



T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE MUTLULUK

Hazel KURTULDU

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Bayer Demircan

İSTANBUL – 2025

T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE MUTLULUK

Hazel KURTULDU

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Baver Demircan

İSTANBUL – 2025

YEMİN METNİ

“Schopenhauer’da Mutluluk Anlayışı” isimli yüksek lisans tezimin bana ait özgün bir çalışma olduğunu, bu tezi yazarken kullanmış olduğum kaynakları çalışmanın sonunda kaynakça şeklinde belirttiğimi, çalışmanın tüm aşamalarında akademik etik ilkelere uygun davrandığımı beyan ederim.

09.07.2025

Hazel Kurtuldu

ÖNSÖZ

Felsefi düşünme, yalnızca belirli kavramları anlamaya çalışmak değil, aynı zamanda bu kavramlarla kendi varoluşumuz arasında bağlar kurmayı da içerir. Bu yüksek lisans tezi, bir konuya dair sistematik bir araştırma olmanın ötesinde, düşünsel ilgimin derinleştiği ve felsefi sorgulamanın bir yaşam biçimine dönüştüğü bir sürecin ürünüdür.

Bu sürecin şekillenmesinde, yönlendirmeleriyle öğrenme arzumun gelişmesine katkı sunan, eleştirel yaklaşımı ve düşünsel desteğiyle beni sürekli daha sorgulayıcı olmaya teşvik eden hocam Dr. Öğr. Üyesi Bayer Demircan’a teşekkür ederim. Bayer hocam, bana yalnızca konumun sınırlarını göstermekle kalmamış, aynı zamanda o sınırların nasıl aşılabileceğine dair yöntemsel bir bakış da kazandırmıştır. Zaman zaman konudan uzaklaştığımı hissettiğimde onun yönlendirici soruları, beni tekrar odak noktasına taşıdı; kimi zaman zihinsel olarak tıkanıldığımda cesaret veren yaklaşımlarıyla yeniden düşünmeye ve üretmeye teşvik etti. En iyisinin olması için gösterdiği çaba, eleştirel düşünceye verdiği değer ve öğrenciye gösterdiği özen, bana sadece bu tez sürecinde değil, tüm akademik hayatımda ilham verecek bir rehberlik sundu. Felsefeye olan ilgimin daha tutarlı ve derinlikli bir çizgide ilerlemesinde, onun rehberliğinin büyük payı vardır.

Tez jürimde yer almayı kabul ederek, yönelttiği sorular ve yaptığı değerlendirmelerle çalışmama önemli katkılarda bulunan Sayın Prof. Dr. Çiğdem Yazıcı ve Sayın Doç. Dr. Zeynep Talay Turner’e teşekkür ederim.

Bu çalışmanın, gelecekteki akademik uğraşlarım için sağlam bir temel oluşturmasını ve felsefi düşünceye olan ilgimin daha da derinleşmesini sağlayacak bir adım olmasını diliyorum ve inanıyorum ki, düşünmenin, sorgulamanın ve bilgiye verilen önemin peşinden gitmek; yalnızca bir akademik disiplinin değil, anlamlı bir yaşamın da temelidir.

ÖZET

Bu çalışma, Arthur Schopenhauer'ın felsefesinde "mutluluk" kavramını merkezine alarak, onun ontolojik düşüncesiyle bu kavrayış arasındaki bağı görünür kılmayı amaçlamaktadır. Schopenhauer'ın temel eseri *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* çerçevesinde, dünyanın temelde ne olduğu sorusuna verdiği yanıtlar ve bu yanıtların insan yaşamı, arzu, acı ve doyum gibi kavramlarla ilişkisi irdelenmiştir. Schopenhauer'a göre mutluluk, ulaşılması gereken sürekli bir erekten ziyade, istemenin doğasında var olan tatminsizliğin kısa süreli duraksamalarıyla kendini gösteren bir hâl olarak ortaya çıkar. Sürekli bir şeylerin peşinden koşmak, doyum anlarının da anlamını yitirmesine neden olur. Bu çerçevede, istemenin yapısı gereği insanı hep eksik ve arayışta tutması, kalıcı bir mutluluğun neden mümkün olamayacağını değil; neden sürekli tatmin arayışıyla elde edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Tezin ilk bölümünde, Schopenhauer'ın isteme ve tasavvur ayrımı temelinde kurduğu bilgi ve gerçeklik anlayışı incelenmiştir. Dünya, bir yandan öznel temsillerden oluşan tasavvur olarak kavranırken, diğer yandan isteme olarak kendini açığa vurmaktadır. Bu çift yönlü yapı, insanın yaşantısını ve mutluluk arayışını anlamak açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

İkinci bölümde ise mutluluk kavramının felsefi tarihsel izleri sürülmüş; Sokrates, Aristoteles, Epikür ve Stoacı filozofların mutluluğa ilişkin görüşleri karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Bu filozofların mutluluğu akılla uyum, erdem, haz ya da doğaya uygunluk üzerinden tanımlamaları ile Schopenhauer'ın daha temkinli ve gerçekçi yaklaşımı arasında dikkat çekici ayrımlar bulunmaktadır.

Üçüncü ve son bölümde, Schopenhauer'ın mutluluk anlayışı ayrıntılı olarak incelenmiş; bu anlayış, Antik felsefedeki mutluluk yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir çerçevede değerlendirilmiştir. Bu karşılaştırma, Schopenhauer'ın insan varoluşuna dair ortaya koyduğu düşünsel yönelimin ayırt edici yanlarını daha görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Bugün neredeyse herkesin peşinden koştuğu “mutluluk” kavramı, görüldüğünden çok daha karmaşık, çok daha kaygan bir zeminde yer almaktadır. Peki bu kadar arzuyla

istediğimiz şey nedir? Mutluluk öğrenilebilen, çaba gösterilerek elde edilen bir yaşam sanatı mı; yoksa yalnızca tesadüfen payımıza düşen, rastlantısal bir ayrıcalık mıdır? Bu tez, bu sorulara Schopenhauer'un perspektifinden yaklaşmayı ve bu arayışı daha yakından anlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arthur Schopenhauer, Mutluluk, Antik Yunan'da Mutluluk, Sokrates'te Mutluluk, Aristoteles'te Mutluluk, Stoa Felsefesinde Mutluluk, Epikür'de Mutluluk



ABSTRACT

This study centers on the concept of "happiness" in the philosophy of Arthur Schopenhauer and aims to reveal the connection between his ontological framework and his understanding of happiness. Drawing upon Schopenhauer's principal work *The World as Will and Representation*, the thesis explores his answers to the question of what the world essentially is and how those answers relate to human life, desire, suffering, and satisfaction. According to Schopenhauer, happiness is not a stable goal to be attained but a fleeting state that appears in brief moments when the inherent dissatisfaction of the will is temporarily suspended. The continuous pursuit of new desires, he argues, undermines the meaning of satisfaction itself. In this context, the structure of the will, which keeps human beings in a constant state of striving and incompleteness, does not deny the possibility of happiness, but rather clarifies why it cannot be achieved through the pursuit of continuous gratification.

The first chapter examines Schopenhauer's theory of knowledge and reality, grounded in the distinction between will (*Wille*) and representation (*Vorstellung*). While the world appears as representation—a set of subjective phenomena—it simultaneously manifests itself as will, an irrational and blind force underlying all existence. This dual structure plays a decisive role in understanding both human experience and the pursuit of happiness.

The second chapter traces the historical-philosophical background of the concept of happiness and presents a comparative analysis of the views of Socrates, Aristotle, Epicurus, and the Stoics. These classical thinkers define happiness through concepts such as harmony with reason, virtue, pleasure, or living in accordance with nature. Their views stand in contrast to Schopenhauer's more cautious and realistic approach.

The third and final chapter offers an in-depth analysis of Schopenhauer's notion of happiness and evaluates it through a comparative lens alongside classical philosophical accounts. This comparison aims to make more visible the distinctive features of Schopenhauer's perspective on human nature and the limits of human existence.

Today, happiness is a goal nearly everyone seeks—yet it lies on far more complex and slippery ground than it may initially appear. What is this thing we so urgently desire? Is

happiness a form of life that can be learned and cultivated through effort, or is it merely a matter of chance—a rare privilege that happens to fall into our lives? This thesis approaches such questions through the lens of Schopenhauer’s philosophy and seeks to gain a deeper understanding of this enduring human pursuit.

Keywords: Arthur Schopenhauer, Happiness, Happiness in Ancient Greece, Happiness in Socrates, Happiness in Aristotle, Happiness in Stoic Philosophy, Happiness in Epicurus



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM SCHOPENHAUER ONTOLOJİSİ	4
1.1. Tasavvur	5
1.2. İsteme	12
1.3. Schopenhauer'da İnsan	18
2. BÖLÜM ANTİK YUNAN'DA MUTLULUK	27
2.1. Sokrates Mutluluk Anlayışı	28
2.2. Aristoteles Mutluluk Anlayışı	31
2.2.1. Hedonistik Yaşam	35
2.2.2. Politik Yaşam	35
2.2.3. Teorik (Felsefi) Yaşam	35
2.3. Stoa Felsefesi Mutluluk Anlayışı	36
2.4. Epikuros Mutluluk Anlayışı	39
3. BÖLÜM SCHOPENHAUER MUTLULUK ANLAYIŞI	46
SONUÇ	55
KAYNAKÇA	60

GİRİŞ

Mutluluk, insanlık tarihi boyunca hem bireysel yaşamın amacı hem de felsefi düşüncenin temel sorularından biri olmuştur. Hemen her dönemde filozoflar, “mutlu yaşam”ın ne olduğu, nasıl elde edileceği ya da gerçekten mümkün olup olmadığı üzerine düşünmüşlerdir. Felsefeden önce de mutlu ve mutsuz insanlar vardı. Felsefeyle birlikte doğan mutluluk değildir, onu düşünmek, onu sorgulamak, ona giden yolları keşfetmektir. Antik Yunan’dan günümüze uzanan süreçte, mutluluk kimi zaman erdemle özdeşleştirilmiş, kimi zaman hazla ilişkilendirilmiş, kimi zamansa doğaya uygun yaşamının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Günümüzde ise mutluluk, yalnızca bireysel bir duygu durumu ya da yaşam doyumu değil, aynı zamanda kültürel ve ekonomik sistemlerin merkezine yerleşmiş bir ideal haline geldi. Reklamlarda, sosyal ilişkilerde ve hatta kişisel gelişim söylemlerinde bile mutluluk neredeyse bir zorunluluk ve ulaşılması gereken nihai bir hedef olarak sunulmakta; bireyin başarılı, sağlıklı ve anlamlı bir yaşam sürmesinin ölçütü haline getirilmektedir. Mutluluğun bu şekilde tanımlanması, onu erişilmesi gereken bir hedefe, sahip olunması gereken bir duruma indirgemekle kalmaz aynı zamanda onu metalaştırdığı gibi, geçici ve değişken yapısını göz ardı eder. Çünkü mutluluk, insanın yalnızca ne hissettiğiyle değil, nasıl düşündüğü ve nasıl yaşadığıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden “mutluluk nedir?” sorusu, yalnızca bireysel bir huzur arayışını değil, aynı zamanda varoluşun anlamına dair bir sorgulamayı da içinde barındırır. Sokrates’ten Stoacılara, Aristoteles’ten Epikür’e kadar pek çok düşünür için mutlu olmak, doğru yaşamayı bilmekle mümkündür. Bu da mutluluğu yalnızca bir hedef değil, düşünerek inşa edilen bir süreç haline getirir.

Mutluluğa yönelik yaklaşımım, yalnızca yaşamımda isteklerimi ve bu isteklerimin giderilmesi için verilen çabanın sınırında değil, neyin hakiki ve sürdürülebilir bir anlam taşıdığı sorgulamamla başladı. Zamanla mutluluğun sadece arzuladığım bir sonuç değil, düşünme biçimimle yakından ilişkili bir şey olduğunu fark ettim. Felsefi metinlerle kurduğum ilişki derinleştikçe, mutluluğun bir bilgi meselesi, hatta bir bilgelik pratiği olabileceği düşüncesi gelişti. Özellikle Arthur Schopenhauer ile karşılaştığımda, onun dünyayı “isteme” ve “tasavvur” düzeyinde kavrayan ontolojisi, insan arzularının kökenine inmeyi sağladığı gibi, mutluluğun neden bu kadar kırılgan ve zor deneyimlendiğini de

açıklıyordu. Schopenhauer'ı yalnızca karamsar tablo çizen bir filozof olarak görmek onun düşüncesini eksik okumak olur; o aynı zamanda bireyi, yaşamla sahici bir yüzleşmeye çağıran, bilgeliği acının farkındalığıyla ilişkilendiren bir düşünürdür. Onun düşüncesi, mutluluğu mutlak bir hedef olarak değil; acı, istek ve geçicilikle kuşatılmış bir varoluşun içinde anlam arayışıyla kurulan kırılğan ama sahici bir yönelim olarak ele alır.

Bu çalışmanın temelinde, insanın yalnızca neyi arzuladığı değil, neden arzulamaktan hiç vazgeçemediği sorusu da yer almaktadır. Çünkü insan, ne kadar huzurlu ya da dingin bir ruh haline ulaşırsa ulaşsın, zihinsel faaliyet bütünüyle durmaz. Tatmin, yalnızca geçici bir duraktır; onu hemen takip eden şey, yeni bir yönelim, yeni bir anlam arayışıdır. Bu durum, yalnızca bireysel bir deneyimin sonucu değil; insan varoluşunun yapısal bir özelliğidir. Zihin, tamamlanmışlık halinde bile bir boşluk duygusu üretir ve onu yeni bir uğraşa yöneltir. Bu sürekli yönelme hali, evrimsel süreçte de belirleyici olmuştur ve insan yerinde durmayarak sürekli gelişmiş, ilerlemiştir. Bu bağlamda mutluluk, ulaşılan nihai bir durumdan ziyade, insan zihninin bu süregiden çabası içinde kurduğu anlamın bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Mutluluk, yalnızca duygusal bir tatmin değil; aynı zamanda düşünsel bir yönelme, hatta bilgelikle ilişkili bir yaşam biçimidir.

Bu çalışmada mutluluk, psikolojik bir duygu durumu olarak değil, felsefi bir sorun alanı olarak ele alınmaktadır. Psikoloji, bireyin öznel deneyimlerini, davranışlarını ve zihinsel süreçlerini incelemeye yönelirken; felsefe mutluluğu kavramsal, etik ve varoluşsal bağlamlarda tartışır. Psikolojide mutluluk ölçülebilir bir duygu durumu olarak değerlendirilirken, felsefede insan yaşamındaki yeri, anlamı ve ereği üzerine normatif ve kavramsal sorular sorulmaktadır. Bu doğrultuda çalışma, mutluluğu yalnızca psikolojik bir olgu değil, insan varoluşunun nihai amacı ile ilişkili temel bir felsefi mesele olarak incelememektedir.

Mutluluk kavramını Schopenhauer'ın felsefesi bağlamında ele alırken, aynı zamanda felsefi düşüncenin ve bilgelik arayışının bu kavramla nasıl iç içe geçtiğini de göstermeyi amaçlamaktadır. Schopenhauer'ın “isteme ve tasavvur” temelli gerçeklik anlayışı, insanın sürekli tatmin ve anlam arayışına ışık tutmakla kalmayıp, mutluluğun imkanını ve sınırlarını yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, mutluluğu

yalnızca hissetmeye dönük bir beklenti değil, düşünmeye ve anlamaya yönelik bir çaba; yani felsefi bir bilgelik pratiği olarak ele almak ve Schopenhauer'ın perspektifinden bu çabayı yeniden değerlendirmektir.



1. BÖLÜM SCHOPENHAUER ONTOLOJİSİ

İçinde yaşadığımız evrenin nedenlerine ve nasıl işlediğine dair bilğimiz sınırlı olsa da, bu dünyada var olduğumuza dair en ufak bir şüphemiz yoktur. Varoluşun bu doğrudan farkındalığı, yalnızca insana özgü bir bilinç durumudur ve bu bilinç, insanda hem hayranlık hem de köklü bir sorgulama duygusu uyandırır. “Her şeyin bir başlangıcı var mıdır? İlk neden nedir? Gerçeklik nedir?” gibi sorular, insan aklının metafizik arayışlarının temelini oluşturur. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda yaşanan bilimsel ve felsefi devrimler, bu sorulara verilen geleneksel yanıtları kökten sarsmış, evrene ve insana dair düşünsel zemini tamamen dönüştürmüştür. Skolastik felsefenin dogmatik ilkeleri çözülürken, görünmeyen alemin yerine, gözlemlenebilir ve akılla temellendirilen bir dünya anlayışı kurulmuştur. Aydınlanma Dönemi, insan aklını baskılayan tüm inanç sistemlerini ve otoriteleri sorgularken, bireyi düşünmenin ve bilmenin merkezi hâline getirmiştir. Her ne kadar modern felsefenin başlangıcı Descartes ile ilişkilendirilse de, Schopenhauer’a göre gerçek anlamda aydınlanma Immanuel Kant ile başlamıştır; çünkü Kant, insanın bilgi sınırlarını çizerek metafizik sorunları rasyonel temelde yeniden tanımlamıştır.

Kant, metafizik düşünceye getirdiği köklü eleştiriyle, insan aklının deneyim ötesine dair bilgi üretme kapasitesini sorgulamış ve bu sınırları açık biçimde ortaya koymuştur. Kant’a göre, deneyim alanının dışında kalan “kendinde şey” asla doğrudan bilinemeyecek bir alandır ve aklın kategorileri bu düzleme uygulanamaz. Bu düşünsel dönüşüm, tıpkı Kopernik’in evren anlayışını ters yüz ederek Dünya’yı merkezden çıkarması gibi, metafiziği özne eksenli bir yapıya kavuşturmuş ve felsefede bir tür “Kopernik Devrimi” yaratmıştır. Schopenhauer ise felsefi sistemini, Kant’ın bilinemez ilan ettiği bu sınırdan başlatır. Ona göre her ne kadar akıl yoluyla aşkın olanın tam bilgisine ulaşmak mümkün olmasa da, insan bu alanı sezgi ve içsel deneyim yoluyla dolaylı olarak kavrayabilir. Schopenhauer, bilimsel yöntemin “nasıl” sorusuyla yetindiğini, olaylar arasındaki nedensel ilişkileri açıklamakla sınırlı kaldığını belirtirken; felsefenin temel sorusunun “ne” olduğu, yani varlığın özüne dair olduğunu savunur. Bu bağlamda Schopenhauer, aşkın olana yönelik sorgulamanın sürmesi gerektiğini ileri sürer ve kendisinden önceki metafizik anlayışlardan farklı olarak varoluşun bilinmezliğine sezgisel bir kapı aralar.

1.1. Tasavvur

Schopenhauer, dünya ve insan arasındaki ilişkiye “dünya, benim tasavvurumdur” (Schopenhauer, 2023a, s.3) diyerek insana önemli bir rol yükler. Bu ikili ilişkide dünyayı anlamak için insanı anlamak gerektiğini ortaya koyar. Çünkü dünya, insanın oluşturduğu bir tasavvurlar dünyasıdır. Schopenhauer, görüneni, algı ve bilincimize açık olanı “tasavvur” (*vorstellung*), (Schopenhauer, 2023a, s.30) insan bilincine açık olmayan Kant’ın kendinde şey olarak tanımladığı kavramı “isteme” (*Wille*) (Schopenhauer, 2023a, s.28) olarak ele alır. Tasavvur dünyası, özne ile nesne arasındaki ilişki üzerine kuruludur; nesne görünür olan ve fenomenal dünyaya ait olandır ve onun varlığı özneye bağlı olmamakla birlikte, ancak özne tarafından algılandığı ölçüde bilinebilir hale gelir. Bu anlamda özne, nesnenin varoluşunun nedeni değil; onun bilinmesinin koşuludur. Bir nesneye dair bilgimiz, yalnızca onun algımıza yansıyan yönüyle sınırlıdır; asıl doğasına, yani "kendinde ne olduğuna" dair kesin bir bilgiye sahip olamayız. Tasavvurlar dünyası, algı ve idrak kapasitesine sahip tüm canlılar için gerçeklik anlamına gelir. Ancak yalnızca insan, tasavvurları düşünce düzeyine taşıyabilme ve onları soyut kavramlarla ifade edebilme yetisine sahiptir. Bu yeti sayesinde felsefi düşünce ve metafizik keşif mümkün hale gelir.

Schopenhauer’da özne ve nesne, birbirinden bağımsız düşünülemeyen, karşılıklı koşulluluk içinde yer alan iki temel varlık alanıdır. Özne, her türlü deneyimin gerçekleşmesini mümkün kılan, ancak kendisi doğrudan nesne haline getirilemeyen idrak merkezidir. Nesne ise, fenomenal dünyada yer alan, ancak öznenin algısı aracılığıyla bilinir hale gelen varlıktır. Bu ilişki, tıpkı bir gözün kendisini doğrudan görememesi gibi, öznenin kendi üzerine yönelerek tam anlamıyla nesneleşemeyeceğini gösterir. Bu bağlamda “idrak” her zaman özne gerçekleşir; dünya da, bu idrakın ürünü olan bir tasavvur olarak varlık kazanır. Her birey kendisini bu özne konumunda deneyimler ve bu konumdan hareketle dünyayı anlamlandırır. Ancak insan yalnızca soyutlama ve düşünme yetisine sahip bir bilinç varlığı değil, aynı zamanda görünür, maddi ve nesneler dünyasında bir nesne yani bedensel bir varlıktır. Kendi bedenine içeriden, öznel bir algı ile baktığı için onu dış nesneler gibi kavrayamaz. Buna karşılık, başka bir özne için onun bedeni sadece fiziksel bir nesne olarak görünür ve doğa yasalarına tabidir. İnsan bedeni, hem doğrudan istemenin tezahürü hem de

nesneler dünyasında yer alan fiziksel bir varlık olarak, Schopenhauer'ın isteme ve tasavvur ayrımını en somut biçimde temsil eder.

Tasavvurların temelde iki yönü vardır. Algısal tasavvur ve soyutsal tasavvur (Schopenhauer, 2023a, s.121). Algısal tasavvur dış dünyaya dair zaman, mekan ve nedenselliğe bağlı deneyimlerdir. İdrak eden her varlık dünyayı zaman, mekan ve nedensellik ilişkisi içinde duyuusal deneyimle algılar. Bu tür tasavvurlar, hem insanlarda hem de hayvanlarda ortak olan temel idrak yetisinin ürünüdür. Dünya, zihnimizin bunlar aracılığıyla kurduğu bir tasavvur alanıdır. Zira idrak eden her canlı, dünyayı bu üç temel içerisinde algılamakta, ancak insanı hayvandan ayıran şey, yalnızca bu temel algı kapasitesi değildir, buna ek olarak akıl yetisine sahip olmasıdır. Bu sayede insan, algıladığı gerçekliği yalnızca deneyim düzeyinde değil, aynı zamanda kavramlaştırarak düşünme düzeyinde de işleyebilir. Soyutsal tasavvur, işte bu noktada ortaya çıkar ve yalnızca akıl sahibi olan insana özgüdür. Tüm içeriğini algısal tasavvurdan alsa da, soyutsal tasavvur duyuusal değil, dilsel ve düşünsel bir düzlemde işler. Schopenhauer'a göre "akılın tek işlevi kavramlar oluşturmaktır" (Schopenhauer, 2023a, s.118). İnsan doğrudan algılamadığı şeyleri kavramlar sayesinde düşünür ve anlar. Dolayısıyla kavramlar, algı yoluyla elde edilmez, yalnızca akıl soyutlama yetisiyle oluşturulabilir ve düşünülebilir.

