

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı

SCHOPENHAUER'İN ETİK GÖRÜŞÜNDE İNSAN SORUNU

Sahir HIŞMİOĞULLARI

Danışman
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2015



T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Schopenhauer’in Etik Görüşünde İnsan Sorunu” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

.15./..7./..2015.

Sahir HİŞMİOĞULLARI

Sahir Hismioğulları

Tez Onay Sayfası

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Sahir HİŞMİOĞULLARI tarafından hazırlanan "Schopenhauer'in Etik Görüşünde İnsan Sorunu" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız

Başkan



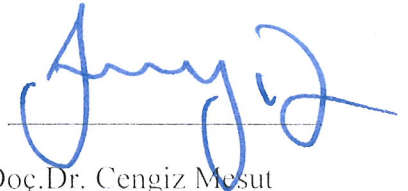
Prof. Dr. Taşkın KETENCI
(Danışman)

Üye



Prof. Dr. Kamuran ELBEYOĞLU

Üye



Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut
TOSUN

Onay
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN
Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Felsefenin bazı disiplinlerinin bazı dönemlerde diğer disiplinlere oranla daha fazla önem kazandığı kolayca söylenebilir. Söz gelişi 1960'lardan 80'lere kadar olan dönemde siyaset felsefesine karşı duyulan bir ilgi varsa, 80'li yıllardan bu yana felsefenin moda disiplini etikdir. Günümüzde etiğe duyulan ilgi giderek artmakta, felsefenin temel disiplinlerinden –hatta en temel disiplini– olan etik, farklı bilgi ve etkinlik alanlarının ortak alanı haline gelmektedir. Etik diğer felsefe disiplinlerine göre günlük yaşam dediğimiz alanla, günlük hayat sorunlarıyla daha çok ilgili görünüyor. Örneğin bugünlerde meslek etiklerinden, bir basın etiğinden, bir tıp etiğinden, bir çevre etiğinden, siyaset etiğinden, vb. sıkça söz ediliyor. Ama bu kadar ilgi çekmesine, bu kadar sözü edilmesine rağmen etik sözcüğü hakkında bir kafa karışıklığı olduğu da hiç tartışma gerektirmeyecek kadar açık. Burada bir kafa karışıklığı, bir sorun olduğu günümüzde etiğin felsefenin bir dalı olmaktan çok, sanki meslek örgütlerinin zorunlu bir parçası olarak kabul edilmesinden de kolayca anlaşılabilir.

Fakat burada bilgisel bir alan olarak etik ile bu alandan beklentiler arasında gerilimli bir ilişki söz konusu. Çünkü son iki yüzyıldır gelişen kitle iletişim araçları (gazetelerin yaygınlaşmasından internetin icadına kadar) bizi başka kültürlerin bakış açıları ve kültürel özellikleri ile tanıştırmışken, diğer yandan da önceki çağlarda toplumsal yaşam içinde yer tutmayan yeni kurumlar ve yeni ilişkiler ağları karşısında kaldık. Bu durumda geleneksel bakış açılarının yetersizliği kalması karşısında ne “yapmamız gerektiğini” bilmek istiyoruz. Birilerinin bize ne yapmamız gerektiğini söylemesi bekleniyor. Burada da etikçiler bir tür kurtarıcı olarak görülüyorlar. Basın etiği, tıp etiği, çevre etiği

konferanslarının bu kadar sık düzenlenmesi ve bu kadar ilgi görmesi de bu beklentinin büyüklüğünü gösteriyor.

Bugün üniversitede felsefe eğitimi almamış herhangi birine etiğin ne olduğunu sorduğumuzda bir duraksamayla, sıkıntılı bir çaresizlikle karşı karşıya kalırız. Burada karşı karşıya kaldığımız çaresizliği, sözcüklerle anlatılamayacak bir şey karşısında duyulan bir çaresizlik saymak yanlış olur. Kuşkusuz hayatta, tam da böyle karşısında hiçbir şey söylemeden kalakaldığımız şeyler vardır. Yaşam hepimizi sık sık bu durumla karşı karşıya bırakır. Elimizi ayağımız birbirine dolandır, ne söyleyeceğimizi bilemeyiz. Etiğin ne olduğu sorusu karşısında duyulan sıkıntı bu durumdan daha farklı bir şeye işaret eder. Bu sıkıntılı tepkiyi gösteren kişi, etiğin çok önemli olduğunu, birbirimize etik davranmamız gerektiğini, hatta etik dışı davranışların günah olduğunu dahi söyleyebilir. Burada karşılaşılan durumu Alain Badiou şöyle ifade ediyor:

Bazı alimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra... aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar. Fena halde felsefe dersi kokan ve Yunanadaki köküyle akla Aristoteles'i getiren etik kelimesi, bugün bu şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyette (Badiou, 2001/2004:17).

Kuşkusuz Badiou'nun düşünceleri biraz fazla ileriye gitmiş olmakla birlikte oldukça önemli bir şeyi söylüyor.

Etik bugün bir modadır, ama ne yazık ki, ne olduğu hakkında bilgiyle değil, genellikle sağduyuyla karar verilmektedir. 'Etik nedir?' sorusuna verilen –kantçı ifadeyle– sıradan yanıtlar, aslında büyük bir sağduyu ile doğru eylemler ve yanlış eylemleri birbirinden ayırma iddiasında olan bazı normlara dayanmaktadırlar. Bu türden normlara ve dolayısıyla etiğe duyulan gereksinim ise bir inanca dayanır. Bu inanç, bu bilgisel temelleri

olan ama aslında psikolojik –insan varoluşuna özgü—bir inançtır. Bizler, insan türünün tek tek üyeleri, belirli, ismi olan, Levinas’ın ifadesiyle söyleyecek olursa “yüz”ü olan kişiler, kendimiz dışındaki kişilerin eylemlerinin değeri arasında farklar olduğuna inanırız. Bilgisel temelleri olan bir inançtır bu çünkü gerçekten de tek kişilerin yaptıkları tek tek eylemler arasında değerce farklar vardır.

Felsefenin bir disiplini olarak etiğin soru ve sorunları diğer kişilerle ve kendimizle ilişkimizde verdiğimiz kararlarla ve yaptığımız eylemlerle ilgili olmalarına rağmen, yaşamda karşılaştıklarımızdan daha farklı türden sorular ve sorunlardır. Söz gelimi felsefenin temel disiplinlerinden bilgi felsefesinin nesnesi bilgi fenomenidir. Bilgi felsefesi ‘Bilgi nedir?’, ‘Bilgi ve inanç arasında nasıl fark vardır?’, ‘Bilginin insanın yapısıyla bağı nedir?’, ‘Bilgilerimiz arasında ayrımlar yapılabilir mi, yapılabilirse bu ayrımların dayanması gereken temel nedir?’ gibi sorularla uğraşır. Felsefenin temel disiplinlerinden etik ise ‘eylem nedir?’ kök sorusunu yanıtlamaya girişir. Soru binlerce yıldır aynı sorudur ama yanıtlara bakıldığında aslında soru kökünün de aynı sözcüklerle ifade edilse bile aslında değiştiğini görebiliriz. Platon’un yanıtı ile Habermas’ın aynı soruya verdikleri yanıtın farklılığı aslında nesnedeki değişimi gösterir. Ancak bütün tarihsel değişmelerin dışında tarih dışı kalan bir şey de vardır. Her etik insan adı verilen varlığı eyleyen bir varlık olarak ele almakla aynı zamanda bir antropolojidir de. Böylelikle her etik görüşünde bir insan anlayışı da karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma etik alanında bir çalışma olmakla birlikte, Schopenhauer etiğinin dayandığı antropolojiye odaklanmaktadır.

Bu çalışmada Schopenhauer felsefesinin dayandığı insan anlayışı etik sorunsal açısından ele alınmaktadır. Schopenhauer insanı varolma, bilme ve eyleme olanaklı açısından ele alır. Bu çalışmada Schopenhauer’in bu üçlü bakış açısı göz önünde

bulundurulmaktadır. Çalışmanın asıl amacını Schopenhauer'in bu sorulara verdiği cevaplar ve onun insan anlayışının etik açıdan bir değerlendirmesi oluşturmaktadır.

Tez çalışmam boyunca yardım ve yorumlarını esirgemeyen, bana akademik çalışma disiplini kazandıran, bağlantı kurmanın ne demek olduğunu öğreten, “ustam” olarak gördüğüm tez danışmanım Prof. Dr. Taşkın KETENCİ'ye teşekkür ederim.

Lisans ve yüksek lisans eğitim aşamalarımda bana eğitim veren Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanlarına da ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak da bu zorlu eğitim sürecimde beni yalnız bırakmayan sevgili aileme desteklerinden dolayı teşekkürlerimi borç bilirim.

ÖZET

SCHOPENHAUER'İN ETİK GÖRÜŞÜNDE İNSAN SORUNU

Bu çalışmada, Schopenhauer'in etik görüşünde insan-kişi kavramlarının ayrımlarının belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde ilkin Schopenhauer'in "Tasarım Olarak Dünya" görüşünün ne anlam geldiği ele alınmaktadır. İkinci olarak ise onun 'tasarım' kavramını aydınlatılmak için Kantçı epistemolojide tasarım kavramının yerine değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Schopenhauer'in "İsteme Olarak Dünya" görüşü ve isteme kavramının düşünce tarihindeki yerine değinilmiştir. Bunun yanında istemenin kendini hangi nesneleşme basamaklarıyla ortaya koyduğu da ele alınmıştır. Son olarak da Schopenhauer'in beden anlayışının tarihsel kökenleri araştırılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Schopenhauer'in üç insan tipi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu insan tiplerini açıklayarak etik kişinin doğru eylemi gerçekleştirmek için kişiliğini nasıl yok ettiğine dikkat çekilmiştir.

Sonuç bölümünde bu insan tiplerinin etik açıdan bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirme Schopenhauer'in insan görüşünün bazı bakımlardan Aydınlanma felsefesinden esinlendiğini göstermektedir. Ayrıca Schopenhauer'in etik görüşünün dayandığı insan anlayışının bir eleştirisi de bu bölümde ortaya konmaktadır

Anahtar Kelimeler: İnsan, isteme, tasarım, değerlendirme.

ABSTRACT
HUMAN PROBLEM IN SCHOPENHAUER'S ETHICS

In this study, it is aimed to define the main differences between the concept of human and person in Schopenhauer's ethics.

In the first part of the study, firstly, the meaning of Schopenhauer's view of 'World as Representation' is investigated. Secondly, to enlighten Schopenhauer's concept of 'representation', the situation of the concept of representation in Kant's epistemology is touched on.

In the second part of the study, Schopenhauer's view of 'World as Will' and the concept of will in the history of philosophy are investigated. In addition to these, how the will manifests itself through the steps of objectification is examined. Finally, the historical roots of Schopenhauer's view of body are examined.

In the third part of study, Schopenhauer's three types of human being is tried to explained. By explaining these human types, how ethical human destroys his individuality to achieve right act is pointed out.

In the concluding part, these human types are evaluated in an ethical perspective. This evaluation indicates that Schopenhauer's view of human was inspired of the philosophy of Enlightenment in some ways. Furthermore in this part, a critique of the foundation of Schopenhauer's view of human ethics put forward.

Key terms: Human, will, representation, evaluation.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
I.BÖLÜM: TASARIM OLARAK DÜNYA	12
I.1. Kant'ta Tasarım.....	12
I.2. Schopenhauer'de Tasarım.....	14
II.BÖLÜM: İSTEME OLARAK DÜNYA	18
II.1. Kant'ta İsteme.....	19
II.2. Schopenhauer'de İsteme.....	21
II.3. Kendinde Şey Olarak İsteme.....	23
II.4. İstemenin Nesneleşme Basamakları Ve Platon.....	30
II.4.1.İstemenin Nesneleşmesi Olarak Beden.....	34
II.4.1.1. Augustinus'un Beden Tasarımı.....	35
II.4.1.2. Budizm Ve Schopenhauer'e Etkisi.....	37
II.4.1.3. Schopenhauer'in Beden Tasarımı.....	40
III.BÖLÜM: SCHOPENHAUER'İN ÜÇ İNSAN TİPİ	49
III.1. Akıllı İnsan.....	49
III.2. Yaratıcı İnsan.....	60
III.2.1. Adil insan.....	64
III.3. Kutsal İnsan.....	72
III.3.1. Etik Kişi ve Özgür İnsan.....	77
SONUÇ	80

KAYNAKÇA.....95

EKLER: (SCHOPENHAUER'İN HAYATI)

GİRİŞ

Schopenhauer, Kant sonrası ‘Alman Felsefesi’nin en ilgi çekici filozoflarından. Ünlü yapıtı *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* ile felsefe tarihinde eşsiz bir yer edinmiştir. Schopenhauer bu kitabıyla tıpkı Hegel ve Marx gibi dünyayı bir bütün olarak kavramayı amaçlamıştır. Dünyanın bütün olarak kavranma çabası bir metafiziktir. Schopenhauer bu yapıtında dünyayı-evreni tek bir ilkedен hareketle yeniden inşa eder. Evrene ilişkin bütünsel bakış açısı, hem fiziksel varlığı hem de insan varlığını bir arada tek bir ilke ile kavramayı amaçlar. Schopenhauer bu amacını tutarlı bir şekilde kavuşturmuştur. Bunun yanında Schopenhauer’in düşünceleri günümüzde psikolojik terapi amaçlı olarak da kullanılmaktadır (Yalom, 2005/2005).

Schopenhauer dizgesinin temelini isteme (the Will, der Wille) kavramı oluşturur. İsteme, evrenin bütünsel kavranmasına yönelik Schopenhauer metafiziğinin temel kavramı, onun arkhe’sidir. Schopenhauer, evreni isteme adını verdiği bir arkhe’nin vücuda gelmiş hali olarak görür. İstemenin vücut bulmuş hali olarak evrende insan varlığı ve insanlararası ilişkiler de istemenin görünüşleridir. Schopenhauer eylem sorununu insanlararası ilişkilerde nesne edinerek, isteme metafiziğine dayalı bir etik görüşü ortaya koyar. Onun etik görüşünde eyleyen bir varlık olarak insan, bir dizi zorunluluk ve olanaklar varlığıdır. İnsan eyleyen bir varlık olarak isteme tarafından belirlenebilir. Bu durum varlıksal bir zorunluluktur. Ancak insan bilen, soyut ya da algısal bilgiler üreten bir varlık olarak bu zorunluluğu görebilen ve bu zorunluluğu aşma olanağına da sahip bir varlıktır.

İnsan sorunu Schopenhauer öncesinde de felsefe tarihinin temel bir sorunu olmuştur. ‘İnsan nedir?’ sorusu bağımsız bir felsefe disiplininin, felsefi antropolojinin kök

sorusudur. İnsanın ne olduğuna ilişkin sorunun net bir şekilde ortaya konmasını her ne kadar Kant'a borçlu olsak da Kant öncesinde pek çok filozof insan hakkındaki sorunla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Bu anlamda mitolojik açıklamalarda bile antropolojik göndermeler buluruz. Çünkü mitolojiler her ne kadar evrenin başlangıcı sorununa odaklansa da sonuçta insan hakkında tasarımlar ortaya koyarlar. Bu durumun bir benzerini Grek felsefesinin ilk evrelerinde de buluruz. Ancak açıktır ki insan problemi burada merkezi bir konuma sahip değildir. İnsan probleminin bu dönemde sadece dolaylı olarak ele alındığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Greklere 'insan nedir?' sorusunun en yetkin biçimini Sokrates'te buluruz. Sokrates 'insan nedir?' sorusunu soran ve ona doğrudan odaklanan ilk filozoftur. Yine de diyebiliriz ki, Sokrates her ne kadar bu soru üzerine doğrudan odaklanmış olsa da ondan bu konu hakkında doyurucu bir cevap almak mümkün olmamıştır. Diogenes Laertios'un aktardığına göre, "Platon insan için 'iki ayaklı ve kanatsız bir canlıdır' diye bir tanım getirip bununla büyük övgü toplayınca, Diogenes bir horoz bulup tüylerini yoldu ve okula getirip 'işte Platon'un insanı' diye gösterdi" (Laertios, 1964/2010:270). Sokrates ve Platon'un bakış açısından insan olmak, logosu olan canlı bir varlık olmaktır. Ancak bu yanıt tek başına 'insan nedir?' sorusuna verilmiş bir yanıt olmaktan çok, 'bilgi nedir?', 'siyasal bir toplumda adaletin yeri nedir?' sorularını ele almanın bir dayanak noktası olarak kullanılmıştır.

Sokrates sonrasında gerek Ortaçağ gerekse modern düşünürler tarafından ele alınan insan anlayışları, insanı kendi başına felsefi araştırma konusu haline getirecek bir durumdan yoksundur, diyebiliriz. Bu noktada Kant önemli bir adım atan ilk filozoftur. Böylece 'insan nedir?' sorusu kendi başına bir araştırma alanı olmuştur. Bu anlamda Kant için doğa ve akıl varlığı olmak üzere insanın ikili bir yapısı vardır. İnsanı diğer canlılardan

ayıran yanı ise akılsal yanıdır. Kant'ın bu anlayışı daha sonra, bir takım farklılıklar da taşıyarak, Scheler tarafından dile getirilir. Scheler'e göre de insan ikili bir yapıya sahiptir. Scheler'e göre insan bir yanıyla psiko-vital diğer yanıyla ise onu tüm varlıklar arasında en üst noktaya taşıyan Geist varlığıdır.

Felsefi antropoloji açısından büyük önem taşıyan bu görüşler elbette 'insan nedir?' sorusunu cevaplayabilmek adına yeterli görülmemiştir. Böylece insanı biyolojik açıdan ele alan çalışmalar da söz konusu olmuştur. Bu çalışmalar da tıpkı felsefi açıklamalar gibi, insanı anlamamız açısından bize önemli ipuçları sağlamaktadırlar. Ancak bu örnekler insanı sadece bir yönüyle yani biyolojik bir varlık olarak açıklama girişiminden ileriye gidememiştir. İnsan hakkında ortaya konulan görüşler, ister felsefi ister biyolojik olsun, bir yanıyla eksik ve kısır görünmektedirler. Bu nedenle insanı bir bütün olarak yani 'tüm varlık alanlarıyla' (Mengüşoğlu, 1988:13) ilgisinde ortaya koyma çabası günümüz düşünürleri tarafından önemli bir çalışma alanı olarak varlığını sürdürmektedir.

Öyle ki felsefenin her alanında yani etikte, siyaset felsefesinde, bilgi felsefesinde, hukuk felsefesinde insanın ne olduğu hakkındaki kabullere dayanılmadan ilerleme sağlanamayacağını söylemek yanlış olmaz. 'İnsan nedir?' sorusuna yanıt vermeden, hukukun öznesi olarak, eyleyen bir varlık olarak, siyasetin öznesi olarak, sanat yapan varlık olarak...insan hakkında belirleme yapılamaz.

Bu nedenle Antikçağ felsefesinden başlayarak, insan sorunuyla hesaplaşmadan adım atılmadığı kolayca söylenebilir. Bir filozofun bakış açısından dillendirilen insan anlayışı, o filozofun düşüncelerini anlamada kilit önem taşımaktadır. Ancak filozofların eserlerinde açık ya da örtük olarak ifade ettikleri insan anlayışlarına dikkatle bakıldığında,

bu anlayışların her zaman bilgi dile getirmedikleri, hatta sık sık bilgi olması söz konusu dahi olmayacak kabullere dayandıklarına rast gelinir. Örneğin ‘insan nedir?’ sorusuna bilgi yerine belirli bir dinin, belirli bir ideolojinin çerçevesinden bakıldığında, filozof, insanın ‘ne olduğu’ hakkında konuşmak yerine insanın ‘nasıl olması gerektiği’ne ilişkin bir tasarımı savunduğunda, farkına varmadan bir tasarıma bilgi kimliği kazandırmış olur. Söz gelişi insanı bir ekonomik işlev varlığı olarak tanımlayan 19. yüzyıl anlayışının, Spencer’in toplumcu Darwinizm anlayışıyla birleştirilmesi sonucunda 20. yüzyılda Nazi Dönemi Almanya’sında ulaşılan insan anlayışı, bu yaklaşımın bir örneği olarak görülebilir.

Bu noktada felsefe tarihine bakıldığında hemen her filozof insan hakkında konuşmaktadır. Ancak bu konuşmayla birlikte bir dizi dilsel karıştırma da ortaya çıkmaktadır. Bu dilsel karıştırma, insan kavramı izleklerinin bilinçli olarak aydınlatılmamasıyla ortaya çıkar. Tür olarak insan, birey olarak ve kişi olarak insan ayrımı bilinçli olarak yapılmadığında yine de insan hakkında felsefe yapılmış olur. Ancak bu noktada sık sık nesne yitirilmiş olur.

Schopenhauer tür olarak insan hakkında saptamalarda bulunmakla beraber daha çok kişi olarak insana ve kişilerarası ilişkilerin doğasına odaklanır. Schopenhauer eyleyen bir varlık olarak insanı kişilerarası ilişkilerde nesne edinir. Kişilerarası ilişkilerde eylemin temel belirleyicisi isteme olduğunda, kişiyi evrenin temel arkhe’si olarak belirlediğinde, ortaya çıkan temel fenomen bencilliktir. Bencillik eylem ilkesi olduğunda eyleyen kişi, kendisini diğer kişilerden ayırır. Bu noktada herhangi bir etik eylem olanağı bulunmaz. Etik eylem, Schopenhauer’in dizgesinde kişinin kendisini diğer insanlardan ayırmasını söyleyen bencilliğin kırılmasıyla olanaklıdır. Schopenhauer, evren hakkında inşa ettiği bütüncül metafizik içerisinde eylem hakkında bir dizi bilgi ortaya koyarken, aynı

zamanda, etik bilgi de ortaya koymuş olmaktadır. Bu noktada felsefenin temel disiplinlerinden etiğin ne olduğunu ele almak gerekli hale gelmektedir.

Etik, Yunanca Ethos sözcüğünden gelir. Ancak etiğin iki farklı anlamı söz konusudur. ‘εθος’ olarak yazılan etik; alışkanlık, töre ve gelenek anlamlarına gelir. Böylece, eylemlerini Antik Yunandaki (site) kurallarına göre eğitim yoluyla düzenlemeye çalışan kişinin, etiğe uygun davrandığı kabul edilir. Etiğin dar ama asıl anlamda kabul edilen ikinci anlamı ise ‘ηθος’ olarak yazılır. Bu anlamdaki etiğe göre davranan kişi önüne sunulan ya da aktarılan eylem kurallarını ölçüp ya da sorgulayan, buradan çıkan iyiyi uygulamaya çalışan kişidir. Ancak bildiğimiz üzere bu kavramı (etik) felsefe diline kazandıran kişi, Aristoteles’tir. Böylece etik, kuramsal (değişmeyen, değişen varolanlarla ilgili) olmaktan çok pratik (insan eylemleriyle ilgili) bir anlam kazanır (Pieper, 1994/1999: 30).

Felsefenin temel bir disiplini olarak etik, “insanlararası ilişkilerde eylemin ne olduğunu –bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğunu ve ne gibi belirleyicileri olduğunu- inceliyor. Başka bir deyişle *Etik*, felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceliyen bir dalıdır-bu konuda bilgi ortaya koyan bir dalı”dır (Kuçuradi, 1994:34).

Etik, insanlararası ilişkilerde eylemi ne olduğunu; insanın yapıp etmelerini özel bir problem alanı yapar, bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğu; bu alanın varlık nitelikleri ile ilgili, ne gibi belirleyicileri olduğu ise; bu yöneten ilkelerin, değerlerin, varlık niteliklerinin, insanın yapıp etmelerinin bağımlı ya da bağımsız olup olmadığını kapsar.

Felsefenin bir disiplini olarak etiğin soru ve sorunları, diğer kişilerle ve kendimizle ilişkimizde verdiğimiz kararlarla ve yaptığımız eylemlerle ilgilidir ancak yaşamda karşılaştığımızdan daha farklı türden sorular ve sorunlardır. Günlük yaşamda

karşılaşılan sorular genellikle belirli bir durumda bulunan kişinin ne yapması gerektiği ile ilgili sorulardır. Bu sorular belirli bir kişinin belirli bir tek durumu, eylemi, kişiyi vb. değerlendirmesiyle ilgilidir. Aynı zamanda belirli bir kişinin alması gereken tavırla veya belirli bir durumda yapması gereken eylemle ilgilidir. Schopenhauer de tek tek kişilerin tek tek durumlarda hangi belirleyicilerle eylemde bulduklarına odaklanır.

Etik söz konusu olduğunda önemli sorunlardan biri de etik olmak ile ahlâklı (moral) olmanın eş anlamlı kullanılmasıdır. Bu nedenle bu durum hakkında konuşmanın en iyi yolu, bu adlar hakkında yapılan etkinliklere bakmak olacaktır:

Öncelikle ahlâk kavramının kökenine bakmak yerinde olacaktır: Ahlâk, arapça ‘hık’ kökünden gelmektedir. Yani ‘hulk’ sözcüğünün çoğulu olan ahlâk, “yaradılıştan gelen, huy”¹ anlamına gelmektedir. ‘Ahlâk’tan söz edilirken dile getirilmek istenen, hep, insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen –talep edilen- davranışlardır. Yapılması-yapılmaması gereken (izin verilen-verilmeyen, teşvik edilen-yasaklanan) davranışlardır; başka bir deyişle, belirli bir grupta ya da genel olarak iyi sayılan, kötü sayılan davranışlardır” (Kuçuradi, 1994:21).

Böylece Nietzsche’den beri bildiğimiz şu sözleri bu açıdan rahatlıkla dile getirebiliriz: ne zaman ahlâktan söz edilse, farkında olunsun ya da olunmasın, belirli bir topluluğun ahlâkından söz edilmektedir.

Ahlâk olgusu, yaşam içerisinde çeşitli ahlâklar olarak karşımıza çıkar. Bu ahlâkların kimisi değişken olan davranış kuralları ve değer yargıları kimisi de değişiklik göstermeyen davranış ve değer yargılarından oluşur. Gruptan gruba değişiklik gösteren değer yargıları ‘büyüklerin yanında ayak ayak üstüne atmak ayıptır’ türünden değer

¹ Nişanyan-Etimolojik Sözlük.

yargılarıdır. Değişiklik göstermeyen değer yargıları ise ‘yalan söylemek kötüdür’, ‘sözünde durmak iyidir’ türünde değer yargılarıdır. Sonuç olarak her çeşitten ahlâk kuralları insanların eylemlerini değerlendirmek için bir ölçüt olarak kullanılmaktadır (Kuçuradi, 1994:22). Şimdi diyebiliriz ki, çeşitli ahlâk örüntüleri oluşturan bu değer yargıları bize etiğin sağladığı bir takım olanakları verememektedir. Yani insanlararası ilişkilerde kişi eylemlerini ve kişileri doğru değerlendirme olanağını vermek yerine, ezbere yönelik değerlendirmelere götürürler (Kuçuradi, 1994:26).

Şimdi ise insanlararası ilişkilerle ve sorunlarla ilgilenen etiğe bakacak olursak, kabaca eylem ilkelerini ve istemenin ilkelerini kapsadığını görürüz. Bu çeşit ilke(ler) içeriksizdirler. Yani bize ‘yalan söyleme’ tarzında şeyler demezler. Belirli bir durum ya da her durumda neyi istediğimizi ve nasıl, ne tarzda eylememiz gerektiğini söyler (Kuçuradi, 1994:31).

Etiğin, felsefenin insanlararası ilişkilerde değer sorunlarını inceleyen ve bu konuda bilgi ortaya koyan bir dalı olduğunu söylemiştik. Bu nedenle etiğin sağladığı bu bilgiler bize bir anlamda insanca yaşayabilmenin olanağını sunar.

“İnsanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken ne yapıyoruz? Bu soruyu yanıtlayabilmek için eylem dediğimiz etkinliği çözümlememiz gerekiyor. Eylem nedir? Nasıl oluşur? Herbiri karmaşık bir bütün olan her eylem ne gibi öğelerden oluşuyor? Ve her öğesinin oluşumunda ne gibi imkânlar vardır?” (Kuçuradi, 1994:34).

Eylem, yalnızca bir ‘yapma’ değildir. Her kişi eylemi bu yapmadan önce ‘değerlendirme’ ve ‘ilgili yaşantı aşamaları’ gibi bir takım öğelere sahiptir. Bunun yanında eylemi değer bakımından meydana getiren öğeler de vardır. Böylece diyebiliriz ki; eylem, yalın ve karmaşık öğelerden oluşan değerlendirme ve yine yalın-karmaşık olan amaç

taşıyan bir yapma ya da yapmamadır. Bu eylemler yapma olarak karşımıza çıktığında bu görünüşe ‘davranış’, yapmama olarak çıktığında ise ‘tutum’ deriz (Kuçuradi, 2006:12-13).

Felsefenin bir dalı olarak etiğin, eylemin felsefi bilgisini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu felsefi bilginin kişiyi eyleme götüren etkenler, eylemin yapıldığı koşullar, eylemin yöneldiği şey, eylemin ölçütü-doğruluğu-yanlılığı üzerine yoğunlaştığını görürüz. Ancak eylem ele alınırken her düşünürün farklı noktalara ağırlık verdiğini görüyoruz. Bu durumu biraz daha açacak olursak; kimi eylemin başlatıcı nedenine kimi eylemin ortaya çıkardığı sonuca kimi de eylemin etkinlik aşamasına bakar. Yani diyebiliriz ki; durumun can alıcı noktası, düşünürlerin ‘eylemin gerçekleştiricisi olarak insan’ hakkında farklı farklı görüşlere sahip olmalarıdır. Bu nedenle her düşünür, eylemin gerçekleştiricisi olarak insanı ele alırken, insan hakkında ya bir tasarımdan ya da bilgiden hareket ederek eylemin ne olduğunu açıklama yoluna gider. İnsanı bir tasarımın ürünü olarak görmek epistemoloji, din, biyoloji vb. alanlardan ele almak olduğundan bu bakış açısı tek yanlı ve kısır görünmektedir. Bu bakış açısının bir örneğini Sofistlerde görürüz. Sofistlere göre bilgi görecelidir ve bu anlamda insan eylemlerini de belirleyen bu göreceliliktir. Böylesi bir bakış açısı, etiğe değil ahlâk’a yakındır. Oysa insanı bilgisel açıdan ele alan etik, insanın bir bütün olarak ne olduğunu ortaya koymaya çalışarak, doğru ve sınanabilir bilgiden hareket etmeye çalışır. Etik, hem kişi kişi ilişkilerinde hem de siyasal bir alan olan devlette kişinin değerinin korunması olanağını verir.

Etik söz konusu olduğunda ortaya konan bilgi, en genel anlamda ‘insan nedir?’ sorusunu yanıtlamayı amaçlar. ‘İnsan nedir?’ sorusunu ele alan her etik temelde kişi, birey veya tür olarak insan anlayışına dayanır. Bu çalışmada Schopenhauer’in etik görüşünün dayandığı kişi olarak insan anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Schopenhauer ilk bakışta her ne kadar insan araştırmacısı olarak görünmese de onun asıl problemi insan ve bunun kaçınılmaz sonucu olan kişi problemidir. Schopenhauer araştırmasına ‘dünya nedir?’ sorusu ile başlar. Yani varolanın bilinebilirliği problemiyle; bilgi problemiyle. Ancak bu problem içinde onun asıl araştırdığı dünyanın karşısında insanı, tür olarak insanı araştırmaktır. Böylelikle insanın dünya ile çeşitli tarzlarda bağ kurması onu gittikçe kişi problemlerine sürüklemiştir (Kuçuradi, 2006:7). Schopenhauer’in tür olarak insan hakkında başlayan araştırması, kişi olarak insan sorununa varır. Bu noktada Schopenhauer akıllı insan, adil insan ve kutsal insan ayrımlarını yapar. Bunlar Schopenhauer’in ortaya koyduğu üç temel kişi tipidir.

