauer’u acıların gerekli olduğu fikrine ulaştırmıştır. Acılar gereklidir çünkü bencillikten kurtulabilmek için bu ıstırap yollarını aşmak gerekir (Uğurlu, 2015, s. 179). Schopenhauer’a göre ıstırapın doğru anlaşılması insanın hakikat arayışındaki temel saik olmalıdır. Zira ıstırap doğru anlaşılırsa istence ait sonsuz isteklere katlanabilir insan.

Schopenhauer’a göre istemeden kaynaklanan ıstırapa katlanma ya da hastalıktan kurtulmanın iki yolu vardır: estetik ve münzevi hayat. Fakat nihai noktada tek etkili kaçış yolu yaşamdan el çekme, istencin reddidir. Ahlak, istencin tiranlığından zihnin kurtuluşundan oluşur. Yaşam bir hediye değil, borçtur. Bu yoğun yaşama isteği, bu coşkulu zevk arzusu, bu sonsuz mücadele kendi doğal acınası kusuru içinde sonsuz istenç ve ıstırapı ima eder. ıstırap, öz bilinci olan bir yaşamda olumlu ve dayanıklı bir etmendir; haz sadece olumsuz ve anlıktır, acıdan kurtulmada geçici bir rahatlama değildir (White, 1896, s. 337-338).

Schopenhauer’a göre insan hayatı bir tür hata olmalıdır. Beyhude geçirilen zamanda insan yine de yaşlanmayı ister. Aslında unutmaması gereken şey şudur: Bugün kötü yarın daha kötü olacak ve hepsinin en kötüsü gelip çatıncaya kadar böyle devam edecek.

Schopenhauer ıstırap ve can sıkıntısı arasında geçen insan ömrü için şunları söyler:

Bir sefalet sahnesini bir zevk ortamına dönüştürmeyi istemek ve olabildiğince acı yokluğu yerine pek çoklarının yaptığı gibi hazları, sevinçleri kendine hedef edinmek gerçekten tersliklerin en büyüğüdür. Hayli karamsar bakışla bu dünyayı bir tür cehennem olarak gören, o nedenle de burada kendisi için ateşten etkilenmeyecek bir oda sağlamaktan başka bir şey düşünmeyen çok daha az yanılır.

Akılsız kişi yaşamın sunduğu hazların pesine düşer ve aldatılmış olduğunu anlar; bilge kişi bunlardan kaçınır. Çünkü ıstıraplardan uzak olduğumuz sırada, oynak arzular aslında hiç de var olmayan bir mutluluk yanılsaması yaratır bizde ve bizi bu yanılsamanın izinden gitmeye ayartır; böylelikle acıyı üstümüze çekeriz, yadsınamaz bir gerçekliği olan acıyı. O zaman, yitip giden, heba edilen bir cennet gibi ardımızda kalan o hiç bir acımızın olmadığı duruma feryat ederek, olmuşu, olmamış yapabilmeyi isteriz boş yere. (Schopenhauer, 1990, s.5-6).

Sonuç olarak, “istemek, acı çekmektir ve yaşamak da, istemektir. Dolayısıyla hayatın tümü, özü bakımından acıdır. İnsan ne kadar yüceyse, acısı da o kadar fazladır. İnsanın hayatı, yenileceğinden hiç şüphe etmeksizin, var olmaya çalışmak için harcanmış bir çabadan ibarettir. Schopenhauer’a göre yaşama istencinin bizi götürdüğü yer yalnızca acılarla ve kötülüklerle dolu bir dünyadır. O, acıya sebep olan sonsuz çabalar, farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Esaslı olarak bunlar hayatın devamına yönelik olan ‘yokluk’, ‘ihtiyaç’, ‘sıkıntı’ ve ‘kaygı’ halleridir. Bunların kaynaklık ettiği temel tutkular

ki bunlar acıların gerçek nedenidir, ‘cinsellik’, ‘tutkulu sevgi’, ‘kıskançlık’, ‘kin’, ‘korku’, ‘hırs’, ‘hastalık’ vb. bunlar insanın mutluluk ve mutsuzluğunun altında yatan formlardır ve kişi onları takip etme veya onlardan kaçma eğilimindedir. Tüm bunlar bedenin acı ve zevklerinin maddi temelini oluşturur.

Schopenhauer ıstırabı “istencin kendisi ile geçici hedefi arasına konulan bir engelle engellenmesi” diye tarif eder, buna karşılık aksi durumun tatmin iyilik, mutluluğun görüleceği üzere istencin geçici hedeflerine erişmesinden ibaret olduğunu ifade eder. İsteme, tatmin olma, boşluğa düşme, tekrar isteme şeklinde biteviye giden bu süreç tekrar ıstırabı düşmek şeklinde devam eder gider.

Bunu Schopenhauer şu sözlerle ifade eder :

Bilincimiz istencimizle dolu olduğu sürece sürekli umutları ve korkularıyla kendimizi arzuların hücumuna bıraktığımız sürece istemenin öznesi olduğumuz sürece kalıcı mutluluğa veya barışa asla ulaşamayız. ..Dolayısıyla istemenin öznesi sürekli olarak İksion’un<sup>34</sup> dönen çarkı üzerinde kalır. Her zaman Danaid’lerin<sup>35</sup> kevgirinde su çeker ve susuzluğu sonsuza dek dinmeyen Tantalos<sup>36</sup>dur(Schopenhauer, 2014, s. 119).

Dolayısıyla her çaba bir eksiklikten ortaya çıkar ve kişi tatmin olmadığı sürece de bu bir ıstırap çekmektir. Ancak hiç bir tatmin sürekli değildir; daha ziyade o, yeni bir uğraşın hareket noktasıdır. Çabanın her yerde çeşitli biçimlerde engellendiğini, her yerde savaşıldığını görürüz, böyle olunca da ıstırap çekilir, bu ıstırapın nihayeti yoktur, yani ıstırap çekmenin ölçüsü ve hedefi yoktur. Her münferit ıstırap öyküsünün istisna gibi görüldüğü doğrudur, fakat genel olarak ıstırap kuralıdır. “Çaba biricik hakikattir; yaşamak istemek demektir, istemenin de muhtevası ıstırap olduğundan, hayat bütünüyle ıstırap çekmektir.

Yaşama istencinin yadsınması, ona ‘hayır’ denmesi, bizi acıların, ıstırapların dünyasından dışarıya çıkartacak biricik yoldur. Yaşama istencine hayır demek, bütün canlıların yaşamındaki acının içinde kendini ele veren hiçliğe, iç karşı koyuşumuzun bilgisine ulaşmamız, onu fark etmemiz demektir. (Atayman,2005,s.128).

Schopenhauer’a göre gerçekten olgun bir insan mükemmelliğe ulaşmak için acıma ve merhamet erdemlerini geliştiren sofu bir insandır. Schopenhauer’a göre ahlakın kaynağı, bizim doğal acıma ve merhamet duygularımızdır. Bu temel duygular, “yaşamı isteme” karşıtıdır. Yaşamı isteme, tam olarak şeyin kendisidir. Bu isteği reddetmek yaşama istemeyi

<sup>34</sup>İksion Yunan mitolojisinde; Teselya'nın en eski kabilesi olan Lapithler'in kralı

<sup>35</sup>Danaos'un kızları. Kızlar Aigyphtos'un oğullarıyla evlenmek istemedikleri için evliliğin ilk gecesinde kocalarını öldürmenin cezası olarak delikli bir fiçıyı doldurmaya çalışmışlardır dolayısıyla "danaidler fiçısı", imkansız başarmak için verilen boşuna emek anlamında kullanılır.

<sup>36</sup>Batı Anadolu'da bir Frigya kralı, Pelops ve Niobe'nin babasıdır

reddetmektir ki, bu Schopenhauer felsefesinde ahlaki gelişiminin amacı için zaruridir. Bütün acıların sebebi bu istemedir ve kişi istemeden feragat eder, özgür olursa ahlakın en üst noktasına ulaşır. Benmerkezcilikten yaşam isteğinin reddine giden yol Schopenhauer'un ahlak teorisi olarak görülebilir. (Huttunen ,Kakkori,2013). Kör istencin buyruklarını reddetmek Schopenhauer'da kurtuluş yollarına götürür.

### 4.3. Kurtuluş Yolları

#### 4.3.1. Kurtuluş Yolu Olarak Sanat: Estetik Deneyim

“Hiçbir filozof-hatta Platon bile- sisteminde Schopenhauer kadar sanata değer vermemiştir.” der Edouard Sans. Bu iddialı sözün temelleri biraz araştırıldığında ne kadar yerinde olduğunu görmek çok zor değildir. Sanata özel bir soyluluk atfeden filozof Birinci Dünya Savaşı yıllarında kaldığı Dresden’de *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’yı* yazma sürecinde sanatla yoğun biçimde meşgul olmuştur. Thomas Mann Schopenhauer’un temel eserini dört zamanlı bir senfoni olarak görür ( Sans,2006,54).

Fenomenal dünyanın kuşatıcılığı altında insan zihninin istenci kavrama yollarını belirlemeye çalışan Schopenhauer bilincin fenomenal dünyanın gerekleri ve koşullarından arınmış olan saf bilme ile ancak istenci kavrayabileceğini ifade etmektedir. İnsan yapısına bağlı olarak etrafındaki her şeye zevk ve acı cihetiyle yaklaşmakta, onları kendisine tehdit veya yarar sağlayıcı bir şey olarak görmektedir. Bu da bireyin her şeyi belli bağlantılar içerisinde görmesine sebep olmakta istencin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Zira bu bağlantılar kişiyi Yeter Sebep İlkesi’nin kalıpları arasına sıkıştırmaktadır. Dolayısıyla var ettiği kanunları, onun konusuna dâhil olan farklı görünüşleri, ilişkileriyle idrak alanı daralmaktadır. “Acaba nasıl bir bilgi, kişiyi bu bağlantılardan kurtarır? ” sorusu Schopenhauer’un estetik bir kurtuluş alanı olarak sanatı görmesine imkân sağlamıştır.

Mesele biraz geriden alınacak olursa, Schopenhauer’un bedenselliğe verdiği önemin altını daha önce çizmiştik. Bu bağlamda Schopenhauer’a göre insanın madden mevcut olması dışında ruhsal bir varlığı düşünülemez; zihni, bilinci beyne yükler ve bu organın bir görevi olarak görür. Hayvanı sadece o anki algısı güdüler,- örneğin yeme ihtiyacı- ancak insanın güdülenme şekli o anki ihtiyaçları, düşünme şekli, hem mevcut zaman hem de sonraki zamanlara dair algısına daırdır. Günü seçenekleri arasında karar verme sürecinde de akıl devreye girer ve bu özgürlükmüş gibi algılanır insan için. Ancak Schopenhauer’a göre o an

akıl adeta istemenin emrindeki köle gibidir. Yani kararı veren aslında istemedir, akıl sadece bu yolda kullanılmış bir araçtır.

