



**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK  
PROBLEMİ VE MUTLULUĞUN İMKÂNI**

**Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN**

**Doktora Tezi  
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN  
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı  
2019**

**Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE TARİHİ ANABİLİM DALI**

**Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN**

**ARTHUR SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE  
MUTLULUĞUN İMKÂNI**

**DOKTORA TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN**

**ERZURUM- 2019**



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ BEYAN FORMU



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**BİLDİRİM**

*Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “ARTHUR SCHOPENHAUER’DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE MUTLULUĞUN İMKÂNI”* adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

*Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim \**.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

17.10.2019

Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN

\* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

.....  
**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

**Çeşitli ve Son Hükümler**

**Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

**(2)** Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

**Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1)** Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

**(2)** Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN danışmanlığında, Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN tarafından hazırlanan bu çalışma 17/10/2019 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Osman ELMALI

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Prof. Dr. Mustafa CİHAN

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Doç. Dr. Kemal BAKIR

İmza: .....

**Jüri Üyesi** : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

İmza: .....

Prof. Dr. Sait UYLAŞ  
Enstitü Müdürü

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>III</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>IV</b>
<b>KISALTMALAR DİZİNİ</b> .....	<b>V</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VI</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### SCHOPENHAUER'UN HAYATI VE FELSEFESİ

<b>1.1. HAYATI</b> .....	<b>8</b>
1.1.1. Kısa Hayat Öyküsü.....	8
1.1.2. Genel Hatlarıyla Düşüncesi.....	14
<b>1.2. FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ</b> .....	<b>21</b>
1.2.1. Epistemolojisi ve Varlık Anlayışı .....	21
1.2.1.1. Tasarım Olarak Dünya.....	23
1.2.1.2. İsteme Olarak Dünya .....	26
1.2.2. Ahlak Anlayışı.....	33
1.2.2.1. Din Anlayışı ve Tanrı Düşüncesi.....	50
1.2.2.2. İnsanın Özgürlüğü Problemi.....	58

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KÖTÜLÜK PROBLEMİ, TEODİSE VE SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK

<b>2.1. KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL KÖKENİ</b> .....	<b>72</b>
2.1.1. Hint Felsefesinde Kötlük Problemi .....	72
2.1.2. Antikçağ'da Kötlük Problemi .....	76
2.1.3. Ortaçağ'da Kötlük Problemi .....	80
2.1.4. İslam Felsefesinde Kötlük Problemi .....	88
2.1.5. Yeniçağ'da Kötlük Problemi.....	98
<b>2.2. TEODİSE: BİR İLAHİ ADALET SAVUNMASI</b> .....	<b>109</b>
2.2.1. Leibniz'in Teodise Düşüncesi .....	109
<b>2.3. SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK</b> .....	<b>117</b>

2.3.1. Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Kötümserlik.....	117
2.3.2. Schopenhauer'da Kötümserlikten Kurtuluş Yolları .....	136
2.3.2.1. Sanat .....	137
2.3.2.2. Adalet.....	146
2.3.2.3. Sevgi ve Merhamet (Acıma).....	146
<b>2.4. SCHOPENHAUER'DAN SONRA BATI'DA GENEL HATLARIYLA KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....</b>	<b>152</b>

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### MUTLULUĞUN İMKÂNI

<b>3.1. ETİK BİR SORUN OLARAK MUTLULUK .....</b>	<b>164</b>
<b>3.2. SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUĞUN İMKÂNI .....</b>	<b>169</b>
3.2.1. Bu Dünyada Mutluluğun İmkânsızlığı Düşüncesi .....	169
3.2.2. Olumsuz Mutluluk Düşüncesi .....	173
3.2.3. Acıların Mutluluğa Dâhil Olduğu Düşüncesi.....	176
3.2.4. Sağlığın Mutluluk Üzerinde Etkili Olduğu Düşüncesi.....	181
<b>SONUÇ.....</b>	<b>184</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>188</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>197</b>

## ÖZET

## DOKTORA TEZİ

ARTHUR SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE MUTLULUĞUN  
İMKÂNI

Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN

2019, 197 sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN**  
**Prof. Dr. Osman ELMALI**  
**Prof. Dr. Mustafa CİHAN**  
**Doç. Dr. Kemal BAKIR**  
**Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN**

Bu çalışmanın amacı karamsar-kötümser felsefe denilince akla ilk gelen isimlerden biri olan Arthur Schopenhauer'ın düşüncesinde kötülük problemini ve bununla bağlantılı olarak mutluluğun imkânı ya da imkânsızlığı problemini tartışmaktır. Her bir düşünce içinde geliştiği ortamdan beslenir. Siyasi dönüşümlerin derin izler bıraktığı bir çağda yetişen Schopenhauer da bu çatışmalardan ziyadesiyle etkilenmiş ve düşünce sistemini şekillendirmiştir. Bu nedenle bu çalışmanın başlangıç noktası onun yaşamıdır.

İnsan var olduğundan bu yana mutluluk yaşamın nihai amacı olarak görülmüştür. İyi bir düşünce tarihi okuru olan Schopenhauer, kendinden önceki dönemlerde ele alınan yaşamın anlamı ve mutluluk konuları hakkında yazılanları derinlemesine inceler ve bu düşüncelerdeki “insanın bu dünyaya geliş amacının mutluluk olması” fikrine şiddetle karşı çıkar. Çünkü ona göre bu dünya mümkün olabilecekler arasında en kötüsüdür, mutluluk yalnızca bir kuruntudur ve insan için en doğru olan şey hiç var olmamaktır. Bu denli karamsar bir bakış açısına rağmen, Schopenhauer mutluluğu imkânsız olarak tanımlamaz, bazı durumlarda ona açık kapılar bırakır. Bu çalışmada, onun içinde bulunduğu düşünce ortamından başlamak suretiyle, dünya anlayışı, ahlak felsefesi, kötülük problemini ele alış biçimi ve karamsar bakış açısıyla şekillendirdiği düşüncesinde, insanın bu dünyadaki varoluş amacı ve onun hangi durumlarda mutlu olabileceği ya da olamayacağı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Schopenhauer, isteme, tasarım, etik, kötülük, kötümserlik özgürlük, mutluluk.

**ABSTRACT****Ph. D. DISSERTATION****THE PROBLEM OF EVIL AND THE POSSIBILITY OF HAPPINESS IN  
ARTHUR SCHOPENHAUER****Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN****Advisor: Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN****2019, Page: 197****Jury: Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN  
Prof. Dr. Osman ELMALI  
Prof. Dr. Mustafa CİHAN  
Assoc. Prof. Dr. Kemal BAKIR  
Assist. Prof. Dr. Süleyman TAŞKIN**

The aim of this study is to discuss the problem of evil and the possibility or impossibility of happiness in the thought of Arthur Schopenhauer, one of the first names that comes to mind when the pessimism or pessimistic philosophy is mentioned. Each thought is fed from the environment in which it develops. Schopenhauer, who grew up in an era where political transformations left deep traces, was highly influenced by these conflicts and he shaped his thinking system. Therefore, the starting point of this study is his life.

Happiness has been seen as the ultimate goal of life since man existed. Schopenhauer, a good reader of the history of thought, examines deeply the works written in the earlier periods in which some problems such as the meaning of life, ethics, and happiness were discussed and strongly opposes the idea that happiness is the goal of man's coming to this world. Because for him, of all the possibilities, this world is the worst one happiness is not more than an illusion and the rightest thing for man is to never exist. Despite such a pessimistic outlook, Schopenhauer does not describe happiness as impossible, and in some cases he makes room for it. In this study, starting from his intellectual circle, we try to discuss not only Schopenhauer's worldview, his philosophy of ethics and approach to the theodicy but also within the limits of his pessimistic perspective, the purpose of human existence in this world and in which situations s/he may or may not be happy.

**Keywords:** Schopenhauer, will, idea, ethic, evil, pessimism, freedom, happiness.



**KISALTMALAR DİZİNİ**

<b>Bkz/bkz.</b>	: Bakınız
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>Ed.</b>	: Editör, editor, edited by
<b>M.Ö.</b>	: Milattan önce
<b>M.S.</b>	: Milattan sonra
<b>öl.</b>	: Ölüm tarihi
<b>p.</b>	: Page
<b>pp.</b>	: Sayfalar
<b>S.</b>	: Sayı
<b>ss.</b>	: Sayfalar/sayfa sayısı
<b>t.y.</b>	: Tarih yok
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>Trans.</b>	: Translate
<b>vb.</b>	: Ve benzeri, ve bunun gibi
<b>vd.</b>	: Ve devamı ve diğerleri
<b>Vol.</b>	: Volume

## ÖNSÖZ

Sizin anadilinizde eserler yazmamış bir düşünürü çalışmak beraberinde birçok problemi de getirir. Orijinal kaynaklara erişim güçlüğü, erişilen kaynakların yetersizliği, çeviri eserlerinin orijinal eserlerle anlam ve nitelik bakımından eşdeğerlik düzeyi vb. bunlardan bir kaçı olarak sayılabilir. Wittgeinstein'in 'dilin sınırları, bilginin sınırlarını belirler' düşüncesi, söz konusu çeviriler olunca doğruluğu anlaşılabilir niteliktedir. Hangi dilde çeviri yapılırsa yapılsın, orijinal metinler yerleşik dile aktarılırken yaşanan anlam kaybının önüne maalesef geçilememekte ve bunun da etkisiyle eserler, beklenen tesiri gösterememektedirler.

Schopenhauer'ı çalışmamızdaki ilk neden; öğrencilik yıllarımızdan itibaren bende uyandırdığı merak duygusu ve onun "ben gelecek nesillere yazıyorum" cümlesini okumuş olmamızdır. Schopenhauer'ın temel eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (çevirmenin uygun gördüğü bir takım kısaltmalarla) Biblos yayınları tarafından Türkçe'mize kazandırılmıştır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi çeviri azizliğine uğramamak ve konuya hâkim olabilmek adına yazarın kendi eserlerini, yazarın adının geçtiği erişebildiğimiz tüm kitap ve makaleleri, anlayabileceğimiz bir diğer dil olan İngilizce ile yazılmış olan eserler de dâhil olmak üzere, her bir çalışmayı birkaç kez okumak, bu çalışmanın ortaya çıkma sürecinde en zorlu ve zaman alan kısım oldu.

Schopenhauer felsefesi hakkında yapılan çalışmalara bir göz atıldığı takdirde, onun insan anlayışı, ahlâk felsefesi ve kötülük problemi hakkındaki düşüncelerine rastlamak mümkündür ancak düşünürün mutluluğun imkânı hakkındaki görüşleri üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Dileriz onun düşüncesini en başından başlamak suretiyle nedenleriyle ve daha sonraki düşünörlere etkileriyle beraber ele aldığımız bu çalışma, ölkemizde felsefe alanında yapılan çalışmalar arasında bu eksiğı kapatacak nitelikte sayılabilir.

'Tecrübe en büyük ilimdir' denir. Kendimce kötü tecrübeler edindiğim geçmiş öğretim hayatımda, akademik yaşamdan ve düşünöceden uzaklaşmış ve yeniden gönüllü bir felsefe okur-yazarı olacağım hususunda tereddütler yaşarken 'felsefe yolda olmaktır' deyişini doğrularcasına çıktığım bu yolda, tanıştığımız ilk günden itibaren önce insanlığı, sonra da her konuda yapmış olduğu hocalığı için, bizleri yargılamadan eleştiren, kırmadan uyaran, bütün sorularımıza küçümsemeden cevap veren, sadece ilmi

bakımdan değil yaşamın her alanında hocalık yapan, akademik hayatı ve dūřunceyi yeniden sevdiiren tez danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. H. Őmer ŐZDEN'e kalpten teřekkūr ederim. Yardıma ihtiyaç duyduğumuz her an bizlere kapılarını alma fırsatı sunan, değerli zamanlarını tek tek çalışmalarımızı incelemeye ve yol gōstermeye ayıran Sayın Prof. Dr. Osman ELMALI hocama ve Sayın Prof. Dr. Mustafa CİHAN hocama, ayrıca çalışmanın başından itibaren şekillenmesinde yardımcı olan, kaynak önerilerinde bulunan Sayın Doç. Dr. Kemal BAKIR hocama teřekkūrü borç bilirim.

Nihayet uzun zamandır "tez yazıyorum" mazeretimi anlayıřla karřılayan, eksik varlıęımla idare eden sevgili eřim Őęr. Gör. Murat Ali BİNDESEN'e, bu sūrte onu ihmal ettięimi dūřünüp daimi olarak vicdan azabı çektięim canım Asya Mina'ma, ailemize ve arkadařlarıma verdikleri tūm destekler için mūteřekkirim.

**Erzurum – 2019**

**Zehra VAHAPOğLU BİNDESEN**

## GİRİŞ

Hiçbir düşünür ya da düşünce ortaya çıktığı dönemin genel karakteristiğinden bağımsız ele alınamaz. Düşünceyi şekillendiren kuşkusuz içinde yeşerdiği ortamdır. Ortega Y. Gasset'in "yaşamak bir ortamın çaresiz tutsağı olmaktır"<sup>1</sup> sözü tam olarak bu durumu özetler niteliktedir. Bu bağlamda Schopenhauer'ın yaşadığı dönemi bilmeden onun düşüncesini anlayabilmek mümkün olmamaktadır.

Avrupa'da 1789 tarihli Fransız Devrimi'nin ardından çalkantılı bir dönem başlar. Bu coğrafya, 1848 yılında çıkış noktası Fransa olan daha sonra İtalya, Almanya, Avusturya, Polonya, Romanya ve Macaristan'ı da etkisi altına alan devrimlerle sarsılır. İlk başta işçi sınıfının ayaklanmaları olarak başlayan bu olaylara, Fransız İhtilali'yle birlikte ortaya çıkan hürriyet, eşitlik ve adalet fikirleri, Karl Marx ve Friedrich Engels'in beraber kaleme aldıkları Komünist Manifesto, bazı Avrupa ülkelerinde yayılmaya başlayan milliyetçi düşünceler ve Fransa'da kralın otoritesini yıkan hürriyetçilik hareketinin kendilerine de sıçramasından korkan Avusturya, Prusya, Rusya ve İngiltere gibi büyük devletlerle diğer küçük Avrupa krallıklarının Fransa'ya cephe alması nedeniyle 1792'de başlayıp 1815'e kadar devam edecek olan uzun savaşlar Avrupa'nın altını üstüne getirir.<sup>2</sup> Aynı yıllarda yaşanan kıtlık ve patates hastalığı Avrupa'da milyonlarca kişiyi ölüme ve vatan değişikliğine sürükler.

1788 doğumlu olan Schopenhauer bu siyasi ve toplumsal ortamdan iki türlü etkilenmiştir. İlki, çocuk yaşta ailesiyle beraber bu çalkantılı dönemde yaptığı 15 aylık seyahatte tecrübe ettikleridir. Birçok Avrupa ülkesini yakından görmüş ve bütün hayatı boyunca bundan izler taşımış olan Schopenhauer'ın, felsefesinin kötümser yanını da bu seyahati boyunca gözlemlediklerinin zihninde ve ruhunda bıraktığı izlerden aldığı kuvvetle muhtemeldir. İkincisi ise yıllar boyunca devam eden bu kargaşa ortamının onun felsefesine duyulan ilginin nedeni olmasıdır. İçinde bulunduğu keşmekeş ortamında Avrupa insanı, farklı düşünceler arasında savrulmaktadır. İnsanların bir kısmı Tanrı'nın onlardan intikam aldığını düşünmüş, bazıları ise Tanrı'nın olmadığı, şayet olsaydı, bunca kötülüğe göz yumuyor olamayacağı fikrine tutunmuştur. Bu süreçte

---

<sup>1</sup> Gasset, y Ortega, *İnsan ve Herkes*, (Çev.: Neyire Gül Işık), Metis Yay., İstanbul Ekim 1995, 11.

<sup>2</sup> Armaoğlu, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, (19. Baskı), Timaş Yay., İstanbul 2015, 19-30.

Schopenhauer'ın felsefesi (yaşamının son on yılında) giderek yayılmaya ve önemli görülmeye başlanmıştır.

Nietzsche, Schopenhauer'la (düşünceleri aracılığıyla) tanışıklığı arttıkça, onun karakterinde olan biri için bu seyahatlerin ne denli önemli olduğunu fark etmiş ve bunu; “Bu baba ne bir memur ne de bilgindi; sık sık oğluyla birlikte yabancı ülkelere giderdi, tüm bu yurtdışı seyahatleri, kitapları değil insanları tanımaya, hükümetlere değil gerçeğe saygı göstermeye yazgılı biri için büyük avantajlar sağlıyordu”<sup>3</sup> sözleriyle aktarmıştır.

Schopenhauer'ın başyapıtı olan *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1844) dilimize *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adıyla kazandırılmış düşünce tarihi için çok önemli bir eserdir. Okumak ve anlamak için ciddi emek isteyen, oldukça ‘çetin’ bir kitap olarak tanımlanan esere, kendini vermeyen birinin ondan bir şey alması olanaksız gibidir.<sup>4</sup> Yeri gelmişken söylemekte fayda var; ‘wille/will’ sözcüğü Türkçe’de ‘irade’, ‘isteme’, ‘istenç’ ve ‘tasavvur’ sözcükleriyle karşılanır. Bu nedenle düşünürün dilimize çevrilen çalışmalarında ‘isteme’ kavramının yanı sıra istenç ya da irade kavramıyla da karşılaşırız. Biz bu çalışmada sık kullanımının aksine ‘irade’ kavramını tercih etmedik. Çünkü ‘irade’ dilimizde, akılcı, bilinçli bir gücü temsil etmek amacıyla kullanılıyorken, Schopenhauer'ın ‘wille/will’ sözcüğü ile kastettiği şey tamamen ‘bilinçsiz bir güç’tür. Anlam kargaşasının önüne geçmek adına sözcüğü ‘isteme’ şeklinde kullanmayı uygun gördük. Aynı zamanda düşünürün dilimize çevrilen başyapıtında da ‘wille/will’ sözcüğü ‘isteme’ ile karşılık bulur. Bu nedenle çalışmamızın Schopenhauer'ın düşüncelerinin aktarıldığı tüm bölümlerinde onun düşüncelerini ifade ederken ‘isteme’ sözcüğü kullanılmıştır.

Descartes'ın cogito'su düşünce tarihinde çok büyük bir eşik atlanmasına vesile olur. Nesnenin öznenin bağımsız var olamayacağı, varlığının özneye bağlı olması fikri, ilgiyi insana, ben'e, özne'ye daha ziyade insan bilincine çeker. Schopenhauer bu fikre karşı çıkar; onda insan; bilen bir varlık değil isteyen bir varlıktır, insan yalnızca isteme'dir.<sup>5</sup> “İsteme, kişinin görünen varlığının gerçek doğasıdır. İsteme kendini kişiye hem eylemlerinde hem de bu eylemlerin kalıcı tözünde, açıkçası gövdesinde tasarım

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (Çev.: Cemal Atıla), Say Yay., İstanbul 2009, 77.

<sup>4</sup> Schopenhauer, Artur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (5. Baskı), (Çev.: Leven Özşar), Biblos Kitabevi Yay., Bursa Ocak 2017, 3.

<sup>5</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 230.

olarak belli eder. Dünya, her yerde bir ve aynı olan isteme'nin açılımıdır".<sup>6</sup> Kant'ın düalist evren anlayışından etkilenen Schopenhauer da evreni "tasarım" ve "isteme" olarak ikiye ayırır. En büyük eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* şu girişle başlar "bu dünya benim tasarımımdır".<sup>7</sup> Tasarım olan dünya'nın odak noktası 'görünüş', isteme olan dünya'nın merkezi ise Kant düşüncesinden tanışıklığımız olan 'numen' ya da 'kendinde şey'dir. İsteme olan dünya'nın nesneleşme basamakları, onun tasarım dünyası dediği, bizim gördüğümüz âlemi oluşturur ve onda asıl problem alanı tasarım olan dünya'dır. Düşüncesinin başlangıç noktası olan 'tasarım' ve 'isteme' ayrımıyla Schopenhauer, varlık ve bilgi felsefelerini hem de ahlak anlayışını ortaya koyar.

Schopenhauer felsefe tarihindeki son büyük sistemci filozofur. Bu bakımdan o, söylediklerinin realiteye aykırı düşmemesine dikkat etmekle birlikte, problemleri temellendirirken bazen zorlamalar yapar.<sup>8</sup> Bu zorlamalar zaman zaman Schopenhauer'ın sisteminde bir takım tutarsızlıklar olarak karşımıza çıkacak olsa da onun felsefesini farklı ve özgün kılan şey, varsayım olarak ileri sürdüğü isteme kavramının gerçek dünya deneyimlerine uygulanmasındaki başarısıdır. Filozofa göre isteme, genel olarak bir 'varolma isteme'si, 'yaşamı isteme'dir. Bu isteme sürekli olarak yaşamaya yönelir, özü gereği kendini nesneleştirme yoluyla hissettirir. İsteme'nin ilk ve en dolayısız nesneleşmesi 'idealar'dır. Schopenhauer bu durumu "Ben ideadan isteme'nin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlıyorum. Çünkü o kendinde şeydir, dolayısıyla da çokluktan uzaktır"<sup>9</sup> sözleriyle açıklar. Platon'un idealarını düşüncesine temel alan Schopenhauer 'idea'ları, isteme ile 'duyulur dünyada var olan nesneleşmiş isteme'ler arasında bir basamak, köprü olarak görür. Janaway, Schopenhauer'ın isteme kavramını Platon'un idealarından farklı şekilde ele almasını onun düşüncesinin özel nitelikleri arasında sayar; "Schopenhauer'ın felsefesi asıl şeklini, 'isteme (kendinde şey)' ve Platon'un 'İdealar'ı arasındaki yaptığı şu ayrımla aldı: İlki, insanların tek tek yaşam savaşı verdiği ve şeyler arasındaki bağlantıları anlamaya çalıştığı deney dünyasının altında yatan belirsiz gerçekliktir, diğeri ise bütün bağlantıların çözüldüğü, yükselinmesi gereken istisnai bir görünüm ve bir şeye yönelme

<sup>6</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 52.

<sup>7</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 7.

<sup>8</sup> Kuçuradi, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, (3. Baskı), Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2013, 7.

<sup>9</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 76.

isteği duymadan ve acı çekmeden temaşa edilen ışıldayan bir gerçekliktir”<sup>10</sup> sözleriyle bunu ifade eder.

Schopenhauer’ın felsefesinin mihenk taşı şüphesiz ‘bu dünyanın anlamlı bir yer olmaması’ fikridir. Tasarım olan bu ‘görünümler dünyası’nın mümkün olabilecekler içinde en iyisi olduğu fikrine şiddetle karşı çıkan Schopenhauer için bu dünya iyi değildir, hatta olabilecekler arasında en kötü olandır; bu dünyada her türlü hastalık, açlık, yokluk, yoksulluk, savaş, doğal afetler, yalan, iftira bulunmaktadır. O halde bu dünya olabilecekler arasında en iyisi olamaz diye düşünmektedir. Bu noktada mutlak kudretli Tanrı fikrine de değinen Schopenhauer için bu kadar yokluğa ve acıya göz yuman Tanrı yoktur, olmamalıdır.

Schopenhauer’ın inancına göre bir bütün olarak öğretisi; Upanishadlar’ın, Platon’un ve Kant’ın ışığı aynı dönem içerisinde insanın dimağı ve ruhu üzerinde parlamadıkça ortaya çıkamazdı.<sup>11</sup> Bunu düşünürün eserlerinde sıklıkla yaptığı göndermelerden de anlamak mümkündür. İsteme ve tasarım olan ikili dünya anlayışı, Platon’un ve Kant’ın düşünceleriyle hatırı sayılır benzerlikler taşır. Bunun yanı sıra isteme’nin nesneleşme basamaklarında saydığı beden tasarımı da Ortaçağ düşünürü Augustinus ile benzerlik göstermektedir. Bu nedenle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde onun düşüncesini besleyen Hint felsefesi, Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ düşünürlerinden detaylı olarak bahsedilecektir.

Yazılarıyla kazandığı şöhretin haricinde kendisine duyulan alakanın bir kısmını karmaşık kişiliğine borçlu olan Schopenhauer’ın düşünceleri ve eylemleri arasındaki tuhaf çelişkiler, kendisine kolay tanımlanamayan, değişik yönlere çekilebilen bir şöhret kazandırmıştır. Saunders bu ironik durumu “eğer herkes kendince bir sorun, bir muamma ise, bu Alman düşünürü, hiç şüphe yok en tuhaf, en ilginç olanlardan biridir: Fedakârlık ve diğerkâmlığı bütün ödevlerin en yücesi olarak vazededen, duygudaşlık ve iyiliği ahlakın nirengi noktası olarak gören hiç kimse yoktur ki bu nitelikleri kendi davranışlarında onun kadar az sergilemiş olsun”<sup>12</sup> sözleriyle ifade eder. Fakat yazdıklarının hayatı ve kişiliğiyle anlaşılabilir bir ilişki içerisine sokulup sokulamayacağı sorulduğunda, düşünürün bahis açılmasına dahi izin vermediği bir

<sup>10</sup> Janaway, Christopher, *Schopenhauer*, (Çev.: R. Çağrı Ataman), Altın Kitaplar, İstanbul 2007, 43.

<sup>11</sup> Schopenhauer, Arthur, *The World As Will And Representation*, (Çev.: E.F.J. Payne), XV.

<sup>12</sup> Saunders B. Thomas, *Schopenhauer*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2006, 42.

konuyla karşılaşırız. Çünkü Schopenhauer'a göre "Düşüncelerini incelemek yerine, bir filozofun yaşam öyküsünü okumak, bir tablonun kendisini ihmal edip, yalnızca çerçevesinin biçimine dikkat kesilmekten, iyi veya kötü oyulup oyulmadığını, yaldızının kaç mal olduğunu tartışmaktan farksızdır."<sup>13</sup> Savını kanıtlamak için şöyle devam eder;

*"Çünkü büyük bir adam insanlara en derin varlığının hazinelerini açmıştır ve istidatlarının üstün bir çabasıyla sadece onların yücelmelerine ve aydınlanmalarına katkıda bulunmakla kalmayıp, fakat aynı zamanda onuncu, yirminci kuşağa kadar gelecek nesillere de hayrı dokunacak olan eserler vücuda getirmiştir. Bu adam insanlığa emsalsiz bir bağışta bulunmuştur, o yüzden bu ayaktakımı kendilerinin onun kişiliğini ve tutumunu yargılama, ondan kimi kusur ve lekeleri bulup ortaya çıkarma mevkiinde olduklarını düşünürler; zira kendi hiçliklerinin ezici duygusuyla karşılaştırıldığında böylesine büyük bir adamın karşısında duydukları acıyı dindirmek isterler."<sup>14</sup>*

İnsan tanımı da onun düşüncesinde farklı şekillenir. İnsanın aynı anatomiye sahip olduğu hayvandan sırf zekâsı ya da akli nedeniyle üstün tutulması fikrine şiddetle karşı çıkan Schopenhauer'a göre insanı üstün kılan tüm nitelikleri, ruhun ölümsüzlüğü, insanın yüceliği, evrendeki nihai amaç fikri geçmişte kalmış, ölmüştür. İşte onu Schopenhauer yapan da bu gelenekleşmiş inançlara yönelik yıkıcı yaklaşımı, sorun alanlarına dair hiç çekinmeden yürüttüğü ısrarlı ve eleştirel tutumudur. Hayatı olumsuzlayan düşünür için, yaşamın pozitif hiçbir yanı yoktur ve insan için en iyi olan dünyaya hiç gelmemiş olmaktır.

Ortaya çıkan her yeni ve farklı düşünce ilk önce tepki görür. Kabullenilmesi ve hatta takdir görmesi için zamana ihtiyaç duyar; çünkü o, hâlihazırda var olan için bir tehdit olarak algılanır. Schopenhauer da bu tepkiden umduğundan çok daha uzun yıllar boyunca nasibini alacaktır. Onun sesinin gerçek anlamının ancak en erken Nietzsche ve Dostoyevski tarafından anlaşılacak bir yalnız ses, aykırı bir çılgılık olduğu kabul edilir.<sup>15</sup> Nietzsche, Schopenhauer'ın özgünlüğünün ve aykırılığının nedenlerini "Özgür kişilik yiğitliği; erken yaşta insan doğası hakkında bilgilenme; hiçbir bilginlik eğitimi almama; yurtseverliğin getirdiği darlaşmadan bağımsız olma; geçimini sağlama zorunluluğundan

<sup>13</sup> Saunders, *Schopenhauer*, 43.

<sup>14</sup> Saunders, *Schopenhauer*, 43.

<sup>15</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2010, 919.



muaf olma; devletle hiçbir bağlantısı olmama –kısacası sadece ve sadece özgürlük, Yunanlı filozofların içinde geliştikleri o harika ve tehlikeli ögenin ta kendisi”<sup>16</sup> sözleriyle ifade eder. Haklıdır, onun yaşamındaki her şey, sahip olmadıkları da dâhil, onu Schopenhauer yapan şeylerdir.

Her düşünür ve düşünce, ortaya çıktığı zaman diliminin genel yapısından izler taşır. Bu durum özellikle Schopenhauer gibi düşünürler için ziyadesiyle önemlidir. Çünkü çağının düşünsel yapısından bağımsız görüşleri, var olan bütün düşüncelere yönelik şiddetli eleştirisi, yıllar süren kabul görmeme ve nihayet çağının ötesinde olduğunu iddia etme her düşünüre nasip olacak türden tecrübeler değildir. Nietzsche, hocası olarak gördüğü Schopenhauer’ın çağının çizgisinin dışında, üstün bir bakış açısına sahip olmasını “O, gençliğinin ilk günlerinden itibaren o sahte, hayırsız ve vefasız anneye yani kendi çağına karşı mücadele etti ve onu adeta kendi içinden çıkarıp atarak, kendi varlığını arındırıp iyileştirdi, tamamen kendisine ait olan o sağlığı ve saflığı yeniden kazandı”<sup>17</sup> sözleriyle anlatır. Bu nedenle çalışmamızın başlangıç noktası Schopenhauer’ın yaşamıdır kaldı ki onun felsefesini anlayabilmek adına dönemin düşünce ortamıyla beraber, filozofun kişisel hayat hikâyesini incelemenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca Nietzsche “dans eden bir yıldız doğurabilmesi için insanın içinde bir kaos olmalıdır”<sup>18</sup> der. Tam da Nietzsche’nin dediği gibi Schopenhauer’ın içindeki kaostan Batı felsefesine yön verecek olan rüzgâr çıkacaktır. “Tolstoy, Schopenhauer için ‘insanlar içinde eşi olmayan bir dahi’, R. Wagner’a göre o, ‘cennetten gönderilen bir armağandı’ Nietzsche, ‘o dinamik, kederli dâhinin zihni üzerinde çalıştıktan sonra hayatının bir daha asla aynı olmadığını’ söylemiştir.”<sup>19</sup> Nietzsche, Schopenhauer’ın bu durumu derin bir ileri görüşlülükle evvelinden bildiğini şöyle izah eder: “Schopenhauer’ın dehası ona en yüce vaatte bulunmuştur; hiçbir sabanın izi, onun sabanının modern insanlığın toprağında açtığı iz kadar derin olamayacaktır.”<sup>20</sup> Bu sözü doğrularcasına Yalom da “Schopenhauer, Batı dünyasının entelektüel haritasını sonsuza

<sup>16</sup> Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 80.

<sup>17</sup> Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 33.

<sup>18</sup> Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: Turan Oflazoğlu), Cem Yay., İstanbul 1999, 15.

<sup>19</sup> Yalom, D. Irvin, *Bugünü Yaşama Arzusu Schopenhauer Tedavisi*, (Çev.: Zeliha Babayiğit), Pegasus Yay., İstanbul 2017, 67.

<sup>20</sup> Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 29.

dek değiştirmiştir. O olmasaydı, çok daha zayıf bir Freud, Nietzsche, Hardy, Wittgenstein, Beckett, Ibsen ve Conrad'ımız olurdu"<sup>21</sup> diyecektir.

Nietzsche "her felsefe bir yaşın felsefesidir"<sup>22</sup> der. Filozof kendini ne kadar çağın ötesinde olarak tanımlasa da öğretisini bulduğu yaş, öğretisinin muhtevasından anlaşılır. Bu nedenle Schopenhauer'ın felsefesi ateşli ve melankolik gençliğini yansıtır.

Schopenhauer tüm karamsarlığına, asabiliğine, görünüşteki soğukluğuna ve isyankrlığına rağmen sempatik, sevimli ve ciddi bir filozoftur. Ele aldığı konuyu mermeri yontar gibi işler. Felsefi bir konuyu bir masal, bir efsane gibi anlatır, mecazlar, fıkralar, adı duyulmamış şairlerden okuduğu şiirlerle anlatımını süsler. Kısmen kendi hayatından ama daha çok genel dünyevi yaşamdan yola çıkararak oluşturduğu düşüncesinde, kendi adına ıştıraba teslim olmamış, bilakis acıyı en büyük eğitmen olarak kabul etmiş ve insana ilk anda ürperti veren fakat daha sonra insan iradesini esir alırcasına kavrayan, çekici, etkileyici ve hatta büyüleyici pesimist bir felsefe kurmuştur.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Yalom, 68.

<sup>22</sup> Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca 2*, (ev.: Nilüfer Epçeli), Say Yay., İstanbul 2017, 139.

<sup>23</sup> zkan, Senail, *Schopenhauer Paradokslar zerine Raks*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009, 24.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SCHOPENHAUER'UN HAYATI VE FELSEFESİ

#### 1.1. HAYATI

##### 1.1.1. Kısa Hayat Öyküsü

Schopenhauer'ın felsefesini anlamak için onun hayatını satır satır okumakta fayda var. Zira onun düşünceleri adeta yaşantısından cümle cümle süzölmektedir.

Schopenhauer 22 Şubat 1788'de Danzig'de (Prusya) günün şartlarına göre varlıklı sayılan bir ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelir. Baba tarafından büyük annesi ve amcalarından biri delirerek ölmüştür.<sup>24</sup> Sert mizaçlı bir adam olan babası, İngiliz geleneklerine ve İngiltere'ye hayran bir adamdır bu nedenle Schopenhauer'ın adını, Arthur koyar. Anne ve babası arasında yirmi yaş bulunan Schopenhauer'ın anne ve babasının evliliği, mantık üzerine kurulmuş ve bu nedenle iki çocukları da sevgi dolu aile ortamından mahrum büyümüşlerdir. Annesi, babasının ölümünün ardından ünlenen bir edebiyatçı, yaşamayı seven, neşeli bir kadındır; ancak Schopenhauer ile hiçbir zaman sağlıklı bir anne-oğul ilişkisi kuramamış oldukları birbirlerine yazdıkları oldukça sert mektuplardan anlaşılır.<sup>25</sup>

Doğduğu kentte beş yaşına kadar yaşayan Arthur, dokuz yaşında babası tarafından ticaret hayatını öğrenmesi, onun ifadesiyle “dünya kitabını okumak” için La Havre'ye (Fransa), bir arkadaşının yanına yollanır, burada kaldığı iki yıl boyunca anadili gibi Fransızca öğrenen Arthur, yıllar sonra La Havre'de geçen zamanını “yaşamının en güzel yılları” olarak anlatacaktır. Babasının arkadaşının evinde tam manasıyla bir aile ortamını tatması ve yıllar boyu sürececek en iyi arkadaşını –ki olgunluk yıllarında onunla da arayışı bozacak bir sebep bulacaktır- bu evde edinmesinin bunda payı büyüktür. On sekizine gelmeden Londra, Amsterdam, Brüksel, Paris, Lyon, İsviçre, Avusturya ve

<sup>24</sup> Tanyol, Cahit, *Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yay., İstanbul 1998, 15.

<sup>25</sup> Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer Felsefenin Yaban Yılları*, (Çev.: Ali Nalbant), Kabalcı Yay., İstanbul Mart 2015, 19-39.

Berlin'i gezen genç Schopenhauer'ın bu geziler boyunca tanık oldukları yıllar içinde felsefesinde ortaya çıkacaktır.<sup>26</sup>

On yedi yaşında nefret ederek başladığı ticaret hayatı, babasının intiharının ardından sona erer. Babasının ölümünün ardından, kendi bağımsız yaşantısına sıkı sıkıya sarılan anne Johanna, kariyerine başlangıç yapmak için Weimar'a taşınır, burası dönemin sanat, edebiyat ve entelektüel yaşamının merkezidir. Peş peşe eserler kaleme alan ve kısa zamanda hatırı sayılır bir ün yapan Johanna Schopenhauer'ın, evinde düzenlediği çay partilerine Goethe ve dönemin Doğu uzmanı Friedrich Mayer de katılır. Goethe, annesi aracılığıyla kurduğu bu ilişkilerden çok kârlı çıkan Arthur Schopenhauer'da "büyük bir düşünce ve araştırma yeteneği" olduğunu keşfeder. Johanna'ya oğlunun bu yeteneğinden söz edince, annesi "Bir aileden iki dâhi yetişmez" diyerek Schopenhauer'daki megalomaninin kaynağını da göstermiş olur.<sup>27</sup>

Babasından kalan miras ile geçim kaygısı taşımayan Schopenhauer, babasının vefatının ardından ticaretle alakasını keser ve akranlarının gerisinde kalmış olsa da önce üniversiteye girmek için dersler alır, ardından da üniversiteyi kazanır. 1809'da Göttingen Üniversitesi'ne başlayan Schopenhauer, tıp öğrenmeye meraklıdır. Ancak felsefe aklını çeler, bu dönemde tanıştığı Platon ve Aristoteles'in eserleri, düşünsel hayatının başlamasında belirleyici olurlar. İki yıl sonra Berlin'e taşınır. Burada dönemin ünlü filozofları Schleiermacher ve Fichte'nin derslerine katılır; ancak amacı bir şeyler öğrenebilmek değil, alaycı üslubuyla tartışmak ve eleştirmektir. Janaway bu hususta, "Schopenhauer fikir alışverişinde bulunarak ve birisinin gözetimi altına girerek başkalarıyla birlikte öğrenen bir kimse değildi. Kendi yargı gücüne güvenerek ve başka insanların düşüncelerini isteğine göre işlenmesi gereken ham bir malzeme gibi davranarak öğrenir ve yazardı"<sup>28</sup> demektedir.

Tanyol, Schopenhauer'ın karakterindeki bir takım özellikleri "İnsanları daima karanlık ve kederli bir aynadan yansıtmaktan hoşlanan bir yaratılışı vardır. Onun için dünya, bir azap ve şer oyununa sahne olmak için yaratılmıştır. Hiç şüphe yok ki pesimizmin bu halis peygamberine, anne ve babasının yaradılışından birçok şeyler geçmiştir. Mesela ondaki kızgın ve azarlayıcı tabiatın köklerini babasında da görmek

<sup>26</sup> Safranski, 40-67.

<sup>27</sup> Tanyol, 16.

<sup>28</sup> Janaway, 15.

mümkündür”<sup>29</sup> sözleriyle ifade eder. Genç Schopenhauer, babasına hem fiziksel hem de karakter olarak benzemektedir. Arthur on yedi yaşındayken annesi bir mektubunda ona şöyle yazar: “Mutlu bir çocukluk hissine pek sahip olmadığını, babandan payına düşen melankolik düşünme eğiliminin ne kadar büyük olduğunu çok iyi biliyorum.”<sup>30</sup> Bu onun için yeni bir şey değildir ki o da kendi hakkında “Babamdan lanet ettiğim ve irademin bütün gücüyle mücadele ettiğim kaygıyı miras olarak aldım”<sup>31</sup> diyecektir. Günümüzde kaygı bozukluğu olarak adlandırılan bu ruhsal gerginliğin onun iç dünyasında nasıl şekil bulduğunu, düşünürün ağzından Yalom şöyle aktarır:

“Genç bir adamken hayali hastalıklarla büyük işkence çektim. Berlin’de okurken veremli olduğumu düşünüyordum. Askere gitmekte zorlanacağım korkusu peşimi bırakmıyordu. Nepal’den çiçek hastalığı korkusu yüzünden kaçtım, Verona’da zehirli enfiye çaktığım fikri bütün benliğimi kapladı. Mannheim’da herhangi bir dış neden olmaksızın tarif edilemez bir korkunun etkisinde kaldım. Yıllarca adli kovuşturma korkusu yaşadım. Geceleri bir ses olsa yatağımdan fırlar ve her zaman dolu halde tuttuğum tabancamı ve bıçağımı kapardım. Olmayan tehlikelere bakmama neden olan bir kaygı içindeydim, daima en ufak sıkıntıları büyütüyor, benim için en zor olan insanlarla bağ kuruyordum.”<sup>32</sup> Schopenhauer’ın kaygı bozuklukları bu kadarla da kalmaz. Ahmet Midhat, *Schopenhauer’ın Hikmet-i Cedidesi*’nde filozofu şöyle anlatır;

“...meraklı, vesveseli, korkak, hiddetli bir adam idi, örneğin kendisine bir mektup gelse, mutlaka fena bir havadis vereceği hükmüyle sapsarı kesilir, gece küçük bir patırtı olsa yatağı içinde buz kesilir ve bir saniye sonra birdenbire cesarete gelerek tabancalarına sarılır, azıcık hasta olsa öleceğine inanarak akli başından gider ve şayet yangın zuhur ederse çabucak kaçabilmek kararıyla, daima oturduğu hanelerde birinci katta oturur, kendi usturasından başka bir ustura göreceksin, kendisini boğazlayacakmış kadar ürker ve hangi otelde bulunursa kadehini kimse kullanmasın diye sofradan beraber kaldırır ve yine kendisi beraber getirir, akçesinden altın ve gümüş gibi nakit halde bulunanları farklı yerlere sakladığı gibi, hesaplarına kimse vakıf

<sup>29</sup> Tanyol, 34.

<sup>30</sup> Yalom, 133.

<sup>31</sup> Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), İz Yay., İstanbul 2004, 293.

<sup>32</sup> Yalom, 333-334.

olmasın diye gelir giderlerini Rumca veyahut Latince yazardı.”<sup>33</sup> Düşünürün ruhi dünyasındaki kasırgaların şiddetini idrak edebildikten sonra onun neden mizantropist (insan sevmez) olarak tanındığı anlaşılır hale gelmektedir.

Schopenhauer’ın dalgalı karakterinde genetik olarak taşıdıklarının dışında yaşadıklarının da payı büyüktür. Genç bir delikanlıyken kaybettiği babasının (intiharının) ardından duyduğu suçluluk duygusu, hem özgür kaldığı için duyduğu sevince hem de ticaret dünyasıyla ilgilenmeyerek babasının ölümünü hızlandırmış olmaktan duyduğu korkuya dayanıyordu. Kısa süre sonra bu suçluluk duygusu babasının adını şiddetle savunmaya ve annesinin babasına ilişkin davranışlarına karşın acımasız eleştirilere dönüştü. Yıllar sonra şunları yazar: “Kadınları tanıyorum. Evliliği yalnızca ihtiyaçların giderileceği bir kurum olarak görüyorlar. Babamın hastalığı gitgide daha acınacak bir hal alırken... babam yalnız başına yatarken annem partiler veriyordu; babam böyle acılar çekerken annem eğleniyordu. Kadınların sevgisi böyledir!”<sup>34</sup>

Schopenhauer’ın annesine duyduğu öfkenin tek nedeni, onun babasının vefatının ardından yaşamaya başladığı hayat değildir, annesinin edebi alanda ortaya koyduğu eserlerin destek bulması, yeni baskılarının çıkması ve yayıncıların onu yeniden yazmaya teşvik etmesi ana-oğul arasındaki uçurumun diğer nedenleridir. Gerçekten de bir ipte iki cambaz oynayamayacak ve ana-oğul arasındaki çekişme Schopenhauer’ın eserler kaleme almasıyla daha da kızışacaktır. Genç Schopenhauer’ın asosyalliğinden rahatsız olan ve onun insanları sevmiyor oluşundan nefretle bahseden annesinden, genç Schopenhauer’a gelen son mektup anne-oğul arasındaki ipleri tamamen koparacak şekilde kaleme alınmıştır:

“Sen kötü bir insan değilsin, akılsız, eğitimsiz de değilsin. Seni insan toplumunun süsü haline getirebilecek her şeye sahipsin, bunu derken senin ruh halini tanıyorum ve çok az kişinin senden daha iyi olduğunu biliyorum. Ama yine de bir külfetsin ve katlanılmazsın ve seninle birlikte yaşamayı son derece eziyetli buluyorum. Bütün iyi özelliklerin, süper akıllılığının gölgesinde kalıyor ve dünyanın işine yaramaz hale geliyor. Sırf her şeyi daha iyi bilme, kendinden başka her yerde hata bulma, her yanı iyileştirme ve yönlendirme hırsına hâkim olamadığın için etrafındaki insanları nefret

<sup>33</sup> Utku, A., Erbay, E., (Haz.), *Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi*, Babil Yayınları, İstanbul 2002, 100-101.

<sup>34</sup> Yalom, 151.

ettiriyorsun, kimse böylesine zoraki biçimde iyileştirilmek ve aydınlatılmak istemez. Hele ki senin hâlâ olduğun kadar önemsiz bir varlık tarafından, ayıplanacak o kadar çok şeyi çırılçıplak gösterirken kimse sana katlanamaz.”<sup>35</sup>

İlk gençlik yıllarında, akranlarının dünyayı tozpembe gördükleri bir dönemde, kendisini annesinin gözünden böyle bir aynada görmek, genç Schopenhauer’ın gelecekteki çalışmalarının hemen her satırını etkileyecek, düşüncesinin her satırına yansımış olan karamsarlığından süzülecektir. Safranski bu durumu etkileyici bir şekilde şöyle açıklar: “Öncelikle anne sevgisini almamış birinde, en temel şeye, kendi canlılığına olan sevgi eksik olacaktır. Arthur gibi yaşama en temelden sarılmayı tanımayan ama gururlu bir özgüveni bilen biri, içinden felsefenin çıktığı yaşam diye bir şeyin olmasına, canlı olan her şeye hayret eden o yabancılaşmış bakışı atmaya yatkındır.”<sup>36</sup> Benzer olarak Yalom: “Arthur’un sevgisiz geçen çocukluk döneminin geleceği üzerinde ciddi etkileri oldu. Anne sevgisinden yoksun büyüyen çocuklar, kendilerini sevmek diğerlerinin onları seveceğine inanmak veya başkalarını sevmek için gerekli olan temel güven duygusunu geliştiremezler. Yetişkin hayatlarında yabancılaşırlar, içlerine kapanırlar ve başkalarıyla genellikle düşmanca ilişkiler kurarlar. Nihai olarak Arthur’un dünya görüşünü belirleyecek olan psikolojik manzara böyleydi”<sup>37</sup> demektedir. Schopenhauer da çocukluk yıllarında aldığı hasarların bilincindeydi bu nedenle yıllar sonra ‘çocukluk insanın anavatanıdır’ deyişini doğrularcasına şöyle yazacaktı: “Dünyaya bakış açımızın sağlam temelleri, derinliği ve sığılığı çocukluk yıllarında oluşur. Bu görüş daha sonra özenle düzeltilir ve mükemmel hale getirilir ama özde değişmeden kalır.”<sup>38</sup>

Schopenhauer’ın aile içi iyi kurulmamış bağları, yaşamının ilerleyen yıllarında da bütün ilişkilerini etkileyecektir. Düşünür yalnızca ailevi ilişkilerden değil genel olarak aşktan, insan sevgisinden, dostluk ve arkadaşlık duygusundan da yoksundur. İçinde yurt sevgisi bulunmaz. Bu konuda “vatanseverlik ihtirasların en ahmağı ve ahmakların ihtiraslarıdır”<sup>39</sup> diyecek ve yaşamı boyunca vatani için yapılan savaşlardan kaçmaya uğraşacaktır. Hıristiyanlığa karşı da düşmanca duygular besleyen Schopenhauer’ı

---

<sup>35</sup> Safranski, 171.

<sup>36</sup> Safranski, 37.

<sup>37</sup> Yalom, 57.

<sup>38</sup> Yalom, 55.

<sup>39</sup> Tanyol, 39.

Tanyol, “Avrupa’nın ortasına düşmüş kızgın ve şaşkın bir Budist’e benziyordu”<sup>40</sup> sözleriyle tanımlar. Ayrıca Tanyol “Schopenhauer’ın ne ülkesine, ne ailesine, ne de yakınlarına karşı en ufak bir sevgisi vardı. Öfkeli, kibirli, sinirli, kuşkulu idi... Kısacası o bir olumsuzluklar yumağıydı. ...Bu kadar olumsuzluklar ve tepkiler ortasında aydınlık ve tutarlı bir düşünce dünyası yaratmak çok az filozofa nasip olmuştur.”<sup>41</sup>

Schopenhauer’ın kadınlardan sonra en çok nefret ettiği iki sınıf daha bulunmaktadır. Bunlardan biri Yahudiler, diğeri üniversite profesörleridir. Yahudilere karşı düşmanlığı, kendisinin idealist ve kötümser bir görüşe sahip olmasından ileri gelmektedir. Dünyayı, mutlu olmak için yaratılmış en güzel imkân gibi gören bu millete karşı, Schopenhauer’ın duyduğu, tabiatıyla nefretten başka bir şey olamazdı.<sup>42</sup> Üniversite profesörlerine karşı duyduğu sevgisizliğin nedeni ise kendisinin üniversite kürsülerinde uğradığı başarısızlık ve hasımlarının kürsülerdeki muhteşem görünüşleridir. Hegel’in üniversitedeki başarısı ve şanı bu anlamda en büyük kin sebeplerinden biri olarak ele alınabilir.

Schopenhauer yalnızdı, hayatında aile, eş, arkadaşlara yer yoktu. Bu durumu Janaway, düşünürün ağzından “doğa kalbime şüphe, duyarlılık, aşırı duygusallık ve gurur bahşetmekle onun yalnız kalmasında gereğinden öteye gitmiştir”<sup>43</sup> sözleriyle aktarır. Yaşamın her alanında insanca ilişkilerden tamamen uzak bir hayat süren Schopenhauer “kendi için verdiği mücadelelerden pek çok açık yara, yara izi ve zaman zaman oldukça kavgacı görünen bir ruh haliyle çıkmıştır.”<sup>44</sup> Hayatın sundukları ya da aldıkları karşısında her defasında umutla yeniden ona sarılan ve yine her defasında hayal kırıklığına uğrayanlar, Schopenhauer’ın duygularını çok derinden hissedeceklerdir. Kariyer, kadınlar, arkadaşlık ilişkileri gibi hevesle atıldığı her şeyden eli boş dönen düşünür, zamanla insanlara karşı daha da sertleşecek ve onlardan ‘iki ayaklı hayvanlar’ diye bahsedecektir. Yıllar içinde tek tek insanlara duyduğu tepkiyi bütün insanlık için geneller ve “Ne zaman insanların arasına çıksam daha az insan olarak geri dönüyorum” diyen Thomas Kempis’le<sup>45</sup> aynı fikri paylaşır.”<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Tanyol, 24.

<sup>41</sup> Tanyol, 24.

<sup>42</sup> Tanyol, 36.

<sup>43</sup> Janaway, 13.

<sup>44</sup> Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 30.

<sup>45</sup> 1380- 1471, Alman Katolik keşiş ve yazar.

<sup>46</sup> Yalom, 212.



Schopenhauer karmaşık, anlaşılması zor bir insandır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, yaşamın beyhudeliği ve amaçsızlığını, kötülüklerle dolu olduğunu savunan düşünürün kendisinde var olan yaşama isteğidir. Yalom, bu şaşırtıcı durum karşısında düşündüklerini; “Schopenhauer ile tanışıklığınız arttıkça ‘usta bir zihnin, hayat adı verilen bu zalim, alaycı şeyi, nasıl sıkıca tuttuğunu’ fark edeceksiniz”<sup>47</sup> sözleriyle ifade eder. Çünkü o, dünyanın kötülüğünden dem vurmış olsa da kendi adına hiçbir dünya nimetini kaçırmak istemez. En iyi yerlerde yemek yer, keyfine düşkündür, yaşam standardını düşürmemek adına parasının kıymetini bilir, kadınlarla nahoş ilişkiler yaşar, düşüncesi ile yaşantısı arasındaki çelişkiye yönelik eleştiri aldığı anda gösterdiği tepkiyi Atayman şöyle aktarır: “Ben nesnelere ne olduğunu, dünyanın özünün ne olduğunu ve bundan kurtuluşun ne yolla olabileceğini açıklıyorum. Konum ‘varlık’tır, ‘gereklilik’ değildir.”<sup>48</sup>

Karakterinde karşılaştığımız ayırıcı nitelikler onunla ilgili yapılan okumalarda da karşımıza çıkar. Schopenhauer’ın fikirlerini ve eserlerini incelerken ilk göze takılan şey, onun düşünsel bağımsızlığı olur. Korkusuzca, hiçbir otoriteden çekinmeden kaleme aldığı yazılar ve her kesime karşı yönelttiği eleştiriler bunu kanıtlar niteliktedir. Onun bu denli bağımsız ve özgür oluşunun altında en az karakteri kadar önemli olan başka bir sebep daha vardır; ekonomik olarak bağımsız olması. Çünkü babasından kalan miras dikkatli bir harcamayla onu, ölünceye kadar idare edecek miktardadır. Düşüncesinin genel özelliklerine değineceğimiz bir sonraki bölümde Schopenhauer’ın özgür düşüncesinin sınırlarını ya da sınırsızlığını daha net anlama imkânı bulacağız.

