TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

SCHOPENHAUER'DE İSTEME MESELESİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tezi

Ezgi Deniz FESLİOĞLU

Ankara- 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

SCHOPENHAUER'DE İSTEME MESELESİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tezi

Ezgi Deniz FESLİOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Ankara- 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)

ANABİLİM DALI

Ezgi Deniz FESLİOĞLU

SCHOPENHAUER'DE İSTEME MESELESİ VE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
……	……..
……	……..
……	……..
……	..…....……

Tez Sınavı Tarihi:……

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Prof. Dr. Hamdi Bravo danışmanlığında hazırladığım "Schopenhauer'de İsteme Meselesi ve İnsan Özgürlüğü (Ankara 2019)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Ezgi Deniz FESLİOĞLU

İÇİNDEKİLER……..…….i
GİRİŞ 1

1. BÖLÜM: DÜNYANIN TASARIM VE İSTEME HALİ 9
1.1 Tasarım Olarak Dünya 9
1.1.1 Özne ve Nesne İlişkisi 17
1.1.2 Yeter-Sebep İlkesi 20
1.2 İsteme Olarak Dünya 26
1.2.1 Doğa Bilimleri, Matematik Bilgisi ve Felsefi Doğruluk 28
1.2.2 İsteme, Özne ve Beden İlişkisi 32
1.2.3 İstemenin Nesneleşme Basamakları 38

2. BÖLÜM: İSTEME, ÖZGÜRLÜK VE İNSAN İLİŞKİSİ 47
2.1 İnsan ve İsteme İlişkisi 47
2.1.1 İstemenin Bir Nesnesi Olarak Akıl 49
2.1.2 Ahlak 54
2.2 İnsan ve Özgürlük İlişkisi 66
2.2.1 Özgürlük Türleri 70
2.2.2 Zorunluluk 73
2.2.3 Özbilinç 75
2.2.4 Karakter 80
2.2.5 Var Olmanın Acısı ve Yaşamı-İstemenin Reddi 86
2.2.6 Deha 93

SONUÇ 102
ÖZET 107
ABSTRACT 108
KAYNAKÇA 109

GİRİŞ

Özgürlük ve varlık problemi, antik çağdan itibaren felsefe için çözülmesi gereken iki önemli sorun olmuştur. Her filozof özgürlüğü, kendi varlık ve insan anlayışlarının uzantısı olarak açıklamaya çalışmıştır. Felsefe tarihindeki özgürlük kavrayışlarına baktığımızda, Arthur Schopenhauer'in de dikkat çektiği gibi pek çok düşünür, varlık ve insan arasına bir uçurum koymuş ve bu sorun aşılamamıştır. Dini görüşlerin de bir uzantısı olarak, insan varlıklar arasında özel bir varlık olarak görülmüş ve aslında insan-varlık ilişkisi hiçbir zaman kurulamamıştır. Bu durum kendini en belirgin olarak özgürlük meselesinde açığa çıkarmaktadır. Bütün varlıklar zorunluluğa tabi, nedensel yasaların hüküm sürdüğü ilişkilerle açıklanırken, bir tek insan bu yasalardan bağımsız, özgür ve nedenlerin yaratıcısı olarak düşünülmektedir. İnsanın neden böyle özgün bir konuma sahip olduğuysa felsefi sistemler tarafından tutarlı bir biçimde açıklanamamıştır.

Bu tezin konusunu bu sebepten ötürü Schopenhauer'in isteme meselesi ve insan özgülüğü oluşturmaktadır. Schopenhauer, insanın özgür olmadığını -en azından büyük yığınlar için- iddia ederek, bu sorunla doğrudan yüzleşme cesaretini göstermiş, bunu bütün felsefi sistemi ile tutarlı bir biçimde ortaya koymuştur. Bunu yaparken Schopenhauer, aksi görüşleri yok saymaksızın, insanın özgür olduğu yanılgısına sebep olan temel düşünme biçimleriyle de hesaplaşarak kendi düşüncesini temellendirir.

Schopenhauer için felsefenin temel hatası, insan ve varlık arasındaki bağın kurulamaması ve insanın hep farklı bir yapıya sahip, diğer varlıklara benzemeyen bir şey olarak ele alınmasıdır. Dolayısıyla onun insan ve özgürlük meselesine nasıl çözüm ürettiğini anlamak için öncelikle varlığı nasıl çözümlediğini, varlık ve insan ilişkisini

nasıl kurduğunu bilmek gerekmektedir. Varlık ve insan ilişkisinin kurulamaması, insanın salt bilen özne olarak değerlendirilip, varlıkla arasına mesafe konulmasına sebep olur. İnsanın bilen özne olarak ele alınması, onun varlıksal yanının, bedeninin, istemelerinin, karakterinin geri planda bırakılmasına sebep olarak, eksik bir insan kavrayışı ortaya koymuştur.

Buna karşılık Schopenhauer insanın bedensel yanını ön plana çıkararak bu sorunu aşmaya, insana bütünselliğini kazandırmaya çalışmıştır. Bütün varlığın ve dolayısıyla insanın özünü oluşturan şeyin isteme olduğunu ortaya koymuştur. Eskiçağdan başlayarak beden ve akıl arasında bir ikili ayrım yapılmış, akıl insanı, insan yapan yan, beden ise onun hayvansal yanı olarak ortaya konup, geri plana itilmiştir. Schopenhauer'in özgün yaklaşımı özellikle Nietzsche'yi büyük oranda etkilemiş ve daha sonrasında beden felsefesi olarak adlandırılacak yaklaşımın doğmasında etkili olmuştur. Bu yaklaşım felsefede metafizik yaklaşımların yerini, beden merkezli bir kavrayışın yerleşmesinde etkili olmuştur. Schopenhauer'in felsefesini ve temel kavramlarının çıkış noktasını kavrayabilmek için kendinden önceki düşünürlerle yaptığı hesaplaşmalara daha yakından bakmak gerekir.

19. yüzyıl Alman felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Schopenhauer'e bu konumunu kazandıran, felsefe tarihi boyunca bilen özne ve bilinen arasında yapılan ayrıma kendi tarzında bir birlik getirmesi ve temel kavramı olan isteme üzerinden, insanın ahlaki durumu ve özgürlüğüne dair yaptığı farklı açıklamalardır. Schopenhauer, Descartes'in özneyi merkeze alan düşüncesini, felsefe için doğru bir odak noktası olarak düşünmektedir. Locke ve Berkeley gibi idealist filozofların çalışmalarını da iyi bilen Schopenhauer, gerçek felsefenin her zaman idealist olması gerektiğini iddia etmektedir. Locke, cisimlerin nitelikleri hakkında ikili bir ayrım yaparak birincil ve ikincil nitelikler

fikrini ortaya atmıştır. Buna göre birincil nitelikler, nesnelerin kendilerine ait nitelikler iken ikincil nitelikler algılayanda olan ve algılayana göre değişebilecek olanlardır. Locke tözün ise cisimdeki birincil niteliklerin bir arada durmasını sağlayan öznenin bilemeyeceği ama varsayması gereken şey olarak düşünmüştür. Berkeley, Locke'un bu iddialarını daha da ileri götürerek aslında birincil niteliklerin de tıpkı ikincil nitelikler gibi algılayana bağlı olduğunu, dolayısıyla onları bir arada tutan bir töz olduğu iddiasının tamamen temelsiz olduğunu iddia etmiştir. Buna göre var olmak sadece algılanmış olmaktır ve bunun haricinde maddi bir tözün varlığı tartışmalı hale gelir. Schopenhauer'in kendisini neden Berkeleyci olarak tanımladığı da bu noktadan bakarak anlaşılabiliraslında, o idealizmin savlarının tutarlı olduğunu fakat bu sınırlar içerisinde kaldığımızda varlığın gerçek doğasını asla kavrayamayacağımızı kanıtladığı için Berkeley'e hayranlık duymaktadır.

Kant da *kendinde şeyin* bilinemeyeceği iddiasıyla benzer bir görüşü savunuyor gibi görünmektedir. Kant'ın *kendinde şeyi* bilinemez olarak bırakması Fichte, Schelling ve Hegel gibi kendisinden sonra gelen büyük Alman idealistlerini olduğu gibi Schopenhauer'i de meşgul etmiştir. Schopenhauer bu sorunun çözümünü bilinen ile bilen öznenin aynı özden geldiğini göstererek çözmeyi denemiş ve bu çözümü ona felsefe tarihindeki özgün konumunu kazandırmıştır, bu ortak özü ise isteme olarak adlandırmıştır.

Schopenhauer'e göre, dünyanın tanımlanabilir iki halinden söz edebiliriz. İlk hali, duyumlarımıza ve anlama yetimize konu olan 'tasarım' hali, ikinci hali ise duyumlarımız ve anlama yetimiz ile kavrayamayacağımız 'isteme' halidir. Tasarım olarak dünya, bir illüzyon gibidir. Gerçek dünyanın özneden gizli işleyen iç yüzünü anlayabilmek ancak duyumların ve anlama yetisinin bağlayıcılığından kurtulmakla

mümkün olabilecektir. Schopenhauer'e göre, dünyanın gerçek özü, yani varlık dediğimiz şey, istemedir. İsteme, var olanların temelindeki ilk nedendir ve isteme dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla var olan her şey istemenin bir görünümüdür.

İnsan ise bu dünyaya yabancı bir varlık değil, aksine onunla aynı özden gelen bir varlıktır. Özne istemenin ne olduğunu kendisine, bedenine bakarak bilir. Özne için isteme diğer şeyler gibi dolaylı yoldan elde ettiği bir bilgi değil, doğrudan bildiği bir şeydir. Özne kendi bedenini hem tasarım olarak hem de isteme olarak bilmektedir. Schopenhauer öznenin kendisine dair ikili yapıya sahip bu bilgisini bir çıkış noktası olarak kullanmaktadır. Schopenhauer'in özgün iddiası bu noktada bilen öznenin ve bilinenin aynı özden geldiği, dolayısıyla bilen öznenin kendisine dair kavrayışını diğer şeylere de uygulayabileceğimiz fikrini ustalıkla işlemesidir. Bu noktada problem şuna dönüşmektedir; öznenin isteme ve tasarım olarak ikili bir yapıya sahip olduğunu iddia edebiliyorsak bunu diğer varlıklar için de söyleyebilir miyiz?

Schopenhauer felsefesinin bir sorunu bu noktada kesin yanıtlar verememesidir fakat öznenin diğer varlıklarla aynı özden geldiği iddiası özgün bir varlık olduğu iddiasına oranla daha güçlü bir savdır. Aynı zamanda Schopenhauer bunun kabul edilmemesinin düşünceyi bir solipsizme sürükleyeceğini ve bu noktada da felsefe yapılamayacağını öne sürmektedir. İstemenin var olan her şeyin özü olduğu iddiasının kabulünden sonra Schopenhauer istemeyi açıklamaktadır. Buna göre var olan her şey istemenin bir görünümü yani onun nesneleşmiş halidir. İstemenin kendini farklı basamaklarda nesneleştirmesi evrimsel bir süreci andırır; her basamakta kendisini daha fazla, daha üstün ve eksiksiz olarak gerçekleştirir. Basamaklar arasında sıçramayı yapan kusursuz ilk örnek, 'idea'dır. İsteme, daha yüksek bir basamaktaki en kusursuz nesneleşmeye ulaşmak için, öncelikle alt basamaklardaki idealarını ele geçirmelidir.

Schopenhauer'e göre doğanın tümünde bu çatışma durumu hüküm sürer. Çünkü varlık kendi içinde, kendi ideasını açığa çıkarmak adına çatışma yaratır ve devinimini bu şekilde sağlar. Bu çatışma, istemenin daha alt basamaklarında da geçerli olsa da, en çok hayvanlarda görülür. Bitkilerden sonra, hayvanlara baktığımızda uyarıcıyı bekleme durumundan, kendi besinini arama ve onun için savaşma durumları söz konusu olacaktır. Schopenhauer'e göre isteme bu aşamada bir sıçrama yaparak aklı ortaya çıkarır. Tasarım olarak dünya da, akılla birlikte ilk olarak hayvanda kendini gösterir. Hayvanlar için geçerli olan tasarım olarak dünya yalnızca bir algı tasarımıdır; düşünme ve kavramsallaştırma yoktur. İnsanlar içinse akıl, kavramsal bilgi üreten, geçmiş ve geleceği planlayabilen bir yetidir. İstemenin basamaklarına dair bu açıklamalarla aslında Schopenhauer okuyucuyu şuna hazırlar; akıl istemenin nesneleşmesinin bir sonucu olarak oluşturulmuş bir hayatta kalma aracıdır ve iddia edildiği gibi akıl sahibi olmak, insanı özel bir yere taşımamaktadır. Böylece Schopenhauer, bilen özne ile bilinenin aynı özden geldiği iddiasını temellendirmiş olmaktadır. Bu noktadan sonra diğer varlıkların da insan gibi ikili bir yapıya sahip olduğunu, öznenin algıladığı şekliyle tasarım oldukları gibi aynı zamanda isteme de oldukları kanıtlanmış olmaktadır. Bunun sonucu olarak Schopenhauer, varlığın özünün isteme olduğunu ortaya koyar ve kendinden önceki filozofların *kendinde şey* problemine bir çözüm getirmiş olur. Fakat bu düşünce insana dair başka problemleri de beraberinde getirmektedir. İnsanın da diğer varlıklarla aynı özü paylaşması ve zorunlu olarak istemeye bağlı olması, insanın ahlaki konumunu ve özgürlüğünü tartışmalı hale getirmektedir.

İnsanlar kendilerini ahlaki sorumluluğa sahip, özgür bireyler olarak düşünmeye yatkındır. Dolayısıyla Schopenhauer bu sorunu da kendi sistemi içerisinde aşmak ve bu yerleşmiş iddia ile hesaplaşmak zorundadır. Bu çalışma da Schopenhauer'in isteme görüşü ile insanın özgürlüğü arasındaki geçiş sorununu nasıl çözdüğüne

odaklanmaktadır. Eğer insan özgür değilse onun özgür olduğuna dair inancı nereden kaynaklanmaktadır? İnsanın özgür olmadığının kabul edilmesi durumunda onun ahlaki yükümlülüklerine dair neler söylenebilir? Schopenhauer, nadir kişi tipleri olan aziz ve deha haricinde, insanın özgür olmadığını ve diğer varlıklar gibi nedensel yasalara tabi olduğunu iddia eder. Buna karşılık insanın, ısrarla kendisinin özgür olduğunu düşünmeye olan eğilimi ise bireysel karakterinden kaynaklanmaktadır. Bireysel karakter aynı nedenlerin farklı insanlarda farklı etkiler doğurmasına yol açmaktadır. Bu farklılığa bakarak da insanlar, nedensel yasalara tabi olmadıklarını düşünürler. Buna rağmen tek bir birey üzerinden baktığımızda nedenler, etkileri kaçınılmaz olarak getirmektedir. Bu bireyselleşmiş karakter ise istemenin kendisini dışa vurmasının bir sonucudur. Bu anlamda karakter, kişinin belirlediği bir şey değil, var olanın açığa çıkmasıdır. Schopenhauer'e göre kişinin sahip olduğu karakter doğuştan gelmektedir ve değiştirilemez. Bununla birlikte, neden-sonuç ilişkisi insanın bilme yetisinin bir biçimi olarak, insanın özgür olabilmesine alan tanımaz. Bunun için öncelikle neden-sonuç ilişkisinin kırılması, insan istemesinin yeter-sebep ilkesinin dışına çıkması gerekir. Bu durumda kişinin ahlaki yükümlülüğü sorunu ortaya çıkmaktadır; eğer kişi değiştirilemez bir karaktere sahipse ve eylemleri zorunlulukla ortaya çıkıyorsa nasıl olur da yaptıklarından sorumlu olabilir? Bu noktada Schopenhauer özgün bir çözüm üreterek eylemlerinden sorumlu olmasak dahi karakterimizden sorumlu olduğumuzu iddia etmektedir.

Bu yüzden isteme ve özgürlük kavramlarına odaklanan bu çalışma, Schopenhauer'in felsefesinin merkezini oluşturan isteme kavramına geçmeden önce, istemenin görünümü olarak karşımıza çıkan ve özneye göre konumlanan tasarım dünyasının bir incelemesiyle başlayacak, ardından istemenin mahiyeti, tüm şeylerin özündeki tek güç olarak onları nasıl varlığa getirdiği basamak basamak incelenecek ve

son olarak da istemenin kendini gerçekleştirdiği son basamak olan insanın, isteme ile olan ilişkisinde ahlak, zorunluluk ve özgürlük kavramlarının nasıl şekillendiği gösterilecektir.

Tezin ilk bölümünde Schopenhauer'in dünyanın tasarım ve isteme halini nasıl ele aldığı ortaya konulmuştur. Bu amaçla birinci bölümün ilk alt başlığında bu ikili yapının tasarım kısmı açıklanarak, tasarımların ortaya çıkış alanı olan özne-nesne ilişkisi ve tasarımların işleyiş kalıbı olan yeter-sebep ilkesi ele alınacaktır. Tasarımların açıklanışında özellikle Schopenhauer'in felsefi görüşleri Locke, Berkeley ve Kant'ın görüşleriyle karşılaştırılarak, Schopenhauer'in düşüncesinin gelişim aşamaları okuyucu için daha açık hale getirilecektir. Bu noktada Schopenhauer'in kendisinden önce gelen felsefecilerin ele aldığı ve çözümleyemediğini düşündüğü bu sorunları, nasıl aşmayı düşündüğü gösterilecektir. Birinci bölümün ikinci kısmındaysa Schopenhauer'in isteme görüşüne odaklanılacak ve kendisinden önce gelen filozofların en büyük eksiği olarak gördüğü *kendinde şey* problemini isteme kavramıyla nasıl aşmaya çalıştığı ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Bu amaçla Schopenhauer'in doğa bilimleri, matematik bilgisi ve felsefi doğruluk arasında yaptığı ayrımlar ortaya konacak ve bunlar arasında felsefi doğruluğun, felsefenin ilerleyişi için nasıl bir yol açtığı açıklanacaktır. Daha sonra Schopenhauer'in insanı iki yönlü bir varlık olarak resmetmesi; isteme, özne ve beden ilişkisi ele alınarak, öznenin bedenini hem bir tasarım hem de isteme olarak bilmesi bakımından açıklanacaktır. Var olan her şeyin, istemenin nesneleşme basamaklarının bir sonucu olduğu iddiası açıklanarak ve isteme ile şeyler arasındaki ilişki gösterilecektir.

Tezin ikinci bölümünde ise isteme, özgürlük ve insan ilişkisi ele alınacaktır. Bu amaçla ikinci bölümün ilk kısmında insan ve isteme ilişkisi, istemenin nesneleşme basamaklarının sonuncusu olan insanın, sahip olduğu akıl yetisi ile varlık hiyerarşisinde

özel bir konuma sahip olduğu algısını eleştirerek ele alan Schopenhauer'in, buna karşı geliştirdiği savlar ele alınacaktır. Bu savlar ile birlikte, aklın da diğer her şey gibi istemenin araçlarından biri olduğu gösterilecektir. Felsefe tarihi açısından oldukça özgün olan bu iddianın insan yaşamına ve özellikle onun özgürlüğüne dair yarattığı sorunlar ise bu tezin ikinci bölümünün ikinci kısmında, isteme kavramının insan ve özgürlük ilişkisinde nasıl temellendirildiği üzerinden ele alınacaktır. İnsanın istemesinin özgür olamayacağı iddiası ile ortaya çıkan sorunlar ilk kısımda Schopenhauer'in özgürlük türlerinden ne anladığına bakılarak, farklı bir özgürlük anlayışı geliştirmek için nasıl bir yol izlediği gösterilecek, bunun için de insanın kendisine dair öz bilinci ve özgürlük meselesi için çok önemli olan zorunluluk ve karakter kavramları incelenecektir. Bunun sonucunda ise Schopenhauer'in, insanın varlık ve varlığın görünümlerinin bilgisiyle girdiği ilişkide ortaya koyduğu üç insan tipi açıklanacak ve hangi özelliklerin kişide özgürlüğü mümkün kıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

1. BÖLÜM: DÜNYANIN TASARIM VE İSTEME HALİ

1.1 Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk kısmına bilen özneyi ele alarak başlar ve ilk önermeyi "Dünya benim tasarımımdır" (Schopenhauer, 2013: 7) olarak belirler. Bu ifade ile her öznenin dünyaya dair, kendine özgü bir tasarımı olduğuna işaret eder. Bu, bilen her özne için doğruluğundan şüphe edilemeyecek ilk yargıdır. "Bilme bakımından bütün var olanlar -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır" (Schopenhauer, 2013: 8).

Schopenhauer'e göre dünyanın tasarım hali, insanın dünyayı kavrayışından ibarettir. İnsan dünyayla kurduğu ilişkide, bilme bakımından, dünyaya ait olan her şeyi belirler; bu ilişkide insan dünyayı koşullayandır. Schopenhauer, insanın koşullayıp zihninde ürettiği bu dünyayı tasarım olarak adlandırır ve insandan bağımsız olarak bu tasarım olan dünyanın varlığından söz edilemeyeceğini söyler. "O güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır -açıkçası dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir" (Schopenhauer, 2013: 7). Dünyadaki bilebildiğimiz tüm nesneler, canlı ve cansız varlıklar, hatta bedenimiz bile tasarımdan ibarettir.

Yapıtının ilerleyen kısımlarında, materyalizmi ve idealizmi özgün bir şekilde birleştirecek olan Schopenhauer, dünyaya tasarımlar kısmından baktığında keskin bir idealist gibi görünmektedir. Descartes'in "*cogito ergo sum*" (Descartes, 2007: 22). önermesi ile bilinci merkeze alarak başlayıp, Berkeley ile doruk noktasına ulaşan bu

düşünce geleneğinde Schopenhauer kendi düşüncesinin, Descartes ile benzer olmakla birlikte bir noktada ayrıldığını ifade eder:

> "Pekiyi bilinen *dubito, cogito ergo sum'*uyla o geri kalan her şeyin sorunlu nitelikte oluşuna karşın yegane kuşku duyulamayacak şeyi, öznel bilinci vurgulamaya ve o büyük hakikati, öz bilincin yegane gerçek ve kayıtsız şartsız verilen şey olduğunu ifade etmeye çalıştı. Yakından bakıldığında benim yola çıktığım 'Dünya benim tasavvurumdur' önermesinin hemen hemen muadilidir. Yegane farklılık onun önermesi öznenin dolaysızlığını vurgularken, benim önermemin nesnenin dolaylılığını ön plana çıkarmasıdır" (Schopenhauer, 2018: 53).

Schopenhauer'e göre Descartes'in düşünen özneyi felsefe için başlangıç noktası yapması felsefe için çok önemli bir ileri adımdır. Özneden bağımsız bir var oluşun düşünülmesi mümkün değildir. İdealizm var olan her şeyin akla bağlı olduğunu, şeylerin nesnel düzenlenmesinin ancak akıl aracılığıyla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu noktada tartışma deneycilik açısından nesnenin tasarlanan bir şey mi yoksa tasarımdan bağımsız olarak mı var olduğu tartışmasına dönüşmektedir. Schopenhauer Kant'a büyük hayranlık duymasına ve onun sistemini eserlerinde devamlı övmesine karşılık bu noktada kendisini Berkeley ile yakın bulmakta ve var olmayı algılanmış olmakla özdeş görmektedir.

> "(…) Berkeley gerçek idealizme, açıkçası, şu bilgiye ulaştı: uzamda yer kaplayan dünya (açıkçası genelde, nesnel özdeksel dünya), bu niteliğiyle, yalın biçimde, salt bizim tasarımımızda vardı. Bu niteliğiyle dünyaya her türlü tasarımdan ayrı, bilen özneden bağımsız bir varoluş yüklemek yanlıştır, gerçekte saçmadır. Berkeley'in tüm felsefesini, bu pek derin, eksiksiz görüş kurar. Berkeley, felsefesinde verilmesi gereken her şeyi vermiştir" (Schopenhauer, 2013: 18).

Ona göre ilk olarak Berkeley bu düşünme geleneğinin hakkını vererek nesneyi reddetmektedir. Hatta bu noktada Schopenhauer gerçek felsefenin her zaman idealist olması gerektiğini savunur.

Descartes sonrası idealizmin felsefede gelişimini takip ettiğimizde bu görüşün yerleşmesinde iki önemli figür göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi bir deneyci olan John Locke diğeriyse idealizmin en önemli isimlerinden George Berkeley'dir. İlk defa John Locke felsefede maddi tözün varlığına dair şüphelere dikkat çekmiştir. O aklın malzemesini oluşturan idelerin deneyden edinildiğini ve bunların kaynağının ise nesneler ve nesnelerdeki etkileme gücü olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre varlıkta birincil ve ikincil nitelikler olmak üzere iki farklı nitelik vardır ve bu nitelikler aracılığıyla bizler onları bilebiliriz. Birincil nitelikler cisimden duruma bağlı olarak ayrılamayacak olanlar, cismi olduğu şey yapan nitelikler; katılık, uzam, şekil, devim ya da durgunluk ve sayıdır.

Birincil nitelikleri John Locke şöyle tanımlamaktadır:

> "Birincisi, cisim ne durumda bulunursa bulunsun, ondan sonuna dek ayrılamaz olanlardır; cisim bunları, uğradığı bütün başkalaşım ve değişmelerde ve kendisine uygulanan bütün güçlere karşı korur; ve bunlar duyumun, algılanmaya yeterli oylumu olan her özdek parçasında her zaman bulunduğu niteliklerdir; bunlar, duyularımızın kendilerini tek başlarına algılamasını sağlayamazlarsa da, zihin onları her madde parçasında, ondan ayrılamaz olarak bulur (…)" (Locke, 2013: 121).

Bunlar algılayan özneye bağlı olmaksızın nesnenin kendisinde bulunan ve ondan ayrılamayacak niteliklerdir. İkincil nitelikler ise duyu organlarını etkilemesi yoluyla öznede olan renk, ses, tat, koku gibi niteliklerdir. "İkincisi, gerçekte cisimlerin kendilerinde bulunan bir şeyler değil de, cisimlerin birincil nitelikleriyle, yani onların oylum, şekil, yapı ve devimleriyle bizde renkler, sesler, tatlar ve benzeri duyumlar üreten güçler olan niteliklerdir. Bunlara ikincil nitelikler diyorum" (Locke, 2013: 121-122). Bunlar var olmak için algılayan bir özneye gereksinim duyarlar ve kendi başlarına bir varoluşlarının olmadığı iddia edilebilir. Birincil niteliklerin bir sonucu olarak

vardırlar. Birincil nitelikleri bir arada tutan bir töz fikriyse John Locke'a göre sadece varsayılabilir, böyle bir tözün de deneyimi mümkün değildir. Bu anlatılanlar bağlamında Locke'un kısmi idealist olduğu iddia edilebilir, niteliklerin en azından bir kısmının sadece algılayan özneye bağlı olduğunu kabul etmiştir. Berkeley ise Locke'un düşüncelerini daha da ileri götürmüş ve birincil niteliklerin de nesneye değil algılayan özneye bağlı olduğunu iddia etmiştir.

> "Birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayıranlar var. Onlara göre uzam, beti, devinim, katılık ya da geçirmezlik ve sayı birincil; renk, ses, tat ve benzerleri gibi tüm diğer duyulur nitelikler de ikincil niteliklerdir. Böyle düşünenler ikincil niteliklerden edindiğimiz ideaların zihin olmaksızın ya da algılanmaksızın var olan bir şeyin benzerleri olmadığını kabul ediyorlar: öte yandan birincil niteliklere ilişkin idealarımızın ise 'özdek' adını verdikleri, yani zihin olmaksızın var olan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeylerin resimleri ya da imgeleri olduğunu öne sürüyorlar" (Berkeley, 1998: 40).

Şekil gibi birincil niteliklerden olduğu düşünülen şeylerin de algılayana göre farklılık gösterdiği olur, dolayısıyla onların da nesneye ait olduklarını iddia etmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Berkeley aynı zamanda acı ve sıcaklık gibi duyumların eş zamanlılığına da dikkat çekmektedir. Algılayan özne önce sıcaklığı sonra acıyı hissetmediğine göre bunlardan birinin nesnede diğerinin öznede olduğunu iddia etmek mümkün değildir, bunlar eş zamanlı olarak algılanırlar. Birincil niteliklerin de ikincil nitelikler gibi algılayana bağlı olduğunu söyledikten sonra Berkeley, Locke'un da varlığını kanıtlayamadığı ama olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşündüğü töz fikrine geçer. Niteliklerin hepsinin nesneden soyutlandıktan sonra nesneden geriye ne kalacağını soran Berkeley bunun cevabının hiçbir şey olduğunu söyler. Dolayısıyla niteliklerden farklı olarak bir töz olduğunu iddia etmenin hiçbir temeli yoktur. Böylece Berkeley tam idealist olarak karşımıza çıkar. O her şeyin algılayan özneye bağlı olduğunu ve algılayan özneden bağımsız maddi tözün var olduğunu iddia

edemeyeceğimizi düşünmektedir. Ona göre var olmak algılanmış olmak demektir. "Onun (Schopenhauer'in) kabul ettiği gibi idealizmin iki temel formu vardır, benim adlandırdığım şekilde bu formlar kısmi ve radikal idealizmdir. Kısmı idealizm maddi cismin bize göründüğü şekliyle, radikal idealizm ise nesnenin kendisiyle ilgilidir" (Young, 2005: 18).

Yine de Schopenhauer'in kendisini Berkeley'e yakın bulması, onu birey merkezli bir noktaya çekmemektedir, o bu yargıyı dünyaya tasarımlar çerçevesinden baktığımızda yani dünyanın tasarım yanına baktığımızda haklı görmektedir. Schopenhauer bu noktada durmayıp dünyanın öteki yanına, yani isteme yanına geçmekte, epistemolojiden ontolojiye geçiş yapmakta ve Kant'ın tam bir tanımını veremeyip eksik bıraktığı *'kendinde şey*' sorununu aşmaya yönelmektedir. O dünyayı bir yönüyle tasarım, öteki yönüyleyse isteme olarak düşünmektedir; fakat isteme olarak dünyanın anlaşılmasına giden yolun bulunması için önce tasarım olarak dünyanın ve bilen öznenin daha ayrıntılı bir çözümlemesi yapılmalı ve nereden istemeye geçilebileceği bulunmalıdır. Schopenhauer'e göre, kendisine gelene kadarki düşünürler bu geçişi yapamamış, böylece dünyanın özünü, *kendinde şey*i anlamayı başaramamışlardır. Berkeley'e hayranlığını belirtmesi de bu anlamda yorumlanabilir, Berkeley'i felsefenin geldiği en uç nokta olarak düşünebiliriz ama hala yolun yarısı ancak aşılabilmiştir. Schopenhauer Descartes'in bireysel bilince yönelmesiyle felsefe için doğru odağı, her felsefenin çıkış noktası olması gereken bireysel bilinci bulduğunu düşünmektedir. Berkeley de dünya algılanmış olmaktan ibarettir diyerek bunu son noktaya kadar götürmüştür. Bu görüş tasarımlama kalıplarının özneye ait olduğunu göstererek, nesnel dünyaya atfedilmesinin yanlış olduğunu göstermiş ve olgusallığın bir temeli olmadığını kanıtlamıştır.

> "Hiçbir bilinçli varlık olmasa bile nesnel dünyanın var olacağı ilk bakışta su götürmez bir doğruluk gibi görünür. Çünkü bu, genelde, içindeki çelişkiler aydınlatılmadan düşünülebilir. Gelgelim bu soyut düşünceyi anlamak istersek, açıkçası onu algının tasarımlarından türetmek istersek işler değişir. Bu düşünce, (soyut her şey gibi) ancak algının tasarımlarıyla bir içerik, doğruluk elde eder. Buna göre de bilen bir özne olmadan nesnel dünyayı tasarlamaya çalışırsak şunun farkına varırız: Tasarladığımız şey, gerçekte tasarlamayı amaçladığımız şeyin tersidir. Tasarladığımız şey, nesnel dünyayı algılayan bilen öznenin anlama yetisindeki bir süreçten başka bir şey değildir. Dolayısıyla o tam da dışlamak istediğimiz şeydir. Çünkü, bu algılanabilir gerçek dünya besbelli ki beynin bir görüngüsüdür" (Schopenhauer, 2013: 19).

Ancak bu bahsi geçen konum Schopenhauer için sadece geçici bir konumdur. Ona göre meseleye tasarımlar açısından bakıldığında, epistemolojinin alanı içerisinde kalındığında, idealizmin tezleri kesinlikle haklı görünmektedir. Fakat Schopenhauer'e felsefe tarihi içerisindeki özgün yerini verecek ve onu felsefe tarihinin önemli filozoflarından biri haline getirecek olan şey tam da bu noktada durmayıp, düşünmeyi ileri götürmesidir. Her ne kadar idealizmin tezleri sarsılmaz bir doğruluk gibi görünse de onlarla şeylerin iç doğasını kavrama amacında başarıya ulaşmak mümkün değildir. Bunun için bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi istemeyi de ele alarak bu iki bakış açısını birleştirmeli ve dünya isteme ve tasarım olarak ele alınmalıdır. Tam olarak ifade etmek gerekirse idealizmin başarısı, salt tasarımlar alanında kalarak, sadece bilen özneyi ele alarak şeylerin iç doğasını bilemeyeceğimizi bize göstermesidir. İdealizm konusunda Schopenhauer'in de dediği gibi Berkeley son noktaya gelmiştir ve artık başka bir yol tutmak gereklidir. Bilen öznenin araştırılması ve bu sınırlar içerisinde kalınması, bilgi her zaman özne tarafından koşullandığından şeylerin özüne ulaşmamıza izin vermez. Schopenhauer de tasarım olarak dünyayı ele alırken bunu göstermeye çalışmaktadır. Bu noktada Schopenhauer bu yolun şeylerde kendimizi bulmak olduğunu iddia etmektedir.