Bunu Schopenhauer:

Bu yüzden insanla hayvanın eylemleri arasındaki fark o kadar açıktır ki, hayvanın hareketleri algılanan şimdiki zamanın gözle görülen kaba sicimleri tarafından güdülürken insanın-kilerin ince, görünmeyen ipler tarafından idare edildiği şüphe götürmez. Fakat farklılık bundan öteye gitmez. Görü istençler üzerinde etkisini sürdürebildiği zaman nasıl güdü haline geliyorsa düşünce de güdü haline gelir. Ancak bütün güdüler bir nedendir ve nedensellik zorunluluğu beraberinde getirir. İnsan düşünme yeteneği sayesinde etkisini istençleri üzerinde hissettiği güdülerini, istençleri önünde tutabilme için arzu edilen bir düzende değiştirilmiş ve tekrarlanmış olarak şimdiki zamana getirir.( Schopenhauer, 2000,s.29).

şeklindeki ifadelerle dile getirir. İnsan özgür bir istemeye sahip değildir. İsteme kördür. Schopenhauer’a göre özgür bir isteme ahlaki bakımdan insanları kendi eylemlerinden sorumlu tutabilmek adına icat edilmiş bir kavramdır.” Kötü eylem eğer yaratılıştan yani insanın doğuştan elde ettiği yapısından geliyorsa suç açıkça bu yaratılışın yaratıcısındadır; işte bu özgür istencin neden icat edildiğini açıklar” (Schopenhauer, 2000.s. 61). Schopenhauer’a göre, kişinin gerçekten özgür olabilmesi ise kişi varlığın yani istemenin zorunlu güdülerini reddettiğinde ve bunu kırmayı başarabildiğinde mümkün olabilecek bir şeydir.

Schopenhauer’a göre sıradan insanlar hakikati göremezler, onların gözü maya perdesiyle örtülmüştür. Nedensellik içinde, yeter-sebep ilkeleri ile dünyayı algılayan sıradan insan, tek tek nesneleri sadece oldukları gibi algılayabilir, çokluğu ve bu tek tek şeylerin ötesindeki birliği, tümünün aslında bir olan doğasını göremez. Schopenhauer’a göre gerçek sadece, birey farkındalığını arttırabildiğinde, görünen dünyanın yanıltıcılığından sıyrılıp, acı çeken ile acı çektirenin aslında aynı öze sahip olduğunu anladığında görebilir. Çünkü her şeyin özünde istençten meydana geldiğini ve diğer bütün ayrımların sadece görünüşte olduğunu idrak eden insan, tıpkı diğer şeyler gibi, acı çeken ile acı çektirenin de istencin farklı iki görünümü olduğunu anlayacaktır. Dolayısıyla bu bireyselleşmenin ardında her şeyin bir olduğunu bilen insan, varlığın sürekli acı ve didinme olduğunu bilen insandır.

Yani insanın tasarımlar dünyasının nedensellik kalıpları içerisinde özgür olmadığı her şeyin bir zorunluluk dahilinde gerçekleştiğinin altını önemle çizer Schopenhauer.

Ancak ideanın bilgisine doğrudan erişim sağlayan sanat söz konusu olduğunda kişi kendisini çevreleyen bağıntılardan koparak o nesneyi olduğu gibi görebilmektedir. Bu da kişinin fenomenal dünyanın kuşatıcılığından kurtularak daha üst bir algıya geçmesini sağlamaktadır (Schopenhauer, 2009, s. 26).

Schopenhauer sanat dediğimiz o mükemmel ürünü evrendeki zamana ve mekâna bağlı her şeyden yalıtlanmış istencin kısa bir süre de olsa farkına varılmamasını sağlayan bir bilme aracı olarak görür. İnsanın istenci kavrayamamasının nedenlerinden biri sürekli bencilleşmesi ve sürekli bu duygunun denetim ve yönetiminde olmasıdır. Zaman ve mekânın fenomenal dünyada oluşturduğu bireyselleşme ilkesi kişide diğer varlıklardan tamamen ayrı olduğu ve bununla birlikte kendi dışındaki bütün canlıların varlığı açısından tehlike oluşturduğu düşüncesi varlıkların tümünü kapsayan metafizik ilkeyi görmeye engel olmaktadır. Hâlbuki sanatçılar kendileri için yaşayan insanlar olmadıklarından evrendeki oluşumda meydana gelen istenci rahat bir şekilde görmekteler ve eserlerine de yansıtılabilmektedirler. Eğer insan bilinci onu kapsayan etkenlerin çokluğunun oluşturduğu kandırmacayı geçemezse evrendeki temel ilkeyi de göremez (Schopenhauer, 2009, s. 27).

Sanat alanındaki, başarıyı ortaya koyan “dâhidir.” Dahi açık dünya gözü yeterliliğine erişmiş mükemmel bir nesnelleşmedir ve ideleri bütüncül anlamda görme konusunda yeteneklidir. Sıradan insan doğanın fabrikasyon ürünü olduğundan bunu beceremez. Sıradan insanın simasında arzusun üstünlük kazandığı görülür oysa sanat konusunda üstün yetenekleri olan dâhinin dâhiliği çehresinden bellidir. Dahi nedensel bağlantı içerisinde gördüğü şeyleri kalıcı hale getirir (Çilingir,2003,s.62).

Bir resmi seyreden kişi, resimdeki ideayı, o resmin içeriğinden tikel, bireysel yapısından kalkarak genel formunu, ideasını yakalayabilir. Sanat yapıtındaki ideayı yakalayabilmek sıradan birinin işi değildir. Ancak dâhiler bu işi başarabilir ve bu kavrama süresini uzatabilir” (İnam, 1993,s.11).

Sıradan bireylerin tüm bilgileri istencin onlara yaptırdığı işlerle sınırlıdır. Schopenhauer’un deha dediği kimseler ise, sıradan insandan ayrı olarak, aklını istencin zorunluluğundan sıyrıp özgürleştirebilmiş, bilgiyi de hayatının hedefi, amacı haline getirmiş bireylerdir.

İdeaya doğrudan ulaşan sanatı Schopenhauer şu şekilde açıklar :

Peki ya bütün ilişkilerin dışında olanla, dünyada gerçekten özlü olan tek şeyle, dünyanın görüngülerinin gerçek içeriği ile ne tür bir bilgi ilgilenmektedir? Zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı doğrulukta bilinenle - tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle - ne tür bilgi ilgilenmektedir? Bu, sanattır, dehanın işidir. O, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik öğeyi yineler ya da yeniden yaratır. Sanat, ideanın içinde üretildiği gerece göre yontu, resim, şiir ya da müzik olur. Onun tek kaynağı, ideaların bilgisidir; tek amacı bu bilginin iletilmesidir.( Schopenhauer,2009,s.129).

Bu sanatı icra eden dehayı diğer insanlardan üstün hale getiren aklının ve kavrayışının fazlalığı, onun tümüyle zihinsel olan ikinci bir hayat sürmesine sebebiyet verir. Schopenhauer’a göre bu, bilgiye ve varlığın hakiki özünü görmeye adanmış bir tavidir.

Schopenhauer’a göre dehanın ve aklın yücelme anı, aklının istencin bir aracı olmaktan kendisini sıyrıp özgürleşerek, kendi saikleri doğrultusunda eylemeye başlamasıdır. Dehanın ideayla karşı karşıya gelmesi, tıpkı ideanın kendisini yeter-sebep ilişkisinden yalıtılmış olduğu gibi, dehayı da görünür dünyanın yeter-sebep ilkelerinden ayırır, onu özgürleştirir.

Bir obje irademizle herhangi bir ilgi/ilişki içinde olmaksızın bizi nasıl tatmin edebilir ve ondan nasıl haz duyabiliriz?” sorusunu sorar Schopenhauer, cevabını yine kendisi tavsiye eder :

Güzelde biz her zaman canlı ve cansız doğanın temel ve asli biçimlerini, dolayısıyla Platon'un idealarını kavrarız ve bu kavrayışın içinde onun koşulu olarak bu biçimlerin müteakibi, iradeden bağımsız bilme öznesi, bir başka ifadeyle, amaçları ve tasarıları olmayan bir saf akıl vardır. Bir estetik kavrayış gerçekleştiğinde istenç onunla birlikte bilinçten bütünüyle kaybolur. Ama bütün kederlerimizin ve ıstıraplarımızın kaynağı tek başına odur. Güzelin kavranışına eşlik eden tatmin ve hazzın kökeni budur. Bu sebepten ötürüdür ki o ıstırapı mümkün kılan 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 yokluğudur. Çünkü böylece birey sadece bilen ve bundan böyle istemeyen bir özneye dönüşür; ancak o yine de tam bu şekilde kendinin ve etkinliğinin bilincinde kalır. Bildiğimiz gibi, istenç/isteme olarak dünya ilk dünya (ordineprior), tasavvur/tasarım olarak dünya ikinci dünyadır (ordineposterior). İlki şiddetli arzulanın, dolayısıyla ıstırapın ve bin türlü elemin dünyasıdır. Hâlbuki ikincisi esas itibarıyla kendinde acısızdır; ayrıca görülmeye değer, bütünüyle anlamlı, en azından eğlendirici bir manzara içerir. (Bu manzaranın) verdiği zevk estetik hazzı oluşturur. Saf bilme öznesi olmak demek kendinden geçmek demektir; fakat çoğunlukla insanlar bunu yapamadıkları için şeylerin safi nesnel kavranışına—ki sanatçının yeteneğini ve meziyetini oluşturan budur—muktedir değildir (Schopenhauer, 2010, s. 26-27).

Yukardaki pasajda da açıkça belirtildiği üzere sanat ve sanatçı düşünürün gözünde ayrı bir yerdedir. Güzelin kavranışına yönelik sanatçı ve sanatçı olmayanın bakış açıları net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Sanattan gelen deneyim zamanın sınırlarını aşar, o neden ilkesinden bağımsız şeyler üzerine tefekkürdür (Sans, 2006, s. 57).

Schopenhauer, estetiğe İstenç ve Tasarımın üçünü kitabında oldukça geniş yer verir. Güzelin Metafiziği ve Estetik, Üslup ve Yazı Üzerine, Estetik ve İlginçlik Üzerine gibi eklerde estetiği etraflıca inceleme konusu yapar. Bu estetikçi düşünmenin temel dayanağı Platon’dan mülhem idealar öğretisidir. Sanat özleri içindeki şeylerin yansız tefekkürüdür,

daha net bir ifadeyle idealar üzerine bir düşünmedir. “Eğer istenç kendinde şey ise idea istencin belli bir derecedeki dolaysız nesnelligidir (Sans, 2006, s. 56).