### 1.1.2. Genel Hatlarıyla Düşüncesi

O, yaşadığı dönemin karmaşasına karışmadan tamamen özgür bir felsefe oluşturabilmesi, tarih felsefesinin en etkili olduğu dönemde, tarihi felsefeden ayrı ele alması, Aydınlanma çağının optimist ve ilerlemeci temellerini hepten reddetmesiyle çağının aykırı siması olarak karşımıza çıkar. Midhat bu durumu;

*“Döneminin politik karmaşasından bütünüyle özgür bir felsefi sistem öne süren ‘tarihsel felsefe’nin doruğa ulaştığı bir dönemde tarihi, felsefe kavrayışının dışında tutan, Akıl Çağı’ndan hemen sonra yazmasına rağmen optimist ve ilerlemeci*

<sup>47</sup> Yalom, 65.

<sup>48</sup> Atayman, V., (Ed.), *Varolmanın Acısı*, Donkişot Yay., İstanbul 2003, 29.

*Aydınlanma ideolojisine, gerçekliğin rasyonel ve düzenli olduğu için insan tarafından bilinebileceğini ve kolaylıkla dönüştürülebileceğini öne süren Batı rasyonalizmine şiddetle karşı çıkan, modern hayatın köksüzlüğünü, insanın beyhudeliğini, Tanrı'nın sekülerleşmesiyle birlikte sahneyi tümenden terk edişinin yarattığı nihilizmi derinden hisseden yeni bir dünya görüşü, metafiziksel bir pesimizim, bir irrasyonalizm ideolojisi sunan, kısacası kesinlikle döneminin çocuğu olmayan Schopenhauer'ın felsefesi, ona ilgi duyan herkesi girdabına çekecek derinliktedir.”<sup>49</sup>*

Schopenhauer, genel dünya görüşünü “görece idealist, fakat mutlak realist”<sup>50</sup> olarak tanımlar. O, düşüncesini idealizm ile materyalizmin karşısına oturtmaya çalışır. Materyalizmin çatlaklarını gösterebilmek için Kant'ın idealizmini, idealizmin kusurlarını açık edebilmek içinse materyalizmin bazı argümanlarını kullanır. İyi bir felsefe okuyucusu ve eleştirmeni olan Schopenhauer, İlkçağ Yunan felsefesine ayrı bir merak duyar. Sokrates öncesi İlkçağ düşünürlerindeki ‘arkhe’ problemini inceleyen Schopenhauer, Thales'in ‘su’, Anaksimenes'in ‘hava’, Anaksimandros'un ‘sonsuz sınırsız’ı, ve Demokritos'un ‘atom’u her şeyin ilk ilkesi olarak açıklama fikirlerinden tek bir sonuç çıkarır; “bütün bu anlayışların ortak paydası olarak anlayabileceğimiz bir şey, bir tür fizik üstü bir ilke, dünyanın maddi birliğini oluşturan metafiziksel bir soyutluktur.”<sup>51</sup> Evrende var olan sonsuz çeşitlikteki varlıklar bizi onların arkasında var olan tek bir ilke arayışına iter. Ona göre İlkçağ düşünürlerinin hatası, ilk ilke olarak gördükleri ‘şey’ ne ise onun sadece maddi ya da ayırt edici özelliğini alıp, somut bir ilke olarak adlandırmış olmalarıdır; ateşin yakıcılığı, suyun nem verici özelliği, havanın uçuculuğu buna örnektir. Arkhe ya da ilk neden düşüncesinden yola çıkan Schopenhauer, kendi düşüncesinin arkhe’sini de ortaya koyar; ‘isteme’. Schopenhauer isteme’ye “kâinatın düğümü”<sup>52</sup> der ve bütün düşüncesini bunu ispat etmeye adar. O, bir eserinde Seneca'nın Aristoteles’e izafe ettiği bir cümleyi tekrarlar ‘içinde delilik olmayan hiçbir fikir yoktur’. Schopenhauer'ın deliliği şu olsa gerek ki hali hazır âlemi, yani kavranılması mümkün olan âlemi, tek bir cümleyle izah edebileceğine inanmış ve bütün ömrünü bu uğura koymuştu. Onun bu iddiasını şu şekilde özetlemek mümkün

<sup>49</sup> Utku, A., Erbay, E., 14-15.

<sup>50</sup> Schopenhauer, Arthur, *Din Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2011, 9.

<sup>51</sup> Atayman, 34.

<sup>52</sup> Schopenhauer, A., *On The Basis Of Morality*, [Elektronik Sürüm], Hazell, Watson And Viney LD., London 1903, 33.

olur; “Kâinat isteme ve tasarımdan ibarettir.”<sup>53</sup> Dünya bir tasavvurdur yani zihinde tasavvur edildiğinden başka bir şekilde düşünülemez. Bu fenomenler dünyasının adı ‘isteme’dir. Filozof her kuvveti isteme’nin yansıması olarak görür. Bu isteme yaratıklarda, yaşama arzusu veya yok etme teşebbüslerine karşı direnme ve onlara hâkim olma eğilimi olarak belirir. Zekâ bile yaşama isteme’sinin hizmetindedir. Bununla birlikte insan her yaşantıda, çabada kötülük ve acının bulunduğunu anlayınca, yaşama isteme’sinden kendini yine zekâ yoluyla kurtarabilecektir. Türü inkâr eden cinsi perhiz ile tutku ve isteklerin kökünü kurutan çilecilik yoluyla insan, Hint bilgeliğine sığınmalıdır.<sup>54</sup>

Schopenhauer filozoflar arasında belki de en açık ve anlaşılır bir üsluba sahip olandır. En önemli çalışması olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* farklı yıllarda cilt cilt yazılır. Birinci cilt 1818 yılında dört kitap halinde, ikinci cilt ise 1844 yılında ilk dört kitaba ilave yapılan dört kitapla yeniden basılmıştır. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın giriş kısmında okuyucusundan eserini mutlaka iki kez okumasını rica eder “onu iki kez okuyunuz, ilkinde çok sabırla.”<sup>55</sup> Ancak bu ikinci okumanın ardından anlaşılması zor olan bölümler aydınlığa kavuşacaktır. Atayman bu ikili okunmanın nedenini “Kitabın son bölümü bilinmeden ilk bölümü kolay kolay anlaşılmaz, ilk bölümü olmadan da ikinci bölümü zor okunur”<sup>56</sup> sözleriyle açıklar.

Okuyucu onu anlayabilmek için muhakkak Kant ve Platon’u bilmek zorundadır, bilhassa Upanishadlar’a aşina olanlar eserden en çok verim alacak olanlardır.<sup>57</sup> İlerleyen satırlarda konuşmasını daha da kişiselleştiren Schopenhauer, kendi öz eleştirisini de yapar ve kibirli, alaycı ve kendini beğenmiş halinin okuyucuyu öfkeliendirebileceğini dillendirir- ki onu okuyan hemen herkes doğal olarak bu duygulara kapılır. Garip olan şey ise filozoflar içindeki en kişisel yazarın, kişisellikten bir hayli uzak yaşamasıdır.<sup>58</sup>

Schopenhauer düşüncesinin ayırıcı özelliklerinden biri de onun Doğu mistizmini Batı düşüncesiyle kaynaştırmış olmasıdır. İlk gençlik yıllarında Budizmle ilgilenen ve Vedalar’ı okuyan Schopenhauer, Upanishadlar’ın yeryüzünde yazılmış en anlamlı

<sup>53</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 32.

<sup>54</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 294.

<sup>55</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, XIII.

<sup>56</sup> Atayman, 61.

<sup>57</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, XV.

<sup>58</sup> Yalom, 307.

eserler olduğunu düşünür. Schopenhauer kendi ağzından etkisi altında kaldığı şeyleri “Benim düşüncelerimin, Upanishadlar, Platon ve Kant’tan yayılan ışınların bir insanın aklında eşzamanlı olarak ışıdamaya başlamasından önce yeşerebileceğine inanmam”<sup>59</sup> diye açıklayan düşünürün odasında Kant ve Budha’nın bronz büstlerinin oluşu da Schopenhauer’ın onlara ve düşüncelerine ne kadar değer verdiğini anlamaya olanak sağlar. Onu Hint metinlerinde en çok etkileyen iki şeyden biri Maya ya da illüzyon (yanılsama), diğeri ise Sanskritçe ‘Tat twam asi (bu sensin)’dir. Bu deyişin anlamını “bütün varlıklar bizimle aynıdır; bu yüzden de onlara baktığımızda sevgi ve merhamet duyguları hissederiz”<sup>60</sup> şeklinde tercüme etmek mümkün olabilir. Ayrıca Budha’nın dört öğretisi olan, hayat acı çekmektir; acıya bağlar neden olur (nesnelere, fikirlere, bireylere, hayatta kalmanın kendisine olan bağlar); acının panzehiri vardır: arzunun, bağın, benliğin sona erdirilmesi; acısız varoluşa giden belirli bir yol vardır: aydınlanmaya giden sekiz adımlık yol (doğru bakış ve kavrama, doğru düşünce ve niyet, doğru konuşma, doğru davranma, doğru geçim, kendini geliştirmek için çaba, doğru farkındalık, doğru konsantrasyon)<sup>61</sup> ( ilkeleri adeta kendisine yaşam felsefesi olur.

Alman felsefesinin bir miladı var ise bunun başlatıcısı 1724-1804 yılları arasında yaşamış olan Immanuel Kant’tır. Onun ardından gelen hiçbir (Alman) düşünür, o ya da bu şekilde Kant’tan etkilenmeden düşüncesini oluşturamaz. Schopenhauer, Fichte ve Hegel’i, Kant tarafından yeniden itibar kazandırılan felsefeyi, devletin çıkarları ve kişisel çıkarlar için kullanılan bir çıkar aracı haline getirmiş olmakla suçlar.<sup>62</sup> Ancak buna rağmen Schopenhauer, bunların bir kısmını kabullenmiş bir kısmını ise tamamen yok saymış olsa da, onun felsefesini Kant, Fichte ve Alman idealistlerinin düşünce ve tartışmalarından bağımsız değerlendiremeyiz. Weber bu durumu: “O, isteme’yi mutlak sayan esas doktrinini Kant’a, Fichte’ye ve Schelling’e, idea’lar yahut isteme fenomeninin dereceleri teorisini Platon’a, pesimist eğilimini ve isteme’nin inkarı doktrinini Budizm’e borçludur”<sup>63</sup> sözleriyle açıklar. Bunun nedeni olarak Deussen; “Hint, Grek ve Alman metafiziğinin birbiriyle uyum içinde olduklarını görürüz; dünya

<sup>59</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Representation*, XV.

<sup>60</sup> Dikmen, F., (Ed.), *İnsan Doğasını Anlamak*, Tutku Yay., Ankara 2018, 108.

<sup>61</sup> Yalom, 186.

<sup>62</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 919.

<sup>63</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp). Kabalcı Yay., İstanbul 2015, 398.

bir maya, bir vehimdir diyen Şankara<sup>64</sup> ‘bu bir gerçeklikler değil, gölgeler dünyasıdır’ diyen Platon ve bu ‘sadece görünüş, kendinde şey değil’ diyen Kant. İşte dünyanın üç farklı bölgesinde aynı öğretiyi karşılaşıyoruz, ama bunun bilimsel delilleri Şankara’da ve Platon’da değil yalnızca Kant’ta var.”<sup>65</sup> demektedir.

Schopenhauer’a Kant’ın en sıkı eleştirmeni ve aynı zamanda en parlak ardılı diyebiliriz.<sup>66</sup> Schopenhauer’ın Kant düşüncesinden miras aldığı ikili dünya yaklaşımı onda ‘isteme olarak dünya’ ve ‘tasarım olarak dünya’ şeklinde adlandırılır. ‘Tasarım olan dünya’da var olan şeyleri varlığa getiren düşüncenin özneye ait olduğuna vurgu yapar. ‘İsteme olan dünya’ ise Schopenhauer’ın bütün felsefi düşüncesini ama özellikle de kötümser felsefesini anlayabilmek için bir temel niteliğindedir. Bu nedenle Schopenhauer için Kant hem çok saygı duyulan bir düşünür hem devrilmesi gereken bir idealdir.

*“Schopenhauer kendisini Kant’ın gerçek takipçisi olarak göstermekten hoşlansa da onun saf tilmizi olmaktan çok daha fazlasıdır. Kant’ın tecrübe teorisi üzerine yaptığı yüksek teknik, sıra dışı ve esaslı eleştiri, ele alınan sorunların uygun çözümlerini sunmakta belirgin biçimde yetersiz kaldığı yerde bile, genelde ufuk açıcı ve çoğu kez aydınlatıcıdır. Beklenildiği üzere Schopenhauer olumlu eleştiriye çok fazla yatkın olamayan bir düşünürdü. Üslubu neredeyse kavgacı ve saldırgan, bakış açısı her zaman belirgin biçimde kendine özgüdür. Ustasının tutarsızlıklarını bir yandan açıkça ortaya koyarken, kendi epistemolojik fenomenalizmi ve isteme metafiziğinin ruhu içinde Kant’ı yeniden yorumlamak ve düzeltmek ayrıca Kant ile kendisi arasındaki dönemde geçen sürede felsefede hiçbir şey yapılmadığının temellerini sağlam biçimde ortaya koymak Schopenhauer’ın Kant felsefesine yönelik sistematik eleştirisinin ana bölümünü oluşturur.”<sup>67</sup>*

Tsanoff’a göre Schopenhauer’ın Kant felsefesine verdiği önemin en büyük nedeni, felsefeyi Augustinus’dan itibaren ( Bruno ve Spinoza bu genellemenin dışında olmak kaydıyla) teolojinin hizmetkârı olarak gören Skolastizmin çürütülmesini

<sup>64</sup> Hint filozof, MS 788- 820

<sup>65</sup> Deussen, P., *On The Philosophy of Vedanta, In Its Relation To Occidentgal Metaphysics*, [Elektronik Sürüm], Theosophical Publishing House, India 1930, 12.

<sup>66</sup> Tanyol, 22.

<sup>67</sup> Tsanoff, A. R., *Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Experience*, [Elektronik Sürüm], Longmans, Green&Company, New York 1911, IX-X.

sağlamış olmasıdır. Schopenhauer'a göre *Saf Aklın Eleştirisi'nin* (Kant, 1781) akılcı ruhbilim, evrenbilim ve Tanrıbilime indirdiği ölümcül darbe, hem felsefe hem doğa bilimi için yararlı olmuş, her ikisini de inanç-önyargının boyunduruğundan kurtarmış ve felsefi soruşturmanın hakikat araştırmasının serbestçe yürütmesinin kapılarını açmıştır.<sup>68</sup>

Schopenhauer, Kant'ın felsefi düşüncesinden 'en önemli ve inkâr edilemez' olarak adlandırdığı üç netice elde eder: Felsefe bilginin salt fenomenal karakterini kabul etmelidir (Schopenhauer bu düşünceden kendi felsefesine iki yol açar; ilki kendi felsefesinin fenomenal yanısıdır, ikincisi ise maddi dünyanın hayal ürünü olduğunun ilk adımını atar); felsefe isteme'nin akla üstünlüğünü kabul etmelidir (bu düşünce Schopenhauer'ın felsefesinde gerçekliğin akıldışı olduğu yönündeki kabule giden yoldur ve kötümser bir sonuca işaret eder); felsefe teolojiden ayrı olmalıdır (bu ise her türlü aşkın açıklama ilkesinin ve her türlü dogmatizmin reddi anlamına gelir).<sup>69</sup>

Schopenhauer hayatın çok çeşitli kederleri, felaketleri ve özellikle ölümün evrensel hükümlürlüğü nedeniyle, bu dünyanın bütün mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu savunuyordu. Hatta daha da ileri gitmiş ve hiç var olmamanın var olmaktan daha iyi olduğunu ve en dindarca istenecek sonun topyekûn yokluk ya da bilinçli varoluşun tümünden kaybı olduğunu düşünmüştür. Bu aşırı kötümserliğin Alman kamuoyunda destek bulmadığı söylenemez. Hatta denilebilir ki başka türden bir felsefeye hiç ilgi duymayacak kimi toplum kesimleri Schopenhauer felsefesine belki de sırf bu yüzden canlı bir ilgi göstermişlerdir.<sup>70</sup>

İnsanın payına düşen pek çok zor ve acı verici şey arasında nereden gelip nereye ve ne amaçla gittiğini bilmeksizin var olmak kolay hazmedilir şey değildir.<sup>71</sup> Bir insanın hayata daha adım atar atmaz kendisini içinde bulduğu maskeli balodan haberdar edilmesi çok lüzumludur. Çünkü aksi halde karşılaştığında anlayamayacağı ve tahammül edemeyeceği, hatta şaşkınlıktan tamamen donup kalacağı birçok şey vardır.<sup>72</sup> Schopenhauer'a göre dünyadaki acı ve kötülük sadece insanlara mahsus bir durum

<sup>68</sup> Tsanoff, *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience*, XII.

<sup>69</sup> Tsanoff, *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience*, XIII.

<sup>70</sup> Frohschammer, J., "Kötümserliğin Kısa Tarihçesi", Ahmet Aydoğan (Ed.), *Schopenhauer* (ss. 271-320), Say Yay., İstanbul 2009, 271.

<sup>71</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 121.

<sup>72</sup> Schopenhauer, Artur, *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yay., İstanbul 2018, 96.

değildir; her canlı acı çekmeye mahkûmdur. Bütün tabiat, kişisel varlığın devamı uğruna verilen acımasız bir savaştır. Bütün realiteyi belirginleştiren, hayatın özünden doğan sonu gelmeyen acıdır ki, onunla dünya tıklım tıklım doludur; böylece şu tablo ortaya çıkıyor: Dünya her şeyin sonunda iflas eder. O Leibniz'in söylediklerinin aksine, en iyi dünya değildir, mümkün olan dünyaların en kötüsüdür. Özetle dünya mevcut olmaması gereken bir şeydir. Realiteye bu kadar kötümser bir bakış, Schopenhauer'ın felsefi düşüncenin çıkış noktası olur.<sup>73</sup>

“Schopenhauer dürtülerle ve içeriden gelen duygularla ilk ilgilenen filozof olmuştur ve kariyerinin geri kalan süresi boyunca insanın iç dünyasındaki sorunlarıyla ilgili geniş kapsamlı yazılar yazmıştır; cinsellik, aşk, ölüm, rüyalar, acı çekme, din, intihar, başkalarıyla olan ilişkiler, kibir, özsaygı gibi öğrenmeye dayanamadığımız bu nedenle bastırmamız gereken derinlerdeki karanlık dürtülerle bütün filozoflardan daha fazla ilgilenmiştir.”<sup>74</sup> Onun bu konular hakkında yazdıkları daha sonra Freud, Jung gibi psikanalistlere yol gösterecektir.

*“Bize sıra dışı bir üslup ve parlaklığa sahip bir dil ile hayatın her çağında karşılaşılan meseleleri ele aldığı ve bilhassa insan ıstırapına dair, içinde kendi tecrübemizden bazı hakikat unsurlarını bulup çıkaramaz isek kendimizi talihli saymamız gereken bir bakış açısı sunduğu için böylesine geniş bir alakayı uyandırdığı söylenmektedir. Aynı ölçüde kesin gözüken şudur: O yüksek derecede, karışık duygu ve heyecanlar uyandırma, yeri geldiğinde cezbetme yeri geldiğinde itip uzaklaştırma, bizi kendisine hayran bırakma ama aynı zamanda nefret ettirme, vardığı sonuçların çoğunda onunla hemfikir olmasak bile, sunduğu gerçeklerin çoğunu kabul etmeye zorlama gücüne sahiptir ve bu çoğu kez güçlü bir büyülenme hissi uyandıran bir güçtür.”<sup>75</sup>*

Schopenhauer siyaset felsefesiyle ünlenmiş bir filozof değildir. Bu nedenle politik konularda görece çok az yazı kaleme almış olması şaşırtıcı gelmemelidir. Ancak onun bu konu hakkındaki sessizliğini nasıl değerlendirmek lazım gelir? Schopenhauer uzmanlarından biri olarak bilinen Cartwright, Schopenhauer'ın politik konular hakkında konuşmamasını ‘göreceli kayıtsızlık (relative indifference)’ kavramı ile izah ederken, B.

<sup>73</sup> Weischedel, 2004, 297.

<sup>74</sup> Yalom, 345.

<sup>75</sup> Saunders, B. T. “Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti”, Ahmet Aydoğan (Ed.), *Schopenhauer* (ss. 49-72), Say Yay., İstanbul 2009, 50.

Magee düşünürün siyasi konulara özel ilgi duymadığı konusuna itiraz ederek, Schopenhauer'ın bu konulardaki görüşlerini 'tutkulu bir biçimde kendisine sakladığını' iddia eder. Ancak bunların içinde belki de en tatminkâr açıklama Robin Winkler'in 'Schopenhauer'ın felsefesinin apolitik olmadığını, anti-politik olduğunu' dile getirmesidir.<sup>76</sup>

## 1.2. FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

### 1.2.1. Epistemolojisi ve Varlık Anlayışı

On sekizinci yüzyıl akademik geleneğinin başlıca konularından biri yeter-neden ilkesidir. Bu ilke genel olarak "her eylemin ancak yeterli bir sebeple sonuca ulaşabileceği anlamına gelir."<sup>77</sup> Bu bakış açısından yola çıkarak bir şeye başka bir şeyin neden olduğu, o şeye de başka bir şeyin neden olduğu sonucu çıkarılabilir.

Schopenhauer'ın okurundan başyapıtının iki kez okunmasını istediğini daha önce belirtmiştik. Bunun nedenini düşünürün eserinde izlediği metodu Aristoteles'in yöntemiyle eşdeğer olarak ele aldığımız takdirde daha iyi anlamak mümkün olacaktır. Aristoteles'in fiziğin temellerini açıklamak için kullandığı ve adını bizzat kendisinin 'İlk Felsefe' olarak adlandırdığı kitabı, daha sonra Metafizik olarak adlandırılmıştır. Onun eğitim pratiğinde kronolojik olarak 'İlk Felsefe' fizikten sonra gelir, ama gerek içerik gerekse özü bakımından, fiziği de temellendiren fizikten önceki bu metindir. Schopenhauer'ın izlediği yol bundan farklı değildir. Dünyayı tasarım olarak ele aldığı ikinci bölümde fiziki dünyayı anlatır. Nasıl ki Aristoteles örneğinde fizik olarak anlatılan dünyada, fizik kendi kendisinin nedeni değilse, burada da tasarım, kendi kendisinin nedeni olmayıp varoluş olarak kendini önceleyen isteme'nin sonucudur.<sup>78</sup>

*Yeter Neden (Sebep) İlkesinin Dört Farklı Kökü* adlı çalışma Schopenhauer'ın doktora tezidir. 1815 yılında ortaya koymuş olduğu çalışmasında nedensellik yasasıyla ayrıntılı bir biçimde ilgilenen düşünüre göre nedensellik, birbirinden farklı dört alanda (fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaksal) ama en nihayetinde düşüncemizde oluşur. Bu fikir üzerine düşüncelerini yoğunlaştıran Schopenhauer'a göre "Nedensellik

<sup>76</sup> Slaboch, M., "Eadem, sed aliter: Arthur Schopenhauer as a Critic of Progress" [Elektronik Sürüm], *History of European Ideas*, 41 (7), 2015, 931-947.

<sup>77</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality* 30.

<sup>78</sup> Atayman, 62.



düşüncemizi belirler ama kaynağı nesnel değildir ve düşünceye içkin olma özelliğinden kurtulamaz. Düşünce ikincil dereceden bilgi sunma işlevi taşıdığından bu dünyada olma halinin, (varlığın) nedenine ucundan olsun değinmez. Varlığın nedenini beynimizde ancak zayıf bir düşünce yansıması olarak hissederiz.”<sup>79</sup> demektedir. Schopenhauer yeter neden ilkesini dört düzlemde değerlendirir çünkü bizim için nesne olabilecek şeyler yani tasarımlarımız dört çeşittir: Birinci önerme çeşidi ‘var olmanın yeterli nedeni’dir, ikincisi ‘bilginin yeterli nedeni’, üçüncüsü ‘olma halinin (varlığın) yeterli nedeni’ ve sonuncusu ise ‘eylem ve davranışlarımızın yeterli nedeni’dir. Bu son neden, fenomenlerin görünmeyen nedenini, bunların kökenini bize verir. Schopenhauer felsefesinin can damarı işte bu dördüncü önermedir; bir eylem ve davranışın nedenleri isteme’ye geri götürülürler. İsteme, var olmak için artık başka bir nedene muhtaç olmayan son nedendir.<sup>80</sup> Varlığın, söz konusu kategorilere göre yapı kazanmış, yani yeter sebep ilkesiyle bilen zihinden bağımsız olan ikinci bir boyutu daha vardır. O, varlığın bu kendinde şey boyutuna ‘isteme’ adını verir. O, içten gelir, her birimizin doğrudan bilincinde yükselir.<sup>81</sup>

Schopenhauer’ın felsefesi çağdaşı olduğu ünlü düşünürler Fichte, Schelling ve Hegel ile benzerlikler içermesine rağmen, onların paydaş oldukları düşünceler karşısında farklı bir tutum sergiler. Schopenhauer dünyayı iki yarım küreye ayırır; bunlardan biri Vorstellung/Idea (tasarım) ya da deneyimle algıladığımız biçimiyle dünya, diğeri de bilgimizin sınırlarının ötesinde, varlığın hakiki özü, dünyada kendisini bize açan Wille/Will (isteme)dir.<sup>82</sup> Olgu ya da tasarım olan görünür dünya, hakikatin yansımından ibaret iken; varlığın ‘hakiki özü’ olduğunu iddia ettiği ve bütün düşüncesini onu ortaya koymaya adanmış asıl dünya ‘isteme dünya’dır. Tasarım olan dünya zaman ve mekânda bulunan, nedenselliğe tabi olan dünyadır; oysa isteme olan dünya, bütün sınırların, zamanın, mekânın, nedensel bağların ötesindedir. Bir filozofun ilk görevinin bu iki dünyanın sınırlarını belirlemek ve onları birbirlerinden ayırmak olduğunu düşünen Schopenhauer, kendince bu görevi yerine getirmiş olmanın haklı gururuyla, başyapıtı olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’yı kaleme almıştır. Biz de

<sup>79</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 13-14.

<sup>80</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 11-13

<sup>81</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 56.

<sup>82</sup> Schopenhauer, Arthur, *The World As Will And Idea*, Gece Kitaplığı, Ankara Ağustos 2017, 2.

bu bölümde önce ‘tasarım olan dünya’ dan ardından da onun asıl nedeni olan ‘isteme olan dünya’ dan bahsedeceğiz.

### 1.2.1.1. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer’ın ana eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* şu cümleyle başlar: “Dünya benim tasarımımdır. Bu, yaşayan, bilen her şey için zorunlu bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir... O, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözünü, yeryüzünü duyumsayan elini bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır. Açıkçası dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.”<sup>83</sup>

Dünyanın taşıyıcısı olarak gördüğü özneyi ‘her şeyi bilen ve hiç kimse tarafından bilinmeyen’ olarak tanımlayan Schopenhauer’a göre var olan her şey özne için vardır.<sup>84</sup> Bununla sadece insanların nesnelere tasavvur etmeleri gibi basit bir olgu dile getirilmemiştir. Schopenhauer bununla en doğrusu şunu demek istemektedir: Bütün realite, ilkin sadece insan tarafından tasarlanmış bir realite olarak vardır. Ona doğrudan doğruya verilmiş olan nesnelere aslında oldukları gibi değildir. İnsana sadece nesnelere tasarımları doğrudan doğruya sunulmuştur. O, ağacın aslında nasıl olduğunu bilemez, tersine yalnızca ağacın bir tasarımına maliktir. Bu nokta buram buram Kant koksa da Schopenhauer bununla kalmaz. O, güneşi ve yeryüzünü tanımadığını, sadece daima güneşi gören bir gözü olduğunu ve toprağı hisseden bir eli bulunduğunu iddia etmektedir. Bu noktada ise Kant’tan ayrılarak, Descartes’e yönelmektedir.<sup>85</sup> Bu konuda Schopenhauer şunları söyler: “Doğruluğundan emin olunan şundan daha kesin bilgi yoktur ki bilme bakımından bütün var olanlar, açıkçası tüm dünya, ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisindeki nesne, tek kelimeyle tasarımıdır.”<sup>86</sup> Tasarım olarak dünyanın, bir yarısı özne bir yarısı da nesnedir. Nesnenin kalıpları uzam ve zamanın aracılığıyla çokluktur, özne ise uzamla zamanda değildir, çünkü özne, algılayan her varlıkta bütündür, bölünmemiştir. Öyle ki algılayan biri, var olan

<sup>83</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Idea*, 1.

<sup>84</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Idea*, 3.

<sup>85</sup> Weischedel, 2004, 297.

<sup>86</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Idea*, 1-2.

milyonlarca kişinin tam olarak yaptığı gibi, nesneyle birlikte, tasarım olarak tüm dünyayı bütünler.<sup>87</sup>

Baktığı her yerde dünya olmak adına gördüğü ne varsa hepsinin algı-tasarımdan ibaret olduğunu düşünen Schopenhauer, fenomenal olan her şeyin asıl mevcudiyetlerinin bireyin idrakinde olduğunu savunur. Birey nasıl bakıyor ve görüyorsa, o kadar çok tasarım vardır. Bu durumu “hangi biçimde var olurlarsa olsunlar kendi bedenimiz de dâhil varlığa gelen bütün nesnelere tasarım olarak bakmaktan çekinmeyeceğiz”<sup>88</sup> sözleriyle açıklar.

Yeter-sebep ilkesini bilmek ancak anlama yetisi ile mümkün olur. Anlama yetisinin ilk, en yalın belirlenişi, gerçek dünyanın algısıdır. Bu etkiden yola çıkarak nedeni bilmektir. Nasıl ki güneşin doğmasıyla görünür dünya gözler önüne seriliyorsa, anlama yetisi de bir çarpıda bu belirsiz, anlamsız duyumu algıya dönüştürür. Gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir, onlar yalnızca veridir. Tasarım olan dünya da ancak anlama yetisi aracılığıyla vardır. Eğer ses, koku ve renk gibi niteliklerin bunları birleştirdiğimiz şeylerin tabiatında değil, bizim içimizde mevcut olduğunu hatırlarsak, bütün bu söylenenlere aklımızın yatması mümkündür; ses çanda değil, kulağımızdadır; renk çiçekte değil, gözlerimizdedir.<sup>89</sup>

Belli bir takım şeylere aitmiş gibi görünen katılık, hacim, hareket ve benzeri türden nitelikler aynı zamanda bunları algılayan duyularda bulunur ve duyular için varlığa gelmişlerdir. Bu nedenle keşfetmek için çok derin düşünmeye gerek yoktur. Düşünce tarihi serüveninde, kendine kadar olan süreçte Schopenhauer, bu gerçeğin ilk kez Kant tarafından dile getirilmiş sayılmasının doğru olmadığını iddia eder. Bin yıldan fazla bir zaman önce Platon, ardı arkası kesilmeyen değişimiyle görünüş dünyasının tek dünya olmadığını; insanların bir mağarada arkaları ışığa dönük olarak zincirlere vurulmuş mahpusları andırdığını ve duvara vuran geçici gölgeleri gerçeğin kendisi zannettiklerini, gölgelere gerçek nazarıyla baktıklarını ileri sürmüştü. Platon’dan çok önce Hintli bilginler duyu dünyasını Maya ya da yanılsama olarak görmüşlerdir, bütün düşünceleri ve arzularıyla, bütün zevkleri ve ıstıraplarıyla hayatı, ancak gerçek bir bilginin bizi uyandırabileceği bir rüya olarak kabul etmişlerdir. Saydığımız bütün

<sup>87</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 10.

<sup>88</sup> Schopenhauer, *The World As Will And Idea*, 3.

<sup>89</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 14.

düşünürlerin anlatmak istedikleri şey, şu an bizim gözümüzün önünde olan, yeter-sebep ilkesine bağlı tasarım olarak dünyadır.<sup>90</sup>

Dünyanın bir tasarım olduğunu ileri süren her felsefe, tanımı gereği idealisttir. Schopenhauer'ın 'dünyanın bir özne olmadan algılanamayacağı, varlığın, kişinin öznel deneyiminde varlığa gelebileceği' düşüncesi, İrlandalı düşünür G. Berkeley'in (1685-1753) 'var olmak algılanmaktır' düşüncesini çağırıştır. Aşırı nominalist olarak adlandırılan düşüncesinde Berkeley, dış dünyadaki nesnelerin zihinde tek tek algılandığını ve varlıklarının da buna bağlı olduğunu ifade eder. Kısacası Berkeley'de nesnelerin özü yalnızca algılanmış olmalarına bağlıdır.<sup>91</sup> Fakat Schopenhauer'ın görüşünde madde ve zihin tasarımın, aynı derecede önemli veçheleridir; maddi olan en az zihinsel olan kadar gerçeğin dışavurumudur.

Abelsen bu konuyu şu şekilde ifade eder: 'Dünya benim tasarımıdır' sözünü biraz açacak olursak bunu bir şeyin algılanabilir olması halinde varoluş için bir şey söylenebilir, var olmak bir özne için bir nesne olmak demektir. Ben varlığımdan kuşku duyamayacağım yegâne özne olduğum için dünya benim tasarrufumdur. Bu düşünce bizim Descartes'dan tanışıklığımız olan bir ifadedir. Ne var ki aynı zamanda nesnesiz özne de yoktur. 'Özne' ve 'nesne' anlamlarını birbirlerinden elde eden, birbirine bağlı kavramlardır; bu nedenle biri diğerinden daha gerçek olamaz. Eğer ben-olmayan, bir tasarımdan, mutlak manada gerçekliğin atfedilemeyeceği bir şeyden ibaretse, bu aynı zamanda ben için de geçerli olmak zorundadır. Dolayısıyla tasarım olarak dünya hem gördüğüm şeyleri hem de gören olarak beni kucaklar.<sup>92</sup>

Her öznenin her nesneyi farklı algılama biçiminden dolayı, nesne-özne arasındaki ilişkinin öznel olduğunu düşünen Schopenhauer, tasarımın olması için her ikisinin de etkileşime geçmesi gerektiğini vurgular. Schopenhauer bu etkileşimin nasıl olması gerektiği üzerine kafa yordukça, şu nokta onun için belirgin olur: tasarım olan bu dünyanın ardında daimi olan bir şeyin mevcut olması gerekir. Bunu daha evvel Kant da sezmişti ve 'numen (kendinde şey)'i bulmuştu ki onun üzerine hiçbir şey bilmiyordu. Ancak Schopenhauer daha ileri gider ve 'numen'in mahiyeti üzerine bir açıklamada bulunmaya cesaret eder. Bu amaçla dolaylı bir yoldan gider. İlk insanın canlı bir

<sup>90</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 13.

<sup>91</sup> Özden, H., Elmalı, O., *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2015, 265.

<sup>92</sup> Abelsen, P., "Schopenhauer and Buddhism", [Elektronik Sürüm], *Philosophy East and West*, 43(2), 1993, 255-278.

varlık olarak nasıl bildiğinin tarzını araştırır. O, vücudunu iki tarzda tanımaktadır; ilk olarak bedeni onun için nesnelere arasında bir nesnedir, tasavvurunun görülebilen bir objesidir, ama diğer yandan vücudun içinde doğrudan doğruya hissedildiği bir iç perspektif de vardır. Orada o insanın isteme'sinin ifadesi olarak görünür.<sup>93</sup> Bu şu anlama gelir 'Ding an sich (kendinde şey)' ne maddi ne de zihinseldir.<sup>94</sup> Başka bir deyişle, bizim bilgimizin dışında bir dünya vardır. Ama biz, bu nesnel (objektif) dünyayı beynimizde, almış olduğumuz algılar aracılığıyla kavrarız. Dışarıdaki dünyanın bir düş olmadığını, fakat onun bizim tasavvurlarımızdan ibaret olduğunu, yani özne ile (algılayan ben) kavradığımızı anlarız.

Bedeninden yola çıkarak kendisinin iki türlü varlığını idrak eden Schopenhauer, Berkeley'ci hataya düşmeyerek, süje-obje ilişkisinde varlığı yalnızca suje'ye vermeden, nesne ve öznenin bir diğeri olmadan var olamayacağını iddia eder. Schopenhauer işte bu şekilde bireyden yola çıkarak, mikrokozmos veya insanda tespit ettiği öğeleri bir bütün olarak evrene, yani makrokozmosa teşmil eder. Buna göre, dış dünyada algıladığımız, yani zaman ve mekân kategorileri yoluyla organize ettiğimiz, birbirleriyle nedensel ilişki içine soktuğumuz bireysel varlıklar veya nesnelere varlığın görünüş ya da fenomenal boyutunu, "temsil ya da tasarım olarak dünyayı" meydana getirir.<sup>95</sup> Var olan birey sayısınca, tasarım olduğunu düşünen Schopenhauer, bu kadar çokluğun arkasında tek bir ilke bulma ihtiyacından numenal dünyayı keşfetmiş ve ona isteme olarak dünya adını vermiştir.

### 1.2.1.2. İsteme Olarak Dünya

Arkhe'yi bir şeyi o şey yapan şey, olarak tanımlıyorsak, Schopenhauer felsefesini felsefe yapan şeyi de 'isteme' olarak ifade edebiliriz. Aslına bakılırsa bu şaşılacak bir durum değildir. Çünkü Schopenhauer'ın düşünüp yazmaya başladığı dönemde, isteme'nin bir bakıma şeylerin temelinde bulunduğu görüşü onun teneffüs ettiği havanın bir parçasıdır.<sup>96</sup> Kant ile ortaya çıkan isteme kavramı, benzer niteliklerle ancak farklı isimlerle Fichte'de 'Mutlak Ben' ve Hegel'de 'Geist' olarak karşımıza çıkar. Schopenhauer'un isteme düşüncesinin altında "demek ki varlığın en derin çekirdeğini,

<sup>93</sup> Weischedel, 2004, 298.

<sup>94</sup> Abelsen, 273.

<sup>95</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 925.

<sup>96</sup> Saunders, *Schopenhauer*, 53.

açıkçası kendinde-şeyi, tek dolaysız olan olarak, kendi dışımızda değil, kesinlikle kendi içimizde, özne aramalıyız”<sup>97</sup> fikri yatar.

Ancak Schopenhauer felsefesinin ‘mutlak’ı bilinen bütün metafizik terkip ürünlerinin en karmaşık olanlarından biridir. Aynı gibi görünen çok çeşitli karakterdeki kavramlar ve çok farklı tarihsel kökenler tek ve kimi zaman oldukça uygunsuz ‘isteme’ adı altında toplanıp birbiriyle harmanlanmıştır. En önemli bileşenlerini sıralayacak olursak isteme, öncelikle, Kant’ın ‘kendinde şey’i, bilgi objesi zaman ve mekân göreliliğinin bütün formlarından soyutlandıktan sonra geri kalan tortu yahut çökeltidir. O aynı zamanda Vedanta tekçiliğinin Atman’ı ancak olumsuz yüklemelerle tarif edilebilecek antitedir (özgün durum). Keza isteme, Goethe’nin ‘Doğa’sıdır; biyolojide dirimselcilerin ‘yaşamsal gücü’dür; hatta akla karşılık olarak insanların ve hayvanların fiziksel bedenidir. Schelling felsefesinin ‘gayriahlâkî kalıntı’sıdır; Rousseau ve bir ölçüde Herder tarafından yüceltilmiş olan içgüdüsel, çocuksu, kendiliğinden, düşünsel olmayan unsurun Tanrılaştırılmasıdır. O, Spinoza felsefesindeki ‘her şeyin in suo esse perseverare (kendi varlığındaki bir şeyi koruma) mücadelesi’, Budacılığın dindirilmesi gereken susuzluk olarak düşündüğü Nirvana’nın asıl niteliğidir. O sadece tecrübe dünyasının karanlık geri planıdır; o değişen ve halden hale giren ‘çok’un karşısında hep aynı kalan Bir’dır.<sup>98</sup>

Sıkı bir Kant takipçisi olan ve hatta ona kalsa, kendisinin Kant’tan sonra boşalan tahtın gerçek mirasçısı olduğunu düşünen Schopenhauer, bunun gerekçesi olarak kendinden başka hiç kimsenin isteme’yi felsefî bir sistemin temeli haline getirmemiş olmalarını öne sürer. Schopenhauer bu durumu şöyle izah eder:

*“Benim felsefemin şimdiye kadar ileri sürülmüş olan felsefelerden farkı, isteme’yi idraktan tamamen ayırmış olmamdır. Benden önceki bütün filozoflar bunları birbirinden çözülemeyen saymışlardır. Hatta onlar isteme’yi varlığımızın temeli olarak idrak vasıtasıyla ortaya çıkan, hatta sadece onun bir fonksiyonu kabul etmişlerdir. Benim şimdiye kadar benlik veya ruh olarak bölünmez sanılan şeyi bir takım kısımlara ayırmam, kimyada geç de olsa suyun tahlil edilmesine benzer. Benim felsefemde insanda ebedi ve tahrip edilemez olan ve bu sebeple hayat prensibi olan şey ruhum*

<sup>97</sup> Schopenhauer, A., *Parerga ile Paralipomena*, (1851), (Çev.: Leven Özşar), Biblos Kitabevi Yay., Bursa 2015, 107.

<sup>98</sup> Lovejoy, A., “Schopenhauer as a Evolutionist”, [Elektronik Sürüm], *The Monist*, 21(2), 1911, 195-222.

*değildir, isteme'dir. Ruh denen şey aslından karışımdır. O, isteme'nin zekâyla birleşmesinden hâsıl olur.*"<sup>99</sup>

Schopenhauer'ın isteme kavramını ayrıntılı bir biçimde ele almadan önce Kant'ın isteme'sini bilmek gereklidir. Kavram Kant düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahiptir, şunu demek mümkün ki isteme kavramının içeriğini tam olarak oluşturamadan onun insan ve etik görüşünü anlamak mümkün değildir. Hume'un Kant düşüncesinde oldukça önemli bir yeri bulunur. İsteme kavramı da Hume'un Kant düşüncesine etkilerinden biridir. İsteme kavramını yalnızca insanın özgürlüğü sorununda ele alan Hume'a nazaran Kant, kavramı etik düşüncesinin temeline koyduğu 'doğru eylem'in izahı için kullanır. Doğadaki –insan da dâhil- tüm canlıların eylemlerini belirleyen bir takım güdüler vardır. Oysa insanı, eylemlerinde dahi diğer canlılardan ayıran, tüm yapıp etmelerinin arkasında olan, insanı insan yapan başka nedenler de bulunmaktadır.

Kant'a göre, "dünyada, dünyanın dışında bile iyi isteme'den başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek bir şey yoktur". Başka bir deyişle dünyada ancak tek mutlak değer vardır, o da 'iyi isteme' ya da 'salt isteme'dir.<sup>100</sup> O halde isteme nedir? Kant onu "ilkelere göre eylemde bulunma yetisi"<sup>101</sup> olarak tanımlar. Doğadaki diğer bütün canlılar, doğa yasalarına göre hareket ederken, yalnızca insan eylemlerinin belirleyicisi olan ve Kant'ın ilkeler olarak ifade ettiği isteme'sine göre hareket eder. İsteme bütün eylemlerin altında yatan itici güçtür; o eylemlerin neticesinin belirleyicisi değildir, yalnızca yönlendiricisidir. İnsanı diğer yaratılardan ayıran aklının işlevi de onun iyi isteme'ye göre hareket etmesini sağlamaktır. İşte bu nokta bizi Kant'ın meşhur ödev ahlakına götürür. Kant bütün eylemlerimizin ödevden dolayı, nasıl olmaları gerekiyorsa öyle olmasından yanadır. O, ödevi "yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu"<sup>102</sup> olarak tanımlar. İnsanın ahlaki eylemlerinin değerini, ahlaki buyruklara uyumlu olmasıyla ölçen Kant'a göre, isteme neyi, nasıl eyleyeceği konusunda özgür olsa bile, ahlaki buyruklara uyma konusunda zorunluluk ilkesine göre hareket eder. "Öyle davran ki davranışların tüm insanlık için ödevde uygun, örnek niteliğinde olsun"<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 83.

<sup>100</sup> Kraus, W., (Ed.), *Yaşamın Anlamı*, (Çev.: Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı), Birey Yay., İstanbul 2004, 17.

<sup>101</sup> Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (1785), (Çev.: Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 1995, 29.

<sup>102</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

<sup>103</sup> Kant, I., *Pratik Usun Eleştirisi*, (1781), (Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu), Say Yay., İstanbul 2004, 42.

diyen Kant'ın etiği, insancıl duyguları barındırmamak bakımından eleştiriler almış olsa da, etik tarihinde bir dönüm noktasıdır.

Schopenhauer, Kant'ın düşüncesinden aldığı bu isteme kavramını bütün felsefesinin özü olarak tanımlar. O, isteme'yi tanımlama girişimine Kant'a yönelik bir eleştiriyiyle başlar ve 'kendinde şey'in Kant'ın düşüncesinde önemli olarak görülüp, öylece kenara bırakılmış olmasını paradoksal bir durum olarak düşünür. Bu durum Schopenhauer'a göre Kant'ın felsefesinin en zayıf yanıdır.<sup>104</sup>

Kendinde şey/numen (Ding an sich), bizim algımızdan bağımsız olarak var olan şey demektir. Demokritos'a göre bu maddedir, Locke'a göre de temelde benzer bir şeydir, Kant'a göre x'tir, bana göre ise isteme'dir.<sup>105</sup> Bunu açıklamak için yer küre örneğini kullanan düşünür, "nasıl ki yer kürenin iç kısmındaki muazzam katı kütleleri değil de sadece yüzeyini biliyorsak, şeyler ve dünya hakkında da yüzeyleri, yani görünüşleri haricinde ampirik olarak hiçbir şey bilmeyiz"<sup>106</sup> demektedir.

Doğadaki her şey aynı anda hem görünüş hem kendinde şey olduğu için her şey iki katmanlı bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Fiziksel dünyanın varlığını açıklamak için sebeplilik ilkesi temele alınırken, metafiziksel olanın merkezinde yalnızca isteme vardır. Onun isteme düşüncesi, Schopenhauer'ı birçok noktada Spinoza'nın panteizmiyle birleştirir. Kendisi de onunla hem fikir oldukları noktaların var olduğunu inkâr etmez ancak aralarında şöyle önemli bir fark vardır: "Schopenhauer doğayı ruhlaştırmak istemez, tersine ruhu *doğalaştırmak* ister."<sup>107</sup> Schopenhauer bu düşüncesini şöyle izah eder: "Şimdiye dek isteme kavramı genellikle güç kavramının altında görüldü. Ama ben tam tersini yapıyor, doğadaki her gücün 'isteme' diye düşünülmesini istiyorum. Şimdiye dek yapıldığı gibi isteme kavramını güç kavramının altına koyarsak, dünyanın içyapısına ilişkin sahip olduğumuz biricik doğrudan bilgiyi elimizin tersiyle itmiş oluruz."<sup>108</sup> Düşünüre göre 'kendinde şey' olan isteme, yeter- sebep ilkesinin bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de büsbütün nedensizdir.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 120.

<sup>105</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 33.

<sup>106</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 33.

<sup>107</sup> Safranski, 369.

<sup>108</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 55-56.

<sup>109</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 57.



İsteme’yi tanımlamak kolay değildir, ama bir yerden başlamak gerekirse onun ne olmadığını söylemek daha kolaydır. O bir akıl ya da bilinç çeşidi değildir, şeyleri bir akılsal amaca göre yöneten bir şey de değildir öyle olsaydı isteme, Tanrı’nın bir başka adı olurdu. İsteme kendinde şey olarak, insanın iç doğasını, yıkılmaz özünü kuran, kör ve bilinçsiz bir güçtür.<sup>110</sup> Janaway, “İsteme’nin özü itibariyle kör olduğu ve hiçbir bilince sahip olmayan doğa güçlerinde de bulunduğu akla getirilirse, onun isteme kavramı, belki de en iyi şekilde, bir şeye doğru yönelme kavramıyla karşılanabilir”<sup>111</sup> demektedir.

Kendinde şey olarak gördüğü isteme’yi yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarından bağımsız olarak ele alan Schopenhauer, onu tamamen nedensiz olarak tanımlar, isteme’den başka her şey nedensellik halkasının zincirinde takılıdır. Bütün çokluklardan bağımsız olan isteme birdir. Bu noktaya bir açıklama getiren düşünür;

*“Bir nesnenin birliği ancak olanaklı çokluğa karşıtlığı ile bilinebilir. İsteme, bir kavramın bir olması anlamında da bir değildir. Çünkü bir kavramın birliği, olsa olsa çokluktan, soyutlama aracılığıyla doğar. Kendinde şey olarak isteme, zaman ile uzamın, principium individuationis’in (bireyselleşme ilkesi) açıkçası çokluğun görüngüsünün dışında olan birdir. Ancak isteme’nin görüngüleri ile farklı ortaya çıkışlarının incelenmesiyle bu bizim için iyice açıklık kazandığında Kant’ın öğretisinin tam anlamını kavrayabiliriz. Bu öğretilerde zaman, uzam, nedensellik kendinde şeye ait değildir, olsa olsa bilmenin kalıplarıdır.”<sup>112</sup>*

İsteme’nin üç temel karakterini şu şekilde sıralayabiliriz: İsteme, cansız olandan başlamak üzere bütün evrene doğru gelişen evrensel bir güçtür; o, yok edilemeyen; farklı şekillere girse dahi, öz olarak aynı kalandır; o, mutlak hürriyetin bizzat kendisidir.<sup>113</sup> Schopenhauer isteme’ye ait olarak izah ettiği bu üç esas özelliğe rağmen onu Tanrı olarak görmediğinin altını çizer. Schopenhauer isteme kavramını güç kavramının altında ya da onunla eşdeğer olarak ele alınmasını istemez, tam zıddı olacak şekilde onda, doğadaki her güç isteme’dir, isteme olarak ele alınmalıdır.<sup>114</sup> Elbette onun isteme ile kastettiği şeyi sadece kendimizde büründüğü biçim içerisinde düşünürsek ne

<sup>110</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 106.

<sup>111</sup> Janaway, 18-19.

<sup>112</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 57.

<sup>113</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 46-53.

<sup>114</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 55.

demek istediğini anlayamayız. Onun iddiasının tamamı ister fiziki, ister ruhi enerjinin her türünün isteme olduğudur. İsteme temel ve asli bir güç, var olmaya dönük bir mücadele, bir çabadır.<sup>115</sup>

Schopenhauer'a göre bilinçte içerik namına ne varsa, son tahlilde bunların hepsi beynin kendi fenomenleridir ve idealizmin konusudur. Bütün nesne ve süreçler, beynin ürünü, onun tasarımlarıdır. Nesne tamamen özne için, ona bağlı olarak vardır. Böylece karşımıza ne somut bir zamana ne somut bir nedenselliğe tabi olan bir dünyanın belirtileri çıkar. Bu sadece kendinde olan dünya, isteme'nin dünyası, daha doğrusu isteme'dir. İsteme sadece kendini isteyen bir tür karanlık, kör bilinçsiz ilk güç gibi bir şeydir; isteme kendini ağırlık, dürtü ve kuvvet olarak nesneleştirir, bir yandan da bilinçte izlerini bırakır. İsteme'nin etki alanında gerek bilinç gerekse de zekâ ikinci dereceden önem taşırlar.<sup>116</sup> Schopenhauer'ın akla yüklediği işlev pragmatik olarak ele alınabilir bir işlevdir. Akıl isteme'nin arızı ve gelip geçici bir uzvudur. O isteme'nin temel yapısını oluşturan iki etkinliğin, bireyin korunması ve türün sürdürülmesi için bir araçtır.<sup>117</sup>

Schopenhauer'da "isteme, oluş halinde bulunan ve zaman, mekân, kozalite ve relasyonlara tabi olmayan bir unsurdur. O içinde bulunduğumuz âlemin süjesinin asıl varlığıdır. İsteme, zekâyı kendisine bir alet olsun diye ortaya çıkarmıştır. Zekâ şahsi prensiplere tabi, fani bir şuurdur. Hâlbuki isteme bakidir, ölümsüzdür, bölünemez ve bütün tezahürlerin sonunda içinde buldukları sönmek bilmeyen ateştir... İsteme bakımından fert bir hiçtir. İdrak eden zihinde isteme basamak basamak nesneleşir; derece derece cansız varlıklarda, bitkilerde, hayvanlarda, insanlarda velhasıl bütün maddede belirir. Bir madde esasen isteme'nin görünür hale gelmesinden ibarettir."<sup>118</sup> Schopenhauer'ın zekâyı ikinci plana aldığı bu düşüncesi kendi zamanına kadar olan dönemde bir ilktir. Zekâyı, isteme'nin emrinde çalışan bir hizmetkâr olarak gören düşünür için insan, aynı nedenle yaratılanlar içinde en üstünü değildir.