Araştırmasına bilgi problemiyle başlayan Schopenhauer, bu anlamda ikili insan görüşü ortaya koymuştur. Eylem alanında insan davranışının büyük oranda belirlenmiş olduğunu savunur. Etiğinde ise tek insandan –kişiden- hareket ederek, onu kendi insan görüşüne dayandırır. Bu anlamda Schopenhauer’in etik insanını anlamamız için onun insan görüşüne değinmemiz gerekir. Bu anlamda insan eylemleri Schopenhauer için zorunludur ve başka türlü olamazlar. Bu eylemler arasındaki farklılıklar ise tek tek insanlar arasındaki yapı farkından meydana gelmektedir. Böylelikle diyebiliriz ki; Schopenhauer bir yanıyla hala geleneğe bağlıdır ancak bir diğer yanıyla da insan görüşünü, felsefe ve antropoloji arasında bağ kurmaya çalışarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Schopenhauer’in üç insanın ayrı ayrı ikiliği söz konusudur. Bunlardan ilki; insanın bilen yanı ile isteyen yanının ikiliğidir. Çünkü insanın bir bilen yanı ve aynı zamanda isteyen (eğilimler) tarafı vardır. Bu ikilik içerisinde bilen yan isteyen yana karşı çıkmaz. Çünkü bu ikisi nedensel bağlar içerisinde olan insanı, belli bir zamanda ve belirli bir yerde meydana getirir. Burada bilgi, insanın isteklerini yerine getirmek adına bir araçtır (Kuçuradi, 2006:3).

İkinci ikilik ise, isteyen bir varlık olarak insanın ikiliğidir. Bu ikilik de eski beden-ruh ya da isteme-akıl ikiliğine denk düşen beden-karakter ikiliğidir. Ancak bu denklik Schopenhauer için biraz farklılık gösterir ve Schopenhauer için kişilik insanı moral bir varlık kılmaya yetmez. Kişilik, kişiyi tam da o kişi yapan şeydir (Kuçuradi, 2006:4).

Buraya kadar anlatılan ikilikler kişi olarak insandaki ikiliklerdir ve bu ikilikler söz konusu olduğunda burada insanın eylemlerinin moral anlamda bir değeri yoktur. Çünkü insan, istemeye bağlı nedensel bağlarını kıramadığı ya da kişiliğini silemediği sürece eylemlerinin altında her zaman bir bencillik (egoizm) yatacaktır

Son olarak da Schopenhauer’de ide olarak insanın ikiliği söz konusudur. Buradaki insan nedensellik zincirinin dışında yer aldığı için (bu aynı zamanda kişiliğini silmektir) bu nedenle buradaki insan özgürdür. Ancak böylesi bir insanın etik anlamda bir değeri vardır (Kuçuradi, 2006:5). İde olarak insanın ikiliğini başka bir şekilde dile getirecek olursak:

Schopenhauer’de etik bakımından iki tip insan vardır: kausal [nedensel] bağları dışına çıkamayan ve ancak kausal bağları gören insanlar, yani şu veya bu şekilde hep çıkarlarının peşinde olan, eğilimleri ve kompleksleriyle didişen insanlar; ve kendi “kişiliklerini” –Schopenhauer’in kelimeye yüklediği anlamda “kişiliklerini”- silmiş insanlar, yani kendi kausal bağlarını koparabilen ve şeyler ile insanları kausal bağları dışında görebilen insanlar. Bu, ide olarak insanın varlıkça ikiliğidir (Kuçuradi, 2006:5).

Schopenhauer başta tür olarak insanın ancak daha sonra gittikçe kişi olarak dünyayla çeşitli tarzlarda bağ kuran insanın bir örneğini bizlere sunar. Böylece Schopenhauer’in görüşü bizlere ‘insan varlığını’ anlamamız açısından birer olanak sağlamaktadır.

I. BÖLÜM TASARIM OLARAK DÜNYA

I.I. Kant'ta Tasarım

Schopenhauer'in başyapıtı *'İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'*dır. Schopenhauer dünyanın bir tasarım (Vorstellung-Representation) olduğu düşüncesini Kantçı epistemolojiden alır. Dünya hakkındaki yargıların dünyanın bir tasarımı olduğu düşüncesi Kant'ın epistemolojisinin temel ilkesidir. Kant için bilgi her düzeyde bir tasarımdır. Bu bölümde Schopenhauer'in 'tasarım' düşüncesinin kaynağına inebilmek için Kantçı epistemolojide 'tasarım'ın ne anlama geldiğini ele almak istiyoruz.

Kant, "Saf Aklın Eleştirisi"'nin (Kant, 2008) 'Transendental Estetik' adlı bölümün ilk cümlelerinden itibaren deneyim nesnelere bize görü (Alm: Anschauung-İng: intuition) aracılığıyla verildiğini, yani deney nesnelere bize, görünün formları (uzay ve zaman) dışında hiçbir yolla verilemeyeceğini dile getirmiştir.

Kant'a göre zamanda ve mekanda (uzayda) görülen her şey, yani olanaklı deneyin tüm nesnelere, bizim için birer görünüş yani tasarımdır. Kant 'görünüş' kavramını şöyle tanımlar: "DeneySEL görünün belirsiz nesnesine görünüş denir" (Kant, 1781/2008:B34). Tüm görünüşler yalnızca tasarımdırlar, tasarım olarak da sadece algıda gerçekleştirirler ve zihnimizin dışında varolmazlar. Kant 'Transendental İdealizm' olarak adlandırdığı bu görüşünü özellikle 'Empirik İdealizm'den ayırır. Çünkü empirik idealizm, uzayın gerçek olduğunu kabul eder ancak uzamlı şeylerin varoluşunu yadsır ya da bir anlamda bu duruma kuşku ile bakar. Kant'a göre bu noktada, düşün ile gerçeklik arasındaki ayrım pek de net değildir. Oysa 'Transendental İdealizm' uzayda görülebilen olan her nesneyi gerçek olarak kabul eder. Çünkü uzay dış görünün bir biçimi olduğundan, onsuz hiçbir empirik tasarım olamayacağından, tüm uzamlı şeyleri kabul etmeliyiz (Kant,

1783/2008:497-2002:43). Kant için “tüm görüngüler [görünüşler] gene de kendilerinde şeyler değil, yalnızca tasarımdırlar ve anlığımızın [zihnimizin] dışında varolmazlar” (Kant, 1781/2008:498). Kant’a göre bir görünüşü algıdan önce gerçek olarak kabul etmek ya da adlandırmak bir anlam taşımaz. Çünkü bir kendinde şey söz konusu olmuş olsa, bu durumun, duyularımız ve olanaklı deneyim olmadan, kendinde varolduğu söylenebilirdi. Ancak söz konusu olan uzay ve zaman içindeki görünüştür. Böylece görünüş yalnızca tasarımdır ki, ne olursa olsun bize algıda verilmediği sürece onunla karşılaşılmaz (Kant, 1781/2008:499).

Kant için tasarım, sadece olanaklı deneyin tüm nesnelere değildir. Bunun yanında anlama yetisinin yargısı da bir üst düzeyde başka bir tasarımdır. Çünkü Kant’a göre “tüm tasarımlarımız gerçekte anlak [anlama yetisi] yoluyla herhangi bir nesne ile bağıntılıdır, ve, görüngüler tasarımdan başka bir şey olmadıkları için, anlak onları duysal sezginin [görünün Y.N] nesnesi olarak bir *bir şey* ile ilişkilendirir” (Kant, 1781/2008:301).

Son olarak, Kant için aklın ideleri (tanrı-ruhun ölümsüzlüğü-özgürlük) de birer tasarımdır. Bu ideler hakkındaki yargılar da tasarımdır. Kant’a göre herhangi bir pratik yolla ortaya koyulamayacak olan ‘akıl ideleri’ teorik olarak ortaya konulmak istendiğinde, bizzat akıl tarafından üretilirler (Wood, 2004/2009:107-108).

Böylece, Kant epistemolojisi açısından yargılar bir tasarım dile getirmektedirler. Bu tasarımlar hakikati dile getirirler dahi yine de hakikati dile getiren bir tasarım olarak kalırlar. Çünkü insan dünyaya bilen-özne konumundan bakmakta, bu konumun yapısal koşulları çerçevesinde yargılar dile getirmektedir. Bu perspektifli bakış, yargıların, bunlar ister bilgi yargısı olsunlar isterse de olmasınlar, bir tasarım olduğu anlamına gelir.

I.II. Schopenhauer’de Tasarım

Schopenhauer öncelikle Kant’ın tasarım hakkındaki görüşlerini kabul eder. Schopenhauer’e göre tasarımların bir kısmını oluşturan algısal tasarımlar, görünür dünyayı ya da deneyin olanaklı olduğu koşullarla birlikte, deney dünyasını kapsar. Bu olgu Schopenhauer’e göre Kant’ın önemli bir buluşudur.

Schopenhauer’in ana eseri *‘İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’* “dünya benim tasarımımdır” (Schopenhauer, 1844/2005:7) cümlesiyle başlar. Schopenhauer için “dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir. A priori söylenebilen bir doğruluk varsa o budur” (Schopenhauer, 1844/2005:7). Bunun nedeni, kendisinin zamandan, mekandan, nedensellikten ve diğer bütün şeylerden daha genel bir kalıp oluşturması; diğer hepsinin onu gerektirmesidir.

Schopenhauer’e göre özne ile nesne ayrımı tüm bu kalıpların ortak noktasıdır. Bu nedenle diğerlerinden farklı olarak net bir şekilde dile getirebileceğimiz yargı şudur: “Bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır” (Schopenhauer, 1844/2005:8). Schopenhauer’e göre bu durum geçmişte böyleydi, gelecekte de böyle olmaya devam edecektir. Böylece dünyaya ait olan her şey özne için vardır ve ancak özne tarafından koşullanır. Bu nedenle ancak dünya bir tasarımdır, diyebiliriz (Schopenhauer, 1844/2005:8).

Dünyanın bir tasarım olduğu düşüncesi Schopenhauer için âdeta bir çıkış noktasıdır. Bu çıkış noktasının önemli tarafı da dünyayı bir tasarım olarak ele alıp onu, diğer yönü oluşturan istemeden ayırmasıdır.

Schopenhauer'e göre "her şeyi bilen, hiç kimse tarafından bilinmeyen, öznedir. Buna göre de, o, dünyanın taşıyıcısıdır, bütün görüngülerin [görünümlerin], bütün nesnelere koşuludur (açıkçası, geneldir, varlığı her zaman önceden kabul edilir)" (Schopenhauer, 1844/2005:9). Bilginin nesnesi olmadığı anlarda, bilinen hep özne olur. Kişinin bedeni de bir anlamda nesnedir yani beden de bir tasarımdır. Schopenhauer'in sözleriyle ifade edecek olursak:

Dolaysız bir nesne olsa bile, gövde [beden] nesnelere arasında bir nesnedir, onun da nesnelere uyduğu yasalara uyması gerekir. Bütün algı nesnelere gibi, o da bilginin kalıpları olan uzam ve zamanın içindedir, çokluk da onlar aracılığıyla vardır. Tersine, bilen özne, hiçbir zaman bilinmez, o, bu kalıplara girmez. Ne ki, bu kalıplar her zaman özneyi gerektirir. Böylece onda ne çokluk ne de çokluğun karşıtı, birlik vardır. Biz onu hiç mi hiç bilmeyiz, ancak herhangi bir şey ona bilinir, o bilendir (Schopenhauer, 1844/2005:10).

Tasarım olarak dünyanın, zorunlu olarak iki ögesi vardır. Bunlardan ilki nesne diğeri ise öznedir. Nesnenin kalıpları uzam ve zaman, yani bunlar aracılığıyla çoklukken, öznenin uzamla ya da zamanla bağı yoktur. Çünkü algılayan her varlık için özne bir bütündür. Bu kişinin yok olması demek, tasarım olarak dünyanın da yok olması demektir. Yani birinin varlığı diğeri zorunlu kılar (Schopenhauer, 1844/2005:10).

Schopenhauer'e göre tasarımlar arasındaki temel fark, tasarımların algısal [segisel] ya da soyut olmalarıyla ortaya çıkar. Soyut tasarımlar, adından da anlaşılacağı gibi tasarımların bir kısmı olan kavramları oluşturur. Soyut tasarımların sadece insana ait bir özellik taşıması, aynı zamanda insanları hayvanlardan ayıran önemli bir özelliktir (Schopenhauer, 1844/2005:11). Kavramlar algılanamazlar, düşünülürler böylece insanların ürettiği dil gerçeğin nesnesidir. Bazı durumlardaysa algıda, kavramların temsilcisi olarak onların imgelerini kurarız ancak bu imgeler hiçbir zaman kavramların yerini tutamazlar (Schopenhauer, 1844/2005:15).

Şimdi, kavramlar algıya ilişkin tasarımlardan temelde farklı olsa da, kavramların onlarla zorunlu bir ilişkisi vardır. 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. Dolayısıyla, kavramlar, pek doğru bir biçimde tasarımların tasarımları diye adlandırılabilir (Schopenhauer, 1844/2005:16).

Tasarımların diğer bir kısmını oluşturan algısal tasarımlar ise, görünür dünyayı ya da deneyin olanaklı olduğu koşullarla birlikte deney dünyasını kapsar. Uzam ve zaman kalıpları a priori bir algıyla bilindikleri için, deneylerde yasa olarak geçerlidir. Düşünce tarihinde Herakleitos'un şeylerin akışından yakınması, Platon'un nesneyi, sürekliliğe ama hiç var olmayana indirgemesi, Spinoza'nın ise onu kalıcı olan bir tözün yansıması olarak görmesi, Kant'ın görünüş dediği şeyi kendinde şeyin karşısına koyması ya da Hint felsefenin onu 'Maya'² olarak görmesi, Schopenhauer'e göre hep yeter-sebep ilkesine bağlı olan, tasarım olarak dünyanın açıklanma çabasıdır (Schopenhauer, 1844/2005:12-13).

“Nesne genelde yalnızca özne için, öznenin tasarımı olarak var olur. Bunun gibi, tasarımların her özel sınıfı, öznedeki algılama yetisi adı verilen aynı ölçüde özel bir nitelik için var olur” (Schopenhauer, 1844/2005:14). Kant'a göre uzam ve zamanın öznel bağlantısı saf duyusallıktır. Ancak Schopenhauer'e göre duyusallık özdeği gerektirdiğinden bu özel bağlantı aslında anlama yetisinden başka bir şey değildir. Anlama yetisinin büyük bir işlevi de nedenselliği bilmektir. Böylece anlama yetisinin en yalın ve belirgin yanı

² 1818'in sonlarına doğru ve 'İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın ilk baskısında, Schopenhauer, kendi fikri olan bireyselleşme ilkesi, (uzay ve zaman) ve Hinduizm'de bulunduğu Maya'nın Perdesi fikri arasında bir eşitlik gördü. Uzay ve zaman, çok sayıda olasılığın gerekli şartlarıdır, böyle olunca da uzay ve zaman isteme olarak değil ama tasarım ve sıradan deneyim olarak dünyanın özellikleridir. Schopenhauer, hayali dünyadaki sıradan algımız ve davranışlarımızı ifade etmek için mayâ'nın perdesi fikri ve hayal olarak mayâ'nın Hindu fikrini kavradı. Schopenhauer, bir bireyin kendi özgünlüğü ve bir başkasınıninki arasındaki farkı ortadan kaldıran bir kavrayış olan istemenin yadsınması gibi erdemli davranış kaynağını ve karakterin soyluğunu ileri sürdü. Bu idrak, onun dediği şekilde, tüm görünüşlerde ve özgünlüğün hayali durumlarında istemenin kimliğini ortaya koyar (Cartwright, 2005:15-39). Schopenhauer'in anladığı bağlamda “maya”: Aldatmanın peçesidir. Bu peçe, ölümlülerin gözlerini örter onlara bir dünya gösterir. Kişi bu dünyada vardır ya da yoktur diyemez. Çünkü o bir düş gibidir. Kumda parlayan, gezginin uzaktan su sandığı gün ışığı gibidir; ya da o yere atılmış bir ip parçasıdır da gezgin onu yılan sanır (Schopenhauer, 1844/2005:13).

gerçek dünyanın algısıdır. Bunun yolu da etkiden yola çıkarak nedeni bilmek olduğundan, tüm algılar anlama yetisiyle bağlantılıdır. Beden, öznenin aracısız nesnesidir. Böylece tüm geriye kalan bilgiler onun aracılığıyla olanaklı hale gelir. Bu nedenle beden üzerindeki her türlü etkinin nedenlerine geri gittiğimizde, aslında nedenlerin özne için nesne konumunda olduklarının farkına varırız. Bunun sonucunda bu bağ hiç de soyut kavramların sonucunda ya da keyfi olarak doğmaz. Tam tersine, doğrudan, zorunlu ve kesin olarak ortaya çıkarlar (Schopenhauer, 1844/2005:13-14). Schopenhauer'e göre anlama yetisi olmadan algı da olmazdı:

Nasıl güneşin doğmasıyla görünür dünya göz önüne seriliyorsa, anlama yetisi de yalın işleviyle bir çırpıda bu belirsiz, anlamsız duyumu algıya dönüştürür. Gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir: O yalnızca veridir. Dünya, ancak anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzdeki algı olarak durur...tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığıyla vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır (Schopenhauer, 1844/2005:14).

Schopenhauer'in bilgi görüşünü ve isteme olarak dünyanın ne anlama geldiğini daha iyi anlamak için Schopenhauer'de tasarımın hangi anlamlara geldiğini ortaya koymaya çalıştık. En genel anlamda şu sonuca ulaştık: 'Tasarım olarak dünya' dünyayı açıklamanın ilkesidir. Şimdi ise dünyanın diğer bir yönünü oluşturan isteme olarak dünyanın ne olduğuna ve tasarım olarak dünyadan hangi bağlamlarda ayrıldığına bakabiliriz. Bu bağlam Schopenhauer'in etik görüşünde insan sorununu da aydınlatmaya yardımcı olacaktır.

II.BÖLÜM: İSTEME OLARAK DÜNYA

İsteme kavramı düşünce tarihinde insanı anlamak bakımından önemli bir kavramdır. Bu kavramın Antikçağdan günümüze kadar izlerini sürmek mümkündür. Örneğin Platon'da isteme, bedenin iştah duyan, arzulayan yanına yani bir eksikliğin giderilmesi arzusuna gönderme yaparken; Aristoteles'te ise daha çok eylem ile ilişkisinde ele alınır. Aristoteles'e göre eylem açısından önemli olan kavram, tercihtir. Tercih belirli bir amaca hangi araçlarla varılabileceğini söyleyen, akli bir edimdir. Buna karşılık isteme akıl sahibi olmayanlarda (çocuklarda bile) bulunur. İsteme amaçlara ilişkindir. Ama gerçekleştirilemeyecek şeyler de isteme konusu olabilir. Ölümsüz olmayı isteyebiliriz örneğin. Ayrıca eylemin yapılma aşamasında, eylemin istemli mi yoksa istemsiz mi yapıldığı, Aristoteles etiğinin önemli bir unsurudur. Kant da istemeyi eylem ile ilgisinde ele alır. Ancak Kant isteme kavramını eylemin yapılmadan önceki durumuna bakarak yani eylemin ortaya konma tarzını belirlemek açısından ele alır. Bu anlamda Aristoteles ile Kant arasındaki fark; eylemin yapılma aşamasıyla, eylemin ortaya konulmadan önceki durumunda yatar. Schopenhauer ise isteme kavramına Kant'ın numenon³ (bilinemez olan kendinde şey) kavramı yoluyla ulaşır. Çünkü Schopenhauer'e göre isteme kavramı, tasarım olarak dünyayı anlamamızın koşuludur. Dünyanın anlamı, tasarımların arkasında duran kendinde şey (numenon) olan istemede yatar.

II.1. Kant'a İsteme

Bilindiği gibi Hume'un nedensellik kavramı, Kant felsefesinde, özellikle Kant'ın bilgi görüşünü ortaya koymasında, büyük bir öneme sahiptir. Hume'un Kant

³ Kategorilerin birliğine göre düşünebilen görünüşleri, fenomenler olarak adlandırıyorum. Fakat sırf anlama yetisinin nesnesi olan ve bu halleriyle bir görüye, fakat duyusal olmayan bir görüye verilebilecek şeyleri kabul edersem, bu tür şeylere noumena denebilir (Kant, 1781/2008:B306-307).

üzerindeki etkisinin bir başka yönü ise kendini ‘isteme’ kavramında gösterir. Hume, isteme kavramını daha çok özgürlükle ilişkisinde ele alır. Hume’a göre “özgürlükten yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü anlayabiliriz, yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz” (Hume, 1777/1976:78). Bu belirleme Kant’ın etik görüşünü ortaya koymasında etkili olmuştur. Ancak Kant, isteme kavramını Hume’dan farklı bir bağlamda ele alır. Kant’ın isteme kavramını ele alışı daha çok “doğru eylem” ile ilişkisinde ortaya çıkar. Yani Kant’a göre yapıp etmelerimizin hepsi eylem olarak değerlendirilemez. İnsansal eylem, bir yapma-yapmama durumudur, ancak bu durum belli başlı bir takım itkilere ya da güdülere bağlı değildir. Bu durumda insansal olan ile olmayanın farkını ilkeler sağlar. Sonuç olarak Kant için önemli olan, kişiyi eyleme götüren arka planın ne olduğudur (Ketenci ve Topuz, 2009:3).

Kant’a göre isteme en genel ve basit anlamda “yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi”dir (Kant, 1786/1995:29). İnsan dışındaki canlılar, doğa yasalarına göre eylemde bulunurken insan, ilkelere göre eyleyen doğadaki tek varlıktır. İstemenin ilkelere göre eylemek olduğunu dile getirmek, aynı zamanda istemenin içeriğinin ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Bu anlamda Kant için kayıtsız ve şartsız olan iyi isteme dışında, insanın doğal yanından, yani itki ve güdülerinden, kaynaklanan her türlü eylemin hiçbir değeri yoktur. İyi istemenin değerini belirleyen şey ise onun ulaşacağı sonuç ya da başarı değildir. Bu değer iyi istemenin kendisinde mevcuttur. Bu anlamda Kant için aklın amacı ortaya çıkar. Aklın temel işlevi mutluluğu amaçlayan eylem yerine, kendi başına iyi olan iyi istemeyi ortaya çıkartmaktır. Böylece geriye sorulması gereken şu soru kalır, ‘kendi başına iyi bir isteme nasıl ortaya çıkar?’.

Bu sorunun cevaplanabilmesi için Kant'ın ödev kavramının ele alınması gerekmektedir. Kant için eylem, ödev kavramı altında üçe ayrılır: ödeve aykırı, ödeve uygun ve ödevden dolayı. Ödeve aykırı eylemler adından da anlaşılacağı üzere mantıksal olarak iyi bir istemeye gerek duymaz. Ödeve uygun eylemler ise daha çok rastlantısaldırlar ve ben sevgisine dayanırlar. Yani bir anlamda her iki eylem türü de eğilimden kaynaklandığı için iyi bir isteme için yeterli değildir. Oysa ödevden dolayı olan eylemlerde bir eğilimden, belirli bir şeye eğilimden söz edemeyiz. İkinci olarak da ödeve uygun eylemlerin değeri ulaşılan sonuçlarda ortaya çıkmaz, aksine eylemin yapmaya götüren maksimde kendini gösterir. Böylelikle Kant ödev kavramını şöyle ifade eder: “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 1786/1995:15).

Kant için isteme, şöyle ya da böyle eylemek konusunda özgür olabilir ancak ahlâksal olarak eylemek ahlâk yasasına uygunluğu gerektirir. Bir eylemin ahlâksal değeri ahlâk yasasına uymayı zorunlu kılar. Bu anlamdaki zorunluluk Kant tarafından ‘buyruk’ olarak adlandırılır. Buyruk da koşullu ve koşulsuz (kesin) olmak üzere ikiye ayrılır. Koşullu buyrukta eylem bir amaca hizmet etmek için ve öznel olarak ortaya çıkar. Ancak koşulsuz buyrukta böylesi bir araçsal durum söz konusu değildir ve nesnel zorunluluk olarak ortaya çıkar. Böylece koşulsuz buyruk ahlâksal değerini ulaşacağı amaçta değil, eylemin nedeni ve biçiminde bulur. Kant koşulsuz buyruğu şöyle dile getirir; “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1786/1995: 29). Bu açıdan akıl sahibi her varlık genel yasaya uygun olarak eylemde bulunma olanağına sahip olduğu sürece, insanı araç olmaktan çok amaç olarak görmemize olanak verir. Böylece Kant ile etik tarihinde akıl sahibi her varlık olarak insan hem yasaya uyan hem de yasa koyan bir varlık haline gelir (Ketenci ve Topuz, 2009:6).

II.2. Schopenhauer’de İsteme

‘İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’ adlı kitabın adı bile Schopenhauer’in ele aldığı asıl sorunun ne olduğunu gösterir. ‘İsteme olarak dünya’ ifadesi dünyanın anlamına ilişkindir. Bu anlamın bilgisi ve bu bilginin yapısı (tasarım olarak dünya) ikinci sırada gelir. Schopenhauer’in ikinci önermesi olan ‘dünya istemedir’ önermesi, dünyanın çeşitli basamaklarda istemenin nesneleşmesi olduğunu, dünyada egemen olan yasanın ‘kör bir isteme’ olduğunu dile getirir. Ancak isteme nedensellik ilkesi gibi, dünyayı açıklamaya hizmet etmez. Schopenhauer’in ‘isteme’ kavramı öncelikle dünyayı anlamının bir ilkesidir. “Bütün açıklamalardan sonra da görüngüler [görünüşler] bizim için yabancıdır. Onlar, yalnızca anlamını kavrayamadığımız tasarımlar olarak kalmayı sürdürürler” (Schopenhauer, 1844/2005:39). Tasarımın ikinci planda olduğunu yine Schopenhauer’in şu sözlerinden rahatlıkla anlayabiliriz:

Biz bu tasarımların anlamını bilmek istiyoruz. Bu dünyanın, tasarımdan başka bir şey olup olmadığını soruyoruz. Dünya bir tasarım olduğunda, onu bizim için gerçekliği olmayan bir düşünce ya da hayaletimsi bir görüntü diye belleyerek, dikkat etmeğe değmez sayarak ona aldırmaabiliriz....aradığımız şey, büsbütün değişik, tüm doğası ile değişik bir şey olsa gerek. Böyle olduğu kesin, öyleyse tasarımın biçimleri ile yasaları ona bütünüyle yabancı olmalı (Schopenhauer, 1844/2005:40).

Böylelikle Schopenhauer açısından dünyanın açıklayıcı ilkesi ile dünyanın anlamına yönelik ayırım netleşmiş durumdadır. Bu anlamda her türlü görünüş tasarımdır. Bu nedenle yalnızca isteme, kendinde şey olarak kalır.

Yine de isteme bu yönüyle tasarımdan tamamen farklı bir şeydir. Çünkü isteme her tasarımın bir görünüş olarak ortaya çıkmasını ya da nesneleşmesini sağlayan şeydir. Böylece istemeyi bir nesne olarak düşünmek, istemenin kendi yapısına ters düşmektedir. Çünkü her nesne istemenin belirmesidir. Böylelikle şunu da belirtmek gerekir ki

Schopenhauer'e göre 'isteme' en yetkin ve her şeyin özünü ortaya çıkaran bir kavramdır. Buna rağmen isteme kavramı Schopenhauer tarafından sadece *denominatio apotiori*⁴ olarak kullanılır (Schopenhauer, 1844/2005:54).

Magee'ye göre Schopenhauer bu anlamda, insan deneyiminin birlikli ve tutarlı bir yorumunu oluşturmayı ya da fenomenler dünyası, fenomenlerin çeşitliliği üzerinde kavramsal bir hakimiyet sağlamayı denemektedir. Bunu yapabilmek için altta yatan, gerideki temel gerçekliği keşfetmenin zorunlu olduğunu düşünür. Schopenhauer'in neden böyle düşündüğü sorulsaydı eğer, Magee'ye göre en önemli nedenlerden birisi onun Immanuel Kant'ın öncüllerinden hareket etmiş olması olurdu. Kant, kendinde şey düşüncesinden vazgeçmeyi kabul etmemiş olsa da, onun doğası hakkında pozitif hiçbir şey bilemeyeceğimizi öne sürmüştür. Kant'ın görüşüne göre, insanın teorik bilgisi fenomenler dünyasıyla sınırlıdır. Halbuki, Schopenhauer mümkün olduğu takdirde ve ölçüde kendinde şeyi keşfetme çabası içinde olmuştur. O Kant'ın kendinde dünyanın hiçbir zaman dolayimsız olarak bilinemeyeceği iddiasını kabul etmiş ama bir yandan da görünen dünyaya ilişkin ayrıntılı analizin kendinde dünyanın ne olması *gerektiğiyle* ilgilenmiştir. Çünkü görünen dünya bir anlamda kendinde dünyanın bir tezahürüdür. Buna göre, Schopenhauer şeylerin gerisindeki temel gerçekliğin doğasına, böyle dolayimli bir tarzda ulaşma çabası içinde olmuştur. Bununla birlikte, Schopenhauer'in gerideki temel gerçekliği dünyanın dışsal nedeni, yani mekânsal ve zamansal dünyanın dışında bulunan ve onu aşan bir neden olarak düşündüğünü varsaymak düpedüz yanlış olur. Bu dünyanın dışında bir şeyin başka bir şeyden farklı olmasından söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle, deneyimimizin dünyası dışında var olabilen her ne ise aynı kalmak zorundadır. Bu argümanla Schopenhauer, Kant'ın kendinde şeylerden (çoğul olarak) söz etmekte yanlışa

⁴ Daha üstün olanla adlandırma.

düşmüş olduğunu ve bu dünyanın dışında var olanın her ne ise, bir ve farklılaşmamış olduğunu göstermeye çalışmıştır (Magee, 1987/2008:219-221).

Böylece diyebiliriz ki, Magee ve birçok düşünür tarafından kabul edildiği gibi, Schopenhauer kendinde şey konusunda Kant'tan esinlenmiştir ancak bu konuda onun düşünceleri üzerine yükselmiş gibi görünmektedir.

Schopenhauer'e göre isteme kavramı öyle bir yapıdadır ki, kendisi aracılığıyla doğadaki her şeyin özü ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer'e göre bilinmeyen bir şey, çıkarım yoluyla ortaya çıkmaz. Aksine isteme yoluyla her şey doğrudan, bildiğimiz bir şeyi gösterir. Yine isteme güç kavramının altında değildir. Aksine doğadaki her türlü güç isteme olarak görülmelidir. Bunun nedeni de gayet açıktır: Güç kavramına biz, nesnel dünyanın algısı ile ulaşırız. İsteme ise herhangi bir algı ya da tasarımla ortaya çıkmaz. İsteme içten gelir ve bilinçle yükselir. Bu nedenle güç kavramını isteme kavramından türetirsek, daha az bilineni daha çok bilinenden türetmiş oluruz. Tersini yapmak ise gerçeği elimizin tersiyle itmek olur (Schopenhauer, 1844/2005:55-56).