> "Bütün bu serip dökme, şeylerin iç doğasını kavrama amacının, yalnızca bilgi ile algının yöntemleriyle başarılamayacağını kesin, açık seçik gösterir. Çünkü bilgi

> şeylere her zaman dışarıdan gelir, öyleyse hep onların dışında kalmalıdır. Şeylerin iç doğasını kavrama amacına ancak şeylerde kendimizi bularak ulaşabiliriz. Böylece onlar bizim için doğrudan bilinir olurlar. Şimdi bunun ne ölçüde söz konusu olduğu İkinci Kitabımda ele alınacak. Gelgelelim, Birinci Kitap'ta yaptığımız gibi, nesnel kavramayla, açıkçası bilgiyle ilgilenmekle kaldığımız sürece, dünya bizim için salt bir tasarım olarak vardır; tasarım olarak da kalır. Çünkü, burada bizi, ondan öteye götüren bir çığır yoktur" (Schopenhauer, 2013: 25).

Schopenhauer idealist bakış açısıyla materyalist bakış açısının birbirlerini dengelediklerini düşünmektedir. "Öznel bakış açısı, yalnızca nesnenin özne tarafından koşullanması gerektiğini dile getirir; ama öznenin de, bu niteliğiyle, nesne tarafından koşullandığını söylemez" (Schopenhauer, 2013: 26). Özneyi bilginin kalıplarından soymamız durumunda geriye bir şey kalmayacaktır, bu da bize nesnenin özneye bağlı olduğu oranda aslında öznenin de nesneye bağlı olduğunu göstermektedir. Bu nesne deneyde verilmese dahi onun varlığı deneyde önceden kabul edilmektedir. "Bu yüzden tasarım olarak dünyanın iki kutbu var gibidir: Bilgi kalıpları olmayan yalın bilen özne ile biçimi, niteliği olmayan ham özdek. İkisi de hiç mi hiç bilinemez. Bilen olduğu için özne, biçimi, niteliği olmadığı için de nesne algılanamaz. Oysa, ikisi de bütün görgül algıların temel koşuludur" (Schopenhauer, 2013: 27). Böylece Schopenhauer tarafından tespit edilen sorun iyice görünür hale gelmektedir, ona göre kendisine gelene kadarki felsefenin sorunu, anlama yetisi ile nesnenin karşılıklı ilişkide olduklarının anlaşılamamasıdır.

> "Öte yandan, benim dizgemde, özdekle anlama yetisi birbirinden ayrılmayan bağlaşıklardır. Bunlar ancak birbiri için dolayısıyla da ancak göreli olarak vardır. Özdek, anlama yetisinin oluşturduğu tasarımdır. Özdek ancak anlama yetisi tarafından oluşturulan tasarımda var olur. Bunların ikisi tasarım olarak dünyayı kurarlar. Tasarım olarak dünya, Kant'ın görüngüsünün aynısıdır. Sonuçta ikincil bir şeydir. Birincil olan kendisini ortaya çıkarandır, kendinde şeydir. Daha sonra onu isteme diye tanımlayacağız. Bu, ne algılayan, ne de algılanandır. İsteme onların ortaya çıkma kipinden farklıdır" (Schopenhauer, 2013: 29).

Schopenhauer, dünyanın bu tasarım halini anlatırken, en genel-geçer ve a priori kabul ettiği, özne-nesne ilişkisini temele koyar. Ona göre, tasarım olarak dünya bu iki zorunlu yarıdan meydana gelir: Uzam ve zaman kalıplarıyla çokluğu oluşturan 'nesne' ve onu algılayan, algılama yoluyla onunla bir bütün oluşturan 'özne'. Her tasarımın özünde olanaklı olarak kavranabilen özne-nesne ilişkisinde Schopenhauer, öznenin nesneyi bilmesi bakımından, nesnenin varlığının koşulunu yarattığını açıklar, çünkü nesne öznenin tasarımı olarak vardır. Özne ile nesne ayrımı, tüm deneysel edimlerde özne ile nesneyi saran zamansallık, yer, koşul ve durumlarda, en temel ve a priori olandır. Tasarım olarak dünya, öznenin algıladığı kadar yani özne tarafından bilinebilir olduğu müddetçe vardır, kendi başına öznenin etkinliğinden bağımsız olarak dünyanın tasarımından söz edilemez. Dolayısıyla tasarım olarak dünya, Schopenhauer için, dünyanın bilinebilir olan tarafını gösterir. "Gelin görün ki şimdilik, bu ilk kitapta olanca dikkatimizi, onu dağıtmadan, dünyanın bilinebilir yönüne vermeliyiz. Bu yön araştırmanın çıkış noktasıdır. Buna göre hangi biçimde var olurlarsa olsunlar, bütün nesnelere, kendi gövdemize bile yalnızca tasarımlar diye bakmaktan, onları yalnızca tasarımlar diye adlandırmaktan çekinmeyeceğiz" (Schopenhauer, 2013: 9).

Schopenhauer kendinden önceki idealizm ve materyalizm tartışmalarındaki özne ve nesneden birinin daha ağırlıklı olarak ön plana çıkarılıp diğerinin geri plana itildiği düşünme sistemlerini eksik bulur. Kendisi tasarım olarak dünyada, özne ve nesne arasındaki birbirine zorunlu ilişkiyi kurarak, idealizm ve materyalizm görüşlerindeki bu eksikliği giderdiğini düşünür. Bunlardan hareketle, dünyanın tasarım halini daha iyi kavrayabilmek için özne ve nesne arasındaki ilişkiyi daha detaylı incelemek gerekir.

1.1.1 Özne ve Nesne İlişkisi

Schopenhauer'e göre, insanın şeylere ilişkin bilgisinin kaynağı, kendi anlama yetisidir. Bilimler araştırma nesnesi olarak, nesnel dünyayı, onun varlığını ve verilerini kesin bilgi olarak varsaymasına karşın, felsefe şeylerin en kökenindekini araştıran bir düşünme sistemi olarak, nesnesini bilincin kesin bilgisi ve olgusuyla temellendirmektedir. Nesnel olan her şey, esasında öznenin anlama yetisinde var olmaktadır çünkü onlar öznenin anlama yetisinin kalıplarıyla koşullanmaktadır. Bu durumda dünya ancak tasarım olarak, öznenin nesne ile kurduğu ilişkide var olabilir.

Dünyanın tasarım halinin iki zorunlu, ayrılmaz yarısı olan özne ve nesne, varlık bakımından birbirini sınırlayıcıdır; birlikte var olur ve birlikte yok olurlar. Schopenhauer'e göre özne, nesneyi algılayabilen olarak onun varlığını bütünler ve öznenin yokluğu, nesnenin de yokluğunu getirir ve bu bakımdan tasarım olarak dünyanın varlığı da sona ermiş olur. Özne olmadan nesne düşünülemeyeceği gibi, nesne olmadan da özne düşünülemez "Gelin görün ki, bu algılayan kişi savrulup giderse, tasarım olarak dünya da olmaz olur. Dolayısıyla bu yarılar, düşüncede bile ayrılamaz. Çünkü bu ikisinden her birinin öteki aracılığıyla, öteki için anlamı, varlığı vardır" (Schopenhauer, 2013: 10). Nesne, öznenin bilme kalıpları olan uzam, zaman ve nedensellik içinde yer alır, özne ise uzam ve zamanın taşıyıcısıdır ve bunların dışındadır. Ancak özne bir yanıyla, beden olarak yani tasarım olarak uzam ve zaman içinde yer alır, bu anlamda bedensel varlığı ile uzam ve zaman kalıplarına bağlı aynı zamanda da bilme yetisinde bu kalıpların taşıyıcısıdır.

Schopenhauer'e göre öznenin bedeni de, özne için bir nesnedir, çünkü bedenin bilgisi, anlama yetisi tarafından algılanır. Özne, kendi bedenini duyu verilerinin ona sağladığı bilgiyle bilir. Böylece özne gördüğü, dokunduğu, hissettiği bedeninin

tasarımını kurar. "...[B]iz dışsal şeyleri kendi bedenimizle olan benzeşimine göre düşünürüz. Onların da bedenimiz gibi olduğunu kabul ederiz ve onları, kendi varoluşlarından öznenin tasarımlarıymış gibi soyutlarsak, en derin tözlerinde kalan şey de istemek dediğimiz şeyden ibaret olacaktır" (Sena, 1976: 199). Nesnel dünya ve beden yalnız öznenin tasarımında var olur. Uzamda yer kaplayan nesnelerin, zaman kavramı ile ilişkide nedensellik bağını kuran, onları işleyen ve düzenleyen anlama yetisidir; uzam, zaman ve nedensellik anlama yetisinin işlevlerinden ibarettir. Yükseklik, yön, hareket, hız, derinlik gibi mekana ait özellikler, anlama yetisinin ürettiği kavrayış biçimleri, tasarımlardır. Bunlara ait bilginin çıkış noktası da, kanıtlarının edinildiği yer de anlama yetisidir. Dolayısıyla beden de, duyu verileri aracılığıyla tıpkı diğer nesneler gibi anlama yetisi tarafından kavranmaktadır. Schopenhauer'e göre bedenin doğrudan algılanan varlığı -isteme olarak dünya kısmında ele alınacağı gibi- ancak isteme ile olan ilişkisinde etkin olarak vardır. Çünkü istemenin kendini dışavurumu olarak eylemleri, bedenin eylemesi olarak kendini gösterecektir. Yine de bedenin eyleyen olarak varoluşu bilen bir özneyi gerektirir.

> "Nesne olarak, açıkçası süresi olan, uzayda yer kaplayan, eyleyen olarak ben, kendi gövdemi ancak beynimin algısında bilirim. Gövdem, duyularla, onların sağladığı verilerle beyne iletilir, algılayıcı anlama yetisi, etkiden nedene geçerek işlevini yerine getirir. Böylece anlama yetisi, gövdeyi gören göz ya da gövdeye dokunan el aracılığı ile yer kaplayan süresi olan bu gövdeyi kurar" (Schopenhauer, 2013: 10).

Schopenhauer'e göre, dünyanın yalnız öznenin tasarımından ibaret olması ilkesi de biraz eksik kalır çünkü dünya, isteme kısmında ele alınacağı gibi, kendinde şey, yani istemedir. "Schopenhauer istencin özüyle yetinmez, istenci şeylerin özü, 'içerden görülen dünya' yapar. İstenç burada genelin ve tabii kendisinin özü oluverir. Ancak, buradan itibaren de istemesi (nesnelleştirmesi) genellikle temsile, görünüme dönüşür"

(Deleuze, 2010: 119-120). Özne, nesneyi koşullayan olarak, aynı zamanda nesne tarafından da koşullanmaktadır. Öznede nesneye ilişkin bilgi ve bilginin kalıpları olmadan, deney ortaya çıkmaz. Gerçeklik yani isteme alanı ise, zaman ve mekandan bağımsız, ilişki ve bağlantıların olmadığı, renksiz, tatsız, duyumsamadan uzak, beynimizin ürünü olan şeylerden, tasarımdan bağımsız bir dünyadır. Ancak şeylere ilişkin bilgi, duyu organları ve anlama yetisinin kılavuzluğunda eksik kalır, şeylerin özünün gerçek bilgisine özne, o şeylerde kendisini bularak ulaşabilir. "Özneyi, bilgisinin kesin niteliklerinden, kalıplarından soyarsak, nesnenin bütün özellikleri de ortadan kalkar, geriye biçimsiz, niteliksiz bir özdekten başka bir şey kalmaz. Özne bilgisinin kalıpları olmadan deney de ortaya çıkmaz. Bu özdek de biçimi, niteliği olmadan deneyde ortaya çıkmaz" (Schopenhauer, 2013: 10).

Sonuç olarak Schopenhauer özne ve nesne ilişkisinde, dünyanın isteme ve tasarım olarak iki halinden, öznenin yalnız tasarım olan halini bilebileceğini söyler. Özne algıladığı dünyayla, dünyanın isteme halinin benzer olduğu yanılgısındadır, çünkü gerçekliği, duyu organları ve anlama yetisiyle biçimlendirebildiği kadarıyla bilir. Schopenhauer'e göre özne, yalnız kendi duyu organlarına ulaşanı ve kendi anlama yetisinin süzgecinden geçenleri bilebilmektedir. Bundan sonra Schopenhauer, bilginin ve tasarımlar arasındaki ilişkinin oluşumunu inceleyerek, nesnelerin kendi içlerinde bir düzene ve uyumluluğa sahip olduğunu söyler. Tasarım olarak dünya bir nedensellik ilişkisi içinde var olmaktadır. Schopenhauer, tasarımlar arası ilişkiyi sağlayan ve bu bağlamda görünür dünyanın bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlayan bu kalıpları yeter-sebep ilkesi olarak adlandırır.

1.1.2 Yeter-Sebep İlkesi

Yeter-sebep ilkesi, tüm nesnelerin, nedenlerin, olayların bir nedene bağlı olarak meydana geldiklerini ve bu nedenlere bağlı olarak, zorunlu bir ilişki ile birbirlerine bağlı olduklarını, her şeyin bir nedenin sonucu olarak varlık bulduğunu anlatan ilkedir. Schopenhauer'e göre bilgimizin olanaklı oluşunu sağlayan, şeylerin birbirleriyle olan ilişkisi içerisindeki düzeni kavramamızı kolaylaştıran ortak bir ilke olarak yeter-sebep ilkesi, dünyanın bilgisini kavrayışımızın a priori temelidir. Uzam, zaman, nedensellik gibi a priori olarak sahip olduğumuz kavramlar, yeter-sebep ilkesinin içeriğini oluşturur. Dolayısıyla insanın bilgisinin kesin olan tüm kısmı yeter-sebep ilkesine dayanmaktadır. "Yeter-sebep ilkesi, nesnenin bizim a priori bilincinde olduğumuz bütün bu kalıplarının ortak anlatımıdır. Dolayısıyla saf a priori bildiklerimizin hepsi, bu ilkenin içeriğinden başka bir şey değildir, bu ilkeden çıkanlardan başka bir şey de değildir" (Schopenhauer, 2013: 11).

Schopenhauer'e göre tasarım olarak dünya, yeter-sebep ilkesine bağlıdır. Tasarım olarak dünyayı, soyut tasarımlar ve sezgisel tasarımlar olmak üzere iki kısımda tanımlayan Schopenhauer, soyut tasarımları kavramlar olarak tanımlar ve insanın diğer hayvanlardan farklı olarak sahip olduğu akıl yetisiyle, bu kavramlara sahip olan tek canlı olduğunu öne sürer. Buna göre soyut tasarımlar kısmı, insanla ve insanın akıl yetisiyle ilişkilidir. Sezgisel tasarımlar ise tüm görünür dünyayı ve bunlarla ilgili deneyimleri, bunların oluşum olanaklarını kapsar.

> "Tasarımlar arasındaki başlıca ayrım sezgisel tasarımlar ile soyut tasarımlar arasındadır. Soyut tasarımlar, tasarımların yalnızca bir sınıfını, açıkçası kavramları oluşturur. Bunlar, dünyada yalnızca insanların mülküdür. Soyut tasarımlara yetenekli oluşu, insanı bütün hayvanlardan ayırır. Bu yetenek, her zaman, us diye adlandırılageldi. Daha sonra bu soyut tasarımları başlı başına ele alacağız, ancak daha önce yalnızca sezgisel olan tasarımlar konusunda konuşmalıyız. Bunlar tüm görünür dünyayı ya da bütün deneylerin toplamını, deneyin olanaklı olduğu koşullarla birlikte kapsarlar" (Schopenhauer, 2013: 11).

Görünür dünyanın temelinde, onun algılanmasını sağlamakta olan temel koşullar vardır. Bu temel koşullar ya da hepsinin temelindeki ortak ilkeler Schopenhauer'e göre, algılanmaktan ya da üzerine soyut bir düşünümden ve deneyden bağımsız olarak var olurlar. Schopenhauer'in yeter-sebep ilkesi olarak adlandırdığı bu ortak ilke, deneyi ve düşünceyi, nedenselliğin ve yargı gücünün temel yasası olarak belirler. Bu, varlığın temelini oluşturan yasadır, onun uzamdaki yeri, parçalarının konumu ve zamandaki deviniminin birbiri ardına gelme sürecini oluşturan şeydir. Schopenhauer'e göre yeter-sebep ilkesinin en yalın kalıbını zaman oluşturur, zamandaki her bir nokta kendisinden bir öncekini giderip, kendi varlığını ortaya koyup, sonrasında da kendinden sonraki noktaya yerini bırakmasıyla vardır. Bu yüzden nesneler ve onların devindiricileri arasındaki ilişkiden kaynaklanan şeylerin varlığı da görelidir. Uzam ve zaman gibi yeter-sebep ilkesinin diğer kalıplarında da benzer bir göreli varlık durumu söz konusu olacaktır. "Biz yeter-sebep ilkesinin en yalın kalıbının zaman olduğunu kabul ediyoruz. Zamandaki her nokta, ancak bir önceki noktayı, kendi babasını gidermesi, sonra da kendisinin çabucak giderilmesi koşuluyla var olur. Geçmişle gelecek (onların içeriklerinin sonuçlarına aldırmazsak) bir düş gibi boştur" (Schopenhauer, 2013: 12).

Schopenhauer’e göre özne dört farklı tasarım sınıfına ve bu tasarım sınıflarına denk gelen dört farklı yeter-sebep ilkesine sahiptir. Bu tasarım sınıflarından ilkini, nedensel ya da fiziksel açıklama yani oluşun yeter-sebep ilkesi oluşturur. Tasarımlama yetisi ürünlerinin birinci sınıfı, görü temelli empirik tasarımlardan oluşmaktadır. Oluşun yeter-sebep ilkesini oluşturan bu bölümde nedensel ve fiziksel açıklamalar yer almaktadır. Bu tasarımlar uzam, zaman ve nedensellik ilkelerine uygun olarak oluşturulurlar. Schopenhauer'e göre nesne, öznenin tasarımıdır ve bu tasarımla var olur. Uzam ve zaman içinde var olan tüm nesneler onu algılayan özne dolayısıyla vardır.

Maddesel şeyler arasındaki nedensel bağı kuran nedensellik ilkesi de -her olayın başka bir olayın nedeni ya da sonucu olarak ortaya çıkması- özneye ait bir ilkedir. Özne, anlama yetisi aracılığıyla nesneler arasındaki ilişkiselliği ve nedenselliği kurar ve nesnenin tasarımını oluşturur. Tüm nesneler ve tasarımlar, hem anlama yetisi aracılığıyla, hem de anlama yetisi için var olurlar. Schopenhauer'e göre anlama yetisi, öznenin dünyayı algılayışında ilk kez belirir, dünyaya dair tüm algılamalar sadece anlama yetisi ile ilişkilidir

> "…[İ]nsan zihni sıradan maddesel şeyler dünyasını 'yaratır' ve bunu, bedensel duyu organlarından aldığı duyumlara, neden ve etki ilkesini uygulayarak yapar. Bedensel durumumuzda belli bir değişikliğin farkına vardığımız zaman, zihin nedensellik ilkesini uygular ve duyumun nedeni olarak 'dışarıda', uzayda maddesel bir nesne tasarlar, bu tasarım, algıladığımızı söylediğimiz nesnedir. Bu nedenle nedensellik ilkesi, Schopenhauer için ikili bir öneme sahiptir; o yalnızca maddesel şeyler arasındaki bütün etkileşmeleri yönetmekle kalmaz, aynı zamanda bu maddesel şeylere ilişkin kurgumuzdan da sorumludur" (Janaway, 2007: 37).

Schopenhauer'e göre salt duyu verileri algıyı oluşturmada yeterli olmaz. Algı, tamamen nedensellik yasasına dayanan anlama yetisi ve onun şeylere ilişkin nedenleri işlemesiyle elde edilen bilgidir. Schopenhauer'e göre duyuların aktardığı sadece veridir, onu algıya çeviren anlama yetisidir. Dünya ve onun nesneleri arasındaki, neden-sonuç sıralaması ancak anlama yetisi onu algıladığında bir ilişkiye dönüşür. Anlama yetisi olmaksızın, nesnelerin ilişkilenmelerinden geriye aracısız ve boş bir bilinç kalır. Bu yüzden Schopenhauer'e göre dünya, anlama yetisinin nesneyi nedensellikle kavrayışında, uzam ile zaman arasında kurduğu ilişkide onu nesnesiyle birleştirdiğinde anlam kazanır.

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

vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır" (Schopenhauer, 2013: 14).

İkincisi soyut tasarımlar arasında kurulan deneysel gözlemle onun bilgisinin doğruluğunun bağlantısını kuran, bilmenin yeter-sebep ilkesidir. Bunlar, akılsal tasarımlar yani kavramlardır. Kavramlar söz konusu olduğunda Schopenhauer, onları algı tasarımlarından farklı olarak sınıflandırır. “Kavramlar ise ikincil tasarımlardır. Dolayısıyla Schopenhauer’in ikincil tasarımlar dediği kavramlar, Kantçı anlamda, tasarımlar olarak görünüşlere ve görülere nispeten daha yüksek tasarımlar olup onlarla ilişkilidirler” (Dursun, 2010 :19). Schopenhauer'e göre kavramlar, algı tasarımlarından farklı olarak deneyden ve dış dünyadan bilinebilecek, doğalarına ilişkin net tanımlar yapılıp, haklarında kesin bilgiye ulaşılabilecek bir tasarım sınıfı değildir. Kavramlar doğaları gereği, algılanmaktan ziyade üzerine düşünülebilir şeylerdir. Bu bağlamda kavramlar dil ve eylem tasarlama gibi üretimleriyle ancak deneyin nesnelerini oluşturur. "Kavramlar algılanamaz, olsa olsa düşünülebilir, yalnızca insanların kavramlar aracılığı ile ürettiği etkiler deneyin nesneleridir. Dil, bile isteye, tasarlayarak eylem, bilim, bunlardan kaynaklananların tümü bu tür etkilerdir" (Schopenhauer, 2013: 15). Kavramlar, algıda temsil edilemeyen soyut kavramlar olarak dilin kaynağını oluşturur. Schopenhauer, kavramlar ile algı tasarımları arasında zorunlu bir ilişki kurar ve kavramların varlığını algı tasarımlarına bağlar.

> "Algı tasarımları olmasa kavramlar bir hiç olurdu. Öyleyse kavramların doğası ile varlığının tümünü bu ilişki kurmaktadır. Düşünme zorunlu olarak, algının özgün dünyasının bir kopyası, bir yinelemesidir. Gene de bütünüyle başka bir içerik içinde, özel bir kopya türüdür bu. Dolasıyla kavramlar, pek doğru bir biçimde tasarımların tasarımları diye adlandırılabilir" (Schopenhauer, 2013: 16).

Düşünme, doğası gereği algıyla ilişkilidir ve onun kopyalanması, yenilenmesi, yani işlenmesidir. Bu yüzden Schopenhauer kavramları, tasarımların tasarımları olarak

sınıflandırır. Kavramlar, yalnız özneye dair, onun dünyaya ilişkin tasarımının kalıbıdır. Düşünme edimi, kavramlar, aklın birer parçası olarak öznenin, nesnenin tasarımını kurmasına hizmet ederler.

Üçüncüsü, matematiksel ifadeler arasındaki nedensel bağlantıyı ifade eden ve bu ifadeler arasındaki bağlantıyı sağlayan varlığın yeter-sebep ilkesidir. Yeter-sebep ilkesinin üçüncü sınıfında, uzam ve zaman içindeki nesneler değil, uzam ve zamandan oluşan nesneler konu edinilir. Geometri ve aritmetik ifadeler bu sınıfa aittir.

> "Geometri ve aritmetik hakkındaki, şimdi itiraz konusu olabilecek bu görüşüyle Kant, zaman ve mekanı, aklımızda saf, deneysel olmayan bir yolla kavrayabilmemiz gerektiği düşüncesine ulaştı. Schopenhauer bunu izleyerek yeter neden ilkesinin üçüncü formunu ortaya koydu. Örneğin, bir üçgenin üç kenarının olmasıyla, üç açısının olması arasındaki ilişki, birinin diğerinde temellendiği ya da birinin diğerinin yeter nedeni olduğu bir ilişkidir. Ama Schopenhauer bu ilişkinin neden ve etki arasında ya da bir bilgi dile getiren yargıyla onu doğrulayan yargı arasında söz konusu olan bir ilişki olmadığını ileri sürer. Yalnızca oluşun temeli (nedenlerde temellenen değişmesi) ve bilmenin temelini (doğrulamalarda temellenen bilgi) değil, aynı zamanda öyle olmanın temelini de ayrı bir şey olarak diğerlerinden ayırmalıyız. Bir üçgenin üç kenarı olduğu için üç açısının olduğunu söylüyorsak burada dayandığımız temel, mekanın ya da onun bir yönünün öyle olma halidir" (Janaway, 2007: 40-41).

Dördüncü ve son olarak insan eylemlerini açıklayan, öznel irade ve istemeyle ilgili olan eylemin yeter-sebep ilkesidir. Bu nesneler sınıfı bilen özne için, öznel bir iradedir, yani iç duyunun nesnesidir, kendisini uzamda göstermez, zamanda gösterir. "Schopenhauer bu önce gelen şeyi güdü olarak adlandırır ve burada söz konusu olan ilkeye 'güdülenme yasası' ya da eylemde bulunmanın yeter neden ilkesi adını verir" (Janaway, 2007: 41). İnsan istemesinin içsel yasaları da, nedenselliğe tabidir ve her isteme bir güdü tarafından koşullanmaktadır. Güdü ve isteme arasındaki bu ilişki maddesel dünyada hüküm süren zorunluluk ilişkisiyle benzerlik göstermektedir. "Güdü ve isteme edimi arasındaki bağlantı, maddesel dünyadaki bütün değişmeleri yöneten aynı neden ve etki bağlantısıdır. Böylece güdülenme, Schopenhauer'in dile getirdiği

biçimiyle, 'içeriden görülen nedenselliktir'" (Janaway, 2007: 41-42). Dolayısıyla bu dört alana denk gelen dört farklı zorunluluk vardır. Bunlar; fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaksal zorunluluktur. Yeter-sebep ilkesi uzam, zaman ve nedensellik formlarının en genel ifadesi, yani öznenin anlama yetisine aittir. Öznenin herhangi bir şeyi bildiğini iddia etmesi için, yargısının bu ilkelere dayanması gerekmektedir. Bu bağlamda tasarım olarak dünyanın deneyim sınırları yeter-sebep ilkesi ile belirlenmiştir ve öznede her bir tasarım sınıfı a priori olarak bulunmaktadır. Özne, yeter-sebep ilkesinin taşıyıcısıdır ve bilme imkanı bu ilkeyle sınırlanır; nedensellik ilkesiyle gelen zorunluluk tasarım olarak dünyanın sınırlarını çizer. Özne de, bilme yetisinin kalıplarıyla, tasarım olarak dünyanın varlığını inşa etmekte ancak, tam da bu sebeple kendini de tasarım olarak dünyanın zorunluluğuna dahil etmektedir. Bu sebeple Schopenhauer'e göre özne, bilen bir varlık olarak değil, isteyen bir varlık olarak kendisini duyumsayabilir ve ancak yeter-sebep kalıplarından sıyrılabilirse özgür olmaya bir imkan yaratabilir. Aksi taktirde, tasarımların sınırlarını çizmiş yeter-sebep kalıpları, aynı zamanda öznenin de sınırlarını çizer ve özgürlük imkanını ortadan kaldırır. "Zaman ve mekanda, nedensel yasalara göre değişen tek tek maddesel şeyleri içeren dünya benim önüme saçılır -ama ben kendim doğrudan beden olarak adlandırdığım nesne de dahil olmak üzere deneyimlediğim her nesneden ayrı bir özneyim" (Janaway, 2007: 50). Bu bağlamda yeter-sebep ilkeleri, yalnız tasarım olarak dünyayı belirlemekte, onun ötesini *kendinde şey* yani isteme olarak dünyayı bilmekte işlevsiz kalmakta, öte yandan öznenin özgürlük imkanını da tamamen ortadan kaldırmaktadır. *Kendinde şey*, tasarım olan dünyanın kalıplarının ötesinde var olan, onu harekete geçiren ve onun özünü oluşturan şeydir.

> "Tartışmanın bu noktasında Schopenhauer dünyanın tasarımdan başka bir şey olduğuna ve insan bireyinin saf bilen özneden başka bir şey olduğuna inanmaktadır. Dünya tasarım olduğu kadar istemedir de ve insan bireyi bilen özne

> olduğu kadar isteyen öznedir de. Schopenhauer sık sık istemenin dünyanın özü tasarımın ise sadece rastlantı ve bilen özne ikincil türemişken isteyen öznenin bireyin özü olduğunu iddia etmektedir" (Atwell, 1995: 106).

Bütün tasarımlar, *kendinde şeyin* bir görünümünden ibarettir, onun kendini açımlaması, nesneleşmesidir. Bu yüzden bir sonraki bölümde Schopenhauer'e göre var olan her şeyin özünü oluşturan dünyanın *kendinde şey* yani isteme hali detaylı olarak incelenecek, tasarımların bilgisinin, varlığı bilmede neden tek başına yeterli olmayacağı gösterildikten sonra istemenin varlığı bilmede neden anahtar rolü üstlendiği, istemenin yapısı açıklanarak ele alınacaktır.

1.2 İsteme Olarak Dünya

Schopenhauer'e göre, dünyanın tanımlanabilir iki hali vardır: İlk hali, duyumlarımıza ve anlama yetimize konu olan 'tasarım' hali, ikinci hali ise duyumlarımıza ve anlama yetimize dayanmayan ve bunlarla kavrayamayacağımız 'isteme' halidir. Öznenin deneyimlediği dünya, salt öznenin tasarımı halindedir ve onun anlama yetisinin formlarıyla şekillenir, bu bağlamda bilinenin yani tasarım olanın varlığı, bilene yani özneye bağlanmıştır. Tasarım olarak dünya düşüncesi, bu anlamda idealist düşünceye göre, bilen özne olmaksızın varlığını sürdüremez, zira tasarım olarak dünya ancak öznenin anlama yetisi aracılığıyla bilinebilir ve bu anlama yetisinin bir ürünü olarak varlığını sürdürür. Ancak özne için, dünyanın bilinebilir halinden ötesi bir gizem olarak kalır, öznenin anlama yetisinin bilinebilir kısmının ötesindeki dünyanın bilgisi özneye kapalıdır. Bu durumda dünyanın yalnız özneye sunulan bilinebilir kısmıyla, öznenin algılayamadığı bir de *kendinde şey* olan hali vardır. Özne, anlama yetisindeki zaman, uzam ve nedensellik kalıplarıyla dünyayı dolaylı olarak anlamakta

ancak bilgisinin temelindeki tüm bu kalıplardan yoksun, dünyanın dolaysız *kendinde şey* haline ulaşamamaktadır. Schopenhauer'e göre asıl araştırılması gereken konu, tam da bu dünyanın *kendinde şey* haline ulaşabilmek, varlığın özünü bulabilmek, onu bilebilmektir. Çünkü Schopenhauer'e göre, düşünürün amacı varlığın özünü kavrayabilmektir ve kendinden önceki tüm düşünürler de bunu amaçlayıp, varlığın, dünyanın *kendinde şey* halini bulmaya çalışmış ancak bir çözüme ulaşamamışlardır. Özellikle Kant sonrası Alman felsefesi, Kant'ın felsefesinden beslenerek, bir anlamda onun devam ettiricisi ve tamamlayıcısı olmaya çalışmışlardır. "Hepsi için çıkış noktası Kant felsefesidir. Alman idealistleri hep, büyük zenginliği ile yeni yeni çözme denemelerine yol açan Kant felsefesi ile tartışırlar; onun eksiklerini bütünlemeye, ana sorunlarını çözmeye, olanaklarını geliştirmeye çalışırlar" (Gökberk, 1985: 415). Çağdaşları gibi Schopenhauer de Kant felsefesinden oldukça beslenmiş, özellikle Kant'ın çözümleyemediği ve bilinemez olarak bırakmayı tercih ettiği *kendinde şey* problemine bir çözüm getirmeye çalışmıştır. "Bu noktadan hareketle Schopenhauer, Kant'ın yaptığı en büyük yanlışı onun bilme yetilerini ve bilgi türlerini uygun bir biçimde ayıramamasında bulur. Ona göre Kant, görüsel (anlama yetisinin ortaya koyduğu bilgi) ve soyut bilgiyi (aklın ortaya koyduğu bilgi) uygun bir biçimde ayıramamıştır" (Türkyılmaz, 2003: 84). Kant bilginin sınırlarını net bir şekilde çizerek, yalnız görüngünün bilgisinin bilinebileceğini söyler ve *kendinde şeyi* ulaşılamaz tutar. On iki kategori (Sena, 1976 : 95) olarak adlandırdığı kalıplarla, zaman ve uzamdaki çokluğun bilinebileceğini yani görüngülerin kavranabileceğini ancak bu görüngü alanından çıkılamayacağını söyler.

> "Demek ki şeyleri apriori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimidir, ama bu sayede nesneleri kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza göründükleri gibi bilebiliriz) eğer sintetik apriori önermelerin olanaklı olduklarına önermelerin olanaklı olduklarına evet denecekse veya

> gerçekten bulundukları takdirde onların olanağı kavranacak ve önceden belirlenecekse, bu kabul kesinlikle zorunludur" (Kant, 2000: 32).