Schopenhauer isteme'nin esas olduğunu, zihnin beynin bir fonksiyonu olduğu düşüncesini kanıtlamak için döneminin beyin fizyolojisi bulgularına dayanarak,

<sup>115</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 55.

<sup>116</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 110.

<sup>117</sup> Laing, M. Bertram, "Schopenhauer ve Bireysellik", Ahmet Aydoğan (Ed.), *Schopenhauer* (ss. 171-191), Say Yay., İstanbul 2009, 172.

<sup>118</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 34.

düşüncelerinin askıda kalmasına engel olur, gelebilecek olan eleştirileri dizginlemeyi amaçlar. Günümüzde çağdaş bilimin ışığında bunlar alelade bilgiler olsa da, onun yaşadığı dönem göz önüne alındığında düşüncesinin önemi anlaşılır niteliktedir. Schopenhauer'ın çıkış noktasını “bilginin öznesi yerine istemenin öznesi olarak, yani usun zıddı olarak alır.”<sup>119</sup> Çünkü ‘bilen özne’ Schopenhauer’da ‘isteyen özne’ olur; “düşünüyorum öyleyse varım”, “istiyorum öyleyse varım” olarak değişir; çünkü onda insan ne istiyorsa odur.<sup>120</sup>

Schopenhauer’a göre isteme ihtiyaç ya da istek duyulan şeyden kaynaklanır, isteğin yahut ihtiyacın kendisi hoş olmayan bir duygudur. O bir şeyin yokluğu ya da yoksunluğu anlamına gelir ve bu acı vericidir- dolayısıyla bir anlamda isteme ya da en azından isteme’nin kökeni acıdadır- ve edimsel isteme, acıdan kurtulmaktır. Tatmin olunan her haz yeni hazlar arar bu nedenle Platon hazın menfiliğini fark etmiş ve buna sadece iki istisna getirmişti; hoş kokular ve ruhi neşeler.<sup>121</sup> İhtiyaçların kimisi tutkulara dönüşür; bunlar her şeyi önlerine katıp sürükler, hatta akıllı perdeler, bilinci boğup sustururlar- cinsel hazlar bilhassa böyledir. Dehalar da bunları hisseder der Schopenhauer; göklere yükselirler ve ardından dünyevi dürtüler karşılımlarına çıkar ve aşağı düşerler.<sup>122</sup>

Âlem isteme’den ibaret olunca, bir ıstırap âlemi olmaya mahkûmdur. Çünkü evvela isteme, ihtirastır ve elin tutamayacağından daha fazlasını tutmak ister.<sup>123</sup> Burada Schopenhauer’ın bütün düşünüşünü belirleyen kötümserliği ortaya çıkıyor; çünkü bu ezeli istekten yola çıkarak, dünyaya içinden egemen olan acıyı kavrayabiliriz. O, kendi kendine karşı kudurmaktadır. Onun için gerçekleştirdikleri, kavgalı ve çelişik olur. İnorganik dünyadaki birbirine karşı oluş, organizmaların dünyasında sürekli bir savaş olarak belirlemektedir. İşte bu devamlı ve evrensel mücadelede, dünyanın acıları saklı olduğundan, bu derin çelişki dünyayı meydana getiren ezeli isteme’de ortaya çıkar, acıya sebebiyet verir; ama acı çeken şeyin kendi kendidir, yani gerçekleştirmelerin safhasındaki kendidir.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Safranski, 371.

<sup>120</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 230.

<sup>121</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 11.

<sup>122</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 12.

<sup>123</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 55.

<sup>124</sup> Weischedel, 2004, 290-300.

İnsan ancak isteme'nin kendisine ulaşınca principium individuationis'in (bireyselleşme ilkesi) kalıplarından kurtulur. İşte o zaman Maya'nın örtüsü kalkar ve kişi kendisi ile diğerlerini bir ve aynı olarak görür. Bu anı Vedalar'dan aldığı tat twam asi (bu sen'sin ya da sen o'sun) ilkesiyle açıklayan Schopenhauer için bunu başarabilenler ancak azizler, ermişler, sufilerdir. Kendisi de dâhil olmak üzere bütün varlığın isteme olduğu bilincine ulaştıktan sonra insanın başkalarına kötülük etmesi mümkün değildir. Kötülüğün kaynağını bencillik, benciliğin kaynağını da bireyselleşme ilkesi olduğunu düşünen Schopenhauer'a göre, bireyselleşme ilkesi ortadan kalktıktan sonra ben ve öteki arasındaki ayrım da ortadan kalkar. Kişi başkalarının acılarında kendini görür ve ona yardım etmek için en üst noktada yardımsever olmakla kalmayıp, başkalarının iyiliği için kendini feda etmeye hazır olur. Her şeyin acısını kendi yaşamış gibi üzerine alan insana artık hiçbir acı yabancı değildir.<sup>125</sup>

Schopenhauer'ın isteme kavramı bütün insanlarda zaman ve mekândan kaynaklanan yüzeysel farklılıklardan daha temelli bir kimlik oluşturan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bulmaya çalıştığı ya da peşinde olduğu izlenimini verdiği kavram toplum ve onunla birlikte değer kavramıdır. Onun bu çabası gerçek bireyselliğin nüvesinin isteme olduğu, bireyselliğin topluluğu içerdiği ve topluluğun temelinin isteme'nin doğasında aranması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Doğası isteme'de aranması gereken bireyselliğin değer kökeni ve ölçütü olduğu, dış dünyaya da ancak bireysellik için bir araç olmasından dolayı değer atfedilebileceği ve dolayısıyla ikinci sırada geldiği bu düşünce çizgisinin akla getirdiği şeylerdir.<sup>126</sup>

Onun kötümser yaklaşımı ayrı bir başlık altında ilerleyen bölümlerde ele alınacağı için şimdilik bu kadarla yetiniyor, konunun bir başka boyutu olan ve kötülük probleminde dayanak teşkil edecek olan ahlâk anlayışını ortaya koymak istiyoruz.

### 1.2.2. Ahlak Anlayışı

Her felsefi problem doğrudan ya da dolaylı olarak insanla ilgilidir. Etik ilkeleri ya da ahlaki davranışların öznesi insandır. O halde insan kavramına değinmeden etik ilke ve kavramlara geçmek eksik ve yetersiz bir çalışma olacaktır.

<sup>125</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 282-283.

<sup>126</sup> Laing, 187.

İnsan, tarihin farklı dönemlerinde farklı türden tanımlarla anılmıştır; animal rationale (akıllı hayvan) ile başlayan bu süreç, homo faber (alet yapan, aletle iş gören), homo hominus (düşünen insan) ve homo moralis (ahlaki insan)<sup>127</sup> ile devam eder. İnsana atfedilen diğer kavramların içerikleri aynı kalsa da zaman içerisinde taşıdığı anlamların değişime uğramış olanı yalnızca homo moralis'dir. Dünyada ve yaşamda derin bir anlam arama çabası en ilkel çağlardan tutun da çağdaş felsefeye kadar tüm düşünürlerin düşüncelerine konu olmuştur. Her biri için farklı anlamlar bulan yaşamın gayesi sorunu, 'ahlaki insan' tanımında oluşan çeşitliliklerin nedenidir.

Felsefe tarihinde insanın ne'liği hakkındaki ilk düşünceler Sokrates ile başlar ancak Sokrates'in düşüncesi insanı bütün olarak tanımlamaktan yoksundur; o yalnızca, insanı ahlaki bir varlık olarak ele almıştır. Platon ve Aristoteles'de de benzer şekilde ahlaki varlık olarak insan söz konusudur. Ahlak anlayışını Tanrı'dan başlatan ve en mutlu, en ahlaklı insanın, Tanrı'ya en yakın insan olduğunu ifade eden Platon'un düşüncesine 'Platon'u severim, ancak gerçekleri daha çok' diyerek farklı bir bakış açısı sunan Aristoteles için insan, "akıl sahibi bir varlık olduğu için Tanrı'yı, varlığı, oluşu, oluşun nedenlerini kavrayabilecek, ay altı âlemin en üst varlığıdır."<sup>128</sup> Aristoteles'in insan anlayışı yüzlerce yıl etkinliğini sürdürecektir ve Ortaçağ'da 'günahkâr insan' olarak bambaşka bir şekilde karşımıza çıkacaktır. İnsanın miladı 18. yüzyılda Kant tarafından başlatılır; ona göre insan hem akılsal bir varlıktır hem de doğa varlığıdır. Bu çok önemli adımın ardından Max Scheler, insanın bu ikili yanını daha üst bir noktaya taşır; insan hem psiko-vital hem de tinsel bir varlıktır. Günümüzde biyolojik ve psişik bakımdan, insan hâlâ merak ve araştırma konusu olmaya devam etmektedir. İnsanın anatomik yapısı bilimsel açıdan incelemeye müsait olsa da, psikolojik ve toplumsal açıdan insan, hala sınırları çizilmiş bir şekilde ele alınamamıştır.

Aristoteles 'insan toplumsal bir canlıdır' derken onun varlığının sosyal yaşam içinde anlamlı hale geleceğini söylemek ister. Ancak topluluk halinde yaşamak beraberinde bir dizi sorunları da getireceğinden, İlkçağlardan bu yana toplumsal yaşantıda insanların, hem bireysel hem de sosyal açıdan refah içinde yaşamaları için bir takım kuralların olması zorunluluğu hissedilmiştir. Bu bakımdan ahlakın sistematik bir problem alanı olarak ele alınmadan önce de var olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>127</sup> Özlem, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yay., İstanbul 2010, 20.

<sup>128</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2015, 159.

Toplumsal düzenin, huzurun ve mutluluğun sağlayıcısı her toplumda yazılı ya da sözlü olarak var olan kurallar bütünüdür. Bu kurallar hukuk, ahlak ve din tarafından oluşturulur. Söz konusu ahlakta ise bu konuda bahsi geçen iyi, kötü, doğru, yanlış gibi normlar akıl, duygu, sezgi ve din olmak üzere dört esas kaynaktan yola çıkılarak anlamlandırılır.

Arapça ‘huy’ anlamına gelen ‘hulk’ kavramından türemiş olan ahlak terimi bir kişinin, bir grubun, bir halkın bir toplumsal sınıfın, bir kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu olarak karşımıza çıkar.<sup>129</sup> Ancak belirtmekte fayda var ki Batı dillerinde bilim anlamında kullanılan ahlakı ifade etmek için etik; kural olarak kullanılan ahlakı ifade etmek için moral kelimeleri kullanılır.<sup>130</sup> Ahlak her toplumun doğal yapısı, düzeni ve mutluluğunu sağlayacak olan kurallar bütünüdür. Toplumların medenileşmesinde ve olgunlaşmasında ilk sırayı alan etmen ahlaktır. Bilmen, tarihe bakıldığında milletlerin en mutlu ve birikimli oldukları zamanların ahlaki kurallara uydukları dönemler, mutsuz oldukları ve kaosun hâkim olduğu dönemlerin ise ahlaktan uzaklaştıkları dönemler olduğunu söylemektedir. Bu nedenle hem düşünce tarihinde hem de semavi dinlerde ahlâka büyük bir önem verilmiştir.<sup>131</sup>

Ahlaki temellendirmeler farklı tarihsel dönemlerde farklı şekillerde karşımıza çıkar. Kant “Hoş, memnuniyet veren şeye; güzel, hoş giden şeye; iyi ise, değer biçilen şeye denir”<sup>132</sup> demektedir. Değer biçilen şeylerin farklılığı, birbirinden ayrı etik anlayışların nedeni olmuştur. Batı düşüncesinin normatif ahlak anlayışlarını genel hatları bakımından kategorik olarak ele alacak olursak dört ekol altında toplayabiliriz. Bunlar erdem ahlakı, ödev ahlakı, faydacı ahlak ve eleştirel ahlaktır. Erdem ahlakı kendi içinde mutçu ahlak ve hedonist ahlak olarak ele alınabilir. Özellikle İlkçağ Yunan düşünürleri bu ahlak anlayışının kurucuları ve savunucularıdır. Ödev ahlakı Kant’ın ortaya attığı bir ekol olmakla beraber, Bentham ve Mill tarafından savunulan ahlak anlayışı ise faydacı ekole girmektedir. Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx gibi eleştirel ahlak anlayışı getiren düşünürler, Kant ahlakı ve yararçı etiğin dışında, farklı bir etik anlayışı oluşturmayı hedeflerler.

<sup>129</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 23.

<sup>130</sup> Elmalı, Osman, *Bertrand Russell’da Ahlak Felsefesi*, Ataç Yay., İstanbul 2005, 9.

<sup>131</sup> Elmalı, Osman, *Ömer Nasuhî Bilmen’de Dini Ahlak*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2013, 29.

<sup>132</sup> Kraus, 31.

Bu noktada eleştirel ahlakın savunucularından Schopenhauer'ın düşüncelerine başlarken, öncelikli olarak eleştirel ahlakın tanımını yapmak kanaatimizce yerinde olacaktır. Kant'ın ifadesiyle; “Eleştirel ahlak, sistemler kurma ya da yıkma çabaları değildir, barınacak bir yer bulmak için çatısız bir ev oluşturmak da değildir, tersine insanın akıl gücünün araştırılmasından buluşlar yapmaya başlamak ve amaçsız ve anlamsız akıl yürütmelerden kaçınmaktır.”<sup>133</sup> Eleştirel etiğin temsilcilerinden biri olan Arthur Schopenhauer, kötümser etiğiyle yaşadığı dönemin olmasa da sonraki yüzyılın önemli düşünürlerinden biri haline gelir. “O, 18. yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma iyimserliğinin 19. yüzyıldaki karşılığı veya sadece beşeri dünyada değil, bir bütün olarak evrende kötülüğün iyiliğe baskın çıktığını öne süren bir kötümserlik felsefesi üzerine yükselen etik anlayışını ifade eder. Söz konusu kötümserlik felsefesinin gerisinde ise evrenin kendisini düzen ve amaçtan yoksun bırakan kör bir isteme'nin eseri olduğunu öne süren belli bir metafizik anlayış bulunur.”<sup>134</sup>

Schopenhauer, 1840'da Danimarka Kraliyet Bilimleri Topluluğu tarafından düzenlenen yarışmaya az bilinen makalesi *Ahlakın Temeli* ile katılır ve başka katılımcı olmamasına rağmen, başarısız ilan edilir. Çünkü makale içerik bakımından nadide sayılan çalışmalar arasında yer almış sayılsa da, Kant'ın düşüncesine yönelik eleştirel tutumu ve daha da önemlisi, Hegel'e ve Fichte'ye yönelik nahoş sözler içerdiğinden seçmelere alınmaz. Ayrıca Schopenhauer makalesinde adı geçen filozofları teolojik bir ahlakı savundukları için suçlar ve onları dine dayalı bir ahlak anlayışı geliştirmiş oldukları için eleştirir.<sup>135</sup> Schopenhauer'a göre kendisine kadar gelen ahlak, bir öğüt ve nasihat ahlakıdır. Oysa ahlakta temel olan şey akıl değil sezgisel algı olmalıdır. Ahlaki olan ile gayriahlakî olanı ayırmak için yapılan çalışmalarda filozoflar hakikati bulmak yerine, kendi düşüncelerini ahlaki alana da uygulamaktadırlar. Bazılarına göre ahlakın kökeni insan tabiatında gizlidir bazılarına göre ise eşyanın mahiyetinde saklıdır. Bu gibi görüş farklılıklarından dolayı yapılan çalışmaların hiçbiri neticeye ulaşamamıştır.<sup>136</sup>

Herhangi bir alanda yeni bir şey ortaya koymak isteyen herkes ilk önce mevcut olanı derinlemesine idrak etmeli, kusurlarını tespit etmeli ve yaptığı tenkitler kabul görülmelidir, ancak bu şartlar altında ortaya 'yeni' bir şey konabilir. Kendinden önceki

<sup>133</sup> Kraus, 27.

<sup>134</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002, 281.

<sup>135</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, XII.

<sup>136</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, XIV-XVI

etik anlayışlarını teolojik bir ahlakın savunmasını yaptıkları için suçlayan Schopenhauer, eleştirisine Kant temelli etikten başlayacağını dile getirir. Bu başlangıcın ona, etik alanındaki temel kavramların çoğunu tartışma ve eleştirme özgürlüğü verdiğini düşünen Schopenhauer, bu soruşturmanın sonucunda kendi felsefesinin Kant'ın düşüncesinin tam zıddı olacak bir konumda neticeleneceğini öngörür.<sup>137</sup> Kant iki şeyden çok emindir, ilki gökyüzünde parlayan yıldızlar, ikincisi içindeki ahlak yasası. Schopenhauer gökteki yıldızlarla ilgilenmez ancak Kant'ın içindeki ahlak yasasının mahiyeti onun eleştiri oklarının hedefi olacaktır. Schopenhauer iddiasının ne kadar kuvvetli olduğunun farkındadır. Bunu ispatlamak üzere *The Two Fundamentals Problems of Ethics* (1839) ve *On The Basis of Morality* (1840) eserlerinin oldukça hacimli bölümlerini “yarım asırdan daha uzun bir süre boyunca, Kant'ın kendisi için düzenlediği dinlendirici bir yastığa rahat bir şekilde uzanıyordu”<sup>138</sup> sözleriyle eleştirdiği Kant'ın ahlakını devirmeye adar.

Kant ödev ahlakı olarak bilinen düşüncesinde, her eylemin, ödevden kaynaklanan, ödevde dayanan ve herkes için genel kabuledilebilir nitelikte olmasını zorunluluk olarak görür.<sup>139</sup> Kant'a göre insan, davranışlarının bir ilkesinin evrensel bir yasaya dönüşmesini istemek zorundadır, bu aslında ahlaksal yargılamanın temel düsturudur. Aynı zamanda Kant'a göre bu yasa içimize konuşmuş olmasaydı, hiçbir akıl ya da zihinsel beceri onu bulup çıkarmamızı sağlayamazdı.<sup>140</sup>

Kant'ın ahlakının etik alanda büyük bir dönüşüm olduğunu kabul eden Schopenhauer, yine de onun etik anlayışının evrensel nitelikli olamayacağına inanır; Kant'ın birinci hatası, hareketlerimizin uymaya mecbur olduğu bazı kanunların önceden mevcudiyetini ileri sürmesidir. Kant'ı ahlak sistemini hakikati kanıtlanmamış bir önermeye dayandırmakla eleştiren Schopenhauer, biz insanların haklı olarak bunun imkânını sorgulayacağımızı savunur.<sup>141</sup> Schopenhauer'ın niyeti Kant'ın ödev ahlakını hepten ortadan kaldırmak değildir, o daha çok Kant'ın yapmaya çalıştığı a priori ahlak temelinin yetersiz ve yanlış olduğunu göstermek amacındadır.<sup>142</sup> Schopenhauer'ın

<sup>137</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 17.

<sup>138</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 18.

<sup>139</sup> Kant, 1995, 17.

<sup>140</sup> Kraus, 48.

<sup>141</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 32.

<sup>142</sup> Tsanoff, A. R., “Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics”, [Elektronik Sürüm], *Philosophical Review*, 19 (5), 1910, 512-534, s.524.



Kant'a yönelik eleştirileri onun düşüncelerinin değersizliğinden kaynaklanmaz, hatta eleştirirken dahi birçok satırda ona ne denli saygı duyduğunun ama bu eleştirileri yapmak zorunda olduğunun altını çizer. Schopenhauer'a göre Kant'ın ahlak bilimine yaptığı en büyük hizmet onu eudamonizm'den arındırmasıdır.<sup>143</sup> Bu bakış açısı bize Schopenhauer'ın etiğini mutçu temelli olarak ele almayacağı yönünde ilk ipucu olabilir.

Schopenhauer'a göre "Kant'ın Kategorik Zorunluluk'u çok zekice dokunmuş bir ağdır, ama gerçekte gizlenmemiş, eski teolojik temelden başka bir şey değildir."<sup>144</sup> Çünkü o, 'insanların nasıl hareket etmesi gerekir' sorununa tamamıyla karşı çıkar. Schopenhauer'ın düşüncesine göre ödev, mutlak emir gibi, ahlaka temel olarak alınmak istenen bu kavramların realite ile hiçbir ilgisi yoktur.<sup>145</sup> Ahlakı tüm zamanların en gerçek ve en sağlam bilgisine ulaşmanın tek yolu olarak gören düşünür, kendi misyonunun da bütün insanlığa bunu göstermek olduğuna inanır. Düşüncesinde hiçbir 'apriori' temele yer vermeden, emir, buyruk gibi Kant etiğinin özü olan terimleri dikkate almadan oluşturduğu yaklaşımında çıkış noktası olarak aldığı şey yalnızca insanların davranışlarıdır. Ahlakı ancak tecrübe sayesinde temellendirmenin mümkün olduğunu düşünen Schopenhauer, insanların hareketlerini inceleyerek onlarda ortak olan yanlarını dikkate alacağını ve bu yoldan ahlakın son prensiplerine ulaşacağını iddia eder.<sup>146</sup> Schopenhauer'a göre "Yunanlılarla Hinduların etik sistemleri arasında göz kamaştırıcı bir zıtlık vardır. Yunan etiğinin amacı (Platon haricinde) mutlu bir hayatı mümkün kılmaktadır. Hindu etiğinin amacı ise aksine, hayattan özgürleşmek ve tamamen kurtulmaktır."<sup>147</sup> Düşünürün iki kültürün ahlak anlayışlarını bu şekilde birbirinden zıt kutuplara taşıması, bize onun etik anlayışı hakkında ikinci ipucunu vermektedir.

Schopenhauer'ın bütün düşüncesinin temeline koyduğu isteme kavramından bir önceki bölümde detaylı bir biçimde bahsedilmişti. İsteme, sonsuz nitelikte bilinçsiz bir güç iken varlığını en belirgin bir biçimde ortaya koyduğu varlık insandır, insanda ortaya koyma biçimi ise *principium individuationis*'(bireyselleşme ilkesi) dir. Bunu düşünürün ağzından şöyle aktarmak mümkündür:

<sup>143</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 23.

<sup>144</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, XIV.

<sup>145</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 60-69.

<sup>146</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 9-11.

<sup>147</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 44.

“Kendinde şey olarak isteme, görüngüsünden büsbütün başkadır. Görüngünün bütün kalıplarından da bütünüyle özgürdür. İsteme bu kalıplara yalnızca kendini ortaya çıkardığı anlarda girdiğinden, bu kalıplar yalnızca isteme'nin nesnesi olmasıyla ilgilidir. Onlar isteme'nin kendisine yabancısıdır. Bütün tasarımların en tümel kalıbının bile, açıkçası bir öznenin nesnesi olma kalıbının bile isteme'yle ilişkisi yoktur. Bu kalıbın altına giren kalıplara gelince onların isteme'yle hiç ilişkisi yoktur, onlar ortak anlatımlarını yeter sebep ilkesinde bulurlar. Zaman ile uzamın, sonuçta da çokluğun bu kalıplardan olduğunu biliyoruz. Çokluk ancak zamanla uzam aracılığıyla vardır, olsa olsa bunlar aracılığı ile olanaklı olur. Ben uzam ile zamanı çokluk bakımından, eski skolastik felsefeden alınan bir terim ile principium individuationis (bireyselleşme ilkesi) ile adlandıracağım.”<sup>148</sup>

Bedeni, *principium individuationis*'in en belirgin var oluşu olarak düşünen Schopenhauer'a göre isteme doğadaki her varlıkta nesneleşir ancak yalnızca insanda kendinin farkına varır; bu nedenle insan isteme'nin en mükemmel nesneleşmiş biçimidir. “Bedenim ve isteme'm aynı şeydir”<sup>149</sup> diye düşünen Schopenhauer'da bireyselleşme ilkesi onun düşüncesinde bencilliğin ve ahlaksızlığın temeli olur.

Schopenhauer'da etik bir varlık olarak insanı anlaşılabilirliği için onun insan görüşünün bilinmesi şarttır. Onun düşüncesine göre eylemlerin hepsi zorunludur, başka türlü olamazlar; aralarındaki fark, onları yapan insanların insan olarak bireysel farklılıklarına dayanır. İlk defa Schopenhauer'da etik antropolojiden ayrılmaz olur.<sup>150</sup> Schopenhauer ilk önce insanın akli bir varlık olması nedeniyle diğer varlıklardan üstün olduğu ön kabulünden kurtulmak gerektiğini düşünür. Ona göre insan türünün bir üyesi olmak ne yüce ne de iyi bir şeydir. Hele ki insanın sırf akli var diye diğer canlılardan üstün görülmesi onda tiksinti verici bir şey olarak algılanır. Kant'ın insanın akıl sahibi bir varlık olmasından yola çıkarak temellendirdiği düşüncesine tam karşıt olacak şekilde Schopenhauer'a göre insanın bilgi bakımından hatalı, bilişsel açıdan yetersiz olan akli, pratik hayatta zaman zaman başarısız olmaktadır ve aynı zamanda ahlaki yaşamda ise zararlı olan eylemlerine neden olur.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 56-57.

<sup>149</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 45.

<sup>150</sup> Kuçuradi, 3.

<sup>151</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 924.

Schopenhauer'da etik, normlarla sınırları çizilen ve herkesin aynı ölçüde şekillenebileceği bir kurallar sistemi değildir. Ayrıca hem insanların doğuştan getirdiği karakteristik özelliklerinin hem de zihinsel yetilerinin buna müsaade etmeyeceğine inanan düşünür “deha ne kadar öğretilibilirse, erdem de o kadar öğretilibilir; kavram sanat için ne kadar verimsizse, etik için de o kadar verimsizdir ve her iki durumda da ancak bir araç olarak kullanılabilir. Bu nedenle, kendi ahlak sistemlerimizin ve etiğimizin erdemli, soylu ve kutsal insanlar yaratacağını beklemek, estetiğimizin şairler, yazarlar ve müzisyenler yaratacağını beklemek kadar aptalcadır”<sup>152</sup> sözleriyle öğrenilebilir ahlaki ilkeler olduğu fikrine ne denli karşı olduğunu anlamak mümkündür.

Hiçbir eylemin yeter-neden ilkesinden bağımsız bir şekilde gerçekleşemeyeceğini düşünen Schopenhauer ahlaki davranışları da bu düşünceyle temellendirmeye çalışır. İnsanları yalnızca haz ve acı harekete geçirir. Çilingir bu durumu “Schopenhauer'da isteme'yi hareket ettiren şey, bütünüyle ve kelimenin en geniş anlamıyla alındığında, yalnızca sevinç (Wohl) ve acıdır (Wehe), sevinç 'isteme'ye uygun olan', acı 'isteme'ye karşı olan' anlamına gelir. Yani her güdü sevinç ve acıyla bir ilişki içindedir”<sup>153</sup> sözleriyle açıklar. Bu noktada çağdaşı olan İngiliz filozof ve hukukçu J. Bentham (1748-1832) ile hemfikir olan Schopenhauer için de insan eylemlerinin belirleyicisi sevinç ve acıdır. Onlardan bağımsız bir akıl güdüsü aramak saçma olur. Sevinç ve elem yabancı bir tecrübeyle paylaşılmadığından, Bentham için geriye son noktada yalnızca egoist motifli eylem kalıyordu. Schopenhauer ise bir eylemin ahlaklılığını sevinç ve mutluluğun ölçüsünde değil, aksine kişinin kendi sevincine engel olabilme ve başkalarının mutluluğuna yönelme niteliğinde görür. Her iki düşünür de ahlaki eylemlerin hangi ilkeden kaynaklandığını bulmaya çalışırlar. Ancak bu yol üzerinde Bentham 'fayda', Schopenhauer ise 'acıma' ilkesine varır.<sup>154</sup>

Schopenhauer'a göre eylemlerimizi belirleyen üç temel güdü vardır; bencillik, kötü niyet (kötülük yapmak istemek) ve merhamet/acıma.<sup>155</sup> Düşünre göre her insan içinde doyurulamayacak kadar büyük bir bencillik bulundurur. Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi insan davranışlarında da en temel ve itici güç egoizmdir. Tüm insani eylemlerin kökeninde bulunan egoizm, doğası gereği sınırsızdır. Bir kavram

<sup>152</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 210.

<sup>153</sup> Çilingir, Lokman, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yay., Ankara 2009, 89.

<sup>154</sup> Çilingir, 80.

<sup>155</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 172.

tanımlaması yapacak olursak, diğerkâmlığın (başkasının derdini dert edinmek) tam karşısında yer alan hodkâmlık kavramıyla karşılanan bencillik, ya da yaygın kullanımıyla egoizm; kendine düşkünlük, kendi çıkarını daima öne alma, kendini beğenme, ahlaki alanda değerleri hiçe sayan davranış, kişinin toplumsal ilişkilerde şahsi çıkarını daima ön planda tutması, kendi eğilim ve arzularını merkez yaparak her şeyi onunla değerlendirmesi olarak tanımlanır.<sup>156</sup>

Egoizmi insanlığı ele geçiren bir ‘dev’ olarak tanımlayan Schopenhauer için, insanın kendinde bulunan egoizm ile düşündüğü tek şey ‘benim için her şey, diğerleri için hiçbir şey’ olarak açıklar. Bu bencillik bütün insani ilişkilerdeki çatışmaların ve kıskançlıkların, farklı ülkeler ve devletlerin arasındaki savaşların nedenidir. İnsanın kendinden zayıf bulduğu her insana karşı saldırıya geçmesinin nedeni, dizginleyemediği egoizmi, her şey sadece benim olsun isteğidir.<sup>157</sup> Schopenhauer’a göre evrendeki her şeyin bizzat kendi istekleri için var olduğunu düşünen egosantrik insanın iyi ya da adil olduğunu düşündüğümüz her eyleminde dahi şahsi egoizminin etkisi bulunur. Schopenhauer’ın insan davranışlarında en belirleyici güç olduğunu iddia ettiği egoizm, var olan bütün canlıların varlığa geliş nedeni olan yaşama isteme’sinin doğal bir sonucudur. İnsan bireyselleşme ilkesiyle, içindeki yaşama isteme’sinin emrine girer ve bütün bencil davranışlarıyla kötülüklerin nedeni olur.<sup>158</sup>

İnsan içgüdüsel olarak yaşamak ister. Canını tehlikeye atacak herhangi bir durumda planlamadan, bir çıkar yol düşünmesine dahi fırsat kalmadan, gayri ihtiyari olarak hayatta kalmak için mücadele eder. İşte insandaki bu ‘hayatta kalma içgüdü’sü’ Schopenhauer’da ‘yaşama isteme’si’ fikrine bürünür. Yaşama isteme’si ile çoğalma isteme’sini aynı anlamda kullanan Schopenhauer, insanların zihni kapasiteleri ne olursa olsun çoğalmak için isteme’lerine boyun eğdiklerini savunur.<sup>159</sup> Yaşama isteme’si bir var olma, hayatta kalma mücadelesidir fakat kördür ve hiçbir surette hayatın kıymetine dair nesnel bir bilginin sonucu değildir. O, ardı arkası kesilmez, yorulmaz usanmaz bir etkinlik, gayriahlâkî bir dürtüdür, bu haliyle kendi deviniminin kökenidir ve hiçbir surette dış dünyada yeter sebebe sahip değildir.<sup>160</sup>

<sup>156</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., İstanbul 2013, 43.

<sup>157</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 28.

<sup>158</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 151- 152.

<sup>159</sup> Schopenhauer, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2017, 63.

<sup>160</sup> Laing, 174.

Schopenhauer'ın düşüncesinde yaşama isteme'si yalnızca hayatta kalmak için bir itici güç değildir; o aynı zamanda var olan bütün canlılarda, canlıların uzuv ve organlarında var olma mücadelesidir. Yaşama isteme'sinin en belirgin şekli olan insan, yaşama isteme'sinin hem fiziksel isteklerinin hem de bencilce duygularla 'her şey benim olsun isteği'nin emrindedir. Düşünür yaşama isteme'sini şöyle açıklar: "Biz yaşama istemesi'ni hayvanda, insandakinden daha çıplak görürüz. Yaşama istemesi insanda öyle çok bilgi giymiştir, ikiyüzlülük becerisiyle öyle örtülmüştür ki, isteme'nin gerçek niteliği olsa olsa arada sırada gösterilir."<sup>161</sup>

"İsteme ilk önce olan, en ön sıradaki itici, belirleyici güçtür. İnsan her türlü düşünsel yeteneğini kaybedebilir ama beden yaşamaya devam ettiği müddetçe ruhsal ve bedensel ihtiyaçlar olacaktır. Bu yüzden isteme gerçek olana en yakın şey olmalıdır. Eğer egoizmden uzak durulmak isteniyorsa, herkesin ve sair her şeyin bende, benim isteme'm olarak ortaya çıkan şeyle aynı varoluş özüne sahip olduğunu varsaymam gerekecektir. İnsan ve hayvanların dürtüsü ve enerjisi, bitkilerin filizlenme gücü ve cansız nesnelere safi ağırlığı metafizik açıdan aynı şeydir: Yaşama İsteme'si."<sup>162</sup> Yaşam, görünür dünya, görüngü, isteme'nin aynasıdır, kopyasıdır ancak. Dolayısıyla gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, isteme'ye eşlik eder; istek varsa istek-yaşam, dünya da vardır... Yaşama istemesi'yle doldurulduğumuz sürece, ölüm başa geldiğinde bile varoluşumuz bakımından korkmamıza gerek yoktur.<sup>163</sup>

*"İsteme'nin doğasını açığa vurmasının özünde bengi oluş, sonsuz bir akış vardır. Aynı şeyi insan isteklerinde, isteme'mizin en son amaçları olan bu maskaralıklarda da görürüz. Ama bir kez onlara ulaştınca, artık gözümüze aynı görünmezler. Böylece hemen unutulurlar, modaları geçer. Uçup giden yanılsamalar gibi neredeyse her zaman bir yana bırakılırlar. Hala dilediğimiz bir şey olduğu sürece, ardında koşacak, oyunu sürdürecektir bir şey olduğu sürece kendimizi düpedüz talihli sayarız. Böylece istek doyuma, doyum da yeni bir isteğe geçer durur. Oyun durmadan, tökezlemeden sürer gider. Birinden ötekine bu geçiş hızlıysa mutluluk, yavaşsa üzüntü diye adlandırılır.*

<sup>161</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 101.

<sup>162</sup> Abelsen, 262.

<sup>163</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 211.

*Onun kimultusuzluğu kendini korkunç, alıklaştırmacı sıkıntıda, belli bir nesnesi olmayan cansız özlemde, öldürücü isteksizlikte gösterir.”<sup>164</sup>*

İnsanın bencil bir varlık olduğu düşüncesiyle hareket eden, etik ve siyaset felsefelerini bu görüş doğrultusunda geliştiren T. Hobbes ile görüş birliği içinde olan Schopenhauer, insanın bencilliğinden yola çıkarak kurduğu ahlak felsefesinde, elem ve keder düşüncesine önemli yer ayırır. Egoizm ve kötülük yapma isteğinin bütün ahlaksızlıkların temeli olduğuna inanan düşünür, duygudaşlık veya merhametten ise gerçek ahlakın doğacağına inanır. Schopenhauer ahlakını merhamet duygusuna dayandıran ilk düşünür değildir. Ondan önce Hume ve ondan sonra Russell da merhametin hemen her insanda var olan temel ilkelerden biri olduğuna inanıyorlardı. İnsanın içindeki ‘en insani’ bu duyguların ortaya çıkması durumunu Trotsak, “bu noktada rasyonel biliş reddedilirken sezgisel bilinç ön plana çıkmaktadır”<sup>165</sup> sözleriyle açıklar. Schopenhauer’ın düşüncesini diğer düşünürlerden ayıran şu farklılıktan bahsetmekte fayda görüyoruz: Schopenhauer literatürde kullanılan ve merhamet etmek anlamına gelen ‘erbarmen’ sözcüğünü kullanmaz. Bunun yerine tercih ettiği ‘mitleid(en)’, ‘birlikte acı çekmek’ anlamına gelir ve bu terim, etimolojik anlamların tüm duyumsal gücü ona verilerek tam olarak Yunanca ve Latince denkleriyle ‘sempati’ ve ‘duygudaşlık’ olarak tercüme edilebilir.<sup>166</sup>

Schopenhauer’a göre insanlar arasında var olan kibire, nefrete ve hor görmeye galip gelmenin yolu, göstermelik mütevazılıklar değil tam tersine, insanların birbirlerine doğrudan merhamet ve acıma duygusuyla bakmasından geçer.<sup>167</sup> Acıma (merhamet); başkalarının iyiliğini istemektir, iyilikten ruh yüceliğine kadar gidebilir. Böylece ahlakın ‘gerçek güdüsü’ zevki artırmak veya fayda değil, diğerkâm davranış, yani acımadır. Acıma kavramı doğrudan doğruya kişisel vicdanla ilgilidir. O, birçok düşünür açısından insanlıkla –insan olabilmekle- aynı manaya gelir. Bu yüzden acıma duygusundan yoksun bir insan, insanlığın da dışındadır.<sup>168</sup>

<sup>164</sup> Schopenhauer, İsteme ve Tasarım Olarak Dünya, 104.

<sup>165</sup> Trotsak, I. A., “On a Positive Sense of Arthur Schopenhauer’s Applied to Strategic Management”, [Elektronik Sürüm], *Humanities&Social Sciences*, 6(8), 2015, 1290-1299, s.1296.

<sup>166</sup> Koç, E., “Schopenhauer Felsefesinde Dünyanın Acıları Üzerine”, [Elektronik Sürüm], *Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 2018, 14-30, s.27.

<sup>167</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 9.

<sup>168</sup> Çilingir, 80.

Schopenhauer, kişinin kendinde başkalarına karşı kurulabilen bu duygudaşlığı, Hint felsefesinden aldığı ‘Maya’ kavramıyla açıklar. Maya kişinin hakikatle arasındaki perdedir. Bu perdeyi kaldırmayı başarabilen kişi, kendisiyle başkaları arasında ayırım yapamaz, onların acılarını kendi acıları olarak üstlenir, bu duygudaşlığın en üst noktasında kişi, başkalarını kurtarabilmek için kendi bireyselliğinden vazgeçer.

*“Bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan böyle bir kişi, her şeyin sonsuz acısını kendi yaşamış saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir. Hiç bir acı artık ona yabancı değildir. Ötekilerin görüp pek de umursamadığı acılar, dolaylı olarak bildiği bütün sefillikler, yalnızca olanaklı olduğunu öğrendiği acılar bile onun usunda kendi acılarının yaptığı etkiyi yapar... bütünü tanır, onun doğasını kavrar, bütünün sürekli bir göçüp gitmeye, boş didinmeye, iç çatışmaya, dur durak bilmeyen acılara kapıldığını görür. Baktığı her yerde acı çeken insanlığı görür, acı çeken hayvanlar dünyasını, yok olan bir dünyayı görür.”<sup>169</sup>*

Merhamet doğrudan vicdan ile ilgili bir kavramdır. Vicdan; “Hayır şerden, iyiyi fenadan ayıran deruni(içten) bir kabiliyettir.”<sup>170</sup> Hiçbir suçlu kendi mahkemesinde bağışlanmamaktadır<sup>171</sup> diye düşünen Montaigne ile hemfikir olan Schopenhauer’a göre vicdan, insanın en büyük mahkemesidir. Vicdan her işe ‘farklı bir şekilde davranabilirdin’ yorumuyla eşlik eder, her ne kadar bunun gerçek anlamı ‘farklı bir kişi de olabilirdin’<sup>172</sup> olsa da vicdan, kişinin kendine çevirdiği aynada gördüğüdür. Vicdan kavramını Çilingir, “kitaplı dinler açısından vicdan daha ziyade ahlaki bir refleksiyon, insanda ‘Tanrı’nın sesidir’”<sup>173</sup> şeklinde tanımlar. Bir insanın diğer bir insana karşı duyduğu merhamet duygusu, saf bir duygudaşlığı içermediği sürece ahlaki eylem olarak adlandırılmaz. Merhamet sahibi insan, merhameti nedeniyle bir eylemi işlerken bunun neticesinde bu dünyada yahut (varsa) öteki âlemde ödüllendirileceğini düşünmemelidir. Merhamet tek başına, başka her şeyden bağımsız olarak gerçekleştiğinde ancak ahlaki bir ilke olarak vardır. Kimseye zarar vermemek, incitmek, kimsenin malına, canına, karısına göz dikmemek, sadece kendini değil tüm insanlığı düşünmek, herkesi affetmek,

<sup>169</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 284.

<sup>170</sup> Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Fatih Yay., İstanbul 1974, 538.

<sup>171</sup> Montaigne, *Denemeler*, (1580), (Çev.: Sabahattin Eyuboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, 173.

<sup>172</sup> Schopenhauer, A., *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul 2009, 73.

<sup>173</sup> Çilingir, 13-14.

herkese yardım edebilmek merhamet duygusundan kaynaklanır. Bu nedenle ‘bu insan erdemlidir ancak merhameti bilmez’ ya da ‘adaletsiz ve kötü bir insandır ancak yine de çok merhametlidir’ demek nasıl bir çelişkiyse, merhamet de işte bu nedenle tüm ahlaki duygu ve erdemlerin temel ilkesidir.<sup>174</sup>

Schopenhauer’a göre insanların vicdanı aşağı yukarı şu öğelerden meydana gelir; insanlardan korkmak, din korkusu, bir takım önyargılar, manasız şeyler ve alışkanlıklarımız. İnsanların üzerinde korku öğesinin (devlet) vicdanlı davranmak noktasında çok etkisi olduğunu düşünen Schopenhauer, devletin koruyucu eli ortadan kalktığı zaman, her insanın içinde doymak bilmeyen bir egoizm ateşinin tuttuğu ve insanların tıpkı Hobbes’un söylediği gibi hemcinslerini parçalamak isteyen bir kurda dönüştükleri kanaatindedir.<sup>175</sup> Kant’a göre vicdansızlık, vicdan eksikliği demek değildir, tersine onun kararına geri dönmeme eğilimidir. Çünkü onun düşüncesinde mahkeme, insanın içinde kurulmuştur ve yanılan bir vicdan anlamsızdır.<sup>176</sup> Vicdanın doğuştan geldiğini ve Allah’ın insanlara bir lütfu olduğunu düşünen bu filozofların yanı sıra bu görüşe katılmayanlar da vardır. Mill ve Spencer’a göre insanda doğuştan deruni bir duygu yoktur, onlara göre insan bencil yapısı gereği, eylemlerini buna göre eyleyecektir. Ayrıca Spencer vicdanın alışkanlıklardan kaynaklandığı fikriyle görüşünü savunur.<sup>177</sup> Farklı bir bakış açısı olarak Sigmund Freud (1856- 1936) vicdanı ego ile süperegö arasında doğan gerilim olarak özdeşleştirir ve Kant’ın ünlü deyişine gönderme yaparak “Kant’ın içimizdeki vicdanı yıldızlı Gökkuşbu ile eşleştiren meşhur beyanını takiben, dindar bir adam bu ikisini yaradılışın başyapıtları olarak onurlandırma eğilimi gösterebilir. Yıldızlar gerçekten görkemlidir ama iş vicdana gelince, Tanrı dengesiz ve özensiz bir iş çıkarmıştır, çünkü insanların büyük çoğunluğu yanlarında azıcık, ya da bahsetmeye bile değmeyecek kadarını getirmiştir... Vicdan içimizdeki bir şey olsa dahi, baştan beri öyle değildir”<sup>178</sup> demektedir.

Vicdanın her insanda aynı oranda bulunmadığını düşünen Schopenhauer, bu noktada ahlaki değerlerin metafiziksel yönünün olduğunu düşünür. İnsanın ahlaki

<sup>174</sup> Schopenhauer, A., *The Two Fundamental Problems of Ethics*, (1839) , [Elektronik Sürüm], Cambridge University Press, New York 1969, p.223.

<sup>175</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 48.

<sup>176</sup> Kraus, 48.

<sup>177</sup> Küçük, 542.

<sup>178</sup> Bernstesin, Richard, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, (Çev.: Nil Erdoğan), Varlık Yay., İstanbul 2010, 190.



boyutu sonradan kazanılır bir şey değildir, doğuştan getirilen bazı nitelikler vardır.<sup>179</sup> Bu bağlamda eğitimin insanın davranışlarının olumlu yönde değişmesinde katkısını inkâr etmeyen Schopenhauer ancak “hiçbir işlenmiş ürün doğal olanın tadını ve yerini vermez”<sup>180</sup> demektedir. Onun düşüncesinde karakter doğuştandır ve babadan gelir, daha sonra edinilen, öğretilen ya da zorla benimsetilen ne varsa yüzeyde kalacak, asla doğuştan getirilen öz nitelikler gibi değerli olmayacaklardır.<sup>181</sup>

Schopenhauer’ın ödev temelli ahlak felsefelerine karşı çıkmasının özünde ‘isteme’nin özgür olmadığı’ fikrinin bulunduğunu söylemeliyiz. O, hem estetik hem de ahlaki eğilimlerin, kişinin üzerinde değişiklik yapma gücü olmadığı karakterinin ve kişiliğinin bir işlevi olduğuna inanır. Kendinden önceki bütün düşünürlerin ahlaki ilkeleri belirlerken sabit, değişmez bir insan fikrinden yola çıkmış olmalarını eleştiren Schopenhauer, insan diye tanımlanabilir tek bir insan karakteri olmadığı için genel geçer bir ahlak temellendirmesi yapılamayacağına inanır; “bir insanın davranışı karakterinin sonucudur ve bu da onun seçtiği bir şey olmayıp, verili bir şeydir”<sup>182</sup> diye düşünen filozof için insanın bütün eylemleri önceden belirlenmiştir.

Aklın insan eylemlerini yönlendiren güç olmadığını savunan Schopenhauer’a göre bu nedenle bir olay üzerine, enine boyuna, lehte ve aleyhte uzun uzadıya düşünmek, insanı kararsızlığa ve uyuşukluğa sürükler. Sosyal ilişkilerde, akıldan ve kavramlardan gelen sıcak, insani, dostça ve çekici hiçbir şey yoktur. Aynı şey erdem ve ahlaki olan için de geçerlidir; çünkü erdem ve değer, akıl ve düşünümünden değil, fakat karakterden gelir. İnsanın yaşamı bütünüyle karakterinin dışı yansımasıdır.<sup>183</sup> İnsanlar arasındaki ahlaki davranış farklılıklarının nedeni karakter farklılıklarıdır. Merhamet tek başına bütün ahlaki eylemlerin nedenidir ancak kötü kalpli bir insan merhamet duygusuyla iyi kalpli, sevecen birine dönüşmez. Nasıl ki zehirli dişler ve zehir kesesi her yılanda doğuştan var ise kötü niyetli adamın kötü niyeti de onun içinde doğuştan vardır.<sup>184</sup> Her insanda bu potansiyellerin mevcut olduğunu ancak kiminde az kiminde çok olması nedeniyle, evrensel bir ahlak anlayışından bahsedilemeyeceğine inanan Schopenhauer’ın merhamet ve vicdan düşüncesi, kötümser felsefesinin iyimser olan

<sup>179</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 81-82.

<sup>180</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 83.

<sup>181</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 83.

<sup>182</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 106.

<sup>183</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 104-106.

<sup>184</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, 235.

yanlarıdır. O, sevgi ve merhametten yola çıkarak, en sonunda insanın kendi isteme'sini yok etmesine kadar varan bir süreçten bahseder. Tam olarak bu sebepten ötürü Laing, Schopenhauer'ın felsefesini "onun felsefesi bireyselliği hatırı sayılır derecede göz ardı eden veya ona hakkını vermeyen bir felsefedir. İster bilgi teorisi, ister isteme metafiziği, isterse ahlak öğretileri bakımından ele alınsın bireyselliğe pek fazla kıymet vermediği görülecektir. Bireysellik bir yanlısıma olarak görülür ve bireyselliğin bulaştığı her şeyin kusurlu olduğu düşünülür"<sup>185</sup> sözleriyle eleştirir.

Schopenhauer, olası eleştirileri evvelinden öngördüğü için felsefesini şöyle izah eder:

*"Benim ortaya koyduğum ahlak felsefesinin temeli, amacı ve hedefi vardır; öncelikle adaletin ve sevgiyle şefkatin (ayrım gözetmeksizin bütün insanları sevmenin) metafizik temelini teorik olarak gösterir ve ardından eksiksiz bir biçimde icra edilmeleri, icapları mükemmelen yerine getirilmeleri halinde bunların sonunda götürmesi gereken hedefi işaret eder. Aynı zamanda dünyanın iğrenç tabiatını, dürüstçe ve içtenlikle kabul eder ve buradan kurtuluş yolu olarak yaşama istemesi'nin yadsınmasını gösterir. Dolayısıyla özü Yeni Ahit'in ruhuna uygundur, hâlbuki bütün diğerleri Eski Ahit'in ruhuna bağlı kalır ve teorik bakımdan Yahudilikle (saf despotik teizm) aynı şeydir. Bu anlamda benim öğretim yegâne gerçek Hıristiyan felsefe olarak adlandırılabilir, her ne kadar bu, satıhta kalıp meselenin köküne inmeyenlere çelişkili görünebilirse de."*<sup>186</sup>

Anlaşılan o ki, Schopenhauer felsefesindeki kötümser, çileci esasların aslında Hıristiyanlığın özünden kaynaklandığını ve kendi öğretisinin de Hıristiyanlığın özünü teşkil ettiğini düşünmektedir. Werner de aynı sebeple Schopenhauer'ın etiğinin çağdaş düşüncede farklı bir şekilde ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre bütün modern filozoflar arasında sadece Schopenhauer Hıristiyan ahlakından bir şeyler almıştır, bunu da merhamet ve sevgi (caritas) kavramlarını ön plana çıkarıp, isteme'den vazgeçişini vurgulayarak ortaya koymuştur.<sup>187</sup> Bunlar aşağı yukarı bütün ahlaki sistemlerin esaslarıdır ancak yalnızca Schopenhauer onları düşüncesine temel olarak ele almıştır.

<sup>185</sup> Laing, 171.

<sup>186</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 47.

<sup>187</sup> Werner, 49.

Schopenhauer'ın tek hatası isteme'den vazgeçmeyi, isteme'yi yok etmeyi amaçlarken Tanrı'dan –ya da tanrısal bir güçten- da vazgeçmeyi esas almasıdır.

Schopenhauer insan sever olarak bilinmez ama hayvan sever olduğu su götürmez bir gerçektir. Yıllarca en sadık dostu olan ve Atman (Hint felsefesinde 'dünya ruhu' anlamına gelir) adını verdiği köpeği bunu kanıtlar niteliktedir. İnsanlardaki merhamet duygusunun ölçütü olarak hayvanseverliği örnek gösteren düşünüre göre “hayvanlara karşı beslenen acıma duygusu ile iyi kalplilik arasında çok yakın bir bağ bulunmaktadır. Hayvanlara karşı merhametsiz olan bir kimsenin iyi bir insan olamayacağını söylemek, asla yanılığa düşülmeyecek bir yargıdır”<sup>188</sup>demektedir.