Schopenhauer sanatı evrendeki iradenin bir açılımı olarak görmesi nedeniyle Platon’un idealar teorisine olumlu yaklaşmaktadır. Ona göre irade kendini belirli ideaların hiyerarşik yapısında ifade eder. İrade kendini en alt düzeyde minerallerde daha sonra bitkilerde bir adım sonra hayvanlarda ve en üst düzeyde insanda göstermektedir. Sanatın amacı istencin nesnelleşme sürecinin idealarını bularak esere yansıtmaktır. Sanatçı kendisinde bulunan diğer insanlardan farklı olan özelliği sayesinde nedensellik dünyasını – ki bu yeter sebep ilkesinin belirlediği alandır- aşar ve bunun temelinde var olan istenci kavrayarak bunu sanat eseri olarak insanlara sunar. Diğer insanlar da sanat eserindeki iradeyi hissettiren özellik sayesinde fenomenal dünyadan sıyrılarak geçici bir şekilde istenç ile yüzleşirler. ( Schopenhauer,2009,s.127).

Schopenhauer estetiğin ana problematiğini şu şekilde ortaya koymuştur: “ İstencimizle hiçbir ilişki kurmadan bir nesneyle doyuma ulaşmak ve ondan haz almak nasıl olanaklıdır?” Şimdi, haz duyma dediğimiz şey temelde amaçlanan şeye ulaşmakla olabilen bir durumdur. Haz ve mutluluk, isteme hali olduğundan aynı zamanda da ıstırapı da beraberinde getirir. Her şeyden önce istiyor olma durumu bir eksiklikten kaynaklanır ve bu acı çekmedir. İkinci olarak doyurulan arzu isteme öznesi tarafından başka bir arzuya kapı aralama durumuna ortam hazırlar yani bir başka eksiklik yine acı çekme durumuna sebep olur. Bu silsile zaten isteme kısmında detaylıca ele alınmıştı. Estetiğin sorunu bu bengi dönüşte, bu salınım da başka bir haz çeşidinin olup olmayacağı konusudur. Eğer haz bir eksikliğin giderilmesi ya da bir arzunun doyurulması olarak düşünülürse bu durumda istemeden tümüyle izole temaşa hali bir kimsenin hiç haz duyamayacağı bir durum olmalıdır. Dolayısıyla isteme olmayacağı için acı çekme olasılığı da ortadan kalkar. Bu fikirleri bir araya toplayacak olursak mutluluğun ve mutsuzluğun istemeye dayandığı, estetik deneyimden çıkan haliyle ise istemenin susmasına dayandığı söylenilerek durum kotarılmış olur. Estetik durum teorisi istemeden bağımsız temaşa durumunu istemeden bağımsız nesnel bilgi çeşidine ulaşmakla ilişkilendirmedir (Janaway, 2007, s. 98).

Schopenhauer için sanatlar arasında hiyerarşik bir ilişki vardır ve o estetik hazzı ikiye ayırır. Aşağı idealar ve yukarı idealar. Haz ya idea fikrinden kaynaklanır ya da her türlü istençten bağımsız bilginin neden olduğu ruh sakinliğinden. Bitkilerde ve güzel mimari eserlerde doğanın seyri, tefekkür edilmesi katışıksız biçimde bilme hazzına yol açar. Bu değerlendirmede mimari en aşağı seviyede, yer alırken (madde seviyesi), sonrasında

heykel ve resim gelir. Ardından da bu hiyerarşide şiir ve tragedya kendine yer bulur. Şiir resim ve heykelden çok daha iyi şekilde ifade eder insanı. Şiir net bir şekilde insan İdeasını onarır ve dinleyeni İdeaların bilmesine götürür. Şiir hem Platona hem de Plotinus’a göre ifadenin en güzel araçlarından biridir. Şiirin kendine yer bulduğu yere dramdır dolayısıyla tragedyadır. Ona göre komedyada insanın gülünç yanlarını karışık gösterir ve doğanın iyi olduğunu söylemeye çalışır ancak tragedya çözümci ve gerçekçidir (Sans, 2006, s. 64).

“Tragedyanın hedefi nasıl olursa olsun büyük bir ıstırapın tasarımı yoluyla insanı Yaşama İstencinden caydırmaktır. Eğer idrak İstençten yeterince kurtulmayı başarır da her istenç ve arzusunun geçiciliğini kabul ederse, İstenç kendi kendini yok etmeyi başarır “ (Koç, 2018, s. 25).

Tragedya evet önemlidir ama sanatın gerçek zirvesi olan dram ancak müzik aracılığıyla tastamam olur. Schopenhauer’a göre görmenin avantajı elbette çok büyüktür, ama beynin özel fizyolojik yapısının kulaktan gelen duyumlara temel bir önem atfettiği çünkü bunların dolaysız ve aracısız derin duyumlar olduğunu düşünür. Ona göre sanatların hiçbirisi büyük kadar dünyanın gerçek özünü doğrudan ve derin bir biçimde dile getiremez. Müzik ifade edilemez olanı anlaşılır görünür kılar. Özü içindeki insan duygusunu doğrudan sezgisel olarak verir. Çünkü müzik için sadece tutkular İstencin hareketleri vardır ve Tanrı gibi müzik de yalnızca kalpleri görür. Dolayısıyla ruhun dokularını oluşturan hareketleri ancak müzik anlaşılır kılar (Sans, 2006, s. 67).

Schopenhauer istencin direk karşılığı, -belki de yansıması daha doğru bir ifade olacaktır- olarak gördüğü müziğin nesneleşme sürecinin her boyutunu da içerdiğini ifade eder. Yani örneğin “ bas” ta inorganik dünyayı anımsatan bir özellik bulunur. Bas çaldığında tiz notalarının hafifçe onunla birlikte tınlaması doğadaki tüm organizmaların gezegenin kütlesini yavaş yavaş oluşturmalarını anlatır.

Böylece müziğin içinde dünyadaki her canlının herhangi bir İdeasının yeniden üretimini tekrarlandığını görürüz. Yine de üstümüzde etkisi olan yalnızca müziktir, müzik genel bir dildir.

Hayat ıstıraptır. İnsan bilinci her gün hem şimdiki zamanın ıstırapını çekmekte hem de gelecekteki ıstırap hakkında kaygı duymaktadır. Fakat estetik bilinçte, “kendimizin dışına çıkarız”. Ay ışığının usulca kımıldanan dalgalar üzerindeki hareketinden ya da mükemmel bir müzik eseri tarafından büyülendiğimizde, sıradan, istenç dolu benliklerimizi ve dolayısıyla sıradan bilincin ayrılmaz parçaları olan acı ve kaygıyı unuturuz. Bir anlığına

“daima aramış olduğumuz fakat bizden sürekli kaçan, neşe ve huzur dolu bir zihne” erişiriz. Kısacası, “Epiküros tarafından ‘en yüksek iyi’ ve Tanrıların mekânı olarak değerlendirilen acısız yerde” yaşarız. Ve bu deneyimden çıkardığımız sonuç şudur: “İstenci sessizliğe gömülen bir insanın hayatı ne kadar kutsal olmalı; kısa bir an için değil, güzelliğin keyfini çıkararak sonsuza dek”.( Young, t.y)

Schopenhauer sanatı bu dünyanın şartlarından arındırılmış istencin kısa süreli de olsa farkına varılmasını sağlayan bir bilme aracı olarak görür (Uğurlu, 2015, s. 195). Sanatçılar kendi bireysel varlıkları için yaşayan insanlar olmadıklarından evrendeki değişim ve oluşumlardaki istenci görebilirler ve bunu eserlerine yansıtabilirler. Resim ve heykeltirlik, şiir, trajedi gibi sanatlar istencin nesnelleşme sürecinin aracı olan ideaları görmemizi sağlar. Ona göre birey istencin nesnelleşme sürecini kazandıran en önemli alan müziktir. O müziğin sanki aracısız bir şekilde doğrudan istenciyle iletişim kurmamızı sağlayan bir yapısı olduğuna inanır. Diğer sanatlara nazaran müziğin insan ruhu üzerindeki etkisi daha derin ve daha canlıdır (Schopenhauer, 2000, s. 334).

Kendi felsefesini “sanat olarak felsefe” şeklinde niteleyen Schopenhauer bunu daha net şu sözlerle ifade eder :

Hiç kimse bir bilimi zahmetsiz meşakkatsiz öğrenemez, âmâ kimisi daha fazla kimisi daha az. Fakat sanattan herkes ancak kendi içinde gizli olarak da olsa götürdüğü kadar bir şeyler alır. Bilimden farklı olarak sanat bir insanın sadece aklına hitap etmez, fakat onun en derin doğasına herkesin gerçekte ne ise ancak o kadar hesaba katıldığı ancak o kadar önem atfedildiği yere seslenir. Bu aynıyle benim felsefem için de geçerlidir. Çünkü o sanat olarak felsefe olacaktır. ( Saunders, 2006,s.86).

Ne var ki diğer sanatlar üstünde belirgin bir üstünlüğe sahip de olsa müzik bile hayatın bu hengâmesinde kötülüğün önüne geçemez. Müzik kendi kendine kavga halindeki istencin bu rüzgârında küçük bir anlık dinlenmeden başka bir anlam ifade etmez sadece tehir eder, durağanlaştırır. Dolayısıyla varoluşsal sorunun geçici çözümüdür. Asıl çözüm etik alandadır (Sans, 2006, s. 73).

#### **4.3.2. Kurtuluş Yolu Olarak: Ahlaki Deneyim**

Sanat yoluyla kurtuluş seçenekleri – belki yaşama istencinin inkârı demek daha doğrudur-devamlı ve kesin çözüm olmadığından ıstırap dolu bu hayat aynı şiddetiyle devam eder. Yukarıda bir seçenek olarak sunulmayan intihar opsiyonu da vardır lakin bu, baştan filozof tarafından reddedilir. Zira intihar istencin özünü ortadan kaldırmaz sadece görünüşü tahrip eder dolayısıyla bir seçenek değildir. O halde kurtuluş nasıl olacaktır?

Schopenhauer’a göre evren ve insan da ortak nokta istençtir. İrade de bitmek bilmeyen tatminsizliği yönüyle, sürekli daha fazla istemesi sebebiyle, yani yapısı gereği bencildir. İnsan davranışlarına yansıyan istencin özelliklerini tespit etmek onun istenç felsefesini anlamada yararlı olacaktır. Ona göre hayatın ahlaki yönden bir derinlik taşıdığının bilinmesi ve bunun felsefe açısından tespit edilmesi gerekmektedir (Schopenhauer, 2000, s. 208).

