

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE FELSEFE TARİHİ PROGRAMI

ARTHUR SCHOPENHAUER'DA METAFİZİK KÖTÜLÜK ve
VAROLUŞUN VERDİĞİ ACIDAN KAÇIŞ OLARAK AHLAKİ
EYLEMLER

Yüksek Lisans Tezi
KIYMET TUĞBA İMAMOĞLU

TEMMUZ 2019

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE FELSEFE TARİHİ PROGRAMI

ARTHUR SCHOPENHAUER'DA METAFİZİK KÖTÜLÜK ve
VAROLUŞUN VERDİĞİ ACIDAN KAÇIŞ OLARAK AHLAKİ
EYLEMLER

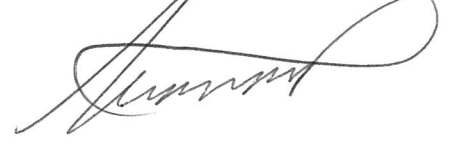
Yüksek Lisans Tezi
KIYMET TUĞBA İMAMOĞLU
Danışman
Dr. Öğr. Üyesi NİHAL PETEK BOYACI GÜLENC

TEMMUZ 2019

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Kıymet Tuğba İMAMOĞLU



Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.



Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI GÜLENÇ

İMZA SAYFASI

Kıymet Tuğba İmamoğlu tarafından hazırlanan “Arthur Schopenhauer’da Metafizik Kötülük ve Varoluşun Verdiği Acıdan Kaçış Olarak Ahlaki Eylemler” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı:

Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI GÜLENÇ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

İMZA

.....


Üyeler:

Dr. Öğr. Üyesi Yaylagül CERAN KARATAŞ

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....


Dr. Öğr. Üyesi Dilek ARLI ÇİL

Kurumu: İstanbul Maltepe Üniversitesi

.....


Tez Savunma Tarihi: 19/ 07/ 2019

ÖZET

ARTHUR SCHOPENHAUER'DA METAFİZİK KÖTÜLÜK ve VAROLUŞUN VERDİĞİ ACIDAN KAÇIŞ OLARAK AHLAKİ EYLEMLER

İmamoğlu, Kıymet Tuğba

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Felsefe Tarihi
Programı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek Boyacı Gülenç

Temmuz 2019, 150 Sayfa

Bu çalışmada Arthur Schopenhauer'ın varoluşu dayandırdığı metafizik kötülük ve bunun sonucunda insan yaşamına hâkim olan acı kavramları ve düşünürün çıkış noktası olarak ortaya koyduğu ahlaki yaklaşım temel hatlarıyla ele alınacaktır. Tez, günümüz toplumlarının yaşadığı hızlı değişim ve dönüşümle yaşamın manevi yönünde oluşan zedelenme ve bunun sonucunda çıkan sosyal ve toplumsal çöküşlere düşünürün felsefesinin ışık tutabileceği noktaları ortaya koymaktadır.

Tezin ilk kısmında Schopenhauer düşünce sisteminin anahtar kavramları ve temel ilkeleri açıklandıktan sonra düşünürün insan ve evren tasavvuru ortaya konacaktır. İkinci aşamada filozofun var olan inanç ve ahlak sistemlerine karşı eleştirileri ve yorumları incelenecek, düşünürün kendi etik anlayışına zemin hazırlayan benzer unsurlar ve ya karşıtlıklar üzerinde durulacaktır.

Tezin son aşamasında düşünürün yaşamı kuşatan acıdan kurtulmak için işaret ettiği ahlaki yaklaşım ve hakikatin manevi yönünü kavrayış aşamaları ele alınmaktadır. Schopenhauer'ın Kant'dan devraldığı bilinç tasarımlarıyla kurulu evren algısını kendi düşünce sisteminde, kendinde varlığın idrakinin kabulüyle yeniden şekillendirmesi ve görünüm dünyasının kuşatıcılığından sıyrılabilme düşüncesi, günümüz dünyasının maddeyi ön plana çıkaran toplumsal yapısında, manevi temellendirmeler için hangi noktalarda yararlanılabilir olduğu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İstenç, görüngü dünyası, bencillik, ahlak, merhamet

ABSTRACT

THE METAPHYSICAL EVIL IN ARTHUR SCHOPENHAUER and MORAL DEEDS TO AVOID THE PAIN OF EXISTENCE

İmamoğlu, Kıymet Tuğba

Postgraduate Thesis, Department of Philosophy, Program of History of Philosophy
and Systematic Philosophy

Thesis Supervisor: Asst. Prof. Nihal Petek Boyacı Gülenç

Today we live in a period in which humankind is conquered by the physicalism, which results in the devastation of moral values and brings in the spiritual collapse of life. Despite of the essential values such as freedom, indepenence, basic human rights; and merits of human development such as democracy, science, ration; or the improved life standards or welfare; these cannot avoid human beings stuck to the limitations of physical world. The philosophy of Schopenhauer may help us to see the meaningless of current struggles on materialistic world and lead us to attain the human values to see the spiritual side of life once again. With the help of art, compassion, and lack of selfishness; human beings may overcome contradiction between each other and become a unity that doesn't constitute a danger to each other. Once the inner meaning of reality and the moral dimenion of life are captured within the concept of the metaphysical power ruling the life, which is being-in-itself, the **will**; the human beings of this century will overcome the pyschological depression, the corruption of human values and this pitiless struggle against each other and may find the true peace in inwardness.

Key Words: Will, phenomenal world, selfishness, ethics, compassion

Özgeçmiş

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Kıymet Tuğba İMAMOĞLU

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 11 Mayıs 1983, Ankara

Elektronik Posta: tugbaimamoglu@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Atılım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü	2009
Yüksek Lisans	İMU, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	-
Yüksek Lisans	Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı	Devam ediyor

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2010-2011	Karadeniz Teknik Üniversitesi	İngilizce Okutmanı
2011-2012	Beykoz Üniversitesi	İngilizce Okutmanı
2012- 2019	İstanbul Medeniyet Üniversitesi	Öğretim Görevlisi

YABANCI DİLLER:

İngilizce - İleri Düzeyde

Almanca - Başlangıç Düzeyinde

TEŞEKKÜR

Bu tezin yazımı sürecinde benden bilgisini, sabrını ve özverisini esirgemeyen; sadece mesleki birikiminden değil, kişiliğinden de çok şey öğrendiğim tez danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Nihal Petek BOYACI GÜLENÇ’e teşekkürlerimi sunarım.

Kıymet Tuğba İMAMOĞLU

İstanbul 2019

KISALTMALAR

a.g.e.	:	adı geçen eser
ev.	:	Çeviren
s.	:	sayfa

İÇİNDEKİLER

Bildirim	i
Jüri Üyelerinin İmza Sayfası	ii
Özet	iii
İngilizce Özet	iv
Özgeçmiş	v
Teşekkür	vi
Kısaltmalar	vii
Giriş	1
1. Bölüm: Schopenhauer'ın Dünya ve İnsan Algısı	10
1.1. Schopenhauer'ın Felsefesinde Temel İlke ve Kavramlar	10
1.1.1. Schopenhauer Felsefesinin Modern Düşünceден Ayrılması ve Dönemindeki Yeri	13
1.1.2. Kant'dan Etkilenimi ve Numen-Fenomen Ayrımında Dünya Algısı	21
1.2. Evreni Var eden Kör İstenc	29
1.3. İstencin Nesnelleşme Süreci ve İnsan	31
1.4. Akıl ve Özgürlük	33
1.5. Bencillik	36
1.6. Bilincin En Derin Boyutu Olarak Acı	40
1.7. Metafizik Kötümserlik	43
2. Bölüm: Schopenhauer'ın Tanrı Düşüncesi ve Kötülük Anlayışı	47
2.1. Schopenhauer'ın Tanrı Kavramına ve Dinlere Yaklaşımı	48
2.1.1. Budizm'in Schopenhauer Felsefesindeki Etkisi	81
2.2. Schopenhauer Felsefesinde Kötülük Problemi	93
3. Bölüm: Varoluştan Kaçış Olarak Ahlaki Eylemler	102
3.1. Kendinde Varlığa Dönüş	103
3.2. İstemenin Değillenmesi	108
3.3. Bireysellik ve Bencillikten Uzak Durma	112
3.4. Merhamet	121
3.5. Sanat	132
3.6. İnsan Eylemlerinin Ahlaki Boyutu	137
Sonuç	140
Kaynakça	148

GİRİŞ

Arthur Schopenhauer'un felsefi tarzının, bulunduğu dönemin düşünce ve yaratım dinamiklerini yerle bir eden özgünlükte olduğu gerçeği bizi kendisinin, köklerini her ne kadar önceki bazı felsefi kabullerden alsa da onları da aşan kendi metafizik yaklaşımıyla hem Batı düşünce geleneğinde hem de yaşadığı çağda ayırt edici konum kazandığı kabulüne götürür. Düşünce tarihindeki ayrıksı konumu, onu bugün dahi tüm kalıplaşmış görüşlerden öte, kendi değerlerinin özgünlüğünde yeniden yorumlanabilme ve çağımızın düşünce çıkmazlarına çözüm için bir keşif alanı haline getirmektedir.

Kurmuş olduğu irade metafiziği ile tecrübe dünyasının temel unsurları düşünme ve bilmeyi insanı aşan bir unsurla açıklamış, bugün yaşamı anlamlandırmada zorlandığımız girdaplarda bu tecrübe malzemelerinin yetersizliği hissettiğimizde onları da aşan kapsayıcı bir güçle düşünce düzlemimize alternatif bir boyut kazandırmıştır.

Arthur Schopenhauer'ın felsefi yaklaşımını metafiziğe geri dönüş olarak tanımlamak, Descartes'ten sonra sanatsal ve ahlaki tartışmaların bu çerçeveden kopması göz önüne alınırsa, mümkün görünmektedir. Pozitivizm ve Rasyonalizm'in baskın hegemonyasının zamanla gerilediği ve Hegelciliğin eski popüleritesini kaybettiği bir dönemde yeniden metafizik kökler üzerine kurulu bir düşünce disiplininin fark edilmesi, barındırdığı farklılıklarla birçok düşünce dehasına da ilham olmuştur.

Schopenhauer'ı kendisi yapan dönemi ele alırsak, dilbilimsel ve filolojik tartışmaların öncü olduğu; Herder ve sonrasında Schlegel kardeşlerin yaptığı çalışmalarla ışık tutulan dil ve uygarlık olgularının yorumlandığı, Budizm ve Sanskritçe metinler üzerinde incelemeler yapıldığı bir zaman olduğunu görmekteyiz. Schopenhauer, döneminde yapılan bu çalışmaları takip ederek kendi felsefi yönelimi için de malzeme toplamıştır. Korformizm karşıtı tutumu, kendisini tüm bu malzemeleri çağının kabullerini sarsacak değerler üreten bir felsefe yapmasına götürmüştür.

Akıl ve akla ait yöntemlerin felsefe yapmada ve insan-evren ilişkisini yorumlamada mutlak ölçüt kabul edildiği bir dönemde, akli ve insanı kendini aşan metafizik bir güçle tanımlayarak felsefe dünyasında bir nevi put kırıcı işlevi de gördüğü söylenebilir. İnsan zihni ve bilinci tecrübe dünyasını en temel unsuru iken, bu unsurları reddetmeyen ancak daha da üst bir mekanizmaya bağlayıp metafiziksel kapsamlı bir evren-insan yorumu getiren Schopenhauer, insan zihni ve bilincini ikincil duruma düşürmesi sebebiyle döneminde belirgin bir kabul görmemiştir.

Düşünürün felsefesindeki anahtar kelime *istenç (irade)*'i anlamak düşünce sistemindeki dayanak merkezini oluşturur. Filozof tüm evrenin bilinçsiz ve kör bir var olma isteğiyle hareket ettiğini ve oluşun bu bilinçsiz gücün kontrolünde süregeldiğini ifade eder. *İstenç* en temel ifadeyle var olma, hayatta kalma ve sürekliliğini devam ettirme isteği olarak evreni var eden yaşamsal ilkedir. Bu yaşamsal ilkeyi bir itki, enerji ya da ilk güç olarak tanımlayabiliriz. Evren istenç ve tasarım olarak ikiye ayrılır. Duyularımız aracılığıyla hissettiğimiz dünya *fenomen* yani tasarımdır. İstenç ise olgusal dünyadır. Cansız doğadan canlılar dünyasına kadar her varlık istencin kendini açmasıyla meydana gelir ki buna istencin nesnelleşme halidir. Her şeyi meydana getiren ilk metafizik güç, yani *istenç*, cansızlar dünyasından evrendeki en ufak zerreye, en alt yaşam formundan en üst yaşam formu olan insana kadar nesnelleşmekte; var olma güdüsünü doğuştan insanlara vererek onları bir yaşam mücadelesine sokmaktadır. İnsana ait tüm fiziksel ihtiyaçlar, doğuştan gelen güdüler, akıl, düşünce edinim süreçleri ve zihin algıları var olmayı devam ettirmeye güdümüyle istencin kontrolünde hareket etmektedir. Basit fiziksel ihtiyaçların devamı istencin en alt basamağına karşılık gelirken, en üst insani değerlerden de aynı istencin ürünü olmakla birlikte onun en derin boyutunu temsil etmektedir. Fiziksellik hakikatin en alt boyutunu oluştururken, Schopenhauer'a göre evrenin en temel ilkesi *istenç* fark edildiğinde yaşamın manevi yönüne yolculuk başlar ve hakikatin üst seviyesine ulaşılır. Hakikatin üst seviyesine ulaşan insan fiziksellik anlamsızlığından kurtularak ahlaki gelişimine zemin hazırlar.

Yaşadığı dönemde ismi parlamayan filozofu daha sonraki süreçte farklılığıyla öne çıkaran bir diğer nokta ise yazış tarzıdır. Fransız tarihçi ve edebiyatçı Adolphe Bossert (1832-1922) Arthur Schopenhauer'ın derinlikten asla taviz vermeden açık seçik olunabileceğinin kanıtı olduğu söylemektedir. Eserlerinde düşüncelerini keskin

bir şekilde ortaya koyduğu ve üslubunun açık seçik oluşu fark edilmektedir. Süssüz, berrak, canlı, tekniklikten ve laf kalabalığından uzak, açık ve net, derli toplu bir düşüncenin hizmetindeki üslubuyla bilinmektedir.¹

Arthur Schopenhauer bilen özneye öncelik vermesiyle Kant'ın mirasçısı kabul edilir. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* isimli en bilenen eseri “Dünya benim tasarımımdır.” ilk cümlesiyle başlar. Kant'ın felsefesinde temellerini attığı gibi dış dünyanın asla kendi başına gerçekten bilinemeyeceğini, onu bilme kapasitesinin tümüyle özneye toplandığını kabul eder. Buna göre, dünya öznenin algılamasıyla ortaya çıkan bir *fenomen* olduğu için öznenin ortadan kalkması dünyanın ortadan kalmasına yol açar. Fenomen olan yani görünüm dünyası, öznenin tasarımıdan başka bir şey değildir. Schopenhauer bunu “Bizim tüm tasarımlarımız öznenin nesneleridir ve öznenin tüm nesneleri de bizim tasarımlarımızdır.” şeklinde ifade eder. Kant'ın bu temel ilkelerini kendi felsefesine de zemin yapan Schopenhauer dünyayı kategoriler aracılığıyla algıladığımızı da tekrar eder. Immanuel Kant'dan ayrılan yönü ise Kant'ın duyularımızın dışında hiçbir şeyin olmadığı görüşünün aksine, ilk hareket ettirici kendinde varlık istencin varlığının doğada sezilebilir ve hissedilebilir olduğudur.

Antik dönemden yaşadığı çağa kadar birçok düşünür ve yazarı kaynak olarak kullanan Schopenhauer; Lucretius, Platon, Aziz Augustinus, Bacon, Dante, Calderon, Shakespeare, Spinoza, Byron ve Leopardi gibi isimleri kendi dilinden okumuştur. Özellikle Rabelais, Pascal, Helvetius, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyere, Chamfort gibi XVIII. yy. Fransız ahlakçılarına hayranlık duyar. Kartezyen akla eleştiri getiren Bayle ve Leibnizci- Wolfçu iyimserliğe tepki gösteren Voltaire'i kaynak olarak kullanır. Kant'ın düşüncesine ve Goethe'nin eserlerinin ciddi bir takipçidir.

Arthur Schopenhauer, düşünce dünyasının dehalarından Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin de öncüllerinden kabul edilir. Schopenhauer'ın *istenç* kavramını kendi felsefesinin de yapıtaşlarından yapan Nietzsche bu kavramı *güç istencine* dönüştürür ve evrendeki tek iradenin gücün karşı konulmaz istenci olduğunu savunur. Schopenhauer'ın karamsar felsefesini gençlik döneminde olduğu gibi kabul eden

¹ Edouard Sans, *Schopenhauer*, 1. Basım, Ankara: Dost Yayınevi, 1990, s.11.

Nietzsche, hemen her düşünce insanının yaşadığı değişimleri deneyimleyip ilk yıllarından farklı tezleri savunmaya başlamış; Schopenhauer'ın hayatı yadsıyan tutumuna karşı onu kutsallaştıran bir noktaya gelmiştir.

Zamanının baskın kabullerinin ötesine geçebilip zaman dışı bir boyutta kapsama ve anlama sahip olan “Frankfurt karamsarı”nın etkilediği büyük düşünce insanları onun öğretisinin kendi döneminde hakettiği saygınlığı göremese de giderek artacak bir değer muhatabı olabilme kapasitesine işaret etmektedir. Alman dehası Nietzsche dışında, Arthur Schopenhauer'ın öğretilerini kendi düşünce yönelimlerine ışık olarak kabul eden düşünce insanları ve yazarlardan bazıları Samuel Beckett, Thomas Hardy, Richard Wagner, Albert Einstein, Wilhelm Bush, Thomas Mann, Hermann Hesse, Henry Bergson, Kurt Tucholsky'dir.

Yaşamdaki kötülük Arthur Schopenhauer'a göre doğuştan özümüzde bulunan enerji istencin eseridir. Kötülük onun felsefesinde yaşamın sarkacında devam ettiği ana güçtür; öyle ki yaşamda asıl olan her zaman kötülük ve acı olmuştur. Bütün görünenlerin kaynağı bu akılsız, bilinçsiz öz; fenomenlerde açığa çıkarak insanı kuşatır. Fiziksellik dünyasında anlaşılmaz nedenselliklerle kuşatılan insan, bu nedenselliklerin yönlendirmesiyle varlığını sürekli bir adım daha öteye taşımak için mücadele eder. Bu mücadele istencin kontrolünde kendisini bireyselleştirerek tüm dış dünyayla arasına set çekerek ve kendini bireyselleştirip diğer canlıları tehlike olarak görerek amansız bir mücadeleye dönüşmektedir. Yaşam bu amansız mücadelenin içerisinde insanı acıdan acıya sürükleyen bir trajedidir Schopenhauer'a göre. Öyle ki istenç, insanı bu mücadelede anlık tatminlerle oyalayarak oradan oraya sürükler. Evrendeki tüm uygarlıklar, adaletsizlik, acı, çaresizlik bu ilk var edici yaşamsal ilke istencin eseridir. Yaşam ilk yaşamsal ilke, öz, temel güç tarafından kötülüğe konumlandırıldığı için esas olan acıdır ve insanlığın bundan kaçması neredeyse imkânsızdır. İnsanlık yaşadığı acıların çaresini tek tek olaylarda ve sebeplerde arayarak Schopenhauer'a göre sadece kendini kandırmaktadır. Ona göre yaşamın kötülük kaynağı olduğu ve onu var eden istencin acıyı beslediği kavranılmadan insanın ıstıraptan kurtulması mümkün değildir. Bugün bizlerin de karşılaştığı dünyevi sorunların tek başlarına sebeplerini ayrı ayrı tespit etmek yerine, yaşamın tüm insanlığı nasıl bireyselleştirip yalnızlaştırdığı ve hayatın anlam

derinliğini fiziksellik içerisinde nasıl kaybettiğimizi Schopenhauer'ı okuyarak daha derin bir boyutta anlamamız mümkündür.

Tüm zamanı, mekânı ve oluşu kapsayan gerçek, bireysel isteklerimizi ya da toplumsal hedeflerimizi sonsuzlukta bir kısıntı haline getirir. Oysa yaşam istemeyle bizi sürekli yeni hedeflere yönlendirerek arzulanan şeyin elde edilmesini amaç haline dönüştürür. Hedefler bir biri ardına elde edilse bile insan için geride kalan onlar için savaşıırken çektiği acı ve elde ettiğinde uzun sürmeyen mutluluğunun geçiciliğidir. Uygarlık tarihine ya da bireysel olarak insanların yaşamlarına baktığımızda hiçbir elde edilmiş başarının tek başına mutluluğun hâkimiyetini sağlayamadığını görmekteyiz. Tek tek amaçlara yönelip yaşamın bütünü hakkında bir değer üretmediğimizde, tüm çabalarımızın hedeflerin aldatıcılığı ile sonuçlandığını görürüz. Bütün bu aldatmaca nesneyle kurduğumuz ilişkide onların özünü temsil eden şeyi göremeyip tasarımlarımızı hakikat sanmamızdan ibarettir. Oysa her şeyin temelinde bulunan asıl gücü keşfettiğimizde, hakikatin derin algısına sahip olur geçici olandan sıyrılıp tek, asıl ve sonsuz olana ulaşabiliriz.

İçerisinde bulunduğumuz zaman, yaşamsal ihtiyaçların daha önce hiç olmadığı kadar iyileştirildiği bir dönemdir. Hayatta kalma mücadelesi veren insan türü, bugün insan hakları kavramının muhatabı olarak birçok yaşamsal hakkını koruma altına almış durumdadır. Medeniyetler bugün çağımızın popüler kavramı “özgürlük”ün öncüllüğünde bir toplum yapısı kurmakta ve insana ait her konu her şeyden önce “özgürlük” kavramıyla konumlandırılmıştır. Demokrasi ve temel insan hakları bireyin ve toplumların kendi kaderlerini belirleme ve yaşamsal haklarını koruma altına alarak baskısız, engelsiz, sınırlamasız bir refah ve mutluluk düzeni vadetmektedir. Bilim bir yandan fiziksel dünyanın tüm bilinmezlerini açmakta ve insanı maddenin hâkimi haline getirmektedir. Teknoloji aynı şekilde, yaşamı insan için kolaylaştırmakta; insan için zor ve acılı süreçler yine insan aklıyla aşılarak basit süreçlere dönüştürülmüştür. İnsanın barınma, beslenme, cinsellik ihtiyaçları içinde bulunduğumuz çağda birey için kolay temin edilebilir hale gelmiştir. Akıl, hiç sarsılmayacak bir derecede yaşamın her alanında temel belirleyici ölçüt olmuş, rasyonel yöntemlerin insan faaliyetlerin tümündeki mutlak hâkimiyeti sorgulanamaz bir boyuta ulaşmıştır. İnsanın kendi seçimlerinin önünde engel olabilecek hiçbir

maddi ve manevi kurumun yaptırımı kalmamış, birey mutlak özgürlük kavramıyla kendi bağımsızlığını ilan etmiştir.

Fiziksel dünyanın tüm ihtiyaçları bireyin ve toplumların lehine bu kadar gelişmişken, insanlığın aynı oranda mutluluğa kavuşamaması dikkat çekicidir. Maddenin hiç olmadığı kadar insan yaşamının merkezine yerleştiği bir dönemde insanı nereye konumlandıracağımız tartışma konusu haline gelmiştir. Eşyanın doğası üzerine bilğimiz hiç olmadığı kadar artarken, hakikat algımız insanları ve toplumları tatmin edecek bir yerde bulunmamakta hatta bir hakikatin olup olmadığı sorunsalı bile ortaya çıkmış bulunmaktadır. Maddeye ait bilğimiz hiç olmadığı kadar kesinleşirken ve artarken, insan kendine ait yeni problemler ve sorunsallar üretmiştir. Demokrasi ve insan hakları, her ne kadar tüm insanlığın ortak kazanımı olarak görülse de, bu kavramlar sadece sosyo-ekonomik gelişmişliğe kavuşmuş toplumlarda uygulanabilir olmuş, dünyanın geri kalmış insanlığı halen gelişmiş ülkelerin sömürsünden kurtulamamıştır. Her ne kadar özellikle ileri toplumlarca kullanılan “barış” ve “tüm insanların eşitliği” kavramları en çok ön plana çıkarılan söylemler olsa da, yer yüzünde durmadan devam eden savaş kitlesel boyutlara ulaşmış, toplumların birinin diğerinin acısıyla ilerlemesi devam etmiş ve silah sanayii gelişmiş ülkeler için bir gelir kaynağı haline gelmiştir. Sadece geri kalmış ülkelerde değil, bilim ve teknolojiye gelişmiş ülkelerde de yeni toplumsal sorunların baş gösterdiğini söylemek mümkündür. Aile, evlilik, din, millet gibi birçok toplumsal kurum ve manevi kavramların yozlaşması, dini ve milli öğretilerin toplumların kabullerinde eski baskınlığının kalmaması, bir yandan özgürlük kavramı için daha elverişli bir ortam sağlarken bir yandan da toplumları hayatta tutan değerler sistemini zedeleyerek toplumları yönlendiren temel unsurlarda kopmalar meydana getirmiştir. Uyuşturucu bağımlılığı, toplumsal gelir eşitsizliği, kadına yönelik şiddet, cinsel saldırı ve tacizlerde artış, psikolojik ve ruhsal bunalımların toplum içerisindeki oranının hiç olmadığı kadar artması, aile kavramının çöküşü, teknolojinin bağımlılığa dönüşmesi, iletişim araçlarının çokluğuna rağmen insanlar arasındaki iletişimin gerilemesi, sosyal medyanın bazen gerçek dünyanın alternatifi haline gelmesi, tüketim toplumu haline dönüştüren yaşam biçimleri, artan doğa katliamları, çeşit çokluğuna rağmen sağlıklı yiyeceğe ulaşamama gibi temel ihtiyaçların ticarileşmesi

problemi, tıptaki ilerlemelere rağmen yeni çıkan ölümcül hastalıklar çağımızın insana dair önceden görülmeyen sorunlarıdır.

Görüldüğü gibi fiziksel dünyanın imkânlarının artması ve iyileştirilmesi bireyleri ve toplumları daha mutlu yapamamıştır. Fiziksel imkânların artması insanları yöneten yaşam gayelerinin zedelenmesine engel olamamıştır. Amaçsızlaşan ve değersizleşen manevi dünya, insanı içine düştüğü ruhsal girdaplardan kurtaramaz hale gelmiştir. Maddi olanakların gelişmesi, kişiyi fiziksel dünyanın sınırlarından kurtarmadıkça ruhsal mutluluğu beraberinde getirememektedir. Bunun en açık örneği Dünya Sağlık Örgütü (WHO) verilerine göre intihar oranlarını ele aldığımızda 2012 senesinde dünya nüfusunun yüzde 18.3'üne karşılık gelen yüksek gelirli sosyo-ekonomik düzeyi yüksek ülkelerde toplam intiharların yüzde 24.5'i iken; dünya nüfusunun yüzde 12'sini karşılayan en düşük gelirli ülkelerinde bu oran toplam intiharların yüzde 10.22'sidir.² Yine yakın zamanda Malezya'da 16 yaşındaki bir genç kızın sosyal medya üzerinden hayatına son verme üzerine bir anket açıp, intihar etmesini isteyenlerin oranı fazla çıkınca hayatına son vermesi toplumların yaşamın amacı ve niteliği üzerinde düştükleri bunalımların çarpıcı bir örneğini göstermektedir.³

Yaşam hızla onu yaşamaya degecek kodlarını kaybederken, Schopenhauer insanlık için hakikatin derin boyutunu sunmada yeniden keşfedilecek bir kaynak olabilir. Yaşadığı dönemde hak ettiği ilgiyi göremeyen düşünür bunu Edouard Sans'ın *Schopenhauer* eserinde kendi sözleriyle şu şekilde ifade ettiğini görürüz: *"Çağdaşlarımın gözünde fikirlerimin boş laf olmaması için elimden bir şey gelmez; beni teselli eden şey şu ki, ben çağımın insanı değilim. Bu yüzyıl beni anlamasa da, ardından daha çok yüzyıl gelecek."* (Piclin, 1977: 4'den alıntı). Düşünürün bir gün anlaşılacağını işaret ettiği dönem, ölümünden çok fazla yüzyıllar geçmese de, şu anda kendini hissettirmektedir. Bugün insanlığın ihtiyacı olan şey evreni ve insanı yeniden anlamlandırmak ve metafizik bir unsurla manevi bir çizgiye çekmektir. Schopenhauer, maddeye ait bilgimizin tüm kuşatıcılığı ile bizi sardığı, rasyonel aklın

² World Health Organization, "Preventing suicide - A global imperative", 2014, <http://www.who.int> (04.05.2019), s.24.

³<https://tr.euronews.com/2019/05/15/malezyal-genc-instagramda-yaptigi-oylama-sonucunda-intihar-etti-sosyal-medya> 2019, (15 Mayıs 2019)

tüm işlevlerinin faydasını gördüğümüz ancak daha da ötesine geçip yaşamın maneviyatını tekrar idrak etmek istediğimiz bu dönemde bize ışık tutabilmektedir.

Arthur Schopenhauer, fiziksellik dünyasının hakikatin en alt basamağı olduğunu ısrarla vurgulamıştı. Bu fiziksellik düzleminde insan ihtiyaçlarını ne ölçüde giderirse gidersen, bu ancak bir sonraki acı için basamak haline gelmektedir. Çünkü ihtiyaçlar sınırsızdır ve biri bittiğinde diğeri ortaya çıkarak insanı çaba döngüsünde amansızca koşturmaktadır. Yaşadığımız acıların kaynağı, tüm oluşu ve yaşamsal hareketi meydana getiren metafizik bir enerji olduğu için, bu ilk hareket ettiriciden kaçamayacağımız için acıdan kaçmak da imkânsızdır. Schopenhauer burada kurtuluş yolu olarak metafiziğe dönmeyi işaret eder. Onun düşüncesinde *metafizik* tasarım kalıplarıyla örülü fiziki dünyanın sınırlarını aşır her şeyin özünde bulunan kendinde varlık istence ulaşabilmektir. Kişi görünüm dünyasının yeter-neden ilkeleri içerisindeki kavramsal bilginin ötesine geçilebilir ve zaman mekân ve uzamdan bağımsız sonsuz istencin farkındalığına erişebilirse metafizik boyuta da ulaşabilmiş olur. Yaşam bizi sahte hedeflerle oyalarken aslında sadece acıdan acıya sürüklemektedir. Yapılabilecek tek şey, nedensellik kaplı bu dünyanın ötesine geçip fiziksellikten kurtulmak ve yaşamın manevi yönünü içselleştirmektir. Hakikatin manevi yönü, ruhumuzu olgunlaştırarak ve bu dünyanın bitmeyen acılarından da sıyrılmanızı sağlayacaktır. Yaşamın manevi yönüne geçiş, düşünürü göre sanatsal ve felsefi kavrayışla istencin idraki, tüm canlılara merhamet, bencillik ve bireysellikten kurtulmayla mümkündür. Tüm bu aşamalardan geçen insan, Schopenhauer'a göre hakikatin manevi yüzüyle birleşip huzura kavuşacaktır.

Bu tezde Arthur Schopenhauer'ın ahlaki yaklaşımını ele alarak, yaşamın ürettiği acılardan kurtulmanın onun felsefesiyle nasıl mümkün olabileceğini inceleyeceğim. Tezin birinci bölümünde düşünürün felsefesinin anahtar kavramları ve temel hatlarını açıklanacaktır. İkinci bölümde Schopenhauer'ın diğer ahlaki disiplinlere bakış açısı ve bunun manevi gerçeklikteki payı üzerindeki yorumlarına değinilecektir. Bu bölümde inanç sistemleri hakkında Schopenhauer'ın kendi felsefesiyle çelişen ya da benzeşen yönlerine değinilecektir. Özellikle Budizm ve Hint felsefesinin düşünürün ahlak sistemini nasıl şekillendirdiği bu kısımda ele alınacaktır. Tezin üçüncü bölümünde ise Schopenhauer'ın ahlaki yaklaşımının hangi temel unsurlar üzerine

kurulduğu üzerinde durulacak, bu metafizik kaynaklı ahlak anlayışının nasıl bir insan ve evren ilişkisine götürdüğü incelenecektir.

BÖLÜM I

SCHOPENHAUER’IN İNSAN VE DÜNYA ALGISI

Felsefe tarihinde yaşadığı hayatın izlerini düşünce edinimlerine yansıtan filozoflara sıkça rastlanmıştır. Arthur Schopenhauer’ın yaşantısına baktığımızda, felsefesinin her alanında etkisini gösteren temel yönlendirmeleri görebiliriz. “Acı”nın ve “kötümserlik”in filozofu olarak tanınan Schopenhauer’ın yaşamı, bu kavramların izlerini derinlemesine taşır. Düşünür, yaşadığı acılardan yola çıkarak oluşturduğu felsefi ilkeleri “irade metafiziğine” dönüştürmüş ve başat olarak kullandığı bu disipline paralel olarak bir ahlak anlayışı geliştirmiştir.

1788 yılında Danzig’de dünyaya gelen filozofun yaşantısına baktığımızda, sert bir babayla büyümesi ve bu babanın feci bir şekilde ölümü, annesiyle yaşamı boyunca devam eden sıkıntılı ilişkisi, döneminde akademik anlamda hak ettiği ilgiyi görememesi, maddi durumunda yaşadığı ani düşüşler, Avrupa’daki iç savaş ve siyasi sürtüşmelerin psikolojisine etkisinin; yaşamı kötülükten güç alan ve anlamsızca süregelen bir karmaşa olarak görmesine yol açtığını anlayabiliriz.

1.1. SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE TEMEL İLKE VE KAVRAMLAR

Batı felsefe geleneğinin temellerini oluşturan *kendinde varlık* ve *varoluş* ikiliği, Schopenhauer’ın da düşünce sistemini üzerine kurduğu temel mekanizmadır.

Batı düşünce hayatı İlkçağ Yunan felsefesinden bu yana bu kavramları anlama ve tanımlama çabasıyla şekillenmiştir. İlkçağ Yunan Felsefesi’nde eşyayı tanımlamak için Thales ile birlikte başlayan *arkhê*yi bulma çabası evreni var eden ana unsurunu arama süreciyle devam etmiştir. Bu her şeyi kendisiyle açıklayacağımız ilk şey yani *her şeyin temelinde bulunan* kavramı ve sonrasında buna karşıt olarak bazı

filozofların üzerinde durduğu “varoluş” olgusu üzerine yapılan tartışmalar Batı düşünce tarihinin zeminini oluşturmuştur.

Sofistler ana maddenin ne olduğunu bulma arayışına yaptıkları insan merkezli yaklaşımla, kendilerinden sonraki düşünce geleneğini temelden etkilemişlerdir. Öncesinde sadece olgulardan yola çıkarak evrendeki temel unsur, *ana madde* tartışmaları, Sokrates’ten itibaren insan merkezli yaklaşımın etkisiyle dil ve olguyla ilişkisi üzerinden yürütülmüştür. Sokrates’ten itibaren dilin varlıkla ilişkisindeki hakikat unsurunu içerdiği gerçeği üzerine temellenmiş, insan aracılığıyla oluşan dil merkezli bir evren anlayışı doğmuş, varlık dilsel ontik bir yapıda tanımlanmıştır. Gerek Platon gerekse Aristoteles Sofistlerin eleştirilerine karşı “ontik” olanı ön plana çıkarırken, retoriğin meydana getirdiği belirsizlikten tüm olguların temelleneceği varlığın ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışmışlardır. Bu arayış Sofistlerin eleştirilerine karşılık geldiği için tartışmalar dil üzerinden gitmiş ve zamanla *varlık* tamamıyla dilin sağladığı bir imkân olarak retorik ile bağlantılı olarak kalmıştır. Önceleri dilin hakikatle ilişkisi bağlamında ele alınan bu tartışmalar, zamanla felsefenin eşyayı değil özneyi merkezi alan düşünce eylemine dönüşmesini sağlamıştır. Özellikle Descartes’tan sonra felsefe eşyayı ve eşyayı oluşturan ana unsuru değil özneyi kavramaya dönüşen bir yapıya bürünmüştür. Kant ile birlikte özne tartışmasız bir şekilde felsefenin merkezine konulmuş, “kendinde varlık”ın bilinebilirliğinin olmadığı kabulüyle neredeyse felsefenin dışarısına çıkarılmıştır.⁴ Ayrıca “akıl” neredeyse “kendinde varlık”ın yerine geçirilerek “oluş”u tanımlama temel ölçüt olmuştur. Öznenin merkeze alınmasıyla, aklın ideleri kendinde varlığın unsurları olmasının ötesine geçerek gerçekliğin koşulsuz ölçütü olmuştur. Öncesinde akıl sahip olduğu idelerle kendinde varlığın bir yansımasıyken, yeni süreçte kendinde varlıktan ayrılarak adeta ontolojik bağımsızlık kazanmıştır.⁵

Böylelikle evrendeki temel unsur yani ana maddenin ne olduğu üzerine yapılan her şeyin özünün ne olduğuna dair tartışmalar *numenal* düzeyde *kendinde varlığın* ne olduğu tartışmalarına doğru evrilmiştir. Bu ilk öz, felsefenin oluş dünyasının

⁴ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Levent Özşar (çev.), 1.Basım, İstanbul: Biblos Yayınları, 2009, s.18.

⁵ Ahmet Uğurlu, *Izdırıp ve Merhamet: Schopenhauer’da İrade Ahlak İlişkisi*, 1.Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s.149.

ilkelerini açıklamasında başvurduğu temel dayanak olmaktan çıkmış; oluşu açıklayan baskın öğeden varoluşu tanımlarken yararlanılan belli belirsiz bir öncüle dönüşmüştür. Platon ve Aristoteles'in getirdiği felsefi çizgiyle “varlık” önceden epistemik ve ahlaki ilkelere kaynaklık yapabiliyorken sonraki süreçte varoluşu açıklamada sınırlı imkânlar sunabilen bir unsur haline geldi. Schopenhauer, felsefesinde her şeyden önce “kendinde varlık”ın belirsizliğine karşı çıkan bir duruş sergilemiştir. Her ne kadar Kant'ı öncül kabul etse ve onun ürettiği kavramları felsefesine temel araç edinse de, Kant'ta olan, insan aklının kendinde varlığın yerine geçirilmesi ve tüm oluşun bunun üzerinden açıklanmasına karşı çıkmıştır. Tüm “akıl” hâkimiyetinin “kendinde varlığı” silikleştirdiği bir düşünce ortamında, Schopenhauer özgün bir kendinde varlık tanımlaması geliştirdiği felsefi bir düzlem oluşturmuştur. Kant'a göre kendinde varlık bilinemezken, Schopenhauer “numenal varlık”ı anlamaya ve tanımlamaya çalışmakla kalmaz, bu kendinde varlığın ne olduğu kavranmadan hayatı anlamlandırmanın imkânsız olduğunu düşünür. Kant'ın geliştirdiği *numen-fenomen* kavramlarını, kendisinden farklı olarak evrenin görü kısmı ve anlamının ilkeleri ile sınırlandırmayan ve bunları gerçekliğin bilinmesinde yetersiz bulan Schopenhauer kendinde varlık ve onun oluşa etkisi merkeze alınmadan oluşturulacak her düşünce sisteminin, evrenin gerçeğine ulaşmada yetersiz olduğunu öne sürer.⁶

Kötümserliği Schopenhauer felsefesinin her alanında derin izlerle görmek mümkündür. Oluşu tanımlama ve hayatı anlamlandırmada olmazsa olmaz olarak kabul ettiği “kendinde varlık” kavramı da bu kötümserliğin izlerini taşır. Schopenhauer'a göre tüm varoluşu meydana getiren ana güç zamandan ve mekândan bağımsız olan *istenç*dir. *Kör irade* olarak da adlandırabileceğimiz bu her şeyin temelindeki ilk varolan, sınırsız bir var olma ve yaşamı devam ettirme isteği ve yönelimi olarak tanımlanabilir. Bu varoluşu yöneten, bilinçsiz bir *istenç*dir ve vahşi ve acımasız olma niteliğiyle evreni kötülük merkezinde sarmal bir döngüye sokar. Her şeyin kendinde var olduğu bu “bilinçsiz istenç” ya da diğer bir ifadeyle *kör irade* nesneleşerek kendini oluş olarak açığa vurur. İradenin nesnelleşmesinin en üst basamağını “insan” oluşturur. Fiziki ihtiyaçlarının peşinde koşan insan da aziz

⁶ Arthur Schopenhauer, *Philosophical Writings*, Wolfgang Schairmacher (ed.), New York: German Library, 1994, s.48.

derecesinde kendi ruhunu olgunlaştıran insanı ortaya çıkaran bu kendinde varlık *istenç* tir. İnsan fenomenal dünyanın fiziki ihtiyaçları içerisinde “istenç”in güdümlmesiyle sürekli bir hayatta kalma ve var olma mücadelesine girer. Bu insanı, türünün diğer bireyleriyle çatışan vahşi bir canlıya dönüştürür. Fiziki ihtiyaçları tatmine dayalı tasarım dünyası yani *fenomenal dünya yaşamı*, yapısı gereği bireyi bencillik ve rekabet olgularıyla kuşatarak devam eder. Fiziki dünyanın ihtiyaçları sürekli yenilendiği için birey sürekli acıyla karşı karşıya kalır; çünkü her fiziki ihtiyaç kişiyi tatmin edilmek için yaşadığı dünyada gittikçe bencilleşen ve yalnızlaşan bir canlıya dönüştürür. Schopenhauer, insanın yaşamın getirdiği acıdan kurtulmasının tek yolunun evreni var eden kör iradeyi keşfetmesi ve dünyanın fizikselliğinin ötesine geçmekle mümkün olduğunu söyler. Bütün *irade metafiziği* ile Schopenhauer’ın sunmak istediği tasarım dünyasının ötesindeki *numenal* dünyaya yani *kendinde varlığa* dönüşü sağlamaktır. Bu da ancak insanın ahlaki boyutta olgunlaşmasıyla kendini gösterir. Tüm bu süreçte Schopenhauer için vazgeçilmez olan “varlık”ın, “varoluş”un ve bunun temelindeki “kendinde varlık”ın dayanağını kötülükle şekillendiren bir sistemle meydana geldiğinin bilinmesidir. İnsan, yaşadığı evrenin de kötülüğün bir yansıması ve acı kaynağı olduğunu keşfederse onun amaçsız döngüsünden kurtulup ahlaki olana yaklaşarak kurtuluşa ulaşır.

1.1.1.Schopenhauer Felsefesinin Modern Düşünceden Ayrılması ve Dönemindeki Yeri

Arthur Schopenhauer, Batı düşünce geleneğinde sahip olduğu felsefi temeller açısından farklı bir yere sahiptir. Batı düşünce sistemi, özellikle Descartes’le birlikte ahlak ve sanatın metafizikle olan ilişkisini sekteye uğratmıştır. Anlama dünyası, bu süreçte felsefe aracılığıyla evreni ve insanı anlamada temel ölçüt kabul edilmiştir. Schopenhauer, insanın düşünme ve bilme edinimini tecrübe dünyasının öncülü kabul etse de; insan aklını insanı da aşan metafizik bir unsurla ilişkilendirme çabasında bir düşünme yönelimi sergilemiştir. Schopenhauer’ın aşkın bir varlığı felsefesinin temeline koyup ahlakı, sanatı ve bilmeyi bu metafizik unsurla açıklama çabası; Batı dünyasının, salt özne merkezli “oluş”una dayalı ve anlama dünyasına mahkûm olmuş düşünce dünyasını aşma girişimi olarak kabul edilebilir. Schopenhauer’la birlikte

Batı düşüncesi öznenin bilincinde bulunan *cognitive* yapıyı aşarak aşkın bir varlık düzleminde yeni bir boyut kazanmıştır.⁷

Acının metafiziğini yapılandıran Schopenhauer, bunu ahlaka ulaştırmada da temel araç haline getirmiştir. “Salt özne”ye bağımlı oluş dünyasını, aşkın bir varlık düzlemine ulaştırmaya çalışarak varoluşu anlamlandırmada modern dünyanın temel algılarını sarsacak bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Arthur Schopenhauer’ın *irade metafiziğini* temellendirdiği ve felsefesinin ilkelerini en kapsamlı işlediği eseri 1818’de tamamladığı ve 1840-1843 yılları arasında genişlettiği *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya (Die Welt als Wille und Vorstellung)*’dır. Başyapıtı olarak görülen bu eserde Kant’dan devraldığı kavramları öncülleyerek, *istenç* ve *görünüm dünyası* ayrımında bir metafizik anlayış oluşturdu. Her şeyin ana sebebi olarak gördüğü “*istenç*”i, insanın zamanı ve mekânı aşan kendilik bilinci üzerinden kanıtlayan Schopenhauer; yaşadığımız evren olan *fenomenal dünyayı* zihnin kalıpları sonucunda “*istenç*”in insana görünüm şekli olarak açıklar. Kişinin ancak bencilliği ve isteklerinden vazgeçerse fenomenal dünyanın ötesine geçerek felsefi düzeye ulaşabileceği ve böylelikle etik ve sanatsal mertebeye yükselebileceği savunulmuştur. Bu eseriyle Schopenhauer, evrenin temelindeki aşkınsal öge ve ahlaki temellendirmedeki metafiziksel yaklaşımıyla, Modern dönemin felsefi tartışmalarının metafizikle olan konumunu derinleştirmiştir.

Schopenhauer 1813’de Rudolstadt’da bitirdiği doktora tezi *Yeterli Neden Önermesinin Dört Kökeni Üzerine(Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde)*’de nedensellik yasasını açılar ve eserinin son bölümünde yine *istenç* felsefesi için zemin hazırlayarak zihin aracılığıyla anlaşılmasını aşamalandırır. Nedensellik yasası ve nedenselliğin dört türü üzerinde durduğu eserinde Schopenhauer, yasanın köklerinin zihnimizde aranması gerektiğini ifade eder. İnsan için nesne olabilecek şeyler, yani tasarımlarımız, dört çeşittir ve yeterli neden önermesi de dört şekil alır. Birinci aşamada “varolmanın yeterli nedeni” ele alınır ve empirik verileri doğrultusunda tasarıma götüren deneyimler işlenir. “Bilginin yeterli nedeni”nin işlendiği ikinci aşamada akıl kavramı çerçevesinde yargıların doğruluğu ve kavramların birbirleri ile ilişkisi incelenir. Üçüncü aşama,

⁷ Uğurlu, s.7.

“olma halinin (varlığın) yeterli nedeni”ndeysen, empirik ve somut nesnelerden bağımsız olarak gelişen zaman ve mekân bölümlerinin incelendiği aşamadır. Son kısım olan “eylem ve davranışlarımızın yeterli nedeninde” Schopenhauer, *fenomen* düzeyine çıkamayan kökene, *istence* götürür. Bu son aşamada artık hiçbir başka nedene götürmeyen ilk neden yani *istenç* vardır.

Döneminde çok popüler olan Hegel ile Schopenhauer’ın yıldızı hiç barışmamıştır. *Doğadaki İrade (Über den Willen in der Natur)* isimli eserinde, fizyolojinin verilerini kendi felsefesinin can damarı olan *istence* dayanak olarak kullanırken, her şeyi mistik bir boyuta taşımakla suçladığı Hegel’i “mutlak saçmalık filozofu” ilan eder.

Arthur Schopenhauer, döneminde saygın bir yer edinmiş düşünür ve bilim adamlarına açıkça meydan okumaktan çekinmeyen bir özgün iddialar ortaya atmıştır. 1818’de tamamladığı “*Görme ve Renkler Üzerine*”(Über das Sehn und die Farben) isimli eserinde, temelleri Newton tarafından atılmış ve yerleşmiş görüşleri reddederek ve Goethe’den de farklı bir çizgi çizerek renklerin gerçek bir varlığının olmadığını savunur. Ona göre renkler retina tabasının fizyolojik özelliklerinin yansımasıdır.⁸

Schopenhauer çağının aydınlatıcı gücü kabul edilen üniversite ve akademiye de en sert eleştirileri getirmiştir. 1778-1780 yılları arasında yazdığı, ilk kısmında ideal ve gerçek ilişki ve buna getirdiği çözümlemeleri ikinci kısmındaysa tarih boyunca ön plana çıkmış düşünürlerin görüşlerini değerlendirdiği *Parerga ve Paralipomena (Kalıntılar ve Kırıntılar)* adlı eserinde de bu muhalif durumunu açıkça sergilemiştir.

Yaşama dair bütüncül değerlendirmeler yapsa da Schopenhauer’ın ahlakı ön plana çıkaran bir sorgulayış içerisinde olduğu görülmektedir. Norveç’te bir akedeminin etik üzerine sunduğu soruları cevaplamaya yönelik eseri, *Ahlakın İki Temel Meselesi (Die Beiden Grundprobleme der Ethik)*’i 1840 yılında kaleme almıştır.

İnsan İradesinin Hürriyeti Üzerine(Über die Freiheitdes Mensch-lichen Willens) isimli eserini 1839 yılında kaleme almış ve eserinde insan özgürlüğünü metafizik bir düzlemde incelemiş, *istenç* ve *yeter neden ilişkisi* bağlamında sonuca bağlamıştır.

⁸ Robert A. Crone, *Schopenhauer on Vision and the Colors*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1997.

Düşünür hakkında çevresindeki insanların rivayetlerin ve onunla ilgili bugüne kadar gelen eserlerin ortaya koyduğu, insanlara karşı genel olarak katı, mesafeli ve acımasız yargılarla yaklaştığıdır. Annesiyle arasındaki kötü ilişkinin onu diğer tüm insanlarla olan ilişkilerinde de karamsar bir tutuma sürüklediği düşünülebilir. Düşünür ahlak anlayışının temeline her ne kadar merhameti koysa da, kendi yaşamında insanlığın geneli için bu tutumu sergilemekten uzak durduğu görülebilir. Buradan yola çıkarak düşünürün merhamet anlayışının, insan türünün genel itibarıyla sevmeye layık bir varlık olmasıyla ilgili değil, acının getirdiği ıstıraba karşı çözüm yolu olarak bir duygudaşlık oluşturmak için çıkış noktası olarak gösterdiği bir kavram olduğu anlaşılabılır.

Her ne kadar felsefenin bizzat hayatın gerçeklerine dokunması gerektiğini savunsa da, düşünürün eserlerinde yalnızlığı savunması ve insanların içerisine karışmayı tercih etmediği görülmüştür. İnsanların anlayışsızlığından ve düzeysizliğinden şikâyet eden Schopenhauer, çareyi yalnızlıkta ve kitaplarıyla kurduğu dostlukta bulmuştur. İnsanlardan bu kadar kaçarak insana ait analizler üzerinden felsefe yapması birçok kez eleştirilse de, bunda düşünürün insanlarla bireysel ilişki kurmadan ve tek tek olaylar üzerinden gitmeden, dışardan bakarak bütüncül nesnel yargılara ulaşmak istediği görülebilir. Schopenhauer'ın insanların günlük hayattaki ilişkilerinin bir parçası olmak istemesi, tasarım dünyasının anlamsız kargaşası içerisindeki koşuşturmasına dâhil olmak istememesinden kaynaklanıyor olabilir.⁹

Schopenhauer hakikati fiziksellikte değil, insanda ve insana ait davranışlarda kendini gösteren ahlakta aramamız gerektiğini ısrarla savunur. Ona göre insan, her şeyin temelinde bulunan “istenç”in nesnelleşmesinin en üst basamağıdır.¹⁰ Hâl böyle iken insanın istencin nesnelleşmesinin en üst basamağı olması sebebiyle saygı gösterilmesi gerekirken, düşünürce en ağır ithamlara maruz kalması ve acımasızca eleştirilmesi zaman zaman tutarsız görünebilmiştir. Ancak, unutmamak gerekir ki Schopenhauer'ın eleştirdiği fiziki dünyanın ihtiyaçlarına mahkûm olmuş ve diğer tüm insanlığı bencilliğiyle rakip haline getirmiş insanın düzeysizliğidir. Azizler ve

⁹ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.18-19.

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *The Horrors and Absurdities of Religion*, R.J.Hollingdale (çev.), New York: Penguin Books, 2009, s.27.

sanatçılar sundukları yol ile insanları iradeye ulaştıran kişiler olarak, düşünür tarafından saygı görmüş, diğer insanlığa da ahlak sayesinde içerisinde bulunduğu anlamsız ve vahşi mücadeleden kurtulma imkânı sunulmuştur. Schopenhauer'ın insana ait olumsuz yargılarının hepsinin, onun tasarım dünyasına ait prangalara olan eleştirisi olduğu unutulmamalıdır. O, iradenin kavranmasını seçkin bir durum görür. Sıradan hayatın gündelik işleriyle meşgul olan insanlara karşı katı bir tutum sergilerken, aziz ve sanatçılara özel bir ayrıcalık tanır. Ayrıca, insanı anlamaya yönelik her bir eylemin, insanın istence ait unsurlar taşıması sebebiyle bilgelik içerdiğini savunur.¹¹ Bu da Schopenhauer'ın insandan tamamıyla ümidini kesmediğini ancak kurtuluş için, insanlığın içinde bulunduğu tasarım dünyasına ait durumun acımasızca ifade edilmesini şart gördüğü anlaşılır.

İnsanlarla iletişiminin kopuk olması ve kendini kitapları arasına hapsetmesi, filozofun zamanla berberde tıraş olmaktan korkacak kadar insanları tehlike olarak görmesine yol açmıştır. Filozofun özellikle ömrünün daha sonraki dönemlerinde yalnızlıkla birlikte insanlarla iletişimini hemen hemen kopma noktasına getirdiğini görürüz. Toplum içerisine girmedikçe ve insanlarla arasına set çektikçe, hayatla baş edebilecek duygu kazanımlarının körelmiş; korku yaşantısında temel unsur haline gelmiştir.¹² Felsefesinde de resmettiği vahşi, bireysel çıkarları için mücadele eden, bencil insan figürü kendi yaşantısında da insanı aynı şekilde konumlandırıp ondan uzaklaşmasına sebep olmuştur.