Schopenhauer ile kendisine hem en büyük hoca hem de en büyük rakip olarak gördüğü Kant'ın ahlak anlayışlarını kısaca şöyle kıyaslayabiliriz: Hem Kant hem de Schopenhauer, hakiki anlamda ahlaki alanın gündelik insan davranışına yabancı olduğunu kabul etmeye yatkındırlar. Her türlü deneysel temele küçümser bir bakışla bakan Kant, duygu ve eğilimler üzerine olan ahlakın her türünü reddeder ve ahlak alanını akıllı varlıkların numenal karakterinde bulmaya çalışır.<sup>189</sup> Tıpkı Kant'ta olduğu gibi Schopenhauer'ın ahlaki dehası da fenomenlerin sınırlarını aşmıştır. Ahlakı, ahlak yasasının taleplerine kararlılıkla bağlılık üzerine kurduğuna ancak Kant; hakiki anlamda duygudaşığa dayalı her eylemin ayırt edici özelliği olan nefsi terk etme ya da onu inkâr eden sevgi üzerine kurduğuna ise ancak Schopenhauer inanır. Kant ile Schopenhauer'ın ele aldıkları ahlak kavramı arasındaki gerçek fark bundan ibarettir.<sup>190</sup>

Schopenhauer her ne kadar Kant'ı tüm insanlık için geçerli olabilecek evrensel bir ahlak yasası ortaya koyma düşüncesi nedeniyle eleştirmiş olsa da kendisi de tüm insanlık için geçerli olan ahlaki bir ilke önermekten geri duramaz. Kant'ın ahlak anlayışıyla örnekleyecek olursak acıma duygusu onda bir nevi 'ödev ahlâkı'dır. Kant'ın dışardan geldiğini söylediği bu düşüncesinin aksine Schopenhauer'ın ahlaki ilkesi her insanın içinden gelir. Schopenhauer bu durumu; “genel prensipler soyut fikirler, ahlaklılığın hakiki kaynağı olmasa dahi ahlaki bir hayat sürmek için bunlar bizce zaruridir. İyi duygular insanın içinde taşıdığı hazinelerdir. Şayet bu prensipler sağlam

<sup>188</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 224.

<sup>189</sup> Tsanoff, “Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics”, 527.

<sup>190</sup> Tsanoff, “Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics”, 528.

bir biçimde içimize yerleşmemiş olsaydı, harici kışkırtmalarla ihtirasa kadar yükselen ahlaka zıt eylemlerin elinde oyuncak olurduk”<sup>191</sup> sözleriyle temellendirir.

Kant’a göre insan sadece ahlaksal bir varlık olarak yaratılışın son ereği olabilir.<sup>192</sup> Çünkü Kant “ahlaksal açıdan kötü davranışlara karşı doğal bir eğilim yoktur ama iyi olanlara karşı vardır”<sup>193</sup> düşüncesindedir. Tsanoff, Kant’ın bu görüşünü;

*“Bütün insanlık Kant’ın ahlak teorisini benimsemiş olsaydı dünya sevgi nedir bilmeyen Püritenlerin buzdan hapisanesi haline gelirdi. Fakat Schopenhauer’ın ahlak idealinin sunağında insanlık ancak bir nesil ibadet etmeyi sürdürebilir. İnsanlığı kendi varlığını hissettirme enerjisinden ve onun normal eğilimleri ve sağlıklı iştihalarından yoksun bırakacak böyle bir ahlak teorisi karakter bakımından hastadır. Schopenhauer’ın ahlak anlayışının bu zayıf taraflarını en açık şekilde Nietzsche tarafından yapılan eleştirilerde görmek mümkün olabilir. İsteme’nin tüm canlılarda zorunlu olarak var olmasını ve ondan kaynaklanan egoizmi normal olarak karşılayan Schopenhauer’ın düşüncesini sorgulayan Nietzsche, insanın tabiatında doğal olarak bulunan bir dürtü-güdü nedeniyle gayriahlaki olmasına anlam veremez. İnsanlık tarihinin tecrübelerinden yola çıkan Nietzsche’ye göre varoluş mücadelesini kazananlar en merhametli olanlar değil, her türlü mücadeleyle hayatta kalmayı başaranlardır. Duygudaşlık yozlaşmadır, sahte, marazi bir duygudur, hasta bir uygarlığın belirtisidir.”<sup>194</sup> sözleriyle eleştirmektedir.*

İnsan ahlaki bir varlıktır ve ahlaki kurallar yaşam ve toplumsal hayat için vazgeçilmezdir, ancak ödev bilinci her şey demek değildir. Duygudaşlık insanın toplumsal bilincinin evriminde en başta gelen etmendir ve her hakiki ahlaki gelişme için vazgeçilmezdir; fakat duygudaşlık ahlaki yaşamın tümünü kendi başına tüketemez. İnsan doğasının organik birliği içindeki içkin ilişkilerinden koparılarak alındığında haşin ödev duygusu ve sert erdem arayışı a priori bir akli makinenin ruhsuz faaliyetine; merhametli sevginin pırlıtsı duygusallığın marazi ateşine; normal bir insanın kendini öne süren, varlığını hissettiren tavrı insan biçimindeki hayvanın iğrenç vahşiliğine

<sup>191</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, 198.

<sup>192</sup> Kraus, 26.

<sup>193</sup> Kraus, 25.

<sup>194</sup> Tsanoff, “Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Ethics”, 530.

dönüşür. İnsan doğasının normal niteliğinin baskı altına alınmasıyla ahlaki ideale ulaşamaz.<sup>195</sup>

Sonuç itibariyle şunu belirtmekte fayda var; Schopenhauer etiğini tek bir temelde ele almak mümkün değildir. O, düşüncesini oluşturmaya başladığı ilk yıllarda ahlakın temelini merhamet/acıma/duygudaşlık olarak ele alır, yaşamının ilerleyen yıllarında ise her şeyden vazgeçişe ağırlık verir. Merhamet onun etiğinde iyilik ve erdemlerin temeli olsa dahi, o tek başına insanların çektiği acılar karşısında çare olamaz. Çünkü insanlar arasındaki merhamet/acıma bizzat kötülüğün kendisini ya da kaynağını ortadan kaldıramaz, o sadece kötülöklere engel olabilecek bir bariyer konumundadır. İnsanın içinde taşıdığı sonsuz güç olan isteme, dizginlemeye çalıştığı bencilliği her an ortaya çıkarabilir. Bu nedenle gerçek çözüm, ruh dinginliğı ve hakiki içsel barışa giden biricik yol, şu halde, isteme'nin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, bencilliğı öldürme ve çileciliktir.<sup>196</sup>

#### 1.2.2.1. Din Anlayışı ve Tanrı Düşüncesi

Tanrı kavramı düşünce tarihinin başlangıcından itibaren ele alınan en önemli sorun alanlarından biri olarak kabul edilebilir. Tanrı metafiziğın alanına girmekte olup, insanlığın başlangıcından bu yana merak edilip tartışılmaktadır. Kaldı ki teolojinin çözmeye çalıştığı mahrem ve kökleri derinlere uzanan güçlüklerle uğraşmayan bir felsefe kolay kolay felsefe ismiyle anılamaz. Bir felsefe örneğın Nietzsche'nin felsefesi gibi teoloji karşıtı bile olabilir hatta daha fazla teolojiye karşıt düşünceler de içerebilir ama teoloji incelemeyen bir felsefe olamaz.<sup>197</sup>

Felsefe ve din insanlık tarihi boyunca bio-psişik varlık olan insanı ana konu olarak ele almış ve zaman zaman kader birliğı yapmış zaman zaman da birbirinden taban tabana ters düşmüş iki alandır. Din insanlık tarihinin özellikle ilkel dönemlerinde, toplumsal yaşantının devamı için ahlaki kuralları belirleme açısından elzem görölmüş ancak ilerleyen yıllarda, düşünce tarihinin ana konusunun seyir değıştirmesi neticesinde insanın sosyal yönü için değıl inanç ihtiyacını giderme amacıyla ele alınmıştır.

<sup>195</sup> Tsanoff, "Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Ethics", 533.

<sup>196</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 294.

<sup>197</sup> Salter, M. W., "Schopenhauer's Contact With Theology", [Elektronik Sürüm], Harvard Theological Review, 4(3), 271-310, p.271.

“Dünyayı dolaşınız duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız; fakat mâbetsiz ve mâbutsuz şehir bulamayacaksınız!”<sup>198</sup> sözü bunu kanıtlar niteliktedir.

Yazoğlu’na göre insana ahlaki bir hayat yaşamakla sorumlu olduğunu anlatabilmek için, her şeyden önce ona, kendisini sorumluluk altına sokan ve bu sorumluluğun yerine getirilmesinde göz önünde bulundurulacak kuralları ortaya koyan üstün bir gücün varlığını göstermek gerekir.<sup>199</sup> Ancak daha da önemlisi önce onun neden ahlaki bir hayat yaşaması gerektiği, yaşamın ahlaki boyutu ve gayri ahlaki boyutu hakkında bilgi verilip, kişinin seçtiği herhangi bir durumda ne ile karşılaşacağından haberdar edilmesi gereklidir.

Teolojik ahlak; temeli insan doğasında olmayan, yasaya itaat edip etmemenin getireceği sonuçlarla ilgili olmayan, Tanrı’nın doğasında bulunan ve Tanrı’nın iradesinden kaynaklanan davranış kurallarını bir bütün olarak gören yasadır. Buna göre ahlaklı olmak, tanrısal iradenin, insanlar için koyduğu davranış kurallarına, ahlak yasasına uymaktır. Davranışlara ahlaki iyilik ya da kötülük vasıflarını kazandıran, bizzat Tanrı buyrukları mıdır; yoksa Tanrı’nın buyruklarından bağımsız olarak, davranışların ahlaken iyilik ya da kötülük gibi özellikleri var mıdır? Sorusuna verilen cevap, değişik ahlak teorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yani davranış Tanrı öyle buyurduğu için mi ahlaken iyi ya da kötü olur; yoksa adı geçen davranışın kendinde bizatihi iyi ya da kötü olması, Tanrı’nın onu buyurmasına ya da yasaklamasına mı neden olur?<sup>200</sup>

Tanrı- ahlak ilişkisi düşünce tarihinde çift yönlü ele alınan konulardan biridir; bu ilişkiyi kimi düşünürler ahlaktan yola çıkarak mutlak olması zorunlu bir Tanrı fikrine (Platon, Kant vb.) kimileri de mutlak kudretli, iyiliksever Tanrı anlayışından yola çıkarak ahlaki hayatın normlarını belirlemişlerdir. İlkçağ’ın en önemli düşünürlerinden Platon, Tanrı kavramına dolaylı olarak değinmiştir. O, mutlak anlamda bir Tanrı’nın varlığını inkâr etmez ancak onun hakkında, varmış gibi kesin delillerle de konuşmaz. Tanrı kavramına idealar öğretisi aracılığıyla değinen Platon, en yüce idea olarak gördüğü Nous ve yaratıcı bir Tanrı’dan farklı olarak idealara maddi anlamda şekil veren, Mimar-Tanrı olarak tanımlayabileceğimiz Demiurgus aracılığıyla Tanrı

<sup>198</sup> Küçük, 315.

<sup>199</sup> Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Seba Yay., Ankara 2002, 63.

<sup>200</sup> Yazoğlu, 11.

kavramından bahseder.<sup>201</sup> Platon'un düşüncesinde Tanrı en yüksek iyiliktir ve evrene de kendisi gibi en mükemmel biçimde şekil kazandırmıştır, var olan kötülükler Tanrı'nın iyiliği ile bağdaşmaz. Aristoteles'de ise Tanrı, evrene ilk hareketi ve ilk şekli veren ardından evrendeki hiçbir oluşa müdahale etmeyen, hareket etmeyen bir Tanrı olarak karşımıza çıkar. Aristoteles'in Tanrısı, tıpkı heykeltıraş ve heykel münasebetinde olduğu gibi yaratıcı değil yapıcı bir Tanrı olarak düşünülür. Ortaçağ'da Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinden çok farklı bir biçimde idrak edilen bir Tanrı figürü karşımıza çıkar. Hıristiyanlık inançları doğrultusunda ele alınan Tanrı, evreni yoktan var edendir. Bu nedenle yaratıcı ile yaratılan arasındaki münasebet bu dönemin temel sorunlarını oluşturur. Ortaçağ'ı Yeniçağ'a bağlayan bir geçiş dönemi olan Rönesans aynı zamanda bir kararsızlık dönemidir; bu nedenle bu dönemde Tanrı kavramı birbirinden farklı şekillerde ele alınır. Dönemin ünlü düşünürleri Petrarca, Machiavelli ve Montaigne en genel ifadeyle insanın varlığı, değeri üzerine çalışmışlar ve Tanrı'yı insanın kendini keşfetmesinde bir araç olarak ele almamışlardır. Yeniçağ filozofları Descartes, Hobbes, Mallebranche, Spinoza, Leibniz ve Kant, Descartes'ın Kartezyen metodu ile –felsefe tarihinde bir ilk olarak- Tanrı'nın varlığını kanıtlaması neticesinde, bu yoldan ilerleyerek aynı minvalde düşünceler sergilerler (Hobbes'u bu çizginin dışında tutmakta fayda var zira onun için Tanrı sadece devletin bekası için gereklidir). Descartes'la başlayan bu dönemde, düşünürlerin yaratıcı, kudretli Tanrı fikrine sığınmasında, Rönesans'ın etkisiyle kendine, tabiata yönelen insanın aradığını bulamamış olmasının payı büyüktür. Descartes'la başlayan Tanrı düşüncesi, Mallebranche'da filizlenir, Spinoza ve Leibniz'de ise “Tanrı sevgisi halinde zirveye ulaşır”.<sup>202</sup> Kant ise Tanrı kavramını tam olarak neticelendirememiş, onu akılla delillendiremeyeceğini anlayınca “inanca yer açmak için bilgiyi inkâr ettim”<sup>203</sup> demek zorunda kalmıştır. Dini insanın içinde bulunan yasa olarak düşünen ve tanrısal bir buyruk olan dinin, insana tüm görevlerini bildirdiğine inanan Kant'a göre bir insanın din olmadan yaşamında mutlu olması olanaklı değildir.<sup>204</sup>

İyi bir İlkçağ felsefesi okuyucusu olan ve kendinden önceki düşünür ve düşünceleri aklının süzgecinden geçiren Schopenhauer, kötümser ve eleştirel

<sup>201</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 125.

<sup>202</sup> Küçük, 364.

<sup>203</sup> Kraus, 42.

<sup>204</sup> Kraus, 95.

yaklaşımına uygun olarak, oldukça keskin bir Tanrı tanımlaması yapar. Evrendeki bütün kötülüklerin sebebi olarak gördüğü ve ‘hiç var olmaması daha iyi olurdu’ dediği Tanrı hakkında, Schopenhauer’ın düşüncesinin özeti; dünyayı iyilik, merhamet ve rahmet sahibi bir Tanrı yerine, bir iblisin yarattığı fikridir.<sup>205</sup> Atayman, Schopenhauer’ın var olduğu düşünülen yaratıcı hakkındaki düşüncelerini şöyle aktarır; “dünyanın içinden bas bas bağırarak açık seçik kendini gösteren hakikat, çok geçmeden, beni de etkilemiş olan Yahudi dogmalarını bastırdı ve benim çıkardığım sonuç, bu dünyanın latif ve kerim olan öyle büyük bir varlığın eseri olamayacağı, ama yaratıklarına, onların çektikleri acı ve ıstıraplardan beslenmek için hayat (varlık) vermiş olan bir şeytanın eseri olduğu yolundaydı. Veriler bunu gösteriyordu ve bunun böyle olduğu inancı gittikçe ağırlık kazandı.”<sup>206</sup>

Teist düşünürlerin savunduğu üzere, “din hissi insan tabiatına öyle bir yerleşmiştir ki, insan denince akla bir de din gelmemesine imkân yoktur. Bu fikrin çeşitli şekillerde tezahürü ise, farklı dinlerin doğmasına sebep olmuştur.”<sup>207</sup> Aynı düşünceyi “gelmiş geçmiş tüm zamanlarda ve bütün dünyada, ister Brahman veya Müslüman, ister Budacı veya Hıristiyan bütün rahiplerin (din adamlarının) temel sırrı ve hinliği, insanın metafiziğe olan gereksiniminin büyük gücünü ve onun yok edilmezliğini doğru bir şekilde görüp anlamalarıdır”<sup>208</sup> şeklinde ifade eden Schopenhauer, “Din Felsefesi” kavramıyla alay ederek onu, ‘Zwitter’<sup>209</sup> ‘Kentauren’<sup>210</sup>, ‘Missgeburt’<sup>211</sup> ve birbirine temelde ters iki kavramın bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş anlamsız bir birleşim olarak görmektedir.<sup>212</sup> Çünkü ona göre din ve felsefe içerik, metod ve hedef olarak birbirine taban tabana karşıt iki alandır. Ona göre hakikat yalnızca felsefe yolu ile bulunabilir, dini otoritelerin bu yolda sağlayabilecekleri bir yarar yoktur. Bu yüzden felsefe ve dini bir kaba koyarak “Din Felsefesi” adı altında yapılan şey, felsefenin hakikat arayışının başka alanların sorunlarıyla engellenmesidir. Böyle bir kavram, Schopenhauer’a göre, “insanlığın en yüce ve en asil çabalarının öfkelenirici bir

<sup>205</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 117.

<sup>206</sup> Atayman, 15-16.

<sup>207</sup> Küçük, 315.

<sup>208</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 122.

<sup>209</sup> Hünsa: Kadınsı davranışlar gösteren erkek.

<sup>210</sup> Mitolojide insan gövdeli, at başlı, dört ayaklı yaratık.

<sup>211</sup> Sakat doğumlarını ifade etmek için kullanılan bir terim.

<sup>212</sup> Aliy, A., “Arthur Schopenhauer, Din Felsefesi mi?!” *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(2), 49-62, s.51.



karikatürüdür”.<sup>213</sup> Buna rağmen kendisi, eserlerinde dine ve ahlaka dair bütün konuları felsefi bir metod ile ele aldığı için onun din felsefesi anlayışı, düşüncesine konu olan her şeyi felsefi bakış açısıyla ele alan bir düşünme yönteminin adıdır.

Din tüm insanlık tarihi boyunca, insanın içinde taşıdığı inanma dürtüsü nedeniyle ortaya çıkarılan metafizik bir ihtiyaçtır. “İnsan metafiziğe güçlü bir ihtiyaç duyar ancak din bana bu gereksinimin tatmininden çok, kötüye kullanılması olarak görünmektedir”<sup>214</sup> diye düşünen Schopenhauer, dinin pratik alandaki faydasını görmezden gelmez, bu durumu “tarih boyunca insanların en kaba duyguları ve arzuları dini motiflerin yardımıyla kontrol altına alınmış ve eğitilmiştir”<sup>215</sup> sözleriyle ifade eder. Schopenhauer’a göre bir yasanın tanrısal bir otoriteye dayanması onun etkisini güçlendirir ve etki alanını genişletir. Böylelikle insanın içindeki zarar verme duygusu törpülenerek, insanın sosyal bir varlık olarak yaşamasına imkân doğar. Dinin bu fonksiyonu tamamen *praxis*’e, yani gündelik hayata ve sosyal ilişkilere yöneliktir, dolayısıyla metafizik unsurlar içermez; bu haliyle o fazileti ve ahlakiliği gerçekleştirmeyi hedefler.<sup>216</sup> Dini öğelerin sosyal hayatta insanlar arasında bir duygu birliği oluşturduğu ya da toplumun huzuru ve refahına sağladığı katkıları yadsımayan Schopenhauer dinin bu yönünü inkâr etmez ve insanlığın tüm ilerleme basamaklarına göz atıldığında dinin gerekliliğini kabul eder, ancak insanlık gelişip ilerledikçe din geride bırakılmalıdır. Aksi halde bir üst-bilince geçmek mümkün olmayacaktır. İnsanlığın ilerlemesi için dini bir engel olarak gören Schopenhauer’ın bu düşünceleriyle, dini kitlelerin afyonu olarak gören çağdaşı ve vatandaşı Karl Marx ile hemfikir olduğunu söylemek mümkün olabilir.

“Hakikat bir kap olmadan taşınamayan su gibidir”<sup>217</sup> fikrinde olan Schopenhauer, farklı dini inançların ortaya çıkış nedenlerinin de hakikati ifade ediş tarzlarına bağlı olduğunu düşünür. Bu husustaki düşüncelerini “Herhalde din misal, mesel ve mitoslarla ifade edilmiş ve bu haliyle bir bütün olarak insanlık için anlaşılıp hazmedilmesi mümkün olmayan hale getirilmiş hakikattir. Çünkü insanlar saf ve yalın haliyle hakikate asla tahammül edemezler; nitekim saf oksijenle yaşayamayız, oksijenin dört katı

<sup>213</sup> Aliy, 51.

<sup>214</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 115.

<sup>215</sup> Aliy, 57.

<sup>216</sup> Aliy, 53.

<sup>217</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 75.

nitrojen ilavesine gereksinim duyarız.”<sup>218</sup> sözleriyle ifade eden düşünür, insan zihninin kaldıramayacağı denli ağır bilgiler karşısında nasıl bir metod izlediğini de göstermiş olur.

Schopenhauer’ın düşüncesinde, bilgi ile iman aynı kafeste yer alamazlar, bilgi ile iman aynı kafeste bulunan kurt ile kuzu gibidir ve kuşkusuz bilgi komşusunu yemekle tehdit eden kurttur.<sup>219</sup> Schopenhauer’a göre insanın hakikat arayışı ‘otorite’ tarafından bastırılmaz ise, dinin akıbeti bellidir; bilimsel düşünce yükselirken dini iman alçalır. Bilimsel bilinç kendini geliştirip büyüdüğünde bilhassa tecrübi bilimler –bunların başında ise doğa bilimleri gelir- felsefi düşünceye yaklaşırlar, sonuç ise dinin çöküşüdür.<sup>220</sup> İnançın zorlamaya gelmeyeceğini düşünen Schopenhauer, “İnanç eğer teşvik edilmek isteniyorsa bu ancak dolaylı ve dolayısıyla önceden gereğince yapılan hazırlıklarla olabilir. Bu hazırlığın en başta gelen unsuru içinde gelişip boy atacağı verimli bir toprağın önceden hazırlanmasıdır; böyle bir toprak da cehalettir.”<sup>221</sup> demektedir. Dinleri ateşböceklerine benzeten düşünür onların parlamak için karanlığa ihtiyaç duyduklarını ilave eder. Karanlık diye bahsedilen ise cehalettir; bu durumu “belli bir cehalet düzeyi bütün dinlerin ön koşuludur.”<sup>222</sup> sözleriyle ifade eden düşünüre göre düşünen her insan iki yoldan birini seçmek zorundadır; ya akıl ya da iman. Çünkü onun düşüncesinde “Kimse iki efendiye birden hizmet edemez.”<sup>223</sup> Schopenhauer’ın seçimi bellidir; o, diğerine açık kapı bırakmayacak şekilde felsefeyi seçmiştir. Ancak dini seçenleri ise sivri diliyle uyarmaktan geri kalmaz; “Dinler cehaletin çocuklarıdır ve analarından dolayı uzun ömürlü olmaları beklenemez.”<sup>224</sup>

Schopenhauer, bireysel ve toplumsal hayatta hem birebir kişileri hem de kitleleri ilgilendiren bir konuyu çok önemser; dini motiflerin kötüye kullanılması. Dinin ahlakileştirme boyutu kadar gayriahlâkî davranışlara neden olma eğilimi de bulunmaktadır. Örneğin dilencilik insanın dini duygularının sömürülmesidir. Ya da dünya üzerinde yaşanan en büyük, en kanlı savaşlar dini sebeplerle yapılmıştır. Bu noktada haçlı seferlerine değinen Schopenhauer, dinin insanlar üzerindeki bu olumsuz

<sup>218</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 75-76.

<sup>219</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 169.

<sup>220</sup> Aliy, 56.

<sup>221</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 170.

<sup>222</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 94.

<sup>223</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 167.

<sup>224</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 168.

etkilerini de hafife almamak gerekliliğini vurgular. Bu noktada monoteist dinleri hedef alan Schopenhauer, çok tanrılı dinlerin tek tanrılı dinlere kıyasla daha hoşgörülü olduklarını savunur. Ona göre Budizm dışında diğer bütün dinlerde, bir yayılma ve bir erk hâkimiyeti varken bir tek Budizm’de bunlardan eser yoktur. Düşününürün bu konu hakkındaki görüşlerini kendi ağzından şöyle aktarmak mümkündür; “hoşgörüsüzlük sadece tek tanrılı dinlere mahsustur; tek Tanrı doğası gereği başka bir Tanrı’nın var olmasına izin vermeyecek kıskanç bir Tanrı’dır. Buna karşılık çok tanrılı dinlerin tanrıları doğal olarak hoşgörülüdür; onlar yaşar ve yaşamaya izin verir.”<sup>225</sup> Bu noktada Tanrı kavramına geçmekte ve Schopenhauer’ın Tanrı düşüncesini ele almakta fayda var.

Tanrı söz konusu olduğunda oldukça sert düşüncelerle karşımıza çıkan düşünüre göre Tanrı günaha mahkûm, zayıf, iradesiz bir soyu yoktan varlığa davet etmiş ve bunu da onu sonsuz azap ve işkenceye terk etmek için yapmıştır, türlü saldırı ve tecavüze karşı, hatta düşmanını sevmeye kadar sabır ve bağışlayıcılığı savunan Tanrı, kendisini bunların hiçbirisiyle bağlı görmemekte, hatta tam tersini yapmaktadır. Her şeyin ebediyen sona erip defterinin dürüldüğü dünyanın sonunda gerçekleşen bir ceza ne ıslahı ne de caymayı hedefleyebilir ve bu yüzden sadece intikamdan ibarettir. İnsanın soyu kimsenin nedenini bilmediği bir şekilde, kurtarılmış çok küçük bir azınlık dışında, doğrudan ebedi azap ve lanet için yaratılmış ve kesin olarak ona mahkûm edilmiş görünür. Fakat bunlar bir tarafa sanki Kadiri Mutlak, dünyayı İblis ele geçirsın diye yaratmış gibidir ki bu durumda hiç yaratmamış olsaydı çok daha iyi olurdu.<sup>226</sup>

Tanrı’nın şeytanı dahi kendi kötülüklerine bir müsebbip bulmak için var ettiğine inanan Schopenhauer bunu “Hıristiyanlıkta şeytan, bütünüyle saf-iyilik ve saf-bilgelik olan Kadiri Mutlak Tanrı’nın karşı kutbu olarak fevkalade zorunlu bir kişiliktir; çünkü böyle bir Tanrı karşısında dünyadaki baskın, sayısız, hesapsız kötülüklerin, bütün bunlardan sorumlu tutulabilecek bir şeytan olmadıkça nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak mümkün değildir”<sup>227</sup> sözleriyle izah eder.

Schopenhauer’ın zihni, kitaplı dinlerdeki Tanrı-kul münasebeti hususunda cevaplan(a)mamış sorularla doludur. Onun düşüncesine göre “nasıl olur da varlığı yoktan yaratan Tanrı, yarattıklarına yasaklayıcı emirler verir; kurallara uyulmadığı

<sup>225</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 114.

<sup>226</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 127-128.

<sup>227</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 133.

takdirde tasavvur dahi edilemeyen cezalarla onları ebediyen azaba mahkum eder; ve hatta bunun için ruh ve bedeni ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlayarak (var olduğu iddia edilen) her iki dünyada da kurtulma ümidi olmadan, ebedi bir azap içinde sonsuza dek yaşamasını ister?”<sup>228</sup> Eğer Tanrı en kötü ve en bayağı şeylerin dünyaya musallat olmasını istememiş olsaydı hiç kuşkusuz elini kaldırır, bütün bu alçak ve iğrenç şeylerin tümünü dünyanın sınırlarından sürüp çıkarırdı, çünkü hangimiz Tanrısal iradeye karşı koyabiliriz? Bir günah işlendiğinde mücrimlere onu işleyecek gücü veriyorsa eğer, suçların Tanrı’nın iradesine karşı işleneceğini nasıl varsayabiliriz? Ama eğer bir kimse Tanrı’nın iradesi olmadan bir kusur işleyebiliyorsa o zaman Tanrı kendisine karşı gelen ve bunu işleyecek güce sahip olan insandan daha zayıftır. Buradan anlaşılır ki Tanrı dünyayı var olduğu şekliyle istemiştir, çünkü eğer daha iyi bir dünya istemiş olsaydı daha iyisine sahip olurdu.<sup>229</sup> Bu noktadan sonra daha da sert bir üslup edinen Schopenhauer’a göre “eğer Tanrı günahları istiyorsa, onları işleyen odur, yok eğer günahları dilemiyorsa onlar yine de işlenmektedir. Dolayısıyla onun ya öngörüsüz ya da iktidarsız ya da zalim olduğunu söylemek gerekir. Çünkü o hükmünü ne nasıl icra edeceğini biliyor, ne onu icra edebiliyor, ne de buna aldırış ediyor.”<sup>230</sup>

Schopenhauer’ın din ve Tanrı hakkındaki görüşlerini burada sonlandırırken düşünürün inanç konusunda ‘yaptığı ile söylediği birbirine uymayan’ davranışlarını şu şekilde özetlemek mümkündür. Oldukça şaşkıncı ve çelişkili olsa da Schopenhauer, dört dörtlük bir mistiktir; lakin hiçbir dine inanmaz. Ateisttir ama materyalist değildir. O halde bu nasıl mümkün olabilir?<sup>231</sup> Budizmin Nirvana düşüncesini, Hristiyanlığın kadim günah anlayışını kendi felsefesine yakın buluyor olsa da özü itibarıyla bu dinlere karşı da menfi düşünceleri vardır. Aynı şekilde Kur’an ve İslam dini hakkında da oldukça önyargılı biçimde şekillenen olumsuz düşünceler içindedir. Ancak başta Mevlana olmak üzere İslam sufileri hakkında olumlu düşüncelere sahiptir, onların fikirleriyle kendi isteme anlayışının mistik bakımdan örtüştüklerini ima eder. Garip olan şey Tanrı’ya inanmaz ama Budizm ve Upanishadlar’ın tesiriyle ruhun ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne inanır. Kısaca söylemek gerekirse teolojiyle yıldızı barışık değildir bu nedenle, iflah

<sup>228</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 129.

<sup>229</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 130.

<sup>230</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 131.

<sup>231</sup> Özkan, 19.

olmaz bir ateist ama kozmik düşünen bir mistiktir. Hiçbir dinin müridi değildir ama dinlerin faydalarını ve misyonlarını da inkâr etmez.<sup>232</sup>

Din ve tanrı problemiyle birlikte ele alınması gereken konulardan biri de özgürlük sorunudur. Bu bölümde insanın ya da Schopenhauer'ın deyimiyle isteme'nin özgürlüğü ele alınacaktır.

### 1.2.2.2. İnsanın Özgürlüğü Problemi

Özgürlük, ahlak felsefesinin imkânının temel şartıdır. Çünkü şu veya bu yargıya varma ya da herhangi bir davranışı yapma ya da terk etme seçeneğine sahip olmayan kişinin ahlaki taleplerle karşı karşıya kalması mümkün değildir. Dahası bir eylemin ahlaken 'iyi' eylem olabilmesi için, yalnızca özgürlükle olması yeterli değildir, aynı zamanda özgürlüğü amaçlaması gerekmektedir.<sup>233</sup> Öner, özgürlük hakkındaki sorgulamaların insanın özgür olmadığını hissettiği zamanlarda ortaya çıkmış olabileceğini sezdirir; "insan hürriyetin verdiği rahatlığın değil, fakat hürriyetsizliğin verdiği rahatsızlığın farkındadır; bu sebeple diyoruz ki, hürriyetin yokluğunun bilinci, hürriyetin mevcudiyetini ortaya koyar."<sup>234</sup> Hürriyet ya da özgürlük tarih boyunca hukuk, siyaset, felsefe, ahlak gibi alanlarda sorgulanmış ve ortaya farklı bakış açıları çıkmıştır.

Özgürlük nedir, niçin değerlidir? Özgürlük isteği insanda doğuştan var mıdır, yoksa bir takım özel olaylardan mı doğmuştur? Bizim için bir amaç mı, yoksa başka şeyler edinmemize yarayan bir araç mı? Özgürlük ardından bir takım sorumluluklar getirir mi? Özgürlüğün kendisi ve beraberinde getirdiği şeyler yaşama güvencesi kadar, yiyecek, içecek, ev bark, giyecek ya da mutlu günler kadar önemli midir?<sup>235</sup> vb. sorularla farklı disiplinler altında özgürlüğün ne olduğuna dair cevaplar aranır.

Nesnelerdeki hareketin sebebi dışsal bir etken iken, insandaki hareketin nedeni içsel nedenlerdedir. Bu noktadan hareketle ahlak felsefesi 'eylem' düşüncesiyle beraber ele alınır. İnsanın eylemlerinin nedenlerini ve sonuçlarını sorgulayan ahlak felsefecileri, birbirinden farklı görüşler ortaya attıkları için ahlaki yargılar evrensel niteliğe sahip

<sup>232</sup> Özkan, 20.

<sup>233</sup> Çilingir, 16-17.

<sup>234</sup> Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, Ankara Kasım 2014, 19.

<sup>235</sup> Dewey, J., *Özgürlük ve Kültür*, (1939), (Çev.: Vedat Günyol), Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, 11.

değildir. İyi neye, kime göre iyidir? Kötü kime, neye göre kötüdür? Bu kavramlar bütün topluluklarda farklı şekillerde anlam kazanır. Eylem kavramı özgürlük kavramı ile beraber ele alınmalıdır zira eyleyen özgür değilse, eylemlerinden sorumlu olmamaktadır. Bazı ahlak düşünürleri insanın eylemleri konusunda determinist ilkeye bağlı olarak, özgürlüğü yok sayarken daha büyük bir çoğunlukta olan ahlak düşünürleri, insanların özgür iradeleriyle seçimlerde bulduklarını ve iyi ya da kötüye kişinin bizzat kendisinin karar verdiğini savunurlar. Bu hususta Küçük; “İradeye yön veren emir ister ilahi, ister akli, isterse toplumdan gelme olsun, hepsinin mahiyetinde iradenin özgürlüğü gizlidir. Daha açık bir ifade ile bir şeye iradeyi yönelten emir ya da emirler, ister Kant’ın söylediği tarzda kategorik, ister hipotetik olsun, bir emirde her emri veren, emri icra edenin özgürlüğünü tasdik ediyor demektir. Aksi halde iradenin sorumluluğunun bir manası kalmaz”<sup>236</sup> demektir. İnsanın bir yanıyla fenomenler dünyasını öteki yanıyla ise numenal dünyaya bağlı olduğunu düşünen Kant’a göre, sırf insanın bu çift yönlü boyutu bile onu hür olarak ele almamız için kâfidir. Çünkü herşeyin neden-sonuç ilişkileriyle sınıksız örüldüğü bir dünyada, insanın karşına ahlaki sorumluluklarla çıkılmaz, onu eylemlerinin neticesinde yargılayamazdık.<sup>237</sup> Kant’a göre fiziki alandaki determinizm ilkesi ancak zaman ve uzam gözlüğü ile algılanabilir, oysa metafizik alanda Kant’ın deyişiyle numen-insan kendini özgür hisseder, bu alan insanı diğer canlı varlıklardan ve hayvanlardan ayırır. Dünyada hiçbir nedenden ötürü insan, özgür davranan bir canlı olmayı bırakamaz.<sup>238</sup>

Schopenhauer’ın insanın özgürlüğüne dair görüşleri ancak onun ‘isteme özgürlüğü’ kavramıyla beraber ele aldığımızda anlaşılır hale gelebilir. İsteme’nin özgür olduğunu düşünmeyen Spinoza ve Schopenhauer ile karşıt görüş olarak isteme’nin özgürlüğünü savunan Nietzsche’yi beraber ele alıp, onların düşünceleri arasında bağlantı kurarak, konunun daha iyi anlaşılabilmesi kanaatindeyiz.

‘İsteme özgürlüğü’ problemini etiğin temel problemi sayan etik tipi, kendi içinde karşıt konumlu iki alt tip halinde karşımıza çıkar. Katı, açık vermez bir belirlenimcilikten hareket eden belirlenimci etik, isteme özgürlüğünü reddeder; onun karşıtı olan etik tipinde ise isteme özgürlüğünün varoluşu onaylanmakla kalmaz, o,

<sup>236</sup> Küçük, 467.

<sup>237</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1961, 431.

<sup>238</sup> Kraus, 25.

ahlaklı varlık, hatta insan olmanın, insan varoluşunun vazgeçilmez bir koşulu kılınır. *İsteme* (irade, wille, voluntas, arbitrium) felsefe tarihi boyunca belirlenmiş veya belirlenmemiş bir şey olarak görülmüştür. Belirlenmiş isteme'ye *özgür olmayan isteme* (servum arbitrium), belirlenmemiş isteme'ye ise *özgür isteme* (liberum arbitrium) adları verilmiştir.<sup>239</sup> İsteme'yi temele alan bütün düşünürler işte bu özgür olma veya özgür olmama durumlarına göre felsefi düşüncelerini şekillendirirler. Birbirinden farklı bu iki alanda ortak olan şey ise Grek mitolojisinin önemli kahramanları olan Oedipus ve Prometheus'tur. Oedipus, insan varoluşunun trajik bir yapısı olduğunu düşünenlerin başkahramanıdır; çünkü onun isteme'si olayların akışını değiştiremez, tam tersi onun isteme'si kaderin belirlenimi altında, özgür olamayan bir isteme'dir. Onun babasını öldürüp annesiyle evlenmesi yazgısında vardır. Tam zıddı düşüncede olan özgür isteme savunucuları için ise Tanrılardan ateşi çalıp insanlara getiren Prometheus en önemli kahramandır. Çünkü o Tanrıların buyruğuna başkaldırının mümkün olduğunu, insanın sadece doğanın belirleniminde bir tür kadere mahkûm olmadığını, isterse özgür olabileceğini sembolize eder.<sup>240</sup>

İsteme'nin özgür olmadığını düşünenlerin başında Spinoza gelmektedir. Spinoza'ya göre, bir özgür varoluş ancak kendi doğasının zorunluluğundan çıkabilir ve kendi eylemini kendisi belirleyebilir. Böyle bir özgür varoluş ise ancak Tanrı olabilir; herhangi bir sonlu (fani) varoluşa böyle bir şey verilmemiştir. İnsanlar özgür hareket ettiklerini sanırlar, fakat bu bir yanılgıdır. İnsan ruhunda bağımsız veya özgür isteme yoktur. Şunu ya da bunu istemenin daima zorunlu bir nedeni vardır. Her şey başka bir şey tarafından, o başka şey de yine başka bir şey tarafından belirlenmiştir. İnsan için özgürlük tek bir durumda olanaklıdır: İçinde bulunduğu zorunlulukların, belirlenimlerin farkında olmak. 'İyi' zekâyı geliştiren, 'kötü' zekâyı bulandıran, köstekleyen şeydir. İnsan eylemleri belirlenmiştir. Tam da bu nedenle, ahlaklı yaşam, Evren-Tanrı birliğindeki zorunluluğa boyun eğme, ona uymadır.<sup>241</sup>

Tanrı zorunlu varlıktır, tektir, sadece kendi doğası gereği var olur, o bütün var olanların özgür nedenidir. Varlığa gelen her şey ona bağlı, o olmadıkça var olamayacağı ve kavranamayacağı için şeylerin özgür nedenidir. Her şey Tanrı tarafından önceden bir

<sup>239</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 99-100.

<sup>240</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 100.

<sup>241</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 102.

koşula bağlanmıştır, bu bağlanma özgür iradeyle ya da keyfi olarak değil, Tanrı tarafından onun mutlak doğasından ya da sonsuz kudretinden kaynaklanmaktadır.<sup>242</sup>

Bu nedenle Spinoza özgürlüğü, etkinliğini kendi kendine belirlemek, istediğini yapmak anlamında değil, ‘kendi doğasının zorunluluğuna itaat etmek’ anlamında kullanır.<sup>243</sup> Onun düşüncesinde özgürlük bir belirlenmedir (determination); ancak bize yabancı olan, dıştan olan bir neden tarafından değil de bizim kendi kendimizi belirlememizdir (self-determination). Bu otonomiye politik özgürlük bakımından örneklendiren Arslan’a göre nasıl ki özgür bir ülke, başka ülkelerin iradeleri tarafından yönetilmiyor, kendi yasalarını kendi koyuyorsa, Spinoza’daki özgür insan da benzer şekilde, kendi kurallarını kendisi koyan, özgür iradesi başkalarına bağlı olmayandır.<sup>244</sup> İnsanı içinde yer aldığı Tanrı-Doğa’nın bir parçası olarak tanımlayan düşünürü göre, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği onun düşünebilme gücüdür. İnsan sahip olduğu bu düşünme gücü ile erdemlere ulaşabilir ve Tanrı-Doğa’nın nedensel bilgisini kavrayabilir. Spinoza insanı özgürlüğe ulaştıracak gerçek bilginin Tanrı bilgisi olduğunu söyleyerek, özgürlüğün Tanrı’yı bilmek ve sevmekle olanaklı olacağı sonucuna varır.<sup>245</sup>

Ramond, Spinoza’nın düşüncesindeki özgür insan anlayışını “Spinoza öğretisinde ‘özgür insan’dan bahseder. Ancak insanın böyle bir hakkı yoktur, bu hak yalnızca Tanrı’ya ait bir haktır ve insan iradesi özgür değildir. İnsan ancak ilahi bir ussallık içinde yer aldığı ölçüde, yani akla göre hareket ettiği ve düşündüğü ölçüde özgür olacaktır”<sup>246</sup> sözleriyle eleştirir. Spinoza’nın panteist düşüncesi ile Schopenhauer’ın ‘doğadaki her şey isteme’nin kendini açması’ düşüncesi benzer özellikler gösterir. Schopenhauer da bu noktada Spinoza ile hem fikir olduklarını belirtir. Ancak onun düşüncesini Spinoza’dan ayıran noktalar bulunmaktadır.

Schopenhauer düşünce tarihinde belirlenimci etiğin diğer temsilcisi olarak karşımıza çıkar. O da Kant’tan yola çıkar ve tıpkı Kant’ın düalist yaklaşımı gibi Schopenhauer için de dünya görünen ve gerçek dünya olarak ikiye ayırılır. Ancak

<sup>242</sup> Spinoza, B., *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, (1677), (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalıcı Yay., İstanbul 2012, 70.

<sup>243</sup> Ramond, C., *Spinoza Sözlüğü*, (Çev.: Bilgesu Şişman), Say Yay., İstanbul 2014, 90.

<sup>244</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., Ankara 2005, 142.

<sup>245</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 104.

<sup>246</sup> Ramond, 90.



Schopenhauer Kant'tan farklı olarak onun bilinemez olduğunu düşündüğü numen alanının, yani isteme dünyanın da bilinebilirliğini iddia eder. Evrende tek başına olan hiçbir varlık olarak bulunmadığından yola çıkan Schopenhauer başka insanların da varlığı ve onların da isteme olan dünyadan tasarladıklarıyla, insanların görünürde olmayan âlemi bilebileceğini savunur. Evrendeki düzenden, varlığa gelen her şeyin varlık nedeni olarak isteme'den bahseden ve varlıkları isteme'nin bir açılımı olarak gören Schopenhauer, insanı da doğadaki diğer canlı-cansız bütün varlıklar gibi nedenselliğe tabi olarak görür. Özgürlük konusunda ikili bir ayrım yapan Schopenhauer'a göre isteme özgürlüğü ve eylem özgürlüğü birbirinden farklı şeylerdir. Eylem özgürlüğü bir şeyi istediğimiz zaman onu yapabilme özgürlüğüdür ve insan bunda özgürdür. Ancak söz konusu isteme özgürlüğü ise, bu alanda özgürlük diye bir şey yoktur. İsteme ortaya çıkar ve bizi, biz neyi istediğimizi fark etmeden ardından sürükler.<sup>247</sup> Özkan bu durumu "insan istediğini istemekten başka bir seçeneğe sahip değildir. İnsanı özünde, özgürlükten uzaklaştıran durum budur; insan kendi isteklerinin hem mahkûmu hem de mağdurudur"<sup>248</sup> sözleriyle açıklar. İsteme'nin özgürlüğü bu nedenle mümkün, insanın özgürlüğü de aynı nedenle mümkün değildir. Schopenhauer, ilk gençlik yıllarında ailesiyle beraber çıktığı Avrupa seyahetinde, bir liman kentinde dolaşırken, kürek çekme cezası alan insanlara rastlar. Bu ürkütücü görüntü onun düşüncesinde ilerleyen yıllarda bir metafor haline gelecek ve tüm insanlığı kürek mahkûmları örneğinde olduğu gibi, isteme'sinin kürek mahkûmu olmakla tanımlayacaktır.

"İnsan, doğanın bütün başka parçaları gibi isteme'nin nesneleşmesidir. Dolayısıyla söylenmiş olanların tümü ona da uyar. Doğadaki her şeyin belli bir uyarıcıya belli bir biçimde tepki gösteren enerjileri, nitelikleri vardır. İnsanın da kendi karakteri vardır. Devindiriciler bu karakterden zorunlu olarak onun eylemlerini ortaya çıkarır. İnsanın görgül karakteri, bu eylem biçiminde kendini açığa çıkarır."<sup>249</sup>

Ampirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer, insan iradesinin özgür olmamasından dolayı, tümüyle yanlış olduğuna inandığı böyle bir yaklaşıma karşı, insan doğasıyla ilgili

<sup>247</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 226.

<sup>248</sup> Özkan, 76.

<sup>249</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 225.

olgulardan hareket eden bir etik geliştirir. Düşünürün ahlak felsefesinden bahsedildiği bölümde geçtiği üzere, Schopenhauer'a göre bir insanın davranışı onun karakterinin bir sonucudur ve bu da onun seçtiği bir şey olmayıp, bütünüyle verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insan davranışı, kaynağı olan motiflerle birlikte insan isteme'si tarafından şekillendirilen karakterin bir uzantısıdır. Kendi sözcükleriyle ifade edecek olursak; "bir insanın eylemleri doğuştan getirdiği ve değişmez olan karakterinden kaynaklanır, güdüler daha özel biçimde belirlenir ve dolayısıyla bu iki etkenin zorunlu sonucudur"<sup>250</sup> Bu nedenle insan farklı zamanlarda, farklı etkenlerle karşılaşsa dahi aynı şekilde karşılık verir. Bu onun kendi tercihi olmadığını, onda verili bir şekilde bulunan karakterinden kaynaklandığının delilidir. Bu nedenle Schopenhauer hatalarından dolayı insanların suçlanması fikrine karşı çıkar. "Bir insan nasılsa o şekilde hareket etmek zorundadır; dolayısıyla kusur ve erdem onun eylemlerine değil, fakat gerçek doğasına izafe edilir. Bu yüzden teizm ile insanın ahlaki sorumluluğu birbiriyle bağdaşmaz, zira böyle bir sorumluluk her zaman gerçekte insanın 'yaratıcısına' düşer. İnsanın ahlaken özgür olduğunu varsayarak boş yere bu iki bağdaşmazlık arasında köprü oluşturulmaya çalışılmıştır; ama bu köprü her defasında çökmektedir"<sup>251</sup>

Schopenhauer'ın düşüncesini rasyonalist karakterli düşünürlerden ayıran nokta onun evrenin özüne yerleştirdiği isteme'dir. Evrenin isteme'yle özdeş olduğunu düşünen Schopenhauer'da isteme evrenle beraber varlığa gelmiş değildir, o varlığın ve düşüncenin ötesindedir. İsteme'nin evrene nasıl dâhil olduğunu 'isteme'nin nesneleşme basamakları' ile tanımlayan düşünürümüze göre doğada kendini bir zorunluluk olarak gösteren isteme, her şeyin önceden belirlenmiş olmasının da nedenidir. "İsteme insanda eğilimler, yönelişler olarak ortaya çıkar. İnsan bu eğilim ve yönelişlerin etkisiyle hazza, mutluluğa, yarara dönük eylemlerine hep ahlaksal eylem olarak bakagelmiştir. Oysa bunlar isteme'nin insandaki bencil yansımalarından başka bir şey değildir."<sup>252</sup>

İsteme'nin belirleyiciliği altında genellikle mutsuz olan insan, ne var ki bu isteme'yi reddetmekle de mutlu olamaz. Olsa olsa bu kötülüğün verdiği acıdan kurtulabilir ve ancak olumsuz mutluluk denen bir çeşit mutluluğa erişebilir. İnsan için özgürlük de ancak burada ortaya çıkabilir. Böyle bir özgürlük içinse, insanın evrene

<sup>250</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 68.

<sup>251</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 75.

<sup>252</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 106.

egemen olan isteme, evrensel isteme'nin yanında, kendisi için bir isteme, bir kendinde isteme (Wille an sich) geliştirmesi gerekir ve ancak bu yolla o kendisini evren isteme'sinden kurtarır, tam olarak özgür olabilir. Ne var ki Schopenhauer insanın bu tam özgürlüğe kavuşabileceği konusunda hiç de iyimser değildir. Tam tersine o, insan isteme'sinin evrensel isteme'yi çoğu kez kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insanın yapabileceği fazla bir şey olmadığını düşünür. O, bu yüzden felsefe tarihinin 'kötümser filozof'u olarak anılır.<sup>253</sup>

Schopenhauer'a göre kişinin her bireysel eylemi özgür isteme'ye bağlıdır. İnsan seçimlerinde ve eylemlerinde kararı kendisinin verdiğini sanmakta ve kendini özgür hissetmektedir. Ne zaman ki kişi kendini tanımaya karar verir ve iç dünyasına yönelir işte o zaman isteme'yi de tanımaya başlar. Bunun ancak asketik bir yaşamla mümkün olacağını düşünen Schopenhauer için insan, isteme'sini yadsımayı başaramadığı sürece özgür değildir.<sup>254</sup>

İki düşünürü kıyasladığımızda, sonuç olarak Spinoza, bir duyguyu ondan daha güçlü bir duyguyla alt ederken Schopenhauer, bedeninin dayanılmaz arzularının baskısını, yaşamdan el etek çekerek hafifletmeye çalışır. Spinoza, bedeninin ve duygularının akılla kavranıp, bunların insan doğasına uygun biçimde yeniden yapılandırılmasını salık verirken, Schopenhauer'da bizim gibi sırf dünyaya gelmiş olmalarından dolayı acı çeken diğer insanlarla duygudaşlık kurmak, onlara merhametle yaklaşmak, kişinin kendisiyle beraber özgür olmayan tüm insanlığa karşı sorumluluğu olarak görülür.<sup>255</sup> Schopenhauer, Spinoza ile kendi arasındaki görüş farklılıklarını şu şekilde açıklar:

*“Spinoza havaya atılan bir taşın, bilinci olsaydı, onun kendi isteğiyle uçtuğunu düşüneceğini söyler. Ben buna yalnızca taşın bunu düşünmekte haklı olduğunu eklerim. Taş için havaya sapanla atılmak neyse, benim için de devindirici odur. Taşın durumunda, onun üstlendiği koşulda bağlanma, yerçekimi, katılık olarak görülen, benim kendimde isteme olarak saptadığımla özce aynıdır... Spinoza taşı uçuran zorunluluğa odaklanır. Pek haklı olarak, zorunluluğu kişinin belli bir isteme edimine genişletir. Öte yandan ben, bütün gerçek zorunluluğa (yani bir nedenin ardından gelen sonucu) anlam vermenin, geçerlilik kazandırmanın sine qua non'u olarak iç doğayı*

<sup>253</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 105-106.

<sup>254</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 226-227.

<sup>255</sup> Yıldız, F., “Schopenhauer ve Spinoza'da İnsan Bedeni ve Duygulanımları”, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 5(1), 2015, 413-420, s.414.

*düşünüyorum. İnsanlarda bu iç doğaya karakter denir, bir taş söz konusu olduğunda buna nitelik adı verilir. Ne ki o her ikisinde de aynıdır. Doğrudan bilindiğinde isteme diye adlandırılır. Taşta en zayıf düzeyde görülebilir, en zayıf düzeyde nesnedir. Oysa insanda en güçlü düzeyde görünür, en güçlü düzeyde nesnedir.”<sup>256</sup>*

İnanığımız şey ne olursa olsun bu dünya yaşamında ya da öteki dünya hayatında suç-ceza kavramını anlamlandıran şey, iradi özgürlük ve akli selim bir düşüncedir. Çünkü ancak özgür olan, bir eylemi yapma veya terk etme seçeneğine sahip olan kişi suçlanabilir.<sup>257</sup> Bu bağlamda Schopenhauer ve Spinoza tarafından savunulan belirlenimci etiğin, suç ve ceza konularının izahında yetersiz kaldığını söylemek mümkün olur. Schopenhauer’ın etik düşüncesinde yaşamının ilk yıllarında sevgi ve merhameti öncelediğinden, yıllar içinde ise isteme’nin inkârına kadar varan bir yolu benimsediğinden daha önce bahsedilmişti. Aynı şekilde onun düşüncesinde Hint felsefesinin belirleyici özelliğinden de bahsedilmişti. Schopenhauer “insanı bağlayan da özgür bırakan da sadece düşüncesidir. Dünyaya bağlanırsa esir olur, dünyaya bağlanmazsa özgür olur”<sup>258</sup> sözünü yaşam düsturu almış ve özgür olmak için dünyayla bağlarını koparmayı seçmiştir.