Schopenhauer Kant'la, anlama yetisi aracılığıyla algıladığımız dünyanın gerçekliğinin, bilen bir öznenin varlığıyla zorunlu olarak var olduğu, ondan bağımsız var olamayacağı ve bunlardan bağımsız bir gerçekliğin bulunması gerektiği fikrinde hemfikirdir. Ancak Kant, görüngülerin nedeni olan gerçekliğin mahiyetine dair hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürer, "Nesnelerin kendilerinde ne oldukları, onlara ilişkin olarak bize verili olan tek şey olan görüngülerinin en aydınlık bilgisi yoluyla bile hiçbir zaman bilinemez" (Kant, 1993: 61). Schopenhauer'in Kant'tan ayrıldığı nokta, bilinemez alana dair yani *kendinde şeyin* bilgisine dair bir şeyler söylenebileceğidir ve bunu isteme yoluyla ortaya koyacaktır.

Tüm bu sebeplerden ötürü Schopenhauer felsefesini tasarımlar alanında kurmayarak, isteme alanına geçer. Bu geçiş sayesinde Schopenhauer, epistemolojiden ontoloji alanına geçerek, varlığın doğasını isteme üzerinden açıklar. Çünkü tasarım olarak dünya, özneyi gerçek olandan koparan ve onu yanıltan bir rüya ya da illüzyon gibidir. Schopenhauer'e göre gerçek dünyanın özneden gizli işleyen iç yüzünü anlayabilmek ancak bu sanıları kırmakla, yani duyumların ve anlama yetisinin bağlayıcılığından kurtulmakla mümkün olabilecektir. Ona göre dünyanın gerçek özü, yani varlık dediğimiz şey, istemedir.

1.2.1 Doğa Bilimleri, Matematik Bilgisi ve Felsefi Doğruluk

Bir önceki bölümde özne ve nesne arasındaki bilme ilişkisinde kurulan dünyanın bilinen kısmı yani tasarım olarak dünya ele alınmıştı, ancak Schopenhauer'e göre özne ve nesne ilişkisinin ele alınmasında tasarımlar yeterli değildir, tasarımların temelini

oluşturan isteme alanına da bakılması gereklidir. Tasarımlar algılayanın görüşünden ibarettir tam da bu niteliğinden ötürü bize aradığımız asıl şeyi yani tasarımların temelini oluşturan şeyin bilgisini veremezler. "Nasıl dünyanın varoluşu kendisini bilen bir varlığa bağlıysa, bunun gibi, bilen varlık da kendisinden önce olan ve kendisinin küçücük bir halkası olarak içine yerleşmiş olduğu bir nedenler etkiler zincirine bağlıdır" (Gökberk, 1985: 454). Dolayısıyla tasarım bu dünyanın sadece bir yönünü oluşturur, bundan tamamen farklı başka bir yönü daha vardır ve Schopenhauer buna 'isteme' adını verir. Fakat tasarım ve istemenin birbirinden tamamen farklı olmasının bir sonucu olarak tasarımların bilgisi bize istemenin bilgisini veremez. Ona göre kendinden önceki tüm filozoflar bu hataya düşmüşler ve kendinde şey'in bilinebilme problemine ilişkin çözümü tasarım alanında aramışlardır, oysa tasarımlardan yola çıkarak tasarım alanına ait olmayan şeyin bilgisine ulaşılamaz.

> "Tasarımı çıkış noktası olarak ele alırsak, yalnızca nesnelerle tasarımları bağlayan yasaların belirlendiği bir yoldan giderek amacımıza ulaşamayız, yasa yeter sebep ilkesinin kalıplarının işlevidir. Dolayısıyla şeylerin gerçek doğasına dışarıdan hiçbir zaman ulaşamadığımızı görürüz. Ne ölçüde ararsak arayalım, imgelerden adlardan başka şeye ulaşamayız. Bir şatonun çevresinde dolanıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba bir taslağını çizen bir adama benziyoruz. Gene de benden önceki bütün filozoflar bu yolu tuttu."(Schopenhauer, 2013: 40)

Sadece görüngüler alanında işlevsel olan matematik ve doğa bilimlerinin de benzer şekilde tasarımlardan başka tasarımlara geçip, sonsuz sayıda neden sonuç ilişkisi oluşturarak, özne için isteme alanını bilinemez kılmıştır. Bundan ötürü Schopenhauer matematik ve doğa bilimlerinin bilgisi ile felsefi doğruluk arasında ayrım yapar ve isteme alanının ancak felsefi doğruluk aracılığı ile kavranabileceğini söyler.

Matematik bilgisi bize şeylerin, zaman ile uzam içindeki konum ve büyüklüklerinin bilgisini, karşılaştırmasını yani tasarıma dair ya da tasarımlar arası bir karşılaştırmaya

dair bilgi verecektir. Ancak bu Schopenhauer'e göre şeylerin gerçek doğasına dair bir bilgi vermez, bu yüzden matematik bilgisi tasarımlar alanını aşamayacağından, varlığın isteme alanını bilmede bir araç olarak ele alınamaz.

> "Matematik bu tasarımları ancak onlar zaman ile uzamı doldurdukları ölçüde açıkçası büyüklükler oldukları ölçüde ele alır. Matematik büyüklüğü yer kaplamayı en yüksek kesinlikle belirtecektir. Gelgelelim bu her zaman görelidir, başka bir deyişle, olsa olsa bir tasarımın öteki ile karşılaştırılmasıdır. Bu, yalnızca tek yanlı olarak, büyüklük bakımından betimlenen bir karşılaştırmadır. Öyleyse aradığımız bilgi bu da değil" (Schopenhauer, 2013: 36).

Doğa bilimlerinin bilgisi ise biçimlerin betimlenmesi olarak biçimbilim ve dönüşümlerin açıklanması olarak nedenbilimden oluşur. Biçimbilim bize sonsuz sayıda karmaşık biçim gösterir; bitki bilim, hayvan bilim gibi tüm doğal tarihi oluşturan biçimlerin bilgisini verir, onları sınıflar, birleştirir, ayırır ve düzenler. Nedenbilim ise nesnenin durumunun uzam ile zamanda belli bir düzene göre ortaya çıktığını gösterir. Schopenhauer'e göre nedenbilim bize biçimbilimin yasalarını gösterir. Bu alana ait bilgilerin tamamı tasarım alanının nesnelerinin bilgisine dairdir ancak bu nesnelerin iç özü konusunda herhangi bir bilgi vermez. Doğa bilimi bu bakımdan fenomenlerin ötesine geçemediğinden her şeyin ardındaki gerçek özü bilemez. Bu gerçek öz nedensel bilgi alanının dışındadır. Doğa bilimi öznenin ürettiği bir bilgi sistemi olarak tasarım dünyasına aittir ve tasarımların ilişkisine dair bilgi üretir. Bu yüzden Schopenhauer bu bilgi türünün de varlığın gerçek özünü, yani istemeyi kavramada kullanılamayacağını söyler.

> "Biz, bu tasarımların anlamını bilmek istiyoruz. Bu dünyanın, tasarımdan başka bir şey olup olmadığını soruyoruz. (...) Aradığımız şey, tasarımdan büsbütün değişik, tüm doğası ile değişik bir şey olsa gerek. Böyle olduğu kesin, öyleyse tasarımın biçimleriyle yasaları ona bütünüyle yabancı olmalı. Şu da kesin: Tasarımı çıkış noktası olarak alırsak, yalnızca nesnelerle tasarımları

> bağlayan yasaların belirlendiği bir yoldan giderek amacımıza ulaşamayız, yasa yeter-sebep ilkesinin kalıplarının işlevidir" (Schopenhauer, 2013: 40).

Schopenhauer'e göre, matematik ve doğa bilimlerinin bilgisi ile sınırlı kaldıkça, dünyanın tasarım halinin dışına çıkamaz ve nesnenin gerçek varlığına ilişkin bilgi edinemeyiz. Bu yüzden istemenin bilgisinin tasarım olmayan bir şeyin bilgisiyle açıklanması gerekir, bu noktada Schopenhauer, istemenin beden ile özdeş olduğunu iddia ederek tasarımın, tasarım ile olan ilişkisinin bilgisinden, tasarımın yani bedenin, isteme olan ilişkisinin bilgisine geçiş yaparak, bir çıkış noktası sunar. Matematik ve doğa bilimlerinin bilgisi bize bir tasarımın başka tasarımlarla olan ilişkisinden elde edilebilecek bilgiler vermektedir, buna karşılık istemenin beden ile aynı türden olduğunun bilgisi tasarım ile istemenin ilişkisine dair bir bilgi verdiğinden tamamen farklı türden bir bilgidir, dolayısıyla o farklı türden bir adlandırmayla 'felsefi doğruluk' olarak adlandırılmaktadır.

Schopenhauer bu noktada kendine gelene kadarki filozofların bir yanlışlık yaparak bilen özneyi dünyadan tamamen farklı bir yere konumladıklarını iddia etmektedir. Bilen özne sanki içinde yaşadığı dünyaya ait bir şey değil, tamamen farklı bir doğaya sahipmiş gibi ele alınmıştır. Bu düşünme tarzı kendisi ile dünya arasındaki ortaklıktan hareket ederek onu kavramasının önünde engel oluşturarak, varlığın gerçek özünün bilgisinin ona kapalı olduğu yanılgısını yaratmıştır. Buna karşılık bilen özne ve bilinen şey aynı doğaya sahip olduğu için, bilen öznenin kendisine dair bilgisi diğer varlıkların bilgisini elde etmede ona bir araç sağlayabilir. Bu geçişi, özne için hem isteme hem de tasarım olarak, bilgisine sahip olduğu bedeninin bilgisi sağlayacaktır. Dünyayı oluşturan diğer şeyler gibi bilen öznenin bedeni de istemenin nesneleşmesinin bir sonucudur.

> "Gerçekte, araştırmacının kendisi, salt bilen bir özneden (gövdesi olmayan, kanatlı bir melekten) başka bir şey olmasaydı, kendini bize ancak tasarım olarak sunan bu dünyaya ilişkin aradığımız anlam hiçbir zaman bulunamazdı. Bu durumda ancak bilen öznenin tasarımı olan dünyadan, bunun yanı sıra olabilecek olan her ne ise, ona geçiş yolu da hiçbir zaman bulunamazdı. Ne ki, araştırmacı bu dünyaya kök salmıştır. Kendini bu dünyada bir birey olarak bulur" (Schopenhauer, 2013: 41).

Sonuç olarak özne, tasarım olarak dünyanın bilgisine bedeni aracılığıyla ulaşmaktadır. Bedenin tüm duygulanımları da onu algılayan özne için içinde bulunduğu dünyayı kavramasında bir ilk aşama olmaktadır. "…[B]ulmacanın çözümü, bilginin öznesine, bir birey olarak görüngüsel varoluşu içinde verilmiştir. Bu yanıt, istemedir. (…) Bu yanıt bilginin öznesine anlamı açığa vurur, ona varlığının, davranışlarının, devinimlerinin iç işleyişini gösterir" (Schopenhauer, 2013: 41). Tasarımlar alanında kaldığımızda varlığın gerçek özüne asla ulaşamayacağımız ve bu alana geçebilmek için farklı türden bir bilgiye sahip olmamız gerektiği belirtilmiştir. Dolayısıyla eğer bilen özne ve bilinenin aynı özden olduğu iddiası temellendirilebilirse, tasarımlar alanına hapsolma sorunu çözülmüş ve varlığın gerçek özünün bilgisine dair ilk sağlam adım atılmış olacaktır. Schopenhauer bu noktadan sonra iddiasını temellendirmek için isteme, beden ve diğer şeylerin aynı kökenden geldiği iddiasını temellendirmeye ve istemenin doğasını çözümlemeye başlamaktadır.

1.2.2 İsteme, Özne ve Beden İlişkisi

Schopenhauer, tasarım olarak dünya kısmını, özne-nesne ilişkisine dayandırmış ve bu ilişkiyi zorunlu kılmıştır. Dünyanın isteme hali olarak adlandırdığı *kendinde şey* halinde ise böyle bir ilişki söz konusu değildir. İsteme alanı, öznenin bilgi nesnesi olarak ele alınamaz. Bu durum istemenin, tasarımın bağlı bulunduğu tüm kalıpların

dışında bir varlık alanı olmasıyla ilintilidir, dolayısıyla isteme tasarım alanından tamamıyla farklı olmak durumundadır. Schopenhauer bu sebeple, daha önce pek çok düşünür tarafından bilinemez ve ulaşılmaz kılınmış, *kendinde şeye*, yani dünyanın isteme haline ulaşmak için öznenin kendi varlığına ilişkin bilincinin, dünyanın özünde ne olabileceği sorusunu cevaplandırabileceğini düşünür. Ancak özne, sahip olduğu zihinsel kalıplar ile dünyanın tasarıma dayalı hali dışında herhangi bir bilme imkanı taşımaz. Bu yüzden tasarım dünyasına ait nesnelerin bilgisini bilmek, gerçek dünyanın bilgisi hakkında bize bir yanıt sağlamayacaktır. İsteme, aracısız, koşulsuz, doğrudan bir var oluştur bu yüzden öznenin de onu aracısız ve koşulsuz bir yöntemle kavraması gerekir. Schopenhauer bu bakımdan, öznenin isteme alanını koşulsuz olarak bilme imkanına ancak 'kendini bilme' ile sahip olacağını düşünür. "Beden, Schopenhauer'e göre, yaşama yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin ardında bulunan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı hale getiren onun bu yönelmişliğidir" (Koç, 2018: 27). Bu şekilde kendini bilen özne, hem tasarım alanı tarafından kuşatılmışlığının hem de isteme yani hakikat alanının bir taşıyıcısı olduğunun farkına varacaktır. "Bizim kendi gövdemiz olmayan (sonuçta, bilincimizde ikili kipte değil de yalnızca tasarım olarak verilen) bütün nesneleri, kendi gövdemize benzerliğine göre yargılayacağız. Böylece de onların bir yandan tıpkı gövdemiz gibi tasarım olduklarını, bu bakımdan gövdemizle aynı türden olduklarını kabul edeceğiz" (Schopenhauer, 2013: 48).

Schopenhauer böylece insanı iki yönlü bir varlık olarak resmetmektedir. Ona göre özne, dünyayı algılamaya kendi bedeninin duygulanımları aracılığıyla başlar. Bilen özne için beden ilkin, diğer bildikleri gibi bir tasarımdır, onu da diğer nesneleri bildiği gibi dolaylı bir biçimde anlama yetisi aracılığıyla bilir fakat o bedenini aynı zamanda doğrudan bir biçimde isteme olarak da bilir. "Gövde, bilginin öznesine iki büsbütün ayrı yoldan verilir. O gövdeyle özdeşliği aracılığı ile birey olur. Gövde, anlayan algıda bir

tasarım olarak, nesneler arasında bir nesne olarak verilir. O da nesnelerin yasalarına bağlıdır. Gövde, aynı zamanda, herkes için büsbütün farklı biçimde, doğrudan bilinen varlık olarak verilir. O, isteme sözcüğü ile de gösterilir" (Schopenhauer, 2013: 41). Çünkü öznenin kendini bilme edimindeki, benlik bilincine dair kavrayışı mutlak ve dolaysız bir biçimde gerçekleşecektir. Bu bilme sürecine hiçbir aracı dolaylı yoldan dahil olmaz, özne doğrudan kendi benliğini bilme olanağına sahip olur ve kendi benliğinin de bütünüyle istemeden ibaret olduğunu görür.

> "Ancak bedenle özdeşliği sayesinde bir birey olan bilen özneye beden iki farklı şekilde verilir. Öncelikle kavrayıcı algıda bir tasavvur, onlarla aynı yasalara tabi nesneler arasında bir nesne olarak verilir; ama aynı zamanda bütünüyle farklı bir tarzda, yani herkes tarafından doğrudan bilinen ve *irade* sözcüğüyle ifade edilen bir şey olarak verilir. İradenin her hakiki edimi aynı zamanda doğrudan ve kaçınılmaz olarak onun bedeninin bir devinimi / hareketidir; o aynı zamanda onun bedenin bir devinimi olarak ortaya çıktığının farkında olmaksızın edimi gerçekten isteyemez. Bir irade edimi ve bedene alt bir edim bir illiyet zinciri içinde birbirine bağlanmış, nesnel olarak bilinen iki farklı durum değildir, onlar bir sebep sonuç ilişkisi içinde durmazlar; onlar ilkinde doğrudan, diğerinde algılamadaki anlamaya olmak üzere, sadece birbirinden bütünüyle farklı iki tarzda verilen bir ve aynı şeylerdir. Bedenin bir eylemi nesnelleşmiş bir irade ediminden, yani algıya taşınan bir irade ediminden başka bir şey değildir" (Schopenhauer, 2012b: 24-25).

Burada Schopenhauer'in, öznenin *kendinde şeyi* bilme sürecinde, yine kendi istemesini kullanılacak bir araç olarak açıklaması kafa karıştırıcı görünebilir. Çünkü maddi şeyler dünyasına ilişkin deneyim yoluyla elde ettiğimiz bilgi ile insanın kendi istemesine ilişkin bilgisi arasında bir karşıtlık vardır ve kimi zaman insanın kendi istemesi üzerine bilgisi tüm dünyanın anahtarını ona verir gibi görünse de bu düşüncede bir takım sorunlar vardır.

> "Bu, içimizdeki kendinde şeyle dolaysız bilişsel bağlantıyı ve dahası dünyadaki her şeyin benzer bir içsel doğası olduğuna ilişkin düşünceyi ima ediyor olabilir. Ama kendinde şey kesin olarak bilinemezse, bunun nasıl başarılabileceği konusunda içimizde bir endişe uyanmış olmalıdır. Daha dikkatli olduğumuz zaman, Schopenhauer, 'dolaysız' bilgimiz isteme ediminin bile, zamanda bir

> olay olduğunu ve bu nedenle, kendinde şey değil bizim tasarımımızın bir parçası olduğunu söyler" (Janaway, 2007: 58).

Ancak Schopenhauer yine de bunun *kendinde şeye* ulaşmak için en önemli araç olduğunu iddia eder. Bu noktada Christopher Janaway, Schopenhauer'in 'yaşamı isteme' kavramının ve onun insan ve hayvan davranışlarına etki eden anlamının daha güçlü bir kavram olduğunu ve daha sonraki düşünürler için de ilham verici olduğunu söyler.

> "Schopenhauer'in insan ve hayvan davranışının gözlemlenebilen yanlarını karakterize eden, daha dar kapsamlı yaşamı isteme kavramı, ilginç ve güçlü bir düşüncedir. Onun, kendisini, insanda ifade eden isteme kavrayışı ve bizim isteme tarafından yönetiliyor oluşumuz ile ondan kaçıyor oluşumuz arasında keşfettiği kutupluluk, göreceğimiz gibi, ona yaşamımızın geniş bölümlerini yeni bir ışık altında sunma imkanı vermektedir. Bu, ona, düşünme süreçlerini, organik, yaşamı sürdürmeye yönelen bir işleve sahip bir şey olarak açıklama, bilinçdışı itkiler ve hislerin zihin üzerindeki etkilerini gösterme, kendimize ilişkin rasyonel bireysel düşünürler olarak zihnimizde sahip olduğumuz resmin bir anlamda yanılsama olduğunu gösterme, cinselliğin insan psikolojisinin özüne yerleştirme, müziğin gücünü ve estetik deneyimin değerini açıklama, sıradan yaşamın kaçınılmaz bir şekilde tam karşılığını bulmadan sona erdiğini ileri sürme imkanı vermiştir" (Janaway, 2007: 59-60).

Dolayısıyla Schopenhauer'in özellikle 'yaşamı isteme' kavramına yönelip, onu diğer her şeyin özü olarak kabul etmesi insanın özgürlük ve ahlak bağlamındaki etkinliğini zenginleştirecektir. Böylece özne, dünyayla aynı özden olduğu için kendi bedeninin özünü bildiğinde, dış dünyanın da özünün bilgisine ulaşabilecektir. Bu bakımdan dış dünyanın özü olan isteme ile beden iki farklı görünüm değil, aslında bir ve aynı şeydir: İnsan bedeni dediğimiz şey, istemenin nesneleşmiş bir görünümünden ibaretttir. Bu yüzden bedenin bilgisi, tasarımlardan farklıdır ve bedeni bilirken tasarımlarda olduğu gibi, bilen ve bilinen ayrımı oluşmaz.

Bedenin bu ikili yapısı kavrandıktan sonra diğer şeylerin yapısının da aynı nitelikte olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Beden hem tasarım hem de isteme olarak ortaya çıkmaktaysa diğer tasarımlar için de aynısı iddia edilebilir mi? Yani diğer tasarımlar da tıpkı beden gibi istemenin birer dışa vurumu mudur, yoksa onlar sadece tasarımlardan mı ibarettir? “Ve önce bedenim, irademin ürünüdür; bu, fenomen haline gelen irademdi, görünür bir hal alan benim var olmak arzumdur. Vücudum ne ise, onun aracılığı ile algıladığım cisimler de öyledir: hepsi benimkine benzeyen bir iradenin fenomenleri, görünüşleri, ürünleridir” (Weber, 1998 :378). Öznenin kendilik bilincinde aracısız olarak ortaya çıkan istemenin tüm diğer varlıklar için de kendini göstereceğini düşünen Schopenhauer, numenal alanın bilinmezliğini araladığını düşünür.

> "Dolayısıyla, özdeği anlamak için bilen bireyin iki seçeneği vardır: Ya bu tek tasarımı ötekilerden ayıranın, salt onunla bu ikili ilişkide olan kendi bilgisi olduğunu; onun iki kipi aynı anda kavramasına, ancak algının bu biricik nesnesinde olanak verildiğini; bu olanağın, söz konusu nesnenin bütün öteki nesnelerden farklı olmasıyla değil, yalnızca kendi bilgisinin bu bir tek nesne ile bütün öteki nesnelerden farklı bir ilişki kurmasıyla açıklanabileceğini kabul etmesi gerekir. Ya da bu nesnenin özünde bütün öteki nesnelerden farklı olduğunu, bütün nesneler arasında yalnızca onun bir anda hem isteme hem de tasarım olduğunu, oysa geri kalanların yalnızca tasarımlar, açıkçası hayaller olduğunu kabul etmelidir" (Schopenhauer, 2013: 46).

Schopenhauer'e göre bu ikili ilişkinin salt bilen özneye ait bir nitelik olduğunu iddia etmek kuramsal bir bencillik olacaktır. Diğer şeylerin salt tasarımlardan ibaret olduğu iddiasının aksi ispatlanamasa dahi ciddiye alınamayacak bir iddiadır. Diğer şeylerin de bilen öznenin bedeniyle aynı ikili doğaya sahip olduğunu, isteme ve tasarımdan oluştuğunu kabul etmemiz gerekir. "Böylece de onların bir yandan tıpkı gövdemiz gibi tasarım olduklarını, bu bakımdan gövdemizle aynı türden olduklarını kabul edeceğiz. Öte yandan, nesnelerin varlığının bir öznenin tasarımları olarak verildiğini, geri kalanın, iç doğasında, bizim kendimizde isteme dediğimizle aynı olması

gerektiğini kabul edeceğiz" (Schopenhauer, 2013, 48). Schopenhauer'e göre, bunun aksinin yani diğer şeylerin salt tasarımlardan ibaret olduğunun kabulü düşünceyi solipsizme sürükler. Ona göre bu noktada felsefi düşünceyi devam ettirmeyi sağlayacak bir çıkış yolu kalmaz. Dolayısıyla felsefi düşünceyi devam ettirmek için, diğer şeylerin de beden gibi isteme ve tasarımdan oluştuğunu kabul etmemiz gerekir. Zira diğer varlıklara dair hakikatin de bilinebilmesi için, onların da insanla aynı ortak hakikati paylaştığı kabul edilmelidir.

> "Hemen bunu doğrulayan pasajları vereyim. Birinde mekan ve zaman bir öznenin formlarından ibaret olduğu için mekan ve zaman içerisindeki nesnelerin ancak bir özne için var olduğunu söyler; fakat bu nesnelerin kendi başlarına ve kendileri için mevcudiyeti olabilir ve bunun için bir özneye ihtiyaç duymayabilirler. Bir başka pasajda daha da ileri gider ve algılanan bir nesnenin kendi başına bir var oluş tarzının olması gerektiğini söyler, çünkü böyle olmamış olsaydı o zaman bir başkasının tasavvurundan ibaret olurdu ve biz nihayetinde nazari bencillikten başka bir şey olmayan ve her türlü gerçekliğin kaybolup dünyanın safi öznel bir vehme ircanın önünü açan, hatta bunu gerekli kılan mutlak bir idealizm ile karşılaşırdık. Günümüzde bu nazari benmerkezciliğin yaygın adı 'tekbenciliktir. Herkesin anlayacağı bir dille ifade etmek gerekirse bu 'ben varım (herkes bunu kendisi için söyler) ve dünya benim tasavvurumdur, bunun dışında bir şey yoktur' anlamına gelir. Dolayısıyla buna 'tek ben' nazariyesi denilebilir. Schopenhauer'in söylediği şudur: Eğer şeylerin bizden bağımsız olarak mevcudiyeti yoksa ve dünya bizim tasavvurumuzdan ibaretse, o zaman kendi dışımıza çıkıp başka kimselerin kendi bedenlerinden ayrı mevcudiyetini bile ileri süremeyiz" (Salter, 2018: 141).

Schopenhauer, var olan her şeyin istemenin nesneleşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyler, varlığın özündeki temel güç, öz, istemedir. Schopenhauer, varlığın özü olarak kendinde şeyi, isteme olarak adlandırarak, onun kendi özünü etkili bir şekilde ortaya koyduğunu düşünmektedir. Böylece istemenin kendini gerçekleştirme biçimlerinin anlaşılması daha açık bir hale gelir. "Ne ki, bu ad anlamayı kolaylaştıracaksa onun ortaya çıkışlarının en yetkininden başkası olmamalı yani en seçiği, en gelişmişi olmalı, bilgiyle doğrudan aydınlatılmış olmalıdır." (Schopenhauer, 2013: 54). Schopenhauer, bu adlandırmanın tasarımlar alanına ait kavramsal bir formla

yapılmadığını, istemenin doğasına uygun olarak dolaysız olarak bilinebileceğini söyler. Çünkü isteme, tasarımlar alanının bir nesnesi olmadığından tasarımlar alanına ait kalıplarla kavranamayacaktır, bu yüzden kendinde şeyi nesnel olarak düşünebilmek için, bu adlandırma nesnesi olarak insanın istemesi en dolaysız tasarım olacaktır.

> "Demek ki, İstenç etki yaratma kapasitesine -yani bizzat yaşamın özüne- verilen sembolik addır. Schopenhauer, *Wille* ve *Willkür* terimlerini kesin olarak karşı karşıya getirmektedir: *Wille* her türlü nesneleştirmeden ve bilinçlenmeden önce gelen mutlak İstençtir; *Willkür* güdülerin belirlediği nesneleşmiş istenci, cansız dünyayı ilgilendiren nedeni, temel hayvansal ve bitkisel düzeyi niteleyen tahriği belirtir – güdü hayvana ve özellikle insana ayrılmıştır" (Sans, 2016: 34).

Schopenhauer var olan her şeyin istemenin bir nesneleşmesi olduğunu belirtmekle birlikte istemenin kendisinin nesne edinilemeyeceğini söyler. İstemenin ortaya koyduğu tüm eylem ve izlenimler de, bedenin eylem ve izlenimlerinde görünüme gelir. İsteme bedenin bir özelliği değil, bedenin kendisidir. Bedensiz bir isteme söz konusu olamaz, çünkü beden istemenin bilgisinin bir koşuludur. "İsteme gövdenin a priori bilgisi, gövde de istemenin a posteriori bilgisidir" (Schopenhauer, 2013: 42).

1.2.3 İstemenin Nesneleşme Basamakları

Schopenhauer'e göre var olan her şey, istemedir. "O, Aristoteles gibi, felsefenin görevini her zaman aynı kalan, değişmeyen şeyin bilgisine yönelmekte, yani theoria etkinliğinde bulur. Örneğin onun için bu değişmez olan şey 'sonsuz evren iradesi'dir. Schopenhauer için her insan, her çağ ve her toplum, bu aynı iradenin nesnelleşmesinden başka bir şey değildir" (Özlem, 2001:160). Schopenhauer bütün dünyanın aynı özü, yani istemeyi, paylaştığını kabul ettikten sonra bu öz olan istemenin ne olduğunu açıklar. Fakat tek tek şeyler istemenin açığa çıkmaları olsa dahi istemenin kendisinin ne olduğu sorusunun cevabı bunlardan hareketle verilemez. Çünkü isteme görüngülerinden

bütünüyle farklı bir yapıya sahiptir. Görüngüler yeter-sebep ilkesine bağlıdır fakat isteme bundan bağımsız ve nedensizdir, görüngülerdeki çokluğun tersine isteme birdir. Tek tek şeyler ve onların bilgisinin istemeyi yansıtamayacağı fikrini Schopenhauer Kant'ın uzam, zaman ve nedensellik hakkındaki görüşleri ile temellendirir. Schopenhauer'e göre Kant'ın felsefeye en önemli katkısı uzam, zaman ve nedenselliği nesnelerin bir özelliği olmaktan çıkarıp bilişimize ait bir kategori olarak belirlemesidir.

> "Koca Kant'tan şunu öğrendik: Uzam, zaman, nedensellik koydukları dizge ile birlikte, bütün kiplerinin gizil gücüyle birlikte bizim bilincimizdedir. (...) Dolayısıyla, nesne (Kant'ın terimiyle görüngü) oldukları sürece açıkçası tasarım oldukları sürece onları öznenin sezgisinin ya da algısının kalıpları diye adlandırmak kadar, nesnenin nitelikleri diye adlandırmak da doğrudur. Bu kalıpları nesne ile özne arasındaki indirgenemez sınır diye de görebiliriz. Böylece, bütün nesneler, bu kalıpların içinde ortaya çıkmaktadır" (Schopenhauer, 2013: 64-65).

Zaman, uzam ve nedensellik *kendinde şeye,* onlar birer tasarıma dönüştükleri anda gelir. Başka bir deyişle onlar istemenin kendisine değil, olsa olsa onun görüngüsel varlığına aittir. İsteme her varlığa geldiğinde ortaya çıkan şeyler zaman, uzam ve nedensellik yasalarına tabi olacaktır. "Uzam ile zamandaki şeylerin, hep birlikte istemenin nesneleşmesini kuran çokluğu bu nedenle istemenin kendisini etkilemez. İsteme bu çokluk karşısında bölünmez kalır. Taştaki isteme parçası daha küçük, insandaki isteme parçası daha büyük değildir. Çünkü parça bütün ilişkisi yalnızca uzama aittir" (Schopenhauer, 2013: 73). Dolayısıyla bunlar istemenin ne olduğuna dair bir bilgi vermeyecektir. Schopenhauer bize nesnelerle insanın ortak kökeninin isteme olduğunu söyler fakat daha sonra istemenin kendisinin nesneleştirilemeyeceğini aynı şekilde onun bilgisine ulaşmak için zaman, uzam, nedensellik kalıplarına girmiş tek tek şeylerin de bize istemenin bilgisini vermeyeceğini söyler. Görüngülerin çokluğuna karşın isteme, bu çokluğun arkasında nesneleştirilemeyen, çokluğa gelmeyen bir

bütündür. Bu bakımdan Schopenhauer isteme ve nesneler ilişkisini Platon'un idealar ve tek tekler ilişkisine benzeterek, Platon'un pay alma (metheksis) (Platon, 2001: 131a) kavramına benzer bir ilişkisellik kurar. Nasıl ki tek tek şeyler idealardan çıkmalarına rağmen idea ile aynı şey değilse ve tek teklerin bilgisi ideanın bilgisini veremezse isteme de tıpkı idealar gibi çokluğun arkasındaki birliktir. "Bunlar sayısız bireyde ortaya çıkar, bireylerin erişilmez örnekleri ya da şeylerin bengi kalıpları olarak var olurlar" (Schopenhauer, 2013: 75). İsteme çokluk karşısında bölünemez ve çokluğun bilinme kalıpları olan zaman, uzam ve nedensellik aracılığıyla bilinemez olarak kalır.

Bu noktada istemenin ne olduğunu anlamak için Schopenhauer'in sisteminde istemenin ortaya çıkışlarının en yetkini, en seçkini ve en gelişmişi olan insanı kullanmak gerekir. Dolayısıyla istemenin en derin özünü onun ve onun daha belirsiz, daha güçsüz ortaya çıkışlarını da insana bakarak anlayabiliriz. Çünkü insan istemenin nesneleşme basamaklarında üstte yer alsa dahi, kendisinden altta yer alan basamaklarla pek çok ortak özelliğe sahiptir. İnsan, istemenin daha alt basamaklarının özelliklerini de kendisinde barındırır, kendisinden hareket ederek onların özelliklerini çözümleyebilir. İnsanı anlayabilmek için de istemenin nesneleşme basamaklarını ve Schopenhauer'in varlık hiyerarşisini bir bütün olarak incelememiz gerekir. İsteme, var olanların temelindeki ilk nedendir ve isteme dışında hiçbir şey yoktur. "İsteme kendimiz de dahil olmak üzere tüm maddi dünyanın özü ve nihai itici gücüdür" (Trogan, 2013: 6). Dolayısıyla var olan her şey istemenin bir görünümüdür. Doğada isteme yalnız insanda değil, hayvanlarda, bitkilerde ve cansız varlıklarda da görünüme gelmiştir.

İstemenin basamak basamak kendini nesneleştirmesi evrimsel bir süreci andırır. İsteme her basamakta kendisini daha fazla, daha üstün ve eksiksiz olarak gerçekleştirir. "Böylece alt görüngülerin didişmesinden, yüksek bir görüngü doğar, onların hepsini

yutar, onların hepsinin tutkusunu daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirir. Böylece bu ilk aşama bile şu yasaya uyar: Yılan, başka bir yılanı yemeden önce ejderha olamaz" (Schopenhauer, 2013: 89).