İsteme kavramının anlamı üzerine ve bir anlamda isteme kavramının nitelikleri üzerine konuşan Schopenhauer, daha sonra da kendinde şey olarak isteme kavramını ele alır.

II.3. Kendinde Şey Olarak İsteme

Kendinde şey olarak isteme tüm görünüşlerinden bağımsızdır. Böylece kendinde şey olarak isteme ‘yeter sebep ilkesi’nin⁵ bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de, büsbütün nedensizdir. Oysa, onun ortaya çıkışlarının tek tek her biri, tümü, yeter sebep ilkesine bağlıdır” (Schopenhauer, 1844/2005:57). Kendinde şey olan isteme, ne bir nesnenin tek olması anlamında ne de bir kavramın tek olması anlamında bir değildir. Çünkü kendinde şey olarak isteme, *principium individuationis’in*⁶ yani uzam ve zamanın karşıtı olan görünüşün dışındaki Bir-olandır (Schopenhauer, 1844/2005:57).

Bilindiği gibi Kant zaman, uzam ve nedenselliğin kendinde şeyin özellikleri olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Schopenhauer ise bunlara yeter sebep ilkesinin kalıpları olarak bakmaktadır, yani istemenin kendisine değil ancak onun görünüşüne bağlı olduklarını ileri sürmüştür. Schopenhauer’e göre bu araştırmanın eksik tarafı kendinde şeydir. “O, özünde tasarım olmayan, ancak, bu kalıba girerek bilinebilir olanla dönüşendir” (Schopenhauer, 1844/2005:67).

Şimdi kendinde şey, benim iyiden iyiye inandırıcı bir biçimde kanıtladığım gibi isteme ise, o belirmelerinden ayrı olarak, bu niteliği ile bakıldığında zaman ile uzamın dışındadır. Bu yüzden de çokluk nedir bilmez. Sonuç olarak da birdir. Ne ki, dediğim gibi, o, bir bireyin ya da bir kavramın bir olduğu anlamda değildir.... isteme bu çokluk karşısında bölünmez kalır. Taştaki isteme parçası daha küçük insandaki isteme parçası daha büyük değildir. Çünkü parça bütün ilişkisi yalnızca uzama aittir. Biz sezginin ya da algının bu kalıbından başka bir yana döner dönmez anlamını yitirir. “Daha çok” ile “daha az” yalnızca istemenin görüngüsüne, açıklığı, onun görünürlüğüne, nesneleşmesine uygulanabilir (Schopenhauer, 1844/2005:74).

⁵ Schopenhauer’in yeter sebep ilkesinden anladığı öncelikle bilişsel bir kalıptır. Duyularımızın içeriği bu ilkeyle bağlanır, örgütlenir. Böylece bu ilke şeylerin düzenli dünyasını algılamamızı olanaklı kılar. Düşünür ilkenin dört biçimde işlediğini ileri sürer 1- Nedensellik yasası: Bir neden varsa bunu bir etki izlemelidir. 2- Mantıksal ilke: Bir öncül varsa bunu sonuç izlemelidir. 3- Uzam-Zaman ile ilgili ilke. 4- Güdüleme ilkesi: Bir güdü varsa bir eylem ortaya çıkar (Schopenhauer, 1844/2005:12).

⁶ Bireyselleşme ilkesi.

Dünyadaki bütün çeşitliliği meydana getiren istemenin kendisi değişmez, eksilmez, artmaz ya da azalmaz. Kuçuradi'nin de yorumuyla isteme şu yapıdadır: “Büyülü bir lamba nasıl çeşit çeşit birçok resimler gösterirse ve kendisi hepsinin görülebilmesini sağlayan bir ve aynı alevse; aynı şekilde, yanyana durup dünyayı dolduran veya birbiri arkasında olaylar olarak üşüşen çeşit çeşit bütün görünüşlerle görünen, bir ve aynı istemedir” (Kuçuradi, 2006:31). Yani her şey onun görünür kılınması ve nesneleşmesidir. İsteme bu değişimin ortasında hareketsiz olarak kalır ve o, var olanın aslıdır. Bütün nesnelere görünüştür, Kant'ın ifade ettiği şekilde phainomenon'dur (Kuçuradi, 2006:31).

Buradan çıkacak en kapsamlı durum da şudur: “Dünya, bu kendinde-varlığın bir belirmesidir. Kendinde-varlık ne olursa olsun, o sınırsız uzamda böyle gerçek bir yayılıma, dağılıma sahip olamaz” (Schopenhauer, 1844/2005:75).

İstemenin hedefi hep bu insanlardır. İstemenin yapısında hiçbir hedef ya da sınır yoktur. Her tek, türün devamını sağladığında, isteme sahnedan çekilir. İnsan dünyasında hedefsizlik, boşunalık ve kendini sonsuz tekrarlama bizlere istemenin son hedefiymiş gibi görünür. Oysaki tatminden sonra (sahte mutluluktan) ondan yeni bir isteğe doğru bir oyun başlar. Bu durum istemenin oyunudur. Bu anlamda her kişi kendi oyununu oynar ve istemenin elinde adeta bir oyuncak oluverir. Kişi bu oyunda neyi istediğini çok iyi bilir ancak onu neden istediğini bilmez. Bu oyun istemenin kendi kendini görmesiyle bir an durur. Bunu da özgür insan görebilir. Daha sonra oyun devam eder (Schopenhauer, 1844/2005:97-98).

Şunu belirtmek gerekir ki; Schopenhauer dünyanın çeşitliliği içindeki birliğini anlatmaya çalışırken, metafizik varlık görüşüyle felsefe tarihinde ayrı bir yer edinir. Çünkü metafizik varlık görüşü içinde istemenin her ne kadar bir hedefi varmış gibi görünse de

kendi dışında bir hedefi yoktur. Ancak kendi içinde hep yenilenen hedefi vardır ki; bu da istemelerini susturabilen, kırabilen yaratıcı ve kutsal insanların varlığına işaret eder.

Schopenhauer'e göre bütün bunların önemli sonuçlardan bir tanesi de şudur: İstemenin kendi içindeki çatışması kendini, canlıların diğer canlıları yemesinde gösterir. Bu anlamda yaşamayı isteme yani istemenin kendi içinde çatışması, kendi varlığını korumak için başka canlıyı öldürmekten geçer. Bu durum gezegene, güneşe, dünyanın kendi çevresinde dönmesine, dünyanın güneşin çevresinde eliptik açıyla dönmesine kadar ilerler ve böyle gider. Schopenhauer bu durumu istemenin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucu olarak açıklar. Çünkü istemeden başka bir şey yoktur, o da aç bir istemedir. Schopenhauer'e göre bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan kaynaklanır (Schopenhauer, 1844/2005:97-98).

“İçinde yaşadığımız, varlığımıza sahip olduğumuz bu dünya, doğasının tümünde, baştan başa istemedir. Bu dünya aynı zamanda tasarımdır” (Schopenhauer, 1844/2005:101). Her isteme, bir şeyi isteme olduğundan istemenin bir amacı vardır. Öyleyse “bize dünyanın kendinde şeyi olarak sunulan bir istemenin en son isteği, tutkusu, ereği nedir?” (Schopenhauer, 1844/2005:102). Schopenhauer'e göre bu soru ve diğer birçok soru gibi kendinde şey ile onun ortaya çıkışlarının karşılaştırılmasına dayanır. Sonuç olarak bu durum ne istemenin kendisinin ne de kendini nesneleştiren ideanın nedeni gösterebilir (Schopenhauer, 1844/2005:102).

Bilen bireyin her istemesinin daha doğrusu isteme eyleminin zorunlu bir devindiricisi vardır. Bu nedenle devindirici olmasaydı, eylem de hiçbir zaman olmazdı. Özdeksel neden yalnızca şu anda, şu yerde isteme eylemini zorunlu kılar. Yani devindirici

bu koşullarda, bu yer ve zamanda eylemi tekil bir Şey olarak belirler. Yoksa devindirici asla genel istemeyi belirleyemez (Schopenhauer, 1844/2005:103).

Schopenhauer hayatın anlamına ilişkin dūřüncelerini dile getirirken oldukça karamsar bir tablo çizer. Hayatın anlamına ilişkin dūřüncelerini ele alırken de isteme kavramıyla olan yakın ilişkisine değinir. Schopenhauer'e göre isteme, bilinçsizlikten hayata (bilince) geçtiğinde, kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyada tümüyle acı çeken, mücadele eden, hayal kırıklığına neden olan sayısız birey arasında bir birey olarak bulur. Tüm bunlar bir rüyaymış gibi tekrar bilinçsizliğe doğru koşar. Ancak o zamana kadar arzularının ve taleplerinin sonu gelmez, böylece her tatmin edilen arzu bir yenisini doğurur. Peki tüm bu taleplerin sonunda insanın eline geçen nedir? Çoęu zaman sürekli bitip tükenmek bilmeyen çaba, sıkıntı, sefalet, ihtiyaç ve kapıda bekleyen ölümlle bař etmeye çalışarak sürdürölen bir hayat. Bu durum her türlü mutluluğun bořa çıkacağını göstermektedir. Maddi Őeylerin tabiatında olduğu gibi insan hayatı da kısa ve sıkıntılıdır. İstisnai olarak çok azının mutlu olduğu bu hayatta bir kısmının da sadece görünüşte mutlu olduğu da açıktır (Schopenhauer, 1851/2014:9).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, "ulaşılan her amaç, yarıştaki yeni bir basamağın bir başlama noktasıdır. Bu, sonsuza dek sürer....istemenin tek tek eylemlerinin bir amacı, ereği vardır. Gelgelelim bütönlüğünde, istemenin eyleminin amacı da ereği de yoktur" (Schopenhauer, 1844/2005:104-105). İstemenin tüm hedeflerinin geçiciliğini ise bize bildiren Şey öncelikle zamandır. "Zaman Şeylerin beyhudeliğinin, sayesinde gelip geçicilik olarak göröndüğü biçimdir" (Schopenhauer, 1851/2014:11). Böylece Schopenhauer hayatımızı bize bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzetir. Bakır bozukluklar günler, ve bu ödemeye karşılık verdiğimiz alındı makbuzu da ölümdür (Schopenhauer, 1851/2014:11).

İsteme, kendinde şey olarak, insanın iç doğasını, gerçek, yıkılmaz özünü kurar. Gelin görün ki, isteme kendinde bilinçsizdir. Çünkü, bilinç anlama yetisiyle koşulludur....Sonuçta, anlama yetisinin ikincil bir görüngü [görünüş] olduğu, organizmanın birincil görüngü olduğu, açıkçası, istemenin doğrudan ortaya çıkışı olduğu söylenebilir. İstemenin metafizik[sel] olduğu, anlama yetisininse fiziksel olduğu; anlama yetisinin nesnelere gibi salt görüngüsel bir görünüş olduğu, kendinde şeyin yalnızca isteme olduğu söylenebilir. Öyleyse, daha daha değişmeceli anlamda, metaforla konuşarak istemenin insanın tözü olduğu, anlama yetisinin ise insanın ilineği olduğu, istemenin özdek, anlama yetisinin biçim olduğu, istemenin sıcaklık, anlama yetisinin de ışık olduğu söylenebilir (Schopenhauer, 1844/2005:106-107).

Dış dünyanın bilgisi yanında insanın kendini bilmesi de, bir bilen ile bilineni gerektirir. Bilinç dediğimiz şey bilmekten oluşur ancak bilme, her zaman bir bilenle bir bilinenin varlığını zorunlu kılar. Çünkü özne ve nesne her zaman birbirlerinin varlığını zorunlu kılarlar. Yani özne olmadan nesne olmaz, nesne olmadan da özne olmaz. Bu nedenle saf anlama yetisinden oluşan bir bilinçten söz edemeyiz. Bunun yanında kendini bilmede, biz bilinen olarak herhangi bir şeyi değil, istemeyi biliriz. Çünkü isteme yalnızca kararlı olma bağlamında değil, mutlu-mutsuz, sevgi-nefret, bir şeyden sakınma-çekinme gibi istemenin her türlü duygulanımını ortaya koyar. Yine bütün bilgilerde bilinen öncedir, özdür. Çünkü bilen kopya bilinen ise prototiptir (Schopenhauer, 1844/2005:107). “Dolayısıyla, kendini bilmede de bilinen (yani isteme) önce gelmeli, kaynakta olmalıdır; öte yandan bilen, olsa olsa ikincil, yardımcı kopya, ayna olmalıdır” (Schopenhauer, 1844/2005:108).

Schopenhauer’e göre bilinci daha açık halde bilebilmemiz için her bilinçte benzer olanı bulmak zorundayız. Çünkü bu değişmez ve ögenin sayesinde bir bilinci ötekilerden ayıranın ne olduğunu bulmuş olacağız. Bilinç Schopenhauer’e göre olsa olsa hayvansal doğanın bir niteliğidir (Schopenhauer, 1844/2005:108). “Arzu ettiğinin doğrudan farkına varma, onun bazen doyurulduğunun bazen de doyurulmadığının farkında

olma, geniş çaplı değişiklik gösteren düzeylerde, her hayvan bilincinde, en az yetkin olanında bile, en güçsüzünde bile her zaman bulunur. Bu farkındalık her zaman bilincin temelidir. Bunu belli bir yere dek a priori biliriz” (Schopenhauer, 1844/2005:108).

İsteme ile anlama yetisi arasındaki temel fark ise istemenin özünde yalın, özgün olması, anlama yetisinin ise karmaşık bir yapıda olmasıdır (Schopenhauer, 1844/2005:110).

“Anlak [anlama yetisi] istemeye bir çocuk rolü oynatır. O, dadısının anlattığı kimi sevinçli, kimi üzücü şeylerle, dadının gönlünün dilediğı bir ruh durumundan ötekine taşınır” (Schopenhauer, 1844/2005:111). Bunun temelinde istemenin kendisinin bilgisiz olması vardır. Oysa ortağı olarak onunla birleşen anlama yetisinin isteğı yoktur. Bu yüzden isteme, devindirilen bir beden gibi davranırken, anlama yetisi onu devindiren nedenler gibi etki eder. Çünkü, anlama yetisi devindiricilerin ortamıdır. Ancak, bütün bunlarda istemenin önceliğı bir daha ortaya çıkar. Böylece isteme, yönetimi anlama yetisine bırakır bırakmaz onun oyuncağına dönüşür. Genelde, anlama yetisi kaygısızdır, direnç, istemenin kendisinden gelir. O, tasarıma bir yandan can atar bir yandan ondan tiksindir. Bu tasarımın ilginç olmasının nedeni, istemeyi heyecanlandırmasıdır. Soyut bilgi de istemeye bu tasarımın, durduk yerde hem acı verici hem de alçaltıcı bir etkiye yol açacağını söyler. Artık, bu iç görüye göre karar verip anlama yetisine boyun eğmeye zorlar. Buna “kişinin kendine söz geçirmesi” (Schopenhauer, 1844/2005:112) denir. Burada efendinin isteme, uşağın anlama yetisi olduğu açıktır. Çünkü her zaman kazanan istemedir. Bu yüzden gerçek özü, insanın iç varlığını isteme oluşturur. Anlama yetisi özünde istemenin kararlarının yabancısıdır. İstemeye devindiriciler sağlar ama bunların yarattığı etkiyi ancak a posteriori öğrenir. Anlama yetisi istemenin gerçek yönelimlerinin dibine ulaşması için,

istemeyi onun kendini açığa vurduğu bir eyleminde yakalaması gerekir (Schopenhauer, 1844/2005:112).

Schopenhauer'e göre bizler genellikle ne istediğimizi pek bilmeyiz. Bu durumu kendimize itiraf bile etmeden bağrımıza basarız. Bu nedenle anlama yetisi bu konu hakkında bir şey bilmez. Çünkü kendimiz ile ilgili *iyi kanımız* bundan zarar görebilir. Ancak dileğimiz yerine geldiğinde ise utana sıkıla da olsa sevincimizden bu şeyi ne kadar istediğimizi fark ederiz (Schopenhauer, 1844/2005:113).

Son olarak da Schopenhauer'e göre gerçek doğamızı anlama yetisi kurmaz. Yani istemenin kararları bilgi aracılığıyla ulaşılan bir toplam olsaydı o zaman törel [moral] değerimiz bakımından yalnızca kendisinden yani kafamızda canlanan şeyden yola çıkardık. Tıpkı bu konuda önemli olanın sonuç değil yönelim olması gibi (Schopenhauer, 1844/2005:114).

Schopenhauer'in de belirttiği gibi istemenin ne olduğunu anlamak için, onun çeşitli nesneleşme özelliklerinin ya da basamaklarının ortaya konması gerekir.

II.4. İstemenin Nesneleşme Basamakları ve Platon

Schopenhauer, isteme ve Platoncu anlamda "idea" kavramı arasında bir bağlantı görür. Ona göre istemenin görünüşe gelmesi ile Platon'un zihinle kavranan ideaları arasında bir benzerlik vardır. Bu noktada Platon'un ideadan ne anladığını açıklamak Schopenhauer'i anlamak açısından önemlidir.

Bilindiği gibi Platon felsefenin en büyük temeli duyulur ve düşünülür (idealar) dünya ayrımı üzerine kuruludur. Bu ayrım da bizi Platon'un bilgi (episteme) ile inanç (inaniş) ve kanı (doksa) ayrımına götürmektedir. İnanç, Platon için duyulur dünyaya yani

değişim dünyasına aittir. Böylece bu dünya hakkında yalnızca doğru kanılara sahip olabiliriz. Platonu bu düşüncelere iten anlayışın kendisinden önce duyular üzerine ortaya konan, duyuların bizi aldattığı ve bu anlamda bu bilgilerin göreceli olduğu düşüncesidir, diyebiliriz. Ancak düşünülür dünya, duyulur dünyanın aksine değişmeden kalır, ezeli ebedidir ve duyulur dünyasını anlamanın olanağını bizlere verir. Böylece doğru bilgi ancak değişmeyen ve akılsal olan bilgi alanında ortaya çıkar. Bu nedenle düşünülür dünyanın (ideaların) Platon için ne anlama geldiğini anlamak ve Schopenhauer'in istemenin nesneleşme basamaklarıyla bağına daha rahat kurabilmek için onun idealar öğretisine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Platon 'Devlet' adlı eserinin altıncı kitabında en yüksek bilimin konusunu iyinin kendisi yani ideası olarak belirler. Daha sonra da iyi dediği şeyin; halk için zevk, aydın kişiler içinse düşünce olduğunu belirtir. Böylece birçok güzel ve iyi şeylerin ve daha başka şeylerin varlığını kabul edip, bunları dilde ifade ettiğimizi dile getirir (Platon, 1959/2009:219-223). Yine "kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır, diyoruz. Daha başka dediğimiz birçok şeylerden her birinin de değişmez bir tek varlığı, ideası olduğunu kabul ediyoruz" (Platon, 1959/2009:507b). Yani birçok şey görülür, kavranamaz, idealarsa kavranırlar ancak görünmezler.

Böylece diyebiliriz ki; idealar, somut varlıkların ezeli ebedi ilk model ya da örnekleridir. Örneğin her güzel şey (insan, heykel, eylem vb.) unutulup yok olmaya mahkum iken, güzelliğin kendisi (güzellik ideası) her zaman varlığını korur, değişmez, yok olmaz. Bu durum her idea için geçerlidir.

Schopenhauer istemenin nesneleşmesinin basamaklarını Platon'unun ideaları olarak görür. Schopenhauer için "*İstemenin nesneleşmesinin bu basamakları Platon'un*

idealarından başka bir şey değildir....ben, ideadan istemenin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlıyorum” (Schopenhauer, 1844/2005:76). Schopenhauer için idea, kendinde şeydir, bu nedenle de çokluktan, değişmeden uzaktır. Yine de bu basamaklar, onların aşamaları, sonsuz kalıpları ya da arketipleri olarak şeylerle ilgilidir (Schopenhauer, 1844/2005:77).

Schopenhauer’e göre istemenin nesneleşme basamakları dört şekilde olur. Bu basamaklar arasında sıkı bir bağ olmakla birlikte, her basamak kendi altındaki basamağı şart koşar. Bu basamağın en üstünde de insan yer alır. İstemenin nesneleşme basamaklarını anlamak ve bu basamaklar içinde insan idesinin önemini anlamak adına Kuçuradi’nin şu sözlerine bakmak yerinde görünmektedir.

Her ne kadar (Platon’un anlamında) ide olarak insanda isteme en açık ve tam objeleşmesini [nesneleşmesini] bulursa da, tek başına bu ide istemenin yapısını gösteremezdi. İnsanın idesi, ona yakışan önemle görünebilmek için, tek başına kopmuş olarak kendini göstermemeliydi; hayvanların bütün şekilleriyle, bitki dünyasıyla, anorganik dünyaya kadar yukarıdan aşağıya doğru bir basamaklar sırasıyla birlikte olmalıydı: ancak bunların hepsi, istemenin tam objeleşmesi için birbirlerini tamamlarlar; insanın idesi bunları gerektirir, nasıl ki ağacın çiçeklenmesi yaprakları, dalları, gövdeyi ve kökleri gerektirir: hepsi birlikte bir pramit kurarlar, bunların tepesi de insandır (Kuçuradi, 2006:33).

İstemenin nesneleşme basamağının en üst sırasında insan vardır. Çünkü bireyselleşme en belirgin haliyle insanda görülür. Bu durum insan karakteri dediğimiz yerde daha çok görünür. İnsanın karakteri birçok karmaşık süreçleri beraberinde getirir ki bunu görmek hiç de kolay değildir (Schopenhauer, 1844/2005:77).

İstemenin nesneleşme basamağının en üst sırasında insanın olmasının birçok nedeni var gibi görünmektedir. Çünkü insan, hayvanlardan farklı olarak yani duyularla görmenin ve sadece şimdiyle sınırlı kalmanın dışında, akıl yoluyla kavramlar üreten bir varlıktır. Bu kavramlar yoluyla insan, gelecek planları yaparak bilgisinin ilerlemesine

olanak verir. Schopenhauer için insanın ürettiği her türlü bilginin kaynağı ‘isteme’ gibi görünmektedir.

İstemenin nesneleşme basamaklarının yukarıdan aşağıya doğru sıralanışında ikinci sırayı hayvan dünyası alır. Bazı hayvanlarda bireysellik izlerine rastlansa da hiçbiri insana yaklaşacak derecede bireysellik derecesine ulaşamaz. Çünkü hayvanlarda genel olarak ağır basan, türlerin karakteridir. Tür aşağı indikçe bireysellik azalır ve geriye daha çok dış görünüm kalır (Schopenhauer, 1844/2005:77-79). Schopenhauer’e göre “devindiricilere karşı az ya da çok; güçlü ya da zayıf duyarlılık, hayvanlarda, insanlarda, onların etkinliklerinde bireyselliğin kanıtıdır” (Schopenhauer, 1844/2005:79).

İstemenin nesneleşme basamağının üçüncü sırasında ise bitkilerin dünyası vardır. Bitkilerdeki bireysel nitelikler ise tümüyle toprak, iklim gibi etkilere ya da rastgele koşullara yüklenebilir (Schopenhauer, 1844/2005:79). “Bu basamaktaki real görünüşlerinde isteme, kendini “yaşamaya bağlılık” olarak gösterir. Kör isteme “yaşamayı isteme” olarak, tamamen çıplak, ama daha zayıf, var olmak için kör bir itilim, amaçsız ve hedefsiz bir itilim olarak gösterir kendini bitkide” (Kuçuradi, 2006:35). Sonuç olarak istemenin nesneleşme basamaklarını böylesine değişik gösteren, istemenin alt basamağındaki düzenliliklerdir.

İstemenin en alt ve en zayıf basamağı anorganik dünyadır. İsteme kendini en aşağı basamakta daha silik, bilinebilirlikten uzak ve karanlık olarak ortaya koyar. Bu durum istemenin nesneleşmesinin zayıf halidir.

İmdi, gerçekte, inorganik doğa ile kendi varlığımızın özü olarak kavradığımız isteme arasında bir fark vardır, toptan bir başkalık vardır. Bu farkın kaynağı, öncelikle şudur. Birinde, bir

görüngü türünün yasına bütünüyle birleşmiş bir uygunluk, vardır, diğerinde ise gözle görülür yasadışı bir rastlantısallık vardır (Schopenhauer, 1844/2005:64).

İnsanda ise durum bambaşkadır:

İnsanoğlunun baskın özelliği, bireyselliktir. Bunun için, her kişinin kendi karakteri vardır. Bu yüzden aynı devindiricilerin herkes üzerindeki etkisi bir değildir. Bir insanın anlayışının bereketli alanında bin küçük ayrıntı etkili olur. Oysa başka birinin bunlardan haberi bile olmaz. Bu ayrıntılar onların etkisini değiştirir. Bu nedenle, bir iş, bir eylem salt devindiriciye dayanarak öngörülemez. Çünkü öteki etken eksiktir. Bu etken, bireyin karakteri ile bu karakterle birlikte giden anlayışının tam bilgisidir. Öte yanda, doğal güçlerin belirmeleri bu bakımdan bir karşıt ucu belirler. Onlar genel geçer yasalara göre etki ederler. Sapmaları yoktur, bireysellikleri yoktur. Gözle görülür koşullarda, en sağın belirlemeye bağlıdır. Aynı doğal güç kesinlikle aynı biçimde milyonlarca görüngüsünde ortaya çıkar. Amacımız bu noktayı aydınlatmak, bir tek, bölünmez istemenin bambaşka görüngülerdeki özdeşliğini, hem en zayıftaki, hem de en güçlüdeki özdeşliğini kanıtlamak (Schopenhauer, 1844/2005:64).

Schopenhauer'e göre istemenin kendinde, görünüşlerinden, kalıplarından farklı olarak, zaman ile uzam dışında olduğunu, bundan dolayı da bu çokluğun istemenin bir niteliği olmadığını, istemenin nesneleşme basamağının, yani ideanın doğrudan bir niteliği olmadığını kavrarız. Yani çokluğun olsa olsa, ideanın görünüşlerinin niteliği olduğunu kavrarız. Nedensellik yasının ancak zaman ile uzam bağlantısı içinde anlamlı olduğunu, bu yasanın istemenin kendini açığa vurduğu farklı ideaların bir sürü görünüşünün konumunu orada belirlediğini, onların ortaya çıkış düzenini yönettiğini anımsarız, Bu kavrayışla da Kant'ın büyük öğretisinin anlamı –zaman, uzam, nedenselliğin kendinde şeye değil de salt görünüşe ait olduğunu, onların kendinde şeylerin değil, yalnızca bizim bilginimizin kalıpları olduğu öğretisi– olduğunun farkına varırız (Schopenhauer, 1844/2005:80-81).

Schopenhauer'e göre bilimler, istemenin nesneleşmesinin üst basamaklarını alt basamaklardan türetmek isterken yanlış bir yol izlemektedirler. Çünkü, “doğanın özgün,

bağımsız güçlerini tanıyamamak, yadsımak yanlıştır. Bunun gibi ortaya çıkan güçler, yalnızca zaten bilinen güçlerin belli bir türünün belirlenmesiyle, onları yersiz biçimde özgün, karakteristik güçler de saymak yanlıştır” (Schopenhauer, 1844/2005:86-87). Bu noktada inorganik doğanın bütün güçlerinde ya da organik dünyanın kalıplarında kendini ortaya çıkaran tek şeyin isteme olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle de bu iç çelişkiden istemenin birliği çıkarılabilmelidir. Bu birlik de istemenin yüksek basamaklarında daha belirgindir. Daha aşağı basamaklar ise birbirleri ile çatışmaya girer. Bu çatışma sonucunda ise daha yüksek ideaların görünüşü ortaya çıkar (Schopenhauer, 1844/2005:87-88). Alt basamakların çatışmasıyla, yüksek basamakların görünüşleri ortaya çıkar ve ilk aşama bile şu yasaya uyar: “*Serpens nisi serpentem comederit non fit draco* (yılan, önce başka yılanı yemeden bir ejderha olmaz)” (Schopenhauer, 1844/2005:89).

Ortaya konan bu düşünceler bağlamında Schopenhauer, bir organizmada fiziksel veya kimyasal ayrıştırmaların yapılması, o organizmanın açıklanması için yeterli değildir, der. Çünkü organizma rastlantı sonucu ya da bu güçler aracılığıyla oluşmamıştır. Organizma kendindeki güçle diğer alt ideaları yener. Çünkü bir isteme mümkün en yüksek idea için, diğer ideaları alt eder. Böylelikle aşağı idealar yenilgiye zorlanır. Ancak aşağı idealar da kendi varlıkları için kurtulmaya çalışırlar (Schopenhauer, 1844/2005:89). “Bir parça demiri yukarıda tutan mıknatıs, yerçekimiyle çatışır. Yerçekimi istemenin en aşağı nesneleşmesi olarak, bu demirin özdeği üzerinde öncelik hakkına sahiptir. Mıknatıs bu sürekli savaşta güçlenir bile. Çünkü direnç onu sanki daha büyük bir çaba için uyarır” (Schopenhauer, 1844/2005:89). Bu çatışma, aynı zamanda istemenin nesneleşmesinin aşağı basamaklarında da vardır. Ancak en alt basamakta olan istemenin kör, bulanık olarak kendini açığa vurduğunu görürüz. Bu durum onun nesneleşmesinin en zayıf halidir.

Böylece isteme inorganik doğada kör bir isteme olarak kendini gösterir (Schopenhauer 1844/2005:90-92).

Böylece, her bilgi, ister akılsal ister yalnızca algısal olsun, özünde istemenin kendisinden ileri gelir. Her bilgi özünde salt olarak, bedenin birçok organı gibi bireyi, türü desteklemenin bir aracıdır. O, istemenin daha yüksek nesneleşme basamaklarına aittir. “Bilgi özünde istemeye hizmet etmeğe, onun amaçlarını yerine getirmeye yöneliktir ve neredeyse her şeyde istemenin uşağı olarak işlev görür. Bu durum bütün hayvanlarda ve hemen hemen bütün insanlarda böyledir” (Schopenhauer, 1844/2005:96).

Schopenhauer’e göre istemenin nesneleşme basamakları, detaylı olarak göstermeye çalıştığımız gibi, kendini sırasıyla inorganik dünyada, bitki, hayvan ve insanda, bu şekillerde göstermektedir. Bunun yanında istemenin nesneleşme basamaklarının her birinin kendi içindeki çatışmalarını da gördük.

Schopenhauer’e göre şunu da belirtmeliyiz ki; kendinde şey olarak isteme, hiçbir şekilde bir çokluk ya da değişime katılmaz. Platoncu ideaların nesneleşme basamaklarının görünüşü her ne kadar bireylerin tam sayısı ve biçimlerin özdek uğruna didinmelerine bağlı olsa da bunları isteme için diyemeyiz. Bunlar ancak istemenin nesneleşme kipi olabilirler (Schopenhauer, 1844/2005:96). Örneğin daha önce de belirttiğimiz gibi “tıpkı büyü bir fenerin birçok değişik resim göstermesi gibi, hepsini görünür kılan aynı ışıktır. Böylece yan yana gelerek dünyanın boşluğunu dolduran ya da olaylar olarak art arda gelerek birbirinin yerini alan bütün görüngülerde, aynı bir tek isteme kendini ortaya çıkarır. Her şey onun görünürlüğüdür, nesneleşmesidir” (Schopenhauer, 1844/2005:96-97). Bu durumun daha açık hale getirilmesi için Schopenhauer’in şu sözlerine bakabiliriz:

(Platoncu) ideaların nesneleşme basamakları birbirinden pek farklı olsa da isteme bölünmez, her belirmesinde bütün olarak bulunur. Bunun daha kolay anlaşılması için değişik ideaları bireyler olarak, istemenin en yalın eylemleri olarak düşünebiliriz. Onlarda istencin özyapısı kendini değişik kertelede dile getirir. Şu da var ki, bireyler, ideaların ortaya çıkışlarıdır. Özellikle de istemenin zamanda, uzamda, çokluktaki eylemleridir (Schopenhauer, 1844/2005:99).