Schopenhauer’a göre biz sorumlu varlıklarız. Bizi ne ise o yapan en içteki isteme’mizdir –bu isteme bizi hayatın birbirini takip eden durumlarıyla sadece açıklar, onlar tarafından biçimlendirilemez ya da oluşturulamaz. Bu özgürlüğü anlayamayız; idrakimizin mutlak temelleri sınırlıdır, fakat özgürlüğün kendisi anlaşılmazdır; onun yerini ve zorunluluğunu anlayabiliriz fakat onu kavrayamayız. Açık ve nesnel biçimde onu tasavvur edemeyiz; Schopenhauer’ın gözünde bu bir sırdır çünkü hayatın bütün kutsallıkları ona bağlıdır. İsteme yanlış yola sapmıştır ve bu suretle bu ölçüde dünya bozuk ve kusurludur; Schopenhauer’ın mantığı böyledir.<sup>259</sup>

İsteme’nin özgürlüğünü savunan düşünörlere en iyi örnek olarak verilebilir olan kişi, Schopenhauer’ı kendine hoca bilen Nietzsche’dir. İrrasyonalist bir düşünür olarak ele alabileceğimiz Nietzsche akılsal yoldan kavranabilir olan bir dünya, bir kozmos fikrini reddeder. Ona göre dünyayı akılsal yoldan kavrama girişimlerinin tümü, birer basitleştirmedir. ...ona göre felsefe, dünya hakkında rasyonel bir kurgu ortaya koyma

<sup>256</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 73.

<sup>257</sup> Çilingir, 15.

<sup>258</sup> *Upanishadlar*, (Çev.: Korhan Kaya), Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2017, 343.

<sup>259</sup> Salter, 294.

işi değil, yaşamdan yola çıkan, yaşamayı aydınlatmaya yönelik bir düşünme çabasıdır.<sup>260</sup>

Nietzsche felsefesinin çıkış noktası Schopenhauer'ın 'varolma' ya da 'yaşama isteme'sidir. Ama Nietzsche'ye göre, bütün varlığın temelinde, var olmaya değil de 'daha güçlü ve kudretli olmaya yönelik bir isteme' vardır.<sup>261</sup> İnsanın en temel isteği sadece yaşamak, hayatta kalmak değildir, o her zaman daha fazlasını, daha çok kudret ve daha fazla güç ister. İnsanı mutlu kılan şey, duyduğu hazlar değil, sahip olduğu güç ve kudreti yaşamına uygulayabilmektir. İnsan hayvani yönünü ancak sahip olduğu kudret ile bastırabilir ve olduğu halden sıyrılarak, kendinin üstüne çıkabilir. Bunu insanlığın nihai amacı olarak gören üstün Nietzsche, bu insanları üstün insan olarak tanımlar.

Nietzsche bir yaşama filozofudur ve o yaşamayı bir karmaşa, bitimsiz, değişken, sürekli etki halinde olan bir şey, bir oluş olarak anlar. Ona göre Sokrates'in ardından felsefede temel eğilim, oluş'un ardında bir töz, değişmeyen bir varlık dünyası aramak olmuştur ki bu, tamamen bir düşünsel yanılsamadır. Oysa töz, hakikat vs gibi kavramlar birer uydurmadır. Nietzsche'nin felsefesi, tam da bu anlamda, yani oluş'a gönderme yapma, onaylama anlamında bir oluş felsefesi ve aynı anlama gelmek üzere bir yaşama felsefesidir. Nietzsche, Sokrates öncesi filozoflarda olduğu gibi, dünyayı canlı sayan bir anlayışa, canlımaddeciliğe (hylozoizm) bağlıdır. Ona göre oluş, dünyanın ilk maddesinin (hyle) bir açılımından ibarettir. İlk maddeyi açılıma sokan, getiren ise yaratma ve güç istenci'dir (Wille zur Macht). Aslında yaşama ve oluş, bir varolma ve hâkim olma içgüdüleri olarak güç istenci'nin bir görünümü, hatta kendisidir. Öyle ki Nietzsche'de 'yaşama', 'yaratma', 'oluş', 'güç istenci' terimleri büyük ölçüde eşanlamalı terimlerdir.<sup>262</sup>

Yaşamayı organik bir süreç olarak gören Nietzsche için o sürekli bir oluş, bir değişim, bir güçler savaşı, daha iyinin gücünün, diğerini alt ettiği bir yeniden yapılanma, dekadans (bozulma)dır. "Yaşama sürekli bir tekrar, karşıtların oyunudur; yaşamının her evreni yeni bir yaratma ve yeni bir perspektif demektir."<sup>263</sup> Nietzsche'nin bütün düşüncü bu çerçevede şekillenir. O bu oluş bozuluşun her şeyde var olduğuna ve

<sup>260</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 109.

<sup>261</sup> Hilav, Selahattin, *Felsefe El Kitabı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2016, 173.

<sup>262</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 110.

<sup>263</sup> Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 111.

bu nedenle kesin değişmez değerlerden bahsedilemeyeceğine inanır. Bu bağlamda Platonizmi, Hıristiyanlığı ve onlarla ilişkili olarak ortaya koyulan tüm etik sistemlerin sahtekârlık yaptıklarını iddia eder. Dünyanın sürekli değişim ve oluş içinde bulunduğunu kabul eder. Onun içinde bulunduğu bu devri daimler ahlaki alanda da etkisini gösterir ve tüm insanlık için geçerli ‘iyi’, ‘kötü’ kavramlarından bahsetmek imkân dâhilinde değildir.<sup>264</sup> Bu yüzden nihilizmi tek çıkış yolu olarak gören düşünür, bütün ahlaki, dini, kültürel öğelerin yıkılmasını ve onların yeniden inşa edilmesini önerir. Bunu yapabilmek için insanın özgür olması şarttır. Schopenhauer’ın inandığı gibi isteme’nin belirlenmişliğinin tersine, Nietzsche de insan özgürdür (ya da özgür olmak zorundadır). Nietzsche insanın özgürlüğü için Tanrı’dan vazgeçme cesareti gösteren, bu görüşü nedeniyle kimilerince aykırı addedilen, çağının çok üstünde bir düşünürdür. Onun nazarında Tanrı, yaratıcı demektir. Tanrı’nın yaratıcı olduğu durumda ise insanlar kul olmak zorundadırlar. Tanrı-kulluk ilişkisinde insanın özgürlüğü’nün söz konusu olamayacağına inanan düşünür, felsefi düşüncede çığır açan düşüncesini duyurur; Tanrı öldü, insan özgürdür! Bu nedenle özgür insan, güç istenci ile yeni değerler yaratıp, yarattığı değerlere göre yaşama özgürlüğüne sahiptir.

Özgürlük üzerine konuştuğumuz bu satırların sonunda şu sonucu çıkarmak yerinde olacaktır; insan özü itibariyle özgürdür, ancak bütün eylemlerinin nedeni bu özgürlükten kaynaklanmaz. Varlığın özü, cevheri, isteme’si özgür olsa da insanın eylemlerini belirleyen çok fazla dış etken bulunur. Schopenhauer’ın isteme ve eylem özgürlüğü’nü ayrı ayrı ele aldığı düşüncesinde, isteme’nin özgür olduğunu ancak insani eylemlerin yönlendiricisi isteme olduğundan, insanın özgürce eylediğini düşündüğü eylemlerinde dahi özgürlüğü’nün sınırlı olduğunu dile getirmiştir. Schopenhauer’ın isteme düşüncesinden etkilenen ve bunu bilinçaltı olarak ele alan psikanalizin kurucu S. Freud da Schopenhauer’dan yıllar sonra insanın özgür olmadığı konusunda düşünürün görüşlerini devam ettirecektir.

<sup>264</sup> Nietzsche, F., Ahlakın Soykütüğü, (1887), (Çev.: Orhan Tuncay), Gün Yay., İstanbul 2005, 15.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÖTÜLÜK PROBLEMİ, TEODİSE VE SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK

Bir felsefi düşüncenin ortaya çıkmasının ilk nedeni, bir problemin varlığına kanaat getirmektir; bir sorunun varlığından emin olunduktan sonra ikinci aşama bunu ortaya çıkaran nedenlerin sorgulanmasıdır, bu ikinci aşamanın ardından ise bir yargıya varılır. Dünyadaki kötülüklerin, mutsuzlukların ve acıların varlığını fark edenler, bunların nedenleri üzerine düşünmüş ve bir takım yargılara varmışlardır; bazıları yaratılanın eksik tabiatına, bazıları yaratıcının kötülüğüne, bazıları ise kötülüğün iyiliğin varlığı için bir şart olduğu sonucuna varmışlardır.

İnsanın varoluşsal amacını sorguladığı bu kritik dönemin, olağan yaşam akışı içinde ortaya çıktığını düşünmek doğru bir yaklaşım olmayabilir. İnsanın ilk kez aydınlanmaya başlamasının bir buhran, bir heyecan ya da patlama ile olması muhtemeldir. Sert bir cisme sürtilen çakmak taşının kıvılcım çıkarması gibi insanoğlunun karşılaştığı güçlük, tehlike ve felaketler de doğasının derinlerinde saklı olan bilinçli ruhun ilk kıvılcımlarını ortaya çıkarmış olabilir. İnsanlar olağan yaşam düzenlerinin sarsıldığı bir dönemde dünyayı, fenomenleri, varlığın ilk nedenini ve yaşamın amacını düşünmektedirler. Fakat hayatın sıradanlığı içinde insan dikkatini varoluş muamması üzerine toplayamaz. Nasıl ki hastalık anında sağlığın kıymeti anlaşılıyor ise mevcut düzeni bozan durumlar insanda 'neden' sorusunun nedeni olurlar.<sup>265</sup>

İnsanların gittikçe artan zihinsel gelişimleriyle birlikte, kendisinin hayattaki yeri, yaşamın amacı, varlığın nedeni türünden sorular karşısında farklı düşüncelere sahip dinlerin ve felsefelerin ortaya çıkmış olması olağandır. Bazı düşüncelerde iyi ve kötü olarak iki ana ilke vardır; bazılarında dünyanın yaratılış öyküsünden dolayı insan en başından Tanrı'dan uzaklaşmıştır, bazılarında göre ise kötülüğün nedeni yaratılmış olanın doğasından kaynaklanırken, bazılarında kötülük iyiliğin varlığı için bir zorunluluk olarak addedilir.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> Frohschammer, 273.

<sup>266</sup> Frohschammer, 274-275.

Teolojide sıklıkla kullanılan iman ve inanç kavramları ‘herhangi bir şeye gönülden bağlılık ve güven’ olarak tanımlanan, tamamen kişisel, insani bir duyguyu ihtiva eder. Din, felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi farklı birçok disiplinde ele alınan kötülük problemi, bilhassa semavi dinler açısından mutlaka açıklığa kavuşturulması gereken problem alanlarından biridir, ayrıca kötülük problemi, dini inançlara sahip olsun ya da olmasın birçok filozof için merak ve araştırma konusu olmuştur. Felsefi kavramlar olarak kötü ve kötülük, iyi olmayan ya da iyinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Kötülük problemini ele alan düşünürler onu doğal (fiziksel) kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülük olmak üzere üç başlık altında incelerler. Doğal kötülükler tabiatta var olan afetler, seller, depremlerdir. İnsanların kendi özgür iradeleri ve kendi seçimleriyle kendilerine ve başkalarına karşı yaptıkları kötülükler ahlaki kötülük olarak değerlendirilir ve son olarak metafizik kötülük ise her ikisinin de kaynağı olacak şekilde kötülüğün tabii, insani ya da tanrısal nedenlerden hangisinden kaynaklandığını ya da kaynaklanmadığını, kötülüğün varoluş nedenlerini anlamaya yönelik çabaları içerir.

İyimserliğin sözlük anlamları bağlantılı iki tanımı ihtiva eder. İlk tanımda iyimserlik, olayların olumlu sonuç vereceğine dair umut verici bir inançtır; ikinci ve daha geniş tanımlama ise dünyanın ‘tüm olası dünyaların en iyisi’ olduğuna inanç ya da inanma eğilimini ifade eder. Psikolojik araştırmalarda ise iyimserlik, belirli bir durumdaki umutlu beklentilere atıfta bulunur ve genel olumlu beklentileri içerir.<sup>267</sup> İyimserlikte (piyango çıkması, şans oyunları vb.) ihtimalin ne kadar uzak olduğu önemli değildir, ödül fikri insanı harekete geçirir; oysa karamsarlıkta tam zıddı olacak şekilde yaşamın tüm gerekli eylemlerinde hareketsizlik ve felce neden olur.<sup>268</sup> Psikolojide son otuz yılda yapılan çalışmalar insan türünün biyolojik faktörlerinin onun iyimser ya da kötümser eğilimlerini açıklama gayretiyle bilimin davranış genetiği, nöropsikoloji<sup>269</sup> ve nörofarmakoloji<sup>270</sup> alanlarıyla çok boyutlu çalışmalar yapmaktadır.<sup>271</sup> Kişilik ve

<sup>267</sup> Gillham, J. E., Shatté, A. J., Reivich, K. J., & Seligman, M. E. “Optimism, pessimism, and explanatory style”, *Optimism and pessimism: Implications for theory, research, and practice*, 53-75, 2001, 53.

<sup>268</sup> Zuckerman, M., “Optimism and Pessimism: Biological Foundations”, E. C. Chang (Ed.), *Optimism and Pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*, (pp. 169-188), American Psychological Association, Washington DC 2001, 169.

<sup>269</sup> Beyin ve davranışlar arasındaki ilişkiyi anlamak üzerine çalışmalar yapan bilim dalı.

<sup>270</sup> İlaçların sinir sistemi üzerindeki etkilerini inceleyen bilim dalı.

<sup>271</sup> Zuckerman, 11.



entelektüel özelliklerde olduğu gibi iyimserlik ve kötümserlik üzerinde de geniş bireysel farklılıklar vardır.<sup>272</sup>

Pesimizizm, optimizmin (iyimserlik) karşıtı olup âlemin kötü olduğunu veya hayata kötülüğün hâkim olduğunu ve gittikçe de bu hâkimiyetin artacağını ileri süren bir akımdır. Tarihsel süreçte kötümserliğin ilk büyük örneği Budizmde görülür. Yunan felsefesinde Sofistler ve Stoacılar pesimist bir anlayışa sahiptirler. Fakat pesimizmi, Leibniz'in teodise'sine karşıt felsefi bir sistem olarak sunan Schopenhauer'dır.<sup>273</sup> Kötümserlik ya da karamsarlık için bir tanım yapılması gerekirse bunun için şu önerilebilir; karamsarlık, insanın yüce değeri ile yaşamın sözde gerçekleri arasındaki çatışmanın sonucu olarak, bir bütün halinde yaşam veya gerçekliğe ilişkin bir (olumsuz) değer yargısıdır.<sup>274</sup>

Felsefede iyimserlik ve kötümserlik birbiriyle rekabet eden antitetik konumları belirler. Filozoflar arasında genellikle evrene, insanın amaçlarına ve beklentilerine ılımlı davrananlar iyimser sayılır; evrene, insan ve medeniyetin gelişmesine genel olarak kayıtsız hatta düşmanca duygularla yaklaşarlarsa kötümser sayılırlar.<sup>275</sup> İyimserlik ve kötümserliğin felsefi bir konu olarak statü kazanmasının on yedinci yüzyıl modern felsefenin başlangıcından itibaren olduğu söylenebilir. Bu dönemde filozofların evreni ele alış biçimleri, iyimser ve kötümser olarak adlandırılan bakış açılarının ortaya çıkmasına neden olur. İyimser bir felsefi konunun formülasyonunun ilk izlerine Fransız düşünür Descartes'ın yazılarında rastlanır. Descartes'ın iyimserliğinin kaynağı insan aklının metodik bir uygulamasının doğal dünyanın gizemlerinin kilidini açabileceği inancına dayanır. Descartes aynı zamanda insanların kendi çabalarıyla dünyanın durumunu iyileştirme yeteneğine sahip olduğu konusundaki ısrarıyla, açıkça ahlaki bir iyimserlik ve kötümserlik duygusunun ortaya çıkmasına da büyük katkı sağlamıştır.<sup>276</sup>

İyimserler dünyayı insanların isteklerine ve amaçlarına uygun bir yer olarak görür, karamsarlar ise dünyaya düşmanca ve vasat bir gözle bakarlar. Bu karşıt görüşler

<sup>272</sup> Zuckerman, 184.

<sup>273</sup> Bolay, 217-218.

<sup>274</sup> Krusé, C., "The Inadequacy of The Hedonistic Interpretation of Pessimism", *The Journal of Philosophy*, 29(15), (pp. 393-400), 1932, <http://www.journalofphilosophy.org/> p. 395.

<sup>275</sup> Domino, B., & Conway, D. W. "Optimism and Pessimism From a Historical Perspective" E. C. Chang (Ed.), *Optimism & Pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*, (pp. 13-30), American Psychological Association, Washington DC 2001, p.13.

<sup>276</sup> Domino & Conway, 14-15.

insanların mutluluk hakkındaki görüşlerine de yansır. İyimserler mutluluğun erişilebilir bir umut olduğunu kabul ederlerken, karamsarlar için mutluluk düşüncesi yalnızca boş bir kuruntudur. Olumsuz görüşün ana savunucusu olarak bilinen Schopenhauer, tüm olası dünyaların en iyisinin içinde yaşadığımız fikrine karşı olmakla kalmaz aynı zamanda bu dünyanın mümkün olacaklar arasında en kötüsü olduğunu iddia eder.<sup>277</sup>

Kötülük problemi çağlar boyunca hem dini hem de felsefi açıdan incelenmiş, düşünürlerin birbirinden farklı bakış açılarıyla ele aldıkları bir sorun olmuştur. Antikçağ'ın düşüncesi, genel hatlarıyla kabaca söylecek olursak insanın bu dünyaya mutlu olmak amacıyla geldiği yönündedir. Bu düşünce Ortaçağ'da bu dünyadaki günahkâr insanın, öteki dünyadaki mutluluğu için çalışmasını amaçlar. İnsan bu dünyaya mutlu olmak için geldiyse, yaşamda karşılaşılan olumsuzluklar, hastalıklar, afetler, ölümler, yokluk ve yoksulluklar neden insanın mutluluğuna engel olmaktadır? İşte insanı mutlu bir hayattan alıkoyan bu sebepler kötülük sorununun çıkış noktasını teşkil ederler.

Kötülük problemi din felsefesinde, dünyada var olan çeşitli tür ve düzeyden kötülüklerle her şeyi bilen, gücü her şeye yeten, mutlak iyi bir Tanrı'nın varoluşunu bağdaştırmanın zorluğuna ya da imkansızlığına işaret eden bir argüman olarak geliştirilmiştir.<sup>278</sup> Felsefi sistemlerin ve dinlerin iddiası şudur: Varlıklar salt yetkin bir ilkeden doğuyor ve bu ilke özünde (essenz) iyiye işaret ediyor. Peki, bu iddia gerçekse, kötünün mevcudiyeti nasıl açıklanmalıdır?<sup>279</sup>

İlim, irade ve kudret, teistik anlayışa sahip her filozofun Tanrı'da var olduğunu kabul ettiği ilahi sıfatlardır. Kötülük probleminin temelinde de Tanrı'nın bu üç temel sıfatı yer alır. Her şeyi bilen Tanrı, yalnızca türleri değil tek tek bireyleri, geçmişte olanları, şu anda olmakta olanları ve hatta gelecekte olacak olanları da bilir; Tanrı her şeye gücü yeten mutlak kudretli bir varlıktır ve Tanrı mutlak iyidir. Tanrı'nın bu üç sıfatının karşısında kötülüğün varoluşunun Tanrı'nın varoluşuyla bağdaşmadığı üç alternatif vardır; ilki Tanrı bu kötülükleri bilmemektedir ki bu durumda Tanrı her şeyi bilen olamaz, ikincisi Tanrı kötülükleri bilmekte ancak engel olamamaktadır ki bu durumda Tanrı mutlak kudret sahibi değildir, üçüncü olarak da Tanrı bu dünyadaki

<sup>277</sup> Schalkx, R., & Bergsma, A., "Arthur's advice: comparing Arthur Schopenhauer's advice on happiness with contemporary research", *Journal of Happiness Studies*, 9(3), 2008, (pp. 379-395), p.379.

<sup>278</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 559.

<sup>279</sup> Werner, 7.

kötülükleri bilmektedir, onları önleyebilir ancak önlemek istememektedir ki bu durumda mutlak iyi Tanrı sıfatına gölge düşürür.<sup>280</sup>

Ancak insanlar inançları doğrultusunda kötülük problemi karşısında ya iyiliğin daha fazla olduğunu ve kötülüğün rahatsız edici boyutta olmadığını düşünerek ya da kötülüğün iyiliğin varlığının bir gereği olduğuna inanarak bu konuyu bir ‘problem’ haline getirmezler. Hatta kötülüğün varlığının teistik dinlerin bekası için bir şart niteliğinde olduğunu söylemek de mümkündür. “Çünkü bu dinler, insanı kötülükten çıkarıp ‘doğru yola’ iletme için var olduklarını söylerler. Eğer dünyada hiçbir kötülük olmasaydı onların varlığına da gerek kalmazdı. Bu bakımdan kötülük problemi teizmin aleyhine kullanıldığı kadar lehine de pekâlâ kullanılabilir.”<sup>281</sup>

İnsanda günah yani ahlâkî anlamda kötü olan da potansiyel olarak mevcuttur. O halde şu soruyla karşılaşmamız kaçınılmazdır: Kötülüğün kökeni nerededir? Aşağıdaki bölümde düşünce tarihinin farklı dönemlerinde bu soruya verilen farklı cevaplar ele alınacaktır.

## 2.1. KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL KÖKENİ

### 2.1.1. Hint Felsefesinde Kötülük Problemi

Hindistan’da felsefe Batı’da olduğu gibi şüphe ya da meraktan değil hayattaki mevcut ahlaki ve fiziki kötülükten kaynaklanan pratik bir ihtiyacın zorlaması altında doğmuştur.<sup>282</sup> Bu zengin düşünsel coğrafya hakkındaki güncel bilgilerimizin en önemli kaynağı ise onların kutsal kitapları olan Vedalardır. Vedaların dördüncü kısmını oluşturan Upanishadlar (gizli akideler), özellikle felsefi bir karakter arz etmektedirler.<sup>283</sup>

Upanishadlar, Hintlilerin yaşam, ölüm, doğum, dünya, hayat, ölüm sonrası kısacası Tanrı ve evreni anlamak ve anlamlandırmak için ortaya koydukları teoloji ve felsefe metinleridir.<sup>284</sup> Upanishad’ın anlamı “hataları ortadan kaldıran ve kişiyi gerçeğe

<sup>280</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 560.

<sup>281</sup> Yazoğlu, 95.

<sup>282</sup> Hiriyanna, M., *Hint Felsefesi Tarihi*, (1932), (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011, 5.

<sup>283</sup> Raju, T. P., Chan, W. T., Kitagawa, J. M., & Farukî, İ. R., *Asya Dinleri*, (1969), (Çev.: Abdullah Davudoğlu) İnkılab Yayınları, İstanbul 2002, 81.

<sup>284</sup> Upanishadlar, VII.

yaklaştırmaya muktedir bilgi”dir.<sup>285</sup> Etkisi yalnızca Hint dünyasıyla sınırlı kalmamış, etkisi doğuda ve batıda bütün düşüncelere ulaşmıştır. Felsefe tarihi, bilim tarihi, teoloji alanlarında öncü kaynaklar arasındadır. “Upanishadlar Tanrı, Tanrı’nın doğası, evren, yaşam, ölüm, ölümden sonrası, yeniden doğuş ve kurtuluş konularında bilgiler içerir. Bu bilgilerin gizli olduğu ve herkese öğretilmemesi gerektiği vurgulanır. Bunun yanı sıra vücut organları, vücuttaki damarlar, rüyalı ve rüyasız uyku durumu, güneş ve ayın rolleri ve birtakım etimolojik bilgiler gibi birçok bilgiler de konu edilir.”<sup>286</sup>

Hint düşünürlerine genel olarak Brahman adı verilmektedir. Bunlar tarafından savunulan dini felsefeye ise Brahmanizm denilir. Brahmanizm’e göre evrende ezeli ve ebedi bir cevher vardır; o Brahma’dır.<sup>287</sup> “O, ezeli, ebedi, her şeye kadir, her şeyi bilen ve bilgisi kendiliğinden olandır. Brahma bütün yaşayan ve yaşamayan dünyayı kaplayan esrareniz özüdür... Brahma sonsuzdur; içkin olduğu kadar aşkındır.”<sup>288</sup> Upanishadlar’da en yüce varlık Brahma ile her canlının içinde barınan Atman aynı varlıktır... “Tat twam asi (sen O’sun)” ve “aham Brahma asmi (ben Brahma’yım)” sözleri Upanishadlar’ın felsefesini formülleştirirler.<sup>289</sup>

Hintli düşünürler de “Tanrı’nın farz edilen iyiliği ve gücünü bu dünyadaki fiziki ve ahlaki kötülüğün varlığıyla uzlaştırma çabasını, kendi düşüncelerinde ‘çok iyi bilinen bir güçlük’ olarak tanımlarlar.”<sup>290</sup> Ancak onların bulduğu formüle göre; dikkatimizi yalnızca bu hayata verdiğimizde başımıza gelen iyi ya da kötü şeyleri doğru anlamlandıramayız; evreni bir bütün olarak görmeye çalışmak ve var olan kötülüklerin daha sonra karşılaşılabılır olan daha büyük iyiliklere bir vesile olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Upanishadlar’a özgü etiğin temeli kötülük anlayışında bulunur. Bu kötülük, Tanrıların iradesine karşı suç işleme ya da daha önceki dönemde olduğu gibi, doğruluktan ayrılma değil fakat Brahma’nın birliğinin olduğu yerde, yalnızca farklılığı gören metafiziksel bir hatanın sonucu olarak kabul edilir. Nihai gerçekliği kavramada başarısız olan ampirik düşünce onu tahrip eder ya da onu parçalara ayırır ve parçaları birbirinden ayrı olarak takdim eder. Kötülük, teorik açıdan sonluluktan kaynaklandığı

<sup>285</sup> Mohapatra, A. R., *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*. [Elektronik Sürüm], Sterling Pub Private Ltd., New York 1990, p.218.

<sup>286</sup> Upanishadlar, VII.

<sup>287</sup> Elmalı O., Özden, H. Ö., 21.

<sup>288</sup> Mohapatra, 218- 219.

<sup>289</sup> Upanishadlar, XII.

<sup>290</sup> Hiriyanna, 325.

gibi pratik açıdan da Gerçeklik hakkındaki bu yanlış görüşten kaynaklanır. Bu yüzden kötülük olumsaldır ve doğru anlaşıldığında Mutlak'ta yeri yoktur.<sup>291</sup>

M.Ö 557-477 yılları arasında Kuzey Hindistan'da yaşamış Guatama Buhda (Buda) tarafından kurulmuş dini-felsefi sistem olan Budizm, din olarak Uzak-Doğu'da en nüfuzlu, en çok taraftarı olan dinlerin başında gelir. Bir çeşit yoga hayatı ile arzuları söndürmek ve yok etmek esasına dayanır.<sup>292</sup> Budizme göre günün birinde her şey yok olup gidecek ve ruhların varacağı yer de Nirvana olacaktır.<sup>293</sup> Hint felsefesinin karamsarlığının bir ifadesi olan Budizm, her şeyin fani ve boşluktan ibaret olduğuna inanan pesimist ve panteist bir dindir. Schopenhauer Budizm'den ziyadesiyle etkilenmiş ve temeli aynı şekilde olan bir felsefi sistem kurmuştur ama onda arzuların öldürülmesi değil, bir kenara atılarak iradeye tabi olmak fikri hâkimdir.<sup>294</sup>

Budizmin dört temel hakikati şu şekilde formüle edilir: Hayat, acı ve ıstırap doludur; acı ve sıkıntıların nedeni arzulardır; acı ve sıkıntıları sona erdirmek, arzu ve isteklerden vazgeçmeye bağlıdır; arzu ve isteklerin üstesinden gelmek, Sekiz Dilimli Yolu izlemekle mümkündür.<sup>295</sup> Sekiz Dilimli Yol, kişiyi bilgelik ve mümin olmak yolunda hazırlayan, ona ahlaki değerleri öğreten zihinsel ve fiziksel uygulamaları içeren bir kılavuz niteliğindedir. Bedensel ve ruhsal arınmayı hedefleyen Budizm, doğru bilgidan başlayarak düşüncede saflık ve temizlik, eylemde temiz niyet, örnek davranışlar, doğru iş seçimi ve kişinin kendi ve eylemleri hakkında devamlı olarak muhasebe yaparak, kendini tanımasını ve arındırmasını amaçlar.

Budizm'de düşünsel olanın 'duygu' ya da 'tutku' ile ilgili olandan daha önemli olduğu düşünülür. Her insan derin kavrayışa ulaşma yeteneği sayesinde, cehaletten sıyrılıp özgürlüğe ulaşma imkânına sahiptir.

Budizm'e göre arzuyu doğuran her şey kötüdür. O halde mutluluk için tüm arzulardan kurtulmak gerekir. Mesela elemin sebebi bilgisizliktir, bilgisizlik arzuyu doğurur; arzuları tatmin etmeye çalışmak ise bilgisizliktir. Çünkü bu uğraş, elemelerin sebebi olan yeni arzu ve istekleri doğurur. Buna karşın, bilgisizliğin yok edilmesi, arzunun yok edilmesini; arzunun yok olması da elemin ortadan kalkmasını sağlar. Ebedi

<sup>291</sup> Hiriyanna, 55.

<sup>292</sup> Bolay, 51.

<sup>293</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 22.

<sup>294</sup> Bolay, 52.

<sup>295</sup> Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, 350.

tam mutluluğa (Nirvana) ancak bu yolla ulaşılabilir. Bu bakımdan Budha'nın kurtuluş ve mutluluk reçetesini iki kelimeyle özetlemek mümkündür; "Ben'i yok etmek."<sup>296</sup> Kişinin kendi içindeki ben'ini yok etmeyi temel felsefe olarak kabul eden Budizm bunun için münzevi bir yaşamı önerir. Çilecilik, kendine hâkimiyet ve çalışma bu gizli öğretinin temelleridir.<sup>297</sup>

Hintliler için bilinen pratik hayat idealinin en doğru şekilde ifadesi "kendini reddederken bütün dünyaya sahip olmak"<sup>298</sup> düsturudur. Benliğin inkâr edilmesiyle bütün bencil itkiler zorunlu olarak ortadan kalkar. İstirabın temeli olan benliğe inanç yanlış olduğundan cehalet (avidyâ) bütün kötülüklerin hakiki kaynağı haline gelir.<sup>299</sup> Kötülüğün cehalete kadar götürdüğü inancı hâkim olur. Kurtuluş yolu, cehaleti ortadan kaldıracak olan doğru bilgidir. Düşüncelerinde doğru bilginin önemli bir yere sahip olduğu Budizm'de, insan ancak bilgi sayesinde kendisi için en doğru olanı öğrenir ve yaşamın hazlarını ardında bırakmayı seçer. Bir çeşit zühd hayatı seçen insan, dünyevi acılarından kurtulup, Nirvana durumuna ulaşacaktır. Budha kurtuluş için 'sönmüş' manasına gelen 'Nirvana' demektedir. Bu bir hayat sönüşü değil, kurtuluşa erenin sönüşü, psikolojik yönden bütün ıstırap ve azap âleminin sönüşüdür. Çünkü ona göre Nirvana, mutlak bir sükûnet, azap kaynağının kuruması, metafizik yönden insanlığın yegâne kaynağıdır.<sup>300</sup>

Budizm, Schopenhauer'ın öğretisinde çok önemli bir yere sahiptir. İlk gençlik yıllarından itibaren hayranlık duyduğu Hint felsefesini ve Budizmi kısaca şöyle özetler: "Budistler temel erdemleri değil temel kötülükleri başlangıç kabul ederler. Çünkü erdemler kendilerini ancak kötülüklerin karşıtları veya yadsımaları olarak görünür kılabılır. Budist düzende dört temel kötülük vardır. Bunlar; şehvet, tembellik, öfke ve açgözlülüktür."<sup>301</sup> Budizm'in en genel unsurlarından biri olan kötümser yapısı, sanılanın aksine onu ümitsizliğe indirgemez. Başka dinlerde ve inanışlarda olduğu gibi bu dünyada çekilen acının mükâfatı olarak başka bir dünyada mutluluğu vaat etmeyen Budizm, içinde bulunulan dünyada kişilere huzur ve mutluluğun imkânlarını sunar. Yaşamın karanlık yönlerini ele alan öğretinin amacı, karamsarlığa çekmek değil,

<sup>296</sup> Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul 2014, 29.

<sup>297</sup> Upanishadlar, 189.

<sup>298</sup> Hiriyanna, 11.

<sup>299</sup> Hiriyanna, 125.

<sup>300</sup> Bolay, 52.

<sup>301</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 12.

karamsarlığa neden olan acı ve ıstırapın kaldırılmasını sağlamaktır. Schopenhauer'ın düşüncesi de bununla benzerlikler içerir. Her varlık ve hadisenin temeli itibariyle isteme'ye mahkûm olduğunu düşünen filozof buna örnek olarak yeryüzü çekim gücü diye bildiğimiz isteme'nin dışavurumu nedeniyle güneşin etrafında döner. Doğadaki canlıların ölümleri ya da büyük olanın küçük olana besin olması isteme'nin sonucudur. Her türlü sevginin esası cinsel içeriklidir ve amaç yalnızca türün devamının sağlanmasıdır. Bir kimsenin kurtuluşu bütün bunlara istisna teşkil etmez.<sup>302</sup>

Schopenhauer'ın düşüncesinde Budizmin ayrıcalıklı bir öneme sahip olduğundan daha önce bahsedilmişti. Zaten düşünür de bunu eserlerinde sıklıkla vurgulamıştır. Abelsen, Schopenhauer'ın düşüncesindeki Budizm etkisini şöyle açıklar; “başyapıtı *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ilk cildini yazdığı 1818 yılında, eserinin bir zamanlar Budha'nın vazettiği bilgeliğin bütünüyle yeni ve saf ifadesi olduğunu düşünüyordu, hatta o zamanlar kendisini bir Buda tilmizi olarak adlandırıyor.”<sup>303</sup> Ancak Abelsen'e göre “Schopenhauer'ın düşüncesi ile Budizmin aynı iklimi ne denli solumuş oldukları tartışma konusu olabilecek niteliktedir. Schopenhauer sıklıkla Budacılığın dünyevi varoluşla ilgili genel kötümser bakışından söz ediyor olsa da, hayli katı olan kendi dünya görüşüyle karşılaştırıldığında Budacılık neredeyse neşeli görünür”<sup>304</sup> sözleriyle Budizm'in kötümserliği ile Schopenhauer'ın kötümser görüşü arasında büyük bir farklılık olduğunu söyler.

### 2.1.2. Antikçağ'da Kötülük Problemi

İlkçağ'da, Tanrı inancına sahip olan düşünürlere (Sokrates, Platon, Aristoteles vd.) göre Tanrı en yüksek mükemmellik ve sevginin kaynağıdır. Bununla birlikte yadsınamaz bir olgu daha vardır; fenalık ve kötülük de bu dünyadadır. Bütün olarak dünyanın içinde, tabiatta ve insandadır. Bu düşünceye göre kötünün payı elden geldiğince sınırlandırılmaya çalışılmalıdır, hatta kötülüğün var olmadığı ve sadece bizim bir yanılısamamız olduğu ortaya koyulmaya çalışılmalıdır. Bu anlamda ortaya çıkan öğretiler 'iyimserlik' olarak adlandırılırlar. Felsefi iyimserlik Grek düşünce hayatının henüz başında, Heraklitos'un (M.Ö 535-475) derin anlamlı eserlerinde

<sup>302</sup> Abelsen, 268.

<sup>303</sup> Abelsen, 255.

<sup>304</sup> Abelsen, 255.

görülmektedir. Heraklitos zıtlıkların karşılıklı ilişkilerinden söz etmekte ve iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup, yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ileri sürmektedir. Heraklitos ‘iyi ve kötü birdir’ demiştir. Buna göre eğer biz, belirli şeyleri ‘kötü’ diye reddedersek ve bunu yaparken ‘iyi’ olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Oysa kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır.<sup>305</sup>

Sokrates bütün insanların iyiyi istediğini ancak, iyinin bilgisine sahip olmadıklarından ötürü kötülük yaptıklarını düşünmekteydi; bu nedenle ‘Kendini Bil’ ilkesini hayatı boyunca düstur edinmiş, kendini tanıma konusunda Daimon’unun (Tanrı’nın) sesine kulak vermişti.<sup>306</sup> ‘Bilgi erdemdir’ ve ‘hiç kimse bilerek kötülük işlemez’ sözleriyle insan ve ahlak anlayışını temellendiren Sokrates için bilginin erdem olması demek neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisine sahip olmak demektir. İnsan iyinin ne olduğunu bilirse, kötülükten kaçır, kötünün ne olduğunu bilirse iyiye yönelir. Sokrates’e göre insanın ve toplumun ahengini bozan şey işte bu iyinin ve kötünün ne olduğuna dair bilgisizliktir.<sup>307</sup> Kötülüğü iyiliğe karşıt olarak tanımlayan Sokrates; ‘ilim, hikmet, sağlık, servet gibi şeyler iyi, bunların zıtları ise kötüdür’ demektedir. Kısacası kötülük, iyinin karşıtı olan, beğenilmemeye ve kınanmaya konu olan, hür iradenin reddettiği ve kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şeydir.<sup>308</sup>

İdealar âlemini iyilik ve güzellik ideasının hâkim olduğu âlem olarak tasavvur eden Platon (M.Ö 427-347), en yüksek iyiyi de bu âleme koyar. İdeler âleminde kaos değil kozmos vardır. Varlık hiyerarşisini adeta bir piramit şeklinde düzenleyen Platon’a göre en tepede en mükemmel olan “İyi İdeası” bulunur ve varlıklar aşağı doğru indikçe mükemmelliklerini kaybetmektedirler.<sup>309</sup>

Platon, *Devlet*’inde Tanrı’nın sadece iyinin sebebi olduğunu açıklar. Tanrı özünde iyidir, kötünün değil, iyinin sebebidir. Kötü için başka bir sebep aranmalıdır. Tanrı var olan her şeyin değil yalnızca iyi olan şeylerin sebebidir.<sup>310</sup> Platon’a göre kötünün yok olması mümkün değildir. Kötü, iyinin karşıtı olarak var olmak zorundadır. Kötünün yuvası Tanrı’da değil, ölümlü alandadır. Bu nedenle insan bu dünyadan kaçmalı,

<sup>305</sup> Werner, 13.

<sup>306</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 101.

<sup>307</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 102.

<sup>308</sup> Özdemir, 2014, 14-15.

<sup>309</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 124.

<sup>310</sup> Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), Kültür Yay., İstanbul 1999, 66.



tanrısal olana yaklaşmalıdır. Platon'a göre varlıkların iki modeli vardır; biri Tanrısaldır ve mutluluk vericidir, diğeri tanrısız olandır ve kişiyi çok mutsuz edendir.<sup>311</sup> İyilik ve kötülüğe dair, son eseri olan *Yasalar*'da, benzer şeyler söyleyen Platon bu düalizmi daha belirgin bir şekilde ifade etmiştir. Dünya iki ruh tarafından sevk ve idare edilmektedir, bunlardan birisi iyinin ilkesi, ikincisi kötünün ve fenanın ilkesidir. İlki akla göre davranır, ikincisi akılsız olarak hareket eder.<sup>312</sup>

Antikçağ düşünürü Platon'un kötülük problemi hakkındaki çözüm önerileri *Yasalar*, *Timaios*, *Phaidon*, *Theaitetos* eserlerinde farklı biçimlerde yer alır. Ancak Tanrı onda 'İyi' olarak tanımlandığı için ve İyi'den kötü çıkmayacağı için asla kötülüklerin nedeni değildir.<sup>313</sup> Bu bakımdan Platon için Tanrı'nın da, onun eseri olan dünyanın da mükemmel olduğunu söylemek mümkündür. O halde kötülüklerin sebebi nedir? Platon bunu ruhun hapis hayatı yaşadığı maddi bedene mal eder ve *Phaidon*'da "kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden gelir"<sup>314</sup> sözleriyle açıklar. En yüksek iyi, bütün iyiliklerin ve mükemmelliklerin de kaynağıdır; bu halde kötülük denilen şey oluş ve bozuluştan kaynaklanır. Bu bağlamda sağlık ve hastalığı örnekleyen Platon'a göre sağlık, vücudumuzdaki tüm öğelerin tabiatlarına uygun olarak düzene girmesi iken, hastalık tam zıddı olacak şekilde nizama aykırı diziliştten kaynaklanır.<sup>315</sup> Bu bağlamda insandaki kötülüklerin kaynağını da onun maddi varlığında bulan Platon, ahlaki kötülük kavramından ilk bahseden düşünür olur.

Âlemi ay-üstü ve ay-altı âlemler olmak üzere iki kısımda ele alan Aristoteles'e (M.Ö 384-322) göre, ay-üstü âlem mükemmeliğin hakim olduğu kusursuz âlem, ay-altı âlem ise doğası gereği noksanlıkların yer aldığı, kötünün, kötülüğün bulunduğu âlemdir. Etik anlayışında ölçülü eylemlerle kazanılan erdemli yaşamı temel düstur edinen Aristoteles'de, her daim orta yolda olmak insana mutluluk getirirken, iradesini aklın ilkelerine göre kullanmayan, aşırı uçlarda yaşayan insan kötülüğe mahkûm olur.<sup>316</sup> Erdemli davranışlar olarak saydığı adalet, cesaret, cömertlik, merhamet ve ölçülü eylemleri iyilik olarak adlandırılan Aristoteles, bu değerlerin tam zıddı olacak şekilde

<sup>311</sup> Werner, 62.

<sup>312</sup> Werner, 64.

<sup>313</sup> Platon, *Phaidon*, (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), Sosyal Yay., İstanbul 2001, 19.

<sup>314</sup> Platon, 2001, 19-20.

<sup>315</sup> Platon, 1999, 122.

<sup>316</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yay., Ankara 2001, 34-35.

adaletsizlik, korkaklık, cimrilik, merhametsizlik ve ölçsüzlüğün ise bütünüyle kötülüğün kendisi olduğunu düşünür.

Sokrates'in (M.Ö 469-399) kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını, kötülüklerin kaynağının bilgisizlik olduğunu düşündüğü felsefesinde, 'Kendini Tanı' buyruğundan yola çıkmasının ardından yaklaşık bir yüzyıl sonra, insanın eylemleri ve mutluluğu arasında bir ilişki olduğunu düşünen ve bu nedenle insanın mutlu olabilmesi için önce dış dünyayı, tabiatı bilmesi gerektiğini öne süren empirist düşünür Epiküros (M.Ö 341-270) İlkçağ düşünce tarihinde ahlak felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir. Epiküros evrende var olan kötülüklerin, ilahi kudretli Tanrı'yla asla bağdaşamayacağı fikrindedir. Varlık anlayışında evrendeki her şeyin birbirinden farklı atomların rastgele bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşünen Epiküros, iyilik ve kötülüğü de kişilerin algılamalarına bağlı olarak ele alır. Epiküros'un bu düşüncelerini yüzlerce yıl sonra kötülük problemi tartışmalarında en büyük delil olarak sunacak olan D. Hume'un ağzından şu şekilde aktaralım: "Eğer Tanrı iyi ve mutlak kudretliyse, evrende kötülük neden vardır? Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem de kötülüğü önlemek istiyorsa, o zaman bu kötülük nereden geliyor?"<sup>317</sup>

Stoacılar da kötülük, kendi başına pozitif bir şey değil, tersine sadece iyinin mevcut olmamasından ibarettir.<sup>318</sup> Kıbrıslı Zenon (M.Ö 344-262) tarafından kurulan okulun özellikle etik alanındaki düşünceleri daha sonra Cicero (M.Ö 106- 43), Seneca (M.Ö 4-M.S 65), Epiktetos (M.S 55-135) ve Marcus Aureilus (M.S 121-180) tarafından geliştirilip yaklaşık yarım asır boyunca etkinliğini sürdürmüştür. Daha iyi, daha erdemli bir hayatın nasıl yaşanacağı sorusuna cevap bulmaya çalışan Stoacı düşünürler, ileri sürdükleri düşüncelerle insanın etik yaşamında yol gösterici etkilere sahip olmuşlardır. Dünyada muazzam bir düzen olduğunu savunan Stoacılar göre, insan dışındaki bütün unsurlar ve insanın kendisi de bu uyumun bir parçasıdır. Bu nedenle onların düşüncesinde kötülüğün kaynağı doğa ile uyum içinde yaşamayı reddeden insanın eylemlerini akıl önderliğinde seçmemesidir. İnsan doğanın ona verdiklerini ya da vermediklerini yani olanı olduğu gibi kabullenmelidir, bunu yapmayan insan

<sup>317</sup> Hume, D., *Din Üstüne*, (1779), (Çev.: Mete Tunçay), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, 165.

<sup>318</sup> Werner, 15.

kötülüklerin de nedeni olur. Bize ‘kötülük’ olarak görünen şeylerin aslında ‘görünürde kötülük’ olduğunu ve gerçekte ise bütünü mükemmelleşmesine katkısının bulunduğunu anladığımız takdirde bütün yaşamın anlamını idrak edebiliriz. Kısacası Stoalılarda ‘kötülük’ bütüncül algılamamızdaki eksiklerimizde gizlidir. Bize kötü görünen şey, aslında her şeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır.<sup>319</sup> Bizatihi bir varlığa sahip olmayan kötülük, görünürde varolan bir şeydir, iyiliğin eksikliğidir. İyilik ve kötülük üzerine kaleme aldıkları bu düşünceleri ile Stoalılar, Leibniz’den yüzyıllar önce bu evrenin olabilecekler içinde en mükemmeli olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.

Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus (M.S 204-270) için bilgi, ahlak felsefesinin ön şartıdır. Çünkü yalnızca bilinçli bir davranışa ahlaki değer yüklenebilir. Hazzın hiçbir şekilde iyinin ölçüsü olamayacağını savunan düşünür için iyi, sahip olduğu Tanrısal yönünden dolayı mutlakır.<sup>320</sup> Plotinus, Platon’dan derin izler taşıdığı düşüncesinde kötülük problemi karşısında Stoalılarla hemfikir olur. Kötülüğün varlığını, iyiliğin anlaşılması için bir ön şart olarak ele alan düşünüre göre evrende genel olarak iyilik hâkimdir ve kötülük aslında bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan meydana gelir.<sup>321</sup>

### 2.1.3. Ortaçağ’da Kötülük Problemi

Bu bölümde erken dönem Hıristiyan teolog-filozofu Aziz Augustinus ve 13. yüzyıl teolog-filozofu ve Aquinalı Thomas’ın düşünceleri ele alınacaktır. Her iki düşünürün de ortak özelliği kötülüğü bir tür yoksunluk durumu olarak ele almış olmalarıdır.

Kötülük problemini ele alış biçimi ve insanın özgürlüğüne ilişkin sunduğu çözümler günümüzde dahi kabul gören Augustinus MS. 354-430 yılları arasında yaşamış, düşünceleri çağlar boyu Hıristiyan dünyasında otorite kabul edilmiş bir düşünürdür. Onun düşüncesinin en önemli kısmı Platon ve Yeni Platonculuğun görüşlerini harmanlayarak ortaya koyduğu teodise fikridir. Günümüzde, erken dönem Hıristiyan teologu olarak anılan Augustinus, ilk gençlik yıllarında büyük arayışlar

<sup>319</sup> Werner, 14-15.

<sup>320</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 227.

<sup>321</sup> Plotinus, *Enneadlar: Seçmeler*, (Çev.: Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996, 35.

içinde kalmış, yanlış yollara sapmış ve nihayet orta yaşlarında dini hakikatlere inanmıştır.

Augustinus'un ontolojisinde varlıkların hepsi değerlerine göre hiyerarşik bir sisteme tabi olurlar. Bu hiyerarşinin en tepesinde mutlak anlamda bir olan Tanrı bulunur, diğer varlıklar iyilikten pay alma derecelerine göre sıralanırlar. Augustinus'un değer hiyerarşisinde iyilikten hiç nasibini almayan, diğer bir deyişle kötü olan tek bir varlık dahi bulunmaz. "Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanamlı olduğuna inanan Augustinus, kendisinde iyi olan hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlığın gerçekliğinin de bulunmayacağını dile getirir. Onun varlık ve değer anlayışına göre, var olan her şey şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır"<sup>322</sup> Ancak doğadaki her şey onları yaratan, mutlak iyi kadar mükemmel değildir, çünkü yaratılanlardaki iyilik miktarı azalıp artabilir nitelikte değişime açıktır.

Augustinus için insan, diğer yaratılanlar arasında özel bir yere sahiptir. Hıristiyan düşüncesi, Platon ve Aristoteles düşüncelerini kendi içinde harmanlayan Augustinus, insanı ontolojik, epistemolojik ve ahlaki boyutuyla ele alır. Hıristiyan düşüncesindeki ruh-beden ayrımı Augustinus düşüncesinde belirleyici bir özelliğe sahiptir. Tanrı'nın zaman ve mekânna tabi olmadığı ancak insanın zaman ve mekânla anlamlandığı bu dünyada, beden bu dünyaya ait olan kısım, ruh ise diğer dünyaya ait olan zamansız ve mekânız olandır. Etiğini de bu düşünce üzerine kuran Augustinus için, kötülük insanın ruhsal yönüne değil bedensel yönüne ait olduğunu söylemek mümkün olur.<sup>323</sup>

Evreni, dünyayı, yaratılan bütün varlıkları ve nesnelere inceleyen Augustinus kötülüğün kökenini bulmakta zorlanır. Çünkü evren kusursuz bir iyilik içindedir, evrendeki kusursuzluk Tanrı'nın iyiliğinin bolluğundan kaynaklanır, yaratılan bu kadar güzel ise Yaratan bundan çok daha güzel ve iyidir. "İşte Tanrı, işte Tanrı'nın yarattıkları; Tanrı iyidir ve yarattıklarından çok daha değerlidir; Tanrı iyi olduğu için iyi varlıklar yarattı ve onları nasıl da çevreliyor ve kaplıyor. Peki, öyleyse kötülük nerede? Kökeni nedir? Tohumu nereden geliyor? Hiç var olmadı mı acaba? Peki, var olmayan bir şeyden neden korkuyoruz? Korkumuz boşuna ise, bu korkunun kendisi de kötüdür, çünkü yüreğimize boşuna acı çektiriyor ve onu huzursuz kılıyor... Şu halde ya korktuğumuz kötü vardır, ya da korkumuz kötüdür? Peki, iyi olan Tanrı iyi şeyler

<sup>322</sup> Cevizci, 2010, 203.

<sup>323</sup> Augustinus, *İtirafılar*, (Çev.: Dominik Pamir), Kaknüs Yay., İstanbul 1999, 89.

yarattığına göre kötü nereden geliyor? Her şeyin üstünde olan yüce İyilik kuşkusuz kendisinden daha az iyi olan şeyler yarattı; bununla birlikte, yaratan da yaratılan da hepsi iyiler o halde kötü nereden geliyor?”<sup>324</sup> Bütün bu sorularla kötünün kökenine inmeye çalışan Augustinus, Tanrı'nın mutlak iyi olduğundan yarattığı her şeyi de iyilik derecesi kendinden daha az olmak kaydıyla iyi yarattığından yola çıkarak, kötülüğün kaynağını noksanlıkta bulur. “Kötülüğün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden yani Tanrım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur.”<sup>325</sup>

Augustinus kötülüğün Tanrı'nın kendisinden kaynaklandığı fikrine zinhar katılmaz ve “kötülüğün nedenini insanın cüzi iradesinde, çektiğimiz acıların nedeni de senin yargılamalarındaki hakkaniyeti”<sup>326</sup> sözleriyle, kötülüğü insanın hatalarının bedelini ödemesi olarak tanımlar. Bildiğimiz üzere Platon düşünesinde en yüce erdem, ‘adalet’, Aristoteles’de ise ‘orta yol’ idi. Augustinus için ise erdem ‘insanın Tanrı’ya boyun eğmesi, iradesini Tanrı’nın iradesine sunmasıdır.’<sup>327</sup>

Augustinus’a göre insanda iyiliğin ve kötülüğün kaynağı olarak akıl ve duygular vardır. Akıl iyiyi, duygular ise kötüyü buyurur.<sup>328</sup> Augustinus’a göre insan Tanrı tarafından kendine benzer bir şekilde özgür iradeli olarak yaratılmıştır ancak insan bu iradesini Tanrıya benzeme yönünde bir başkaldırı olarak kullandığı için ‘ilk günah’ı işleyerek cennetten kovulur. İnsan, Tanrıya karşı geldiği için, iyilik ve kötülük arasında seçim yapma iradesini kaybetmiş ve işlediği günahın tek başına kurtulma imkânından da yoksun kalmıştır. İnsan içine düştüğü bu durumdan ancak Tanrı’nın lütfu ile kurtulabilir ancak Tanrı’nın kimlere bu lütfu göstereceği belli olmadığı için, bazıları kurtuluşa ererken bazıları yaşamları boyunca şeytanla birlikte lanetli bir ömür süreceklerdir.<sup>329</sup> Augustinus için bundan ötürü acı çekmenin anlamlı bir tarafı vardır. Çünkü insan, acıları kendi günahlarıyla yaratmıştır. Tanrı acı çekmemizi önleyebilecek güçtedir ancak O, bunu yaptığı takdirde özgür iradeyi yok saymış olur. Oysa özgür irade

<sup>324</sup> Augustinus, 144.