Basamaklar arasında ilk sıçramayı yapan en kusursuz ilk örnek, Schopenhauer tarafından 'idea' olarak adlandırılır. "*İstemenin nesneleşmesinin bu basamakları Platon'un idealarından* başka bir şey değildir. Sonradan idea sözcüğünü bu anlamda kullanabileyim diye buna şimdiden değindim" (Schopenhauer, 2013: 75). İsteme, daha yüksek bir basamaktaki en kusursuz nesneleşmeye ulaşma çabasında, öncelikle alt basamaklardaki belirmelerini, idealarını ele geçirmelidir. En yüksek nesneleşme ancak bu şekilde ortaya çıkabilir. Yüksek idea burada alt basamaktaki ideaların direnciyle karşılaşır, bu direnç istemenin daha üst basamağındaki ilk örneğin ortaya çıkmasına sebep olan şeydir. "Buna göre ben, ideadan istemenin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlıyorum. Çünkü o, kendinde şeydir, dolayısıyla da çokluktan uzaktır. Elbette bu basamaklar, onların aşamaları, bengi kalıpları ya da arketipleri olarak şeylerle ilgilidir" (Schopenhauer, 2013: 76). Schopenhauer'e göre doğanın tümünde bu çatışma, direnç durumu hüküm sürer. Çünkü ona göre varlık kendi içinde, kendi ideasını açığa çıkarmak adına çatışan, uyumsuzluk üreten bir şeydir. Bu çatışma ve uyumsuzluğu doğa kendisi üretir ve devinimini bu şekilde sağlar. İsteme, özünde amaçsız, kör bir didinmedir, ne bir sınırı ne de bir sonu vardır.

> "Schopenhauer istemenin aç olduğunu savunur. Bu onun tüm nesneleşmelerindeki apaçık karakteridir. Bunu cansız nesneler de dahil yaşamın her görünümüne yayılmış kavga ve ızdırapta görürüz. İstemenin kendisi ve tasarım olarak nesneleşmelerinin içerisinde böyle olmayan hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak aç isteme sadece kendi kendisine beslenebilir. İstemenin yerinde duramayan kör iradesi, şunu veya bunu istemeksizin saf isteme olarak bir plan ya da amacı olmaksızın tüm dünyayı hareket ettirir" (Jacquette, 2005: 108).

İstemenin ulaştığı her basamak, bir sonraki basamağın çıkış noktası olacak, isteme sonsuza dek sürecek olan bir doyumsuzlukla kendini var edip, çoğaltmaya devam edecektir. "Gelgelelim bütünlüğünde, istemenin eyleminin amacı da ereği de yoktur. Tıpkı doğadaki tek tek görüngülerin tümünün uzamda - zamanda ortaya çıkmaları bakımından yeterli bir neden tarafından belirlenmesi ama kendini doğada ortaya çıkaran gücün genel bir nedeni olmaması gibi" (Schopenhauer, 2013: 105). Dünyadaki her şey özce aynı olması bakımında zorunlu olarak benzerdir, yani istemedir ve yalnız istemeye hizmet eder. İstemenin nesneleşmesiyle var olur ve yine istemenin devinimiyle yok olarak istemeye karışır.

Doğanın en genel güçleri ve cansız varlıklar istemenin görünüme gelmesinin en alt basamağını oluştururlar. Yerçekimi, manyetizm, akışkanlık, katılık, esneklik gibi güçler istemenin doğrudan belirmeleridir. Cansız varlıklar, kendinden hareketsiz ve uyarıcılara karşı duyarsız olsa da, nesnel doğa yasaları çerçevesinde bu varlıkların hareketini sağlayan istemenin büyük, zorlayıcı gücü görülür. Bu tür doğa güçlerinin belirmeleri, belli yasalara uygun olarak hep aynı biçimde işler, sapma ve bireysellik yoktur, ancak insanda bunlardan farklı olarak bireyselliğin getirdiği karakter ve küçük ayrıntılarla birlikte yasasız bir rastlantısallık söz konusu olur. “Böylece, insanın eylemleri, özgür diye yorumlanır. Ama değildir, çünkü her bireysel eylem, devindiricinin karakter üzerindeki etkisinin ardından gelmek zorundadır” (Schopenhauer, 2013: 58). Schopenhauer'in yüksek hayvanlar diye adlandırdığı bir grup hayvanda bireyselliğin izleri olsa da, bunlar türlerinin karakteristiğinin gölgesinde kalıp, insanın bireyselliğine yaklaşacak seviyede olmazlar. Bireysellik, istemenin nesneleşmesinin alt basamaklarına indikçe kaybolur. “Yüksek hayvanlarda bireyselliğin izleri olsa bile hiçbir hayvanda insanınkine yaklaşacak ölçüde bireysellik yoktur. Hayvanlarda bütünüyle türlerinin karakterleri ağır basar. Bu yüzden onlarda bireysel dış

görünüş pek yoktur. Tür aşağı indikçe, bireysel karakterin her türlü izi, türün ortak karakteriyle kaynaşır, geriye kala kala türün dış görünüşü kalır" (Schopenhauer, 2013: 77). Schopenhauer'e göre bireyselleşme düşüncesi, istemenin anlaşılır kılınmasında önemlidir. Basamaklar arası çatışma ve olguların varoluşa gelişi bireyselleşme vasıtasıyla şekillenir. Böylece bireyselleşme, varoluştaki tekilleşmenin, birbirleri arasındaki hiyerarşik oluşumun ve çatışmanın da kaynağı olarak görülür. Schopenhauer'e göre bir üst basamağın oluşumuna öncülük eden varlıklar arası çatışmayı yaratan, bireyselleşmenin kaynaklık ettiği bencilliktir. "Dolayısıyla tabiat, amaçlarına ulaşmak için bireyin içerisine belli bir yanılsama, bir vehim yerleştirir, öyle ki gerçekte sadece türün yararına olduğu halde ona bunu (bu vehim sayesinde) sanki kendisi için faydalı imiş gibi gösterir" (Schopenhauer, 2012a: 43). Varlıklar yalnız kendi varlıklarını devam ettirmek için başka varlıklarla ilişkiye girer ya da bu doğrultuda onları yok ederler. Bu bakımdan başka varlıklarla ilişkiye girmek ancak bencillik ilişkisinde gerçekleşir. Çatışmanın yarattığı mücadele sonrasında, bir üst varlık formunun oluşumu bu bağlamda, varlığın kendinden bir üst forma hizmet etmesi değil, bilinçsizse süren bu çatışma halidir.

Bitkiler de istemenin görünüme geldiği, hayvanlardan farklı olarak hareketin değil, uyarıcıların hakim olduğu basamaklardan biridir. "İsteme her ardışık basamakta kendini daha seçik nesneleştirse de, bitki krallığında belirsiz itici bir güç olarak etkili olur. Henüz hiç anlayışı yoktur. Bu aşamada onun görüngülerinin zinciri artık edimsel nedenler değil uyarıcılardır" (Schopenhauer, 2013: 93). İsteme her basamakta kendini kusursuzlaştırmaya çalışmakta, bu olmadığında ise çatışma yaratarak bir üst formda kendini gerçekleştirmektedir. Bir alt basamak olan mineral dünyasındaki çatışma bir üst form olan bitki dünyasının oluşumuna kaynaklık etmiştir. İstemenin kendini basamak basamak nesneleştirmesi, her basamakta bir öncekini de kapsayacak şekilde daha da

gelişmiş bir formu ortaya çıkarmak amacıyla gerçekleşmektedir. Schopenhauer'e göre bitkiler de, istemenin kendini gerçekleştirmesindeki kusursuz yaşam formunu karşılayacak özelliklere sahip bir basamak değildir, çünkü bilginin ortaya çıkmasını sağlayacak kavramsal algılayış düzeyi bu formda gelişmemiştir, bu yüzden bu iki basamaktaki yaşam formları çatışmaya devam ederek yeni bir üst basamak, yaşam formu oluşturacaklardır. Böylelikle Schopenhauer'e göre, bitkiler de üreme ve çatışmayı devam ettirerek -tıpkı mineral dünyasındaki çatışmanın bir üst basamak olarak kendisini oluşturması gibi- kendilerinden daha gelişmiş bir üst basamak olarak hayvanların yaşam formunu ortaya çıkaracaktır.

> "Böylece, doğada her yerde didinme, çatışma utkunun dönekliği görülür. Bu bakımdan, istemenin özündeki uyumsuzluğu daha açık saptarız. İstemenin nesneleşmelerinin her basamağı, özdek için, uzam için, zaman için, ötekilerle rekabet eder. Kalıcı özdek sürekli biçim değiştirmelidir. Çünkü nedenselliğin takdir ettiği gibi, mekanik, fiziksel, kimyasal, organik görüngüler ortaya çıkmaya can atarak itişip kakışırken özdeği birbirlerinden söküp alırlar. Bunun nedeni, her birinin kendi ideasını açığa çıkarmak istemesidir. Görünüşe göre, bu didişme doğanın tümünde hüküm sürmektedir. Gerçekten doğa ancak didişme aracılığıyla var olabilir: 'Çünkü, Empedokles'in dediği gibi, şeylerde didişme olmasaydı, her şey bir, aynı olacaktı.'(Aristoteles, Metafizik, B.5)" (Schopenhauer, 2013: 91)

Schopenhauer'e göre hayvanlarda isteme kendini, içgüdüsel davranış ve becerilerde en açık biçimiyle göstermektedir. Böceğin ağ örmesi, kuşun yuva yapması gibi bilgisi edinilmemiş beceriler, istemenin bilgisi olmaksızın kendini aracısız dayatmasının görünümleridir. "Onlar bize, başka her şeyden önce, en seçik biçimde, istemenin bilgi olmaksızın nasıl etkin olduğunu gösterir. Bir yaşındaki bir kuş yuvasını kurarken onda yumurtalarının tasarımı yoktur. Genç örümcekte tuzağa düşürmek için ağ ördüğü avının tasarımı yoktur" (Schopenhauer, 2013: 59). İnsanlardan farklı olarak, zamanı algılama becerisine sahip olmayan hayvanlar, geçmiş ve gelecek gibi kavramlara da sahip değildir. Geçmiş ve gelecek kavramlarına sahip olmayış, zamanla

ilgili tasarılar yapma ve gelecek kaygısı oluşturacak kavram üretme becerilerini de hayvanlarda eksik kılmaktadır. "Hayvanlar akıl melekesi olmaksızın anlayışa sahiptir ve dolayısıyla onlarda algı bilgisi vardır, fakat soyut bilgi yoktur" (Schopenhauer, 2014: 29). Bu durum, hayvanların sadece beslenme ve üreme içgüdüsü ile nesnelleşip, var olduğu anın gerekliliği içinde daha çok beslenme ve daha çok üreme şeklinde davranışlarını belirlemektedir. "Bununla birlikte insanlar, sadece algısal güdülere değil, rasyonel olanlara göre de eylemde bulunabilmeleri bakımından hayvanlardan ayrılırlar: olayları kavramsal olarak tasarlamakla, kendimizi ne yapılması gerektiğine ilişkin bir sonuca götürürüz ve bu süreç bizi eylemlerde bulunmaya sevk etmede nedensel bir rol oynar" (Janaway, 2007: 63). Bu süreç, hayvanlarda içgüdüsellikten sıyrılmayı sağlayacak algı düzeyi oluşmadığı için bu şekilde, anın gerekliliğini yaşama güdüsü olarak devam eder. Dolayısıyla bu durumda çatışma, en çok hayvanlarda görülür. "Hayvan krallığında her hayvan ötekinin avı, yiyeceğidir. Açıkçası her hayvan, ideasının kendini açığa vuracağı özdeğini başka bir ideanın anlatımı için bırakmak zorundadır" (Schopenhauer, 2013: 91). Her hayvan daha üst bir ideanın nesneleşmesi için kendi gerçekliğini terk etmek zorunda kalacaktır, yaşamı bir önceki basamaktan farklı olarak, uyarıcıyı bekleme durumundan, kendi besinini arama, ona yönelme ve onun için savaşma durumuna geçer. Çünkü her hayvan kendi varlığını devam ettirmek için bir başka hayvanın varlığını ortadan kaldıracaktır. Bu durumda yaşamı isteme, kendi kendini besleyen bir döngü biçiminde devam eder. "Böylece yaşama isteği değişmez biçimde kendi kendini avlar. O, başka başka biçimlerde, kendi kendisinin besinidir. Bu sonunda insana varır. İnsan bütün ötekileri yendiği için, doğayı kendi kullanımı için yapılmış sayar"(Schopenhauer, 2013: 91). Ve bu döngü en sonunda istemenin insanı sahneye çıkarttığı basamakta kendini gösterir. İnsan varlık alanındaki en üst varlık olarak, diğer türleri alt edebilir ve bu üstünlük dolayısıyla, diğer tüm varlık

basamakları insanın yaşam alanında kullanabileceği bir nesne durumuna dönüşür. Ancak insan da kendi türü içinde istemenin çatışmasını yaşar, Schopenhauer'e göre bunun sonucu '*homo homini lupus'*tur ve bu istemenin bir zorunluluğudur.

İsteme kendini açarak doğal bir süreç yaratır, ilkin nesneleri ve bunlar arasındaki ilişkileri, daha sonra bitkileri ve hayvanları, en nihayetinde de insanları yaratmıştır. Bir sonraki bölüm olan 'İnsan ve İsteme İlişkisi' kısmında, istemenin nesneleştiği dördüncü basamak olan insan incelenecektir.

2. BÖLÜM: İSTEME, ÖZGÜRLÜK VE İNSAN İLİŞKİSİ

2.1 İnsan ve İsteme İlişkisi

İstemenin nesneleştiği dördüncü basamak insandır, burada isteme kendisini insanın bedeni ve karakteri olarak gösterir. Doğanın bütün parçaları gibi, istemenin nesneleşmesinin bir ürünü olmasına karşılık insan, istemenin en tam görüngüsüdür. Bu basamağa gelindiğinde türün karakterinin yanı sıra, diğer basamaklarda belirsiz ya da hiç olmayan, bireysel karakter baskın olarak kendini gösterir. İnsan kendi bedeninin bilgisine doğrudan sahip olmakla birlikte, karakterinin bilgisini kendi eylemlerine bakarak dolaylı yoldan öğrenir.

İnsan eylemlerinin taşıyıcısı olarak yorumlanabilecek olan karakter, insanın istemesi ve kişiyi kendisi yapan temel özelliktir. "Çünkü dünyadaki varlığı tesadüfi olan kişinin ortaya çıkması, değiştiremeyeceği bazı kausal bağlantılarla ve kausal bağlantılar içinde olur; bir şeyin de kişi için motif olması, o kişinin karakterine doğrudan doğruya bağlıdır. Onun için tek başına motif, kişinin davranışını çok az açıklayabilir" (Kuçuradi, 2006: 41). Bedenin insanda varoluşu istemenin doğrudan kör varoluşudur ve herkeste kendini aynı şekilde gösterecektir, ancak karakter herkeste farklı olması bakımından, kendini tek tek ve farklı şekillerde ortaya koyacaktır. Bu durumdan ötürü insanlar, eylem alanlarında, aynı durumlarda farklı davranış biçimleri ortaya koyacaktır. İnsanın bilen yanı olarak, bilgiyi meydana getiren bir isteme görünümü olarak akıl, insanlar arası bu farklılığın temel sebebini oluşturur. Bununla birlikte Schopenhauer'e göre, karakter farklılığından ötürü, temel bir aynılıktan bağımsızca eyleyebilme, insanda özgür olduğu yanılgısını yaratan temel sebeptir. Kişinin karakterinin biricikliği, değişmez ve nedensiz olmasıyla birlikte, yapılan her iyi ya da kötü eylem kişinin değişmez karakterinin niteliğine dair ipucu verir. "Bile bile yapılan bir tek 'iyi' veya bir

tek ‘kötü’ eylem de bir insanı damgalamaya yeter; çünkü her eylem kişinin bu değişmez yapısını bütünüyle gösterir; aynı şartlar ortaya çıktığında kişi -daha önce bile bile davranmışsa- yine aynı şekilde davranacaktır” (Kuçuradi, 2006: 43). Schopenhauer’e göre insan kendi kendini, eylemlerine bakarak öğrenir, ‘kendisi’ bildiği karakterinin belirlenmiş oluşunun dışına çıkamadan ancak o karakter doğrultusunda eyleyerek, kendi varoluşunu tanır. Kendi eylemlerini tanıyarak onun bilgisiyle hareket eden kendi karakterinin tam bilgisine sahip kişi, kendi ‘kazanılmış karakter’ini meydana getirir. “İnsan yapıp ettikleriyle kurar kendini; zaman geçtikçe bunlarla kendini bağlar: o insan olur. İnsan, belirli bir durumda nasıl isterse öyle davranabileceğini sanır; oysa o, çeşitli imkanlar arasında seçmede özgür değildir: o, ancak yaptığını ister gerçekten ve yaptığı ne ise, o da odur” (Kuçuradi, 2006: 44).

İnsan bedeninin tümü varlığını korumak ve onu devam ettirmek için biçimlenmiştir, sahip olduğu tüm organlar, yaşama ve üreme isteğinin cisimleşmiş halidir.

> “İsteme, (Platoncu) idea olarak insanda en açık, en tam nesneleşmesini bulsa da bu nesneleşme, doğasını kendi kendine açığa vuramaz. Duruma uygun öneminde ortaya çıkabilmek için, insan ideasının tek başına başka her şeyden yalıtılmış olarak belirmemesi gerekir. Tersine, hayvanların bütün biçimlerinden, bitki krallığına, oradan da inorganiğe varasıya tüm basamak dizileri ona eşlik etmelidir. İstencin tam nesneleşmesi için, bunların hepsinin birbirini bütünlemesi gerekir. Ağacın tomurcuklarının yaprakları, dalları, gövdeyi, kökü, gerektirdiği gibi, onların insan ideasındaki varlığı da önceden kabul edilir. Onlar bir piramit oluşturur, insan bu piramidin doruğudur” (Schopenhauer, 2013: 97).

Böylece hayatta kalmak ve türünü devam ettirebilmek için insanda isteme, akıl olarak kendini gösterir. Bu aşamada hayvanlarda ortaya çıkan, şimdiye bağlı yargıyı da aşan bir yeti ortaya çıkmaktadır ve buna yüksek düzeyde olgusal bir bilgi eklenmektedir. “Son olarak, istemenin nesneleşmesinin en yüksek basamağında,

hayvanların payına düşmüş olan anlayışın bu bilgisi de yetmez olur. Duyular bu hayvanların payına düşen anlayışa veri sunarlar, ondan da yalnızca şimdiye bağlı algı ortaya çıkar" (Schopenhauer, 2013: 94-95). Akıl ile ortaya çıkan kavramsal bilgi insanın zamana dair algısını geliştirmiş, bilgisini ve yaşamını, geçmiş ve gelecek kalıplarıyla düzenleyip, insana planlayabilme yetisini kazandırmıştır.

Akıl ve beraberinde getirdiği bu özellikler, insanın kendisine yönelik algısını etkilemiş ve kendisini diğer şeylerden ayırarak kendisine özel bir konum vermesi sonucunu doğurmuştur.

> "Ama istemenin kendisini bedende açığa vurduğu bazı haller, doğanın daha aşağı parçalarıyla paylaştığımız türden şeylerdir ve bunlar hiç de akılsal durumlar olarak adlandırılamazlar. Bitkiler ışığa, neme, yer çekimine ve bu gibi diğer şeylere karşı belli şekillerde teki gösterirler. Onlar eylemler gerçekleştirmezler ve onların hareketinin ve onlardaki değişikliklerin nedeni güdüler değildir çünkü, basit bir şekilde onların algılayacakları bir akılları yoktur" (Janaway, 2007: 64).

Schopenhauer görünüşte varlık hiyerarşisinin en üstüne insanı koyarak benzer bir yaklaşımı tekrarlar gibi görünmesine karşılık o insanın diğer varlıklardan tamamen farklı olarak düşünülmesine itiraz etmektedir. Schopenhauer'in bu itirazları akıl, ahlak, özgürlük hakkındaki görüşleri incelendiğinde daha açık hale gelecektir.

2.1.1 İstemenin Bir Nesnesi Olarak Akıl

Schopenhauer, hayvanlarda içgüdülerini aşmaya sebep olacak algısal düzeyin oluşmamasından ötürü, istemenin nesneleşme basamağında bir üst formu oluşturduğunu söyler. Böylece bir üst form olarak insan, güdülerinin ötesine geçip, istemenin kendisini

de algılayabilecek kapasitede bir yapıya sahip olacaktır. İstemenin nesneleşmesinin en üst basamağı olarak insan, istemenin mükemmelleşmesinin de zirve yaptığı nokta olarak görülebilir. "İsteme, bu aynada kendini farklılığın, tamlığın yükselen basamaklarında tanır. Bunların en yükseği insandır. Bununla birlikte insan doğası, tam anlatımının eylemlerinin bütünlüklü dizileri aracılığı ile elde eder. Bu eylemlerin kendini bilen bütünlüğünü akıl yetisi olanaklı kılar. Akıl yetisi insanın bütünü kuramsal olarak arayıp durmasını sağlar" (Schopenhauer, 2013: 210-211).

Schopenhauer'e göre isteme bu aşamada bir sıçrama yaparak akıl denen bir tür alet/makine'yi (μεχανε) sahneye çıkarır. "Μεχανε beyin ya da büyük ganglionun temsilcisi olarak ortaya çıktı. Tıpkı kendisini nesneleştiren istemenin bütün öteki çabalarının ya da amaçlarının bir organla temsil edildiği gibi. Başka bir deyişle, isteme kendisini tasarım bakımından, bir organ olarak sahneye çıkarmaktadır" (Schopenhauer, 2013: 93). Varlık burada kendi varlığının devamı için sıçrama yaparak, bir organ olarak karşımıza çıkar. Tasarım olarak dünya da, bu organla yani beyinle birlikte ilk olarak hayvanda kendini gösterir. Hayvana kadar isteme olarak var olan dünya, beyinden sonra tasarım olarak da ikinci bir dünya şeklinde ortaya çıkmış olur. "Hayvanlar aldanırlar, yanılırlar; ama onlarda yalnızca algılayıcı tasarımlama vardır. Hayvanlarda kavramlar yoktur, düşünme yoktur, dolayısıyla onlar şimdiye bağlıdır geleceği göz önüne alamaz" (Schopenhauer, 2013: 94). Hayvanlar için geçerli olan tasarım olarak dünya ise yalnızca bir algı tasarımından ibarettir, onlarda insanlardan farklı olarak düşünme, kavramsallaştırma yani soyutlama şeklinde bir tasarım söz konusu değildir.

> "En aşağı aşama yahut evresi içerisinde irade kör, duygusuz, hissiz, katı ve değişmezdi; onu safi mukavemet yahut iltisak olarak tanırız. Diğer aşamalarda çekim gücü, elektriklenme, kimyasal çekim, billurlaşma (kristalleşme) süreci olarak farkına varırız onun. Organik sahada etrafında bulunanların zararına gelişme biçimine bürünür; bitki sessizce topraktan gıda devşirir. Diğer taraftan, hayvan beslenmek için, kendi gıdasını araştırmak zorundadır. Dolayısıyla bu

> evrede ona gıdanın nerede bulunabileceğini söyleyen bir algı, henüz rüşeym halinde olan bir akıl ve aynı zamanda sadece avını algılamakla kalmayıp onu yakalamasını da sağlayan araçlar geliştirir. Bu aşamada artık irade kör değildir; dışavurumunu engelleyene yardım eden ya da ondan uzak duran şeyi araştırır; içgüdü dediğimiz bir biçime bürünür; içgüdü yılların akışı içerisinde, bir köpeğin ya da bir atın durumunda olduğu gibi, bizim akıl dediğimiz daha yüksek biçime benzer hale gelir; eğer yıllar uzarsa, bir filin durumunda olduğu gibi, bilgeliği andıran bir şeye dönüşür. Fakat irade sadece insanda açık biçimde kendinin farkına varır (bir bilinç haline gelir). Burada bütün evrenin aynası olan bir akıl inkişaf eder" (Saunders, 2006: 63).

Bu aşamadan itibaren Schopenhauer'e göre, tasarım olarak dünya, kendinde, isteme olarak dünyayı örten bir sır perdesi gibidir. Burada tasarım olarak dünyayı üreten şey beyin, ancak beyni üreten şey de istemenin kendisidir. Schopenhauer'e göre istemenin beyin olarak görünüme gelmesindeki amaç, insanlığın bu yolla hakikati algılaması değil, kendi yaşamını, yani varlığın varlığını devam ettirmesidir. Aklın sağladığı bilginin ölçütü varlığımıza yarar sağlayıp sağlamamasıdır. "Schopenhauer için insanlarda en başta gelen öğe istemedir. Zihin ise ancak ikinci bir konuma sahiptir; Schopenhauer onu, yaşamı istemenin beyinde ve sinir sisteminde açığa vurduğu belli bir hal olarak ve 'istemenin hizmetinde sadece bir araç' olarak görür" (Janaway, 2007: 78). Schopenhauer'e göre bilginin kökeninde doğruluk değil, yarar vardır. Çünkü isteme bilgiyi yöneterek, bir araç olarak kullanır. Düşünmek, ilk aşamada insanın kendi varlığını ve diğer var olanlardan ayrı bir varlık olduğunu kavramasıdır. İnsan, istemenin görünüme geldiği her varlıkla aynı özü taşımasına, varlığın bir parçası olmasına rağmen, kendini doğadan ayırmıştır. İnsanın sahip olduğu bilinç, kendisine daha özel bir anlam yüklemesine sebep olmuştur. Schopenhauer'e göre, bilincin yarattığı bu yanılsamayı aşmak gerekir, zira insan da yalnızca varlığın içinde bir zerredir.

> "Schopenhauer insan varlığının her şeyin altında yatan evrensel ve sübjektif gerçekliğin en üst tezahürü olduğunu düşünür. Bunun sebebi temel olarak bizim hayvanlar, bitkiler ve taşlar gibi sınırlı ve düşünme kapasitesi olmayan varlıklardan farklı olarak doğayı anlayabilmemizdir. Bizim anlayış

> potansiyelimize rağmen o (Schopenhauer) temelde olanın kendi üzerimize düşünerek fark ettiğimiz, kendi başına anlamsız ve irrasyonel bir dürtü olduğunu iddia eder" (Wicks, 2008: 58).

İsteme tüm varlığın özü olan bir güç olarak, esasen kendinde bilinçsizdir. Çünkü bilinç akılla ilişkilidir ve akıl da yalnız insana özgü bir ilinektir, birincil olan ise organizmanın özdeksel varoluşudur. "Bir kez daha, kendi tekliği içindeki bir insanın kendisinin neyle özdeş olduğuna ilişkin duyumunun ne kadar kaygan zeminde yer alan bir şey olduğunu görüyoruz. Kendisi olunan şey, isteme ve zihin arasında bir çeşit karışımdır" (Janaway, 2007: 79). Burada Schopenhauer, isteme kavramını akıl kavramından önce koyarak, bedenin asıl yöneticisinin isteme olduğunu vurgular. Akıl istemeye hizmet eden, istemenin doyurulması için planlar yapıp, stratejiler hazırlayan bir araç konumundadır. "Öyleyse daha da değişmeceli anlamda, metaforla konuşarak istemenin insanın tözü olduğu, anlama yetisinin de insanın ilineği olduğu, istemenin özdek, anlama yetisinin biçim olduğu, istemenin sıcaklık, anlama yetisinin de ışık olduğu söylenebilir" (Schopenhauer, 2013: 107).

Bu noktada Schopenhauer'in en önemli görüşlerinden birine ulaşmış bulunuyoruz. Bilgi ve onun kaynağı olarak akıl istemenin yalnızca bir başka görünümü olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bir bütün olarak tasarım kısmında anlatılanların hepsi, kavramlarımız ve yargılarımız gibi, aslında istemenin birer sonucu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bu tarz bir yaklaşım insanın kendi üzerine düşünmesinin tarihi boyunca oldukça özgün bir kavrayıştır. Schopenhauer insanın hep sahip olmakla övündüğü aklın kökenlerinin aslında pek de özel olmadığını hatta bunların belirli oranda hayvanlarla paylaşıldığını söylemektedir. Özellikle aklın ortaya çıkışını özelleşmiş ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir şey olarak ele alarak onun pek sıradan bir şey olduğunu ortaya koymaktadır.

> "Yaşamın amaçlarını -hayatta kalma, beslenme ve üreme- gerçekleştirmek için algılayabilen yargılayabilen ve akıl yürütebilen yaratıklar haline geldik. Schopenhauer'in deyişiyle, bu, insan için talihin önemli bir değişimdir. Sahip olmakla kendimizi yüce gördüğümüz bilgi kapasitesi, birdenbire yalnızca belli bir türün kendi üzerinde etkide bulunan çevreyi, kendi iyiliğini sağlamak için değiştirmesinin bir yolu olarak ortaya çıkar" (Janaway, 2007: 69)

Bedenin kendisini açığa vuran istemeden ibaret olduğu söylendikten sonra aklın da bu açıklamanın içerisine dahil edilmesiyle insan pek sıradan bir canlı haline gelmektedir. Akıl dolayısıyla bilinçli eylemler olarak kendisini açığa vuran eylemlerinde aslında sadece istemenin bedeni harekete geçirmesinden ibaret olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

> "Dolayısıyla deneysel nesnelere ilişkin bilgi kapasitemiz, beynin işleyişinde yatar, beyin bedenin bir organıdır ve bedenin bütün organları yaşamı çoğaltmak için gelişmişlerdir. Fazlasıyla övündüğümüz bilgimiz, böylece ait olduğumuz şeyin kendisinden türemiş bir özelliğidir; bizim içimizdeki esas öğe, kendisini bir bütün olarak bedende açığa vuran istemedir. Dünyaya ilişkin algıdan ve onun hakkında akıl yürütmeden çıkan bilinçli eylemler, bu istemenin bedeni harekete geçirdiği yollardan birisidir. Kendi tekliği içindeki insan öznesi, dünyada mücadele eden diğer türlerden, sadece kendi beyninin özel yapısının ona sağladığı kendisine ilişkin bilinç ve akıl yürütmeye sahip olması bakımından ayrılır. Ama bu kapasiteler sadece bir buz dağının su üstündeki kısmıdır, asıl kütlesi ise istemedir" (Janaway, 2007: 71).

İnsanın algılarının, akıl yürütmesinin ve bilinçli eylemlerinin de bu şekilde istemeye bağlanması beraberinde pek çok soruyu akla getirmektedir. İnsan özellikle diğer türlerden kendisini ayırırken ve dünyada diğer canlılardan farklı olarak özel bir yere sahip olduğunu iddia ederken aslında tam da bunlara dayanmaktaydı. Düşünme ve onun beraberinde getirdiği eylemlerden önce karar alma ve bu vesileyle özgür eylemlerde bulunabilme, yine bu sayede ahlaklı davranabilme gibi düşüncelerin tamamı buna yaslanmaktadır. O halde Schopenhauer'in bu iddiasının insan ahlakı ve özgürlüğü üzerine ama özellikle de özgürlüğü üzerine etkileri olacaktır. Başka varlıkların ve diğer

canlıların özgür olması gibi bir şey düşünülemezken bu tabloya baktığımızda insan hala bu iddiada bulunabilir mi? Karakterini, eylemlerini, ahlaki kararlarını belirlemede istemeden bağımsız olabilir mi, istemeye tamamen sırtını dönerek onun etkilerinden kurtulabilir mi? Bundan sonraki bölümlerde insanın ahlaki yönü ve özgürlük meselesi ele alınarak bu sorulara yanıt aranacaktır.

2.1.2 Ahlak

Schopenhauer'in ahlak hakkındaki görüşlerini açıklamaya geçmeden önce, çokça etkilenip aynı zamanda pek çok itirazda bulunduğu Kant'ın ahlak ve buna bağlı olarak özgürlük hakkındaki görüşlerine değinmek gerekir. Schopenhauer öncelikle Kant'ın özgürlük ve ahlaklılığı akıl üzerinden temellendirmesine itiraz etmektedir. Kant'ın ahlak üzerine fikirlerini eleştirirken bunu daha önceki bölümlerde de ele alınan aklın insan için sadece bir aletten ibaret olması açıklamasıyla temellendirmektedir. Kant aklı sadece insanın sahip olduğu, ona ahlaklı ve özgür olma imkanını veren bir şey olarak görürken Schopenhauer onu yine istemenin salt bir ürünü olarak ele alacak ve bu üstten bakışa çeşitli itirazlar sunacaktır.