Schopenhauer'da tasavvur dünyası, yalnızca dışsal nesnelerden oluşan bir alan değildir; aynı zamanda bu nesneleri algılayan ve anlamlandıran özneyi de içerir. Bu dünyada özne ve nesne birbirinden bağımsız düşünülemez; biri olmadan diğeri de var olamaz. Özne, tüm algı ve idrakin zorunlu koşuludur; fakat yalnız başına bir gerçeklik taşımaz. Aynı şekilde, nesneler de yalnızca bir özne tarafından algılandıkları ölçüde tasavvur dünyasında yer bulurlar. Schopenhauer'a göre bu ikili yapının karşılıklı ilişkisinden doğan şey "anlama"dır. Anlama, doğrudan algısal tasavvur düzeyinde işleyen zihinsel bir yetidir. İnsan dünyayı önce anlama yetisiyle algılar, sonra bu verileri akıl yoluyla düzenleyip kavramlaştırarak soyut bilgiye dönüştürür.

Algısal tasavvur, zihnin dış dünyaya dair doğrudan deneyimlerini içerir; bu deneyimler, sadece zihnin sahip olduğu *a priori* formlar aracılığıyla mümkün olur. Anlama yetisi, bu

duyusal veriler arasında neden-sonuç ilişkisi kurarak olayların ardışıklığını ve bağlantılarını kavrar. Örneğin bir ses duyulduğunda, zihnin otomatik olarak bu sesin kaynağını araması, anlama yetisinin işleyişine örnektir. Bu yeti, yalnızca insanlara değil, hayvanlara da özgüdür; çünkü her iki tür de algısal deneyimleri nedensellik çerçevesinde düzenleme yeteneğine sahiptir. Ancak Schopenhauer’a göre anlama yetisi yalnızca algısal düzeyde sınırlıdır; soyut düşünme ve kavramsal yargılarda bulunma, yalnızca akıl sayesinde mümkündür. Bu bağlamda anlama, algıya bağlı bir sezgi, akıl ise algının ötesine geçen kavramsal bir düşüncedir. “Anlama işlevişi söyleysel, düşünsel yani kavramlar ve kelimeler vasıtasıyla ilerlemez; bu sezgisel ve dolaysız bir işleyiştir” (Schopenhauer, 2023b, s.101). Dolayısıyla Schopenhauer’ın sisteminde anlama, bilginin temelini oluşturur ve tasavvurların ilk düzeyi olan algısal tasavvur içerisinde yer alır. Bu düzey, insanın dünyaya dair ilk ve doğrudan bilgi edinme biçimini temsil eder.

Schopenhauer, anlama yetisini tıpkı Kant gibi *a priori* bir yeti olarak kabul eder; yani deneyimden önce gelir ve deneyimi mümkün kılar. Ona göre anlama, dış dünyadan gelen duyusal uyarımları, zihinde mevcut olan zaman, mekan ve nedensellik ilkeleri doğrultusunda düzenleyen zihinsel bir işlemdir. Bu ilkeler, deneyimden öğrenilmez; bilakis, deneyimin ön koşullarıdır. Bu yönüyle Schopenhauer, Kant’ın insan zihnini yapılandıran *a priori* formlar anlayışını benimser. Ancak Schopenhauer, bu yetinin doğrudan algısal düzeyde işlediğini, yani kavramsal soyutlamadan bağımsız olduğunu savunarak Kant’tan ayrılır. Kant’ta anlama, kategoriler aracılığıyla deneyimi kavramsal çerçeveye oturturken, Schopenhauer’da anlama, nedensellik kurallarıyla işleyen sezgisel bir idraktır. Özellikle hayvanların da bu yetiye sahip olduğunu belirtmesi, onun anlayışını daha duyusal bir düzlemde temellendirdiğini gösterir. Dolayısıyla Schopenhauer’da anlama, hem *a priori* bir yeti olması hem de fenomenal dünyayı kavrama biçimi açısından, bilgi sürecinin vazgeçilmez başlangıç noktasıdır. Schopenhauer, Kant’ın anlama için kategorilere ihtiyaç duymasını eleştirir. Kant’a göre, biz dünyayı olduğu gibi değil, bize görüldüğü şekliyle bilebiliriz ve duyular aracılığıyla gelen verilerin işlenmesi için anlama yetisinin *apriori* kavramları olan kategorilere ihtiyaç duyulur. Örneğin nicelik, nitelik gibi. Bu kategoriler olmadan düşüneyiz ve deneyimi esas anlamlı hale getiren kategorilerdir. Kant’a göre algıladığımız şeylerin anlamlı olabilmesi için, onları kategorilerle düşünmemiz gerekir. Algı (görü), kategorilerle birleşirse bilgiye dönüşür.

Kategoriler sayesinde, duyusal veriler (görüler) düzenlenir ve biz “nesneleri” kavrarız. Bu yüzden Kant’a göre bilgi (idrak), hissetme ve anlama yetisiyle ortaya çıkar. Schopenhauer, Kant’ın anlamının düşünceyle olduğu tezine karşı, gerçekliğe ulaşmak için içgörüye ve doğrudan deneyime de ihtiyaç olduğunu savunur. Schopenhauer’a göre zihin, dünyayı sadece kavramlarla değil, doğrudan algı yoluyla da anlayabilir ve bu noktada, anlamının yalnızca aklın soyut düzeyine ait bir yeti olmadığını, daha temelde, algısal düzlemde işleyen ve içgörüyle beslenen bir bilişsel süreç olduğunu vurgular.

“Kant’a göre aslen objelere yönelik sadece kavramlar vardır, algılar yoktur. Buna karşın ben şöyle diyorum: Objeler öncelikle sadece algı içindirler ve kavramlar daima bu algıdan yapılan soyutlamalardır. Dolayısıyla soyut düşünme tam olarak, algıda mevcut olan dünyaya göre yönlendirilmelidir zira kavramlar, içeriklerini ancak ve ancak bu dünyaya referansla almaktadırlar. Ve bizler birinci kitapta gösterdiğim üzere kavramlar için, düşünme yetisi dışında başka hiçbir *a priori* belirli kalıp varsaymamalıyız ki bu düşünme yetisinin esasen özü, aklın tek işlevini oluşturan kavram yani algısal olmayan soyut tasavvur inşasıdır. Dolayısıyla ben kategorilerden on birinin pencereden dışarı fırlatılmasını ve sadece nedenselliğin elde tutulmasını talep ediyorum” (Schopenhauer, 2023a, s.624).

Schopenhauer’da insanın dünyayı algılama ve anlama sürecinde duyular merkezi bir rol oynar; ancak bu duyular arasında özellikle görme ve dokunma, anlama yetisinin işlevselliği açısından ayrıcalıklı konuma sahiptir. Ona göre, dış dünyaya dair algıların düzenlenmesi ve nesnelerin nedensel bağlam içinde kavranabilmesi, en açık biçimiyle bu iki duyunun sağladığı verilere dayanır.

“Nesnel algıya esasen sadece iki duyu hizmet etmektedir. Dokunma ve görme. Yalnızca bunlar, yukarıda bahsedilen işlem yoluyla anlamının, nesnel dünyanın ortaya çıkmasını sağladığı ve anlamaya temel oluşturan veriyi sağlamaktadır. Diğer üç duyu temelde öznel olarak kalmaktadır” (Schopenhauer, 2023b, s.102).

Görme duyusu, nesnelerin uzaydaki konumlarını, hareketlerini ve değişimlerini algılamada temel bir araçtır; böylece zaman ve mekan biçimleri bu duyuyla somutlaşır. Öte yandan dokunma duyusu, nesnelerin gerçekliğini ve maddeselliğini doğrudan hissetmemizi sağlar; çünkü dokunma, yalnızca görsel temsillerden değil, direnç ve karşılık içeren doğrudan fiziksel deneyimden beslenir. Schopenhauer, özellikle dokunma duyusunun sayesinde nesnelerin bizden bağımsız bir varlık kazandığını ifade eder. Bu iki duyu, algısal

tasavvuru oluşturan temel kaynaklar olarak, anlama yetisinin neden-sonuç ilişkisi kurabilmesi için gerekli olan güvenilir verileri sağlar. Bu bağlamda, görme ve dokunma sayesinde insan, dünyayı hem dışsal formlarıyla hem de içsel yasalarıyla birlikte sezgisel olarak kavrayabilir.

Schopenhauer, insan zihninin doğuştan getirdiği yapısal biçimlerin deneyimden bağımsız olduğunu ve anlamanın düşünceden önce gelen bir yeti olduğunu göstermek amacıyla, doğuştan kör birey örneğini kullanır. Bu örnek aracılığıyla, özellikle görme duyusunun algı ve anlama sürecindeki merkezi konumunu vurgular. Kör bir birey, hiçbir zaman görsel deneyim yaşamamış olsa da, zaman ve mekan kavramlarını kavrayabilir; çünkü bu kavramlar deneyim yoluyla edinilmez, zihnin *a priori* formları olarak zaten mevcuttur. Schopenhauer, bu noktada duysal deneyimin sınırlılıklarını ve zihnin yapılandırıcı gücünü karşılaştırmalı biçimde ortaya koyar. Görme duyusu algısal bütünlük ve karmaşık ilişkileri sezmede üstün bir rol oynasa da, onun eksikliği zihnin bilişsel işleyişini tamamen ortadan kaldırmaz. Bu, zihinsel yapıların deneyime dayanmadığını, aksine deneyimi mümkün kılan çerçeveler olduğunu kanıtlar niteliktedir. Böylece Schopenhauer, anlamanın temelinin soyut düşünce değil, doğrudan algı ve sezgi olduğunu ortaya koyarak Kant'ın kavramsal bilgi anlayışına karşı, algısal tasavvurun yeterli olduğu bir model ortaya koyar.

“Doğuştan kör birisi eğer kübik bir cisme dokunursa, bu sırada elinin hissiyatları tamamen tekdüze ve tüm yanlar ve yönlerden aynı olacaktır: Kenarlar hatta elin küçük bir kısmını basacaktır; yine de bu hissiyatlarda kesinlikle küp benzeri hiçbir şey yatmamaktadır. Fakat onun anlaması, duyumsanan dirençten bunun sebebine doğru dolaysız ve sezgisel bir sonuç çıkarır ve artık bu direnç, tam da böylelikle, kendini sıkı bir cisim olarak sunar; ve ellerin hissi aynı kalmakla birlikte kollarının dokunurken yaptığı hareketlerden anlama, *a priori* bilincinde olduğu mekanda cismin kübik biçimini oluşturur” (Schopenhauer, 2023b, s.104).

Schopenhauer'a göre anlama şu şekilde gerçekleşir: Tasavvur dünyasından bedenimize çeşitli hisler gelir, beş duyu ile dışarıdan gelen bu veriler algıya dönüşür. Örneğin, her iki gözün aynı nesneyi farklı açılardan görmesi his düzeyindedir; beynin bu görüntüleri birleştirerek tek ve bütün bir nesne olarak sunması ise algıdır. Bu bağlamda anlama, hissin algıya dönüşmesiyle ortaya çıkar. Ancak Schopenhauer, dış dünyanın yalnızca duyular yoluyla kavranamayacağını, duyuların yalnızca bir ön zemin olduğunu ve asıl olarak öznenin

bu duyuşal verileri zihnindeki *a priori* yapılarla işleyerek dış dünyayı tasavvur ettiğini belirtir. Duyular, tasavvurun ilk kaynağıdır ancak bize mutlak gerçekliğı sunmazlar. Örneğın bir elimi sıcak, bir elimi soğuk suda tuttuktan sonra iki elimi ılık suya koyarsam soğukta tuttuğum elim suyu sıcak, sıcakta tuttuğum elim suyu soğuk algılayacaktır. Gerçek suyun ne sıcak, ne soğuk olduğudur, su ılıktır. Duyular nesnel gerçekliğı çarpıtarak farklı sonuçlar sunar. Bu durum, duyuların görelı doğasını ve mutlak bilgiye ulaşmadaki yetersizliğini gösterir. Bu nedenle Schopenhauer’a göre güvenılebılecek tek gerçek, bireyin doğrudan içinde deneyimlediğı “isteme”dir. Bu isteme, bilinçli ya da akıl yürütmeye dayalı bir süreç değıl; kör, amaçsız ve tüm canlılarda ortak olan evrensel bir yaşam itkisi olarak tanımlanır. İnsan, dış dünyaya dair bilgi konusunda asla kesinliğe ulaşamazken, kendi içindeki istemeyi doğrudan deneyimleyerek varoluşun temel ilkesine ulaşabilir. Bu bağlamda Schopenhauer’a göre gerçekliğın özü ne akılda ne de duyularda, sadece isteme ve onun tezahürlerinde aranmalıdır.

İsteme ile doğrudan ilişkili ve sistemin merkezinde yer alan temel kavramlardan biri bedendir. Beden, hem dış dünyadaki diğır nesneler gibi bir nesne olarak algılanır hem de birey tarafından içsel olarak doğrudan deneyimlenir. Örneğın, bir kolumuzu hareket ettirdiğimizde sadece bu hareketi dışarıdan görmeyiz; aynı zamanda bu hareketi isteyerek yaptığımızı, içimizde bir arzu ya da yönelimle bunu gerçekleştirdiğimizi hissederiz. İşte bu durum, bedenın hem nesne hem de özneyle ilişkili bir yapıda olduğunu gösterir. Bu çift yönlü yapı, yani bedenın hem özneye ait olması hem de nesne konumunda bulunması, algının nasıl oluştuğunu anlamak açısından temel bir rol oynar. Çünkü algı, sadece gözle ya da kulakla dışarıdan gelen bir bilgi değıldir. Çoğu zaman başlangıç noktası, insanın bedeninde bir değışikliği fark etmesidir. İnsan, kendi bedeninde gerçekleşen bir değışimi anlık olarak hisseder, duyumsar ve fark eder. Bu içsel farkındalık, bireyin istemeye dayalı yaşantısını deneyimlemesidir. Ancak bu etkinin zihinsel olarak işlenebilmesi, onu nedensellik bağı içinde bir nesneye bağlama yoluyla gerçekleşir. Yani birey, bedeninde hissettiğı bir etkiyi, dış dünyada belirli bir nesneye neden atfederek algıyı kurar. Örneğın elimizi yaklaştığımızda sıcaklığı hissetmemiz bir etkidir. Bu etkinin ne olduğunu anlamak için zihnimiz bunu bir nedene örneğın soba gibi bir dış nedene bağlar. Beden sadece istemenin taşıyıcısı değıl, aynı zamanda nedensellik ilkesi üzerinden kurulan algının da merkezinde yer alır. Bu nedenle

beden, hem istemenin içsel olarak deneyimlendiği, hem de dış dünyanın algılanmasında aracı olan temel bir köprüdür.

“Tasavvur olarak dünyanın tamamının taşıyıcı ve koşullayıcısı olarak kendi idraki, daima beden aracılığıyla ve bu bedenin etkilenimleri, daha önce gösterdiğimiz üzere, dünyayı anlama için algının başlangıç noktasıdır. Beden tıpkı diğerleri gibi bir tasavvur, nesneler arasında bir nesnedir. Bu noktaya kadar özne, bedenin hareketlerini ve eylemlerine aynen diğer algılanan nesnelerdeki değişimlere olduğu gibi aşınadır” (Schopenhauer, 2023a, s.197).

Dünya kendini tasavvur olarak ortaya koyar ve bu tasavvurun idrak edilmesi iki temel koşula bağlıdır. Biri, nesneler arasındaki nedensellik ilişkilerinin öznde “anlama yetisi” aracılığıyla kavranması; ikincisi ise bedenin içsel hissiyatıdır. Schopenhauer, bedenin nesneliğini diğer nesnelerden ayırmak için bedeni öznenin “dolaysız nesnesi” olarak ifade etmektedir.

“Organik bedenin, diğer bütün nesnelerin algısının başlangıç noktası olması, başka bir deyişle diğer nesnelere aracılık etmesi kapsamında, halihazırdaki incelemenin ilk basımında bunu ben “*dolaysız nesne*” şeklinde adlandırdım” (Schopenhauer, 2023b, s.139).

Beden, hem öznenin dolaysız nesnesi hem de tasavvur dünyasının başlangıç noktasıdır. Nesneler arasında bir nesne gibi değildir. Birey olarak görünen idrakin öznesidir. Beden aracılığıyla yaşanan deneyim, istemenin doğrudan tezahürü olduğundan, varlığın özünün isteme olabileceğine dair iddia da buradan kaynaklanır. İnsan beden sayesinde hem içerden dolaysız olarak idrak edebilir hem de nesneleri bir nesne gibi deneyimleyebilir. Schopenhauer bunu hakikatin kendisi olarak adlandırmaz ama oldukça yaklaştığını iddia eder. Kant, deneyimin ötesindeki şeylerin bilgisinin tanımlanamaz olduğunu söylerken, metafiziği tamamen reddetmez ama onu sınırlar, sadece *fenomen* dünyasını (görünüşler dünyası) bilebileceğimizi, *numen* dünyasının (kendinde şey) bizim bilgi alanımız dışında olduğu söyler. Ruh, evren, tanrı gibi kavramlar *numen* dünyaya aittir ve zihnimizin kategorileriyle idrak edilemez. Schopenhauer’ın itirazı bunun deneyimlenemez oluşudur. *Numen* dünyanın bilinemez olması fikrine kısmen katılsa da “kendinde şey”i deneyimlediğimizi söyler. O, var olan deneyime içeriden bakmayı önerir. Bir gerçekliğimiz

var ve bu gerçekliğin içsel alanı ne olabilir? Deneyimi dışlamaz ama içsel ve dışsal deneyimi birleştirir. Schopenhauer metafizik kavramını Kant ile aynı anlamda kullanmamıştır. Metafiziğin hiçbir şekilde deneyime konu olmamasına itiraz etmiştir. Kant “kendinde şey”in bilenemeyeceğini söylerken Schopenhauer bu sınırı aşp hakikatin ne olduğunu ortaya koymamıştır. Sadece “kendine şey”in tasavvur ettiği kadarına bir ulaşım şansımız olduğunu iddia etmiştir. Schopenhauer’da varlık gizemini hala korumaktadır ama beden aracılığıyla deneyimden başlayarak onu kavramak için bir ihtimalimiz olduğunu söyler. Fakat bu ihtimal arkasındaki itici güç sadece tasavvurdan ibaret değildir. Aksine, görünen dünyanın ardında yer alan asıl gerçeklik, istemedir. Bu da bizi, Schopenhauer’ın ‘isteme’yi temel gerçeklik olarak konumlandığı ikinci düzlemine götürür.

1.2. İsteme

Schopenhauer, her nesnenin bir tasavvur olduğunu ve tasavvurların zaman, mekan, nedensellik ilkesiyle nesne olma şartlarını belirledikten sonra dünyanın sadece tasavvurdan ibaret olamayacağını ve dünyanın özünün tamamen farklı bir yapıda olması gerektiğini iddia etmiştir. İsteme (*Wille*), tüm varlığın temelinde bulunan kör, amaçsız ve irrasyonel bir güçtür. İsteme, yalnızca insanda değil, doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklarda etkin olan evrensel bir ilkedir. Bu güç, bilinçli bir irade değil, yaşamsal bir itki, var olma ve devam etme yönünde sürekli bir dürtüdür. İnsan, kendi bedeninde bu istemeyi doğrudan deneyimler; bu yüzden isteme, dolaylı değil, içsel bir sezgiyle kavranır. Schopenhauer’a göre dünyayı anlamak için bir başlangıç noktası gereklidir ve bu nokta, yalnızca dış dünyayı gözlemlemekle değil, aynı zamanda öznenin kendisini deneyimlemesiyle mümkündür. Bu nedenle, hem diğer nesneler gibi zaman, mekan ve nedenselliğe tabi olan hem de içsel deneyime açık olan beden, istemeyi kavramamızda merkezi bir rol oynar. Beden, istemenin hem tasavvur dünyasında dışsal tezahürü hem de özne tarafından içsel olarak deneyimlenen dolaysız nesnesi olarak, temel varlık alanıdır. Dünyanın tek bir yönden ibaret olmadığı özne -nesne ikililiği gibi, bedenin de ikili bir idraki vardır. Bedenin ikili idraki şu anlama gelmektedir: Beden, nesneler arasında bir nesne olarak başka bir özne tarafından idrak edilirken nesne konumundadır aynı zamanda

dolaysızca ve tamamen farklı bir biçimde, her öznenin kendi bedenine dair içsel algıya sahip oluşuyla beden aynı zamanda “isteme”dir (*Wille*) (Schopenhauer, 2023a, s.28).

“İstemenin her hakiki edimi, aynı zamanda dolaysız ve kaçınılmaz olarak bedenin de bir devinimidir. Eğer kişi bu edimin aynı zamanda bedenin de bir devinimi olduğunu farkında değilse, bu edimi gerçekten isteyemez. İsteme-edimi ve bedenin devinimi, nesnel olarak idrak edilen, birbirine nedensellikte bağlanmış, sebep-sonuç ilişkisi içindeki iki ayrı durum değildir; daha ziyade tamamen farklı tarzlarda, birinde tamamen dolaysız şekilde, diğerinde ise algı yoluyla anlama olarak mevcut tek ve aynı şeydir. Bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş edimi, yani algıya adım atmış istemenin edimi dışında bir şey değildir” (Schopenhauer, 2023a, s.198).

Özümüz olan bu istemede normalde dünyayı bedenimiz aracılığıyla, bedenin ihtiyaçları ve güduları doğrultusunda algılarız. Bu nedenle beden, her güdü ve ihtiyacın ilk tezahür ettiği yerdir. Örneğin açlık gibi bir güdü, yalnızca zihinsel bir istek değil, bedende ortaya çıkan somut bir ihtiyaç durumudur. Zihin, bu bedensel duyuları algılayarak, güdüye uygun nesneleri dış dünyada arar. Böylece isteme, beden aracılığıyla yön kazanır; algı ve anlama süreçleri istemenin hizmetinde şekillenir. Güdülerin yönlendirdiği bu algı süreci, istemeye hizmet eden ve çoğu zaman araçsal olan bir idraki doğurur. Ancak Schopenhauer’a göre, estetik deneyim anlarında zihin bu işlevini askıya alabilir. Bu durumda zihin, hem bedeni hem de dış dünyadaki nesneleri arzu ve ihtiyaçlardan bağımsız olarak algılar. İşte bu özel bilinç hali, Schopenhauer’ın “saf idrak” olarak tanımladığı idrak biçimidir.