Schopenhauer, yaşadığı dönemde fazlaca tanınamamış geniş kitlelere hitap edememiştir. Özellikle ilk eserleri, ciddi bir karşılık alamamış; daha geç eserleri ise isteği ölçüde olmasa da kısmen bir etki bırakmıştır. Yaşantısında bazı düşünce adamlarının ilgisini çektiğini görsek de, hak ettiği değeri bulamamasının ıstırabını ömür boyu çektiği söylenebilir. Hatta aynı dönemde yaşadığı ve kendisinin “şarlatan bir filozof” olarak isimlendirdiği Hegel'in kendinde daha çok takdir toplaması, onun dönemin düşünce dünyasına ve üniversitelere olan tavrını iyice olumsuz bir hale getirmiştir. Düşüncelerinin dikkate alınmamasının bir sebebi de, yaşadığı dönemin mihenk taşı kabul edilen Hegel ve Newton gibi düşünür ve bilim adamlarını hiç

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.48.

¹² William Wallace, *Life of Schopenhauer*, London: London Publication, 1890, s.24.

çekinmeden eleştirmesi ve kendini toplumun kanılarını paylaşma gibi bir zorunluluk içinde hissetmemesi olabilir. Döneminin düşünce dünyasında saygın bir kimliği olan kişilere doğrudan karşı çıkması, bulunduğu düşünce arenasında ciddiye alınmamasına neden olmuştur. Oysa bugün bizim bulunduğumuz yerden baktığımızda, bir düşünürün saygınlığını belirleyen en önemli noktalardan biri de kendi düşünce sistematığını hiçbir baskı ve engel tanımadan, çoğunluğun ve kabul görenin baskınlığından arındırarak özgün bir potada vermesidir.

Döneminin felsefî sürecinin getirdiği birçok temel kabul ile Schopenhauer'ın düşünce kalıplarının özdeşleşmediğini görmekteyiz. Dönemin felsefî duruşuna karşı eleştirel bir tavır sergilemesi kendisinden yeterince faydalanamamasına sebep olmuştur. Aydınlanma filozoflarının modern düşünceyi hâkim kılmaya çalıştığı bir süreçte, modern düşünceyle temelde çakışan görüşleriyle Schopenhauer baştan bu sürecin dışına itilmiştir. Örneğin, bireyin özgürlüğünü ele alırsak, modern düşüncenin felsefî kabullerinden olan bu kavrama Schopenhauer, elindeki istenç ve nedensellik ilkeleriyle karşı çıkmış; gücünü özgürlükten alan yeni bir dünya görüşünün oluşturulduğu bir dönemde bu süreci destekleyen unsurların geçersizliğini ortaya koyan bir düşünce sistemi meydana getirmiştir. Bu durum, eserlerinin henüz detaylı incelenmeden, var olan hâkim düşünce sürecinin öncülleriyle karşıtlık oluşturmasından kategorik olarak reddedilmesine sebep olmuştur.

Schopenhauer yine, modern düşüncenin olmazsa olmaz kabullerinden biri olan *ilerlemeci tarih anlayışına* karşı çıkarak, döneminin vazgeçilmez kabullerinden birine meydan okumuştur. Yaşadığımız dünyadaki tüm kavramları tasarım dünyasının bir yanılması olarak açıkladığından, aynı şekilde zamanı ve tarihi üç farklı zaman üzerinden açıklamak, algısal bir yanılmanın devamıdır. Ona göre zaman, sürekli şu anda, içerisinde bulunduğumuz zaman üzerinden devam eden bir var olma halidir. Bir çizgi üzerinden ileriye doğru ilerleyen ilerlemeci tarih algısı, tasarım dünyasının oluşturduğu algılarımızla yöneldiğimiz bir yanılıdır.¹³

Kadınlar konusundaki görüşleri de düşünürün modern algıyla farklılık gösteren taraflarından biridir. Yaşadığı dönemde kadınlar bütün özgürlüklerini yavaş yavaş elde ederken ve düşünce dünyası da buna zemin hazırlarken, Schopenhauer, çok

¹³ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.66.

büyük ihtimalle annesiyle olan kötü ilişkisinin tüm kadınlar hakkında bir genelleme yapmasına neden olmasından ve ayrıca kötümserliğinin getirdiği bireysel örnekleri yaşamın bütünüyle eşitlemesinden dolayı, kadınların özgür bir birey olması ve saygı duyulmasına tamamıyla karşı durur. Ona göre, kadınlar zihinleri sanatta ve felsefede yeterli olmayan varlıklar olduğundan onlara karşı olumlu bir tavır sergilenmemelidir. Bu yüzden de yaşamı ayakta tutan temel yetilerden bu kadar mahrum olan bir varlığa, kadınlara aşırı derecede saygı göstermek gerçekte bağdaşmadığını ifade eder.¹⁴ Ayrıca savurgan, kıskanç, yalancı olduğunu, ekonomiden anlamayan ve erkeğin zorlukla çalışarak elde ettiği kazanımları çarçur ettiğini iddia ettiği kadın cinsiyetinin, miras ve şahitlikte eşit hakka sahip olmaması gerektiğini savunacak kadar ileri gider.¹⁵ Kadınlar hakkında savunduğu diğer bir fikir ise, kendisi her ne kadar Teistik dinlerden uzak olsa da, bu dinlerin öğretilerinden biri olan; erkeğin, kendisince kadına yüklediği bu olumsuz niteliklerden dolayı, çok eşlilik hakkına sahip olması gerektiğidir.¹⁶ Kadının kimliğini ve kişiliğini yeniden inşa ettiği bir dönemde, Schopenhauer bu fikirleriyle takipçi bulamamıştır.

Modern dünyada Batı kendine ve diğer insanlığa ait her şeyi yeniden tasarlamayı düşündüğü bir çağda, Schopenhauer Batı'yı bilginin ve hikmetin mutlak kaynağı olarak görmemiş, yüzünü doğuya doğru yöneltmiştir. Batı'nın önemli simalarında Kant düşüncelerinin temellerini şekillendirse de, Batı'nın her doğrunun kaynağını kendinde gören kibrine karşı, Doğu mistisizminin kendi hakikatiyle kesişen yönlerini keşfetmiş, Budizm'in birçok öğesini kendine rehber olarak almıştır. Yaşadığı dönemde tanınırlığının fazla olmamasının bir sebebi de, Batı Modernitesinin, kendini merkeze alan ve yücelten anlayışına karşı, Schopenhauer'ın felsefesinin doğunun ışığından parçalar almasının oluşturduğu zıtlıktır. Schopenhauer'ın, Batı'nın ilgi duymağı bir alandan beslenmesi, düşünce dünyasında o dönemde ön plana çıkamamasıyla sonuçlanmıştır.

Schopenhauer'ın modern algı ile zıtlaşmasının temelindeki etken, felsefesinin hareket noktalarının farklı yerlerde bulunmasıdır. Modern düşünce akli ve ona bağlı

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *On Women*, T. Bailey Saunders (çev.), Kuno Frank (edt.), New York: German Classics, 1914, s.135-136.

¹⁵ Schopenhauer, a.g.e. , s.127.

¹⁶ Schopenhauer, a.g.e, s.138.

düşünce edinimlerini evreni ve insanı anlamada temel ölçüt kabul ederken; Schopenhauer onu kendi felsefesinin can damarı olan “istenç”e bağımlı ve ikincil sırada bir güç olarak görür. Özellikle Kant’la beraber bireyin aklını kullanarak dışardan gelen tüm baskılamaları etkisiz hale getirebileceği ve böylelikle insanın ahlaki nitelik elde edebileceği fikri Schopenhauer’ın düşünce yapısında iradeye bağımlı bir unsurun yetkilerini aşan niteliktedir. Modern algıda akıl ve ona ait yöntemler ön plana çıkarılırken, Schopenhauer için ana etkenin türevi görevindeki bir kavramın arka planı itilmesi, içinde bulunduğu düşünce ortamının dışına itilmesine neden olmuştur. Modern insanın özgürlüğe olan özlemine karşın, filozof için bu kavram fenomenal dünyanın yeter neden ilkesiyle sınırlandırılmış insan için imkânsızdır. İnsanlığı “özgür” değil “bağımlı” bir varlık olarak sunması, modern insanın peşinde koştuğu özlemleri karşılayamayan filozofu arka plana itmiştir.

Düşünür, ahlak konusunda da modern algıyla uzlaşamaz. İnsanın ve evrenin anlaşılmasında fiziki olanı ön plana çıkarıp ahlaki olanı geriye atmak ona göre tamamıyla yanlıştır. İradenin nesnelleşme sürecinin en üst basamağını insan oluşturduğuna göre, onun davranışlarını ve düşüncelerini ön plana çıkartarak hakikate ulaşılabilir. Eğer fiziki dünya salt gerçek olarak kabul edilirse, insan sadece fiziki ihtiyaçlarını karşılamak için uğraşan bir organizmaya dönüşür ve ahlaki ve sanatsal düzeyi ulaşamaz. Fiziksellik hakikatin tek ölçütü kabul edilirse, birey ahlaki olanı aramaktan vazgeçecek ve içgüdülerini tatmine uğraşan vasat konumuna hapsolacaktır. Fiziksellik, doğası itibarıyla fenomenal dünyaya ait olduğu için, kişi her şeyin altında yatan iradeyi bu yolla göremez ve davranışlarını bu yolla ahlakileştirmesi mümkün değildir. Zihni saran maya örtüsü kişiyi tasarım dünyasını gerçek olarak algılamasına götürerek aldatır ve aldatıcı olanla ahlaki olana ulaşmak mümkün değildir.¹⁷

Arthur Schopenhauer, Modern düşünceye salt fenomenal dünya üzerinde hareket etme eleştirisini getirerek mesafeli durmuştur. *İstenç* unsuru üzerine oluşturulmamış bir felsefe, ona göre insanı erdemli hale getirecek ahlaka ulaşamaz ve bu nedenle çizgisini modern düşüncenin beklentilerinin tam aksi yönüne doğru çizmiştir. Bu

¹⁷Arthur Schopenhauer, *On the Suffering of the World*, R.J.Hollingdale(çev.), London: Penguin Books, 1970, s.34.

durum kendisinin döneminin düşünürleri tarafından yeterince fark edilmemesi ve ilgi görmemesiyle sonuçlanmıştır. Yaşamının agresif ve sıkıntılarla dolu geçmesinde, bu anlaşılama halinin verdiği acının da olduğu açıktır. Ancak bugün, kendisini özgün yapan ve kendi düşünce sistematigi içerisinde tutarlı yapan şeyin, modern düşüncenin beklentileriyle hareket etmek yerine kendi çizgisini kendi kavram ölçütleriyle şekillendirmesi olduğunu görmekteyiz.

1.1.2. Kant'tan Etkilenimi ve Numen-Fenomen Ayrımında Dünya Algısı

Kant'ın felsefe geleneğine yaptığı katkıyı ele almadan önce, kendisinden önceki dönemin nasıl şekillendiğine göz atmak faydalı olacaktır. Yunan düşünce geleneği evreni ve insanı varlık ve varoluş ayrımı üzerinden tanımlamıştır. Thales'le başlayan düşünce geleneğinde, varoluşun sürekliliğine karşı *arke(arkhé)* arayışına girilmiştir. Daha sonra “varlık” arayışına karşı “varoluş”un da tartışılması, felsefi yaklaşımların bu iki ayrım üzerinden şekillenmesiyle devam etmiştir. Sofistlerin, kendilerinden önceki döneme “hakikatin öznelliği” ile olan eleştirileri, Sokratik düşünce sisteminin subjektiflik problemi zemininde oluşmasını sağlamıştır. Dil, insanın iç dünyasını yansıtan bir sembol olduğundan hakikatin bulunmasına kaynaklık eder konumuna getirilmiştir. İnsan, böylelikle iç dünyasıyla felsefenin tartışma alanına girmiş, dış dünyası da zihin aracılığıyla tanımlanır olmuştur. İnsana ait dil ve zihin dünyası aydınlatılırsa, hakikate dair her şeyin açığa kavuşacağı anlayışı hâkim hale gelmiş, evreni tanımlandığı zamanki *arkhé* anlayışının yerini insanı aracı yapan bir hakikat arayışı almıştır. Bu durum insanında *varlık* ve *varoluş* ayrımında anlaşılmasına neden olmuştur. Platon ve Aristoteles'te insan hakikatin ortaya çıkarılmasında bir nesne ve aracı iken¹⁸, daha sonraki dönemlerde hakikatin sadece insanla sınırlandığı ve bunun dışında bir hakikat anlayışının anlamsız olduğu bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Sokrates'in başlattığı, Aristoteles ve Platon'un devam ettirdiği hakikate ulaşmak için insanın dil ve düşünce yapısı devam ettiren süreç Batı düşüncesinde insanı ve evreni *varolan* ve *varoluş* üzerinden açıklamaya devam etti. İnsanı merkeze alarak hakikate ulaşmayı ilke edinen bu düşünce yapısı, Ortaçağ teologlarınca da teolojilerine yardımcı argüman olarak kullanılmış, bu durum Yunan felsefesinin yaşamı

¹⁸ Platon, *Diyaloglar-2* : “*Theaitetos*”, Macit Gökberk (çev.), 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994, s.152.

seküleştirme çabasından çok farklı olarak, felsefenin kendi Tanrı anlayışlarını meşrulaştırmak için kullanılmasıyla devam etmiştir. İnsanı evreni anlamada araç olarak gören yapı sekteye uğramış, Aydınlanma düşünürleri için, aynen Sofistlerin sübjektif hakikat eleştirilerinin Sokrates'e çözümleyip bir düşünce geleneği oluşturmaya vesile olan bir problem olması gibi, çözümlenmesi gereken bir problem olarak aktarılmıştır. Var olan düşünce bunalımı Descartes tarafından yeni bir düşünce geleneğinin filizlenmesiyle devam etmiştir.¹⁹

Descartes, Batı düşüncesini içinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak için metodik şüphe yöntemini kullandı. Felsefe çevrelerinde meydana gelen aşırı şüphecilik ve belirsizlik, Descartes'ın düşüncenin ilk şüphe götürmeyen ilk noktaya ulaşma çabasıyla aşılmaya çalışıldı. Bu şüphe edilmeyen ilk noktanın bulunması, Batı düşüncesini içinde bulunduğu belirsizlikten kurtarması açısından önemliydi çünkü bir felsefe geleneği oluşturabilmek için düşüncenin dayanağını aldığı ilk noktanın belirsiz ve şüphe götürmeyen olması şarttı. Eğer tüm düşünürlerin tartışmasız kabul ettiği ilk düşünce noktasını inşa edemezseniz, düşüncüyü düzlemsel bir çizgide devam eden bir felsefi geleneğe dönüştürmek imkân dâhilinde gözükmemektedir. Düşünen özne aracılığı ile şüphenin ortaya çıkardığı belirsizlik aşılarak düşünmeye güvenle başlanacak ilk nokta oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu durum hakikati aramada Sokrates'in kullandığı özneye ait düşünce ve dile geri dönüş olarak kabul edilebilir. Schopenhauer'ın evrenin bir yönünü tasarım olarak kabul etmesinin ilk kökleri Batı düşüncesinde böylelikle atılmış olarak değerlendirilebilir.

Descartes'ın düşünen özne aracılığıyla evrenin düşünceye konu edilebileceğini savunması, Batı düşünce geleneğine Orta Çağ'dan farklı olan bir düşünce kimliği kazandırmıştır. İnsan zihni; *özne* hakikate ulaşmada belirleyici olduğu ve hakikate ulaştıran yöntem öznenin tanımlanmasından geçtiği için, felsefenin tartışma merkezi olmuştur. Hakikate ulaştıran tek yol akıl olarak kabul edildiği için, aklın tanımlanması da felsefenin uğraşı haline gelmiştir. Tanrı'nın kanıtlanmasında bile aklın değişmeyen konumundan güç alınarak dayanak oluşturulmuştur. Tanrı, hakikati ilham eden bir güç olmaktan öte, aklın sunduğu gerçeğin teminatı olan ve sahip

¹⁹ Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, London: Routledge Publishing, 1996, s.542.

olduğu sonsuzluğu aklın hizmetine sunmaktan daha öte bir gerçekliği olmayan bir kavrama dönüştürülmüştür.²⁰

Descartes'a göre, akılda var olan ve onu dışardaki her şeyden bağımsız yapan *a priori* özelliğinden dolayı, düşünmenin insana sağladığı tartışmasız bir konum vardır ve hakikate götüren tek araç akıldır.²¹ Düşünüre göre aklın doğasında bulunan temel doğrular ona bilgiye ulaşmada mutlak yetki vermektedir. Aklın doğasını açıklayarak Descartes, ona felsefede mutlak bir yetki oluşturma çabası içerisine girmektedir. Aklın bu şekilde tanımlanmasıyla, hakikat aklın imkânlarıyla sınırlandırılmakta, hakikate götüren diğer unsurlar akla bağımlı hale getirilmektedir.

Kartezyen düşünce, aksiyomlar ve sunduğu kesin bilgi ile akıllı hakikate ulaştırmada kesin bir kural koyucu ilan etmiştir. Akıl bu yönüyle evreni anlamada gerek duyulan kesin bilgi ihtiyacını karşılamaktadır. Dilin sunduğu belirsizlik ve sübjektiflikten kurtarması ve bilimin işine yarayabilecek matematik gibi bir olguyu harekete geçirmesi sebebiyle evreni anlamada tartışmasız bir araç kabul edilir. Descartes'la, düşünen özneyle birlikte evrendeki kuşku götürmez gerçeğe ulaşılabilceği fikri Batı dünyasını içinde bulunduğ u bunalımdan kurtarmış; Leibniz ile daha ileri bir boyut kazanarak akıl ilkeleri sayesinde evrene dair gerçekliğin tümünün bilinebileceği iddia edilmiştir. Leibniz, aklın analitik bilgi edinme yetisini her şeyin tanımını yapabilmek için yeterli görmüş ve *a priori* ilkeler doğrultusunda tüm evrene dair gerçeklik ortaya çıkarılabilir diye düşünülmüştür. Batı felsefesinde oluşan bu rasyonalist yaklaşım daha sonraları eleştirilmeye başlanmış, aklın sunduğ u idelerle evreni ontolojik bir yapıya dönüştüren sürecin karşısına oluşu ve değişimi ön plana çıkaran yaklaşımlar getirmiştir. *Aklın ideleri* sayesinde evrendeki her şeyin varlıkbilim çerçevesinde yorumlanabileceğini iddia eden görüşe tepki olarak süreksizliği ve belirsizliği savunan yaklaşım tekrar açığ a çıkmıştır. David Hume, aklın doğasında var olan bir bilgi sürecinin olmadığını ve *ide* düşüncesinin kaynağının dış dünyadan elde edilen tecrübeler olduğunu savunur. Böylelikle aklın bizi kesin bilgiye ulaştırmadaki hâkimiyeti kaybolmuş, bilgilerimizin kaynağının dışardan edindiğimiz izlenimler olduğ u fikri oluşmuştur. Bu fikri savunan empirik filozoflar, evrenin özneye içkin

²⁰ Bertrand Russel, a.g.e., s.675.

²¹ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşmalar*, Mehmet Karasan(çev.), İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1947, s.46.

kabul edilmesini sert bir şekilde eleştirirler ve aklın evreni yorumlamada kullandığı nedensellik ilkesini reddederler. Hume’a göre evrendeki olgular arasındaki ilişkiyi sağlayacak zorunlu bir bağ yoktur; varlığını kabul ettiğimiz zorunlu bağ dış dünyada art arda meydana gelen olguların tecrübe dünyamızdan zihin dünyamıza bir yasaymış gibi yansımastır. Bu ise sadece bir alışkanlıktan meydana gelmektedir. Alışkanlıklar bir kenara bırakıldığında böyle bir nedensellik yasasının varlığından söz edilemez.

Öncesinde Yunan felsefesinde deneyimlendiği gibi, Sofistlerin oluşturduğu bilinmezlik süreci Batı düşüncesinde de Hume ile tekrar yaşanmıştır. Hume’un çıkardığı bu düşünce kriziyle, aklın kendi yarattığı idelerin oluşturduğu kapalı dünyadan çıkarak dış dünya ile yüzleşme zorunluluğu yaşamıştır. Aklın, düşünce dünyasının yarattığı ilişkilerle evrenin tümünü ne kadar yetkin yorumlayabileceği tartışmaya açılmıştır. Saf rasyonel ideler ile hareket edilemeyeceği ilkesi bundan sonraki felsefi yaklaşımların duruşunu değiştirmiş; var olan kriz yeni düşünce akımlarının da ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Kant, Hume’un Batı felsefesinde oluşturduğu depremle yüzleşmek ve ona yaptığı eleştirileri felsefesine ilke yapmak zorunda kalmıştır. Hume ile birlikte gelen süreçte aklın elinden tümellik ve kesinlik oluşturma gibi yetisi alınmış, evrenin bilgiye dönüştürülmesi imkânsız hale gelmiştir. Hume’un tecrübe kaynaklı gördüğü aklın idealarıyla, ihtiyacımız olan her bilgiye kolaylıkla ulaşabileceğimiz fikri ortadan kalkmıştır. Batı felsefesinde tekrar varlık ve varoluşun tutarlı bir şekilde açıklanması arayışı hâsıl olmuştur. O güne dek Platon’un da etkisiyle, varlığın ön plana çıkarıldığı, oluşun ise ötelendiği bir çizgide ilerlenmişti. Platon “oluş”a dair inancı *doksa*, “varlık”ın bilgisini ise *epistémé* olarak nitelemektedir. İdeanın bilgisine oluşmak için *doksa*, oluşun bilgi edinmede bir değerinin olmadığı kanısıyla, göz ardı edinilmesi gereken bir olgu olarak kabul edilmiştir. Hume ile birlikte oluşun bilgi edinmedeki merkezi rolü ortaya atılmış, aklın hakikate götürmedeki aracılığını inkârâ kadar giden bir sürece gidilmiştir. Bu sebeple Kant, Hume’u dogmalarından kendini kurtaran düşünür olarak kabul eder.

Kant oluşturduğu yeni felsefe “varlık” ve “oluş”u tutarlı şekilde kapsamaya çalıştı. Onun dönemine kadar rasyonaliteyi empirizmin tecrübesiyle birleştirebilecek

kavramsallık Batı düşüncesine yerleşmemiştir. Rasyonalist yaklaşım duyumsallığın yarattığı belirsizlikten kurtulmak için kesinlik arayışı içerisindeydi. Bu da söz konusu düşünce sistemini, aklın içerisindeki *a priori* ilkelere bağımlı dünyanın içine hapsetmişti. Aklın ideleri çerçevesinde evrendeki hakikate ve bilgiye ulaşılabilineceği düşüncesi, Sofistlerden beri süregelen bir şekilde özneyi merkezi alan bir yapıda ilerlemekteydi. Sofistlerin ve ardından Sokrates'in de desteğiyle insan hakikatin vazgeçilmez ölçüsü haline gelmiştir. Sofistlerden önce felsefe doğa ve evreni açıklamaya çalışırken, Sofistlerden sonra bilginin ne olduğu üzerinde durmuştur. İnsanın felsefede merkezi bir yer edinmesiyle birlikte ontoloji merkezli bir felsefe yerine "bilmek nedir?" sorusu üzerine şekillenen epistemoloji merkezli bir felsefe alanı oluştu. Önceki dönemlerde insan evrenin ne olduğunun ışığında açıklanırken yeni süreçte evren insanın gözünden yansıtılmıştır. Schopenhauer felsefesinde de evreni insan üzerinden açıklayan yaklaşımın temel noktalarını, her ne kadar kişinin kendilik bilinci üzerinden hareket edilerek ahlaki bir bakış yakalanmak istense de, bu süreçte görebiliriz.

Kant felsefesini inşa ederken, "bilmek nedir?" ve "neyi bilebilirim?" sorularına cevap aramıştır. Bu sorulara aradığı cevaplar, kendinden önceki dönemde Descartes'ın cevap aradığı neyden şüphe edilmeden düşünceye başlanabileceği ve şüphe götürmeyen ilk nokta arayışlarının etkisiyle şekillenmiştir. Hiçbir felsefi yaklaşımı, kendinden önceki yaklaşımların etkisinden bağımsız olarak düşünmek mümkün olmadığı için, Kant da aynı şekilde Descartes'e yöneltilen eleştiriler ve savunularla yüz yüze gelmiştir. Descartes'ın sorduğu soru felsefeyi epistemolojik bir çizgiye çekerken, Kant da bu epistemolojik çizginin doğrultusunda problemlere çözüm aramıştır. Batı düşüncesi Descartes'ın yarattığı özne merkezli ve kesinlik iddialı rasyonalite ve Hume'un getirdiği varoluşu öne çıkaran empirist felsefenin birbiriyle oluşturduğu zıtlıktan kurtularak kendi medeniyetine kimlik oluşturacak bir düşünce yapısı arayışındaydı. Kant bu iki felsefeye eleştiriler getirerek ve sentezleyerek yeni bir sistem oluşturmaya çalıştı. Kant, ne rasyonalitenin savunduğu gibi aklın ideleri üzerinden analitik bir yöntemle ne de bilginin oluşması için olmazsa olmaz olan kesinlik ve tümellikten mahrum empirist yöntemin evreni açıklamada

yeterli olmadığını savunur. Ona göre aklın analitik yöntemi, bilginin artması için empirik tecrübeye de ihtiyaç duyar.²²

Platon oluşun bilgisini *doksa (sanı)*, ideanın bilgisini ise *epistêmê* olarak tanımlamakta ve bilgiye ulaşmadaki sağlam yolu *doksanın* aldatıcılığından sıyrılıp *epistêmê* aracılığıyla *idealara* ulaşmada bulur. İnsan merkezli felsefenin daha sonra bilgiyi de merkeze alan dönüşümüyle, *idealar* felsefe gelenekte akli özellik ve *a priori* ilkeler barındıran kavramlara dönüştürülmüştür. Felsefe varlığın ilkelerini tartışan bir düzlemde, bilme süreçlerini ve aklın yapısını açıklamaya yönelik bir düzleme doğru evrilmiştir. Rasyonalitenin temel iddiası, doğada bulunan her unsurun *idealar* aracılığıyla akılda da bulunduğudır. Bu yüzden rasyonalite aklın, içerdiği idealar sayesinde hakikati aramada yol gösterici olduğunu savunur. Doğanın duyumsal yönü insanı zaafı uğrattırırken, insan akılla sahip olduğu idealar sayesinde doğaya karşı güçlü durur ve doğayı şekillendirebilir. Platon’a göre *idealar*, hakikattir ve doğayı insan için daha yaşanabilir bir hâle getirirler. Bu sebeple rasyonalite doğanın olduğu gibi halinden ideal haline kaçış imkânı sağlar.

Platon’a göre bilme edinimi *doksalardan* kurtularak *epistêmê*ye ulaşma sürecidir ki bu idealar vasıtasıyla gerçekleşir. İdealar olmaksızın bilgi sürecini gerçekleştirmek, Platon’a göre mümkün değildir. Kant da bilme sürecinin kesinlik ve tümellik olmaksızın gerçekleşemeyeceğini savunur. Bu yönüyle Kant, Hume’un ideler üzerinden tümellik oluşturulmasına yönelik yaptığı eleştiriye karşı çıkar. Kant’a göre aklın doğasındaki kategoriler olmaksızın bilme süreçleri gerçekleşemez. Akıl Kant’a göre, doğadan gelen dış verilere bağımlı olmaktan öte, kendi iç bağımsızlığı olan ve doğaya karşı onu kendi içyapısıyla düzenleyebilecek ve işleyebilecek güce sahiptir. Aklın kendindeki bu otonom ve hazır yapıdan dolayı dış dünyayı düzenleme ve belirleme gücüne sahip olması onu bilme süreçlerinde sağlam bir otorite haline getirir.

Kant bilgi edinme süreçlerini iki farklı noktada bir araya getirir. Kavram tahlilleri ve *a priori* ilkelerden yola çıkarak bazı ilkelere ulaşmanın mümkün olduğunu savunur. Aklın yapısında bulunan doğal ilkelere kavram analizleriyle ulaşılabilir ve bununla

²² Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, Takyettin Mengüşoğlu (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s.16-25.

birlikte bilgi süreçleri başlatılabilir. Ancak aklın dış dünyayla bağıını koparan ve içe kapanan ve dış dünyayı kendi iç dengesiyle yorumlayan bir tarza bürünmesi doğru değildir. Akıl ancak dış dünyadan gelen malzemeyi kendi doğasında yapıya uyarlayarak bilgiye ulaşabilir. Bu da bize *a priori* bilginin yanında *a posteriori* bilginin varlığını zorunlu kılar. Duyu vasıtasıyla elde edilen *a posteriori* veriler, kategoriler vasıtasıyla akıl tarafından bilgiye dönüştürülse de; bu kategoriler dış dünyadan alınan veriler olmaksızın kullanılamaz.²³ Kategoriler bilincin birliğini sağlayarak gelen bilgiyi bütünlük halinde bilgi sürecine dönüştürme özelliğine sahiptirler. Kant'a göre, kategorilerin bilincin birliğini sağlayan etmenler olması dışında, aklın saf hali olan *a priori* özelliklerini kullanarak doğru bilgi ve tespit yapmak mümkün değildir. Aklın doğasında bulunan *a priori* bilgiyle metafizik yapma girişimi kendi içerisinde *antinomi* (çatışkı) üretir. Böylelikle aklın doğasındaki saf yapı, birbiriyle uyumlu olmayan, aynı anda geçerliliği olamayacak önermeler üretebilir ki bu sonu gelmeyen tartışmaları beraberinde getirir.²⁴

Kant *a priori* bilgiyle *a posteriori* bilgiyi bir araya getirebileceği yeni bir bilgi edinimi süreci oluşturmaya çalışır. Oluşturduğu *sentetik a priori* bilgide, aklın doğasında var olan yapıyla dış dünyadan elde ettiğimiz verilerin uyuşabileceğini ve bilgi süreçlerinin oluşması için birlikte kullanılabileceğini savunur.

Kant Batı aydınlanmasında meydana gelen Hume depreminin sarsıcı etkilerini en aza indirmek ve onun tarafından ortaya konan eleştirileri felsefesine yansıtmak zorunda kalmıştır. Kant'a kadarki süreçte *a priori* bilgi *numenal* dünyayı yorumlamanın bir aracı olarak görülüyordu. Aklın doğasında bulunan sabit kavramlar *numenal* dünyayı bilmeye götüren bir unsur olabilirdi. Kant ise *a priori* yapının aklın doğasına içkin olduğu ve bu yolla *numenal* dünyayı bilme imkânı sağlamayacağını, bunun yerine ancak *fenomenal* dünyasını bilinmesinde kullanılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü insanın bilme süreci ancak duyu verilerinin elde ettiği malzemeyi kullanma sonucunda oluşabilecek bir durumdur. Kant *numenal* alanı malzemesiz bilmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu nedenle *numenal* dünyanın bilme sürecinin bir parçası olmayacağı düşüncesini taşımaktadır.

²³ Immanuel Kant, *Katkısız Aklın Eleştirisi*, Nejat Bozkurt (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.24.

²⁴ a.g.e., s.93.

Schopenhauer, Kant'ı birçok yönden kendinin öncülü olarak kabul etmiştir. Özellikle felsefesinin temelinde bulunan *Numen* dünya ve buna bağlı olarak *kendinde varlık* kavramlarını Kant'dan ödünç almıştır. Epistemolojik yönden de birçok şeyi Kant'dan alan filozofa göre, algı dünyamızın temel iki kategorisini, aynen Kant'ın belirttiği gibi, *zaman* ve *mekân* olduğunu ve tasarımlarımız hep bu zaman çerçevesinde şekillendiğini ifade eder.²⁵ Söz konusu kendinde varlığın bilinebilirliğine geldiğindeyse Schopenhauer, Kant'tan ayrılarak *Numen* dünyasının, dolayısıyla “kendinde varlık”ın bilinebileceğini ifade eder. Kant'dan ödünç aldığı, öznenin *Fenomenal* dünyayı ancak tasarımlar sayesinde bilebileceği düşüncesine ek olarak Schopenhauer *Numen* dünyasına hakikatine ulaşmayı da mümkün görür. Kant ise bilme sürecimizin aklın kategorileri aracılığıyla ve tasarımları kullanarak gerçekleşebileceğini ve böylelikle sadece Fenomenal dünyayı bilebileceğimizi iddia eder. Aklın kategorilerinin oluşturduğu tasarımlar olmadan, tasarımlara muhtaç düşünce sürecinin *antinomilere* düşmeden kendi içinde tutarlı bir metafizik üretebilmek imkânsızdır. Akıl tasarımlara muhtaç olmadan tutarlı düşünce üretmediğinden, Kant'a göre tasarımlardan pay almamış *Numen* dünyasına ilişkin bir düşünce süreci tutarlı olarak ortaya koyamaz. Schopenhauer ise, tasarım dünyasından sıyrılarak *Numen* dünyasının hakikatine ulaşabileceğimizi ve onun metafiziğini yapabileceğimizi savunur.²⁶

Schopenhauer, *Numen* dünyasının bilenebileceğini savunmakla kalmaz, *Numen* dünyasına geçip kendinde varlıkla yüzleşmedikçe oluşun anlamlı bir bütün olarak değerlendirilmesinin imkânsız olduğunu ileri sürer. *Kendinde varlık*, oluşun her safhasında kendini gösterdiği için, onun ne olduğunu anlamadan ne çevremizi kuşatan dünyanın hakikatini ne de iç dünyamızın hakikatini bilebiliriz. Aynı zamanda, Schopenhauer'a göre ahlaki bir tavır sergilemek için de “kendinde varlık”ın ne olduğunun bilinmesi şarttır. Fizik dünyasına hapsedilmiş bir algı düzeyiyle ahlaki olanı görebilmek imkânsızdır. Müziğin estetiğini ve sanatsal olanı kavrayabilmek de yine bu “kendinde varlık”ın keşfiyle ortaya çıkar. Kendinde varlığın oluşla olan ilgisinin tespiti, etrafımızdaki her şeyin derinlemesine anlam

²⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 118.

²⁶ a.g.e., s.127.

kazanmasını sağlar. Kendinde varlığa ulaşmak da, istencin nesnelleşmesinin en alt safhası olan fiziki dünyanın neden sonuç, zaman ve mekân kalıplarının ötesine geçmekle imkân bulur.

1.2. EVRENİ VAR EDEN KÖR İSTENÇ

Schopenhauer felsefesinin can damarı olan *irade* ya da diğer bir ifadeyle *istenç* kavramı canlılardaki “var olma” ve yaşamı devam etme isteği olarak ifade edilebilir. Canlılar dünyaya gelir gelmez, yaşamı devam ettiren “istenç” ile hayatlarını sürdürerek hayatta kalırlar. Dünyanın geliş anından itibaren süregelen yaşam mücadelesi istenç ile yönlendirilir. Yaşama isteği olarak da açıklanabilecek *istenç* mineraller dünyasından, nesnelleşmesiyle doruk noktasına çıktığı insana kadar tüm canlılarda yaşamsal gücün kaynağıdır. Canlılarla birlikte oluşun kendisi de idarenin bir ürünüdür çünkü yaşamın sürekliliğini sağlayan ve eşyanın kendisine yansıyan var olma ve varlığını devam ettirme durumu yine “istenç”in evrene hâkim olan hareketi sayesinde.²⁷

Düşünür, felsefenin ilk dönemlerinden beri devam eden varlık ve varoluşun ne olduğu tartışmaları üzerinden düşünce sistemini yürütmüş felsefesinin anahtar kavramı olan iradeye ulaşmıştır. Önceki dönemlerde tüm oluşun ve varlığın temelin bir kendinde varlığın olup olmadığı tartışılırken, Schopenhauer ile birlikte bu kendinde varlığın ne olduğu merkeze alınmıştır. Platon, tartışılan kendinde varlığın görüngü dünyasına olan etkisini *idealar* ile açıklarken, ta ki Schopenhauer’a kadar *numenin fenomene* etkisini açıkça ortaya koyan başka bir filozof görmeyiz. Schopenhauer, bu kendinde varlığın nasıl değişim ve dönüşüm meydana getirdiğini açımlayan bir felsefi yaklaşım oluşturur. Kendinde varlığın, yani “istenç”in, oluşa yansımaları, insana ve evrene ait tüm çatışmalarda ve mücadelelerde belirleyici unsur olarak ortaya koyar.

Daha önceki metafizik geleneklerde olduğu gibi Schopenhauer da kendi felsefi yapılanmasının kendinde varlığını insanın kendine dair vasıtasız kendilik bilinci

²⁷ Schopenhauer, *On The Suffering of The World*, s.20.

üzerinden açıklamıştır. “İstenç”in nesnelleşme sürecinin en üst basamağı olan insan yine “istenç”in keşfi için basamak olmuştur. İnsana dayanarak oluşturulan *istenç* kanıtlama girişimi, daha sonra iradenin tüm felsefi yaklaşımında ana unsur olmasıyla devam etmiştir. Felsefi dayanağını yoğun gözlem, sanatsal tecrübe ve bilgiyle yoğurmuş olan Schopenhauer, bu birikimi metafizik bir unsurla çerçevelemiştir.

Hakikate ulaşmak isteniyorsa, Schopenhauer’a göre insana dair olan her varlık alanının metafizikle ilişkilendirilmesi şarttır. İstenç Schopenhauer’da metafizik içeriği nedeniyle ahlaktan sanata kadar insana dair tüm var oluş edinimlerinde anahtar kavram olmuştur. Bu bağlamda düşünürün felsefesini, insana ve hayata dair tüm alanları istencin ışığında derin bir algılamayla yorumlama çabası olarak görmek mümkündür. Bu metafizik bağı kopararak ona göre insana ve yaşama dair hakikate ulaştıran bir tespit yapmak mümkün görünmemektedir.

Schopenhauer, kendinden önceki *kendinde varlık* arayışlarına farklı bir yorum getirerek, evreni var eden *kör iradenin* salt istemeden meydana geldiğini iddia eder. Bu bağlamda “*kendinde varlık*”ın oluşa etkisini de en derin boyutlarıyla açılar. Evren, düşünüre göre salt isteme olan “*istenç*”in bitmek tükenmez devam etme ve tanınma arzusundan meydana gelmiştir. Oluşu meydana getiren bu kendinde varlığa karşı düşünür ne insani bir vasıf ne de ahlaki bir duruş yükler. Onun evreni var eden güce karşı tespit ettiği tek niteleme, bitmek tükenmez istemeden oluşan kör iradenin doğaya ve insan yaşamına sadece acı ve ıstırap getirdiği için kötülükle özdeşleştirilebileceğidir.²⁸

Schopenhauer, Teistik dinlerin Tanrı’ya atfettiği niteliklerin benzerinin kendi felsefesinin alt yapısını oluşturan “kör irade”ye vermeyerek *iradeyi* tamamiyle kör ve bilinçsiz olarak tarif eder. Böylece Teolojik dinlerin Tanrıyı kişileştirmede Schopenhauer’a göre düştükleri hata, *istenç* kavramında kendini göstermemiş olur. Bu kişileştirmelerden uzak bir şekilde bakıldığında Ona göre, istencin insana ve yaşama dair etkisi her aşamada görülmektedir. *İstenç*, insan yaşamını bilinçsizce kuşatmakta ve yönetmektedir. Bu yaklaşımla yola çıkıldığında, sıradan insan ve *istenç* arasında anlama dayalı bir ilişkiden ziyade, bilinçsiz bir gücün tüm yaşamı ele

²⁸ Arthur Schopenhauer, *Dünyanın İstirabı Üzerine*, Ferhat Jak İçöz(çev.), İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2018, s.30.

geçiren kontrolü görülür. *İstenç*, bu sebeple, kendisinin de iddia ettiği gibi azizlere ve seçkinlere kendini göstererek, sıradan insanın bilinç düzeyinde yer alamamaktadır. Salt felsefi bir kavram olan “*istenç*”in, felsefi tartışmaların bir konusu olarak kaldığı, Teistik dinlerin Tanrıları gibi sıradan insanın iç dünyasına hitap edemediği söylenebilir. Derin felsefi boyuta ulaşan, sanatsal kavrayışa hâkim olan ve dünyanın kandırmacasından arınan azizler içinse “*istenç*”i keşfedecek düşünce ve algı boyutu açıktır ve Schopenhauer’a göre ancak bu seçkinler aynı zamanda iradenin boyunduruğuna ket vurabilir.

1.3. İSTENCİN NESNELLEŞME SÜRECİ VE İNSAN

Kendinde varlığı “*istenç*” olarak tanımladıktan sonra filozof, bunun görünüm dünyasına etkisi üzerinde yorumlamalar yapar. İstencin oluşa etkisinin tespiti varoluşun derinliklerine inmede ve ahlaki yaklaşımına zemin hazırlamada kullanılmıştır. *İstenç* ile *oluş* arasındaki ilişki doğru olarak temellendirilemezse, ahlakın metafizik bir çerçevede tartışılması imkânsız olduğundan, düşünür istencin oluşa yansımaları ön planla alan bir felsefi düşünüş oluşturmuştur. Felsefesinin tutarlılığını oluşturmak adına Schopenhauer, oluştaki istenç izlerini sürekli derin boyutlarıyla irdeleyen bir düşünce yaklaşımı sergiler.

Düşünür, yaşamın ve insanın nesnelleşme sürecinin bir ürünü olduğunu ifade eder. Düşünür, iradenin oluşa yansımaları nesnelleşme olarak ifade eder.²⁹ Bunun sebebi *isteme* ve *oluş* arasında *nedensellik ilişkisinin* olmadığı, birinin diğerinin yansıması olduğudur. Aradaki bağ kategorik yaklaşımlarla açıklanamaz. *İstenç* kavramını tanımlarken düşünürün başvurduğu, kişideki aracısız *kendilik bilincinin*, istenç ve beden ilişkisine de uyguladığını görürüz. Beden ile isteme arasında kategorik bir ayırım yapmak Schopenhauer için mümkün değildir. İsteme ve benden arasındaki ilişki her hangi bir nedensellik ilişkisiyle açıklanamaz ve bu bağ tasarımı dünyasının kalıplarıyla algılamak mümkün değildir. Bu tasarım dünyasının hiçbir kavramıyla açıklayamadığı bağ, Schopenhauer’ın *oluşu istencin* nesnelleşmesi olarak nitelemesine sebep olmuştur. Bütününe baktığımızda zaten Schopenhauer, istencin

²⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.119.

görünüm dünyasının hiçbir kalıbıyla açıklanamayacağını savunur, böylelikle onun oluşa yansımaları kavramsal ilkeleler açıklamak mümkün değildir. Fiziki dünyanın nedenselliği, iradeyi ve onun yansıması arasındaki bağı anlamlandırmada yetersiz kalır.³⁰

*İstenç*in nesnelleşme süreci Schopenhauer tarafından Platon'daki *idealar* kullanılarak açıklanmıştır. Platon'un sorduğu "Oluşun içinde var olmayıp sürekli varlığını devam ettiren nedir?" ve "Oluşun içinde var olup, hiç olmayan şey nedir?" sorularına kendisi de cevap arayarak istencin nesnelleşme sürecini açıklar. İradenin nesnelleşme sürecine aracılık eden *idealar* ve Hinduizm'den aldığı *maya* anlayışıyla bu sorgulamaya netlik kazandırır. Hinduizm'de *maya*, dünyayı ve evreni görünür kılan enerjidir ve bilinç *maya* enerjisiyle varlığa dönüşür. Ve yine bu inanç sisteminde, göreceli dünya mutlak gerçeğin çarpık bir yansımasıdır. Schopenhauer Platon'un *idealar* kavramı ile Hinduizmin *maya* anlayışı kararak irade felsefesinin ana malzemesini oluşturmuştur. Schopenhauer'a göre istenç, kendini oluşa ilk olarak idealarla gösterir. Var olan bütün türler *ideaların* yansımasıdır. Schopenhauer böylelikle *ideaları*, türlerin kaybolmamasını sağlayan ve yaşamda sürekliliği olan ontik unsurlar olarak görür.³¹ Schopenhauer, felsefesinde kullandığı *idealarla*, metafiziği *oluşun* önüne geçirmiştir. Her ne kadar evrenin oluşumunun kaynağı olan *istençi* kötülükle eş değer görse de, yaşamın ıstırabından kurtulmanın yolunu yine bu *istenç*in ahlaki ve sanatsal yönden keşfinde bulur. Bizleri acı ve ıstıraba sürükleyen *istenç*, yine onunla yüzleşip ahlaki ve sanatsal olgunluğa ulaşmamıza olanak sağlayarak bizi acılarımızdan kurtaracaktır.³²

İdeaların oluşa yansıması Schopenhauer'a göre *zaman*, *mekân* ve *nedensellik* unsurlarıyla meydana gelir. Bu üç kalıbın şekillenmesiyle ortaya çıkan oluştaki her şey, aynı zamanda tümellikten tekilliğe geçiş sürecidir. Özellikle zaman, iradenin oluştaki geçiciliğini ve istencin oluşa dönüşmesindeki temel ilkeyi oluşturur. *İstenç*, birbirini takip eden zamansallık içerisinde ve nedensellik kalıbıyla nesnelleşir. *İstenç*, her şeyi içinde barındıran bir tümelliğe sahipken, *idealara* dönüşerek zaman, mekân

³⁰ Schopenhauer, a.g.e., s.39.

³¹ Schopenhauer, a.g.e., s.41.

³² Schopenhauer, *Dünyanın İstirabı Üzerine*, s.12.

ve nedensellik kalıplarıyla tekilleşir. Bu Schopenhauer tarafından *bireyselleşme ilkesi* olarak açıklanır.

İnsan, Schopenhauer felsefesinde, bir yönüyle *istenç dünyasına* diğer yönüyle *görüngü dünyasına* ait olduğu için istenci nesnelleşmesinde mükemmel bir aşamayı temsil eder. Bu nedenle insan hem *numen* dünyasından hem *fenomen* dünyasından izler taşır. Gerçekliğin iki yönünü de barındıran insanı anlamak hakikate ulaşmak için bu yönüyle önemlidir. Schopenhauer, fenomenal dünyaya ait özellikler gerçeğe ait tek neden olmadığı ve iradenin nesnelleşmesinin en alt basamağına karşılık geldiği için, fiziki dünyanın nedenlerini hakikate ulaşmak için yetersiz görür. Hakikatin en alt düzeyi olan fenomenal dünyanın, hakikatin keşfinde çok fazla rolü olmadığını düşünmektedir. İnsan ise, istenci iç dünyasında barındırdığı için hakikatin ortaya çıkarılmasında büyük rol oynar.³³

İnsanın *fenomenal* dünyaya ait kısmını beden oluşturmaktadır ve insan görüngü dünyasına ait tecrübesini beden aracılığıyla yaptığından beden *fenomenal dünyanın* tüm özelliklerini taşır. İnsan zihni kaynağını, bedeninin özellikleri sayesinde doğada olan verileri kullanmasından alır. Böylelikle iradenin nesnelleşme süreci olan insanın beden yönü, istencin *ampirik* boyutunu akıl ve ruh ise *numen* boyutunu vermektedir.³⁴

1.4. AKIL ve ÖZGÜRLÜK

Schopenhauer bulunduğu dönemden çok farklı olarak akli edinimlerin hakikate ulaşmada yegâne unsur olduğu yaklaşımı reddeder. Her ne kadar Kant'ı öncül olarak kabul etse de, Kant'ın güç aldığı “akıl” kavramı, Schopenhauer için iradenin gölgesinde kalmış ikincil bir unsurdur. İnsanı yaşamda tutan yegâne güç, varlığını devam ettirmek için içinde bulunan sınırsız isteme olduğu için, akıl da düşünüre göre bu istemenin boyunduruğunda bir yönelime sahip olacaktır. Akıl, Schopenhauer felsefesinde bağımsız bir yeti değil, istence bağımlı bir varlıktır. Kant ve çağının

³³ Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2009, s.8

³⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.145.

yaygın inancı ise, insanın ahlaki tercihlerinde aklını kullanabilme yetisinden dolayı özgür olduğunu iddia etmektedir. Çünkü bu görüşe göre, birey aklın doğasında bulunan mantık yürütme ve kesinlik oluşturma gücüyle, dışardan gelen baskı her ne olursa olsun direnç göstererek tüm etkileri bertaraf edebilir. *Aklın otonomluğu* olarak ifade edilen bu kavramla, akıl hiçbir dış güce bağımlı olmadan bilgiye ulaşma ve yargılama yapabilme kapasitesine sahiptir. Akli yöntemleri hakikate ulaşmada ölçü kabul eden görüşün aksine Schopenhauer, iradenin tüm oluşu temelindeki varlığı kabul edilmezse aklın hakiki mahiyetinin de kavranamayacağını düşünür. Çünkü aklın bize tercih ettirdiği şey, iradenin yönlendirmesiyle hayatta kalmak için evrenle kurduğumuz ilişkidir. Ve akıl her ne kadar, insanın görünüm dünyasını değil de numen tarafını yansıtsa da, istence içkindir.³⁵

Özgürlüğün varlığının akıl sayesinde temellendirildiği bir dönemde, Schopenhauer için özgürlüğün neredeyse imkânsız bir durum olduğunu görürüz. İnsan, ona göre, fenomenal dünyada yaşam tecrübesi elde ederken, tüm eylemleri fiziki dünyanın yeter sebep ilkesiyle belirlenir. Fenomenal dünyadaki her şey fizikselliğin nedenselliğine mâhkumdur. İnsan davranışlarının otonom bir özelliğe sahip olması, onu yöneten fiziksel nedenselliğin boyunduruğu kalkmadan mümkün değildir. Tüm bununla birlikte, görünüm dünyasındaki her şey istencin hâkimiyetinde olduğu için, başka bir şeye bağımlı olan bir şeyin özgür olma durumundan bahsedilemez. Fenomenal dünyaya ait özellikler barındırdığı için, insan eylemlerinin Schopenhauer'e göre istence zorunlu bağımlılığı vardır ve bu özgürlüğe yer bırakmamaktadır.

Schopenhauer'daki özgürlük anlayışı, tamamıyla nedensellik ilkesine mâhkum olan insandaki zorunluluk ilişkisi olmadan yargıya bağlanamaz. İde olarak insanda özgürlük ve zorunluluk aynı anda meydana gelir. İstencin nesnelleşmiş hali insan baştan sona zorunluluk içeren bir nedensellik zinciriyle iç içedir. İnsandaki isteme ise tamamıyla ve ebedi olarak özgürdür. Oluş iradenin nesnelleşmesiyle insanı mekân, zaman ve nedensellik kuşatır yani insan zorunlu ve değişmez bir şekilde sebepler ve sonuçlarının kesintisiz zincirlemesiyle belirlenmiştir. Bu nesnenin var olması ve var olma tarzı, istemenin doğrudan doğruya görünümüdür. İstemenin özgürlüğüne

³⁵ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, s.17.

bağlı olarak bir nesne var olmayadabilirdi ya da farklı yapıda olabilirdi ancak o zaman bir halkasını meydana getirdiği fenomenal dünyaya ait zincir başka bir zincir olurdu ve farklı zorunluluk zincirinin kendi nedensellik bağları harekete geçerdi. Bir şey bir defa bir şekilde ortaya çıkınca, artık sebepler ve sonuçlar silsilesine girmiş ve zorunlu olarak oluşun içerisinde bulunduğu konuma gelmiştir. İnsan da tabiatın bir nesnesi olarak bu zorunluluk döngüsünün dışına çıkamaz.³⁶ İnsanın ide olarak negatif yönlü özgürlüğü, farklı yapıdaki insanların varlığıyla kendini gösterir. Çeşitli yapı, kişilik ve seçimlerdeki insanların varlığı tesadüfidir. Her bir insanın farklı yaşamlarının ve tercihlerinin bulunması *özgürlük* olgusunun olumlu çizgide ortaya çıktığı yanılsamasını getirir de gerçekte olan, belli yapıdaki bir insanı belli bir nedensellik motifiyle karşılaştığında aynı sonucu verecek oluş düzlemine girdiğidir. İnsanda “özgürlük” ve “zorunluluk”un birlikte ele alınması mecburiyeti buradan ileri gelir.

İnsan özgürlüğünün zorunlulukla olan ilişkisi öznellik ve nesnellik bağlamında ele alınırsa daha iyi anlaşılabilir. İnsanın yapıp etmelerinin her birinin bir zorunluluk bağıyla belirli olması ve özgürlüğün kuruntudan ibaret olduğu anlayışı, beraberinde vicdan, sorumluluk ve hukuk kavramlarının geçerliliğini de sorgulatabilir. Schopenhauer burada özne ve nesne yaklaşımların farklılığından yola çıkarak bir çıkış yolu bulur. Schopenhauer’a göre, kişinin yapıp ettiklerinden kendisinin sorumlu olduğu ve bunların hesabını verebileceğini düşünmesi, bireyin eylemlerinin kendi karakterinin bir sonucu olduğunu sanmasından ileri gelir. Yani kişi, bir eylemin sonucunun sorumluluğa tabi tutulduğuna inanıyorsa o eylemin oluşumunda eylemin yapanın öz yapısıyla özne bir bağ şartı koyar. Kişi belli bir durumda kendinden farklı davranan bir kişi gördüğünde, kendisi o kişi olsaydı farklı bir şekilde davranabileceğini iddia eder. Oysaki o durumda bulunabilme şansı olsa ve o kişinin yerinde olsaydı, sözü geçen kişi kendisi olmayacak başka bir kişi olacaktı ve onun eylemlerini yönlendiren etkenler başka şekilde ortaya çıkacaktı. O kişinin o şekilde davranmasına neden olan durum motif olarak karşısına çıktığı için eylemini belirlemiştir, başka bir kişi o durumda bulunduğundaysa başka bir motif beraberinde

³⁶ Ioanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s.63.

gelecektir. Kişinin davranışı ve motifte, karakterinin kesin bir belirtisinden başka bir şey değildir.

Fenomenal dünyanın sınırları içerisinde özgürlüğü imkânsız gören Schopenhauer, bu durumu *Numen* dünyasına geçmekle aşılabilir bulur. İstencin nesnelleşmesinin en üst basamağı olan insan, ide olarak insan, iki türlü özgürlük nitelemesine tabidir. Bunlardan biri felsefe terminolojisinde *negatif özgürlük* olarak kabul edilir ve görüngü dünyasının içerisinde hapsolmuş insanın nedensellik bağlarıyla bağımlı olduğu ve tüm diğer varlık basamaklarının da sahip olduğu bir olgudur. Diğer boyuttaki özgürlük nitelemesi ise, tümel olarak insan türünün boyunduruklarından kurtulmuş, tek tek insanların ulaşabilecekleri bir durumdur. Yoğun bir idrak ve kavrama süreci gerektiren bu özgürlük hali, görünüm dünyasında kendini gösteremez. İnsan, yoğun bilgi ışığında *Numen* dünyasına geçiş yapabilirse, *imkânlar özgürlüğüne* kavuşabilir.³⁷ Varlık basamaklarından sadece insana özgü olan özgürlük kavramının zorunlulukla iç içe olması, dünyada özgür olan ve olamayan insanların bir arada yaşadığı gerçeğini doğurur. Tümel olarak özgür olamayan insan idesi, tek tek hakikat gerçeğine ulaşarak özgürleşebilir.