Schopenhauer göre insanların davranış motivasyonunun belirlenmesi gerekir, şayet belirlenmezse ona yönelik tavsiyeler vaazdan başka bir şey olmayacaktır. Ona göre ahlak salt vaaz etkinliğinden çıkarılıp felsefi bir bilincin ürünü olarak sunulmalıdır. Eğer insan bunu felsefi bir tarz olarak ele alır, buna uygun hareket ederse hem kendi davranışlarını ve kendi iç dünyasını tanımada daha temel bir bakış imkânına sahip olacak hem de sergileyeceği davranışları zihinde meydana gelen önceliklere uygun hale getirme kabiliyetine kavuşacaktır (Schopenhauer, 2000, s. 209).

Schopenhauer’a göre insan ve hayvanın ortak noktası yaşamını idame ettirmek ve sıkıntıdan uzak durmaktır. İnsanı eyleme sürükleyen şey, insanın o eylemin sonucunda elde edeceğini düşündüğü hazdır. Aynı zamanda acıdan kaçma duygusu insan davranışlarını belirleyen ve onun bencil olarak nitelendirilmesini sağlayan bir durumdur (Schopenhauer, 2014, s. 57).

Ona göre bireyin istençten aldığı doğal olan her şey kişinin varlığını devam ettirme ve haz temelli olmasından dolayı zorunlu olarak bencildir.

Schopenhauer’un varoluş ıstırabından kurtuluş yolu olarak istencin sanatsal ve ahlaki olarak (insan sevgisi de bu kavram içerisinde ele alınıyor) algılanması gerektiğidir. Bu önerinin ahlaki kısmı ilk olarak bencilikten kurtularak gerçekleşebilir. Ancak fenomenal dünyada her unsur diğer bir unsura karşı kendi bireysel varlığını önceleyerek bir farklılaşma içerisine girdiğinden bencilliğe düşmemek çok zordur. Şayet birey farklılaşmanın ve çatışmanın olduğu dünyayı aşarak daha üst bir varlık kategorisi olan istence ulaşamazsa bencilleşir. Birey bencilleştikçe diğer varlıkları kendisi için bir tehlike olarak görmeye başlar (Schopenhauer, 2000, s. 37). Fenomenal dünyadaki bu farklılaşma çabası istencin bitmek tükenmek bilmez varoluş isteğinden kaynaklanmaktadır. Schopenhauer’a göre birey istencin nesnelleşmiş halidir. Birey kendisinde bulunan isteklerini istencin fenomenal dünyaya yansımalarından alır ve bununla yaşama katılmaya çalışır (Schopenhauer, 2000, s. 208).

İstenç, dolayısıyla bencilik insanı bitmek tükenmek bilmez mücadelelere gark eder. İnsan evrende sürekli değişim ve hengâmenin içinde savrulmaktadır. Dünya öyle bir kötüdür ki zar zor ayakta kalabilmektedir. Leibniz'in dediği gibi olabilecek dünyaların en iyisi şöyle dursun hatta en kötüsüdür. Bu dünya karşısında yaşadığı acizlik duygusunun verdiği acıyla insan bencilikle varoluşa karşı kendi zayıflığını yenmeye çalışır. Böylece kendisini yok oluşa götüren unsurlardan korumaya çalışır. Ancak başarıya ulaştığında yaşadığı çatışmanın yarattığı etkiyle kendi dışında her canlıya düşmanlık besler ve dışarıya karşı güven duygusunu tamamen kaybeder. İlk aşama kıskançlıktır. Bunun daha ileriye giden şekli fesatlık olur. Fesatlık, kıskançlığın aşırı noktalara taşınmasının sonucunda bencilleşen bireyin artık diğer insanların varlığına tahammül edemediği patolojik bir durumun ifadesidir. Böylece kendisine mutluluk vadeden bencil ve bireysel tutumlar onu daha büyük acıların ve mutsuzlukların olduğu bir sürecin içerisine sürüklemektedir. (Uğurlu, 2015, s. 190).

Oysa kendi bireysel zevklerinin onu hayatta mutluluğa götürecektir nitelikte olmadığını anlaması bireyin bencilliği aşması için önemli bir felsefi temel sağlayabilir. Bunun yerine içgüdüsel olanın peşine düşerse birey sürekli bir şekilde ahlaki ve felsefi olandan uzaklaşacaktır (Uğurlu, 2015, s. 190).

İnsanın tüm uğraşı tadabileceği olası tüm hazlara ulaşıp onları tatmaktır. Her şeye sahip olmak ister insan, fakat bunun imkânsız olduğunu bildiği için yolunu her şeye hükmetmek şeklinde değiştirir. İnsanın düsturu şu sözden ibarettir: “Her şey benim içindir, başkaları için bir şey yoktur.”

Bencilik konusunda Schopenhauer'un şu sözlerine kulak vermekte fayda var:

Bencilik ahlaki güdünün düşman olarak görmesi gereken yegane güçtür. Burada da görülüyor ki ahlaki güdü olarak tanımladığım bu itici kuvvet bölesine kötücül bir düşmana karşı bir sabun köpüğünün olacağından çok daha etkin olmak zorundadır. Nasıl savaşta yapılması gereken ilk şey düşmanın iyi tanınması is biz de düşmanımızı oldukça yakından tanımalıyız ki ona karşı koyabilelim. Önümüzde duran savaşta bencilik, namus ve adaletin karşısında yer almaktadır. Buradan anlamalıyız ki bencilliğe karşı en önemli silahlarımız namuslu ve adaletli olmaktır (Schopenhauer, 2009, s. 67).

İnsan davranışlarının temelinde var olan bencilliği bu şekilde açıklayan Schopenhauer bu duygunun aşılmasının yöntemleri üzerinde durur.

Schopenhauer'a göre insan yapısındaki bencilliğin varlığı ile dünyanın kötü olması uyumludur. Böyle bir dünyada insanı erdemliliğe ve ahlaki davranışa yönlendirecek duygu kesinlikle merhamettir. Yaşama istencinin inkârının ilk ve doğal olarak Schopenhauer felsefesinde düğümlendiği yer duygudaşlık yani merhamet kavramı üzerinde olmuştur.

Schopenhauer insanı varoluşun aldatıcılığından kurtaracak ve aynı zamanda var oluşta olmayıp var oluşa kaynaklık edenı görmesini ve tüm diğery canlılara karşı insaflı yaklaşmasının sağlayacak en temel duygunun merhamet olduğunu söyler (Schopenhauer, 2010, s. 228). Schopenhauer’a göre insanların davranışlarındaki en temel problem fenomenal dünyayı ilke edinerek hareket etmeleri ve bunun sonucunda da fenomenal dünyada var olan acımasız çatışmanın davranışlara yansımasıdır (Schopenhauer, 2000, s. 182).

Fenomenal dünya ne kadar bireyin tasarım olsa da onu mutlu edecek imkânı sağlamaz. Zira tasarım kalıbı olan zamandaki değişim ve dönüşüm o kadar hızlıdır ki birey kendini kontrol edemediğı bir bumerangın içinde bulur. Bu hareket durduğunda kaçınılmaz bir şekilde yokluk gelecektir. Ancak yokluk (ölüm) gelmeden evvel bu hareket bireyi sonu gelmez ıstırap ve acılara gark edecektir. Dünyanın bir cehennem olduğunu, kötülüklerle dolu olduğunu ve bunun sebebinin de insanın kendisi olduğu vurgusunu yapar. “İnsan insanın kurdudur”u bir adım ileri taşıyarak Dante’den örnek verir.” İnsan inanın şeytanıdır( Schopenhauer,2014,s.18).

İstenci ahlak ile temellendiren Schopenhauer, ahlakiliğı tartışmaya açmıştır. Ona göre ne kadar düşünsürsek düşünelim ne yaparsak yapalım, davranışların temel güdüsünü oluşturan sebepler olarak karşımızda davranan kişinin acısını veya rahatını buluruz. Dolayısıyla hep aynı nihai sona ulaşılır: *Her davranışın ardında bencilce bir güdü yatmaktadır*. Bu sebeple de neredeyse hiçbir davranış ahlaki değery taşımaz. Ancak der Schopenhauer davranışı meydana getiren bir başkası zarar görecek diye bu davranışına bir sınırlama getiriyor ise ahlakilik orda devreye girebilir. Bir başkası için insan neden kendini sınırlar, hatta daha da ileriye giderek onun rahatı için fazladan bir şeyler yapmanın nasıl bir altyapısı olabilir? Örneklerini, kendi refahımı istercesine onun refahını istemek, onun acısını bedenimde doğrudan hissetmek şeklinde somut ve radikal şekilde verir. “O kişiyi kafamda o kadar iyi tasavvur ediyorum ki, onun davranışları ile benim davranışlarım arasındaki sınır neredeyse kalkıyor”... Frankfurt münzevisinin bahsettiğı duygu merhamettir. Bu duygu insanı serbestçe hakiki adalet ve insan sevgisine götürür. Bunun dışında başka hiçbir güdünün ahlaki olmasının ihtimalinden bile söz edilemez. İnsan merhameti kalbinde hissettiğı her an karşıdaki kişinin rahat da olması ya da acı içinde olması bir anlam ifade eder. Aşağıdaki ifadeler bu konudaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır

Öyle bir hale geliyorum ki onun çektiğı acıları ben bizzat hissediyorum. Acısını bedenimde doğrudan hissediyorum. Bu sebeple de onun rahatını ve refahını doğrudan kendi rahat ve refahımı istercesine arzuluyorum. Bu durum tabiiyetle kendimi onunla özdeşleştirmemi

gerektiriyor. Fakat başkasının bedeninin içerisinde geçekten yer alma ihtimalim olmadığı için ancak idrak yoluyla onun güdülerini hissetmeye çalışabiliyorum. O kişiyi kafamda o kadar iyi tasavvur ediyorum ki kendimi onun yerine öyle bir koyuyorum ki onun davranışları ile benim davranışlarım arasındaki sınır neredeyse kalkıyor.

Burada bahsettiğim durum sadece kurgulanmış bir durum değildir. Bu anlattığım olay oldukça sık gerçekleşmektedir. Bu durum merhametin gündelik olarak karşımıza çıkardığı bir fenomendir... Bu duygu insanı serbestçe hakiki adalet ve insan sevgisine götürür. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusu ile ortaya çıkmışsa ona ahlaki bir değer atfedilebilir. Bunun dışında başka güdü veya duygularla tetiklenen davranışların hiçbirisi için ahlaki olma olasılığı dahi söz konusu değildir. Merhameti kalbimde hissettiğim her an karşımdaki kişinin rahat olması veya acı çekiyor olması benim için anlam ifade eder. Bu duygunun etkisi bizzat benim içinde bulunduğum acı kadar etkin olmayabilir fakat bu duygu yine de çok değerlidir. İşte ancak bu duygu sayesinde bizimle diğer insanlar arasındaki duvarlar ortadan kalkar(Schopenhauer, 2014, s. 81-82).