Saf idrak anında birey, nesnelere sadece oldukları gibi bakar; onları istemenin etkisinden kurtulmuş, saf tasavvur düzeyinde kavrar. Böylece beden, artık haz veya acının aracısı olmaktan çıkar, estetik bir form ve algının nesnesi haline gelir. Bu bağlamda beden, istemeye tabi olduğu haliyle idrakin yönlendiricisi iken, saf idrak düzeyinde yalnızca sezginin sessiz bir figürü olarak yer alır. Ancak saf idrak anında, zihin istemeye, dolayısıyla bedenin yönlendirmesine bağlı olmaktan çıkar. Bu durumda beden, artık bir arzunun taşıyıcısı değil; sanat aracılığıyla, nesnel bir forma bürünmüş idea haline gelir. Örneğin bir sanatçı, insan bedenini erotik bir nesne olarak değil, biçim, oran, simetri ve ifade gücü açısından değerlendirir. Bu da bedeni istemeyle ilişkili olmaktan çıkarıp, saf idrak yoluyla kavranan bir forma dönüştürür.

Özne için beden, diğer nesneler gibi bir nesne yani tasavvurdur, diğer nesnelerde olduğu gibi değişimlerine aşınadır. Ancak bedenin farkı, bu değişimlerin içerden de doğrudan hissedilmesidir. Zira isteme, dünyanın özü ve cevheri olduğuna göre, istemedeki her devinim hem bedende hem de zihinde eşzamanlı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle beden, bir yandan istemenin doğrudan tezahürü olarak algının temelini oluştururken, diğer yandan saf idrak anında istemeden arınmış bir idea olarak sezgisel kavrayışa konu olur. Schopenhauer, varlığa bilinmeyen, algısına sahip olmadığımız bir yerden değil, yine varlıktan bir açıklama getirmeye çalışarak, bunu iç ve dış dünyanın kesiştiği bedenden yola çıkarak yapmaktadır. Özneye bağlı dünyayı tasavvur, idrak eden dünyanın özündeki bu kör çabalayışı isteme olarak tarif etmektedir. Schopenhauer, Kant'ın "kendinde şey" tanımını isteme olarak ele alırken bunu tamamen tasavvurdan bağımsız olarak kabul eder, deneyimin ve idrak alanının sınırlarına dahil etmez. Bu yüzden idrak edilen ve deneyimlenen istemenin saf kendisi değil istemenin tezahürleridir.

"Nihayetinde istememe dair sahip olduğum idrak, dolaysız olmasına rağmen bedenimden ayrı değildir. istememin idrakine bütünlüklü şekilde, kendi tamlığında, özü ile mükemmel uyum içinde sahip değilim. Daha ziyade istememi ben tekil edimlerde, yani tıpkı diğer nesnelerde olduğu gibi bedenimin tezahürünün kalıbı olan zamanda idrak ederim. İşte bu nedenle de beden, istememin idrakinin koşuludur. Bundan dolayı da bedenim olmadan bu istemeyi esasen tasavvur edemem" (Schopenhauer, 2023a, s.200).

Schopenhauer'da istemeye dair bir idrak, yeterli neden ilkesinin kalıpları tarafından koşullanmış olup, bu nedenle deneyimlediğimiz ve idrak ettiğimiz her şey aslında istemenin tezahürlerinden ibarettir; ancak Schopenhauer, doğrudan istemenin kendisini değil, onun tezahürlerini kavrayabileceğimizi vurgular ve tıpkı Kant'ın "kendinde şey" kavramında olduğu gibi istemeyi idrak kalıplarının dışında, doğrudan bilinemez bir temel olarak konumlandırırken, tasavvur yoluyla kavranabilen bu tezahürleri *idealar* olarak yorumlar; yani *idealar*, istemenin mekan, zaman ve nedensellikten arınmış biçimleriyle sanat ve estetik sezgiyle algılanabilir hale gelir. Bu bağlamda Schopenhauer'ın *idealar* anlayışı, istemeyle tasavvur arasındaki ilişkiyi kavramsal düzlemde açıklayan merkezi bir işlev görür. Schopenhauer, Platon'un *idealar* kavramından etkilenmiş olsa da, en önemli fark, Platon'da *idealar* duyularüstü aşkın bir alemde var olan, değişmez ve mutlak gerçekliklerdir. Bu *idealar*, maddi dünyanın ötesinde, yalnızca akıl yoluyla kavranabilen varlıklardır. Oysa Schopenhauer için *idealar*, doğaüstü bir alemde değil, doğrudan deneyimlenebilir bir düzen

içinde, özellikle estetik sezgiyle kavranabilir niteliktedir. *İdealar*, sanat aracılığıyla tasavvur düzleminde görünür hale gelir. Bu nedenle tasavvur, istemenin bu saf tezahürlerini sunan alan olarak *ideaların* kavranmasını mümkün kılar.

“İstemenin nesneleşmesinin bu seviyeleri, Platon’un idealarından başka bir şey değildir. Bu noktada ileride kullanabilmek için idea kelimesine kısaca değinmiyorum ki ben bu kelimeyi daima Platon’un verdiği doğru ve orijinal anlamında kullanıyorum. İdealar asla skolastik ve dogmatik akıl yürütmelerin soyut ürünleri olarak düşünülmemelidir. Kant bu kavramı, Platon’un zaten kontrol altında tuttuğu ve onu amaca en uygun şekilde kullandığı gerçeğine rağmen, yanlış ve hatta gayrimeşru bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla ideadan ben isteme, kendinde şey ve bunun için de çokluğa yabancı olduğu müddetçe istemenin nesneleşmesinin her bir belirli ve sabit derecesini anlıyorum” (Schopenhauer, 2023a, s.235).

Zaman ve mekan içinde tezahür ederek nesneleşen varlıkların çokluğu, istemenin doğasını değiştirmez; isteme, bu farklı görünümelerde özünü korur, bölünmez ve tek bir bütün olarak kalır. Schopenhauer’a göre bir güneşin doğuşu ile bir taş parçası arasında istemenin yoğunluğu bakımından bir fark gözetmek anlamlı değildir; çünkü isteme, tüm doğada eşit derecede işler. Bu metafizik düzeye yaklaşmak ise yalnızca insana özgü bir bilinç kapasitesidir. Her ne kadar insanlar arasında anlama yetisi farklılık gösterebilse de, bu fark hayvanlarla kıyaslandığında daha belirgindir. Hayvanlar, yalnızca şimdiki anı algılar ve tehlike ya da besin gibi doğrudan yaşamsal güdülere yönelik bir idrak geliştirirler. Bu idrak, soyut düşünmeye dayanmaz, tamamen duyusal ve deneyim odaklıdır. Hatta bu konuda idrakleri insanlardan daha güçlüdür. Örneğin bir hayvan, tehlikeyi anlayarak, ondan kaçabilir; çünkü anlamının kaynağı algıdır ve doğrudan deneyime bağlıdır. Buna karşılık akıl, yalnızca insana özgü olan, soyut düşünmeyi ve kavramsal çerçevede bilgiyi işleyebilen daha üst düzey bir zihinsel kapasitedir. Akıl sayesinde insan geçmişi sorgulayabilir, geleceği planlayabilir ve felsefi düşünceler geliştirebilir. Her ne kadar insan akla sahip olsa da, yani soyutlama yapabilen, geleceği planlayabilen, kavramlarla düşünebilen bir varlık olsa da, gündelik hayattaki anlayışı genellikle bu üst düzey yetiyle değil, algı ve duyulara dayalı daha basit bir işleyişle olur. Yani insan çoğu zaman gördüğüne, işittiğine ya da duyumsadığına göre karar verir; aklını kullanmak yerine, algının sunduğu sınırlı bilgiyle yetinir. Örneğin; yüksek bir dağa bakınca onu daha yakın ve küçük algılamak gibi. Akıl

bunun doğru olmadığını bilse de, anlama bu durumda algının sınırları içinde kalır. İnsan istemeye bağlı doğasıyla algıya bağımlı kalır. Yani insan dünyayı nesnel bir şekilde değil, kendi algı sınırları içinde ve isteme tarafından yönlendirilerek anlar. Düşündüğü sandığı pek çok durumda insan, aslında istemeye boyun eğmiş ve algı dünyasındaki sınırlı verilerle yetinmiştir. Örneğin; yeni telefon almak isteyen biri, rasyonel olarak düşündüğünde, mevcut telefonu hala çalışıyor ve ihtiyacını karşılıyor olsa bile, mağazadaki yeni modelin parlak ekranı, şık tasarımı ve reklamların etkisiyle oluşan arzu, kişiyi satın almaya yönlendirir. Bu kişi kendisini “mantıklı bir karar verdim” diye ikna etse de, aslında kararın arkasında isteme vardır: Daha iyi görünme arzusu, beğenilme isteği, sahip olma güdüsü. Algı ise bu telefonun ne kadar mükemmel olduğunu gösteren sınırlı bir çerçeve sunar. Bu kişi gerçek ihtiyacına göre değil, istemenin yönlendirmesiyle ve algının sunduğu izlenimlerle karar verir. Yani düşündüğünü sanır ama isteme onu yönlendirir, algı ise onu sınırlı bir gerçeklik içinde tutar.

Schopenhauer, insanın diğer canlılarla olan bağına derinlemesine kavramaya çalışan, doğaya yalnızca bir filozof değil, aynı zamanda bir gözlemci gibi yaklaşan bir düşündürdür. Doğal dünyayı inceleyişinde, adeta bilim insanı gibi, canlıların evrimsel gelişimini fark etmiş ve gözlemlemiştir. Darwin’in evrim teorisini sistemleştirdiği döneme yakın bir zamanda yaşamış olmasına rağmen, Schopenhauer sanki bu evrimsel sürekliliği çok daha önceden sezmiştir. Ona göre dünya, ilk gözün açılmasıyla birlikte var olmaya başlamıştır; çünkü idrak o an doğmuştur. Dünya, kendiliğinden değil, idrakin varlığıyla mümkündür. Başka bir deyişle, dünya yalnızca algılayan bir bilinçte, yani tasavvur olarak vardır. Bu nedenle varlığın taşıyıcısı olarak idrak her zaman özneyi gerektirir. Dünya, kendiliğinden değil, algılayan bir bilinçte anlam kazanır. Dünya bütün varlığını bu ilk idrak eden özneye borçludur. İlk idrak eden özne kendinden önce ve kendinden sonra devam eden bu sebep sonuç ilişkisiyle bağlıdır. İnsan “isteyen bir özne” olarak idrak eder ve bunu ancak istemenin tezahürleri olarak bilebilir, yani dışsal olarak gerçekleştirdiği şeylerden yola çıkarak görebilir. İnsanın çevreyi algılayışı, nefes alıp veriş, duygu geçişleri ulaşabileceği tek gerçekliktir. Bir de dünyadaki tüm canlılar içinde bir tek insanda başka bir idrak gücü ortaya çıkmıştır. Bu bilinç düzeyindeki idrak gücü düşünmedir. Hayvanlar da bu idrak yoktur. Onlar sadece şimdiki anın tesirinde yaşarken, insan geçmiş ve gelecekte yaşar, görüp göremeyeceğini bilmediği bir geleceği kurgular. İnsan bu yeteneği sayesinde soyut düşünebilir ve planlarını belirleyip

birtakım ilkelere göre hareket edebilir. Hayvan sadece hisseder ve algıarken, insan buna ek olarak düşünür ve bilir. Hayvan herhangi bir tehlikeyi ya da ölümü sadece o anda algılar ama insan her gün ölümüne biraz daha yaklaşmaktadır. Dünya üzerinde ölümün bilgisine sahip olan tek canlı insandır.

Schopenhauer'ın isteme öğretisini doğru anlamak için bazı temel ayrımları göz önünde bulundurmak gerekir. Her şeyden önce, “kendinde şey” olarak isteme ile onun fenomenal düzeydeki tezahürleri birbirinden kesin biçimde ayrılır. İstemenin kendisi, herhangi bir nedene, temele ya da kavramsal açıklamaya dayanmaz; o, doğrudan, kör bir dürtü olarak var olan ve kavramlarla kuşatılamayandır. Buna karşın, istemenin dünyada tezahür eden tüm görünüşleri, yani deneyimlediğimiz her şey, yeterli neden ilkesine tabidir. İnsan ise, bilgi ve idrak kapasitesi gereği, doğrudan istemeyi değil, yalnızca onun tezahürlerini kavrayabilir. İsteme ve idrak ilişkisinde de eğer idrak olmasaydı bile isteme kör bir dürtü halinde varlığını sürdürürdü. İdrak istemenin ön koşulu değildir. İdrak ya da bu idrake zemin olan zihin, istemenin nesneleşmiş bir fenomenidir. İstemenin dışavurumudur. Kendinde şey olan isteme herhangi bir sebebe, koşula ya da temele bağlı değildir, özgür/serbesttir. “İnsan, istemenin en mükemmel tezahürüdür ve varlığını sürdürebilmesi için çok yüksek derecede idrak ile aydınlatılmış olmak zorundadır.” (Schopenhauer, 2023a, s.424).

İnsanın istemenin en mükemmel tezahürü olması ve diğer canlılardan farklı olan bir idrake sahip olması, istediği her şeyde seçim yapabilen iradi bir varlık olduğunu göstermez. İnsan da diğer tüm tasavvurlar gibi isteme tarafından belirlenmiş bir varlıktır. Kendinde şey olan isteme ile insanın tezahürü aynı şey değildir. İsteme, tasavvur olarak dünyaya kendini açar ve insanın farkı, tasavvurlar arasında istemenin en mükemmel aynası olmasıdır. İsteme dünya dışı değildir, tezahür edişiyle iç özü bu dünyadır, tasavvur dünyasında kendini gösteren ve bütün görünenlerin kaynağı olan esas gerçekliktir.

İnsan, bir yandan dünyayı temsil eden bir özne olarak tasavvur düzeyinde yer alırken, diğer yandan istemenin doğrudan taşıyıcısı olarak varoluşun özünü de içinde barındırır. Bu çift yönlü yapı, Schopenhauer'ın insan anlayışında merkezi bir yer tutar.

1.3. Schopenhauer’da İnsan

İnsan, bilen, sebep sonuç bağlarıyla sınırlı, görüldüğü kadar olan bir varlık olsaydı bu bilgi insana yetebilirdi. Ama insan görünenin ötesinde bir şey olduğuna dair bir hissiyata sahiptir. Diğer canlılardan farklı olarak kendi kendisinin bilgisine sahiptir. İnsanın hem dışarıdan hem de içeriden bir bilgiye sahip oluşuyla Schopenhauer insanı ikili bir varlık olarak değerlendirir. Dünyanın bir yanı tasavvur, bir yanı istemeyken bu ikilik arasında köprü olan, hem dünyayı hem kendi varlığını görebilen tek canlı insandır. Böyle olduğu için sanat, felsefe yapabilir ve etik bir varlık olarak var olur. “Dünya benim tasavvurumdur” diyerek, dünyayı anlamaya çalışırken insan türünün varlıktaki yerini ele alır ve diğer bir yandan insanın etik yapısını sorgulayarak kişi ve karakter araştırmasını yapar. İnsanın tasavvur tarafı; bilen, gözlemleyen, isteyen, akıl tarafıyken bir de “bağımsız bilen insan” olarak, dünyayı nedensel bağlarından sıyrılmış olarak algılayabilen yanı vardır. Bu ikilik insanı meydana getirir.

İnsan, diğer tüm canlılar gibi tasavvur bilgisine sahiptir. Görünenin bilgisinden insanı ayıran şey aklıdır. Görünen dünyayı dil ile kavramsallaştırarak akılsal bir bilgiye sahip olur. İnsan gördüğü bir şeyi sadece salt görmez onu kavramsallaştırır, gördüğü şeyi dil ile etiketler, ona ağaç der, hatta türlere ayırır ve o bir kiraz ağacıdır der. Akıl, insanda dil ile anlam kazanmıştır. Kavramsallaştırılan bilgi sayesinde insan, şimdiyi, geçmiş ve geleceğe bağlayarak, bilimi inşa eder ve akı sayesinde bilgiye sahip olur. Ama akıl, erdemli davranmak için yeterli değildir. Akılla doğru olanı görebilen bir insan, kendi çıkarı söz konusu olduğunda tüm ilkeleri ve inançları susabilir, bu, insanın ikiyüzlü yapısıdır. Çünkü her insanın bilen akılsal yapısı dışında, her daim isteyen ve arzulayan bir tarafı vardır. İnsan bitmez tükenmez bir şekilde ister. İnsanın bilen, akılsal yanı isteyen yanına galip gelemmez. Bu yüzden insan kendini “isteyen bir varlık” olarak tanır ve isteklerinden dolayı kendisi hakkında doğrudan doğruya bir bilgisi vardır. Bu bilgi, sınırları çizilmiş, nedensel bağlarla istekleri ve istemedikleri belirlenmiş olan o kişiyi meydana getirir. Tüm istemelerinin ötesinde ikili yapısının diğer tarafı bağımsız bilen yanı ise, her türlü istek ve çıkar ilişkisinden arınmış, karşısındaki insanı mevki, cinsiyet, yaş vb. dışında bütünsel olarak görebildiği, hiçbir istemenin kölesi olmadığı özgür bir yandır. Schopenhauer’a göre bağımsız bilen insan

olma imkanı her insanın sahip olduğu ama çok az insanın gerçekleştirebildiği bir imkandır. İnsan, bağımsız bilen yanı sayesinde istemesini susturabilir, özgürleşebilir ve kendisi hakkındaki bilgisiyle varlığa giden yolun kapısını açar. Her insan bu ikili bağı hisseder ama her insan bu yolu yürüyemez.

“Çünkü kişi bu birliği bilmez: sıradan insan, var olanın aslı ile görüşünü arasındaki uçurumun ancak bu noktada ortadan kalktığını görmeden, kausalitenin ağlarına yakalanmış hayatını yaşar. Gerçi bir şeyler duyar: ama bu, bulanık bir duygudan ileri gitmez. İşte felsefecinin işi bu duyguyu, bu sezgi cinsinden bilgiyi kavramlaştırmaktır. Bunu açık görmenin şartı ise, kişinin kausal bağlarından sıyrılabilmesi, bağımsız bilen bir insan olmasıdır; oysa sıradan insan kausal bağlarının dışına çıkamaz, çıkamadığı için de felsefe yapamaz” (Kuçuradi, 2023, s.27).

İnsan, istemenin tezahüründe en üstte yer alır. İsteme'nin görünen dünyada tek tek nesneleşmesi zaman, mekan ve nedensellik bağıyla olur. İsteme basamaklar halinde görünür olurken, her basamak istemeyi barındırır ve basamaklar birbiriyle olan sıkı bağı korur. Bu basamakların en altında akıcılık, ağırlık, katılık gibi maddenin kendisi vardır. Burası istemenin en zayıf görünümü olan, kör bir istemedir. İkinci basamakta bitkiler vardır. Bitki, fiziksel ve kimyasal etkilenimleri sindirmiş bir kuvvet olarak ortaya çıkar ve buradaki kör isteme, yaşamayı isteme olarak kendini gösterir. Üçüncü basamakta hayvanlar vardır. Hayvanlarda alt basamakların özelliklerinin yanı sıra güdü ve güdülerin yönelttiği davranışlar bulunur. Yaşama istediğine ek olarak yaşamak için savaş, hayvanlar dünyasında en kuvvetli görünürlüğünü kazanır. Hayvan, yaşamak için bitki dünyasını ya da bir başka hayvanı besisi olarak kullanır. Yaşamak için sürekli bir ortadan kaldırma döngüsü vardır. Yaşam, bir başka hayvanın ölmesiyle mümkündür. İstemenin bu çatışması insanda en üst noktaya çıkar. İnsan, yok etme döngüsüne doğayı, hayvanı ve bir başka insanı da ekler. Böylece savaş korkunç bir açıklıkla insanda ortaya serilir. Thomas Hobbes'ın dediği gibi *homo homini lupus* (İnsan insanın kurdu) (Hobbes, 2007, s.1) olur. Dördüncü basamak olan insanda isteme beden ve karakter olarak ortaya çıkar. İstemenin nesneleştiği bu son basamakta artık hayvandaki duyu ve anlama yetisi yetmez. Böyle bir çatışmanın ortasında yaşayabilmek için akıl devreye girer ve insan akli sayesinde bilgiyi kavramsallaştırarak geçmiş ve geleceğin bağı kurar. Bir varlık olarak insan, istemenin taşıyıcısı olarak bedenden ve yapıp ettikleriyle eylemlerinden meydana gelmektedir. Kişinin yapıp ettikleri karakterinin göstergesidir. İnsan sandığı değil, eylemleriyle var olan kişidir. Kendi

eylemlerine bakan kişi, kendiyle yüz yüze gelir ve başka türlü davranmak elinden gelmez. Schopenhauer’a göre kişi ne yapıp ediyorsa odur, düşünüp tasarladığı şeyler değildir.

“İnsan yapıp ettikleriyle kurar kendini; zaman geçtikçe bunlarla kendini bağlar: o insan olur. İnsan, belirli bir durumda nasıl isterse öyle davranabileceğini sanır; oysa o, çeşitli imkanlar arasında seçmede özgür değildir: o, ancak yaptığını ister gerçekten ve yaptığı ne ise, o insanda odur: Dimitri Karamazof olmak istediğı şey değildir, olduğu şeydir; onun için o, her ne kadar kendi kendisiyle çatışsa da, nişanlisından ödünç aldığı parayı geri göndermez” (Kuçuradi, 2023, s.44).

İnsanın başka türlü davranamamasında iki temel istemenin baskısı vardır: Biri insan olarak türünü devam ettirmek olan isteme, diğeri insanın kendi karakter yapısının istemesi. Birincisi tür olarak insanın durumudur, ikincisi etik olarak insanın durumudur. İstemenin tür olarak insanı meydana getirmesi tesadüftür, geçicidir ve bu ortaya çıkan kuvvette insan doğum ve ölümü barındırır. Yaşamın gelip geçici doğasında isteme, insan sayesinde en üst nesneleşmesini ortaya koyar. Canlılar içinde yaşarken ölümün farkındalığında olan tek canlı insandır. Varoluş ve yok oluşu barındıran insan bu geçicilikte durmadan ister, canlılar içinde istekleri ve ihtiyaçları en çok ve en çeşitli olan canlıdır. İnsan isteyen yanıyla birlikte bilen yanı olduğu için kendini özgür sanabilir. Aklını kullanarak seçimler yapacağını düşünebilir ama insanın her zaman isteyen yanı aklına baskın gelir. İnsan türü özünde, bu kör istemenin yönlendirdiğı bir varlıktır. İsteme, belirli bir amacı ya da mantıklı bir yönelimi olmayan, kendiliğinden işleyen bir güçtür. Bu kör isteme, insanda beden ve karakter şeklinde somutlaşır. Ne var ki, insan söz konusu olduğunda, bu nesnelleşmenin yanında etik bir boyut da ortaya çıkar. Çünkü insan, yalnızca bedensel varlığıyla değil, aynı zamanda yapıp ettikleriyle de değerlendirilen ve sorumluluk taşıyan bir varlıktır.