II.4.1. İstemenin Nesneleşmesi Olarak Beden

Schopenhauer felsefesi bir yandan Budizm ve Hinduizmden beslense de, çünkü onlar da görünen dünyanın arkasındaki farklılaşmamış bir ilkeyi ararlar ve moral anlamda kişinin kendini hayattan, dolayısıyla istemeden soyutlama yoluna giderler, bir yandan da beden tasarımı söz konusu olduğunda bu konuda Schopenhauer'ın Augustinus'a olan yakınlığını görürüz ki bu yakınlık da Hristiyanlığının beden tasarımına bağlıdır. Dolayısıyla bu bağların açıklığı açısından sırasıyla Augustinus'a ve Budizm'e değinmek yerinde olacaktır.

II.4.1.1. Augustinus'un Beden Tasarımı

Öncelikle diyebiliriz ki Augustinus, insanı üç açıdan yani ontolojik, epistemolojik ve ahlâki boyutuyla değerlendirir. Ele aldığı insan anlayışının bir yönüyle Hristiyan anlayışa diğer yanıyla ise Antikçağa yani Platon ve Aristoteles'e dayandığını söyleyebiliriz. Augustinus'a göre tüm varolanlar arasında insan, özel bir yere sahiptir. Bu düşüncenin temelinde Platon'un görünenler dünyası ile düşünülenler dünya ayrımı ile Hristiyanlığın beden ve ruh yani bu dünya-öteki dünya ayrımının etkisi olduğu gayet açık şekilde görünür. Çünkü Augustinus insan anlayışını şu sözlerle dile getirir: "İnsan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; bir tanesi bu dünyaya ait, öteki ise içimde" (Augustinus, 1841/2007:223). Augustinus insanın bedensel yanının nesnelere dünyasına ait

olduğu fikrini kendi zaman anlayışıyla harmanlayarak ortaya koyar. Augustinus'a göre Tanrı nesnelere hiçlikten yaratmıştır ve dünya var olmadan önce zaman da yoktu. Bu nedenle beden zamansal ve mekânsaldır. Tanrı da zaman ve mekan dışıdır. Böylece kolayca anlaşılacağı gibi beden dünyasal, ruh ise tanrısaldır. Hıristiyanlıktaki ilk günah fikri gibi bedensel hazları ruhsal mutluluğa tercih etmek bu dünyada günah olarak görülür. Dolayısıyla bedensel hazları ruhsal mutluluğa tercih etmek, bu dünyada cezalandırılmaya neden olmuştur. Augustinus insanın ruhsal yanının bedensel yanından daha değerli olduğu düşüncesini, Tanrının insanı kendi suretinden yarattığı inancından almıştır. Bu durumun gerekçesi olarak da insanda bulunan var olmanın, bilmenin ve istemenin Tanrı'da mutlak olarak varolmasını gösterir. Çünkü Tanrı her şeyi bilen, değişmez ve hakikatin kendisidir (Ketenci ve Topuz, 2014:8-9).

Augustinus insanı etik açıdan ele alırken kötülük problemiyle savaşmak zorunda kalmıştır. Çünkü her şeyin yaratıcısı Tanrı ise kötülük nereden gelmektedir? Kötülüğün kaynağının Tanrı olduğunu kabul etmek hem Tanrının mutlak iyi olmasıyla hem de insanın özgür olduğu düşüncesiyle çelişkiye düşmek olacaktır. Bu anlamda Augustinus iki türlü kötülükten yani biri kötülük yapmak (done) anlamında diğeri de kötülüğe uğramak (suffer) anlamında söz etmiştir. Tanrı da mutlak iyi olduğundan iyiliği ödüllendirir kötülüğü ise cezalandırır. Bu nedenle kötülük yapanlar için cezalandırmak kötülüğe uğramaktır. Bu anlamda Tanrı bu anlamdaki yani ikinci tür kötülüğün kaynağıdır. Çünkü kötülüğü yapan biri olmadıkça kötülük ortaya çıkmaz. Buradan anlaşılacağı gibi kötülük isteme ve tercihe ilişkin bir durumdur. Dolayısıyla da isteme, ahlâki açıdan doğruyu ya da yanlışı tercih etme yetisi anlamına gelir. Bu noktada Aristoteles'in düşünce tarzına benzer bir yapıyı Augustinus'ta da görürüz: Augustinus'a göre ruhun mantıksal ya da akılsal olmayan yanına akıl, duyum ve iştahı; ruhun mantıksal yanına da kavrayışı,

istemeyi ve zekayı Tanrı vermiştir. Augustinus'a göre Tanrı insana iyi bir doğa ve bu iyiliği kullanabilme iradesi vermiştir. Bu anlamda insana düşen görev bu sorumluluğu yerine getirebilmektir (Ketenci ve Topuz, 2014:10).

Augustinus'a göre kötülüğün nedenleri kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvetin herhangi birinden, ikisinden ya da üçünden kaynaklanabilir. Bu durumlar insanı doğru eylemden alıkoyan şeylerdir. Böylece doğru eylemde bulunmak için isteme ve akıl-zeka önemlidir. Çünkü nefsin kontrolünü bize sağlayan akıl-zekadır. Akıl bize Tanrı'nın armağanıdır ve bu dünyayı ötesini görmemizi sağlar. Böylece akıldan uzak duran kişi zevklerin kölesi olur ve kötülüğün içine düşer (Ketenci ve Topuz, 2014:11-12).

Augustinus iyi niyeti Aristoteles gibi isteyerek yapılan eylemlere bağlar. Çünkü istemeyerek yapılan bir şey iyi olsa da Augustinus'a göre iyi sayılmaz. Dolayısıyla Augustinus için bir eylemin değeri onun iç değeriyle ölçülür. Sonuç olarak insanın mutluluğu ya da mutsuzluğu Tanrısal iradeye bağlı olup olmamasına bağlıdır. Augustinus'a göre insan ruhu Tanrı'nın olmadığı hangi yöne dönerse dönsün orada acılar çekecektir. Kendisini dolayısıyla ruhunu dünya zevklerine veren herkimse mutlu olamaz (Ketenci ve Topuz, 2014:13).

Augustinus'a göre beden zamansal ve mekânsaldır yani dünyevidir. En büyük kötülüklerin kaynağı da bedensel hazların peşinde koşmaktır. Ancak Tanrının bizlere vermiş olduğu iradeyle bu kötülüklerden uzak durma olanağımız da her zaman vardır. Bu noktada kötülüğün bir tercih-isteme konusu olduğu açıktır. Schopenhauer için beden ardı arkası kesilmeyen isteklerin kaynağıdır. Bu isteklerin hedefine ulaşması her ne kadar mutluluk kaynağı gibi görünse de gerçekte öyle olmadığı ortaya çıkar. Çünkü istemenin sonu yoktur ve doyurulan her istek aslında bir başka isteğe giden yolun önünü açar.

Böylece bu durum sonsuza kadar gider. Hatta bu isteklerin giderilmesi gittikçe başka kişilerin istemeleriyle çatışır hale gelir. Schopenhauer belirli bir kişide nesneleşen istemenin bir başka kişiye ilişkin, onda nesneleşen istemeye zarar vermesini doğru olmayan bir davranış olarak ele alır.

II.4.1.2. Budizm ve Schopenhauer'e Etkisi

Schopenhauer'in felsefesini anlamak için sık sık göndermeler yaptığı Budizm'e değinmek gerekir. Schopenhauer'in etik görüşünün dayandığı temel ilke, Budizm'e ait bir ilke gibi görünmektedir.

Budizm'in kurucusu kendini ne Tanrı'nın bir peygamberi ne de onun bir temsilcisi olarak görür. Hatta Budizm Tanrı-Yüce Varlık düşüncesini de reddeden tek dindir. Ancak kendisinin 'uyanmış' (Budha) olduğunu ve bu yolda rehber olduğunu iddia eder. Kendisini bu anlamda ise insanlara kurtuluş sunan bir haberci olarak görür (Eliade, 1976/2003:86).

Bir prens olarak dünyaya gelen Budha on altı yaşında evlenmiş ve yirmi dokuz yaşında sarayından ayrılmıştır. Böylece yaşlılık, hastalık ve ölümle ilk kez tanışmış ve bu konu üzerine düşünmeye başlamıştır. Daha sonra ise eski metinlere göre Budha müritlerine yaşlılık, hastalık ve ölüm üzerine düşünmekten yaşama sevincinin kalmadığını söylemiş ve bu nedenle insanlığı bu üç kötülükten kurtarmaya karar verdiğini söylemiştir (Eliade, 1976/2003:87). Daha sonra da ailesinin Sakya kabilesi içindeki adı ile Gotama adını alıp gezgin bir çileci olur ve Vaisali'ye (pali dilinde: Vesali) gider. Orada Brahmanca olan bir üstattan klasik çağ öncesi Samkhya öğrenir. Ancak öğretiyi yetersiz bulduğu için orayı terk edip, Magadhan'ın başkenti Racagrha'ya gider. Orada genç çileciden etkilenen Kral Bimbisara ona Krallığının yarısını teklif eder ancak Gotama bu teklifi reddederek

Udraka'nın öğrencisi olmayı seçer. Udraka'nın verdiği yoga dersleriyle ustalaşır ancak bunu da yetersiz bulan Gotama beş müridiyle beraber Gaya'ya gider. Böylece felsefe ve yoga konusundaki çıraklığı bir yıl sürer. Gaya yakınlarına yerleştikten sonra günde bir darı tanesiyle beslenmeyi başararak, altı yıl orada nefesine en ağır eziyetleri çektirmiştir. Daha sonraları bu durumu daha da ileriye götürerek mutlak oruç fikrine kapılır ve neredeyse hareketsiz ve iskelete dönmüş bedeniyle ölüme yaklaşır. Bu büyük çilenin ardından Sakyamuni yani Sakya'ların çilecisi ünvanını alır. Çileciliğin son noktasına ulaştığında ise bunun bir kurtuluş olamayacağını anlar ve orucuna son verir. Dünyayı terk etmeden önce prenslik hayatının tüm zevklerini tatmıştı. Yani insan zevklerinden başlayıp bir çilecinin inziva hayatına kadar her şey onun için tanıdıktı. Gotama dindar bir kadının kendisine ikram ettiği pirinç lapasını kabul edince müritleri tarafından terk edilir. Ancak rivayete göre bu pirinç lapası sayesinde Sakyamuni (Gotama) bedenini toparlar ve yöneldiği ormandaki bir incir ağacının altına oturur ve uyanışı elde edene kadar kalkmamaya kararlıdır. Ancak Sakyamuni meditasyonuna dalmadan önce Mara yani ölüm onu yakalar. Büyük bir tanrı olan Mara Sakyamuni'nin doğum-ölüm, yeniden doğumun ezeli ve ebedi döngüsünü durduracağını sanarak kendi krallığını tehdit altında görmüştür. Böylece Sakyamuni'nin daha önce yaptığı sevaplar ve dost canlısı mizacı sayesinde onu etrafını saran iblislerden ve canavarlardan korumuştur. Mara sadece ölümü simgelemez, o, aynı zamanda Kama yani Eros'u da (hayat ruhu) simgelediği için sayısız kadın çilecinin etrafını sarar ve çeşitli cilvelerle onu baştan çıkartmaya çalışırlar. Ancak bu çaba boşa çıkar ve böylece Mara geri çekilmek zorunda kalır. Böylece diyebiliriz ki Sakyamuni'ye yapılan bu saldırılar onun mutlak ahlâki saflığına gönderme yapmaktadır. Sonuç olarak da artık ana sorununa odaklanması için hiçbir sorun kalmamıştır: Bu odak noktası da acıdan kurtuluştur (Eliade, 1976/2003:87-89).

Budha uykusuz birinci gecede meditasyonun dört aşamasına ulaşır ve tanrısal gözü sayesinde dünyaların bütünü-önlarin sonsuz geleceğini yani karman'ın yönettiği o korkunç ölüm, doğum döngüsünü (reenkarnasyon) kavrar. İkinci gecede ise daha önceki sayısız varoluşlarını kavrar. Üçüncü gece ise bodhi'yi yani 'uyanışı' oluşturur. Çünkü artık doğumların ve ölümlerin o korkunç döngüsünü oluşturan "on iki üretim" adı verilen yasaya ve bunu durdurabilmenin koşullarına ulaşmıştır. Böylece o, gün doğarken Budha yani 'uyanmış' olur. Böylece tekrar beş müridine ulaşır ve onlara acı ve acının kökenini sonlandırma yollarını veren dört soylu gerçeği anlatır. Bu ilk açıklama yani 'yasa (dharma) çarkının döndürülmesi söylevi'dir. Beş mürit onun dediklerini kabul ederek aziz yani 'arhat' olur. Böylece bu düşünce başta 60 keşişe daha sonra da 1000 müride seslenir. Böylece hepsi arhat olur (Eliade, 1976/2003:89-90).

Budha son olarak, ölmeden önce müritlerine son sözlerini şu şekilde dile getirir: "Size sesleniyorum ey dilenci keşişler: Yok olmak şeylerin yasasıdır; sakın çabalarınızı gevşetmeyin!" (Eliade, 1976/2003: 94).

Augustinus için beden dünyevidir ve dünyevi zevklerin peşinden koşmak mutluluktan çok acı verir. Bu nedenle mutlu olmak için dünyevi zevklerden uzaklaşıp, akıl-zeka yoluyla daha doğrusu Tanrının bize vermiş olduğu iradeyle nefsimize hakim olmamız gerekir. Benzer biçimde Budha için de sonu gelmez acılardan kurtulmanın yolu ancak dünyevi ve bireysel arzulardan ya da baştan çıkarıcı tutkularından uzak durmak gerekir. Schopenhauer'in beden anlayışına dikkatle baktığımızda Augustinus'un ve Budizm'in beden anlayışlarına ne kadar paralel olduğunu görürüz. Çünkü Schopenhauer için de beden bir anlamda ardı arkası kesilmeyen isteklerin (istemelerin) kaynağıdır. Bu anlamda bir isteğin hedefine ulaşmaması ya da doyurulmaması kişide acıyı doğurur. Kabaca ifade edecek olursak; bu acıların dindirilmesinin yolu beden istemelerinin önüne

geçmekle mümkündür. Konunun açıklığı açısından Schopenhauer'in beden tasarımına detaylı olarak değinmek gerekmektedir.

II.4.1.3. Schopenhauer'in Beden Tasarımı

Kant, fiziki nesnelere dair bütün bilgimizin bize duyularımız yoluyla geldiğini ve zihnimiz tarafından düzenlendiğini ortaya koymuştur. Schopenhauer ise, her birimiz için, dünyada bu açıklamanın kendisine ilişkin olarak sahip olduğumuz bilgiye uygun düşmediği bir fiziki nesne olduğuna, bu nesnenin de kendi bedenimiz olduğuna işaret eder. Kendi bedenimize dair bilgiyi beş duyumuzun hepsi yoluyla kazanabiliriz, ama burada buna ek olarak tamamiyle farklı türden bir bilgiye daha sahip oluruz. Her birimizin bu fiziki nesne hakkında, beş duyunun herhangi birinden geçip gelmeyen, çok fazla miktarda bilgiye sahibiz. Bu fiziki, nesneyi biz fiilen *dolayumsuz olarak içerden* biliriz. İşte bu, fiziki nesneyle ilgili olarak içerden elde edilmiş, duysal olmayan bilgi, Schopenhauer'e genel olarak nesnelere ilişkin içsel doğalarına ait bilgiye doğru giden yolu aydınlatmak için kullanabilecek bir bilgi görünür (Magee, 1987/2008:222-223).

Schopenhauer'e göre beden, bilen özne için, diğer tüm tasarımlar-nesnelere gibi kendisi için de bir tasarım-nesnedir. Bedenin her devinimi ya da eylemi diğer tüm algı nesnelere gibi kendisine tanıdıkır. Beden ve diğer algılama nesnelere aynı ölçüde bilinebilir olması onların anlamına ilişkin ilkenin ortak olmasından kaynaklanır. Bu ilke de 'isteme'dir (Schopenhauer, 1844/2005:41).

Schopenhauer'e göre, bir kimsenin bedensel hareketleri bir arzu, itki ya da bir dürtünün ifadeleridir. Magee'ye göre Schopenhauer her ne kadar 'kuvvet' ya da 'enerji' terimlerini de tercih edebilme şansına sahip olsa da, o, genel bir betimleyici terim olarak isteme kavramını kullanmaktadır. Bu, Schopenhauer'e göre kendi içinde, bilinçdışı bir

çalama, bir varolma, yaşama, kendini olumlama gayretidir, nihai bir kuvvet ya da enerjidir, ya da kendi verdiği adla, istemdir (Magee, 1987/2008:224-225). Schopenhauer için fenomenal dünya bir enerjidir ancak numenin kendisi bir enerji değildir. O numenin kendisini bizim bu fenomenal dünyamızda enerji olarak gösterdiğini söylemektedir. Durmadan söylediği gibi, kendisinin kullandığı biçimiyle ‘isteme’nin bilinçli enerjiyle, hayatla, kişilikle veya benzer herhangi bir şeyle pek ilişkisi yoktur. Nitekim, o bir taşın düşmesinde ne kadar isteme varsa, bir insanın eyleminde o kadar isteme olduğunu söylemiştir (Magee, 1987/2008:226).

Schopenhauer’e göre kendinden önceki filozoflar hep tasarımla ilgilenmiş ve hataya düşmüşlerdir. Böylelikle Schopenhauer için “Bu bulmacanın çözümü, bilginin öznesine, bir birey olarak görüngüsel varoluşu içinde verilmiştir. Bu yanıt, istemdir. Görüngüsel varoluşun anahtarını ona bu verir, yalnızca bu verir. Bu yanıt bilginin öznesine anlamı açığa vurur, ona varlığının, davranışlarının, devinimlerinin iç işleyişini gösterir” (Schopenhauer, 1844/2005:41).

Sonuç olarak şunu rahatlıkla diyebiliriz: “İsteme, gövdenin [bedenin] *a priori* bilgisi, gövde de istemenin *a posteriori* bilgisidir” (Schopenhauer, 1844/2005:42). İstemenin vereceği kararlar aslında aklın belli bir zamanda ne yapacağına karar vermesidir. Bu nedenle eylem ortaya çıkana kadar, bu durum yalnızca soyut bir yapıdır, düşüncedir. Bu nedenle değişiklik gösterebilir. Ancak onlar gerçekte birdir. Böylelikle beden üzerindeki bir izlenim, aynı zamanda isteme üzerindeki aracısız izlenimdir. İzlenim istemeye karşı ise acı doğar. Ters durumdaysa hoşnutluk ya da haz ortaya çıkar. Ancak haz ya da acıyı tasarım diye adlandırmak yanlıştır. İstemenin ortaya çıkmasında bedende beliren aracısız duygulanımdır (Schopenhauer, 1844/2005:42-43).

Dünyaya dışardan ya da karşıdan bakmak bize sadece nedensel bağlar içindeki dünyayı verecektir. Buradan da bilgi ya da bilim dediğimiz şeyleri elde ederiz. Ancak insan için dünya sadece nedensel bağlar içerisinde var olmaz. Bu nedenle bilimlerin sağlayamadığı ölüm, hastalık ve haksızlık gibi kavramların anlamı nedir, gibi sorular kafamızı kurcalar durur. Schopenhauer'e göre kişiye kendisi hakkındaki bilgisini veren, kişinin isteyen yanıdır. Bunun için kişinin yapıp ettikleri ve bedeninin neler istediği belirleyicidir. Ancak Schopenhauer için beden, sadece biyolojik bir yapı değildir; yani kişinin istemelerinin yanında psişik bir yapıdır da. İnsana varlıktaki özel yerini sağlayan da eski felsefedeki ruh ya da Scheler'in Geist'i değildir. Yani psişik varlığına zıt bir şey değildir. Kişinin kendini görüp, isteyen bir varlık olduğunun farkına varması ve bu durumun sonuçlarına katlanmasıdır. Ancak insanın aslı yanı da ona varlıktaki özel yerini kazandıran yanı değildir. Çünkü yapı bakımından insan türü diğer canlılarla aynıdır. Kişinin kendi hakkındaki bilgisi, gören insana iki yol açar; bunlardan ilki varlığın bilgisine giden yolu açarken diğeri etik bir varlık olma yolunu açar. Sıradan insan ise bu yolu bilemez. Nedensel bağlar içinde sıkışıp kalır (Kuçuradi, 2006:26).

Sonuç olarak bu olgu bize şöyle bir olanak sağlar: “kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi, kişiye iki yol açabilir: kişi, kendini diğer görüntülerden –ve bu arada diğer kişilerden- başka bir şekilde de bildiği için, ‘teorik ve pratik’ bir solipsisme⁷ saplanabilir” (Kuçuradi, 2006:27). Bu durum ‘standart seri üretim’ olan sıradan insanların, kendi nedensel bağları dışına çıkamayan çoğunluğun yürüdüğü bencillerin yoludur (Kuçuradi, 2006:27). Bir diğer yol da filozofun ya da kutsal insanın yoludur. Bu yolda olan insan, dünyanın ardı kesilmeyen bir isteme(ler)den ibaret olduğunu görür. Ancak bu insan

⁷ solus ipse: Yalnız ben varım.

aynı zamanda dünyanın nedensel bağlardan fazlası olduğunu bilir ve dünyanın yapısının insanın yapısıyla bir olduğunu da bilir (Kuçuradi, 2006:28).

Kant görünen dünyayı mümkün kılan şeye bir ad takmamıştı ve onu numenon olarak belirlemişti. Schopenhauer bu kavramın en açık olarak insanda nesneleştiğini gördüğü için, ona ‘en üstün cins’ine göre bir *denominatio a potiori*⁸ ile ‘isteme’ der ve bilinebilirliği buna bağlar. Böylece her türlü görünüş sadece bir tasarımdır. Varolanın aslı ise istemedir ve görünüşten tamamen farklıdır. Hatta tüm görünüşler istemenin birer görüntüsü diğer bir ifadeyle istemenin nesneleşmesidir. Bu görünüş aynı zamanda insanın yapıp etmelerini de kapsar. Ancak bu ikisi arasındaki fark görünüşün derecesine bağlıdır. Tasarım olarak ve isteme olarak dünya ancak bilen insan için ayrı ayrı şeylerdir. Kör istemeyi bilgiyle gören çok az insan ancak aydınlanmış istemeye dönüşür. Böylece aydınlanan isteme kendi kendini susturarak hedefine erişir. Schopenhauer için bir doğruluk var ki; bu doğruluğun yeri ve önemi unutulmamalıdır. Kendi istememizden edindiğimiz bilgi, aracısız olsa bile bu durum bedenimizden edindiğimiz bilgidен ayrılmaz. Çünkü istememizi bir bütün olarak yani doğasına uygun olarak bilemeyiz. Biz onu ancak tek tek eylemlerimizde yani zamanda biliriz. Zaman her nesnenin kalıbıdır. O halde beden, istememizin bilgisinin bir koşuludur. İstememizin bedenimizden ayrı olduğunu kafamızda canlandıramayız (Schopenhauer, 1844/2005:44). Bu doğruluk başka bir sürü yolla da anlatılabilir. “Benim gövdemle [bedenimle] istemem birdir. Ya da algı tasarımı olarak “gövdem” dediğim şeye, istemem diyorum; çünkü ben başka bir yolla karşılaştırılmayacak biçimde onun bilincindeyim. Ya da benim gövdem, benim tasarımı olmasının yanı sıra benim istememdir, böyle gider” (Schopenhauer, 1844/2005:45).

⁸ Daha kuvvetli parçasına göre bütünü adlandırma.

Schopenhauer'e göre kendi bedenimiz ilk başta her ne kadar diğer nesnelere gibi, öznenin bir tasarımı olsa da şu an açıkça ve rahatlıkla diyebiliriz ki; her birimizin kendi bedenimizin tasarımını, başka bakımlardan yani bu tasarıma benzeyen bütün başka tasarımlardan bilinçli olarak ayırt etmemizi sağlayan bir şey var. Bunu sağlayan şey de, bedenimizin tasarımdan *toto genere*⁹ farklı, bir şeydir. Bunu da isteme sözcüğü ile dile getiriyoruz. Bu çifte bilgi bedeninin ne olduğu konusunda, tasarım olması bakımından değil, bunun üzerinde, ötesinde, kendinde ne olduğu hakkında bilgi verir. Çünkü bizim, diğer gerçek nesnelere özyapısı, etkinliği ya da dayanma kertesini hakkında bu tür, doğrudan bir bilgimiz yoktur (Schopenhauer, 1844/2005:46).

Schopenhauer'e göre her özne öncelikle kendi bedeninin istemenin bir görünüşü olduğunu kabul etmelidir. Hatta diğer tüm nesnelere de kendi bedeni gibi uzayda yer kaplayan bir tasarım olduğunu bilmesi gerekir. Bu nedenle tasarım olarak bilinen nesnelere yadsınmasını Schopenhauer iki türlü bencillik olarak adlandırır. Dış dünyanın gerçekliğiyle ilgili sorunun yadsınması kuramsal bencilliği doğurur. Çünkü kuramsal bencillik kendinden başka her görüngünün hayali olduğunu varsayar. Kılıgısal bencillik ise kişinin yalnızca kendini gerçek saymasıdır. Diğer kişiler olsa olsa hayali kişilerdir (Schopenhauer, 1844/2005:47).

Bilgimiz her zaman bireyselliğe dayalı olduğu için sınırlıdır. Bu nedenle felsefecilerin, bu sınırlı bilgiyi genişletebilmek için, kuramsal bencilliğin yolunu tıkanan kısmına takılmadan hareket etmesi gerekir.

Böylece de bir yandan tıpkı gövdemiz gibi tasarım olduklarını, bu bakımdan gövdemizle aynı türden olduklarını kabul edeceğiz. Öte yandan, nesnelere varlığının bir öznenin tasarımları olarak verildiğini, geri kalanın, iç doğasında, bizim kendimizde *isteme* dediğimizle aynı olması

⁹ Bütünüyle.

gerektiğini kabul edeceğiz. Böyle yapmazsak, özdeksel dünyanın geri kalanına bunun yerine ne tür varoluş ya da gerçeklik yükleyeceğiz? Bu dünyayı bir araya getirebileceğimiz öğeleri nereden bulacağız? Bizim için isteme ile tasarımdan başka bilinen ya da hatta kavranabilir hiçbir şey yoktur. Bilinen en büyük gerçekliği, ancak tasarımımızda doğrudan varolan özdek dünyasına vermek istesek, hepimiz onu kendi gövdemizin sahip olduğu gerçekliğe veririz. Çünkü herkes için kendi gövdesi en gerçek şeydir. Ne ki, bu gövde ile onun eylemlerinin gerçekliğini, onun bizim tasarımımız olmasından ayrı olarak çözümlersek onda istemeden başka bir şey bulamayız. Bununla gövdenin gerçekliği bile tüketilir. Böylece, hiçbir yerde, özdek dünyasına yükleyeceğimiz başka türde gerçeklik bulamayız. Dolayısıyla özdeksel dünya, bizim tasarımımızdan başka bir şey olacaksa şunu söylemek zorundayız: Tasarım olmanın yanı sıra (açıkçası kendinde, en derin doğasına göre) özdeksel dünya bizim kendimizde doğrudan *isteme* olarak bulduğumuz şeydir (Schopenhauer, 1844/2005:48-49).

Bedenin en derin doğasından sonra, istemenin özniteliğinin ortaya konması gereklidir. İsteme öncelikle kendini bedenin istekli eylemlerinde gösterir. Bunu da kendisinin bir tasarım olmasının dışında gösterir (Schopenhauer, 1844/2005:49). Yine de diyebiliriz ki; İstemenin bu eylemlerinin temelini ya da nedeni her zaman kendilerinin dışındaki devindiricilerde aramalıyız. Yine de bu devindiriciler, her zaman bu yerdeki, bu zamandaki, bu koşullardaki istemeyle sınırlıdır. Onlar genel anlamdaki istemeyi (istememi) açıkçası benim bütün istememin maksimumunu belirlemezler. Bu nedenle istemenin özniteliğini devindiricilerden hareketle açıklanamaz. Devindiriciler olsa olsa zamanda belli bir noktadaki istememin ortaya çıkışlarını belirler. Ancak istemenin kendisi, güdüleme yasasının yetki alanının dışındadır. Ancak deneysel bir karakterimiz varsa devindirici eylemimizin için yeterli bir açıklamanın temelidir. Ancak bu karakterlerden soyutlanmamız halinde neden şunu değil de bunu istememiz gerekiyor diye soracak olursak, bunun olanaklı bir yanıtı bulamayız. Çünkü yeter sebep ilkesinin etki alanına giren yalnızca istemenin görünüşleridir, istemenin kendisi değildir. İstemenin kendisi, Schopenhauer tarafından nedensiz diye adlandırılmıştır (Schopenhauer, 1844/2005:49-50).

III.BÖLÜM: SCHOPENHAUER'İN ÜÇ İNSAN TİPİ

Schopenhauer *'İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'*da bu noktadan itibaren isteyen ve eylemde bulunan tek tek insanlar arasındaki ilişkiler hakkında konuşmaktadır. Eyleyen bir varlık olarak insan hakkında konuşmak etik olmanın başladığı yeri konuşmak demektir. Schopenhauer eylem alanında konuşurken tek tek insanlar arasında ve kişinin kendisiyle ilişkisinde üç tür ilişki görür ve bu ilişkiye bağlı olarak üç insan tipi teşhis eder. Ancak burada söz konusu olan şey tür olarak insan değil, kişi olarak insandır. Bunun yanında Schopenhauer dünya hakkında belirli bir fikri olan ve belirli bir bütünlükle tek bir insan olarak kişiden söz etmektedir.

III.1. Akıllı İnsan

Schopenhauer'in etik görüşünde önemli kavramlardan, onun insan anlayışını ele veren temel kavramlardan birisi de 'akıllı insan' kavramıdır. Schopenhauer'in bu kavramla, 20. Yüzyılda Frankfurt Okulu düşünürlerinden Adorno ve Horkheimer'in dile getirdiği akıl eleştirisini önelediği bile söylenebilir. Bilindiği gibi Horkheimer ve Adorno *'Aydınlanmanın Diyalektiği'* adlı kitaplarında, her şeyi araçlaştıran, amaçların değeri hakkında düşünmeyen düşünme biçimini, Batı düşüncesini, Aydınlanmadan bu yana belirleyen temel düşünme biçimi olarak anlatmaktadırlar. Bu anlamda akıllı insan tipinin ilk örneği Horkheimer ve Adorno için Odysseus'tur. Odysseus Troia'yı yıkan tahta at fikrini bularak araçsal düşünme modelinin ilk efsanevi örneğini gösterir.

Horkheimer ve Adorno *'Aydınlanmanın Diyalektiği'* nin, *'Odysseus ya da Mitos ve Aydınlanma'* adlı bölümünde Odysseus'un serüvenlerini, benliğin kendisini korumaya yönelik çabası olarak değerlendirirler. Kendini koruma dürtüsünün göstergelerinden birisi de kurnazlıktır (Adorno ve Horkheimer, 1947/2010:71).