İfadelerden de net bir şekilde anlaşılacağı üzere merhamet duygusundan anlamamız gereken şey tam bir empatinin daha da ötesinde karşıdaki ile bir olmayı anlatmaktadır. Merhameti bu şekilde açıkladıktan sonra Schopenhauer, bu duygunun tasviri konusunda yapılan hataları ortaya koyar. Cassina'nın "Merhamete Dair Analitik Bilgi" eserinde merhametten "anlık olarak oluşan zihin yanılgıları" şeklindeki ifadelerini çok büyük bir yanılgı olarak değerlendiren düşünür, "merhamet duyduğumuz hiçbir an kendimiz için merhamet duymayız " der. "Onun acısını kendi içimizde değil de tamda acıyı çeken kişinin içinde hissederiz" şeklindeki yaklaşımı az önce de belirttiğimiz üzere muhatapla hemhal olma bir olma anlamını taşır (Schopenhauer, 2014, s. 45).

İnsanların birbirlerine karşı bencillikle çektikleri duvar ancak ve ancak merhametle aşılır.

"Duygudaşlık(merhamet) iki büyük erdemi, adalet ve şefkati doğurur. ... Adil insan her insanın hakkına saygı duyar ve onlara her türlü tecavüzden sakınır. ... Şefkatli insan ise ıstırap içindekilerin feryadını işiten ve onlara karşılık veren insandır. ...Hayatın fırtına ve gerilimleri içinde, büyük ahlaki çatışmalarda bizleri koruyan duygudaşlığın gizil gücü, bizi aşağılara sürükleyense onun yokluğudur." ( İnel,2017,s.46).

Schopenhauer'a göre adil olabilmek ve insanları sevebilmenin yegâne yolu merhamettir. Bu duygu insanın bilincinde yatan inkâr edilemez bir hakikattir. Bu duygu herhangi bir fikre dine dogmaya dayanmaz bunların ötesindedir. Bu duygudan yoksun insanlar insan dışı olarak tanımlanmaktadır ve zaten insancıl kelimesi de merhametle eş anlamlıdır (Schopenhauer, 2014, s. 88). Merhametin birinci seviyesi başkalarına verilecek zararın önlenmesidir. Acıya sebep olabilecek davranışlara "Dur!" der. Bu birinci seviyeden *neminem leade* (kimseyi yaralama) ilkesi çıkar ve bu adaletin temelidir (Schopenhauer, 2014, s. 88).

Ona göre merhamet duygusu insan türü arasında cinsiyete göre de farklılık gösterir. Kadınları asli özellikleri arasında adaletsiz olma, namussuz olma, yerine göre davranmama ve ahlaksız olma şeklinde belirlemelerde buluna düşünür, buna karşın insanları sevme ve

merhametli olma konularında erkeklerden çok daha üstün olduklarını söyler (Schopenhauer, 2014, s. 90).

Schopenhauer ile Kant ahlak ve adalet konusunda görüş farklılığı içerisindedirler. O, Kant'ı ahlaki olan her şeyi iyi diye nitelendirdiği için eleştirir. Bu düşünce dâhilinde ahlaklı olmak için ortaya sunulan her görevi, yönlendirmeyi Kant bir iyilik olarak algılamaktadır. Kant merhameti bir zayıflık olarak görerek ahlakla bağdaştırmaz. Schopenhauer buna ısrarla karşı çıkarak eğer “ahlakilik” altyapısında bir duygudan bahsedeceksek, bunun merhametten başka bir şey olmadığını vurgular. Ona göre başka birisinin acı çekmesine neden olmak ya da acısına seyirci kalmak kişinin kendi elindedir. Ancak burada merhamet devreye girer ve kişiyi uygun şekilde kanalize eder. Schopenhauer ahlak ve adaletin gerektirdiği zorunlulukları yasa ve sevgi diye iki bölüme ayırırken Kant için bu nettir, bölünmez. Ahlak yasadır. Zaten ona göre iyi ve kötü arasındaki keskin çizgiyi belirleyen şey de budur, ahlak yasası. Ona göre ahlak da adalet gibidir. Ancak Schopenhauer bir davranışı sadece ahlak yasalarını titizlikle uygulamak için yapmanın insanın kendisini aldatması olarak yansıyacağını savunur. İnsan kendi vicdanının daha iyi sonuçlar ortaya çıkarabileceğini söyler. Sadece emirleri yerine getirmek için bir şeyler yapmak amaç olamaz zira. Aynı konu da Nietzsche de Kant'ı eleştirir.

Daha önce de kısaca bahsedildiği üzere insan davranışlarının temelinde ahlaki veya gayri ahlaki üç temel öge yatar: Bencillik, kötülük ve merhamet... Schopenhauer: Kişinin kendi rahatını amaçlaması, kişinin başkalarının acı çekmesini amaçlaması, kişinin başkalarının rahatını amaçlaması. Merhameti iyi bir davranışın tetikleyicisi olarak gören Schopenhauer, bu duygunun arkasında bazen kötü niyeti yatabileceği durumunu açar. Birisine merhamet ederek başka birisine kötülük yapmak ya da merhamet edilen kişiyi aşağılamak için yardımda bulunmak merhamet kılıfı altında davranış sergileyen bencil kimselerin hareketleridir. Ya da bazen insanların birbirine yardım etmelerinin sebebi bir gün bunun karşılığını alacağı beklentisidir. Ayrıca Schopenhauer merhamet etmeyi bir şov malzemesi haline getirmenin, bundan haz duymanın hâsıl olduğu durumların da merhametin doğasını bozacağı hususunu dile getirir ve İncil'den örnek verir: “Sol eliniz sağ elinizin ne yaptığını bilmesin”(Matta, 6). Ayrıca bu durum için her zaman kutsal olarak gördüğü Vedalardan örnek verir. Vedalara göre bir iyiliği herhangi bir karşılık bekleyerek yapıyorsak o zaman henüz kurtuluşa erecek olgunluğa erişememiştir (Schopenhauer, 2014, s. 107-108).

Merhamet ahlakı Schopenhauer'un ateist sistemini düşünecek olursak dinlere yapacağı bütün eleştirilere rağmen onları pozitif değerlendirmesine yol açar. Hem teizmi hem

panteizmi reddederek tüm mantıkçılığın karşısına istenç kozmolojisini çıkartır. Tezimi eleştirisini şu şekilde açmak yararlı olacaktır: Schopenhauer'un resmettiği dünyanın "olabilecek dünyalar içerisindeki en kötü olan " olduğunu hatırlayacak olursak ve teizmin içeriğinin "kusursuzluğunu ilan eden Tanrıya bir hayranlık" olduğunu göz önüne alacak olursak Schopenhauer'un teizme neden bu kadar karşı çıktığı anlaşılabilir. Bu düşünce insanları bencil duygulara sevk eder.

Ayrıca panteizmin Tanrısı birincil olarak kabul edilen bir tür meçhul ilkedir, oysaki istenç bireyin mahrem ve somut deneyimin somut nesnesidir ( Sans,2006,s.112).

Ona göre hiçbir şey gaddarlık ve acımasızlık kadar ahlakla çelişmez. Çocuğunun öldüren anneler ve birbirinin gırtlığını koparan insanlar örnekleri vererek insanın nasıl bu kadar acımasız olabileceği sorgusunu yapar. Ona göre bir davranışı çirkin ve tiksinti verici yapan şey merhametten yoksun oluşudur. Başka birinin acısının merhamet sayesinde doğrudan kişinin kendi acısı haline gelmesinin yanı sıra hem kişiyi başkasının yaralamasından hem de başkasına yardımcı olmak konusunda tetikleme söz konusudur.

Hristiyanlıktaki ahlak anlayışının insanlar arasında herhangi bir dengeyi sağlamadığı vurgusunu yaparak, Yeni Ahitte tek bir cümlenin köleliğe karşı olmadığını söyler. Hatta bunu teşvik ettiğini 1860 Amerika'sında kölelikle ilgili bir konuda Hz. İbrahim ve Hz. Yakup'un köleleri olduğu fikrinden hareketle söyler (Schopenhauer, 2014, s. 120). Hristiyanlığın Avrupa'ya getirdiği ahlak sistemini eleştirerek engizisyon mahkemelerini, Afrika'daki halkın köleleştirilip yerinden yurdundan edilmelerini, sorumsuzca yapılan haclı seferlerini, Amerika'daki yerli halkın soyunun tüketilmesini örneklerini verir ve Hristiyanlık namına bir övgünün abesle iştigal olduğu vurgusunu yapar.

Schopenhauer'a göre dini sebepler bir kişiyi kötü bir davranıştan uzak tutsa bile bunun ahlaklılıkla bağdaştırmak doğru olmaz. Çünkü ortada öbür dünyada mükâfat verileceği veya cezaya maruz kalacağı fikri onu yaptığı davranışa sürüklemektedir. Zira yaptığı şey aslında onun özündeki ahlaklılıktan değil, dini buyrukların onun kısıtlamasındandır.

Böyle bir hayatta yaşamı istemeyi ret en genel kuraldır. Böylece bir kimse, mümkün olduğu ölçüde, kendi egoistçe amaçları peşinde koşmayı, acı çekmekten kaçınmayı ya da zevk peşinde koşmayı bırakır, türünün devam etmesi isteğini ya da herhangi bir cinsel doyuma ulaşma arzusunu terk eder -kısacası, bir kimse kendisi olduğu doğanın bu isteyen parçasına aşağılamayla bakar ve kendisini onunla özdeşleştirmekten vazgeçer" (Janaway, 2007,s. 146).

“Schopenhauer’cu insanoğlu dürüstlüğe içkin olan acı çekmeyi gönüllü olarak üstlenir ve bu acı çekme, onun bireysel iradesini bastırmasına ve onun, amacı yaşamın gerçek anlamına ulaşmak olan özündeki o köklü devrimin ve ters dönmenin yolunu hazırlamaya hizmet eder.” (Nietzsche, 2003,s. 42).