Beden - isteme arasında ve insanın yapıp ettikleriyle karakteri arasında zorunlu bir ilişki vardır. Mutluyken gülümsemek, üzgünken ağlamak, heyecanlıyken kalp atışımızın artması bedenin istemeyle olan zorunlu ilişkisine örnektir. Beden işlevlerini dışa vururken Schopenhauer artık bedeni “dolaysız nesne” değil tasavvura dönüşmüş isteme şeklinde ifade eder. Bedenin bu dışavurumuna “Güdü” der. Güdüler istemenin kendini göstermesine vesile

olur. Fakat istemenin doğasını açıklamak için yeterli değildir. Hayvanlar da tam idrak etmese de adeta idrak edilmiş bir güdüyle hareket etmektedir.

“Bir yaşındaki kuşun yumurta tasavvuru yoktur fakat onlar için yuva yapar; yavru bir örümceğin ev tasavvuru yoktur fakat ağını örer. Hayvanların diğer yapıp etmelerinde olduğu gibi bu faaliyetlerinde de isteme açıkça iş başındadır fakat bu kör bir faaliyettir. Bizde bile aynı isteme çok çeşitli şekillerde kördür: bedenimizin sindirim, kan dolaşımı, salgı, büyüme, üreme gibi hiçbir idrakin yönlendirmediği bütün fonksiyonlarında, bütün yaşamsal işlevlerinde sadece bedenin devinimleri değil, bedenin ta kendisi de istemenin tezahürü, nesneleşmiş isteme, cisimleşmiş istemedir. Dolayısıyla bedenin içinde olan her şey isteme yoluyla gerçekleşmektedir” (Schopenhauer, 2023a, s.216).

İnsan, eylemlerini iki etkenin zorunluluğu altında gerçekleştirir: Biri karakter diğeri güdülerdir. Schopenhauer’ın insan doğasına ilişkin kuramında güdü, bireyin davranışlarını harekete geçiren dışsal uyarıcılar olarak tanımlanır, değişkendir ve istemenin tasavvur olarak tezahürleri arasında yer alır. Örneğin; açlık, korku, cinsellik ya da öfke gibi güdüler, tüm canlılarda ortak olan biyolojik itkiler olup, doğrudan istemeye bağlıdır. Ancak Schopenhauer’a göre, insan davranışının belirlenmesinde güdüler tek başına yeterli değildir; güdüler, bireyin doğuştan gelen ve değişmez olan karakter yapısıyla birleşerek belirli bir eylem biçimine dönüşür. Dolayısıyla aynı güdü farklı bireylerde farklı davranışlarla sonuçlanabilir; çünkü karakter, güdülere verilen tepkiyi biçimlendiren asıl etkendir. Bu bağlamda güdü, bir eylemin nedenini oluştursa da, o eylemin nasıl ve hangi ahlaki biçimde gerçekleşeceği, bireyin karakterine bağlıdır. Schopenhauer’ın sistemi içinde güdü ve karakter arasındaki bu ayrım, insanın eylemlerine dair anlayışını temellendirir. İnsanı hayvandan ayıran şey güdü değil, karakterdir.

Schopenhauer’a göre insan karakteri, sonradan kazanılan ya da geliştirilen bir özellik değil, bireyin varoluşunun en başından itibaren sahip olduğu, değişmez, sabit bir yapıdır. Dolayısıyla bir insanın davranış biçimi, eğilimleri ve ahlaki yönelimi, onun doğuştan gelen karakterine bağlıdır. İnsanın tüm yaşantısı boyunca gösterdiği eylemler, aslında bu sabit karakterin çeşitli koşullar altında dışa vurumudur. Bu bağlamda, birey ancak kendi karakterine uygun şekilde eylemde bulunabilir ve farklı bir şekilde davranması mümkün değildir. Schopenhauer’a göre eylemlerimizde özgür olduğumuzu ve karakterin değişebileceğini düşünmek sıklıkla yapılan bir hatadır. İnsanın böyle düşünmesinin

temelinde istemeden hareket ettiğini sanması vardır, oysa insan istemenin tezahüründen hareket eder. Bu yüzden özgürce eylemde bulunamaması ve bir nedensellik zincirine bağlı olması aynı zamanda karakterinin değişmezliği anlamına gelir. Her birey, insan türünün genel özelliklerini taşır. Peki özgürce eylemde bulunamıyorsak ve bir türe bağlı özellikleri taşıyorsak davranışların farklılığının sebebi nedir ? Schopenhauer bunu eğitim, aile gibi hayatlarımızın birbirinden farklı oluşuyla açıklar. Güdüler insanın karakterini belirlemez, sadece insanın yapıp etmelerinde karakterinin tezahürüdür. Karaktere göre ortaya çıkan isteme, güdüler yoluyla dışsal olarak sergilenir. Her insan kendi karakterine uygun şekilde tezahür eder. Spinoza; havaya fırlatılmış taşın eğer bir bilinci olsaydı, kendi isteğiyle düşmek olduğunu söylerdi. Aynı şekilde Spinoza’da taş neyse Schopenhauer’da güdü odur. (Schopenhauer, 2023a, s.230) Taşın bir bilinci olsaydı bunu isteme olarak idrak ederdi.

“Su, kendine has nitelikleri ile su olarak kalır; fakat kıyılarını yansıtan sakin bir göl mü olduğu yoksa köpürerek kayalıklara mı çarptığı yoksa yapay olarak yükseklerle fışkırması için mi yerleştirildiği dışsal sebeplere bağlıdır. Su için bütün bunların hepsi aynı derecede doğaldır. Lakin su daima bunlardan birini ve ötekini, koşullara göre ve herhangi birini göstermeye hazır olarak sergileyecektir fakat her durumda karakterine bağlı kalacak ve her zaman bu karakteri ifşa edecektir. Böylece bütün koşullar altında her insanî karakter kendisini gösterir. Ancak bu karakterden hareket ederek ortaya çıkan tezahürler, her zaman koşullarla uygun şekilde olacaktır” (Schopenhauer, 2023a, s.246).

Tasavvur dünyasında yaşayan insan, arzu ve isteklerini susturabildiği ölçüde istemenin gerçek doğasıyla temas kurabilir. Kişinin kendini bilmesiyle, arzu ve istekleri tarafından belirlenen kişi olarak, kendini bilmesi farklı şeylerdir. Çoğu insan kendini sadece arzu ve istekleriyle bilen, başarılarına tutunan, korkularından kaçan, bu dünyada rastgele yaşayan ve kendinin farkında olmayan sıradan insandır. Bu kişi iyi bir şey olduğunda şanslı, kötü bir şey olduğunda kaderinden şikayet eden insandır. Çünkü bir şeyleri onlar yapmaz, bir şeyler bir şekilde olur ve onları bulur. Kendine seyirci olan insan arzu ve isteklerine mesafe alabilen “akıllı insan”dır (Kuçuradi, 2023, s.72). Bilgisiyle kendini ve yapıp ettiklerini tek tek işleyen ve bilgisi değiştikçe yürüdüğü yolun yanlış olduğunu görebilen, davranışlarını değiştirebilen kişidir. Eğitim ve edindiği bilgiyle, kavramlaştırdığı bilgilerini değiştirebilir ve bu değişim düşünceleri arasında bir çatışma yaratır. Çatışma kötü değildir, bir karar vermek ve davranışı değiştirmek için bir fırsat sunar. İnsanın isteklerinin kölesi olmasıyla, kendine seyirci olması

farklı şeylerdir. İnsan, kendine seyirci olursa zayıf ve güçlü yönlerini görebilir ve bu konuda kendini eğitebilir. Böylece neyi yapabileceğini ve neyi yapamayacağını bilen akıllı bir insan olur. Akıllı insanın bilgisi ve istekleri arasında bir denge vardır, kendine biçim verebilen, güdülerini kontrol edebilen, kendisini yenerek kendisi olan insandır. Schopenhauer’a göre tasavvur dünyasından kopamayan insanın yapabileceği en üst seviye akıllı insan olmaktır.

“Ulu insan”, (Kuçuradi, 2023, s.78) her şeyin özce birliğini görebilen, insanlar arasındaki çatışmaların sebebinin istek ve arzular olduğunu görüp bunları susturabilen insandır. Budist öğretide aydınlanmış insan olarak adlandırılır. Bu insan kayıtsız şartsız, tasavvur dünyasının bir tezahür dünyası olduğunu görebilen ve tasavvur dünyasının ötesine geçebilen insan idesini temsil eder. Ulu insan acıyı yenmiştir artık onu hiçbir şey kaygılandırmaz. Kıskançlık, öfke, korku yoktur. Sakin bir göl gibi sükunet içinde yaşar. Tasavvur dünyasının ötesini gören bu kişi için karakter değişmesi yoktur, bu kişi için karakter silinmesi vardır. Artık o istemenin kendisiyle birdir.

“Yaratıcı insan”, (Kuçuradi, 2023, s.84) sanatçı kişidir. Yaratıcı insan tasavvur dünyasından ara ara kopmalarıyla sanatını icra eder. İstemesini geçici bir süre durdurur. Ulu insandan farkı budur. O hala tasavvur dünyasındadır, tasavvurun ötesine geçtiği zaman yaratıcılığı konuşur ve ortaya çıkan sanat eserinde öz olanı, kalıcı olanı ortaya koyar. Ulu insan ve yaratıcı insan bu dünyada çok azdır ama her insan istemenin tezahürü olarak bu imkanı barındırır. Bir sanat eserinde, doğayla bir anlık temasımızda bu imkanı buluruz. O an tüm istemelerin sustuğu andır. Eğer öyle olmasaydı güzel olana hayranlık duyamazdık, estetik olan bir anlam ifade etmezdi.

Schopenhauer’a göre görünenin ötesini idrak edebilecek olan, hayatın bu aşkınlığına kapıyı açacak olan, rasyonel yaklaşımlar değildir. İnsanı yücelten gerçeklere ulaşmak sanatla, doğayla ve estetik deneyimle mümkündür. Sanat yani dehanın eseri, varlığın özüne dair derin bir uyanış sunar. Sanatın amacı bu idrak ve bunun iletilmesidir. Bu algı düzeyinde insan, şeylerin bireysel ve geçici formlarını değil, onların zaman ve mekandan bağımsız, evrensel özlerini yani *idealarını* kavrar. Sanat eserinin nesnesi, bu anlamda bir birey ya da olay değil, onun ardındaki evrensel ve zamansız öz, yani *ideadır*. Yaratıcı kişi yani sanatçı sıradan

bireylerden farklı olarak “saf algı” yetisine sahiptir. Bu saf algı, sanatçının bireysel istemelerinden arınarak dünyayı kendi çıkarlarından bağımsız biçimde gözlemleyebilmesini sağlar. Böylece sanatçı, görünenin ardındaki evrensel özleri, yani *ideaları*, doğrudan sezgi yoluyla kavrayabilir. Bu idrak düzeyi, sadece sanatçılara özgü olan yüksek bir bilinç biçimidir ve Schopenhauer’a göre doğuştan gelir; sonradan edinilmesi ya da geliştirilebilmesi mümkün değildir. Sanatçı bu doğuştan gelen yüksek idrak yetisi sayesinde estetik sezgiye ulaşırken, yüksek hayal gücüne sahip olmak bu yetiyi zorunlu olarak beraberinde getirmez. Çünkü hayal gücü, algının yaratıcı biçimlerini zenginleştirebilir; ancak *ideaların* kavranması, yalnızca saf idrak düzeyine erişebilen bireylere özgüdür.

Sanatçı yüksek idrak yetisi sayesinde bazen kendisini istemenin köleliğinden kurtarır ve her şeyin diğer şeylerle olan ilişkisini yani *ideayı* kavrar. İnsan isteme olmadan algılanan dünyada idrakin saf öznesi haline gelir. Estetik deneyim karşısında saf algıya dönüşür. Artık ben kimim? Öteki kim? Bunun önemi yoktur. Bireyin birey oluşu o idrak anıyla birlikte susar. İsteme sessizleşir. Algılanan ve algılayan arasındaki sınırlar kalkar. Örneğin; bir ağaç gördüğümüzde eğer gören göz marangozsa masa yapmayı, bilim insanıysa ağacın kaç yıllık olduğunu düşünebilir ama bir de sadece ağacı saf idrak ile algılama şansımız vardır. Bir anlığına algı istemenin köleliğinden kurtulur ve varlık bütün mucizesini açar. Doğa, istemeden arınmış idrakin saf öznesine erişmemizde kolaylaştırıcıdır. Güzeli ve ihtişamı deneyimleme imkanı sunar. Bu duygu bireysellik üzerine çıktığımız bir bilinç durumudur. Ötekiyle aramdaki sınırlar kalkmıştır. Ben ve öteki arasındaki sınırlar yumuşadıkça dünyayı daha dost görürüm, burası şefkatin başladığı yerdir. Şefkat (Schopenhauer, 2023a, s.533) kavramsız olarak, soyut olarak insana gelen bir haldir. Tasavvur dünyası bizi bencillığe sürüklediği için hiç ölmeyecek gibi nesneler dünyasına sıkı sıkı tutunuruz, bu tutunma ıstırap yaratır çünkü bir türlü istediğimiz o tatmine erişemeyiz. Şefkat ise bu bencillik sınırını kırar. Burası her şeyi boş verdiğimiz bir yer değildir ama artık o kadar sıkı sıkıya tutunamadan, ötekiyle sınırlarımı yumuşattığım bir yerdir. Şefkati kavrayan kişi, tüm varlıkların özünü kavrayan kişidir.

Schopenhauer akli geri plana alan bir filozof değildir. Sadece aklın sınırlarının ne olduğunun, akıldan neler beklememiz gerektiğinin ve neler başarabileceğinin sınırlarını çizer. Erdemi ya da şefkati akılla geliştiremeyiz. Bu aynı etik kitabı okuyan birinin etik olamaması ya da sanat kitabı okuyan birinin sanatçı olamaması gibidir. Saf idrak hali akılla erişebileceğimiz bir yer değildir, o alana güzellik deneyimiyle girebiliriz. Bu idrak bizi kavramlar dünyasından uzaklaştıran ve dünyayı seyreden bir halde kalmak gibidir. Bu hal talepkar değildir. Algılarım, idrak ederim ama artık o bilen taraf, akıl sessizdir. Bu şaşkınlık veren bir varoluş hali, soyut alanda kavramların sustuğu bir andır. Bu anları deneyimlemek insanda şefkati geliştirir. Varlığı bütünsel bir açıdan görmemizi sağlar. Deneyimimizle bilincimiz arasında bir bağ vardır. Öteki ve ben arasındaki tüm sınırların kalktığı, aklın sessizleştiiği, istemenin sustuğu, sevgi ve şefkatle dolu bu hal, insan doğası için mümkündür.

İstemenin sustuğu, aklın ve bireysel benliğin geri çekildiği bu estetik idrak hali, insan varoluşuna dair daha derin bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Bu sorgulamanın merkezinde ise, Schopenhauer'ın insan yaşamına dair en temel meselelerinden biri olan "mutluluk" kavramı yer alır. Schopenhauer felsefesinde mutluluk, insan doğasının istemeyle nasıl kuşatıldığını daha yakından anlamak açısından oldukça anlamlıdır. Çünkü Schopenhauer'a göre insanın yaşamı, doyurulması mümkün olmayan bir isteme ile kuşatılmıştır ve bu isteme hali, daimi bir eksiklik ve tatminsizlik duygusu yaratır. Bu nedenle mutluluk, kalıcı bir durum olmaktan ziyade acının ve istemenin geçici olarak sustuğu anlara verilen addır. Neşe, haz ya da tatmin gibi duygular, çoğunlukla istemenin geçici olarak karşılandığı anlarda ortaya çıkar, fakat hemen ardından yeni bir arzu ve eksiklikle yer değiştirir. Bu döngüsel yapısı nedeniyle insan, mutluluğu sürekli arar ama asla tam anlamıyla elde edemez. Gerçek mutluluğun kapısı, istemeden kısmen uzaklaşabilmekte, hatta onu tamamen susturabilmekte yatar. İşte bu noktada estetik deneyim, ahlaki yaşam ve bilgelik, Schopenhauer'a göre istemeyi aşmanın ve dolayısıyla acıyı azaltmanın temel yollarıdır.

Schopenhauer, insan varoluşunun temelinde acı ve doyumsuz bir istemenin yer aldığını söylerken; bu, karamsar bir bakış açısı değildir, yaşamla sahici bir yüzleşme çağrısıdır. Ona göre mutluluk, dışsal koşullardan çok, bu doyumsuz istemeden doğan acının farkına vararak geliştirilen bir içsel tutumla ilgilidir. Felsefe tarihinde Antik Yunan filozofları da mutluluğu

insan yaşamının merkezine yerleştirir; ancak onu erdem, akıl ve haz gibi farklı temeller üzerinden açıklarlar. Bu nedenle, Schopenhauer'ın ontolojisinde insan anlayışının ardından, onun mutluluk düşüncesine geçmeden önce Antik felsefede mutluluk kavramının nasıl ele alındığını incelemek, konuyu tarihsel ve kavramsal olarak derinleştirmeye olanak tanıyacaktır. Tezin ikinci bölümünde Sokrates, Aristoteles, Stoacılar ve Epikür'ün mutluluk anlayışları ele alınacaktır.



2. BÖLÜM ANTİK YUNAN'DA MUTLULUK

Schopenhauer'a göre mutluluk, yüzeysel bir haz arayışı ya da ahlaki bir ideal olmanın ötesinde, insan varoluşunun temelinde yatan ontolojik bir dinamiğin sonucudur. Önceki bölümde ele alındığı gibi, Schopenhauer evreni ve insanı, temeli kör ve doyumsuz bir “isteme”ye dayanan bir yapı olarak görür. Bu isteme, insanı tatminsizliğe ve dolayısıyla kaçınılmaz acıya mahkum eder. Bu bağlamda Schopenhauer için mutluluk, erişilmesi gereken pozitif bir durum değil; acı, arzu ve eksiklik durumlarının geçici yokluğuyla tanımlanan negatif bir denge hâlidir.

Schopenhauer'ın bu ontolojik çerçeveden türeyen mutluluk anlayışını tanımlamadan önce, felsefe tarihinde öne çıkan bazı filozofların mutluluk kavramına nasıl yaklaştıklarını ele alacağız. Antik dönemden modern çağa uzanan çizgide, özellikle Sokrates, Aristoteles, Epiküros, Stoacılar ve nihayetinde Schopenhauer'ın kendisi arasında, mutluluğun tanımı ve ona ulaşma yolları bağlamında hem süreklilik hem de köklü kırılmalar gözlemlenir. Amaç, farklı düşünürlerin mutluluğa dair yaklaşımlarını Schopenhauer'ın ortaya koyduğu varlık anlayışı ışığında yeniden değerlendirmektir.

Felsefe tarihi boyunca “mutluluk” kavramı, hem bireysel hem de toplumsal yaşamın anlamını kuran en temel meselelerden biri olmuştur. İnsan varoluşunun amacı nedir? İyi yaşam nasıl yaşanır? Gerçek mutluluk nedir? Bu sorular, yalnızca felsefenin değil, aynı zamanda ahlakın, siyasetin ve psikolojinin de merkezinde yer alırken, ancak tarihsel süreçte filozofların mutluluğa yüklediği anlamlar, bu kavramın hem içeriğini hem de ona ulaşma yollarını farklı şekillerde yorumlamalarına neden olmuştur.

Bu bölüm felsefe tarihinde mutluluğa dair yaklaşımları iki ana çizgide toplamaktadır. Bunlardan ilki, Antik Yunan'da temelleri atılan ve mutluluğu erdemle özdeşleştiren görüştür. Bu yaklaşımda, bireyin akla uygun, ahlaki ve ölçülü bir yaşam sürmesi; kendi doğasına uygun biçimde eylemde bulunması, gerçek mutluluğun koşulu olarak görülür. Sokrates'in bilgi temelli erdem anlayışı, Aristoteles'in bilgi ve pratikle ortaya çıkan erdem kavramı ve Stoacılar'ın tutkulara karşı rasyonel denge öğretisi ele alınacaktır.

İkinci yaklaşım mutluluğu haz ilkesi çerçevesinde değerlendiren Epikurosçuluktur. Özellikle Epikuros felsefesinde sistemli hale gelen bu düşüncede mutluluk, klasik hazcılardan farklı olarak acının yokluğu ve hazların dengeli bir biçimde tatmin edilmesiyle tanımlanır. Bu görüşe göre erdem, haza ulaşmak için kullanılan bir araçtır; dolayısıyla nihai amaç hazdır. Ancak burada söz konusu olan haz, ölçsüz tüketim ya da bedensel aşırılık değil; ruhsal sükûnet (*ataraksia*) ve acısızlık (*aponia*) durumudur.

Tezin bu bölümü, felsefi gelenekte şekillenen bu iki temel mutluluk anlayışını karşılaştırmalı bir biçimde ele almayı amaçlamaktadır. Mutluluğun erdem temelli yaklaşımı ile haz merkezli öğretisi, antik düşüncenin iki ana çizgisi olarak değerlendirilirken, Schopenhauer'ın isteme ve acı üzerinden geliştirdiği eleştirel çerçeve, modern bir sorgulama alanı açacaktır. Böylece, mutluluğa dair felsefi yaklaşımların tarihsel gelişimi ve kavramsal zenginliği bütüncül bir şekilde ortaya konulacaktır.

2.1. Sokrates Mutluluk Anlayışı

Antik Yunan'da Sokrates'e kadar olan dönem presokratik dönem olarak adlandırılır. Bu dönemdeki filozoflar doğayı açıklamak için evrensel ilkelere yönelmişlerdir. Temel kaygı, insanı kuşatan *kosmos*'u (evren, doğa), var olanı anlamaktır. Sokrates'le birlikte felsefenin merkezine insan geçer. İnsan olma bilincinin ve birey olma sorumluluğunun temeli atılır. Bu döneme kadar insanın gelip geçiciliğini, doğum ve ölüm döngüsündeki süregidişini, diğer canlıların ve doğanın hem parçası hem de uzantısı olmanın getirdiği merak ve sorguyla Sokrates insana dair yeni bir kavrayış ortaya koyar. Felsefenin yeni sorusu “insan nedir”dir.

Sokrates'in insan anlayışı, onun ahlak felsefesinin temelini oluşturan *arete* kavramı etrafında şekillenir. Yunanca “mükemmellik”, “yetkinlik” ya da “erdem” anlamlarına gelen *arete*, bir varlığın kendi doğasına en uygun işlevi, en iyi şekilde yerine getirmesi anlamında kullanılır. Sokrates'in ahlak filozofu olduğu düşünülebilir. Sokrates'ten önce de ahlak anlayışı vardır ama Sokrates ahlakı insan hayatının nihai amacı üzerine kuran ve insanların nasıl davranması gerektiğini ortaya koyan ilk filozoftur. Sokrates için insanın nihai amacı yaşamak değildir, “iyi yaşamak”tır. Bunun için insanın amacının, gerçek iyiliğinin, doğal

yetkinliğinin tam olarak ne olduğunun bilinmesi gerekir. İnsanın doğasına uygun olarak eriştiği bu duruma “*eudaimonia*” (mutluluk) der. İnsan *eudaimonia*’ya bilgi ve erdemle ulaşır. Erdem bir şeyin doğal varoluş sebebidir. Örneğin bıçağın erdemi kesmek, kalemin erdemi yazmaktır. Ama Sokrates’in ahlak filozofu olarak ilgilendiği şey insandır. İnsanın erdemleridir. İnsanın amacının, mükemmel yetkinliğinin kavranması gerekir.