<sup>325</sup> Augustinus, 156.

<sup>326</sup> Augustinus, 142.

<sup>327</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 238.

<sup>328</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 238.

<sup>329</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 237.

büyük bir iyiliktir ve dünya dengededir; tüm sonuçlarına rağmen özgür iradenin mevcut olmamasındansa, olması daha iyidir.

Augustinus kötülüğün nedenlerini *İtiraflar*'ında şöyle sıralar; kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvet.<sup>330</sup> Augustinus'un varlık cetvelinde her daim altta olan üstte olana tabidir, ne zaman ki altta olan düzeni bozar ve üstte olanı, daha iyi olanı baştan çıkarırsa işte o zaman kötülük başlar, düzensizlik ve adaletsizlik ortamı oluşur. Bu nedenle Augustinus'a göre kötülüğün başlangıç noktasının ne zaman olduğunu sormak, daha az iyi olanın, hangi şartlar altında daha iyi olana yön vermeye başladığını sormakla eşdeğerdir. Augustinus bu durumu insan ruhunun, insanın bedenini ve bedensel araçlarını bütün amaçlarına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı, bu düzenin bozulması tutku, duygusal istek ve cinsel arzuların ruhun akıllı tarafının kontrolünden çıkıp, ruha tahakküm etmesi olarak açıklar.<sup>331</sup>

Augustinus'un düşüncesinde bulunan çelişkilerin, yaşadığı dönemle yakın ilişkisi vardır. Roma İmparatorluğu'nun bunalımlı devrinde yaşayan Augustinus'un düşüncesinin seyrinde hem iç savaşın hem de dış tehditlerin yaşanması, aynı zamanda inanç kargaşalarının varlığı da etkili olur. Hayatının bir döneminde Maniheizm'e merak salan Augustinus, teolojik gel-gitlerle dolu yaşantısının ortalarına doğru, inançlı bir Hıristiyan olan annesinin de etkisiyle Hıristiyan düşüncesinin Tanrı'sını kabul etmiştir. Zerdüştlük, Budizm ve Hıristiyanlık karışımı bir din olan Maniheizm ya da bilinen adıyla Mani öğretisi yaratılışı ikici bir anlayışla izah eder. İyiliğin kaynağı olan ışık (ruh) ve kötülüğün kaynağı olan karanlık (şeytan/madde) sürekli bir mücadele halindedir. İnsanı küçük bir âlem olarak tanımlayan Mani'ye göre, insanın yaratıcısı da karanlıkların hükümdarıdır.<sup>332</sup> Augustinus, yaşamının ilk yıllarında tesiri altında kaldığı Maniciliğin, bu düalizminden bir türlü kurtulamadığını şöyle ifade eder: "Kötünün maddesel bir cevher olduğuna olan inancım buradan kaynaklanıyordu. Kötü maddi, korkunç, şekilsiz bir varlıktı... Maniciler ona yeryüzü diyorlardı, kimi zaman da hava gibi akışkan ve inceydi, onlara göre bu basit dünyaya süzölmüş kötü ruhtu. İçimdeki bir tür dindarlık Tanrı'nın kötü hiçbir şey yaratmadığına inanmaya zorluyordu, birbirine

<sup>330</sup> Augustinus, 63.

<sup>331</sup> Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, İstanbul 2001, 63.

<sup>332</sup> Bolay, 243.

karşıt ve düşman iki cevher düşündüm, ikisi de sonsuzdu, ama iyi olan kötuden daha büyük bir sonsuzluktu. Bütün küfürlerim bu çekinceli ilkeden çıkıyordu...”<sup>333</sup>

Augustinus’a göre insan yaşamı boyunca mutluluğun peşinde koşar. O da yıllarca bunun peşinde koşmuş ve sonunda hakiki mutluluğun Tanrı sevgisinde gizli olduğunu anlamıştır. Ruh, Tanrı tarafından yaratıldığı için ancak ona kavuşunca mutlu olacaktır. Tanrı sevgisi insanı yukarı doğru çekerken, dünyevi zevkler aşağı doğru çeker. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olduğundan içinde tanrısallıktan izler taşır. Bu nedenle Tanrı’ya yakın olmak ihtiyacındadır. Augustinus bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar. İnsan sonlu ve eksik oluşundan dolayı tamamlanmak arzusuyla sever. Bu noktada kişisel tercihlerin farklılığına değinen Augustinus’a göre bazıları maddi şeyleri, bazıları diğer insanları bazıları da yalnızca kendilerini severler. Ancak insanın Tanrı’dan başka her şeye karşı yönelmiş olduğu sevgisi tatminsiz kalacaktır, insan doğası gereği sonsuz doyum ve mutluluğa ancak Tanrı sevgisiyle ulaşır.<sup>334</sup>

İnsanın mutluluğunun önündeki engelin kişisel alışkanlıklar olduğunu düşünen Augustinus, insan kalbinde hem iyiye hem de kötüye doğru bir meyil olduğuna inanır. İnsan sürekli iyi ve kötü arasındaki çatışmayı yaşar ve iradesini eksik kullandığı sürece de bu çatışmalar son bulmayacaktır. Augustinus’ta insanın iradesini tam ve yetkin kullanmasının anlamı, insanın yaşamını dünyevi/maddi hazlara boyun eğmeden, Tanrı’ya yaklaşmak için harcamasıdır. Tanrı’nın yalnızca iyiliği yarattığını, kötülüğün ise iyiliğin noksanlığından ortaya çıktığını savunan Augustinus’ta insan, iradesini tam olarak kullanıp Tanrı’ya yöneldiği takdirde dünyevi kötülöklere ve acılara katlanmak zorunda kalmayacaktır. İnsan mutlu olmak istiyorsa tutkularını, aklıyla sınırlamak zorundadır. Augustinus insanlardaki mutsuzluğun nedeni olarak, onların kendilerini daha mutsuz kılan başka nesnelere uğraşıyor olmalarını görür. Bu nedenle “insanlarda hala parlayan küçük bir ışık vardır, ışığınız varken yürüyün ki karanlıklar sizi kaplamasın”<sup>335</sup> şeklinde nasihat eder. Augustinus’un düşünceleri kendisinden yüzlerce yıl sonra dahi A. Thomas ve Calvinizm taraftarlarıncı sürdürölmeye devam etmiştir. Augustinus’tan on iki yüzyıl sonra ise kötölük problemi aynı iyimser bakış açısıyla Leibniz’de karşımıza çıkacaktır.

<sup>333</sup> Küken, Gülnihal, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2001, 140.

<sup>334</sup> Augustinus, 114-120.

<sup>335</sup> Augustinus, 240.

Ortaçağın önemli düşünürlerinden Aquinalı Thomas (1225-1274) felsefe tarihinin en önemli teolog ve filozoflarından biridir. Yapmış olduğu sentezlerle Ortaçağ felsefi düşüncesini çıkabileceği en üst noktaya taşıyan A. Thomas'ın önemini B. Russell, "O, gerçekte Kant'la Hegel'in yapmış olduğundan daha büyük bir etkiyi temsil eder"<sup>336</sup> sözleriyle ifade eder.

A.Thomas insan ve etik görüşünde de sentez metoduyla ilerler ve Hıristiyan inancıyla Aristotelesçi düşünceleri birleştirmeye çalışır. İnsanı hem bir tabiat varlığı hem de Tanrı'nın yaratımı olarak ele alan düşünür için, insanın Tanrı tarafından yaratılmış olması, onun doğaüstü yönünü vurgular. Ruhun 'canlı nesneye biçim kazandıran güç' olduğunu düşünen A. Thomas'da her ruh kendi başına bir özü temsil eder ve yine her ruh, Tanrı'nın özel bir yaratımıdır. Evrenin bir varlık hiyerarşisi içerisinde yaratıldığını kabul eden A. Thomas için en altta cansız cisimler, onun üstünde bitkiler, sonra hayvanlar, sonra da insanlar bulunur, daha yüksek bir mevkide melekler, en üstte ise Tanrı bulunmaktadır.<sup>337</sup> İnsana, akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle hayvan ile Tanrı arasındaki bir konumda yer açan A. Thomas, insanı hem bu dünyaya hem de diğer âleme ait, her iki âlemde de pay almak için çabalaması gereken bir varlık olarak düşünür.

İnsanın mutluluğunu sağlayacak olanın Tanrı bilgisi olduğunu düşünen Aquinalı'ya göre Tanrı bilgisi, ona erişmek, kavuşmak, onunla bir bütün olma halidir ve bu bilgi entelektüel bir bilgiden ziyade bir tür azizlere yaraşır bilgidir. Her insanın bunu gerçekleştirebilmesi mümkün olmadığından, insan için mutluluğun bu dünyaya ait bir duygu olmadığını, bundan dolayı insanın bu dünyada en yüksek amacına erişemeyeceğini söylemek mümkündür. Ama Hıristiyan inancısında da yer alan ahiret anlayışıyla, mutluluğa kapı aralayan A. Thomas'ın düşüncesini akıllı bir hayvan olan insanın; kuvvetli bir iman, öteki dünyada mutlu olacağına yönelik umut ve Tanrı sevgisi (aşkı) ile dünyevi yaşamını düzenlemesini bu üç erdem aracılığıyla en nihayetinde mutluluğa erişebileceği şeklinde özetlemek mümkün olabilir.

İnsan ruh ve bedenden oluşmuştur; ne yalnızca ruh ne de yalnızca beden onun tanımı olmaz. O, her ikisinin de bir araya gelmesiyle oluşan ama ikisinden de hiçbiri

<sup>336</sup> Cevizci, 2001, 260.

<sup>337</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 254-255.



olmayan üçüncü bir varlık gibidir.<sup>338</sup> İnsan bu özel yapısı gereği anlama yetisine sahip bir varlıktır. Bireysel iradesini tanrısal iradeye uyduran insan, ahlaki olarak iyilik eden iyi insan'dır, ancak bunu başaramayanlar kötü dediğimiz şeylerin ortaya çıkmasına sebep olurlar. İnsanın en yüksek iyiliğe ulaşması ancak Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla insanın kurtuluşa ermesi için Tanrı krallığının temsilcileri olan ruhbanların iktidarına (kilise) ihtiyacı vardır.<sup>339</sup>

Kötülük sorunu karşısında Aristotelesçi çizgisinin dışına çıkarak, Yeni Platoncu düşünceyi benimseyen Augustinus ve büyük İslam düşünürü İbn Sînâ'dan etkilenen Aquinalı için kötülük, iyiliğin noksanlığı olarak tanımlanır. Onun düşüncesinde kötülük bir öz, doğa, biçim ya da eylem değil, bir olumsuzlama ya da ayrıcalık da değildir, kötülük sadece bir şeyin içinde olması gereken iyilikten mahrum olmak şeklinde anlam bulur.<sup>340</sup> Varlıkların Tanrı tarafından yaratıldığını savunan düşünür için, kötülük Tanrı yaratımı değil, aksine Tanrı onu yaratmadığı için vardır. Şeylerin özleri bakımından sahip olması gereken bazı nitelikler olduğunu düşünen A. Thomas için, kötülük, şeylerin tabiatlarında zorunlu olarak bulunması gerektiği halde, miktar olarak daha az bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Kötülüğün iyiliğin bilinebilmesi için bir gereklilik olduğunu düşünen A. Thomas'a göre kötülük bizatihi bir varlık olarak yoktur ancak, varlığı daha büyük iyiliklere sebep olmak üzere varlığa gelmiştir.<sup>341</sup> Bu bağlamda kötülük sorununu ele alış biçimi bakımından İslam düşünürleri İbn Sînâ, Gazzali ve İbn Rüşd ile benzer fikirlere sahip olan A. Thomas'ın düşüncesini bu yönde şekillendirmesinde, nasıl ki İslam düşünürlerinin bakış açısını şekillendiren başlıca etkenin İslam inancı ve Kur'an-ı Kerim olduğunu düşünüyorsak, onun düşüncesini şekillendiren başlıca nedenin de Hıristiyan inancına olan bağlılığı olduğunu düşünebiliriz. Bu bağlamda iyi bir sentezci olduğunu bildiğimiz A. Thomas'ın, kötülük sorunu karşısındaki pozitif tutumunu da Augustinus düşüncesi, İslam düşünürlerinin fikirleri ve Hıristiyan inancıyla sentezleyerek ortaya koyduğu söyleyemek mümkün olabilir.

<sup>338</sup> Aquinas, T., *Varlık ve Öz*, (Çev.: Oğuz Özügül), Say Yay., İstanbul 2007, 53.

<sup>339</sup> Elmalı, O., Özden, H. Ö., 256.

<sup>340</sup> Maritain, J., *Saint Thomas and The Problem of Evil*, [Elektronik Sürüm], Marquette University Press, Milwaukee 1942, 2.

<sup>341</sup> Maritain, 9.

Aquinas'a göre varlıkların eylemlerini yaparken güttükleri amaç daima iyidir; her eylem ve hareket mükemmelliğe ulaşmak için bir çabadır. Mükemmellik iyi olduğuna göre, her eylem ve hareket iyilik elde etmek için yapılmaktadır.<sup>342</sup> Bu görüşüyle âlemdaki düzende tesadüfiliğe yer bırakmayan A. Thomas, her varlık için iyiliğe yönelmiş olmayı zorunluluk olarak görür. O halde kötülükler nasıl açıklanabilir? Ona göre kötü olarak adlandırılan şeyleri varlıklar bir amaç dâhilinde, isteyerek yapmazlar. Zira kusur ve eksiklikler ya nedendeki ya da eylemdeki bir eksiklikten dolayı ortaya çıkar. Mesela yeni doğmuş bir bebekte bir eksiklik veya tuhafılık ortaya çıkmışsa bunun nedeni menideki bozukluktur. Benzer şekilde topallık, bacak kemiğinin eğilmiş olmasından kaynaklanır.<sup>343</sup> Her failin sahip olduğu aktif güçle uyum içinde eylemde bulunmasını zorunlu kılan ve bu eylemlerinde daima iyiye yönelik olduğunu savunan A. Thomas, aktif güçteki eksikliğin, failin iyiye yönelmesine engel olabileceğini ve bu türden bir eksiklik neticesinde ise ortaya çıkan kötülüğün amaçlanmış olamayacağını iddia eder.<sup>344</sup>

Bütün akıllı varlıkların özleri gereği iyiye yöneleceğini savunan düşünür için, akli selim hiçbir varlığın kötü sonuç doğuracak bir eylemde bulunması söz konusu dahi olamaz. A. Thomas'ın kötülük karşısındaki düşünceleri çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Kötü insanların varlığını ya da kötülük olarak bildiğimiz eylemlerin varlığı bunun en önemli kanıtıdır. Şayet Aquinalı'nın dediği gibi kimse bilerek kötülük yapmıyorsa, suç-ceza müeyyidesi nasıl işleyecektir? Yöneltilen eleştirilere kötülüğün bir öz olmadığı, mahrumiyetten kaynaklığı fikriyle yanıt veren A. Thomas'a göre, bütün varlıkları Tanrı yarattığına ve Tanrı da mükemmel olduğuna göre, O'nun yarattığı hiçbir varlığın özü itibariyle kötü olması düşünülemez.<sup>345</sup>

Kötülüğün öz olmadığı için kendi başına çoğalamayacağını bu nedenle kötülük adı altında gördüğümüz ne varsa, ne kadar çoğalırsa çoğalsın var olan iyilikle yarış edemeyeceğini savunan filozof, iyilik öz olduğu için en yüce iyilik kavramından bahsedebileceğini ancak kötülük öz olmadığı için en büyük kötülük diye bir şeyin söz konusu olamayacağı kanaatindedir.<sup>346</sup>

<sup>342</sup> Maritain, 6; Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yay., İstanbul 2006, 96.

<sup>343</sup> Tarakçı, 97.

<sup>344</sup> Maritain, 7; Tarakçı, 97.

<sup>345</sup> Maritain, 8; Tarakçı, 100.

<sup>346</sup> Tarakçı, 101.

#### 2.1.4. İslam Felsefesinde Kötülük Problemi

Kötülük problemi İslam düşünürleri tarafından da önemsenmiş ve incelenmiş konulardan biridir. Kur'an gibi güçlü bir yol gösterici kaynak, iyilik, kötülük, adalet, özgürlük konusunda tereddütte bırakmayacak açıklamalarla doludur. "Kur'an'ın ilgilendiği mantık ve haklı çıkarma değil, insan ve Tanrı arasındaki dinamik ilişkidir. Bu nedendir ki kötülük problemine ve insan toplumundan çekilen ıstıraba tek bir cevap verilemez"<sup>347</sup> sözlerini doğrularcasına kötülük problemi kelami açıdan farklı bakış açılarıyla ele alınmaktadır. Ancak bu farklı düşünceler yakından incelendiğinde Batıdaki kadar sistematik bir yapıda olmadığı fark edilecektir. İki büyük İslami ekol olan Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin farklı bakış açıları bunun nedenleri arasında sayılabilir. Mutezile'nin sorgulayıcı yaklaşımının yanı sıra Ehl-i Sünnet kötülük kavramını daha ziyade Allah'ın hikmeti olarak görmüştür. Bu bağlamda İslam düşüncesinde 'şer' olarak ele alınan kötülük probleminin, 'ceza' ve 'imtihan' kavramlarıyla beraber ele alındığını söylemek mümkün olur. Yaran, İslam düşüncesinde kötülük probleminin ele alınış biçimini "Allah'ın kötülükle ilgili hikmetinin bilinemezliği, insanın irade hürriyetini kötüye kullanmasının kötülükler neden olduğu, manevi terbiye ve disiplin için yararlı olduğu, kötülüklerden dolayı çekilen gereksiz sıkıntılar varsa bunların öte dünyada telafi edilerek adaletin yerini bulup nihayetle iyiliklerin galip geleceği..."<sup>348</sup> şeklinde özetler.

Kötülük anlamına gelen 'Şer' kelimesi, Kur'an'da yirmi altı yerde geçmektedir. Bu ayetlerden bazılarında şerri gerçek anlamda bilen yalnız Allah olduğu (Bakara: 2/216, Âl-i İmrân: 3/180, Nûr: 24/11) ve insanlar tarafından şer gibi görülen şeylerde hayır, hayır gibi görülenlerde ise şer olabileceği vurgulanır.<sup>349</sup> Kur'an'ın genel muhtevası içerisinde varlığı kabul edilen şerlerin, yerine göre değişik gayelere matuf olduğu anlaşılmaktadır; insanı olgunlaştırmak, onun sabrını artırmak ve şerleri tanıyıp onlardan kaçınmak suretiyle ahiret bakımından güzel olana kavuşmasını sağlamak bu gayeler arasında sayılabilir.<sup>350</sup>

<sup>347</sup> Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., İstanbul 2016, 127.

<sup>348</sup> Yaran, 2016, 19.

<sup>349</sup> Avcı, M., Saygılı, S., Denizler, N., Bayrakdar, N. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, Eğitim Yay., Konya 2018, 43.

<sup>350</sup> Avcı vd., 44.

İslam düşüncesinde insanın bu dünyada varlığa geliş amacının imtihan olduğu birçok ayette dile gelir. Hud suresinde yer alan şu ayeti kerime buna bir örnektir; “O, hanginizin ameli, hal ve hareketlerinin daha güzel olacağı hususunda sizleri imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yaratandır” (Hud, 7). Ayrıca Kur’an’da nefis terbiyesi ve davranışlarda olgunlaşma için musibetlerin öneminden de bahsedilir. Araf suresinde bu durum şu ayet ile izah edilir; “Biz hangi kasabaya bir peygamber gönderdiysek, ora halkını, yalvarıp yakarsınlar diye darlık ve sıkıntıya uğratmışızdır” (A’raf, 94). Kötümser bir bakış açısıyla bakılacak olursa mutlak iyiliğe sahip olan yaratıcının bile isteyerek kötülüğe müsaade etmesi, kabullenilir bir durum değildir. Ancak çok yönlü düşünecek olursak bu durumda dahi iyi yönler görebilmek mümkündür. Karşılaşılan zorluk ve sıkıntılar, kişiyi manevi yönden güçlendirip yaratıcının varlığına, kudretine ve iyiliğine sığınmayı sağlamaktadır. Çünkü musibetler bunlarla karşılaşanların davranış bakımından olgunlaşmaları kadar iman ve insani yönden de olgunlaşmalarını sağlar. Yalnızca kişinin kendini değil, toplumsal açıdan varlığını da geliştirir; kişiler arası iletişimi güçlendirir, insanların birbirlerinin acıları karşısında duydukları acıma hissi, merhamet duymalarına neden olur ve insani ilişkiler gelişir. Yalnız İslam düşüncesinde şu noktanın altını çizmekte fayda var. İslam dininin yol gösterici kaynağı Kur’an-ı Kerim’de, Nisa suresinin ilgili ayetinde “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir” (Nisa, 9) yazar.<sup>351</sup> Bu ayetten anlaşılacağı üzere, İslam dininde, insanın bizzat kendisi kötülüklerin sebebi görülmektedir.

Filozoflar açısından kötülük bizatihi ve arızı olmak üzere iki kısma ayrılır; bizatihi kötülük, eşyanın tabiatında var olan sabit yetkinliklerden birinin yokluğundan ibarettir. Arazi kötülük ise, eşyanın yetkinleşmesini engelleyen harici bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan kötülüktür.<sup>352</sup> Ahlaki (moral) kötülük, basit bir ifadeyle ahlaksızlıktır (immorality); bencillik, kıskançlık, açgözlülük, aldatma, acımasızlık, sertlik, korkaklık gibi kötülüklerle, savaşlar ve içerdikleri vahşet gibi büyük ölçekli kötülüklerdir.<sup>353</sup> Ahlaki alanda kötülük problemi açısından en çok tartışılan konulardan biri insanın özgürlüğü problemidir. İslam felsefesinde insan hürriyeti kavramı kaza,

<sup>351</sup> Yaran, 2016, 128-137.

<sup>352</sup> Özdemir, M., “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelami Açıdan Mukayeseli Bir Yaklaşım”, [Elektronik Sürüm], *Journal of Islamic Research*, 27(3), 235-250, s.236.

<sup>353</sup> Yaran, 2016, 34.

kader, ilahi irade, kesb gibi kavramlarla beraber ele alınır. Kur'an'da insan tam anlamıyla düşünce ve eylem özgürlüğüne sahiptir; “Deki: Bu HAK (Kitab) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun” (Kehf, 18/29), “Her kim küfrederse, küfrü kendi aleyhinedir. Kim de yararlı iş yaparsa, kendileri için hazırlanmış olurlar.” (Rûm, 30/44), “Şüphesiz o nefsi temizleyen kurtuluşa ermiştir. Onu kirleten ise hüsrana uğramıştır” (Şems, 91/9-10).<sup>354</sup>

Ehl-i Sünnet kelamcıları insanın ilahi iradeye boyun eğmekten başka çaresi olmadığını düşündüklerinden, kötülük problemini bir problem olarak ele almaktan ziyade, yaratıcının hikmetinden kaynaklandığı şeklinde kabullenici bir tavır sergilerler. Mu'tezile kelamcıları Allah'ın adalet ve kudretinin kötülük ile yan yana dahi gelebileceğini söylemelerine rağmen, fiziki ve ahlaki kötülükleri imtihan ve ibret kavramlarıyla izaha kalkışarak, mutlak iyilik sahibi yaratıcı fikrini açıklamakta kendilerini güç bir duruma düşürürler. Ayrıca Mu'tezile ekolü, kötü olarak adlandırılan şeylerin bize öyle geldiğini ancak Allah'ın daha büyük iyilikler uğruna ya da kullarının bu kötülüklerle sabır göstererek cennette makam sahibi olmaları maksadıyla bunlara müsaade ettiğini savunur. Elbette bu yaklaşım eleştirilebilir niteliktedir. Kaldı ki her kul, takva bakımından eşit olmadığından kiminin yaratana sığındığı musibette kimileri de isyana yönelerek, günahkâr olacaktır. Eş'ari kelamcılarının düşüncelerine yön veren Allah'ın mutlak kudret sahibi olmasıdır. Bu nedenle özgürlük, nedensellik ilkelerini düşüncelerinden çıkaran Eş'ari kelamcıları, kadercilik anlayışlarıyla, kötülüğe rıza göstermekten başka çare olmadığını savunurlar. İnsanın özgür olmadığı fikri beraberinde her şeyin failinin Allah olduğu düşüncesini doğurur, o zaman, iman sahibi kulun imanının nedeni yaratan ise, kâfirlerin, katillerin, küfürbazların, riyakârlığın nedeni de yaratıcı olmak zorundadır. Bu durumda Allah, kendi iradesiyle birbirinden farklı yarattığı kullarını, öteki dünyada günah ve sevapları bakımından nasıl yargılayacaktır? Bu sorular Eş'ari ekolünün düşüncelerinin aldığı eleştirilerden birkaçıdır.<sup>355</sup>

Kötülük probleminin İslam düşüncesinde sistemli bir şekilde, bir felsefi problem alanı olarak ele alınmasını Farabi'ye (870-950) borçlu olduğumuzu söylemeliyiz.<sup>356</sup>

<sup>354</sup> Özdemir, 2014, 331.

<sup>355</sup> Özdemir, 2014, 105-145.

<sup>356</sup> Taylan, N., “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 47-79, s.56.

Yeni-Platoncu yaklaşımlardan etkilenen Farabi'ye göre, Tanrı her bakımdan kâmil olduğu için O'nun fiili de kâmidir. Dolayısıyla kötü olarak görünen şeyler, maddenin kâmil nizamı kabul etme noktasında kusurlu olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>357</sup> Farabi'nin görüşünün arkasında onun sudur nazariyesi vardır. Her şeyin Bir Olan'dan mükemmel bir nizam ve sıra ile sudur etmesi nedeniyle, mükemmel varlıktan uzaklaştıkça kötülük dereceleri artar. Bu nedenle Farabi'ye göre doğal kötülük diye adlandırılan şey aslında yoktur, olanlar ise maddenin mükemmel olmayışından kaynaklanan, noksanlığıdır. Ahlaki kötülük ise insanın iradi bir varlık olması nedeniyle kendi seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Düşüncesinde insanın akıllı bir varlık olmasına büyük yer veren Fârâbî için insan seçimlerini akıl yardımı ile yapar ve aklını kullanıp iyiyi tercih ederse mutluluğa ulaşır. Erdemli insan fikrinden yola çıkarak erdemli toplum anlayışını ortaya koyan Fârâbî, insanların sevgi bağı ile birbirlerine bağlandıkları takdirde birbirlerine kötülük etmeyeceklerine inanır.<sup>358</sup>

İnsanın makrokozmos içinde bir mikrokozmos olduğunu düşünen İbn Sînâ (980-1037) evrendeki harmoninin bu düzene göre var olduğunu savunur. İyilik ve kötülüğün belirli bir düzen içinde var olduğu evrendeki ahengi anlayabilmek için kişinin bilincini eğitimle yetkinleştirmesi gerekmektedir. İyiliği ve kötülüğü birbirlerine eşit anlamlı (mütevâtî') yüce cinsler olarak görmeyen İbn Sînâ, kötülüğün her şeyde o şeye ait yetkinliğin yokluğuna, iyiliğin ise varlığına bir yönden delalet ettiğini düşünür.<sup>359</sup> Yüce âlimin iyilik ve kötülük hakkındaki tanımlarını kendi sözcükleriyle şöyle aktarmak mümkündür; "iyilik, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise, bir zatı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur. O halde Varlık, iyiliktir; Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ve ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir."<sup>360</sup> 'Sırf iyilik' olarak tanımladığı Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olan yaratıcıyı 'var olmaması asla düşünülemez varlık' olarak tanımlayan İbn Sînâ, varlık hiyerarşisini en yetkin varlık olan Allah'tan başlatarak, varlığın aşağı doğru indikçe

<sup>357</sup> Akdağ, Ö., "İbn Meymun'a Göre Kötülük Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, (65), 149-163, s.150.

<sup>358</sup> Özden, H. Ömer, *Türk Düşünce Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014, 47.

<sup>359</sup> İbn Sina, *Kitabu's-Şifa-Metafizik II*. (Çev.: Ekrem Demirci, Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2013, 51.

<sup>360</sup> İbn Sina, 101.

mükemmel olan yaratıcıdan aldığı payın da azalacağını ifade eden İbn Sînâ'ya göre, şeylerdeki iyilik ve kötülük durumu da temelde bu uzaklık ve yakınlıkla ilişkilidir.<sup>361</sup>

İnsanın karşısında iyi ve kötü seçenekleri bulunduğu gibi, evrende de iyi ve kötü bir arada bulunmaktadır. Âlem olabilecek en iyi âlem olmasına rağmen onda cehalet, elem ve günah gibi kötülükler de bulunur. Bu kötülükler türlerde değil, bireysel olarak kişilerde görülür. Kötülüğün nedenini maddenin noksanlığı olarak gören İbn Sînâ, onun aynı zamanda iyinin anlaşılması için bir gereklilik olduğunu farkındadır. Kötü olmadan iyi, çirkin olmadan güzel, noksanlık olmadan tamlık, günah olmadan sevap anlaşılabilir. Öyleyse kötü, ilâhi hikmetin bir gereğidir.<sup>362</sup> Bu noktada kötülüğün çokluğuna dair yapılacak olan eleştirilere de cevap veren İbn Sînâ'ya göre “kötülük ‘çoktur’, ‘çoğunluk’ değildir. ‘Çok’ ile ‘çoğunluk’ arasında fark vardır; kötülük olarak adlandırdığımız hastalıklar, afetler, savaşlar, mukabili olan iyilikten daha az olmak kaydıyla, ‘çok’ miktarda vardır ama ‘çoğunluk’ şeklinde ifade edilecek durumda değildir.”<sup>363</sup>

İslam düşünürleri kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın kudreti arasındaki ilişkiyi açıklamak gayretiyle birçok izah türü geliştirmişlerdir. Örneğin İhvan-ı Safa (10. Yüzyıl) kötülüğün izahı hususunda onun varlığının izafi olduğunu öne sürer; kötülüklerle de aslında iyilik bulunur ancak bu gören gözle alakalıdır, bazı durumlarda ise insanın nefesine yenik düşmesi kötülüğü ortaya çıkarmaktadır. İhvan-ı Safa'nın Risaleleri'ndeki veciz bir ifadeyle; “nefis, eğer akla yönelirse eylemleri sağlıklı olur ve tabiatından kaynaklanan bozukluklardan kurtulur. Yok eğer tabiatına meylerse, o zaman eylemleri problemlidir, işleri de çirkin olur; kendi dayanaklarından yoksun kalır ve cehalet denizinde boğulur.”<sup>364</sup>

Bir diğer İslam düşünürü olan İmam Gazali (1058- 1111) de âlemin bir düzen içerisinde olduğunu düşünmekte ve bu düzenin aksi olsaydı, âlemdeki nizamın bozulacağını dile getirmektedir. Buradan hareketle o, bu âlemin olduğu halden daha iyi olmasının mümkün olmadığı neticesine ulaşır. Eğer âlem, bu halinden daha mükemmel olsaydı ve Tanrı onu var etmeseydi bu durum, Tanrı'nın adaletine karşı bir durum

<sup>361</sup> Özden, 2014, 101.

<sup>362</sup> Özden, 2014, 68.

<sup>363</sup> İbn Sina, 168.

<sup>364</sup> Özdemir, 2014, 35.

olurdu.<sup>365</sup> Allah'ın Rahman ve Rahim isimlerinden yola çıkan Gazali'ye göre "hiçbir merhametli kimse yoktur ki belaya uğrayan, acı çeken, işkence gören ve hasta olan birini görüp de gücü yettiği kadarıyla bunları gidermekte acele etmesin. Allah, her talihsizliği giderebilir, tüm yoksullukları ve acıları tersine çevirebilir, her türlü hastalığı, felaketleri ve afetleri yok edebilir. Kaldı ki dünya bütün bu hastalık, sıkıntı ve felaketlerle dolup taşmaktadır. Allah bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedir güçtedir ancak o, kullarını bela ve felaketlerle mücadeleye terk eder."<sup>366</sup> Allah'ın kullarını başbaşa bıraktığı bu mücadele sahnesinin hikmeti, her canlının idrak edebileceği bir şey değildir.

Antik Yunan düşünürü Herakleitos gibi düşünen Gazali, evrende kötü olarak adlandırdığımız yoksulluk, acılar, hastalıklar, doğal afetler gibi durumların iyiliğin anlaşılması için bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir. 'Şer olarak telakki edilen her şeyde bir hayır gizlidir' sözünü benimseyen Gazali'ye göre kötülük, insanın gayesine uygunluk-uygunsuzluk, toplum vasıtasıyla kazanılmış olan gelenek ve vehmin ulaştığı genellemelere göre değişen bir şeydir.<sup>367</sup> Bu bağlamda kötülük kavramının kültürel boyutuna işaret eden Gazali toplumların değişmesi ya da medenileşmesi ile beraber kötülük kavramının işaret ettiği olguların da değişeceğini vurgulamaktadır. Gazali'ye göre evrende var olan en küçük canlıdan en gelişmiş organizmaya kadar, evrenin işleyişindeki en küçük parçaya kadar her şeyde ilahi kudretin izi bulunmaktadır, her şey mükemmel bir nizamla, büyük harmoniyi oluştururlar. Bu bakış açısından yola çıkan Gazali'ye göre evren var olması muhtemel olanlar içinde en mükemmel özellikte olanıdır. Dünyada gözlemlediğimiz düzen, vücudumuzun işleyişi, varlıkların dağılımı vb. bütün konularda yaratıcının bilgeliği ve adaleti fark edilir. Bunun yanı sıra Gazali, kötülükler, acılar, hastalıklar ve zulümler için insanın iradesini kötüye kullanmasını gerekçe göstermez, "noksan olmadan kemalin kadri bilinmez"<sup>368</sup> diyen düşünürün teodise'sinin ayırıcı noktası burasıdır; onda tıpkı Herakleitos gibi her şeyin zıddı ile bilinebileceği fikri hâkimdir. "Gece olmasa gündüzün; hastalık olmasa sıhhatin; cehennem olmasa cennetin; hayvanlar olmasa insanların... kadri bilinmezdi"<sup>369</sup> sözleriyle iyiliğin ve kötülüğün birbirlerinin zıddı olduklarını ve varlıklarının idraki için

<sup>365</sup> Akdağ, 151.

<sup>366</sup> Gazali, İ., *Esmâ'ül Hüsnâ*, (Çev.: M. Feriât), Feriât Yay., İstanbul 2005, 67.

<sup>367</sup> Akdağ, 151.

<sup>368</sup> Yaran, 2016, 181.

<sup>369</sup> Yaran, 2016, 181.



her ikisine de ihtiyaç bulunduğunu vurgular. Başka bir nokta ile de dikkatleri çeken Gazali, yaratıcının evreni en mükemmel, en kusursuz, saf iyilikten ibaret olarak yaratmak zorunda olmadığını altını çizer. Allah neyi nasıl istiyorsa o şekilde yapmak konusunda hürdür, “Allah hakkında hiçbir zorunluluk (vücut) kaydı konamaz”<sup>370</sup>

“İnsanoğlunu terbiye etmek için en kolay yol dindir”<sup>371</sup> diyen İbni Rüşd (1126-1198) bu hususu bütün yaşamına uygulamış, iyilik ve kötülük kavramını da dini çerçevede ele almıştır. Kötülük problemi hakkında İbni Sina ile benzer bir düşüncede olan İbni Rüşd’e göre kötülüğün somut ya da soyut bir varlığı yoktur. Ancak kötülük, eksik yaratılmış maddenin içinde her an ortaya çıkabilecek şekilde bulunmaktadır. Maddenin bu eksik varlığı ise onun düşüncesinde bir zorunluluktur çünkü madde eksik olmasaydı uhrevi hayat var olamayacak ve asıl büyük kötülük ortaya çıkacaktır.<sup>372</sup> İbni Rüşd kötülüğün, iyiliğin bilinmesi için gerekli bir şey olduğunu düşünmekte ve düalistlerin kabul ettiği gibi onun metafiziksel bir varlığa sahip olmadığını dile getirmektedir.<sup>373</sup>

Kötülük ile ilgili düşüncelerini ele almamız gereken bir diğer düşünür Yahudi Filozof İbni Meymûn’dur (1135-1204). İbni Rüşd’ün çağdaşı olan İbn Meymun “Şerlerin tümü eksikliklerdir” önermesinin kesin bir önerme olarak kabul edilebileceğini ifade eder. Zira bir kimse bu önermeyi yanlışlamaya kalkışırsa, bu kişi, birbirine karşıt durumları ve eşyanın tabiatını bilmiyor demektir.<sup>374</sup> Anlaşıyor ki İbni Meymun da Ortaçağ ve İslam düşünürleri gibi kötülüğün bizatihi varlığını kabul etmemekte ve kötü diye adlandırılan şeylerin tabiatlarındaki eksiklik nedeniyle bu şekilde tanımlandığını düşünmektedir. İbni Meymun’a göre Tanrı’nın kötü olan bir şeyi yapması mümkün değildir; Tanrı’nın yaptığı bütün işler ‘hayır’dır, hayra çıkacaktır. Yeni-Platoncu bir yaklaşımla kötülüğün nedenini maddi sebeplere bağlayan İbn Meymun, kötülük olarak adlandırılan şeylerin varlığına da bu bağlamda bir açıklama getirir:

*“Peki, Tanrı’nın tüm fiilleri hayır ise, ay altı âlemde tecrübe edilen kötülükler nereden kaynaklanmaktadır? İbni Meymun, Tanrı’nın her şeyi sahip olduğu tabiat üzere*

<sup>370</sup> Taylan, 67.

<sup>371</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-makal el-Keşf an Minhaci’l-edille*, Dergah Yay., İstanbul 2005, 20.

<sup>372</sup> İbn Rüşd, 215-220.

<sup>373</sup> Akdağ, 151.

<sup>374</sup> Akdağ, 152.

*var ettiğini ve ay altı âlemdeki şeyleri oluşturan maddenin de kendisine has olan bir tabiat üzere var edildiğini dile getirir. Zira arzın merkezine yaklaşıldıkça şeylerin cevheri kalınlaşır ve onların şeffaflığı ortadan kalkar. En üst feleğe yaklaşıldıkça şeyler şeffaf, nurlu ve daha şerefli hale gelir. Maddeye has olan bu tabiat yani onun kalın ve bulanık olması, her daim yokluğa (adem) mukarin olan bir tabiattır. Ay altı âlemde gerçekleşen tüm bozulmalar (fesad) ve kötülüklerin sebebi maddenin sahip olduğu bu tabiattır. Bu sebeple, maddesiz olarak var edilen şeylerde fesat söz konusu olmadığı gibi bunlara herhangi bir kötülük de ilişemez. Madde sahibi olsun ya da olmasın her şey Tanrı'nın varlık verme fiili ile var olur.”<sup>375</sup>*

İbni Meymun insan bireyleri arasındaki kötülüğü, insanın arzusuna bağlamaktadır.<sup>376</sup> Ona göre insanlar arasında yaşanan kötülüklerin sebebi de yine eksikliklerdir. Âlim insanın kötü olan hiçbir şey yapmayacağını düşünen İbni Meymun, cahil olanların ise hakikatin bilgisinden yoksun olmalarından dolayı hem kendilerine hem de diğer insanlara zarar verdiğine inanır. Ay altı âlemde yaşanan felaketlerin varlığını kabul eden düşünür doğal afetlerden zarar gören yerleşim yerlerinin yanı sıra bunlardan hiç etkilenmeyen yerleri de hesaba katar, bedensel kusurla dünyaya gelen bebeklerin varlığını kabul eder fakat binlerce sağlıklı doğum olduğunu da inkâr etmememiz gerektiğini düşünür. O halde filozofa göre, kötünün varlığı iyinin anlaşılabilmesi için bir zorunluluktur demek yanlış bir yorum olmayacaktır. Yıllar sonra aynı düşünce Leibniz'de de karşımıza çıkacaktır; âlemde kötülük de vardır, iyilik de; yalnız iyiliğin miktarı kötülükle kıyaslanamayacak kadar fazladır ve kötülüğün varoluş amacı yalnızca iyinin anlaşılabilmesidir.

Schopenhauer düşüncesi en çok ünlü tabip ve düşünür Ebubekir er-Razi (854-925) ile örtüşmektedir. Akdağ, Razi'nin kötülük hakkındaki görüşlerini şu şekilde aktarır; “mevcudattaki kötülük, hayırdan daha fazladır. Eğer insanın, ömrü boyunca tatmış olduğu rahatlık ve lezzeti, ona isabet eden acılara, şiddetli elemlere, kusurlara, kötürümlüğe, sefalete, hüznü ve felakete kıyas ederseniz, insanın varlığının büyük bir külfet ve şer olduğunu görürsünüz”<sup>377</sup> Bu pasaj anlam bakımından tam olarak Schopenhauer'ın “...tüm insanların mutluluğu, dünyanın her hangi bir yerinde bir

<sup>375</sup> Akdağ, 153.

<sup>376</sup> Akdağ, 159.

<sup>377</sup> Akdağ, 158.

insanın yaşadığı acıyı yok etmeye yetmiyor” pasajıyla anlamdaştır. İbn Meymun, Razi'nin bu düşüncesini tikel kötülükleri temele alarak yapılmış bir değerlendirme olması bakımından eleştirir ve âlemde yalnızca insan türünün yaşamadığını, bütün âlemdeki düzeni, kusursuzluğu, varlıkları bir bütün olarak ele almak gerekliliğini savunur. Zira İbn Meymun'a göre “insan, mevcudattaki konumu dikkate alınır, kendisinin bu âlemde çok küçük bir yer kapladığını öğrenecek ve böylece hakikat bu kişi için açık-seçik hale gelecektir.”<sup>378</sup> Yahudi bir düşünür olan İbn Meymun görüşlerini desteklemek için sıklıkla Tevrat'a başvurur. Örneğin Razi'yi bu noktada eleştiren İbn Meymun, Tevrat'ta geçen şu pasaj ile görüşünü destekler; “nerede kaldı ki bir kurtçuk olan insan ve bir böcek olan insanoğlu”<sup>379</sup> Maddeye kötülük atfederek Yeni-Platonculardan ayrılan İbn Meymun, Farabi ve İbn Sina gibi Tanrı'nın yarattığı her şeyin iyi olduğu fikrine sahiptir. Madde ay altı âlemdeki kötülüklerin nedeni olsa bile o da kendi başına metafiziksel bir kötülüğe sahip değildir; madde de Tanrı tarafından yaratıldığı için ve Tanrı onu bu tabiatla yarattığı için öyledir. Bu, evrendeki oluş-bozuluş için şarttır. Bu durum bir kötülük/eksiklik değil Tanrı'nın hikmetinin âlemdeki yansımadır.<sup>380</sup> Leibniz'in de dediği gibi bunların arkasında bizim insani aklımızla anlayamayacağımız bir hikmet vardır.

‘İslam Düşüncesi’ başlığı altında ele aldığımız yukarıdaki farklı bakış açıları ve ekollerden sonra genel olarak şunları söylemek mümkündür; “kötülük problemine Kelam, Tasavvuf, Felsefe ve Fıkıh gibi İslam düşüncesinin ana disiplinlerinin oluşumunda birinci derecede kaynaklık eden Kur'an açısından bakacak olursak problem biz insanlar açısından yine de çözümlenmiş görünmemektedir.”<sup>381</sup> Bunun öncelikli nedeni kötülük probleminin kabulünün akılla değil inançla sağlanıyor oluşudur. Yaratıcıya, Allah'a olan inanç öncelikle ele aldığımız düşünürlerde ardından da biz insanlarda farklı derecelerde olduğundan ve inancın eğitim ile değiştirilebilir olduğu boyutunun tartışmalara açık olması sebebiyle İslam düşüncesinde de kötülük sorunu nihayete erdirilememiştir.

Mehmet S. Aydın kötülüğün yalnızca monoteist dinler için bir problem olduğunu düşünür. Ona göre kötülük problemi “bir Tanrı'nın olmadığını ortaya koyacak güçte bir

<sup>378</sup> Akdağ, 158.

<sup>379</sup> Akdağ, 158.

<sup>380</sup> Akdağ, 160.

<sup>381</sup> Taylan, 48.

kanıtı temel olamamıştır, bu problem ancak teistik iddialar arasında bir tutarsızlığın olduğunu göstermeye çalışması bakımından önemlidir.”<sup>382</sup> Aydın, kötülük problemini ele alırken Tanrı’dan yola çıkmak yerine kötülük kavramının kendisinden başlanılmasının daha doğru bir yaklaşım olduğunu savunur. Kötülüğü iki türlü ele alan Aydın, fiziki(doğal) kötülük ve ahlaki kötülük ayrımıyla işe başlar. Her iki kötülük türünün de ortaya çıkardığı felsefi problemler farklıdır.<sup>383</sup> Ahlaki kötülüğün kaynağı insanın kendisidir. Kişi özgür iradesiyle aldığı kararlar neticesinde eylemde bulunur ve bunlar günah ya da sevap olarak değerlendirilir. “Tanrı şüphesiz, insanın yaşadığı dünyada bir takım ahlaki kötülüklerin bulunacağını ezeli bilgisiyle biliyordu. Yaratıcı güç, irade özgürlüğüne sahip kişilerin yaratılmasını ve dolayısıyla onun yaşadığı dünyada belli oranda bir kötülüğün bulunmasını ‘günahsız robotlar’ın yaşayacağı bir dünyaya tercih etmiştir”<sup>384</sup> Tanrı elbette dünyayı kötülüğün hiç var olmadığı ve insanı da her daim iyiliği seçen bir mahlûk olacak şekilde yaratabilirdi. Peki, bu durumda insanın özgürlüğü ve ahlaki seçimleri nasıl ele alınacaktı? Oysa insan taşıdığı bütün iyi ve iyi olmayan özellikleriyle bir bütündür. “Eğer korkaklık yatkınlığı olmasaydı cesarettten, acı çekme olmasaydı merhamet duygusundan söz etmek anlamsız olurdu.”<sup>385</sup> Din ve ahlak şu anda var olan insan içindir. Eğer bu insanın kötülüğe yatkınlığı olmasaydı ne dine ne de ahlaka gerek kalırdı. Ahlaki kötülük insanın eksik varlığından kaynaklanmaktadır. İnsanın varlığında hiçbir kötülüğün olmaması için onun tam anlamıyla yetkin olması gerekirdi. Tam anlamıyla yetkin olan ise yalnızca Tanrı’dır.<sup>386</sup>

Kötülük probleminin temelinde yatan esas sorun, yaratıcı ile yaratılan varlıklar arasındaki ilişkinin kavranamamasından kaynaklanmaktadır.<sup>387</sup> Kötülüğün varlığı ancak imtihan ve terbiye konuları ile beraber ele alındığı takdirde kulluk vazifeleri ve Tanrının mutlaklığı arasındaki ilişki açıklanabilir. Bu beraberinde âlemde şer değil hikmetin var olduğu gerçeğini getirir. Bu bağlamda ele alındığında kötülüğün bir problem olmadığı aksine Allah’ın hikmetinin bir delili olduğu ortaya çıkar. Hikmet öğretisine göre olaylar

<sup>382</sup> Aydın, S. Mehmet, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, 175.

<sup>383</sup> Aydın, 181.

<sup>384</sup> Aydın, 185.

<sup>385</sup> Aydın, 186.

<sup>386</sup> Aydın, 186.

<sup>387</sup> Ögük, E., “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti:Hikmet”, [Elektronik Sürüm], *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 11-38, s.22.

bir bütün olarak ele alınmalı, tek tek irdelenmemelidir zira insan zihni (âlimler ve takva sahipleri hariç) hikmeti idrak edebilmeye mazhar değildir.<sup>388</sup> Şerri gerçek anlamda bilen yalnızca Allah'tır ve kul tarafından şer gibi görülen şeylerde hayır, hayır gibi görülenlerde de şer olabilir. Bu nedenle insanların hayır ve şerri her zaman birbirinden ayırması mümkün değildir. İnsanlar hayır ve şerle imtihana tabi tutulacak, zerre miktarı hayır ve şer işleyen mutlaka karşılığını görecektir.<sup>389</sup> Yalnızca evrendeki kötülöklere bakıp bunların neticesinde mutlak bir yaratıcının olamayacağını düşünmek, ancak ölümü insan için bir son olarak gören sığ bakış açılarına özgüdür. İslam dininde esas olanın öteki alem olduğu fikri hakimdir.

### 2.1.5. Yeniçağ'da Kötülük Problemi

Felsefi iyimserliğin gelişimini Yeniçağ'da Rasyonalizmin babası sayılan 17. Yüzyıl Fransız düşünürü R. Descartes'la (1596-1650) başlatabiliriz. İnsanda var olduğuna emin olduğu iki şeyden birinin Tanrı fikri diğzerinin de zihin olduğunu düşünen Descartes, iyilik-kötülük sorunu karşısındaki tutumunu da bu çerçevede şekillendirir. Descartes'a göre insan sahip olduğu akılla, iyi ve kötü arasındaki ayrımı yapabilecek niteliktedir. Hayatta kötülöklere çok iyiliklerin bulunduğunu düşünen filozof, iyi ve kötü karşısında her insanda bulunan rölatif bakış açısından yola çıkarak insanlar rahatlık ve kolaylık veren şeylere iyi, zorluk veya rahatsızlık veren şeylere kötü demektedir, oysa onda bulunan bazı eksiklikleri hesaba katmadıklarını düşünür. Bu noktada örnek olarak iş teklifi alan birini ele alan Descartes, bu durumda işin sağladığı şeref ve menfaat iyi; zahmet, tehlike, zaman kaybı kötü olarak adlandırılır ve teklif alan kişi, işin iyi ve kötü yanları arasında karşılaştırma yaparak işi kabul ya da reddeder. Bu örnekten yola çıkan filozof, hayatta her zaman seçenekler bulunduğunu ve insanın sahip olduğu cüzi irade ile iyi olanı seçebileceğini savunur.<sup>390</sup>

Descartes'ın ardından gelen yıllarda iyimserlik Spinoza ve Leibniz'in büyük felsefi sistemlerinde tepe noktalarına ulaşmıştır. Spinoza'nın (1632-1677) sistemi Tanrı ideasına dayanır. Spinoza'nın düşüncesini anlayabilmek adına ilk önce bilinmesi gereken kavram, onun metafizik düşüncesinin temeli olan cevher (töz)'dir. Cevher;

<sup>388</sup> Öğük, 22.

<sup>389</sup> Öğük, 16.

<sup>390</sup> Descartes, R. *Ahlak Üzerine Mektuplar*, (1960), (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1996, 70.

kendi başına var olan, kendi kendisiyle kavranan, var olmak ve düşünölmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır.<sup>391</sup> Spinoza’da Doğa, Cevher, Töz ya da Tanrı olarak tanımlanan bu ‘şey’, özü gereği zorunlu olan, kudreti kendi özünden kaynaklanan, her şeyin nedeni olan zorunlu varlıktır.<sup>392</sup> Tanrının en yüce varlık olduğu ve evreni varlığa getiren neden olduğu, aşına olduğumuz bir düşünce şeklidir. Ancak Spinoza’nın düşüncesinin ayırıcı noktası, Tanrının evreni yaratmadığı fikridir, çünkü Tanrı evrenin bizzat kendisidir.<sup>393</sup> Felsefi düşüncedeki karşılığı panteizm (tüm tanrıçılık) olan Spinoza’nın bu yaklaşımında, tabiattaki kötölüğün varlığı nasıl açıklanabilir? Var olan her şey bizzat Tanrının kendisi ise, kötölük de Tanrısal özün içinde midir?