Adorno ve Horkheimer'a göre, insanın insan üzerinde ve kendi dışındaki doğa üzerinde egemenlik kurmasının temelini Odysseus'un düşünce biçiminde buluruz. Odysseus'un kurnazlık formülü şu şekilde ortaya çıkar: "yalıtılmış ve araçsal zihin her şeyden vazgeçip kendini doğaya uydurmakla doğanın hakkını doğaya verir ve doğayı tam da böyle aldatır" (Adorno ve Horkheimer, 1947/2010:87).

Adorno ve Horkheimer, Odysseus'un başından geçen serüvenleri, risk alan burjuva toplumuna benzetir. Çünkü yok olma ve aldatma arasında kalan insan, aldatmayı seçerek aklın (ratio) kendi tikelliğini ele veren ilk lekesini oluşturmuştur (Adorno ve Horkheimer, 1947/2010:92).

Böylelikle Odysseus'un akıl anlayışının Schopenhauer'in akıllı insanıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Çünkü Odysseus, her şeyi araçlaştıran ve bunu kurnazca gerçekleştiren bir akıl anlayışını temsil ederken, Schopenhauer'in akıllı insanı da amacına ulaşmak için her şeyi araçlaştıran, bunu yaparken de her türlü aracı elde etme konusunda yetenekli olan insan tipine gönderme yapar.

Her şeyi araçlaştırmamanın insan varoluşunu ortadan kaldırdığının Aristoteles de farkındadır. *Nikomakhos'a Etik*'te dile getirilen "yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza dek gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun en iyi olacağı açık" (Aristoteles, 1890/2009:9-10) ifadesi bu durumun örneği sayılmalıdır. Schopenhauer'in etik görüşünde akıllı insanın konumu da bu anlayışın eleştirisidir.

Etik eylem söz konusu olduğunda asıl söz sahibi olanın (akıl-duygu) ne olduğu filozoflar tarafından her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Akılcı (rasyonalist) filozoflar,

adından da anlaşılacağı gibi, etik eylemler konusunda bize doğru yolu gösterecek olanın akıl olduğunu savunmuşlardır. Ancak düşünce tarihine baktığımızda bu görüşe karşı çıkan hatta kimi zaman tam tersini savunan birçok filozofla da karşılaşmak mümkündür. Böylesi bir araştırma içine girdiğimizde bu görüşlerin Antikçağ'dan, Sokrates'ten, başlayarak günümüze kadar sürdüğünü görürüz. Sokrates âdalet ve iyilik gibi ahlâksal kavramları akılda apriori olarak bildiğimizi söyler. Bu nedenle iyiliği araştırmanın yolu mantık ve matematik gibi soyut doğruluklardan geçer. Aristoteles için de “theoria” yaşamı en yüksek mutluluğun kaynağıdır (Aristoteles, 1890/2009:174). Yani bunun yolu akıl yürütmenin saf kuramsal gücünü kullanmaktan geçer. Ancak Hume için akıl, bize yalnızca neyin nereden çıkabileceğini söyler (Hume, 1777/1976:10). Kant ise Humecu görüşün karşısında yer alarak, akıl sahibi her varlık için evrensel bir ahlâk yasası olduğunu ortaya koyar. Kant'a göre ahlâk yasasının temeli doğa yasalarında değil, bunun karşısında yer alan sadece apriori kavranabilen saf akılda aranmalıdır. Sonuç olarak akılcı düşünürler ahlâk ilkelerinin akıl yoluyla ulaşılan ilkeler olduğunu, bir bakıma zorunlu ve değişmez olduğunu ileri sürmektedirler, diyebiliriz. Schopenhauer'e göre akıl öncelikle şu açıdan önemlidir:

Aslında *us[akıl]* kelimesini karşılayan bu özellik, insanı hayvan gibi salt dış dünyayı *algılama* yeteneğine sahip yapan bir kavrayıştan değil, tersine mantıklı bilincinde sabitleyebilmek ve sıkı sıkıya tutabilmek için insanın kelimelerle tanımladığı ve bu sırada ele aldığı sayısız bileşimlerin onları meydana getiren kavramlar gibi algı yoluyla bilinen dünyayı karşıladığı ve aslında *düşünme* denilen ve insan cinsinin bütün diğer varlıklar karşısındaki büyük üstünlüğünü mümkün kılanı, yani dili, düşünceyi, geçmişe geri dönüp bakmayı, gelecek kaygısını, hedefi, niyeti, birçok kişiyle planlı hareket etme becerisini, devleti, bilimi, sanatı vb. oluşturan genel kavramların (*notiones universales*) üretiminden ibarettir (Schopenhauer, 1839/1998:42).

Schopenhauer'e göre insan “*düşünüp taşındığı algılanamayan düşünceler* sayesinde var olmayı, geçmiş ve geleceği kavrayan sonsuz büyüklükte bir ufka sahiptir” (Schopenhauer, 1839/1998:43). Bundan dolayı seçimlerinde sadece şimdiki zamanın

sınırları içinde sıkışmış hayvanınkinden çok daha geniş ve güdülerden meydana gelen bir görüş sahasına sahiptir (Schopenhauer, 1839/1998:43).

“İnsan düşünme yeteneği sayesinde etkisini istençleri üzerinde hissettiği güdülerini, istençleri önünde tutabilmek için arzu edilen bir düzende değiştirilmiş ve tekrarlanmış olarak şimdiki zamana getirir. Buna *düşünüp taşınma* denir” (Schopenhauer, 1839/1998:44). İnsanda tasarlama yeteneği olduğundan dolayı, bu yetenek sayesinde hayvan için mümkün olandan çok daha geniş kapsamlı bir seçim şansına sahiptir. Schopenhauer insanı bu yönden ‘*görelî özgür*’ olarak adlandırır. Yani insan, bu yönüyle, hayvan için zorunlu olan şimdiki zamanda algılanan güdülerin ya da etki yapan nesnelere doğrudan zorlanmasından bağımsızdır; insan *güdülerini* ya da düşünceleriyle şimdiki zamanın nesnelere kendisini bağımsız tarif eder. Bu görelî özgürlük, eğitim sahibi olmakla birlikte derin düşünemeyen kişilerin, insanı hayvandan bariz bir şekilde üstün yapan isteme özgürlüğünden temelde anladıklarıdır (Schopenhauer, 1839/1998:44).

Schopenhauer’e göre insan için güdüler sadece şimdiki zamana ve çevredekilere bağlı olmadığından dolayı ve insanın karşılaştığı engeller yine salt düşüncelerden oluştuğu için insan bu durum karşısında adeta şaşkına döner. Hatta onların varoluşları ve sonuçlarının zorunluluğundan bile şüphe eder. Böylece yapılan şeyin aynı zamanda yapılmayabileceğini, istemenin etkisi olmadan, kendiliğinden karar verdiğini ve bu kararın her eylemi başlatan sonu görülmeyen bir değişiklikler serisinin başlangıcı olduğunu düşünür. Schopenhauer’e göre bu yanılgı öz bilincin yanlış yorumundan yani ‘istediğimi yapabilirim’ düşüncesinden kaynaklanır. Bu durum özellikle her zaman olduğu gibi salt yalvaran ve birbirini karşılıklı dışlayan güdülerin eylemi söz konusu olduğunda daha belirgindir (Schopenhauer, 1839/1998:50-51). Bu yanılgının temeli ise aslında öz bilince ait yanlış yorumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü o sırada o kişinin “düşleminde

belirli bir anda sadece *tek* resmin var olabilmesi ve o an için diğer her şeyi dışlamasına dayanır” (Schopenhauer, 1839/1998:52). Schopenhauer’e göre isteme özgürlüğünün varsayımları altındaki bir değerlendirmede her insan davranışı açıklanamaz bir durum, nedensiz bir etki olurdu. “Eğer bir insan böyle bir ‘*liberum indifferentiae*¹⁰’yi düşünebilme cesaretine sahip olsaydı sonunda bu konu hakkında usun sessiz kaldığının farkına varırdı: ‘us’ta [akılda] böyle bir şeyi düşünmeye yarayacak bir biçim yoktur” (Schopenhauer, 1839/1998:55).

Schopenhauer’in akıldan ne anladığına ve akıl ile isteme arasındaki bağıntıya kısaca değindikten sonra Schopenhauer’in akıllı insanına değinmek konunun açıklığı açısından yerinde olacaktır.

Akıllı insan, yani hayata farklı derecelerde ‘evet’ diyen, bunu ilk olarak biyolojik varlığını (bedenini) ayakta tutma isteği ile gösterir. İkinci olarak ise bir anlamda türünü devam ettirme isteği ile kendini gösterir. Kişinin biyolojik varlığını kabul etmesiyle kendi varlığına bir şey katarken, ikincisi ise de hayata bir şey katar. Yani yalnız kendi varlığına değil aynı zamanda, doğumun ve ölümün ötesinde olan hayatın kendisine kişi, ‘evet’ demektedir. Kişi bunu dünyaya getirdiği yeni kişiyle yapar. Doğan kişi her ne kadar doğuran kişiden farklı bir görünüşe sahip olsa da aslında onunla aynıdır. Hayata ‘evet’ demenin en güçlü tarafı dünyaya çocuk getirmektir. Burada insanın en üstün amacını ve hayatın ebediliğini görürüz (Kuçuradi, 2006:72).

Yaşama isteğinin olumlanması ya da yadsınması aslında bir *velle et nolle*¹¹dir (Schopenhauer, 1851/2014:44). Schopenhauer’e göre yaşama isteğinin kendini en çok

¹⁰ Seçme özgürlüğü.

¹¹ İsteme ve istememe.

gösterdiği yer ‘üreme’nin olduğu yerdir. Çünkü Schopenhauer’e göre üreme şunu ifade eder: Yaşamayı isteme kendisini bir kez daha olumladı (Schopenhauer, 1851/2014:50-51).

Kendi istemesinin ve az çok da neyi istediğinin farkında olan kişi, bilgi derecesine göre isteğine ulaşmak için en uygun araçları kullanmaya çalışır. Kişi böyle yaparak hayatı doldurur, evetler ve hiçten, boşluktan ve can sıkıntısından kurtulur. Kişinin istekleri bazen o kadar şiddetli olur ki isteklerini gerçekleştirmek için önündeki şeyleri (diğer kişileri) yok etme pahasına istemesine ‘evet’ der. Çünkü burada kişinin hissettiği sadece kendi istemesidir. Böylece diğer kişilerin bir nesneden ya da görüntüden bir farkı yoktur. Böylesi bir kişi için kendisi yani ‘ben’i dünyanın merkezidir (Kuçuradi, 2006:73).

Kausal bağların örgüsü içindeki kişilerarası çatışmanın, dolayısıyla acının temeli, “denizin bir damlacığı”ndan başka bir şey olmayan kişinin, kendini dünyanın merkezi olarak görmesi; “makrokosmos”un karşısında kendini bir “makrokosmos” olarak görmesi; “mikrokosmos”un yokolmasını “makrokosmos”un yokolmasıyla bir tutması; bu yüzden de kendini ayakta tutmak için, “iyi geçinmek” için herşeyi hiçlemeye hazır olmasıdır. Haksızlık ve onun etrafında toplanan yalan, kurnazlık, insanları zorlama v.b. , temelini kausal bağlarına sıkı sıkıya sarılmış olan insanın bu özelliğinde bulur (Kuçuradi, 2006:73)

Bu kişiler arası çatışma yani acının da kaynağı olan çatışma, özünde istemenin kendi kendisiyle çatışmasının bir ürünüdür. Bu nedenle hayata ‘evet’ demek, aslında acıya, ölüme, eksikliklere ‘evet’ demektir. Hayata ‘evet’ demenin arkasında aslında, farkında olunsa da olunmasa da, hiçlenmekten nihilismden sıyrılmak yatar. Böylece akıllı insanın nihilismden kaçınma çabası, dünyaya çocuk getirme çabasıyla kendini gösterir (Kuçuradi, 2006:74).

Düşünce tarihine baktığımızda, genel olarak, insanın kötü ya da bencil olduğu görüşünün birçok düşünür tarafından ele alındığını görürüz. Bunlardan bir tanesi Schopenhauer’dir. Ancak Schopenhauer’in bir anlamda farklılık taşıdığını rahatlıkla

söyleyebiliriz. Çünkü Schopenhauer öncesi insanın kötülüğü ya da bencilliği bir anlamda yarı felsefi bir anlamda yarı sosyolojik ya da teolojik açıdan ortaya konmuştur. Oysa Schopenhauer insanı, doğa nedenselliği içinde ele almış ve onun dünya ile kurduğu bağlardan yola çıkarak bencil bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Günümüzde ise insanı yine doğa nedenselliğiyle ele alan ancak bu biyolojik bir bağlamda ele alan kişi '*Gen Bencildir*'¹² adlı eseriyle Dawkins'tir.

İstemenin nesneleşmesi olarak insanın ve hayvanın ortak yanı arzularına ulaşmak için didinmektir. Ama insanın istemesine konu olan nesnelere bir sonu olmadığından, Schopenhauer bu durumu "giderilmez bir susuzluk" olarak betimler. Schopenhauer'e göre bütün isteklerin temelini gereksinimler, yani eksiklikler oluşturur. İstemenin tam nesneleşmesi olarak insan tepeden tırnağa somut bir istek, somut bir

¹² Dawkins gen sözcüğünü "çok sayıda nesil boyunca devam edebilecek denli küçük ve sayısız kopyalar halinde etrafa dağılacak bir genetik birim" (Dawkins, 1976/2007:28) olarak adlandırır. Ancak bu tanım Dawkins'in dediği gibi katı ve değişmez bir tanım değil, daha çok sınırları belli olmayan bir tanımdır. Bu anlamda gen, her ne kadar çok mutasyona uğrarsa, bahsedilen gen olma niteliğinden o derece uzaklaşır (Dawkins, 1976/2007:28). Dawkins bu kitaptaki amacının, gerek bireysel bencilliği gerekse bireysel özveriyi nasıl açıkladığını göstermek olduğunu söyler. Ancak açıklama girişimine başlamadan özveriyle ilgili yanlış bir kanıyı düzeltme girişiminde bulunur. Çünkü Dawkins'e göre bu durum başta "Canlılar "türün iyiliği için" veya "grubun iyiliği için" bir şeyler yapmak üzere evrimleşirler" düşüncesiyle ortaya çıkar (Dawkins, 1976/2007:12). Böylece "Türün devamı", üreme kavramıyla ilgilidir. Böylece türün devamı üremenin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İkinci yanlış kanı ise hayvanların türün devamlılığını sağlayacak şekilde davranacağına inanmaktır. Bu durum da bizi türün özverili davranacağı sonucuna götürür (Dawkins, 1976/2007:13). Dawkins'e göre yanlış olmakla birlikte, Darwin'ci düşünceye de ters düşmektedir. Bu düşünce de "Evrime, doğal seçim yoluyla işler ve doğal seçim de "en uygun" olanın, farklılıkları nedeniyle ayakta kalmasıdır" (Dawkins, 1976/2007:13). Buradaki "en uygun" ifadesi varolma mücadelesi içinde türün daha yüksek olan çıkarları için gerektiği takdirde kurban vermesidir. Böylece neslin tükenme olasılığı arttıkça kurban verme olasılığı düşecektir. Bu durumda grup içindeki bencil canlı yoluyla bu yapı çocuklarına daha sonra nesilden nesile aktarılacaktır (Dawkins, 1976/2007:13). "Bütün bunların bencillik ya da özverili olma ile ne ilgisi var? Oluşturmak istediğim düşünce şu: Genler, hayvan davranışını -ister bencil ister özverili olsun- yalnızca dolaylı yollardan denetler, ancak bu yine de çok güçlü bir denetimdir. Genler, yaşamkalm makinelerinin ve onların sinir sistemlerinin yapısını belirleyerek davranışları etkilerler" (Dawkins, 1976/2007:45). Dawkins genleri usta programcılara benzetir. Dawkins'e göre makinelerin yaşamda kalmak için yaptığı kopyalama işlemi gibi genler de kendini korumak için böylesi bir yol izlerler (Detay için bkz: Dawkins "Gen bencildir").

gereksinimdir. ‘Yaşama isteği’ olarak insan yaşamının tümünü bu nedenle ‘yaşamı koruma gereksinimi’¹³ doldurur (Schopenhauer, 1844/ 2005:236-237).

Yaşama isteğinin ilk ve en yalın onaylanışı bireyin kendi bedenini onaylamasıdır. Beden, ortaya koyduğu eylemleri aracılığıyla istemenin bir anlatıma dönüşür. Bu onaylama bedenin kendi güçlerini kullanarak kendini onaylaması olarak ortaya çıkar (Schopenhauer, 1844/2005:253). Yaşama isteği bireylerde kendisini bencillik olarak gösterir. İsteme bencillik aracılığıyla, bir bireyde nesneleştiği bedeni onaylamanın ötesine uzanır ve başka bir bireyin bedeninde görünüşe gelen istemenin yadsınmasına varır. Bu durumda bir kişinin istemesi başka birinin isteme alanına zorla girer. Birey bunu öteki bedeni yok ederek, ya da örseleyerek yapar; ya da öteki bireyin bedenindeki güçleri kendi istemesi için hizmete zorlar. Bu durumda da kendi istemesinin gücünü arttırmış olur (Schopenhauer, 1844/2005:253).

Schopenhauer’e göre insanlar arasındaki her türlü kötülüğün (bir kişinin, onu sınırlayan dış güç yokken, fırsatını bulur bulmaz neredeyse her zaman yanlış yapma eğiliminin kaynağı, ‘bencilliktir’ (Egoismus) (Schopenhauer, 1844/2005:258). Bencil kişi yalnızca kendi esenliğinin peşindedir, başka birinin esenliğine hiç aldırmaz, ötekinin varlığı ona tümüyle yabancıdır. Bencil kişi başkalarını gerçekliği olmayan maskeler olarak görür (Schopenhauer, 1844/2005:268). Ancak tam da bu durumda öğrenilebilecek en temel bilgi ortaya çıkar: “belirli bir isteğe ulaşmak, istenilen belirli bir şeyi elde etmek,

¹³ Spinoza da yaşamı koruma gereksiniminden söz eder ve onu ‘conatus’ olarak adlandırır. Conatus’ta “her şey kendi varlığında devam etmek için elinden geleni yapar” (Spinoza, 1901/2004:171). Spinoza için conatus, aynı zamanda bir güçtür “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir” (Spinoza, 1901/2004:171). Bu kavram, hem Spinoza hem de Schopenhauer tarafından kullanılmış olsa da, her iki düşünür için farklı anlamlar taşıyor gibi görünmektedir. Çünkü Spinoza için yaşamı koruma gereksinimi bir gereklilik ve güç olarak pozitif bir anlam taşımaktadır. Oysa Schopenhauer için yaşamı koruma gereksinimi kendini onaylamasıyla tam da istemenin kendisini onaylamış olur ve gittikçe kişiyi bencil olmaya sürükler.

istemenin azgın dürtüsünü susturmaya yetmez” (Schopenhauer, 1844/2005:270). Yalnızca gereksinimlerinin peşinden giden bir kişi için, elde edilen her şey, doyurulan her tek isteme nesnesi, ancak bir sonraki isteme nesnesini doğurur (Schopenhauer, 1844/2005:270). Kişiler arası ilişkilerde etik sorunlar da bu noktada başlar. Schopenhauer belirli bir kişide nesneleşen istemenin bir başka kişiye ilişkin, onda nesneleşen istemeye zarar verici bu tarzda eylemlerini ‘yanlış’ kavramıyla karşılar (Schopenhauer, 1844/2005:254). Akıllı insan böylece kendi bencilliği uğruna diğer herkesi araç olarak kullanan kişidir.

Şimdi ise Schopenhauer’in yaşama isteğinin evetlenmesi ve bunun yanında doğum ve ölümün ötesinde olan (türün devamlılığı üzerine) düşüncelerini ele aldığı ‘*Aşkın Metafizigi*’ adlı eserine değinmek konunun açıklığı açısından yerinde olacaktır.

Schopenhauer’e göre her türlü aşkın kaynağı cinsel güdüdür. Aşk daha belirli, özelleşmiş ve bireyselleşmiş cinsel güdüdür. Yaşama sevgisiyle birlikte tüm dürtülerin en güçlüsü ve en etkilisidir. Hedefi gelecek neslin oluşturulmasıdır. Gelecek nesiller aşk ilişkisiyle belirlenirler. Aşk mevcut bireyin rahatı, mutluluğu ve tercihleriyle ilişkili değildir. Türün istemesidir. Belli bir bireye odaklanmaksızın, kişinin bilincinde kendini cinsellik olarak duyuran şey, yaşama isteğidir. Belli bir bireye yönelmiş cinsellik olarak kendini duyuran şey ise, kendi başına belirlenmiş olarak yaşama isteğidir. Yaşamayı isteme belli bir doğaya sahip bir varlığı dünyaya getirmek ister (Schopenhauer, 1851/009:37).

İki kişi karşılıklı, sürekli ve kararlı olarak birbirlerinden hoşlanmaz ise bu onların dünyaya kötü biçimde teşekkür etmiş, uyumsuz ve mutsuz bir varlık getireceklerine işaret eder. Bu iki kişi yaşama isteğinin amaçları için ne kadar uygunsalar, aralarındaki aşk da o kadar uygun olacaktır. Cinsel çekim kendisini türde gösterdiği şekilde yaşama

isteğinin amaçlarına uygun bir nesil yaratma amacı taşır. Yoksa kişilik bakımından birbirine dost olabilecek güzel ve yakışıklı insanlar birbirlerine tiksinti ile bakabilirler. Birbirlerine kişilik bakımından hiç uymayan insanlar arasında ise aşk doğabilir (Schopenhauer, 1851/2009:58-61).

Bireysel amaçları gözetmek için oluşan bencillik, insan hayatında çok etkindir. Ama türün amaçları bireysel amaçların önüne geçebilir. Doğa ya da yaşamayı isteme kendi amaçlarını bireyin mutluluğuna rağmen gerçekleştirebilmek için bir yanılsama yaratır. Kendi amaçlarını bireyin amaçları gibi gösterir. Bu noktada içgüdü devreye girer. İçgüdü türün algısı-sezgisidir ve türün özelliklerini muhafaza etmek için mücadele eden duygudur. Türe hizmet eden neyse onu istemeye sunar. Bireyin duyumsadığı ise güzelliştir. Güzelliği nesnel bir şey olarak algılarız. Ancak güzellik, yaşama isteğiyle alakalıdır. Güzel bulduğumuz şeyler aslında türün karakterinin, en saf manada, dışa vurduğu özellikler ve kişinin yoksun bulunduğu mükemmelliyetliklerdir. Güzellik ise bir kuruntu ve yanılsamanın doğmasına yol açar: Güzelliği ile cezbeden kişinin elde edilmesiyle, büyük bir mutluluğun bulunacağı yanılsaması. Böylece elde etme ile gelen aldatılmışlık duygusu bunun kanıtıdır (Schopenhauer, 1851/2009:68-70).

İki kişinin karşılaştıklarında birbirlerini karşılıklı incelemeleri aslında türün koruyucu ruhunun bunlardan doğabilecek çocuğu düşünmesidir. Yani bu ruh eros'tur. Eros tek tek kişilerin mutluluğunu türün muhafazası için feda edebilir. Herkese yönelmiş cinsellik, adi ve soysuz bir görünüm taşırken, tek bir kişiye yönelmiş cinsellik yüce ve soylu görünür. Oysa tek kişiye yönelmiş cinsellik türün niteliğine hizmet ederken, herkese yönelmiş cinsellik türün niceliğine hizmet eder. Tek kişiye yönelmiş cinsellik, aslında yaşama isteğinin kesin bir şekilde belirlenmiş ve ancak bu belirli anne ve baba tarafından dünyaya getirilebilecek olan bir varlıkta kendisini nesnelleştirmek istemesidir. Bu duygu

(yani tek kişiye yönelmiş sevgi) bir yanılsamadır. Kişinin kendisini bir başkasından daha fazla tatmin etmeyecek biri için her şeyi feda etmesine yol açar (Schopenhauer, 1851/2009:74).

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Schopenhauer için aşk, akıllı insanın araçlaştırmacı düşünme biçiminin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kişi gerçeklik tarzında varolmanın ilkesi olan principium individuationis ağına dolandığı ölçüde kendini ötekilerden farklı sayar ve bu bilgiye olanca gücüyle sarılır, çünkü onun bencilliğine uyan, onu destekleyen budur. İşte tam da bu anda Schopenhauer'e göre bilincin en derin yerlerinde gizli bir sezi uyanır. Bu sezi, şeylerin bir tür düzenin sadece görünüşü olduğuna, şeylerin kendilerinde yani daha derin bir düzeyde, bambaşka olduklarına ilişkindir. Böylece bu sezi kişinin içinde belli belirsiz karanlık bir duygu, tasarımın kendisinden ya da tasarımın kalıbından ayrı olarak şeylerin kendilerinde, onlarda görünen bir tek yaşama isteğinin olduğunu duyurur. Sonuç olarak bu sezgi kişiye kendi kendini tanıyamadığını, oklarını kendi kendisine çevirdiğini, görünüşlerden birinin mutluluğunu artırmayı amaçlarken aslında başka bir görünüşe büyük acı verdiğini duyurur (Schopenhauer, 1844/2005:271-272). Schopenhauer'in ifadesiyle söylenecek olursa: "Yaradılışın hakiki iyiliği, çıkar gözetmeyen erdem, saf yüce gönüllülük, soyut bilgiden kaynaklanmaz. Bunların kaynaklandığı bilgi soyut değil, dolaysız ve sezgiseldir" (Schopenhauer, 1844/2005:277). Schopenhauer'e göre bu bilginin akıl yürütmeye hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü bu bilgi, soyut bir bilgi olmadığından dolayı iletilemez. Bu bilgi, herkesin içinde herkesin kendisi için doğmalıdır. Bundan dolayı bu bilgi, kendi uygun anlatımını kelimelerde değil, sadece işlerde, eylemde, insan yaşamının akışında bulur (Schopenhauer, 1844/2005:277).

III.2. Sanatçı (Deha) İnsan

Schopenhauer'in akıllı insanı gördüğümüz üzere istekleri ve arzuları pesinde koşarak hayata bir anlamda 'evet' diyen kişidir. Yani yalnızca doğa nedenselliği içinde yaşayan bu kişi dünyayı bu çeşit bağlarla algılayan kişidir. Ancak Schopenhauer'e göre doğa nedenselliği içinde yaşamakla kalmayıp aynı zamanda bu doğa nedenselliği içindeki sonu gelmez istekleri gören-görebilen insanlar da vardır. Bu anlamda istemenin nesneleşmesini gören ve ortaya koyduğu sanat eseriyle belirgin hale getiren kişi sanatçı, yani dehadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki sanatçı kişinin istemesini susturmak gibi amacı yoktur. Bu anlamda Schopenhauer için sanatçı kişinin eylemlerinin, akıllı ve kutsal insandan ayrı olarak, etik açıdan bir değerlendirmesi söz konusu değildir. Çünkü sanatçı sadece idenin bilgisini yeniden ortaya koyar. Ona hiç müdahale etmez. Sanatçı ortaya koyduğu sanat eseriyle, idenin bilgisini doğrudan doğruya olduğu gibi hissederek somutlaştırmaya çalışır. Yine de sanatçı kişinin Schopenhauer açısından önemi büyüktür. Çünkü sanatçı ortaya koyduğu yapıtıyla dünyayı değiştiren insandır. Hayat doğa nedenselliği içinde akıp gider. Oysa sanatçı kişi doğa nedenselliğinden koparak yapıtıyla idenin bilgisini kalıcı hale getirir.

Schopenhauer'e göre, gerçeklik dehşet verici bir yerdir. Yani, Schopenhauer'e dünya acımasızlık, adaletsizlik, hastalık ve baskıyla dolu berbat bir yer olarak görünmektedir. Dünyadaki bütün hastane ve hapisaneler en korkunç acı ve eziyetler altında ezilen insanlarla dolup taşmaktadır. Böylelikle, Schopenhauer'in, dünyanın metafiziksel dayanağının kötü ve kabul edilemez bir şey olduğu, bu temel üzerinde hiç varolmamanın varoluştan daha iyi olduğu mealindeki ünlü görüşü elde edilir (Magee, 1987/2008:228). Ancak Schopenhauer'in bu konuda söyledikleri bu kadarıyla sınırlı değildir. Bu durumdan çıkış yolları üzerine de konuşmuştur. Kendi içinde arzuyu,

bencilliği, tutkuyu, düşmanlık ve çatışmayı ihtiva eden estetik temaşa, sanat, yaratma ve sanata kıymet takdir etme gibi geçici birtakım yollar önermiştir (Magee, 1987/2008:228).

Schopenhauer'e göre bütün ilişkilerin dışında olanla, dünyada gerçekten özlü olan tek şeyle, dünyanın görünüşlerinin gerçek içeriği ile ilgilenen ve zamanın akışına bağlı olmayan, kısaca idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle uğraşan alan sanattır, yani bu dehanın işidir. O, saf seyre dalış (pure contemplation) aracılığı ile kavranan sonsuz ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik ögeyi yineler ya da yeniden yaratır (Schopenhauer, 1844/2005:132).

Sanat, ideanın içinde üretildiği gerece göre yontu, resim, şiir ya da müzik olur. Onun tek kaynağı, ideaların bilgisidir; tek amacı bu bilginin iletilmesidir....sanat her yerde amacına ermiştir. Çünkü, o seyre dalışının nesnesini dünyanın gidişindeki akıştan koparıp alır, bu nesneyi önünde yalıtılmış olarak tutar (Schopenhauer, 1844/2005:132).

Schopenhauer'e göre idealar seyre dalış (contemplation) aracılığıyla kavranır. Deha da doğası gereği böylesi bir seyir yeteneğine sahiptir. Böylesi bir yetenek, içinde durduğu ilişkileri unutan birini gerektirir. Bu nedenle deha, en yetkin nesne haline gelen kişidir ve böylesi bir durum aslında aklın nesnel bir eğilimidir. Böylesi bir eğilim de birinin kendi kendisine ya da istemeye yöneltilmiş olan öznel eğilimin tersidir (Schopenhauer, 1844/2005:133). "Dolayısıyla deha, kişinin kendisini saf algı durumunda tutma, kendini algıda yitirme, bilgiyi istemenin hizmetinden çekip alma yetisidir. Oysa bilgi kökeninde salt bu hizmet için vardır. Başka deyişle, deha kişinin kendi çıkarlarını, dileklerini, amaçlarını bütünüyle görüş dışı bırakma gücüdür" (Schopenhauer, 1844/2005:133). Böylesi bir bilgi, istemeden arınmış bir özneye gereksinim duyar. Bu durumun kendisi dehalardaki huzursuzluk boyutuna varan canlılığı açıklar. "Şimdi" (şimdiki zaman) deha için pek doyurucu değildir. Bunun nedeni de 'şimdi'nin dehaları tekeline alamamasıdır. Oysa sıradan kişi tamamıyla şimdinin elindedir. Sıradan kişi

kendini şimdide kapatmış ve onunla doymuştur. Bu nedenle düş gücü dehanın özüne ait bir ögedir. Kimi zaman da düş gücü ile deha aynı şey olarak kabul edilir. Bu yönüyle deha sonsuz idealardır yani dünyanın, bütün görünüşlerin kalıcı, özsel kalıplarıdır. İdeaların bilgisi soyut bilginin aksine zorunlu olarak algı yoluyla elde edilen bilgidir. Dehanın düş gücü onu kendi kişisel deneyimlerinin çok daha ötesine götürür. Böylece dehanın kendi kişisel tam algısına giren o tablonun tamamlanmasına olanak verir. Bu nedenle deha doğada gerçekte var olanı resmetmek için değil vermek istediği biçimi görmek için düş gücüne ihtiyaç duyar (Schopenhauer, 1844/2005:134).