“O halde bir varlığın doğasının, özünün gerektirdiği şeye sahip olmasını, bu şeyin onda üstün ve mükemmel (mükemmel de kelime anlamı bakımında tam, eksiksiz demektir) bir durumda bulunmasını onun erdemi olarak tanımlayabiliriz” (Arslan, 2023a, s.147).

İnsanın doğasında var olan, doğal olarak yerine getirdiği şey nedir? Cinsiyetinden, mesleğinden, hastalığından, sağlığından, toplumsal konumdan bağımsız, insanın insan olması bakımından bir doğası var mıdır? Bu şey öyle bir şey olmalıdır ki, sadece insana özgü, onun biricikliğinden meydana gelmelidir ve Sokrates’e göre bir şeyin o şeye özgü oluşu onun varoluş amacını oluşturur.

Sokrates, değişmeyen ve herkeste ortak olan erdemin ne olacağından önce, insanın ne olduğunu tanımlar. İnsan, beden ve *psukhe* yani ruhtan meydana gelen maddi ve manevi boyutu olan bileşik bir varlıktır. Kişiden kişiye değişiklik göstermeyen, herkes için ortak olan insan bilgisinin ise ruhta saklı olduğunu söylemektedir. Filozofun işi bu saklı olanı ortaya çıkarmaktır. Ama bu iki ayrı bileşen, iki ayrı değer türü ortaya çıkarır ve varlığın beden olduğunu düşünenler, insanı insan yapan ruhun bilgisinden yoksun olduğu için madde peşinden koşan, bedensel hazların, şan ve şöhretin mutluluk getireceğine inanan, hayatın amacını yanlış yorumlamış kişilerdir. Oysa beden sadece ruhun aracıdır. Gerçekte var olan ruhtur. İnsan, nihai amacı olarak ruhunu iyi kıldığında mutlak bir memnuniyet hali içinde olduğu *eudaimonia*’ya ulaşır (Cevizci, 2021, s. 140).

İnsanın ruhunu iyi kılması için bilgi ve erdeme ihtiyacı vardır. Bilgi ve erdeme ulaşmak için insanı insan yapan biricik yetisi akıldır. Akıl, Sokrates için ruhla özdeştir. Bedensel hazlar diğer canlılarda da vardır. Ama insan da diğer canlılardan farklı olarak var olan akıl, onun biricikliğini yani varoluş amacını oluşturur. İnsan akli sayesinde iyiyi, doğruyu, erdemli ve ahlaklı olanı seçebilir

Ahlakça üstün ve erdemli olma bilgiye bağlıdır. Bu bağlamda kötülük, bir seçim değil, bilginin yokluğu yani cehalettir. Ona göre hiçbir insan, bildiği hâlde kötülüğü tercih etmez; dolayısıyla kötülük, bilmemekten kaynaklanır. Bu durumda “erdem bilgidir” (Arslan, 2023a, s.149). Böylece ahlakın özünü iyiyi bilmek olarak belirler. Sokrates’e göre iyi bir yaşam bilgi üzerine kurulmuş, erdemli bir yaşamdır ve bunu bulmuş kişi, iynin bilgisine ulaşmış mutlu bir kişidir.

Sokrates’in ahlak anlayışı, onun felsefesinin merkezinde yer alan “iyi” olanı bulma arayışına dayanır. Bu çerçevede Sokrates, ahlaki yaşam ile mutluluk arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre mutlu bir yaşam, ancak erdemli bir yaşamla mümkündür. Söz konusu erdem, bireyin doğasına uygun olanı gerçekleştirmesiyle, yani aklını kullanarak doğru bilgiye ulaşması ve bu bilgi doğrultusunda eylemde bulunmasıyla ortaya çıkar.

Bu bilgi, teorik değil pratik bir bilgidir; yalnızca düşünsel düzlemde kalan bir biliş değil, yaşama yön veren bir anlayıştır. İnsanın ruhsal yapısı gereği, onun asli işlevi akılla düşünmek ve bu doğrultuda eylemde bulunmaktır. Dolayısıyla bireyin kendi doğasına uygun yaşaması, yani aklını rehber edinerek iyi ve doğru olanı seçmesi, onun erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesini sağlar. Sokrates’e göre mutluluk, dışsal etkenlerle zenginlik, şöhrat, zevk gibi tanımlanamaz. Gerçek mutluluk, insanın içsel yapısıyla, yani ruhunun bilgeliği ile doğrudan ilişkilidir. Ruhun sağlıklı ve dengeli oluşu, bireyin aklını kullanarak iyiye yönelmesiyle sağlanır. Bu noktada felsefeyi ruhun iyiliğini amaçlayan bir etkinlik olarak tanımlar. Filozofun görevi, bireyin kendi içinde saklı olan doğru bilgiye ulaşmasına yardımcı olmak; onun içsel dönüşümünü sağlamaktır.

Sokrates’in mutluluğa ilişkin anlayışı, yalnızca bireysel bir duygu durumunu değil, aynı zamanda etik bir yaşam biçimini de ifade eder. Mutluluk, ruhun bilgeliğiyle uyum içinde yaşadığı, kendi doğasına uygun bir yaşamın doğal sonucudur. Bu nedenle mutluluk, ulaşılması gereken bir hedeften çok, erdemli yaşamının kendisinde açığa çıkan bir varoluş halidir.

Erdemi, bilgiye eşitleyen Sokrates’e en büyük eleştiriyi Aristoteles getirir. Aristoteles’e göre erdemli olmak için bilgi yeterli değildir, ruhu akılla eşleştiren Sokrates’in en büyük

yanılgısını burada görür. İnsanın duyguları karakteri, tutkuları, nefis mücadelesi göz ardı edilmiştir. Sokrates'in hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı görüşü de Aristoteles'e göre insanın iradesini yok saymaktadır ve insanın nasıl olup da erdemli varlıklar haline geleceği tam olarak açık değildir.

2.2. Aristoteles Mutluluk Anlayışı

Aristoteles *eudaimonia* ve erdemlere ilişkin Sokrates'in izini takip etmiş olsa da en önemli yeniliği erdemlin alışkanlıkla gelişen karakter niteliğine, doğrunun pratik yaşama uygulanmasına, insanın bireysel mutluluğunun yanında toplum içinde var olan yanına ve toplumsal işlevlerine vurgu yapmasıdır.

Aristoteles'te insan doğal bir varlıktır. Buradaki doğa (*physis*), tüm canlı ve cansız varlıkları kapsayan “tabiat” kavramı olmaktan öte, her varlığın kendi iç yapısından kaynaklanan hareket ve değişimin ilkesidir (Aristoteles, 2001a,192b21, s.51). Bu bağlamda doğa, dışsal bir kuvvetin etkisiyle değil, bir şeyin kendi içsel amacına yönelmiş devinim kapasitesiyle tanımlanır. Bir varlığın ne olduğuna dair özünü ve bu özden kaynaklanan potansiyelini içerir. Tüm varlıkların ortak zeminini değil; her bir varlığın kendine özgü ereğine (*telos*) yönelmiş oluşunun nedeni olarak ele alınır. İnsanı doğal varlık olmasından ötürü sadece yemek yapmak, işe gitmek, çocuk bakmak gibi kısa vadeli şeyler onu tanımlamaz, Aristoteles içinde onun nihai amacı tıpkı Sokrates'in dediği gibi *eudaimonia* 'dır.

Aristoteles'e göre “iyi” kavramı, her şeyin ulaşmak istediği nihai amaçtır ve bu iyunin insan açısından ne olduğu sorusu, onun etik düşüncesinin merkezini oluşturur. Ona göre, insanlar birçok şeyi başka şeyler için ister; örneğin servet, sağlık ya da başarı, mutluluğu elde etmek için arzu edilir. Ancak mutluluk (*eudaimonia*), diğer tüm amaçların ötesindedir; çünkü o, kendisi için istenen ve başka hiçbir şeye araç olmayan en yüksek iyidir. Aristoteles, insanın özgün işlevinin akla uygun etkinlik olduğunu savunur ve mutluluğu, ruhun erdeme uygun olarak sürekli bir biçimde etkinlik göstermesi şeklinde tanımlar. Bu yaklaşımda mutluluk, geçici hazzardan ya da dışsal başarı ölçütlerinden bağımsızdır; erdemli bir yaşam sürmekle, yani akıl ve ölçülülükle yaşamakla mümkündür. Dolayısıyla mutluluk, sadece bir duygu

durumu değil, insanın doğasına uygun bir yaşam biçimidir ve etik davranışların amacı da bu yüksek iyiye ulaşmaktır.

Eudaimonia, mutluluk, dinginlik, yeterlilik, memnuniyet, huzur, kendi kendine yeten ve başka bir şeyle zenginleştirilmesine gerek olmayan bir haldir (Cevizci, 2021, s.166). Eylemin sonucunun ne olduğundan ziyade, kendi içinde amacını taşıyan, mutlu bir yaşam tarzını ifade eder. “Aristoteles için mutluluk bir insanın eylemlerinin amacı olarak kendisinden öte bir soru sorulmasını veya araştırma yapılmasını gereksiz kılan nihai bir erektir” (Arslan, 2023b, s.272).

“Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih ediyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza kadar gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açık. O halde bunun bilgisi yaşam için büyük önem taşımaz mı?” (Aristoteles,2024b, 1094a, s9).

Aristoteles’te insan, madde ve form birlikteliğinden oluşan bileşik bir varlıktır. Beden, maddeye, ruh forma tekamül eder. Ruh olmadan beden yalnızca cansız bir maddedir; beden olmadan da ruh, bireysel bir insan varlığına ait olmaz. Sokrates’ten farklı olarak ruhu iki parçaya ayırır.

Aristoteles’in ruh anlayışı, insan doğasını çok yönlü bir yapı olarak ele alır ve bu yapıyı çeşitli işlevsel bölümlere ayırır. Bu bağlamda *logistikon* ve *epithymetikon* kavramları temel ayrımlardan biridir. *Logistikon*, insan ruhunun akıl yürüten, düşünen ve ölçüp tartarak karar veren yanını temsil eder. Örneğin; tüm insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, o halde Sokrates ölümlüdür gibi. Bu yön yalnızca insana özgüdür ve Aristoteles’e göre erdemli yaşamın temel koşulu olan “orta yolu” bulma yetisi burada temellenir. *Logistikon*, ruhun diğer bölümlerini denetleme ve yönlendirme gücüne sahiptir; böylece tutkuların ya da hazların değil, aklın belirleyiciliğinde bir yaşam mümkün olur. Buna karşılık, *epithymetikon*, ruhun arzulayan ve bedensel hazlara yönelen kısmıdır. Yeme, içme, cinsellik gibi temel dürtüler bu bölümle ilişkilidir ve doğası gereği ölçsüzlük eğilimi taşır. Ruhun bu bölümü akıldan bağımsızdır. Schopenhauer’daki kör isteme gibidir. Aristoteles’e göre bu yönün tamamen bastırılması değil, akıl tarafından dengelenmesi gerekir. Dolayısıyla, etik yaşam, *epithymetikon*’un dürtüsel isteklerine karşı koyan değil, onları *logistikon*’un rehberliğinde

dengeleyen bir içsel uyumla mümkündür. Bu iki ruhsal ilkenin ilişkisi, Aristoteles'in insan anlayışında hem doğayla uyumu hem de aklın düzenleyici rolünü gösterir.

Aristoteles'te erdem, süreklilik isteyen, ruhun etkinliğidir, erdemli olma ve mutluluk, yaşam boyu süren bir faaliyettir. Buradaki faaliyet çok çalışmak, sürekli aktif olmak anlamında değildir. Yaşam içinde sergilenen meziyetler, erdemi dışı vuran seçimlerimiz ve davranışlarımızdır. Bu yüzden davranışa dökülmeyen, eylemin olmadığı bir erdemin bilgisi sadece düşünsel boyutta kalacak ve anlamı olmayacaktır.

“Erdemler kişinin mevcut koşullar altında nasıl davranacağı konusunda doğru kararı vermesini sağlayan ve bu şekilde davranmasını için onu güdüleyen istikrarlı ruh halleridir. Kişinin karakterini bu istikrarlı ruh hallerinin oluşturduğunu düşünürüz” (Lear, 2020, s.221).

Aristoteles'in etik anlayışında *ethos* ve huy (*heksis*) kavramları, bireyin ahlaki gelişiminin temel yapı taşları olarak bu noktada belirleyicidir. *Ethos*, kişinin genel karakterini, yani belirli durumlar karşısında gösterdiği tutarlı davranış eğilimlerini ifade eder. Bu karakter yapısı, doğuştan gelen bir nitelik değil, zamanla kazanılan bir şekillenmedir. Bu noktada devreye giren *heksis* (huy) ise, bireyin tekrar eden eylemler yoluyla edindiği alışkanlık temelli eğilimlerdir. Aristoteles'e göre huy, kişinin belli bir şekilde davranmaya hazır olma durumudur ve eylemler aracılığıyla kazanılır ya da kaybedilir. Dolayısıyla bireyin *ethos*'u, sahip olduğu huyların toplamı olarak biçimlenir. Bu yapı, Aristoteles'in *karakter erdemi* anlayışına doğrudan bağlanır. Çünkü erdem, teorik bir bilgi değil; iyi huyların sürekliliğiyle oluşan bir yaşam tarzıdır. *Karakter erdemleri* bireyin duygularını ve arzularını aklın rehberliğinde ölçülü bir şekilde düzenlemesiyle ortaya çıkar. Cesaret, ölçülülük, cömertlik gibi erdemler, aşırılıklardan kaçınarak “orta yol”un tutulmasıyla kazanılır ve bu da ancak doğru huyların *ethos*'u şekillendirmesiyle mümkündür. Böylece *ethos* ve *hexis*, Aristoteles'in ahlak felsefesinde yalnızca bireysel davranışları değil, erdemli yaşamın inşasını da belirleyen kök kavramlara dönüşür. Bu yüzden pratik aklın, arzu ve isteklerden gelen, akıldışı hayvani parçasını kontrol altına almasıyla erdemler ortaya çıkar. Erdemler, insanın hayvani doğasını yok saymaz ya da bastırmaz, sadece akıl yoluyla bir düzene sokar ve eğitir. Eğer bir insan onları eğitmezse, bu güdüler insana hakim olur ve insanı insan yapan akli fonksiyonlarının hayata geçmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. “Karakter,

ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliğidir” (Aristoteles, 2024a, 1220a, s.26).

Bu yaklaşımda Aristoteles için karakter, ne biyolojik bir kaderdir ne de anlık tercihlerden ibarettir. Karakter, bireyin zaman içinde tekrar eden seçimlerle şekillendirdiği, isteme ve yönelme biçimidir. Bu nedenle ahlaki gelişim, yalnızca teorik bilgi edinimiyle değil, bireyin kendi duygularını eğitmesiyle mümkündür. Örneğin cesaret, korkunun hiç olmaması değil, korkunun doğru zamanda ve doğru ölçüde düzenlenmesidir. Bu düzenleme ise ancak karakterin eğitimi ile mümkündür.

“Aşırılık ile eksikliğin ortası, öyleyse karakter erdemi her bir kişide bir orta olmadır ve hazzlarda, acılarda, hoş şeylerde, acı verici şeylerde kimi ortalarla ilgilidir. Nitekim aşırılık gösteren kişi hoş olan şeyden hoşlanmakta, karşıtından acı duymakta aşırılık gösterir” (Aristoteles, 2024a, s.30 1221b).

Aristoteles, insanın yalnızca bilen bir varlık olduğu ya da bu dünyada yalnızca bilmek için var olduğu görüşünü benimsemez; çünkü onun için insan aynı zamanda arzu eden, isteyen ve amaç koyan bir varlıktır. Aristoteles göre insan en yüksek iyiyi yani mutluluğu (*eudaimonia*) arzu eder ve bu aynı zamanda insanın karşı koyamadığı, doğasında olan bir erektir. Mutluluğu doğasının gerçekleşmesiyle ulaşılan bir varoluş biçimi olarak ele alır. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak, erdemli etkinliklerle bu ereğine ulaşabilir. Dolayısıyla mutluluk, dışsal bir hedef değil, insanın doğasında bulunan en yüksek işlevin gerçekleşme biçimidir. Bu bağlamda Aristoteles için mutluluk, hem arzunun yöneldiği bir iyidir, hem de insanın doğasının içsel zorunluluğudur. Mutluluk başka bir şey için değil, yalnızca kendisi için istenir. Bu da onun, insanın en temel ve doğal yönelimi olduğunu gösterir. Aristoteles, insanın nihai ereği olan *eudaimonia*’ya (mutluluk) ulaşma yollarını araştırırken, toplumda yaygın olarak benimsenen üç yaşam tarzını inceler. Hedonistik Yaşam, Politik Yaşam, Teori Yaşamı (Aristoteles, 2024b, 1095b, s.12). Her bir yaşam biçimi, insanların "iyi"yi nasıl tanımladığına ve mutluluğu nerede aradığına göre şekillenir. Aristoteles mutluluğu sadece tanımlamakla kalmaz, ona nasıl ulaşılabileceğinin de bilgisini verir.

2.2.1. Hedonistik Yaşam

Bu yaşam tarzını benimseyenler, mutluluğu bedensel hazlarda ve duysal tatminlerde ararlar. Yeme, içme, cinsel hazlar gibi geçici zevkler, bu yaşamın temel yönelimidir. Aristoteles, bu yaşamı "sıradan insanların yaşamı" olarak değerlendirir ve bu yaklaşımı eleştirir. Çünkü bu tür hazlar, geçicidir, insana özgü olmayan yönlerle dayanır ve insanın akıl yetisini harekete geçirmez. Haz yaşamı, mutluluğu duysal seviyede aradığı için insan doğasının rasyonel yönünü ihmal eder ve bu nedenle yetkin bir yaşam biçimi olamaz.

2.2.2. Politik Yaşam

Bu yaşam biçiminde mutluluk, onur, güç, statü ve başarı gibi toplumsal olarak tanınan değerlerle özdeşleştirilir. Aristoteles'e göre bu yaşam tarzı, haz yaşamından daha üstündür çünkü bu kişiler erdemli olmayı önemser. Ancak bu anlayışta iyilik, başkalarının takdirine bağlıdır; yani dışsal etkenlere bağımlıdır. Bu nedenle Aristoteles, onur yaşamını daha soylu bulsa da, tam anlamıyla kendi kendine yeten bir mutluluk sağlayamadığını savunur.

2.2.3. Teorik (Felsefi) Yaşam

Aristoteles'e göre en yüksek yaşam biçimi, insanın doğasına en uygun olan, yani akli yetisini en üst düzeyde kullanarak yaşadığı düşünsel yaşamdır. Bu yaşam tarzı, felsefi düşünceye, bilgiye, hakikate ve evrensel olanın bilgisine yönelir. Teorik yaşam, dışsal koşullardan en az etkilenir ve aklın sürekli etkinliğiyle sürdürülebilir. Bu yaşam, hem kendinde iyidir hem de insanın en yüksek ereğine uygun düşer.

Aristoteles'e göre insanın mutluluğa ulaşabilmesi için, doğasına uygun olanı gerçekleştirmesi, yani aklını etkin kılması, erdemli alışkanlıklar edinmesi, pratik akılla kararlar vermesi ve bu yaşam tarzını süreklilik içinde sürdürmesi gerekir. Bu çerçevede mutluluk, insanın hem bireysel karakterinin hem de toplumsal ilişkilerinin uyum içinde geliştiği yetkin bir varoluş biçimidir. Mutluluk bireyin yalnızca kendi içinde taşıdığı bir yetkinlik değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir ortamda filizlenen bir yaşam biçimidir. Örneğin adalet, bireyin kendi başına yaşayabileceği bir erdem değil; ancak bir toplumsal

düzen ve başkalarıyla ilişki içinde var olabilecek bir yetkinliktir. Mutluluk yalnızca bireysel bir ideal değil; iyi bir toplum düzeni içinde sürdürülebilir bir yaşamın sonucudur.

Mutluluğun ne olduğu sorusu kadar, onu oluşturan koşulların neler olduğu sorusu da etik düşünce için belirleyicidir. Bu çerçevede Aristoteles, Sokrates'in erdemi bilgiyle özdeşleştiren yaklaşımını yetersiz bulur. Sokrates'e göre erdem, bilgiyle birlikte gelir; dolayısıyla adaletin ne olduğunu bilen bir kimse, zorunlu olarak adil davranır. Ancak Aristoteles, bunun indirgemeci bir yaklaşım olduğunu düşünür ve şu örnekle bu görüşü temellendirir: "Sokrates, amaç erdemi bilmektir diye düşünüyordu çünkü o erdemlerin bilgi olduğunu, dolayısıyla adaleti bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu. Nitekim geometriyi, mimariyi öğrenince aynı zamanda geometrici, mimarici olmuyoruz." (Aristoteles, 2024a, s.15 1216b)

Bu örnek, bilgiyi edinmenin tek başına yetkinlik kazandırmadığını ortaya koyar. Ona göre erdem, yalnızca teorik bilgiye dayanmaz; aynı zamanda karakter alışkanlıkları, pratik deneyim ve duyguların eğitimi yoluyla gelişir. Bu nedenle mutluluğa ulaşmak, sadece mutluluğun ne olduğunu kavramaktan değil, aynı zamanda ona yönelen yaşam biçimini, seçimleri ve alışkanlıkları inşa etmekten geçer.

2.3. Stoa Felsefesi Mutluluk Anlayışı

Stoacılık, M.Ö. 3. yüzyılda Kıbrıslı Zenon tarafından kurulmuş ve Antik felsefe geleneğinde kalıcı etkiler bırakmış önemli bir düşünce okuludur. Stoacı felsefede, tıpkı Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, insanın "ne olduğu" sorusu, onun "nasıl yaşaması gerektiği" sorusuyla iç içe değerlendirilir. İnsanın içgüdüsel olarak varlığını sürdürmek ve doğasına uygun olanı gerçekleştirmek istemesi, Stoacılığın etik temelini oluşturur. Bu bağlamda, insanın ulaşmaya çalıştığı en yüksek iyi *arete* (erdem) dir; çünkü doğaya uygun yaşamak ancak erdemle mümkündür. Erdemli bir yaşam ise bireye dış koşullardan bağımsız bir içsel denge ve sükûnet kazandırır. Stoacılara göre bu sükûnet, gerçek anlamda *eudaimonia* (mutluluk) hâlidir. *Eudaimonia*, hazzı ya da dışsal başarıya değil, akla uygun ve doğayla uyumlu bir yaşam biçimine dayanır. Bu nedenle Stoacılık'ta mutluluk, dış

etkenlerle değil, bireyin kendi içsel tutumu ve düşünsel disipliniyle ilişkilidir. Akıl, evrenin düzeniyle uyumlu yaşamının aracı; erdem ise bu düzenle çelişmeyen yaşam biçiminin temelidir. Stoacılık, insan yaşamının bu en yüksek iynin ne olduğu ve buna nasıl erişeceği sorusuna her zaman “doğaya uygun yaşamak” cevabını vermiştir. O halde doğaya uygun yaşamak nedir ve nasıl hayata geçirilir?