1.5. BENCİLLİK

İnsanlık iradenin kontrolünde yaşam mücadelesi verirken, diğer varlıklarla ortak bir mutluluk üretmek yerine kendi zevkini önceleyen tercihleri seçer. Hayatta kalmak için fizikselliğin getirdiği tüm gerekleri karşılamak, insanın kendi doyumunu üzerinden bir yaşam biçimi oluşturmaya sebep olur. Bencillik, insanların genelinin fiziki dünyanın şartlarını uymak için davranışlarına yön veren bir duygudur ve insanlar hayvanlarla bu duygu bazında özdeşdir. İnsanın ahlaki olmayan tüm davranışlarına bu duygu kaynaklık eder. Kişi bu duyguyla tüm dünyayı ve diğer insanlarla ilişkilerini kendi menfaati çerçevesinde şekillendirmeye çalışır. İleri safhaya gidildiğinde bu duygu, herkesin kötülüğünü isteyen gaddarlık boyutuna bile dönüşebilir. Bencillikte insan sadece kendi menfaatini öncelerken, bu güdüyü daha ileri boyuta

³⁷ İoanna Kuçuradi, a.g.e. , s.62.

götüren kötü insan diğer insanların kötülüğünü isteyecek bir ruh haline sahip olabilir.³⁸

Schopenhauer, insanın hayvanla ortak temel yaşama güdülerinin *bencillik* olduğunu savunur. Temel içgüdüleriyle ortak yapıda olan bu iki canlı “var olmak ve rahat olmak” duygusuyla hareket eder. Yaşamı devam ettirme ve sıkıntılardan olabildiğince uzak kalma isteği ile yaşama tutunan bu iki canlı türü, tadılabilecek bütün hazları tatmanın peşine düşer. Bencillik güdüsüyle hayatta kalan insan Schopenhauer’a göre acıdan kaçma ve zevke ulaşma ikileminde sürekli bir mücadeleye girer. İnsanı eyleme sürükleyen şey, o eylemin sonunda alacağı zevk; bir eylemden kaçınmasını sağlayan şey de olası acıyla karşılaşmama isteğidir ki tüm bunlar bencilliğin yarattığı türevleridir.³⁹

Hazza ulaşma isteğinin temelinde bireyin kendi varlığını devam ettirme ve sahip olduklarının getirdiği mutluluğu dışardan gelebilecek tehlikelere karşı koruma hissi olduğu söylenebilir. Birey dışarıdan gelen unsurları kendi varlığı ve sahip olduklarına karşı bir tehlike olarak görerek bu tehlikeye karşı eyleme geçer. Kendini koruma içgüdüleriyle hareket eden insan, böylelikle her eyleminin merkezine kendi varlığını koymayı ilke haline getirir ve bu onda haz oluşturur. Doğuştan getirdiği kendini savunma ve güçlendirme isteğiyle oluşan haz ve var olma isteği birleştiğinde, birey diğer dış unsurlara ve insanlara karşı kendi varlığını önceleyen bir ilkeyle hareket eder. Kendi varlığı diğer dış unsurlarla çatıştığında, birey kendi dışındaki tüm unsurları tehdit olarak algılar. Böylelikle sürekli acı ve haz duygularıyla hareket eden birey, bencilliği yaşamının merkezine alarak kendi varlığıyla diğer var olanlar arasına bir set çeker. Bu setin varlığı bireyi daha da bencilleştirirken, kendi hazzını önceleyen yaşam ilkeleriyle de diğer insanlardan o kadar uzaklaşır.

Schopenhauer’a göre bencilliğin nedeni fenomenal dünyanın yapısını oluşturan temel özelliklerden birinin her unsurun birbiriyle çatışma içerisine girerek, kendi varlığıyla diğer varlıkları farklılaştırmasına neden olan bireyselleşme özelliğine sahip

³⁸ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, Zekai Kocatürk(çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s.71.

³⁹ Schopenhauer, a.g.e., s.57.

olmasıdır.⁴⁰ Fenomenal dünyayı oluşturan varlıklar birbiriyle çatışma içerisine girerek kendi varlığını önceler ve farklılaşırken, irade dünyasında her şey tek bir nedene bağlanarak aynılır. Bencillik, bireyin fenomenal dünyayı aşıp irade dünyasına geçememesi ve kendi bulunduğu bireysel dünyasını metafizik bir gerçek sanmasındandır. İnsan çatışmanın ve farklılaşmanın olduğu görünüm dünyasını aşarak “*istenç*”e ulaşamazsa bencilleşir ve diğer varlıkları kendisi için tehlike olarak görmeye başlar.

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, Schopenhauer insanın, istencin nesnelleşmiş hali olduğunu düşünür. Bireydeki var olma isteği ve hazza ulaşma arzusunun temelinde irade yatar. İnsan kendinde bulunan istekleri istencin fenomenal dünyaya yansımından alır ve bununla yaşama katılarak bireyselleşir. Schopenhauer’a göre fenomenal dünyanın, içerisinde farklılaşma ve ayrışma barındırması istencin bitmez tükenmez var oluş isteğinden kaynaklanmaktadır.

Var olma isteğiyle yaşamını yönlendiren insanın diğer insanlarla ilişkisini ve yaşamdaki dürtüsünü haz dürtüsü belirler. Birey kendisine zevk veren şeyleri tekrarlama ve acı veren şeylerden kaçınma döngüsüyle yaşamını sürdürür. Her insanın doğası gereği içinde bulunan başarı duygusu da, bu var olma isteğinin haz dürtüsüyle ileri götürülmesinden ileri gelir. İnsan, haz duygusunu daim hale getirmek için başarıyı aracı kılar. Diğer insanlara yenik düşme ve onların zevklerinden mahrum kalma duygusuyla kıskançlık duygusuna kapılır. Varlık alanı bireysellikte şekillenmiş insan için zevk, paylaşım kapalıdır ve ancak kendine ait olduğunda keyif verebilir. Bireyi var olma mücadelesine sokan bireyselliği, onu diğer insanların başarılarına karşı yetersizlik duygusuna götürür. Schopenhauer’a göre, birey doğası gereği bencil ve bireysel olduğundan, diğer insanlardaki başarılar ona acı verir ve bu yüzden kıskançlık duygusunun hemen her insanda meydana gelmesi kaçınılmazdır. Düşünür, kıskançlığın bir diğer aşamasını ise fesatlık olarak tanımlar ki bu durum kişilerin başarısından rahatsızlık duymanın da ötesine geçerek onların varlığına tahammül edememe durumudur. Kişi belli bir noktadan sonra öyle bir noktaya gelir

⁴⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.59.

ki, diğ er insanların k  t l ğ nden mutluluk duyma ve ya onlara birebir zarar verebilme aşamasına gelir.⁴¹

Bireyde bu duyguların oluşmasına neden olan şey insanın var olma arzusuyla sürekli bir şeyi isteme ve hayal etme halinde olmasıdır. Bu istek ve hayaller çok g   l  bir enerjiye dönüşür ve eğer tatmin edilmezse kişinin ruhunda korkunç bir sıkıntıya d n   rl r. Ruhta biriken bu sıkıntıyı atmanın tek yolu, onu dışarı vurabilecek g   l  bir duyguyu açığa çıkarmaktır. Kişi bu sıkıntıdan kurtulmak için, gerek başarısıyla gerek onu alt etmesiyle ya da elindekini almasıyla, bu rahatsızlığı oluşturan kişiye nefret duyguları oluşturur. Bu nefret duygusu kişi de öyle bir enerji haline gelir ki ancak onu beslediği insana zarar verirse tatmin duygusuna dönüşür. Birey böylelikle kendi mutluluğunu başkalarının mutsuzlu u üzerine kurarak bir yaşam çemberi oluşturur. Böylelikle görüngü dünyasında her birey diğerinin düşmanı şeklinde bir birlerine zarar vermek üzerine kurulu bir yaşam sürerler.

Bireyde hiç bitmeyen var olma ve varlığını devam ettirme isteği do u tan gelen bir dürtüdür ve kendini en çok cinsellikte belli eder. Yaşamın akışı içerindeki belirsizlikte kaybolmak istemeyen birey, Schopenhauer'a göre, cinsellik ile türünün varlığını devam ettirmek istemektedir. Ölümün getirdiği yok olma korkusuna karşı insan bedeninden kopan bir parçayla kendi ölümünden sonra yaşamda kalmayı ister. Varlığını devam ettirme isteği, yaşamın sürekli de i ip dönüşüme haliyle insanda oluşan ölümün yok ediciliği korkusuna karşı, cinsellikle direnç gösterir ki bu dürtü yaşamı boyunca insanda en g   l  duygu olarak devam edecektir. Schopenhauer, cinselliği nesnelle me olarak tanımlar ve insanı anlamada cinselliğin öncelikli rolü olduğunu savunur. Bu insanlarda öyle g   l  bir duygudur ki, tüm yaşamını etkilemesine rağmen kişi bundan vazgeçemez. Hatta bunun aldanmaya ve duygu yanılsamasına d n   mesiyle bu dürtü *a k* olarak tanımlanır ki bu bireyin tüm varlığını açıkça tehlikeye atmasına sebep olabilir ancak kişi yine de do u tan en g   l  dürtü olarak içinde bulunan cinselliğin peşine düşmekten kendini alıkoyamaz. Bu baskın i  g d , bir yandan var olma ve varlığını devam ettirme isteğinin bir

⁴¹ Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, s.58.

parçası olsa da, bir yandan da bireyin tüm hayatını olumsuz olarak etkileyebilecek güce sahiptir.⁴²

1.6. BİLİNCİN EN DERİN BOYUTU OLARAK ACI

Birey içinde yaşadığı dünyayı tasarımıyabilse bile bu onda mutluluğa yetecek bir süreklilik sağlamaz. Özne tarafından tasarımılanan fenomenal dünya, zamana dayalı tasarım kalıplarıyla sürekli hareket halinde olduğundan özneyi mutlu edecek imkâna sahip değildir. İçinde bulunduğu anı tasarımıyabilse de, bu insanın aynı tasarımı daha sonraki anlara da tekrar uygulayabileceği anlamına gelmez. Tasarım kalıbı olan zamanın sürekli değişimi ve dönüşümü, bireyin zihnine belirsizlik sunmaktadır. Hayat sürekli devam eden bir değişim, oluşum ve dönüşüm devinimiyle yol almaktadır ve hareketin yok olması yaşamın yok olacağı anlamına geldiği için hareket ve değişim yaşamın bizatihi kendisi haline gelmiştir. Hayat, sürekli harekete ihtiyaç duyarak değişim ve oluşumun tükenmez sürekliliğini oluşturur. Birey tüm bu değişimlere uygun tasarım kalıpları oluşturmaya çalışırken zihninde oluşan belirsizlikle kaygı duygusu geliştirir. Zamanın sürekli değişimine ayak uyduramayan insanda bu kaydı devam ettikçe ıstıraba dönüşür. Bitmeyen, tükenmeyen bir hareket devinimi sayesinde birey kontrol edemediği bir değişim ve oluşumun ıstırabını yüklenir.

Fenomenal dünyanın sürekli bir oluş ve hareket içerisinde olması insanın aldanmasına kaynaklık etmekte ve bu da insanın acıya sürüklenmesine neden olmaktadır. Hayat insanlara sürekli bir şeylerin değerli olduğu fikrini vererek sürekli bir çabanın ve koşturmacanın içine sürekliler. İnsanlar değerli gördükleri şeyi elde edebilmek adına hayal dünyasının içinde yaşayarak kendini avutur ancak istediğini elde etse bile o elde edilen şeyin aslında arzularını karşılamadığını ve emeğine değmediğini görür. Bu insanda çok derin bir hayal kırıklığına yol açar. Eğer çabaladığı şeye ulaşamazsa da bu kez acının farklı bir yönüyle yüzleşerek tatmin olmamış istekleriyle yaşamı çekilmez bir hale gelmektedir. Hareket ve zaman,

⁴² Schopenhauer, *Dünyanın İstirabı Üzerine*, s.82-83.

insanın peşinde koştuğu şeye ulaştırsın ya da ulaştırmasın, insana peşine düştüğü şeyin değersiz ve çabasının da boşa olduğunu hissettirir. İnsanların bin bir sıkıntıyı göze alarak peşlerinden koştukları şeyin zamanın ve değişimin yok ediciliğiyle değersiz hâle gelmesi, insanı acılar içerisinde kıvrandırmaktadır. İnsanlar yaşamın içerisindeki hareketle yine de yaşamın yarattığı serabın peşine düşmekten vazgeçmezler ve bu da onların yaşamları boyunca aldanmasıyla devam eder. Bu aldanış insan yaşamını acının ve ıstırabın kaynağı haline getirir.⁴³

Schopenhauer yaşamın insan için kesintisiz bir acı olduğunu öyle bir noktaya getirir ki ona göre hayatta asıl olan iyilik ve sağlık değil, acı ve kaygıdır. İnsan, Schopenhauer'a göre, sağlık ve huzuru zaten algılayamaz. İnsan aksine acıya karşı o kadar hassas bir yapıdadır ki ufacık acıyı hemen duyumlarken ve bu ondan kalıcı izler bırakırken, aynı derinlikte hisleri sağlık ve huzur için yaşayamaz. Aksine kendisini mutlu edeceğini düşündüğü şeyler gelip geçici ve hayal kırıklığına uğraticıdır. Oysa acı, insanın yapısına daha uygun olarak hemen hissedilir ve insanın tüm dikkatini üzerine yoğunlaştırmasına neden olur. İnsan kendisine acı veren her şeye karşı daha hassas olduğundan, düşünür'e göre pozitif yapıda kabul edilmelidir. Acı, özellikle fenomenal dünyanın aldaticılığına kapılan ve bireyselleşme ilkesi sonucunda diğer canlılar üzerinde yetkinlik sağlamaya çalışan insanların hayatında daha çok görülür. Çünkü bu insanlar sahip oldukları arzularla hayatı bir maya perdesi içinde yaşarlar ve fenomenal dünya tarafından aldatılmaya mahkûmdurlar.

İstenç, varoluşa kaynaklık ederek yaşamın devamını sağlamaktadır. İnsanın sürekli yaşamdan bir beklentisinin olması, yaşamlarını arzuyla geçirmeleri ve beklentilerinin boş olduğunu bir gün onlara göstermesiyle irade yaşamı insan için aldatmacaya dönüştürmektedir. İnsan doğuştan getirdiği istekler yüzünden irade tarafından sürekli aldatılır. İradede var olan istek insanda beden haline dönüşür ve insan bu yönüyle hayatla iletişim kurar. Var olma isteğinin sürekliliği insanda beslenme ve cinsellikte ortaya çıkar. Oluşun ve hareketin getirdiği yıpranma ve ölümün getirdiği yok oluşa karşı insan cinsellikle direnç gösterir. Yokoluşa karşı insan cinsellikten pay alarak süreklilik sağlamaya çalışır. Erkeklerin kadınlara duyduğu ilginin altında, varlığını yıpranmamış yeni bir beden olarak yeniden var etme isteği vardır. Evlilikte de daha

⁴³ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.9.

güzel bir kadın ve erkek aramanın nedeni, varlığını kendinden sonra daha güzel bir bedenle sürdürme içgüdüsüdür.⁴⁴

İstenç, varlığını insanın doğuştan gelen bedensel istekleriyle bu şekilde devam ettirmektedir. İnsanı sürekli bir şeyleri arzulatarak, bu şeylere ulaşmasına engel olarak ya da ulaştığında arzusuna değmediğini kanıtlayarak sürekli aldatmaktadır. İnsan isteklerinin peşinden koştuğu sürece bu isteklerin getirdiği acılara mahkûm kalacaktır. Schopenhauer, “Hayat insanlara bir şey vermişse, bunu mutlaka geri almak için vermiştir” sözü ile yaşamın getirdiği arzuların hiçbir zaman kişiye mutluluk ve huzur getirmeyeceğini, bilakis acının kaynağı olduğunu belirtmiştir. İnsandaki en temel yaşamsal dürtülerden aşk ve cinselliği örnek göstererek Schopenhauer, büyük bir aşk ile evlenen bir kişinin yaşadığı aşkı sonsuz ve mutluluğunu hiç bitmeyecek sanmasına rağmen, evlendiğinden büyük hayal kırıklığına uğradığından ve yaşadığını tutkunun yerini ıstırabın aldığından bahseder. Bedensel bir tutkuyu takip eden insan, böylelikle tüm yaşamını sıkıntı çemberine dönüştürür. İradenin insana verdiği temel bedensel zevklerin amacı, onlarla mutluluğa kavuşmak değil onlardan vazgeçerek ahlaki olgunluğa ulaşmaktır. İnsan eğer kendi arzusu ve isteklerinin iradenin sonsuzluğu karşısında bir hiç olduğunu keşfederse, bu isteklerin anlamsızlığından vazgeçebilir yaşamdaki asıl kuvvet olan iradenin metafiziksel boyutuna ulaşabilir. İnsanların çoğu ise, var oluşun içerisinde kendilerinin değersizliğinin farkında bile olmadan, sonsuz ve mutlu bir hayatın özlemiyle sürekli hayal kırıklığına uğramaktadırlar.⁴⁵

Arthur Schopenhauer, görüngü dünyasını tasarımlarımız sonucu oluşan ve Hinduizm’deki maya örtüsüne benzeyen aldatıcı yanılsama olarak görür. Görüngü dünyası, hakikatin sadece en silik seviyesidir. Görünüm dünyasının bir parçası olarak ortaya çıkan acı ve mutsuzluğu ise, fenomenal dünya gibi aldatıcı ve sahte değil, aksine insanın yüz yüze geldiği temel gerçeklik olarak verilir. Acı, Schopenhauer’da bilincin en derin boyutu olarak kabul edilmiştir. İnsan için oyalanma ve boş kuruntudan ibaret olan görüngü dünyasının içinden çıkan temel bir duyguyu Schopenhauer yine yaşamı değerli yapacak bir araca dönüştürmüştür. Acı, onunla

⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.12.

⁴⁵ Arthur Schopenhauer, a.g.e. , s.18.

yüzleşerek ve onun yegâne gerçek olduğunun farkına varılarak, kişinin bilinç düzeyini artırır. Aynı zamanda acı, sanat ve ahlakta yol alabilmek için de insanı duyarlı hale getirir. Schopenhauer’a göre, fenomenal dünyanın sahte mutlulukları sadece insanı oyalarken, gerçek anlamda acıyla yüzleşilir ve hazzın peşinden koşmak reddedilirse, insan hakikati kavramak için adım atmış olacaktır.

1.7. METAFİZİK KÖTÜMSERLİK

Arthur Schopenhauer’un dünya algısı, evreni ve insanı var eden kör istencin yaşamı sürekli acı ve sefalet üzerine kurguladığı üzerine kurulur. İnsan yaşamının her kısmında baskın olarak görülen bu acıdan dolayı irade zorunlu olarak kötülükle nitelendirilmelidir.⁴⁶ Düşünüre göre, her şeyden önce evreni var eden gücün kötülükle ilişkili olduğu bilinmezse hakikate ulaşma imkânı ortadan kalkmış olur. İnsan doğası gereği diğer canlılara hükmetme isteğinde olan ve onların mutsuzluğuyla beslenen bir canlıdır. Eğer var oluşun temelindeki gücün kötülük olduğunu fark ederse, bu kötülük sarmalının pençesinden kurtulabilir ve kendi bencil isteklerinden, diğer canlılara verdiği zararlardan vazgeçebilir. Evreni var eden gücün “kötülük”le tanımlanması, Schopenhauer’ın kendisinin de eleştirdiği, Teistik dinlerdeki kötülük probleminin kendi felsefesinde bir sorunsal olmasını önlemiş olur. Schopenhauer, evreni var eden kusursuz bir iyiliğe ve güce sahip Tanrının, nasıl oluyor da yarattığı düzende kötülüklere izin verdiğini eleştirmekte, bu çelişkinin Teistik dinlerin kuramlarını çürüttüğünü ifade etmektedir. Kendi felsefesinin zemini oluşturan irade anlayışında ise, evreni ve tüm oluşu meydana getiren güç kötülükle ilişik olduğu için, onun meydana getirdiği evrendeki kötülükler de iddia edilen metafizik gücün nitelikleriyle tutarlıdır.

Sadece teolojik tartışmalarda değil, felsefe geleneklerinin tarihi süreçlerinde de “kötülük problemi” karşıt tezlerle ele alınmıştır. Rasyonalist düşünürler, evreni akli formlarla açıkladıkları için, evrende bir düzen ve uyum görürler. Rasyonel ilkelerle uyumlu bir evren salt iyiyi barındırır ki bu da ancak üstün bir gücün eseridir. Aynı zamanda, Tanrı kavramını zorunlu bir Tanrı idesiyle ele aldıklarından, varlığına kanıt

⁴⁶ Sadi Irmak, *İrade Felsefesi*, İstanbul: İkbâl Kitapevi, 1962, s.49.

gösterirler. Evrende bir rasyonel bir yapının bulunmadığını iddia eden düşünörlere göreşe, düzen ve uyumun bulunmadığı bu evren kötölükler de barındırması vesilesiyle mutlak iyilik ve güç sahibi bir yaratıcının eseri olamaz.

Varoluşun temelindeki gücün kötölükle eşdeğer olduğunda ısrarcı olan Schopenhauer'a göre, evrendeki tüm kötölük metafizik bir bütönlük sağlamaktadır. İradenin bitmek tükenmek isteğı insanda bedene dönüşmekte ve bu kör güç insanı bu isteklerin peşinde koşarken acıyla inim inim inletmektedir. Öyle ki insan sanat ve etik dışında mutluluktan pay alamamaktadır. Ancak Schopenhauer felsefesinde, iradenin insanı maruz bıraktığı bu sıkıntıların amacı bireyi salt acıya maruz bırakmak değil, iradenin varlığını hissederek tüm hayatın anlamsızlığından onu kurtarmaktır. Böylelikle Schopenhauer, iyiliğe ve ahlaka ulaştıran yolu kötölüğün metafiziğıyle gerçekleştirmektedir.

Schopenhauer'a göre felsefesinin anahtar kavramı "istenç" ancak kötümserlikle bir araya gelebilirse anlam kazanabilir. Çünkü onun felsefesinde fenomenal dünya, varlığın kötölükle çevrildiğı ve numen dünyası da bu kötölüğe karşı kurtuluşa kapı aralayan düzlemde. Salt isteme, hareket yönünü iyiye değil kötölüğün oluşumuna yöneltmiştir ve tüm evreni kapsayan bu kötölüğün farkındalığı ancak ona karşı duruşu imkân dâhiline getirebilir. İstencin nesnelleşmesi, tüm canlı varlıkların kendi aralarında amansız bir rekabete girmesine yol açtığı için, istencin bireysellik, bencillik ve rekabet gibi ahlaken olumsuz olan yargılar ürettiğini söylemek mümkündür. Acıya ve ıstıraba neden olan irade, tüm oluşu kötölüğe yönelterek var etmektedir.

Kötölük Schopenhauer düşünce sisteminde hem yaşamın anlamsızlığına delil olarak sunulmuş hem de ahlaka götüren yolda yapıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Yaşamı bizzat kötölüğün kaynağı olarak gören düşünür bunu "*Hayatın değeri, tam da onun istenilmeye değeri olmadığını öğretmesinde yatar.*" şeklinde açıklamaktadır.⁴⁷ Yaşam hem onun için uğraşmaya ve onu istemeye değmeyecek kadar değersiz, hem de bu değersizliği ve anlamsızlığı fark etmemizi sağladığı noktada değerlidir. İnsanların hayatta kalmak ve var olmak isteklerinin birbirleriyle olan mücadeleye götürmesi her ne kadar acı ve ıstırap üretse de, bu acı bir yandan

⁴⁷ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.52.

yaşamı katlanılamaz bir hale getirirken diğer yandan onunla yüzleşen ve onun üzerinden ruhunu olgunlaştırmaya çalışan aziz, dahi ve sanatçı mertebesindeki insanlarla hayatı anlamlı kılmaktadır. Böylelikle iradenin hem basit fiziksel dünyanın alt düzeydeki yaşamına hem de numen dünyasının seçkinleri kapsayan yaşamına kötülük güdümlü hareketlendirmesiyle zemin hazırlamaktadır.

Her ne kadar Schopenhauer tarafından, evrendeki acının yaşamı yaşanamaz hale getirdiğine inanılsa da, felsefi derinliği olan kavrayışa olanak sağladığı için değersiz olarak da kabul edilmemektedir.⁴⁸ Düşünür bir yandan kötülüklerin varlığı olmasa insanın dünyada sıkıntıdan patlayacak bir hale geleceğini ve zaten doğası gereği kendisi de bencil olduğu için kibrinin kötü bir boyuta ulaşacağını savunur.⁴⁹ Bu nedenle, özellikle ahlaki yaklaşımında kötülüğün rolünün Schopenhauer felsefesinin iç tutarlılığını sağladığını görmek mümkündür. Azizlerin ve dâhilerin varlığına zemin hazırlayan temel unsurun evrendeki kötülük olduğu göz önüne alınırsa, erdemli olmanın kötülükle yüzleşmek olduğu söylenebilir. Yaşamı yavanlıktan kurtaran güç yine kötülüğün oluşturduğu acının bir yönüyle insan ruhunu eğitmesidir.

Schopenhauer, kötülük problemi kapsamında Teistik dinlere de eleştiri getirmektedir. Teistik dinler ezeli ve ebedi bir Tanrı'nın varlığını kabul ederek, her şeyin Tanrı'nın iradesiyle kendisinden sonra yaratıldığını ifade etmektedir. Bu anlamda Tanrı'nın yaratması mutlakta sınırsızdır. Tanrı sınırsız güce sahip ve iyi ise, nasıl oluyor da evrende kötülüğün var olmasına izin veriyor sorusu tem teolojinin hem felsefenin çözümlemeye çalıştığı bir problemdir. Schopenhauer'a bu sorunsala yine anahtar kavramlarından kötümserlikle cevap getirmiştir. Düşünöre göre, sorunun kaynağı evrendeki kötülük değil Tanrı'nın mutlak iyi ve hikmetli olarak kabul edilmesidir. Sınırsız bir gücün iyilikle ilişkilendirilme zorunluluğu yoktur ki aksine Ona göre, evreni var eden metafizik bir ögeyi görebiliyorken onun kötülükle birlikte hareket ettiğini görebilmek de mümkündür. Elbette burada Schopenhauer'ın teistik dinlerdeki gibi bir bilinçli Tanrı kavramından söz ettiğini söyleyemeyiz ancak Schopenhauer'ın getirdiği eleştiri kötülük probleminin çıkış noktasının yanlış yerde

⁴⁸ Schopenhauer, a.g.e. , s.64.

⁴⁹ Schopenhauer, *Dünya'nın Izdırabı Üzerine*, s.6-7.

aranmasıdır. Ona göre evreni var eden bir Tanrı olsaydı bile bu iyiliği emreden ve mutlak iyi olan bir Tanrı yerine, gücünü kötülükten alan kötülüğün Tanrısı olurdu.⁵⁰ Schopenhauer'a göre evreni saran bu kötülük eksenli döngüden kurtulmanın tek yolu sanat ve etikle kişinin fizikselliğın sınırlarından kurtulmasıdır.

⁵⁰ Schopenhauer, *Philosophical Writings*, s.19-20.

BÖLÜM II

SCHOPENHAUER'IN TANRI DÜŞÜNCESİ VE KÖTÜLÜK ANLAYIŞI

Arthur Schopenhauer'ın düşünce yolcuğu, merkezine evrenin neye kaynaklık ederek var olduğu ve insanın bu oluştaki konumu üzerine kuruludur. İnsanın zihinsel ve ahlaki edinimlerinin hakikatle ilişkisi düşünürün düşünce düzleminin temel hatlarını oluşturmuştur. Schopenhauer bu süreçte, her ne kadar kendisi Teistik dinlerin gerçeğin bir yansıması olduğuna inanmasa veya dinlerin kullandığı yöntemin hakikate ulaşmadaki rolünü etkisiz ilan etse de, zaman zaman kendi düşünce öğeleriyle dinlerin ortak yargılarının doğruluğunu açık yüreklilikle kabul etmekten geri kalmaz. Bir Schopenhauer okuması yaptığımızda, kategorik olarak dinle özdeşleşen her unsurun baştan reddedilmesi yerine, en keskin hatlarıyla eleştiriyi ve ortak yönleri birlikte verebilen bir zihinsel duruşun varlığını görebiliriz. Özellikle Doğu'nun mistik dinlerine karşı Schopenhauer, döneminde Batı düşünce sisteminde eşi bulunmamış bir alçakgönüllülükle kendi düşünce yoluna kaynaklık edebilecek temel öğeler olduğunu keşfetmiş ve bunu dile getirmiştir.

Eserlerinde *Tanrı* kavramına dinlerinkinden bağımsız bir yargılamayla net bir karşıtlık sergileyen Schopenhauer, merkezine Tanrıyı koyan dinlerin zaman zaman kendi düşüncesiyle paralellik gösteren kısımlarının doğruluğunaysa el uzatır. Birçok eserinde dine karşı farklı iki tutumun sergilenebilir olduğu hissedilse de, eserleri bütünsel biçimde ele alındığında hangi açılardan olumlu ve olumsuz bir değerlendirme yapıldığı açıklık kazanabilir. Özellikle din başlığı altında genel yorumlar yapılırken; Teistik dinlere karşı daha sert eleştiriler yapan Schopenhauer'ın Doğu'nun *asketik*(çileci) yaşam barındıran dinlerine karşı daha ılımlı bir yol izlemesinin nedeninin, bu iki farklı dini kutuplaşmanın dayandığı felsefenin birbirinden ayrışması olduğu görülebilir.

Düşünce tarihi boyunca filozofların tanımlamaya ve çözüm bulmaya çalıştığı *kötülük problemi* Schopenhauer felsefesinde çözülmesi gereken bir sorun olmaktan öte bizatihi kötülüğün kendisi yaşamın dayandığı temel kavramdır. Düşünür, aslolanın iyilik değil kötülük olduğunu ve evreni kuşatan bu olgunun kendinde varlık *istencin* zorunlu yansıması olduğunu ifade eder. Tek Tanrılı dinlerdeki gibi mükemmelliği kendinde barındıran bir Tanrı anlayışına da sahip olmadığı için, evrendeki kötülüğün hâkimiyetini oluşun hiçbir aşamasıyla çelişik bulmaz. Ona göre evrenin kötülük merkezli hareket ettiğini öncül kabul etmeden, insana ve yaşama dair gerçekçi çıkarımlar yapmak olanaksızdır. Dünyanın kötü bir yer olduğunu kabul edilirse, düşünür yaşamın bizi maruz bıraktığı kötülüklerden kısmen kurtulunabileceğini söylemektedir. Bu doğrultuda insanın doğuştan sahip olduğu *istenç* kontrol altına alınırsa kötülüğün de kontrol altına alınabileceğini ifade etmektedir.

2.1. SCHOPENHAUER'IN TANRI KAVRAMINA VE DİNLERE YAKLAŞIMI

Arthur Schopenhauer, evreni var eden sınırsız ve bilinçli bir gücün varlığına inanmaz. Teistik dinlerdeki tek ve mutlak güç sahibi Tanrı kavramını temelsiz olarak nitelendirir. Tanrı diye isimlendirilen kavram, ona göre esasında doğadaki bazı güçlerin toplu şekilde soyutlanıp tek bir güce bağlanması ve kişileştirilmesidir. Çok Tanrılı dinler doğadaki bazı nitelikleri ve güçleri kişileştirerek nasıl duyuüstü bir varlıkla ilişkilendiriyorsa, Tek Tanrılı dinler de doğanın tümünü kişileştirmekte ve hayali duyuüstü bir güce dönüştürmektedir. Bu bağlamda düşünür, tek Tanrı inancının da putperestlikle eş değer olduğunu söylemektedir.⁵¹ Ona göre; putperestlikteki bir ağaca ve taşla tapmak, özünde soyut kişileştirilmiş bir Tanrıya tapmakla aynıdır. Tanrıya adanan adaklar ve ya yapılan yakarıların, putlara tapmaktan nitelik ve öz olarak bir farkı yoktur. Doğanın bir parçasına olağanüstü güç atfetmekle, doğanın bütününe soyutlayıp tapınmak aynı idrakin sonucudur. Bu

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), 5. Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.155.

açından, onun görüşüne göre dinin mistik üstadları dini ritüellerini inançtan soyutlamaya çalışmıştır.⁵²

Schopenhauer, kendi felsefesindeki irade kavramının niteliklerinden dolayı Teistik dinlerin Tanrı anlayışını gerçeklikten uzak bulur. Ona göre, bu dinler evrenin yaratıcısı olarak sundukları Tanrı'yı kişileştirerek dünyanın manevi yönünün fark edilmesine engel olmuşlardır. Bu insan benzeri Tanrı, kıskançlık özelliklerine de sahiptir ve bu sebeple diğer dinlerin mensuplarına karşı tahammülsüzlüğü de kamçılamaktadır. Hatta bu Tanrı inancı tarih boyunca şiddet ve savaşın getirdiği katliamlarla insanlığı acılara sürüklemişlerdir. Schopenhauer, Teistik dinlerin Tanrı'sını en baştan sorunlu gördüğü için, tek Tanrılı dinlere de hep soğuk yaklaşmıştır.⁵³ Onun tasvir ettiği evrenin temel yapıcı gücü, Doğu'nun mistik dinlerinin Tanrı'sına daha çok benzemektedir. Tek Tanrılı dinlerin Tanrı hakkındaki verdikleri açıklamaları ve temel Tanrısal nitelikleri, kendi felsefesindeki kendinde varlık *istenç* için açıklamamıştır. O, tüm evreni hareket ettirici gücü sadece *irade(istenç)*in var olma isteği olarak tanımlar ve insanla ortak olabilecek, başka hiçbir nitelemeyi de ortaya koymaz.

Düşünürün Teist dinlerin Tanrısına karşı kategorik olarak muhalif bir çizgide bulunmasının nedeni, kendi coğrafyasındaki hâkim inancın Hristiyanlık olması ve bu Tanrıları eleştirirken kullandığı “kişileştirme” olgusunun en çok bu dinde görülmesidir. İsa figürünün Tanrı olarak resmedilmesi, Tanrı'nın bir insan olarak çarmıha gerilmesi, insanlar tarafından öldürülebilmesi, bir insan olarak insanların arsına karışması bu kişileştirmenin en somut örneklerindendir. Aynı düzlem içerisinde, Musevilik ve Müslümanlığı da birbirinin devamı olarak gören düşünür; özelinde tek tek niteliksel ayrıma gitmeden aynı algının devamı olarak tüm Teistik dinlerindeki Tanrıları insanileştirilmiş varlıklar olarak görür.⁵⁴

Schopenhauer, Tanrı hakkındaki bilgimiz ne olursa olsun ve onunla ilgili hangi inanç sisteminden dayanak alırsak alalım, evreni yaratan üstün bir gücün akıllılığı ve

⁵² Schopenhauer, *a.g.e.*, s.156.

⁵³ Schopenhauer, *a.g.e.*, s.108.

⁵⁴ Schopenhauer, *a.g.e.*, s.121-122.

bilgeliğini ön şart olarak kabullenmemiz gerektiğini savunur.⁵⁵ Eğer Tanrı evreni yoktan var eden ve onda yaşamı devam ettiren bir düzen sağlayan yüce bir güçse, bilge ve akıllı olmak zorundadır. Düşünür, bu kabullerin evren gerçeğini öz önüne aldığımızda gerçeklikle ilgisi olmadığını öne sürer. Ona göre, yaşam içinde barındırdığı değer yargılarından yoksunluk ve kötülükle, üstün bir yaratıcının eseri olamaz. Tanrı evreni meydana kasıtlı olarak getiren kişiye, yaşamdaki tüm kötülüklerden sorumludur ve bu kadar kötülüğe izin veren bir varlığın akli yetkinliğinden bahsedilemez. Aynı zamanda yaşam ideal değerlere hizmet edemeyecek kadar kötüyken, ideal bir varlığın eseri olamaz. Bu noktada Schopenhauer, her ne kadar Teistik dinlerin Tanrısını yetersiz bulsa da, bu dinlerin Tanrıyı açıklarken onu evrendeki kötülüklerden soyutlaması nedeniyle dana gerçekçi bir yaratıcı profili çizdiğini düşünür.⁵⁶ Panteizmin Tanrısını ise yaşamın kendiyile özdeş olduğundan kötülükle eşdeğer bulur ve “*Ne var ki Panteizm varsayımıyla, sadece bu küçük yeryüzünde her dakikada bir can veren ve bunu kendi özgür iradesiyle yapan yaratıcı Tanrı’nın kendisi sonsuza dek azap içindedir ki bu saçmadır.*”⁵⁷ ifadesiyle bu Tanrı profilinin “yaratma” niteliklerinden daha uzak olduğunu savunur. Esasında kendisinin kabullendiği belli bir akıl ve bilgelik sahibi bir gücün isteğiyle meydana gelen bir “oluş”un varlığından ziyade, yaşamın akletmeyen, bilinci olmayan, kasıtlı bir değer için hareket etmeyen kör bir unsur tarafından meydana getirildiğidir. Bu unsur belli bir amaç ve misyonla evreni yaratan sınırsız bir güç değildir ve yaratılanları belli bir amaç uğrunda eğitmek için yaşamı meydana getirmez. Evreni var eden güç bilinçli bir varlık değil, “isteme”den meydana gelen bir ilk enerjidir. Var olan her canlıda bulunan bu isteme, canlılarda varlığını devam ettirmeye yönelik sınırsız bir güç hâlinde olarak yaşamın sürekliliğini sağlar.

İnsanlık, Schopenhauer’a göre tarih boyunca kendini tanımaya çalışırken Tanrı kavramından faydalanmıştır. Tanrı tasavvuru insanın eylemlerine değer yargıları

⁵⁵ Schopenhauer, a.g.e., s.159.

⁵⁶ Schopenhauer, a.g.e., s.160.

⁵⁷ Schopenhauer, a.g.e., s.160.

vermesine neden olmuştur.⁵⁸ İnsanoğlu eylemlerinin niteliğini belirlerken, iyilik ve doğruluğu temsil eden Yaraticının ne şekilde yargılamada bulunacağını, eylemlerini iyi ve kötü olarak ayırıştırırken göz önünde bulundurmuşlardır. Bu “ceza” ve “mükâfât” kavramlarının da gelişmesini sağlamış, yaptıkları eylemlerin sorumluluğunu üstün Yaraticının hükmüyle temellendirmişlerdir. Filozofa göre, bu ceza ve mükâfât kavramlarının öte dünyadaki karşılığı insanların bu dünyada erdemli davranmaları için yeterli olamamıştır. Tanrı, her ne kadar inananlar için her şeye gücü yeten olarak kabul edilse de, Schopenhauer insanların onun yargılamasından korkarak ahlaklı yaşama yönlenmelerinin görülmediğini ifade etmektedir. *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine* isimli eserinde, insanların bilinç düzeyinin çok düşük olduğundan bahsederek, mutlak güç sahibi Tanrı’nın onları sonradan cezalandırmasının bugünün bilinç düzeyinde karşılık bulmadığını belirtir. Tanrı, insanlık için korkulan ve ya umut bağlanan bir figür olsa da, düşük bilinç düzeyindeki sıradan insan için, onun gelecekte vereceği mükâfât ve ceza bugün hissedilebilecek bir algı seviyesinde değildir. İnsanlar sıradanlıklarıyla, sadece bugünün ihtiyaçlarına yönünü çevirecek kapasitededir; dolayısıyla Tanrı şu anın ihtiyaçlarıyla meşgul düşük algı seviyesi olan sıradan insan için yaşamını şekillendirecek ve onu ahlaklı olmaya itecek bir kavram olamamıştır.⁵⁹

Arthur Schopenhauer, evrenin “Tanrının tecellisi” olduğu fikrinin ahlak ekolü oluşturmak için sakıncalı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre, evren Tanrının eseriye ve her şey onun izniyle vücut bulmuşsa, evrendeki her olgu Tanrı gibi kusursuz olmalıdır. Ancak ahlak düşüncesi, dünyadaki her şeyi olumlu karşılamayı değil, yaşamdaki olgular arasında nitelik farklılıkları kurmayı hatta bunların arasında hiyerarşik sıralamalar yapmayı gerektirir.⁶⁰ Eğer her şey Tanrı’nın eseri ise, her şeyin kusursuz olması gerekirdi ve ahlaki yargılamalara malzeme teşkil edeceğimiz “iyi” ve “kötü” ayrımını yapacağımız olgusal farklar olmamalıdır. Dünya kusursuz bir yer olmadığı için, olguları birbiriyle kıyaslayarak, iyi ve kötü nitelendirmelerine tabi tutar ve bir ahlak yaklaşımı sergileriz. Doğadaki farklı durumlar ve unsurlar ahlaki yargılamalarla sınıflandırılarak birbiriyle kıyaslanır ve böylelikle bir ahlaki düşünce

⁵⁸ Schopenhauer, *Merhamet*, s.65.

⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, s.50.

⁶⁰ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.33.

sistemi oluşur. Dünyadaki olay, unsur ve olguların bazılarının diğerlerinden daha değerli olduğunun kabulü ile ahlaki tercihler yönlenir. Her şeyin kusursuz bir Tanrının kusursuz ürünü olduğu bir dünyada ise bunun gereği kalmaz. Yaratılan her şey üstün Tanrının eseri ise, burada evrendeki her şeyin değer açısından eşit olduğunu kabul etmek gerekir. Bu sebeple Schopenhauer, Tanrı'nın ahlaki tartışmaların merkezine konmasını, ahlakın temel argümanlarındaki tutarlılık açısından çelişik görmektedir.

Schopenhauer, kötülük problemini ahlaka uygulayarak, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilirse ahlaki düşüncenin sağlanamayacağını savunmaktadır. Ona göre evrenin kötü olduğu ve insanın bencil olduğunu en temel ilke olarak kabul etmeyen hiçbir felsefi duruş ahlaki düşünce oluşturamaz.⁶¹ Tanrı inancının gerçeklikten uzaklığını dünyanın kötülüğü ve acı kaynağı olması üzerinden veren filozofa göre, bu kadar kötü bir evrenin akıl idrak sahibi güçlü bir Tanrı tarafından yaratılması mümkün değildir. Oluş her yönüyle insana acı veren kötülüklerin kaynağıdır. Ona göre sadece ölümün varlığının olduğu bir dünyada yaşamak bile bu hayatın kötü olması için yeterlidir. Oluştaki değişim ve hareketlilik insanın mutlu olmasına izin vermemekte, sadece mutluluk arayışında bir durumdan diğerine sürüklemektedir. Oluştaki değişimden bu olumsuz niteliklerle bahseden düşünürün, aynı zamanda bu değişim olmasaydı insanların bu kez can sıkıntısı ve bıkkınlıkla bu dünyaya katlanamayacağını da ifade etmesi de acılara karşı diğer boyuttan bakabildiğini de göstermektedir. Kendisi insanın kötülüğe olan ihtiyacını, bir geminin batmaması için iki yönlü dengeye olan ihtiyacına benzetmektedir.⁶² Filozof bu şekilde yaşamın devamı için kötülükleri gerekli görse de, bütün olarak bakıldığında bu kötülükle süregelen varoluşun Tanrısal iyilikle bağdaştığını düşünmez.

Teist dinlerdeki Tanrı anlayışını mutlak güç ve iyilik anlamında kabul etmese de, Schopenhauer'ın bu Tanrı'ya benzer sonsuzluk kavramı felsefesi yerleşmiştir. Aynen Tanrı gibi, düşünür ancak bilinçten mahrum olarak, evrenin ana yapıtaşı iradenin sonsuz olduğunu temel nitelik olarak kabul eder. Yaşamın dayanılmaz kötülöklere ev

61 Schopenhauer, *Philosophical Writings*, s.17.

62 Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.17.

sahipliği yaparak insanı acı dolu bir hayata mecbur etmektedir. İnsanın güzel bulduğu her şey zamanın yok ediciliğinde tükenmektedir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, insanın ruh sağlığını koruyabilmesinin sebebi, evrenin sonsuzluğundan pay almasıdır. İradenin bir parçası olan insan onun sonsuzluğundan hisse alarak kötülüklerin yıpratıcılığına karşı ruhsal çöküntüden kurtulmaktadır.⁶³ Yaşamın ızdırıp yuvası olduğunu sürekli tekrarlasa da, Schopenhauer bu acılardan kurtulmayı imkânsız görmez. Sanat, ahlak ve felsefe; insanları acılarından kurtaran soyut kaynaklar olarak gösterilmiştir. Böylelikle düşünür mutlak acı ile eşdeğer bir yaşam sunmak yerine, bu dünyanın bu acıları nasıl huzura dönüştürebileceğinin resmini de çizmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda felsefe, sanat ve ahlak alanlarıyla zemin hazırladığı sonsuzluk kavramından yararlanan düşünür, Tanrı'nın dinlere sağladığı, bu dünyanın çıkmazlarından kurtaran, iç huzur ve güvenceye benzer bir düşünce oluşturmuştur.

Ateizm, gerçekliğin doğaüstü metafizik öğelere dayanan inanç ile açıklanmasına karşı çıkan ve üstün yaratıcı “Tanrı” dâhil tüm tanrısal ve ruhsal inanç öğelerini ve dinleri reddeden düşünce akımıdır.⁶⁵ Bu düşünce sisteminde, gerçekliğin yalnız ve yalnız madde ve ona ait unsurların ilişkilendirilmesi ile kavranabileceğini, bunun dışındaki tüm metafizik inanç unsurlarının hayali olduğunu savunulur. İnanç koşullanmaları, ateizme göre gerçekliğe ulaştırmada geçersiz bir yöntemdir ve insan ürünü hayallerden başka bir şey değildir.⁶⁶

Ateizm, evreni yaratan, ona yasalar koyan ve mühahalede bulunan doğaüstü bir gücü veya Yaratıcıyı inkâr eder. Evreni yoktan var eden ve onun varlığını devam ettiren, aşkın, sonsuz güç, bilgi ve iradesiyle evrene içkin olan Teist Tanrı inancına tepki olarak doğmuştur. Bu düşünce akımının oluşumunda ve gelişimde; evrendeki tüm gerçekliğin madde ve fiziki güçlerden meydana geldiğini öne süren *maddecilik*; tüm düşüncelerimizin duyularımızın sonucu olduğunu ve bu yüzden duyularımızla ulaşamadığımız sonsuz Tanrı fikrine sahip olamayacağımızı iddia eden *duyumculuk*; evrendeki düzenin Tanrı'nın eseri olduğunu savunan görüşe karşı bu düzenin

⁶³ Schopenhauer, a.g.e., s.29.

⁶⁴ Schopenhauer, *Hayatın İstirabı Üzerine*, s.6.

⁶⁵ “Ateizm”, 2012, <http://www.tdk.gov.tr> (Nisan 2019)

⁶⁶ “Atheism”, 2008, <http://www.britannica.com> (Nisan 2019)

doğadaki evrimin sonucu olduğunu ifade eden *evrimcilik*, ve modern düşüncenin öznen hareket eden ve insanın öznelliğini varlığın hakikatının temeli yapan bakış açıcı ve Mutlak olanağını ortadan kaldıran *içkinlik ilkesi* etkili olmuştur.⁶⁷

Ateizm, çoğu zaman “dinsizlik” olarak görülse de, Budizm ve Uzak Doğu dinlerinde de yaratıcı anlamında bir Tanrı inancı yoktur. Yine Deizm’de Tanrı’nın varlığı kabul edilirken, dinlerin bir gerçekliği olduğuna inanılmaz. Bu yüzden, Tanrının varlığı üzerine inşa edilmeyen inanç sistemleri olduğu gibi, varlığını kabul edip dinlere inanmayan düşünce sistemleri de mevcuttur. Bu yüzden Ateizm birebir “dinsizlik” kavramının karşılığı değil, Tanrısal ve ruhsal inanç öğelerinin ve gerçekliğin metafizik boyutunun olduğunun reddidir.

Schopenhauer’ın dünya görüşünde yine, evreni var eden gücün bilinçli ve her şeyi kontrol edebilen, anlayan, duyan, yaratılanları işiten ve yönlendiren bir yaratıcı yoktur. Düşürün felsefesindeki temel öğe olan *istenç*, tüm oluşu var edenken amaçsız bir yapıdadır. Ona göre tüm evreni ve canlıları kasten ve bilerek, belli bir amaç için ve belli değerlerle yoktan var eden sınırsız güç sahibi bir yaratıcı yoktur.⁶⁸ Bunun yerine tüm oluşun kör yani bilinçsiz bir irade tarafından meydana getirildiğini savunur. Bu iradeyi, “yaratıcı” olarak ele alarak Panteizme benzer bir anlayış ortaya konduğu da söylenemez; çünkü Panteizmde *Tanrı* doğanın içinde içkin⁶⁹ ve doğanın kendisiyken, *istenç* oluşun kendisi değil onu meydana getiren güçtür (Schopenhauer, 1984). Bu güç olmayan dinlerdeki yoktan var eden ve dinlerdeki kabulüyle kimi özellikleri duymak, görmek, karar vermek, cezalandırmak gibi niteliklerle kişileştirilen bir olgu değildir. Oluşa etki eden kendinde varlık, var olma isteğidir. Bu isteği yönlendiren daha ötesi doğaüstü bir güç, bilinçli bir mutlak kudret yoktur. İnsandan minerallere kadar tüm canlılar var olma isteğiyle çevrelenerek yaşamı devam ettirirler. Yaşam düşünebilen, iyi ve kötünün ayrımını yapabilen, canlıları belli bir amaç için yaratan bir gücün eseri değildir. Maddesel etkileşim yaşamı ve canlıları kendi kanunlarıyla devam ettirirken, irade sürekli var olma ve varlığını devam ettirme güdüsüyle bu oluşu sürekliliğe götürür.

⁶⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3.Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.82-83.

⁶⁸ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.155.

⁶⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 18. Baskı, Ankara: Adres Yayınları, 2013, s.345.

Düşünürün etkilenecek içlerinden bazı öğeleri felsefesine kattığı *Budizm* ve *Hinduizm*'deki *Tanrı* kavramları ise belli belirsiz açıklanmakta, Teistik dinlerinki tanımlara hiç uymayarak, hiçbir belirgin sıfatla nitelenmemektedir. Öyle ki neredeyse her insanın içerisinde onunla eşdeğer bir Tanrı vardır. Bu mistik dinlerde, yaşamın ortaya çıkardığı acıdan kaçmak için iç dünyaya yönelme durumunda insanın içinde bulunan mistik kavrama Tanrı denmiş, ancak bunun iç huzur olması dışında yaşamı yönlendiren gerçeküstü bir varlık olarak nitelendirilmemiştir (Santina, 2012). Aynen Schopenhauer'ın da yaşamı var eden güç olarak sunduğu iradedeki gibi, tüm insana ait zihin süreçlerinin olağanüstü etmenlerle birleştirildiği Tanrı kavramından uzak olması gibi benzer öğeler taşır.

Schopenhauer için yaşamı belli değer yargılarının devamı için organize eden, belli erdemlere ulaştırmak için kâinatı ve evreni kontrol kararlı bir sınırsız güç yoktur. Aksine irade, canlılara sadece var olma güdüsü verirken, bu korkunç bir çatışma, bilinmezlik, kargaşa ortamı oluşturur. Öyle ki insan bu oluşun içerisinde kaybolmuştur ve özgür iradesi yoktur. İradenin yaşamı sürekli var etmesi her ne kadar sonsuzluk olgusunu meydana getirirse de, yaşamın kendisi anlamlı bir gidişin ve değerler bütünü parçası değildir. Ta ki oluşu meydana getiren iradenin farkına varılana kadar yaşam, insanlık için oradan oraya savrulduğu anlamsız bir sürükleniştir. Yaşamın anlamını keşfettiğimizde karşımıza çıkan *istenç* ise; üstün değerleri kendinde barındıran bilinç sahibi yüce bir güç olarak değil Schopenhauer'ın "*İsteme, kendinde şey olarak insanın iç doğasını, gerçek, yıkılmaz özünü kurar. Gelin görün ki, isteme kendinde bilinçsizdir.*" ifadesiyle kör, bilinçsiz ancak oluşun devamını sağlayan hareket ettirici bir kavram olarak karşımıza çıkar.⁷⁰

Arthur Schopenhauer, birçok düşünürün tek Tanrılı dinlerde olan *koşulsuz varlık* düşüncesini felsefelerinde de çıkış noktası olarak kullanmalarını eleştirir.⁷¹ Düşünür, bu yola başvuran filozofların eserlerini değersiz olarak görmektedir. Kendisi de "koşulsuz varlık" nitelemesine karşılık gelebilecek "irade" kavramını temel ilke kabul etmesine rağmen, Tanrı kavramına muhtemelen Teistik dinlerin Tanrısının özelliklerinin, kendi "irade" kavramıyla benzer olmamasıdır. Tanrı'ya ait vasıfların

70 Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.113.