“Gerçekte böyle bir düş gücü deha için bir gerekliliktir. Ne ki, bunun tersi doğru değildir, fazla düş gücü dehayı göstermez. Tersine, dehayla ilgisi olmayan insanlarda da düş gücü fazla olabilir....ilk biçim, ideayı bizim bilgimize getirmenin bir aracıdır. Bu ideayı sanat yapıtı iletir” (Schopenhauer, 1844/2005:135).

Sıradan insan, saf algı üzerinde çok durmadan şeylerdeki eksik olan parçayı bulup onu bir anda ortaya koyup sunmak ister. Öte yandan, deha anlama yetisinin üstünlüğü sayesinde, bir süreliğine de olsa istemeye uşaklıktan kendisini kurtarabilir. Çünkü deha, yaşamın kendisi üzerinde durarak her şeyin ideasını kavramağa çalışır ve şeylerin başka şeylerle ilişkilerini kavramaya çalışmaz. Bunu yaparken de yaşamında kendi yoluna bakmayı çoğu zaman görmezden gelir. Böylelikle bu yolun büyük kısmını sakarca bir deneyimle sürdürür. Sıradan insanın anlama yetisi onun kendi yolunu aydınlatan bir lambadır. Oysa dehanın anlama yetisi adeta dünyayı açığa çıkaran güneştir (Schopenhauer, 1844/2005:136).

Schopenhauer'e göre deliler şimdide göze çarpan öğeleri ile geçmişteki belirgin öğeleri kesinlikle tanırlar. Ancak bir şeyin öteki şeyle ilişkisi, bağlantısı

konusunda yanılırlar. Bu nedenle konuşmaları saçma kabul edilir. Deliler ile dahiler tam da bu noktada özdeş gibidirler. Çünkü dahi de şeylerin bağlantısını tanıyamaz. Dahi, yeter sebep ilkesine uyan ilişkilerin bilgisini bir kenara bırakır ve bunu sadece şeylerin idealarını görmek için yani şeylerin gerçek doğasını kavramak için yapar (Schopenhauer, 1844/2005:142-143).

Deha, kavradığı ideayı bu yapıt aracılığı ile başkalarına iletir. Bu idea değişmez, aynı kalır. Böylece ister sanat yapıtı aracılığıyla, ister doğrudan, doğayı, yaşamı seyre dalmaktan sağlansın, duyulan estetik haz, birdir, aynıdır. Sanat yapıtı, bu hazzın dayandığı bilgiyi kolaylaştırmanın bir aracıdır yalnızca. İdeanın sanat yapıtından gelmesi doğrudan, doğadan, gerçek dünyadan gelmesinden daha kolaydır... Sanatçı dünyayı onun gözleriyle görmemize izin verir. Bu gözlere sahip olması, şeylerin iç doğasını bütün ilişkilerinden ayrı olarak bilmesi dehaya vergidir, doğuştandır. Ama bu yetiyi bize de vermesi, kendi gözleriyle görmemizi sağlaması, kazanılmış bir yetenektir; bu da sanatın teknik yanısıdır işte (Schopenhauer, 1844/2005:144).

Schopenhauer'e göre kendimizi ancak istemekten kurtardığımız anda, kendimizi saf, isteme-siz bilmeye bırakabiliriz. Bu durumda ortada ne mutluluk ne de mutsuzluk diye bir şey kalır. Bizler artık birey de değilizdir. Çünkü birey unutulur ve geriye yalnızca saf bilginin nesnesi kalır. Böylece dünyanın biricik gözü durumuna geliriz. Bu göz bütün bilen yaratıklarda dışarıya yönelmiş olsa da yalnızca insanı istemeye uşaklıktan tam anlamıyla kurtarabilir. Schopenhauer'e göre bütün acılarımızdan kurtulmamızın yolu bizlere böylesine yakındır (Schopenhauer, 1844/2005:147). Ancak diğer bir yandan da bu kurtuluş yolu çok zordur. Çünkü Schopenhauer'in dile getirdiği gibi kurtuluş yakın olmasına yakındır ancak bu yolda yılmadan kalabilme gücü kimde var? "Bilincimize isteklerimizle, kendimizle, hatta saf seyre dalışın nesnelere ile ilgili bir tek bağlantı girmeye görsün büyü sona eriverir. Yeniden yeter sebep ilkesiyle yönetilen bilgiye döneriz. Artık ideayı değil belli bir şeyi biliriz" (Schopenhauer, 1844/2005:147).

Schopenhauer'e göre sanatın gerçek amacı, duyguları dışa vurmaktır değil, şeylerin evrensel doğasına dair derinlikli bir kavrayış aktarmak veya kazandırmaktır. Bu

noktada Schopenhauer'in bize anlatmak istediği şeyi, bilginin istemenin emrinden kurtulması olarak özetleyebiliriz. Bu durumda kişi saf, istemesiz, zamana bağlı olmayan, bir bilgi öznesi haline gelir. Böylece istemenin işkencesinden sanki estetik tepkilerimizde kurtuluruz. Schopenhauer'e göre bu durum insanların, sanatsal yaratma ve temaşa sırasında neden kendilerinden geçtiklerini ve zamanı hep duruyor gibi deneyimlemelerini açıklar. Bu estetik durum, insanı, sırtındaki ağır bir yükten, yani sıradan varolma halinden kurtardığından, kişi kendini huzurlu hisseder.

III.2.1. Adil İnsan

Schopenhauer'e göre sanatçı ya da deha, şeylere yeter-sebebe ilkesine bağlı olmadan baktığı için idenin bilgisini ortaya koyan insandır. Sanatçı ideleri saf bakmayla (pure contemplation) kavrar ve kalıcı olanı yeniden verir. Sanatçı insan, her ne kadar dünyaya nesnel bakıp kendi istemesini sustursa da bu durum onun sadece yaratma anı için geçerlidir. Yaratma anından sonra sanatçı (deha) tekrar nedensel bağlar içerisine girer. Ancak Schopenhauer'e göre nedensel bağları görmekle kalmayıp çoğu zaman istemesini susturmaya çalışan insanlar da vardır. Bu insan da Schopenhauer'e göre adil insandır. Schopenhauer'in adil insanını, istemesini susturmak konusunda en uç noktaya varmış olan kutsal insan ile istemesini susturmak konusunda kayıtsız olan sanatçı insan arasında bir geçiş figürü olarak görebiliriz. Bu anlamda Schopenhauer'in adil insanını daha açık hale getirmek için adalet kavramının felsefe tarihindeki önemli uğraklarına değinmek istiyoruz.

Adalet kavramı felsefi tarihi içerisindeki en önemli kavramlardan biridir. Çoğu düşünür için de adalet, tartışmasız en yüksek erdemlerden biri olarak kabul edilir. Bu nedenle adalet kavramı birçok yönden ele alınmıştır ve birçok kavramla da ilişkilendirilmiştir. Kimi düşünürler adaleti devlet (devlet ya da bir kurum) ile ilişkisinde

ele almıştır. Bu anlamdaki adalet da çok siyasi bir nitelik taşımaktadır. Kimisi de adaleti insan ilişkileri açısından ele almıştır. Bu açıdan ele alınan adalet de etik bir değer olarak karşımıza çıkar. Ancak sonuç olarak adalet hep gelecekle ilgisinde ele alınmıştır; ceza, intikam gibi. Yani adalet istemi kabaca gelecekteki istenmeyen davranışı önleme talebidir. Schopenhauer ise adaleti isteme ile ilişkisinde yani zamansallığın dışında ele almıştır. Yani adalet isteminin gelecekte istenmeyen bir davranışla bağı yoktur. Schopenhauer'e göre kabaca adalet istemi, kişinin doğa nedenselliği içindeki istemesini görüp bu istemeyi arada bir susturabilmesiyle ilgilidir.

Schopenhauer'e göre kendisinin ele aldığı adalet anlayışı diğer adalet anlayışlarından tamamen farklıdır. Çünkü böylesi bir adalet anlayışı herhangi bir devlet yetkesi ya da kuruma bağlı değildir. Bu nedenle herhangi bir değişikliğe, belirsizliğe, tesadüfe ya da hataya maruz kalmaz (Schopenhauer, 1844/2010:377). Schopenhauer'in adalet anlayışının açıklığı açısından felsefe tarihindeki birkaç örneğe değinmek istiyoruz.

Platon için adalet, ruhun bir etkinliğidir. Bu anlamda kişinin adil olduğunu söyleyebilmemiz için ruhun üç (bilge-cesur-ölçülü) erdeminin işlevini yerine getiriyor olması gerekir. Bu durumda “doğruluk [adalet] insanın dış eylemleriyle değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru [adil] insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize” (Platon, 1959/2009:443d).

Platon'un adalet ile ilgili görüşlerini ele aldığı önemli eserlerden birisi '*Devlet*' tir. Platon'un '*Devlet*' adlı eseri adalet tanıma ulaşma çabası ile başlar. Bu noktada Platonun öncelikle adalet ile ilgili yapılan “doğruyu söylemek ya da alınan şeyi geri vermek” (Platon, 1959/2009:331c) ve “adalet, dosta iyilik, düşmana kötülük etmektir”

tanımlarının Platon tarafından reddedildiğini görmekteyiz (Platon, 1959/2009:332d). Adaletle ilgili son olarak yapılan “doğruluk [adalet], güçlünün işine gelendir” (Platon, 1959/2009:338c) tanımı da kabul edilmez. Platon bu cevabın çözümlemesini ‘güçlü’ kavramından yola çıkarak yapar. Platon’a göre eğer yöneten kişi bunu sanat yoluyla yapıyorsa o zaman ‘güç’ü insanların yararına kullanacaktır. Ancak ‘güçlü’ kişi bunu kendi çıkarı için kullanıyorsa o zaman bu kişiye adildir diyemeyiz. Platon için bir ruh etkinliği olan adaletin devletin doğru işleyişindeki payı da büyüktür. Çünkü devlet kendi içinde üç sınıfa (üreticiler-koruyucular-yöneticiler olarak) ayrılır. Bu nedenle devlet içinde adalet, herkesin kendi yerini bilmesi meselesidir. Platon’un ifadesiyle söyleyecek olursak; “Biz bir devlete ne zaman doğru diyorduk? İçindeki üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman ve bu üç sınıfın karşılıklı durumları ve değerlerinden ötürü de bu devletler ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman” (Platon, 1959/2009:435b).

Aristoteles’e göre adalet, en başta bir karakter erdemidir. Fakat karakter erdemleri içerisinde önemi bakımından diğerlerinden ayrılır. Çünkü adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir karakter erdemidir. Diğer erdemler, kişinin kendi iyiliği için iken, adalet erdemi başkalarının da iyiliği içindir. Adalet, kişinin bir başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkar (Aristoteles, 1890/2009:1129a–1130a). Adalet erdemi bir ‘orta olma’dır. Adalet; insanların adil olanı yapmasına ve adil eylemde bulunmasını sağlayan huya denir. Adaletsizlik de insanların haksızlık yapmasına ve haksız şeyler istemesine götüren huya denir. En genel anlamda adalet, yasaya uygun olan (evrensel adalet) ve eşitliği gözetendir (özel adalet). Adaletsizlik ise yasaya uygun olmayan ve eşitliği gözetmeyendir. Demek ki; adalet yasaya uygun olup olmamakla ve eşitlik ile ilgili bir huydur.

Aristoteles’e göre yasalar herkes için konulur ve herkesin yararını (veya en iyilerin yararını) hedef edinir. O halde politik bir toplumda mutluluğu ve onun öğelerini

oluşturan şeyler bu anlamda haklardır. Bu nedenle de yasa bazı şeyleri yasaklar ve bazı şeyleri de emreder. Yasa doğru olduğu ölçüde de bunu doğru, geliş-güzel olduğu ölçüde de kötü yapar. O halde bu adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir. Ama kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkisinde erdemdir. Çünkü bu adaletin başkalarının iyiliği için olduğu düşünülür. Bu da bir başkasıyla ilgisinde söz konusudur. Örneğin yönetici bir başkasıyla ilgisinde yöneticidir ve başkalarıyla ilişki içindedir. Çünkü o, başkasına yararlı olan şeyler yapar. Bu nedenle de bu anlamdaki adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür yani tam kullanımıdır (Aristoteles, 1890/2009:92).

Gördüğümüz üzere hem Platon hem de Aristoteles için adalet, kişilerarası ilişkilerde bir ölçüttür ve bir karakter erdemidir. Platon ruhun bir etkinliği olan adaleti devlet yönetiminde olmazsa olmaz bir erdem olarak görmektedirler. Aristoteles ise insanın bir huyu olan adalet erdemini yasaya uygunluk ve eşitliği gözetmek açısından ele almaktadır. Gördüğümüz üzere Platon ve Aristoteles için bir karakter erdemi olan adalet, devlet ya da yasayla ilgisinde ele alınmıştır. Oysa Schopenhauer için adaletin karakter erdemiyle ya da herhangi bir kurumla ilgisi yoktur. Adil insan daha çok istemeyi gören ve arada bir de olsa istemesini susturan kişinin bir özelliğidir. Yani bu farkındalıkla insansal ilişkilerini düzenleyen ve merhamet duyan kişidir. Şimdi ise Rawls'un adaleti hangi bağlamda ele aldığına ve bu bağlamda Schopenhauer ile arasındaki ilişkisine değinmek istiyoruz.

Rawls'un adalet anlayışı siyasi bir anlayış olduğundan, kişi idesi de siyasi bir yapıya sahiptir. İki ahlâki yeti Rawls'un vatandaşlık idesinin temel özelliğini oluşturur. Bu yetiler adalet duygusu ve iyi anlayışını ifade eder. Adalet duygusuna ilişkin kapasite, kişinin kamusal adaleti anlaması, uygulanması ve bu duruma göre hareket edebilmesini gerektirir. İyi anlayışı ise iyi bir anlayış oluşturma veya rasyonel bir anlayış çerçevesinde

bu durumu sürdürebilme yetisidir. Ancak vatandaşların sahip oldukları özellikler bu iki yetiyle sınırlı değildir. Bunların yanında kişi (vatandaş) yargı, düşünme ve çıkarım yetilerine de sahiptir. İş birliğinin sağlanması açısından da kişi hakkaniyetli olmalıdır (Özkök, 1999:64).

Rawls için adil olmak, kabaca kişinin hem kendi hem de başkaları için sorumluluk duymasından geçer. Schopenhauer için adil olmak, en başta başkasının acısını bilmekten ve ona göre eylemde bulunmaktan geçer. Bu anlamda her iki düşünür de farkındalıktan ve sorumluk duygusundan hareket etmektedir. Rawls'un adil insanı, toplumda olanaklar bakımından en aşağı durumda olanı yukarıya çekebilmenin yolunu düşünür ve bu anlamda kendinden ödün verir. Schopenhauer'in adil insanı da hayatta bir denge kurmak için yani başkasının acısını dindirmek ister. Bu anlamda adil insan kendi hazzından ödün veren kişidir. Bu anlamda Schopenhauer'in adil insanı hakkında detaylı bilgi verecek olursak:

Schopenhauer'e göre insanları iyi eylemde bulunmaya götüren şey yalnızca yabancı birisinin acısının bilgisidir. Bu bilginin kişiyi ulaştırdığı ilk adım adil kişi olma olanağıdır. Kötülükle iyilik arasında, bir geçiş dönemi, bir ara dönem erdemi olarak adalet bulunur. Adil kişi, “doğru ile yanlış arasında duran, yalnızca ahlâksal olan bu sınırı, onu güvence altına alan devlet ya da yetke yokken tanıyan, bu sınıra o zaman da saygı duyan kişi”dir (Schopenhauer, 1844/2005:278). Bu nedenle o, kendi esenliğini arttırmak için başkalarına acı çektirmeyecek ve başkalarının haklarına ve mülklerine zarar vermeyecektir. Principium individuationis böyle bir kişi için mutlak bir belirleyici değildir. Çünkü adil kişi kendi doğasının diğer insanlarla aynı yapıda olduğunu görür. Kendi doğasının bir başkasının doğasıyla aynı yapıda olduğunu gördüğü sürece de kimseye zarar vermez. Schopenhauer'e göre bu adaletin özündeki eğilim şu şekildedir: “kişi istemenin

başkalarındaki belirmelerini kendi istemesine hizmet etmeğe zorlayarak, işi kendi istemesini onaylayıp başkasınıkini yadsımaya vardırılmaz” (Schopenhauer, 1844/2005:278).

Schopenhauer’in ele aldığı bağlamda adalet, bir anlamda Principium individuationis ötesine geçebilmemizle olanaklıdır. Schopenhauer’e göre Principium individuationis ötesini görmek bizleri aynı zamanda yardımseverliğe ve insan sevgisine götürür. Adil kişinin eylemlerini açıklamaya çalışırsak şunu buluruz: *“Bu adam öteki insanlarla kendisi arasında, insanın kendisiyle başkaları arasında genellikle yaptığından daha az ayırım yapmaktadır”* (Schopenhauer, 1844/2005:279).

Adil kişi başkalarına acı vermediği için bu durumdan hoşnuttur. Oysa çoğu kişi yanı başındaki kişilerin çektiği acılara kayıtsız kalır. Başkasının çektiği acılara kayıtsız kalmamak fedakarlık gerektirir. *“Dolayısıyla, bu insanların her birinde kendi benlikleri ile ötekilerinki arasında zorlayıcı bir ayırım hüküm sürer gibidir”* (Schopenhauer, 1844/2005:280). Adil kişi bu acılara kayıtsız kalmayan bir yapıya sahiptir. O, principium individuationis yani görünüşün kalıplarından sıyrılmış kişidir. Hatta adil insan için, başkasının acısı neredeyse kendi acısı haline gelir. Hayatta bir denge kurmak için yani başkasının acısını dindirmek için kendi hazzından ödün verir. Çünkü o, hem kendi kendinde şeyin (yaşama isteğinin) hem de başka kişilerin kendinde şeyinin farkındadır. Kanıtı ihtiyaç duymadan yaşama isteğinin farkında olan adil kişi giderek hayvanlara bile acı çektirmez (Schopenhauer, 1844/2005:280).

İçinde taşıdığı yardımseverlik sayesinde Maya’nın perdesini şeffaf hale getirir. Böylece acı çeken her varlıkta kendi istemesini tanır. Oysa Maya’nın perdesine yani görünüş kalıplarına kendini kaptıran kişi sonsuz adaletin farkına varamaz. Bu perdeyi

kaldırabilmek Schopenhauer'e göre yardımseverlik sayesinde gerçekleşir (Schopenhauer, 1844/2005:281). Vicdan dediğimiz kavram da çıkar gözetmeyen ya da karşılık beklenmeden yapılan bir eylemden doğar. Böylece vicdan kendi iç varlığımızda gördüğümüz şeyi başkasında da tanıyabilmemizle mümkündür. Oysa yaşamın getirmiş olduğu kaygı ve endişelerden kendi ben'ine odaklanan kişi, böylesi bir erdem ya da vicdandan uzaktır. Böylece Schopenhauer kendisini, erdemli olmak-olabilmek için ortaya konan "malısın" şeklindeki moral ilkeler ortaya koyan düşünürlerden ayırır. Çünkü sonsuz anlamda özgür olan istemeye bu ilkeyi uygulamak mümkün değildir. İsteme bütün görünüşlerin kendisidir ancak görünüşlerin kendisine ait olduğu kalıplardan da bağımsızdır. Çünkü çokluktan da bağımsızdır. Bu nedenle Schopenhauer'e göre bu doğruluğu davranışla ilişkisiyle dile getiren en doğru söz şudur: '*Tat tvam asi!*' (Bu sensin!). Bu kabulle her türlü davranışı sergileyen kişi sonsuz kayra bağlamında kendini güvende hissedebilir ve kurtuluş için doğru yolda olduğundan şüphe de etmemelidir (Schopenhauer, 1844/2005:281-282).

Schopenhauer için adil insan, kabaca bencillikten uzak duran ve Principium individuationis'in farkına varıp onu anlayan kişidir. Böylece adil insan, istemesini kıran, başkalarının acısına ortak olan, kendisi ve başkaları arasındaki bireyselliği kaldıran kişidir.

Schopenhauer'e göre Principium individuationis'i görebilme yeteneği sayesinde belli bir derecede adaletin nasıl ortaya çıktığını gördük. Ancak bir üst düzeyde bu yetenek gerçekten iyi bir eğilime yol açmaktadır ki bu eğilim kendini 'bencilce olmayan saf sevgi' olarak ortaya koyar (Schopenhauer, 1844/2010:401). Schopenhauer'e göre bir bütün olarak hayatın ayrılmaz ve vazgeçilmez parçası acıdır. Her istek bir ihtiyaçtan kaynaklanır ve her tatmin sadece bir eksikliği ya da bir acıyı dindirmektedir. Bu nedenle mutluluğun kaynağı gibi görünen bu tarz tatminler aslında bizlere geçici çözümler

sunmaktadırlar. Sonuç olarak da bu tarz tatminlerin iyi olmaktan uzak oldukları açıktır. Schopenhauer'e göre acının dindirilmesi ya da hafifletilmesinin bu yolu birbirimize duyduğumuz sevgiden, iyilikten ve yardımseverlikten geçer. Böylece Schopenhauer'e göre saf sevginin (caritas) doğası duygudaşıktır. Böylesi bir duygu her türlü acıyı hafifletmenin yoludur (Schopenhauer, 1844/2010:401).

Schopenhauer'e göre sevgi, erdem ve yüce gönüllülük yaşama isteğinin yadsınmasıyla ortaya çıkar. İnsanın yapıp etmelerine ahlâksallık niteliği kazandıran, eylemi değerli kılan şey de yaşama isteğinin susturulmasıyla mümkündür. Schopenhauer'e göre evrene egemen olan bu kötülüğün yadsınmasıyla kişi sadece ahlâksallık, yani özgür eylemlerde bulunabilir. Schopenhauer böylesi eylemlerin dayanağı olarak 'vicdan' ve 'saf sevgi' kavramlarını gösterir. Böylece Schopenhauer etik eylemin olanağını akla dayandıran düşünürlerden ayrılır ve bu konuda 'duygudaşlığı' savunur. Şimdi ise Schopenhauer'e göre tam olarak etik eylemin ve özgürlüğün yolunu bizlere açan insan tipine değinmek istiyoruz.

III.3. Kutsal insan

Kutsal insan¹⁴ (holy men) doğa nedenselliğini, hayatın acımasızlığını, geçiciliğini, boşunallığını ve insanın yapısını gören kişidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Schopenhauer'in adil insanı da doğa nedenselliğini gören ve başkasının acısını kendi acısı olarak gören insan tipidir. Ancak adil kişinin istemesini 'tam olarak' susturmak gibi bir amacı yoktur. Bu nedenle yardımsever ya da Schopenhauer'in deyişiyle vicdan sahibi olan adil insanı kutsal insanından ayırmak gerekir. Adil insan bir anlamda kutsal insana geçişin bir ön adımıdır. Çünkü kutsal insan en üst derecede yardımseverliği de aşan,

¹⁴ (Schopenhauer, 1844/2005:210 – 2010:298).

hayata hayır diyen-diyebilen aynı zamanda istemesini susturan kişidir. Yani tüm insanlığın acısını kendi sırtında taşıyan kişidir. Bu yükü de kendi ben'ini silen yok eden kişidir. Bir anlamda hem özgürlüğe hem de kurtuluşa giden yolu açan kişidir.

Schopenhauer'e göre bu kişi bencilce olmayan sevgiyi, başkalarına yardım için kişinin kendini feda etmesini sadece eylemde bulunanın kendi bireyselliği ile ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldırması olanaklı kılar (Schopenhauer, 1844/2005:283). Bu ayrımı ortadan kaldıran-kaldırabilen kişi başkalarının acılarını kendi acısı olarak görür. Buradan şu sonuç çıkar: "Bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan böyle bir kişi, her şeyin sonsuz acısını kendi yaşamış, kendi çekmiş saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir. Hiçbir acı artık ona yabancı değildir. Ötekilerin gördüğü, pek seyrek dindirebildiği bütün acılar, dolaylı olarak bildiği bütün sefillikler, yalnızca olanaklı olduğunu bildiği acılar bile onun aklında kendi acılarının yaptığı etkiyi yapar" (Schopenhauer, 1844/ 2005:283).

Böyle bir kişi 'bütünü gördüğü için' yaşama sırtını döner. Çünkü baktığı her yerde acıyı ve yok olan dünyayı görür. Bencil insanın dünyaya sıkı sıkıya bağlanışını yadsır. Yaşamın hazlarla onaylanışı onu şaşırır. "Bunlar onu tiksindirir. Kişi artık gönüllü el çekme, bırakma, gerçek dinginlik, yetkin isteksizlik durumuna ulaşır" (Schopenhauer, 1844/2005:284).

Onun istemesi, artık görünüşe yansıtılan kendi doğasını onaylamadan, kendi doğasını yadsıyarak döner. Bu durum erdemlilikten çileciliğe geçiştir. "Çünkü böyle biri için başkalarını kendi gibi sevmek, onlar için kendisi için yaptığı kadar çok şey yapmak yetmez" (Schopenhauer, 1844/2005:285). Böylece kendi doğasını, yaşamayı istemeyi yadsır. Bu yadsıma başta kendi bedeninde başlar. Onun eylemi görünen varlığının gerçek

olmadığını dile getirir. Bedeniyle adeta çelişki içinde görünür. Çünkü bir şey istemez olur. Bu anlamda kendini korur. Bu durum üst düzeyde bir aldırmayış, kayıtsızlıktır. Hiçbir koşulda cinsel doyum da istemez. Gönüllü çilecilik ve erdem yaşama isteğinin yadsınmasında ilk adımdır. Bu kişi kendi özünü, yaşamayı istemeyi yadsır. Bu durumdaki insan artık bir şey istemez olur. Bu kişi “istemeyi değil, gövdeyi [bedenini] yalanlar” (Schopenhauer, 1844/2005:285). Bu, çilecinin istemesinin onun kendi bedeninin ötesine uzanmasına engel olmasıdır. Çilecinin bedeninin yaşamının üreme yoluyla başka bir bedende yaşamaya devam etmesine engel değildir. Çileci kendi bedeninin ölümüyle istemenin bir yolunu kapatır. Bu ilkenin evrensel hale gelmesi insan türünün yavaş yavaş son bulacağını dile getirir (Schopenhauer, 1844/2005:285).

Çilecilik kendisini gönüllü yoksullukta daha fazla gösterir. Burada yoksulluk başkasının acısını dindirmek için değil, başlı başına bir amaç olarak istenir. Böylelikle “yoksulluğun istemenin sürekli aşağılanmasına hizmet etmesi amaçlanır” (Schopenhauer, 1844/2005:286).

Bu kişi, başka kişilerin kendilerine yaptıklarını, onları istemenin belirlemesi yoluyla kendi başlarına gelen acıyı da hoş karşılarlar. Gösteriş yapmaksızın bütün kötülükleri iyilikle geri çevirir. Bu kişi yalnızca istemenin kendisini değil, istemenin taşıyıcısı, nesneleşmesi olan bedenini de küçük düşürür. Bedenin güçlü, gürbüz, sağlıklı olmasını bilerek engeller (Schopenhauer, 1844/2005:286). “Böylece oruca başvurur, hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder. Böylece sürekli yoksulluk, acı aracılığıyla istemesini usul usul kırıp sona erdirebilir” (Schopenhauer, 1844/2005:286). Ölüm bu kişi için çoktandır beklenen ama istenen bir kurtuluş olarak sevinçle karşılanan bir şey olur.

Schopenhauer'e göre bu kişinin yaşam tarzının birçok örneğini ermişlerde, Hintlilerde, Budistlerde ve başka dinlerde görebiliriz. Bu kişilerin öğretileri birbirlerinden her ne kadar farklı olsa da sonuç olarak bu kişiler yaşamlarında aynı içsel, sezgisel bilgiyi dile getirirler. Bu bilgi, kutsallık¹⁵ (holiness), kendini kurban etme ve yaşamı yadsımadır (Schopenhauer, 1844/2005:287). Schopenhauer'e göre kişinin kutsal olup olmadığını kanıtlaya kanıtlaya davranışları kanıtlar. Çünkü davranışın ahlâksallığı dünyanın doğası ya da bilgisinden gelir ve bu bilgi sezgisel olarak doğrudan kavranır (Schopenhauer, 1844/2005:287). Schopenhauer'e göre yaşamın yadsınmasının ve çileciliğin en büyük örneğini bize Hristiyan etiği vermektedir. Hristiyan etiği en temel düzeyde yardımseverliğe ve istemenin yadsınmasına yol açar. Bu durumun en açık örneği Havarilerin yazılarında mevcuttur. Bu yazıların içeriği komşumuzu kendimiz gibi sevmekten, nefrete sevgiyle karşılık vermekten, sabırlı olmaktan, yemek konusunda en az olanla yetinmekten ve cinsel isteğe karşı koymaktan oluşur. Daha gelişmiş Hristiyanlıkta ise “en saf sevginin yanı sıra, dünyadan en tam el çekmeyi, gönüllü salt yoksunluğu, su katılmamış kaygısızlığı, dünyadaki her şeye toptan aldırışsızlığı, kendi istememizi öldürüp yeniden tanrıda doğmayı, kendimizden büsbütün geçmeyi, tanrıyı seyre dalmayı” görürüz (Schopenhauer, 1844/2005:288). Schopenhauer'e göre Hristiyan bir tövbekârın ya da ermişin yaşamına baktığımızda Hintli bir ermişin yaşamıyla ne kadar uyum içinde olduğunu görürüz. Çünkü Hint öğretisi de her türlü kendini sevmeyi bırakıp komşunu sevmeyi öğütler. Dahası bu öğreti her türden hazzı, malı, evi, aileyi bırakmayı ve istemeyi aşağılamak için gönüllü tövbeyi öğütler. Schopenhauer'e göre gerek Hint dininde gerekse Hristiyanlıktaki bu çileci tavır bir heves, uydurma ya da tesadüf olamaz, tersine “onun temeli insan doğasında olmalıdır” (Schopenhauer, 1844/2005:290-291). Bu noktada

¹⁵ (Schopenhauer, 1844/2005:287 – 2010:410).

Schopenhauer'in Budizm'e yakınlığının yanında istemenin susturulması konusunda Augustinus'a olan benzerliği de açık hale gelmektedir.