Stoa felsefesinde doğaya uygun yaşamayı iki şekilde anlayabiliriz. Bu hem bizi çevreleyen *kosmos*’a, doğaya, gerçek ve nesnel hakikate uygun yaşamak, hem de bütün bu hakikat içerisinde insan doğasına, insan olma haline uygun yaşamaktır. Stoacılara göre evren, rastlantılarla değil, rasyonel ve düzenli bir yapı olan *logos* tarafından yönetilir. Doğa bir bütün olarak akıllıdır; bu nedenle evrendeki her olay, büyük düzenin parçasıdır. Bu durumda doğaya uygun yaşamak, bu kozmik düzene direnmeden, evrensel aklın yasalarına uygun hareket etmek anlamına gelir. “Erdem doğaya uygun olarak yaşamaktır. Doğaya uygun olarak yaşamaksa usa uygun yaşamaktır. Erdem insanın kendi benliğine uyum sağlamasıdır” (Aurelius, 2025, s.11).

Stoacılarda evrensel doğanın gücüne bir nevi karşı konulamayan kadercilik vardır. Ama buradaki kadercilik gelecek hakkında değil, insanın geçmişle ve şimdiyle ilgili kaderci olmasıdır. Epiktetos, olayların zaten oldukları gibi olmasını istememizi öğütlerken, olacak olan olayların değil, tam şu anda olan ve geçmişte olmuş olan olayları kasteder. İnsanlar başlarına gelen şeylerin büyük kısmını kontrol edemezler; ancak bu olaylara verilen tepkiler insanın elindedir. Bu farkındalıkla yaşamak, doğaya uygun bir yaşamın ilk adımıdır. “Seneca’ya göre, kişi kendini kadere teslim etmelidir zira sürükleniyorken bunu tüm evrenle birlikte yapıyor olmak müthiş bir tesellidir” (Irvine, 2022, s.95).

Epiktetos’a göre çoğu insan mutluluğu hayatını değiştirerek yakalamaya çalışır, oysa o, bu kişilere kendini değiştirmesini öğütler. Bunun için insanın arzu ve isteklerini yönetmesi gerektiğini söyler ve “kontrol ikilemi”ni (Irvine, 2022, s.81) ortaya koyar. Buna göre bazı şeyler eğer insanın gücü dahilinde değilse onun hakkında kaygılanmak mantıklı değildir, eğer gücü dahilinde ise kaygılanmak yerine kaygısı hakkında doğru eylemde bulunabilir. Kontrol ikilemi son sözün bireye ait olup olmadığını sorgular. Örneğin; insan sağlıklı olmak için dikkatli beslenip, spor yapabilir ancak hem genetik hem birçok dış faktör gereği son söz ona

ait değildir. İnsanın elinde olan ve son sözün ona ait olduğu tek şey eylemleridir. Ama sağlıklı olmak için son sözün insana ait olduğu alanlar da vardır; sigara içmemek, spor yapmak, sağlıklı beslenmek gibi burada son söz insana aittir. Stoa felsefesine göre insan sonuçlardan bağımsız gücünün yettiği şeyler için mücadele etmelidir. Adaletsizlik karşısında erdemli olan, o adaletsizliğe karşı durmaktır ama insanın gücü dahilinde yaptığı şeyin etkisi olmayabilir. Stoa felsefesi için sonuçlar önemli değildir, önemli olan insanın adaletsizlik karşısında erdemli davranmasıdır. Örneğin; insan hasta olduğunda iyileşip iyilemeyeceği o insanın gücü dahilinde değildir ama tedavi olmayı seçmesi o kişinin gücü dahilindedir. İnsan bir tek gücü dahilinde olan şeyler için seçim yapabilir ve bunları yönetebilir. Kadercilik bakış açıları burada devreye girer. Gücün yettiği kadar elinden geleni yaptıktan sonra olacak olan *logos* 'un kararıdır.

Stoacılar için insan, *logos*'un yani büyük aklın bir parçasıdır. Kozmos, rasyonel bir düzene sahiptir ve insan da bu düzene içkin bir varlık olarak doğanın yasalarına göre yaşamakla yükümlüdür. Bu bağlamda Stoa felsefesinde insan, yalnızca biyolojik bir varlık değil; doğaya uygun ahlaki ve akli bir varlıktır. “Biz, bir şeyin doğası dediğimizde o şeyin ne olduğunu anlarız, oysa onlara göre bir şeyin doğası, en uygun şartlarda o şeyin ne olması gerektiğini ifade eder ” (Stock, 2021, s.20).

İnsanın bu akli özelliği gereği, insanı rasyonel ve toplumsal bir varlık olarak tanımlarlar. Zenon'a göre erdem, insanı hem rasyonel hem de toplumsal olarak yaşamasına yardımcı olan karakter özellikleridir. Rasyonel insan akıl sahibi olan, düşünebilen insandır. Buradaki rasyonellik Aristoteles gibi işlevsellik içeren bir rasyonellik değildir. Stoa felsefesinde insan doğası tam olarak işlevsellik üzerinden ele alınmaz. İnsanı insan yapan şey, *logos* gereği zaten insanda mevcut olan sahip olduğu bir şeydir. Rasyonellik aklın ilkeleri doğrultusunda erdemli yükümlülüklerdir. İnsanın rasyonel bir varlık olduğunu söylerken, insanın biyolojik bir varlık olduğunu da unutmazlar ama rasyonellik sayesinde insan, biyolojisinden gelen dürtüleri hayvanlardan farklı olarak takip edip etmemeyi akıl sayesinde seçebilir. İnsanın onu harekete sürükleyen dürtüye sahip olması, o hareketi yapmasını gerektirmez. Hayvanlar dürtüyü takip eder ama insanın rasyonelliği ve toplumsallığı o dürtüyü gözlemlemesine olanak tanır. İnsan, dürtü olarak gelen hislerin bir şeye ya da birine zarar verip

veremeyeceğini tahlil edebilir. Bu sayede insan biyolojik bir varlık olsa da rasyonelliğiyle o biyolojisinin üstüne çıkmıştır.

Stoa felsefesine göre insanın doğası, aynı zamanda *logos*'un parçası olduğu için buradaki rasyonellik ve toplumsallık iyiye hizmet etmektedir. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için başka birilerinin varlığını, onların parçası olmayı ve kendinden başka birilerini önemser. İşte bu önemseyiş insanın başka birine zarar vermesini engellemektedir. İnsan hem rasyonel hem toplumsal bir varlık demişlerdir. Bu şekilde doğasına uygun yaşayan insan erdemli ve bilgece yaşamış olur. Eğer bir insan birine zarar veriyorsa o kişi zaten *logos*'tan yani insan olma doğasından kopmuştur İrrasyonel yanına uymuş, dürtülerinin kurbanı olmuş, mantıklı davranmamıştır. Rasyonellik doğal olarak içinde erdemi barındırır.

Zenon'a göre erdemli yaşam, mutlu bir yaşamdır. Buradaki mutluluk Antik Yunan'daki "*eudaimonia*" kavramıdır. Bedensel zevklerden ziyade içsel huzura dayanan, ideal hayattır. Bu hayat sıkıcı bir hayat değildir, aksine erdemli eylemlerin verdiği haz, oldukça coşkulu ve neşeli bir hayattır (Kıymaz, 2021, s.35). Zenon'a göre erdem her zaman insanın hayatının amacı olmalıdır. Bunun dışındaki her şey mutluluğuna gölge düşürebilir. Sağlık, zenginlik, mevki, ün hem iyiliğe hem kötülüğe hizmet edebilir. Doğası gereği erdem iyidir ve erdemli kişi mutlu olmak için bütün koşullara sahiptir. Erdemsiz insansa nelere sahip olursa olsun mutsuzdur. Dolayısıyla mutluluk insanın yaşamı, koşulları ya da şansı değildir. Stoa felsefesine göre her insan doğası gereği var olan akıl yürütme kapasitesiyle mutlu olabilir.

2.4. Epikuros Mutluluk Anlayışı

M.Ö. 4. yüzyılın sonlarında başlayan Helenistik dönem, Büyük İskender'in ölümünden sonra Yunan şehir devletlerinin siyasal gücünü yitirmesi, kültürel ve politik açıdan meydana gelen değişiklikler, bireyin toplumsal yapılar karşısında yalnızlaşmasıyla, karmaşa ve belirsizliklerin hâkim olduğu bir çağdır. Bu dönemde felsefe, Sokrates öncesi ve klasik dönem gibi bireyin yaşamını doğrudan ilgilendiren etik sorunlara, özellikle de *eudaimonia* (mutluluk) arayışına odaklansa da, hareket noktası değişmiştir. Epikuros'la birlikte problemler ideal, erdemli kişi üzerinden değil, sıradan insandan hareketle tartışılır olmuştur.

Epikuros, felsefeyi mutlu bir yaşam için gerekli olan etkinlik olarak tanımlar ve sistemini bireyin içsel huzurunu temel alacak şekilde inşa ederek, hazcılığa farklı bir bakış açısı katar. Epikuros, psikolojik hazcılıktan yola çıkarak insanın da diğer tüm canlılar gibi acıdan kaçıp hazzıya yöneldiğini gözlemlemiş ve hazzı iyi, acıyı kötü olarak tanımlamıştır. Geleneksel hazcılık teorisini sunan Kirene okulundan farklı olarak, niceliksel hazcılığı, niteliksel hazcılığa dönüştürmüştür. Epikuros için hazzın yoğunluğundan çok süresinin önemi vardır, bu yüzden maddi değil, manevi hazların tercih edilmesini gerektiğini söyler. Onun öğretisini mantıklı bir zemine oturtan şey, insanın hazzın doruklarında olmak yerine, acıdan özgürleşmesi gerektiğine dair yaptığı vurgudur.

Epikuros hazcılığı Sokrates'in *eudaimonia*'sı ile birleştirir ve etik sisteminde mutluluk (*eudaimonia*) yalnızca haz ilkesine indirgenmiş yüzeysel bir hazcılıktan ziyade, ruhsal sükûnetin ve içsel yeterliliğin hâkim olduğu bilgece bir yaşam biçimi olarak tanımlanır. Bu çerçevede, Epikuros felsefesinde iki kavram özel bir önem taşır: *Autarkeia* (kendine yeterlilik) ve *ataraksia* (ruhsal dinginlik, sarsılmazlık) (Cevizci, 2021, s. 55).

Epikuros için gerçek mutluluğun temel koşullarından biri, insanın gereksiz arzulara bağımlı olmadan yaşayabilmesi, yani kendi kendine yetebilmesidir. *Autarkeia*, bireyin dışsal koşullara, zenginliğe, şöhrete ya da başkalarının onayına ihtiyaç duymaksızın sade bir yaşam sürebilmesi anlamına gelir. Bu, yalnızca maddi değil, aynı zamanda psikolojik bir bağımsızlıktır. Epikuros'a göre bilge insan, azla yetinmeyi bilen ve arzularını doğaya uygun biçimde sınırlandırabilendir. Bu, bireyin kendi iç huzurunu dışa değil, aklın yönetimine dayandırarak sürdürebilmesini sağlar. Bu yönüyle Epikurosçu felsefe, içsel özgürlüğe ulaşmayı amaçlayan bir yaşam felsefesi olarak görülebilir.

Epikuros'un mutluluk anlayışında ikinci temel unsur olan *ataraksia*, ruhun huzur içinde olması, sarsıntıdan uzak kalmasıdır. *Ataraksia*, duygusal çalkantıların, ölüm korkusunun, tanrılardan duyulan endişenin ve doyurulamaz arzuların ortadan kaldırılmasıyla elde edilen içsel sükûnet durumudur. Epikuros'a göre insanlar, ölümün kendisinden değil, ölüm hakkında edindikleri yanlış inançlardan dolayı korkarlar. Oysa ölüm, bizim için bir deneyim değildir. Çünkü o yaşamdaki varlığımızın sona erdiği andır. Bu nedenle ölüm, yaşayana dokunmaz; öldüğümüzde zaten artık var olmadığımız için herhangi bir acı ya da deneyim söz

konusu değildir. Bu yaklaşım, ölüm korkusunu anlamsızlaştırır ve bireyi gelecekteki yokluk düşüncesinden doğan ruhsal tedirginlikten kurtarır. Böylece felsefe, ruhu ölüm düşüncesinden arındırarak *ataraksia*'ya, yani ruhsal dinginliğe ulaştırır. Epikuros'a göre en büyük acı, zihinsel kargaşadan ve boş korkulardan kaynaklanır. Bu nedenle, filozofun amacı hakikati bilmek değil, ruhu iyileştirmektir. *Ataraksia*'ya ulaşan birey, yalnızca haz içinde olmakla kalmaz, aynı zamanda dış koşulların etkisiyle sarsılmayan bir ruh gücüne sahip olur. Buradaki haz bir şeye ulaşmaktan ya da başarmakla gelen bir haz değildir sadece var oluşun huzurlu bir deneyimidir.

Epikuros'un haz anlayışında yaptığı en önemli ayrımlardan biri de kinetik ve statik (*katastematik*) hazlar arasında kurduğu ayrımdır (Cevizci, 2021, s.56). Bu iki haz türü, hem mutluluğun doğasını hem de felsefi yaşam biçimini anlamak açısından merkezi önemdedir.

“Kinetik” sözcüğü Yunanca “hareket” anlamındaki *kinesis* kelimesinden gelir. Kinetik hazlar, bir eksiklik ya da ihtiyaç hâinden kurtulma sürecinde ortaya çıkan, hareket hâindeki hazlardır. Bu tür hazlar geçici, tatmin süresiyle sınırlıdır. Açken yemek yemek, susuzken su içmek, cinsel ihtiyaçların giderilmesi gibi bedensel eylemler kinetik hazlara örnektir. Bu hazlar kısa sürelidir; bir eksikliği giderir ama yerine kalıcı bir tatmin değil, çoğu zaman yeni bir arzu bırakır.

“*Katastematik*” kelimesi Yunanca *katastēma* (sabit durum, denge) kökünden gelir. Statik hazlar, herhangi bir eksikliğin ya da arzunun olmaması durumunda, yani bedensel acının ve ruhsal sarsıntının yokluğunda duyulan, durağan ve kalıcı hazlardır. Epikuros'a göre en yüce ve arzu edilmeye değer olan haz, bu türdür. Çünkü bu haz türü, aklın rehberliğinde sağlanan iç huzur, güven ve sükûnet hâlidir. Bu durumda kişi hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, sadece var olduğu için huzur içindedir.

Epikuros'un böyle bir ayrım yapmasının nedeni statik hazları kolayca ön plana çıkarmaktadır. O kinetik hazların kötü olduğunu söylemez ancak başka hazzıların kinetik hazları abartmasından dolayı, insan için değerli olan başka bir şey göz ardı edilmektedir. Epikuros hazları üçe ayırarak, her hazzın mutluluğa aynı ölçüde katkı sunmadığını ve bazılarının insanı mutluluk yerine acı, kaygı ve bağımlılığa sürüklediği göstermek ister. Epikuros için felsefenin temel amacı, insanın mutlu bir yaşam sürmesini sağlamaktır. Ancak

bu mutluluk, ölçüsüz hazların peşinden koşarak değil, akılcı bir haz seçimiyle elde edilir. İşte bu noktada hazları üçe ayırması, bireyin neyi arzulaması ve neden sakınması gerektiğini ayırt etmesi için felsefi bir rehberlik sunmaktadır.

“Gerçekten de, hazzın olmayışından acı duyduğumuz zaman hazza gerek duyarız; <ama acı duymadığımız zaman> artık hazza gerek yoktur. İşte bu yüzden hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlıyoruz; çünkü bunu yaratılıştan gelen ilk iyi olarak tanıyoruz, seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şeyi bundan başlatıyor, her türlü iyi hakkında karar verirken, haz ve acı duygularını ölçü alıp gene buna geliyoruz. İşte yaratılıştan gelen ilk dürtü bu olduğu için, her hazzı seçmeyiz, tersine bazen bunlar daha büyük sıkıntıya yol açacaksa, birçok hazzı bir yana attığımız olur; ve uzun süre acıya dayanmanın ardından daha büyük bir hazza kavuşacaksak, birçok acıyı hazzdan üstün tutarız. Böylece her haz öz yapısından ötürü bir iyidir, ama hepsi her zaman seçilmelidir diye bir şey yoktur: Tıpkı her acı kötüdür diye hepsinden doğası gereği kaçmak gerekmediği gibi” (Laertios, 2024, s.519).

Hazları doğallık ve zorunluluk ölçütlerine göre ayırır. İlki doğal ve zorunlu hazlar, ikincisi doğal fakat zorunlu olmayan hazlar ve son olarak ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır. Epükuros için sadece ilkinin karşılanması mutluluk için yeterlidir. Doğal ve zorunlu hazlar, yaşamsal gereksinimlerden doğar ve mutluluğun temel koşuludur. Yeme, içme gibi bedensel ihtiyaçları karşılayan hazlardır. Bunlar karşılanmadığında acıya yol açar. Nitekim doğa da zorunlu olanı kolay elde edilebilir kılmıştır, hem doğaya uygundur hem de kolayca doyurulabilir. Bilge insan, bu tür hazlarla yetinmeyi bilen ve bunların sınırlandırılabilir. İkinci olan doğal fakat zorunlu olmayan hazlar doğaya aykırı değildir, ancak zorunlu da değildir. Lüks yiyecekler, tatil gibi konfor alanları bu kategoriye girer. Bunlar, doyum sağlayabilir; fakat alışkanlığa dönüştüğünde bağımlılık yaratır ve ruhsal huzuru bozabilir. İnsan bunları karşılamak için aşırı çaba içine girerse o zaman bunların kölesi olur. Bu nedenle ölçülü olunması gerekir. Üçüncüsü ne doğal ne de zorunlu olan hazlar ise doğaya aykırı ve gereksiz arzuların ürünüdür. Şöhret, iktidar, servet gibi doyumsuz arzular bu gruptadır. Epikuros’a göre bunlar insanı asla tatmin etmez, aksine korku, kıskançlık, tatminsizlik gibi ruhsal sarsıntılar doğurur. İyi hayat için gerekli olmayan şeylerin kölesi haline getirir. Bu nedenle bilge kişi, bu tür hazlardan uzak durmalıdır.

Epikuros hazları kötölememiş ya da yasaklamamıştır ama insanın hangi hazların peşinden gitmesi gerektiği vurgulamıştır. Ona göre tüm eylemlerin doğal yönelimi hazza ulaşmak olsa da, her haz aranmaya değer değildir. Bu nedenle esas mesele, hangi hazların seçileceği ve hangilerinden sakınılması gerektiğidir. Epikuros’a göre insanı doğru hazzın peşinden götürecek yegane erdem bilgeliktir, ancak bilge insan en çok hazza ve en az acıya sahiptir. Acılarına egemen olur ve dış koşullardan bağımsız bir mutluluğun içinde yaşar. Bilgelik, bireyin yalnızca bilgiye sahip olması değil, aynı zamanda bu bilgiyi pratik yaşamda eyleme dönüştürebilme yetisidir. Bu yüzden erdemleri kendi başına bir şey olarak görmez. Epikuros için onlar pratik yaşamda uygulanabilir olduğunda anlam ifade eder. İnsanlar erdemleri sayesinde istek ve arzularını yönetebilir ve doğru eylemi belirleyebilir. Bilge kişi, doğru olanı doğru şekilde yapmasından ötürü kader onu sarsmaz ve o bütün durumlarda mutludur. “Epikuros’a göre haz, bir yandan da insanın acıdan bağımsız olarak kendi içinde dengede olması halidir” (Cevizci, 2021, s.58).

Epikuros’un diğer etik erdemleri ölçülülük, cesaret, dostluk, adalet ancak bilgelik aracılığıyla anlam kazanır. Erdemli olmak, insanın istek ve tutkularını aklın süzgecinden geçirerek düzenlemesiyle mümkündür. Akıl, insanın hangi hazzın peşinden gideceğine dair bir uyanıklık sağlar. Şu anda haz veren gelecekte acı yaratacaksa örneğin bağımlılık gibi bilge kişi bundan vazgeçer ya da şu anda acı veren gelecekte haz yaratacaksa bilgi kişi bu acıyı çeker örneğin gelecekte oluşacak daha büyük bir sağlık sorunundan dolayı ameliyat olmayı seçmek gibi. Buna göre kişi sadece şu anı değil gelecekte de acının eksik olacağı durumları seçmelidir.

İnsan ancak bildiğini pratik yaşama döktüğünde bilge kişi olabilir. Bilge kişi gerekli olmayan arzuların hiçbir zaman tatmin edilemeyeceğini ve daha çok istemenin doyumsuzluk ve acı getireceğini bilen kişidir. Amaç hazları çoğaltmak değil, ihtiyaçları en aza indirmektedir. Bunları mümkün kılacak şey de, hazların ve acıların doğru ölçümü, gelecekteki mutluluğu ve mutsuzluğu hesaba katan bilgeliktir.

Epikuros, Helenistik dönemde ortaya koyduğu özgün haz etiğiyle, kendisinden önceki ve çağdaşı felsefe okullarına karşı önemli eleştiriler geliştirmiştir. Onun eleştirileri, yalnızca teorik farklılık değil, aynı zamanda felsefenin yaşama rehberlik etmesi gerektiği düşüncesine

dayalı pratik bir ayrım da taşır. Epiküros, mutluluk, doğa, tanrı, ölüm ve erdem konularında Sokrates, Aristoteles ve Stoacılarla bazı ortak zeminlerde buluşsa da, çoğu noktada onların düşüncelerini soyut ve yaşamdan kopuk bulur.