71 Arthur Schopenhauer, *Parerga ile Paralipomena*, 1.Kiap, 2.Basım, Bursa: Biblos Yayınevi, 2015, s.95-96.

dini kaynaklarda somut özelliklerle ifade edilmesi ve insanla olan ilişkisinin daha insani biçimde olması düşünürün irade kavramıyla tamamen farklı tarzda biçimlenmesine neden olmaktadır. Schopenhauer'ın Teistik dinlerin Tanrı'sına olan tepkisinde bu yönde olmasının bir nedeni de Tanrı kavramının, eğer var ise, vahiy yoluyla değil ancak felsefi disiplinle anlaşılabileceğine olan inancıdır.⁷²

Schopenhauer'ın, insan yaşamının belli bir güç tarafından kontrol edildiğine yönelik, *Determinizm*'in nedensellik ilkesine metafizik bir gücün hâkimiyetini koyan kendi felsefesine özgü “yazgıcılık” anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (2016:74) isimli eserinde bu iki kavram arasındaki ayrımı ve benzerliği şöyle açıklar:

“Yazgı(Alm. predestination) ve kadercilik(Alm. fatalisnius) öz itibarıyla birbirinden farklı şeyler değildir, fakat sadece insan eylemlerinin dışarıdan gelen verili karakteri ve belirleniminin, ilki söz konusu olduğunda bilgili, ikinci söz konusu olduğunda ise bilgisiz bir varlıktan kaynaklanması bakımından farklıdır. Fakat her iki halde de sonuç aynıdır: olması gereken olur. Buna karşılık bir ahlaki özgürlük fikri asli kökensellik (Alm. die Ursprünglichkeit) fikrinden koparılamaz. Çünkü bir varlığın bir başkasının eseri, ama yine de istemesi ve eylemesi bakımından özgür olması sözle ifade edilebilen ama düşünceyle anlaşılamayan bir şeydir.”

Kadercilik (İng. *fatalism*)den farklı olan *yazgıcılıkta*, evren belirsiz kör bir güç, tarafından yönetilmektedir. Bu güç, insanı ve evreni sadece varlığını devam ettirmeye zorlarken, insanın asli unsurları olan özgür bir varlık olmasına engel olur. İnsan bu güç tarafından sadece yaşamak ve türünü devam ettirmek için dürtülerini takip eder. Kadercilikte evreni belli ve bilinçli yüce bir güç yönetirken, insanlara bazı dersler vermek ya da belli sonuçlara ulaştırmak için bu gücün yaşamı baştan kontrolü altına aldığını görürüz. Schopenhauer'ın yazgıcılığında ise, aynen Ateizm'de de olduğu gibi, gerçeküstü ve insana ait özellikleri de barındıran bilinçli bir gücün kontrolü yoktur. Evreni kontrol eden bilinçli bir varlığı reddeden Ateizm, bu yönüyle Schopenhauer'la benzeşmektedir. Her ne kadar Ateizm'den farklı olarak, anahtar kavramı *istenç*'e metafiziksel bir yön ilişirse de, evrenin kişileştirilmiş, plan yapan, karar veren, insana ait benzer duygularla hareket eden ve insanla iletişim kurabilen bir bilinçli varlığın eseri olduğunu reddeder. Schopenhauer'ın işaret ettiği, insanın yaşamın sürekliliğini sağlayan bilinçsiz, belirsiz ve aynı zamanda tüm insanı ve

⁷² Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.119.

canlıya ait özelliklerden arınmış bir gücün kontrolü altında olmasıdır. Bu güç insanla ilişki kurmaz, insana elçiler aracılığıyla mesaj göndermez ve ya sınırsız gücüyle kararlar vererek insanı belli değerler çerçevesinde ödül ve cezaya tabi tutamaz. Kontrollü bir bilincin evren üzerinde hâkimiyeti düşünöre göre yoktur. Bu gücün altında insan, seçimlerinde özgür olamaz çünkü istenç kendisini, yeterli neden ilkesiyle kuşatıp varlığını devam ettirecek en avantajlı yola tercihe yönlendirecektir.⁷³

Düşünürün Tanrı'nın olmadığına yönelik inancı, evrenin her şeyden önce kötülük merkezi olduğunu temel ilke almasıyla ilgilidir. Evrenin ana yapıtaşı *istenç*, düşünöre göre kötüdür. Bu yapıtaşı hem evreni oluşturan güç hem de devam ettiren güçtür. Kötü olan bu ilk nedenden ötürü, yaşamın kendi de kötülük çerçevesinde süregelmektedir. Ona göre dünya esaslı esaslı bir biçimde bozuk ve kusurludur; öyle ki şeylerin birbirinin önünü kestiği; bencilce bir mücadelenin olduğu; asla huzurun olmadığı; ıstırap, yaşlılık ve ölümün dünyasıdır yaşam.⁷⁴ Tanrısal niteliklerin zorunlu olarak iyilikle bağdaştırıldığına göre, düşünür evrenin bir Tanrının eseri olamayacağını ifade eder. Tanrı, karar verebilen, idrak ve akıl sahibi, bir amaç için yaşamı var eden ve iyiliği temsil eden sonsuz güçse; *istenç* de bu niteliklerin sadece “sonsuzluk” kısmıyla uyumlu ancak bilinçsiz, kör, canlıları var etmekten öte belli bir değer üretme çabasında olmayan ve kötülükle özdeş metafizik bir varlıktır.

Dinler, Arthur Schopenhauer'a göre, sıradan insanın zihin yapısına hizmet ettiği için hakikatle kopuk bir anlayış sergilerler. Dinler, Ona göre, dinler gündelik hayatın yüzeyselliğine bağımlı yaşayan sıradan insan için anlaşılabilir boyutta bir metafizik kurgusu yaparlar ki bu hakikatin derinliğinden tamamıyla uzaktır.⁷⁵ Sıradan insan ömrünü sıradan işlerin karmaşası içerisinde tüketir; oysa hakikate ulaşmak derin bir düşünce süreci ve tefekkür gerektirir. Bu sebeple gerçeğe ulaşmak ancak derin düşünceye zaman ayırabilecek azınlıkta kalan seçkin kesime mahsustur.⁷⁶ Sıradan

⁷³ Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.75.

⁷⁴ William M. Salter, “*Schopenhauer, Felsefe ve Din*”, *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.185-186.

⁷⁵ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.62.

⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.31.

insan günlük hayatın ihtiyaçları doğrultusunda kendini güdümlenerek hassas bir zihne sahip olma imkânını kaybeder. Derin ve uzun bir düşünce süreci gerektiren hakikate ulaşma yolculuğu, boş vakti ve hassas zihin yapısı bulunmayan sıradan insan için derin bir metafizik algılamayla sistemli bir şekilde ortaya konulamamaktadır. İnsan ve yaşam hakkında derin bir algılayışa sahip olabilmek için, önce yaşamın gündelik ihtiyaçlarından ve yüzeyselliğinden öteye geçmek ve yaşamın derinliğini metafizik bağlamda yorumlamak gerekir. Ancak günlük yaşamın dertlerinden ve sıkıntılarından arınan seçkin kesim hakikatin ışığına ulaşabilir ve derin ve uzun zaman gerektiren düşüncenin ürünlerini sistemli bir şekilde felsefi savunuşa dökebilir. Bu algı ve düşünce boyutundan mahrum kalan ve gündelik hayatın sıradan fiziki ihtiyaçları peşinde dolanan sıradan insan için ise, Schopenhauer’a göre, din devreye girer. Din, her ne kadar bazı kabullerini kendi gerçeklik algısıyla kesiştirse de, sıradan insana hakikat iddiası sunmasına rağmen esasında hakikatten kopuk bir metafizik açıklamasıdır.

Schopenhauer sıradan insanların dehâ insanları, yani toplumun kalıplaşmış kabullerini sorgusuzca kabul etmeyip derin bir algılayışa sahip olan ve bu yolla günlük hayatın sıradanlığı içinde kaybolmayıp hakikatin bilgisine ulaşan insanları, tarih boyunca prangaladığını ve bunu yaparken dini aracı ettiklerini savunmuştur. Sıradan yaşam amaçlarıyla örülü zihinleriyle sıradan insanlar, üstün yeteneklere sahip insanların sanatsal ve metafizik üretkenliğine set çekmişler; bunun yerine dinin dogmatik kabullerini topluma hâkim kılmışlardır.⁷⁷ Böylelikle, Schopenhauer’a göre tarihteki birçok dehâ, sıradan insan kitlesinin baskıcılığında kendini göstermeden yok olmuştur.

Filozof din ve felsefenin tarz ve amaçlarının birbirinden tamamıyla farklı olmasından dolayı birbirlerinden uzak durmalarının iki farklı olgu içinde varlıklarını devam ettirmek açısından gerekli olduğunu söylemektedir. Bu iki disiplin arasında ona göre uzlaşmaz bir kavga vardır. Çünkü din yapısı gereği gücünü sorgulanmayan *inançtan*, felsefe ise sağlam mantık yürütmeye edinilen *bilgiden* alır.⁷⁸ Bu durumda kendi iddiasına göre, inanç sağlam bir temele dayanmazken, bilginin zemini güçlü ve

⁷⁷ a.g.e. , s.24.

⁷⁸ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.148-149.

dayanıklıdır. Eğer din ile felsefe karşı karşıya gelirse, inancın hâkim olduğu bir ortamda felsefe hakikat arayışına kapı aralayamadığı için varlık alanı bulamaz ve düşünce üretemez. Felsefenin vücut bulduğu ortamda ise, *bilgi* sağlam bir dayanağa yaslandığı için *inancı* çürütecektir. Bu bize iki farklı olgunun zıt düzlemlerde bulunmasından ötürü birbirlerinin varlığını tehlikeye attığını gösterir. Düşünür, bu sebeple birbirlerinden uzak kalmalarının inancın ve bilginin hayrına olduğunu şu sözlerle ifade eder;

“...inancın felsefeden daha fazlasını, çok daha fazlasını öğretebileceği ileri sürülebilir ama yine de felsefenin vardığı sonuçlarla tutarlı olmayan hiçbir şeyi öğretemez, çünkü bilgi inançtan çok daha sert ve sağlamdır, dolayısıyla eğer bu ikisi çarpışacak olursa inanç parçalanır. Her halükârda bu ikisi birbirinden esaslı bir şekilde farklıdır ve karşılıklı menfaatleri gereği sert biçimde birbirinden ayrı kalmalıdır, böylece her biri diğerini dikkate almaksızın kendi yolunda ilerleyebilir.”⁷⁹

İnsan zihninin aynı anda hem inanç hem bilginin hâkimiyetinde olamayacağını “*Aynı kafada inanç ve bilgi birbiriyle uyuşmaz; onlar tıpkı bir sürü içindeki kurt ve koyun gibidir ve kuşkusuz bilgi komşusunu yemekle tehdit eden kurttur.*” sözleriyle savunmaktadır.⁸⁰

Hakikate ulaştırmada felsefenin yol göstericiliğinin dinlerinkinden çok daha sağlam olduğu iddiasını sunarken, düşünür aynı zamanda Hinduizm ve Budizm dinlerinin öğretilerine benzer öğretileri savunmayı da ihmal etmez. İnancı zihin süreçlerinin önüne bir engel olarak kabul etse de, Teistik dinlerinkinden farklı olarak Budizm ve Hinduizm’de felsefe ile iç içe geçmiş bir disiplin görür ve dine karşı katı tutumu Doğu’nun bu mistik dinlerinde kırılmıştır.

Arthur Schopenhauer, çok Tanrılı dinler ve Panteizme karşı, hangi yanlış zihinsel süreçlerin ürünü olduğunu verse de, sert ifadelerle yaklaşmamaktadır. İnsanlığın karanlık dönemlerinin Teistik dinlere ait olanlar olduğunu ileri sürerken, aynı sert tutumu Pagan dinleri veya Panteizm için iddia etmemektedir. Pagan dinleri ve panteizm, insanlığın doğayı ve yaşamı henüz üstün bir bilinçle yorumlayamadığı dönemlerin ürünü olarak karşımıza çıksa da bu inanışların vahşet ve kör cahillik üretmediğini, doğayı ve yaşamı keşfin ilkel aşamalarındaki yanlış kabuller olduğunu

⁷⁹ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.99.

⁸⁰ Schopenhauer, a.g.e. , s.149.

öne sürer. Ona göre Teistik dinler, tek bir yüce Tanrı'nın mutlak otoritesiyle inanılması zorunlu olandan başkasına karşı zihni kilitlerken, çok Tanrılı dinlerde ve Panteizmde bu şekilde mensuplarını zihni sınırlandırmalara iten bir yön yoktur. Aynı zamanda, çok Tanrılı dinlerin mensupları arasında birbirini lanetleyen ve çekişmeye sebebiyet veren bir öğretinin de olmadığını öne sürer. Bu sebeple çok Tanrılı dinler ve Panteizm, insanlık için büyük acılar meydana getiren kitlesel yıkımlar oluşturmaz. Bununla birlikte varlıklarının diğer inanç sistemlerinin yanlışlığı üzerine kurup, diğeri üzerinde hâkimiyet kurma çabası içerisinde olmazlar. Bu düşünürün *Din Üzerine* isimli eserinde şu şekilde açıklanır;

“Aslında hoşgörüsüzlük sadece tektanrıci dinlere mahsustur; tek Tanrı doğası gereği başka bir Tanrı'nın var olmasına izin vermeyecek kıskanç bir tanrıdır. Buna karşılık çoktanrılı dinlerin tanrıları doğal olarak hoşgörülüdür; onlar yaşar ve yaşamaya izin verir. Öncelikle onlar aynı dinin tanrıları olarak hemcinslerine seve seve tahammül ederler; ve bu tahammül daha sonra yabancı tanrıları içine alacak şekilde genişler, dolayısıyla, konukseverlikle aynı dinin içine alınır, hatta zaman zaman bu yabancı tanrılar onlarla aynı hak ve ayrıcalıklara erişirler. Nitekim Frigya, Mısır ve diğer yabancı tanrıları seve seve kabul edip kutsallaştırmış olan Romalıların durumlarında bunu görüyoruz. Bu sebepten ötürü din savaşlarını, içkenceleri, yerleşik inançların dışında kalan mahkemeleri, ayrıca ikonların kırılmasını, yabancı tanrı suretlerinin imhasını, üç bin yıldır güneşe bakan Hint tapınaklarının ve Mısır sfenkslerinin yerle bir edilmesini bir tablo olarak bize sunan sadece tektanrılı dinlerdir...”⁸¹

Bu ifadelerden anlaşılabilirdiği gibi pagan dinlerinin tutumunu barışçıl ve diğer inançlara saygılı olarak değerlendiren düşünür, tek Tanrılı dinleri ise şiddetten beslenen ve gaddar oluşumlar olarak görür. Schopenhauer, insanlık tarihinde karanlık lekeler olarak değerlendirmedeği çoktanrılı inanç sistemlerinin, bir yandan da nasıl bir idrak süresinin ürünü olduğunu açıklar. Hakikat değerlendirmesinden geçirirken, insanlığın hangi nedenlerle bu oluşumları oluşturduğunu ve gerçeklikten ne derece pay alabileceklerini ele alır.

Düşünür doğa dinlerini doğanın belli özellikleri veya güçlerinin ayrı ayrı kişileştirilmesi olarak açıklar.⁸² Ona göre, insanlık henüz düşük bir zihinsel algı seviyesine sahipken, açıklayamadığı doğa olaylarına gerçeküstü güçler atfetmiş ve bazen korku bazen sığınma isteği duydukları bu güçlere tapınmaya başlamışlardır.

⁸¹ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 94-95.

⁸² Schopenhauer, a.g.e. , s.155.

Oluş içindeki döngü ve değişim, insanları açıklayamadıkları oluşumlarla karşılaştırmış; henüz yeterli zihin bağdaşmaları yapamayan insanlık, doğanın her bir parçasına sahip olduğu nitelikte ilişkin bir doğaüstü güç atfetmiştir.

Schopenhauer tek Tanrılı dinlerin ve Pagan dinlerinin Tanrılarını anlamsız bulduğu gibi Panteizm'in de Tanrısı gerçeklikten uzak bulur. “*Panteizme yönelttiğim en temel itiraz hiçbir şey söylememesidir*” diyerek bu felsefi algılayışı muğlakta kalmış, net olarak nitelendirilmemiş bir düşünce olarak kabul eder. Ona göre “Dünya Tanrıdır” demek, dünyayı bilinmeyen bir şeyle açıkladığı için sadece dile yeni bir kelime katmaktan öteye geçemez. Bu önerme bize sadece ”dünya”nın eş anlamlısı yeni bir sözcük getirmiş olur. Tanrı’dan yola çıkarak “Tanrı Dünyadır.” dendiğinde ise en azından, bilinmeyen bir kavram bilinen bir şey tarafından tanımlandığından daha anlamlı bir durum ortaya çıkmaktadır. Ancak dünyadan yola çıkarak Tanrı’nın dünya olduğunu söylediğimizde bilinmeyenden daha fazla bilinmeyene gidilmiş olur.⁸³

Ayrıca dünya ile Tanrı’yı bir tutmak aynı zamanda bunca kötülüğün bulunduğu (acı, sefalet, ıstırap, yoksunluk, vs.) bir yerde Tanrı da bu kötülüğe içkin olacaktır. Bu da yaşamın daha anlamlı öte bir değeri veya hayatın iyi olacağı fikrini çürütmüş olur. Tanrı bu dünyanın kendisi ise bu kötü dünyanın kötülüğü ile de birebir özdeşdir. Böyle bir bakış açısı aynı zamanda, dünyayı Tanrısallaştırdığı için yaşamın içindekileri de değer haline getirebilir. Bu durum insanın erdemi temsil eden değer yargılarına sahip olmasına neden olur çünkü değer yargıları mevcut realite ile çelişmektedir. Eğer değer yargılarına inanılıyor ise, onun zıttı olan realite, yani dünyanın mevcut durumu reddedilmelidir. Tanrısallık özelliklere sahip bir dünya algısında ise yaşamın kendi normalleştirilmiş, bir değer olarak kabul edilmiştir.⁸⁴

Arthur Schopenhauer, Panteizm’deki dünya ve Tanrının özdeş kabul edildiği anlayışın iyimserlik içermesi nedeniyle gerçekçi olmadığını savunur. Bu bir yandan evrenin Tanrının yansıması olduğu yaklaşımıyla iyi bir yer olduğunu, bir yandan da evrendeki kötülüklerin Tanrıya zorunlu olarak yansımasıyla çelişik ve hakikatten uzaktır. Tanrı dünyaya içkinse ve dünyanın kendisiyse, yaşamdaki tüm kötülüklerin merkezine Tanrı yerleşmiş olur. Bu Tanrı kavramını savunmak düşünürüne göre,

⁸³ Schopenhauer, a.g.e., s.158.

⁸⁴ Schopenhauer, a.g.e., s.176.

Teistik dinlerin dünyayı yaratıp kötülüklerden soyutlanmış sadece iyilikle özdeş Tanrısını savunmaktan daha zordur. Çünkü Panteizm'in Tanrısı yaşamın kendisi olduğundan kötülüklerin de merkezidir. Panteist savunma, Tanrı'nın sonsuz bir acı içinde kıvrandığını öne sürse de, bu yaklaşım Schopenhauer tarafından sağlam bir dayanak değildir. Schopenhauer, Teizm'den Panteizm'e yönelen anlayışı *"kanıtlanmamış ve zor anlaşılabilir olandan bütünüyle saçma olana geçiş"* olarak tanımlar. Çünkü Tanrı için irtibatlandırılan kavram karanlık, belirsiz, karmaşık bile olsa *"güç ve en yüksek bilgelik ondan koparılamaz."*⁸⁵ Oysa Panteizm'in resmettiği Tanrı, dünyaya içkin olduğundan dünyadaki tüm kötülöklere de içkindir. Kötölüklerin Tanrı'nın da bir parçası olması Tanrı'yı çaresiz, zayıf bir konuma düşürmektedir.

Eserlerinde "din" diye bahsettiği olgunun, Schopenhauer'ı çok boyutlu incelediğimizde, Teistik dinler olduğunu anlıyoruz. Bunu daha da açarsak, her ne kadar İslam'a zaman zaman atıfta bulunsa da, genellikle değindiği dine ait unsurlar, Yahudilik kaynaklı Hristiyanlığa dayanmaktadır. Düşünürün dine ait yaklaşımı, Hristiyanlık tarihinin gerçeklerini kendi bakış açısıncı yorumlaması ve bu yaklaşımı bütün Teistik(Tek Tanrılı) dinlere genelleyerek çerçevelemesidir.

Düşünür, insanların hakikat arayışına dinlerin, asıl itibariyle kastedilen Teistik dinlerin, yüzeysel bir şekilde karşılık verdiğini savunur. Ona göre, din bir düşünme sürecinin ürünü olmadığından gerçeği yansıtmada zayıftır ve sıradan insanın zekâ seviyesine hitap eder. Düşünce etkinliğinin bir ürünü olmayan bir olgu olarak gördüğü dinin, bu özelliğinden dolayı insan zihnine bir şey katmadığını ancak her insanın ihtiyacı olan metafizik bağdaşımı kurmak için geçici ve yapay bir araç olduğunu savunur. İnsanları verdiği telkinlerle oyaladığı içince, gerçeği araştıran düşünme etkinliğinden alıkoyar ve oyalamaktan öteye geçemez. Düşünür,

"... insanlar yine de metafizik sisteme, yani dünyaya ve varoluşumuza dair bir açıklamaya muhtaçtırlar, çünkü bu onların en doğal gereksinimlerinden biridir. Aslında onların ihtiyaç duydukları şey bir halk metafiziğidir ve bunun onların anlayışına uygun olabilmesi için çok sayıda nadir niteliği bir araya getirmesi gerekir. ... Şu halde doğru ve tatmin edici bir ahlak sisteminin dogmaları olmalı ve her şeyden evvel ıstırap ve ölüm karşısında bitmek tükenmez bir teselli sunmalıdır. ... Ayrıca ardında bıraktığı büyük

⁸⁵ Schopenhauer, a.g.e. , s.159.

zaman dilimi, genel kabul görmüşlüğü, ifadeleri ve ifadelerindeki ses tonuyla birlikte kayıt ve belgeleri bakımından etkileyici olan bir otorite kaynağı ve dayanağı olmalıdır.”⁸⁶

diyerek sıradan insanın bu acımasız dünyadaki ölüm ve sıkıntılara katlanmak için dinin metafizikselliğine sığındığını; ve dinin insanlık tarihinde kabul gördüğü zaman dilimi, oluşturulan dini metinlerin güvenilir kabul edilmesi ve hitabet biçimiyle sıradan insanın zihin dünyasında güçlü bir hale gelerek ıstıraplarına teselli olduğunu söylemektedir.

Düşünür, insanlar dinin öğretilerini küçük yaşlardan itibaren edindiği için, düşünmekten alıkoymasının yanı sıra, izlerini silmenin oldukça zor olduğunu ifade eder:

“İnanca yatkınlığın en güçlü olduğu dönem çocukluktur; bu yüzden insanlar öncelikle ve en fazla bu nazik dönemi ele geçirmek için her yolu denerler. İnanç öğretileri mucize hikâyelerden ve korkutmalardan çok daha fazla bu şekilde kök salarlar. Eğer erken çocukluk döneminde belli temel görüşler ve öğretiler alışılmadık bir huşu ve başka herhangi bir şeyde asla görülmemiş ciddiyette bir tavır ile tekrar tekrar anlatılırsa ve bunlar hakkında ortaya çıkabilecek bir kuşku ihtimali ya bütünüyle göz ardı edilir ya da kuşkunun sonsuz felakete götüren ilk adım olduğuna işaret etmek için şöyle bir değinilip geçilirse, bunların bıraktığı iz ya da etki öylesine derin olacaktır ki kural olarak, yani neredeyse her durumda, onlardan kuşkulanmak hemen hemen kişinin kendi varlığından kuşkulanması kadar imkânsız olacaktır.”⁸⁷

Bu nedenle Schopenhauer’a göre, din insanlık için hem düşünceye ket vurduğu, hem de ihsan zihninin değişimine izin vermeyen bir hegemonyaya sahip olduğu için zararlı bir öğretilerdir. Gerçeklerden ne kadar uzak olsa da, insanların bu dünyada çektiği sıkıntıları yatıştırarak arzuladığı telkinleri vererek hâkimiyetini kurmaktadır.⁸⁸

İnsanın varoluşsallığıyla ilgili temel ihtiyaçlarına karşılık gelen cevaplar verdiği için din, filozofa göre insan yaşamının merkezine oturacak güçtedir. İnsan yaşamını ve düşüncelerini her yönüyle kontrol altına alacak bir noktada bulunmasıyla din, bir kez kabul gördüğünde, tüm yaşamı kuşatmakta ve ona göre insana ait zihinsel ve yaşamsal tüm çarpıklıklar ardı sıra sıralanmaktadır. Din, varoluşsallığın ihtiyaçlarına

⁸⁶ Schopenhauer, a.g.e. , s.63.

⁸⁷ Schopenhauer, a.g.e. , s.44-45.

⁸⁸ a.g.e., s.63-64.

cevaplar sunduğu için insanların karşı koyamadığı hareket noktası haline gelerek tüm düşünce ve yaşam dünyasını şekillendirmektedir. Din sunduğu ilkelerle bilimsel görüşlerin kabul görmesini engellemekte, duyuüstü varlıklar ve unsurları düşünce dünyasına zemin yapmaktadır. Filozof,

“Bütün Hristiyanlık tarihi boyunca Teizm, her türlü düşünsel ve özellikle felsefi çabanın önünde bir kabul gibi durur ve her türlü ilerlemenin önünü tıkar veya gelişmesini engeller. Tanrı, şeytan, melekler, cinler; bütün tabiatı dönemin bilginlerinden gizlemiştir; hiçbir araştırma sonuna kadar götürülmemiş, hiçbir mesele derinlemesine tetkik edilmemiştir; en açık ve anlaşılır illiyet bağının ötesinde yer alan her şey derhal bunlara atfedilmiştir”⁸⁹

sözleriyle dogmatik düşüncenin doğaüstü inanç unsurlarıyla gerçeğin keşfinin önüne set kurduğunu savunmaktadır. Böylelikle dinin yükseldiği her yerde bilimsellik yok olmuş ve cahillik kök salmıştır. Dinin kontrol alanı olan yer ve zamanlarda, bilimsel araştırmalar var olma imkânı bulamamıştır. Din ve düşüncenin düşünüre göre bir arada bulunması olanaksızdır. Bilgi ve inanç, düşünüre birbiriyle ters orantılıdır; öyle ki bu iki kavram arasındaki ilişkiyi *“inanç ve bilginin bir terazinin iki kefesine benzediğini, dolayısıyla biri yükselirken diğerinin alçaldığını her zaman gözlemleyebilirsiniz. Esasen terazi o kadar hassastır ki anlık etkileri bile gösterir.”⁹⁰* diyerek açıklar. Bununla birlikte bilgi ona göre, doğası gereği “inanç”tan daha üstündür. Düşünüre göre bilgi, edinimini dogmatik telkinlerden almadığı için din ve inançtan daha sağlamdır. Schopenhauer, dinin sıradan insanın dünyasında belirleyici rol üstlenmesini *“günlük hayatın iğrenç uğraşları ve angaryası içinde kaybolmuş kitlelerin kaba aklına ve sakar anlayışlarına hayatın yüksek önemini bildirmenin ve hissettirmenin yegâne yolu”⁹¹* olarak açıklar. Dinler, yüksek bir düşünce ürünü sunmayan beyinleri rahatlatmak için “inanç”ı hazır bir şekilde kabullenmeyi öngörürken, sağlıklı bir “bilgi” düşünce etkinliğinin sonucunda ortaya çıkabilir. Din kabul görülmesini şart koştuğu unsurları açıklarken “bilgi” ile değil “inanç” ile kavranmasını şart koşar. Schopenhauer, tüm bu savunduğu düşünceyi desteklemek

⁸⁹ a.g.e. , s.50.

⁹⁰ a.g.e. , s.76.

⁹¹ a.g.e. , s.42.

için Hristiyanlıktaki “teslis” inancının din adamlarınca akılla kavranamayacağını iddia etmelerini örnek göstermektedir.⁹²

İşaret ettiği; dinler arası büyük kitlesel savaşlar, insanların engizisyon mahkemelerinde yargılanması gibi tarih içinde dini güdümlerle ortaya çıkan oluşumları dikkate alırsak, Schopenhauer özellikle Teistik dinleri kastederek din olgusunun insanlara büyük bedeller ödettiğini ileri sürer:

“Dinlerin, özellikle Hristiyanlık ve Müslümanlığın, yeryüzünde sebebiyet verdiği gaddarlıklar ile meydana getirdiği sefalet ve kötülüklerin telafisi söz konusu olduğunda bu ahlaki etkinin büyüklük ve kesinliğinden ne kadar söz edilebilirdi, düşünmek gerekir. Bağınazlığı, sonu gelmez işkenceleri, din savaşlarını, eskilerin hiçbir fikre sahip olmadığı bu kanlı çılgınlığı düşünün; mazur gösterilebilecek hiçbir yanı olmayan ve tam iki yüzyıl sürmüş olan Haçlı seferlerini, onların savaş çılgınlıklarını- ‘Bu Tanrı’nın iradesi!’- düşünün.... kan banyolarını, engizisyonları, ve sapkınlar için diğer mahkemeleri; ayrıca Müslümanların üç kıtadaki korkunç ve kanlı fetihlerini düşünün; ilkinin yerlilerini büyük ölçüde yok ettiler, ikincisinininkinin ise kökünü kazıdılar.”⁹³

Din hakkında düşünürün iddia ettiği diğer bir nokta ise henüz hâkimiyetini sağlamlaştırmadığı dönemlerde sanatta ve felsefede büyük ilerlemelerin olduğu ve ileri kurumsal yapıların geliştiğidir. Dinlerin yaşamın hareket noktası olduğu dönemleri ise filozof; bayağılık ve cahillikle özdeşleştirir. Bu bağlamda dinin beraberinde zihin karanlığını da beraberinde getirir. Schopenhauer dinin köklerini cehaletle güçlendirdiğini ve bilginin toplumların düşünce yapısında egemen olmaya başladığında vahye dayalı inançların yaşam alanının kalmayacağını da şu şekilde açıklar:

“Dinler ateş böceklerine benzer, parlayabilmek karanlığa ihtiyaç duyarlar. Belli bir cehalet düzeyi bütün dinlerin önkoşuludur ve onların içinde varlıklarını sürdürebilecekleri yegâne unsurdur. Diğer yandan gökbilim, doğabilimi, yerbilimi ve tarihin bilgisinin ışığını her yere yayması, ülkeler ve halklar arasındaki bilgi akışının artması ve sonunda felsefenin konuşmasına izin verilmesiyle birlikte vahiy ve mucizeye dayalı her inanç er geç kaybolacak ve o zaman felsefe onun bıraktığı boşluğu dolduracaktır.”⁹⁴

⁹² a.g.e., s.41-68.

⁹³ a.g.e., s.90-91.

⁹⁴ a.g.e., s.74-75.

Ona göre din ne zaman güç bulsa insanlık büyük acılar yaşamış, ne zaman arka planda kalmış ise de insanlığın en büyük medeniyet unsurları o zamanda şekillenmiştir.⁹⁵

Arthur Schopenhauer, dine eleştiri getirirken özellikle Avrupa tarihindeki oluşumları ele alır. Din, ona göre Avrupa kralların mutlak hâkimiyetini meşrulaştırmakta; bu sebeple de krallar tarafından desteklenmektedir. Kralların yönetimlerine dini bir hava da vererek, iktidarlarına sorgusuz bir itaat alanı açtığını savunmaktadır. Din adamlarının, krallar tarafından bu sebepten dolayı dini koruyormuş örtüsü altında iktidarlarının gücü için korunduğunu ve yönetimlerini bu şekilde kolaylaştırdıklarını söyler. Bu bağlamda din, krallara ve güce dayalı yönetimlerde insanları yönetmek için kullanılmıştır. Dinin bu şekilde iktidara hizmet edebilmesi, insanın ancak bir şeyi sorgusuz kabul edebildiği dönemlerde olabilir. Düşünür, insanların dinin sorgulanmayacak kusursuzluğu ve kesinliği iddiası altında otoriteleri meşrulaştırdığı, bunun da korkunç bir zihin karanlığına yol açtığını ifade eder.⁹⁶

Dinler, alegoriye sıkça başvurarak, ki burada en çok Teistik dinlerin kullandığı alegorik kavramlar kastedilir, ve bu alegoriyi gerçeğin kendisi olarak sunarak, düşünüre göre insanların koşulsuz inancını kazanır. Sıradan insan zihni, Schopenhauer'e göre alegoriyle sunulmuş gerçeğin kendisi olarak kavramaya meyillidir, böylelikle sorgusuzca dinin öğretilerine mutlak itaat eder. Schopenhauer bunu şöyle açıklamaktadır:

“Mecaz ve teşbih dilini bir tarafa bırakırsak diyebiliriz ki hayatın derin anlamı ve yüksek hedefi kitlelere ancak simgesel bir dille gösterilip takdim edilebilir, çünkü onlar hayatı gerçek anlamıyla kavrayamazlar. ... Aslında “sır” da (mysterium) dinin alegorik dili için bir terminus technicus(alansal terim)dan başka bir şey değildir ve bütün dinlerin sırları vardır. Aslında bir sır aşikâr biçimde saçma bir dogmadır ve bu haliyle o, kendi başına kaba ve eğitimsiz kalabalıkların sıradan akli için asla anlaşılamayacak olan yüksek bir hakikati saklar. Kalabalıklar onu bu kılık içinde güvenle ve inançla kabul ederler ve onlar için bile aşikâr olan saçmalığının kendilerini yoldan çıkarmasına fırsat vermezler. Böylece şimdi onlar güçleri yettikleri nispette meselenin özüne iştirak ederler.”⁹⁷

⁹⁵ a.g.e., s.63.

⁹⁶ a.g.e., s.80-101.

⁹⁷ a.g.e., s.56-57.

Burdan yola çıkarak Schopenhauer sıkça alegoriye başvuran din ve alegorinin hakikati içerdiği değil de hakikatin kendisi olduğunu sanan sıradan insan arasında koşulsuz bir bağ oluştuğunu ve bu bağ kör bir inanca kaynaklık ettiğini söyler. Dinlerin bu şekilde alegoriyi gerçeğin bir anlatım biçimi ya da örtüsü değil de kendisiymiş gibi göstermeleri insanların hakikat algısında ciddi sapmalar oluşturur. Arthur Schopenhauer bu alegorik anlatımın gerçeğe eşdeğer tutulması durumunun sadece yanlış bir hakikat algısı oluşturmakla kalmadığını, aynı zamanda hakikatin aranması girişimine de kilit vurduğunu savunur. Din böylelikle sıradan insanın metafizik ihtiyacını karşılayarak, daha ileri düzeyde bir hakikat algılayışı geliştirmesine engel olmuştur. İnsanlık bu şekilde hakikatin gerçek dışı anlatımıyla, gerçeğin benzetimini gerçeğin kendi sanarak zihin karanlığına mahkûm olur ve hakikatle bağını tamamen keser.⁹⁸ Arthur Schopenhauer, dinler eğer alegorinin kendisini gerçeklikle eşdeğer göstermeseydi, etki alanının tarihte seyreylediği gibi geniş kitlelere ulaşamayacağını iddia eder. Bu nedenle düşünüre göre dinin yönettiği kitlelerde hakikate ulaşılması mümkün değildir. Filozof, eğer dinin hakikate ulaşma iddiası var ise yapması gerekenin insanlığın zihninde baskı kurmak değil, onları gerçeğe ulaştırmada yardımcı olmak olması gerektiğini savunmaktadır. Oysa din, düşünüre göre, yaptığı belirsiz benzetmelerle içerisinde sonsuz sırlar barındırdığı izlenimi yaratarak zihinleri prangalamakta, insanlığı itaat ettirmektedir. İnsanlık bu belirsizlik ve sırlar âlemini gerçekliğin kendisi sanarak olmadık maceralara sürüklenmektedir. Düşünüre göre din, iddiasında bulunduğu hakikate ulaştırma misyonunun gerektirdiği erdemi taşımamaktadır.⁹⁹

Arthur Schopenhauer, dinin insanların ahlaki gelişiminde de faydası olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, din kullandığı sembolik ifadelerle bencil yapıda olan bir varlığın anlık çıkarlarının önüne geçemez. İnsan, doğası gereği soyut ifadelerden ve ileriye yönelik sembolik telkinlerden değil somut yaptırımlardan etkilenir. Düşünür, suça eğilimin düşmesinde dinin bir etkisinin olmadığını, bunun yerine insanı suçtan alıkoyan unsurların devlet otoritesi, toplumdaki kişiye ait saygınlığın kaybedilme korkusu ve kendisine ait ahlak bilincindeki duygudaşlık olduğunu ifade eder:

⁹⁸ a.g.e, s.74-75.

⁹⁹ a.g.e., s.75.

“Bir istatistikçi çıksa da bize önce her yıl ne kadar suçun dini, ne kadarının da başka saiklerle önlendiğini söyleyebilseydi keşke; ilkinin hanesine çok az bir şey yazılırdı herhalde. Eğer bir kimse yoldan çıkıp da bir suç işlemeye meyletse aklına gelecek ilk şeyin (ceza kanunlarında) onun için belirlenmiş ceza ve (kolluk güçlerince) yakalanma ihtimali olduğu kesindir. Düşüneceği ikinci nokta saygınlığının karşı karşıya kaldığı tehlikedir; eğer yanılmıyorsam, dini mülahazalardan herhangi birisi aklının köşesinden bile geçmezden evvel, saatlerce bu iki engel üzerine düşünecektir.”¹⁰⁰

Duygudaşlığın güçlü bir ahlaki duruş sayladığını savunan Schopenhauer, bu duygunun vicdan ile edinileceğine inanmaktadır. Öyle ki vicdan diğer görüngüleri tehlike ve düşman olarak algılamamıza yol açan bireyselliğin de önüne geçecektir. Schopenhauer vicdan sahibi olmanın insan tutumu üzerindeki etkisini şöyle ifade etmektedir:

“... vicdan azabı duygusunun zıttı ise vicdan sahibi olmaktır. Bu duyguyu kendi çıkarımız doğrultusunda yapmadığımız her davranışın ardından varılan tatmin olarak da tanımlayabiliriz. Bu duygu kendi varlığımızı kendimizde tanımamız gibi, başka varlıkları da kendilerinde tanımlayabilmemiz, özümseyebilmemiz ile oluşur. Onu ancak bu şekilde idrak edebiliriz. Bu idrak sayesinde, bizim yaşayan tarafımızın sadece bizde değil, yaşamdaki her şeyde de aynı zamanda yer aldığı gerçeğini kavrarız. Bu sayede, kalbimiz kendisini daha da bir gelişkin hisseder ve kendisini bencilliğin daraltısından kurtarır. Yoksa bencilliğimiz bizi öyle bir kavrar ki, kendi görüngümüzün yörüngesine takılır kalırız. İdrakimiz ise bize diğer tüm görüngüleri düşman olarak yansıtır. Diğer görüngüleri sayılamayacak kadar çok olan düşmanlar olarak algılarız.”¹⁰¹

Soyut söylemlerin ve sembolik ifadelerin çıkara dayalı insan yaşamında bir etkinliğinin olmadığına örnek gösterirken, Fransız toplumunda yemin etmenin hiçbir karşılığının olmadığı ve bu yüzden insan ilişkilerinde kullanılmadığına değinir. Bencil bir varlığın ihtiyaçlarına yönelik olanın somut olan olması kaçınılmazdır. İddiasını daha da ileri götürerek eğer yasal yaptırımlar ve cezai müeyyideler olmasaydı, sadece dini söylemlerin etkisinin hiçbir karşılığının olmayacağı ve insanların sokağa çıkamayacak kadar şiddetle yüz yüze kalacağını ifade eder.¹⁰² Toplumsal saygınlığı kaybetme korkusunun da beraberinde ciddi bir toplumsal baskı yaptırımını getirdiğini de vurgular.

¹⁰⁰ a.g.e., s.84-85.

¹⁰¹ Schopenhauer, *Merhamet*, s.55.

¹⁰² Arthur Schopenhauer, *Merhamet*, s.57.

Teistik dinlerin kabulleri ve tarihi süreçteki uygulamalarını örnek göstererek Schopenhauer dinlerin insanların ahlaki oluşumundaki yıkıcılığını savunmuştur. Örneğin Yahudilerin Şabbat gününü Tanrının dinlenme günü olarak düşünmesi ve Hristiyanlarında bunu kabul ederek benzer bir uygulamaya geçmesini ahlaken işlevsiz bulur. Ona göre Hristiyanların Pazar gününü kutsal görüp tüm hafta boyunca çalışması ve günaha batması, Pazar günüye bunu telafi etmek için iki saatlik bir duaya başvurmaları ahlaksızlık üretmektedir. Böylelikle din sayesinde, insanlar çirkin ve gayriahlaki eylemlerini, inandıkları din açıkça lanetlese bile, sembolik eylemlerle ve belli zaman ve mekânların olağanüstülüğünün kabulü ile affettirmekte ve örtmektedirler. Böylelikle din, iddia ettiği kurtuluşu temiz eylemler ile sağlayamamakta, insanlara gayri ahlaki yaşamlarını bir şekilde temize çıkartacak kısa süreli ritüeller sunmaktadır. Benzer örneklerine devam eden Schopenhauer, kendi ifadesiyle “sözümüne merhamet ve sevgiyi emreden mezarı”na sahip çıkabilmek için Kudüse hâkim olabilmek adına yapılan Haçlı Seferlerinin bir gaddarlık ve vahşetlere yol açtığını ifade etmiştir. Aynı zamanda İspanya’dan Mağripliler ve Yahudilerin acımasızca çıkarılması da düşünürüne göre din adına tarihte yer alan korkunç olaylardan biridir. Yahudilikte ise seçilmiş kavmin başında Musa olmasına rağmen kutsal topraklara girerken işledikleri cinayetler de dinin olumsuz etkileri arasında görülebilir.¹⁰³ Bütün bu örneklemelerle, Schopenhauer dinin insanları ahlaki erdemlerle donatarak kurtuluşa erişirme iddiasına rağmen, gerçeklikte insanların ahlaki gelişimine olumsuz etkide bulunduğunu iddia etmiştir.

Bütün bu bahsi geçen dinle alakalı durumla, filozofa göre tek Tanrılı dinlerin sahip olduğu niteliklerin zorunlu sonucudur. Arthur Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerin birbirlerine karşı düşmanlık ve kin ürettiğini iddia eder. Ona göre, çok Tanrılı dinlerdeyse inananları arasında bir çekişme ve tahammülsüzlük yoktur. Bunun sebebini, tek Tanrılı dinlerin Tanrılarının kıskanç ve hâkimiyetini paylaşmak istemeyen bir Tanrı algısı olarak açıklar. Teistik dinler, inanç sistemlerinin başlarında bulunan Tanrıyı mutlak güç ve eşi bulunmayan, otoritesi sarsılmayan olarak ilan etmekte; kendi sistemlerinin dışarısında kalan inançları, kendi Tanrılarının tekliğine rakip olma kaygısıyla düşman ilan etmektedirler. Bu yüzden

¹⁰³ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, s. 109.

tek Tanrılı dinler arasında, mensuplarının birbirleriyle uzlaştığı ve hoşgörü gösterdiği bir ortam oluşturmak mümkün değildir. Tarihteki din savaşlarının, tek Tanrılı dinler hatta bunların kendi içerisinde parçalara ayrılmış kısımları arasında çıkması bu yüzdendir.¹⁰⁴ Burada düşünürün, tarih içerisinde inanan toplumlardaki Tanrı algısının, gerçekte kaç Tanrı olabileceği sorgulamasına tabi tutmadan, hakikat değerlendirilmesine tabi tutulduğunu görürüz. Tek Tanrılı dinlerin mensuplarının birbirlerinin Tanrılarına bakış açısını, gerçekte olabilecek olan değil insanların algısı üzerinden değerlendirmeye almıştır. Teistik din mensupları kendi dinlerini sağlamlaştırmak adına, diğer tek Tanrılı dinleri geçersiz kılma çabasına girmektedir; bu açıdan bakıldığında Tanrı Schopenhauer’da kendinde varlık olarak değil, insan algısındaki haliyle ele alınmıştır.

Arthur Schopenhauer, Teistik dinlerin bilgi kaynağı olan “vahiy”i, insanlığın çocukluk döneminin ürünü olarak görür. Ona göre, henüz bilgi üretebilecek zihin düzeyine sahip olamayan insanlık evrenin oluş ve değişimi içerisinde çaresizce kıvrılırken, bu sorunlara çözüm arayan din adamlarının kendilerince ürettiği bilgi türünü, evreni var eden olağanüstü bir gücün sözleri olarak göstermelerine *vahiy* demişlerdir. Bu bilgi türünün, din adamlarının insanların sorunlarına çare için kendilerinden kaynaklandığının bilinmesi ve bilince dönüşmesi, beraberinde bu idrakin ifşasını da gerektirdiği için insanlar o dönemin baskı ortamında bunu ifşa edememişlerdir. Belki deha kişiler tarafından bu bilginin kaynağı ve tarzı keşfedilse de, kitleler tarafından kabul edilmesi ciddi bir baskı oluşturmuş ve otorite tarafından kullanılmıştır.¹⁰⁵ Dinin insanlığın düşünme kabiliyetinin düşük olduğu dönemlerde güç bulduğunu ifade etmesi, düşünürün vahyin hiçbir şekilde gerçeklik ifade etmediğine inanmasından ve hakikatle ilişkisinin olmadığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Schopenhauer burada tekrar, din ile felsefenin arasındaki uzlaşmaz kavganın varlığını tekrarlamış, düşüncenin gelişmediği ilkel dönemlerde yani felsefenin varlık alanı bulamadığı bir ortamda, vahye dayalı inancın hakikat iddiasında bulunduğu ifade etmiştir.

¹⁰⁴ a.g.e, s.114.

¹⁰⁵ a.g.e. , s.121-122.

Schopenhauer'ın Teistik dinlere yaptığı en büyük eleştirilerden biri hayata iyimser bakmalarıdır. Schopenhauer, kendi dünya görüşünü yaşamın kötü olduğu üzerine kurmuştur. Düşünür yaşamın kötülük kaynağı olduğu ön kabulü üzerine bir ahlak felsefesi kurup, insanları erdemli davranmaya yönlendirir; çünkü iyi bir yer olduğunun algısı erdem değil bireysel çıkarlar üretmektedir. Ona göre, Teistik dinlerse yaşamın iyi ve güzel olduğu, aynı zamanda Tanrının bir lütfu olduğu anlayışıyla insanlığı varoluşun korkunç acılarından kurtaramadığını savunur. Dinler evrenin iyi olduğu algısını sürekli insanlara vererek onları bu dünyaya bağlamakta, böylelikle dünyaya karşı istekler üretmelerine devam etmelerine neden olmaktadır. Dünyanın iyi ve mutlak iyilik sahibi Tanrı'nın kontrolünde bir yer olduğunu savunarak, dinler aslında yaşamın çevreleyen kötülüğün farkına varmamalarına sebebiyet vermektedirler. Bu da dinlerin insanların zihinlerinin gerçekliğe açılmasına engel olmasına yol açmaktadır. Bu yüzden Schopenhauer, Teistik dinlerin insanlığa gerçekliği sunma imkânının olmadığını, bu görevi ancak felsefenin üstlenebileceğini savunmaktadırlar.¹⁰⁶

Arthur Schopenhauer, Yahudiliği Tanrı inancı ve teolojisi açısından ciddi eleştirilere tabi tutar. Düşünür dünyayı bu kadar kötülük ve sefalet ile baş başa bırakıp köşesine çekilen bir Tanrı'nın iyiliği temsil edemeyeceğini savunur. Ayrıca insanı bu kadar acı dolu bir evrende yalnız bırakan bir Tanrı'nın inanılmaya değer olup olmadığı konusunda Yahudi teolojisini eleştirir.¹⁰⁷ Yahudiliğin sonsuzluk kavramı içeren bir teolojiye sahip olmadığını, evrenin süreklilik ve devamlı değişimi kapsadığını vermediği için inananlarına hakikatı sunamamaktadır. Evrenin bu kadar kötü olması gerçeğini, onu bu şekilde yaratıp insanlığı ona mâhkum eden bir Tanrı kavramıyla değil de, insanları ancak cezalandırmak için bu kadar kötü bir dünyaya gönderen Tanrı kavramıyla açıklamayı daha uygun bulur. Bu yüzden, dünyanın kötü bir yer olduğunu düşünce sisteminin merkezine yerleştiren Schopenhauer için cezayı temsil eden düşüş teorisi daha cazip gelmektedir. Teolojik olarak tek Tanrılı dinlere inanmasa da, düşüş teorisini, Tanrı kavramı ve bu dünyada yaşamaya bırakılmış insanlık arasındaki ilişkiyi kurmak için daha mantıklı bulmaktadır. Ona göre dünya o

¹⁰⁶ Schopenhauer, a.g.e. s.147.

¹⁰⁷ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.30.

kadar kötü bir yerdir ki, Tanrı bu kadar kötü bir yerde, yarattığı insanlığı yüz üstü bırakamaz, bu Tanrı kavramının iyiliği ile özdeşmez. Tanrı eğer var ise, insanlığı bu kadar sefalet dolu bir ortamda acılar içinde kıvrandırmasının tek sebebi ancak ve ancak onu yaptığı bir suçtan dolayı cezalandırmak olabilirdi.¹⁰⁸

Dünya yaşamının nasıl olduğu ve ahlaki oluşumun nasıl gerçekleşeceği Schopenhauer’a göre, her şeyden önce evrenin kötülükle döndüğü kabul edilirse anlaşılabilir. Düşünür, Budizm’deki olduğu gibi temel dayanak noktası olarak kötülükler alınmazsa, hiçbir dini öğretinin hakikati yakalayamayacağını ifade eder. Bu sebeple Teist dinleri, iyi olarak tasvirlenmiş Tanrıları ve iyi bir yer olarak gösterdikleri dünya ile insanları oyalamaktan öteye geçemeyen sistemler olarak görür. Kişileştirilmiş Tanrı ve bu Tanrının mükemmel şekilde iyi olduğu algısı, evrenin ve insanın gerçekliğini ortaya koymaktan çok insanları teselli etmeye yaramaktadır. Ancak düşünür, tek Tanrılı dinlerin insanların suçlarının sonucu başlarına gelen felaketle özdeşleştirilen “düşüş teorisi”ni bu açıdan farklı bir yere koyar. Tek Tanrılı dinler, böylelikle bu dünyanın insanlık için sefalet ve sürgün yeri olduğunu, insan yaşamının mutluluğa imkân vermediğini kabul etmiş bulunmaktadır ki bu düşünce birebir Schopenhauer’ın felsefesiyle de eşleşir. Schopenhauer’a göre de bu dünya olsa olsa bir ceza yeri olacak yapıya sahiptir. Peygamber, dinlere göre, insanın bu dünyaya sürgün sebebi olan günahlarından arındırmak için gelmişlerdir ve insanları bu günahlarından arındırarak asıl vatanları olan Cennet’e döndürmek istemektedirler. Diğer dinler de düşüş teorisinin varlığını kabul etseler de, din anlayışı oluştururken bunu Schopenhauer’a göre bir tek Hristiyanlık göz önünde bulundurmuştur. İslam ve Yahudilik, bu dünyayı Tanrı’nın sonsuz nimetlerinin ve tecellisinin yansıması iyi bir yer olarak tasvir etmiştir ki bu düşünöre göre tüm tek Tanrılı dinlerin ortak kabulü olan düşüş teorisine terstir. Düşünür, bir tek Hristiyanlığı bu dünyayı tüm nimetlerden mahrum, insanın zevklerinden alıkonulması gereken bir yer olarak tanımlamasıyla düşüş teorisine bağlı bulur. Schopenhauer, bu sebeple Hristiyan kötümserliğinin temelindeki “düşüş” ve bundan pay alarak her insanda doğuştan gelen “asli günah” kavramlarına

¹⁰⁸ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.163.

olumlu yaklaşır. Ona göre, insanın bu dünyadaki sefaleti, Hristiyanlıkta asli günahın karşılığı olabilir.¹⁰⁹

Eleştirilerinde çok sert olsa da, Arthur Schopenhauer Teistik dinlerin Tanrısının savunulmaya Panteizmin, Yunan Tanrılarının ve ya diğer Pagan dinlerinin Tanrılarından daha çok hak sahibi olduğunu düşünür. Çünkü Teistik dinler, “Kötülük neden var? Tanrı varsa yaşamda bu kadar kötülüğe nasıl izin veriyor?” sorularına daha dayanaklı cevaplar verebilirler. Tek Tanrılı dinler, kusursuz bir yaratıcının evreni var ettiğini ancak evrendeki kötülüklerden sorumlu olmadığını savunarak, yaşamdaki bazı olumsuzluklardan Tanrı’larını soyutlarlar. Bu dinlerde, kötülük olarak kabul edilen olgu, ya bir amaca yöneliktir, ya mükemmel olanın henüz tamamlanmaması ya da tercih hakkı bulunan insanın kusurudur; dolayısıyla kusursuz iyilik sahibi Tanrı’nın bu niteliğiyle çelişmez. Schopenhauer, Teizm’e sıcak bakmasa da bu Tanrı anlayışını diğer inançların Tanrılarında daha mantığa uygun bulmaktadır.¹¹⁰

Teistik dinlerin ölümden sonrası için vadettiği mükâfat ve cezaya karşılık Cehennem ve Cennet tasvirleri, düşünöre göre ahlaki gelişim için yetersizdir. Sonsuz hayatı ve mutlak adaleti temsil etseler de, inananlar için bu kavramlar bulundukları bilinç düzeyini aşamadıkları için bir yaptırım oluşturmamaktadır. İnsan, Schopenhauer’a göre o kadar düşük bir bilinç düzeyinde yaşar ki, sadece o ondaki bedensel ihtiyaçlarına odaklanır. Teorik olarak ölümden sonrasına inansa da, veya inandığı Tanrı’nın hazırladığı Cennet ve Cehennem kavramlarını kabullense de, soyut düşünebilme yeteneğine sahip olmadığından ölüm ötesine yoğunlaşamaz. İnsan, daha doğrusu Schopenhauer’ın ifadesi ile sıradan insan, soyut düşünebilme yeteneğine sahip değildir ve ölümden sonrası için içinde bulunduğu anın ihtiyaçlarının ötesine geçecek soyutlamayı yapabilecek düşünce sistemine sahip olamaz. Bu yüzden filozof, Teistik dinlerin sonsuzluk araçlarının, sonsuz ceza ve mükâfat kavramlarının ya da ya da öte dünyaya atıfta bulunan adalet araçlarının sıradan insanın yaşamında ahlaki olgunluğa erişirmede yetersiz kaldığını savunmaktadır.¹¹¹

¹⁰⁹ a.g.e. , s.162-163.

¹¹⁰ a.g.e. , s.175.

¹¹¹ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, s.50.