Schopenhauer'e göre kutsal kişi dışardan bakıldığında yoksul ve sevinçsiz görünür. Ancak bu durum bir yanılsamadır. Çünkü yaşama isteği yadsındığında kişinin içinde sevinç ve dinginlik ortaya çıkar. Böylece yaşama isteğini yadsıyan bu çileci yaşam tarzının tek doğru yol olduğunun farkına varırız (Schopenhauer, 1844/2005:292). Schopenhauer'e göre biz estetik seyir ya da haz yoluyla nasıl ki geçici olarak kendimizden geçiyor veya kendi bedenimizden kurtuluyorsak, istemesini tamamen susturmuş kişi bu anı yaşamı boyunca hisseder. Çünkü bu kişinin canını hiçbir şey sıkamaz. O, dünyayla bağı olan istek, kıskançlık, korku gibi acı veren her şeyle bağı koparmıştır. Böylece kutsal kişi gülümseyerek dünyanın hilelerinden uzak durur. Dünya, onun için "bitmiş bir oyunun ardından bir satranç taşı gibi; ya da geçen akşam karnavalda bize rahat vermeyen canımızı sıkan, şimdi, bu sabah çıkarıp atıverilen maskeler, süslü giysiler gibi hiçbir duygu uyandırmadan öylece onun önünde durur" (Schopenhauer, 1844/2005:293). Ancak yaşama isteğinin yadsınmasını kazanılmış bir mülk gibi düşünmemeliyiz. Aksine ona karşı sürekli savaş halinde olmalıyız. Çünkü beden istemenin kendisidir ve beden yaşadıkça yaşama isteğinin gücü gizil olarak her an tetikte durur. Böylece kutsal kişi yaşama isteğini yadsındığında var gücüyle aynı yolda kalmak için uğraşır. Böylesi bir farkındalığa ve bilgiye sahip olan kişi her türlü istemenin direncini kırmaya çalışır ve mutluluğa doğru yol alır. Bu bilgi bize aynı zamanda özgür olmanın yolunu açar (Schopenhauer, 1844/2005:294). Schopenhauer'in kutsal insanının bir örneği Diogenes Laertios'tur.¹⁶

¹⁶ Diogenes düşünceleri ve eylemleriyle Schopenhauer'in kutsal insanının somut bir örneğini bizlere sunmaktadır. Çünkü Diogenes için hayatta istenmeye degecek tek şey 'iyi bir yaşam'dır. İyi yaşamın sırrı da erdemli yaşamaktan geçer. Bunun dışında kalan para, mal, mülk, onurlandırılmak vb. istemeğe degecek şeyler değildir. Hatta son kertede, kendi başına hayat yaşamaya degmeyen, istenmeyen bir şeydir. Bu

Yaşama isteğinin değillenmesiyle karıştırılacak bir olgu vardır ki o da intihardır. İntihar, ilk bakışta yaşama isteğinin değillenmesiymiş gibi görünür. Ancak Schopenhauer'e göre intihar aslında yaşama isteğinin onaylanmasıdır. Çünkü intihar eden kişi yaşamı ister ancak yaşamın ona sunduğu koşullar onu tatmin etmez. Yani daha açık şekilde ifade edecek olursak; intihar eden kişinin yaşamı değilleme gibi bir amacı yoktur. Onun amacı sadece bireysel bedeni yok etmektir. İntihar eden yaşamı, bedenin sınırsız onaylanışını ister. Ancak koşullar buna elvermediği takdirde kişide büyük bir acı oluşur (Schopenhauer, 2005:299). Bu nedenle intihar kişinin keyfi ve bireysel bir eylemi olduğundan istemenin yadsınması açısından boş bir eylemdir (Schopenhauer, 1844/2005:300). Schopenhauer'e göre bu alışılmış intihardan tamamen farklı bir intihar çeşidi daha vardır. Bu intihar çeşidi, çileciliğin en üst seviyesinde ortaya çıkan gönüllü açlık ile ölmedir (Schopenhauer, 1844/2010:428). Çünkü yaşamı değillenmenin en üst noktasına ulaşmış olan çileci istemesi kesildiği için yaşamayı bırakır.

Son olarak, Schopenhauer'e göre evrene egemen olan kötülüğün yadsınması ile kişi ancak ahlâksal, yani özgür eylemlerde bulunabilir. İstemeyi yadsıyan kişi 'özgür' insandır. Evrene egemen olan istemenin kör bir isteme olduğunu göremeyen kişilerin yapıp etmeleri nasıl ki kendi yapılarının bir ürünüyse, istemeyi reddedebilen özgür insanın eylemleri de kendi yapısının bir etkisidir. Böylece konunun açıklığı açısından Schopenhauer'de özgürlük kavramının yerine değinmek istiyoruz.

III.3.1. Etik Kişi ve Özgür İnsan

Schopenhauer için insan yapı bakımından iki anlamda özgürdür. Bunlardan ilki '*yapabilme yeteneği*' bakımından özgürlüktür. Bir diğeri ise isteme kavramıyla ilgisinde

anlamda Diogenes için arzu ve korkulardan uzak durmak bizi etik ve özgür kılacaktır (Diogenes, 1964/2010:264).

özgürlüktür. İlk anlamdaki özgürlük daha çok ‘*eğer istediğimi yapabilirsem özgürüm*’ düşüncesinden hareket eder. Bu anlamdaki özgürlüğün diğer varlık basamakları açısından benzer olduğunu görüyoruz. Ancak ikinci anlamdaki özgürlük istemeye ilgisinde ele alındığı için “*istediğini arzu edebilir misin?*” sorusuna, hatta gittikçe “*arzulamak istediğini arzulayabilir misin?*” sorusuna dönüşür (Schopenhauer, 1839/1998:15).

Schopenhauer özgürlük konusunda ‘*yapabilirim*’den çok istemenin özgür olup-olmadığına odaklanmaktadır. Schopenhauer’e göre istemenin kendi başına özgür olup-olmadığını sormak bizi her zaman totolojik açıklamalara götürecektir. Çünkü bu soru sorulduğunda bize ilk cevap verecek olan öz bilinçtir¹⁷. Öz bilinç ise “sadece istemeyi içerir, istemeyi belirleyen nedenleri değil” (Schopenhauer, 1839/1998:26). Böylece bu ayırımın farkında olmayan birine istemenin özgürlüğü olarak görülen öz bilinci tanımlaması istenseydi Schopenhauer’e göre şöyle bir cevap verirdi: “Ne istiyorsam onu yapabilirim: Sola mı gitmek istiyorum, o zaman sola giderim; sağa mı gitmek istiyorum, o zaman sağa giderim. Bu sadece benim istencime [istememe] bağlıdır; demek ki ben özgürüm” (Schopenhauer, 1839/1998:27). Bu ifade Schopenhauer’e göre kendi başına ele alındığında tamamen doğrudur. Ancak bu ifade hiçbir şekilde istemenin başlangıcından söz etmemektedir aksine tamamen istemenin başlamasından sonra oluşan sonuçtan söz etmektedir (Schopenhauer, 1839/1998:27). Sonuç olarak istemenin kendi başına özgür olup-olmadığı bizler için kapalı bir alan olarak görünmektedir.

Bunun yanında Schopenhauer için insan karakteri bireysel, deneysel ve neredeyse doğuştan denecek kadar sabittir. Bu yüzden “karakter, güdü gibi her eylemin zorunlu etkeni”dir (Schopenhauer, 1839/1998:112). Sonuç olarak insanın eylemleri

¹⁷ Öteki şeylerin bilincine varmanın tersine ‘ben’in kendi özünün bilincine varmasıdır (Schopenhauer, 1839/1998:18). Kişi öz bilince ise “Tümüyle bir isteyen olarak varır” (Schopenhauer, 1839/1998:20).

zorunlu ise, kötü eylemler söz konusu olduğunda sorumluluk ya da vicdan duyguları neden ortaya çıkmaktadır? Schopenhauer'e göre karakter, tüm görünüşlerin biçimine yani zaman, mekan ve nedenselliğe bağlıdır. Ancak insanın bir başka yönden diğer tüm görünüşlerin temeli olan kendinde akılla kavranan bir karakteri de söz konusudur. Bu noktada özgürlük, tamamen istemeye aittir. Böylece bu anlamdaki özgürlük sayesinde insanın tüm eylemleri kendisine aittir. Böylece özgürlük insanın öz yapısında kendini gösteren yani bireysel eylemlerimizde ortaya çıkan bir başarı olarak kabul etmelidir (Schopenhauer, 1839/1998:114).

Schopenhauer göre, insanı yöneten tek bir yasa vardır: o da istemenin de içinde olduğu bir yasadır. Bu yasa zorunluluğu dile getirir. Özgürlük insanın kendi yapısını ve bu zorunluluğu fark etmesiyle ortaya çıkar. Schopenhauer özgürlüğü, doğrudan doğruya ve apaçık olarak 'görmenin' bir sonucu olarak kabul eder. İstemenin tam olarak belirlediği, evrene egemen olan istemenin kör bir isteme olduğunu gören ve istemeyi reddedebilen özgür insanın eylemleri de kendi yapılarının bir etkisidir. Böylece Schopenhauer'e göre etik bakımdan iki tür insan vardır:

Kausal [Nedensel] bağların dışına çıkamayan ve yalnızca kausal bağları gören insanlar, yani şu veya bu şekilde her zaman kendi çıkarlarının, eğilimlerinin peşinde olan, insanlar ve bu anlamdaki kişiliklerini silmiş insanlar, şeyleri ve diğer insanları kausal bağların dışında görebilen insanlar (Kuçuradi, 2006:5).

Schopenhauer kendi ahlâki eylemlerimizin dayanağını Kant gibi kendi bilincimizde yani sorumluluk duygumuzda arar. Schopenhauer'e göre "sorumluluk bizi ahlâki özgürlüğü ortaya çıkarmaya yetkili kılan veridir" (Schopenhauer, 1839/1998:112). Her şey kendi yapısına göre eylemde bulunur. Her insan ne olduğuna göre hareket eder ve buna göre her durumda zorunlu olan eylem bireysel durumda sadece güdüler tarafından belirlenir. "Bu yüzden 'operari'de [eylemde] rastlanmayan bu özgürlük 'esse'de [varlıkta]

bulunmalıdır. Zorunluluğu *esse*'ye özgürlüğü ise *operari*'ye atfetmek tüm zamanların temel hatası, yersiz bir ters çevirmedir (*hysteron-proteron*)” (Schopenhauer, 1839/1998:115).

Schopenhauer'e göre doğru olan bunun tersidir: “*Özgürlük sadece esse*'dedir, fakat *operari* zorunlulukla *esse*'den ve güdülerden çıkmıştır. *Yaptıklarımızdan ne olduğumuzu biliriz*. Sorumluluk bilinci ve yaşamdaki ahlâki eğilim, varsayılan *liberum arbitrium indifferantiae*'ye değil buna dayanır. Her şey kişinin ne *olduğuna* bağlıdır; onun ne yaptığı zorunlu bir gerekçe olarak kendisinden çıkacaktır” (Schopenhauer, 1839/1998:115). Ancak Schopenhauer bizi sorumlu tutan ve belirlenmişliğimizi kavramamıza rağmen suçu bize yükleyen bu duygunun hangi yönü gösterdiğini tam olarak ortaya koymaz. Safranski'ye göre bu paradoksal suçluluk duygusunun temelinde “bireyselleşme suçu, insanın olduğu gibi olmasının ve olduğu gibi olmasıyla, safi varoluşuyla, kendi kendini kemiren bir istenç [isteme] âleminin içinde bir tanecik olmanın suçu yatar” (Safranski, 2015:557).

MacIntyre'a göre Schopenhauer için insan doğasının belirgin üç özelliği vardır: bunlardan ilki, öz çıkardır (bencillik), ikincisi kötü niyettir. “Schopenhauer, kötü niyetin sebepsiz karakterini belki de daha önceki hiçbir filozofun veya psikolojistin yapmadığı şekilde gözlemledi. Biz başkalarına sadece kendimize kazanç elde edebileceğimize ve kendimize kazanç elde edebilme maksadıyla zarar vermeyiz” (MacIntyre, 1981/2001:251). Bir takım talihsizliklere uğrayan insanların durumundan aldığımız zevkin kendi öz-çıkarmamızla herhangi bir bağlantısı yoktur. O, saf zevktir Çünkü insan bir başkasına hiçbir amaç taşımaksızın bile acı çektirebilen tek varlıktır. Oysa hayvanlar içgüdüsel olarak davranışlarda bulunurlar. Yani amaçları acı çektirmek değildir. Ya karınlarını doyurmak ya da bir dövüş öfkesiyle bunu yaparlar. İnsanın üçüncü yapısı, duygudaşlık hissidir.

Duygudaşlık hissi kabaca kendini hayali olarak acı çekenin yerine koymaktır (MacIntyre, 1981/2001:252).

Schopenhauer'e göre etik kişi olmak kendini 'duygudaşlık' hissiyle kendini başkasının yerine koymaktır. Özgür olmanın başlangıç noktası da buradadır. Schopenhauer'in betimlemiş olduğu kişi tipleri arasında bu duygudaşlık hissini ortaya koyan ve doğa nedenselliğini kıran kişiler olarak önce adil kişiyi en üst seviyesindeyse kutsal kişiyi görürüz.

SONUÇ

Magee'ye göre Schopenhauer'in etik teorisini, 'uygulamalı bir metafizik' olarak görmek gerekir. Schopenhauer'in etik sorunlar hakkındaki bakış açısı şu adımlarla ilerler: Dünyadaki her şey numenin fenomenal bir görünümü¹⁸ olmak durumundadır. Numenin bir ya da farklılaşmamış olmasının yanı sıra, numen her şeyde aynıdır. Bu, insan türüne ait her bir tekteki sonsuz, kendisine erişilemez, numenal doğasının bir ve aynı olduğu anlamına gelir. Hepimiz, içsel doğamız açısından, biriz. Magee'ye göre başka bir biçimde açıklanması hayli güç olacak 'merhamet'in, 'duygudaşlık'ın, 'vicdan'ın kaynağı burada yatar. Başımıza ne geldiğiyle ilgilenmenin, hazlarımızı ve acılarımızı paylaşmamızın ve kendi dünyamızda, sadece bize yabancı, herhangi bir nesne olamamamızın nedeni de budur. Bu durum aynı zamanda, biri bize zarar verdiğinde de ortaya çıkar. Çünkü Schopenhauer açısından başkasına zarar veren kişi kendisine de zarar verdiğinin, kendi varlığının da tahrip olduğunun bilgisini edinir. Öyleyse, varlığımızın birliği ahlâklılığın temeli olup, merhamet de bencil olmayan gerçek ahlâki davranış için en temel motiftir (Magee, 1987/2008:231).

Schopenhauer, bazı dünya dinleri tarafından benimsenip uygulanan çilecilik ve istemeyi öldürme pratikleriyle ilgili görüşlerini ifade ettiği zaman, onları istemenin nihai yadsınması, arzunun sönmesi, yaşam isteğinin yok oluşu olarak yorumladığı noktada birçok ara evre olduğunu düşünmüştür. Schopenhauer'in düşündüğü intihardan ziyade, Budist Nirvana'ya erişme benzeri bir şeydir. Kendini bilgi ışığında gittikçe inkar etme sürecinin nihai sonucu; varlığın bir inkarı ve yokluğu ya da hiçliğe bir giriş olacaktır.

¹⁸ Antik Yunan'daki karşılığıyla söylenecek olursa, kendisiyle özdeş ve hep aynı kalan arke'nin farklı görünüşleri.

Bunun ötesinde biraz daha bir şeyler varsa, biz onu bilemeyiz. Bizim için istemenin inkarı, varlığın, gerçekliğin inkarıdır (Magee, 1987/2008:234).

Schopenhauer *‘İsteme ve Tasarım Olarak Dünya’* adlı eserinde dünyanın-evrenin anlamını ortaya koyarken ‘eyleyen bir varlık olarak insanı belirleyen’ ne olduğuna odaklanır. Schopenhauer için içinde yaşadığımız bu dünya baştan başa istemedir ve dünyadaki her görünüş istemenin nesneleşmesidir (Schopenhauer, 1844/2005:101). Schopenhauer’e göre her isteme, bir şeyi isteme olduğundan istemenin bir amacı vardır. Bu noktada eylem Schopenhauer için amaçlı bir yapıdır. Eylem, bir amaçla gerçekleştirilen fiildir. Ancak Schopenhauer tek tek eylemlerin amaçlarına değil, araçlarla ilgisinde eyleme odaklanır. Burada ‘araç’ yalnızca fiziksel varlıklar anlamına gelmez. İsteyen bir varlık olarak insanın bilgisi istemesine hizmet ediyorsa ‘bilgi’ burada araç olmaktan öteye gidemez. Bu anlamda ‘bilgi’ negatif bir anlama sahiptir. Çünkü bilginin buradaki konumu kişinin isteklerinin yerine getirilmesi için sadece bir araçtır.

Eylemler alanında amaçlara fiziksel nesnelere kullanarak ulaşılacağı gibi başka insanlarla ilişkiler ile de ulaşılabilir. Bu anlamda Schopenhauer kişinin amaçlarına ulaşırken diğer insanlarla ilişkisinde, o kişileri araç olarak kullanıp kullanmadığına odaklanır. Schopenhauer bu noktada Kantçı bir noktaya yaslanır gibi görünmektedir. Kant da insanlararası ilişkilerde amaçlara ulaşmaya çalışırken diğer insanların *sadece* bir araca indirgenmemesini, eylemde ilişki içerisinde diğer insanlara aynı zamanda ‘amaç’ olarak bakmak gerektiğini savunur. Bu nedenle Kant’a göre eylemin genel ilkesi kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişmeyen bir nitelikte olmalıdır. Çünkü kişiden kişiye değişen ilkeler belli bir amaca hizmet ederler ve doğru eylemi bu amaca ulaşmak için araç olarak görürler. Bu noktada Kant’a göre “herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlâk yasası olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa mutlak zorunluluk taşımalıdır” (Kant,

1786/1995:4). Kant'a göre mutlak anlamda zorunluluk taşıyan bilgiler deneyden değil, sadece saf akıldan gelebilir. Bu anlamda Kant için ahlâk yasası altına girebilecek iki kesin buyruk söz konusudur. Bunlardan ilki “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1786/1995:38). Böylece bir eylemin ahlâksal değere sahip olması için, o eylemin maksiminin genel bir yasa niteliğinde olması gerekmektedir. Her akıl sahibi varlık ahlâk yasasına uygun istemesiyle eylemde bulunma olanağına sahipse, genel olarak akıl sahibi insan eylemlerde araç olarak değil amaç olarak görülmelidir. Bu durumda istemenin ikinci pratik ilkesi belirlemiştir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 1786/1995:46). Bu noktadan bakıldığında Schopenhauer'in etik görüşünün Kantçı bir kabule dayandığı dile getirilebilir.

Schopenhauer'e göre insanın kendi varlığının bilince ulaşabileceği iki farklı yol vardır. İlk olarak kendimizi dışsal olarak yani dünyayla ilgimizde ortaya koyarız. Bu anlamda algımız deneyseldir. Diğer bir yandan kendi doğamızın derinliklerine inerek ne olduğumuzun bilincine varabiliriz. Bu anlamda kendimizin tek gerçek olduğunu fark ederiz. Bunun yanında kendimizin bir yansıması olarak başkalarını fark eder ve kendimizi bu varlıklarda tekrar tekrar algılarız. İnsan kendisinin ne olduğunu anlayabileceği bu ilk yolda fenomeni yani bireyselleşme ilkesini kavrar. İkinci yol ise insana kendinde şey olduğunu hissettirir. Bu ikinci yolda Kant'ın bizi desteklediği açıktır (Schopenhauer, 2003/2014:29).

Schopenhauer'in adil ve kutsal kişileri etik ilişkiler ve eyleyen açısından böylesi bir bakış açısına sahip kişilerdir. Bu anlamda Schopenhauer etik eylemin başka insanları araç olarak görmeyen bir ilişki ve eylem olduğunu dile getirir. Schopenhauer'e

göre ahlâksal eylem öncelikle insanın bir değerine bağlılığı varsayımına dayanır. Schopenhauer'e göre nedensel bağların dışına çıkamayan ya da kişiliğini silemeyen insanların eylemlerinin altında her zaman bir bencillik (egoizm) ya da bir çıkar yatacağıdır. Schopenhauer'e göre insanın yapıp etmelerinin ardındaki negatif belirleyici öge bencilliktir. Bencilik yalnızca insana özgü olmayan, hatta tam aksine insan ve hayvan arasında özdeş bir bağıdır. Bencillik ve kendi yararını gözetme birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. Ancak, kendi yararını gözetmek insanın akıl tarafından belirli amaçlara yönelik planlı eylemlerini gösterir. Bu bakımdan hem insanlar hem de hayvanlar bencildir, ama yalnızca insan bu anlamda kendi yararını korumaya yöneliktir.

Bencilliğin ben olmayan karşısında sınırı yoktur. İnsan kendi varoluşunu koşulsuzca acılardan korumak ister ve koşulsuzca bağımsız olmak, mümkün olduğunca büyük bir rahatlık ister, tadabileceği her zevki tatmak ister. İnsanın bencilliği karşısına dikilen her şey onun nefretini, öfkesini harekete geçirir. Böylece bencillik insanda bulunan yaşamayı istemenin genel onaylayıcı biçimi olarak, en önemli 'ahlâk dışı güdüdür' (Schopenhauer, 1841/2009:190). Bencil kişi, dünyadaki her şeyin kendisine ait olduğunu, ötekilerin payına ise yalnızca hiçliğin düştüğünü sanan kişidir.

Bu anlamda Schopenhauer'in kişi tipleri arasında böylesi eylemlerin gerçekleştiricisi olarak akıllı insanı görmekteyiz. Akıllı insanın kendi istemesine 'evet' diyen bir yapısı vardır. Akıllı insan tam anlamıyla kendi istemesini duyurmaya odaklanmıştır. Ulaşmak istediği bir hedef için yollar arar ve bu hedefin sonucuna göre haz duyar ya da acı çeker. Ancak akıllı insan için ulaşılan her hedef ya da haz bir yenisini doğurur ve ardı arkası kesilmeyen isteklerin kölesi haline gelir. Schopenhauer için bu yapıdaki bir insan doğanın adeta bir seri üretimidir. Doğa böylesi insanlar ister. Bu nedenle akıllı insanın eylemlerinin Schopenhauer açısından hiçbir etik değeri yoktur.

Schopenhauer'e göre insanın yapıp etmelerine ahlâksallık niteliği kazandıran, eylemi değerli kılan ise bencilliğin susturulmasıdır. Evrene egemen olan kötülüğün yadsınması ile kişi ahlâksal, yani özgür eylemlerde bulunabilir. İstemeyi yadsıyan kişi 'özgür' insandır. İstemenin tam olarak belirlediği, evrene egemen olan istemenin kör bir isteme olduğunu göremeyen kişilerin yapıp etmelerinin yapılarının bir ürünü olması gibi, istemeyi reddedebilen özgür insanın eylemleri de kendi yapılarının bir etkisidir. İstemeyi reddedebilen kişiler istemeyi görebilenlerdir.

Schopenhauer bu noktadan sonra insanları araç olarak görmemenin verebileceği sonuçlar üzerinde düşünür. Bu noktada Schopenhauer'in sanatçı insanı (deha), akıllı insandan farklı olarak doğa nedenselliği içindeki sonu gelmez istekleri gören-görebilen insandır. Bu anlamda istemenin nesneleşmesini gören ve ortaya koyduğu sanat eseriyle belirgin hale getiren kişi sanatçı, yani 'deha'dır. Sanatçı idenin sadece bilgisini ortaya koyar. Ona hiçbir müdahalede bulunmaz. Onu, ortaya koyduğu yapıtıyla doğrudan doğruya olduğu gibi hissederek somutlaştırmaya çalışır. Ancak sanatçı kişinin istemesini susturmak gibi bir hedefi yoktur. O, sadece olanı daha belirgin hale getirme çabası içerisinde. Sanatçı kişinin Schopenhauer için etik açıdan ayırıcı özelliği net değildir. Çünkü sanatçı ortaya koyduğu yapıtıyla dünyayı değiştiren insandır. Hayat doğa nedenselliği içinde akıp gider. Oysa sanatçı kişi doğa nedenselliğinden koparak yapıtıyla bunu kalıcı hale getirir.

Kutsal insandan (holy men) söz etmeden önce Schopenhauer önemli bir insan tipinden daha söz etmektedir. Bu insan da adil insandır. Adil insan Schopenhauer göre doğa nedenselliğinin yani bireyselleşme ilkesinin farkında olan kişidir. Ancak adil insan, doğa nedenselliğinin her ne kadar farkında olsa da arada bir istemesini susturan-susturabilen ve başkalarının acısını kendi acısı olarak gören-görebilen insandır. Bu

yaparken yani başkasının acısını dindirmeye çalışırken aslında bir denge kurmaya çalışır. Çünkü o, istemenin hüküm sürdüğü bu dünyanın büyük acılarının farkındadır. Ancak adil insan, arada bir istemesini susturması açısından Schopenhauer için akıllı kişi ile kutsal insan arasında bir geçiş figürü olarak görülebilir.

Kutsal insanın bilgisi istemesine ağır basar ve bu kişi sadece doğa nedenselliğini görmez. Doğa nedenselliğinin yanında hayatın acımasızlığını, geçiciliğini, boşunalığını ve insanın yapısını görür. Bu nedenle kutsal insanın istemesi ile bilgisi arasında farklı türden bir bağlantı vardır. Her isteğin yeni bir isteği ve yeni acıları doğuracağını bilir. Böyle bir kişi ‘bütünü gördüğü için’ yaşama sırtını döner. Bu nedenle kutsal insan istemesine ‘hayır’ diyebilen kişidir. Çünkü baktığı her yerde, tıpkı Budha gibi acıyı ve yok olan dünyayı görür. O, bencil insanın dünyaya sıkı sıkıya bağlanışını yadsır. Yaşamın hazlarla onaylanışı onu şaşırtır. Bu dünyadan da gönüllü şekilde vaz geçer. Onun istemesi, artık görünüşe yansıtılan kendi doğasını reddeder. Bu durum aslında çilecilğe geçiştir. Böylece özgürlüğe giden kapı da açılmış olur. Çünkü kişi istemesini susturabilmiştir. Bu yadsıma başta kendi bedeninde başlar. Onun eylemi görünen varlığının gerçek olmadığını dile getirir. Bedeniyle adeta çelişki içindedir. Çünkü bir şey istemez olur, yani bir şey istememeyi ister. Bu anlamda bencil insandan farklı olarak, kendi kişisinde insanı korur. Bu durum üst düzeyde bir aldırma, kayıtsızlıktır. Hiçbir koşulda cinsel doyum da istemez. Gönüllü çilecilik ve erdem yaşama isteğinin yadsınmasında ilk adımdır. Bu kişi kendi özünü, yaşamayı istemeyi yadsır. Böylece çileci için bu yoksulluk başkasının acısını dindirmeye hizmet etmez. Burada bizzat acının kendisi hedeflenmiştir.

Eylemde başka insanları araç olarak görmemek, insanları araç olarak görmeye götürenin ne olduğunun bilgisiyle olanaklıdır. Bu bilgi önce Schopenhauer’in adil insanını

sonunda da kutsal insanını ortaya çıkarır. Bu iki insan tipi bizlere diğer insanlar ile kendisiyle ilişkisinde eyleyen olarak insanı, yani kişiyi göstermektedir.

Kişi olmak belirli bir anlamda bir insanı diğer bir insandan ayırt etmek demektir. Bu ayrılma ise aslında insan olmanın özünün görünmez hale gelmesidir. Adil kişi ve kutsal kişi kendisini diğer insanlardan ayıran değil, birleştiren şeye odaklanır. Bu noktada Schopenhauer'e göre insanları doğru eylemde bulunmaya götüren şey yalnızca 'yabancı birisinin acısının bilgisidir'. Bu bilginin kişiyi ulaştırdığı ilk adım adil kişi olma olanağıdır. Kötülükle iyilik arasında, bir geçiş dönemi, bir ara dönem erdemi olarak adalet bulunur. Adil kişi, "doğru ile yanlış arasında duran, yalnızca ahlâksal olan bu sınırı, onu güvence altına alan devlet ya da yetke yokken tanıyan, bu sınıra o zaman da saygı duyan kişi" (Schopenhauer, 1844/2005:278) dir. Dolayısıyla adil kişi kendi esenliğini arttırmak için başkalarına acı çektirmeyecektir. *Principium individuationis* yani bireyselleşme ilkesi böyle bir kişi için mutlak bir belirleyici değildir. Adil kişi başkalarında görünüşe gelen istemeyi kendinde görünüşe gelen istemeye hizmet etmeye zorlamaz (Schopenhauer, 1844/2005:278). Adil kişinin eylemlerini açıklamaya çalışırsak şunu buluruz: *Bu adam öteki insanlarla kendisi arasında, insanın kendisiyle başkaları arasında genellikle yaptığından daha az ayırım yapmaktadır*" (Schopenhauer, 1844/2005:279). Ancak adil kişide bu ayırım tümüyle ortadan kalkmış değildir. Adil kişi doğru yolu bulmuş kişidir (Schopenhauer, 1844/2005:281). Nedensel bağlar içerisinde yaşamının ilkesi olan *Principium individuationis* belirli bir derecede adalette, tam olarak da ötekine karşı çıkar gözetmeyen saf sevgi olarak vicdanlılıkta ortadan kalkar. Burada bir başkasının acısını hafifletmede ötekine duyulan saf sevginin aslında başkasının acısını paylaşma olduğu ortaya çıkar. Bu kişi başkasının acısını paylaşma yoluyla kendisini diğer insanlarla özdeşleştirir ve onların acısını sanki kendi acısıymış gibi hisseder. Schopenhauer için bu

anlamdaki bir ‘duygudaşıktan’ öte başka hiçbir ahlâk ilkesi yoktur. Bencilce olmayan sevgiyi, başkalarına yardım için kişinin kendini feda etmesini yalnızca ve yalnızca eylemde bulunanın kendi bireyselliği ile ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldırması olanaklı kılar (Schopenhauer, 1844/2005:283). Bu ayrımı ortadan kaldıran kişi başkalarının acılarını kendi acıları olarak görür. Buradan şu sonuç çıkar:

Bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan böyle bir kişi, her şeyin sonsuz acısını kendi yaşamış, kendi çekmiş saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir. Hiçbir acı artık ona yabancı değildir. Ötekilerin gördüğü, pek seyrek dindirebildiği bütün acılar, dolaylı olarak bildiği bütün sefillikler, yalnızca olanaklı olduğunu bildiği acılar bile onun aklında kendi acılarının yaptığı etkiyi yapar (Schopenhauer, 1844/2005:283).

Kutsal kişi kendisini diğer tek tek insanlardan ayıran belirleyici olarak istemesini yok etmeyi tercih eden kişidir. Böyle bir kişi ‘bütünü gördüğü için’ yaşama sırtını döner: Yaşamı hazların onaylanmasında tanır, bunlar onu tiksindirir. İnsan artık gönüllü el çekme, bırakma, gerçek dinginlik, yetkin isteksizlik durumuna ulaşır (Schopenhauer, 1844/2005:284). Bu sezgisel bilgiyle aydınlanmış olma durumu kalıcıdır. Onun istemesi, artık görünüşe yansıtılan kendi doğasını onaylamadan, kendi doğasını yadsıyarak döner. “Bu değişim erdemden çileciliğe geçişle kendini duyurur. Çünkü böyle biri için başkalarını kendi gibi sevmek, onlar için kendisi için yaptığı kadar çok şey yapmak yetmez” (Schopenhauer, 1844/2005: 285). Bu kişi kendi özünü, yaşamayı istemeyi yadsır Bu durumdaki insan artık bir şey istemez olur. Bu kişi “istemeyi değiller, gövdeyi yalanlar” (Schopenhauer, 1844/2005:285). Schopenhauer istemenin yadsınması düşüncesinden sonra gelen adımın çilecilik olması gerektiği sonucunu çıkarır. Çileciliğin ilk adımı, erdemlilikdir. Bu, çilecinin istemesinin onun kendi gövdesinin ötesine uzanmasına engel olmasıdır. Bu, çilecinin bedeninin yaşamının üreme yoluyla başka bir bedende yaşamaya devam etmesine engel değildir. Çileci kendi bedeninin ölümüyle

istemenin bir yolunu kapatır. Ancak çilecilik kendisini gönüllü yoksullukta daha fazla gösterir. Burada yoksulluk başkasının acısını dindirmek için değil, başlı başına bir amaç olarak istenir. Böylelikle yoksulluğun istemenin sürekli aşağılanmasına hizmet etmesi amaçlanır (Schopenhauer, 1844/2005:286). Çileci, başka kişilerin kendisine yaptıklarını, onları istemenin belirlemesi yoluyla kendi başlarına gelen acıyı da hoş karşılar. Bu kişi, gösteriş yapmaksızın bütün kötülükleri iyilikle geri çevirir. Bu kişi yalnızca istemenin kendisini değil, istemenin taşıyıcısı, nesneleşmesi olan bedenini de küçük düşürür. Bedenin güçlü, gülbüz, sağlıklı olmasını bilerek engeller. Böylece oruca başvurur, hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder. Böylece sürekli yoksulluk, acı aracılığıyla istemesini usul usul kırıp sona erdirebilir.