Kant'a göre sadece akıl sahibi varlıklar ahlaklı olabilir ve yalnızca onlar için ahlaklılık bir ödevdir. Yani Kant, ahlaklılık ve akıl sahibi olmak arasında zorunlu bir bağ kurar, buna göre yalnız insan, akla göre istediğinde ahlaklı olabilir. "…[T]üm ahlaksal yasaları ve buyrukları yalnızca arı kılgın us kavramından çıkarsayamasak da, ahlaksal yasa en sonunda bu ussal yapıda temellenmiş olmalıdır" (Copleston, 2004: 161). Kant'ın aklı ahlakın zorunlu koşulu kılmasındaki temel hedefi, insanların takip edebileceği ve uyabileceği ahlaki yasalar oluşturmaktır. Özgürlüğü ise aklın yasalarından biri olarak ortaya koyar. Özgürlük böylece yalnızca akıl vasıtasıyla

olanaklı olabilen bir şey haline gelir. "Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunlu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın sisteminde bütün yapının kilit taşını meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur (…)" (Kant, 1999: 3-4). Bu ide insanın aklında a priori olarak var olur, deneyim aracılığıyla sonradan öğrenilmiş değildir. Kant'a göre, ahlaklılığın idesi de özgürlük gibi, insanda a priori olarak bulunur. "Kant'a göre özgürlük bir idedir, insan aklının ürettiği bir fikirdir: insanın sahip olduğu, bir olanağa ilişkin bir fikir, insanın istemesini -yani insanlar yaşarken istediklerini- eğilimleri, çıkarları belirleyebileceği gibi, (saf) aklın ürünü olan 'ahlak yasası' dediği bir yasa da belirleyebilir" (Kuçuradi, 2009: 9). Akıl doğa yasalarına, nedenselliğe tabi değildir, hatta doğa nedenselliğinin kırıldığı yerdir. İnsan aklına uygun isterse, özgürlüğün yasasına tabidir, bedenine uygun istediğinde doğa nedenselliğine tabi olacaktır. Kant'a göre doğa ve akıl yasalar üreten iki farklı alandır; akıl doğa nedenselliğinin karşısında insanlara kendi yasalarını sunar. İnsan aklının yasalarına uyarak kendi kendisini belirlemiş olur. Kant'a göre ahlaklılık, eylemlerde kendini göstermez. İnsanın bedensel varlığı fenomenler dünyasına ait bir yanken, akılsal varlığı ise numenler dünyasına ait bir yandır. Bundan ötürü bedenin isteklerinin kaynağı, insanın kendisi değil, fenomenal alan olan doğa olacaktır. İnsan bedeninin isteğine göre davranarak özgür olduğunu sanırken, aslında doğanın yasasına hizmet etmiş olacaktır. Bu yüzden Kant'a göre insan eylemlerinde ahlaklılıktan ve özgürlükten söz edilemez. İnsan ancak aklının yasalarına uygun istediğinde ahlaklı olacaktır.

> "Eğer bütün akıl sahibi varlıklara da özgürlük yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa, istememize -hangi nedenle olursa olsun- özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü ahlaklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevini gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır; ve ahlaklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl

> sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir.(…) o, genel olarak akıl sahibi ve bir istemeyle donatılmış varlıkların etkinliğine özgü bir şey olarak kanıtlanmalıdır. Şimdi diyorum ki: ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar - istemesinin kendi başına da özgür olduğu teorik felsefede geçerli olacak şekilde gösterilmişçesine- onun için de geçerlidir. Şimdi, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum" (Kant, 2009: 66).

Schopenhauer, Kant'ın temel olarak tanrı düşüncesini ve tanrı buyruklarını ele alarak bir etik görüşü oluşturduğunu düşünmektedir. Schopenhauer bu bağlamda Kant'tan tamamen ayrılır. Schopenhauer insanın bu dünyanın bir parçası olduğunu ve bu dünya dışından bir güdülenimin olmadığını vurgular. Schopenhauer'e göre insan istemenin bir görünümünden ibarettir, onu istemenin diğer görünümlerinden ayıran akıl yetisi ise yaşamını kolaylaştıran bir alet görevi görmektedir. Yani Kant'ın aksine Schopenhauer'e göre insanın maddi varlığı haricinde herhangi bir ruhsal varlığı yoktur. Schopenhauer zihni, hafızayı, bilinci beynin yetileri olarak görür. Schopenhauer için ruh yoktur, beyin sadece sinir sistemi aracılığıyla bedenin isteklerini gerçekleştirmektedir, aksi bir akıl kavrayışı ise dini bir motife dayanmaktadır. Bütün güdülenimler nesnel ve gerçek nedenler tarafından belirlenir, ilahi, tanrısal bir belirlenim yoktur.

> "Burada Schopenhauer, Kant'a pek çok yönden itiraz eder ve bu itirazların en başta geleni de, Kant'ın bir buyruğa ilişkin aklında olan yapının 'sen (yap)malısın'ın üstü örtülü teolojik bir düşünce olduğudur. Kant'ın burada kullandığı dil, İncil'i çağrıştırmaktadır ve ateist Schopenhauer'e göre, mutlak bir emir düşüncesinin kendisi, onu uygulayacak mutlak bir varlık varsayımıyla el altından gizli bir iş birliği içinde olmalıdır, yoksa temelsiz kalır. Daha sonra Kant etiğin nasıl tanrı düşüncesini gerektirdiğini göstermeye çalıştığında, Schopenhauer şapkasından, daha önce yerleştirdiği ve hep orada duran bir şeyi şaşkın bakışlar arasında ortaya çıkaran bir sihirbazı hatırlatır. Diğer taraftan, tanrı diye bir şey yoksa, en başta mutlak evrensel bir buyruk düşüncesi inandırıcılığını kolayca yitirir" (Janaway, 2007: 119).

Schopenhauer'e göre aklın ahlak alanına bu şekilde sokulmasının bir sonucu olarak insan soyut rasyonel bir varlık olarak tasarlanmaktadır ve etiğinin içerisinde deneysel unsurlar yer almamaktadır. Kant'a göre içerikli pratik ilkeler kişinin kendi mutluluğunu amaçladığından onun aradığı şey olan evrensel formda yasalaştırılamazlar. Bir ilkenin genel geçer bir yasa olmasının koşulu deneysel içeriğinden soyutlanmasıdır. Dolayısıyla ahlak yasası sadece kişilere istemelerini belirleyecekleri biçimsel ilkeyi verir. Schopenhauer ise ahlakın tam da insan davranışlarıyla alakalı olduğunu düşündüğünden bu yaklaşımı ahlakla ilgili bilgi vermemekle eleştirir. Aynı zamanda Kant'ın ahlakın sadece akıllı varlıkların sahip olabileceği bir özellik olarak görmesinin de bir temeli yoktur çünkü akıl ahlaklılığı kendiliğinden sağlamaz. Schopenhauer'e göre akıl öyle bir şeydir ki kötü bir insanın elinde kötü şeyler yapmak için de elverişli bir araç olarak kullanılabilir. Aklın sadece bir araç olması onun nasıl kullanılacağını tamamen kişinin inisiyatifine bırakmaktadır. "Kant'a göre, 'pratik bir felsefenin yapacağı şey, olanı temellendirmek değil, olması gereken için yasalar vermektir, bu olması gereken hiçbir zaman olmasa bile.' Schopenhauer buna, Kant'ın etiğinin ilk uydurması der. Bilgi teorisinin ağır bastığı her felsefe anlayışının da böyle bir yasa araması tabiidir" (Kuçuradi, 2006: 47).

Ahlakın eylem alanında kendini gösterdiği düşünüldüğünde insan eylemlerinin yapısının incelenmesi daha doğru görünmektedir. Schopenhauer'e göre insan eylemlerinin üç kaynağı vardır: bencillik, kötülük ve merhamet. Schopenhauer bir eksiklik varlığı olarak gördüğü insanın davranışlarının temelinde yatan en önemli güdünün bencillik olduğunu düşünmektedir. Schopenhauer'e göre, ahlaklılık için değişmesi gereken en temel fikir, insanın yarattığı bu, ben ile ben olmayan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktır, çünkü insan bencil bir varlık olarak, yalnız kendi varlığını sürdürmek için çabalar durur. "İrade insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar;

insan bu eğilim ve yönelimlerinin etkisiyle, hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine hep ahlaki eylemler olarak bakmıştır. Oysa Schopenhauer'e göre, bunlar iradenin insandaki bencil yansımalarından başka hiçbir şey değildir" (Cevizci, 2008: 232). Öyle ki tüm insanlar var olmak için birbirleriyle mücadele halindedir. İnsan dahil tüm varlıklara var olması için gerekenden daha azı verilmiştir ve hayat bu eksikliğin tamamlanması için verilen sürekli bir mücadele halidir. "Bencillik, hayvanın kökeninde olduğu kadar, insanın kökeninde de yer alır ve hatta bu kökenin belki de en önemli parçasını oluşturur. Bu sebeple de insan davranışlarının hepsi, bencillik temeli üstüne kuruludur. Bu da şu demek oluyor ki, insan davranışlarının çoğu, bu davranışların kökeninde yatan bencillikle izah edilebilir" (Schopenhauer, 2009a: 58).

İyiliğin kökenlerine gelmeden önce ise kötülüğün kaynaklarına bakmak gerekmektedir. İnsan kendi istemelerine öyle batmıştır ki başka bedenlerde oluşan isteme duygusunu göremez, sadece kendi isteklerini tatmin etmeye yönelir. Başkası insan için zaten sadece bir görüngüden ibarettir, diğer var olanlardan farksızdır. Bencillikten farklı olarak kötülük, başkalarının acılarından zevk almaktır. Artık insan kendi isteklerini doyurmayı bir kenara bırakarak diğer insanların acı çekmelerini görmekten tatmin olmaya ve bizzat bunun için çabalamaya başlar. Kökenini başkalarının istemelerini yok saymak olarak tanımladığımız kötülüğün karşısında iyilik ise başkalarının istemelerini de kendi istememiz gibi duyumsamak olacaktır. Ancak iyiliğe geçmeden önce ara bir kavram olarak adaleti açıklamak gerekmektedir.

Schopenhauer kalabalık bir kurallar dizisi yerine tek bir etik ilke önermektedir: "Kimseye zarar verme, elinden geldiğince herkese yardım elini uzat" (Schopenhauer, 2009a: 79). Bu etik ilkenin ilk kısmını oluşturan 'kimseye zarar verme' adaleti oluşturan kısımdır. Adalette insan başkasının istencini hissetmeye henüz başlamamıştır ancak

başkasının istençlerini de yadsıyan kişiler değildir. Ancak bu sadece başkasına zarar vermeme, yani kötülük yapmama sınırına kadardır. Adalet erdeminin ortaya çıkışı merhametin düşük seviyesidir. Daha yüksek seviyesinde ise iyilik yapma erdemi, yani 'elinden geldiğince herkese yardım elini uzat' ortaya çıkar.

İyilik erdeminin kendi bedeninden ayrılamayan başkalarını sadece tasavvur edebilen bir insandan nasıl çıktığı sorusunun cevabını bulmak için ağlama fenomenine bakmak yardımcı olabilir. İnsan başkasının sorunlarını duyumsadıktan sonra kendi sorunlarını anımsar ve üzülür, bir başkası adına ağlama bu şekilde ortaya çıkar. Ağladığında, ağladığı aslında başkası değil kendisidir. Bencillik gibi görünen bu eylem başkasının sorununu kendi sorunun gibi hissetmeye ulaşarak bir empatinin ispatıdır aslında. "Görüldüğü gibi, acı önce bir yabancıya ait bir duygu olarak algılanır. Sonra bu acı o kişiyle paylaşılır; ardından da bu acı bizzat tadılır" (Schopenhauer, 2009a: 54). Ölümle karşılaştığında bile insan başkasının ölmüş olmasına değil, kendi ölümüne ağlamaktadır, ancak bu bencilce bir ağlama değildir. Bunca çabalamanın, uğraşıp didinmenin sonunda kendisinin de tıpkı toprağın altına gömülen insan gibi öleceği gerçeğine ağlamaktadır. "Doğal bilince göre insan başka her şeyden çok ölümden sadece kendisi için korkmaz fakat aynı zamanda dostlarının ve yakınlarının ölümüne de teessürle ağlar. Aslında onun bunu kendi kaybını düşünerek bencillikle değil, fakat onların başına gelen büyük felaketi kendi nefsinde hissederek merhametle yaptığı açıktır" (Schopenhauer, 2012c: 52). Ağlama eyleminin temelinde sevgi, merhamet ve hayal vardır. Bu üç yetiye sahip olmayan insan ağlayamaz ve bu üç yeti bizi iyi eylemlerin kökenine götürecektir. Başkasının sorunlarını kendisinde algılayabilen, empati kurabilen insan için artık başkalarının istemesi ile kendi istemesi arasında bir uçurum yoktur ve onlar artık salt görüngü olmanın ötesine geçmişlerdir. Bencil duyguların temelinde kişi için kendisi doğrudan algılanır, başkaları ise sadece bir

tasavvurdan ibarettir. İyilik durumunda ise insan başkalarının da tıpkı kendisi gibi isteyen varlıklar olduğunu farkedip, onları da kendi gibi gözetmeye başlar. Vicdan sahibi olmak da başka varlıkları tanıyarak kendimiz için değil onlar için eyleme ile oluşan bir tatmin olarak var olur.

Ortaya çıkan bu merhamet duygusu gerçek ahlaki eylemin temelini oluşturmaktadır. İnsan bu duyguya sahip olmaksızın da iyi eylemlerde bulunabilir ancak bu eylemlerin temelinde yine bir çıkar elde etmek olduğundan –dinsel buyruklar gerektirdiği için iyi eylemek gibi- insanın temel güdüsü olan bencillik ve tatminin karşısında gerçek bir çıkış yolu sunamazlar. İyi ise başkalarına zarar vermeme güdüsünü de aşarak ona duyduğum sevgi ile sırf onun iyiliği için eyleme ile ortaya çıkar. Bu özelliğinden dolayı merhamet duygusu genelde bizden daha iyi durumda olan insanlara karşı değil, daha kötü durumda olanlara karşı ortaya çıkar. Bu duygunun her tek durumda yeniden ortaya çıkmasına gerek yoktur. Bir kere merhamet duygusunu hissetmiş olan insan bu duyguyu hissetmeye devam edecektir. İyilik insan için mümkün bir eylem olsa dahi ortaya çıkışı çok nadirdir.

İyilik temelini bir bilgide değil sadece bir duyguda bulduğundan onun öğretilebilmesi mümkün değildir. Nasıl ki sanat teorilerini bilmek bir insanı sanatçı kılmazsa ahlakın gerektirdiklerini bilmek de bir insanı ahlaklı kılmaz. Merhametli olmak bir karakter özelliğidir ve daha önce belirttiğimiz gibi doğuştan gelir, değişmez niteliktedir. “Niçin bu acıma duygusu bazılarını iyi ve faziletli kılıyor da bazılarına hiç etkin olmuyor. Yani acıma, zalim ve merhametsiz bir insanı yüce gönüllü ve adil ve merhametli yapabilir mi? Elbette hayır. Çünkü karakterlerin ayrı ayrı olması insanda yaratılıştan gelen değişmez bir niteliktir” (Tanyol, 1998: 92-93). Yasalar ve devlet, sadece insanların istediklerini almak için seçtikleri yolları, davranışlarını değiştirebilir.

Bir insanın istediği şeyi değiştirmek ise imkansızdır. Çünkü akıl istediğini elde ederken kullanılan araçları seçebilir sadece. Aklın varlık hiyerarşisinde insana özel bir yer sağlamasına rağmen diğer canlılarla aynı yapıya sahip olması da bundan kaynaklanmaktadır. "Nasıl ki bakırı altın yapmak imkansızsa; kötü yürekli bir insanı iyi bir insana çevirmek de bu derece imkansızdır. Böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için kişinin yüreğinin yerinden sökülüp değiştirilmesi gerekirdi. Buna karşın yapılabilecek olan, kafaların aydınlatılması ve idrakin geliştirilmesinden ibarettir" (Schopenhauer, 2009a: 127).

Merhamet duygusuyla insanın diğer varlıklarla arasındaki uçurumun yok olması ve onların da tıpkı kendisi gibi istemeden oluştuğunu fark etmesi, onun ölüm korkusunu yenmesine de imkan sağlamaktadır. Bunu gören insan için artık ölüm korkutuculuğunu yitirir. İnsan ölse bile varlığını farklı formlarda sürdürdüğünden ölümü toptan bir yok olma değildir. "Zamanın metafiziğinin bir sonucu olarak, Schopenhauer varoluşun sürekli bir ölüm olduğunu iddia eder, empirik bireysel istemenin süreci hedef ve amaç olarak dosdoğru ölüme harekettir" (Versilov, 2000: 44). Schopenhauer dine ya da yasalara, kökeni insanda olmayan şeylere bel bağlamak yerine insandan hareket eden, temelini insanda bulan bir etik görüşü oluşturmaya çalışmıştır.

Schopenhauer'e ahlak açısından bakıldığında felsefe tarihindeki özgün konumunu veren şey onun insanın daha iyi birine dönüştürülebileceği, ahlaki olarak geliştirilebileceği, olduğundan farklı biri haline gelebileceği yönündeki iddialara itirazıdır. Schopenhauer'e göre insan, bilen ve isteyen olmak üzere iki yanlı bir varlıktır. İnsanın bilen ve isteyen yanı, onu uzam ve zaman içerisinde çeşitli nedensellikler bağlamında konumlandırır. İnsanın bilen yanı, yaşamsal süreçte onun var oluşunu kolaylaştıran bir araç görevi görür. Akıl sadece insanın istediklerine ulaşmasının yolunu

vermektedir. Eğitimle insanın istediği şeyleri elde etme yöntemleri değiştirilebilir fakat insanın neyi istediği değiştirilemeyeceğinden bunun insanın iyi ya da kötü olması ile bir ilgisi yoktur. Schopenhauer'e göre bilmek insanı daha erdemli kılan bir özellik değildir. Ona göre eğitim, insan eylemlerinin zarar vericiliğini azaltır, ancak bir insanı daha iyi kılmaz. Schopenhauer'e göre insanları ahlaklı yaşamaya iten sebeplerden biri de ceza ve cezalandırma korkusudur. Ona göre devlet, hukuk, polis, ceza ve cezalandırma korkusu olmasaydı, insanlar hiçbir zaman ahlaklı eylemde bulunmazlardı. Dışarıdan gelen bir ahlak yasasının insan davranışlarını etkilemesi ve insanı daha ahlaklı yapması düşünülemez.

> "Bir ahlak duygusu ele alalım ki, temelleri olmayan ve sadece öğüt olarak kulaklarımızı doldurduğu için var olan. İşte böyle bir duygunun etkisinin kayda değer olmasını bekleyemeyiz. Buna karşın, temellendirilebilen bir ahlaki davranış, severek uygulanır. Fakat bu sözünü ettiğim davranış da, nedense, insanlar tarafından ahlaki bir davranış olarak ele alınmaz. Ahlaki davranış denilen şeyin bizi aslında gerçek bir ahlaklılığa götürmediği sonucunu buradan çıkarabiliriz. Gerçek ahlaklılık duygusu, gerçek ahlaki davranışlar, insanın kendi istenci tarafından oluşturulmuş olmalıdırlar. Kişiler bu bahsettiğim ahlak duygusunu, bireyler olarak, başkalarının isteme duygularını da kabul ederek oluşturmalıdırlar" (Schopenhauer, 2009a: 41).

Schopenhauer için insanın bilen yanı, yani bilgisi onu ahlaki bir varlık olarak konumlandıramayacağımız bir alandır. Schopenhauer insanın isteme yanını da, beden ve karakter olarak tanımlar. Doğrudan bildiği istemenin bir görünümü olan bedeninin yanı sıra, insan karakterini, eylemlerine bakarak dolaylı olarak, zamanla öğrenir. Bu bakımdan karakter her insanın doğuştan ve sonradan değiştirilemez bir şekilde sahip olduğu bir parçasıdır. "Ona göre, bir insanın davranışı onun karakterinin bir sonucudur ve bu da onun seçtiği bir şey olmayıp, bütünüyle verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insan davranışı, kaynağı olan motiflerle birlikte insan iradesi tarafından şekillendirilen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır" (Cevizci, 2017: 930).

Kişiyi belirleyen de bu bakımdan karakteridir, kişi kendi karakterini kendi oluşturamaz ve seçemez. Bu bağlamda kişinin davranışları, karakterine bağlı olarak, ahlaka uygun olup olmaması bakımından kişinin belirleyebileceği bir şey olmayacaktır. Kişinin doğuştan getirdiği karakteri doğrultusunda davranmaktan başka bir seçeneği yoktur, karakter kendini kişinin eylemlerinde ortaya serer. Schopenhauer ahlaklılığı, kişinin değiştirilemez özüne bağlamıştır. Bu öz tüm varlıklarla ortak olan istemedir ve ancak onun belirleyiciliğinde kendini ortaya koyar. Bu bağlamda ahlaksal olanı isteme kişiye öğretilemez. Kişi özünde ne ise o olmak zorundadır, iyiyi istemesini, karakterinden bağımsız olarak kişiden beklemek anlamsız olacaktır. Schopenhauer için kişi dünyaya geldiği an, ahlaklı bir yaşam sürüp sürmeyeceği belirlenmiştir. Bir kişi eğer iyi bir karaktere sahip değilse ve ahlaklı davranışlarda bulunmuyorsa, eğitim ya da ahlaki yasalar bu kişinin iyi bir insan olmasını sağlamayacaktır. Ancak kişi doğuştan iyi bir karakterle dünyaya gelmişse, ahlaklı bir yaşam sürebilecektir, kişi ancak kendi karakterine uygun davranışlarda bulunur ve böylelikle kendi özünü ortaya koyar. Bu yüzden Schopenhauer için yalnızca davranışların ahlaki olup olmadığı açıklanmaya, sorgulanmaya açık olacaktır, ahlaksal yasalar ve buyruklar ise anlamsız kalacaktır.

İnsan davranışlarının özgürlüğün değil zorunluluğun bir sonucu olduğu düşünüldüğünde Schopenhauer'e göre sorumluluğu nasıl konumlandırmamız gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Sorumluluk genellikle özgür eylem fikriyle birlikte düşünülmektedir. Bu durum Schopenhauer'in insan ve özgürlük hakkındaki özgün fikirleriyle birlikte düşünüldüğünde, insanın eylemlerinden sorumlu olup olmadığı tartışması çıkmaktadır. İnsan özgür değilse, eylemlerine karar veren konumunda değilse ve karakterinin bir uzantısı olarak zorunlulukla eyliyorsa eylemlerinden sorumlu tutulabilir mi?

Schopenhauer bu sorunu bir bilinç olgusu olarak eylemlerimizde karşımıza çıkıyormuş gibi görünen sorumluluğu karaktere yükleyerek çözmeye çalışır. Erdemli olmak ya da kötü davranışlarda bulunmak, insan karakterinin sorumluluğundadır, hem insanın kendisi hem de başkaları bu davranışın sorumluluğunu karaktere yükleyecektir. Kişi eylemlerinde özgür olmasa bile eylemlerin başlatıcısı olarak sahip olduğu karakterden ve dolayısıyla eylemlerinden sorumludur. Bu yüzden Schopenhauer'e göre ahlaki bir özgürlükten söz edebilmek için sorumluluk kavramına değinmek gerekir. "Demek ki farkına vardığı şeyle ilgili sorumluluk sadece geçici olarak ve görünüş itibariyle eylemine düşerse de, temelde sorumluluk karakterdedir: Kişi karakterine karşı kendisini sorumlu hisseder. Başkaları da kişiyi karakterine karşı sorumlu tutar, onların hükümleri failin karakteristik özelliklerini saptamak üzere derhal eylemi terk eder" (Schopenhauer, 2000: 111). Dolayısıyla normalde çelişkili olan iki düşünce Schopenhauer'in sisteminde çelişik olarak ortaya çıkmamaktadır, insan davranışlarında özgür olamasa bile karakterinden ve olduğu kişiden sorumlu olmak zorundadır, sadece sorumluluğun arandığı yer değişmiştir. "Schopenhauer'in eylemin zorunluluğu karşısında hakiki sorumluluğu korumak için bulduğu çözüm, yaptığımız şeyler için değil karakter olarak olduğumuz kişiye karşı sorumlu olduğumuzu ve sorumluluk hissettiğimizi söylemektir" (Janaway, 2012: 4)

Schopenhauer'e göre isteme kendi iç doğasında özgürdür, onu temsil eden karakterin görüngüsü olan eylemlerinde ortaya çıktığında bir zorunluluğa tabi olarak görünür. "Özgür ve alternatifler arasında rasyonel seçimler yapma yeteneğine sahip özgür etkenler olduğumuzu varsayıyoruz fakat bununla sadece doğamızda gizli olan karanlık gücü kabul etmeyerek kendimizi pohpohlayıp, rahatlatıyoruz: nihai iktidarsızlığımızın kendimizi değiştirme ya da olduğumuzdan başka türlü olma gücümüz olmadığını kabul etmeliyiz" (Gardiner, 1977: 175). Dolayısıyla insanın

özgürlüğü bireysel eylemlerinde değil, varoluşunun özündedir. "Bu yüzden '*operari*'de rastlanmayan bu özgürlük '*esse*'de bulunmalıdır. Zorunluluğu *esse*'ye özgürlüğü ise *operari*'ye atfetmek tüm zamanların temel hatası, yersiz bir ters çevirmedir (hysteron-proteron). Doğru olan bunun tersidir: Özgürlük sadece *esse*'dedir, fakat *operari* zorunlulukla esse'den ve güdülerden çıkmıştır" (Schopenhauer, 2000: 115). Bu anlayışın bir devamı olarak Schopenhauer karakteri görgül karakter ve düşünülür karakter olarak ikiye ayırır. Buna göre nedensellik yasasına göre ortaya çıkan, kişinin empirik karakteridir, görgül karakterin kendisine göre belirlendiği nedensellikten ve belirlenmişlikten ayrı, özgür olan karakteri ise düşünülür karakterdir. Devindiriciler görgül karakterin dolayımından geçerek eylem biçiminde açığa çıkar ve nedenselliğe bağlanır fakat görgül karakterin kendisi özgür olan düşünülür karakterin kendini ortaya koymasıdır. "Devindiriciler, bu karakterden, zorunlu olarak onun eylemlerini ortaya çıkarır. İnsanın görgül karakteri, bu eylem biçiminde kendini açığa çıkarır. Sonuçta bunda da onun kendinde isteme olan düşünülür karakteri kendini ortaya koyar. Kişi, bu düşünülür karakterin belirlenmiş görüngüsüdür" (Schopenhauer, 2009a: 225).

Schopenhauer'e göre sorumluluk bilinci ve ahlaki eğilim, insanın kendi eylemlerinden yola çıkarak, kendi karakterini bilmesine dayanır. İnsan eylemini kendi öz doğasına uygun olarak gerçekleştirse de, nedensellik kanununa bağlıdır. Sonuç olarak Schopenhauer için özgürlüğün kendisi aşkın bir kavramdır ve burada ancak istemenin kendisinin özgür olduğundan söz edebiliriz. İnsan eylemlerinin özgürlüğü ve karakteri de, istemenin özgürlüğüne bağlıdır ve bunun bir görünümüdür.

> "İnsan ne isterse her zaman onu yapar ve bunu zorunlu olarak gerçekleştirir. Ancak bu, kişinin ne olduğundan, her seferinde ne yapacağı belireceği için zaten ne istiyorsa o olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Bu davranışı nesnel bir gözle yani dışarıdan ele alırsak, her doğal varlığın davranışı gibi tüm ciddiyetiyle nedensellik kanununa tabi olmak zorunda olduğu açığa çıkar: Diğer taraftan herkes öznel olarak daima sadece ne istiyorsa onu yaptığını hisseder. Ama bu sadece şu anlama

gelir: Eylemi tamamen kendi öz varlığının katıksız ifadesidir. Her doğal varlık, en alçağı bile eğer hissedebilseydi aynı şeyi hissederdi." (Schopenhauer, 2000: 115)

Ahlak meselesi, insanın özgür olup olmadığı sorunu ile birlikte düşünülmesi gereken bir meseledir. İnsanın eylemlerinde ahlaki seçimler yapabilmesi ve bunların sorumluluğunu alabilme meselesi, aynı zamanda özgür insan tasarımına yaslanmaktadır. İnsan eylemlerinin ahlaklı olamayacağını söyleyen Schopenhauer, tıpkı ahlak gibi özgürlüğü de insan özünün zorunlu doğasına tabi kılacaktır. Çünkü insanlar eylemlerinde özgür olduklarını düşünseler bile, istemeleri özgür olamaz, özgürlük ancak kişinin karakterine yani nedenselliğe ve mutlak zorunluluğa tabidir. Bu bağlamda insan ve özgürlük ilişkisi bölümünde özgürlük kavramı ve özgürlüğün olanaklılığı detaylı olarak incelenecektir.

2.2 İnsan ve Özgürlük İlişkisi

Özgürlük, herhangi bir koşula bağlı bulunmaksızın düşünebilmek ve eylemek olarak tanımlanabilir ve herkes özgürce eylemde bulunduğunu iddia eder, Schopenhauer'e göre. Ancak tasarım olarak dünyada, her şey gibi insan da bir tasarım olarak nedenselliğe bağlıdır ve bu yüzden özgür olması mümkün değildir. Schopenhauer'e göre insanın duyuları ve duyulardan gelen bu veriler, dünyaya dair yalnızca bir illüzyon yaratır. Bu yüzden bilinç, hiçbir zaman istemeyi bilemez, isteme duyuların ötesinde bir şeydir. Schopenhauer'e göre, isteme kavramına baktığımızda, özgürlük kavramı bulanıklaşmaya başlar. İstediğimiz şeyi neden istediğimiz konusunda bilincin verebileceği bir yanıt yoktur; insan, varlığı bilemez, kavrayamaz, dolayısıyla kendini de bilemez ve kavrayamaz; çünkü varlığı duyu organlarıyla bilmemiz gerekir

ancak duyu organları insana bunun için değil, kendi varlığını sürdürme konusunda yararlı ve yararsız olanı anlayabilmesi için verilmiştir, daha ötesini anlayabilmesi için değil.

Schopenhauer'e göre insanın, daha doğmadan anne karnında bile nelere eğilimli olup olmayacağı, neleri isteyip istemeyeceği, hangi karaktere sahip olacağı belirlenmiştir. Bundan dolayı insan, kendi isteklerini neyin belirlediğini hiçbir zaman bilemez ve özgürlüğü yalnızca kendi istekleri doğrultusunda eylemek olarak sınırlandırır. Oysa kendi isteklerini istemesini belirleyen şey nedir? Schopenhauer'in esas üzerinde durduğu soru budur. Schopenhauer'e göre isteme bilincin kör noktasıdır ve insan isterken nelerin gerçekleştiğini göremediğinden orada hiçbir şeyin olmadığını varsayar. İnsan akıllı bir varlık olarak, kendisini doğa nedenselliğinden ayrı tutar ve bağımsız varsayar, diğer canlılardan da kendini bu şekilde ayırdeder.

Schopenhauer'e göre sorun insanın kendi üzerinde işlemekte olan doğa nedenselliğini, varlık katmanları olarak farklı kılıklarda karşısına çıkmasını göremiyor oluşudur. Özce aynı yani istemenin farklı görünümleri olarak; cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar, evrimleşerek dört katmanlı bir varlık skalası oluştururlar. Tüm varlık katmanları ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, katmanlar arasında geçiş yaşanır; bu istemenin kendini bir üst basamağa taşıyarak, kendi istemesini karşılamasıdır, bu şekilde aslında varlığın kendisi bir isteme olarak, kendi varlığını devam ettirmeye hizmet eder.

Schopenhauer'e göre insanın maddi varlığı haricinde herhangi bir ruhsal varlığı yoktur; zihni, hafızayı, bilinci beyne yükler ve bu organın bir işlevi olarak görür. Hayvanı sadece algısı güdülerken, insanı düşüncesi de güdüler, düşünüp taşınma da bir tür güdülenimdir. Hayvan sadece var olan, şimdiki zamanın nesneleri tarafından

etkileşime girip etkilenirken, insan kendinden önceki ve sonraki varlıklar tarafından da etkilenir, düşünce ise güdülenimin farklı bir güdüsüdür. İnsanın özgürlük zannettiği, güdüler arasındaki çatışmada insanın düşünüp karar verme sürecidir, Schopenhauer'e göre. Akıl, karar veren değil, sadece bir izleyicidir; isteme kararı verir, akıl ise bu kararı neden verdiğini anlama mücadelesine girer ve bu çatışmayı nihayetine erdiren de akıl değil, istemedir.

> "Bu yüzden insanla hayvanın eylemleri arasındaki fark o kadar açıktır ki, hayvanın hareketleri algılanan şimdiki zamanın gözle görülen kaba sicimleri tarafından güdülenirken insanınkilerin ince, görünmeyen ipler tarafından idare edildiği şüphe götürmez. Fakat farklılık bundan öteye gitmez. Görü istençler üzerinde etkisini sürdürebildiği zaman nasıl güdü haline geliyorsa düşünce de güdü haline gelir. Ancak bütün güdüler bir nedendir ve nedensellik zorunluluğu beraberinde getirir" (Schopenhauer, 2000 : 44).

İnsan özgür bir istemeye sahip değildir, bu yüzden yeni nedenler zinciri de oluşturamaz, her bireyin sahip olduğu farklı karakterler aynı koşullar altında farklı tepkiler ortaya çıkmasına sebep olur. Schopenhauer için oluşan farkılılığın ve çeşitliliğin sebebi budur, insanın özgür istemesi bu görünümün bir yanılgısıdır. Schopenhauer'e göre özgür isteme, ahlaki bakımdan insanları kendi eylemlerinden sorumlu tutabilmek adına icat edilmiş bir kavramdır. Çünkü insanın özgürlüğü söz konusu olmadığında, ahlak kavramına da yer kalmamış olur: Kendi eylemlerinden sorumlu tutulamayacak bireyin ahlaklı olması da beklenemez. "Kötü eylem eğer yaratılıştan yani insanın doğuştan elde ettiği yapısından geliyorsa suç açıkça bu yaratılışın yaratıcısındadır; işte bu özgür istencin neden icat edildiğini açıklar" (Schopenhauer, 2000: 86).

Schopenhauer'e göre insan, özgür olup olmadığını tartışırken, eylemlerinin özgür olup olmadığı sorusuna odaklanır, oysa insanın özgür olup olmadığının keşfedileceği esas nokta, istemenin özgür olup olmadığıdır. Schopenhauer'e göre insan, istediğini

yapıp, istemediğini yapmama özgürlüğüne sahiptir, ancak istediğini istemek ya da istemediğini istememek konusunda özgür değildir. Çünkü istemeyi belirleyen şey, insanın kendisi değil, zorunlu olarak istemenin kendisini insana dayattığı şeydir.