Filozof, insanların algılama kapasiteleri çok düşük olmasına rağmen Teistik dinlerin bu zihin düzeyinin kavrayamacağı soyut bir dünya algısını insanlara vermeye çalışmasını eleştirmektedir. İnsanın zihin dünyası, gelen itibarı ile iradenin de etkisiyle varlığını sürdürebilmek için biyolojik etkenler üzerine kuruludur ve soyut bir dünya algısının insan üzerindeki karşılığı çok düşüktür. Filozof Tanrı inancının ve buna bağlı olarak öte dünya yargılamalarının insan üzerinde etkisi olabilmesi için mevcut anın fiziksel ihtiyaçlarına karşılık gelebilecek yaptırımlar uygulaması gerektiğini düşünür. Oysaki, din tamamıyla soyutlamalar üzerine kurulu öte dünya inancıyla fizyolojik ihtiyaçlara karşılık gelememekte, insanın mevcut andan kopmasına yetememekte ve davranışlarını etkileyememektedir.¹¹²

Arthur Schopenhauer, insanları tek Tanrılı dinlerin vaaz yöntemiyle ahlaki çizgide bir yaşam sürdürtmenin mümkün olmadığını, bunun ancak kendi öne sürdüğü felsefi algılayış yöntemiyle mümkün olabileceğini öne sürmüştür. İnsanları “filister”, yani düşünme kapasitesinden yoksun olarak nitelendiren düşünürün, yine aynı insanlığa felsefe etkinliğiyle ahlaki olgunluğu mümkün görmesi ilk bakışta çelişik görünebilir. Dinlerin sıradan insanlar üzerinde etkisinin olmadığı ileri sürülürken, seçkin bir düşünme etkinliği olan felsefenin nasıl sıradan insan üzerinde etkisinin olabileceği ilk etapta karmaşık gelebilmektedir. Ancak Schopenhauer’ın dikkat çektiği husus, yöntem olarak olgulardan birinin insanın doğasına hiç uygun olmaması iken diğerinin seçkin insanlarda kalıcı dönüşümü yaratabilmesidir. Daha da açmak gerekirse, dinlerin yönteminin sıradan insanı duygu olarak etkileyebilirken pratikte ahlaklı bir yaşam sürdürmelerine etkisinin olmamaktadır. Sıradan insan, Schopenhauer’a göre, bu anlamsız dünyayı anlamlandırıp kendi metafizik ihtiyacını da karşılamak için dine yönelmekte, duygusal tatmin yaşamaktadır. Gerçekle yüzleşebilecek cesareti ve bilinç kapasitesi olmayan sıradan insan için dinin açıklamaları kendi davranışlarını tanımlamasına da yardımcı olmakta, oluş içerisinde kaybolup gitmesine engel olmaktadır. Ancak erdemli bir hayat sürmeye sıra geldiğinde dinin vaaz niteliğindeki fiziksel ihtiyaçlara odaklı bilinç düzeyinde etki edememektedir. Ancak felsefenin sıradan insanların dünyasında bir yerinin olamayacağını göz önünde bulundurursak, ahlaklı olmak da Schopenhauer için ancak

¹¹² Arthur Schopenhauer, *Two Fundamental Problems of Ethics*, David E. Cartwright ve Edward E. Erdmann(çev.) New York: Oxford Publication, 2010, s.236.

hakikat perdesini aralayabilen, iradeyi sanatsal ve felsefi yönden kavrayabilen seçkin elitler için mümkündür. Felsefe, sadece soyut algılama kapasitesine sahip insanlara özgü olarak, anlık mutluluklar vermek yerine evrenin hakikatini sunmaktadır. Bu da sadece duygu düzeyinde bir tatmin sağlamak yerine, düşünüre göre insanın doğru olanı içselleştirmesini sağlamakta böylece erdemli bir yaşama kapı aralatabilmektedir.

Tek Tanrılık dinlerden en çok Yahudiliğe eleştiri getiren Arthur Schopenhauer, Batı felsefesinin ona gerçekçi çözümler yapamamasını temelini Yahudi mitolojisinin yorumlarına dayandırmasında görür. Schopenhauer'a göre ne insan ne ahlak çözümlerinde Batı felsefesi gerçekliğe yaklaşan bir çizgide ürünler ortaya koyamamıştır. Yahudiliğin felsefesinde temel çıkış noktası iyimserlik olduğundan dolayı, bu filozofa göre tüm Batı felsefesini de yanlış dinamitlerle hareket ettirmiştir.¹¹³ Evrenin iyilik üzerine kurulu olduğunun kabulü, Batı düşüncesinin metafizik olarak dünyayı doğru yerde konumlamalarına engel olmuş, hakikate ulaştırıcı yaklaşımların ortaya çıkmamasına neden olmuştur. Bu sebeple Yahudiliğin aşırı iyimserliğinden etkilenen Batı düşüncesi evrenin asıl niteliği kötülüğü görememiş; bu da insanın eğilimlerinin altındaki gerçek nedenleri bulamamalarıyla, yaşamı döndüren gücün niteliksel özelliklerine ulaşamamalarıyla sonuçlanmıştır. Oysaki Schopenhauer'a göre evrenin kötü bir yer olduğu o kadar açıktır ki, bu temel niteliği kabul etmeden felsefeye başlangıç bile yapılamaz. Kötü olduğunun fark edilmesi de zar zor ayakta kalmasından anlaşılacağı üzere her gözün görebileceği kadar ortadadır. Hatta Schopenhauer, dünyanın o kadar kötü olduğunu ifade etmiştir ki, ona göre eğer biraz daha kötü olsaydı yok olup gidecekti.¹¹⁴ Düşünür, Teistik dinlerin, özellikle Yahudiliğin, ki diğerlerinin de Yahudiliğin etkisindeki inançlar olduğuna inanmaktadır, iyimserliğiyle dünya algısını en baştan yanlış yere koydurttuklarını ifade etmektedir. Batı düşüncesinin tüm girdapları, bu iyimser dünya algısının boyundurluğunda hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta ona göre, Batı düşüncesinde Kant'ın Leibniz kadar değer görmemesi, Kant'ın Yahudi mitolojisini felsefe olarak kabul etmemesindendir. Bu sebeple Teistik dinler, her

¹¹³ Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.63.

¹¹⁴ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.65.

şeyden önce insanların düşünceye başlangıç aşamasında bile yanlış bir noktadan hareket etmesini sağlar.

Schopenhauer “kötülük problemine” bakış açısıyla da Teistik dinlerden ayrılmaktadır. Teist dinler, evrende kötülük olarak kabul ettiğimiz şeylerin aslında kötü olmadığını savunurken, bunun iyiliği temsil eden Tanrı’nın varlığıyla çelişmediğini ifade ederler. Ancak Arthur Schopenhauer, evreni meydana getiren “istenç”in kötü olduğunu temel ilke kabul ederek, evrenin metafizik bir kötülük barındırdığını öne sürer. Tüm düşünce sisteminin temelini yaşamı var eden unsurun kötülük kaynaklı bir yapısı olduğu ilkesi üzerine kuran Schopenhauer için, Teistik dinlerin öne sürdüğü “iyi evren” düşüncesi imkânsız bir kabuldür. Tek Tanrılı dinler Tanrı’nın varlığını değişmez gerçek olarak kabul edip kötülüğün varlığını reddederken, Schopenhauer bunun aksine “kötülük”ün varlığını temel gerçeklik kabul edip zorunlu sonuç olarak da Tanrı’nın var olamayacağına hükmeder. Teist dinlerin “iyi” olan tek Tanrı’sının yarattığı evrenin de “iyi” olacağı fikri düşünür için çıkış noktası itibariyle hatalı bir saptamadır. Bu yönüyle Teistik dinleri gerçeklikten uzak bir yanılgı olarak görür ve Tanrı’nın varlığını Teist dinlerin yanılgılarını yineleyerek bir kez daha reddeder.¹¹⁵

Tek Tanrılı dinlerdeki kadercilik anlayışı düşünüre göre çelişkiler arz etmektedir. Filozof, kendisinin daha gerçeğe yakın bulduğu “yazgıcılık” ve Teistik dinlerin “kadercilik”i arasında fark olduğunu; yazgıcılıkta evrenin belirsiz ve kör bir güç tarafından yönetildiği inancı varken, “kadercilik”te evrenin bilinçli ve idrak sahibi bir güç tarafından yönetildiği kabulü vardır. Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerin insanı eylemlerinde özgür bıraktığı iddiasının aynı inanç sistemlerinin kaderciliği de kabul etmesiyle çelişik bulur. Tek Tanrılı dinler, insana günah ve sevap üzerinde caza ve mükâfat vadederken; insanların Tanrı tarafından özgür yaratıldığı için seçimlerinin sorumluluğunun kendilerine ait olduğunu ifade eder. Tek Tanrılı dinler, kutsal metinlerinde de insanlığa iyiliğe yönelme çağrısında bulunurken, tüm seçim hakkının kendilerinde bulunduğunu; yanlış yola saptıklarında başlarına gelecek belaların kendi iradelerinin eseri olduğunu yinelerler. Tüm dini söylem, insanları sürekli dinen iyi ve kötü olan eylemler arasında tercih etmeye zorlar. İnsanlar, bu inanç sistemlerinde her

¹¹⁵ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.161-162.

eylemlerinden hatta düşündüklerinden karar verme yetkileri sonucunda hesaba çekileceklerdir. Aynı inanç sistemleri, kadercilik anlayışı ile Tanrı'nın insanın eylemlerinin baştan ne yönde olacağını bildiğini, hatta yaşamı her yönüyle kendisinin kontrol ettiğini de iddia ederler. Schopenhauer'a göre bu, tek Tanrılı dinleri ciddi bir çelişkiye götürmektedir. Kendisi, diğer yandan insanın asli bir unsuru yokken nasıl özgür olabileceğini de sorgular. Eğer insan, her yönüyle Tanrı'nın kontrolündeyse ve eylemleri Tanrı tarafından kontrol edilebiliyorsa, yaşamı üzerinde sorumluluk sahibi olabileceği düşünürce tutarsız bulunmuştur.¹¹⁶ Tanrının insan yaşamını her yönüyle belirlediği inancı, insanın asli bir unsur olarak özgür olma imkânının olmadığını; dolayısıyla hem eylemlerinden sorumlu hem de eylemlerinde bağımlı olması ona göre akıl alma bir çelişki doğurmaktadır. Düşünür varoluşun hakikatinin çözülebilmesi için, topluma kök salmış kadercilik ve yazgıcılık anlayışının derin bir gözle incelenmesi gerektiğini savunur.

Schopenhauer, insanların özgür bireyler olmalarının mümkün olmadığını, Teistik dinlerdeki tek olan Tanrı'ya benzer bir Yaratıcı'nın varlığını reddederek kendi felsefesi içerisinde tutarlı bir şekilde ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Ona göre kör istenç tarafından her eylemi var olmak adına devam ettirilen insan, sadece hayatını sürdürmek için en kazançlı yolu tercih edebilir ve bu yüzden özgür olması mümkün değildir. Ancak burada dikkat çekici olan şey, Teistik dinlerin “bireyin özgürlüğü” ve “kadercilik” kavramlarını birlikte kabul etmesiyle; Schopenhauer'ın “ahlaki gelişim” ve “özgürlüğün imkânsızlığı” olgularının bir arada bulunabileceği sorunsalıdır. Arthur Schopenhauer, özellikle *Seçkinlik ve Sıradanlık* isimli yapıtında adeta; sıradan olan insana, sorumluluklarını yerine getiremeyen birey gözüyle baktığının izlenimi alırız. Ahlak eylemler arasında tercih edebilme bilinci gerektirdiği için, özgür olmayan, kör iradenin kontrolündeki insanın ahlaki olmasını beklemek öncelikle bir çelişkiymiş gibi görülebilir. Schopenhauer'ın özgür olmayan yani eylemlerinin sorumluluğunu taşıyamayacak insanın nasıl ahlaklı olabileceğini, felsefesindeki “istenç” kavramının en derin boyutuyla analizini yaptığımızda görebiliriz. İstenç en basit yönlendirmesiyle bireyleri fiziksel ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için güdümlerken, onun varlığını keşfeden bilen yani evrendeki “kendine varlık”ı

¹¹⁶ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.74-75.

kavrayabilen bireyde özgürlüğe dönüşür. Birey, tüm yaşamın istencin bir yansıması olduğunu fark edip, sonsuz olan istencin geçici fiziksel yönlendirmelerini reddederek istençle özdeşleşmiş olur. Felsefi ve sanatsal yönden iradenin keşfi, insanda sonsuzluktan pay almasını sağlayan bir yön oluşturur. Bu şekilde fizikselliğin boyundurluğundan çıkan insan özgürleşebilir ve ahlaki olan yönelebilir. Hakikatin ne olduğunu keşfedebilen insan için, görünüm dünyasının aldatıcılığı kaybolduğu için, birey özgürlüğüne de bir adım atmış olarak ahlaki gelişimini sağlayabilir.

Dinin insan yaşamı üzerinde ahlaki yönden olumlu etkisinin olmadığını sık sık yineleyen filozof tek Tanrı'lı dinlerdeki yemin uygulaması için ise yargılamada bulunmadan, dinin maddi ve pratik hayat üzerinde etkisinin görülmesi açısından önemli olduğunu ifade eder. Dinlerin genel anlamda ahlak aşılayamamasını insanların tür olarak bencil olmalarına bağlayan düşünür, bundan hareketle bir soyutlama yaparak bencil bir varlığın sadece somut ihtiyaçlarla hareket edebileceği sonucuna ulaşmıştır. Yeminin toplum üzerindeki etkisinde ise, somut gerçekliğin gözlemlenmesi üzerinden hareket edildiği söylenebilir. Filozofa göre günlük hayatta birbirlerine karşı dürüst tavır takınamayan insanlar için yemin bu ikiyezlülüğü kırma çabası olmuştur. Tanrı inancının olmadığı bir toplumda, yeminin işlevinin nasıl olacağının merak konusu olduğunu da düşüncelerine ekleyerek, Tanrı'yı şahit göstermenin insanın çıkar ilişkilerindeki ikiyezlülüğü aşması için aracı gösterilmesine işaret etmiştir. Sıradan insanın yaşamına hâkim olan ikiyezlülükle mücadele edebilmek için yemine başvurulması, dinin insanların karşı koyamayacağı değerler üreterek toplumsal yapı üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.¹¹⁷

Arthur Schopenhauer, kendi felsefesinin şimdiye kadar ortaya konanların aksine, insanları oyalayan düşünce tarzlarından farklı olarak acı gerçekleriyle hakikat perdesini araladığını savunur. Kendi felsefesi gerçekliği tüm çıplaklığıyla sunarken insanları rahatsız etmekte, insanları kendi tabiriyle sahte avuntularla oyalayan iyimser felsefelerse daha çok rağbet görmektedir. Burada tekrar dinlere atıfta bulunan Schopenhauer, dinlerin insanları dünyanın acılarına karşı teselli ederek oyaladığını, öte dünya hayalleriyle avuttuğunu ifade etmektedir. Schopenhauer, ilk kez kendi felsefesinde dinlerin gerçekliğin üzerine perde çektiğinin bu kadar açıkça

¹¹⁷ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.125.

belirtildiğini söylemektedir. Kendisinin insanlardan övgü almak ya da onları mutlu etmek amacıyla felsefe yapmadığını ifade eden düşünür, eğer bu niyette olan insanlar varsa gidip din adamlarından aradıkları iyimser tabloyu anlatan hikâyeler dinleyebileceklerini savunur. Özellikle dinin ve bilhassa tek Tanrılı dinlerin din adamlarının, insanların duymak istedikleri şeyleri dini söylemlerle insanlara vererek bu dünyanın yaşanılabilen bir yer olduğu fikrini insanlara aşıladıklarını ifade etmektedir. Dinler, insanları hayatın acılarına karşı aldatıcı söylemlerle yatıştırmakta ve hakikati gizleyerek insanlar üzerinde hâkimiyet kurmaktadır. Bu aldatıcılığın sebebinin insanların acılarla yüzleşmeyi göze alıp gerçekliği felsefe aracılığıyla keşfetmeye çalışmaması, bunun yerine dinin mutluluk veren söylemleriyle kendilerini güven ortamı aramaları olduğunu söyler.¹¹⁸

Teistik dinlere sıcak bakmamasına rağmen, düşünürün bu dinlerle benzer bazı yaklaşımlar sergilediğini görebiliriz. Aynen tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi, Arthur Schopenhauer'ın da felsefesinde dünyanın fiziksel boyutunun gerçekliğe ulaşmak için yetersiz olduğunu; manevi yönünün kavranmasının hakikate ulaşmak için gerekli olduğunu savunur. O, evreni sadece fiziksel ve maddi özellikleriyle ele almanın yanlışlığını vurgular ve yaşamın kaynağı olan metafiziksel unsur irade kavranırsa, hayatın anlam kazanabileceğini öne sürer.¹¹⁹ Yaşamın matematiksel hesaplamalar ya da laboratuvar ortamındaki fiziksel deneylerle sadece sınırlı bir boyutunun kavranabileceği, manevi unsurların ön planda tutulmadığı bir dünya algısının aldatıcı olduğu hem dinlerin hem de Schopenhauer'ın ortak kabulüdür. Yaşamı anlamlı yapan şey bu iki düşünce sisteminde de, insanı değerler sisteminde ahlakileştirebilecek olgulardır. Schopenhauer bunu sonsuz metafizik güç “istenç” ile yaparken, tek Tanrılı dinler sonsuz olan, bilge ve iyilik sahibi Tanrı ile yaparlar.

Söz konusu olan doğunun mistik dinleri Hinduizm ve Budizm olunca, Arthur Schopenhauer'ın dinlere olan bakış açısının ciddi şekilde değiştiğini görürüz. Bunun nedeni, Yahudilik kökenli Hristiyanlıkla birlikte, Batı düşüncesine giren iyimserliğin düşünürce sert bir şekilde eleştirilmesidir. Yahudiliğin temelinden şekillenen Hristiyanlıkla birlikte, Batı felsefesi kâinatın yaşanılabilir bir yer

¹¹⁸ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.29.

¹¹⁹ Schopenhauer, a.g.e., s.88.

olduğunu ve evreni var eden Tanrının her şeye gücü yeten iyilik Tanrısı olduğunu savunur. Bu Schopenhauer için, kötülükle eşgüdömlü kendisinin irade felsefesinin kabullenemeyeceği bir şeydir. Oysa Budizm ve Hinduizm, dünyanın acı kaynağı olduğu felsefesini taşımalarıyla, Schopenhauer'ın ilham kaynağı olmuştur. Bu mistik dinlere saygıyla yaklaşan Schopenhauer, gerçekliğe ulaşma konusunda her şeyden önce bu dinlerde olduğu gibi evrenin kötülük kaynağı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, Yahudilik eksenli iyimser evren tasavvuru, Batı düşüncesini gerçekliğe ulaşmada oyalamaktan başka bir işe yaramazken, mistik dinleri kötümser yaklaşımı gerçekliğe ulaşmak için iyi bir başlangıç noktası olabilir.¹²⁰

Schopenhauer, herhangi bir felsefi ve ahlaki ekolün saygın olabilmesi için insanın maruz kaldığı acılardan kurtulabilmesi için yol açması gerektiğini savunur. Bunun olabilmesi de ancak ve ancak bu disiplinlerin her şeyden önce yaşamın kötülükle hayat bulduğunu kabullenmelerinden geçer. Bu iddiayla yola çıkan filozof, herhangi bir dini yani felsefi akımın gerçeklikle ilişkisinin tespitinde dayanağını iyimserlikten mi kötümserlikten mi aldığının kilit rol üstendiğini ifade eder. Bu yüzden kötümserliği çıkış noktası yapan Doğunun mistik dinleri, Schopenhauer için sağlam temelli öğretilerdir.

Düşünür, Batı düşüncesindeki “özne” merkeziliğin dayanağı olan Descartes'in “cogito” anlayışının asıl köklerinin Hindistanlı bilgelere olduğunu iddia eder. Özne merkezli yaklaşıma göre, evrene dair tüm algılar ve bilgiler zorunlu olarak öznenin varlığı sayesinde. Özne, bu felsefi temele göre, bilgiye dönüşen bütün evren algılamalarının kaynağıdır. Schopenhauer'e göre Berkeley ile birlikte bu düşünce idealizm noktasına ulaşmış ve gerçekliğe en yakın halini almıştır. Kant'ın felsefeyi bir çeşit epistemolojik çözümleme halinde ele almasının da temelinde yine, öznenin evrendeki merkeziliğinin kabulü vardır. Schopenhauer, bunun Descartes'in “Düşünüyorum, öyleyse varım” düşüncesinden yol çıkılarak, şüphe edilmeyecek ilk noktanın kabulüyle ortaya çıkan felsefi çizginin devamı olduğu savunulabilir. Batı düşüncesi, bu gerçekliği Schopenhauer'a göre yeni keşfetmişken, Doğu bilginleri düşünöre göre çok daha kadim bir gelenekle hakikatin bu yüzünün tasvirini

¹²⁰ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.148-159.

yapmışlardır.¹²¹ Schopenhauer, bu ilkeyi kendi insan ve ahlak felsefesine de dayanak yaparak Budizm ve Hinduizme benzer bir düşünce çerçevesi çizmiştir.

Özne merkezli yaklaşım Arthur Schopenhauer'ın irade felsefesinde ön plana çıkmaktadır. Schopenhauer'a göre gerçekliğe ulaşmak, ancak insanın düşüncesi, iç dünyası ve eğilimlerini incelemekle mümkündür çünkü "istenç" kendini en çok buralarda vücut bulur. "İstenç" kendini en çok insan bedeninde ve ruhunda gösterdiği için, insanın yaşamı ve iç dünyası gerçekliğe ulaştıran yolda en tartışmasız araçtır. Burada Schopenhauer'ın Descartes'in *cogito* anlayışı ile Hint felsefesindeki özne merkezliği kusursuz bir şekilde birleştirebildiğini görmekteyiz.

2.1.1. Budizm'in Schopenhauer Felsefesine Etkisi

Arthur Schopenhauer, felsefesinin çıkış noktasında Budizm ve Hinduizm'in birçok ilkesinden faydalanmıştır. Budizm'in acılara bakış açısını birebir kendi felsefesine de çıkış noktası yapan Schopenhauer'a göre, Budizm'in kurucusu Buda'nın da ifade ettiği gibi, yaşama duyulan istek insanlığın çektiği acıların kaynağıdır. Buda, insanlığın karşı karşıya kaldığı acılardan kurtulabilmek için sahip olduğu tüm değerli şeyleri bırakmış ve bu acıların nedeni açıklayabilmek için ömrü boyunca gezinip durmuştur. Ona göre acı, kaynağını elde edildiğinde insanı tam olarak mutlu etmeyen elde edilmediğinde de korkunç bir ıstırap veren yaşamın getirdiği isteklerden almaktadır. İsteklerimizin peşinde koşmamızın nedeniyse insanoğlunun taşıdığı bencilliktir.¹²² Hem Schopenhauer hem de Buda, acıların dindirilmesinin ahlaki gereklilikle ortaya çıkabileceğini, bu ahlaki gerekliliğin ise isteklerimizin dayanağı olan bencillik duygusunu yenmemizle sağlanacağını savunur.

Schopenhauer, aynen Budizm'de olduğu gibi yaşamın korkunç acılarla dolu olduğunun ön kabulüyle bir ahlak felsefesi oluşturur. Ona göre, bir ahlak sistemi insanlığın mutluluğunu amaçlıyor ise, onun çektiği acılara çare olabilecek bir felsefe sunmalıdır. Bu da sunulacak felsefenin her şeyden önce yaşamın dayanılmaz ve bitmek tükenmez acılarla insanı perişan ettiği gerçeğinden yola çıkmasıyla imkân

¹²¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.8.

¹²² Peter D. Santana, "Fundamental of Budism" , 2012, Buddha Dharma Education Association Inc., s.6, http://www.buddhanet.net/pdf_file/fundbud1.pdf, 06.04.2016.

bulur. Yaşamın insan için acı kaynağı olduğunu kabul etmeyen hiçbir felsefe ve ahlaki yaklaşım, ne gerçeklikten pay alabilir ne de insana mutluluk getirebilir.¹²³

Hinduizm ve Schopenhauer, benzer bir şekilde, doğadaki acıların kaynağının insanların doğuştan getirdiği bencillik duygusu olduğunu öne sürer. Ayrıca doğanın insanlara acıya sürüklemesinin nedeni, insanların doğayı kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışmasıdır. İnsanlık bencillik duygusuyla neyin doğru olduğunu arka plana atarak, hem kendi hemcinslerine hem de diğer canlılara zarar verebilmektedir. Özlerinde aynı bütünün parçaları olduğunu unutan insanlık, birbirlerine yardım etmek ve acımak duygularını kaybederek acıyı besleyen bir bireysel çıkarların peşine düşmüşlerdir. Oysaki sevgi ve yardımlaşma çerçevesinde şekillenen ahlaki bir yaklaşımla, bencillik duvarını yıkarsa tüm insanlık tekrar acıdan kurtulup huzura erebilir. İnsan bencilliğin kısı kacından kurtulup diğer tüm canlılarla özdeş olduğunun bilincine varabilecek bir ahlaki yaklaşım sergileyebilirse, hem kendine hem de diğer canlılara acı vermektan kurtulmuş olur.¹²⁴ Böylelikle Hinduizm, Schopenhauer'ı ahlaki sorumluluğun ancak bencillikten uzaklaşarak yeşerebileceği noktasında etkilemiştir.

Bencillik, düşünürce, insan eylemlerini belirleyen en temel dürtüdür ve bu temel duyguya çare bulamayacak hiçbir felsefe ona göre ahlaki geçerliliğe sahip değildir.¹²⁵ Ayrıca, düşünüre göre yaşamın katlanılabilir olmasını sağlayan sanat ve müzik gibi olgularda ürün verebilen, kendi ifadesiyle elit insanlar, kesinlikle bencil duygulara sahip olamazlar. Bencilliğin, insan yaşamındaki en temel sorun olduğunu ifade eden düşünür, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin kendisinin diğer hemcinsleriyle özdeş olduğunu fark edip bencillikten kurtulabilme özelliği olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada, Budizm'e olan hayranlığını tekrar ortaya seren düşünür, bu felsefedeki ötekine bakışın "O sensin" düşüncesiyle kabul görmesini bencillikten uzak durmanın en güzel örneği olarak gösterir. Bu sebeple Budizm öğretilerinin medeniyetten en üst derece pay aldığını ve hakikate en yakın düşünce sistemi olduğunu çekinmeden dile getirir.

¹²³ Schopenhauer, *Dünya'nın İstirabı Üzerine*, s.3.

¹²⁴ Fatih Şahin, *Budizm'de Nirvana Anlayışı*, Kayseri: 2005, s.21.

¹²⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, s.57.

Budizm’de duyularımızla alacağımız hazları arttırma, zengin olma, toplum içerisinde güçlü, önemli, etkili biri olma gibi tutkularımızın yararlanmayı umduğumuz güçlere ve süreçlere en sonunda bizi tutsak ettiğini savunmaktadır. Hatta Budizm ilkelerine göre yol kat eden keşişler, bırakın büyük tutkuları, içimizdeki küçük isteklerin bile vazgeçemediğimiz bir noktaya gelirse iç huzurumuz ve özgürlüğümüz için engel olduğunu kabul ederler. Bu yüzden yaşama dair istekler, ister büyük ister küçük olsun, verdikleri geçici zevke aldanmadan özgürlüğümüz ve huzurumuz için terk edilmelidir.¹²⁶ Schopenhauer da istencin aldatmasıyla fenomenal dünyanın yapay zevklerini mutluluk kaynağı olarak gören insanın, yaşamın değişim ve oluşumunun sürekliliğinde kaybolduğunu savunur. Budizm’dekine benzer şekilde, düşünür de mutlak huzur ve özgürlük için, bizi görünüm dünyasına bağlayan *istemenin* esaretinden kurtulmamız gerektiğini savunur. Çünkü *isteme*, hiçbir zaman bitmeyecek bir dürtüdür ve asla tatmin olmayacaktır. Onun peşinden koşan insan ise, enerjisini sürekli bir koşturmaca, mücadele, bilinmezlik ve acı sarmalında yok edecektir. Uğruna savaştığımız mutluluğu temsil eden yapay unsurlar aslında özgürlüğümüzü elimizden alan etmenlerdir. Schopenhauer burada, Budizm’in iştahettiği gibi, yaşamda sıradan insan için mutluluk unsuru olan hedefleri iç huzur ve özgürlük için bir tehlike olarak kabul etmiş ve kendi felsefesinde bu hedeflerin kökeninde bulunan dürtünün peşinden koşuldukça daha da tatminsiz bir açlıkla hareket edeceğinin altını çizmiştir.

Schopenhauer, Hintli düşünürlerin ortaya koyduğu, doğadaki değişimin kontrol edilmezliğiyle oluşan acıya karşı bencilliğin çare olabileceği fikrini kabullenmiştir. Ona göre de, doğadaki değişim, kontrol edilemez sürekliliğiyle insanlara korkunç bir acı vermektedir. İnsan şu anını tasarımılayabilse de daha sonrasını tasarımılayamadığı için bu kendinde dayanılmaz bir ıstıraba dönüşür. Yaşam süregelen değişimiyle insanların isteklerini ya erişilemez ya da erişildiğinde arzulanandan farklı hale getirir. Schopenhauer, bu yüzden oluşun bir yandan insanın isteklerine hak ettiği karşılığı vermemesinden, bir yandan da insanın bencil istekleriyle sürekli yeni şeyler istemesinden mutsuzluğun pençesinde oradan oraya savrulduğunu söyler. İnsan doğayı kendi isteğine göre dizayn edemediğinden isteklerine karşılık alamayarak

¹²⁶ Edward Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, Ömer Cemal Güngören(çev.), 1.Basım, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2005, s.22.

mutluluğa ulaşamaz. Oysa tüm bu mutsuzluğun kaynağı olan bencil isteklerinden vazgeçtiğinde, belirsizlik ve değişimimiz içerisinde tedirgin olmaktan kurtulmuş olur ve huzura kavuşur. Huzura götüren yol, düşünüre göre, insanın iç dünyasında onu sınırsız istekleriyle boğan “istenç”i fark etmesi ve onun meydana getirdiği bencillik kaynaklı isteklerinden arınmasıyla mümkündür.¹²⁷

Budizm’deki bencilliğin yıkıcılığı fikrinden derinlemesine etkilenen Arthur Schopenhauer, bu kavramın insanın yaşamın bütünüyle olan ilişkisini nasıl etkilediğini açıklayarak ahlak felsefesine sağlam bir zemin hazırlık. Bencilliğin, insanda yaşama karşı sınırlı bir etkinliğinin olduğunun fark edilmesini engellediğini ileri süren düşünür, bu duyguyla birlikte yaşamın insan için tatmin ve huzur hissiyle dolu bir yer olmaktan çıktığını ifade eder. Sınırsız bencil istekleriyle insan, sınırlı imkânlarını aşamayarak mutsuzluğa ve acıya mahkûm olur. Bu acıyla birlikte insanoğlu acımasızlaşmakta, diğer insanlara karşı gaddar hale gelmektedir. İnsanın elde ettiği istekleri bile, ona arzuladığı mutluluğu verememekte bir zaman sonra tatminsizlik duygusuyla sonuçlanmaktadır. Oluşan bu hayal kırıklığı ile ahlaki eylemlere olan inancını yitirmektedir. Şu düşünüre göre apaçık şekilde ifade edilmiştir ki, gerek elde edilen gerekse ulaşılamayan bencillik kökenli istekler insanı mutsuz ve acı çeken bir varlığa dönüştürmektedir. Buna çözüm olarak Schopenhauer, Budizm felsefesinden ödünç aldığı “yaşamın isteklerinden tamamıyla kaçış”ı çare olarak görür. Bu dünya sunduğu elde edilmiş ve ya elde edilememiş arzularıyla sadece acı ürettiğinden, ulaşılabilir en mantıklı ahlaki sonuç Schopenhauer’a göre ondan tamamıyla vazgeçmektir.¹²⁸

Budist felsefe, “doğa”nın insana bitmek tükenmez acılar getiren bir süreç olduğunu kabul eder. İnsan bu felsefeye göre, istekleriyle bu sürece katılır ve gerçek mutluluğu bulmak adına isteklerini gerçekleştirme mücadelesine girer. Oysa bu mutluluğun peşinde koşma süreci ona acıdan başka bir şey getirmeyecektir. Budizm’e göre insanı mutluluğa götürebilecek tek yol, isteklerinin peşinden koşmak yerine onları tamamen reddetmektir. Bu felsefenin anahtar kavramı olan “Nirvana”ya, yani insan zihninin isteklerden ve doğal süreçlerden arınmış zirve noktası, ancak isteklerin

¹²⁷ Arthur Schopenhauer, *Philosophical Writings*, Wolfgang Schairmacher(edt.), New York: German Library, 1994, s.204.

¹²⁸ Schopenhauer, a.g.e., s.209.

reddedilmesiyle kavuşulur.¹²⁹ Benzer bir şekilde Schopenhauer da, etkilendiği Budizmin izlerini taşıyarak insanın yaşamın içerisinde istekleriyle acıya süreklendiğini, acıdan kurtulmanın tek yolunu istekleri reddetmek olduğunu savunur. Amaçsız bir yapıya sahip olan “istenç” Schopenhauer’a göre, doğadaki kötülüğe kaynaklık etmektedir. İstenç, yaşamı tükenmez bir arzuyla sürekli var oluşa getirmekte, bu da insanın tahammül edemediği bir belirsizlik ve değişimle meydana gelmektedir. İradenin yol açtığı isteklerin peşinden koşmayı reddetmeden, insanın mutlu olabilmesi ve bunun da ötesinde Schopenhauer için en önemli ahlaki ilke olan merhamete sahip olabilmesi mümkün değildir. Çıkış yolu olarak düşünür, insanın kendisinde ve doğada içkin olan “istenç”i felsefi ve sanatsal yönden fark etmesini sunar. Böylelikle insan, acılarının neyden kaynaklandığını fark edebilecek ve isteklerinin bilinçsiz döngüsünden sıyrılarak acıdan kurtulabilecektir.

Budizm felsefesinin anahtar kavramı “Nirvana” ve Schopenhauer’ın felsefesinin anahtar kavramı *istenç* olmakla ve Schopenhauer Budizm’den derin bir şekilde etkilenmekle birlikte, bu iki kavramın birbiriyle özdeş olmadığını ifade etmek gerekir. “Nirvana” Budizm’de iç disiplin ve ahlaki yolculuk başarıya ulaşabilirse varılabilecek en son yoldur; Nirvana’ya ulaşmak ve onu yaşamak acılardan kurtulmak için yegâne yol olarak gösterilmiştir. Schopenhauer’da ise, iradenin ne şekilde kendini gösterdiği ve meydana getirdiği eylemlerin farkında olunması, onu keşfedecek yöntemlere başvurmak acıdan kurtulmak için zorunludur. Ancak “istenç” Schopenhauer felsefesinde, doğanın ve oluşun kendinden meydana geldiği, hayatı meydana getiren isteğin kendisi ve bütün yaşamın kaynağı iken, Budizm’de “Nirvana” doğanın kendisinden olduğu ilk sebep olarak kabul görülmez. Nirvana’nın bir madde, istemenin kaynağı olan asıl neden, doğanın kaynaklandığı arzu, ya da başka bir ilk neden olup olmadığı açıklanmaz. Nirvana Budizm’de huzur ve mutluluğa ulaştıracak zirve iken, bu felsefi yaklaşım evrenin ne şekilde meydana geldiğini açıklayan metafizik bir öğretiyi açıkça sunamaz.

Hem Schopenhauer, hem Budist düşünce acıdan kurtulmak için anahtar kavramları olan *istenç* ve *Nirvana*’yı kurtuluş olarak görürler. Ancak dikkat edilmesi gereken

¹²⁹ Bhikkhu Naoajivako, *Schopenhauer ve Budizm*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1988, s.37-38.

husus şudur ki, *istenç* öncelikle acıya kaynaklık ettiğinden fark edilip terkedilmesi gereken ve ancak ve ancak sonsuzluk boyutuyla hissedilirse çare olabilecek bir metafizik ilke iken, Nirvana hiçbir şekilde sorunun kendisine kaynaklık etmemektedir. Budist düşüncede, evrenin ve insanın varoluşsal süreçlerine kaynaklık eden metafizik bir ilkedен bahsedilmez. Bu oluşu meydana getirip aynı zamanda acıyı üreten ilk neden belirsiz bırakılmıştır. Bunun yerine Budist düşüncede, sadece evrenin korkunç acılar üreterek insanı mutsuz ettiğі fikrini görebiliriz. Bu acının hangi metafizik ilkeyle ve felsefi düşünceyle ortadan kaldırılabileceğі yöntem olarak verilmemiştir. Schopenhauer, acının kaynağını ve oluşun nasıl acıyı süreklileştiren bir döngüye dönüştüğünü metafizik ilkelerle açıklarken, Budist düşünce sadece isteklerimizin kaynağı olan bencillikten kurtulursak acıdan arınmışlık ve huzurda zirveyi temsil eden Nirvana'ya ulaşabileceğimizi ileri sürer. Acılardan arındığımız ve mutlak huzura kavuştuğumuz nokta olan Nirvana, bu inanç siteminde doğada içkin, felsefe ve sanatla kavranabilecek yönü olan metafiziksel bir ilke tekildir. Budizm için ön planda olan oluşun niteliğі ve metafiziksel açılımı değil, yaşamın acılarla dolu olduğу gerçeğinin kabulü ve bundan vazgeçmek için isteklerin öldürölmesinin gerekliliğinin ilke haline getirilmesidir. Schopenhauer ise sadece çözüm yolunu sunmak yerine, problemi en başından metafizik unsurlarla açıklamış, gerçeğliğin önce tasvirini yapıp sonra ahlaki düzlemde sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu yönüyle Schopenhauer, Batı geleneğinde de olduğу gibi oluşu metafiziksel boyutuyla ele almıştır. Budizm'e nazaran evrenin metafiziksel yöntemle açıklanmasının Schopenhauer'da daha baskın olduğunu söyleyebiliriz.

Arthur Schopenhauer, ahlaki olgunluğa ulaşabilmek için var oluşun kaynağı olan ve acıları da aynı zamanda meydana getiren “istenç”in sanatsal ve felsefi yönden kavranmasını zorunlu görürken, Hint geleneğinde için bu seçkin insanlara özgü olan yöntemlerin varlığı zorunlu değildir. Schopenhauerca isteklerin tamamıyla terk edilmesi istencin sanatsal ve felsefi derinlikte farkındalığıyla imkân bulabilir ve istenç bu boyutuyla fark edilemezse onun boyunduruğundan çıkmak mümkün değildir. Hint mistik geleneğinde önemli olan, yaşamın insanı korkunç acılara sürüklediğinin bilincinde olmak ve bu acıların sebebi olan bencil isteklerden vazgeçmektir. Bunun için sıra dışı, sıradan insanların ulaşamayacağı ve günlük hayatın akışına dahil olmayan uygulamalar yerine, herkesin yapabileceğі zihni

arındıran meditasyon ve yoga uygulamalarına yer verilir. Aynı zamanda manastır hayatı sayesinde, kişi isteklerinden arınmış bir hayatı deneyimleyebilir ve günlük hayatın telaşından kurtulabilir. Kişi günlük hayatın kibrinden kurtulabilmek için gerekirse dilencilik yaparak gururunu kırmalı, onu hayata bağlayan tüm isteklerini terk etmelidir.¹³⁰ Görüldüğü gibi, Hint disiplinde bencilliğin acıya sebep olduğunun bilinmesi yegâne öğreti olarak kabul edilmiş, geniş çaplı bir oluşun bilgisi sunulmamıştır. Kötülüğün metafizik kaynağı yaşamın bütünsel felsefi analizi yapılarak verilmemiş, sadece ondan kurtulmaya çare olabilecek reçeteye işaret edilmiştir.

Schopenhauer, Hintli bilginlerin cinsel zaafılara yaklaşımını doğru kabul ederek *istenç* kavramıyla bu yaklaşımı kendi felsefesinde yeniden netleştirmiştir. Hintli bilginler, cinselliğin doğanın aldaticılığının bir ürünü olarak insana sunduğu bencil isteklerden biri olarak kabul eder ve huzura ermek için insanın bedensel isteği olan cinsellikten tamamen vazgeçmesi gerektiğini ön görür. Hatta bilgelerce temiz yol olarak kabul edilen, cinselliğin hiçbir şekilde yer almadığı manastır hayatıyla insanların bu dürtüyü tamamen söndürmesidir. Çünkü sonu gelmeyen isteklerden biri olan cinsellik, bireyin bedensel bencillik barındıran isteğidir ve bencillik taşıması ve yaşama olan bağlılığı devam ettirmesi yönüyle ruhsal ve ahlaki olgunluğa erişmede engeldir. Nirvana'ya ulaşmak için, bilgiler öncelikle bedensel zevklerin yok edilmesini savunurlar ve manastır yaşamını bunun gerçekleştirilebileceği uygulama alanı olarak görürler. Yani sadece cinselliğin aşılması gereken bir engel olduğunun tespiti değil, Hint geleneğinde bunun uygulama alanı olarak manastır hayatı da bu disiplinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Arthur Schopenhauer da, Hint mistik geleneğinin bu öğretisinden ciddi anlamda etkilenecek kendisi de “istenç”in kendini en çok genital organlarda gösterdiğini ileri sürmüştür. Ona göre insan, istencin kontrolü altında sürekli var olmayı arzulayarak kendi varlığının bir benzerini ortaya çıkarmaya çalışır. Bireysel anlamda kendi varlığının devamını sağlama arzusuyla birlikte, isten aynı zamanda insanın tür olarak kendi cinsinin varlığını devam ettirme güdüsünü taşımasını da sağlar. Böylelikle cinsellik sayesinde, insan üreyerek türünün varlığını devam ettirir. Cinsellik dürtüsü insan hayatında onu en çok kontrol altına

¹³⁰ Naoajivako, a.g.e., s. 39.

alan duygu iken, bu duygunun aşırı yüceltilmesiyle *aşk* adını verdikleri bir duygu yanılması oluşur. Oysaki Schopenhauer’a göre, hem cinsellikte hem de onun idealize edilmiş şekli olan aşkta olan sadece istencin aldatıcılığıyla, yaşamın devam edebilmesi için insanın kendi türünün devamı adına kendini feda etmesinden başka bir şey değildir. Schopenhauer, insanın yaşamının doğal bir parçası kabul edilen bu durumu “kendini feda etmek” olarak tanımlar çünkü insan cinsellik duygusunun kontrol edilmezliği yüzünden başına kötü şeyler gelmesine rağmen bu duygudan vazgeçemez. Gerek aşk duygusuyla gerek cinselliğin peşinden koşarak duygusal acılara ve ya kendi toplumsal varlığına yönelik zararlara ortam hazırlar. En kuvvetli isteklerden biri olan cinsel isteklerinin peinde koşarken, aslında istencin kölesi olarak çektiği acılarla onun işlevini devam ettirmesine hizmet etmektedir. Bu bağlamda Schopenhauer, cinselliğin, aynen Hintli bilginler gibi, aldatıcı ve boş bir zevk olduğunun kabul edilmesini ahlaki olgunlaşma için şart görür. Ona göre cinselliğin kendisini kontrol etmesine izin vermeyen insan, istencin bu boş dünyadaki köleliğini yapmaktan kurtulmuş olur ve ruhunu olgunlaştırır.¹³¹ Cinsellikten kaçınarak ahlaki gelişime olanak sağlanması açısından Arthur Schopenhauer manastır hayatını yaşamış kişilerin ve bilgelerin sözünü örnek göstermiştir. Düşünür direk manastır yaşamını çözüm olarak işaret etmese de, cinselliğe karşı yaklaşımının ne olduğunu açık bir şekilde ortaya sermiş ve Hint geleneğinin bu konudaki tutumunun yanında yer almıştır. Batı felsefi geleneğinin bir benzeri gibi, düşünür burada meseleyi hakikatin tespiti açısından teorik olarak ele almış, uygulamaya yönelik Doğunun disiplinlerine benzer bir yolu direk işaret etmemiştir.

Tanrı kavramına yaklaşımı da Hint geleneğinin Schopenhauer’a ilham kaynağı olmasına sebep olmuştur. Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerin Tanrıyı insanı vasıflarla kişileştirmesini putperestliğe yakın bir tutum olarak katı bir şekilde eleştirirken, Hint düşüncesindeki insanı vasıflardan soyutlanmış Tanrı kaynığının kendisine daha yakın geldiği söylenebilir. Schopenhauer, her ne kadar açıkça bir Tanrı kavramını kabul etmesebde, oluşu var eden gücün insanı özellikler taşımadığı yönündeki görüşüyle Hint dinlerinden ilham almışa benzemektedir. Hint bilginleri Tanrı’yı herhangi bir niteleme ve ya tanımlamaya karşılık gelecek şekilde açıklamak. Hatta Hint mistik

¹³¹ Arthur Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği Üzerine*, 3. Basım, İstanbul: Oda Yayınları, 2014, s.59-62.

geleneğinde, Tanrı kavramı o kadar belirsizdir ki neredeyse her kişinin Nirvana'ya çıkabilirse ulaşabileceği bir Tanrı vardır. Budist düşünce, insanın acılarına öylesine yoğunlaşmıştır ki, amaç insanı bu acılardan kurtarmak olduğu için ön plana insana ait tecrübeleri koymuştur. İnsan, Budist düşüncede, acılarına son verecek ahlaki deneyimleri yaşarken kendi tecrübesinde serbest bırakılmıştır. Ve her insanın Tanrıya olan yolculuğunun kendine özgü bir deneyimle ortaya çıkabileceği yaklaşımı vardır. Bencillik kökenli istekler her ne kadar kaçınılması gereken davranışlar olsa da, bunu başarırken kişinin yaşayacağı tecrübe Tanrı otoritesiyle katı bir şekilde şekillendirilmemiştir. Tek Tanrılı dinlerde ise, birey vahiy yoluyla Tanrı'nın uygun gördüğü tecrübelerle çerçevelenmiştir. Tek Tanrılı dinlerde Tanrının birey üzerindeki kontrolü aşikârken, Tanrının insanla olan ilişkisinde sıcak gördüğü eylemler baştan belirlenmiştir. Tanrı koyduğu inanç çizgisinden insanın sapmasına engel olacak tutumlara karşı sınırlamalar getirir.¹³² Tanrının çizdiği dairenin belirleyiciliği tek Tanrılı dinlerde açıkça hissedilirken, Schopenhauer bu keskin insani hatlarla çizili Tanrı kavramının hem niteliklerini hem de insanla arasındaki ilişkiyi eleştirir. Budist düşüncenin insanı merkeze alan ve tüm insanı özelliklerden arınmış, belli belirsiz nitelikleri olan tanımlanamaz ve neredeyse her kişiye özgü Tanrısını ilham verici bulur.

Budizm'de tek bir Tanrının belirleyiciliğinde sert çizgilerle sınırlandırılmış dini bir yaşamın olmaması Schopenhauer'ın bu düşünce sisteminden faydalanmasına neden olmuştur. Budist düşüncede insanın ahlaki yolculuğu tek bir Tanrıya bağlanıp bu inancın gerektirdiği dini bir yaşam yaşanmaz. Schopenhauer, her şeyden önce insani vasıflarla tanımlanmış bir Tanrı kavramına şiddetle karşı çıkar. Özellikle tek Tanrılı dinlerde kişileştirilmiş Tanrı varlığının, dinler arasında Tanrıların mücadelesine dönüştüğünden bahseder. Tek Tanrılı dinlerin inanları kişileştirdikleri Tanrıları, diğer tek Tanrılı dinlerin kişileştirilmiş Tanrılarına tahammülsüz olarak görürler. Bu durum dinlerin inananları arasında da düşmanlık ilişkileri geliştirmekte, inananlar kendi Tanrılarından başka kişilik özelliğindeki diğer Tanrıya tapan insanlara karşı kin beslemektedir. Bu durum dinler tarihi boyunca savaflara neden olmuş ve insanlığa korkunç acılar yaşatmıştır. Schopenhauer üstüne basarak, tek Tanrılı

¹³² Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.121-123.

dinlerin inananlarının Tanrıların istediği dünya düzenini inşaa etmek için dünyayı dizayn etmeye çalıştıklarını, bunun da insanın bencil doğasını hâkimiyet duygusuyla iyice kötülüğe götürdüğünü savunmaktadır. İnandıkları Tanrıların istedikleri dünya düzeni için mücadele etmek, insanlara bu dünyaya karşı istek ve arzu ile yaklaşmasına neden olmaktadır. Schopenhauer için bu durum kendisinin ve Budist görüşün savunduğu dünyadan elinin eteğini çekme tavrına terstir. Teistik dinler, insanlara bu dünya ile ilgili fikirler vererek ruhlarını bu dünya için kışkırtmakta, bu da insanların yeni bir “ben” duygusuyla yaşama sarılıp kendilerini oyalayan tarifsiz acılarla oradan oraya sürüklenmesine neden olmaktadır.¹³³ Schopenhauer, her şeyden önce bu dünyanın kötü ve yaşanıla hayatın da değersiz bir hayat olduğunu savunur. Bu yüzden Teistik dinlerin oluşturduğu dünyevi mücadeleye karşıt olarak, Budizm’in yaşam için mücadele etmeme, inzivaya çekilip dünyayı tamamen terk etme fikrini kendi felsefesine de taşır.

Schopenhauer ve Budizm’de ortak olan dünyaya ait isteklerin insana asla mutluluk getirmeyeceğidir. İki düşünce sisteminde de dünya sürekli değiştiği ve yenilendiği için insanın mutlu olmasına izin vermez, insan beklentilerini belli ölçüde karşılarsa da bu dünyanın değişkenliğinde sabit bir mutluluk şeklinde devam etmez. Yeni çıkan duruma göre insanın ya elindeki mutluluğu geçersiz hale gelir, ya da yeni bir istekle başka bir şeyin telaşına düşer. Teistik dinlerin Tanrı inancı eskatolojik beklentiler, yani dünyanın sonu ile ilgili Tanrısal hükmü getiren kadersel ve mucizevi olaylar üzerine olan inançlar ile, insanın dünyaya olan beklentisini yükseltmektedirler. İnsanların kurtuluşa erebilmek için, Schopenhauer’a göre, bu eskatolojik beklentilerin peşinden gidip dünyaya bağlanma boyundurluğundan kurtulmaları gerekir. Çünkü dünya bu şekilde, tek Tanrılı dinlerin ileriye yönelik inançsal beklentileriyle kutsanarak insanları kendine bağımlı hale getirmekte, insanlık bu yüzden hayal kırıklıklarıyla kendini aldatmaktadır. Oysa Schopenhauer, Budizm’in kurtuluşu Tanrıya değil dünyayı terk etmeye dayalı anlayışını insanları boş beklentilerle dünyaya bağlamadığı için saygın bulur. Budist düşünceyle benzer bir şekilde kendisi de ahlaki noktada zirveye taşınmanın Tanrı’ya yönelik beklentiyle değil, istekleri tamamen reddetmeyle olabileceğini düşünür. İki düşünce sisteminde

¹³³ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.59.

de olan, ahlaki yolculuğun olağanüstü güçlere sahip Tanrı aracılığıyla değil, kişinin kendi isteklerini kendisinin reddine dayandırmasıdır.

Hint dinlerinin, Schopenhauer'ı etkilemesinin bir nedeni de insanlar arasında ayrıma götürecek hiçbir dini yaklaşımı barındırmamalarıdır. Hint dinleri, her canlının yaşamın ortak paydası olan acı çekme durumuyla karşı karşı olduğunu ve yüzden her canlının merhamete ihtiyaç duyduğunu öne sürerler. Bu inanç sistemlerinde, Schopenhauer'ın da savunduğu haliyle, farklı Tanrılara inanmak doğanın bireyselleşme ilkesini açığa çıkarmakta ve insanların birbiriyle özdeş olduğu bilincinin gelişmesine engel olmaktadır. Oysaki eğer insanlık her şeyiyle acıda ortak olduğunun farkındalığıyla birbirini özdeş kabul etse, birbirlerine merhamet duygusu geliştirebilir ve yaşamı daha az acıyla devam ettirebilirlerdi.¹³⁴ Tek Tanrılı dinlerin aksine, Schopenhauer Tanrı inancının, canlıların arasında hiçbir farklılığın olmadığı duygusunu vermesi gerektiğini ancak tek Tanrılı dinlerin farklı Tanrılarıyla bunun mümkün olamayacağını savunmaktadır. İnsanlık, Schopenhauer'a göre Budizm işaret ettiği ahlaki zirve gibi, öyle bir noktaya gelmelidir ki aralarında acının getirdiği özdeşlikle merhamet duygusu oluşmalıdır.

Hinduizm ve Budizm'de *karma* ya da *edim* dinin temel doğasını oluşturmuştur. Bu kavram “görünmez” ve “olağanüstü” bir gücü temsil eder. Bu olağanüstü güç, edimlerin belirlediği niteliğe göre bedeni insan ya da hayvan olarak yeniden doğuşa zorlar. İnsanın bu yaşamda ya da özellikle gelecek yaşamda her edimi her isteği olgunlaştıran etki bireyin içinde bulunur. Bu etki aynı zamanda varlığın alınyazısıdır. *Karma* Tanrıci sistemlerde Tanrı tarafından hareket ettirilirken diğer sistemler de kendiliğinden işlemektedir. Louis Renou *Hinduizm* isimli eserinde *Karma*'yı şu şekilde açıklar:

“Karma yasası tüm canlıları, hatta tanrıları bile ilgilendirir; kaçınılmaz şekilde etkenlik gösterir; edim insanı izler, asla şaşmadan ‘binlerce hayvanlık sürünün arasında anasını bulan dana gibi’ (*Vişnusmriti*) onu bulur. ‘Biz yaptıklarımız, yapıyor ya da yapacak olduklarımız.’ Bu mutlak bir yazgı mıdır? Bir bakıma evet. Karma geçmişteki edimlerin ürünü ve gelecekteki etki olarak, bir dereceye kadar insan çabasına bağlıdır;

¹³⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.37.

*birçok yazar kör talihi bir bahane olarak gösterir. Karma hem determinizm hem özgürlüktür.*¹³⁵

Bu anlayış birçok Hintlinin yaşama-isteme olgularına karşı set çekmesine, hazza dayalı eylemlerden vazgeçerek eylemsizlik töresinin doğmasına sebep olmuştur.¹³⁶ Schopenhauer, Hint dinlerinin bu adaletin öte dünyaya kalmadan ortaya çıkması anlayışını benimsemiştir. Tek Tanrılı dinlerin öbür dünyaya ait ceza ve mükâfat anlayışının sıradan insanın bilincine katkı sağlayamayacağını ifade ederken, bu dünyada her eylemimizin karşılık bulacağına olan inancın isteklerimizin peşinden amansızca koşmamızı engelleyeceğini düşünür.