Epiküros, Sokrates'in "erdem bilgidir" önermesine ve mutluluğun yalnızca akıl yoluyla bilgiye ulaşmakla sağlanacağı fikrini desteklemez. Ona göre Sokrates, erdemi bir bilme biçimi olarak kavrar, oysa Epiküros için erdem, ancak hazza hizmet ettiği ölçüde değerlidir, bir amaç değil, hazza ulaşmanın aracıdır. (Özcan, 2020, s.122)

Aristoteles'in mutluluk kavramında erdemlerin pratik olarak hayata geçmesini yani bilge bir yaşam için karakter erdeminin önemli olduğunu kabul eder. Ama Aristoteles'in insanı doğal bir varlık olarak tanımlayıp, doğasına uygun içsel amacına yönelmesini kabul etmekle birlikte, bu yaklaşımın aşırı yüksek bir idealleşme taşıdığını ve sıradan insanın erişemeyeceği bir yaşam biçimi önerdiğini düşünür. Oysa Epiküros, mutluluğu daha erişilebilir, sade ve bireysel bir iç huzur hali olarak tanımlar. Ona göre teorik bilgiye dayalı bir yaşam değil, acıdan uzak ve sade bir yaşam yeterlidir. (Özcan, 2020, s.120)

Epiküros Stoacılar'la, insanın mutluluğunu dış koşullardan bağımsız kılma konusunda benzer bir hedef paylaşırsa da, bu hedefe ulaşma yolları kökten farklıdır. Stoacıların erdeme aşırı değer yüklemelerini ve tutkuları bütünüyle bastırmalarını doğaya aykırı ve aşırı katı bulur. Stoacılara göre mutluluk yalnızca erdemle mümkündür ve tüm tutkular bastırılmalıdır. Oysa Epiküros'a göre tutkular doğaldır; önemli olan onları yok saymak değil dizginlemektir, tutkular akılla yönetilebilir, tutkuların haz mı acı mı getirdiğini seçebilmek bilgeliğin ölçüsüdür. Stoacılığın bilge insanın, dış koşullardan etkilenmeden mutlu olabileceği görüşünü benimser ama bunu mutlak bir zorunluluk ve kader yasasına dayandırmak yerine, hazların doğru yönetimiyle temellendirir (Özcan, 2020, s.123).

Antik Yunan düşünürleri, mutluluğu insan yaşamının nihai amacı olarak görmüş ve bu amacı erdem, akıl ya da haz temelinde kavramsallaştırmıştır. Her biri insanın doğasına, toplumla ilişkisine ve ahlaki gelişimine farklı vurgular yaparak mutluluğun nasıl bir yaşamla mümkün olacağını tartışmıştır. Bu tarihsel perspektif, mutluluk kavramının sadece bireysel bir istek değil, aynı zamanda etik ve ontolojik bir yönelim taşıdığını göstermektedir. Şimdi ise tezin ilk bölümünde ortaya konulan Schopenhauer felsefi bağlamında, onun mutluluğa

nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. Schopenhauer, Antik Yunan'daki haz ya da erdem temelli mutluluk anlayışlarının aksine, insanın varoluşsal yapısından kaynaklanan acı ve doyumsuzluk üzerinden bir mutluluk düşüncesi geliştirir. Üçüncü bölümde, Schopenhauer'ın mutluluk anlayışı, isteme, acı, haz ve istemenin susturulması kavramları etrafında incelenecektir.



3. BÖLÜM SCHOPENHAUER MUTLULUK ANLAYIŞI

Sokrates, Aristoteles, Stoacılar ve Epiküros mutluluğu erdemli yaşam, hazzı ulaşma ya da doğaya uygunluk gibi olumlu bir yaşam düzeniyle mümkün görürken; Arthur Schopenhauer, mutluluğu bu dünya içinde gerçekleştirilebilecek kalıcı bir ideal olarak değil, insanın doyumsuz istemesinden doğan ıstırapın geçici yokluğu olarak tanımlar ve gerçek huzurun arzuların tatmininde değil, istemenin susturulmasında yattığını savunarak klasik mutluluk felsefesinden radikal bir kopuş sergiler. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinde görülen erdem merkezli mutluluk yaklaşımında, erdem sadece ahlaki bir değer değil, bireyin aklını en iyi şekilde kullanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Akıl, bireyin içsel düzenini ve toplumla uyumlu yaşamasını sağlayan temel ilkedir. Bu anlayışta mutluluk, tesadüfi ya da dışsal koşullara bağlı bir durum değil; aklın erdemli eylemler yoluyla gerçekleştirdiği bir tutumdur. Buna karşın Schopenhauer, mutluluğu aklın temelinde yapılandırılmış bir ideal olarak değil, istemenin susturulmasıyla sağlanabilecek geçici bir dinginlik hali olarak değerlendirir. Ona göre akıl, insan yaşamında yön bulmak ve soyut kavramlar üretmek açısından işlevsel bir araç olsa da, mutluluğu sağlayacak asli bir güç değildir; çünkü insanın özü akıl değil, istemedir. İsteme, yaşamı sürdürme ve kendini gerçekleştirme yönünde bitmek bilmez bir itkiyle insanı arzulara ve tatminsizliğe sürükler. Bu nedenle erdem, akıl yoluyla geliştirilen bir yetkinlik değil; istemeyi tanıma, onun etkisini sınırlama ve arzularla özdeşleşmeme becerisidir. Schopenhauer'ın erdemli insanı, bu farkındalık sayesinde istemeyi susturabilen ve bitmek bilmez arzularına karşı koyabilen kişidir.

“Her iyi eyleme tarifsiz bir tatmin ve her kötü eyleme de sonu gelmez kahr eşlik eder. Bunlardan ilkinin hiçbir alay sarsmaz, ikincisini de hiçbir rahibin bağışlaması hafifletmez. Bununla birlikte burada erdemli bir hayat sürdürmek için aklın kullanılmasının gerekliliğinin reddedildiği varsayılmamalıdır. Akıl, erdemli bir hayatın kaynağı değildir; onun sadece azim gösterilen kararlılıkların sürdürülmesinde, zayıflık anlarına dayanmak için düsturlar sunmada ve davranışları tutarlı kılmada ikincil bir işlevi vardır” (Schopenhauer, 2023a, s.144).

“Stoacı etik kökensel olarak ve aslen hiç de bir erdem öğretisi değildir; daha ziyade sadece, amacı ve nihyeti ruh sükuneti vasıtasıyla mutluluk olan akılcı yaşam kılavuzudur. Dolayısıyla erdemli yaşam tarzı, Stoacı etiğe sanki amaç olarak değil de araç olarak dahil edilmiştir. Bundan dolayı da Stoacı etik, bütün doğası ve bakış açısı ile doğrudan erdem talep eden etik sistemlerden (Vedalar, Platon, Hristiyanlık, Kant'ın sistemleri) temelden farklıdır. Stoacı etiğin amacı mutluluktur” (Schopenhauer, 2023a, s.182).

Schopenhauer, mutluluğun erdemli bir yaşamla elde edilebileceğini savunan Antik Yunan filozoflarından bu yönüyle belirgin biçimde ayrılırken, önceki bölümde ele aldığımız Epikuros’un hazdan arınmış dinginlik (*ataraksia*) anlayışıyla benzerlik taşıdığı düşünülebilir. Hem Epikuros hem Schopenhauer dünyevi hazlara temkinli yaklaşır, sade bir yaşamı ve aşırı arzulardan kaçınmayı önerir. Ancak bu benzerlik yüzeyseldir; çünkü Epikuros mutluluğu ölçülü hazların ve akıl yoluyla denetlenen arzuların bir sonucu olarak görürken, Schopenhauer tüm hazları geçici ve aldatıcı bulur. Schopenhauer’a göre asıl kurtuluş, istemenin kökten susturulmasıyla, yani arzu ve haz beklentisinin tümüyle terk edilmesiyle mümkündür; çünkü arzu doyuruldukça yenileri doğar ve bu döngü insanı kalıcı mutluluktan uzaklaştırır. Bu bağlamda Epikuros, mutluluğu aklın yönetiminde sade bir yaşam ve ölçülü hazlarda bulurken; Schopenhauer, mutluluğu istemeden doğan ıstırabın durdurulması, arzuların aşılması ve içsel bir suskunluk hali olarak konumlandırır. Aralarındaki temel fark, Epikuros’un mutluluğu ulaşılabilir bir ideal olarak görmesine karşılık, Schopenhauer’ın onu daha çok bir yokluk durumu olarak tanımlamasıdır.

“Zira erdem, idrakten hareket etmekle birlikte soyut ve kelimelerle iletilebilen idrakten hareket etmez. Eğer durum böyle olsaydı erdem öğretilbilirdi ve burada erdemin özü ve bunun temelinde yatan idrake dair sunduğumuz soyut açıklama, bunu anlayan herhangi birisini etik açıdan daha iyi hale getirirdi. Ancak durum asla bu değildir. Aristoteles’ten bu yana bütün estetiğin bir kişi ortaya çıkaramaması gibi etik dersleri ve vaazlar da erdemli kişi ortaya çıkaramaz” (Schopenhauer, 2023a, s.524).

Schopenhauer’da mutluluk daha çok acının yokluğu, istemenin bastırılması ve arzuların susturulmasıyla ilişkilendirir ve aktif bir iyi hal değil, daha çok ıstırabın, eksikliğin ve doyumsuzluğun yokluğu olarak tanımlanır. Böylece Schopenhauer, mutluluğu dışsal başarılar ya da etik mükemmellikten değil, istemeden arınmış bir ruh halinden türetir ve bu yönüyle klasik erdem felsefelerinden ayrılır. Schopenhauer, istemenin doğası gereği hiçbir zaman tam anlamıyla doyurulamayacağını ve dolayısıyla kalıcı mutluluğun yalnızca arzuların susturulmasıyla, hatta estetik deneyimlerle geçici olarak sağlanabileceğini savunur. Schopenhauer için gerçek kurtuluş, haz arzusundan tamamen vazgeçerek istemenin

etkisinden sıyrılmakla mümkündür. Felsefe tarihinde sıklıkla “karamsar” olarak anılan Arthur Schopenhauer, aslında insan yaşamına ilişkin gözlemlerinde karamsarlıktan ziyade radikal bir gerçekçiliği temel alır. Yaşamı acı, doyumsuzluk ve geçicilik bağlamında ele alması, sadece kötümser bir dünya tasviri sunmak için değil; insanın bu gerçeklik karşısında nasıl bir farkındalık ve duruş geliştirebileceğini sorgulamak içindir. Schopenhauer’ın felsefesi, onu hangi açıdan gördüğünüze göre değişen, derinlikli bir insan anlayışına dayanır. Bir yandan yaşamın ıstırap dolu yönlerine dikkat çekerken, diğer yandan bu acıyı dönüştürmenin yollarını da sunar. Estetik deneyim, şefkat, istemenin susturulması gibi kavramlarla bireyin içsel özgürlüğüne ulaşabileceği alanları işaret eder. Bu yönüyle Schopenhauer, yalnızca eleştirel değil, aynı zamanda ilham verici bir filozoftur; çünkü varoluşun gerçeklerini perdelemeden, bireye kendi varlığını sorgulama ve dönüştürme fırsatı tanır.

Yaşamda farkında olsak da olmasak da, bize sürekli dikte edilen, sürekli etkin olan ve bize yön veren bir “isteme” hali söz konusudur. Bu varoluşun daimi bir ilerleme istediğidir. İnsan istemesini geçici olarak bastırса da, bu bastırma hali istemenin kökten ortadan kalkmasını değil, yalnızca sesinin susmasıdır. Derin düzeyde hiçbir zaman kaldırılamaz doğanın kökenine ait bir güdü olarak kalır. Schopenhauer’a göre varlığın özünde hep “daha” çabası vardır. İnsan varoluşunun trajedisi, yalnızca acı çekmesinde değil, acıdan kurtulmak için yöneldiği arzuların da bizzat yeni acılar yaratmasındadır. İnsan, doğası gereği sürekli bir eksiklik duygusuyla yaşar; tatmin olamaz, yerinde duramaz, olduğu halinden memnun kalamaz. Bu içsel yetersizlik hissi, insanı her zaman daha fazlasını istemeye, daha iyisini arzulamaya ve mevcut durumunu aşmaya iter. Ancak bu "daha" ve "daha iyi" arayışı, hiçbir zaman kalıcı bir doyuma ulaştırmaz. Schopenhauer’a göre insanın en büyük yanılgısı buradadır. Çünkü her hedefe ulaşıldığında, insanın doğasından gelen “isteme” yeni bir eksiklik duygusu yaratır ve bireyi bir başka arzunun peşinden sürükler. Böylece insan, kendi doğasına içkin olan isteme gücünün kölesi hâline gelir ve bu çabanın ağırlığı altında ezilir. Bu bakış açısı Schopenhauer’ı karamsar gibi gösterse de, aslında arzunun doğasını çıplak bir şekilde analiz eden, radikal bir gerçekçiliktir. Bu bağlamda insan, ya ulaşamadığı şeyin peşinden sürüklenmekte ya da ulaştığı şeyin değerini hızla yitirerek yeni bir arzuya yönelmektedir. Her iki durumda da varoluş, sürekli bir çabanın, beklentinin ve tatminsizliğin

yükü altında ezilir. Tatminsizliğin kaynağı, taleplerle ilgili faktörü sürekli yükseltmekle ilgilidir. Çünkü insan arzu ettiği şeye ulaştıncı o ulaştığı şeyin ölçüsünde yaşamaya alışır ve bu durum artık onu tatmin etmez, heyecanlandırmaz.

“İnsanın özü şundan oluşmaktadır: İnsan istemesi çabalayıp sonra da tatmin olur ve yeniden çabalar ve bu böyle devam eder durur. Gerçekten de insanın mutluluğu ve iyi oluşu, sadece arzudan tatmine ve tatminde de yeni arzuya hızlı geçişlerden oluşur. Zira tatminin yokluğu ızdırıp ve yeni arzu için boş özlem ise can sıkıntısıdır” (Schopenhauer, 2023a, s.392).

Bu görüş, günümüz tüketim kültürünün ürettiği performans baskısı, başarı takıntısı ve mükemmeliyetçilik gibi psikolojik zorlanmalarla da doğrudan ilişkilendirilebilir. İnsan artık yalnızca yaşamak değil, “daha iyi yaşamak zorunda” hissiyle yönlendirilmekte; bu da onu başarısız hissettiren ve yeterli olmadığı hissiyle dolduran, bir acının içine sürüklediği gibi, aynı zamanda kendi varoluşuna da yabancılaştırmaktadır. Schopenhauer’ın bu tespiti, modern insanın eksik ve yetersiz hissetme halini anlamak için önemli bir bakış açısı sunar.

Schopenhauer, klasik filozofların mutluluk anlayışlarını, insan doğasının her daim arzulayan yapısının yeterince hesaba katmadıkları gerekçesiyle eleştirir. Çünkü ona göre “isteme” insan, hayvan, bitki, hatta tek hücreli canlıya kadar, tüm varlık aleminde örtük halde duran bir hakikattir. Ona göre yaşamın özünde sürekli olan bu isteme, tatmin edilmemiş arzuların neden olduğu eksiklik, acı verir. Bu bakımdan mutluluğu, pozitif ve kalıcı bir ideal değil, yaşamda var olan bu acının, geçici yokluğu olarak tanımlar. Onun çözüm önerisi ise arzuların tatmininde değil, onlardan bilinçli bir biçimde vazgeçmekte, yani istemenin susturulmasında yatar.

Schopenhauer, mutluluğu yalnızca metafizik bir kavrayışla değil, somut ve yaşamsal koşullarla da ilişkilendiren nadir filozoflardan biridir. Onun düşüncesinde sağlık, çoğu zaman göz ardı edilen, mutluluğun gerçek koşullarından biridir, hatta mutluluğun onda dokuzu sağlık koşullarına bağlıdır. Sağlık olmadan hiçbir dışsal hazzın neşesini hissedemeyeceğimizi ya da keyfini süremeyeceğimizi söylemektedir. “Ama özellikle sağlık konusu, tüm dışsal varlıklardan ağır gelir. Çünkü sağlıklı bir dilenci, hasta bir kraldan daha mutludur” (Schopenhauer, 2019, s. 290).

Schopenhauer’a göre, berrak, canlı ve kavrayıcı bir zihin, ölçülü bir sükûnet, huzurlu bir vicdan, ancak mükemmel bir sağlıkla gerçek anlamını kazanır ve bu durum mutluluk için elzem, aynı zamanda herkesin sahip olmak istediği bir ayrıcalıktır. Sağlık, yalnızca bedensel bir durum değildir, aynı zamanda ruhsal dengenin, zihinsel açıklığın, neşeli bir ruh halinin ve maneviyat zenginliğinin işaretidir. Bu nedenle mutluluk, çoğu zaman dışarıda aranan bir şey gibi görünse de, aslında insanın doğrudan deneyimlediği bedensel ve zihinsel bütünlük hâliyle iç içedir. Bu yüzden mutluluğu dış kaynaklarda ya da insanın sahip olduklarında değil, birincil ve en önemli zemininin, bireyin kendisinde yani kişiliğinin ne olduğunda görür. İnsanın bireyselliği onu her şeyde ve her yerde takip eder, başına gelenlerden çok, bunları nasıl içselleştirdiği, kendi iç dünyasında nasıl düzenlediği önemlidir. Schopenhauer’a göre insanın mutluluk yolculuğunu, bu tavrı belirler diğer her şey, dolaylı olarak etki eder.

Schopenhauer’a göre insan mutluluğunun önünde duran iki temel engel vardır: Acı ve can sıkıntısı. Bu iki durum, onun ifadesiyle varoluşun iki uç noktasıdır, birinden uzaklaştığımızda, diğerine yaklaşırız ve insan bu iki uç arasında bir sarkaç gibi sürekli salınır. Acı ve can sıkıntısına sebep olan şey yalnızca hazların geçiciliği ya da arzuların tatminsizliği değildir, insanın varoluşsal yapısına içkin bir manevi boşluk duygusudur. Schopenhauer’a göre insanın böyle hissetmesine sebep olan, yalnızca dışsal koşullardaki eksiklikler değildir, insan bilincinin doğasında bulunan içsel bir doyumsuzluk halidir. Acı, arzuların karşılanmamasıyla ortaya çıkan eksiklik haliyken; can sıkıntısı, arzuların geçici olarak karşılanmasının ardından kalan boşluk duygusudur. Bu anlamda her iki durum da, insanın içinde doldurulamayan bir anlam ve amaç boşluğu olduğuna işaret eder. Schopenhauer’a göre bu boşluk, insanın içsel yapısında bulunan istemenin kör gücünden kaynaklanır. Bu arzulayan ama neyi arzuladığını bilmeyen, hep bir amaç peşinde koşan ama hiçbir amaçla yetinmeyen bir özdür. Bu yönüyle acı ve can sıkıntısı, aslında insanın manevi evrende yuvasını bulamayışının farklı yüzleridir. İsteme insanı sürekli ileri iter; ancak bu itiş, bir anlam veya nihai amaç tarafından yönlendirilmez. Dolayısıyla insanın acı çekmesi ya da sıkılması, sadece psikolojik değil, ontolojik bir yersizliğin, içsel bir boşluğun tezahürüdür. Bu bağlamda Schopenhauer, mutluluğu sadece duyusal bir doyum değil, bu manevi boşluğun fark edilmesi ve ona karşı geliştirilmiş bilinçli bir duruş olarak tanımlar. Estetik deneyim, sanat, felsefe, entelektüel uğraş, insanın bu boşlukla baş edebilmesi için geliştirdiği stratejilerdir. Onun gözünde asıl tehlike, acı ya da can sıkıntısı değil, bu manevi boşluğun

farkında olunmadan yaşanmasıdır; çünkü bu durumda birey, sürekli bir tatmin ve haz peşinde savrulmaya mahkum olur.

“İnsan manevi gücünün ölçüsü oranında belirlenir. Ruhun körlüğü, beraberinde algının körlüğünü ve uyarılabilirliğin noksanlığını getirir ki sonuçta bu nitelikler, her türden ve her büyüklükten acı ile keder karşısında daha az etkilenmeye sebep olur. Fakat bu ruhi körlük diğer taraftan pek çok kişide görülen ve dış dünyadaki en ufak bir olayda bile belirgin hale gelen içsel boşluğun oluşmasını sağlar. Sonuçta can sıkıntısının gerçek kaynağı budur” (Schopenhauer, 2019, s. 299).

Acı ve can sıkıntısı arasında bir sarkaç gibi sallanan insan, kalabalıkların gürültüsünde, hayatın telaşında bu durumu bastırabilir ancak yalnızlık anında, bu durum tüm gerçekçiliğiyle belirir. Bu yüzden Schopenhauer “yalnızlık kişinin ne olduğunu ortaya çıkarır” der (Schopenhauer, Parerga ve Paralipomena I, 2019, s. 301) ve insan yalnızken en büyük çaresizliğini yaşar. Ama yalnızlık Schopenhauer için aynı zamanda bir sınavdır, bireyin maskelerinden, rollerinden ve dışsal oyalayıcılardan sıyrılarak kendi özünü baş başa kaldığı andır. Entelektüel olarak gelişmiş birey için yalnızlık, bir derinlik ve zihinsel zenginlik alanı yaratır. Acı ve can sıkıntısı, yalnızca içsel kaynakları yetersiz olan birey için bir tehdittir. Bu bağlamda yalnızlık, bireye bir özgürleşme alanı sunar. Bu yüzden Schopenhauer’ın karamsarlığı, aslında belli bir entelektüel bilinç düzeyinde aşılabilir bir durumdur, yalnızca içsel olarak zenginleşmiş birey, kendi kendisine yetebilir ve varoluşun ağırlığını taşıyabilir.

“Özgür zaman, bilincin ve bireyselliğin özgür hazzının ortaya çıktığı zamandır. Ayrıca bu tüm varlığının meyvesi ve kazancıdır veya başka bir deyişle kendisini gerçek anlamda yaşadığı tek zaman aralığıdır. Zaten var olduğundan bunları çıkardığımız zaman geriye sadece zahmet ve çalışma kalır. Peki ama özgür zamanı, insanlar nasıl değerlendiriyor? Eğer birtakım duysal hazların veya münasebetsizliklerin peşinde koşmuyorsa özgür zamanını can sıkıntısıyla ve bunalımla geçirir” (Schopenhauer, 2019, s. 301).

Schopenhauer, Goethe gibi her insanın en nihayetinde kendisine dönmek zorunda olduğunu, kendisine muhtaç olduğunu belirtir. İnsanın bu karşılaşmadan kaçışı yoktur. Bu yüzden her insan hazların kaynağını kendi içinde yakaladığı ölçüde mutlu olabilir. Çünkü dışsal mutluluğun ve hazzın tüm kaynakları tabiatları gereği geçicidir. Kendiyle baş başa kalmanın hazzına varmış olan insanlar, özgür zamanın ne kadar besleyici ve destekleyici olduğunu bilirler. Normal insanlar, bu hazzı tatmadığı için kendisi dışında olan şeylere bağımlıdır; şan, şöhret, para, statü, sevgili ya da başka insanlar gibi. Hayatının mutluluğu dış koşullara dayanan bireylerin, o alanda oluşan en ufak bir sarsıntı da mutsuz hissetmesi bundandır. Mutluluğunun ağırlık noktası kendinden ne kadar uzak olursa, temeli o kadar zayıf olur. Gerçekçi bir filozof olarak Schopenhauer, insanın mutlulukla ilgili ağırlık noktasının tamamen kendine kaymasının mümkün olmadığını da söyler. Bunun sadece, çok nadir “dahi” dediği kişiler için mümkün olduğunu ifade eder. İnsan diğer her şeyle ilgisini koparacak kadar kendiyle kalamaz. İnsanın yalnızca kendi iç kaynaklarıyla yetinmesi, teorik olarak mümkün olsa da pratikte nadiren başarılabilecek bir idealdir. Yüksek düzeyde düşünsel etkinliğe sahip olan insanlar bunu biraz da olsa başarabilen insanlardır ve bu insanlar diğer normal insanların kaçtığı özgür zamana, mutlu olmak için ihtiyaç duyar.