> "Schopenhauer özgür iradeyi reddettiğinden 'Nasıl yaşamalıyız?' ya da 'Ne amaçlayabilirim?' gibi sorular yanlıştır ve bunun cevabını arayan insanlar için bir yanıt yoktur. Yapmak için seçtiklerimizin kendisi bir seçim değildir bizim için. 'Gereklilik' mantıksal olarak içerisinde 'yapabilme'yi barındırıyorsa da eğer yapamıyorsam bir şeyi yapmalıyım demek yanlıştır, bundan dolayı eğer eylemimi belirleyen nedeni seçemiyorsam diğerini değil bir şeyi yapmalıyım demek yanlıştır" (Magee, 1997: 192).

Schopenhauer için, tek tek bireylere baktığımızda varacağımız sonuç, özgürlüğün mümkün olmadığıdır. Eylem her zaman zorunludur, tek özgür olan istemedir, bu da bireyin istemesi değildir. Bütüne bakıldığında ise ancak o zaman özgürlükten söz edilebilir: tüm evreni oluşturan isteme, nedensiz ve koşulsuz olarak özgürdür. Özgürlük, bireylere, görünüş dünyasına, tek tek varoluşlara ise aşkındır.

> "Sonuç olarak, benim sunuşum özgürlüğü yok etmiyor, sadece onu dışarıya çekiyor. Başka bir deyişle onu, ispatlanabildiği haliyle daha yüksek bir alana varana dek bulunamayacağı, bilgimize o kadar da kolayca dahil olamadığı tekil eylemler alanından dışarıya attım: Özgürlük aşkındır ve bu aşkınlık aynı zamanda benim himayesi altında bu tezde Krallık Akademisi tarafından ortaya konulan problemi çözmeye giriştiğim Malebranche'ın *'la liberte est un mystere'* sözünü yorumlamak istediğim anlamını taşır"(Schopenhauer, 2000: 116).

Dolayısıyla insan, özgür bir varlık değil, varlığın istemesinin bir esiridir. İsteme ise kendinde şey olarak özgür, istemenin nesneleştiği her şey ise istemenin özgürlüğünün belirleniminde zorunludur. Bu bağlamda istemenin özgürlüğünün zorunluluğundan söz edilebilir. İstemenin kendinde özgür olması, tüm var olanları ona zorunlu kılmakla beraber, yine bu var olanların özünün isteme olması bağlamında özce özgür kılmaktadır. Schopenhauer'e göre, kişinin gerçekten özgür olabilmesi ise kişi varlığın yani istemenin

zorunlu güdüleni reddettiğinde ve bunu kırmayı başarabildiğinde mümkün olabilecek bir şeydir. Ancak burada Schopenhauer'in bahsettiği daha farklı bir özgürlüktür; çünkü özgür bir isteme mümkün değildir. Bu yüzden, özgürlüğün imkanından bahsederken artık onu özgür bir isteme olarak ele almaz. Schopenhauer bu noktada varlığın, tasarım ve isteme olan her iki yanını da görebilen özel kişiler için özgürlüğü olanaklı kılar. Bu özel kişilerin ise varlıkla girdikleri bilgisel ilişki biçiminde özgür olabileceklerini söyler. Schopenhauer'in özgürlüğü olanaklı kıldığı kişi tiplerini kendi düşünce sisteminde nasıl temellendirdiğinin açıklamasına geçmeden önce, özgürlük kavramını nasıl ele aldığına daha detaylı bakmak gerekir.

2.2.1 Özgürlük Türleri

Schopenhauer, Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi'nin düzenlediği yarışmada, "İnsan istencinin özgürlüğü öz bilinç yoluyla kanıtlanabilir mi?" (Schopenhauer, 2000 : 11). sorusuna sunduğu *İstemenin Özgürlüğü Üzerine* adlı makalesiyle, özgürlük problemine yaklaşımını ve özgürlüğün imkanı konusundaki görüşlerini ortaya koyar. Kendinden önce ortaya konmuş özgürlük anlayışlarını hatalı bulan Schopenhauer, kendi sistemi içindeki özgürlük kavramını açıklamaya girişir. İlk olarak özgürlük kavramını ele alan Schopenhauer, daha sonra zorunluluk, öz bilinç ve karakter kavramlarının da bir çözümlemesini yapar. Schopenhauer'e göre özgürlük kavramı negatif bir anlama sahiptir, bu yüzden özgürlüğün üç ayrı türde incelenmesi gerektiğini söyler: fiziksel özgürlük, entelektüel özgürlük ve ahlaki özgürlük.

Fiziksel özgürlük, maddi bir engelle karşılaşmama durumunda tanımlanabilecek olan durumdur. Schopenhauer, insan ve hayvan eylemlerinin kendi istençleri doğrultusunda hareket edebildikleri, herhangi bir maddi ya da fiziksel engelle

karşılaşmama durumunu, fiziksel özgürlük olarak tanımlar. “Sonuç olarak özgürlük konseptinin bu fiziksel anlamında bağlanmadıkça, durdurulmadıkça veya hapsedilmedikçe hayvanlar ve insanlar özgür olarak kabul edilirler, diğer bir deyişle eylemlerine fiziksel ya da maddi bir engel olmadığında süreç iradelerine uygun olarak ilerler” (Schopenhauer, 2009: 32). Eylemlerini engellenmeden ve kendi istençleri doğrultusunda yapabilmek, özgürlüğün en temel ve doğrudan tanımının daha ziyade pratik bağlamda bir yapabilme yeteneğiyle ilgili olduğunu gösterir, böylece doğruluğunun sağlamasını da bir tür deneyim yoluyla sağlayabilecektir.

> "Özgürlük kavramı özellikle canlı varlıkların yüklemi olarak ele alındığında en temel, doğrudan ve en sık rastlanan tanımını fiziksel anlamında bulur. Bundan dolayı kavram, bu anlamı çerçevesinde hiçbir kuşku ya da tartışmaya tabi olmayıp tersine kendi gerçekliğini deney yoluyla daima kanıtlayabilecektir. Çünkü canlı bir varlık -neyin onun istencini etkileyebileceği hesaba katılmadığı zaman- salt kendi istenciyle hareket ettiği an özgürdür. Çünkü özgürlük kavramı sadece yapabilme yeteneğiyle, yani eylemlerinin dediğim gibi fiziksel engellerden yoksun olmasıyla temelde, doğrudan ve bu sebepten popüler anlamla ilişkilidir" (Schopenhauer, 2000: 13).

Buna göre özgürlüğün en genel tanımı, diğer iki özgürlük türüne göre, fiziksel engellerden yoksun bir yapabilme yetisi olarak, fiziksel özgürlükte karşımıza çıkar.

Schopenhauer entelektüel özgürlüğü, insanın kendi iç doğasına ve istemesine uygun eylemde bulunabilmesi olarak tanımlar. Bunu ise, insanın güdülerinin, kendi istemelerini ortaya koyabilmek için, bilme yetisini yani aklı bir araç olarak kullanması olarak açıklar. Araç olan akıl, işlevini sorunsuz bir şekilde yerine getirebildiğinde, isteme insanın kendi doğasına en uygun şekilde kendini gerçekleştirir ve böylece entelektüel anlamda özgür olan insan eylemlerinden sorumlu tutulur. Ancak güdülerin yanlış anlaşılması ve aklın gerçeği olduğu şekilde yansıtamaması gibi durumlarda entelektüel bir özgürlük durumundan söz edilemez.

> "Entelektüel özgürlük ya güdülerin aracı, bilgi yeteneği sürekli veya arayla bozulduğunda ya da bireysel durumda dış koşullar güdülerin anlaşılmasını engellediğinde yok edilir. İki durumda da güdüler yanlış anlaşılmıştır ve bu yüzden istenç, anlık ona gerçek koşulları bildirdiğinde karar verdiği gibi karar veremez. Bu koşullarda işlenmiş cinayetler bu yüzden hukuki olarak cezalandırılabilir değildir" (Schopenhauer, 2000: 117).

Schopenhauer bunlara örnek olarak, akıl hastalıkları gibi durumları ya da gerçekliğin bilgisinin yanlış ve eksik iletilebileceği durumları örnek gösterir. İstemenin sorumluluğunun bu tür durumlarda geçersiz sayılacağını söyleyen Schopenhauer'e göre bu tarz durumlarda işlenmiş suçlar, istemenin değil de aracı olan aklın yanlış algılamasının bir sonucu olarak cezalandırılabilir değildir. Çünkü ahlakla ve kanunlarla ilgili olarak sorumlu tutulabilir olan istemedir, akıl ise sadece bir yetidir ve aracı konumdadır, bu yüzden akılda ahlaksallık aranmaz. Tüm bu sebeplerden ötürü Schopenhauer, entelektüel özgürlüğün varolmadığını savunur.

Ahlaki özgürlük ise fiziksel özgürlük kavramına yakın olmakla birlikte, insanın fiziksel ya da maddi bir engelle karşılaşması yerine, belli güdülenmelerle belli şekilde davranmaya güdülenmesi ve bu durumda da bu güdülerin maddi güdülere üstün gelerek, insanın bu yolla kendisini özgürleştirmesidir. Schopenhauer, 'özgür isteme kararı' olarak da nitelendirdiği bir üçüncü tür özgürlük olan ahlaki özgürlüğü, istemenin kendisinin özgür olup olmadığı sorusuyla irdelemeye başlar. Ona göre yapılan özgürlük tanımlarının, sadece eyleyebilme yetisiyle ilgili olma durumu, bu aşamada eyleme yetisinden, istemenin özgür olma durumuna taşınır. Çünkü özgür olmak, istediğini eyleyebilme gücünden ziyade, istemeye uygun bir şekilde eyleyebilmektir. O halde soru, eylemlerin özgürlüğünden, istemenin özgür olup olmadığına odaklanmalıdır, insan istemesini istemekte özgür müdür?

> "'İstediğini arzu edebilir misin?'; cevap sanki isteğin arkasında yatan daha başka bir isteğe bağlıymış gibi. Bu soru sakince olumlandığındaysa akla ikinci soru

> gelir: 'Arzulamak istediğini arzulayabilir misin?' ve böylece sorular, içinde bir istemenin daima daha öncekine ya da daha derinde yatana tabi olduğu o daha yüksektekine itilirdi ve bu yolla nihayet hiçbir şeye tabi olmadığını düşündüğümüz ve öyle varsaymak zorunda olduğumuz bir istemeye boşu boşuna ulaşmaya çabalanırdı"(Schopenhauer, 2000: 15).

Bu sorunun devamında Schopenhauer, sorulacak her sorunun kendinden başka ve öncül bir istemeye bağlı olduğunu varsaymak durumunda kaldığımızda, özgürlük kavramına ilişkin yapılan tanımlamanın, yani eylemlerin yapılabilirliği üzerinden kurulan bağlamın, özgürlüğün isteme kavramıyla olan ilişkisini olumsuz yönde etkileyeceğini söyler. Bu yüzden de, isteme üzerinden özgürlük kavramını yorumlayabilmek için, kavrama yeni bir yorumlamanın getirilmesini ve onu soyut olarak değiştirmeyi zorunlu görür.

> "Özgürlük kavramını buna rağmen istençler üzerine uygulayabilmek için kavramı soyut olarak yorumlayıp değiştirmek zorunluydu. Bu özgürlük kavramına genelde bütün zorunlulukların yokluğu anlamı yüklendiğinde gerçekleşti. Kavram aynı zamanda hemen başlangıçta belirtmiş olduğum olumsuz karakteri de taşımaktaydı. Demek ki ilk önce, olumsuz anlamı veren olumlu kavram olarak zorunluluğu tartışmak gereklidir"(Schopenhauer, 2000: 16).

Bu yüzden Schopenhauer, özgürlük kavramının tanımlaması olan “zorunlulukların yokluğu” durumunu inceleyerek, öncelikle zorunluluk kavramını ele almak gerektiğini söyler.

2.2.2 Zorunluluk

Zorunlu olan, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan şeydir. Zorunluluk ilişkisi, belirli öncüller arasındaki nedensel ilişkiden her zaman aynı sonuca varmak ve bu denklemsel ilişki tersine çevrildiğinde de yine aynı öncüllere varabilecek sağlamayı kurabilmektir. Schopenhauer’e göre yeter-sebep ilkesi insan bilgisinin en genel kalıbını verir. Her düşünme süreci ve bilgi üretimi bu kalıba uygun işler, verilmiş

her şey bir nedenin sonucu olarak ele alınır. Yeter-sebep ilişkisinin kurulduğu öncüller ve ardıllar arasındaki ilişki, zorunlu olması bakımından, birbirine bağlı ve birbirinin yerine geçebilecek şekilde kapsayıcıdır, dolayısıyla zorunluluğun olmaması durumu bir yeter-sebep ilişkisinin olmaması durumunu gösterir.

> "Zorunlu olan, karşıtı imkansız olan, başka türlü olamayandır. Bu yalnızca kelimelere dayanan bir açıklamadır, kavramın bizim kavrayışımızı artırmayan bir yeniden yazımıdır. Fakat ben gerçek açıklama diye şunu öne sürüyorum: 'Zorunlu olan kökü her doğru tanımlama gibi ters çevrilmeye izin verebilecek yeter sebep önermesinden çıkandır.' Yeter sebep önermesinin mantıksal, matematiksel ya da fiziksel bağlamda tanımlanmış oluşuna göre zorunluluk mantıksal, matematiksel ya da fiziki reel olur; ancak sebep belli olduğu zaman zorunluluk daima aynı kesinlikte sonuca atfedilir"(Schopenhauer, 2000: 16).

Schopenhauer'e göre özgür bir isteme kendine öncül oluşturacak herhangi bir neden tarafından belirlenemez ancak kendi istemesinin dışa vurumundan meydana gelebilir. Bununla birlikte, neden-sonuç ilişkisi, insanın bilme yetisinin en önemli biçimi olduğundan, özgürlük üzerine anlamlı bir tasavvur oluşturmamız da mümkün değildir. Dolayısıyla Schopenhauer'e göre özgürlüğün mümkün olabilmesi için bu neden-sonuç ilişkisinin kırılması, insan istemesinin yeter-sebep ilkesinin dışına çıkması gerekir.

> "Buna göre zorunluluğun yokluğu belirli bir yeter sebep kökünün yokluğuyla aynıdır. Halbuki *zorunlu olanın* karşıtı *rastlantısal olan* diye düşünülür ve bu da burada belirtilen düşünceyle çatışmaz. Yani, her rastlantısal olan sadece göreli olarak zorunlunun karşıtıdır (…) Buna karşılık, neden aynı zaman ve mekanda rastlaşan bütün diğer şeylerle bağıntılı olarak *rastlantısaldır*. İmdi, zorunluluğun belirtisi olduğu için özgür olan açıkçası hiçbir nedene bağlı olmamak, mutlak rastlantısal olan diye tanımlanmak zorundaydı: Bu bende sağlam bir tasarımı bulunmayan, bununla beraber garip bir şekilde özgürlüğün tasavvuruyla çakışan, çözülmesi en güç kavramdır. Anlaşıldığı gibi hiçbir şekilde zorunlu olmayan, yani hiçbir nedene bağlı olmayan özgür kalır" (Schopenhauer, 2000: 17).

Schopenhauer'e göre insan istemesi, zorunluluktan ve yeter-sebep ilkesinden bağımsız olduğunda ve hiçbir koşul tarafından belirlenmediğinde özgür olabilir. Ancak insanın düşünme sınırı, neden-sonuç ilişkisiyle çizilmiştir, bu ilişkinin kırılması insanın bilme alanının dışına çıkılması demektir. Nedensiz bir isteme ise bu yüzden insanın bilme alanına giremez. Bu sebeple Schopenhauer, insanın bilgi kalıbından bağımsız bir *liberum arbitrium indifferantiae* yani bağımsız isteme özgürlüğünü ancak tasavvur edebileceğini söyler. "Nedenin sonucu her anlamda bütün bilgi yetimizin başlıca biçimi olduğundan özgürlük kavramının anlamlı bir tasavvurunu yaratamayız. Yine de bu kavram teknik terminolojiden yoksun değildir: *liberum arbitrium indifferantiae,* bağımsız, hiçbir yönden etkilenmemiş istenç özgürlüğü anlamına gelir" (Schopenhauer, 2000: 17-18). Schopenhauer böylece bu özgürlüğün insanın kendilik bilinci yani, öz bilinç yoluyla açıklanabilir olup olmadığının araştırılması gerektiğini düşünür ve öz bilinç ile diğer şeylerin bilinci arasındaki ayrımı açık hale getirir.

2.2.3 Özbilinç

Öz bilinç, 'ben'in kendisinin algılamasının bir görünümü, kendi özüne dair bilince varmasıdır. Bilinç ise kendimiz dışındaki şeylerin bilgisidir, aynı zamanda bilme yetisidir. Kendimize dair olan bilgimiz, aracısız olarak duyumsadığımız, 'iç duyu' tarafından kavranır. Öteki şeylere ilişkin bilincimiz ise, dış dünya ve onun nesnelerine yöneliktir. Kendimizin dışındaki dünyaya dair bilgimizi oluşturan şey ise 'dış duyu', yani beş duyu organımızın bize ilettiği duyumlardır. Bu duyumların verileri, insanın bilme yetisinin kalıpları olan zaman, uzam ve nedensellik kategorileri ile algılanır ve bu şekilde öteki şeylere ilişkin bilinç oluşur. Schopenhauer'e göre, insan bilincinin en büyük kısmını, öteki şeylere dair olan bilinç oluşturur. İnsanın bilinci dış dünyaya

yönelerek önce onu kavrar ve bu kavramaya uygun kavramlar oluşturarak kendi düşüncesini yaratır. Öteki şeylere ilişkin bilinç ancak diğer şeylerle ilişkili olarak yani dolaylı olarak bilinir. Bu yüzden Schopenhauer için tüm bu kavrama hali, yani insanın tüm bilinci bir kenara konulduğunda, elde kalan kısım dolaysız olarak kavranan kısım ise öz bilinç olur.

> "Demek ki öncelikle tüm bilincimizin en büyük bölümünü çıkardıktan sonra elimizde kalan öz bilinç olurdu. Daha şimdiden ikincisinin içeriğinin çok zengin olamayacağının farkına varıyoruz. Bu yüzden şuna güvenebiliriz: İstenç özgürlüğüne kanıt olarak aranan bilgiler gerçekten öz bilinçte bulunmak zorunda olsalardı, o bilgiler gözümüzden kaçmazdı. Bununla beraber öz bilinç aracısız işlediği için gerçek anlamdan çok metaforik anlamda kavranması gereken, öz bilince ait bir iç duyu olarak düzenlenmiştir" (Schopenhauer, 2000: 19).

Bu yüzden isteme özgürlüğüne dair bilgi, öz bilinçte aranamaz. Öz bilinç aracısız, iç duyusal olarak kavranabilir, dolayısıyla insanın kendi öz bilincine aracısız olarak ulaşabilmesinin yolu, istemektir. Bu istemeler yalnız eylemsel olarak bir dışavurum değildir, aynı zamanda haz, acı ve duygusal tüm dışavurumlar da istemeye aittir, çünkü bu duygulanımlar aslında istemenin hareketleri, dışavurumlarıdır. Bunlardan hareketle Schopenhauer'e göre, insanın kendi bedeninini kavraması ve onunla ilgili bilincini oluşturan da, istemenin edimsel şekilde duygu, haz ve acı olarak kendini ortaya koymasıdır. Dolayısıyla özbilinç de, istemenin kendisiyle ilgilidir. Bu bilgiden sonra Schopenhauer, öz bilincin içeriğinin istemenin özgür olup olmadığıyla ilgili bize bilgi verip vermeyeceğini sorgulamaya başlar. "O halde öz bilinç yoğunlukla ve hatta aslında yalnız isteme ile ilişkilidir. Ama öz bilincin bu yalın içeriği, o istemenin özgürlüğü üzerine kelimenin yukarıda belirtilen ayrık ve kesin anlamında çıkarsama yapacak bir bilgi sağlıyor mu? Şimdi gerçi buraya kadar dolaylı olsa da artık fark edilir şekilde yaklaşmış olarak bu sorunun cevabının üstüne gideceğiz" (Schopenhauer, 2000: 22).

Schopenhauer'e göre isteme, bir nesneye yönelmiş durumda edimi ortaya koyar, insan isteme ediminin nesneyle olan ilişkisine bağlı bir konumda yer alacaktır. Çünkü isteme ediminin içeriğini oluşturan şey, yöneldiği nesnedir, bu nesneyi arzular, ona yönelir, değişikliğe uğratmayı amaçlar ve tepki verir. İsteme her koşulda bir nesneye yönelik olmak durumundadır çünkü nesne olmadan istemenin nedeni ve içeriği var olamaz. Dolayısıyla, nesne ve isteme edimi ilişkisel olarak birbirini var eder ve birbirinin içeriğini oluşturur. Bu ilişkilenme içerisinde öz bilinç devre dışı kalır. Onun ilişkilenme noktası, dış dünya ve insan arasındaki nesnel ilişkidedir. Yani isteme ve nesnesi arasındaki bilgi ancak öteki şeylerin bilinci ile ortaya koyulabilir. Öz bilinç ise nesne ile ilişki kuramaz sadece kendi istemesini bilir. Bu yüzden öz bilinç, istemenin özgürlüğünü açıklamak konusunda yetersiz kalacaktır. Bu durumda Schopenhauer özgür isteme sorununu öteki şeylerin bilinci ile açıklamaya çalışır ve öz bilinçte *liberum arbitrium*'un bulunmadığını söyler.

> "Öz bilincin iddiası istemeyi sadece *a parte post*, diğer taraftan özgürlük sorununu *a parte ante* ele almaktadır. Bu yüzden öz bilincin inkar edilemez 'ne istersem yapabilirim' iddiası istemenin özgürlüğüne dair hiçbir şey içermez ve onun hakkında hiçbir şeyi belirleyemez. İsteme özgürlüğü, her bireysel durumda yani belli bir karakter söz konusu olduğunda kişinin zorunlu olarak içinde bulunduğu dış koşullar tarafından belirlenmeseydi, aksine şimdi hem böyle hem de başka şekilde sonuç verebilecek halde olsaydı, o ifade içinde yer alabilirdi. Ancak öz bilinç bu noktada tamamen sessiz kalır; konu tümüyle onun alanı dışındadır ve dış dünyayı kişi arasındaki nesnel ilişkiye dayanır" (Schopenhauer, 2000: 32).

Öteki şeylerin bilinci, öz bilinçte olduğu gibi dolaysız değil dolaylı olarak oluşur. Çünkü istemeyi kavrayabilmek için onun yöneldiği nesneleri kavrayabilmek gerekir. Tüm bu sebeplerden ötürü Schopenhauer, bir aracı olarak, dış duyuları ve nesnel kavramayı sağlayan anlama yetisini ve aklı incelemeye karar verir. Anlama yetisini, nedensellik kanununun bir biçimi olarak gören Schopenhauer'e göre, insanın dış dünyayı algılama sürecindeki duygulanımlarından, nesnelere dair nedenlerin kavrayışı

sağlanır ve bu kavrayışla nedenler insanlar için, zaman ve mekandaki nesnelere dönüşmüş olur. Bu nedensellik kanunu, a priori olarak insanda vardır ve yeter-sebep ilkesi olarak insanın anlama yetisinin bir parçasıdır.

> "Nedensellik kanunu bu zorunluluk karakteri dolayısıyla tüm anlama yeteneğimizin en evrensel biçimi olan yeter-sebep ilkesi görünümündedir. Gerçek dünyada nedensellik olarak göründüğü gibi düşünceler dünyasında da bilme edimi düzleminin mantıksal kanunu olarak ortaya çıkar. Boş olan ama a priori sezilen mekanda bile bu ilke kesinkes zorunlu karşılıklı bağımlılık kanunu olarak mekanın tüm parçalarında bulunur; bu zorunlu bağımlılığı özelde ve ayrıntılarıyla ispat etmek geometrinin tek konusudur" (Schopenhauer, 2000: 36).

Schopenhauer'e göre, bu noktada insanı diğer canlılardan ayıran akıl yetisi, insanın bilincinin işleyişi hakkında bilgi vermesi bakımından daha iyi incelenmelidir. İnsan, akıl yetisi aracılığıyla dünyaya ilişkin algılarından kavramlar üretir ve bu kavramları isimlendirerek dili oluşturur. Kavramlar ve dil vasıtasıyla düşünmek, insanı diğer canlılardan varlık olarak ayrı bir konuma getirir. Hayvanlar düşünme yetisine sahip değildir, bu yüzden insanların sahip olduğu akıl yetisiyle *liberum arbitrium'a* yani özgür bir istemeye sahip olup olmadığı sorulabilir. Ancak Schopenhauer'e göre insanın akıl sahibi olması ve ona göre eylemesi, insan istemesini özgür kılmaz çünkü insan eylemlerinde yine nedenselliğe bağlı kalır. "Bu yüzden insanla hayvanın eylemleri arasındaki fark o kadar açıktır ki, hayvanın hareketleri algılanan şimdiki zamanın gözle görülen kaba sicimleri tarafından güdülürken insanınkilerin ince, görünmeyen ipler tarafından idare edildiği şüphe götürmez" (Schopenhauer, 2000: 44). Yine de insan, hayvanlara göre eylemlerinin etkileri ve sonuçlarına karşı bilinç sahibi olarak daha özgürdür. İnsan akıl sayesinde, farklı zamanlardaki istemelerinin karşılaştırmasını ve zamanlamasını yapabilecek düşünüp taşınma, karar verme becerisine sahiptir. İnsan sahip olduğu tasarlama becerisi sayesinde, hayvanlardan daha fazla seçim şansına sahip olması bakımından kısmen daha özgürdür. "En azından bu yolla *göreli özgürdür,* yani

hayvanın kesinlikle tabi olduğu algıladığımız şimdiki zamanda güdüler halinde etki yapan nesneler tarafından istençlerin doğrudan zorlanmasından bağımsızdır; güdüleri ya da düşünceleriyle şimdiki zamanın nesnelerinden kendisini bağımsız bir halde tarif eder" (Schopenhauer, 2000: 44). Ancak insanların hayvanlara nazaran sahip olduğu bu görece özgür olma durumu, istemenin özgür olması değildir. Schopenhauer'e göre insanlar istedikleri zaman her şeyi yapabileceklerine inanırlar ancak istemelerinin nedeni onlardan bağımsız işlemektedir. Bu anlamda insanın istemesi de nedensellik zincirinin bir parçası olmak durumdadır. Varlık katmanlarında basitten daha karmaşık olanlara geçtikçe, onları meydana getiren nedenler de daha karmaşık ve daha az gözle görülür olmaya başlar. Bu durum insanlarda özgür olma yanılgısını yaratmaktadır. İnsanlar için nedensiz ve sonuçsuz bir isteme mümkün değildir. Bu durumda insan eylemleri anlamsız ve açıklanamaz bir hale gelir. "İstenç özgürlüğünün varsayımları altında her insan davranışı açıklanmaz bir keramet, nedensiz bir etki olurdu. Eğer bir insan böyle bir '*liberium indifferntiae*'yi düşleyebilme cesaretine sahip olsaydı sonunda bu konu hakkında usun sessiz kaldığının farkına varırdı: usta böyle bir şeyi düşünmeye yarayacak bir biçim yoktur" (Schopenhauer, 2000: 55). Bundan dolayı da Schopenhauer *liberum arbitrium* düşüncesinin bir çözüm getirmeyeceği sonucuna varır. Özgürlük konusunu incelemeye devam eden Schopenhauer, insan karakterini incelemeye karar verir. Schopenhauer'e göre tüm insanlar nedensellik zincirine bağlı bulunsa da, aynı nedenler farklı insanlarda farklı sonuçlar olarak kendini gösterir, bunun sebebi ise insan karakterinin bireysel doğasıdır.

2.2.4 Karakter

Schopenhauer'e göre insanın doğuştan sahip olduğu bireysel karakteri, her eyleminin ve zorunluluk varsayımının temelini oluşturur. Schopenhauer, karakteri incelemeye geçmeden önce nedensellik yasası ve bunun canlı-cansız tüm varlıklar üzerinde kendini nasıl ve ne şekilde gösterdiğini açıklamakla başlar.

Nedensellik kanunu, neden ve sonucun birbiriyle olan ardıllığını ve buna bağlı zorunluluğunu bize anlatır. Bir öncül olarak neden meydana geldiğinde, zorunlu olarak yarattığı sonucu yani ardılını ortaya koymuş olur. Bu durum, bilme yetimizin biçimi olan yeter-sebep ilkesinin de zorunlu olması bakımından bir görünümüdür. Dış dünyadaki nedensellik görünümü, bilme yetimizin mantıksal düzlemini oluşturur. Bu yüzden Schopenhauer için, zorunluluğun ve yeter-sebep ilkesinin sonucu olmak, birbirine bağlı kavramlardır.

> "Demek ki nesnel, gerçek dış dünyada varolan tüm nesnelerde meydana gelen değişiklikler nedensellik kanununa tabidirler ve bu yüzden nerede ve ne zaman olursa olsun her zaman zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelirler. Kural deneyimlerin bütün olasılıkları için a priori geçerli olduğundan, bunun istisnası olamaz. Ancak kuralın verili bir uygulanışına gelince, sorulması gereken tek şey dış deneyimi edinen gerçek nesnede bir değişikliğin söz konusu olup olmadığıdır" (Schopenhauer, 2000: 36).

Dış dünyanın nesneleri, zaman ve mekan kavramlarından etkilenmeksizin, bu nedensellik kanununa bağlıdırlar. Schopenhauer'e göre nedensellik, cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar olarak üç farklı katmanda kendini gösterir. Bunlar: cansız varlıklar için neden, bitkiler için uyarım, hayvanlar için ise güdülenim olarak karşımıza çıkacaktır.

İlk basamak ve tür olarak cansız varlıklardaki neden; fiziki, mekanik ve kimyasal değişiklikler olarak kendini gösterir. Bu nedenler, tüm cansız varlıklarda kendini gösteren ve onlardaki değişimi açıklayan nedenlerdir.

İkinci basamağı oluşturan bitkilerde nedenin görünümü olarak uyarım; hava, ışık, ısı, besin olarak bitki üzerindeki değişikliklerin karşılığıdır. Bitkiler daima uyarıma karşılık olarak değişikliğe uğrar ve meydana gelir. Bir bitkiye verdiğimiz su miktarı iki birim kadarken bitkinin solması, beş birim kadarken de bitkinin çiçek açması, besin yoluyla uyarılan bitkinin değişikliğe uğramasıdır.

> "Nedenlerin ikinci türü uyarım, yani öncelikle kendi eyleminin neden olduğu bir tepkiye maruz kalmamış olan ve de kendi yoğunluğu ve etkisinin yoğunluğu arasında bir eşitlik bulunmayandır. O halde etkinin derecesi ölçülemez nedenin derecesi tarafından önceden belirlenemez: Ya uyarımın biraz artırılması etkinin çok fazla artırılmasına nden olacaktır ya da tam tersi önceki etkiyi tamamen yok ederek gerçekte sonucun tam tersini verebilecektir" (Schopenhauer, 2000: 39).

Nedenlerin üçüncü türü olarak güdülenim, bilme yetisiyle ilişkili olarak hayvanların davranışını belirler. Cansız varlıklar ve bitkilerden sonra hayvanlar, doğa organizmaları hiyerarşisinde, diğer iki türden daha fazla ihtiyaca sahip olarak, bu ihtiyacı karşılayacak aracı bulmak durumunda olduğundan, gelişmiş bir sinir sistemine sahiptir. Gelişmiş bir sinir sistemi beyni oluşturmakta, beyin de bilme yetisiyle donanmış olarak, hayvanların hareketlerini belirlemiş ve ihtiyaçlarını da güdüleri yoluyla karşılamıştır. “Canlı varlıklar arasındaysa bitkilerde su, ateş ve ışık gibi uyarıcılar büyümeye sebep olur; hayvanlar ve insanlarda nedensel ilişki istençli eyleme ve biliş aracılığıyla işleyen nedenselliğe yol açan güdülemedir” (Cartwright, 2014 :203). Schopenhauer'e göre bilme yetisi, hayvanda güdülerinin farkındalığını yaratır, onu harekete geçirir ve bu bağlamda güdülenme olarak meydana çıkan bu güç, daha önce öz bilinçte isteme olarak tanımladığımız şeydir.

> "Güdülenim, doğa organizmaları hiyerarşisinde çapraşık ve bu yüzden çeşitli ihtiyaçlara sahip varlığın ihtiyaçlarını, sadece beklemeyi gerektiren uyarım yoluyla karşılayamadığında ve karşılayacak olan aracı seçmek, kavramak, aslında bulmak durumunda ise ortaya çıkar. Bundan dolayı, bu tür organizmalarda uyarım karşısındaki duyarlılık ve hareketin uyarımla sağlanması yerine güdülere karşı duyarlılık ya da başka bir deyişle, düşleme yeteneği mükemmelliğin sonsuz basamaklarındaki anlık, mevcuttur" (Schopenhauer, 2000: 40).