Bireyin fenomenal dünyada yaşadığı acı ve ıstıraba bir aldanma olarak bakması gerekir. Zira fenomenal dünyanın varlığını aldatan bir maya örtüsü olarak gören birey, yaşadığı sıkıntıları da bu şekilde görmelidir. Acının kaynaklandığı dünya aldanma içeriyorsa bu dünyada yaşadıkları da aldanma içerir. Ama bu durumda fenomenal dünyanın aldatıcı olduğunu söylemek buna dayalı felsefi, sanatsal ve ahlaki çabaların anlamsız hale gelmesi tehlikesi oluşur. Bu durumda Schopenhauer, bir taraftan fenomenal dünyayı tamamen aldatıcı ve yanıltıcı görürken diğer taraftan bu dünyada çekilen acılardan dolayı hakikate ulaşabilmenin imkân dâhilinde olduğunu söylemesinde ahlaki olarak bireyin fenomenal dünyadan tamamen çekilmesi ve ondaki istenci inkâr etmesi gerektiği fikrinin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü insanın bilincinde fenomenal dünyaya yönelik herhangi bir istek bulunduğu sürece kişinin istençle herhangi bir kavrayışa geçebilmesi mümkün değildir. Bu inkar süreci sanat ve ahlaktan öte kişisel ıstıraptan geçer. Bu aziz yaşamının esaslarını şu şekilde açar :

Aziz, yaşama iradesinin en yoğun formunu, sözelimi cinsel dürtüyü reddeder. Sadece başkalarına yardım etmek için değil, fakat arzuların tatmini, hayatı tatlı hale getiren dünyevi şeylerin sahipliği iradesini yeniden ayartıp yoldan çıkarmaması için yoksulluğu ve dağıtmayı seçer. O başkaları kendisine karşı haksızlıkta bulunduğunda ya da bir kusur işlediğinde mücadele etmez yaralanmış kibir, incinmiş gurur onu artık heyecanlandırmaz. Onu güçlendirip dinçleştirerek sonunda iradeyi yeniden uyandırmaması için bedenini ancak ayakta kalacak şekilde besler; yaşama iradesini kırıp yok etmek için daha çok oruç tutar ve onun tezahürü olan bedeni cezalandırır. Ve ölüm kapısını çaldığında, o ıstırap da hayal kırıklığı da değil, fakat kurtuluşun ta kendisidir ( Schopenhauer,2011,s.48).

Dolayısıyla filozof, yukarıda bahsettiğimiz ötekinin acısının bilincine varmanın, çile ortaklığının ya da duygudaşlığın öneminin altını çizmekle birlikte nihai noktada bizi gerçekten de bilgelige götüren ve değer itibarıyla daha üstün olan bir diğer yolun kişisel ıstırap deneyimi-bir aziz yaşamı olduğunu söyler. Sans, 2006.s. 91; Janaway, 2007, s. 147) Bu iki yol bir bakıma birbirleriyle kesişirler. Yani duygudaşlık sayesinde tüm varlıkların birliği, bireyin bir “hiç” olduğu ve dünyanın hiçliğinin bilincine varıldığı için yaşama iradesinin reddedilmesi doğal olarak merhamet/duygudaşlık doktrini üzerinde temellenir.(Sans, 2006: 101)

Kurtuluştan bahsetmek dinsel bir terminolojidir. Bu esasen asıl Hristiyanlığın özü, Brahmanlık ve Budizm dinlerinin değer yargısıdır. Schopenhauer'a göre eğer bir kurtuluş gerçekleştirilmek isteniyorsa istemenin susması gerekir, Var olmakta oluşumuzun gerçek değerini bulmak istiyorsak doğamızı inkar etmemiz gerekir, hayır dememiz gerekir istemelerimize. Bir insanın kendisi olduğu şey yaşamı istemedir, ama aynı zamanda bunun reddi de gerekir. Yani kurtuluş kendini reddetmektedir. Yaşamı istemeyi reddetme egoistçe amaçlar peşinde koşmayı acı çekmekten kaçınmayı, zevk peşinde koşmayı bırakır. Cinsel doyuma ulaşma arzusunu terk eder ( Janaway,2007,s.145-146).

Schopenhauer bunu şu şekilde ifade eder:

İstemesi güzelin deneyimi sırasında olduğu gibi bir kaç dakika için değil, ama sonsuza kadar susmuş, daha doğrusu, bedenin ayakta kalmasını sağlayan ve onunla birlikte yok olacak olan son titreşim kıvılcım ışığı dışında tümüyle tükenmiş bir insanın yaşamının ne kadar kutlu bir yaşam olması gerektiğini tahmin edebiliriz. Kendi doğasına karşı verdiği acıyla dolu pek çok mücadeleden sonra, en sonunda tümüyle bunun üstesinden gelebilmiş böyle bir insan, artık sadece saf bilen özne olarak, dünyanın kusursuz bir aynası olarak kalır. Artık onun için hiçbir şey bir endişe ya da bir korku kaynağı olamaz; bundan sonra hiçbir şey onu harekete geçiremez; çünkü o istemenin bizi dünyaya tutsak eden ve açlık, korku, kıskançlık ve öfke olarak bizi her yerde sürekli acıya boğan binlerce bağını kopartmıştır... Geride kalan yalnızca bilgidir; isteme yok olmuştur. (Schopenhauer'dan akt.Janaway,2007,s .146-147)

Güzelin sükûnet dolu temasına estetik deneyimden daha öte ilk olarak adalet ve insan sevgisi egoizmin tekleşmenin ve bütün fenomen dünyasının bir çeşit yanılgı olduğu görüşünden çıkan bir aziz yaşamıyla ulaşılabilecektir. “Bütün şeylerin “kendinelik” düzeyinde özdeş olduğu düşüncesine ulaştırdığı varsayılan bilgi, bir kimseyi egoizmi tümüyle terk etmeye ve bütün acıyı kendi acısıymışçasına kucaklamaya yöneltir Bütünün bilgisi ve her istemenin susturucusu aziz yaşamıdır. İstemeyi cezbeden şeyler karşısında gerçekten sürdürülmesi zor bir yaşam olsa da Schopenhauer'a göre acı çekmek insanı saflaştırarak, tam bir mutluluk ve yücelik durumu içinde tüm arzulardan vazgeçtikleri ve kendilerinin ve acı çekmenin üzerine yükseldikleri bir kurtuluş haline yükseltir (Janaway, 2007: 147).

İstemenin susması yani çilecilik ya da asketizm, kendinden geçme,özgürleşme... Schopenhauer'a göre asıl kurtuluşun,özgürleşmenin olduğu alandır. Ona göre bir çileci sağlıklı güçlü olan bedeni üreme organları aracılığıyla cinsel dürtünün var olduğunun beliler. Ama o istemeyi reddeder ve bedenine bunun yanılgı olduğunu söyler. Cinsellikten kendini çekmenin yanına kasıtlı olarak yoksulluğa katlanma, oruç tutma, başkalarının verdiği zararlardan ve aşağılamalardan kendini sakınmama, kendi kendini cezalandırma, kendi kendine işkence etme eklenir. Bu aşama Hindu felsefesinde “sen busun” unda maya

peçesinin kalktığı artık istencin hayattan koptuğu dünyevi her şeye sırt çevrildiği aşamadır. Transendental özgürlük anıdır. (Sans, 2006.s. 116; Janaway, 2007, s. 148).

Yaşamı istemeyi reddetmiş özgür kişi için de, özgürleşme kişinin bir tercihi değildir. Özgür kişi de kendi özünü oluşturan istemeye uygun hareket ederek istemeyi kırar, onu reddeder. Özgür olmayan kişiler istemenin görünümelerini gerçeklik varsayarak nasıl ona uygun eyliyorsa, özgür olan kişiler de yeter-sebep ilkesinden kopup, görünümünün altında yatan gerçekliğin farkında olarak, yaşamı istemeyi reddeder ancak temelde her insan doğuştan getirdiği kendi özüne uygun hareket eder. “Nasıl ki başlangıçta beni hayatın içine fırlatıp atan ben kendim değildim, aynı şekilde yaşamı istemeye karşı dönen de ben değilim. Burada „bu işi yapan“, kendi kendisine karşı dönen yaşamı istemedir. Böylece, istemenin reddedilmesi, bunun gerçekleştiği kişinin bir isteme edimi değildir” (Janaway, 2007, s.151).

İstenci inkar etmenin ulaştığı sonsuz mutluluk, nihayet acının olmadığı aşamadır. Artık hedefe ulaşılmıştır. Bu an’a estetik deneyimde kısmen ulaşılmış ancak kısa sürmüştür. Artık çileci son noktaya ulaşmıştır. İstencin inkarı yalnızca insanları değil, tüm doğayı da kurtuluşa yöneltir. Bu aşama artık Nirvana’dır. ( Sans,2006,s.116).Özgürleşmenin doruk noktasıdır.

Nedensellik bağları içinde “Dünya benim tasarımımdır” ile başlayan temel eser tam bir özgürleşme içerisinde “hiç” ile bitmiştir. Artık hiçliğe, özgürlüğe ulaşılmıştır. Kierkegaard’ın kürelerine benzer şekilde, birey çektiği ıstırapların acıların anlamına şayet kavrayabilirse bunun sonucunda asıl mutluluğa ulaşacağını bilmelidir.

## BÖLÜM V

### SONUÇ

Arthur Schopenhauer, felsefe tarihinde Batı ve Doğu düşüncesini ilintilendiren, Batılı bir düşünür olması sebebiyle özel bir yere sahiptir. Frederic Morin ile yaptığı söyleşide yaşamış en büyük üç filozofun ismini Buda, Platon ve Kant olarak zikreder. “ Kendi gelişimimdeki en iyi şeyi, Kant’ın eserlerinin Hinduların kutsal yazılarının ve Platonun tesirine borçluyum.” der. Nitekim kurduğu sistem de temel olarak bu üç ismin düşünceleri üzerine inşa edilmiştir. Dünyanın ıstırap yeri olduğu fikrini Budacılıktan, isteme ve tasarım ayrımını da Platon’un ideaları ve Kant’ın fenomen-numen ayrımından esinlenerek geliştiren Schopenhauer’un felsefesinde hayat kör, acımasız ve anlamsızdır.

Arthur Schopenhauer’un temel hareket noktası itki, enerji ya da güç anlamındaki “istenç” kavramı ya da Kant’çı terminoloji ile “kendinde şey” olmuştur. Bu kavramla akla karşı istenci önceleyerekten bilinçdışı çalışmalarının da habercisi olmuştur. Kant’ın istenci “iyi”yi Nietzsche’nin istenci gücü temsil ederken Schopenhauer’un istenci ikisinin birden olmasının ister.

Karamsarlık filozofu Arthur Schopenhauer’un Batı felsefe geleneği içerisinde farklı bir yere konulması gerektiği, herkesin üzerinde hemfikir olacağı bir konudur. Ahlaki değerlerin herhangi bir metafizik algıdan ya da temelden yoksun bırakılmaya başladığı bir dönemde Schopenhauer, insanın evrene ve kendisine yönelik felsefi tutumunda metafizik bir eğilim olmaksızın düşünce ortaya koymaması gerektiğini savunmuş; bu doğrultuda biçimlendirdiği felsefesini ateist bir özellik taşımasına rağmen, dinlerle ortak kaynaklardan beslemiştir. Yeni Ahit’in düşüncelerini karamsar olması bakımından kendi felsefesine çok yakın görmüştür.