Schopenhauer, Budist din anlayışının “ruh göçü” kavramını kendi felsefesine de taşır. Teistik dinlerin öte dünya cezalandırmalarına karşı, Arthur Schopenhauer insanın kötü eylemlerinin bu dünyada cezalandırıldığına inanmaktadır. Budist din anlayışıyla neredeyse birebir örtüşen bu yaklaşımda, Schopenhauer’ın eklediği tek şey felsefesinin anahtar kavramı *iradenin* yönlendiriciliğidir. Bu şekilde düşünür, Budizm’deki, ruhların yeniden başka canlarda hayat bulması ve önceki yaşamda işlenen kötülüklerin yeni yaşamda cezalandırılması fikrini *iradenin oluşu* sonsuz bir şekilde devam ettirdiği fikriyle birleştirmektedir. Ona göre, oluş hiç bitmeyen bir sonsuzlukta süregelmekte ve devam etmektedir. Evren bitmeyen, tükenmeyen bir oluş sürecidir. Bu dünyanın yok olup yeni bir dünyada dirilme inancına karşılık, varlığını kesintisiz devam ettiren bu dünyada farklı bir düzlemde farklı şartlarda yeniden var olma halinin gerçekliğine inanmaktadır. Bu yeniden var olmanın hangi düzlemde ve şartlarda gerçekleşeceğini, insanın önceki yaşamındaki iyilik ve kötülükle olan ilişkisi belirleyecektir.¹³⁷ Öte dünyada olabilecek bir ceza sistemi yerine, bu dünyanın sonsuzluğunda yeniden var olma şeklinde bir cezalandırma düşünürüne göre felsefi algılayışa daha yatkın görünmektedir.

¹³⁵ Louis Renou, *Hinduizm*, Maide Selen(çev.), 1.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s62).

¹³⁶ Louis Renou, a.g.e., s.61-62.

¹³⁷ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.63.

2.2. SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük problemi Antikçağ'dan günümüze kadar tüm düşünürlerin çözüm bulmaya çalıştığı sorunsal olarak varlığını korumuştur. *Kötünün* ve *kötülüğün* neliği ve kaynağı sadece felsefi disipline tartışılmamış; teologlar ve hemen hemen her dini oluşum bu probleme açıklama getirmeye çalışmıştır. İnsanın varlık amacının mutluluk olduğu savından hareket edilirse, bu kabulle çatışan mutsuz olma durumu kötülüğün varlığını ortaya çıkarmaktadır. Yeryüzündeki acı ve olumsuzluklar kötülüğün ortaya çıkardığı durumlar olarak insanın yegâne amacı kabul edilen mutluluğunun önünde engel teşkil etmektedir. Bu engelin neden ve hangi kaynaktan doğduğu farklı dünya görüşlerinin oluşturduğu farklı savlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Batı düşünce dünyasında Hristiyanlığın *düşüş teorisi* kötülüğün açıklanması için temel dayanak kabul edilirken, dine dayalı bu açıklamalar Diderot ve D'Holbach gibi Aydınlanmacı filozofların 18.yy'da yaptığı saldırılar ve Voltaire ve Hume'un şüpheci tutumlarıyla sarsılmıştır. Kötülüğün ontolojik bir varlığının olup olmadığı, bir amaca aracılık edip etmediği yaşamın anlamı üzerine olan tartışmalara derinlik kazandıran sorulardan olmuştur. Schopenhauer ise kötülüğün evrenin düzenini bozan bir unsur olmasının ötesinde evrenin kendisinin kötü olduğu savıyla probleme yeni bir yönelim sağlamıştır.

Yaşamı anlamlandırmada insanın varoluş gayesini açıklamak önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle dini disiplinler bu konuya açıklık getirirken Tanrı'nın insanı belli manevi kazanımlar elde etmesi için gönderdiği yolundadır. Burada *kötülüğün* insanın dünyadaki yolculuğuna hangi şekilde hizmet etmekte olduğu teolojik bağlamda da tartışmalara neden olmuştur. Öte yandan insanın varoluş amacını mutluluk olduğunu ileri süren düşünce yapısı, eylemlerimizin ardıl sonucu olarak hedeflediğimiz mutluluğun önündeki engel olarak *kötülüğü* çözümlenmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkarmaktadır. Eğer kötülüğün varlığı yaşamın anlamlandırılmasında doğru şekilde konumlandırılmazsa, hayatın bütün parçalarının bir bütüne hizmet ederek değerli olduğu algısı kaybolabilmekte ve hedef olarak gösterilen mutluluk yapay bir hal alabilmektedir. Bu yüzden *kötülük* yaşamın anlamı

ve mutluluğumuzun temini için düşünce tarihi boyunca açıklanma gereği görülen bir kavram olmuştur.

Kötülüğün İngilizce karşılığı *bad condition, malicious, evil action, wrong, harm, wickedness* olarak geçmekte; kötülük probleminin ahlaki ve metafiziksel alanda tartışıldığında kötülük için kullanılan kavram ise *evil* ya da *evil action*dır. Almandada bu kötülük kelimesine karşılık olarak *bösheit, schlechtheit, schlechtigkeit, das böse, haßlichkeit, laster, niedertrachtigkeit, tücke, Übel* sözcükleri geçmektedir. Arapça karşılığı ise *Sû* ve *Şerr* kavramlarıdır.¹³⁸

Türkçe’de “kötü”nün sözlük anlamı (1) amaca uygun olmayan, kusurlu yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey; (2) ahlaki bakımdan iyiliğin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey; (3) mutluluğa, ideallere, amaca ulaşmayı engelleyen durum olarak verilmiştir. “Kötülük” ise doğadan gelen veya insan eyleminin sonucu olan insan varlığına zarar veren oluşum ve ya şeyin genel adıdır.¹³⁹

Kötülük *metafiziksel, fizikî* ve *ahlaki* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. *Metafiziksel kötülük* diğer kötülük türlerinin temeli olarak görülür ve bir şeyin yapısının tamamen ermemesi ve yetkinlikten yoksun olması yani eşyanın doğasındaki eksiklik olarak tanımlanır. Leibniz ahlaki ve fiziki kötülüklerin kaynağının *metafiziksel kötülük* olduğunu ifade etmiştir. *Fizikî kötülük* insan eylemlerinden bağımsız gerçekleşen ve fizikî dünyanın doğal döngüsünün bir parçası olan hastalık getiren bakteriler, etçil hayvanlar, doğuştan gelen fiziksel ve ruhsal özürlü, insanların çeşitli hastalıklar sonucu çektikleri acı ve çaresizlik ile doğal afetler olan kasırgalar, seller, depremler ve yangınlar olarak açıklanabilir. Bu kötülük türü dinsel açıdan Tanrı’nın yanlış yoldaki kullarını cezalandırması olarak açıklandığı gibi evrenin kozmik uyumun bir parçası olarak da nitelendirilmektedir. Dublin’in âlim başpiskoposu William King bu tür doğal afetlerin Tanrı’nın cezalandırması olabileceği gibi, bütünü bozmadan

¹³⁸ Nurten Kiriş, “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”. *Felsefe Dergisi*. 5: 81-100. (t.y.). <http://www.flssdergisi.com/sayi5/81-100.pdf>. (Mayıs 2019), s.83.

¹³⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s.574-578, Aktaran: Nurten Kiriş. “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”. *Felsefe Dergisi*. 5: 81-100. (t.y.). <http://www.flssdergisi.com/sayi5/81-100.pdf>. (Mayıs 2019), s.83.

ortadan kaldırılamayacak diğer doğal sebeplerin bir sonucu olduğu için evrensel bütünlüğün devamı için gerekli olduğunu savunmuştur. William King bu doğal unsurların çatışması her ne kadar zararlı olsa da olmamasının doğal döngünün devamı adına daha zararlı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrısal yaratımın kusursuzluğuna aykırı olmak yerine kötülük olarak nitelediğimiz bu olayların yaşamın varlığının devamı için gerekli olduğunu, eğer söz konusu kötü durumlar olmasaydı dünyanın da hiç olmayacağını ifade etmektedir. Voltaire ise bu dinsel yapılandırmalı söyleme karşı çıkarak Lisbon depremin Tanrı iradesiyle açıklanamayacak kadar trajik olduğunu ifade etmektedir. *Ahlaki kötülük* ise insanların ahlaki ödevlerini yerine getirmemelerinden doğan şiddet, soykırım, insan öldürme, işkence, hırsızlık... gibi durumlardır.¹⁴⁰

Kötülük problemi bilgi, irade ve güç sahibi bir Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünyamızda var olduğu düşünülen kötülüğün yine bu Yaratıcı Tanrı'nın varoluşuna ya da temel niteliklerine aykırı olduğu düşüncesinin oluşturduğu sorundur. Tanrı'nın sahip olduğu düşünülen iyilik, mutlak güç ve irade vasıflarının evrendeki kötülükle birlikte savunulamayacağı ve bu savunmayı barındıran tüm teist sistemlerin kendi içerisinde çelişik olduğunun iddiası *kötülük probleminin* temel içeriğidir. Yeryüzündeki insanlığın maruz kaldığı deprem, kıtlık, hastalıklar gibi fiziki kötülükler doğal döngünün bir nedeni olarak açıklansa ya da ahlaki kötülükler insanların sorumluluklarını yerine getirmemesine bağlansa da, yine de kötülüğün dayandığı nokta olarak yaratılışın payı sorgulanmaktadır. Evrende bu kadar kötülük var iken; güç, ilim ve irade sahibi Tanrı'nın buna nasıl izin verebildiği ve insanlığın böyle bir durumda Tanrı kavramına nasıl inanabileceği teolojinin ve felsefenin temel sorunlarından biri olarak kalmıştır.

Kötülük probleminin çözümü için dört farklı yaklaşım ortaya atılmıştır. Bunlar; Tanrı ile varlığın ilişkisini kesmek, kötülüğün varlığını Tanrı'nın var olamayacağı savına götürmek, kötülüklerin Tanrı'nın "iyilik", "adalet", "güç" nitelikleriyle çelişmediğini

¹⁴⁰ Kiriş, a.g.e. , s.84.

ileri sürmek ve Tanrı'nın mutlak güç sahibi ve kusursuz olma gibi yetkinlik sıfatlarını sınırlandırmaktır.¹⁴¹

Evrendeki kötülüklerin *iyi* ve *mutlak güç sahibi* Tanrı fikri ile bağdaşmadığı düşüncesi üzerine kurulu *kötülük problemine* her inanç sistemi kendi dayandığı temeller üzerinden farklı cevaplar vermiştir. Bu farklı yaklaşımlar farklı inanç sistemleri teolojik ve felsefi gelenekler barındıran dinlerin özellikle Tanrı, insan, özgürlük ve öte dünya anlayışlarındaki çeşitlilik sayesinde kötülüğe kattıkları yorumdan kaynaklanmaktadır. Bu yorumları kısaca ele alırsak Hinduizm'de görüngenü dünyası tüm kötülükleriyle birlikte bir *maya* tabakası, yani gerçeğin üzerini örten yapay bir düzlem yani yanılsamadır. Böylelikle kötülük, insanın sadece bu yapay dünyaya isteklerini yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır ve bir yanılsamanın parçasıdır. Antik Zerdüşlükte ise düalizmin en açık örneklemesini teşkil eden iyi ve kötü Tanrılar sistemini görürüz. Mutlak iyi olan Tanrının kötülüğe nasıl izin verebildiği sorunu da kötü Tanrıların varlığıyla çözüme kavuşturulmuştur. Tek tanrılı dinler İslam, Hıristiyanlık ve Musevilikte ise metafiziksel bir monizm içerisinde ahlaki bir düalizm kendini gösterir. Mutlak iyi olan Tanrı bu sistem içerisinde insana iyi ve kötüyü tercih edebilme özgürlüğü vererek kötülüğü kısmen özgür bırakmıştır ve insan sahip olduğu niteliklerle hem iyi hem kötüye yatkınlık göstererek ahlaki bir sınav vermektedir.

Tanrı'nın varlığı ve evrendeki kötülüğün bir arada bulunamayacağı savını ilk kez formüle eden Antik Yunan filozofu Epiküros (ö. M.Ö. 270)'dur. M.S. II. yy'da yaşamış kilise babası Lactantius'un aktarımıyla Epiküros bu ikilemi şöyle ifade etmektedir:

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

¹⁴¹ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi”, 2012.2: 195-211. <http://www.dergipark.org.tr/download/article-file/85953> (Mayıs 2019), s.197.

istiyor hem de kaldırabiliyorsa –ki yalnızca bu Tanrı’ya uygundur-, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?”¹⁴²

David Hume, *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* isimli eserinde Epiküros’dan yıllar sonra aynı ikilemi daha basit bir şekilde formüle ederek kötülüğü önlemeyi siteyip de gücü yetmeyen bir Tanrı’nın güçsüz olduğunu, gücü yetip de önlemeyen Tanrı’nın ise iyi niyetli olmadığını söyler. Bu niteliklerin aksine sahip olan yani “güçlü” ve “iyi niyetli” bir Tanrı var ise kötülüklerin nasıl olabildiğini sorgular.

Çağdaş filozoflardan J. K. Mackie de mantıksal doğrultuda meseleyi ele alarak Tanrı ve kötülüğün varlığını birbirini olumsuzlayan iki ayrı önerme olark görür. Düşünür birbiriyle çelişik iki önerme aynı anda doğru olamayacağı için Tanrı’nın varlığı ve kötülüğün var olduğunu ifade eden iki çelişik önermenin aynı anda doğru olamayacağını söyler. Mackie bu yolla asırlardır süregelen *kötülük problemi* tartışmalarına yeni bir açılım sağlamış olur.

Evreni yaratan bir Tanrının varlığına inanan ve ona mutlak “iyilik”, “adalet”, “irade”, ve “güç” gibi sıfatlar yükleyen inanç ve düşünce yapıları için kötülük problemi kendi düşünce sistemlerini ayakta tutabilmek için çözümlenmesi zorunlu bir sorunsal teşkil etmiştir. Özellikle Tek Tanrılı dinler tüm evren ve insan açıklamasını mutlak iyilik ve güç sahibi adil Tanrının belli hedeflerle yönlendirmesi üzerine kurduğu için, Tanrı’nın kötülüğün varlığıyla olan ilişkisi inanç sistemlerinin anlam bütünü korumak adına kilit noktası olmuştur. Kötülük problemine çözüm olarak özellikle tek Tanrılı dinler sınırsız iyilik ve adalet sahibi Tanrının varlığı ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimi *teodiseyi* kullanmışlardır.

Teologların olduğu kadar birçok filozofunda düşünce sisteminde yer alan *teodise*, düşünce tarihinde eskilere dayanan izlerini görmek mümkündür. Platon’un eserlerinde *teodise* çerçevesinde değerlendirilebilecek Tanrı’nın, kötülüğün varlığından sorumlu olmadığının iddiası bulunmaktadır. Platon Tanrı’nın sonsuz adalet sahibi olduğunu ve kötülüğün hiçbir şekilde Tanrı’dan kaynaklanmadığını söylemektedir. Ona göre evrendeki kötülüklerden kötü ruhlar sorumludur ve adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmayan Tanrı ile kötülük asla bağdaştırılamaz. En

¹⁴² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s.11-12, Aktaran: Kiriş, a.g.e., s.86.

yüce güç olan Tanrı iyilik kadar kötülüğün de kaynağıdır görüşünü reddeden Platon'a göre, Tanrı insana ait şeylerin sadece bazı şeylerden -iyi olanlar- sorumludur. Burada Platon'un Tanrısı Demiurgos'un tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi yoktan yaratıcı olmadığı, ezeli ve ebedi olan maddeye form vererek dünyayı mümkün olan varlıkların en güzeline benzettığı göz önüne alınmalıdır. Yani Tanrı yoktan var edici olarak bütün kavramların yaratıcısı değil, var olanı düzene koyan ilahi bir kudrettir. Bu ilahi kudret insana sadece iyi şeyler verir ve iyi şeyler kötü şeylerden az olduğu için insana Tanrı'dan gelen çok azdır. İnsanın başına gelen kötü şeyler ise, Platonun sözünü ettiği insanın ruhunda yaratılıştan gelen kötülükten kaynaklanmaktadır.

Platon'dan sonraki Platoncu düşünürler kötülüğün kaynağını madde olarak görmüşlerdir. Özellikle Plotinos her türlü kötülüğün kaynağının madde olduğu üzerinde durarak kötümser düşünürleri etkilemiştir.

Ortaçağ düşünür ve Tanrıbilimcilerinden Augustinus düşüş teoriyle *teodiseyi* bağdaştırarak kötülük problemine açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre insan, Tanrı kendisini temiz olarak yaratıp kötülüklerden arınmış bir dünyaya gönderdiği halde, özgürlüğünü yanlış bir yönde kullanarak kötülüğe sebep olmuştur. Tanrının adalet ve merhamet nitelikleri gereği insanlardan kötüye sebebiyet verenlerin bazıları cezalandırılacak bazıları da affedilecektir. Thomas Aquinas ve daha sonraki yüzyıllarda Luther ve Calvin de Augustinus'dan etkilenerek düşüş teorisiyle kötülüğün nedenini açıklamaya çalışmışlardır.

Teodise İslam felsefe geleneğinde de *kötülük problemi* tartışmalarında karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce tarihinde *iyilik (hayr)* ve *kötülüğün (şer)* ne olduğu, aralarındaki ilişki, insan eylemleri mi yoksa yaratılışın bir parçası mı olduğu tartışılmalıdır. Kur'an'a kötülük ile açıklamalar onun ya ceza, yani kötü eylemlerimizin karşılığı olarak bize geldiği; ya da imtihan, yani bu dünyadaki şer ile karşılaştığımızda tercihlerimizi belirlemek için bir araç olarak vardır.¹⁴³

Farabi kötülüğü yaratılan maddenin potansiyel ve sınırlı olmasından dolayı kusursuz olamayacağına bağlar. Böylelikle kötülüğün varlığı Farabi'ye göre ontolojik olarak

¹⁴³ Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara, Akçağ Yayınevi, 1985, s.309, Aktaran: Kiriş, a.g.e., s.89.

kaçınılmazdır. Evreni en ince ayrıntısına göre düşünüp planlayıp yaratan ve ilmiyle her şeyi hikmete bağlayan Tanrı yani Müdebbiru'l Alem, evrendeki her şeyi belli yatkinlıklarla yaratmış ve bu yatkinlıklar evrenin tek bir şeymiş gibi ve belli bir gaye içerisinde bir birlik oluşturmasını sağlamıştır. Tanrı evreni birden ve nasıl olması gerekiyorsa tam bir düzen içerisinde o şekilde yaratmıştır. Madde evrendeki düzeni kabul edip yansıtabilecek güce sahip olmadığından kötülük oluşmaktadır ve evrendeki nizam ve uyuma karşın şeylerdeki kötülük arızîdir. Tanrı'nın adaleti kozmik düzeyde işlediği için orada adaletsizlik bulunmamaktadır.

Gazali Tanrı'nın dünyadaki kötülükleri yok etmeye gücü yetmesine rağmen kullarının felaketler ve belalar içerisinde terk ettiğini işaret eder. Ona göre kötü görünen şeyler aslında kötü değildir ve ilahi adalet her yeri kuşatmıştır.

Teodiseyi en çok kullanan düşünürlerden biri de 17.yy'da Leibniz olmuştur. Leibniz mümkün dünyalar önermesiyle bu dünyanın olabilecek dünyaların en iyisi olduğunu söylemektedir. İçerisinde her ne kadar kötülük olsa da Tanrı dünyayı olabilecek en iyi şekilde yaratmıştır ve kötülük barındıran bu haliyle esasen dünya iyidir. Leibniz Kötünün de iyi için gerekli olduğunu savunur. Voltaire çekilen acılara hiçbir şekilde karşılık vermediğini ileri sürerek Leibniz'in görüşlerini reddetmektedir.

Ortaçağ'ın sonunda temel yaşam formlarının sarsılması ve Rönesansla başlayan hayatın anlam ve düzeniyle ilgili sorgulayış özellikle Aydınlanma birlikte insanın varlığının dünyadaki yeri ile ilgili tartışmalarla zirveye oturdu. Hume ve Voltaire'in şüpheciliği Diderot ve d'Holbach gibi Aydınlanma düşünürlerini etkilemiş Hristiyanlığın baskın izlerini karşı sert eleştiriler yapmalarına neden olmuştur. Hristiyanlığın izlerinin silikleşmesi Aydınlanma düşünürlerini Tanrının varlığına inanan düşünürlerin savunma savı olan teodiseye karşı söylem üretmeye yöneltti. İlk günah dogması yıkılsa da, Aydınlanma düşünürleri Leibniz'e sert eleştiriler getirirken kötülüğün kaynağını kendileri açıklayamamıştır.

Aydınlanma düşünürleri 18.yüzyılda *kötülük probleminin* çözümü için sunulan *teodiseyi* kullanılamaz hale getirdiklerinden Schopenhauer, Kierkegard ve Nietzsche gibi 19.yüzyıl düşünürleri kötülüğün varlığını ve çözüm yolunu farklı bir bakış açısı getirerek ele aldılar. *Hiççilik(Nihilizm)*, bu düşünürlerle birlikte kötünün varlığı sorunu için bir çözüm olmuştur. Schopenhauer'dan büyük ölçüde etkilenen

Nietzsche hiçliğin ön şekli olarak *kötümserliği*(*Pessimizm*) işaret eder. Kötümserlik mantığın gücüyle zıtlıkları ortaya koyarak gerginlik yaratmakta, bu gerginlik değerlerin altında yatan ahlak sistemini geçersizleştirerek hayatı hayatı yönetmelerine engel olmaktadır. Kötümserliğin gerginlik durumu değerlerin kökten reddedilişiyle hiççiliğe götürmektedir.

Schopenhauer felsefesinde kötülük metafizik kaynaklıdır. Her şeyin temelindeki metafizik güç *istenç* dünyayı kötülük ekseninde döndürmektedir. Bu amaçsız, sınırsız, kör ve bilinçsiz güç; *idea* olarak insanda, hayvanda, bitkide yaşama isteği olarak nesnelleşirken kötülüğü içinde barındıran bir dünya oluşturur. *İstenç* sınırsız bir çabalamayken aynı zamanda sonsuz bir çatışmadır. *İstenç* sürekli kendi kendiyi çatıştır. *İstenç*, tüm varlık aslında kendi olduğu için, kendinden başka bir şey olmadığından kendisiyle çatışmakta ve tüketmektedir ve bu iç gereklilik olarak tanımlanır. Bu varlığın temelindeki kendiyi çatışan güç, nesnelleşerek canlı ve cansızlar dünyasına dönüştüğünde tekler arasında bireyselleşme ilkesiyle çatışma meydana gelir. Yaşam her yerde, kendi kendiyi çatışan ve tüketen istencin yansıması olarak kötülük barındırır.

Evreni var eden bilinçsiz, sınırsız, kör istencin iyi olmadığına, bilakis kötülük kaynağı olduğuna ısrarcı olduğu için, Schopenhauer tek Tanrılı dinlerin düştüğü kötülüğün varlığı ve evreni var yüce gücün niteliklerinin örtüşmesi sorunuyla yüz yüze gelmemektedir.

Yaşamın korkunç bir kötülükle çevrelendiğini hatta bu dünyanın olabilecek mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu düşünse de, Schopenhauer kötülüğün insanı eğiten bir yanı olduğuna da inanmaktadır; bu nedenle kötülük belli bir amaca da hizmet etmektedir. *İstenç* görünüm dünyasındaki yansımalarıyla sürekli bir oluşa dönüşmekte ve insan da sürekli bencilleşerek amansız bir isteme döngüsüne girmektedir. Birey istemenin getirdiği acıyı fark edip bunu aşarsa istencin saf halini keşfedebilecektir. Bu yönüyle acı insanı olgunlaştırmakta, adeta sıradan olandan öz olana doğru hareket ettirmektedir. En temel haliyle doymayan bir istemeye acı ve kötülüğe neden olan *istenç*, insanı aynı zamanda insanı aziz ve deha mertebesine de getirebilmektedir. *İstenç* bir yandan bencil isteklerle kişiyi oyalayıp acı çektirmekte, bir yandan da bunun anlamsızlığını farkına varıp onun bir üst boyuta geçmesini

sağlamaktadır. Bu yüzden kötülük Schopenhauer düşünce yapısında kaçınılmaz bir kavram olduğu kadar ahlaki olgunluğa uzanan yolda bir aşama da olabilmektedir.

Schopenhauer için kötülüğün kaynağının varolan bir Tanrıdan gelip gelmediğini tartışmak, her yeri kuşatan yaşamın temel unsuru olan kötülüğün çözümü için bir değer ifade etmemektedir. Bu yüzden Schopenhauer teodise girişimlerini kötülük sorununun çözümü için olanaksız bulmaktadır. Düşünüre göre asıl olan Tanrı ile kötülüğün olası uyumunu sorgulamak yerine yaşamı kuşatan bu acıyı dindirmenin yolunu bulmaktır. Schopenhauer kötülüğü tamamen yok etmenin imkânsız olduğunu söylese de, bu kötülüğü kontrol edebilmenin istemeyi dizginlemekle mümkün olabileceğine işaret eder.

Schopenhauer, insanın hayata dair ulaşabileceği son noktanın mutluluk olduğu savına karşı çıkar. O, özü itibariyle yaşamın kaskatı bir kötülük olduğunu savunur. Öyle ki yaşamda mutluluk olarak gördüğümüz şeyler sadece bir aldatmacadır. Yaşam insanı mutluluk beklentisiyle oradan oraya sürüklerken sadece acı getirmektedir. İnsan yaşamı, düşünürün ifadesiyle, ilk yarısı mutluluk özlemi ve hayalleriyle diğer yarısıysa bu beklentilerin karşılanmamasından ötürü korku ve kaygıyla geçer. İstenç, insana sürekli yeni şeyler istetmektedir. Bu istenilen şeyler elde edilmediğinde korkunç bir acı, elde edildiğindeyse sadece bıkkınlık getirir. Görülmektedir ki yaşam, insan için kötülüğün kuşatıcılığında acı kaynağı haline gelmektedir. Bu sebeple Schopenhauer, Leibniz'in dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezini sert bir şekilde reddederek aksine bu dünyanın olabilecek dünyaların en kötüsü olduğunu, hatta daha kötü olsa idi yok olacağını söylemektedir.

Kötülük her ne kadar yaşamı metafizik bir güçle çevrelese de, düşünürün işaret ettiği nokta istemenin eğer yönlendirilebilirse vahşi bir dürtü olmaktan çıkarak kötülüğü besleyemeyeceğidir. Schopenhauer kötülüğe karşı insanı hayatta tutan üç şeye ışık tutmaktadır: sanat, ahlak ve merhamet. Bu üç değer istencin derin boyutta hissedilmesini sağlayarak insanlığa kötülüğe tahammül etme gücü vermektedir.

BÖLÜM III

VAROLUŞTAN KAÇIŞ OLARAK AHLAKİ EYLEMLER

Düşünürün felsefesinin temelini yaşamın kötülük kaynağı olduğu düşüncesi üzerine kurduğunu söylemiştik. Evren öyle bir acı kaynağıdır ki, insan var olarak benliğinde acıyla yaşamaya mahkûm kalmıştır. Varoluş acıyla vücut bulur ve acıyla süregider. Bu acıdan kurtulabilmenin yegâne yolunun düşünür her şeyden önce yaşamın kötülüğünü fark edebilme bilincinden geçtiğini savunur. Bununla birlikte bu kötü merkezli oluşun dayanağındaki “kendinde varlık” kavranabilirse, insanlık varoluşun ürettiği korkunç acıdan kurtulmak için kapı aralayabilir. Varoluşun insanı bireysellik ve bencillikle prangalayarak acıdan acıya sürüklediği gerçeği temel hakikat olarak kabul edilirse, insanlık bu vahşi döngüyü kırarak bilinçsizce devam ettirdiği acı sarmalından çıkabilir. Merhameti eylemlerinin belirleyici olgusu haline getirmek, anlamsız olan kargaşa içerisinde anlamlı bir nitelik üretmemizi sağlayabilir. Aynı zamanda sanat, evreni var eden iradenin gelip geçici fiziksel ihtiyaçlarının ötesine geçip onun sonsuzluk boyutunu keşfimizi sağlayan, ruhumuzu olgunlaştıran unsurlardan biri olarak düşünürce ortaya konulmuştur.

Yaşamın acılarla dolu olduğu gerçeği göz önüne alınmadığında insanın aldanmadan kurtulamayacağını düşünen filozofa göre bu acıyla baş etmenin yolu da acıyı üreten fiziki dünyanın ihtiyaçlarını arka plana itmektir. Görünüm dünyası, var olabilmemiz için bizleri bencil birer varlığa dönüştürürken, ardı kesilmeyen bu mücadelede insanlık huzur bulamaz. Oysaki bu koşturmacanın anlamsızlığı fark edildiğinde, kişinin yöneleceği ahlaki eylemler iç huzurunu sağlayabilir. Görünüm dünyasının zincirlerinden kurtulmak için Schopenhauer öncelikle kendinde varlık iradeyle yüzleşmemizi, bunun sonucu olarak bu iradenin zorunlu sonucu olan ve onun en alt basamağına hizmet eden bencillikten sıyrılmamızı; bu vahşi duygunun yerine merhameti koymamızı ve sanat ve felsefi algıyla iradenin en üst basamağı sonsuzluğa ulaşmamızı işaret eder. Tüm bunlarla birlikte kişi artık, ahlaki olgunluğa

ulaşabilecek zemini oluşturmuş, erdemlerle ruhunu besleyecek boyuta ulaşma şansına erişmiştir.

Etkilendiği Budizm’de olduğu gibi, Schopenhauer büyük günahları bırakılması gibi, büyük bencilliklerin bırakılmasıyla erdemlerin hayat bulacağını düşünür. Budizm’de büyük günahlar terkedildiğinde erdem kendiliğinden oluşabilecek bir ortam bulur       insan erdemi de içinde barındıran bir varlıktır. Schopenhauer da erdemin, fiziki dünyanın geçici ihtiyaçlarıyla yozlaşan insanın bu ihtiyaçları temel yaşam ilkesi olmaktan çıkardığında fiziksellik döngüsünü yıkarak erdemlerin yeşmesine elverişli bir ortamın oluşacağını savunur. Tüm bu bilinci sağlayan ise, fiziki ihtiyaçlarımız kaynağındaki kendinde varlığın keşfidir.

3.1. KENDİNDE VARLIĞA DöNüş

Schopenhauer, ahlaki erdemlerin oluşabilmesi için insanın herşeyden önce görünüm dünyasının boyundurluğundan çıkması gerektiğini savunur. İnsan, doğuştan getirdiği iradenin etkisiyle fiziki varlığını devam ettirebilmek için bencil bir varlığa dönüşür. Dünyadaki tüm canlının aynı iradenin ürünü olduğunu fark edebilmesi, insanı fiziki dünyanın mecbur kıldığı türsel ve bireysel mücadelenin çıkmazlarından kurtaracaktır. Türsel ve bireysel mücadele yapısı gereği ahlaki olana yaşam alanı tanımaz       tek gayesi kendi varlığını, farklı gördüğü varlık türüne karşı koruyup hatta onu alt ederek kendi fiziksel devamlılığını sürdürmektir. Tüm canlının var olma mücadelesindeki ortak hareket ettirici “irade” keşfedildiğinde ise, insan kendisiyle diğer canlının arasında esasen bir fark olmadığını fark edecek, aynı ortak iradenin mahk mları olduğunun bilinciyle rekabet duvarını yıkacaktır. Budistlerde olduğu gibi, hangi canlıya bakarsa baksın “O sensin!” algısına ulaşabilecek, böylelikle tüm canlınınla kendini özdeş kabul edebilecektir. Tüm bireyselleşmenin önüne set çeken bu bilinçle insan artık başka bir canlının acısını da kendi acısı olarak

görecek, acı üreten bir bencillikten acıyı paylaştıran ahlaki düzleme geçiş yapacaktır.¹⁴⁴

Bencilliğin kaynağı, düşünüre göre, bireyin diğer canlıları kendisinden farklı görmesidir. Tek bir bütünün öğeleri algısı yerine, bireyselleşmeyle insan kendi türünün ve ya bireysel çıkarlarının peşine düşer. İstencin ortak yansıması olduğumuz gerçeği arka plana itilirse, her insan diğer bir canlıyı kendi varlığı için tehdit olarak görür. Bu tehditi önlemek için her bir birey diğeriyle mücadele içerisine girer ve bencillik çıkar çatışmasında belirleyici itki halini alır. İnsan bu rekabet ve bencillik ortamında istediklerini elde etse bile, ulaştığı şeyin kendisine mutluluk vermediğini fark eder. Olan sadece, bencil çıkarlarımız uğruna verdiğimiz mücadelede hem kendimize hem de diğer insanlara verdiğimiz acıdır.¹⁴⁵ Ahlakın amacı ise, insanların asıl itibarı ile aynı olduğu metafiziğini aşılayarak, onlar arasındaki anlamsız mücadeleye son vermektir. Bütün bu yaşamı kuşatan kavga, mücadele, hırs, rekabet ve bencillik özünde evreni var eden kör istencin yaşamı fiziksellik ekseninde devam ettirme güdümünden başka bir şey değil. Bu anlamsız mücadele son bulduğunda, erdemli bir hayat için de kapı aralanacaktır.

İnsanların çoğu anlık çıkarlar peşinde koştuğundan, Schopenhauer herhangi bir metafizik öğeyi insanlara kabul ettirmenin çok zor olduğunu ifade etmektedir. İstenç, bu yüzden, oluşu merkezindeki güç olarak sıradan insan için fark edilmesi zor bir unsurdur. İnsanları dinlerin öğretilerindeki şekilci inanışlardan ziyade gerçek ahlaki bir kavrayışa ulaştırmak için kendinde varlıkla buluşturmak düşünür için ilk aşama olarak kabul edilmiştir. Bu ilk aşamanın fiziksel dünyanın aldatmacasıyla örülü insan için keşfi zor olduğu için, ahlaklı yaşama kavuşmak da kolay sahip olunabilecek bir edim değildir.¹⁴⁶ Yalnızca doğuştan seçkin olarak dünyaya gelen insanlar, “istenç”in nesnelleşmesinin en üst temsili olarak bu yaşamın merkezindeki kendinde varlığın bilincindedirler. Sıradan insanlardan farklı olarak bu seçkin insanlar, Schopenhauer’ın tanımıyla azizler ve sanatçılar, yaşamdaki fiziksel ihtiyaçların giderilmesiyle tatmin olmazlar ve yaşamın sonsuzluğunu devam ettiren “istenç”i

¹⁴⁴ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.62.

¹⁴⁵ Schopenhauer, *Dünya’nın İstirabı Üzerine*, s.31.

¹⁴⁶ Schopenhauer, *Two Fundamental Problems of Ethics*, s.99.

algılayarak fiziksellüğün ötesindeki boyuta geçiş sağlarlar. Sıradan insanlar ise, doğuştan böyle bir yeteneğe sahip olmasa bile ve her ne kadar değişimleri zor bile olsa, ahlaki olgunluğa sahip olabilmek için sanat ve felsefenin yardımına başvurabilirler. Düşünür felsefi algılayış ve sanatsal duyuşla iradenin kendini insana gösterebileceğini ifade eder.

Schopenhauer, insan ve evrenle ilgili irade metafiziğini açıklarken yeter neden ilkesine başvurmuştur. “İstenç”i dayanak olarak, önceki metafizikçilerin yaptığı gibi maddeyi oluşturan yeter neden ilkesi üzerine kurar. Daha önceki metafizik kuramlarda olduğu gibi kendi felsefesinde de “istenç” ile varoluş arasındaki ilişki sebep sonuç ilişkisine dönüşmektedir. Yeter neden ilişkisini zorunlu gördüğü için fenomenal dünyadaki her şeyi zorunda olarak istencin eylemleri olarak tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda, insanın eylemlerinde istencin belirleyiciliğiyle hareket ettiği gerçeğine götürdüğü için insanın eylemlerinde özgür olamayacağı gerçeğine de götürmektedir. İnsana ait eylemler ve zihinsel süreçler, istencin güdümledi bencillikle bireyin çıkarı için en kısa yolu takip ederler.¹⁴⁷ Ancak bu özgürlükten yoksun zorunlu eylemler, yalnızca fiziksel dünyanın fiziksel ihtiyaçları için geçerlidir. Evrendeki hakiki güç *istenç* fark edildiğinde, birey fiziksellik zincirinden kurtulup özgür hareket edebilir.

Schopenhauer, insanın eylemlerini iki yönlü görmektedir. Bunlardan ilki beslenme, korunma, cinsellik gibi temel fiziksel ihtiyaçlara karşılık gelen eylemler ki bunu düşünür bencillik dürtüsüyle özdeşleştirmiştir. Diğeriyse bireyin kendisini diğer tüm canlılarla eş değer gördüğü sanat algısı ve ahlaki özümsemedir. Bu iki eylem türü de istencin bireyin hayatına yansıma şeklidir. Birincisinde istencin en alt basamağı olarak fiziksellik bağlamın yeter neden ilkesi çalışır ve birey var olabilmek için bencil eylemler sergiler. Ahlak ve sanat etkinlikleriyle birey, istencin tüm diğer unsurlardan arınmış en saf halini görür. İnsana ait tüm eylemler, Schopenhauer tarafından yeter neden ilkesiyle açıklandığı için bireye direk bir irade özgürlüğü atfedilmemiş, tüm bu tercihleri yinelenen yeter neden ilkesinin sonuçları dâhilinde öngörülmüştür. Burada ifade edilen, bireyin özgürce iradesini ortaya koyabilme gücü

¹⁴⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.13.

değil, nedensellik döngüsünün fiziksellik ayağı kırıldığında manevi boyuta ulaştırabilen kapının da aralandığıdır.

Metafizik büyük oranda yeter neden ilişkisi üzerinden analiz mantığına dayandığı için Batı felsefesi metafizikçileri bireyin özgürlüğüne sıcak bakmamaktadır. Bu düşünürler evrenin temel ilkelerinin aklın doğuştan getirdiği *a priori* bilgilerle açıklanabileceğini savunurlar. Yeter neden kalıbı üzerine çalışan aklın temel ilkeleriyle evreni açıklayan bir sistemin, yeter neden ilkesini aşan bir özgürlük anlayışını bireye atfedebilmesi zor görünmektedir. Yeter neden ilişkisine dayalı bir evren algılamasında özgürlüğü konumlandırmak zor görünmektedir.

Bu sorunun Schopenhauer'ın felsefesinde de yer tuttuğunu görebilmekteyiz. Schopenhauer, insanın tüm eylemlerinin istenç tarafından kontrol edildiğini kabul etmektedir. Bu açıdan insan “özgür” olarak yaptığı eylemlerin ilkeselliği ilk aşamada *istenç* kavramıyla çelişik görülmektedir. Katı bir yönlendirmeye her eyleminin kontrol altında tutulduğu insan, özgür eylem gerçekleştirebilmek için yine bu kontrol edici gücün farkındalığını hissetmesi gerekir. Burada düşünür, insana ait hangi eylemlerin ve tutumların evrende var olan her şeye kaynaklık edene ulaşmak için vasıta olduğunu temel sorunsal haline getirmiştir. İstencin nesnelleşmesinin en üst basamağı olan insana ait eylemleri anlamak evreni ve insanı anlayabilmek için aracı olarak kabul edilmiştir. İnsan eylemleriyle, tüm evrenin varlığına kaynaklık eden o öz kavrama ulaşmak için emeklemektedir. İnsanda aracısız bir kendini bilme imkânı vardır ki bunu “kendinde bilme” olarak tanımlamıştır. “Kendinde bilme” vasıtasıyla Schopenhauer, “kendinde varlık”ı açıklamaya dayanak oluşturmuştur.¹⁴⁸

Yunan felsefe geleneğinde evrenin *arkhesi* ve ya tüm objelere kaynaklık eden şey Sofistler'e kadar dış olgularda aranmıştır. Sofistler, insan diline ve bakış farklılığına eleştiri getirdiğinde, hakikat arayışı farklı bir yön kazandı. Sokrates, Sofistlerin eleştirilerine yanıt bulabilmek için hakikatin kaynağını insan zihni ve aklında aramaya başladı. Aristoteles'ten itibaren diğer düşünürler de metafiziğin dayanak noktasının insan zihni olduğu konusunda hem fikirdiler. Bunun bir devamı olarak Schopenhauer da “kendinde varlık”ı konumlandırırken insandaki “kendinde

¹⁴⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s. 47-48.

bilme”nin aracılığıyla hareket etmiştir. “İstenç”in metafizik olarak kanıtlanmasında, insanın kendini aracısız olarak tecrübe etmesi çıkış noktası kabul edilmiştir.

Schopenhauer, öznenin yola çıkarak iradeyi kanıtladıktan sonra bu yaklaşımı insan dışındaki tüm canlılar için de doğru kabul ederek her şeyi istencin zorunlu yansıması olarak açıklamıştır. Felsefesinde, en küçük mikroorganizmadan ya da cansız varlıktan düşünebilen insana kadar tüm varlıklar istencin nesnelleşmesinin sonucudur. İstencin sanat ve felsefe yoluyla algılanışına değinerek, daha sonra ahlaki olgunluğa nasıl ulaşılabilirliğini de açıklamıştır. Bu yolculuk, Ona göre, daha ziyadesiyle aziz mertebesindeki insanların başarabileceği bir süreçtir. Sıradan insanlar görünüm dünyasının algı kalıplarına mahkûm yaşadıkları için bu aydınlanmaya ulaşmaları zordur. Azizler ise, kendileri istencin en üst nesnelleşme temsilcisi olarak dünyaya gelirler ve doğuştan sahip oldukları yeteneklerle “istenç”in yaşamın içerisinde var olan *idealar*ını keşfedebilirler. Bu *idealar*ın kavranışıyla görünüm dünyasını basmakalıp algılarından kurtularak iradenin en saf haliyle yüzleşmiş olurlar. Böylelikle kendinde varlık *istenç (irade)*, en saf halini bu seçkin insanlara göstererek onları görüngü dünyasının tasarımlarından kurtarır. İradenin keşfiyle saf bir algı düzeyine ulaşan birey, görüngü dünyasının ötesine geçerek ruhsal anlamda boyut değiştirmeye olanak sağlar.¹⁴⁹

Azizler fenomenal dünyanın isteklerinin iradenin zorunlu yansıması olarak sürekli devam ettiğinin bilincindedirler. Bu kişiler merhamet duygusuyla bu acı sarmalından çıkmayı amaçlarlar. Görüngü dünyasının isteklerinin hem kendilerine hem de rakip gördükleri diğer canlılara zarar verdiğinin farkına varılması “istenç”in deneyimlenmesini zorunlu hale getirir. Görüngü dünyasının bireyi sürekli aldattığını, yaşama dair isteklerin aldatıcılıktan başka bir yönünün olmadığını farkına varılması iradeyle kişiyi yüzleştirecektir. Böylelikle insan sürekli aldanmaktan ve acı çekmekten kurtulmak için tüm evrenin varlığına kaynaklık eden “kendinde varlık”ı tüm yaşamın özü kabul edecek, onun fiziki dünyadaki nesnelleşmelerinin boyunduruğundan kurtulmaya çalışacaktır. Kendinde varlığın yaşamdaki her unsur üzerindeki hâkimiyeti görüldüğünde, bireyler görüngü dünyasının ötesini görmeyi

¹⁴⁹ Arthur Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2009, s.9.

başarabileceklerdir. Bu ise vahşi fiziksellikten kurtulup hakikatin anlam dünyasına geçmemizi sağlayacaktır.

3.2. İSTEMENİN DEĞİLLENMESİ

İnsan sınırsız bir yaşama isteğiyle doğar. *İstenç* tarafından güdümlenen insan onun bir parçası olarak sadece istencin varlığını sürdürmektedir. Bu kör bilinçsiz istek insanın fiziki ihtiyaçları peşinde koşmasını ve hep yeni şeyler arzulamasını sağlarken, tasarım dünyasının zorunlu hareketi ve değişimiyle kaygı, endişe ve sarmalında gidip gelip. Schopenhauer bu acıdan kurtulmak için kontrolü altında bulunduğumuz istemenin değillenmesini yani yaşama isteğinin yadsınmasını çare olarak göstermektedir. Çünkü görüngü dünyasının nedensellik ilkesiyle çevrili tasarım kalıpları sürekli değiştiği için, istemeyle elde edilen şeyler de ya geçici ya yanıltıcıdır. Sınırsız dünya ve uçsuz bucaksız değişim dolu hayat reddedilirse, yani isteme değillenirse mutluluk arayışları ile geçen acı dolu mücadele, hayal kırıklıkları ve karşılıksız beklentiler de son bulacaktır.

İnsan *bilgi ve istenç (isteme)* olarak ikilemli bir yapıya sahiptir. İnsanın istenç olan yanı kördür, bilinçsizdir ve sürekli açıtır. İsteme olan yanı insanı fiziki dünyaya bağları onun ihtiyaçlarını tatmin için sürekli peşinde koşturur. Bu yön, yani istence ait olan kısım, nedensellik bağlarıyla tasarımlar kurarak hareket eder. İnsanın bilgi olan kısmı ise, hem zihin kalıplarının gündelik hayat için tasarım kurduğu hem de yaşamı derin algılayışla idrak ederek onun hakkında genel kavrayışa sahip olduğu kısımdır. İnsanın bu kısmı idelerle temas haline geçerek şeylerin asli unsurlarına muhatap olma kapasitesine sahiptir. *Bilgi ve isteme* arasındaki bağlantı insanları farklı yaşam biçimlerine götürmektedir. Her insanın öz yapısı *bilgi ve isteme* arasındaki bağlantıyı değiştirmektedir.

İnsanların genelinde *bilgi, istemenin* yönetiminde sadece bir araçtır. Günlük hayatın ihtiyaçları için isteme sürekli arzu uyandırırken bilgi onu elde etmenin yolunu içer. Bu şekilde bilginin istemenin yönetiminde olduğu durumlarda, kişi sadece nedensellik dünyasının kalıplarıyla hareket eder. İnsanlar arasındaki fark ise, bu

durumdu nedensellikte oluşan kavramsal bilginin getirdiği farklı motifler ve bu motiflerin çatışmasıdır.

Nedensellik bağlarıyla donanan insanın yaşamı bilginin istemeyi yönetmesi açısından çeşitlilik göstermektedir. Bilginin istemeyi en alt seviyede yönettiği durumlarda, bilginin varlığı istemeyi en az şekilde rahatsız eder ki kişi istemeye böylelikle “evet” demiştir. Bu durum günlük sıkıntılarla meşgul olan sıradan insanın yaşamında görülür. İsteme bu durumda sınırsızdır ve kördür ve istemenin en doyumsuz olduğu bu yaşam biçimine sahip insanlar *doğanın fabrikasyonudur*. Nedensellik dünyası içerisinde nadiren de olsa bilgi ve isteme başa baş gidebilir. Yaşam bireye istencin nesnelleşmiş hali olarak tüm çıplaklığıyla görünebilir. Böyle bir durumda kişi kendisinin evrenin sonsuzluğunda bir kısıtlılık ve yaşamının tesadüfi olduğunu, hayatın anlamsızlığını dünyanın istemenin yanıltmasıyla sadece acı, kaygı ve hayal kırıklığı kaynağı olduğunu idrak eder. Bu tip insan nedensellik dünyasının sınırlarına dayansa da hala istemenin kontrolündedir; bu yüzden istenç istemeye devam etmekte, kişi yaşadığı dünyayı tüm acıları ve anlamsızlığıyla birlikte arzulamaya devam etmektedir. Bu tür insan *akıllı insan* olarak tanımlanabilir. İkisi de nedensellik dünyasının sınırlarında hareket eden bu tip insanlar arasındaki fark, *fabrikasyon insanın* istencin istemelerine bilmeden körü körüne itaat etmesi iken akıllı insan için istemenin bilinçsiz kör bir itki olmamasıdır. *Akıllı insan* görünümünün dünyasının anlamsızlığını ve acıya kaynaklılığını görebilmekte ancak *hiççiliğe (nihilizm)* düşmeden yaşama isteğini devam ettirmekte, kendisine kaygı ve acı getiren istencin istemelerine bile bile “evet” demektir.¹⁵⁰

Bu insan tipleri dışında başka insan tipi vardır ki Schopenhauer bu kavrayışa sâhip insanları kurtulmuş olarak tanımlamaktadır. Seyrek de olsa isteme bilginin yönetimine girdiğinde, birey görünümünün dünyasının nedensellik bağlarından kurtulur ve kavramsal bilginin de ötesine geçer. Kişinin özellikle kendiyle ilgili bilgisi oldukça netlik kazanarak istemenin bitip tükenmezliğini, insanın ve yaşamın yapısını tüm anlamsızlığıyla fark eder. Burada bilgi, yaşamın insanı tüm tüketiciliği ve yıpratıcılığına karşı duruş sergiler. İstemenin yansıması olan dünyanın bilgisi idelerin kavranışıyla birlikte artınca, istemenin tek tek görünümü olan tasarımlar kişiyi etkisi

¹⁵⁰ Kuçuradi, a.g.e. , 70.

altına almazlar. İsteme böylelikle kendi kendine karşı koyarak ortadan kaldırır. Bilgi istemenin mutlak hâkimiyetini kırarak bireyi tükenmez istekler peşinde koşmaktan kurtarmakta, kişinin kendi varlığının eninde sonunda yok olacağı bilincini vermektedir. Kişi eninde sonunda yok olacak kendi varlığına “hayır” diyerek içinde bulunduğu karamsarlıktan sıyrılır.¹⁵¹ Bilginin getirdiği güç kişinin yaşama “hayır” demesini sağlayarak varoluşun acı dolu girdaplarından kurtarır.

Schopenhauer’ın tanımladığı üçüncü tip insan ise zaman zaman nedensellik dünyasının dışına çıkabilen, zaman zaman istemesini durdurabilen *yaratan insan* yani *sanatçıdır*. Bilgi, yaratan insanın istemesini susturamaz. Onun zaman zaman nedensellik dünyasından çıkmasını sağlar. Bu yüzden sanatçı nedensellik dünyasının çevresinde gezinerek, oraya uzaklaşıp yakınlaşarak ikili insan yapısının en iyi örneklemesini yapar. Sanatçı yaratan insan durumuna geçtiğinde kavramsal bilgiden uzaklaşıp *idealara* ulaşır; görünüm dünyasının zorunlu bağlarından bu geçici kurtuluş onu mutlak özgürlüğe ulaştırmasa da acı dolu bu hayatta bir avuntu olmaktadır.¹⁵²

Bilgi, istenci kendi yönetimi altına aldığı düşünür göre yaşamda elde ettiği her isteğinin bir dilenciye verilen ekmek kırıntısından farksız olmadığını görecektir. Çünkü isteme bir şekilde gerçekleştiğinde insanı yatıştırmak yerine bir sonraki için arzulatmaktadır; biri bitince diğeri başlar; ucu sınırı ve hedefi yoktur ve insanı bir şekilde mutluluk arayışıyla oynacağı etmektedir.¹⁵³ Bu çıplak acı gerçek bilgi sayesinde insanın yüzüne çarptığında, istemenin doyurulmaz aç yüzünü fark edilecek ve kişi onun oynacağı olmamak adına ondan uzak kalmayı tercih edebilecektir.

Bilginin istenci yönlendirmesi, insanın kendi ve türündeki diğer insanların bireysel varlığının tesadüfi olduğu ve tekler dünyasındaki her şeyin kendiyle birlikte asıl olan tek bir kendinde varlığa ait olduğunu görür. İnsan, şunu fark eder ki acı çeken kendisi ve aç çektiren arasında esasen bir ayrım yoktur ve aynı bütünün parçalarıdır. Bilginin insana sağladığı donanım, kişinin nedensellik dünyasında tek tek şeyler arasındaki çatışmanın kalkmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Çünkü yeter neden ilkesiyle çevrili görünüm dünyası, tasarım kalıplarıyla kişiyi kendi zihninde

¹⁵¹ Kuçuradi, a.g.e. , s.70-71.

¹⁵² a.g.e. , s.71-72.

¹⁵³ a.g.e. , s.72.

merkeze yerleştirmektedir. Her şeyin öz yapı olarak bir olduğunun idraki, bireyselleşmenin ve onun kaynağı olan istemenin de anlamını beraberinde getirecektir. Tek tek şeylerin özsel yapı olarak aynı bütüne ait olduğunu gören insan, bu bütünlüğün farkında olmayıp sürekli çatışma ve rekabet halinde olan teklerin dünyasından sıyrılmak için nedensellik bağlarından sıyrılmak ister. Kendisine görünümlü dünyasının hiçliğini sunan bilgi artık tasarım kalıplarının motiflerini sunmamaktadır. Kişi bundan böyle ideler dünyasıyla muhatap olmakta, her şeyin özünü temsil eden bütüne de yaklaşmaktadır. İnsan nedensellik bağını koparmak için çareyi kendi isteklerini reddetmede bulur. Yaşamı, istemeyi ve tüm oluşu reddeden insan varolmanın zincirini de kırarak ilk kez özgürleşmiş olacaktır.