Schopenhauer bu kısımda, hayvana dair olan öz bilinçle, insana dair olan öz bilinci ayırır. İnsanlar şeylere dair soyut düşünebilme yeteneğine sahip olarak, şeylere ilişkin kavramları oluşturur ve böylelikle hayvanlardaki gibi salt dış dünyayı kavramaya yönelik bir yetenekten daha fazlasını yaparak, 'düşünme' yeteneği ile planlı, detaylı, kurgulayıcı geçmiş ve gelecek algısını da oluşturabilen, şeylerin iç kavramlarını, algılanamaz soyut düşüncelerle oluşturabilecek yeteneğe sahiptir. Hayvanlarsa, duyuların onlara verdiğinin haricinde hiçbir düşünceye ulaşamazlar, bu yüzden de hayvanlar için yalnızca şimdiki zamanın algısı ve kurgusu vardır. Hayvanlar şimdiki zamanın algısına sahip olarak, onları harekete geçiren güdüler de şimdiki zaman içerisinde algılanabilir olmalıdır. İnsanlar ise, hayvanlardan bu anlamda farklı olarak sadece şimdiki zamanın varolan nesnelerinden değil, kendinden önceki ve sonraki nesnelerden de etkilenir. Ancak bu en büyük ayrımı yaratan düşünme yeteneği de güdülenimin bir parçasıdır. "Dolayısıyla karakter akli tercih ve düşünüp taşınma eseri olmaktan uzak olduğu için, aklın davranışla ilişkisi güdüleri iradenin önüne resim halinde getirmekten (canlandırmaktan) fazlası değildir" (Schopenhauer, 2009b: 72). İnsanın sahip olduğu geçmişe dair bir düşüncesi de, soyut bir duruma ilişkin oluşturmuş olduğu kavram da, bu güdülenimin bir parçasıdır. Bu noktada Schopenhauer için, insanlar ve hayvanlar arasındaki fark bundan ibarettir çünkü, bir güdü olarak düşünce de, bütün güdüler gibi nedendir ve nedenselliğin bir parçası olarak da zorunluluğa tabidir.

İnsan düşünme yeteneği sayesinde, hayvanın sahip olduğundan daha fazla seçim şansına ve eylem alanına sahiptir ve bu insanı hayvana kıyasla daha özgür kılar, ancak bu göreli bir özgürlüktür. İnsan eylemlerinde kararı veren düşünme kabiliyeti ya da akıl değildir, güdülenme ancak istemenin kararı ile gerçekleşir. Akıl ve düşünme ise bu güdüler üzerine bir düşünme durumu ve onları anlam verme mücadelesidir.

> "Bu göreli özgürlükten kaynaklanan tasarlama yeteneği, eylemde kararsızlıkla kendisini belli eden ve savaşım alanı insanın tüm canı ve bilinci olan sıklıkla acı bir güdüler çatışmasından başka bir şeye yol açmaz. Çatışma karşıt güdülerin tekrar ve tekrar sınanmasına götürür. Böylece insan, içindeki farklı güçlerden -en belirgin ve en güçlüsünün- bariz bir şekilde en güçlüsünün diğerini sahadan atıp istenci belirlemesine kadar karşıt yönlerde etkiye maruz kalan bir cismin bulunduğu durumla aynı duruma düşer ve sonucu karar belirler. Karar o mücadelenin sonucudur ve tümüyle zorunluluğun getirisidir" (Schopenhauer, 2000: 40).

İsteme, öz bilinç sayesinde aracısız ve içten bilinir. Schopenhauer'e göre, istemenin aynı güdülere olan tepkisinin insanlarda farklı farklı olmasının sebebi 'karakter'dir. İstemenin her insanda farklı şekilde belirlenmiş içeriği, deneyim yoluyla karakteri oluşturur ve bu karakterle birlikte insanın güdüleri belirlenir. Schopenhauer'e göre karakter a priori olarak bilinmediğinden ötürü, her bireye göre değişkenlik gösterecektir, bu durum hayvanlarda ise cinsten cinse göre değişiklik gösterir. Buna göre Schopenhauer karakteri dört ana unsurda inceleyerek açıklar:

I. İnsan Karakteri Bireyseldir: Türlerin karakteri her bireyde temel olarak varolsa da, Schopenhauer karakterler arasındaki değişimlerin büyük fark yaratacağını ve yalnız güdülenme bilgisinin eylemi anlamada işe yaramayacağını bu yüzden de karakteri bilmenin önemli olduğunu vurgular. "Bu yüzden, aynı güdülerin farklı insanlar üzerindeki etkisi tamamen birbirinden farklı olacaktır; ışığın balmumuna beyaz, klorun gümüşe siyah rengi vermesi, sıcaklığın balmumunu yumuşatması ama kili sertleştirmesi

gibi. Bundan dolayı sadece güdünün bilgisinden yola çıkarak eylem tahmininde bulunulamaz, karakteri de çok iyi tanımak gereklidir" (Schopenhauer, 2000: 58).

II. İnsan Karakteri Deneyseldir: Bu özellik, insan karakterinin eylemler aracılığıyla deneyimlenip kavranabileceğini anlatır. Schopenhauer'e göre, insan hem kendisi hem de bir başkası için belli bir durumla karşı karşıya kaldığında, o durumla ilgili deneyim edinmeden nasıl bir tepki vereceğini, o durum başına gelene dek bilemez. İnsanın başlangıçtaki ve durumla karşılaştığı andaki güdülenimi farklı olacak, o an güçlü olan güdü öne geçe geçecek ve isteme yine kendini gösterecektir. "Bundan dolayı, sonuçta hiçkimse başka bir kişinin olduğu kadar kendisinin de belli bir durumda nasıl davranacağını, o durumda bulunana kadar bilemez. Ancak edinilmiş bir tecrübeden sonra, bir başkasından ya da kendisinden emin olur. Ancak o zaman emin olur: Kanıtlanmış arkadaşlıklar, denenmiş hizmetçiler güvenilirdir" (Schopenhauer, 2000: 59).

III. İnsan Karakteri Sabittir: Schopenhauer'e göre bir insanın karakteri tüm hayatı boyunca değişmeden aynı kalır. İnsan, bir durumda daha önce nasıl davrandıysa, aynı koşullar geçerli olduğu sürece, yine aynı davranışlarda bulunmaya devam edecektir. Karakter yalnız, yaşla ve ihtiyaçlar doğrultusunda bir miktar değişecektir ancak bu mutlak bir değişim olmaz. "Karakteri yalnız yaşındaki değişiklik ve gereksinimlerinin sonucu olan bir yön ve tarz doğrultusunda farkedilir değişimlere uğrar. İnsan asla değişmez: Bir olayda nasıl davrandıysa tamamen aynı koşullarda (fakat koşullara dair doğru bilgiye sahip olması gereklidir) davranışlarını daima tekrarlayacaktır" (Schopenhauer, 2000: 60). Schopenhauer'e göre insan karakteri sabittir ancak değişimi ve gelişimi getiren şey edinilen bilgidir. Bilgi, genişleyen ve çeşitlenen bir yapıdadır ve güdülerle bağlantılı olarak onları da işler, değiştirir. Bu yüzden

karakterde düzeltilebilir olan, güdülerin bilgisidir, değişken olan ise araçtır, karakterin kendisi değildir. "Her şeyden önce beraberinde gelişme ve asilleşmeyi getiren tek mekan ve alan bilgi alanıdır. Karakter değişmez, güdüler zorunluluk sonucu işlerler: Ancak güdüler aracı olan bilgiden geçmek zorundadırlar" (Schopenhauer, 2000: 62).

IV. Bireysel Karakter Doğuştandır: Schopenhauer'e göre bireysel karakter her insanda doğumundan itibaren kendini gösterir, aynı çevre koşullarında hatta aynı ailede yetişmiş olan çocukların karakterleri de birbirlerinden farklı olacaktır, bu doğanın gücünün insana verdiği karakterin bireyselliğinden ileri gelir. Buna göre erdemli davranışların ve kötü huyların da, karakterin doğuştan gelen bireysel yapısından ötürü ileri geldiği söylenebilir. "Doğuştan, bireysel karakter. Cansız doğadaki her sonucun iki etkenin, yani burada görünen genel doğa gücü ve bu görünüme neden olan tekil nedenin zorunlu sonucu olması gibi insanın her eylemi, *karakterinin* ve işleyen *güdüsünün* ürünüdür" (Schopenhauer, 2000: 67). Schopenhauer'e göre cansız doğadaki neden sonuç ilişkisine baktığımızda genel doğanın gücünün görünümünün zorunlu sonucu olan tekil neden gibi, insan eylemlerinin belirleyici ve bağlı bulunduğu zorunluluk ilişkisi de güdülerinin ve karakterinin eseridir. "İnsanın temelde çaresizce çabaladığı amaçları bile, doğuştan karakteri aracılığıyla belirlenir: Bu amaç için elinde tuttuğu araçlar kesinlikle kısmen dış koşullar kısmen de onları kavrayışı tarafından belirlenir. Bu kavrayışın doğruluğu yeniden anlığa ve eğitimine bağlıdır" (Schopenhauer, 2000: 67).

Sonuç olarak Schopenhauer insanın karakterinin eylemlerinin belirleyicisi olduğunu ve kişinin özünü oluşturduğunu söyler. Bu anlamda karakter kişinin belirlediği bir şey değil, var olanın açığa çıkmasıdır. Bu bağlamda Schopenhauer için *liberum arbitrium*, yani insan istemesinin özgürlüğünün mümkün olamayacağı bir kez

daha kanıtlanmış olur. İnsan istemesi, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğundan bağımsız şekilde düşünülemez, bu yüzden özgür olamaz.

2.2.5 Var Olmanın Acısı ve Yaşamı-İstemenin Reddi

İnsan davranışlarının özgür olmadığının ve eylemlerinin her zaman onun karakterine bağlı olduğunun belirtilmesi, insanın asla özgür olamayacağı düşüncesini beraberinde getirmektedir. Fakat Schopenhauer'e göre özgürlük meselesi bununla sınırlı değildir. Eylemlerde nedensel zincirin kırılmasından bahsedemesek de yine de bir anlamda özgürlükten bahsetmek mümkündür. Bu özgürlük ise *liberum arbitrium* bağlamında değil, yaşamın/istemenin reddi bağlamında ele alınabilir.

İnsanın istemenin bir nesneleşmesi olduğu için istemenin her nesneleşmesi gibi zorunluluğa tabidir. Buna karşılık sadece istemenin kendisinin özgürlüğünden bahsedilebilir, onun nesneleşmelerinin değil. Dolayısıyla özgürlüğü insan eylemleri ile ilgili bir özellik olarak değil, tıpkı ahlak alanında olduğu gibi insanın özüne ait bir özellik olarak aramak gerekmektedir. İstemenin doğasını anlayan insan onu nedenselliğe tabi kılan bireysellik yanılsamasını anlamış insandır aslında. Kendinde özgür olan isteme nesneleştiği, bireyselleştiği anda özgürlüğü terk etmektedir.

> "İstemenin bu niteliğiyle özgür olması, bizim görüşümüze göre, onun kendinde şey olmasından, bütün görüngülerin içeriği olmasından çıkar. Öte yanda, görüngülerin kesinlikle yeter sebep ilkesinin dört kalıbına bağlı olduğunu saptıyoruz. Zorunluluğun belli bir nedenin sonucuyla özdeş olduğunu, bunların birbirine dönüşebilir kavramlar olduğunu biliyoruz. Öyleyse, görüngüye ait olanların tümü, yani birey olarak bilen özne için nesne olanların tümü bir yandan sebep, bir yandan da sonuçtur. Bunda son durum kesin zorunlulukla belirlenmiştir, dolayısıyla da hiçbir bakımdan olduğundan başka türlü olamaz. Bundan ötürü doğanın tüm içeriği, görüngülerin toplamı kesinlikle zorunludur" (Schopenhauer, 2013: 223-224).

Schopenhauer'e göre sıradan insanlar hakikati göremezler, onların gözü maya perdesiyle (Cevizci, 2003: 261) örtülmüştür. Sıradan insanlar, yaşamın yalnız görünen kısmını bilebilirler, kendinde şey olan kısmı onlara kapalıdır. Uzam ve zaman içinde, yeter-sebep ilkeleri ile dünyayı algılayan sıradan insan, tek tek nesneleri yalnız oldukları gibi algılayabilir, çokluğu ve bu tek tek şeylerin ardındaki birliği, hepsinin aslında bir olan doğasını göremez. "Kendinde şey yerine bu bireye olsa olsa zaman-uzam içindeki, *principium individuationis* içindeki, yeter sebep ilkesinin öteki kalıplarının içindeki görüngü gösterilir" (Schopenhauer, 2013 :259). Bu yüzden sıradan insan için görünen dünyadan öte bir gerçeklik yoktur. Schopenhauer'e göre hakikati ancak, kişi farkındalığını arttırabildiğinde, görünen dünyanın yanıltıcılığından kurtulup, acı çeken ile acı çektirenin esasında aynı öze sahip olduğunu kavradığında görebilir. Çünkü her şeyin özünde istemeden oluştuğunu ve diğer tüm ayrımların yalnız görünüşte meydana geldiğini anlayan insan, tıpkı diğer şeyler gibi, acı çeken ile acı çektirenin de istemenin farklı iki görünümü olduğunu görecektir. Dolayısıyla bu bireyselleşmenin arkasında her şeyin bir olduğunu bilen insan, varlığın sürekli acı ve didinme olduğunu bilen insandır. İstemenin biricik doğasının didinme olduğu, onun asla doyuma ulaştırılamayacağı, sonsuza dek sürüp gideceği isteme kısmında ele alınmıştı. Bu bakımdan Schopenhauer'e göre dünya acı, üzüntü, hayal kırıklığı ve can sıkıntısı ile dolu bir yerdir. Bu yüzden dünyayı eksikliklerden oluşan ve sürekli bu eksikliklerin giderilmeye çalışıldığı bir mücadele alanı olarak tasarlar. İnsan her ne kadar bu eksiklikleri tamamlamaya çalışsa da, hedefine ulaştığını düşündüğü her anda, yeni bir eksiklikle karşılaşacaktır. Bu kavrayış, Schopenhauer'in yaşamın özü olarak ortaya koyduğu isteme kavramından ileri gelmektedir. "Doğanın içteki varlığının amaçsız, soluk soluğa, bilgisiz sürekli bir didinme olduğunu gördük. İnsan ile hayvanı göz önüne getirdiğimizde bu bizim için daha da açıklık kazanır. Onun tüm varlığı istemek,

didinmektir. Bu, giderilemez bir susuzlukla karşılaştırılabilir. Gelgelim bütün istekleri temeli gereksinimdir, eksikliktir–kısacası acıdır" (Schopenhauer, 2013: 236). Schopenhauer'e göre istemenin görüngüsü en açık haliyle insan yaşamında görülür, bu yüzden çekilen acının da en belirgin olduğu yer insan yaşamı olacaktır. Ona göre acı çekme, canlılardaki sinir sistemi, bilgi ve bilinç gelişimiyle doğru orantılı olarak gelişecektir. Bitkiler, acı çekebilecek bir duyarlılığa ve bir sinir sistemine sahip değildirler. Hayvanlar ise bitkilerden farklı olarak, omurgalı türlerinde daha da belirginleşen, gelişmiş sinir sistemiyle birlikte, tıpkı insanlar gibi acı çekebilmektedir.

> "Hayvanların sürekli acı çektiğini kanıtlamak kolaydır. Ama biz bu ara basamakta oyalanmadan insan yaşamına yöneleceğiz. Onda bunların hepsi büyük bir seçiklikle görünür, en açık bilgiyle aydınlatılır. Çünkü istemenin görüngüsü yetkinleştikçe, çekilen acı da git gide daha görünür olur. Bitkide henüz duyarlılık yoktur, bundan ötürü acı da yoktur. Onlar en alt hayvan türlerinde – haşlamlılar ile radiata – pek az düzeyde bulunur. Böceklerde bile duyumsama, acı çekme sığası sınırlıdır daha. Onlar ancak sonradan, omurgalı hayvanların yetkin sinir dizgesiyle birlikte yüksek düzeyde ortaya çıkar. Böylece bilgi seçikliğe ulaştıkça, bilinç yoğunlaştıkça acıda da onlarla orantılı bir artış olur. Buna göre, acı insanda en üst düzeye ulaşır. Gene burada, bir insan ne ölçüde seçik bilirse, ne ölçüde akıllı olursa o ölçüde fazla acı duyar" (Schopenhauer, 2013: 234).

İsteme özü gereği eksiktir ve bu eksikliği tamamlamak için çabalar. İstemenin salt doğası, sürekli bir didinme halidir ve amacı kendi varlığını sürekli olarak daha iyiye doğru açımlamaktır. "İlk olarak, isteme, tam bir yeterlilik ve tatminkarlığın söz konusu olduğu bir durumdan çıkmaz. Bir varlık, ancak bir eksiklik ya da yetersizlik hissederse bir şeyin peşinde koşar ve bir eksiklik hissetme zaten acı çekmenin bir biçimidir" (Janaway, 2007: 137). İstemenin kendisi eksik bir şey olarak, bu eksikliği gidermek için hareket eder. Bu eksiklik hissi, tamamlanma arzusuyla istemenin nesneleşmesini ve sürekli tatminsizlikle bir üst basamağı meydana getirmesiyle devam eder. Zira eksiklik, acı çekmeyi beraberinde getirir. İstemenin amacına ulaşmasında engellerle

karşılaşmasına Schopenhauer 'acı' der. Bunun tersi olarak da, amacına ulaşması durumunda bunu haz, keyif, mutluluk olarak adlandıracaktır.

> "Bilinçsizliğin gecesinden hayata uyandığında irade kendisini sonsuz ve sınırsız dünyada, hepsi mücadele eden, hepsi acı çeken, biteviye yanılıp sükutu hayale uğrayan sayısız fert arasında bir fert olarak bulur; ve sanki sıkıntılı, eziyet verici bir rüyaymış gibi derhal gerisin geri bilinçsizliğe koşar. Yine de o zamana kadar arzusu sınırsız, taleplerinin sonu gelmezdir ve her tatmin edilmiş arzu bir yenisini doğurur. Bu dünyada imkan dahilinde olan hiçbir tatmin onun şiddetli arzusunu ve yüreğinin dipsiz kuyusunu doldurmaya kifayet etmez" (Schopenhauer, 2008a: 9).

İnsan, bir beden olarak sürekli eksilen ve eksildiği için de acı çeken bir varlıktır. Bu yüzden tamamlanma isteğiyle, hazzı elde etmek için sürekli eylemde bulunur. Schopenhauer'e göre de yaşamın özünü oluşturan şey bu acıdır. Yaşam, acı ile sıkıntı arasında gidip gelmekte olan, ancak geçici haz ve doyumların yaşandığı bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. "Haricen ihtiyaç içerisinde bulunmak ve yoksunluk ıstırap üretir; buna karşılık eğer insan sahip olması gerekenlerden daha fazlasına malikse bu sefer de yakasını can sıkıntısına kaptırır" (Schopenhauer, 2008b: 35). Bu eksikliğin yarattığı acıyı gidermek için verilen çaba her zaman başarı ile sonuçlanmayabilir ve bu durumda, eksikliğin verdiği acının üzerine başka bir acı daha biner. Schopenhauer'e göre eksikliğin giderilmesi halinde yaşanacak hazzın ya da mutluluğun kalıcı olmadığı görülecektir. Çünkü eksikliğin doyurulup, bir tamamlanmışlık haline geçilmesi Schopenhauer'e göre zaten en baştaki denge durumunun tekrar sağlanması olacaktır. Schopenhauer'e göre bu durum bir süre sonra can sıkıntısına dönüşecektir. "Hiçbir eksiklik hissetmeme durumu ve dolayısıyla peşinde koşacak bir şeyin olmaması, kendi içinde pozitif bir değer taşımaz. Bu durum, belli bir zaman boyunca devam ederse Schopenhauer'in çoğu kez yaşamın yaygın görülen özelliklerinden biri olarak söz ettiği bıkkınlık halini alır" (Janaway, 2007: 138). Eksikliğin giderilme süreci hiçbir zaman tamamlanmaz ve mücadele sürekli olarak devam eder. Çünkü tamamlanmamış her amaç

yeni eksiklikler yeni amaçlar doğurarak, acı çekme sürecini devam ettirecektir. Yaşamdaki mücadele durumu bu bakımdan acı çekimini hiçbir zaman ortadan kaldıramaz.

> "Sonuç olarak insanın da hayvanın da doğası kaynağından acıya bağlıdır. Öte yandan, doyumları doğrudan, çabucak olduğu için isteğinin nesneleri olmazsa insanın üstüne korkunç bir boşluk, can sıkıntısı gelir. Açıkçası onun doğası, varlığının kendisi, onun için katlanılmaz bir yük olur. Böylece onun yaşamı, bir sarkaç gibi, acı ile sıkıntı arasında bir ileri bir geri gider gelir. Acı, bir biçimde dile getirilir: İnsan bütün acıları, işkenceyi cehenneme yolladıktan sonra cennette can sıkıntısından başka bir şey kalmamıştır" (Schopenhauer, 2013: 236).

Bu yüzden Schopenhauer, yaşamı acı ve can sıkıntısı arasında gidip gelen bir süreç olarak tasvir etmiştir. Yaşamın özü acıdır, acı ve sıkıntı yaşamdaki merkez uçlar gibidir, haz ara sıra gelse de çok uzun süre kalmaz. Haz, ancak ara bir aşama olarak ara sıra insana uğrayan ve sonrasında yine kendisini aynı eksikliğe, acıya ya da can sıkıntısına bırakan bir şeydir ve bu yüzden de varlığın özü değildir.

Yaşamın özünde acı dolu, kör bir istemenin didinmesinin nesneleşmesinden oluştuğunu kavrayan kişi, yaşamın anlamsızlığını fark eder. "Schopenhauer'in metafiziksel hipotezi sonuçta gerçekliğin, kör ve irrasyonel bir iradenin algılanabilir tezahüründen başka bir şey değildir" (Vandenabeele, 2007: 567). Schopenhauer'e göre var oluşun acısını ve yaşamın amaçsızlığını fark eden kişi, var olmamayı, var olmaya yeğ tutar. İnsan istemenin özünü anladığında, kendi istemesini de susturarak istemenin görüngüsü olan yaşama sırt çevirir. Böylece yaşamı istemeyi ve kendinde şey olarak istemeyi de reddetmiş olur, çünkü insanın bireysel istemesi de, kendinde şeyin bir görüngüsüdür. Bu aşamadan sonra artık bireysel isteme ortadan kalktığı için, özgür insanın eylemlerini yeter-sebep ilkesi belirleyemez, yalnız varlığın özünün bilgisi belirler. İnsan yaşamı istemeyi reddettiğinde haz peşinde koşmayı ve acı çekmekten

kaçınmayı da bırakır, kendi istemesini susturan kişi türünün devam etmesi için yaşama hizmet etmesi gerekirken, herhangi bir cinsel istek veya cinsel tatmin duymaz. "Böylece bir kimse, mümkün olduğu ölçüde, kendi egoistçe amaçları peşinde koşmayı, acı çekmekten kaçınmayı ya da zevk peşinde koşmayı bırakır, türünün devam etmesi isteğini ya da herhangi bir cinsel doyuma ulaşma arzusunu terk eder -kısacası, bir kimse kendisi olduğu doğanın bu isteyen parçasına aşağılamayla bakar ve kendisini onunla özdeşleştirmekten vazgeçer" (Janaway, 2007: 146). Yaşamı istemeyi reddetmiş insan, istemenin bir görünümü olarak kendi bedeninin ihtiyaçlarını da yadsır ve acı çekmekten kaçınmaz. "Schopenhauerci insanoğlu dürüstlüğe içkin olan acı çekmeyi gönüllü olarak üstlenir ve bu acı çekme, onun bireysel iradesini bastırmasına ve onun, amacı yaşamın gerçek anlamına ulaşmak olan özündeki o köklü devrimin ve ters dönmenin yolunu hazırlamaya hizmet eder" (Nietzsche, 2006: 42). Schopenhauer'e göre yaşamın özünü, istemeyi görebilen ve böylece yaşamı istemeyi reddeden kişilerin bilgisi sezgisel bir yoldan gerçekleşmelidir. Sezgisel bilgi, yaşamı ve var oluşun özünün, soyut ve kavramsal bir algılanması değil, birden ortaya çıkan bir sezgiyle o özü algılamaktır. Bu sezgisel bilme vasıtasıyla kişi varlığın özünü, istemesini kavrar ve özgürleşir, bu kişilere nadir rastlanır ve Schopenhauer onları 'aziz' olarak adlandırır. Bununla birlikte Schopenhauer'e göre istemeyi reddetme haline, sanatın ve estetiğin bilme biçimiyle ulaşılamaz. Ona ancak aziz yaşamıyla ulaşılabilir. "Bütün şeylerin 'kendindelik' düzeyinde özdeş olduğu düşüncesine ulaştırdığı varsayılan bilgi, bir kimseyi egoizmi tümüyle terk etmeye ve bütün acıyı kendi acısıymışçasına kucaklamaya yöneltir" (Janaway, 2007: 147). Azizler yaşama isteminin en güçlü isteklerini, cinsel dürtüleri, arzuları, bencilliği reddeder, istemenin bir görünümü olan kendi bedeninin ihtiyaçlarını en aza indirgeyerek, acı çekerek yaşama istencini kırarlar.

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

Schopenhauer'e göre istemenin yadsınması, özgürleşme, bilgi aracılığıyla meydana gelir. Ancak bu bilgi özgürce edinilmiş, planlanmış bir tasarıma dayanmaz. O, kişinin öz varlığında kendiliğinden oluşan bir bilgidir.

> "Kökeni itibariyle bilgisiz ve dolayısıyla kör bir dürtü olan irade kendi hakiki doğasına ait bilginin aydınlığı tasavvur olarak dünya aracılığıyla üzerine vurduktan sonra istemesi ve duygulanımı itibariyle kendisinin rahatsız edilmesine veya sınırlanmasına izin vermez. Tam tersine o zamana kadar bilgiden yoksun bir dürtü ve içtepi olarak istediği şeyi şimdi bilinçli ve kasıtlı olarak ister. Dolayısıyla şimdi ihtiyari iffet ve ismet ile hayatı *yadsıyan* münzevinin üreme fiiliyle hayatı olumlayan birinden tecrübeye dayalı olarak farklılaştığını görürüz. Çünkü ikincinin bilinçli ve kasıtlı olarak yerine getirdiği ve dolayısıyla bilginin ışığıyla yapılan şey ilkinin nazarında bilgisiz ve kör bir fizyolojik işlev olarak yani uykuda gerçekleşir" (Schopenhauer, 2011b: 75).

Schopenhauer bilme ve isteme arasında bir ayrım yapar; yaşamın özünün, çokluğun ardındaki amaçsız didinmenin isteme olduğunu bilmek ile istemenin bir görünümü olan beden aracılığıyla bireysel yarara göre istemek aynı şey değildir. Aynı zamanda özgürlük bir eyleme özgürlüğü olarak da düşünülemez, bu yüzden özgür bir eylem değil özgür bir insandan söz edilebilir. Yaşamı istemeyi reddetmiş özgür kişi için de, özgürleşme kişinin bir tercihi değildir. Özgür kişi de kendi özünü oluşturan istemeye uygun hareket ederek istemeyi kırar, onu reddeder. Özgür olmayan kişiler istemenin görünümlerini gerçeklik varsayarak nasıl ona uygun eyliyorsa, özgür olan kişiler de

yeter-sebep ilkesinden kopup, görünümlerin altında yatan gerçekliğin farkında olarak, yaşamı istemeyi reddeder ancak temelde her insan doğuştan getirdiği kendi özüne uygun hareket eder. "Nasıl ki başlangıçta beni hayatın içine fırlatıp atan ben kendim değildim , aynı şekilde yaşamı istemeye karşı dönen de ben değilim. Burada 'bu işi yapan', kendi kendisine karşı dönen yaşamı istemedir. Böylece, istemenin reddedilmesi, bunun gerçekleştiği kişinin bir isteme edimi değildir" (Janaway, 2007: 151).

Yeter-sebep ilkesinin zorunluluğundan sıyrılamayan ve görünümler dünyasını hakikat sayan özgür olamayan insan ve görünümlerin arkasındaki hakikati fark edip, istemeyi kırarak özgürleşen insanın ardından Schopenhauer, bunlardan farklı olarak başka bir insan tipini, bir yanıyla dünyanın tasarım haline, yeter-sebep ilkesine bağlı, diğer yandan sanatsal yaratım aracılığıyla, dünyanın nedensellik bağından koparak ideanın bilgisine erişen ve bu yaratım esnasında özgürleşen insanı, 'deha'yı ele alır.

2.2.6 Deha

Schopenhauer için deha, ideanın yani istemenin doğrudan nesneleşmesinin bilgisine sahip olabilen kişidir. İdealar tasarımların ilk örnekleri, değişmez kalıplarıdır, bu bağlamda yeter-sebep ilkesine bağlı olmamasıyla, uzam, zaman ve nedensellik kalıplarının dışında yer alır. Deha da bu anlamda ideanın bilgisine ulaşan ve bu bilgi ile sanat eseri ortaya koyabilen kişidir. "Şiirde ve plastik sanatlarda, sanat yapıtı, tikel olmasına karşılık bir ideanın görünür olduğu varlıktır. Bir resmi seyreden kişi, resimdeki ideayı, o resmin içeriğinden tikel, bireysel yapısından kalkarak genel formunu, ideasını yakalayabilir. Sanat yapıtındaki ideayı yakalayabilmek sıradan birinin işi değildir. Ancak dahiler bu işi başarabilir ve bu kavrama süresini uzatabilir" (İnam, 1993: 11). Dehanın ideayla karşı karşıya gelmesi, tıpkı ideanın yeter-sebep ilişkisinden

kopuk olması gibi, dehayı da görünür dünyanın yeter-sebep ilkelerinden koparır, onu özgürleştirir. Deha bu bağlamda, bilgiyi istemenin hakimiyetinden kurtaran, algılamanın en saf halini yaşayan, kendini bu algının içinde kaybeden, bunun için de arzu, amaç ve çıkarlarını bir süreliğine terk edebilen kişidir. Dehanın ideayla olan ilişkisi, sanatsal yaratım sürecinde meydana gelir ve sanatsal üretim süreci sona erdiğinde ideayla olan ilişkisi de sona erer ve deha yeniden tasarım dünyasının yeter-sebep ilkelerine bağlı hale gelir.

> "Peki ya bütün ilişkilerin dışında olanla, dünyada gerçekten özlü olan tek şeyle, dünyanın görüngülerinin gerçek içeriği ile ne tür bir bilgi ilgilenmektedir? Zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı doğrulukta bilinenle -tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle - ne tür bilgi ilgilenmektedir? Bu, sanattır, dehanın işidir. O, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik öğeyi yineler ya da yeniden yaratır. Sanat, ideanın içinde üretildiği gerece göre yontu, resim, şiir ya da müzik olur. Onun tek kaynağı, ideaların bilgisidir; tek amacı bu bilginin iletilmesidir" (Schopenhauer, 2013: 131).

İnsanda, bitki ve hayvandan farklı olarak, sahip olduğu akıl ve öz bilincin yanı sıra, başka şeylerin de bilinci yüksek bir seviyeye varmış ve bunların bilgisini edinmiştir. Schopenhauer'e göre insandaki bilginin büyük bir bölümü dürtülerle sınırlı kalır. O, bu dürtüleri de yararlı bilgi olarak sınıflandırır. Schopenhauer'e göre insanların büyük bir kısmı hayatlarını, yararlı olanın peşinde, düşünmeye olabildiğince az yer vererek devam ettirmeye çalışırlar. Schopenhauer'in 'sıradan insanlar' olarak nitelendireceği bu insanlar, yaşamlarında düşünmeye ancak gerekli olduğu kadar yer verip, daha fazla düşünme eyleminden mümkün olduğunca kaçınırlar, zira düşünmek onlar için zahmetli bir iştir.

> "İradenin hizmetindeki, dolayısıyla pratik kullanımdaki akıl için sadece münferit şeyler vardır. Sanat ve bilimin peşinde olan, başka bir deyimle, kendi için etkin olan akıl için sadece şeylerin tümellikleri, genel türleri, cinsleri, ideaları vardır; çünkü yaratıcı sanatçı bile tikel şeyde ideayı, yani türü sunmak ister. Bunun

> sebebi iradenin doğrudan sadece gerçek objeleri olan tikel şeylere dönmesidir, çünkü yalnızca bunların deneysel gerçeklikleri vardır. Diğer yandan kavramlar, türler, cinsler onun ancak dolaylı olarak objeleridir. Dolayısıyla sıradan ve eğitimsiz kimselerin evrensel hakikatler için düşüncesi ya da arzusu yoktur, halbuki deha tikel olanı küçümser ve görmezden gelir. Bu vasfıyla tikel olanla mecburen uğraşma onun için, bu pratik hayatın malzemesini oluşturduğu kadarıyla, bıktırıcı usandırıcı bir tutsaklıktır" (Schopenhauer, 2008c: 14).

Bu bağlamda sıradan insan için özgür olmak söz konusu değildir, çünkü insan nedensellik zincirine bağlı olarak içindeki yeter-sebep ilkesine göre hareket eder. Sıradan insanın sahip olduğu bilgi ona bu kadarını sağlamaktadır. Ancak daha nadir görülen ve Schopenhauer'in 'deha' olarak adlandırdığı insanlar için bilgi ve isteme arasındaki ilişkinin seyri değişir, isteme bilgiye hizmet eder ve böylelikle deha için, yeter-sebep ilkesi ve tüm nedensellik ağından sıyrılmış gerçek anlamda bir özgürlük mümkün olur.

Schopenhauer'e göre akıl gerekenin ötesine geçebildiğinde, bilgi kendinde bir amaç haline gelebilir. Aklın, kendi doğal işini yani istemenin amaçlarına hizmeti, dolayısıyla şeylerin salt ilişkilerini kavramayı bırakması sıra dışı ve doğala uygun olmayan bir durum olarak tanımlanabilir. Çünkü bir μεχανε (alet/araç) olarak akıl sadece istemenin nesneleşmesinin bir adımı olarak ortaya çıkmış ve yalnız ona hizmet edecek şekilde (isteme tarafından) meydana gelmiştir. İstemenin zorunluluğunda bir unsur olarak akıl, insanların özgürce kullanabildiği bir şey değildir, istemenin bir aracıdır, onun edimleri doğrultusunda kullanılır. Sıradan insanların tüm bilgileri de, istemenin onlara yaptırdığı işlerle sınırlıdır. Schopenhauer'in deha dediği kimseler ise, sıradan insandan farklı olarak, aklını istemenin zorunluluğundan kurtarıp özgürleştirebilmiş, bilgiyi de hayatının hedefi, amacı haline getirmiş kimselerdir. Deha kişi, istemenin hizmetine gerekenden daha fazla akla sahip olan, istemenin

zorlayıcılığından sıyrılmış ve varlığın özüne dair derin, nesnel kavrayışlarda bulunabilen kişidir.