Schopenhauer her ne kadar düşüncesinin oluşumunda, özellikle Budizm olmak üzere, dini kaynaklardan beslenmiş olsa da, onun genel felsefi eğiliminde ironik bir yön-ateizmi-bulabilmek mümkündür. Zira ateist anlayış dünyayı yaratan ve ona tahakküm eden herhangi bir gücün olmadığı, onun fiziksel ve kimyasal tepkimelerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı ön kabulüyle hareket eder. Oysaki Schopenhauer hakikati fenomenal alanla sınırlamayı büyük bir yanlış olarak görüp, Kant'ı tam da bu noktada numenal alanla ilgili konuşulamayacağı tezi doğrultusunda onu eleştirerek, fenomen/tasarım olarak dünyanın yanı sıra İstenç/İsteme olarak dünya vurgusunu yapmıştır.

Başka bir deyişle o, hem metafizik anlayışını hem de ahlak anlayışını fiziksel hiçbir koşula bağlı olmayan İstenç kavramıyla açıklar. Onun anlayışı tabii ki tek Tanrılı bir din anlayışı ya da Tanrı ile evreni bir gören panteist bir yaklaşım değildir. Ancak Schopenhauer'un insanı ve evreni anlamada fizikselliğin ötesine geçtiği de aşîkârdır. Ahlaki düşüncelerini İstenç ile temellendirmeye çalışması, düşüncelerine metafizik bir ruh katma çabasında olduğunu gösterir.

Schopenhauer temel eseri olan İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'da, İstenci "temel metafiziksel kategori" ve gerçek olarak kabul ettiğimiz her şeyin kökü olarak sunar. Bu suretle o, çağdaşlarının akılsal ve hakiki olarak tanımladıkları gerçekliği altüst eder. Zira, İstenç/İsteme, kördür. İstenç Olarak Dünya, tanım gereği insanlar için hiçbir biçimde ulaşılamaz gibi görünse de Schopenhauer, istencin kendini en net gösterdiği yerin "beden" olduğunu, istencin bedensel hareketten ayrılamayacağını vurgular. Böylece insan yaşamına acı ve ıstırap da girmiş olur. İsteme tatmin edildikçe doymayan, daha fazlasını isteyen, açgözlülüğü, bencilliği ve ıstırapı beraberinde getiren bir istemedir. İnsanı ıstıraplı bir yaşama sürükleyen, işte bu istemedir.

O halde insan ıstırap çekmek zorunda mıdır? İstemenin sesi ve arzuları dindirilemez mi? İnsan adına ıstıraptan kurtuluş yok mudur? Ya da ıstırap aracılığıyla insan yaşamında bazı olumlu değişimler olabilir mi?

İstırap hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olup, amacından bütünüyle sapabilir... Dünyanın neresine bakılırsa bakılsın hemen karşılaşılabilecek olan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlere kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırapın hiçbir amaca hizmet etmediğini ve bütünüyle arızı ya da tesadüfi olabileceğini varsaymak saçma görünmektedir. Schopenhauer' göre her bir münferit ıstırap öyküsü bir istisna gibi görünse de, genel olarak ıstırap kuralıdır. Ancak, bu dünyadaki ıstırapın amacı, "istencin

tasdikinden inkârına gitmeyi” sağlayan bilinç düzeyine yükselerek, kişinin arınması ve özgürleşmesidir.

O halde ıstırap kaynağı olan İstenç/İsteme kendi aleyhine döndürülmeli, bireysel istek ve arzulardan vazgeçilmeli, hatta istekler yok edilmelidir. Schopenhauer, cehennemdeymişçesine her şeyin kükürt koktuğu bu dünyada istence salt “düşüncelerle” karşı çıkılamayacağını, intiharın bu konuda çözüm olamayacağını ifade ederek, istemenin tutku ve acılarından kurtuluş yolu olarak estetik deneyimi, ahlaki deneyimi ve bir aziz yaşamını sunar. O felsefesine en temelde bu dünyanın mümkün dünyalar içerisinde en kötü olanı kabulüyle başlar. Dolayısıyla Leibniz’in ısrarla savunduğu iyimserlik felsefesine en sert eleştiriyi getirenlerden biri olmuştur.

Estetik bilinçte “deha” idea ile doğrudan etkileşime geçmekle istenci bir süre için susturabilir. Bu etkiden kısa bir süreliğine kurtulma durumu olsa da, bunun ardından ıstırap tekrar başlar ve insan istemenin etkisine tekrar girer. Net çözüm yalnız tevekkül ve istencin reddedilmesidir; yani asıl çözüm ahlaki bilinçtedir. Burada arzu söner, asıl özgürlük başlar. İstencin esiri olmaktan kurtuluş ve hiç olma durumu. Bunun için Schopenhauer ampirik düzende tevekkülü ve ilgisizliği, tinsel düzende ise tefekkürü ve mistisizmi önerir. Böylece Schopenhauer’un felsefi serüveni bütünü içinde ele alındığında arzudan huzura, sıkıntıdan ilgisizliğe giden uzun bir yol olarak ortaya çıkar. Sonunda galip çıkan insan kendi bedenine karşı zafer kazanır. Çünkü asıl zafer, içsel bir zaferdir.

Nirvana yaşamı savunusu özünde, ya da fıçı içindeki Diogenes ’de olduğu gibi en az şeye ihtiyaç duyarak bir tür çileci yaşam etiği üstüne inşa ettiği felsefesinde azizlik, bütün insanların hayatları boyunca paylarına düşen iş-güç, tasa-kaygı, zahmet-meşakkat ve sıkıntının hüküm sürdüğü bu dünyada hayatı daha yaşanılabilir kılmanın yegâne ölçütüdür.

Schopenhauer, geç gelen şöhreti kendisini mutlu edip, ömrü bunun keyfini sürmesine izin vermese de, öldükten sonraki etkileri çok net olan ve yirminci yüzyıl başlarında tüm Avrupa kültürünün kült isimlerinden biri haline gelen bir filozoftur.

Özellikle onun karamsar felsefesi Fransa’da edebiyatta ve Almanya’da felsefe haricinde usta müzisyen Richard Wagner üzerinde çok etkili olmuştur. Aynı şekilde en azından başlangıç yıllarında Nietzsche üzerindeki etkilerinin yanı sıra Proust, Thomas Mann, Thomas Hardy , Turgenyeve, Borges gibi isimleri de derinden etkilemiştir.

Estetik teorisi, müzik felsefesi, bilim dışının o zaman hiç bilinmeyen yönlerine dair işaretleri, cinselliğin aşırı çekim gücüne dikkat çekmesi, kötümserliği ve insan varoluşunu

muhteşem bir gözlem yeteneğiyle açıklaması Schopenhauer’u çağının en önemli isimlerinden biri haline getirmiştir.

Schopenhauer Doğu Hint dinlerinin hayata ve insana yaklaşımlarını Kant’ın yaklaşımlarıyla sentezleyerek kendine özgü felsefi ve ahlaki bir anlayış ortaya koymuştur. Onun orijinalitesinin en çok hissedildiği alan ahlak felsefesi olmuştur. Bütün teolojik ve mistik fikirlerden arındırılmış deneysel gözleme dayalı ahlak araştırmaları Darwin ve Freud gibi isimleri öncelemiştir.

Yaşadığı hayatla öğretilerini ilişkilendirip bu tutarsızlıktan filozofun felsefesine dair olumsuz eleştirilerde bulunmak çok büyük haksızlık olur. Zira yaşadığı dönemdeki olumsuz hava, sıkıntılı aile ilişkilerinin öğretilerine yansması kadar normal bir şey yoktur. Ayrıca kendi vazetıklarının canlı bir timsali olmasa da bu söylediklerinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Böyle bir eleştiriye “ bir heykeltıraşın mermere çizdiği figürün kendi şahsının bir sureti olmasını beklemeyin, ona sadece sanatkar olarak bakın. O size eşinden gelenin en iyisini sunmuştur, alın ve teşekkür edin ” şeklinde

Günümüzde yaşanan ruhsal tatminsizlik, sürekli bir boşluk hissi gibi toplumu kolektif bir patolojiye götüren sıkıntılara Schopenhauer’un çözümü sanat ve azizlik üzerinedir. Sanatta, eserle girilen dolaylı ilişkiyle insan doğrudan idea bilgisine ulaşma imkanı bulur. Ahlaki deneyimde ise özellikle merhamet/duygudaşlık etiği açlığın savaşların insafsızlığın kol gezdiği dünyada ihtiyaç olarak hissedilen temel değerlerdir. Fiziksellik dünyasının boyunduruğu altından kurtulmak Schopenhauer’a göre nihai noktada istemin somut olarak nesnelleştiği beden isteklerine, arzularına hayır diyebilmek, yaşamı istemeyi reddedebilmek kişiye kesin kurtuluşa erebilme ve özgürleşebilme imkanı verecektir. Nedensellik dünyası içinde insanın maddi yönünün sınırsızca doyurulduğu, ancak manevi boşluk hissini, tavan yaptığı çağımızda Schopenhauer’un ahlaki deneyimde bize sunduğu tavsiyeler oldukça kıymetlidir. Zira insanların ihtiyaçlarını tatmin ettiklerinde dahi yakalarını bırakmayan can sıkıntısı, bunalım hissi çağın en büyük sorunlarındadır. Schopenhauer bu can sıkıntısının son bulması için istekleri bitmek tükenmek bilmez istencin susturulması yöntemlerini muhteşem bir üslupla net bir şekilde bize aktarır. İnsanın varoluş gerçeği ancak bu şekilde anlam kazanır, hayatın anlamı ancak bu şekilde anlaşılabilir.