Schopenhauer insanın bu hayatta mutlu olmasının mümkün olmadığını, yaşamın mutluluk değil acı kaynağı olduğunu belirtmektedir. İnsanın sürekli bitmeyen ve tatmin olmayan isteklere sahip bir varlık olması ve mutluluğun sadece peşinde koşulan bir olgu olup hiçbir zaman tam olarak ona ulaşılamaması hayatın bir hata olduğunu göstermektedir. İsteme kişiyi sürekli belli şeylerin peşinde koşturarak acı içerisinde mücadele ettirmektedir, istenilene kavuşulduğunda da bu kez acı durumu ortadan kalkmakta ancak yerini amansız bir can sıkıntısına bırakacaktır. Hayatın anlamsız olduğunun kanıtı insanın sürekli bu tatminsizlik duygusuyla karşı karşıya kalmasıdır der Schopenhauer. O yaşamı “*bu acı olarak dünya yaşamaya değmez, o masrafını karşılamayan bir dükkân gibidir.*”¹⁵⁴ ifadesiyle insanın boş yere uğraştığı bir anlamsız bir sürece benzetir. Zarara uğratan bir dükkânın kapatılması insanın iyiliği için uygun olanıdır. “Zarara uğratan dükkân” ifadesiyle yaşam, kapatılması gereken bir dükkân gibi uzak durulması gereken bir olgu olarak işaret edilmiştir. Bu durumda Schopenhauer bize acı vermekten öteye gitmeyen bu anlamsız hayatın boyunduruğundan kurtulmak için yaşamın yadsınmasını önerir. İstenç sürekli var olmak amacıyla bizi yaşama bağlamaktadır; oysa istemeyi değilleyerek onun

¹⁵⁴ Lokman Çilingir, “Schopenhauer’da Acı Olarak Dünya ve Kutuluş Yolları”, *Basılmamış YLT*, Samsun, 1993, s.37, Aktaran: Nurten Kiriş, “Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi ve Kötümserlik”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. *Yayımlanmamış YLT*, Muğla, 2008, s.68.

zincirlerinden kurtulabilir bu anlamsız hayatta hiçbir değere karşılık gelmeyen arzularımızın esiri olmaktan uzak durabiliriz.

İstenç kendinden başka bir şeyi devamını amaç edinmeden varlığını diğer canlıların yaşamına yansıtır. İnsan isteklerine boyun eğdikçe kendisi de kendinden başka bir şey istemeyen istencin eşdeğeri olmaktadır. Bu kör istencin kontrolünde hareket etmek bilinçsiz ve otomatik bir süreçken, istenci reddetmek bilgi ve çaba gerektiren bir durumdur. Kişi yaşama dair isteklerini yadsıyarak, acılarla donanmış bu dünyanın içinde kendini gösteren “hiçlik”e karşı duruş sergileme olanağı bulur. Yaşamın bitmez tükenmez isteklerine “hayır” demek, insanı geçici mutluluklardan ve hiçliğin kuşatıcılığından kurtaracak ve özgür kılacaktır.¹⁵⁵ Özgürlüğe giden bu yolda kişinin bilgi ve çabasını kurtuluşa götürecekt alanlar sanat, felsefe, merhamettir. Varoluşun getirdiği acı, bu alanlardaki kavrayış ve duygu yoğunluğuyla kazanılan karşı duruşun karşısında bastırılmış olacaktır.

3.3. BİREYSELLİK ve BENCİLLİKTEN UZAK DURMA

Arthur Schopenhauer için felsefesindeki tartışmasız olan ilk nokta yaşamın acı ve sefalet dolu olduğu gerçeğidir. Acıyı insan yaşamında öyle belirleyici bir yere konumlandırmıştır ki, insanoğlunun peşine düştüğü eylem her ne olursa olsun mutlak surette acıyla sonuçlanacağını ya da acıdan pay alacağını ifade eder. Hatta insan için asıl duygunun acı olduğunu, diğer tüm duyguların onun gölgesinde ya da geçici yokluğunda var olabileceğini ifade eder. Ona göre, acı tek gerçek süregelen histir ki insan acıya mutluluk ve neşeye olduğundan daha hassastır. İnsan mutluluğu ve huzuru hemen algılayamazken en ufak bir acıyı hemen algılar ve bu acının izleri çarçabuk silinemez. Acının insan bedeni ve ruhundaki hâkimiyetinin tartışmasız olduğundan emin olan düşünür, aynı zamanda acının zevke ve mutluluğa göre daha pozitif bir yapıda olduğunu ifade eder. Çünkü acıya olan aşırı duyarlılık hemen her eylemle desteklenmekte ve yaşamın her alanında insan algısını kontrol etmektedir. İradenin tek parça bir bütünden yaşamı meydana getirmesi esnasında nesnelleşmesi

¹⁵⁵ Nurten Kiriş, *Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi ve Kötümserlik*, s.68.

söz konusudur. Bu nesnelleşme iradenin parçalanarak bireyselleşme ilkesine dönüşmesine yol açar. Bireyselleşme ilkesiyle insan iradenin bütüncül halinden çıkarak kendi bireysel varlığını ön plana çıkaran fiziksel bir varlığa dönüşür. İşte evrendeki korkunç acıdan en çok pay alan kesim bu bireyselleşme ve bencillik duygularının kontrolüyle yaşam mücadelesini devam eden insandır. İnsan kendi türünü ve bencil çıkarlarını devam ettirmek için amansız bir mücadeleye girerken fenomenal dünyanın algı kalıplarıyla kuşanır. Diğer canlılar üzerinde yetkinlik kurmayı amaçlayan, hayatın maya örtüsünü gerçek sanan ve yaşamı arzulayan insanlar acıya en mahkûm olanlardır. Fenomenal dünyanın algı kalıplarıyla sürekli aldanır, arzularının peşinde koşarken acıyla oradan oraya sürüklenirler. Bireysellik ve bencillik güdülerıyla sürekli diğer canlılardan üstün olabilme, güçlü kalabilme, hedeflerine ulaşabilme amacıyla mücadeleye eden insan yaşamın getirdiği ölüm, çaresizlik ve acizlikle karşılaşınca acının en derin boyunu yaşar.¹⁵⁶

Schopenhauer için bu acının pozitif yönü, kendinde varlık iradenin keşfi için olanak sağlamasındadır. Bireyin bencillik ilkesiyle hareket ettiğinde karşılaştığı acıyı görmesi dünyanın anlamsızlığıyla yüzleşmesine imkân tanır. Bencil isteklerin yoğun bir arzuyla insan bedenini ve ruhunu kontrol etmesinin sadece acıya götüren bir yanılgı olduğunun fark edilmesi irade ile mecburi bir kavrayış bağı kurulmasını sağlar. İnsan bencillik ve bireyselliğin zorunlu sonucu olan acıyı hissettiğinde *istenç* 'in varlığını önce keşfeder ve onu sanatsal, felsefi ve ahlaki algılayışla bütüncül olarak kavrayıp varoluşu reddeder. Bu aşamada sanat, felsefe, merhamet ve ahlak bencillikten sıyrılıp iradenin kabulünden inkârına götüren boyut atlayışa aracılık ederler. İnsan bu noktaya ulaştığında yaşamın ölüm, çaresizlik, acı sarmalından kurtularak mutlak huzur ve mutluluk mertebesine ulaşmış olur.¹⁵⁷

İstencin yönlendirmesindeki birey, düşünüre göre ancak ve ancak bencil eylemler üretir. Böylelikle toplum *homo homini lupus (insan insanın kurdudur)*'u devlet kuramının antropolojik zemini olarak alan Hobbes'un görüşüne uygun olarak, bencillikleri bastırılmış bir grubun savaş alanı durumundadır. Sınırsız dünyada tamamen yiten ve hiçlik durumuna düşen insanın kendi varlığını tüm diğer insanlığın

¹⁵⁶ Schopenhauer, *Yaşamın Izdırabı Üzerine*, s.12.

¹⁵⁷ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.13.

hatta evrenin varlığından daha önemli görme hatasına düşmesi, kendi dışındaki her şeyde istenci sadece tasavvur olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Birey kendi varoluşunu ve rahatını diğer her şeyden fazla gözetir çünkü birey kendine bütün bir istenç, bütün bir tasavvur edici olarak veriliyken, diğer bireyler ona kendi tasavvuru olarak verilir. Bu bencil duygularımızın zeminini oluşturur ve doğadaki her şeyin özünde yatan ruh hali bu bencilliktir. Herhangi bir insan topluluğu belli bir düzen ve kanından koptuğundaysa, bu bencilliğin sonucu olarak karşımıza çıkan Hobbes'un işaret ettiği gibi *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaşı)'dır.¹⁵⁸ Schopenhauer, istencin bitmeyen taleplerinden vazgeçemedikçe, bu vahşi düzenin bir parçası olarak acıyla iç içe geçmiş bir hayatımızın olacağını savunmaktadır.

Schopenhauer evrendeki oluşuma neden olan temel ilkeyle insan davranışları arasındaki ortak noktayı bularak insanı anlamlandırmaya çalışır. İnsanın anlamlandırılması düşünürün düşünce sisteminde ahlakın temel felsefi problem olması açısından önemlidir. Schopenhauer, insandaki aracısız bilme özelliğinden yola çıkarak evren ve insandaki ortak nokta olan *iradeye* ulaşır ve bu “kendinde varlık”ın insanın eylemlerini nasıl şekillendirdiği üzerinde durur. Hayatın ahlaki yönden derinliğinin olduğunun bilinmesi ve bunun felsefi yönden tespit edilmesi felsefesindeki temel çıkış noktası olmuştur. Bunu yaparken de iradenin insan davranışlarına etki eden özelliklerini tespit etmek üzerine bir yol çizer. İrade, nesnelleşirken bireyselleşme ilkesiyle insanı bencil bir varlığa dönüştürür. Hayatın ahlaki yönünün tespit edilebilmesi için öncelikle insanın bencil yapısının sebepleri ve etkileri incelenmelidir.

Arthur Schopenhauer ortaya ahlaki bir yaklaşım sergilerken insan davranışlarının temelindeki nedeni ortaya koymayı gerekli görmüştür. Ahlak, daha iyi olan davranışa yönelme becerisini araştırmak olduğu için, düşünüre göre insan eylemlerinin nedeni tespit etmek daha iyi olan eyleme yönelebilmek için yardımcı olacaktır. İnsan eylemlerini belirleyen temel motivasyon ne ise, onu merkeze alarak insanın iç dünyası analiz edilebilir ve ona uygun bir ahlaki yaklaşım oluşturulabilir. Felsefi analiz ve kavrayış insanı anlamada filozofa göre yegâne çaredir. İnsanın iç dünyasını

¹⁵⁸ Rüdiger Safranski, *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları*, Ali Nalbant(çev.), İstanbul: Kabcı Yayınları, 2015, s.402-403.

ve eylemlerini felsefi yolla kavranmadan oluşturulmaya çalışılan erdemli yaşam Schopenhauer'a göre ancak ve ancak vaaz niteliği taşımaktadır ve gerçek anlamda insanları yönlendirme becerisi yoktur. İnsanı davranışlarını kontrol etmeye yönlendirecek güç iç dünyasını tanımak ve eylemlerin felsefi anlamda karşılık geldiği değerleri içselleştirmektir. Felsefi kavrayışla edilen insana ait bilgi, kişinin kendisiyle ilgili davranışları daha temelden kazanmasına yardımcı olur ve içselleştirdiği bilgiyle kendini kontrol etmesi de kolaylaşır. Kişi bu yolla hem iç dünyası hakkında temellenmiş sağlam bir yaklaşıma kavuşur hem de eylemlerini tercih ederken zihninin öncelediği şekilde davranabilme yetisi kazanır.¹⁵⁹ Schopenhauer, insan eylemlerini ve insanın iç dünyasını incelediğimizde hareket ettirici duygu olarak iradenin mecbur kıldığı bireysellik ve bencilliği görür.

İrade insana varlığını devam ettirme isteğiyle mücadele hırsı ve diğer canlılara karşı rekabet arzusu verir. Bunun sebebi kendinde varlık olarak bir bütünden canlılarda nesnelleşen irade onların varlığını devam ettirebilmesi için bireyselleşme ilkesine sahip olmasıdır. Bireyin doğuştan getirmiş olduğu varlığını devam ettirme isteği kendini en açık şekliyle cinsellikte gösterir. Burada Schopenhauer, cinselliğin bencillik duygusuyla o derece özdeşleştiğini ifade etmektedir ki, kendi türünün devamı yani fiziksel varlığın süregelmesinin sonsuza dek sürmesi için kendini feda ettiğini söylemektedir. Bencillik duygusu her acıdan uzak durma ve hazzı takip etme olarak görülse de söz konusu kendi türünün varlığını devam ettirme olduğunda bu duygu kendini feda etmeye kadar uç noktaya gelebilir. İnsan türünü devam ettirmek için içgüdüsel olarak cinselliğe yönelir ve kendi biyolojik devamı olan yavrusu için kendini feda eder. Aşk, Schopenhauer için felsefi algılanışla elde edilmemiş bir duygu olduğundan, sadece iradenin getirdiği bencil cinselliğin tasarımlar yoluyla aldatıcı duygusundan başka bir şey değildir. İçgüdüsel olan cinselliğin yine içgüdüsel devamı olan aşk duygusu sadece bir yanılsamadan ibarettir. Bireyin irade vasıtasıyla doğadan aldığı her şey haz odaklı bencil yapıda duygular ve dürtülerdir. Birey eğer olgunluğa erişmek istiyorsa, herşeyden önce tasarım kalıplarının kendine sunduğu

¹⁵⁹ Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.208.

duygu yanılsamalarını yüceltmeyi terk etmeli, içgüdülerinin yönlendirmesiyle oradan oraya savrulmaktan vazgeçmelidir.¹⁶⁰

Aşk duygusu da kendi türünün devamını sağlamak için insanın doğadan doğuştan aldığı içgüdüsel bir duygu olduğuna göre bilinçsizdir. Acıdan kaçmak veya hazzın peşinden koşmak nasıl bilinç ürünü olarak ortaya çıkmıyorsa, aşk duygusu da iradenin sınırsız ve sonsuz var olma isteğinin bir parçası olarak bilinçsizce ortaya çıkmıştır. İnsana ait eylemleri iyilik derecelerine göre sınıflandırdığımızda, Schopenhauer bilinç söz konusu olmadığı için aşk ve cinselliğin iyi olarak nitelenemeyeceğini savunur. Kişi zaman zaman bu duygu ve dürtülerle kendi varlığını bile tehlikeye atabilmektedir. Bir eylemin ahlaken “iyi” olarak nitelendirilebilmesi için onun bireysellik çıkmazında sadece kendi hazzına hizmet etmemesi aksine tüm canlılarla ortak duygu özdeşliğini sağlaması gerekmektedir. Aksine doğuştan getirdiğimiz aşk ve cinsellik duyguları ise diğer bireylerin durumunu göz gözünde bulundurmamakta aksine onlara zarar bile verse kendi kişinin kendi haz tatmini için devam ettirilmektedir. Bu açıdan Schopenhauer, doğuştan getirdiğimiz dürtü ve duyguların kontrolünde yaşamamızın bizi erdemli bir varlığa dönüştüremeyeceğini savunur.

Bireyi bencilliğe iten sebeplerin başında evrenin bitmek bilmeyen bir sonsuzlukta ve değişimde olması, oluşun sürekli hareket halinde devam etmesi yer alır. Birey dünyaya geldiğinde kendini bu sınırsız belirsizliğin içerisinde yalnız hisseder. Bu değişim ve belirsizliğin kendisini tükettiğini ve zarar verdiğini gören insan, kendini korumak adına diğer canlılarla rekabete girer. Sonsuz büyüklükteki evren ve durmak bilmeyen değişimin bir anda sahip olduğu kendisine ait şeyleri bir anda kaybetme tehlikesine soktuğunu görünce diğer bireylerle çatışma ve mücadele kaçınılmaz bir hale gelecektir. Sonsuz büyüklükteki evrenin ve bitmeyen değişimin kendi varlığı için bir tehlike olduğunu ve elindekileri de sürekli kaybetme riski olduğunu fark eden insan evrenin kendisi için mutluluk getirmeyen acı kaynağı bir yer olduğunu kabul etmiş olur. Bu kabulleniş içerisinde korkunç bir acı barındırdığı için birey bu acıdan kurtulmak adına bilinçsizliğe geçmeyi tercih eder. Ancak

¹⁶⁰ Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2009, s. 42.

fiziksel ihtiyaçları, açlık ve korku sebebiyle tekrar fiziksel dünyanın döngüsüne girmek zorundadır ve bilinci harekete geçer. İşte bu harekete geçen bilinçle ayakta kalmak için insan tekrar bir mücadele ve çatışma döngüsüne girer. Sürekli bilinmezlik ve çatışma sarmalina giren insan bu aır mücadelede sürekli acı çekmektedir. ektiği acılardan kurtulmak için insan tekrar kendini korumaz adına bilinçsizlik durumuna geçmek ister ve bu hissi bencillik duygusuyla kazanır. Bencillik bireyin mücadele ederkenki çektiği acıyı hafifletmek için içsel korumasını sağlamak adına geliştirdiği bir duvardır. Ancak birey bitmeyen bencillik merkezli mücadelesinde yine görecektir ki, bütün devam eden kendi merkezli savaşı kendine mutluluk yerine sadece yeni acılar getirmiştir.¹⁶¹

Birey dünyaya geldiğinde kendini çaresiz ve yapayalnız hisseder. Bencilliği bireyin evrende süregelen sonsuz değişim ve oluşma karşı kendini koruma refleksi olarak tanımlayabiliriz. Kendisini evrenin uçsuz bucaksızlığı, bilinmezliği ve çaresizliği karşısında çaresiz hisseden kişi bencillik duygusunu kendisine kalkan yaparak bu zayıflığını yenmeye çalışır. Birey varlığını devam ettirebilmek için kendisine tehlike olabilecek her şeyle mücadeleye giriir. Evrendeki her şeyin zamanla tükendiğini, yok olduğunu ve ya mutluluğu getiren unsurların zamanla aındığını fark eden birey korkuya kapılarak bunları bertaraf etmeye çalışır. Zamanın her şeyi kuatıcılığının ve ya kendi mücadelesinin zamanın her şeyi yok ediciliği ile ba edemeyeceğini kavrayamayan birey, kendini koruma refleksiyle mücadelesinin kendisini hayatta bırakabileceğine inanır. Böylelikle kendi varlığını tehlikeye atan her şeyi kontrol altına almaya çalışırken kendi varlığı ve dış dünyadaki diğer canlılar arasına set çeker. Birey bu mücadelede yalnızlaır ve diğer insanlara karşı tüm güven duygusunu kaybeder. Güvenin olmadığı bir ortamda bir insan artık diğeri için sadece bir tehlikedir. Birbirini tehlike olarak gören insanlık mutluluk peşinde koşarken aslında sadece korku ve kaybetme duygusuyla kuatılmıtır. Amansız bir rekabet ve koturmaca içerisindeyken elindeki şeylerin vereceği mutluluğu da tam hissedemez. Kendi varlığını tehlikeden korumak için sürdürdüğü “bireysel” ve “ıkarıcı” dürtülerin onu hayatta tutacağına inanır ancak insanın burada göz ardı ettiği şey onun karşı mücadeleye geçtiği şeylerin her birinin aslında istencin nesnellemi

¹⁶¹ Schopenhauer, *Merhamet*, s.59.

parçacıkları olduğudur. İnsan her şeyin temelindeki gücün kendisiyle mücadele ederek, aslında boşuna bir yarış içerisine girmektedir çünkü istencin evrende kuşatamayacağı hiçbir unsur olmadığı için ondan kaçmak ya da onu bertaraf etmek mümkün değildir. Burada insan kendisini diğer insanlardan özel hissettiren yanıltıcı duygunun farkına vararak idrak aşamasına geçerse, içinde bulunduğu anlamsız mücadelenin de farkına varabilir. Mücadele edilen her bir unsurun esasen iradenin nesnelleşmesi olduğunun kavranışı, beraberinde kişinin evrende ayrıcalıklı ve farklı olmadığının fark edilmesini de sağlayacaktır. Kendisinin her şeyden farklı olduğunu hissettiren duyguyu takip ettikçe birey yalnızlaşacak, bu ise onu mutluluk ararken sadece acıya sürükleyecektir. Bireyselleşmenin sadece içgüdüsel bir hayatta kalma dürtüsü olduğunu, bireysel zevklerin peşinden koşmanın mutluluk getiremeyeceğini keşfetmek bencilliğin amansız çıkmazından kurtulmak için felsefi bir temel sağlayacaktır. Böylelikle kişi içgüdüsel olanın peşinde bilinçsizce sürüklenmektense ahlaki ve felsefi olan yola yakınlaşabilir.¹⁶²

Schopenhauer evrenin insan zihnine tasarım olarak yansıdığını söyler. Birey dış dünyayı bilincin algı kalıplarına uygun olarak algılar ki bu da evrenin insan zihni içerisindeki varlığının sırf algı olduğu yanılgısına neden olmaktadır. Birey kendi zihin algısı olmadan evrenin olamayacağı fikrini, kendi bencil duyguları için temel haline getirmektedir. Schopenhauer'ın evrenin bireyin öznel algısıyla var olduğunu ve öznesiz nesnenin var olamayacağına dair ilkesi, bu tutuma dayanak da sağlamaktadır.¹⁶³ Bu yaklaşım Schopenhauer tarafından hem insan bencilliğinin hangi algı kalıplarıyla şekillendiğinin tespiti hem de ahlaki yetkiliği sağlamaya yönelik evrende bunu izin veren bir yapının bulunduğu ispatı için kullanılmıştır. Birey bu yolla hem kendini evrende belli bir yerde konumlandırma imkânına sahip olurken hem de ahlaki olgunlaşma için zemin hazırlayabilmektedir. Birey eğer evrene ait zihin kalıplarını değiştirebilirse, bencillikten de kurtulabilecek zihin yapısına kavuşabilecektir. Zihin insan algısıyla ya özneyi her şeyin merkezinde bir hale getirecek ya da bu algının aksi kabulüyle yeni bir ahlaki yaklaşım için düzlem oluşturacaktır. Birey kendi zihin süreçlerinin farkındalığını sağlayarak bencilliğin

¹⁶² Schopenhauer, a.g.e., s.72.

¹⁶³ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.8.

kontrolündeki zihin yapısını değiştirebilir. Eğer evren olduğu gibi birebir insan zihnine yansımış olsaydı, insanlar evrene ait farklı yaklaşımlar ortaya sürmezlerdi. Schopenhauer, evrenin ahlaki derinliği olduğu fikrini öne sürerken insanın gerçeğe ulaşırken ruh dünyasındaki algılarını kullanarak ilerlemektedir.

Evren tasarım olarak öznenin algısıyla şekillenir. İnsan zihni tüm insanlarda ortak algı yapısıyla hareket etmektedir. Schopenhauer, evrenin öznenin algı kalıplarıyla şekillendiğini ilke kabul etmesiyle ahlaki olgunluğa olanak sağlaması beraberinde ortak ve sabit algı kalıplarının derindeki iradeyi keşfetmek için dönüştüğü ve değiştiği gerçeğini de beraberinde getirmektedir. İnsan temelde ortak algı yapısına sahip olmasına rağmen, insanlığın farklı evren yaklaşımları ve fikir yapılarını ortaya çıkardığını görmek de mümkündür. Burada dikkat çekici olan, temel ve ortak algı kalıplarının değişen özneye birlikte farklı evren tasarımlarıyla farklı fikir yapılarına dönüşebileceği ve ahlaki olgunlaşma için derindeki iradeye ulaşabilecek noktaya da gelebileceğidir.¹⁶⁴

Schopenhauer insanların genelini basit algılama düzeyine sahip *philister* olarak nitelendirdiği varlıklar olarak görür. “Yeter Nedenin Dört Kökü” isimli denemesinde her bir eylemin kendisini meydana getiren sebeplerin mutlak sonucu olduğunu ifade etmesi, insanları ahlaken düşük bir seviyede gören düşünürün fikir yapısını anlamak için çeldirici bir ifade olarak görülebilir. İnsan eylemleri bir şekilde belli sebeplerle kontrol ediliyorsa ve insan eylemlerinde kendi iradesiyle hareket edemiyorsa onu bu zorunlu eylemlerden dolayı yargılamak ilk aşamada tutarlı görünmeyebilir. Schopenhauer, basit düzeydeki insan algısında evrenin sadece fiziksel yönünün tasarlanabildiği bir yaklaşımın ortaya çıkabildiğini, bu yüzden de iradenin en alt basamağı olan fiziksel ihtiyaçlar bağlamında nedensellik ilkesiyle hareket ettiğini ifade etmektedir. İrade yeter neden kalıbıyla sürekli sebepleri ve ona ait sonuçları belirleyerek insan eylemlerini şekillendirir. İnsan bu sarmal içerisinde fizikselliğin boyunduruğunda bencil bir varlığa dönüşür ki Schopenhauer tarafından bu duygu ahlakın yeşerebilmesi için imkân tanımamaktadır. Birey algı kalıplarının kendisini fizikselliğe mahkûm eden zincirinden kurtulabilirse ve derindeki istenci

¹⁶⁴ Schopenhauer, a.g.e., s.214.

keşfedebildiğinde ise, bencilliğinden kurtularak eylemlerinde ahlaki olanı tercih edebilme kapasitesine sahip olabilecektir.¹⁶⁵

Evrenin var oluş iradesinin insana ait tüm eylemleri belirlediğini söyleyen Schopenhauer, bu bağlamda ister bencil davranışlar ister ahlaki bir yaşam olsun insanın tüm davranışlarının kendi özgür iradesinden uzak olduğunu savunur. Yeter neden ilkesi üzerine tüm insan eylemlerini belli sebep sonuç ilişkilerine bağlayan düşünür, iradenin hem en bencil istekleri hem de ahlaki gelişime hükmettiğini ifade eder. Bu bağlamda bencilliğin ve ahlaki olanın esasen aynı var oluş iradesinin ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Schopenhauer'ın bencil tutumları en sert biçimiyle yargılamasındaki sebep iradenin nesnelleşmesinin en alt boyutuyla kurulan ilişki olmasıdır. İnsan bencil bir varlıkken iradenin yönlendirmesiyle fiziksellik ekseninde hareket eder. İradenin derin boyutta algılanışı; yani felsefi, metafizik veya sanatsal keşfi ise, iradenin iradeyi keşfi olarak yorumlanabilir. Çünkü en alt basamaktaki irade nesnelleşmesinden daha üst boyuttaki irade yansımasına ulaşılmıştır. Bu aşamada insan yine iradenin kontrolünde ahlakileşmekte, dolaysız ve başka hiçbir itkinin tesiri olmadan farklı bir yaklaşımı takip etmektedir.

İnsandaki ahlakileşmeyi temellendirmek için Schopenhauer “kendilik bilinci” kavramını kullanır. Bilincin tasarımsal yönüne rağmen, kendilik bilinci onu görünüm dünyasının sınırlarından kurtararak istenci fark etmesini sağlamaktadır. İnsan zihni, iradenin yaşamı devam ettirmek için var ettiği; beslenme, korunma ve cinsellik gibi temel fiziki ihtiyaçlarını devam ettirmesini sağlayan organik ve maddi bir yapıdır. İnsan bu organik ve maddi yapı ile tasarım dünyasının kalıpları içerisinde hareket eder. Bu zihin yapısının insanda daimi olarak bulunması sebebiyle insan görünüm dünyasıyla bağını hiçbir zaman tamamiyle koparamayacaktır. İradenin kavranılması, fiziki ihtiyaçlar için yine iradenin araç olarak kullandığı bu maddi ve organik yapı ile mümkün değildir. Tüm bu maddi yapıyla kuşatılmış olmasına karşın insan, yine de kendinde olan *iradeyi* keşfetmeye yönelik bir güce, *kendilik bilincine* sahiptir. Zihnin diğer bir özelliği olan bu kendilik bilinci ile birey, görünüm dünyasının mecburi

¹⁶⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, s.70-71.

bedensel özelliklerin zorunluluğundan kurtulmakta, ahlaki bir tutum oluşturmak için olanak elde etmektedir.¹⁶⁶

Bireyin kendinde var olan aracısız bilme özelliği sayesinde ahlaki yetkinliğe sahip olabileceği düşüncesi Schopenhauer'a bencil insanları eleştirebilme imkânı doğurmuştur. Birey tasarım dünyasının algı araçlarının ötesine geçerek kendinde bulunan temel bilme yetisiyle görünüm dünyasının ötesindekini görebilir. Fenomenal dünyanın yarattığı araçları aşarak kişi bencil özelliklerini terk edebilir. Bu kendisine fiziksellik zincirinden kurtulup ahlaki yetkinliğe ulaşma imkânı sağlar ki böylelikle her birey bencil olma hususunda doğuştan kendinde bulunan kendini bilme yetisini kullanıp kullanmama ve bencillığe mahkûm olup olmama hususunda sorumluluk sahibi haline gelir. Fenomenal dünyanın yeter neden zorunluluğuna inanan Schopenhauer, insan davranışlarındaki bu yapı sayesinde fenomenal dünyanın kendilik bilinciyle aşılabileceğini ve bu zorunluluktan kurtulunabileceğini savunur. Birey kendini saf bilme öznesi olarak algıladığında fenomenal dünyanın nedensel zorunluluğundan kurtulup ahlaki bağımsızlığa da kavuşabilir. Bedenle isteme arasındaki ilişkiyi herhangi bir nedensellik ilişkisinden uzak gören Schopenhauer bu iki unsur arasında nedensel bağdan öte ayrılmaz bir ilişki olduğunu savunur. Yani beden ve isteme arasında birinin diğerini etkilediği biri ilişki yerine, birbirinden kopmayan, özdeşleşen, ayrılmaz bir ilişki vardır. Birey kendini saf bilen özne olarak kabul ettiğinde, içindeki istenci fark edecek ve nedensel zorunluluktan kurtulabilecektir. Bu sayese, insanın davranışları istencin bedenin içinde olan yansımaları olmaktan kurtulup zihnin içindeki yansımaları olarak evrilecektir. Kendi iç dünyasına yaptığı bu zihinsel keşif ile birey ahlaki ve ruhen özgürleşmiş olacaktır.¹⁶⁷

3.4. MERHAMET

Schopenhauer insandaki bencillik duygusunun evrenin kötü olması gerçeğiyle uyumlu olduğunu düşünmektedir. İnsandaki temel içgüdünün bencillik olduğunu

¹⁶⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Evren*, s.216.

¹⁶⁷ Schopenhauer, a.g.e. , s.264.

öncül ilke olarak kabul ettikten sonra, bu duygudan kurtarabilecek duygu ve tutumun olanağı üzerinde durur. Evrenin oluşuna kaynaklık eden ana gücün varlığı kavrandıktan sonra, tüm canlıların ortak bir varlığın parçaları olarak görebilecek insanın onlara merhamet duygusuyla yaklaşabileceğini ifade eder. Schopenhauer felsefesinde merhamet, ahlaka zemin hazırlayan temel duygudur ve o olmadan kişinin görünüm dünyasının aldatıcılığından kurtulmasının imkânı yoktur. Acı ve aldatıcı olan dünya yaşamı, “merhamet” duygusu sayesinde tahammül edilebilecek bir hal alabilir. Kişi kendi acılarını da başka canlılara duyguyu merhametle düşünöre göre aşabilir. Tüm canlıların birbirine duyduğu rekabet ve tehlike algısının, merhamet aracılığıyla kırılabilceğini ifade etmektedir.¹⁶⁸

Schopenhauer, insan davranışları ve evren arasında kaçınılmaz ve kopmaz bir ilişki görmektedir. Bu ilişki her ne kadar zorunlu bir nedensellik bağı ile şekillenmese de, insan zihin dünyasına ve davranışlarına etkisi ayrılmaz bir bütünün parçaları gibidir. Evrenin oluşumu ve içerisindeki süreçler insan tasavvur dünyasını şekillendirmekte ve bu da kişinin belli ahlaki kalıplarla hareket etmesine sebep olmaktadır. İnsan evrenin yapısından ve süreçlerinden etkilenirken pasif değil kendi oluşturduğu tasavvur dünyasıyla davranışlarının hareket ettirici noktasını oluşturmaktadır. Kişi dış dünyanın etkisiyle oluşturduğu tasavvur dünyasıyla bazı eylem kalıpları oluşturur. İnsan eylemlerini dış dünyayla ilişki kurarak gerçekleştirmekte ve dış dünyanın kişinin algı dünyasına yansması da bu açıdan önemli olmaktadır. Schopenhauer, dış dünyanın insan algısını etkileyerek insan ruh ve zihin yapısını nasıl şekillendirdiğini açıklayarak insan eylemlerine ışık tutmaya çalışmaktadır.¹⁶⁹

İnsan ve evren arasındaki benzer yapının felsefî bir hakikati apaçık görmemizi sağladığının kabulü Schopenhauer tarafından öncül kabul edilmiştir. İnsan, evrenin bir benzeri olarak bir özden ve bir dış yapıdan meydana gelmektedir. İnsan bu şekliyle evrendeki oluşun birebir benzer bir yapılanmasını kendinde barındırmaktadır. Bu barındırdıkları benzer yapıyla birinin varlığının kavranması diğerrinin de kavranmasına olanak sağlamaktadır. Evrendeki oluşa kaynaklık eden *istenç* aynı zamanda insanın içinde de bulunarak insan algısını ve davranışlarını

¹⁶⁸ Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, s.228.

¹⁶⁹ Schopenhauer, a.g.e., s.196.

yönlendirmektedir. Evren nasıl ki bir yönüyle isteme diğer bir yönüyle oluş ise, insan da bir yönüyle isteme diğer yönüyle oluşa karşılık gelen bedendir. İnsan ve evren arasındaki hakikati göstermeye yarayacak büyüklükteki uyum ve benzerlik doğru tespit edildiğinde gerçeğe ulaşmak için felsefi bir yaklaşım sergilemek de mümkün olacaktır.

İnsanın ve evrenin ortak metafizik yönü ve bunun insan eylemlerini nasıl etkilediği üzerine ahlaki bir çıkarımda bulunan Schopenhauer, bu bağlamda metafizik ve etik arasında ciddi bir bağ kurmaktadır. Ona göre fiziksellik bu dünyanın en alt basamağını oluşturduğu için hakikatin çok yönlü kavranışı için yetersiz kalmaktadır. Fiziksel yönleri temel alarak evreni anlamaya çalışmak, hakikatin en alt derecesinde oyalanmaktan öteye geçemememize sebep olur. Günümüzde insanlık için temel kurtarıcı kabul edilen bilim Schopenhauer felsefesine göre bu açıdan kurtarıcı bir araç kabul edilemez. Asıl hakikat olan ahlak evreni yorumlarken merkeze konmazsa insanın evreni ve kendini keşfi hep yarım kalacaktır. Dünyanın fiziksel yönü ön plana çıkarılıp ahlak arka plana itilmesi Schopenhauer’a göre insanlık için korkunç sonuçlar doğurmaktadır. Evrendeki metafiziksel derinlik keşfedildiğinde yaşam anlam kazanacak ve insanlık için de bir kurtuluş umudu doğacaktır.¹⁷⁰

Düşünür insanın ahlaki bir yapıya sahip olabilmesi için bencil özelliklerinden kurtulması gerektiğine inanmaktadır. İnsanın bencil yapısının ön plana çıkması, dünyasın iradeyi bırakıp fiziksel yönünün ön plana çıkarılmasıyla eşdeğerdir. Filozof, dünyanın fiziksellik temel alınarak nasıl yorumlanamazsa insan da bencil özellikleriyle derin bir kavrayışa malzeme olamaz. Sadece görünüm ve fiziksel ihtiyaçların tatmininden ibaret olan, hiçbir şekilde ruhsal gelişim kat edemememiş ihsana bakarak da insanı yorumlamak yetersiz kalmaktadır. Evrenin merkezindeki metafiziksel güç *istenç* göz önüne alınmadan, evrendeki fiziksel yapı ve insanın fiziksel ihtiyaçlarının kontrolündeki bencillik hakikate ulaştırmada yetersiz kalan öğelerdir. Batı dünyası Schopenhauer’a göre görüngü dünyasının sınırlarından kurtulamadığı için insanı da ona ait bencil duyguları üzerinden kavramaya çalışmaktadır. İnsana ait ortaya konulan hakikat anlayışı Batı’da fiziksellüğün kontrolündeki en alt boyuttaki gerçekliğin karşılığıdır. Batı dünyasındaki bu

¹⁷⁰ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.14.

metafiziksellikten yoksun yaklaşım ve akli araçsallaştırma, insanın bencil yönlerine hizmet eden bir anlayışı ortaya çıkarmıştır. İlerleme adı altında yapılan bilimsel buluşlar ve teknolojik gelişmeler insanın fiziksel rahatını amaçlamakta, felsefi tartışmalarda insanın fiziksel yönünü ön plana çıkaran şekilde devam etmektedir.¹⁷¹

Postmodern yaklaşımlar Modernite'yi eleştirirken felsefesindeki güç ve iktidar öğelerini ele almıştır. Dünyayı fiziksel temel üzerinde konumlandıran Modern akıl, metafiziksellikten uzaklaştıkça bencilleşen insanlık gerçeğiyle yüzleşmek durumunda kalmıştır. Metafiziksellikten uzaklaştıkça bencilliğin hâkim olduğu bir dünyayla karşılaşmamız, Schopenhauer'ın evreni görünüm dünyasından ibaret kabul eden bir hakikat anlayışının ancak acı getirebileceği kabulüyle de örtüşmektedir. Nitekim Modern aklın meydana getirdiği dünya savaşları, silah sanayii, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, toplumsal şiddet olayları göz önüne alındığında, insanı ve evreni fiziksellikle açıklayan modern aklın bencilleşen insan ve toplum sonucunu doğurduğunu görmekteyiz. Bu gerçekten yola çıkarak insanın ancak fiziksellüğün ötesine geçip metafiziksel anlamlandırmalarla bağ kurarak ürettiği değerler sayesinde fiziksel dünyada kendini kontrol edebildiğini söylemek mümkündür. Eğer gücünü metafizikten alan değerler bütünü olmaz ise, insanlığın bu fiziksel dünyadaki değişimi kontrol altına almak için güç ve iktidarı meşrulaştırdığı görülebilmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Schopenhauer'ın ifade ettiği gibi görüngü dünyası insanlığın birbirine acıma duygusu besleyemediği bir yer olmaya mahkûm kalmaktadır. Merhamet duygusunun yeşermesinin mümkün olmadığı bu salt fiziksel dünya algısı insana ancak acı getirmektedir.¹⁷²

Schopenhauer'ın Teistik dinlere ve Tanrı kavramına karşı olan sert duruşu ile aynı zamanda metafizikselliği bu kadar ön plana çıkaran bir felsefe ortaya koyması ilginçtir. Merhamet duygusunu hem olağanüstü sınırsız bir güçten bağımsız olarak hem de metafiziksel unsurlar barındırarak ortaya koymaktadır. Schopenhauer'ın Ateizme yakın öğeleri felsefesinde barındırır da, kendisini Ateist addetmemize engel olan düşünce öğelerine sahip olduğunu da belirtmeliyiz. Ateistlerin tüm evreni ve yaşamı fiziksel bazı tepkimelerin sonucu olarak görmesi ve hiçbir metafiziksel öğeyi

¹⁷¹ Schopenhauer, a.g.e., s.7.

¹⁷² Schopenhauer, a.g.e., s.46.

oluş için ön şart kabul etmemesine karşın Schopenhauer'ın felsefesinin çıkış noktası hiçbir fiziksel ve bilimsel ölçütle açıklanamayacak *iradeye* dayanmaktadır. Ateistler evrenin oluşumunu fiziksel ve kimyasal unsurlarla açıklarken fiziksellüğün ötesindeki bir gücü ya da ilkeyi kabul etmezken, dayanağı hiçbir şekilde fiziksellikle açıklanamayan *istenç* kavramı Schopenhauer'ın hem evren algısını hem de ahlak felsefesini oluşturan temel öge olmuştur. Hakikati fiziksel unsurlarla açıklamayı yeterli bulan Ateistlerin aksine Schopenhauer, hakikatin görüngü dünyasının sınırları içerisinde keşfetmenin olanaksız olduğunu; ancak ve ancak fiziksellüğün ötesine geçildiğinde hakikate ulaşılabilceğini ısrarla vurgulamaktadır. Merhamet duygusunu, metafizik dayanaklı evren algısıyla oluşturan Schopenhauer; insanlar arasında sevgi, huzur, barış ve merhameti oluşturmayı hedefleyen Teist dinlerin doğaüstü güçten emir alarak iyiliği yeşertme mantığını da ters bulmaktadır. Ona göre tek Tanrı inancı, evrenin bir yönünü kişileştiren putperestlik gibi, evrenin tümünü kişileştirmesi açısından yanılgıdan ibarettir. Kendisinde bulunan kötümser evren anlayışı sebebiyle de panteist bir Tanrı anlayışı da Tanrı'nın bu şekilde ancak kötülüğün ve acizliğin Tanrısı olabileceği iddiasıyla reddeder. Bu bağlamda Schopenhauer'ın felsefesinin, insanı fiziksellüğün ötesine geçirip metafizik temelli değerlerle donatırken, anahtar kavram olarak kullandığı *istenç*'i Tanrısallıktan uzak bağımsız bir metafizik unsur olduğunu görmekteyiz.¹⁷³

Evrenin ve insanı anlamak için fiziksellüğün ötesine geçmek gerektiğini ifade eden Schopenhauer, bunun için hakikatin en üst aşaması olan insanı ön plana çıkarmaktadır. İnsanın aracısız, koşulsuz ve nedensellikten uzak “kendilik bilinci” ile özündeki iradeyi kavrayabileceğini ve bu yolla davranışlarına metafizik bir anlam kazandırabileceğini savunmaktadır. İnsan için ahlakileşmenin önündeki en temel problem görünüm dünyasını temel almaları ve onun sınırlarında hareket etmeleridir. Fenomenal dünyadaki nedenselliği takip ettiğinden insan acımasızlaşarak, sürekli diğer canlıları “öteki” olarak görüp merhametsizleşecektir. Oysaki birebir içlerinde bulunan kendilik bilinciyle iradeyi keşfettiklerinde, fiziksellüğün ötesine geçerek metafizik dayanaklı ahlaki olgunluğa ulaşabilirler.¹⁷⁴

¹⁷³ Schopenhauer, a.g.e., s.10.

¹⁷⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.182.

Schopenhauer kötümser evren algısına rağmen yeryüzünün sadece acılarla dolu olmadığını da kabul eder. Evrendeki erdemli insanların varlığına dikkat çekerek, kendilerini diğer canlılar için feda eden bu insanların varlığının yadsınamayacağını ve metafiziksel bir ahlak anlayışı oluştururken bu insanların varlığının dayanak kabul edilebileceğini savunur. Erdemli insanların davranışlarını överken Schopenhauer, adeta evrenin bu insanların varlığının devamı için süregeldiğini ifade etmektedir. Dünya ne kadar acımasız bir yer olsa da, insanın bencil bir varlıktan erdemli bir varlığa dönüşebilme imkânı yaşam için bir umut ışığı olmaktadır.¹⁷⁵

Schopenhauer, insanın birbirine karşı set olarak çektiği bencillik duvarını yıkabilmek için duygudaşlık vurgusu yapar. Duygudaşlığın, bireyin kendisini diğer insanlarla ve canlılarla ortak görmesini sağlayacak etkisini şöyle açıklar: “*Duygudaşlık iki büyük erdemi, adalet ve şefkati doğurur. ... Adil insan her insanın hakkına saygı duyar ve onlara her türlü tecavüzden sakınır. ... Şefkatli insan ise ıstırap içindekilerin feryadını işiten ve onlara karşılık veren insandır. ... Hayatın fırtına ve gerilimleri içinde, büyük ahlaki çatışmalarda bizleri koruyan duygudaşlığın gizil gücü, bizi aşağılara sürükleyense onun yokluğudur.*”¹⁷⁶

Merhamet Schopenhauer’a göre insanların hem kendi cinslerine hem de diğer canlılara karşı ahlaki davranmasına sebep olabilecek temel duygudur. Birey fenomenal dünyanın bireyselleşme ilkesiyle kendi ve diğer canlılar arasına set çeker ve kendi zevkini ve varlığını sürekli önceleyerek diğer canlıların çektiği acıyı umursamaz. Cinsler ve bireyler arasında bireyselleşmeden dolayı devam eden sürekli mücadele birbirlerinin çektiği acıyı umursamaksızın evrende kötülük oluşturmaktadır. Merhamet duygusu sayesinde insan diğer canlılar ile arasındaki benlik duvarını yıkmakta, kendisini diğer canlılarla kendisi arasındaki acıyı ortak görmektedir. Birey diğer canlının da çektiği acıyı hissederek yeryüzündeki bencillik kaynaklı kötülük ve acıların yok olmasını sağlamaktadır.¹⁷⁷

Schopenhauer acımasızlık ve gaddarlığın ahlakın önündeki en büyük engel olduğunu düşünmektedir. İnsan diğer insanlara ve canlılara acımayarak evrendeki kötülüğü

¹⁷⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, s.49.

¹⁷⁶ Oğuz İnel(hzl.), “*Etik ve Mutluluk Üzerine*”: *Nietzsche ve Schopenhauer ile Küçük Bir Söyleşi*, Ankara: Sobol Yayıncılık, 2017, s.46.

¹⁷⁷ Schopenhauer, a.g.e., s.67.

sürekli hale getirmekte, türlerin ve canlıların arasındaki çekişme vahşi bir hal almaktadır. Görüngü dünyasının bireyselleşme ilkesi, gaddarlığın meydana getirdiği öfke yüzünden aşılamamaktadır. Merhamet duygusu ise diğer tüm canlılara “O sensin!” bilinci ile bakmayı getirmekte, böylece bencillik duvarı aşarak insanlar arasındaki öfke yok olmaktadır. Yaratılıştan gelen diğer canlılara karşı duyulan öfke duygusu, merhametle birlikte başkasında kendinde olanı fark etmeye doğru değişim gösterir. Merhamet, özünde tüm canlıların benzer acı taşıdığı algısını oluşturarak diğer canlılarla aramızdaki seti kaldırmakta, acıya ortak olmamızı sağlamaktadır. Böylelikle insan öfke duygusunu yenerek insanlar için tehlikeli olmaktan çıkıp yararlı bir birey haline gelebilmektedir.¹⁷⁸

Schopenhauer, iyi insanların bu acımasız dünyadaki varlığının bir umut ışığı olduğunun farkına vararak ahlaki anlayışın var olma imkânını araştırmıştır. Gözlemleri üzerinden insanları ahlakiliğe ulaşabilme olanağını tespit etmeye çalışan düşünür, Doğu Hint dinlerinin yaklaşımlarıyla Kant’ın ilkelerini birleştirerek ortaya acımasızlığın beslediği bir dünyada çıkar ilişkilerinden sıyrılarak metafiziğe dayanmış ahlaki bir disiplin ortaya koymaya çalışır. Eserlerinde insanları sıradanlık ve bayağılık nitelikleri ile yargılayan aynı zamanda kendi yaşamında da aksi ve agresif kişiliğiyle düşünürün, ortaya koyduğu ahlaki yaklaşımın geçerliliğinin olup olamayacağı ilk aşamada tartışılabilir. Ancak Schopenhauer’ın ısrarla üzerinde durduğu konu ahlaki olgunluğun imkânsız olduğu değil, insanların genelinin görüngü dünyasının araçları vasıtasıyla fizikselliğe hapsolmuşken kendilerindeki vasıtasız bilme aracıyla hakikatle yüzleşip ahlaki değerler üretebilme kapasitesinin olabildiğidir. Bu süreç tüm insanların kolaylıkla ulaşabileceği kadar basit olmamakla birlikte insanın içerisindeki istencin kendilik bilinciyle keşfi her zaman mümkün olduğundan imkânsız da değildir. Schopenhauer’ın eleştirilerinin hakikatin en alt basamağı olan fiziksel dünyanın sıradan işleyişinde eylemlerini gerçekleştiren insan için olduğu açıktır. Kendisinin agresif kişiliği ise acımasız olarak gördüğü bu dünya ve bencil insan ilişkilerine olan tepkisi olabilir. Erdemli insanlara olan yüceltici sözleri ve ahlaki olgunluk için insanlar arasında merhamet merkezli eylemleri teşvik

¹⁷⁸ Schopenhauer, a.g.e., s.103.

ettirmeye yönelik söylemleri düşünürün insanlara duygusal bağıını tamamen koparmadığına işaret edebilir.

Yaşamdaki trajediden yola çıkarak Schopenhauer, merhameti ahlak düşüncesinde temel ilke haline getirmiştir. İnsan yaşamı düşünüre göre, doğar doğmaz uçsuz bucaksız bir mekân ve kuşatamadığımız bir zaman döngüsüyle çevrili olduğundan bir trajedidir. Bu bilinmezlik ve değişimde varlığını devam ettirmeye çalışan insanı acıdan acıya sürüklemektedir. İnsan bu korkunç çaresizlikte diğer insanlarla acıda ortak olduğunu fark ettiğinde bu insanlarla arasında bir duygudaşlık oluşacaktır. İnsanın kendini diğer insanlarla ortak bir acının mağduru olarak görmesi merhamet duygusunu oluşturacaktır. Bu yönüyle “merhamet” insanlar için düşünüre yaşamı varoluşsal bir ihtiyaçtır. İnsanların çektiği acılara çare olabilecek tek şey, kendi çektiği acının bir benzerinin başka bir insan tarafından çekildiğinin bilinmesi ve ona merhamet duyulmasıdır. Merhamet duygusuyla birlikte birbiri için tehlike olmaktan kurtulan insanlar dünyanın acı ve kötülük dolu bir yer olmasının da önüne geçebilirler.¹⁷⁹

Evrendeki tükenmez zaman süreci ve kuşatılmışlığı insanı sürekli acıyla yüz yüze getirmektedir. İnsan acılarla sürekli karşılaşarak aciz bir varlığa dönüşür. Bu aciziyetini kırmak için sürekli mücadeleye girer ve kendini mutlu edecek durumlar oluşturmaya çalışır. Ancak oluşturmaya çalıştığı mutluluk durumları zamanın yıkıcılığı ve hayal kırıklıkları ile tekrar acıya dönüşmektedir. Acı tercih edilen her eylemde kendini göstermekte ve her ne kadar haz peşinde koşulsa da acıdan kaçabilmek mümkün olmamaktadır. İnsanın sürekli hayal kırıklığına uğrayan ve acı çeken bir varlık olması merhamete ihtiyaç duyduğunun kanıtıdır.¹⁸⁰ Oysa birey var olmakla birlikte acıların kaçılmaz kaderi olduğunu fark edebilse ve diğer insanlarla ayniyet duygusu oluşturabilse merhamet duygusuna ulaşabilecek ve acıdan kurtulmanın asıl imkânına kavuşabilecektir. Düşünüre göre her şeyden önce var oluşun acıyı mutlak kaderimiz yaptığının bilincinde olmalı, kendi bireysel çıkarımızı önceleyen eylemlerle bundan kurtulamayacağımızın bilincinde olmalıyız. Oysa insanlık görünüm dünyasının aldaticılığında acısını yenmek için diğer insanlarla

¹⁷⁹ Schopenhauer, a.g.e. , s.97.

¹⁸⁰ Schopenhauer, a.g.e. , s.59.

rekabete girişmekte, böylelikle hem kendine hem de tüm insan türüne zarar vermektedir. İnsan hem bireysel mutluluğu hem de insan türünün huzuru için birbirine merhamet ederek acı doğuran rekabet ortamını yok edebilir.¹⁸¹

İnsan dünyaya geldiği andan itibaren bazı ihtiyaçların peşinden koşar. Bu ihtiyaçlar temel olarak ya hayatta kalmaya ya da kişiyi içinde bulunduğu acıdan kurtarmaya yöneliktir. Schopenhauer, tüm bu ihtiyaçların *istenç* tarafından kişiye türünü devam ettirmeye yönelik verildiğini savunur. Aslında olan, kişinin ihtiyaçlarını tatmin vasıtasıyla evrendeki tek öz olan iradeye hizmet etmesidir. Kişi bu ihtiyaçları sağlarken dış dünyayı kendi zihin iç kalıpları aracılığıyla algılar. Öznenin kendi zihin iç kalıplarıyla dış dünyayı algılaması kendini aktif hatta fail olarak görmesine sebep olur. Dış dünya böylelikle özne için kurgulanabilecek bir alan olarak görülmeye başlanır. Birey kendini dış dünyayla sınırlamaktan öteye geçerek dış dünyayı şekillendirebileceğini düşünür. Bu durum dış dünyayı kendi bencil istekleri doğrultusunda araç olarak görmesini sebep olur. Yaşamın her alanında ihtiyaçlarını gidermek için hayatla ve diğer canlılarla çatışmaya giren insanın bencil yapısı, kendi zihin dünyasının yarattığı yanılsamayla da dış dünyadaki her şeyi bencil ihtiyaçları için aracı haline getirmesiyle pekişir. Birey zihin kalıplarının oluşturduğu yanılsamayla saldırganlık ve acımasızlık duygularını gerçek sanmasına neden olmaktadır. Birey dış dünyada kendi algılaması üzerinden tasarrufta bulunabileceğini düşünerek, bencil ihtiyaçları için diğer canlıları acımasızlığına ve gaddarlığına araç haline getirerek onların acı çekmeyen varlıklar olduğu hissine kapılır. Bu diğer canlıları bireysel çıkarlarla öteki olarak görme ve araçsallaştırma kişideki merhametsizliğe zemin hazırlar.¹⁸²

Dış dünyanın tasarımsal kalıplar şeklinde zihne yansması sonucunda da benzer bir durum oluşarak bireyde “Ben varsaydığımda dış dünya vardır, ben varsaymadığımda dış dünya yoktur” gibi bir algısı oluşur. Bu kişide dış dünyayı gerekirse inkâr edebileceği hissi uyandırır ki kendi dışındaki her canlıyı kendi çıkarlarının ötesinde hissetmesine engel olur. “Ben varsam dış dünya vardır, ben yoksam dış dünya yoktur.” algısıyla hareket eden birey kendini tüm yaşamın merkezine koyar. Dış

¹⁸¹ Schopenhauer, *Philosophical Writings*, s.15-16.