Dışa bağımlı olarak kurulan mutlulukta, diğer insanlar ve onların bakış açısından bireyin nasıl görüldüğü çok önemli olur. Hatta insan parayı, şöhreti, statüyü bile bu yüzden ister, amaç başkalarının gözünde daha saygın hale gelmektir. Başkalarının bu denli önemli oluşu, insanın yaşamında bütün mutluluk refahını etkiler. Oysa önemli olan başkaları için değil, insanın kendi için ne ifade ettiğidir. Ama bunun için insanın iltifattan etkilenmediği kadar, eleştiriden de etkilenmediği bir bilince ulaşması gerekir. Schopenhauer’a göre insan başkasının fikirlerinde yaşamak yerine, kendi benliğinde huzurlu bir yaşam kurmalıdır. İnsanın kendi kalbindeki varlığından ziyade, başkalarının zihninde nasıl olduğunun daha önemli olması, bu insanı diğer insanların onayına bağımlı kılan bir kimlik içine sıkıştırır. Bu anlayış, günümüzün sosyal medya ve görünür olmanın başarı sayıldığı bir çağda daha da güncel ve eleştirel bir perspektif kazanır. Başkalarının onayıyla değil, kendimizle barış içinde yaşamak, gerçek anlamda özgür olmanın ilk şartıdır.

“Başkalarının fikirlerine gereğinden çok fazla değer vermek, genel anlamda egemen olan bir çılgınlık halidir. Bunun kökeni ister bizim tabiatımız olsun ister toplumsallaşmanın ve medeniyetin bir sonucu olsun, her durumda bizim bütün eylemlerimiz ve faaliyetlerimiz üzerinde oldukça orantısız ve bizim mutluluğumuza zarar veren etkiye sahiptir” (Schopenhauer, 2019, s. 323).

Schopenhauer’ın mutluluğu negatif, acıyı pozitif olarak konumlandırması çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. Mutluluk negatif (acının yokluğu), acı pozitif (acının varlığı) bir gerçekliktir; çünkü acı doğrudan hissedilir, bilince zorla kendini kabul ettirir ve bireyin tüm dikkatini üzerine çeker. Schopenhauer, bu ayrımı *Parerga ve Paralipomena*’nın birinci cildinde verdiği bir beden metaforuyla açıklar:

“Eğer dizinizde küçük bir yara açılırsa, bedeninizin geri kalanı sağlıklı ve güçlü olsa bile dikkatiniz yalnızca bu küçük acıya yönelir. Tüm bedeninizin sağlıklı oluşu sizi ilgilendirmez. Küçük bir ağrı bile tüm varoluşunuzu işgal edebilir” (Schopenhauer, 2019, s. 372).

Schopenhauer’a göre acı, mutluluktan çok daha belirgin, yoğun ve bilinçli bir deneyimdir. Çünkü acı, varlığıyla kendini dayatır; mutluluk ise genellikle bir eksikliktir yani acıların geçici olarak yokluğudur. İnsan, iyi olanın değil, kötü olanın farkına varır ve kötü olan, her zaman daha çok dikkat çeker. Mutluluk sürekli bir hedef, gelecekte olacak bir hal, daha güzeli olsa ne güzel olur gibi insanı peşinden koşulan bir hale sürüklerken, acı şu anda mevcut, gerçek ve belirleyicidir. Acı yalnızca hissedilmez; aynı zamanda bireyin eylemlerini, düşüncelerini ve yaşam yönünü etkiler. Bu nedenle mutluluk insanı hep bir arayışa sürüklerken, acı insanı anın içine çeker ve varoluşsal bir gerçeklik olarak kendini dayatır.

Schopenhauer’a göre mutluluk, aktif olarak var olan bir şey değil; bir eksikliğin, bir acının geçici yokluğudur, yani mutluluk aslında bir durumun yokluğu (negatif), acı ise bir durumun varlığıdır (pozitif). Mutluluk hissi, acı olmadığında kendini göstermez; çünkü insan, var olanı değil, eksik olanı fark eder. Bu yüzden küçük bir ağrı insanın tüm dikkatini çekerken, acı olmadıandaki o sessizlik hali fark edilmez. Örneğin, sıcacık evimizde sabah

güvenle uyandığımızda, hayatımızda büyük bir sorun olmadığında mutluluğumuzun farkına varmayız. Ama o gün öğleden sonra büyük bir sorun yaşarsak bunun verdiği acıyla sabah ne kadar mutlu olduğumuzu anlarız. Mutluluk sessizdir, hissedilmez, ama acı varlığını hissettirir. Bu yüzden mutluluğun farkına pek varmayız. Schopenhauer'a göre acının olmayışının yarattığı bu mutluluk haline, can sıkıntısız bir hayat eklenirse işte o zaman gerçek mutluluk büyük ölçüde sağlanmış olur. İnsan acısızlığın yarattığı bu hazzı keşfederse, dış dünyada hiçbir zaman tatmin olmayacak olduğu haz ve zevklere yönelmez.

Schopenhauer felsefesinde mutluluk, ancak şu üç koşulla belirli ölçüde mümkündür: İlki acının yokluğu, ikincisi acının yokluğunda ortaya çıkacak olan can sıkıntısını gidermek için zihinsel meşguliyet ve içsel zenginlik hali, üçüncüsü, acının yokluğunda bize sıradan gelen mutluluk halinin farkına varıldığı bir bilinçli farkındalık halidir. Bu üçünü yakalayabilen insan, artık dışsal başarı, eğlence ya da hazlarda tatmin aramaz; çünkü kendi varoluşunun içinde bir dinginlik ve doyum hali kurabilmiştir. Bu da Schopenhauer'ın genelde karamsar görünen felsefesinde, nadiren ama kıymetli bir yaşam bilgeliği sunar. Mutluluğun büyük vaatlerle değil, acıdan korunmuş, sade ve içsel bir yaşamda mümkün olabileceğini dile getirerek, insanı dışsal oyalayıcılardan çok, içsel derinliğe yöneltir. Bu yönüyle Schopenhauer, yalnızca bir karamsar değil; aynı zamanda gerçekliğin sınırlarını bilen, acıya karşı uyanık ve bilinçli bir yaşamın savunucusudur.

SONUÇ

Bu çalışmada, mutluluk kavramı felsefi bir sorun olarak ele alınmış ve özellikle Arthur Schopenhauer'ın düşüncesi temelinde yeniden değerlendirilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Schopenhauer'ın ontolojik zemini sunulmuş, ikinci bölümde Antik Yunan felsefesinde öne çıkan mutluluk anlayışlarına Sokrates'in bilgi temelli etiği, Aristoteles'in erdem etiği, Epikür'ün haz öğretisi ve Stoacılığın akla dayalı dinginliğine yer verilmiş; ardından Schopenhauer'ın mutluluğa yaklaşımı bu klasik perspektiflerle karşılaştırmalı biçimde tartışılmıştır.

Schopenhauer'ın mutluluğa dair yaklaşımı, özellikle günümüzün hız, tüketim ve doyumsuzluk eksenli yaşam biçimleri düşünüldüğünde son derece çağdaş bir anlam taşır. Onun önerdiği “suskunluk”, yalnızca istemenin değil, aynı zamanda sürekli dışsal arayışların da geçici olarak durdurulması anlamına gelir. Bugünün tüketim toplumunda sermayenin bireye vadettiği şey, çoğu zaman kesintisiz bir mutluluk idealidir. Tüketiciye, nesneler üzerinde kuracağı hakimiyetin, ona mutluluğu getireceği inancı aşılanır ve bu inanç, zamanla bir mutluluk vaadine dönüşür. Ancak bu sürekli arzu ve sahip olma hali, bireyi sonu gelmeyen bir eksiklik duygusuna ve doyumsuz bir arayışa mahkum eder.

Yaşamın hızı da yalnızca fiziksel düzeyde değildir, zihinsel düzeyde bir tüketim biçimine dönüşmüştür: Her anı verimli geçirme, her fırsatı değerlendirme, her boşluğu doldurma arzusu bireyin sürekli hareket halinde olmasını dayatır. Bu nedenle, hızlı ve sürekli tüketime yönelen bir yaşam tarzı, kaçınılmaz olarak günümüz insanında varoluşsal bir huzursuzluk üretebilir. Schopenhauer açısından bakıldığında hızlanmak, istemeden kaçmak değil; aksine, istemenin daha da derinleşen döngüsü içine hapsolmaktır. Ne kadar hızlanırsak, o kadar çok isteriz; ne kadar çok istersek, o kadar çabuk tatminsiz oluruz. Bu kısır döngüde mutluluk giderek uzaklaşır; çünkü mutluluk, istemenin geçici olarak durduğu suskunluk anlarında mümkündür oysa hız ve sürekli tüketim hali, bu suskunluğu imkansız kılar. Bu bağlamda günümüzün hız eksenli yaşamı, mutluluk arayışının değil, mutsuzluğun sürekliliğinin bir biçimi olarak yorumlanabilir. Gerçek mutluluğa yaklaşmak, hızla değil; istemeyi fark ederek ona mesafe almakla, yani yavaşlamakla mümkündür.

Günümüzde mutlu olup olmamanın bireyin kendi elinde olduğu sıkça vurgulanmaktadır. Bu anlayışa göre mutluluk, yeterince istenirse ve gerekli çaba gösterilirse ulaşılabilecek bir hedef olarak görülür. Oysa bu yaklaşım, mutluluğun yalnızca bireysel tercihlere ve iradeye bağlı olduğunu varsayarak, onu belirleyen çok daha karmaşık etkenleri; sosyal, ekonomik, kültürel ve hatta fiziki koşulları göz ardı eder. Mutluluğun yalnızca çabanın bir sonucu olduğu düşüncesi, başarısızlık ya da mutsuzluk durumunda bireyi sorumlu tutan ve suçluluk duygusunu besleyen bir çerçeve yaratır. Bu da mutluluğun doğasına dair daha derin, felsefi bir sorgulamanın önünü tıkar. Mutluluğu ulaşılabilecek bir yer ya da varılacak bir sonuç olarak ele almak, onun sürece yayılan yönünü ve bu sürecin bireyin düşünsel ve etik dönüşümündeki rolünü göz ardı etme eğilimi taşır. Oysa mutluluk, çoğu zaman bir nihai durumdan ziyade, insanın yaşamla kurduğu ilişki biçiminin, bu ilişkiye yüklediği anlamın, kendisiyle ve değerlerle kurduğu dinamik bağın bir yansımasıdır. Bu nedenle mutluluğu sadece bir duygu durumu değil, aynı zamanda etik ve düşünsel bir yönelimin sonucu olarak ele almak gerekir.

Bu çerçevede erdemli bir yaşam, bireyin içsel tutarlılığını ve toplumsal uyumunu sağlayarak, mutluluğu yaşamla bütünleşen bir hal olarak mümkün kılar. Bu anlayışta mutluluk, bir varış noktası değil; iyi yaşanmış bir hayatın eşlik eden bir duygusudur. Ancak insanın eğilimler varlığı ve arzular taşıyan bir varlık olduğu düşünüldüğünde, isteklerin tatmininden doğan, daha duysal temelli olan bir mutluluk deneyiminin varlığı da yadsınamaz. Her ne kadar bu yönü geçici ve kırılgan olsa da, insan yaşamının gerçekliğine içkindir ve görmezden gelinmemelidir. Bu yüzden insanın haz ve arzularının peşinden gitme eğilimi göz önünde bulundurularak onun düşünsel, etik ve duysal boyutlarını göz ardı edilmemelidir. Hazcı bir yaklaşım, insanın diğer canlılarla paylaştığı biyolojik yönünü ön plana çıkarırken, onu diğer türlerden ayıran akıl, bilinç ve etik yetilerini göz ardı edebilir. İnsan, yalnızca haza yönelen bir varlık değildir; aynı zamanda kendisini, eylemlerini ve değerlerini sorgulayabilen, anlam arayışında bulunan bir varlıktır. Bu nedenle mutluluk da sadece duysal ya da geçici tatminlerle açıklanamayacak kadar derin ve çok katmanlı bir kavramdır.

Epikür'ün düşüncesi haza dayalı bir mutluluk anlayışı olarak görülse de, burada mutluluk, ölçülü hazlar ve acının yokluğu ile ilgilidir; aşırılık değil, dinginlik hedeflenir. Ancak bu mutluluğu daha çok bireysel bir denge haline indirgerken, insanın etik

sorumluluğu, toplumsal bağları ve düşünsel gelişimi ikinci plana atılabilir. Oysa mutluluk ile etik arasında kopmaz bir ilişki vardır; çünkü gerçek anlamda mutlu olmak, yalnızca haz almakla değil, aynı zamanda iyi bir yaşam sürmekle de mümkündür. Bu nedenle mutluluk kavramını etik, akıl ve bilgelik gibi daha derin insani boyutlarla birlikte düşünmek; onu yalnızca hoş deneyimlerle değil, değerli ve anlamlı bir yaşamla ilişkilendirmek gereklidir.

Haz merkezli mutluluk anlayışının diğer bir eksik yönü şudur: Haz, doğru yönlendirildiğinde sürdürülebilir bir mutluluğu mümkün kılar gibi görünür; ancak bu varsayım, insanın arzularının doğası göz önüne alındığında oldukça tartışmalıdır. Arzuların sürekliliği ve tatminin geçiciliği dikkate alındığında, hazza dayalı mutluluk anlayışı, insanın varoluşsal yapısıyla çelişen bir beklenti yaratır. Bu bağlamda Arthur Schopenhauer'ın yaklaşımı, mutluluğun haz temelli tanımlarına karşı önemli bir düşünsel alternatif sunar. Schopenhauer'a göre insan, doğası gereği istemeye mahkumdur ve bu isteme, hiçbir zaman kalıcı tatmin sağlamaz. Haz, yalnızca istemenin geçici olarak duraksadığı anlarda mümkündür ve bu da mutluluğu sürekli elde edilen bir durum değil, ancak acının yokluğunda ortaya çıkan kısa süreli bir hal olarak konumlandırır. Bu anlayış, mutluluğu bir amaç olmaktan çok, kaçınılmaz acıların arasında beliren bir duraklama anı olarak konumlandırır. Schopenhauer böylece mutluluk kavramını daha gerçekçi bir zemine çeker; onu idealize edilmiş bir hedef olmaktan çıkarıp, insan varoluşunun sınırlılıkları ve kırılganlığı içinde anlamaya yönlendirir. Bu anlayışta mutluluk, bir varış noktası değil; iyi yaşanmış bir hayatın eşlik eden bir duygusudur.

İnsan, hayatta kalma mücadelesinin büyük ölçüde hafiflediği modern dünyada, yaşamını büyük çabalar harcamadan sürdürebilir hale gelmiştir. Ancak bu kolaylık, mutluluğun önemli bir bileşeni olan anlamlı uğraş ve yönelimleri devre dışı bırakma riski taşır. Arzularına kolaylıkla ulaşan birey, tatminin getirmesi beklenen kısa süreli hazzı bile deneyimleyemez; çünkü Schopenhauer'a göre arzuya ulaşmak geçici bir doyum sağlasa da, bu durum kısa sürede yeni bir arzuya veya boşluğa dönüşür. Tatminin süreksizliği, bireyi sürekli bir eksiklik halinde tutar. Aslında bugünün teknolojisinin yarattığı modern dünyada atalarımızdan daha az canımız sıkılsa da, can sıkıntısından daha fazla korkarız. Schopenhauer, tatminin olmaması halini mutlak bir edilgenlik çağrısı olarak sunmaz; aksine, insanın yaşamı katlanılabilir kılması için bir tür uğraş ve yönelime ihtiyaç duyduğunu kabul eder. Bu

noktada önemli olan, uğraşın niteliğidir. Şiddetli arzulara dayanan hedefler, istemeyi daha da derinleştirerek mutsuzluğu beslerken; düşünsel, sanatsal veya felsefi uğraşlar, istemeyi geçici olarak susturabilir ve bireye anlam kazandırabilir. Schopenhauer’a göre gerçek mutluluk, istemeden tamamen kurtulmakla değil, istemeye yön veren bilinçli bir mesafe geliştirmekle mümkündür. Bu nedenle uğraşsızlık can sıkıntısını, amaçsızlık ise varoluşsal bir boşluğu doğurur. Dolayısıyla mutluluk, arzuların denetimsiz tatmininde değil; anlamlı, ölçülü ve bilinçli bir yaşam pratiğinde aranmalıdır.

Bu noktada Schopenhauer’ın düşüncesinin sıklıkla yanlış biçimde nihilizmle ilişkilendirilmesinin önüne geçmek gerekir. Her ne kadar onun felsefesi yaşamın acı, tatminsizlik ve eksiklik üzerine kurulu yapısını vurgulasa da, bu yaklaşım ontolojik ve etik düzeyde bir anlamsızlık iddiasına dönüşmez. Aksine, Schopenhauer "isteme" kavramıyla dünyaya açıklayıcı bir yapı kazandırır; insan yaşamındaki acının kaynağını tanımlar ve bu acıya karşı estetik, etik ve düşünsel yollarla nasıl bir mesafe alınabileceğini gösterir. Özellikle sanat, estetik ve bilgi yoluyla istemeden geçici olarak özgürleşme imkanı sunması, onun felsefesini yalnızca gerçekçi değil, aynı zamanda iyileştirici bir yönelim olarak da konumlandırır. Bu yönüyle Schopenhauer, yaşamı değersizleştiren bir nihilist değil; yaşamın sınırlarını gözeterek ona içeriden anlam arayan, hatta bilgelik öneren bir filozoftur. Dolayısıyla onun karamsarlığı, yıkıcı değil; insanı daha derin bir farkındalığa davet eden, yapıcı bir gerçekçiliktir.

İnsanın tüm arzuları, doğası gereği zararlı ya da kaçınılması gereken şeyler değildir. İnsan yaşamını anlamlı kılan pek çok yönelim ve ideal, bir tür arzunun ürünüdür. Özellikle anlık tatmin arayışından uzak, daha derinlikli ve anlam yüklü arzular bireyin yaşamına yön, biçim ve derinlik kazandırabilir. Mesele arzunun kökünü kazımak değil, onu dönüştürerek başka türlü arzulamayı öğrenebilmektir. Schopenhauer’ın da işaret ettiği gibi, sorun arzunun varlığında değil; onun sürekli tatmin edilmesi gerektiği yönündeki yanılsamadır. Ayrıca, hiçbir zaman ulaşılamayan ve sürekli ertelenen arzular, bireyin iç dünyasında bir eksiklik duygusu ve doyumsuzluk yaratabilir. Bu tür arzular, doyuma ulaşamadığında bireyin yaşamını zenginleştirmekten çok, kısırlaştırabilir ve içsel bir gerilim kaynağına dönüşebilir. Bu nedenle mutluluğu yalnızca arzuların tatminiyle özdeşleştirmek ya da tüm arzulardan

bütünüyle kaçınmak şeklinde yorumlamak, insan doğasını ve deneyimini tek boyutlu bir yaklaşıma indirgemek olur.

Yaşamda mutlu anlar olduğu kadar, kaçınılmaz biçimde mutsuzluk ve acı dolu anlar da olacaktır. Hayatı gerçekten sevebilmek, onu yalnızca mutluluk verdiğiğinde değil; acısıyla, hüznüyle, neşesiyle bir bütün olarak kabul edebilmeyi gerektirir. Gerçek bir yaşam sevgisi, mutluluğu bir önkoşul hâline getirmeden, varoluşun tüm boyutlarını içtenlikle karşılayabilmekle mümkündür. Bu tutum, insanın hem kabullenme gücüne hem de mücadele azmine sahip olmasını gerektirir. Çünkü hayat, yalnızca keyifli anlardan değil; insanın anlam arayışıyla, dayanıklılığıyla ve dönüşümüyle şekillenen bir süreçtir. Mutluluk, tam da sürecin içinde, bütünlüğü kucaklayabilme cesaretinde saklıdır. Mutluluk, bir anın içinde donup kalmak değil; süregidenin içinde var olabilmeyi, geçici olanı anlamlı bir biçimde yaşamayı gerektirir. Bu nedenle mutluluk, bir varış noktası değil; yaşamla kurulan ilişkinin sürekli yenilenen biçiminde açığa çıkar. İnsanı dönüştüren arzu ise, yalnızca bir yokluk hâlinin acısı değildir. Aksine, arzu duyulan şeye tekrar tekrar yönelme, ondan yeniden haz alma, onu sevmeye ve takdir etme gücüdür. Kalıcı bir tatmin değil, sürekli bir anlam üretme ve derinlik kazandırma pratiğidir. Mutluluğun özü de belki burada yatar; yaşamı olduğu haliyle sürdürebilmekte, dönüşümünü içtenlikle kabullenip onunla birlikte yol alabilmektedir. Mutluluk ne yalnızca var olmada, ne de sahip olmadadır; mutluluk eylemde, sevgide, neşede kendini gösteren bir varoluş biçimidir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2001). *Fizik*, (Çev. Saffet Babur). Yapı Kredi Yayınları
- Aristoteles (2024a). *Eudemos'a Etik*, (Çev. Saffet Babur). Bilgesu Yayınları
- Aristoteles (2024b). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babur). Bilgesu Yayınları
- Arslan, Ahmet (2023a). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. Alfa Yayınları
- Arslan, Ahmet (2023b). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. Alfa Yayınları
- Aurelius, Marcus (2025). *Düşünceler*, (Çev. Şadan Karadeniz). Yapı Kredi Yayınları
- Cevizci, Ahmet (2019). *Felsefe Tarihi*. Say Yayınları
- Cevizci, Ahmet (2021). *Etik Ahlak Felsefesi*. Say Yayınları
- Hobbes, Thomas (2007). *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, (Çev. Deniz Zarakolu). Belge Yayınları
- Irvine, William (2022). *Güzel Yaşam Kılavuzu*, (Çev. K.Orkun Çatık). Türkiye İş Bankası Yayınları
- Kıymaz, Tufan (2021). *Kıbrıslı Zenon Mutluluk Hayatın Dirençsiz Akışıdır*. Destek Yayınları
- Kuçuradi, İoanna (2023). *Schopenhauer ve İnsan*. Türkiye Felsefe Kurumu
- Laertios, Diogenes (2024). *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çev. Candan Şentuna). Yapı Kredi Yayınları
- Lear, Jonathan (2020). *Aristoteles Anlama Arzunu*. Alfa Yayınları
- Özcan, Muttalip (2020). *İnsan Felsefesi*. Bilgesu Yayınları
- Schopenhauer, Arthur (2019). *Parerga Ve Paralipomena I*, (Çev. Gürkan Başay, Murat Kaymaz). Ötüken Felsefe Yayınları
- Schopenhauer, Arthur (2023a). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, (Çev. Onur Aktaş). Doğu Batı Yayınları
- Schopenhauer, Arthur (2023b). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlülük Kökü Üzerine*, (Çev. Onur Aktaş.) Doğu Batı Yayınları
- Stock, George (2021). *Stoacılık*, (Çev. Melike Molası). Fol Yayınları