Schopenhauer'in kişilerarası ilişkilerden hareketle evrenin anlamına ilişkin bu söylediklerinin vardığı yer, Aristoteles'ten beri bilinen bir nokta olarak etikte 'duyguculuk' geleneğidir. Bu gelenek doğru eylemin bir ahlâk duygusu, vicdan ya da sorumluluk gibi bir duyguya dayandığını savunur. Hume, Hutcheson, Shaftesbury, Schopenhauer, Scheler ve Hartmann günümüzde ise Bauman bu geleneğin bir parçasıdır.

Eyleyen bir varlık olarak insana baktığımızda bu konuda söz sahibi olanın ne olduğu günümüz etik tartışmalarının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu konuda söz sahibi olanın bir takım duygular olduğunu ileri süren 'duygucu yaklaşım' başlıca 'vicdan' kavramın ele almaktadır. Bu kavram tek tek ilişkilerde bize ne yapmamız ya da ne yapmamamız konusunda yol gösteren zorunlu bir ilkeyi göstermektedir. Bu yaklaşımın savunucularına göre duygular, bizi ahlâksal eyleme götüren biricik yoldur. Bu yaklaşımı savunan Antony Ashley-Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson ve Hume 'ahlâk duygusu felsefesi'nin kurucuları arasında görülmektedirler (Ketenci, 2008:43).

Shaftesbury ahlâksallığı insan doğasının bir parçası olarak görmektedir ve ona göre ahlâkın kaynağı da bu doğada aranmalıdır. Böylece Shaftesbury'ye göre ahlâksal değerlendirmelerin kaynağı akılda değil, duyguda ortaya çıkar. Shaftesbury için burada 'doğru ve yanlışla ilişkin duyu' insan doğasının bir parçasıdır. Shaftesbury 'hoşlanma ya da hoşlanmama' (liking or dislike) duygusunun kaynağı olarak insanın bir yetisini kabul eder ve bu yetiyi bir 'duyu' olarak adlandırır. Bu noktada Shaftesbury'e göre insanda sanki beş duyunun yanında bir de altıncı bir duyu olarak, eylemler konusunda karar veren 'ahlâksal duyu' vardır (Shaftesbury, 2000:178-183).

Francis Hutcheson, Shaftesbury gibi, ahlâk duygusunu bir 'duyu'nun ürünü olarak görür. Shaftesbury'e göre 'değer yargılarının temeli' ahlâk duygusuna dayanır. Ahlâk duygusu, herhangi bir duyu gibi insanda kendiliğinden iş gören bu yetinin ürünüdür. Hutcheson'a göre ahlâksal eylemler söz konusu olduğunda onay veren ya da reddeden ahlâk duygusuna ait algılardır. Ancak bu algılar Shaftesbury'nin ifade ettiği gibi ahlâksal yargı vermenin kaynağı değildir. Hutcheson'a göre 'ahlâk duygusu' (moral sense) ahlâksal duyguların kaynağıdır. Ahlâksal bakımdan iyi olarak kabul edilen bir eylem, bizde bu duyguyu uyandıracak niteliklere zaten sahip bir eylemdir. Bu duygunun nesnesini oluşturan şey, insansal eylemlerin ortak noktası olarak 'hayırseverlik'tir (benevolence). Hutcheson'a göre ahlâk duygusu bizlere insanlığın mutluluğunun kişinin kendi mutluluğundan daha önemli olduğunu söyler. Bu nedenle kendi çıkarını düşünen kişi, bu yüzden, yaşam boyu vicdan azabı çekecek ve hoşnutsuzluk duyacaktır. Hutcheson'a göre ahlâksal eylemler için yarardan başka diğer algılarımız da vardır. Bu algıları elde etme gücü de ahlâk duygusudur. Hutcheson bu durumun örneğini bizlere yararı dokunan ancak farklı duygulardan hareket eden iki kişi üzerinden göstermeye çalışır. Bu kişilerden birisi bize olan sevgisinden ve bizim mutluluğumuzdan duyacağı hazdan dolayı bizlere yararlı

oluyorsa ancak diğeri yalnızca kendi-çıkarı için yararlı oluyorsa, sonuç olarak her ikisi de bizim için eşit derecede yararlıdır diyebiliriz. Ancak yine de bizim her ikisine karşı oldukça farklı duygularımız olacaktır (Hutcheson, 1897:74).

Hume'a göre ahlâk duygusu öncelikle bir duyu algısıdır. Böylece ahlâksallık söz konusu olduğunda zihin (Mind) için algılardan başka hiçbir kaynak yoktur. Akıl duyuların verdiği malzemeyle sınırlıdır. Bu nedenle akıl bir yeti olarak 'doğruluğun ve yanlışlığın ortaya çıkarılması' konusunda söz sahibi olabilir. Ahlâk algılarının (moral Perceptions) anlama yetisinin işlemleri arasında değil, beğeniler ve duyular arasında sınıflandırılmaları gerekir. Çünkü onaylama ya da onaylamama anlama yetisinin işi değildir; bu yalnızca 'kalbin bir işidir' (Hume, 1777/1976:10).

Hume'a göre erdem ile kötülüğün alanı olarak ahlâksal alanda etkin tek insansal yan, 'duygudaşıklık' (sympathy). Hume için akıl, bize belirli bir durumda yararlı olanı göstermekle sınırlıdır. Oysa 'insan sevgisi', 'yararlı ve hayırlı eylemler' arasında bir ayırım yapmamızı sağlar. Hatta bu 'ahlâk duygusu', eyleyen bir varlık olarak insanın doğasına aittir. İnsanın eylemlerini belirleyen şey duygulardır. Hume'un ifadesiyle söylenecek olursa: "Belirli insan özelliklerinin belirli duyguları ortaya çıkarmada kesin ya da belirlenmiş güçleri ve bu duyguların eylemler üzerinde sürekli bir işlemesi olmasaydı, ahlâkın temeli nerede kalırdı?" (Hume, 1777/1976:73). Shaftesbury, Hutcheson ve Hume eylemler ve duygular arasındaki bağı kavrayarak bu bağı nesne edinmeye çalışır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; "bu İngiliz duyguculuğu, ahlâksal eylemin arkasındaki duygusal zemini sanki kendiliğinden işleyen bir duyu yetisi olarak görmekle buradaki sorunun bilgisini elde etmek yolunda bir adım atamamaktadırlar. Çünkü bu duyguyu bir duyu sorunu olarak görmek, insanı salt duyuları olan bir varlığa indirgemek demektir" (Ketenci, 2008:43).

Bu gelenekteki eksik noktayı ise Kant gösterir. Kant'a göre bu duyguyu belirleyen bir ilke olmalıdır. İlkeden bağımsız duygu olamaz. Vicdan ya da sorumluluk eğer insanın değerine dayanıyorsa hakiki olur. Kant'a göre ahlâksallığı açıklamakta kullanılan 'ahlâk duygusu' ilkesi deneyseldir ve mutluluk ilkesine dayanır. Bu deneysel ilkeler de ahlâk yasalarının temelini oluşturamazlar. Çünkü ahlâk yasalarının dayanağı deneysel olursa, tek tek kişilerin içinde bulunduğu rastlantısal koşullar göz önüne alınıyor demektir. Sonuç olarak da ahlâk yasalarının bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olan genel yapısı ortadan kaybolur. Kant'a göre deneye dayalı eylem ilkeleri kişileri mutlu kılmaya yarasa da kişileri iyi insan kılmaya yetmez (Kant, 1786/1995:60).

Kant'a göre ahlâk yasasını akıl belirler. Çünkü ahlâk yasasının bir duygu tarafından belirlenmesi erdemin bilincinin hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilincinin de ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış olması demektir. Kant'a göre bir kişinin işlediği suçların bilincinden dolayı vicdan azabı çekeceğini düşünmek daha önce o kişinin karakterinin en azından bir dereceye kadar ahlâksal olarak iyi olduğunu kabul etmeği gerektirir. Bu nedenle önce yasa gelmelidir ki, kişinin eylemi yasaya uyduğunda bundan hoşnutluk duysun, uymadığında ise kendini kınasın. (Kant, 1788/2009:44).

Schopenhauer bu noktada Kanttan ayrılır. Schopenhauer'e göre belirleyici olan şey istemeye direnmektir.

Schopenhauer etik temelde 'erdemli eylem'in insanın dünya ile kurduğu bağa yaslanması gerektiği kabulüne dayanır. Akıl sahibi bir varlık yerine dünyanın bir parçası olarak insandan yola çıkmak Schopenhauer'e göre eylemin ve doğru ya da yanlış eylemin ne olduğunu anlamak için son derece önemlidir. Schopenhauer dünyanın, doğa nedenselliğinin bir parçası olarak insanın bencil ve bencilliğin bir sonraki aşaması olan,

kötülük yapmak için kötülük yapan bir varlık olduğunu savunur. Böyle bir dünyanın üyesi olan bazı kişiler, bu dünyanın isteme tarafından belirlendiğini söyleyen gizemli bir iç ses, bir ‘bilgi’ ile aydınlanır. Böylece doğru eylem kişinin başkasının acısını paylaşma yoluyla kendisini diğer insanlarla özdeşleştirmesinden ve onların acısını sanki kendi acısıymış gibi hissetmesinden geçer. Schopenhauer’e göre bu anlamdaki bir ‘duygudaşlık’ ile bir ahlâk ilkesi kurulur bu ve bunun dışında bir ahlâk ilkesi düşünülemez. Bencilce olmayan sevgiyi, başkalarına yardım için kişinin kendini feda etmesini yalnızca ve yalnızca eylemde bulunanın kendi bireyselliği ile ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldırması olanaklı kılar. Bu aydınlanma kişiyi adil olmaya, başkasının acısını kendi acısı olarak yaşamaya ve son olarak da istemeyi yok etmek arzusuyla çileciliğe götürür.

İnsan türünün yapıcı birliği düşüncesi Aydınlanma düşüncesidir. Schopenhauer bu düşünceden yola çıkarak doğru eylemi isteme ile ilgisinde belirler. Doğru eylem, bu eylemi yapabilecek kişinin eylemidir. Schopenhauer doğru eylemi, eyleyen kişinin eylemini yönelttiği kişi ile aynı yapıda olmasına dayandırmaktadır. Ancak bu yapı Schopenhauer’e göre hiç de değerli, ya da insanı değerli kılan bir yapı değildir. Hatta bu yapı bakımından insan eziyet çekmeyi hak eder. Schopenhauer etik eylemi eyleyen ve eyleyicinin ‘yapıcı birliğine’ dayandırmakla son derece doğru bir yaklaşım gösterir. Ancak bu yapının neliği ve bu neliğin değeri hakkında ‘insan onuru’ ilkesinin gerisine düşmektedir. Schopenhauer’in ‘başkasının acısını paylaşma’ ilkesi, bu ilkenin dayandırıldığı zemin nedeniyle, etik ilkelerin türetilmesinin dayanağı olamaz. Çünkü ‘insan onuru’ kavramının Schopenhauer’in etiğinde yeri yoktur. Bunun yanında Schopenhauer bu kişi tipleri belirlemelerini insan türünün eş yapıda olduğu, insan denen varlığın istemenin elinde oyuncak olduğu düşüncesinden çıkartıyor. Ama bu eş yapılıktan

‘insan hakları’ gibi insan varlığının anlamını koruyan normların elde edilmesi sonucuna varmıyor (Ketenci, 2007:18).

Oysa insan hakları insanların görmesi ve başka insanlara göstermesi gereken muameleyi dile getiren etik ilkelerdir. İnsanın olanaklarını gerçekleştirme düşüncesi insanın değerine –tür olarak insanın diğer canlılar arasındaki özel yeri- bağlanır. Öyleyse insan hakları bütün kişilerden insanın değerini koruyan bir muameleyi diğer bütün kişilere göstermelerini talep etmektedir. Bu bakımdan insan hakları evrensel normları içeren bir kavramdır (Kuçuradi, 2007:73).

Bu çalışmada Schopenhauer’in etik görüşünün dayandığı insan anlayışı aydınlatılmaya çalışıldı. Schopenhauer’in insan anlayışından söz etmek öncelikle insanın varlıksal konumunu belirlemektir. Schopenhauer, insanı, varlığın temel belirleyicisi olarak gördüğü istemenin bir görünümü olarak tanımlar. Bu, Schopenhauer’in tür olarak insana ilişkin metafizik bir belirlemesidir. Bu noktadan sonra Schopenhauer, insanı, ilişkide nesne edinerek etik bir araştırma yürütür. Etik araştırmada artık kişi olarak insan, tek insan nesne edinilmektedir. Tek insan nesne edinildiğinde ise karşımıza insan tipleri olarak farklı kişi tipleri çıkmaktadır. Onun kişi tiplendirmeleri ilişkide kişilerin hangi ilkelerle eylemde bulduklarına dayanır. Schopenhauer’in etik ve özgür kişisine baktığımızda özellikle kutsal kişinin bize bir anlamda bir çözüm yolu sunmaya çalıştığı açıktır. Ancak bu çözüm, dile getirmek istediğimiz etik ilişkiden ya da insanının değerini koruyan düşünceden yoksun gibi görünmektedir. Çünkü kutsal kişi özgür olmak için Budist bir tavırla kendini diğer insanlardan soyutlar ve gerekirse istemesini susturmak için kendine işkence bile eder. Oysa insan etik ilişki en az iki kişi gerektirir ve bu ilişki insan değerini korumaya yöneliktir. Schopenhauer’in kişi tiplendirmeleri eylem hakkında önemli bilgiler vermekle

birlikte, sonuçta vardığı nokta, insanın değerini kişide korumak adına kişinin etik varlığına zarar verecek bir biçim kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği*. (Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. (Özgün Çalışma 1947).

Aristoteles. (2009). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Bilge Su Yayıncılık. (Özgün Çalışma 1890).

Augustinus. (2007). *İtirafılar*. (Çev. Dominik Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Özgün Çalışma 1841).

Arslan, A. (2009). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayıncılık.

Badio, A. (2013). *Etik*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayıncılık. (Özgün Çalışma 2001).

Cartwright, D.E. (2005). *Historical dictionary of schopenhauer's philosophy*. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland / Toronto / Oxford.

Dawkins, R. (2007). *Gen bencildir*. (Çev. Asuman Ü. Müftüoğlu). İstanbul: Tubitak Yayınları. (Özgün Çalışma 1976).

Diogenes, L. (2010). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri üzerine*. (Çev. Candan Şentuna). İstanbul: Yapı kredi Yayınları. (Özgün Çalışma 1964).

Eliade, M. (2003). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi cilt/2*. İçinde: Gotama budha'dan hıristyanlığın doğuşuna. (Çev. Ali Berkay). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Özgün Çalışma 1976).

Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. Oruç Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. (Özgün Çalışma 1777).

Hutcheson, F. (1897). *Inquiry concerning moral good and evil*, İçinde: British Moralists being selections from writers principally of the eighteenth century ed. by. L. A. Selby-Bigge, Oxford

Kant, I. (1995). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*.(Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün Çalışma 1786).

Kant, I. (2002). *Prologomena*..(Çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün Çalışma 1783).

Kant, I. (2008). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi. (Özgün Çalışma 1781).

Kant, I. (2009). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün Çalışma 1788).

Ketenci, T. (2007). Schopenhauer'in etik görüşünde kant eleştirisi. *Yedi Tepe Felsefe Dergisi*, 6, 1-19.

Ketenci, T. (2008). Kant etiğinde duyguculuğun eleştirisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 5,36-53.

Ketenci, T. ve Topuz, M. (2009). Kant ve nietzsche'de isteme kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, 1-16.

Ketenci, T. ve Topuz, M. (2013). Aristoteles ve augustinus'un insan anlayışları üzerine. *Kaygı Dergisi*, 20, 1-18.

Kuçuradi, İ. (1994). *Uludağ konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2006a). *Schopenhauer ve insan*. Ankara: Yankı Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2006b). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ.(2007). Çağın olayları arasında. içinde: *İnsan onuru kavramı ve insan hakları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in kısa tarihi*. (Çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları. (Özgün Çalışma 1981).

Magee, B. (2008). *Büyük filozoflar*. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları. (Özgün Çalışma 1987).

Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Nişanyan, S. (2010). *Sözlerin soyağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.

Özkök, G. (1999). John rawls'ın adalet görüşü bakımından devlet problemi. 30 Ocak 2015 tarihinde <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/adersinden> alınmıştır.

Pieper, A. (1999). *Etiğe giriş*. (Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün Çalışma 1994).

Platon. (2009). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası. (Özgün Çalışma 1959).

Schopenhauer, A. (1998). *İstencin özgürlüğü üzerine*. (Çev. Mehtap Söyler). Ankara: Öteki Yayınevi. (Özgün Çalışma 1839).

Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi. (Özgün Çalışma 1844).

Schopenhauer, A. (2009a). *Aşka ve kadınlara dair*. (Çev. Zeynep Özkurt). Ankara: Alter Yayıncılık. (Özgün Çalışma 1851).

Schopenhauer, A. (2009b). *The two fundamental problems of ethics*. (translate: Christopher Janaway). New York: Cambridge press. (Özgün Çalışma 1841).

Schopenhauer, A. (2010). *The world as will and presentation*. Published in the United States of America. New York: Cambridge University Press. (Özgün Çalışma 1844).

Schopenhauer, A. (2014a). *Hayatın anlamı*. (Çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün Çalışma 1851).

Schopenhauer, A. (2014b). *İnsan doğası üzerine*. (Çev. Elif Yıldırım). İstanbul: Roman Yayınları. (Özgün Çalışma 2003).

Shaftesbury, A. A. C. (2000). *Characteristics of men. manners, opinions*, Times. West Nyack, , NY, USA: Cambridge University Press.

Spinoza. (2004). *Geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış olan ETİKA*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken). Ankara: Dost Kitabevi. (Özgün Çalışma 1901).

Yalom, I. (2005). *Schopenhauer tedavisi-Bugünü yaşama arzusu*. (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. (Özgün Çalışma 2005).

Wood, W. A. (2009). *Kant*. (Çev. Aliye Kovanlıkaya). Ankara: Dost kitapevi. (Özgün Çalışma 2004).

SCHOPENHAUER'İN YAŞAMI

Arthur Schopenhauer, 22 Şubat 1788 yılında Johanna Schopenhauer ve başarılı bir tüccar olan Heinrich Floris Schopenhauer'in tek çocuğu olarak eskiden devlet şehir olan Danzig'de (şimdi Gdansk, Polonya) dünyaya gelir. Schopenhauer'in babası oğluna kozmopolit bir isim olan 'Arthur' ismini verir çünkü bir tüccar için bu isim çok uyuyordu. Tüccar bir ailenin soyundan gelen Schopenhauer'in annesi Johanna, 38 yaşındaki Heinrich Floris ile evlendiği zaman 18 yaşındaydı. Kocasını gibi kendisi de çok iyi derecede Fransızca ve İngilizce konuşabiliyordu (ileride oğullarının konuşacağı gibi). Johanna Schopenhauer daha sonra tanıdığı bir yazar olmuştur ve 24 ciltten oluşan toplam eserleri 1831 yılında yayımlanmıştır.

Prusya, Danzig'i ilhak etmeden önce 1793 yılında Schopenhauer'in ailesi eskiden devlet şehir olan Hamburg'a taşınmıştır. Schopenhauer'in tek kardeşi olan Louise Adelide (Adele) 12 Haziran 1797 yılında doğar. Haziran ayında Schopenhauer ve babası Fransa'ya seyahat etmiştir ve babasının bir arkadaşının ailesiyle iki yıl boyunca Le Havre'de yaşarlar. Daha sonraki yıllarda, Schopenhauer bu dönemi çocukluğunun en mutlu dönemi olarak kabul eder. 1799 yılında Schopenhauer Fransa'dan Hamburg'a dönmüştür. Ağustos ayında geleceğin tüccarlarını eğitmeye yönelik bir kurum olan Dr. Johann Heinrich Christian Runge özel okuluna yazdırılmıştır.

1830 yılının Mayıs ayında Schopenhauer ailesi ile birlikte Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre ve Avusturya'yı kapsayan bir tura çıkar. Bu tur, akademik bir kariyer için eğitim almak yerine bir tüccar olarak eğitime katılması Schopenhauer'in anlaşması için bir ödüldü. İngilizce öğrenmek için Schopenhauer İngiltere'de 6 ay yaşamıştır. 1804'ün Ağustos ayında Schopenhauer, Hamburg'a döner. Eylül'den Aralık'a kadar Danzig'de bir

tüccarın yanında çıraklık yapar. 1805 yılı onun hayatındaki en önemli dönemlerden biridir ve de en üzücü olanı. 20 Nisan'da babası vefat etmiştir. Bu olay büyük ihtimal cinayetti. En azından, Schopenhauer öyle düşünüyordu. Babasının ölümünden annesini sorumlu tutuyordu. Schopenhauer'in annesi ve kız kardeşi, aile işini sattıktan sonra Weimar'a taşınmışlardır.

1807'nin Haziran ayında Schopenhauer bir tüccar olarak eğitimine son vermiştir ve Gotha'de bir liseye kaydolarak üniversite eğitimine hazırlanmıştır. Schopenhauer, öğretmenlerinden birine alaylı bir yazı yazmasından dolayı cezalandırılmıştır ve cezalandırılmasına tepki olarak okulu bırakmıştır. Okulu terk ettikten sonra Weimar'a taşınır fakat annesi ve kız kardeşinden ayrı bir yere taşınmıştır. Aralık ayında Weimar'da başka bir liseye kaydolur.

Johanna, oğlunun kişiliğini rahatsız edici ve küstahça bulmuştur. Johanna, oğluyla birlikte yaşasaydı, şiddetli geçimsizlikleri olacağını tahmin ediyordu. Oğlu tarafındansa, annesi babası için yetersiz bir eş ve çocuğu için sevgisiz bir anneydi. Annesini yüzeysel ve tutumsuz olarak görürdü. Ayrıca annesinin babasının servetini ve onun mirasını heba etmesinden korkuyordu. Daha kötüsü yeniden evlenmiş olabileceğinden korkuyordu. Arthur, annesini ziyaret etmek için programını ayarlamayı kabul ettikten sonra annesi ona farklı çatı altında rahat bir ev ayarlamıştır.

1809 yılında Schopenhauer reşit yaşa gelmesi üzerine, babasının mirasını (19,000 taler) almayı hak etmiştir. Ocak ayında Göttingen Üniversitesine tıp öğrencisi olarak kaydolmuştur. Tarih, fizik, botanik, karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji dersleri, Schopenhauer'in doğal bilimlere ilgisini çekmeye yardımcı olur.

1810 yılında Schopenhauer, Gottlob Ernst Schulze'un nezaretinde felsefe okur. Bir yıl sonra Schopenhauer, felsefe okumak için Berlin Üniversitesi'ne (Johan Gottlieb Fichte ve Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher tarafından verilen derslere katıldığı yer) transfer olur.

1813'ün Mayıs ayında Napolyon tarafında yapılacak olası bir saldırı yüzünden Schopenhauer Berlin'den ayrılır ve Haziran'dan Eylül ayına kadar tezini "*Yeter Sebep Önermesinin Dört Farklı Kökü*" yazacağı Rudolstadt'a taşınmıştır. Ekim ayında Schopenhauer'in tezi, Jena Üniversitesi'ne kabul edilir. Schopenhauer'in tezi 500 kopya olarak yayımlanır. Kış geldiğinde Weimar'da annesinin galerisinde Johann Wolfgang von Goethe ile tanışmıştır. Goethe, Schopenhauer'i onunla beraber renk teorisi çalışmak için davet etmiştir. 1813 ve 1814 kışı sırasında Schopenhauer sık sık Goethe ile buluşmuştur. Buluşmaların konusu özellikle renk teorisi ve felsefe üzerine tartışmalar ve renk üzerinde deneyler olmuştur. 1816 yılında '*Görme ve Renkler Üzerine*'yi yayımlar.

1818'in Aralık ayında Schopenhauer'in '*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*' adlı kitabı yayımlanır (1819 yayın tarihini taşımaktadır). Bu tarihte Schopenhauer bir İtalya turuna çıkmıştır. 1819 yılının ilkbaharında Schopenhauer'in evlilik dışı bir kız çocuğu dünyaya gelir ve o yazın sonunda vefat eder. Bunun üzerine, Schopenhauer Ağustos ayında İtalya turuna son verir ve Dresden'e geri dönmüştür.

1819'un Mayıs ayında mirasının üçte birini, annesi ve kız kardeşinin tüm parasını emanet ettiği Danzig Bankası ödemeleri askıya almıştır ve iflası önlemek için alacaklılarıyla bir anlaşma istemiştir. Bir yıl sonra banka borcunu ödeyebilir hale geldiğinde, Schopenhauer yatırımlarının tümünü bankadan çekmiştir. Hem '*İsteme ve*

Tasarım Olarak Dünya'nın yayınlanması hem de 1819'daki mali zorluklar, Schopenhauer'i hayatında yeni yön verme arayışına sevk etmiştir.

1820 ve 1822 yılları arasında Schopenhauer, Berlin Üniversitesi'nde maaşsız olarak öğretim görevlisi olur. George Wilhelm Friedrich Hegel'in dersleriyle aynı saate ders zamanlama konusundaki ısrarı yüzünden öğrencileri kendi dersine çekmekte başarısız olmuştur.

1821 yılının Ağustos ayında Schopenhauer'in komşusu Caroline Marquet'i, Caroline'nin arkadaşlarının ziyaretini durdurmada başarısız olduğu için dövmüş ve yaralamıştır. Beş yıl süren yargılama sonunda Caroline Marquet'e hayatının kalan 20 yılı boyunca tazminat ödemek zorunda kalmıştır.

Schopenhauer hem Caroline olayı hem de öğretmen olarak başarısızlığı yüzünden 1822 yılının Mayıs ayında ikinci kez İtalya turuna çıkmıştır. Bu tur hakkında çok az bilgi vardır. 1823'ün sonbaharında Gut, hemoroit ve depresyon yüzünden bir yılını perişan olarak geçirdiği Münih'e dönmüştür. Ayrıca bir kulağında işitme kaybı da ortaya çıkar.

Münih'te cehennem gibi geçirdiği bir yılın ardından 1824 yılının Mayıs ayında İsviçre, Bad Gastein'e seyahat etmiştir. Ayrıca bu süre sırasında biraz referans kazanmak için yeni bir strateji geliştirmiştir. Bir çevirmen olarak tanınmak istemiştir. David Hume'un '*Dinin Doğal Tarihi ve Doğal Din Üzerine Diyaloglar*' adlı kitaplarının Almancaya çevrilmesini önermiştir ve ayrıca '*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*' kitabının yayımcısı F.A Brockhaus'a, kendi favori romanlarından biri olan Laurence Steme'in Tristram Shandy adlı kitabın Almanca çevirisini önermiştir. Bununla birlikte, bir İngiliz yayımcıya Kant'ın '*Saf Aklın Eleştirisi*', '*Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her*

Metafiziğe Prolegomena’ ve *‘Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ adlı kitaplarının İngilizce çevirilerini önermiştir. Fakat ilgilenen kimse olmamıştır. Bu dönemde Schopenhauer’in tek başarısı, 1830 yılında çıkan *‘Görme ve Renkler Üzerine*’ adlı kitabının Latince olarak yenilenmesidir.

1832 yılının Haziran ayından bir kez daha ciddi hastalıklar ve depresyonla savaacağı yer olan Mannheim’a gider. 1833 yılında Schopenhauer artık hayatının geri kalanını yaşamak istediği Frankfurt’a geri dönmüştür.

1836 yılında Schopenhauer’in *‘On the Will in Nature*’ yayınlanmıştır. 17 Nisan 1838 yılında Schopenhauer’in annesi vefat eder. Schopenhauer ‘in makalesi, ‘Özgür isteme, öz bilinç tarafından kanıtlanabilir mi?’ sorusuna yanıt olarak yazılmıştır, onun verdiği cevap basitleştirilmiş haliyle ‘hayır’ olmuştu. En iyi ihtimalle, bireysel farkındalık, yapabilme yeteneği olan *‘fiziksel özgürlüğü*’ ortaya çıkabilir. Onun ulaşmaya çalıştığı daha derin bir soru ise ne yapıp yapamayacağımız konusundaki özgürlüğümüzdü. Onun iddiası tüm insan davranışlarının, bir kişinin karakteri ve koşullarının bir işlemi olan kesin zorunluluklara bağlı olduğudur.

Schopenhauer, doğa zorunluluğuna bağlı olan özgürlüğümüz konusunda Kant’la aynı düşüncelere sahip olmasına rağmen dünyaya egemen olanın dışında, nedenselliğin bir takım alternatif türü olarak özgürlüğü görmek için Kant gibi girişimlerde bulunmadı. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünyanın* ikinci baskısı 1844 yılında basılmıştır. 1847 yılında *Yeter Sebep Önermesinin Dört Farklı Kökü*’nün yenilenmiş ve genişletilmiş baskısı yayınlanmıştır. Bu sırlarda 25 Ağustos 1849 yılında Schopenhauer’in kız kardeşi Adele, Bonn’da kanserden dolayı ölmüştür.

Parerga ile Paralipomena 1851 yılında iki cilt olarak yayınlanmıştır. British Westminster Review'deki Schopenhauer'in hakkındaki '*Alman Felsefesinde İkonoklazm*' başlıklı John Oxford'un makalesinin Nisan ayında yayınlanması ve daha sonra Haziran ayında Vossische Zeitung'daki Almanca çevirisi ile birlikte Schopenhauer'in ünü de yayılmaya başlamıştır.

1854 yılında *On the Will in Nature ve Görme ve Renkler* üzerine kitabının ikinci cildi yayınlanmıştır. Leipzig Üniversitesi 1856 yılında, Schopenhauer felsefesinin kritik ve tasviri üzerine bir kompozisyon yarışmasına sponsor olmuştur. Schopenhauer üzerine ilk dersler, Bonn ve Breslau Üniversitelerinde verilmiştir. 1859 yılında *İsteme ve Tasarım olarak Dünya*'nın üçüncü cildi olan '*The hoped*' yayınlanmıştır.

21 Eylül'de, Schopenhauer'in hizmetçisi Schopenhauer'i koltuğunun köşesinde ölü olarak bulunur. 26 Eylül 1860 yılında Frankfurt'ta sadece kendi adının yazıldığı düz siyah bir granit taşının altında gömülmüştür. Herhangi bir mezar yazıtı yazılmamıştır ve hatta doğum ve ölüm tarihleri bile yazılmamıştır. O dünyaya felsefesini vermişti ve bu da kâfiydi (Cartwright, 2005:15-39).