¹⁸² Margrieta M.A. Beer, *Schopenhauer*, New York: Dodge Publishing, 2007, s.41.

dünyayla olan ilişkisini Schopenhauer’a göre bu yüzden zihin dünyasının mutluluk ve acı hissine göre şekillendirir. Bu bağlamda dış dünya kişinin zihin dünyasının ihtiyaçlarını gideren bir malzeme deposuna dönüşmektedir. Birey dış dünyaya karşı yaklaşımını zihin dünyasının mutluluğu ya da acısı üzerine kurmayı amaçlayarak kendi dışındaki her şeyi ihtiyaçları ve çıkarları doğrultusunda değiştirmeyi amaçlar. Zihin dünyasının beklentilerini karşılamayan her canlıya karşı öfke hissine kapılır. Schopenhauer bu sebepten dolayı insanların birbirine karşı acımasızlık ve gaddarlığa sürüklendiğini ifade etmektedir.¹⁸³

Birey dış dünyayı kendi ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirebileceğini fark ettiğinde bu onda isteklerinin peşinde koşma arzusu uyandırır. Dış dünyayı isteği kalıba sokabilmek için diğer bireyleri kontrol altına alması gerektiğini anladığında “güç” ve “iktidar” kavramları ortaya çıkacak, birey bu kavramları eylemlerinin hareket ettirici noktası olarak kullanabilecektir. Güç ve iktidar hırsı kişinin eylemlerini yönettiğinde birey artık dış dünyadaki canlıların ve ya türdeşlerinin ne hissettiğini umursamayacak, onların yaşayabilecekleri acıya duyarsız hale gelecektir. Schopenhauer, güç ve iktidar hırsıyla kendi mutluluğunun peşinden koşan insanın diğer insanların acısını hissetme olanağının mümkün olmadığını çünkü eylemlerimizi şekillendiren ana duygunun haz arayışı olması sebebiyle bireyin diğer insanların acısını hissettiğinde kendinin evrenin merkezine koyma olanağının kalmayacağı ve mutsuz olacağını ifade eder.¹⁸⁴

Batı medeniyetinin bencillik üzerine kurulu olduğunu iddia eden Schopenhauer, hayvanlara olan davranışlar konusunda Doğu medeniyetini Batı’ya göre çok daha ilerde görmektedir. Batı’da hayvanlara karşı duyulan acımasız tutumun bu medeniyette hayvanın duyduğu acıyı insanlara anlatabilecek ve hayvanla insanın aynı iradede ortaya çıktığını gösterebilecek bir değerler sistemi olmamasına bağlar. Bunun yerine Batı kategorik ayrımlarla kendi varlığını hiyerarşik şekilde diğer canlıların üzerinde konumlandırmıştır. Bencillik üzerine kurulu bu fikri yaklaşımla Batı insanla hayvan arasına aşılabilir bir uçurum koymuş ve hayvanları tükenmez bir acıya mahkûm etmiştir. Oysa Schopenhauer’a göre hayvan ve insan arasında aynı

¹⁸³ Beer, a.g.e. , s.38.

¹⁸⁴ Beer, a.g.e. , s.42.

istencin ürünü olmak açısından benzerlikler daha ön plandadır ve birini diğerinin hizmetine mecbur kılan değersel bir fark yoktur. Bu açıdan Schopenhauer, Doğu medeniyetinin değerler sistemini tüm canlıları kucaklayan merhamet olgusuna zemin hazırladığı için ayrıcalıklı bulmaktadır.¹⁸⁵

Canlılar arasındaki kategorik ayrımları Schopenhauer'ın felsefesinde de görmekteyiz. Schopenhauer iradenin nesnelleşirken en alt basamakta minerallerin oluştuğunu, bunu bitkiler ve hayvanlar ve nesnelleşmenin en üst basamağı olan insanın takip ettiğini ifade etmektedir. Daha da ötesi, düşünür istencin nesnelleşmesinin en üst basamağı olan insanında kendi içerisinde kategorik ayrıma tabi olduğunu ifade etmektedir. Yaşamın anlamı üzerine düşünmeyen, felsefi ve sanatsal kavrayışlara kapalı olan ve fiziksel ihtiyaçların tatmininden öteye bir hayat gayesi olmayan insanı *philister* olarak nitelemekte ve bu insan tanımını alt düzeyde, bayağı ve sıradan olarak tanımlamaktadır. Kendilik bilinciyle istenci keşfeden, görünüm dünyasının ötesine geçebilen, felsefe ve sanatta yetkin erdemli insanları, azizleri ve sanatçıları ise seçkin olarak nitelemekte, istencin kendini en üst seviyede bu kişilerde gösterdiğini savunmaktadır.¹⁸⁶ Felsefesinde istenci kavrayış konusunda canlılar arasında eşitlik olmaması sebebiyle eşdeğerlilik de söz konusu olamayacağı için, düşünürün eleştirdiği Batı medeniyetinin düştüğü bencil yaklaşıma sahip olabileceği ilk etapta düşünülebilse bile Schopenhauer bu kategorik ayrımları bir türün diğeri üzerinde hiyerarşik üstünlük kurması amacıyla vermediği; istencin oluşu meydana getirirken varolanlara nasıl yansıdığının tespiti için ortaya koyduğu açıktır. Schopenhauer bu kategorik ayrımları yaparken bir canlının diğeri üzerinde hak sabini olduğu iddia etmek aksine, tüm canlıların acıda kader ortağı olduğunun ısrarla üzerinde durur. Düşünürün felsefesinde dikkat çektiği nokta, iradenin nesnelleşmesinin en üst basamağı olan seçkin insanlarda bunun yansıması olarak merhametin duygusunun da barınabileceğidir. Kategorik ayrımlar, bu silsilenin en üst aşamasında kabul edilen türe ve onunda içerisindeki seçkin gruba filozofun düşünce sisteminde merhamet duygusunu edinmek için yatkınlık sağlarken, asla kategorinin alt aşamasındaki canlılara gaddarlık ve hiyerarşik acımasızlık hakkı tanımamaktadır.

¹⁸⁵ Schopenhauer, *Merhamet*, s.111.

¹⁸⁶ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, s.26.

İstenç Schopenhauer felsefesinde sanatsal ve metafiziksel bir kilit noktası oluşturmakta, hem kategorik bir hiyerarşinin kaynağı hem de tüm canlıları tüm canlıları aynı potada eriten özün nesnelleşmesidir. İstenç nesnelleşirken varlıklar arasında kategorik üstünlükler meydana getirirse de, tüm canlıların aynı iradenin nesnelleşmesi olduğunun bilinci bir birlik duygusu oluşturmaktadır. İnsan zamansal ve mekânsal algı kalıplarının farklılaştırıcılığından kurtulduğunda, fenomenal dünyanın çatışmalarından da kurtulmaktadır. Fenomenal dünyanın oluşturduğu üstünlük ve bireysellik hissi veren yanılsamalardan kurtulduğunda birey tüm canlıları aynı olarak görebilme ahlaki ölçütüne erişebilmektedir.¹⁸⁷

3.5. SANAT

İnsan fenomenal dünyanın kuşatıcılığında zevk ve acı sarmalında hareket eder. İnsan zihni bu iki dürtünün yönlendirmesinde etrafındaki her şeye tehlike veya fayda olarak algılar. İnsan bilinci bu belli kalıplar içerisinde hareket ettiği için ihtiyaçlarına yönelir ve bu ihtiyaçlar dışındaki nesneleri görmezden gelir. Görünüm dünyasının zaman ve mekân kalıplarıyla kuşanan bilinç sadece zevk ve acı dürtüleriyle temel ihtiyaçlara yönelerek dış dünyadaki diğer her şeyi göz ardı eder. Bilinci bu temel kalıplarla hareket etmesi istenci kavramasını imkânsız hale getirecektir. İnsan, zihnindeki saf bilme aracılığıyla görüngü dünyasının gerekleri ve koşullarından sıyrılarak istenci fark edebilir. Benzer şekilde sanat da, bireyi kendisini çevreleyen koşullardan kurtararak nesneyi farklı bir şekilde görmesine sebebiyet vermektedir. Sanatla birlikte kişi, dış dünyayı salt mekân zaman kalıplarıyla algılamaktan kurtulmakta, görünüm dünyasının kuşatıcılığının ötesine geçerek daha üst düzey bir algılamaya kavuşmaktadır¹⁸⁸

Sanat Schopenhauer için, zaman ve mekâna bağlı olarak yaşadığımız evrende, her şeye temel olan ve koşulsuz iradeyi kavrayabilmek için bir bilme aracıdır. İnsan algısı şekillenirken kavramsal yapılarla işler ve algılarımızdaki bu kavramsal yön

¹⁸⁷ Schopenhauer, *Two Fundamental Problems of Ethics*, s.231.

¹⁸⁸ Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, s.26.

zihnimizin gündelik hayatta sadece kavramsal olana yönelmesini sağlar. Belli tasarım kalıplarıyla çalışan zihnimiz her şeye temel olan koşul ve şartsız istenci kavramsallık ilkesiyle kavrayamaz. İnsan zihnindeki tasarım kalıpları görüngü dünyasındaki zaman ve uzam algısını oluşturur ve bu kavramlarla kuşatılmış zihin yapısı ancak görünüm dünyasının gerçeklerini algılayabilir; bu tarz bir bilme yöntemi her şeyin özü olan temel değere kişiyi ulaştıramaz. Ancak sanat, kavramsal kalıpların geçerli olmadığı bir alan olduğu için sanatta yetkin olabilen kişi sonsuz ve koşulsuz istenci kısa süreliğine de olsa hissedebilecektir.¹⁸⁹

Düşünür, insanın evreni kuşatan istenci kavrayamamasının bir nedeninin de bencillik duygusu olduğunu düşünür. Bencillik, istencin bireyde oluşturduğu, zaman ve mekâna bağlı olarak geliştirdiği, dış dünyadaki çeşitliliğe karşı kendinin farklı olduğuna inanma hissidir. Kişi kendini özel hissederek, dış dünyadaki tüm canlıları kendisi için tehlike olarak kabul etmekte, ihtiyaç merkezli zihin algısıyla dış dünyayı fiziksel ihtiyaçları için araç haline getirmektedir. Bu yüzden insan dış dünyadaki tüm bu çeşitliliği kuşatan, her şeyin temelindeki iradeyi fark edememektedir. Sanatçılar ise bireysellikleri çevresinde yaşamlarını sürdüren insanlar olmadıklarından, tüm evreni kuşatan oluşum ve değişimin temelindeki istenci fark ederler ve bunu eserlerine yansıtırlar. Bilinç eğer evreni kuşatan çeşitliliğin oluşturduğu yanılısamadan kurtulamazsa, evrendeki temel ilkeye götüren hakikate ulaşamaz.¹⁹⁰

Schopenhauer, sanatı evrendeki iradenin bir açılımı olarak görür ve bu yönüyle Platon'un *idealar* teorisine olumlu yaklaşmaktadır. *İstenç*, düşünürün felsefesinde, nesnelleşirken hiyerarşik şekilde sıralanmış idealar şeklinde yansır. İrade kendini en alt basamak olarak minerallerde, daha sonra bitkilerde, bir adım sonrasında hayvanlarda ve en üst nesnelleşme basamağı olarak insanda gösterir. Sanatçı diğer insanlarda bulunmayan özellikleri sayesinde nesnelleşme sürecindeki ideaları bularak eserine yansıtır. Sanatsal idrake sahip kişiler de, sanat eserinde sunulan idealar sayesinde her şeyin temelindeki asıl özü hissettiren yönü görebilirler ve geçici olarak görünüm dünyasının kuşatıcılığından sıyrılarak iradeyle yüzleşirler.¹⁹¹

¹⁸⁹ Schopenhauer, a.g.e. , 27.

¹⁹⁰ Schopenhauer, a.g.e. , s.27.

¹⁹¹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.127.

Schopenhauer, evrende istencin nesnelleşme sürecindeki bireyselleşme ilkesi nedeniyle her unsurun bir var olma savaşına girdiğinden bahsetmektedir. Bu varlığını sürdürme savaşında diğer canlılarla rekabet ve mücadeleye girer. İstediklerini elde etmek için sürekli acıya maruz kalır. İnsan, ihtiyaçları için giriştiği mücadelede elde ettiği şeylerin kendisine mutluluk getireceğini sanarak sürekli aldanır ancak olan sadece ihtiyaçların sürekli yenilenmesi veya elde edilen şeylerin zamanın yıpratıcılığıyla değersizleşmesidir. İnsan bir gün acılarının dineceğini ve yaptığı mücadelenin kendisine mutluluk getireceğine inanmaktaysa da yaşamın değişkenliği buna izin vermez. Fenomenal dünyanın sürekli şekilde hareket barındırır ve bu bitmeyen bir değişime sebep olur. İnsan bu sonsuz bilinmezlik içerisinde bugünü tasarlayabilse bile geleceği tasarlayamadığı için bilinmezlik içinde var olma mücadelesine acı taşır. Yaşamın sürekli bir değişim barındırması, insanın elde ettiklerinin değersizliğini sürekli kendisine hatırlatarak acıyı katlanılmaz hale getirir.¹⁹²

Birey doğuştan gelen güdülerini sayesinde hayata karşı bitmeyen bir istek duymaktadır. Bu istek arzularının elde edildiği takdirde yaşam boyu kendisine mutluluk getireceği sanısı uyandırmakta ve mücadelesini kendince anlamlandırmasına sebebiyet vermektedir. Oysaki yaşamın sürekli değişim barındırması ihtiyaçların devamlı değişimini beraberinde getirmekte ve elde edilmiş istekleri de değersiz hale getirmektedir. İnsan uğruna mücadele ettiği yaşamın kendisini acı sarmalında oradan oraya sürükleyişine karşı koyamamaktadır.¹⁹³

İnsan ihtiyaçları olan fiziki bir varlık olduğundan dünyaya geldiğinde bu fizik ihtiyaçları gidermek için mücadeleye girişmektedir. Schopenhauer'a göre insan tüm ihtiyaçlarını giderse bile yine bu onun mutlu olması için yeterli olamamaktadır. İnsan ister ihtiyacının peşinden koşsun ister onu elde etsin değişen şey acının farklı bir türünü yaşamasıdır. Hayatta kalmak için mücadele ederken acı içinde kalan insan, ihtiyaçlarını giderdikten sonra da bu kez korkunç bir can sıkıntısıyla karşı karşıya kalmaktadır. Temel fiziki ihtiyaçları giderildikten sonra yaşamın korkunç bir can sıkıntısı getirmesi insanın görünüm dünyasında nedenselliğe bağlı yaşarken ruhsal

¹⁹² Schopenhauer, a.g.e . , s.51.

¹⁹³ Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.11.

tatmininin olamayacağını kanıttır. Schopenhauer, zenginlerin ömürlerini can sıkıntısıyla geçirmelerini ve sıradan insanlarca imrenilmelerine rağmen kendilerinin mutluluk içinde olmamalarını, yaşam mücadelesi başarıyla tamamlandıktan sonra gelen can sıkıntısına bağlamaktadır. Ona göre kâğıt oyunları ve benzeri eğlence şekilleri de bu yüzden ortaya çıkmıştır.¹⁹⁴

İnsanın yaşamının trajedi olduğunu ifade ederken Schopenhauer, bu yargıyı yaşamsal ihtiyaçlar hangi ölçüde karşılanırsa karşılansın insanı terk etmeyen acı ve can sıkıntısının varlığından yola çıkarak verir. Ona göre hayatta kalmak için girdiği savaşta acıdan acıya koşan insanın rahata erince de can sıkıntısından saçma olarak nitelediği eğlenceler peşine düşmesi acınacak bir durumdur. O, kâğıt oyunları ve benzeri basit eğlencelerin insanın aciz kaldığı şu uçsuz bucaksız dünyada kendini oyalamak için yetinmek zorunda kaldığı eylemler olarak görür. Bunun yanında ilginç olan şu dur ki aynı boş zaman düşünürce insanlığın yegâne değerini sağlayan sanat ustaları için bir dayanağa dönüşmüştür. Schopenhauer; sanat, edebiyat ve diğer kültürel etkinliklerin yaşamı anlamlı kıldığını ısrarla belirtirken; insanlığın onuru kabul ettiği sanat dehalarının dışındaki insanların *philister* olduğunu belirtir.¹⁹⁵ Boş zaman Schopenhauer'a göre sıradan insanlarda can sıkıntısını yenmek için basit eğlencelere dönüşürken seçkin insanlarda hayatın anlamını belirginleştirecek ve insanlığın tümü için anlam oluşturacak değerli eserlere dönüşmektedir.

Yaşam sürekli acılara ev sahipliği yapmasıyla sanat için hem bir keşif alanı hem de bu acıların dindirilebilmesi için bir çare olmuştur. Sanatçı, yaşamdaki acıyı gözlemleyerek hayatla ilgili derin bir yön hisseder; aynı zamanda dehaların kavrayabileceği ideaları keşif olanağı sunduğu için mutluluk imkânı da sunmaktadır. İnsan mutsuzluğunun kaynağı Schopenhauer'a göre; zaman, mekân ve nedensellikte kuşatılmış insan bilincidir. İnsan bilinci bu kuşatılmışlıktan kurtulduktan sonra maya örtüsünü yırtmakta ve acılı sürecin etkisinden kurtulmaktadır. Sanatçılar hayat mücadelesinin yapaylığını fark ettiğinde yaşamın temel ilkesi iradeyi görebilmekte ve mutlu olabilmektedir. Schopenhauer'a göre insanın bilme sürecinin bilen özne ve bilinen nesne olarak iki yönü vardır. İnsanın ideaları keşfedememesinin nedeni özne

¹⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2008.

¹⁹⁵ Schopenhauer, a.g.e. , 44.

ve nesneden oluşan algı kalıpları ve nesneye karşı olan yabancılaşmadır.¹⁹⁶ Sanat, insanın bilme sürecinde özne ve nesne arasındaki farklılığı yok ederek sırf öznenen oluşan bir bilinç süreci oluşturur. Nesneyle özne arasındaki bölünme ve farklılaşma yok olduğunda insan zihni fenomenal dünyaya bağımlı olmaktan kurtulmakta ve ideayı görebilmektedir.

Schopenhauer sanat dallarını istencin farklı nesnelleşme basamakları olarak görürken müziği bu hiyerarşik sıralamanın dışında tutmaktadır. Bütün sanat dalları en alt basamakta *mimari* en üst seviyede *trajedi* olmak üzere idealarla istenci nesnelleştirme derecelerine sahiptir. *Mimari* istencin ağırlık, bitişiklik, katılık gibi aşağı derece sezgisini verir. Daha üst seviyede ideayı sunan *heykeltıraşlık* nesneleri genel hatlarıyla verirken, ressam kendine özgü yorumuyla nesneyi yeniden yaratabilmektedir. Plastik sanatların bir üst derecesi olarak istenci yansıtmaya becerisine sahip olan sanat dalı *şiir*dir. Şiir görünüşü değil onların ilk örneklerin ideaları düşüncenin dolaysız aktarımıyla verdiği için sanat dalları arasında özel bir anlamı vardır. *Trajedi* ve *komedî* yaşamın en derin hatlarını en açık şekilde yansıttığı için istencin yansıtılmasında en üst sıradadır. *Komedî* acı dolu dünyayı içindeki birçok çirkinliği gülünç hale getirerek resmeder ve bu yönüyle umut vadederek bu dünyaya kişiyi çekmeye çalışır. Ancak, *trajedi*, yaşamın kaskatı ve değiştirilemez kötülüğünü olduğu gibi yansıttığı için ve bu sebeple de Schopenhauerca komediye nazaran daha üstün kabul edilmiştir, yaşamın esasen hiçliğini gözler önüne sermektedir. Bu haliyle trajedi kurtuluş için nihai çözüm olan yaşama istencinin olumsuzlanmasında ilham kaynağı olan bir sanattır.

Schopenhauer sanat dallarını istencin farklı nesnelleşme basamakları olarak görürken müziği bu hiyerarşik sıralamanın dışında tutmaktadır. Öyle ki müzik, istenci nesnelleşmesi değil bilakis istencin kopyasıdır. Müzik hiç şekilde görüngüyü ifade etmez; tüm varlığın özünü olan istencin birebir yansımasıdır.¹⁹⁷

Sanatın acıdan kurtaran yönü sadece sanatçı için değil, sanata ilgi duyan ve onu görüp yorumlayabilen insan için de geçerlidir. Sanat eserini yorumlayan ve ondaki güzelliği keşfeden insan, sanatta sunulan ideaları hissederek yaşadığı görüngü

¹⁹⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.19-20.

¹⁹⁷ Kiriş, a.g.e. , s.77.

dünyasının gerçek olmadığı anlar. Mücadele ettiği şeylerin anlamsızlığını fark ederek, bu mücadele esnasında yaşadığı acı dolu psikolojik süreçlerden de kurtulmuş olur. Yaşanılan hayatta hayatta kalmak için uğruna uğraştığımız şeylerin anlamsızlığı ve geçiciliğini fark ederek aydınlanan insan psikolojini acıdan koruyarak geçici süre de olsa mutluluğa kavuşmuş olur.¹⁹⁸

İnsan zihni aşırı derecede görüngü dünyasının algı kalıpları olan zaman, mekân ve nedensellik kalıpları ile hareket eder. Fakat sanatçı bu algı kalıplarının ötesindekini de kavrayarak sanatına yansıtmayı çalışır. Bu yüzden sanat eserleri kavramsallığın örtüşmediği, hatta kavramların gösteremediğini sunan eserlerdir. Kavramlar; zihnin zaman, mekân ve nedensellik kalıplarıyla işleyen yapılardır. Zihin bunları aşarak hareket ettiğinde fenomenal dünyanın sınırlarından kurtulmuş olur. Kavramlar görünüm dünyasının malzemelerini algılamamızda işe yararken irade dünyasının keşfi için yetersizdir. Bu açıdan sanat, içerisinde bulunduğumuz görünüm dünyasının algı kalıplarından sıyrılmamız için idealarla sunmakta ve iradeyi görmemizi sağlamaktadır.¹⁹⁹

3.6. İNSAN EYLEMLERİNİN AHLAKİ BOYUTU

Arthur Schopenhauer ahlaki değerlerin insanlara ancak felsefi düşünceyle verilirse anlamlı olacağını ifade etmektedir. Bu açıdan dinlerin ahlak oluşturma çabasında kullandığı vaaz yöntemini eleştirir ve din adamlarının bu yöntemle ancak az düşünen ve itaat eden bireyler ortaya çıkaracağını savunur. Dinler, düşük algı seviyesinde insanlar yaratarak, onları düşünmeyen, derin kavrayışa sahip olmayan, itaatkâr hale getirmektedir. Korku ve öğüt yöntemiyle insanlar çerçevesi dar bir algı düzeyine sahip olmakta, böylelikle sanat ve felsefede yetkinlik sağlayamamaktadırlar. Oysaki ahlaki olgunluğu felsefi yaklaşım üzerinden vermek bireyde bu değerlerin hakikatle

¹⁹⁸ Schopenhauer, *Güzelin Metafiziği*, s.30.

¹⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Bilmek ve İstemek*, Ahmet Akdoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.23-42.

gerçek payının idrakini ve uygulanabilirliğine inanmasını sağlar. Bı şekildeki bir ahlaki kazanımın eylemlerde uygulanabilirliği ve sürdürülebilirliği de artacaktır.²⁰⁰

Schopenhauer, ahlaki yaklaşımın uygulanabilir olması için hayatın gerçekleriyle örtüşmesi gerektiği ve yaşamın temel ilkeleriyle ilgili hakikati ortaya koyması gerektiğini savunmaktadır. Bir ahlaki yaklaşımı ortaya koyarken, ona göre, en az bu ahlaki yaklaşım kadar onun hangi gerçeklik üzerine kurulduğu da önemlidir. Bu bağlamda ahlakın dayandığı yaşamsal ilkelerin önemi, Schopenhauer'ın felsefesindeki *iradeyi* ön plana çıkarmasına sebep olmaktadır. Filozof, bir ahlak yaklaşımı oluştururken, ona dayanak olarak kullanacağı bir metafizik sistemi incelemektedir. İnsan, bu düşünceye göre, evreni ve insanlığı anlayabilecek bir felsefi bilince sahip olabilirse beraberinde ahlaken de yetkinleşebileceklerdir.²⁰¹ Aksi takdirde kişi evren ve insan hakkında yüzeysel bir bilgiye sahip olacak ve bu yüzden istencin doğuştan kendisine verdiği ahlakileşmesine engel olan duyguları terk edemeyecektir. Çünkü insan ancak istencin kontrolündeki bencillik ve cinsellik dürtülerinden arınırsa erdemli olabilmektedir. Bu dürtülerin birer tasarım kalıbı olduğu gerçeği ancak metafizik bir görüşle sağlanabilir.²⁰² Bu metafizik görüş kişiyi, hakikatin en alt seviyesinden üst seviyenin idrakine taşıyabilir. Böylelikle oluşturulan metafizik görüş dayalı ahlaki yaklaşım, kalıcı ve uygulanabilir olarak insan eylemlerine yansıtacaktır.

Kant'ın *maksimleri*, yani felsefesinde tek kişinin kendi istenç ve eylemlerini belirlemek üzere koyduğu ahlak ilkeleri, Schopenhauer'ca eleştirilmektedir. Kant, eylemlerin altında yatan ilkeleri bu terim ile ifade ederken, eylemlerimizin yalnız evrensel olan *maksimlere* dayandırılması gerektiğine inanmaktadır. İnsan eylemlerine yönelik “-melisin, -malısın” yönündeki ifadelerin insanları erdemli yapma konusunda hiçbir katkı sağlamadığı ifade etmektedir. Bunun sebebi bu tarz ifadelerin insan ve evren hakikatine dair kapsayıcı bir gerçeklik yansıtmadığı ve insan ve evren hakikatinden beslenen bir çıkarım olmadığıdır. Düşünür, öncelikle insanın davranışlarının kaynağı tespit edilmeden ve yaşamın işleyişi ile ilgili temel ilkelere

²⁰⁰ Schopenhauer, *Din Üzerine*, s.65.

²⁰¹ Schopenhauer, *Two Fundamentals of Ethics*, s.259.

²⁰² Schopenhauer, *Merhamet*, s.67.

ulaşılmadan ahlaki çıkarımlarda bulunmanın etkisiz olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan Schopenhauer, Kant'ın ahlak ile ilgili söylemlerini dinlerin öğütleriyle benzer bulmaktadır. Musa'nın Tur Dağı'ndan alıp İsrailoğullarına iletlediği On Emir ile Kant'ın söylemlerinin aynı nitelikte olduğunu savunmaktadır.²⁰³

Schopenhauer, dinlerin yerleşik inanç sistemleri, ahlaka ait üretilen felsefi kabuller ve toplumlardaki kalıplaşmış ahlaki inanışlarını sorgulayarak eserlerinde ele almıştı. Her şeyden önce, bir ahlaki yaklaşımın temelinde insan tutum ve tavırlarının kaynağında akıllı görmesini yanıltıcı kabul etmektedir. Eğer gerçekçi bir ahlaki disiplin ortaya koymak istiyorsak, düşünür her şeyden önce insan eylemlerinin belirleyicinin akıl değil istenç olduğunu ve aklın da istencin yönetiminde işlediğini kabul etmemiz gerekmektedir Schopenhauer'ın işaret etmek istediği, aklın istence göre ikincil bir yapıda olduğudur. Dolayısıyla ikinci yapıda olan bir kavrama dayanarak insan eylemleri hakkında gerçekçi tespitler yapamayacağımızdan, bu eylemleri erdemli olana yöneltecek ahlaki tutumu da doğru belirleyemeyiz.²⁰⁴

Kant dışında, erdem üzerine düşünürün eleştirdiği bir diğer felsefi yaklaşım da Platon'un adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik içerikli erdem sıralamasıdır. Bilgelik, Schopenhauer'a göre istencin değil ona bağlı olan aklın bir ürünü olduğu için bir erdem değildir. Çünkü bir eylemin erdem olabilmesi için insanın öz benliğiyle kurduğu dolaysız ilişkiden oluşmalıdır. Akıl ise nedensellik ilkesiyle çalıştığı için kendilik bilinciyle bizi aslolana götüremez. Schopenhauer'a göre erdem mutlak surette iradeyle yüzleşip ondan dayanak olarak yeşertilen tutumlarda kendini gösterebilmektedir. Diğer bir eleştiri getirdiği cesaret niteliği ise, Schopenhauer'ın tanımlamasıyla her zaman insanı iyiye götüren bir duygu değildir. Aksine, insan bu duygu ile zaman zaman kendi varlığını tehlikeye atmakta, telafisi olmayan zararlara sebebiyet vermektedir.²⁰⁵

²⁰³ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.14.

²⁰⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, s.212.

²⁰⁵ Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, s.22.

SONUÇ

Schopenhauer felsefesinde yaşamı meydana getiren asıl ilke, hayat gücü, ilk enerji, herşeyin temelindeki metafiziksel güç, yâni *istencin* kötülük eksenli hareket ettiğini kabul eder. Bu kör, bilincin gücün kontrolündeki insan hayatının sonsuz bir isteme, haz, tatmin olma, can sıkıntısı ve yeniden isteme döngüsüyle devam eder. İsteme insan yaşamını haz amacına yönelterek sürekli belli hedefler peşinde koştururken, kötülük merkezli hareket eden istencin kurbanı olarak yaşamı sürekli acı ve ızdırapla geçer. İnsan her ne kadar mutluluk arayışında olursa olsun yaşamın ona getireceği tek şey bilinç algılarının kavramsallaştırıcı kurgularıyla oluşturduğu görünüm dünyasında hayali mutluluklar peşinde koşmaktır. Bu mutluluklara ulaşmak için acıdan acıya koşan insanın, yaşam karşısındaki çaresizliğini Schopenhauer trajediye benzetmektedir. İnsanın metafizik bir güç tarafından kötülükle sarmalandığına inanan düşünür, yaşam karşısında insanın çaresizliği ve yalnızlığını “*Biz çayırda oynayan kuzular gibiyiz, kasap bu kuzuları izleyip içlerinden birini seçer, sonra bir başkasını çünkü kaderin kasasında bizim için ne felaketler barındırdığını iyi günlerimizde bilemeyiz, hastalık, eziyet, yoksulluk, sakat kalma, görüş kaybı, delilik ve ölüm.*” ifadeleriyle ortaya koymuştur.²⁰⁶ İnsan çabası her ne kadar mutluluk gayesiyle hareket etse de, kendisini çevreleyen acı merkezli enerjiden kurtulamamaktadır. Yine insanın daimi mutluluğunun imkânsızlığını “*İnsan başta hiç mutlu değildir. Ama bütün hayatını, kendisini mutlu edeceğini sandığı bir şeyin peşinde çabalayarak geçirir ve nadiren amacına ulaşır, ulaştığında da yalnızca düş kırıklığıyla karşılaşır. Sonunda bir enkaz gibidir ve limana direkleri ve donanmaları yok olmuş bir şekilde gelir. Ondan sonra da mutluluk ya da mutsuzluk aynıdır çünkü hayatı, içinde bulunduğu her dakika yok olan andan fazlası değildir. Ve şimdi de sona ermektedir.*”²⁰⁷ şeklinde açıklamaktadır. Düşünür varoluşun getirdiği korkunç acının insanı yaşamı boyunca kuşatacağını ve geçici mutlulukların

²⁰⁶ Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Levent Özşar(çev.), İstanbul: Biblos Yay. ,2007, s.298.

²⁰⁷ Schopenhauer, a.g.e. , s.284.

bu acıyı dindiremeyeceğine işaret etmektedir. Buradan yola çıkarak mutluluğun ve huzurun, bu dünyevi ihtiyaçların tatminiyle giderilemeyeceği fikrine ulaşılabilir. İnsan yaşamı, acıdan kaçmanın imkânsız olduğu bir fiziksellik dünyasıdır ve bu fiziksel dünyanın algı kalıplarının ötesine geçerek manevi bir düzleme ulaşılmadıkça insan acıya mahkûm olarak yaşamaya devam edecektir.

Arthur Schopenhauer'ın yaşamın özü gereği acı olduğu temel kabulü göz önüne alınırsa, yaşamın getirdiği sorunlara tek tek çare aramanın oyalanma ve geçici tatminden başka bir yere götürmediği görülür. Yaşamda asıl olan mutluluk değil acı olduğu, mutluluğun sadece acının geçici bastırılması olduğu bu düşünce yapısına göre; mutluluk arayışının insanın eylemlerini yönlendiren bir duygu olmakla birlikte hiçbir zaman mutlak anlamda erişilemeyecek bir hedefin beklentisi olduğu ifade edilmiştir. Schopenhauer'ın burada işaret ettiği tek kurtuluş yolu öncelikle yaşamda insanın sarf ettiği mücadelenin belli bilinç kalıplarıyla örülü yapay bir gerçeklik olduğu ve dolayısıyla devam eden bu yaşam kargaşasının anlamsızlığının fark edilmesidir.

Schopenhauer'a göre istencin nesnelleşmesinin en üst seviyesi olan insan günümüzde de fiziki dünyanın bitmek tükenmek bilmeyen isteklerinin peşinde koşarak ızdırapla yüz yüze gelmekte ve mutluluğuna vasıta olacağını düşündüğü teknolojik ve bilimsel gelişmeler bireyde ruhsal tatmin oluşturmak yerine fiziki dünyanın getirdiği bir sonraki ihtiyaç için basamak oluşturmaktadır. Yaşadığımız çağda insanlık öncesinde hayal bile bile edemediği konfor ve rahatlığa kavuşmuş, insanlar için yaşam şartları inanılmaz bir hızda iyileşmiştir. Yeni dünya düzeninde insan doğaya hükmetmekle kalmayıp, yaşam formlarının her birini insan arzu ve talepleri doğrultusunda tekrar yapılandırmaktadır. Teknoloji ve bilimin sağladığı olanaklar inanılmaz bir hızda ilerlemekte, insanın ihtiyaç duyduğu hiçbir şey “imkânsız” sıfatıyla nitelendirilmemektedir. Yapay zekâ, insan klonlama, labaratuvar ortamında insan üretme, ulaşım ve iletişimin mekân ve zaman sınırlarını zorlayan hızlı gelişimi, bilgiye ulaşmadaki kolaylık ve hız insan yaşamına fiziki imkânlar açısından ciddi bir rahatlık sağlamıştır. Bütün bunlarla birlikte hukuk sistemlerinde bireyi ve bireyin özgürlüğünü merkeze alan oluşumlar ön plana çıkmıştır. Birey gün geçtikçe bağımsızlaşmakta, toplumsal, sosyal, ailesel ve ya dini yaptırımların boyunduruğundan uzaklaşarak sınırsız bir seçme özgürlüğü tanınmaktadır. Birey

artık kendini istekleri ile arasında hiçbir set olmadığına inandığı bir dünyada bulunmaktadır. Bütün bu bahsedilen gelişmeler insanlığın tarih içerisinde biriktirdiği kazanımlar olarak değerlendirilebilse de bireyleri ve toplumları mutlak huzur ve mutluluğa ulaştıramamıştır. Tüm bu olumlu gelişmelere rağmen insan kendinin bir önceki dönemin insanlarından daha mutlu olduğunu iddia edememektedir. İnsan sahip olduğu imkânlarla ne fiziki dünyanın ihtiyaçlarının peşinden daha az koşmuş, ne de bu yeni imkânlarla kendini gerçekleştirdiğine kanaat getirmiştir. Yaşadığımız çağ, tüm özgürlüklerine ve bilimsel gelişmelerine rağmen bireyi yalnız ve mutsuz bir canlı olmaktan kurtaramamıştır. Aksine çağımız belki de öncesinde hiç olmadığı kadar aile kavramının zayıflaması, madde bağımlılığı, şiddet, savaşlar, toplumsal haksızlık ve eşitliksizler, kimlik bunalımları gibi insana ait problemlerle karşı karşıyadır ve toplumsal güven ve değerlerin aşınması insanın idealize ettiği özgürlük ve bireysellik kavramlarının tek başına huzur ve refah getirmediğini göstermiştir.

Modern hayatın materyalist yaşamı içerisinde tasarım dünyasının kuşatıcılığından kurtulamayan insanın bunalım ve girdaplarına Schopenhauer'ın acıyla yüzleştiren ve kendinde varlığa dönüşü sağlayan ahlak anlayışı ışık tutabilir. Filozofa göre, insan tüm bencilliklerinden sıyrılarak insanlığı aynı iradenin ürünü ve aynı ortak acının mağduru olarak görürse kendini tüm diğer insanlarla hatta canlılarla ortak görecektir; böylelikle kendi fiziki ihtiyaçlarının peşinde koşarken yüklendiği acıdan kurtulmuş olacaktır. Birey herhangi bir canlıyla karşılaştığında kendi benliği ve onun arasında hiçbir farklılık ve ayrım görmüyorsa ahlaki anlamda olgunluğa ulaşıp aynı zamanda acı sarmalından da kurtulabilir. Aksi takdirde doğuştan getirmiş olduğu iradenin etkisiyle, bireysel veya türsel varlığı için mücadele ederek yeryüzünde acının ve ıstırabın artmasına neden olacaktır.

İnsan yapısı gereği maddi ve manevi yapıdan oluştuğu için maddi ihtiyaçları her ne kadar karşılansa da manevi tarafına hitap eden unsurlar karşılanmandan tatmin olamamaktadır. İnsanlık ihtiyaç duyduğu metafizik bağı sağlayabilmek için en yakınında bu ihtiyaca hitap eden yaklaşımları tercih edebilmekte, bu noktada toplumsal normlarla çelişen, sınırlardaki düşünce oluşumları ve uç noktalardaki dini öğretilere kapılabilmektedir. Günümüz dünyası bir yandan geçmişten günümüze gelen manevi ölçütleri arka plana itmekte bir yandan da bunların yerine koyabileceği yeni manevi unsurlar oluşturmaya çalışmaktadır. İnsanlığın zaman zaman şiddet

içeren ve uç noktalarda kabulleri olan dini yapılanmalar ve madde ötesiyle bağ kurduğunu iddia eden parapsikolojik inançlara yönelmeleri var olan metafizik ihtiyaçlarının modern dünyanın materyalist döngüsünde karşılanamamasından kaynaklanabilmektedir. Toplumsal hızlı bir şekilde kendilerini yapılandıran ahlaki normlarını ve inanç sistemlerini kaybederken, manevi dünyayla kurulan bağın kaybolması metafizik ihtiyacın karşılanması toplumsal patlamalar neden olacak şekilde gelişebilmektedir. Ticarileşen parapsikolojik uygulamalar insanlığı manevi yönden rahatlatma iddiasıyla ilgi görürken, dini referanslarla hareket ettiğini savunan belli terör örgütleri ve toplumun temel uzlaşma alanlarını reddeden dini yapılanmalar en gelişmiş ülkelerde dahi sempatican toplayabilmektedir. Günümüze dair sosyolojik olaylar bize göstermektedir ki yaşamın manevi yönünün arka plana itilmesi, fiziksel şartlar her ne kadar iyileştirilirse iyileştirilsin sosyolojik bunalımlara neden olmakta ve yeni manevi arayışlarla toplumsal yapıdaki bu eksikliği telafi etmek için daha sınırlarda gezen yaklaşımlara başvurulmaktadır.

Arthur Schopenhauer'ın felsefi disiplini bugün içerisinde bulunduğumuz toplumsal bunalımlar için gerekli reçeteyi de içerisinde barındırmaktadır. Schopenhauer tüm acılarımızı yatıştırıp manevi huzura ulaştıracak ahlaki yaklaşımını tüm insanlıkla bir bütün olma, sevgi, merhamet, sanatsal ve felsefi kavrayış üzerine kurar. Bugün her zamandan çok daha ihtiyacımız olan şey, Schopenhauer'ın da işaret ettiği gibi bizi çepeçevre kuşatan ve bu fiziksellik dünyasının boyunduruğundan kurtulabilmemizdir. Maddenin hiç olmadığı kadar ön plana çıkarıldığı bu dönemde, artık insan kendini tanımlamaya ve konumlandırmaya yeniden ihtiyaç duymaktadır. İnsanın yaşamı anlamlandırabilecek değerler üretebilmesi, yaşamı yaşanılabilir kılabilmek için zorunlu bir ilkedir ki bu günümüzde insanlığın tekrar temel arayışı haline gelmiştir. İnsan olarak maddeye olan hâkimiyetimiz hiç olmadığı kadar artarken ve bunu fiziksel ihtiyaçlarımız için sınırsızca kullanabileceğimiz bir dönemece girerken; manevi dünyamızın temel kodlarını kaybetmemiz bireysel ve toplumsal çapta yeni manevi çıkmazlara girmemize engel olamamaktadır. İnsanlık bugün tekrar metafizik ihtiyaçlarla yaşama manevi bir doku oluşturma arayışına girmiştir. İşte bu noktada Schopenhauer'ın ahlaki yaklaşımı nedensellik ve kavramsallıkla örölü yaşantımıza, yeniden o hiçbir şeye ihtiyacı olmayan temel özü manevi dayanak olarak verebilmektedir.

Schopenhauer'ın kendinde varlık olan istenci ahlak sistemine temel kavram olarak yerleştirmesi çıkış noktası olmuştur. İstenç kavramını dünya görüşüne temel olarak alsın ya da almasın, insanlığın temelde tüm varolanı aynı özün parçaları olarak görmesi mümkündür. Teist inanca sahip bir birey de, yaşamın Tanrının bir eseri olduğu ve tüm insanlığın onun yansıması olduğu gerçeğinin kabulüyle fiziksel dünyanın gerçekliğini yapay kabul etmesi ve tüm insanlığı kendisiyle aynı yaratımın parçası olarak görmesi kendisini düşünürün işaret ettiğı hem bireyselleşme yanılgısından hem de fiziksel dünyayı önceleme kaygısından kurtaracaktır. Teistik dinlerin özellikle üzerinde durduğu dünyanın faniliğı ve tüm insanlığın bir gün Tanrıyla buluşacağı düşüncesi, Schopenhauer'ın fiziksel dünyayı arka plana itme ilkesiyle de tutarlılık sağlamaktadır. Birey herhangi bir metafizik güce inanmasa ve evrenin yalnızca fiziksel tepkimelerle oluştuğu tezinden yola çıkarsa bile, bu kendisinin diğerk bireylerle ortak bir insanlığın parçası olduğu gerçeğini görmesine engel olmaz. Schopenhauer'ın bugünün gerçeklerini göz önüne alarak yeniden okunması, metafizik kabullerimiz her ne olursa olsun insanlığın ya da tüm canlıların çektiğı acının benzer olduğu ve acının ancak bireysellik ilkesinin aşılmasıyla ortadan kalkabileceğı fikrini özümsememizi sağlar. Schopenhauer bize, kendimizi ve anlık çıkarlarımızı öncelememizin bilinç algılarımızın kendimizi yaşamın merkezine koyma yanılgısına sürüklemesinden kaynakladığını ve bizlerin yaşadığı her bir acının benzerleriyle öteki gördüğümüz ve nesneleştirdiğimiz diğerk canlıların da acısı olduğunu tekrar göstermektedir. Böylelikle Schopenhauer'ın ısrarla üzerinde durduğu duygudaşlık yeşerme imkânı sağlamakta, birey kişisel çıkarlarını başkalarının acısı üzerine kurmaktan vazgeçebilecek bilince sahip olabilmektedir.

Düşünürün fiziksel ihtiyaçlar tatmin edildiğinde ve istekler hazza dönüştüğünde bile insanın yakasını bırakmayan korkunç can sıkıntısını tarifı, bugün gelişmiş medeniyetlerde tüm yaşam koşulları maddesel açıdan olabilecek en kusursuz seviyedeyken buradaki toplumların içerisinde barınan ruhsal bunalımlar, intihar girişimlerindeki artış, madde bağımlılıkları gibi sosyal problemlerin izahına yardımcı olabilir. Sosyo-ekonomik düzeyi yüksek kesimlerde bile boy gösteren bu sıkıntılar, hayatta kalmak için gerekli ihtiyaçlarını karşılayan insanın bile bu fiziksel dünyada mutluluk duygusunun devamlı olmadığını, kendisini çevreleyen maddi dünyanın sınırlarının bireye mutlak huzur vermediğini göstermektedir. Schopenhauer bu

durumu, ihtiyaçlarımızı karşılamak için algılarımız nesnelere ynelmediğinde yani zihnimizde çeldiriciler olmadığında, farkına vardığımız varoluşla ilgili gerçeklerin, insan olarak bu yaşamda nemsizliğimizin, varlığımız ve varoluşumuzun anlamsızlığının ve lme giderek yaklaşma duygularımızın ortaya çıkması olarak açıklar. Birey düşünürün korkunç can sıkıntısı olarak tarif ettiği bu durumda, artık hayatta kalmak için yeni ihtiyaçlar peşinde koşmanın ötesinde yaşamın anlamsızlığı ile boğulur. Bugün belki de toplumların içine düştüğü ruhsal ve sosyal bunalımların, hayatın anlam kaybına uğramasının temel izahı bu felsefede açıklanmıştır. Eğer Schopenhauer'ın işaret ettiği gibi duygu dünyamızı nedensellik ve kavramsallıkla rl bu fiziksel dünyanın sınırlarından kurtarabilir ve hakikatin manevi yüzüyle yzleşebilirsek, insanlığın bu yaşama daha derin anlam kazandırabilmesi gerçekleşebilecektir.

Sanat da Schopenhauer'ın işaret ettiği gibi, günümüzde maddeleşen insana manevi bir boyut kazandırmada bir unsur olabilir. Bilinçdışı gler, kavramsallaştırmaya ihtiyaç duymadan veya sözcüğe dökülmeden sanat yoluyla aktarılabilirler. İnsan nesne ile kurduğu ilişkide kendi zihin kalıplarıyla kendini önceleyen bir tutum içerisinde bulunurken, sanatla birlikte tek tek nesnelerin ve olayların algısından kurtularak yaşam hakkında bütüncül bir görüşe ulaşabilir. Kendini merkeze alan bilinç kalıplarından sanat sayesinde kurtulabilecek olan insan, kendini kuşatan tek tek olayların ve bireysel çıkarların esasen sonsuzluk içerisindeki anlamsızlığını keşfedebilir. Böylelikle zamanın ve uzamın ötesinde bu yaşamı sürekli kılan değerlere ulaşmayı başarır. Sanat evrendeki zamana ve uzama bağlı olandan sıyrılarak her şeye temel olan ve zaman ve mekândan arınmış olan iradenin farkına varılmasını sağlayan bir bilme aracı olduğundan tasarım dünyasının sınırlarından kurtulmamıza imkân sağlar. Günümüzde sanat artık ticarileşmekle birlikte, yaşamın özü ile ilgili kavrayış imkânı sunan nitelikte olmaktansa her an her şeyde karşımıza çıkabilecek bir tüketim malzemesine dönüşmüştür. Böylelikle ruhsal olgunlaşma ve manevi keşif alanı olabilecek olan bir kavramken, bugün avamlaşma ve sıradanlaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Tüketim toplumu, sanatı da anlık keyif aracı haline dönüştürürken, sanatın metafizik unsurlarla kurabileceği bağ sekteye uğramış ve zamanlara hükmeden kalıcılığı tüketim toplumunda aşınmaya uğramıştır. Bugün toplumların ve bireylerin ihtiyaı olan şey, makineleşen ve maddeleşen insanın

manevi unsurlarla ve soyut değerlerle estetik boyutta tekrar yüz yüze gelmesidir. Bu estetik bağlamda gerçekleşen ruh yolculuğu, kişileri maddenin boyunduruğundaki nedensellikten kurtararak sonsuzluğa kapı aralayan bir bakış elde etmesini sağlayacaktır. Kişilerin fiziksel dünyanın sınırlarından kurtarabilecek bu estetik boyut, yaşamın maddesellikten kurtulmuş yönüyle insanlığa ruhsal tatmin alanı açacaktır. Bugün sanatla kurulacak bağın güçlendirilmesi, yaşamın mekanik ve sığ bir hal almasının önüne geçmek için olanak sağlayabilir.

Toplumların temel yapısını oluşturan dini kabullerin ve ahlaki yaklaşımların içerisinde bulunduğumuz süreçte hızlı aşındığı görölmektedir. Bu hızlı değişim, kurulmaya çalışılan yeni yapılanmaların toplumsal dokuyla uyumunda sorunlar teşkil ederken, toplumu ayakta tutan temel manevi unsurların eksikliği belli sosyal çöküşleri de beraberinde getirmektedir. Bu manevi normların hızla aşınması, Schopenhauer'ın işaret ettiği gibi ahlaki yaklaşımların vaaz yöntemiyle ve otoriteyle verilmeye çalışılmasından kaynaklanabilmektedir. Günümüzde insanlık bilgi çağının verdiği öz güven ve otoriteyi sorgulama gücüyle, önüne konulan yaptırımcı anlayışları reddetmekte; otoriter söylemler ve vaaz niteliği taşıyan öğretiler kitlelerce inandırıcılığını kaybetmektedir. Schopenhauer, ahlaki yaklaşımlarını ortaya koyarken mutlaka felsefi algılanışla ve duygudaşlıkla meydana getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu ortaya konan ahlaki yaklaşımın gerçekçiliği, insanlar üzerindeki etkisi ve uygulanabilirliği açısından düşünürce elzem bir noktadır. Bugün daha iyi görmekteyiz ki, bir öğretinin felsefi alt planı işlenmeden sadece doğru ve yanlışların korkutma ve vaaz yoluyla verilmesi bilgi çağının sorgulayan bireyinde etki yaratmamaktadır. Manevi dünyamızın yapı taşlarını oluşturan unsurlarda temel ilkelerin mantıksal yapılandırılması yapılmadan bu öğretilerin bireylerce içselleştirilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda, toplumları ayakta tutan manevi dinamitlerin yeniden felsefi algılayışla yorumlanması ve yapılandırılması gerekmektedir. Toplumsal yapının kuvvetlenerek sonraki nesillere aktarımı ancak her dönemde edinilen yeni bilginin eskiden gelen sağlam düşünce kökleriyle birleşerek kalıcı değerler üretmesiyle mümkündür.

Arthur Schopenhauer, düşünce dünyasını metafiziğe ve maneviyata döndüren tutumu ile fark yaratan bir düşünür olmuştur ve farklılık çağımızın ihtiyaç duyduğu manevi açılımlar için ışık tutabilmektedir. Fizikselliği hakikatin en alt basamağı gören

Schopenhauer, günümüz insanın yaşadığı ruhsal tatminsizlik ve toplumların yüz yüze geldiği manevi bunalımlar için hakikatin üst basağına, yani yaşamın manevi boyutuna ulaşma adına çıkış noktası sunmaktadır. Schopenhauer düşüncesiyle sevgi, merhamet, tüm canlılarla özdeşleşme, acıdaki duygudaşlık, felsefî ve sanatsal idrak ilkeleri ile yaşantımızı fizikselliğin mahkûm ettiği çıkmazlardan kurtarıp anlamlandırmak olanağı doğmuştur.

KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. 3.Basım, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Conze, Edward. (2005). *Kısa Budizm Tarihi*. Ömer Cemal Güngören(çev.), 1.Basım, İstanbul: Yol Yayıncılık.
- Crone, Robert A. (1997). *Schopenhauer on Vision and the Colors*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Descartes, Rene. (1947). *Metot Üzerine Konuşmalar*. Mehmet Karasan(çev.), İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Haklı, Şaban. (2012). Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2012.2: 195-211.
<http://www.dergipark.org.tr/download/article-file/85953> (Mayıs 2019)
- Heimsoeth, Heinz. (2007). *Kant'ın Felsefesi*. Takyettin Mengüşoğlu (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Irmak, Sadi. (1962). *İrade Felsefesi*. İstanbul: İkbâl Kitapevi.
- İnel, Oğuz(hzl.). (2017). “*Etik ve Mutluluk Üzerine*”: *Nietzsche ve Schopenhauer ile Küçük Bir Söyleşi*. 1.Basım. Ankara: Sobil Yayıncılık.
- Kant, Immanuel. (2008). *Katkısız Aklın Eleştirisi*. Nejat Bozkurt (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kiriş, Nurten. (2008). *Arthur Schopenhauer'de Kötülük Problemi ve Kötümserlik*. Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış YLT. Muğla
- Kiriş, Nurten. (t.y.). Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise. *Felsefe Dergisi*. 5: 81-100. <http://www.flfsdergisi.com/sayi5/81-100.pdf>. (Mayıs 2019)
- Kuçuradi, İoanna. (2013). *Schopenhauer ve İnsan*. 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Naoajivako, Bhikkhu. (1988). *Schopenhauer ve Budizm*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Platon. (1994). *Diyaloglar-2*. Macit Gökberk (çev.), 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Renou, Louis. (1993). *Hinduizm*. Maide Selen(çev.). 1.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Russel, Bertrand. (1996). *History of Western Philosophy*. London: Routledge Publishing.
- Safranski, Rüdiger. (2015). *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları*. Ali Nalbant(çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Salter, William M. (2018). “*Schopenhauer, Felsefe ve Din*”, *Din Üzerine*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Sans, Edouard. (1990). *Schopenhauer*, 1. Basım, Ankara: Dost Yayınevi.
- Schopenhauer, Arthur. (1914). “*On Women*”. T. Bailey Saunders (çev.), Kuno Frank (edt.), New York: German Classics.
- Schopenhauer, Arthur. (1970). *On the Suffering of the World*. R.J.Hollingdale(çev.). London: Penguin Books.
- Schopenhauer, Arthur. (1994). *Philosophical Writings*. Wolfgang Schairmacher (ed.), New York: German Library.
- Schopenhauer, Arthur. (2008a). *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, Ahmet Aydoğan(çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, Arthur. (2008b). *Hayatın Anlamı*. Ahmet Aydoğan(çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Schopenhauer, Arthur. (2009a). *Merhamet*. Zekai Kocatürk(çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Schopenhauer, Arthur. (2009b). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*. Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur. (2009c). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. Levent Özşar (çev.), 1.Basım, İstanbul: Biblos Yayınları.

Schopenhauer, Arthur. (2009d) . *The Horrors and Absurdities of Religion*. R.J.Hollingdale (çev.), New York: Penguin Books.

Schopenhauer, Arthur. (2015a). *Parerga ile Paralipomena*, 1.Kitap. 2.Basım Bursa: Biblos Yayınevi.

Schopenhauer, Arthur. (2015b). *İnsan Doğası Üzerine*. Elif Yıldırım(çev.). 3.Basım. İstanbul: Oda Yayınları.

Schopenhauer, Arthur. (2018a). *Dünyanın İstirabı Üzerine*. Ferhat Jak İçöz(çev.). İstanbul: Epsilon Yayınevi.

Schopenhauer, Arthur. (2018b). *Din Üzerine*. Ahmet Aydoğan (çev.). 5. Basım. İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur. (2018c). *Güzelin Metafiziği*. Ahmet Aydoğan (çev.). 3. Basım. İstanbul: Say Yayınları.

Uğurlu, Ahmet. (2015). *Izdırap ve Merhamet: Schopenhauer'da İrade Ahlak İlişkisi*. 1.Basım, İstanbul: İz Yayıncılık.

World Health Organization. (2014). *Preventing suicide - A global imperative*, <http://www.who.int> (04.05.2019).

Malezyal Genç Instagramda Yaptığı Oylama Sonucunda İntihar Etti". (2019). <https://tr.euronews.com/2019/05/15/malezyal-genc-instagramda-yaptigi-oylama-sonucunda-intihar-etti-sosyal-medya> (15 Mayıs 2019)