## KAYNAKLAR

- Abelsen, P. (2009). *Schopenhauer ve budacılık içinde schopenhauer*. (A. Aydoğan Yay. Haz.) İstanbul: Say.
- Akarsu, B.( 1987). *Kanttan günümüze felsefe akımları* .İstanbul: İnkılap
- Atayman, V. (2003). *Varolmanın acısı*. (V. Atayman Çev. Der), İstanbul: Donkişot.
- Ay,V.( 2013). Nietzsche’de ‘merhamet’ kavramının yeniden değerlendirilmesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3(1), 1303-8303.
- Altuntaş,A.(2016). Kur’an’da tanıtılan model şahsiyet, Hz. Eyyûb. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 11(5), 17-44.  
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9321>
- Bumin, T. ( 2001). *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Breton.D.L( 2010). *Acının antropolojisi*. ( İ.Yerguz,Çev.), İstanbul: Sel.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say.
- Copleston, F.( 1996). *Felsefe tarihi Hegel*.( A.Yardımlı,Çev.),İstanbul:İdea
- Cynic. (n.d). In Encyclopædia Britannica online. Retrieved from <https://www.britannica.com/contributor/Charilaos-Platanakis/9469325>
- Cynic. (n.d). Stanford Encyclopedia of Philosophy online <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-ancient/>
- Çuhadar,C.( 2018). Hegel’in “hukuk felsefesinin prensipleri” adlı eseri bağlamında ahlakın oluşumu. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(4), 719-748.
- Durant, W. (2009). *Felsefenin öyküsü*. (E. Gürol, Çev.), İstanbul: İz.
- Ekinci Abdullah .(2017). *Bilmek anlamak ve yüzleşmenin diğer adı: İzdirap /acı ya da acının tarihi*. Eyyub Peygamber Sabır Günleri sempozyumunda sunulmuş bildiri, Şanlıurfa.

- Eren,I. (2018). Arthur schopenhauer'a göre dünyayı sanatla anlamak. 93-102. 0.20981/kaygi.410541
- Feslioğlu, E.(2019). *Schopenhauer’de isteme meselesi ve insan özgürlüğü*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,Ankara
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi
- Gryzanovski.E.(1873). Arthur schopenhauer and his pessimistic philosophy. *University of Northern Iowa*. 117(240). 37-80. <https://www.iep.utm.edu/schopenh/>
- Gültekin, A ( 2018). Alman idealizminde fichte’nin ben felsefesi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (8) . 16. 0.29029/busbed.389960
- Hançerlioğlu, O.(1987).*Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Hume, D. (1995). *Din Üstüne*. (M. Tunçay, Çev.), Ankara: İmge
- Hırıyanna,M.( 2011). *Hint felsefesi tarihi*.(F.Aydın,Çev.),İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi
- İmamoğlu, K.(2019). *Arthur schopenhauer’da metafizik kötülük ve varoluşun verdiği acıdan kaçış olarak ahlaki eylemler*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı. İstanbul
- İnam, A.(1993). “Schopenhauer’da estetik kurtuluş”, *Felsefe Dünyası*, 9, 8–13.
- İşgör, İ. (2017). Merhametin öznel iyi oluş üzerindeki yordayıcı etkisinin incelenmesi. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 425-436.
- İnal,A.( Ed).(2008). *Upaşişadlar*.İstanbul :Türkiye İş Bankası Kültür
- Janaway, C.(2007). *Schopenhauer*. (R. Ç.Ataman, Çev.), İstanbul: Altın Kitaplar.
- Nietzsche, F. ( 2017).*Tan kızılığı*, (Ö. Saatçi, Çev.), İstanbul: Say.
- Nietzsche,F,(1998). *Ahlakdışı anlamda doğruluk ve yalan üzerine*,(O.Aruoba, Çev.),İstanbul: Cogito
- Nietzsche, F.( 2007). *İyinin ve kötünün ötesinde*, ( A.İnam,Çev), İstanbul: Say.
- Nietzsche,F(2002).*Güç istenci*.(S.Ümran. Çev.), İstanbul:Birey
- Nurten, K. (2008). *Arthur schopenhauer’de kötülük problem ve kötümserlik*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla

- Karaman, H. (2007), *Kur'an yolu*, Ankara: DİB.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (A. Yardımlı, Çev.), İstanbul: İdea
- Kant, I. (2002). *Prolegomena*. (I. Kuçuradi, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kaymaz, M. (2017). Schopenhauer felsefesinde platonik öğeler. *Felsefe arşivi*. 47(2). 81-97.
- Koç, E. (2018). Schopenhauer felsefesinde “dünyanın acıları üzerine”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5, 14-30.
- Koç, E. (2018). Schopenhauer felsefesinde “ölüm’ ve ‘ölüm korkusu’ üzerine. *Dört Öge*, 13, 21-41.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve insan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, I. (2006). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Lütfullah C, (1985). *Kur'an'da şer problemi*, Ankara: Akçağ
- Orman, E. (2015). *Hegel'in mutlak idealizmi*. İstanbul: Belge Uluslararası
- Rauno, H., & Leena, K. (2013). *Schopenhauer and nietzsche on moral growth*. Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory
- Raymond D. (2016). *Arthur Schopenhauer: Bir Filozofun Huzurunda*. (B. Tut, Çev.), İstanbul: Sel
- Leibniz, W. (2010). *Metafizik Üzerine Konuşma*. (A. Timuçin, Çev.). İstanbul: Bulut
- Lokman Ç. (1993). *Schopenhauer'da acı olarak dünya ve kurtuluş yolları*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Magee, B. (2001). *Büyük filozoflar* (A. Cevizci, Çev.), İstanbul: Paradigma
- Morkoyun, Ş. (2016). Schopenhauer ve nietzsche'de istenç kavramının karşılaştırılması. Yüksek lisans tezi. <https://tez.yok.gov.tr> sayfasından erişilmiştir.
- Nietzsche, F. (2006). *Eğitimci olarak schopenhauer*, (C. Atila, Çev.), İstanbul: Say
- Nietzsche, F. (2017). *Tan kızıllığı*, (Özden Saatçi, Çev.). İstanbul: Say
- Platon (2003). *Devlet* (M. A. Cimcoz ve S. Eyuboğlu, Çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Sabri Ş. (2001). *Başlangıçta bilgisizlik ve korku vardı*. İstanbul: Pan

- Salter,W.(1911). Schopenhauer's contact with theology. *Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School*. 4(3). 271-310.  
<https://www.cambridge.org/core/journals/harvard-theological-review/article/schopenhauers-contact-with-theology/BA65234D2252C4634723C0C7CA9191C3>
- Sans, E.(2006). *Schopenhauer*. (I. Ergüden, Çev.), İstanbul: Dost
- Saunders, T.(2006). *Schopenhauer*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A.(2013). *Ölümün anlamı*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2009). *Schopenhauer*. (A. Aydoğan Yay. Haz.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2009). *Seçkinlik ve sıradanlık üzerine*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (L. Özşar, Çev.), Bursa: Biblos.
- Schopenhauer, A. (2017). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (L. Özşar, Çev.), Bursa: Biblos.
- Schopenhauer, A. (2011). *Okumak, yazmak ve yaşamak üzerine*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2011), *Din üzerine*, (A. Aydoğan Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A.(2008), *Üniversiteler ve felsefe*, (A. Aydoğan Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin özgürlüğü üzerine*, (M. Söyler Çev.), Ankara: Öteki
- Schopenhauer, A. (2018). *Üniversiteler ve felsefe*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2012). *Hayatın anlamı*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin özgürlüğü üzerine*. (M. Söyler, Çev.), Ankara: Öteki
- Schopenhauer, A.(1990). *Yaşam bilgeliği üzerine aforizmalar*. (G. Kızıltan, Çev.), İstanbul: Ara
- Schopenhauer, A.( 2015). *Parerga İle Parelipomena* ( L.Özşar, Çev.), İstanbul: Biblos
- Schopenhauer, A. (2010). *Güzelin metafiziği*. (A. Aydoğan, Çev.), İstanbul: Say
- Schopenhauer, A. ( 2007). *Merhamet* (Z. Kocatürk, Çev.), İstanbul: Dergah
- Sponville, A.C.( 2004). *Büyük Erdemler Risalesi*. ( I.Ergüden, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv.

- Şamdancı, M( 2019). Schopenhauer felsefesinde anlam arayışı bağlamında dinin rolü. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 6(34). 572-581. <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.4765>
- Ulaş, S. (2002). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Bilim ve Sanat
- Uğurlu, A.( 2015). *Izdırap ve merhamet*. İstanbul:İz
- Uğurlu, A. (2016). Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer’a Göre Akıl ve Hakikat *A.İ.B.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1, 381-395
- Taylan, N.( 1998). *Düşünce tarihinde tanrı sorunu*, İstanbul: Ayıışı
- Tanyol, C. (1998). *Schopenhauer’de ahlak felsefesi*. İstanbul: Gendaş
- Toprak, M. (2006). Kocaeli üniversitesi IV. uluslararası felsefe günleri: “yozlaşma” *Felsefelogos*, 33-34, 83-93.
- Trojan, C. (2012). Suicide and freedom from suffering in schopenhauer’s “die welt als wille und vorstellung” *Open Journal of Philosophy*, 1, 5-8. <http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2013.31002>
- Türkyılmaz, Ç. (2003). Kant ve Schopenhauer’da kendinde şey (ding an sich) kavramı. *Kaygı*, 2, 82-88.
- Tsanoff, R. A. (2009). Schopenhauer’un Kant’ın tecrübe teorisine eleştirisi. *Schopenhauer*. (A. Aydoğan Yay. Haz.). İstanbul: Say.
- Voltaire. (1995) *Felsefe sözlüğü*. (L. Ay Çev.), İstanbul: MEB
- Voltaire. ( 2001). *Candide ya da iyimserlik*. (N. Örik Çev.), İstanbul: Sosyal.
- Vorlander, K.(2008). *Felsefe tarihi* .(M. İzzet, O. Saadettin, Çev.), İstanbul: İz
- Watson, E.K. (2018). *Arthur schopenhauer: hayatı ve felsefi çalışmaları*( E.Saatçi, Çev.), Ankara: Dorlion
- Werner, C.( 2000). *Kötülük problemi*. (S. Umran, Çev), İstanbul: Kaknüs
- Wieschedel, A( 2001) . *Felsefenin arka merdiveni*. (S. Umran, Çev.), İstanbul: İz
- White, G.(1896). A study of modern pessimism 11. *The Johns Hopkins University Press*. 4(3). 334-347. [https://www.jstor.org/stable/27527895?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/27527895?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve theodise*. Ankara: Vadi.
- Yalom, I. ( 2005). *Bugünü yaşama arzusu*. (Z. İ. Babayiğit, Çev.) İstanbul: Kabcı

- Yıldırım, B. (2008). Schopenhauer'da sanat ve duygu yüksek lisans tezi. Yüksek lisans tezi). <https://tez.yok.gov.tr> sayfasından erişilmiştir.
- Young, J. (t.y) Arthur schopenhauer: the first european buddhist <https://www.the-tls.co.uk/articles/arthur-schopenhauer-footnotes-to-plato/> sayfasından erişilmiştir.
- Young, J. ( 2008). Schopenhauer, nietzsche, death and salvation. *European Journal of Philosophy*. 16(2). 311-324. 10.1111/j.1468-0378.2008.00313.x





*GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..*