1677’de yayımlanan temel eseri *Ethica*’da, ahlaki düşüncesini kaleme alan Spinoza için duygular, ahlaki hayatı şekillendirmede belirleyici role sahiptir. Bu bağlamda iyi ve kötü kavramlarını ele alan düşünür için ‘kendinde iyi’ ve ‘kendinde kötü’ yoktur. İnsanın kendini koruma duygusuyla, zarar verecek olan şeylerden korunması iyi, korunma duygusunu desteklemeyen şeyler ise kötüdür. İyi ve kötü kavramları için genel geçer ifadeler kullanmayan Spinoza, bunların duruma göre insanlar tarafından belirlendiğı rölatif bir bakış açısı sunar.<sup>394</sup>

Spinoza’da iyilik, sevincin her türünü, sevince götüren her şeyi, kötölük ise zıddı olacak şekilde acı ve kederin her türünü kapsamaktadır. Onun düşüncesinde şeyler iyi olduğu için arzu edilmez, arzu ettiğimiz için iyidirler. Bu bağlamda nefret ettiğimiz şeyleri de kötü olarak değerlendiririz. İnsan kendi dışındaki varlıkları bilme ve anlama gücüne sahip yegâne varlıktır bu nedenle kendi için iyi ve kötünün neler olduğunun ayırdına varabilir. İyiye yönelme ve kötü olandan uzaklaşma bakımından insanın akılcı yönüne değinen Spinoza için bizler gelecekteki daha büyük bir iyiliğı şimdiki daha küçük bir iyiliğe, şimdiki daha küçük bir kötölüğü de gelecekteki daha büyük kötölüğe tercih ederiz.<sup>395</sup> İnsanın öznel bakış açısıyla iyi ve kötü ayrımı yaptığını düşünen Spinoza’ya göre insanlar arasında kurulan sevgi bağı iyilikle ilişkilidir; kişi sevdiği

<sup>391</sup> Spinoza, 31.

<sup>392</sup> Spinoza, 69.

<sup>393</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O. 191-193.

<sup>394</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O. 202.

<sup>395</sup> Cihan, M., “Spinoza’nın İnsana Bakışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 177-190, s.184.

sürece her türlü iyilik ve güzellikler peşinde koşarken, sevgisinin yerini nefret aldığında da aynı şekilde kötülük peşinde koşacaktır.<sup>396</sup>

Spinoza kötülüğün yalnızca hayal gücünde mevcut olduğu görüşündedir. Kötülüğün dünyadaki görüntüsünü aldatıcı bir yetenek olan hayal gücüne borçluyuzdur.<sup>397</sup> ‘Ne kadar insan varsa o kadar düşünce vardır’ düsturundan yola çıkan Spinoza, insanlar arası farklı zevkler, duyu algıları ve görüş farklılıklarından yola çıkarak herkesin her konu hakkında fikir beyan ettiğinden bu nedenle de ‘doğru’ hakkında bilgi kirliliği olduğundan yakınır. Çünkü insanlar arasında var olan bu farklı bakış açılarına göre kimine iyi, hoş, güzel gelen kimi için kötü ve zararlıdır. İyinin ve kötünün kişiler tarafından bu şekilde değerlendirilmesinin en nihayetinde Tanrı fikrini de eleştirmeye vardığını düşünen Spinoza’ya göre, insanlar kendi bakış açılarının farklılıklarından dolayı bazı şeylerde kusur görür ve bunun nedeni olarak da Tanrı’yı suçlar. “Oysa şeylerin mükemmelliği doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli; şeyler insanın duyularına hitap ediyor ya da etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı ya da zararlı diye daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez.”<sup>398</sup>

Zihnimizde varlıkların idelerini oluştururuz. Zihnimizdeki bu idelerle varlıkların bağdaşmak zorunda olduklarını düşünürüz. Eğer bu bağdaşma gerçekleşmezse varlıkların kötü olduğu gibi bir yargıya varırız.<sup>399</sup> Hayal gücünün bakış açısından fena ve kötü mevcutmuş gibi görünür; ama eğer varlıkları akılla tanırsak, her şeyin yetkin olduğunu anlarız. Bu nedenle Spinoza akılla tanımamız için bizi uyarır ve hayal gücüne karşı tedbirli olmaya çağırır. Hayal gücü ile tanımak eksiktir ve isabetli değildir; oysa akıl, doğası gereği şeyleri sonsuzluğun (Tanrı’nın) ışığı altında algılar.<sup>400</sup> Varlıkları akılla tanıyan bir insanın yaşamı sevinç ve özgürlük içinde geçirilmiş bir yaşamdır. Akılcı seçimlerle yaşayan özgür insan güçlü bir davranış için kudretli bir içgüdüyle doludur. Spinoza’da irade ve akıl bir ve aynı şeydir. Her ikisi de bireysel isteklerimizden ve fikirlerimizden başka bir şey değildir.<sup>401</sup> Zekâ olmadan akli bir yaşamın mümkün olmadığını ve insanın elinden geldiğince aklını mükemmel kılmak

<sup>396</sup> Spinoza, 190-191.

<sup>397</sup> Spinoza, 79.

<sup>398</sup> Spinoza, 9.

<sup>399</sup> Werner, 19.

<sup>400</sup> Spinoza, 134.

<sup>401</sup> Spinoza, 140.

için çabalamasını öneren Spinoza için insanın mutluluğu bundan ibarettir. Bu bağlamda onun düşüncesinde iyi olan şeyler akli yaşama uygun kötü olan şeyler ise insanı akli yaşamdan alıkoyanlardır.<sup>402</sup>

Leibniz (1646-1716) az miktarda kötülüğe yer verdiği düşüncesinde felsefi iyimserliğin en önemli temsilcilerinden biri olarak karşımıza çıkar. Onun düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri farklı filozofların ve ekollerin felsefelerini ayrıca dinleri ve mezhepleri uzlaştırma çabasında olmasıdır.<sup>403</sup> Leibniz'in *Theodicee* adlı eseri felsefi iyimserliğin özetidir. Theodise bu dünyanın, "olası bütün mümkün dünyalar arasında en iyi dünya" olarak görülebileceğinin formülüdür. Leibniz'in düşüncesi ve eseri felsefe tarihinde pesimizme karşı sunulan en güçlü argüman olarak bilinir. Bu nedenle bir sonraki bölümde detaylı olarak incelenecektir. Ancak bu noktada konunun akışına uygun olması bakımından kısaca değinilmiştir.

Leibniz'in iyimser felsefesi bazı tepkilerle karşılaşmıştır. Voltaire, *Candide* adlı hiciv eserinde, kötülük problemini Epikürosçu bakış açısıyla ele alarak, Leibniz'in iyimserliğiyle dalga geçer. Fransız aydınlanmasının babası olarak bilinen François Marie Arouet (1694-1778) ya da bilinen ismiyle Voltaire, Schopenhauer'a göre 'akıl Aristokrasisinin bir üyesi; kral ve prensleriyle aynı masada yeri olması gereken pırıl pırıl akıcı dili ve kendine özgü ince alayı ile Fransız Devrimi'ne ve Aydınlanma'ya büyük katkı sağlamış, düşünür, yazar, filozoftur.<sup>404</sup> Eserde, başkahramanı Candide ile bilge Pangloss'un başına dünyanın her türlü cefası gelir ancak Pangloss, olaylara Leibniz'in bakış açısından bakarak, başlarına gelen bütün olayları neden-sonuç çizgisinde -kendilerini suçlu çıkaracak şekilde- ele alır ve her fırsatta dünyanın mümkün olanlar içinde en iyisi olduğu vurgusunu yapar. Örnek olarak; "...her şeyin bir amacı vardır, o halde her şeyin en iyi amaç için olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. Burun gözlük takmak için yapılmıştır. İşte bunun içindir ki gözlük kullanıyoruz. Bacaklar dizlik giymek için yaratılmıştır; onun içindir ki dizlik kullanıyoruz. Taşlar yontulmak ve şato yapılmak için meydana getirilmiştir; onun için de Monseigneur'un gayet güzel bir şatosu var..."<sup>405</sup> sözlerini verebiliriz.

<sup>402</sup> Spinoza, 314.

<sup>403</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 214-215.

<sup>404</sup> Cartwright, D., *Schopenhauer*, (2010), (Çev.: Sibel Erduman), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2014, 18.

<sup>405</sup> Voltaire, *Candide*, (1759), (Çev.: Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, 4.



Voltaire'e göre dinin özü ne dogmalarında ne de getirdiği örgütlenmede bulunur; din özde, ortaya koyduğu bir ahlak sistemiyle anlam kazanır. Tanrı bu dünyada yarattığı her şeyi insana daha iyi imkânlar sunmak için var etmiştir, ırmaklar, yağmur, bereketli topraklar, meyve ağaçları, hayvanlar vd. Tanrı bu iyilikseverliğinin karşılığında insanlardan yalnızca ahlak yasasına itaat beklemektedir. 'Bana ibadet edin ve iyi olun' diyen Tanrı insanları davranışlarına göre cezalandırır ya da ödüllendirir. Böyle cezalandırıcı bir Tanrı olmadığında sosyal ve ahlaki düzenin tehlikeye gireceğini düşünen Voltaire'e göre Tanrı sosyal düzenin bekası için bir zorunluluktur. Bu nedenle Voltaire 'Tanrı'nın olmaması durumunda dahi, bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini' vurgular.<sup>406</sup>

Voltaire'in hayatı fikir alanında biricik bir savaştır. Onun mücadelesini ettiği düşünce hürriyeti, hoşgörü, akıl ve barıştır, insanın mutluluğudur; haksızlığın ve baskı altına alışı ortadan kaldırılmasıdır. Kısacası o, sırf bir nazariye olarak anlaşılmayan; tersine uygulama olarak görülmesi gereken aydınlanmadır. 'Biz mümkün olsa da dünyanın içine gömüldüğü bu yanılığa biraz aydınlık getirsek' diye düşüncelerini ifade eder. Nietzsche buna bakarak Voltaire için 'insanlığın en büyük kurtarıcısı' diyecektir.<sup>407</sup> Ancak bu büyük kurtarıcı 1755'deki büyük Lizbon depreminin ardından yaşamda sevdiği ve anlamlı bulduğu ne varsa yitirecek ve yaşamın karşısında insanın çaresizliği hakkında hepten karamsarlığa gömülecektir.

Çağdaş Batı kötülük problemi literatüründe fiziksel kötülükler ile ilgili somut çarpıcı bir örnek verilmek istendiğinde, genellikle Lizbon depreminden bahsedilir. 1 Kasım 1755 tarihinde, saat 9:40'ta, korkunç bir deprem Lizbon şehrini altüst eder. Richter ölçeğine göre 9 şiddetinde olduğu tahmin edilen, kayıtlı tarihteki bilinen en kötü sarsıntı olarak belirtilen bu depremde, sadece Lizbon'da yaklaşık 40.000 insanın öldüğü iddia edilir. Felaketin günü ve saati de önemlidir: O, Azizler Gününde, Lizbon kiliselerinin tıka basa dolu olduğu sabah ortası bir saatte olmuştu; insanların birçoğu yıkılan binaların altında kalarak, diğerleri deprem sonrası çıkan yangınlarda hayatlarını kaybetmişti; büyük bir kısmı da gelgit dalgaları tarafından yutulmuştu. Bu deprem daha

---

<sup>406</sup> Cevizci, 2010, 669-670.

<sup>407</sup> Weischedel, 2004, 201.

sonra gelen Batılı entelektüel kuşaklar üzerinde derin bir etki yapmış ve felsefi optimizmin çöküşünün hızlanmasında rol oynamıştır.<sup>408</sup>

Lizbon depremi haberi Voltaire’i dünya olayından kuşkulandırmaya götürmüştür. Tabiat, sonsuz derecede hatalar yapmaktadır; sakat doğumlar, veba, zehirler vb. Bu kadar düzenin yanında çok fazla düzensizlikler de mevcuttur. Voltaire ‘bu soruna kafa yorduğumda hummaya yakalanıyorum’ diye yakınır. ‘İnsan hayatında da durum bundan farklı değildir. Her yerde bireyin maruz kaldığı hastalıklar; siyatik, cürüm, ölüm ve lanete mahkûm oluş ortaya çıkmaktadır’ diye ekleyen Voltaire’e göre şu halde dünya Leibniz’in istediği gibi bütün mümkün dünyalar arasında en iyisi değildir; o bütün dünya kürelerinin en kötüsüdür.<sup>409</sup>

O halde bütün bunların anlamı nedir? Voltaire bu soruyu Tanrı sorusu ile ilişkili olarak sormaktadır. Onun tarafından yaratılan dünyada bu kadar saçmalıklar kendini gösterirken, Tanrı’nın iyiliğine inanabilir miyiz? Voltaire, Tanrı’nın haklı kılınmasını yani teodise’yi çözümlmek için umutsuzca girişimlerde bulunur ve iki ayrı neticeye ulaşır; ilkinde bu dünyada var olan bütün kötülükler, doğal afetler, katliamlar, savaşlar, hastalıklar vb. Tanrı’nın insanı gözetmediğinin delili olmalıdır. İkinci savı ise; Tanrı olabilecek dünyalar içinde en iyisini yapmak için çaba göstermiş ancak yine de kötülüğe mani olamamış ise bunun biz insanlar tarafından anlaşılamayacak kadar derin bir hikmeti olmalıdır.<sup>410</sup> Bu vardığı netice onun için kötülük probleminde son nokta olur. Ona göre “iyinin ve kötünün sorusu bir kaos olarak kalmaktadır, bu dürüst bir araştırmacı için çözümlenemezdir.”<sup>411</sup>

Kötülük probleminde ele alınan kötülük kavramının kendisinden ziyade, mutlak güce ve iyiliğe sahip olan Tanrı ile evrende varolan kötülük arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek olduğundan daha önce bahsedilmişti. Mevcut dinlere çok fazla itibar etmeyen ve çok net olmamakla birlikte akılcı deizmi savunduğu düşünülen İngiliz empirist David Hume’a (1711-1776) göre din, insanlar tarafından uydurulmamıştır ancak insanın yapısı gereği zorunlulukla ortaya çıkmıştır. Tanrı anlayışında ise kabul görülen yaygın düşüncenin aksine, Tanrı kavramının primitif bir güdüyle olmasa bile

<sup>408</sup> Yazoğlu, 80.

<sup>409</sup> Weischedel, W., *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), İz Yay., İstanbul 2014, 206-207.

<sup>410</sup> Cevizci, 2010, 671.

<sup>411</sup> Weischedel, 2014, 207-208.

zihnin, insan doğasından ayrılamayan kullanılışının bir sonucu olduğunu düşünür. Hume'un düşüncesinde Tanrı kavramı reel bir gerçeklikten değil, dış dünyadaki nesnelere izlenimlerinin karıştırılması sonucunda zihinde üretilmiştir.<sup>412</sup> Anlaşıldığı üzere Hume, mutlak kudretli bir Tanrı anlayışını savunmak yerine onun varlığını akılla temellendirmenin yollarını aramıştır. Hume'un Tanrının varlığını açıklama düşüncesi kötülük problemiyle beraber çıkmaza girecek ve o, nihayetinde kötülüğün varlığını kabul edip Tanrının olmadığını iddia edecektir.

Leibniz'in savunduğu Theodice, Voltaire'nin ardından Hume tarafından da büyük eleştirilere tutulmuştur. Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* (1779) adlı eserinde, kötülüğün varlığını Antikçağ düşünürü Epiküros'un düşüncesinden yola çıkarak "eğer Tanrı iyi ve mutlak kudretliyse, evrende kötülük neden vardır? Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde, güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem de kötülüğü önlemek istiyorsa, o zaman bu kötülük nereden geliyor?"<sup>413</sup> sözleriyle eleştirir. Hume'un kinayeli bir biçimde "çok kutsal olan dinimiz akıl üzerine değil de, iman üzerine kuruludur"<sup>414</sup> sözleriyle irdelemeye başladığı Hristiyan diniyle ilgili soruları, beraberinde Tanrı'nın niteliklerini de ele almasını gerektirir. Onun içinde bulunduğu şartlar gereği hakiki düşüncelerini ifade edemiyor oluşu, düşüncelerini başka şekilde sunma seçenekleri yaratmıştır. Hume'un sanki Tanrı'nın kudretini inceliyormuş gibi ele aldığı soruları ve bunlara verdiği cevapları, farklı bakış açısına sahip olanlar tarafından ilerleyen zamanlarda ateizmin gerekçesi olarak gösterilecektir. Çünkü Hume en başından şu ön kabulde başlar; evrende en ufak bir kötülüğün mevcut bulunması dahi, mutlak kudretli bir tanrının olmadığına delildir.

Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını dile getiren Kant (1724-1804) kötülük problemini teolojik değil ahlaki bir problem alanı olarak ele alır. Kant ahlaki kötülüğün kaynağını insanın tabiatında arar. O, insan tabiatında kötülüğe karşı bir

<sup>412</sup> Özden, H.Ö., Elmalı, O., 275.

<sup>413</sup> Hume, 1979, 165.

<sup>414</sup> Hume, D., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (1748), (Çev.: Oruç Aruoba). Say Yay., İstanbul 2010, 108.

eğilimin bulunduğunu kabul eder. “Bu eğilim kör ya da kölemsidir, iyicil olabilir de olmayabilir de”<sup>415</sup> demektedir.

Kant 1791’de ‘Tüm Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine’ başlıklı çok az bilinen bir deneme kaleme alır. Adından da anlaşılacağı üzere Kant bu denemede, teodisenin bilimin işi değil, bir inanç meselesi olduğunu ilan eder. Teodise bir bilim, ya da teorik bilgi sağlayabilecek bir disiplin gibi düşünüldüğü takdirde olanaksız olacaktır. Dolayısıyla tüm felsefi teodise girişimleri başarısız olmakla kalmaz; başarısız olmak zorundadır.<sup>416</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*’nde 2. baskının önsözünde nedenleriyle beraber açıkladığı ‘inanca yer açmak için bilgiyi yadsımak gerektiğini anladım’<sup>417</sup> deyişi, düşünce tarihinde çok önemli bir adımdır. Çünkü o, Tanrı hakkında teorik bir bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığını farkına varmıştır.<sup>418</sup> O kötülüğü felsefi teodiseye başvurmadan açıklamaya çalışan ilk düşünürdür. Bu nedenle o, kötülüğün iyiliksever bir Tanrıyla nasıl bağdaştırılabileceğinden ziyade, kötülük kavramı üzerine düşünerek, kötülüğün felsefi bir açıklamasını yapmaya çalışır.

Kant’a göre iyilik ve kötülük, sadece istencin (Willkür), istenç özgürlüğünün kullanılması için yarattığı bir kuralda, yani bir ilkede yatıyor olmalıdır. İyiliğin ve kötülüğün kaynağı olarak istenci ele alan Kant’a göre istenç, doğası itibariyle ne iyi ne de kötüdür, daha ziyade bizim iyi ya da kötü ilkeleri seçmemizi sağlayan şeydir.<sup>419</sup> Kant doğal eğilimlerimizin özünde iyi olduğunu düşünür, ancak istencin de devreye girmesiyle, özgür irademiz iyi ya da kötünün arasında seçimler yapmaktadır. İnsan hiçbir zaman içindeki kötüyü kabullenmez, aslında temel ilkelerden dolayı kötülük diye bir şey yoktur, tersine temel ilkelerin terk edilmesinden dolayı kötülük vardır.<sup>420</sup> Kant insanın (tek bir insanın değil genel insan ırkının) doğuştan iyi ya da kötü olduğunu düşünmez; insanın yaptığı seçimlerle ahlaken iyi ya da ahlaken kötü olarak ele alınacağını savunur.

Kant, kötülük probleminin çözümünü ise doğal eğilimler ve irade (istenç) arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde görür. Tanrı’nın insana doğuştan iyi olma

<sup>415</sup> Kraus, 52.

<sup>416</sup> Bernstein, 14.

<sup>417</sup> Kant, I. *Arı Usun Eleştirisi*. (1781), (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993, 23-47.

<sup>418</sup> Kant, 1995, 25.

<sup>419</sup> Kant, 2004, 4.

<sup>420</sup> Kraus, 49.

potansiyelini verdiği inanan Kant'a göre insan doğuştan iyi olmaya yetkindir, çünkü "Tanrı'nın ruhu, ahlaksal yasalara itici güç veren şeydir ve içimizdeki tüm ahlaksal iyilikler Tanrı ruhunun etkisidir."<sup>421</sup> Onun ödev ahlakı da bu düşünce üzerine kurulmuştur. Kant insanın gelişimsel sürecinde kötülüğün kaçınılmaz olduğuna inanır ancak o, kötülüğü Augustinus-Leibniz çizgisinde olduğu gibi Tanrı'nın mükemmel evren planının bir parçası olarak görmez. Kant'a göre insanın içinde kötüye bir eğilim vardır ancak kötü ne insanın şehvetinden ne de akıldan ortaya çıkmaktadır. Kötünün kökeni ne akılda ne de duylardadır, akıl ile duylar arasında sağlanan belirli bir ilintidedir. İnsan bencil tabiatı gereği kötüye meyledebilir. Ancak bu kötülüğün kaynağı erişilemez bir sırdır. Kötünün kökeni kavranamaz; insan kötüye kapılabilir ancak bu durum insanı ahlaken temelli kötü yapmaz, tersine iyiye dönüş bir iç yenileyişi mümkün olabilir. İnsanın ahlaksal olarak şekillendirilebilir bir varlık olduğunu düşünen Kant'a göre, insanı olumlu yönde değiştirecek olan şey törelerin iyileştirilmesi değil tersine, insanın düşünme şeklini değiştirmesiyle mümkündür. İnsan ancak kendi karakterini değiştirebildiği ölçüde ahlaki eylemlerde bulunabilir. Bu nedenle Kant'ın düşüncesinde doğruluk, karakterin ayırıcı ve en önemli özelliğidir.<sup>422</sup> İnsanların bazıları ahlaki iyiyi seçerken bazıları kötü olarak addettiğimiz şeyleri tercih ederler, bunun nedeni karakteristik özelliklerdir ve kişinin bu karakter özelliği Kant'ta değişmez nitelikte değildir; "iyi bir insan kötüleşebilir, kötü bir insan da iyi bir hal alabilir. Bu nedenle yozlaşmış bir kalbe rağmen iyi bir istence (wille) sahip bir insan için, uzaklaştığı iyiye geri dönme umudu hala vardır."<sup>423</sup>

Nasıl ki Sokrates zamanında gençleri yoldan çıkarmak suçundan hüküm giymiş ve ölüme mahkûm edilmişse, Schopenhauer'ın düşüncesine göre Hegel de benzer bir suç işlemekte ama ceza almamaktadır.<sup>424</sup> "Hegelmilik, gençlerin hemen hemen tümüne eşeyssel bir hastalık gibi bulaşmıştır. Bu hastalığın gövdenin bütün sıvılarını zehirlemesi gibi, Hegelmilik de insandaki bütün anlama yetisi güçlerini yıkar."<sup>425</sup> Bunlar yanlışlıkla ağızdan çıkan bir öfke patlamasının ürünleri değildir. Bunlar Schopenhauer'ın Hegel'e olan öfkesinin bilinçli olarak dışavurumlarıdır. Schopenhauer, Hegel'den (1770-1831) nefret etmektedir ama unuttuğu bir şey vardır; "ben Hegelci değilim diye onu reddeden

<sup>421</sup> Kraus, 61.

<sup>422</sup> Kraus, 75-77.

<sup>423</sup> Bernstein, 38.

<sup>424</sup> Slaboch, 935.

<sup>425</sup> Schopenhauer, 2015, 229.

bir kimse ciddi olarak felsefeyle uğraşacaksa, onunla hesaplaşmadan edemez.”<sup>426</sup> Schopenhauer’da karşımıza çıkan tablo da tam olarak böyledir

Hegel’ci diyalektizm evrendeki bütün oluş, bozuluşlarda kendini gösterir. Evren bu kendi iç ritminde sürekli olarak yeni şekiller yaratır ve onda kendi yaratıcı mahiyetini açığa vurur.<sup>427</sup> Bu sebepten Hegel’de bu evren hayatını tanrısallık olarak nitelendiren her şey, tanrısallığın içinde yaşamaktadır. Tanrı ‘sonsuz hayattır’. Böylece Hegel’in düşüncüsü, felsefi bir tanrıbilim haline gelir. Felsefenin konusu, Tanrı’dan ve onun açılımından başka bir şey değildir. Bu sebepten yalnızca Tanrı’yı mutlak olarak almak söz konusudur. Her şeyin içinde yaşayan ve içinde her şeyin yaşadığı Tanrı, elbette Hıristiyanlığın anladığı anlamda bir kişisel, metafiziksel bir yaratıcı Tanrı değildir. Tersine “dünyanın Tanrısı”dır. Hegel bunu Geist olarak adlandırır. Geist, Hegel için Tanrı’nın dünyadaki en yetkin görünüşüdür.<sup>428</sup>

Fakat eğer Tanrı Geist ise ve dünya, tanrının kendini açığa vurduğu bir tarz ise, bundan zorunlu olarak dünyanın da eninde sonunda manevi bir varlık olması icap eder. Nitekim Hegel de bu büyük mantıki sonucu çıkarmaktadır. Karşımızda gördüğümüz her şey, sadece onun ruhunun yarattığı insan ve yaratıklar değil; tersine nesnelere, dağlar, hayvanlar ve bitkiler de kısacası bütün tabiat Geist’tir.<sup>429</sup> Benzer düşünceler Spinoza ve Schiller’de de mevcuttur.

Dünyada var olan savaşlar, hastalıklar ve ölüm karşısında Hegel, Geist’i aklamak için şöyle der: “Dünya Tanrı’nın saf bir sergilenişi değildir; onun içinde buna karşı direnen bir şey vardır. Tanrı’ya aykırı olanın güçleri ve kargaşa (kaos) bunlardandır.”<sup>430</sup> Eğer yine de Hegel’in tekrar tekrar denediği gibi dünyayı tanrılıktan hareket ederek kavramaya sınımsız sarılırsak, bu takdirde sonunda şunu görürüz: Tanrı’nın dünya haline gelişi mücadele ve muhalefetle, zaman zaman zaferlerle ve sayısız yenilgilerle olup biter. Kendi kendini bulmayı Tanrı, sadece kısmen başarır. Geriye kalan mahvoluştur (Hegel başarısızlığa uğramıştır).<sup>431</sup>

<sup>426</sup> Weischedel, 2004, 278.

<sup>427</sup> Weischedel, 2004, 285.

<sup>428</sup> Weischedel, 2004, 285-286.

<sup>429</sup> Weischedel, 2004, 286.

<sup>430</sup> Weischedel, 2004, 290.

<sup>431</sup> Weischedel, 2004, 291.

18. yüzyılın bir diğer önemli Alman düşünürü Schelling (1775-1854), birçok noktada hamisi Kant ile hemfikir olsa da ondan tamamen farklı düşündüğü noktalarla dikkatleri çeker. Özgürlüğü ‘bilincine varılmış zorunluk’ şeklinde tanımlayan Schelling’e göre özgürlük ve zorunluk arasındaki bu ilişkiyi kavrayabilenler (Fichte, bizzat kendisi ve Hegel), bunu diyalektik yöntemle çözmeye çalışmışlardır, ancak Kant’ın bu noktadaki başarısızlığının nedeni ise diyalektik metodu ‘çıkılmaz bir yol’ olarak görmesinden kaynaklanır.<sup>432</sup> Doğadaki her şeyin etki ve karşı etki arasında sürekli bir gidip gelmeden ibaret olduğunu düşünen Schelling, varlığın tıpkı Heraklitos’ olduğu gibi karşıtlıklar arasındaki savaşla varlığa geldiğini savunur. Kötülük probleminde karşı bakış açısını da zıtlıkların karşılıklı ilişkisi şeklinde ele alan düşünürü göre kötünün tabiatını bütünlüğü içinde kavramak için, kötünün iyinin zorunlu şartı olduğunu anlamak gereklidir. Dolayısıyla kötünün güçleri iyiyi meydana çıkarmak için daima zorunludur.<sup>433</sup>

Bu noktaya kadar değinmiş olduğumuz benzer ya da farklı bakış açılarından sonra şunları söylemek yerinde olacaktır: Farklılık zenginliktir. Werner bu düşünceyi en güzel ifade eder; “ne denli soylu olursa olsun bir şeyi daima çoğaltmak gerçekten zavallılıktır. Çok çeşitlilik asla bir yetkinsizlik değildir, tersine iyi olan bir şeydir ve dünyanın zenginliğine bir katkıdır. ...O (Tanrı), en yüksek çeşitliliği en büyük düzenle birleştirmiştir. Tanrı’nın da yaptığı gibi kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir.”<sup>434</sup>

<sup>432</sup> Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016, 259.

<sup>433</sup> Werner, 108.

<sup>434</sup> Werner, 33.

## 2.2. TEODİSE: BİR İLAHİ ADALET SAVUNMASI

Bütün dini inanışlarda ama özellikle tek tanrılı dinlerde, Tanrı –yaratan, kutsal olan, yetkinliği ve iyiliği ile en yüce varlık olarak düşünülür. Ancak reel dünyada başta fiziksel kötülük olarak adlandırılan depremler, seller, afetler, hastalıklar, savaşların varlığı; günahlar, yalancılık, riyakârlık, iftiralar gibi ahlaki kötülüklerin varlığı insanları Tanrı'nın kudretini sorgulamaya itmiştir. İslam düşünürleri bu problemi ilahi inayet, ilahi hikmet, ihsan, lütuf, nizam gibi kavramlar etrafında şekillendirerek açıklama gayreti gösterirken, Batı felsefesinde buna “teodise” denilmiştir.<sup>435</sup> Bu noktada anlam kazanan teodise düşüncesi, idrak edilebilen bütün kötülöklere rağmen Tanrı'nın mutlak iyiliğini ve gücünü savunan; Tanrı'nın varlığı ile kötölüğün varlığını bağdaştırıp, en nihayetinde Tanrı'nın haklılığına varan bir düşünce şeklidir.

Yunanca Tanrı anlamına gelen ‘theos’ ve adalet anlamına gelen ‘dice’ sözcüklerinin birleşiminden oluşan ‘theodicy’ kavramını Leibniz, 1710’da yayımladığı *Theodicee* adlı eserinde kullanmış ve bu büyük çalışmada kötölük sorunu karşısında Tanrı'nın haklı çıkarılmasını kendine amaç edinmiştir. Leibniz’in düşüncesi mutlak iyimserliği temsil etmez. Kötölöğe de pay bırakır (cüzi de olsa). O, bizim dünyamız ‘mükemmeldir’ demek yerine, ‘bizim dünyamız Tanrı tarafından olabilecek dünyalar arasında en iyi dünya olarak seçilmiştir’ demektedir.<sup>436</sup> Leibniz kötölük problemini maddi dünyadan değil, Tanrı’dan başlayarak çözmeye çalışır. Ona göre kötölüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığını beraber ele almak bir çelişki gibi görünüyor olabilir, oysa burada düşünceyi yönlendiren kişisel bakış açısıdır.

### 2.2.1. Leibniz’in Teodise Düşüncesi

On yedinci yüzyılın rasyonalist Alman düşünürlerinden olan Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), rasyonalizmin en önemli düşünürlerinden olan Fransız René Descartes’ın (1596-1650) ‘töz’ kavramından hareket eder. Descartes’ın tözü, düalist bir yapıda olmak suretiyle ruh ve beden olarak karşımıza çıkar. Leibniz ise tözü, ‘Tabiatın hakiki atomları’ olarak tanımladığı ve ‘monad’ adını verdiği sonsuz sayıda ve yapıdaki

<sup>435</sup> Özden, H. Ö., “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötölük Problemi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 269-286, s.269.

<sup>436</sup> Leibniz, W., *Theodicee Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (1710), (Çev.: Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, XXXII.



yalın, ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme imkânına sahip tanecikler olarak tanımlar.<sup>437</sup> Monadların kendi içlerinde taşıdıkları maddi olmayan güçten dolayı, bireysel olarak hareket edebiliyor olmaları, onları Antikçağ düşünürü Demokritos'un atomlarından ayırır. Leibniz'in monadları nicelik olarak birbirinin aynısı olsa da onları farklı kılan, içsel dinamiklerinin değişkenliğinden kaynaklanan niteliksel farklarıdır.

Monadları 'penceresi olmayan kuvvetler' olarak tasvir eden Leibniz, burada onların kuvvetlerinin içsel olduğunu vurgulamaktadır. Her monad yalnızca kendini algılamakta ve sürekli bir değişim içindedir. Dışarıya kapalı olan ve kendi içinde yetkin olan sonsuz sayıdaki bütün monadlar, aynı şeyi yaşayıp, aynı şeyi tasavvur ettiklerinden, evrende kusursuz bir düzen vardır.<sup>438</sup> Hem madde hem de ruhun birer monad olduğunu düşünen Leibniz, ruh-beden arasındaki ilişkiyi, kendi verdiği isim olan 'önceden tasarlanmış uyum' ile açıklar. Leibniz, bu durumu açıklamak için 'birbirine paralel işleyen saat' örneğini kullanır ve bütün monadların en başından, aynı anda birbirlerine paralel olarak çalıştıkları iddiasıyla düşüncesini temellendirir.<sup>439</sup> Anlaşıldığı üzere Leibniz, âlemin belli bir düzene göre yaratılmış olması hususunda İslam düşünürü İbn Sînâ ile benzer fikre sahiptir. İbn Sînâ'nın inayet adını verdiği bu düzeni Leibniz, 'önceden kurulmuş uyum' ile açıklamaya çalışır.<sup>440</sup>

Tanrı idesinin insanda doğuştan var olduğuna inanan ve evrendeki her şeyin sonsuz sayıdaki monadların bir araya gelmesinden oluştuğunu düşünen Leibniz'de Tanrı, 'Monadların Monadı'dır. Monadlar, en üst monad olan Tanrı'dan başlamak üzere yetkinlik derecelerine göre sıralanırlar. Leibniz'in Tanrı'dan başlamak suretiyle düzenlediği bu monad piramidinde en üst Monad'dan en altta bulunan pasif maddeye varıncaya değin, monadların yoğunlukları farklılık gösterdiğinden, aşağı doğru indikçe yetkinlik de azalacaktır. Bu piramidde insan, en altta bulunan pasif madde ile en üstte bulunan Tanrı'nın arasında bir yerde bulunmaktadır.<sup>441</sup>

Sonsuz hürriyete sahip olan Tanrı, insanı da hür bir varlık olarak yaratmıştır. İnsanın hürlüğüne gelişigüzel bir hürlük olarak değil de Tanrı'ya karşı sorumluluk

<sup>437</sup> Leibniz, W., *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, (1720), (Çev.: Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2019, 39.

<sup>438</sup> Leibniz, 2019, 40-43.

<sup>439</sup> Leibniz, 2019, 59.

<sup>440</sup> Özden, 2013, 285.

<sup>441</sup> Leibniz, 2019, 75-76.

olarak açıklayan Leibniz'e göre de hürriyet, eylemlerimize akli kılavuz olarak kullanmamızı amaçlamaktadır. Ahlakın amacı ruhun açık ve seçik tasavvurlarla aydınlanmasıdır. Aydınlanmış ruh, diğer ruhların da iyiliğini ister. Erdem ve mutluluk el ele gider. İnsanın ilk görevi 'önceden kurulmuş uyum' sistemini bilmektir. Bu uyumu bilmek demek Tanrı'yı bilmek demektir. Bu bakımdan Leibniz'e göre, bilginin en yüksek amacı, Tanrı'yı akılla kavramaktır. Uzlaştırmacı yapısıyla teoloji ve felsefe arasında da ayırım yapmayan Leibniz, dinin gerçeklikleri ile aklın gerçekliklerinin uzlaşabileceğine inanmaktadır.<sup>442</sup>

Leibniz'in monadolojisi özellikle Tanrı-varlık ilişkisi bakımından eleştirilere maruz kalmıştır. Yapılan eleştirilerden en dikkat çeken kuşkusuz, kötülük problemi hakkındadır. Leibniz'e göre Tanrı en yüce monad olmasına rağmen, dünyada kötülük olarak addedilen durumların varlığı bir gerçekliktir. Tanrı bütün monad piramidini idare ediyorken en bilge ve en iyi monad'ın idaresinde bir takım kötülüklerin mevcut olması, Tanrı'nın iyiliği ile çelişmektedir. Düşünce tarihinde kötülük problemi olarak adlandırılan bu durumu Leibniz, 'Tanrının adaleti ve haklılığını ispat etme' anlamına gelen Theodice adlı eserinde, kötülüğün kaynağını araştırmıştır. Leibniz eserinde dünyadaki kötülük ile Tanrı'nın iyiliği-bilgeliği-kudreti arasındaki çelişkiyi çözmeye çalışmaktadır.<sup>443</sup>

Theodice, Leibniz'in ve felsefi iyimserliğinin en önemli anıtıdır. Leibniz'in bu yapıtı yazmasında en büyük etken Fransız düşünür Pierre Bayle'nin (1647-1706) *Dictionnaire Historique et Critique (Tarihsel ve Eleştirel Sözlük)* adlı eseri ve bu eserin Avrupa'da gördüğü rağbet ve insanları dine karşı harekete geçiren güçlü bir savaş makinesi olarak görülmesidir. Bayle, Tanrı'nın iyiliği ile kötülüğün mevcudiyeti arasında çözümlenemez bir çelişkinin var olduğunu açıklar. Kitabı okuyan Prusya kraliçesi, Leibniz'den bu çelişkiyi çözümlemesini ister. Leibniz kraliçenin bu arzusunu yerine getirmek için Theodice'yi kaleme alır.<sup>444</sup> Theodice'de Leibniz, şu teoriyi açıklamaya gayret gösterir; Bu dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir.

Ahlaki ilkelerin de matematik ilkeleri gibi akılla ispatlanabilir nitelikte kesin yargılar olduğuna inanan İngiliz empirist John Locke'a (1632- 1704) karşın, Leibniz

<sup>442</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 227-229.

<sup>443</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 229.

<sup>444</sup> Leibniz, 1946, I.

ahlakın ispatlanabilir bir bilim olmadığını düşünür. Leibniz'e göre ahlaki ilkeler iki temel üzerine oturtulur; bunlardan ilki 'hazzı istemek ve acıdan kaçınmak' diğeri ise 'kendimiz için istediklerimizi başka insanlar için de istemek' şeklinde olan adaletin bütün kurallarının temeli olan sosyal prensiptir.<sup>445</sup> Leibniz'in ahlak görüşünün temeli sevgidir; diğer insanların da mutlu olma hakkına sahip olduğu bilinci, ancak diğer insanlara karşı duyulan sevgi ile ortaya çıkabilir. Bireysel sevgiden toplumsal sevgiye, mutluluğa varmayı amaçlayan Leibniz, bilginin insana mutluluğun kapılarını açacağına inanır. Leibniz'e göre,

*“Gerçekten dünyada sevmeye değer bir şeyi sevmek kadar tatlı bir his yoktur. Sevgi öyle bir duygudur ki, seven insan sevdiğinin yetkin bir varlık olduğunu görmeye haz duyar. Tanrı'dan daha kusursuz (yetkin) ve sevmeye değer bir varlık düşünülmemeyeceği gibi, Tanrı'nın yetkinlikleri ruhlarımızinkilerden farksızdır, yalnız onunkilerin sonu yoktur; bu bakımdan Tanrı bir Okyanus gibidir; biz de bu Okyanustan ancak birkaç damla olduğumuzu söyleyebiliriz. Biz de bir parça bilgiye, bir miktar kudrete ve biraz iyiliğe sahibiz, fakat bütün bu vasıflar Tanrı'da sonsuz bir şekilde vardır. Düzen, nispetler ve ahenk (harmonie) bizi büyüler; musiki ve resim bu düzen ve ahengin birer numunesidirler. Tanrı ise düzenin kendisidir: nispetlerdeki şaşmazlığı daima elinde tutan ve bütün olaylardaki ahengi sağlayan odur; her türlü güzellik, güneşten çıkan ışınlar gibi, ondan etrafa yayılır.”<sup>446</sup>*

Leibniz şundan emindir: Tanrı çok sayıda mümkün olan dünyaların içinden elden geldiğince en iyi olanı seçmiştir. İyilik Tanrıyı yaratmaya sevk etmiştir ve bilgelikle bağlı olan bu aynı iyilik, onu en iyiyi yaratmaya sürüklemiştir.<sup>447</sup> Leibniz'e göre Tanrı mükemmel ve en üst iyi olduğu için yarattığı evren de iyidir. Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz. Ancak Leibniz evrendeki kötülüğü de inkâr etmez. Kendisi de bizzat bunu sorgular; “nasıl olup da iyilik, hikmet ve kudretin en yükseğini elinde tutan tek bir kuvvet (prensip) kötülüğü kabul edebildi? Bilhassa nasıl böyle bir kuvvet, günahın dünyaya girmesine göz yumduktan başka, bu kuvvetin kötülükleri mesut, iyileri bedbaht etmeye gönlü razı olabildi?”<sup>448</sup>

<sup>445</sup> Yazoğlu, 15-16.

<sup>446</sup> Leibniz, 1946, IV- VII.

<sup>447</sup> Weischedel, 2004, 196.

<sup>448</sup> Leibniz, 1946, 61.

Leibniz, kötülük problemini açıklamada, bu durumu yoksunluk olarak gören Platon, Plotinus, Augustinus ve skolastik düşünürlerin çizgisinde bir yol izler. Metafizik kötülük, fizik kötülük ve ahlaki kötülük olmak üzere kötülüğün üç türünden bahseder. Metafizik kötülüğün, diğer kötülüklerin kökeni olduğunu düşünen Leibniz için, metafizik kötülüğün nedeni, sonlu varlıkların, yetkin olamayışlarından, tabiatlarındaki eksiklikten kaynaklanmaktadır, Tanrı'dan başka her şey mantıki olarak sonlu ve noksandır. Her monadın üzerine yüklenmiş olan mükemmellik zamanla azalır, sınırlanır. Hem fizik hem de moral kötülüğün kaynağını metafizik kötülüğe bağlayan Leibniz'e göre fizik kötülük varlıkların yetkin olmayışlarının ispatı, ahlaki kötülük ise insanın özgür eylemleri sonucu, kendi seçimlerinden kaynaklanmaktadır. Onun düşüncesinde esasında Tanrı ne günahı ne de elemi ister ama mükemmel olmayanın bulunması mükemmel olmanın şartıdır.<sup>449</sup> Her şeyin zıddıyla var olduğunu düşünen Leibniz için acı olmasaydı haz, günah olmasaydı sevap bilinemezdi. Bundan da öte mantıki bir zorunluluk olarak kötülüğün olmadığı bir dünya düşünülemez. Aslında dünyada görülen kötülükler monadlara bir bütün içinde bakılmamasından kaynaklanır. Tek tek monadlara bakıldığında onlardaki yetkin olmama durumu anlaşılır ancak evren bir bütünlük içinde araştırıp, muhakemeden geçirildiği takdirde, daha iyimser olunabilir. Tanrı istemiş olsaydı elbette kötülüğün hiç var olmadığı bir dünya meydana getirebilirdi. Ancak Tanrı bu âlemi yaratırken birçok olası dünya tasarlamış ve içlerinde en iyisinin bu olduğuna kanaat getirmiştir. Tanrı bir seçim yapmış ve en az kötülük ihtiva eden bu dünyayı tercih etmiştir.<sup>450</sup> Kısacası Leibniz için bu dünyada var olan kötülükler, çeşitliliğin bir parçasıdır ve 'uyumsuzluk da uyuma dâhildir'. Leibniz'e göre dünyada her şey birbirine bağlıdır ve en küçük bir ayrıntı değiştirilecek olursa dünya, dünya olmaktan çıkacaktır. Çünkü böyle bir değişime uğramış dünya, Tanrı tarafından en iyi olarak tanınmamıştır. Leibniz, Tanrı eserlerinin son yetkinlikte olmadığını ve Tanrı'nın daha iyisini yapabileceğini ileri süren bazı düşünürlerin görüşlerini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, bu görüşten çıkan sonuçlar, Tanrı'nın şanına tamamen aykırıdır. Zira Leibniz'e göre 'az kötü olan, iyinin karakterini taşıdığı gibi, az iyi de kötünün karakterini taşır'.<sup>451</sup>

<sup>449</sup> Leibniz, 1946, 60-84.

<sup>450</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 230-231.

<sup>451</sup> Yazoğlu, 82-83.

Düşüncesinde ahlaki kötülük ve dolayısıyla günah kavramına büyük bir yer ayıran Leibniz için, ahlaki kötülük, hür iradeye sahip olan yaratılanın, iradesini kötüye kullanmasıdır. Günahın sebebi insanın kendisidir. Leibniz 1673’de yazdığı bir diyalogda Hobbes ve Spinoza gibi zorunluluğu en ileri noktaya kadar taşıyan filozoflara kadar birçok okuma yaptığını ancak bunlardan hiçbirinin kendini düşüncelerinden alıkoymaya yetmediğini ifade eder. “Tanrı mümkün olan dünyaların en mükemmelini seçmiş olduğundan, hikmetinin onu bu dünyaya ilişik olan günaha müsaadeye götürdüğünü, fakat iyice düşünülürse, günahın dünyamızın seçilmesi mümkün olan dünyaların en iyisi olmasına bir engel teşkil edemeyeceğini gösteriyordum.”<sup>452</sup> Leibniz’in bu düşüncesinin altında yatan gerçek ise insanın özgürlüğü sorunudur; özgür insan kendi iradesiyle seçimlerde bulunur, bu bakımdan özgürlük insanı hem Tanrı’ya yaklaştıran hem de ondan uzaklaştıran çok önemli bir güçtür. Tanrı’nın Âdem’in elmayı yiyeceğini bilmesine rağmen engel olmamasının nedeni, irade özgürlüğüne sahip kişilerin yaratılmasını ve doğal olarak onun yaşadığı dünyada belli oranda kötülüğün bulunmasını ‘günahsız robotlar’ın yaşayacağı bir dünyaya tercih etmiş olmasıdır.<sup>453</sup>

Bu bağlamda Leibniz, günahın müsebbibi olarak Tanrı’yı görenleri şiddetle eleştirir. Çünkü Tanrı günahların nedeni olamaz, o yalnızca günaha göz yumandır; “O, amil (causal) değil müsaade edici (permissive) nedendir”.<sup>454</sup> “Elbette mutsuzluğun ve günahın olmadığı bir dünya tasarlamak mümkündür, ama bu dünya ütöpik olacaktır. Leibniz’e göre, mümkün dünyaların en iyisini yaratma kararında Tanrı, kötülüğe izin vermiştir, ama kötülüğü yaratmayı seçmemiştir.”<sup>455</sup> Kötülük, pozitif bir şey ya da kendilik olmayıp, yoksunluktan meydana gelir. Dolayısıyla kötülüğün bir fail nedeni yoktur, o bizzat Tanrı tarafından yaratılmış bir şey değildir. Yaratılmış varlık sonlu varlıktır, sonlu varlık ise zorunlulukla eksik ve kusurlu olan varlıktır; işte bu eksiklik hatanın ve kötülük imkânının kökeninde bulunur. Ona göre Tanrı, kötülükten tamamen bağışık olan bir dünyayı değil de içindeki kötülüğün iyilikle kıyaslanamayacak kadar küçük ve önemsiz olduğu, fiilen en fazla varoluş miktarının bulunduğu dünyayı, kısacası mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir. Leibniz ‘mümkün en iyi dünya’nın, ‘kötülüğü olmayan bir dünya’ değil de ‘daha az kötülüğün olduğu bir dünya’ olduğunu

<sup>452</sup> Leibniz, 1946, XXXII.

<sup>453</sup> Yazoğlu, 91.

<sup>454</sup> Boutroux, E., *Leibniz Hayatı ve Felsefesi*, (1892), (Çev.: Atakan Altınörs), Paradigma Yay., İstanbul 2009, 133.

<sup>455</sup> Çevikbaş, Sebahattin, *Leibniz Felsefesi Mantık, Fizik ve Metafizik*, Çizgi Kitapevi, Ankara 2006, 383.

öne sürer. Tanrı eğer istemiş olsaydı daha fazla kötülüğün olduğu başka bir dünyayı da pekâlâ seçebilirdi. Ancak Tanrı'nın kötülüğün bu kadar az olduğu bir dünyayı seçmiş olması dahi onun sonsuz iyiliğinin bir göstergesidir.<sup>456</sup>

Bu dünya Tanrı'nın seçimi doğrultusunda içinde en az kötülüğün bulunduğu dünyadır. Kötülüğün bir noksanlık olduğu, noksanlığın ise Tanrı dışındaki şeylerin tabiatlarından dolayı var olduğunu idrak ettiğimiz takdirde evrendeki bütün oluş bozuluşların bir nedeni olduğu anlaşılabilir.<sup>457</sup> Şayet biz de bu dünyanın mümkünatı olanlar arasında en iyisi olduğunu anlayabilirsek, bu dünyadaki acılar ve kötülüğün mevcut düzenin bir parçası olduğunu ahenkli bir bütün olan dünyanın içinde, bu kötülüğün küçük bir parçası olduğuna inanabiliriz. Ancak bu noktada Leibniz, evreni bütün yönleriyle idrak edebilmenin her insana nasip olacak türden bir bilgi olmadığını altını çizer: “Özdindarlık, yani bilgi ve erdem asla kalabalığa nasip olmamıştır. Bunun böyle olmasına şaşmamalı, çünkü zayıf bir mahlûk olan insan için bundan daha tabii bir şey olamaz.”<sup>458</sup>

Leibniz'e göre, insanın bu dünyaya yalnızca mutlu olmaya gelmiş olması fikri düşünsel bir hatadır. Elbette Tanrı, yarattıklarının mutluluğunu ister ancak bu varoluşun tek amacı değildir. İnsan zekâ sahibi bir varlık olarak dünyanın en asil mahlûkudur fakat dünyanın ta kendisi değildir; yaratılanlar içinde bir parça, mükemmel harmoninin bir parçasıdır. Leibniz evrene pesimistlerin bakış açısından ziyade objektif bir gözle bakmayı teklif eder. Ancak bu takdirde dünyada var olan iyilik ve güzelliklerin, kötülük ve acıdan daha fazla olduğunun idrak edilebileceğini iddia eder. Leibniz insana, tabiata baktığında bile Tanrı'nın her şeyi en mükemmel haliyle yarattığını görür ancak burada onun gören gözden kast ettiği imandır: “Bize yolumuzu gösteren görme duyumuz değil, imanımızdır”<sup>459</sup> sözleriyle bu durumu açıklar.

Leibniz'in iyiliğin yüceltilmesi bakımından zorunlu bir unsur olarak kötülüğün haklılığını ispatlama çabasını, Schopenhauer bir mugalata, bir safsata olarak mahkûm etmiş ve mevcut haliyle dünyanın mümkün olanın en iyisi olduğu iddiası onu, tam tersine en kötüsü olduğu fikrini savunmaya sevk etmiştir. Saunders, Schopenhauer'ın hislerine şu şekilde tercüman olur; Hayatın katlanması güç, sefil bir yük olduğunu inkâr

<sup>456</sup> Cevizci, 2010, 562.

<sup>457</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 232.

<sup>458</sup> Leibniz, 1946, III.

<sup>459</sup> Leibniz, 1946, 62.

etmek kanaatine beyhudeydi; tek sorun bu sefaletin ve ıstırabın nasıl izah edilebileceğiydi.<sup>460</sup>

Dünyanın zorunlu kusurluluğunu müspet olarak görmeyen ve onun menfi olduğunun farkında olan Leibniz onun mükemmellikten yoksun olduğunun bilincindedir. Onun kusuru yalnızca daha az iyi olmaktır. Leibniz bu bakımdan Augustinus'la uyuşur. Maddi ve manevi kötülükleri dahi metafizik bakış açısıyla ele alan düşünür, insanın bilgisinin eksik ve kusurlu olduğunu gözden geçirir. Şeyleri kendi başına müstakil birimler olarak görerek mükemmel bir bütünün parçaları olan birçok şeyin kusurlu olduğunu düşünürüz. Nasıl ki güneş sistemi merkezindeki güneşten hareketle incelenmeliyse dünyayı anlamak için de gözümüzü güneşe çevirmeli, yaratılmışların merkez noktası olarak buradan bütünü anlamaya çalışmalıyız. Leibniz dünyanın tanrısal açıdan görülmesini arzu eder. Maddi ve manevi kötülükler mümkün olan en iyi dünyada kaçınılmaz olarak meşru kabul edilir. Bunlar resimdeki gölge ya da müzikteki ahengi ortaya çıkaran düzensizlik gibidir. Her türlü maddi kötülük insanı sonunda en iyi olana götürür ve bu kötülük mümkün ve kabul edilebilir olması bakımından Tanrı ya da onun yaratıcı etkinliğinde temellenir.<sup>461</sup>

---

<sup>460</sup> Saunders, 2006, 73.

<sup>461</sup> Frohschammer, 292-293.