> “ Ne var ki kavramlar akıl melekemizin suni ürünüdürler ve bu bakımdan zaten bir tasarlama/düşünüp taşınma işidirler. Zihnin her türlü soyut kullanımında irade de hükümrandır. Tasarılarıyla zihnin kullanımına yön verir ve ayrıca dikkati yoğunlaştırır; dolayısıyla bu her zaman bir çabayla ilgilidir ve böyle bir çaba iradenin etkinliğini şart koşar. O nedenle estetik tefekküre, yani ideaların bilgisine onun koşulu olarak nasıl ki bilincin tam nesnelliği eşlik ediyorsa, bu tür zihinsel etkinlikle birlikte de bilincin tam nesnelliği gerçekleşmez. Yukarıda sözü edilene uygun olarak kişinin artık kendisinin değil, fakat sadece kavranılan nesnelerin bilincinde olması, dolayısıyla kendi bilincinin sadece bu nesnelerin nesnel varoluşunun destekleyicisi olarak kalması kavrayışın saf nesnelliğinin-ki bu sayede münferit şey o hüviyetiyle değil fakat türünün ideasıyla bilinir koşuludur. Bu durumu güçleştiren ve dolayısıyla ender hale getiren şey onda deyiş yerinde ise arazın (zihin) her ne kadar ancak kısa bir süre için de olsa cevheri (irade) bastırıp saf dışı etmesidir” (Schopenhauer, 2010: 12).

Bu açıdan bakıldığında, Schopenhauer'e göre deha, sıradan insana göre çift akla sahip kişidir. Bu akıllardan biri kendisi için ve aynı zamanda istemenin aracı olarak, diğeri de dünyanın özünü kavrama işinde kullanılır. Sıradan insansa tek bir akla sahiptir, bu da yalnız kendi hayatının idaresi ve istemenin hizmetinde kullanılır. Schopenhauer, bunun için dehanın 'nesnel aklına' karşılık, 'öznel akıl' der. Ona göre, sıradan insanın sahip olduğu akıl ne denli gelişmiş, keskin olursa olsun, asla dehanın sahip olduğu akıl ile yarışabilecek düzeye erişemez. Dehayı diğer insanlardan üstün kılan aklının ve kavrayışının fazlalığı, onun tamamıyla zihinsel olan ikinci bir hayat sürmesine sebep olur. Schopenhauer'e göre bu hayat bilgiye ve varlığın gerçek özünü görmeye adanmış bir hayattır. Deha da bu hayatı gerçek varoluş sebebi sayacak, kendi şahsi hayatını da bu hayata hizmet edecek ikincil bir şey olarak görmeye başlayacaktır.

> "Her zaman aklı böyle özgür ve sıra dışı kullanma kabiliyetiyle bir arada bulunan bu eğilim, bu dahi dediğimiz kimselerde öyle bir dereceye erişir ki bilgi onun için birincil bir şey, bütün hayatının hedefi ve gayesi haline gelir; buna karşılık onun kendi varoluşu ikincil derecede önemli bir şey, salt araç derecesine düşer. Böylelikle şeylerin normal ilişkisi bütünüyle tersine dönmüş olur. Dolayısıyla

> deha, dünyanın kalanını ayırt edici kavrayışıyla genellikle kendi şahsından çok bunda yaşar" (Schopenhauer, 2012d: 12).

Deha, dünyanın ve insan benliğinin bir tür açık bilinci gibidir. Schopenhauer'e göre deha sayılabilecek bir kimse, ancak yüzyılda bir dünyaya gelir.

Dehanın yaşamında sıradan insanların yaşamlarına hakim olan can sıkıntısına yer yoktur, çünkü deha aklını her daim etkin tutan ve bundan zevk alan kişidir. Sıradan insanlar içinse aklın önemi, istemenin ihtiyaçlarına karşılık verdiği kadardır, onlar için istemenin nesneleşmesine hizmet etmeyen zihinsel faaliyetler anlamsız bir çabadan ibarettir. Böyle olmasa bile onlar, yalnız istemenin aracı olabilecek kadar bir akla sahiptirler, bu yüzden onların varlığın özünün nesnel kavrayışına ulaşmaları mümkün değildir. "Dehaya sahip bir kimsenin üçte ikisi zihin, üçte biri istemedir, 'normal bir kimsede' ise bunun tam tersi söz konusudur. Ancak bunun anlamı, dehaların istemeden yoksun olduğu değil -böyle kimseler genellikle güçlü duygulara sahiptirler- ama onların zihinlerinin, kendilerini istemeden büyük ölçüde ayırma yeteneğine ve bağımsız olarak iş görme gücüne sahip olduğudur" (Janaway, 2007: 103). Schopenhauer'e göre, dehanın akıl fazlalığı ancak evrensel varoluşa hizmet ettiği müddetçe faydalı olabilecek bir şeydir. Sıradan insan kendi varoluşuna hizmet edecek edimlerde bulunurken, deha kendisini tüm insanlığın varoluşuna sunar.

Schopenhauer'e göre nesnenin özü ancak sezgi yoluyla kavranabilir bir şeydir. Dehaya özgü akıl yürütme biçimi, bilgi tarzı da işte bu sezgisel bilgidir. Ancak tikel şeyler hiçbir zaman onun bilgi alanının bir konusu olamaz, onun ilgilendiği şeylerin asli doğasının bütünlüğüdür. Deha, tikel şeylerde tümeli gören kişidir. Schopenhauer'e göre, sezgisel olarak kavranılan şeyler, tümel olarak kavranırsa, ideaların bilgisi ortaya

çıkmaktadır. Bu demektir ki, o şeye dair ilk form, kavranılan nesnede kendini görünüme getirmektedir. Schopenhauer'e göre bu estetik bilgidir.

> "Sanatın amacı, dünyanın idealarının (Platoncu anlamda) bilgisinin gelişmesine yardım etmektir. Fakat idealar esas itibariyle sezgisel, dolayısıyla tam belirlenimleri bakımından tüketilemez bir şeydir. Bu nedenledir ki böyle bir şeyin iletilmesi ancak sezgi yolu üzerinden cereyan edebilir, ki bu da sanatın yoludur. Dolayısıyla her kim ki bir ideanın kavranışıyla dopdoludur, sanatı iletişiminin aracı olarak seçtiğinde doğru yoldadır" (Schopenhauer, 2012d: 71).

Kendiliğinden ve istemenin zorunluluğundan bağımsız olarak ortaya çıkan bu kavrayış, en yüksek noktaya eriştiğinde bu bilgi, felsefi bilgi adını alır. Schopenhauer'e göre en değerli bilgi çeşidi budur, çünkü o zaman var olanların ve onların değişken doğasının gerçek değişmez özü, sezgisel bir biçimde kavranarak görünüme gelmektedir. Bu yüzden, felsefi bilgi, Schopenhauer tarafından düşüncenin en yüksek derecesi sayılır. Oysa sıradan insanın yaşamı düşüncede, yalnız tikeli konu alır, çünkü istemenin nesneleşmesinin gerçekliği kadar görme alanı genişlemiştir.

Schopenhauer'e göre dehanın ve aklın yücelme anı, aklının istemenin bir aracı olmaktan kendisini kurtarıp özgürleşerek, kendi amaçları doğrultusunda eylemeye başlamasıdır. Tüm insanlığı etkisi altına alacak ölümsüz eserler de işte bu anlarda doğmaktadır, Schopenhauer'e göre. Dünya, nesnel ve tam anlamıyla ancak aklın istemenin zorunluluğunu kırıp, nesneler üzerinde özgürce hareket etmesi halinde görülebilecek bir şeydir. Aklın, istemenin bir aracı olarak meydana gelmiş bir şey olarak, onun nesneleşmesinin zorunluluğundan kendini kurtarıp, kendi amaçlarına göre eylemesi, Schopenhauer'e göre doğaya aykırı gelişen bir durumdur, ancak dehanın saf doğası da tam olarak burada saklıdır. Sıradan insanın aklı ise yalnız yaşadığı hayatın görünen nesne ve olaylarıyla ilgili, tamamen bunlarla doludur, o istemenin onu içine attığı tasarım olarak dünyada kaybolmuş biridir. Sıradan insanın hayata dair tüm

kavrayışları özneldir. Schopenhauer'e göre dehanın büyüklüğü de burada ortaya çıkmaktadır, çünkü deha yaşamda kendi çıkarını takip eden ve ona uygun eyleyen biri değildir, o kendisini bütünün içinde tanır, bu yüzden bütünün yararına uygun etkinlikte bulunmak için onu kavramaya çalışır. Deha, doğaya ve istemenin bir basamağı olarak da kendi insansı kaderine yüz çevirmiş bir akıldır. Sıradan bir insan ne kadar zeki olursa olsun, onun zekası kendi yaşamının pratik amaç ve araçlarını yönetecek şekilde çalışır, bu yönüyle istemenin zorunluluğunun sınırları içinde kalarak, doğaya uygun bir varoluş sergiler. Bilginler ise doğaları bakımından dehalardan tamamen ayrı kişilerdir. Schopenhauer'e göre bir bilgin, bir dehaya göre çok fazla şeyin bilgisine sahip olabilir, ancak bu onun tasarım olarak dünyanın nesnelerine ilişkin görüp okuduklarıyla sınırlı bir iştir. Deha ise, gerçek dünyanın özünü görebilmiş, kavrayabilmiş bu anlamda edindiği bilgi eşsiz olan kişidir. Deha, sahip olduğu fazla akıl dolayısıyla, istemenin zorunluluğunu kırabilmiş ve bu yolla kendi amaçları doğrultusunda, yani bütünün yararına hizmet edecek amaçlar doğrultusunda etkinlikte bulunabilmiştir. Dehanın bu amaç doğrultusunda ortaya koyduğu eserlerin ayırt edici özelliği ise faydalı bir amaca hizmet edecek doğrultuda ortaya konmamalarıdır. Dehanın bu eserleri resim, müzik, şiir ya da felsefe gibi, herhangi bir yarara ya da kazanca hizmet etmeyen alanlardadır. Çünkü ideanın bilgisini dehaya en doğrudan ileten ancak bir sanat yapıtıdır. "İdeanın sanat yapıtından gelmesi doğrudan, doğadan, gerçek dünyadan gelmesinden daha kolaydır (…) Yalnızca ideayı bilen, gerçeği pek bilmeyen sanatçı, yapıtında saf ideayı yeniden üretmiştir, onu gerçekten soyutlamıştır, ondan çıkartılabilecek bütün rastlantısal nitelikleri görmezden gelmiştir" (Schopenhauer, 2013: 141). Sıradan insanların dünyasındaki bütün eserler, insan varlığının devamına ilişkin, faydacı bir şekilde ele alınırken, dehanın eseri yalnız kendi amacı için vardır. Dehanın sahip olduğu bu üstün

akıl da, esasen kendisi için değil, bir anlamda açıklanmasına katkıda bulunacağı dünyaya aittir.

Sonuç olarak dehanın ideanın bilgisiyle olan ilişkisi sanatın kaynağını oluşturur. Sanat bu bağlamda, ideaların yani görüngülerin yeter-sebep ilkesinin kalıplarından bağımsız ifade edildiği alandır. Bu yüzden deha istemesini susturup, nesnelere yeter-sebep ilkesinden ayrı bakabildiğinde, ideaların bilgisiyle özgürleşmiş olur. Aziz ise yeter-sebep kalıplarının bağlayıcılığından tamamen kurtulur, onun bilgisi artık istemeye hizmet eden bir bilgi biçimi değildir, yaşamı-istemeyi reddeden yani artık istemeye hizmet etmeyen, sezgisel bir bilme biçimidir. Birden beliren bu sezgiye dayanan bilme biçimiyle, istemenin gerçek doğasını kavrayan aziz, kendi istemesini kırar ve yaşamı-istemeyi reddeder. Dehanın aksine, kendini istemeden bütünüyle özgürleştiren aziz, genellikle çekilen büyük bir acı sonucu, varlığı, onun görünümlerini ve dolayısıyla kendi bedenini de yadsır. Bedeninin ihtiyaçlarını karşılamadığı ona hor davrandığı, bir çilecilik halinde yaşar, onun için ölüm artık korkulacak ya da kaçınılacak bir şey değildir. "Ama o istemeyi değiller, gövdeyi yalanlar. Hiçbir koşulda cinsel doyum istemez. Gönüllü, tam erden çilecilikte ya da yaşama isteğinin yadsınmasında ilk adımdır. O, böylece istemenin bireysel yaşamın ötesine geçen savını yadsır. Bu gövdenin yaşamıyla birlikte istemenin -gövde onun bir belirmesidir- de ortadan kaldırılacağını bildirir" (Schopenhauer, 2013: 285). Yaşamı-istemeyi reddeden aziz için dünyada artık arzulanabilir bir şey yoktur, bu yüzden ölümle birlikte bu dünyadaki acı ve can sıkıntısının da son bulacağını bilir.

Schopenhauer böylece özgürlük düşüncesini üç farklı insan tipi üzerinde incelemiş olur: Yaşamın yalnız tasarım alanını bilen, onun zorunluluğuna tabi olan bu

bağlamda bilgisi tasarım alanıyla sınırlı ve istemenin zorunluluğunu kırıp özgür olamayan, ‘sıradan insan’; yaşamın isteme halinin bilgisine ulaşabilmiş ve bu bilgi ile tasarım halinin yeter-sebep ilkesi bağlamındaki kalıplarını kırarak, yaşamı istemesini susturabilmiş, reddetmiş ve bütünüyle özgürleşmiş olan ‘aziz’; ideanın bilgisine sahip olabilen ve bununla sanat eserleri meydana getiren, bu bağlamda yeter-sebep ilkelerinin bağlayıcılığından sanatsal üretim sürecinde kurtulup özgürleşebilen ‘deha’. Schopenhauer bu üç insan tipi üzerinden özgürlük düşüncesini, insanın varlıkla ve varlığın görünümlerinin bilgisini edinme ilişkisinde incelemiş olur ve bu bağlamda özgürlüğün imkanının aziz ve deha olmak üzere iki özel insan tipinde nadiren ortaya çıkabileceğini söylerken, özgür bir istemenin varlığı düşüncesini ise tümüyle reddeder.

SONUÇ

Schopenhauer'in isteme ve özgürlük kavramlarına odaklanan bu çalışmanın ilk kısmında, dünyanın tasarım ve isteme hali iki ayrı alt başlıkta ele alınarak incelenmiştir. Tasarım olarak dünya, öznenin dünyayı kavrayışından ibarettir. Özne bilme bakımından, tasarım olarak dünyayı koşullayandır. Özne olmaksızın tasarım olarak dünyanın varlığından söz edilemez. Schopenhauer, tasarım olarak dünya kısmından bakıldığında keskin bir idealist gibi görünmektedir. Bu iddianın en önemli dayanaklarından birisi onun idealist felsefenin önemli isimlerinden Berkeley'le olan ilişkisidir. Schopenhauer Berkeley'in var olmanın algılanmış olmak olduğu ve maddi tözün bulunmadığına dair iddialarını kabul etmekte, bunları idealist felsefenin sınırları olarak görmekte ama aynı zamanda kendi felsefesinde bu iddiaların aşılacağını söylemektedir. Aynı bilgisel sorun Kant'ın felsefesinde de ortaya çıkmakta ve Kant tarafından *kendinde şeyin* bilinemeyeceği şeklinde ifade edilmektedir. Schopenhauer bu noktadan hareket etmekte ve kendi felsefesini de *kendinde şeyin* bilen özneden hareketle bilinebileceğini söyleyerek, felsefesinin tümünü kendinde şey ve onun mahiyeti üzerine inşa etmekte, onun doğasından çıkarımlar yaparak, kendi felsefi sistemini oluşturmaktadır. Bu anlamda Schopenhauer son sistemci filozoflar arasında yer alır.

Schopenhauer için, kendinden önce gelen idealizm ve materyalizm tartışmaları, özne ve nesneden birinin ön plana çıkarılıp diğerinin geri plana alınması bakımından eksiktir. Bu yüzden özne ve nesne arasında, varlıkları birbirine zorunlu bir ilişki kurarak bu sorunu ortadan kaldırdığını düşünür. Onun çözümünün merkezinde oldukça basit ve yalın ama bir o kadar da yaratıcı bir iddia yer almaktadır. Bu iddia, bilen özne ile diğer şeylerin aynı özden geldikleri ve bunun felsefi olarak kanıtlanabileceğidir. Özne ve nesne arasında yapılan bu ayrımın kaynağı Schopenhauer'e göre bilinen her şeyin

kısaca dünyanın özne için tasarım olarak beliriyor olmasıdır. "Dünya benim tasarımımdır" iddiası ile ifade edilen de budur. Schopenhauer bilme işinin her zaman ikili bir karşıtlık yarattığını ve bilen özne ile bilinenin birbirine bağlanmış olduğunu, biri olmaksızın diğerini düşünmenin imkansız olduğunu iddia etmektedir. Özne kendi bedenini algılarken, onu hem tasarım hem de isteme olarak kavramaktadır ve buradan hareketle eğer bunlar aynı doğayı paylaşan iki farklı şeyse diğer şeylerin de beden gibi isteme ve tasarımdan oluştuğu iddia edilebilir.

Bu basit görünen iddia Schopenhauer'in önünde büyük bir kapı aralamıştır. Schopenhauer bu iddiayı temellendirmek için dünyadaki her şeyin istemenin nesneleşme basamakları olarak ifade edilebileceğini gösterir. İnorganik dünya, bitki ve hayvan dünyasını istemenin nesneleşme basamakları olarak tanımladıktan sonra insanı da istemenin son nesneleşme basamağı olarak açıklar. Doğada özgürlük olmadığı ve var olan her şeyin nedensel ilişkilerin bir sonucu olarak ele alınabileceği zaten kabul görmüş bir iddiadır fakat, insan da doğanın kaçınılmaz bir parçası olarak istemenin nesneleşmesinin bir sonucuysa, aynısını insan için de söyleyebilmek gerekir. Ancak insan her istediğini yapmak konusunda özgür olup, hiçbir zorunluluğa tabi olmadığını düşünür. Bunun sebeplerinden biri de insanda doğada gözlemlediğimiz nedenselliğin gözlenememesi ve aynı etkinin farklı insanlarda farklı sonuçlara yol açmasıdır. Schopenhauer insanın özgür olmadığı iddiasını, ya da en azından sıradan insanlar için özgürlüğün mümkün olmadığını, istemeye dair görüşleriyle tutarlı bir şekilde işlemekte ve bu eleştirileri de içine alacak bir çözüm üretmektedir. Sadece isteme özgürdür ve istemenin kendisini en açık bir şekilde dışa vurduğu basamak olan insan, bireyselleşmiş karakterinden ötürü özgür olduğu yanılgısına kapılmaktadır.

İsteme kendisinde amaçsız ve özgürdür aynı zamanda onun nesneleşme basamakları bir hiyerarşi yaratmaktadır. Bu hiyerarşide en altta inorganik dünya, onun üzerinde bitki dünyası, sonrasında hayvanlar dünyası ve en üstte de insan dünyası yer almaktadır. Hiyerarşide yukarılara çıkıldıkça aynı zamanda mücadele de artmakta, istekler belirginleşmekte ve hayatta kalmak zorlaşmaktadır. Bunun sonucu olarak da akıl ve bireysel karakter gelişmektedir. Bunun en üst aşaması olarak insan, en akıllı ve bireysel karakterin en bariz olduğu aşamadır. İnsan düşünme yeteneği sayesinde, hayvanlara kıyasla daha fazla seçim becerisi ve eylem alanına sahiptir, bu yüzden kısmen daha özgürdür. Ancak Schopenhauer için insan eylemlerinin karar mekanizması akıl değildir, istemedir. İnsan yine tıpkı doğada olduğu gibi eylemlerinde zorunluluğa tabidir fakat bu zorunluluk onun karakterine göre şekillenmektedir. İnsan karakteri ise bir başkası için bilinemez olduğundan, hangi etkilerin ne sonuçlar doğuracağı bilgisi, insan için tahmin edilemez olmaktadır. Bu sebepten ötürü de insanın özgür olduğu iddia edilmektedir.

İnsanın özgür olduğu iddiasının bir diğer sonucuysa onun ahlaki yükümlülüklerine dairdir. İnsanın özgür olarak düşünülmesi onu ahlaki olarak sorumluluk sahibi kılmaktadır ve batı düşüncesinin büyük bir kısmı bu iddia üzerine şekillenmiştir. Dinler, eğitim kurumları, hukuk sistemleri neredeyse tamamen bu kabul üzerine inşa edilmiştir. Ancak Schopenhauer'in karakter üzerine söylediklerini göz önünde bulundurarak meseleye bakarsak insanın ahlaki yükümlülüğü tartışma konusu haline gelecektir. Schopenhauer insanın karakterinin doğuştan geldiğini ve değiştirilemez olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı insanın eylemlerinden sorumlu olmadığı iddia edilebilir, fakat Schopenhauer insanın eylemlerinden sorumlu olmasa dahi karakterinden sorumlu olduğunu belirterek bu sorunu da aşmaktadır. Aynı zamanda karakter değişmez olduğundan insanın ahlaki olarak geliştirilmesi de mümkün

değildir, dışarıdan dayatılan yasalar insanı daha ahlaklı yapamaz. İnsanın ahlaklı ya da ahlaksız olması onun sahip olduğu merhamet duygusu ile ilgilidir. Merhamet bir insanın başka insanlarla empati duyarak onları anlamasını, duygudaşlık kurmasını sağlayan ve insanı ahlaki davranışlara yönelten şeydir. Bunun haricinde insanı ahlaka yöneltebilecek daha ahlaklı kılacak, karakterini değiştirecek bir şey mümkün değildir.

Buna karşılık Schopenhauer, insan için özgürlüğün bazı nadir görülen kişilik tiplerinde mümkün olabileceğini söyler. Bu insanlar, yaşamın isteme halinin bilgisine ulaşabilmiş, bu bilgi ile yeter-sebep kalıplarının bağlayıcılığından kurtularak, yaşamı istemesini susturabilmiş ve onu reddetmiş kimselerdir. Schopenhauer sanatı da bir geçiş olarak kullanmaktatır, sanat aracılığıyla ideaların bilgisine ulaşan insan, istemesini bir süre de olsa susturarak bu bilgiyle özgürleşmiş olur. Bu bağlamda üç farklı insan tipi ortaya çıkar, bunlar; özgürlüğün mümkün olmadığı 'sıradan insan', yaşamın isteme halinin bilgisine ulaşabilmiş ve bu bilgi ile tasarım halinin yeter-sebep ilkesi bağlamındaki kalıplarını kırarak, yaşamı istemesini susturabilmiş, reddetmiş ve bütünüyle özgürleşmiş olan 'aziz' ve ideanın bilgisine sahip olabilen ve bununla sanat eserleri meydana getiren, bu bağlamda yeter-sebep ilkelerinin bağlayıcılığından sanatsal üretim sürecinde kurtulup özgürleşebilen 'deha'dır.

Bahsedilenlerden anlaşıldığı üzere, özgürlüğün herkesin sahip olduğu bir özellik olduğu anlayışı Schopenhauer ile birlikte değişmektedir. Tercih etme özgürlüğü ve hareketin başlatıcısı olarak özgür özne fikri, Schopenhauer ile birlikte tamamen farklılaşmaktadır. İnsanın da tıpkı diğer varlıklar gibi istemenin nesneleşmesinin bir basamağından ibaret olduğunun ve onun da nedensel yasalara bağlı olduğunun gösterilmesi, insan için özgürlüğün zaten mümkün olmadığını kanıtlamaktadır.

Bu kavrayış Schopenhauer'in özgürlük anlayışını özgün bir konuma yerleştirmektedir. Buna karşılık o özgürlüğün imkanını tamamen yok saymaz ve özgürlüğün yukarıda da belirtildiği gibi sadece bazı insanlar için mümkün olduğunu iddia eder. Bu da klasik özgürlük anlayışından farklı olarak, istemenin reddedilmesi ve istemeden kaynaklı zorunluluğun kırılması sayesinde mümkündür. Schopenhauer felsefesinde bu kavrayışa sahip özgün karakterler olarak karşımıza 'deha' ve 'aziz' çıkmaktadır. Varlık temelli insan anlayışının bir sonucu olarak Schopenhauer, özgürlüğe de varlık temelli bir tanım getirmektedir. Özgürlük istemenin görünümlerinin değil, sadece istemenin sahip olabileceği bir şeydir. İstemenin görünümleri sadece varlıklarını sürdürmek amacıyla eylemde bulunabilirler ve bu onlar için bir zorunluluk oluşturur. Bu bakımdan bakıldığında insan eylemleri de, en basitlerinden en karmaşık tercihlere kadar öznenin bilincinde olmadığı eylemlerden ibarettir. Bu kavrayış bütün canlıların eylemlerinin hayatta kalma ve türün devamını sağlayacak şekilde belirlenmesi varlığın tamamına dair daha bütünsel ve tutarlı bir açıklama vermektedir. Başta Nietzsche olmak üzere pek çok düşünür Schopenhauer'in bu doğalcı yaklaşımından etkilenmiştir. Özellikle Schopenhauer sonrası beden felsefesi olarak adlandırılan geleneğin kavramlarının oluşumunu metafizik temelli değil insan temelli ele alınışında bu kavrayış etkili olmuştur, biyolojik temelli bir insan kavrayışının Schopenhauer'in düşüncelerinin etkisinde, felsefede yol gösterici olduğu söyleyebilir.

ÖZET

Feslioğlu, Ezgi Deniz, Schopenhauer'de İsteme Meselesi ve İnsan Özgürlüğü, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof.Dr. Hamdi Bravo, 114s.

Bu çalışmanın amacı Schopenhauer'in isteme kavramından hareketle insanın özgürlüğü sorununu nasıl ele aldığını onun varlık, bilgi ve insan hakkındaki görüşlerini takip ederek ve bu kavramlar arasındaki bağlantıları göstererek açıklamaktır. Schopenhauer insanı da, kendinde şey olarak tanımladığı istemenin nesneleşme basamaklarından biri olarak gördüğünden özgürlüğe dair yapılacak bir analiz öncelikle onun isteme kavramının anlaşılmasını gerektirmektedir. Bu sebeple isteme kavramı ayrıntılarıyla açıklanmış daha sonra insanın istemenin bir ürünü olduğu ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Schopenhauer doğada gözlemlediğimiz zorunluluğun bir uzantısı olarak onun bir parçası olan insanın da özgür olmadığını iddia etmektedir. İnsan için özgürlüğe giden tek yol istemenin bu doğasını kavrayarak istemeyi reddetmektir. Bu iddiaların geçerliliği isteme ve insan arasındaki ilişki detaylı olarak incelenerek ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Schopenhauer, Tasarım, Yeter-Sebep İlkesi, İsteme, Özgürlük, Yaşamı-İstemenin Reddi, Deha

ABSTRACT

Feslioğlu, Ezgi Deniz, Problem of Will and Human Freedom in Schopenhauer, Master's Thesis, Advisor: Prof.Dr. Hamdi Bravo, 114p.

This study aims to explain how Schopenhauer deals with the problem of human freedom based on the concept of will, by following his wiews on existence, knowledge and human and by showing the connections among them. Since Schopenhauer sees human as one of the steps of objectification, which he defines as the thing-in-itself an analysis of freedom first requires understanding his concept of will. Therefore, Schopenhauer's concept of claim has been exlained in detail and then his claim of human as a product of will has been elaborated. Schopenhauer claims taht human, as an extension of the necessity we observe in natüre of will. In this study, the validity of these claims has been demonstrated in detail through an examination of the relationship between human and will.

Key Words:

Schopenhauer, Representation, The Principle of Sufficient Reason, Will, Freedom, Denial of the Will to Live, Genius

KAYNAKÇA

Atwell, John E., (1995), **Schopenhauer On the Character of the World: The Metaphysics of Will**, Berkeley: University of California Press.

Berkeley, George, (1998), **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, (Çev. Halil Turan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Cartwright, David E., (2014) **Schopenhauer**, (Çev. Sibel Erduman), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (2003), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (2008), **Etiğe Giriş**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (2007), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.

Copleston, Frederick, (2004), **Kant**, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.

Deleuze, Gilles, (2010), **Nietzsche ve Felsefe**, (Çev. Ferhat Taylan), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Descartes, Rene, (2007), **Meditasyonlar**, (Çev. İsmet Berkan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Dursun, Yücel, (2010), "Schopenhauer'de Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi ile İlişkisi", **Flsf,** Sayı: 9, s. 17-28.

Gardiner, Patrick, (1997), **Schopenhauer**, Bristol: Thoemmes Press.

Gökberk, Macit, (1985), **Felsefe Tarihi,** İstanbul: Remzi Yayınevi.

İnam, Ahmet, (1993), "Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş", **Felsefe Dünyası**, Sayı: 9, s.8-13.

Jacquette, Dale, (2005), **The Philosophy of Schopenhauer**, Chesham: Acumen Publishing Limited.

Janaway, Christopher, (2007), **Schopenhauer**, (Çev. R. Çağrı Ataman), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Janaway, Christopher, (2012), "Necessity, Responsibility and Character: Schopenhauer on Freedom of The Will", Kantian Review, Vol. 17, s.431-457. https://eprints.soton.ac.uk/336378/1/__soton.ac.uk_ude_personalfiles_users_cjanaway_mydesktop_Necessity%252C%2520Responsibility%2520and%2520Character.%2520Schopenhauer%2520on%2520Freedom%2520of%2520the%2520Will.pdf adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 09.06.2019)

Kant, Immanuel, (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, Immanuel, (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, (Çev. Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Füsun Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel, (2000), **Prolegomena**, (Çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel, (2009), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Koç, Emel, (2018), "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", **Dört Öge**, Sayı:13, s.21-41.

Kuçuradi, Ioanna (2006), **Schopenhauer ve İnsan**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna, (2009), **Uludağ Konuşmaları**, Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Locke, John, (2013), **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Magee, Brayn, (1997), **The Philosophy of Schopenhauer**, New York: Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich, (2006), **Eğitimci Olarak Schopenhauer**, (Çev. Cemal Atila), İstanbul: Say Yayınları.

Özlem, Doğan, (2004), **Etik -Ahlak Felsefesi-**, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Özlem, Doğan, (2001), **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Platon, (2001), **Parmenides**, (Çev. Saffet Babür), Ankara: İmge Kitabevi.

Salter, William M., (1911), "Schopenhauer's Type of Idealism", **The Monist**, Vol. 21, No. 1, s.1-18. https://www.jstor.org/stable/27900293?seq=1#metadata_info_tab_contents adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 09.06.2019)

Sans, Edouard, (2016), **Schopenhauer**, (Çev. Işık Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Saunders, Thomas, (2006), **Schopenhauer**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

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

Schopenhauer, Arthur, (2009a), **Merhamet**, (Çev. Zekai Kocatürk), İstanbul: Dergah Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2009b), **The Two Fundomental Problems of Ethics,** Translated: Christopher Janaway, Cambiridge Üniversity Press, New York (USA).

Schopenhauer, Arthur, (2000), **İstencin Özgürlüğü Üzerine**, (Çev. Mehtap Söyler), Ankara: Öteki Yayınevi.

Schopenhauer, Arthur, (2008a), **Hayatın Anlamı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

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

Schopenhauer, Arthur, (2008c), **Üniversiteler ve Felsefe**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2010), **Güzelin Metafiziği**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2011a), **Din Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2011b), **Okumaya ve Okumuşlara Dair**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2012a), **Aşka ve Kadınlara Dair (Aşkın Metafiziği)**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2012b), **Bilmek ve İstemek**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2012c), **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2012d), **Ölümün Anlamı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2012d), **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2013), **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, (Çev. Levent Özşar), İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2014), **Bilim ve Bilgelik**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, Arthur, (2018), **İdeal ve Gerçeklik**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Sena, Cemil, (1976), **Filozoflar Ansiklopedisi Cilt III**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Sena, Cemil, (1976), **Filozoflar Ansiklopedisi Cilt IV**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tanyol, Cahit, (1998), **Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi**, İstanbul: Gendaş A.Ş.

Trogan, Christopher, R., (2013), "Suicide and Freedom from Suffering in Schopenhauer's 'Die Welt als Wille und Vorstellung'", **Open Journal of Philosophy**, Vol. 3, No. 1, s.5-8.
https://pdfs.semanticscholar.org/1b82/4ee6bd07427a192d24d6947c617ab48017ea.pdf adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 09.06.2019)

Türkyılmaz,Çetin, (2003), "Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Dingan sich) Kavramı",***Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Kaygı Dergisi,*** Sayı: 2, s.82-88.

Vandenabeele, Bart, (2007), "Schopenhauer on the Values of Aesthetic Experience", **The Southern Journal of Philosophy**, Vol. XLV, s.565-582.

Versilov, Sergio, (2000), "Schopenhauer On The Ethics Of Suicide", **Continental Philosophy Review**, Vol. 33, s.43-58.

https://www.academia.edu/7003089/Schopenhauer_on_the_ethics_of_suicide

adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 09.06.2019)

Weber, Alfred, (1998), **Felsefe Tarihi**, (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Wicks, Robert, (2008), **Schopenhauer**, Oxford: Blackwell Publishing.

Young, Julian, (2005), **Schopenhauer**, Oxford: Routledge.