## 2.3. SCHOPENHAUER'DA KÖTÜLÜK

### 2.3.1. Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Kötümserlik

Kötülük probleminin ibresindeki yön değişikliğini yapan, Schopenhauer'ın düşüncesidir. Çünkü Schopenhauer kötülük kavramını Tanrısal düzeyden, insani alana dâhil etmiştir.<sup>462</sup> Schopenhauer'a göre hem felsefe hem de dini sistemler, etik alanda metafizik bir temele ihtiyaç duyulması hususunda aynı fikirdedirler.<sup>463</sup> İnsanın geçici olarak dinlerde ifadesini bulan ve daha sonra felsefede en yüksek tepe noktasına ulaşan bir metafizik ihtiyaçla donatılmış olduğunu düşünen Schopenhauer'da insan bir 'animal metaphysics'dir, metafizik bir canlıdır.<sup>464</sup>

Felsefe, dünya üzerine duyulan hayret ve şaşkınlıktan doğmaktadır. Dünyaya meraklı gözlerle bakan insan, ondaki kötülükleri ve fenalıkları fark eder. O halde bu durumda ne yapmak gereklidir? Dünyada olduğumuz gerçeğini inkâr edemeyiz. Dünyada olduğumuz sürece de herhangi bir zaman diliminde başımıza gelebilecek fenalıkların, kötülüklerin ihtimalini bile bile nasıl umutla yaşama tutunabiliriz? Schopenhauer ilk gençlik yıllarından itibaren bu soruların cevabını arayacak ve düşüncelerini bu sorulara cevap bulmak adına geliştirecektir.

Modern akılcı felsefenin kurucusu sayılan Descartes'ın kendi düşünceleri ve zihninden başladığı felsefesine Schopenhauer, tam karşıt olacak şekilde bedenden başlar. Bedenimiz hakikatin en mükemmel nesnelleşmiş hali olduğundan, o, bedeni aynı zamanda insanı her şeyin özü, hakikati olan isteme'ye ulaşmasını sağlayacak olan bir nevi 'gizli geçit' olarak düşünür. Schopenhauer, Hint felsefe okulu Vedanta'dan aldığı bu düşüncesini şu şekilde izah eder; "İstemek ile eylemek yalnızca düşüncede değişiktir. Gerçekte onlar birdir. İsteme'nin her doğru, gerçek, aracısız eylemi de, öncelikle, doğrudan gövdenin görünür bir eylemidir."<sup>465</sup>

Montaigne, kendini tüm dünyaya tanıtan *Denemeler*'inde (1580) "her konudan çok kendimi incelerim. Benim metafiziğim de budur, fiziğim de" demektedir.<sup>466</sup>

<sup>462</sup> Kiriş, N., *Arthur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Kötümserlik*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2008, 2.

<sup>463</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, 245.

<sup>464</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 92.

<sup>465</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 43.

<sup>466</sup> Montaigne, 88.



Schopenhauer için de beden hem fiziksel hem de metafiziksel bir yapıya sahiptir. Schopenhauer bilimin ruh-beden münasebeti hakkında söyleyeceği her şeye fazlaca meraklıdır. Çünkü varoluş muammasının anahtarını ruh-beden arasındaki bu bağın sunacağı fikrindedir.<sup>467</sup> Onun beden felsefesi, geleneksel beden-ruh düalizmini bambaşka bir yere taşır ve hiç duyulmamış bir biçimde sunar. Dünyayı içeriden keşfedilebilir kılan tek şey bedendir. Bu nedenle Schopenhauer “Benim gövdemle isteme’ m birdir. Ya da bir algı tasarımı olarak ‘gövde’ dediğim şeye, isteme’ m diyorum; çünkü ben başka bir yolla karşılaştırılamayacak biçimde onun bilincindeyim”<sup>468</sup> demektedir.

Schopenhauer’ın ‘beden’ kavramıyla izah etmeye çalıştığı şeyi yalnızca ‘ete kemiğe bürünmüş bir varlık’ olarak düşünmek onun düşüncesini çok kısır bir çerçevede anlamak olacaktır. Schopenhauer’da insan bedeni, isteme’nin en mükemmel olarak şekil bulduğu varoluş şeklidir. İnsan bedeninin bütün uzuvları, organları isteme’nin nesneleşme basamaklarıdır. Yalnızca insan değil tabiatıta var olan bütün varlıklar öyle ya da böyle isteme’nin kendini açması, gövdeleşmesidir. Gövde, isteme’nin emirlerini yerine getirmek üzere donatılmıştır. “Buna göre gövdenin parçaları, isteme’nin kendini açığa vuracağı başlıca isteklere yetkin biçimde örtüşmelidir. Parçalar, bu isteklerin görünür dile gelişleri olmalıdır. Dişler, boğaz, bağırsaklar nesneleşmiş aklıdır. Eşeyssel organlar nesneleşen eşeyssel istektir... İnsanın biçimi genelde insanın isteme’sine karşılık geldiğinden bireysel gövde, bireysel olarak dönüşüme uğrayarak isteme’ye – bireyin karakterine- karşılık gelir.”<sup>469</sup>

Schopenhauer’ın düşüncesinde vücut hareketleri isteme’nin kıpırtılarından doğar, onlar hatta yakından bakılınca dışta görülen isteme devinimlerinden bir başkası değildir. Organları ve vücudun şeklini de o, insanın isteme’sinin bir ifade tarzı olarak yorumlamaktadır. Böylece özüne bakıldığında insan vücudunun, nesneleşen (dışlaşan) obje olarak görülen isteme olduğu tezine varmaktadır. Vücut cisim olarak görülür, ama o zati durumunda isteme’dir. Schopenhauer, ‘insan oluş’un alanında ‘zati oluş’un mahiyeti üzerine şunu keşfettiğini sanmaktadır: İsteme, kendinde şeydir, içteki içeriktir, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya, görüngü, ancak isteme’nin aynası, kopyasıdır.

<sup>467</sup> Saunders, 2006, 55.

<sup>468</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 45.

<sup>469</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 52.

Her bilgi ister ussal, ister yalnızca algısal olsun, kökünde isteme'nin kendisinden ileri gelir.<sup>470</sup> Schopenhauer bunu:

*“Varlığın hakiki özü olan isteme, görünür âlemde tasarımlar olarak nesneleşir. Ağacı, kuşu, çiçeği, bitkiyi, masa, sandalyeyi vb. gözümüzün gördüğü ne varsa onu o şekilde görmemizin nedeni isteme'nin kendini bize tasarım olarak sunmuş olmasıdır. İstemenin nesneleşmesinin farklı basamakları sayısız bireyde ortaya çıkan, şeylerin bengi kalıpları, eşsiz örnekleri olarak ortaya çıkarlar. Bunların kendileri uzamda zamanda ortaya çıkmaz, değişmeden kalırlar, değişime uğramazlar. Bunlar hep vardır, sonuçta hiçbir zaman oluşları yoktur. İsteme'nin nesneleşmesinin bu basamakları Platon'un idealarından başka bir şey değildir. Ben, ideadan isteme'nin nesneleşmesinin kesin, değişmez aşamalarını anlıyorum.”<sup>471</sup> sözleriyle izah eder.*

İnsanı da özellikle fiziksel bakımdan isteme'nin dışı vurumu olarak ele alan Schopenhauer:

*“İnsan, doğanın bütün başka parçaları gibi isteme'nin nesneleşmesidir. Doğada her şeyin belli bir uyarıcıya belli bir biçimde tepki gösteren nitelikleri vardır. İnsanın da kendi karakteri vardır. Devindiriciler, bu karakterden zorunlu olarak onun eylemlerini ortaya çıkarır. İnsanın görgül karakteri, bu eylem biçiminde kendini ortaya çıkarır. Sonuçta bunda da onun kendinde isteme olan düşünülür karakteri kendini ortaya koyar. Kişi bu düşünülür karakterin belirlenmiş görüngüsüdür. Ama insan isteme'nin en tam görüngüsüdür.”<sup>472</sup> sözleriyle açıklar.*

İsteme, insana doğru yükseldikçe, bireysellik belirginleşir. *“O kendini bireysel karakterdeki geniş çeşitlilikle, yani bütünlüğü içindeki kişilik aracılığıyla gösterir. Bu kişilik, büyük ölçüde belirgin bir dış görünümle, gövdenin tümünü içerecek biçimde kendini ortaya koyar. Yüksek hayvanlarda bireyselliğin izleri olsa bile hiçbir hayvanda insaninkine yaklaşacak ölçüde bireysellik yoktur. Tür aşağı indikçe, bireysel karakterin her türlü izi, türün ortak karakteriyle kaynaşır, geriye kala kala türün dış görünümü kalır.”<sup>473</sup>*

<sup>470</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 211.

<sup>471</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 75-76.

<sup>472</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 225.

<sup>473</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 77.

Öte yandan Schopenhauer'ın her şeyin temelinde olduğunu iddia ettiği isteme, bütün kötülüklerin de yegâne kaynağıdır. Dünyaya gelir gelmez isteme'nin boyunduruğu altına giren insan için yaşam denilen şey yalnızca isteme'nin çarkını döndürecek olan isteklerini karşılamaktan ibarettir. İnsan bedeninin bütün bölümleri isteme'nin emrinde olduğu için bunlar da kişinin refahına her an engel olurlar. Ağız sürekli güzel tatlar, burun güzel kokular duymak, cinsel organlar ise daimi olarak fiziki aşkı ister. Doymak bilmeyen istekler, insanın bencil yönünü harekete geçirir. Bencillik ise hem kişinin iç dünyasında hem de toplumsal yaşamda kötülüğe, kavgalara, düşmanca duygulara ve savaşlara neden olur. Bu düşünceden yola çıkan Schopenhauer 'insanın en büyük suçu, doğmuş olmasıdır' diye düşünür. Eğer insan dünyaya gelmemiş olsaydı isteme'nin hâkimiyetine girmez böylece yaşayabileceği tüm kötülükleri daha doğmadan engellemiş olurdu.<sup>474</sup>

F. Bacon'nın, bilginin hakimiyet kurmak üzerindeki etkileri hakkındaki görüşlerinden ziyadesiyle etkilenmiş olan T. Hobbes'a göre doğayı anlamının en iyi yolu bilgidir. Hobbes devlet anlayışını devleti insana benzeterek şekillendirmiştir. Nasıl ki insanın bütün yapıp etmelerinin bir nedeni var ise devletin de varlığı belirli nedenlere dayanmaktadır. İnsanın doğası gereği bencil bir varlık olduğunu düşünen Hobbes'a göre, insan tabiatı gereği her daim hayatta kalmak için mücadele eder. Her insanda aynı isteğin mevcut olması ise insanların birbirlerini tehdit olarak görmelerine neden olur.<sup>475</sup> Bu temellendirmeden yola çıkarak ünlü deyişi 'homo homini lupus (insan insanın kurdudur)'u dile getiren Hobbes'un bencil insan'ından büyük ölçüde etkilenen Schopenhauer için de insan; "adaletsizliğe ve cebre meyyaldır".<sup>476</sup> O, "isteme'si bu derece günahkâr, zekâsı bu derece sınırlı, bedensel açıdan bu derece zayıf ve dayanıksız olan bir varlık"<sup>477</sup> olarak tanımladığı insanın yaşadığı tüm acıları hak ettiği kanaatinde. Bu nedenle o, "ister bedensel ister ruhsal olsun, her büyük ıstırap bize layık olduğumuz şeyi söyler, çünkü eğer buna layık olmamış olsaydık başımıza gelemezdi"<sup>478</sup> diye düşünür. Bu noktada Schopenhauer, "bana öyle görünüyor ki insan vakarı gibi bir kavram, iradesi insan gibi günahkâr, akli insan kadar sınırlı, bedeni insan

<sup>474</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 192.

<sup>475</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, (1851), (Çev.: Semih Lim), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1993, s.97.

<sup>476</sup> Schopenhauer, *On The Basis of Morality*, 123.

<sup>477</sup> Schopenhauer, A., *Dünyanın İstirabi Üzerine*, (1850), (Çev.: Ferhat Jak İçöz), Epsilon Yayınevi, İstanbul Ocak 2018, 8.

<sup>478</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 31.

kadar zayıf ve kırılğan olan bir varlık için ancak ironik bir anlama sahip olabilecektir. Rahme düşmesi bir suç, doğumu bir ceza, hayatı bir meşakkat ve ölümü bir gereklilik iken insan nasıl vakur bir varlık olacaktır?”<sup>479</sup> şeklinde bir soru sormaktan kendini alamaz.

Schopenhauer dünyada çıkar gözetmez insanların olduğunu sorgulamaz, gerçek ahlaktan kuşku duymaz, fakat onun düşüncesine göre bu insanlara ve böyle bir ahlaka her yerde rastlanmaz. Hatta zaman zaman gerçek kötülüğün, garazkârlığın, kötü niyetin var olduğunu kabul eder ve doğru eylemlerimizin büyük bölümünün hukukun ve umumun kanaatinin etkisinin sonucu olduğunu düşünür. Banal olmayan sevgiye, hesapsız, kendiliğinden adalete nadir rastlanır; bunlar hayatın olağan seyri içinde beklediğimiz şeyler değildir, gördüğümüzde şaşırır müteessir oluruz.<sup>480</sup> Kurnazlık bir savaş silahı kadar güçlü ve tehlikelidir. Kişiler, zümreler arasında olan bütün mücadelelerde karşılıklı zarar verme söz konusudur ancak yine de insanın başına gelen en ciddi kötülük ve belaların en başta gelen kaynağı yine insanın kendisidir.<sup>481</sup>

“İnsan esasında vahşi, korkunç bir hayvandır. Biz onu evcilleştirilmiş ve dizginlenmiş haliyle tanıyoruz ve onun bu durumuna uygarlık diyoruz”<sup>482</sup> diyen Schopenhauer’a göre devletin, siyasetin, kanunların ortaya çıkma nedeni de budur. Çünkü ne zaman ki kanunun ve düzenin olmadığı bir ortam oluşursa insanın içindeki vahşilik derhal ortaya çıkıverir. Her insanın yüreğinin derinliklerinde esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat kollayan, başkalarına acı vermekten zevk duyan yahut eğer yoluna çıkacak olurlarsa gözünü kırpmadan öldüren bir vahşi hayvanın yattığı vakıadır. Her türlü savaş ve kavga tutkusunun kökeninde yatan şey kesinlikle budur.<sup>483</sup>

İsteme aç ve tatminsiz bir varlık olduğundan her zaman daha fazlasını ister, onun istemlerinin bir sonu olmadığını düşünen Schopenhauer’a göre çevremize dikkatli baktığımızda sürekli bir çatışma ve mücadele hali olduğuna tanık oluruz. İşte bu ‘kör bir güç’ olarak tanımladığı isteme’nin kendisidir ve onun tatmin olmayan arzuları insanda ve doğada var olan bütün kötülüklerin, acıların bizatihi sebebidir. İnsan sürekli bir isteme halindedir. Ancak isteklerine kavuşma hali onu tatmin etmez, hep daha çoğunu

<sup>479</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 15.

<sup>480</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 15.

<sup>481</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 16.

<sup>482</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 34.

<sup>483</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 39.

arzular. Bu hayat boyu böyle devam eder. Schopenhauer insanın içinde sıkışıp kaldığı durumu izah etmek için ‘İksion’un tekerleği miti’ni ve ‘Tantalos’u örnek olarak verir. İksion, Zeus’a sadakatsizlik eden bir kraldır ve sürekli olarak dönen ve alevler saçan bir tekerleğe bağlanarak cezalandırılır. Zeus’a karşı gelme cesaretini gösteren Tantalos ebediyen isteyerek ama hiç tatmin olmayarak büyüklüğü yüzünden cezalandırılır. Schopenhauer’a göre ister bir şeyin ardından koşalım, ister bir şeylerden kaçalım; ister zarar görmekten korkalım, ister haz peşinde koşalım özünde bunların hepsi birdir. Ne biçimde olursa olsun, isteme’nin durmak bilmeyen arzuları bilinci ele geçirir, ona hâkimiyet kurar.<sup>484</sup>

Öte yandan Schopenhauer’a göre doğadaki düzende insan beslenmek için hayvanlara, hayvanlar basamaktaki yerlerine göre birbirlerine, sonra bitkilere; bitkiler de beslenmek için toprağa, suya, güneşe ihtiyaç duyarlar. Bu döngü böyle devam eder. Temelde bu isteme’nin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucudur. Çünkü isteme’den başka bir şey yoktur ve o aç, doymak bilmez bir isteme’dir. Bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan ileri gelir.<sup>485</sup> Bu fikir onun yaşadığı dönemde fazla gaddarca gelmiş olabilir ancak doğadaki mücadelenin isteme’nin arzularının sonucunda olduğunu düşünen ve dünyanın her yerinde bütün canlıların kendilerinden bir alt grupta olan canlıları yiyerek hayatta kaldıklarını iddia eden Schopenhauer’ın bu düşüncesi, kendisinden kırk yıl sonra Darwin tarafından ‘natural selection (doğal seçim)’ olarak adlandırılacak ve çok sayıda taraftar bulacaktır.<sup>486</sup>

Janaway, Schopenhauer’ın haklı olduğunu şu sözlerle destekler:

*“Doğada her yerde yarış mücadele ve zaferin dalgalanışını görüyoruz... İsteme’nin nesneleşmesinin her basamağı, diğerinin kapladığı madde, zaman ve mekân için savaştır... Bu evrensel çelişki en açık bir şekilde hayvanlar âleminde görülebilir. Hayvanlar, kendi beslenmelerini sağlamak için bitkiler âlemine sahiptir ve gene hayvanlar âlemi içinde de her hayvan bir diğerinin avı ve yiyeceğidir. Bunun anlamı, bir hayvanın İdeası’nın kendisini açığa vurduğu maddenin yerini, bir başka İdea’nın kendisini açığa vurabilmesi için bırakmak zorunda olduğudur, çünkü her hayvan kendi varoluşunu, ancak diğerlerinin varoluşunu sürekli ortadan kaldırarak koruyabilir. İşte*

<sup>484</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 145.

<sup>485</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 98.

<sup>486</sup> Salter, 283.

*bu nedenle, yaşamı isteme genel olarak kendi üzerinden beslenir ve bunu büriündüğü çeşitli formlarda yapar; bu zincirin sonunda, diğerine göre baskın çıkan, doğayı kendi kullanımı için üretilmiş bir şey olarak gören insan ırkı vardır.*"<sup>487</sup>

Schopenhauer'a göre tabiatta bulunan canlı varlıklar acıya ve ölüme mahkûmdurlar. Onlar, acımasız bir mücadele içinde birbirleriyle savaşırlar ve karşılıklı olarak birbirlerini yerler. Biz her yere nifak saçan şiddetli ve zorba bir gücün salıverildiğini görürüz. Kötülük ilk olarak insanlarda en yüksek düzeyine ulaşmıştır. İnsan hayatında acı ve ölüm en kalıcı şekilde hissedilir ve insanın dünyasında mücadele ve nifak en yüksek ölçüye varır. Dünya cehennem ta kendisidir ve insanlar da bir yandan zulüm gören ruhlar, öte yandan cehennemdeki şeytanlardır.<sup>488</sup>

Sadece insan bu mücadelenin tam olarak bilincindedir. Onun hem önüne hem ardına bakan aklı, iradenin tatminini elde etmek için çabaladığı şeylerin sayısını artırdıkça artırır. Fakat hiçbir tatmin geçici bir doyumluğun sınırlarının ötesine geçemez, duyuşal şeylerin gelip geçici, iradenin ise sürekli ve kalıcı olması bunun tek ve basit sebebidir. Hayatın gerçek, temel ve müspet unsuru olarak o, insanı daima, içinde bulunduğu şartlardan hoşnutsuzluğa sevk eder; dolayısıyla onu sürekli acı ve ıstırap içinde bırakır. Eğer zevk ve haz dolu bir an yaşansa bunun tek sebebi, o an içinde isteme'sinin sesini kısmış, sükûna ermiş olmasıdır. Sıradan insan bir tatmin düşünden bir başkasına savrulup durur ve bu savrulup durmaların sonunda eline geçen hayatın bir sükûtu hayaller silsilesinden ibaret olduğunu hissetmekten ibarettir: Zihni donanımı ne kadar yüksek ise, o kadar çabuk ve o denli derin bir şekilde, sadece mutlu olmadığının değil, aynı zamanda korumayı umabileceği en fazla şeyin, bir huzur ve dinginlik durumu olduğunun farkına varır.<sup>489</sup>

Dünyayı bir cehennem olarak ele alan Schopenhauer'a göre insanların bazıları o cehennemde azap çekerken, bazıları da onlara eziyet veren şeytanlar olurlar;<sup>490</sup> bu durumda insan kendi cehenneminde hem kurban, hem katil olur. Olumsuz düşüncelerini daha da ileri götüren Schopenhauer'a göre Dante, *İlahi Komedya*'sındaki cennet figürünü hayalinde tasarlamış ancak cehennemi bu dünyadan öğrenmiş olmalıdır.<sup>491</sup>

<sup>487</sup> Janaway, 69.

<sup>488</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 21.

<sup>489</sup> Saunders, 2006, 74.

<sup>490</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 21.

<sup>491</sup> Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, 194.

Hayatın acılarıyla dolu olduğuna inanan Schopenhauer'a göre yaşam, hiç kimse için hiçbir zaman arzu etmeye değmez. Bu karamsar bakış açısıyla onda, iyimserlik ekolleri yalnızca saçma değildir aynı zamanda insanların acılarıyla dalga geçen yakışsız düşüncelerdir.

Leibniz'in *Theodicee* adlı eserini okumuş olan Schopenhauer, "Leibniz'in bu dünyanın mümkün olan dünyaların en iyisi olduğu yönündeki ispatı doğru olsa bile, bu yine de ilahi tutumu haklı çıkarmaz. Zira yaratıcı sadece dünyayı yaratmadı, ihtimalin kendisini de yarattı. Bu nedenle bu dünyadan daha iyi bir dünya ihtimalini de yaratmış olması gerekirdi"<sup>492</sup> sözleriyle eleştirir. Dünya üzerinde var olan iki şey, dünyanın sonsuz bilge, sonsuz iyi, sonsuz güçlü bir varlığın başarılı bir eseri olduğu düşüncesine haykırarak karşı çıkar: dünyayı dolduran sefalet ve insanın aşikâr kusurluluğu. Schopenhauer'a göre bunlar çözülemeyecek olan uyumsuzluklardır ve yine bunlar 'dünya hiç var olmamış olsa çok daha iyi olurdu' düşüncesine kanıt sağlayan gerçeklerdir.<sup>493</sup>

"Dışındaki taç, kafanın huzurunun güvencesi değildir; masumlar ve iyiler de aksi tesadüflerin ve hak edilmemiş kötülüklerin kurbanı olurlar."<sup>494</sup> Dünyaya objektif gözlerle bakan herkes bu dünyanın yaşamak için en iyi yer olmadığını idrak edebilir. Bu bağlamda iyimser bakış açısını savunanların, dünyadaki mutluluğun acılardan daha fazla olduğunu ve bu nedenle bu dünyanın iyi bir yer olduğunu savunmalarını şiddetle eleştiren Schopenhauer için bu anlamsız bir tartışmadan başka bir şey değildir. Başlı başına kötülüğün varlığının bile bu dünyanın yeteri kadar iyi olmadığını kanıt olduğunu düşünen filozof için "binlerce kişinin mutluluk içerisinde yaşaması bile, bir kişinin ölüm işkencesi sırasında duyduğu acıyı yok edecek kadar büyük bir haz değildir. Yine aynı şekilde şu anki mutluluğum, geçmişteki acılarımı dindirmek konusunda bu denli acizdir."<sup>495</sup>

Öte yandan dünyanın bizi mutlu edecek şekilde tanzim edilmediğini düşünen Schopenhauer için doğuştan getirilen tek hata 'bu dünyaya mutlu olmak için gelmiş' olmamız düşüncesidir. Bu nedenle bir gün herkes gördüğü düştü uyanacak ve zihninde

<sup>492</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 22.

<sup>493</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 22.

<sup>494</sup> Salter, 275.

<sup>495</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, (Çev.: Zekai Kocatürk), Dergah Yay., İstanbul Ekim 2017, 16.

var olan iyi dünya ile kötülükleri bağdaştıramadığı takdirde, kendisine bunları öğretmeyenlere düşmanca duygular besleyecektir. Schopenhauer'a göre dünyanın kötülük içinde yüzdüğünü, insanların olmaları gerektiği gibi olmadıklarını, karşılıklarına her zaman onları kandıracak, kötülükler yapacak insanların çıkacağı mutlaka öğretilmelidir.<sup>496</sup> Trotsak bu durumu kısaca "Schopenhauer'ın karamsarlığı yaşamın onaylanmasına olanak vermiyor. Bu nedenle Schopenhauer'ın karamsarlığı hayatı bir fenomen olarak kabul ediyor"<sup>497</sup> sözleriyle ifade eder.

Schopenhauer'da hayat ve hayatın ıstırapları bize farklı bir ders öğretir. Hayat onun gözündeki bir zevk değil fakat bir görevdir. Biz insanlar kurtarılmak için buradayız, doğal gereksinimlerimizi ve arzularımızı tatmin etmek (yani mutlu olmak) için değil. Biz bu dünyadakiler yoldan çıktık, ezeli-ebedi düzenin dışına saptık ve hayat bizi geri getirecektir. Bu nedenle zaman ve mekânın içine konduk ta ki zamanla çeşitli ve birbirini kovalayan eylemlerimiz aracılığıyla nasıl bir varlık türü olduğumuzu bulup ortaya çıkarabilelim. Acı, ıstırap, hayal kırıklığı ve ölümlerle karşılaşma bizi kendimizi unutmaktan uzak tutacak ve hayatta bu en yüksek gayeden başka bir gayemiz olmadığını bize hatırlatacaktır.<sup>498</sup>

Kendi tekliği içindeki insan öznesi, dünyada mücadele eden diğer türlerden, sadece kendi beyninin özel yapısının ona sağladığı kendisine ilişkin bilinç ve akıl yürütmeye sahip olması bakımından ayrılır. Ama bu kapasiteler sadece buz dağının su üstündeki kısmıdır, asıl kütlesi ise isteme'dir. Bizim dünya üzerindeki durumumuz, istesek de istemsek de, isteme tarafından çatışmalara, acılarla ve düş kırıklıklarına çekilir. Schopenhauer hala bu durumun üstüne yükselme umudunu taşır ama bunun için zihnimizin kapasitelerini en üst noktaya kadar tüketmeden önce içimizdeki isteme susturulmalı ya da kendisine karşı dönmelidir.<sup>499</sup> Etiğinin çıkış noktası olarak hayata karşı bu kötümser bakış açısını alan Schopenhauer için hayattaki en temel amaç acının sona ermesini sağlamaktır. O, arzuların bastırılmasını değil de arzuları ortaya çıkaran itici gücün dizginlenmesini temele aldığı, çileci bir yaşamı önerir. Schopenhauer'ın ağzından bu durum şu şekilde dökülür;

---

<sup>496</sup> Salter, 278.

<sup>497</sup> Trotsak, 1297.

<sup>498</sup> Salter, 308.

<sup>499</sup> Janaway, 71.



*“Bir kez daha yineliyorum ki dünya, isteme’nin kendisinden başka bir şey değildir. Bir insan, onun ne kadar sığ ve gerçekdışı bir şey olduğunu görmeye başlayana, zevklerin ne kadar aldatıcı olduğunu ve onun ne kadar korkunç yanlarının da bulunduğunu anlayana kadar şiddetli arzularının peşinden gitmekle bir başlangıç yapabilir yaşama. Ve kimi insanların, münzevi ve tövbekâr olmalarına yol açan da işte geldikleri bu noktadan başka bir şey değildir.”<sup>500</sup>*

Henüz 16 yaşındayken ailesiyle yaptığı bir seyahat esnasında kürek mahkûmlarını gözlemlene fırsatı bulan Schopenhauer’ın bu dramatik manzara karşısında hissettikleri daha sonraki yıllarda isteme metafiziğini temellendirmesinde büyük katkısı olacak ve tüm insanlığı kendi yaşamlarında isteme’lerinin kürek mahkûmları olarak görmesini sağlayacaktır. Bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır; gerçekten hepimiz, isteme’nin kürek mahkûmları değil miyiz? Her varlığın özünde mahiyetini tam olarak kavrayamadığımız bir yaşama isteme’si mevcut değil midir? Trajik olan şu ki varoluşun çarkını döndüren bu kör isteme kimilerine haz ve hayat verirken kimilerine de acı, gözyaşı ve ölümü getirir. Bizi varlık sahnesine çıkararak varoluş isteme’si en kestirme yoldan geri dönmemizi engellemek üzere bizi dünyaya bağlamanın yollarını arar ve görünen bu âlemi bir cennet bahçesi gibi sunar.<sup>501</sup>

Schopenhauer’un düşüncesinde ‘en yüksek iyi’ olarak tanımladığı ‘summum bonum’a insan ancak acıların, sefaletin ve mutsuzlukların yegâne kaynağı olan isteme’den kurtularak ulaşabilir. Kör ve bilinçsiz isteme’si yüzünden bencil duygularından kurtulamayan insan için tek yol, isteme’nin yadsınması, inkârı, yok edilmesidir. O halde bu nasıl mümkün olabilir? İstiraptan dünyayı terk ederek değil ancak bu dünyayı oluşturan yaşama isteme’sini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi ferdi refahını ve mutluluğunu arzulayan isteme varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, onun varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya bu nitelikte sayısız isteme’nin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup ortaya çıkarmaktır.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> Schopenhauer, *Dünyanın İstirabı Üzerine*, 69.

<sup>501</sup> Özkan, 45-46.

<sup>502</sup> Salter, 295.

Her şeyin ilk nedeni olan isteme, insanı çepeçevre sardığından varoluş bir talihsizliktir ve hayat bir kahırdır. Hayat, özellikle insan yaşamı bir yanılsama bedeli ödenerek mümkündür. Bu yanılsamanın üç aşaması vardır: İlk aşamada yani Antik'te (eski Latin ve Yunan uygarlığında) mutluluk bireyin yeryüzünde ulaşabileceği bir nimet olarak kavranmıştır. İkinci aşama, Hıristiyanlık tarafından başlatılmıştır; artık mutluluk ahrete kaydırılır ki ona birey, ölümden sonra ulaşır. Yeniçağda devreye giren üçüncü aşamada mutluluk tekrar bu dünyada beklenir, ama artık şimdiki zamandaki insanlık için değil, tersine gelecekteki insanlık için umulur. Eğer insanlık yanılsamanın bu üç aşamasından geçmiş olursa, çabasının çılgınlığını anlayacaktır ve mutluluktan vazgeçecektir ve sadece hiçliğe yönelecektir. Eğer insanlık bütün olarak isteme'yi yok etmeye karar verirse, en yüksek kurtuluş eylemini gerçekleştirmiş olacaktır. İnsan önce kendi kabuğuna çekilir, kendi, dünyayı tanır. Bütün doğası değişir, kendi kendisinin üzerine yükselir. Böylece arınmış, kutsanmışçasına kesin bir huzura, mutluluğa, yüceliğe erer.<sup>503</sup>

Bu noktada ölüm ya da intiharın bir seçenek olmadığını belirtmekte fayda var. Yaşamın olumsuzlukları karşısında herkesin bunlara karşı mücadele şekli olduğunu düşünen Schopenhauer, kimilerinin hayal kırıklığına uğradığını, kimilerinin yenilgiyi tatmış olsa da vazgeçmediğini kimilerinin de acılarla baş edemeyerek intihar ettiğini söyler. Ancak onda intihar; en saçma, en boş ve budalaca olandır; ölümü seçmek bedenin acılarını sona erdirmez, çünkü isteme yaşamda olduğu kadar ölümden de canlıdır, o ölümün nedenidir.<sup>504</sup> Bu nedenle kendilerini öldürenler sadece acı çeken bedenlerinin acısına son verebilirler, isteme'nin sonsuz sürekliliğine engel olamazlar.<sup>505</sup>

Istıraptan dünyayı terk ederek değil, fakat ancak bu dünyayı oluşturan yaşama isteme'sini teskin ederek kurtuluruz. Her nerede ayrılık güden, ferdi varoluşu iddia eden, kendi bireysel refahını ve mutluluğunu arzulayan isteme varsa, kaçınılmaz olarak ıstırap vardır, Schopenhauer'ın varoluştan çıkardığı ders budur. Dünya bu nitelikteki sayısız isteme'nin etkinlik ve çatışmasının sonucudur; hepimizin er geç tattığı ıstırapın

<sup>503</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 295.

<sup>504</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 38-39.

<sup>505</sup> Hançerlioğlu, 278.

sebebi budur. İnsanın gerçek görevi ıstıraptan kaçmak değil, fakat onun anlamını bulup çıkarmaya çalışmaktır.<sup>506</sup>

En son ve en büyük vazife isteme'yi terk etmek ve onun bütün arzularını öldürmektir. Hayatı görmesi gerektiği gibi gören insan, ister kendisi ister başkaları için olsun, mutluluğun imkânsız, duyusal şeylerinse uzun bir yanılsama, boş bir serap olduğunu bilecektir. O, diğerlerinden hiç de aşağı kalmayacak derecede duyusal, dolayısıyla gerçek varlığı olmayan bir şey olan bedenini öldürerek değil, fakat isteme'sini öldürerek özgürleşir.<sup>507</sup>

Bu noktada acı çekmenin bizatihi kendisinin de onun düşüncesinde anlamlı hale geldiğini söylemek yerinde olur. İsteme'yi cezbeden şeyler karşısında gerçekten sürdürülmesi zor bir yaşam olsa da Schopenhauer'a göre acı çekmek insanı saflaştırarak, tam bir mutluluk ve yücelik durumu içinde tüm arzulardan vazgeçtikleri ve kendilerinin ve acı çekmenin üzerine yükseldikleri bir kurtuluş haline yükseltir.<sup>508</sup> Bu yaklaşım bizi çileci anlayışa götürür.

Asketizm, zühd hayatı yaşama kavramını Bolay; “elem ve hazzı dikkate almadan hayvani duyguların veya içgüdüsel hayatın arzu ve meyillerini mümkün mertebede az tatmine çalışarak bir irade terbiyesine girişmek ve böylece maddi zevklerden, kötü ve aşırı tutkularından sıyrılmak, dolayısıyla maddi hayatın üstüne çıkarak ahlaki ve temaşai (hayranlıkla yaşanan) bir hayat yaşamak gayret ve çabası... Bunda esas kalbin ve ruhun kirlere, kötülüklerden arınması, ilk safiyetine kavuşması ve insanın kemale kavuşmasıdır”<sup>509</sup> sözleriyle açıklar. Schopenhauer'ın acılardan olumlu ders çıkarma konusunda kast ettiği de tam olarak budur. Kişi kendi ben'ini ya da onun diliyle isteme'sini ancak, isteme'nin bütün arzu ve isteklerini öldürerek alt edebilir. İsteme'nin üstüne çıkmak, isteme'yi aşmak olarak tanımladığı bu duruma ancak azizler ve dâhiler çıkabilir. “Azizler kendilerinde yaşama isteme'sini öldürebilmiş yüce ruhlu kişilerdir, dâhilerde ise üçte iki zihin, üçte biri isteme'dir, normal bir kimsede ise bunun tam tersi söz konusudur.”<sup>510</sup>

<sup>506</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 39.

<sup>507</sup> Saunders, 2006, 80.

<sup>508</sup> Koç, 28.

<sup>509</sup> Bolay, 67.

<sup>510</sup> Janaway, 103.

Yaşama isteğini yadsıyabilmek Schopenhauer öğretisinde en önemli erdemdir. Ancak bu yadsıma bir kez başarılabilirdiği takdirde, daimi olarak üstünde kalınır bir taht değildir. Schopenhauer kendi kendini tutmanın güçlüğünü, çatışmanın ateşini bilir ve beden varlığını sürdürdükçe zaferin asla tam olamayacağını söyler.<sup>511</sup> İnsan gövdesinde yaşamaya devam edeceği için, yaşama istemi gövdenin bütün uzuvlarında, organlarında, dokularında varlığını devam ettirmek için çabalayacaktır. Bu nedenle onda, insan, kendi istemesiyle sürekli bir didişme halinde olacaktır. Schopenhauer bu düşünceden yola çıkarak, Hinduizm ve Budizm'den aldığı beden isteklerini terbiye etmek için yapılan çileci, ermiş yaşantısını önerir. Bedenin isteklerinin susturulması için duyuşsal ve maddi bütün hazlardan vazgeçmek gereklidir. Düşünürün kendi ifadesiyle “çilecilik terimiyle ben daha dar anlamda, hoşla gideni bir yana koyup hoşla gitmeyi arayıp bulmayı, isteği bile bile kırmayı, istemenin sürekli küçük düşürülmesi için kendi kendini şiddetle cezalandırmayı anlıyorum.”<sup>512</sup> Bu düşüncede yalnızca hayatta kalacak ölçüde beslenme bulunur ve insanın zihnini meşgul edip bu dünyaya bağlayacak olan aile, evlilik, çocuk gibi kavramlara yer yoktur. Ancak bu şartlar sağlandığında kişi kendi yaşama isteğini susturup, hakiki olana sahip olur. “Bu durum, ‘ekstaz’, ‘kendinden geçme’, aydınlanma, ‘Tanrıyla birleşme’ adlarıyla değişik biçimlerde adlandırılmıştır. Ne ki bu bilgi hak ettiği gibi dile getirilemez. Çünkü bu durumda özne-nesne kalıbı artık yoktur; üstelik de ancak kişinin kendi deneyimiyle erişilebilir, ikinci birine iletilemez.”<sup>513</sup>

Schopenhauer'a göre, Nirvana durumu felsefi olarak tasvir edilemez o sadece tecrübe edilir ve bu tecrübe bireysel olarak ifade edilemez, aktarılamaz; vecd, esrime, kendinden geçme, aydınlanma, tanrı ile birleşme, vb. isimlerle anılan Nirvana durumunda özne ve nesne aşılır, o bir tür dolayumsuz duygudur, felsefenin böyle bir duygu ile başladığı ve en nihayetinde onunla sona erdiği söylenebilir; şu farkla ki son aşama, vecd veya esrime her türlü akli çözümleme ya da açıklamanın ötesindedir.<sup>514</sup>

Öte yandan Schopenhauer'a göre, aziz, her ne kadar dışarıdan bakıldığında durumu fakir, neşesiz ve çoğu şeyden mahrum gibi görünüyorsa da içi neşeyle ve göklerin gerçek huzuruyla doludur. İhtiyaçlarını tatmin eden kimse sadaka alan ve yarın yine acıkan dilenciye benzer; aziz ise kendisine miras kalmış olan birine benzer –o

<sup>511</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 48.

<sup>512</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 295.

<sup>513</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 311.

<sup>514</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 56.

ölünceye dek endişe ve ihtiyaçtan azadedir. Ona artık hiçbir şey sıkıntı veremez, hiçbir şey canını sıkamaz, çünkü o bizi dünyaya sınımsız bağlayan –arzu, korku, öfke- haset ve bizi sürekli acı ve ıstıraba sürükleyen isteme'nin bütün bağlarını kesip atmıştır.<sup>515</sup>

İsteme'nin yok olması ya da yaşamı isteme'nin reddedilmesi/yadsınması hiçbir surette töz ya da cevherin yok edilmesi değil, fakat sadece istememe edimi anlamına gelir. Bu zamana kadar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Schopenhauer bu durumu şöyle dile getirir: Bu varlığı, bu özü, isteme'yi sadece isteme edimi içinde ve onun aracılığıyla 'kendinde şey' olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ve ne yaptığını söyleyemeyecek yahut anlayamayacak durumdayız. Dolayısıyla isteme'nin tezahürü olan bizler için bu inkâr, bu reddetme hiçliğe geçiş gibi görünür. İsteme'yi inkâr etmenin vardığı ezeli mutluluk durumu acının olmadığı durumdur. Bu hale estetik durumda/tefekürde anlık olarak erişilebilirken aziz ise kesin olarak erişmektedir. Bu durum öncelikle isteme tezahürlerinin yok olmasıyla nitelenmektedir. Bu düzeye erişen varlık yok olup gitme anlamına gelen Budist Nirvana'ya erişir: İsteme'nin algısından sonra geride kalan şey, hala isteme'yle dolu olanlar için, elbette ki hiçtir; ama tersine isteme'yi tersine çeviren ve inkâr eden kişiler için, güneşleri ve samanyollarıyla bizim için gayet gerçek olan bu dünya, yine hiçtir. Ne isteme, ne düşünce, ne de dünya vardır; önümüzde sadece hiçlik vardır.<sup>516</sup>

Schopenhauer'ın hayatında evlilik, aile, dostluk, beraberlik kavramlarına yer yoktur. Bu tür ilişkilerin insanı hayata daha çok bağlayacağına ve insanın daha çok acı çekmesine neden olacağına inanan düşünür, insanların aslında toplu yaşama uygun olmayan varlıklar olduğunu düşünür; "insan evlense de evlenmese de bahtsızdır. Tek olarak da toplu hayatın içinde de bedbahttır. Birbirimizi ısıtmak için kirpiler gibi bir araya toplarız. Fakat çok fazla yanaşırsak rahatımız kaçar. Büsbütün ayrılırsak yine bedbaht oluruz. Bunlar acayip şeylerdir. Bir ferdin hayatı, en mühim safhalarıyla düşünülürse daima bir dramdır."<sup>517</sup> Ferdietçiliğini önemseyen düşünüre göre insan ancak kendi kendisiyle baş başa kalırsa, isteme'sine başkaldırabilir. Hayatın acılarından daimi kurtuluş yolu olarak sunduğu çileciliğin temelinde de bu düşüncesi bulunmaktadır. Schopenhauer'ın en bilinen tilmizi olan Nietzsche de hocasından yıllar

<sup>515</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 50.

<sup>516</sup> Koç, 28-29.

<sup>517</sup> Schopenhauer, *On The Basis Of Morality*, 58.

sonra, sosyal yaşamın insanın kendini fark etmesinde engel olduğunu düşünecek ve “etrafımızda hayaletlere benzer şeyler dolanıyor, hayatın her anı bize bir şey anlatmak istiyor, ama biz bu hayalet sesi duymak istemiyoruz. Sessiz ve tek başımıza olduğumuz zamanlarda, bir şeyin kulağımıza fısıldanacağından korkuyoruz ve işte bu yüzden sessizliği aşağılayarak kendimizi sosyalleşme ile zehirliyoruz”<sup>518</sup> sözleriyle bunu ifade edecektir.

Schopenhauer, dünyanın ilerleme üzerine kurulmuş olduğu düşüncesinin, muhtemelen Batılı düşünürler tarafından ortaya atılan bir uydurma olduğunu düşünür. İnsanın yavaş yavaş, hiç durmadan mükemmeliyete doğru ilerlediği tasavvurunun geçmişi belki de iki yüzyılı bile bulmaz. Schopenhauer için de ilerleme düşüncesi bir yanılsamadır. O durağan dediğimiz bir insan görüşüne sahiptir. Nesiller birbirini takip eder, fakat büyük ölçüde aynıdırlar. İnsan belli değişmez niteliklere sahip olduğu için büyük ölçüde maymun, aslan, ağaç ya da bitki gibi bir türdür. Bu nedenle onun düşüncesinde gittikçe daha da mükemmelleşen meşe ağaçlarına, aslanlara rastlamanın imkânsız olduğu gibi daha mükemmel insan diye bir şey de olamaz. Böyle bir görüş insan hayatını anlamından yoksun bırakmaz fakat anlam değişime uğrar. Bir ara şartlar değişir ve hayranlık uyandıracak bir meşe ile karşılaşırız. Schopenhauer’ın aklında felsefi ve sanatsal zekâyâ sahip olan insanlar vardır; dâhiler ve azizler.<sup>519</sup>

Schopenhauer ‘sosyal yaşam’dan bahsettiğinde bir bütün olarak orta sınıf toplumundan daha sosyal olacak şekilde, sosyal olmayı, ‘birlikte olmak, beraber yaşamak (being together)’ anlamında ele alır. Nasıl ki maddenin parçacıkları mekanik yasalarla kontrol ediliyorsa bireysel ilişkiler de psikolojik yönüyle kontrol edilir. Eğitim yalnızca zekâyı ilgilendirir; oysa toplumsal yapıda insanlar zekâları ile değil karakterleriyle vardır bu nedenle toplumun bu özünü, eğitim ile düzenlemeye kalkışmak beyhude bir çaba olur.<sup>520</sup> Onun politik düşüncesinin genel hatlarını şu şekilde çizmek mümkün olabilir; insanların toplumsal yaşamlarında eğitim aracılığıyla kurallara uyan, insancıl, vatansever yurttaşlar olamayacağını bunların karakterden geldiğini ve karakterin de doğuştan, değiştirilemez bir yapısı olduğunu düşünen Schopenhauer devlet hakkında da benzer bir düşünceyle karşımıza çıkar. Hobbes’un devletin zorunlu

<sup>518</sup> Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, 50.

<sup>519</sup> Salter, 281.

<sup>520</sup> Horkheimer, M., & Cronan, T., “Schopenhauer and Society”, *Qui Parle*, 15(1), 85-96, s.87.

bir kontrol mekanizması olarak varlığını şart koşmasına katılan düşünürüne göre devlet, Hobbes'ta olduğu gibi etkili bir mekanizma olamaz, çünkü her insan bu mekanizma karşısında doğuştan getirdiği davranışını sergiler. Devletin ödül-ceza mekanizmasını kullanarak ancak vatandaşların davranışlarını şekillendirebileceğini düşünen Schopenhauer için devlet, insanların eğilimlerini değiştirme yeteneğinden yoksundur. Bu nedenle devletin insanların ahlaki gelişimlerini sağlama çabası yetersiz olduğu kadar tehlikelidir çünkü burada insan doğasının özgül niteliklerine güç uygulamak söz konusudur. Onun düşüncesinde bireyler kendi kurtuluşlarından sorumlu oldukları için dışarıdan müdahale uygun değildir.<sup>521</sup>

Schopenhauer'ın kötümser düşüncesi son noktada çileci bir yaşamı insanoğlu için tek çıkar yol sunmuş olsa da genel düşüncesinden taviz vermez. Dünya aslında kötüdür, var olan tek bir kötülük, acılar içinde olan tek bir insan bile buna delildir. Bu nedenle o, gelecek için de umutlu konuşmaz. Dünya ne kadar evrilirse evrilsin, teknolojinin sunduğu imkânlarla şartlar iyileşebilir, gördüğümüz, yaşadığımız her şey bambaşka bir çehre kazanabilir; ancak kötülüğün varlığı değişmeden hep aynı kalacaktır. “Hayat bilgeliğinin son dersi olarak hiçbir harici iyileşme, hukuk ya da eğitimin hiçbir etkisi asla gerçek bir değişimi vücuda getiremeyecektir; hayat her ne kadar kimi yönleri bakımından hoş ve adil gibi görünse de, kaçınılmaz olarak yenilgiyle sonuçlanacak bir mücadele, asla tatmin edilmeyecek uzun bir arzudur ve bizatihi öz yapısı gereği dünya acı ve ıstıraba yazgılanmıştır.”<sup>522</sup> Büyük ölçüde acı, yokluk, ıstırap ve eksiklikle bezeli bir dünyada “acı çeken ile çektirenin” bir ve tek oldukları düşüncesi, Schopenhauer'dan yaklaşık yetmiş yıl sonra, Frankfurt okulunun kurucularından Horkheimer'e bütün insanların dayanışmasının mümkün olduğu düşüncesinde kaynaklık etmiştir.<sup>523</sup>

Başyapıtının ifadelerini “dünya” ile başlatıp “hiçlik” ile sonuçlandıran Schopenhauer, isteme'sini söndüren öznenin herhangi bir şeye pozitif değer yüklemeyi bıraktıktan sonra, onun sıradan insan açısından değerli şeyleri reddetmede yeni ve asli bir değer bulacağını düşünür. Hayata “hayır” demek, acı'ya da “hayır” demektir, acı çekmeye ve acı çektirmeye hayır demektir. Bu durum “derin bir sükûnet” halidir. Bu suretle Schopenhauer'a göre insanın asıl zaferi, tıpkı Budizm'de gördüğümüz üzere

<sup>521</sup> Slaboch, 942.

<sup>522</sup> Saunders, 2006, 41.

<sup>523</sup> Atayman, 11.

*içsel* bir zaferdir. Onun Chamfort'dan aktardığı ifadelerle söylenecek olursa “Mutluluk kolay bir şey değildir: Onu içinizde bulmak çok zordur, başka yerde bulmak ise imkânsızdır.”<sup>524</sup>

Bu bağlamda Werner, Schopenhauer'ın düşüncesi konusunda şunları söyler; “Schopenhauer'ın düşüncesi Voltaire'den özellikle de onun pesimizminden derin izler taşır. Hem Theodicee hem de Candide'yi okuyan Schopenhauer şöyle der: Leibniz bu eseri görseydi, tezinin hiç beklemediği şekilde onaylandığını görürdü. Kötülük iyiliğin gerçekleşmesi için bir şarttır; Theodise olmadan asla bir Candide'miz olmazdı.<sup>525</sup> Gerçekten de Schopenhauer Leibniz'in iyimserliğinin karşısında bir öğretiyi formüle edecektir. O, düşüncesinde felsefe tarihinde iyimserlik sarkacının sallandığı yönün tam tersi yönde, abartılı tepkisel bir tez ortaya koyacak ve dünyanın temelden olası dünyaların en kötüsü olduğunu iddia edecektir.”<sup>526</sup> Ayrıca Werner bazı noktalarda Schopenhauer'ın düşüncelerini destekliyor olsa da onun düştüğü hatayı şöyle aktarır; Dünyayı isteme'den ve onun kendini ifade ediş şekillerinden ibaret olarak gören Schopenhauer, sonsuz isteme'nin tatmininin imkânsızlığından yola çıkarak, karamsar bir felsefe ortaya koyar. Ona göre Schopenhauer'ın en büyük hatası ‘arzu içgüdüsünü (isteme) mutlak olarak görmesi, onun Tanrısal tabiatın sadece bir ögesi olduğunu görememesidir.’<sup>527</sup>

Laing'e göre;

*“Schopenhauer ahlak teorisine hazcı bir değer katar ve böyle yaparak duygudaşlık ilkesinin ötesine sürüklenir. Ona göre müspet ve gerçek olan sadece acıdır. Her türlü insan eylemi ihtiyaç ve ıstıraptan kaynaklanır. Dolayısıyla içimizde doğrudan merhamet hissini uyandıran başkalarının ıstırapı ve çaresizliğidir, bahtiyarlık bizi kayıtsız bırakır. Diğer yandan her türlü haz ya da hoşlanma bütün anlamını bir önceki istek ya da yoksunlukta bulur ve dolayısıyla menfi bir niteliğe sahiptir. Bunun bir sonucu olarak hayat esas itibariyle ıstıraptır: Bir istekten diğerine, bir yoksunluktan bir başkasına geçiştir, dürtü her ne kadar sürekli tam doyum vaat ederse de ulaşılır*

<sup>524</sup> Koç, 29.

<sup>525</sup> Werner, 41.

<sup>526</sup> Werner, 41.

<sup>527</sup> Werner, 116.



*ulaşılmaz bir başka forma bürünür ve yeni bir çabayı tahrik eder. Bunun temeli isteme'nin bir sonunun olmamasıdır.”*<sup>528</sup>

Diğer taraftan ise Frohschammer, Schopenhauer'ın kötümser düşüncesini “Bu dünya bir keder, elem, ıstırap ve sefalet diyarıdır. Kötülük varlığın yozlaşması veya bozulması değil, bizatihi varlığın kendisidir ve günah varolma çabası ya da varlık özleminden başka bir şey değildir. O nedenle sefaletten kurtuluş ancak varlıktan vazgeçmekle, Nirvana'ya geçişle mümkün olabilir. Dolayısıyla varoluşun kendisi sefalettir ve arzu edilen hedef yoktur. Var olmamak var olmaktan iyidir. Bu en kesin, en tam kötümserliktir”<sup>529</sup> sözleriyle izah eder.

Schopenhauer'ın pesimist felsefesinin büyük yankı uyandırmasının ardından yalnızca Almanya'da değil, İngiltere ve Fransa'da da hayatın yaşanmaya değer olduğunu savunan iyimser inancın savunucuları ortaya çıkmıştır.<sup>530</sup> Bundan başka Schopenhauer'ın aslında kötümser olmadığını iddia edenler de bulunur. Magee, Salter ve Nietzsche'nin bazı düşünceleri bunu destekler niteliktedir.

Bryan Magee, Schopenhauer'ın karamsarlığını çok bilindik bir fıkrayla şu şekilde açıklar; beraber içki içen iki adam aynı ayda paylaştıkları şişeye bakış atar ve birinin ‘hala yarısı dolu’ diye sevindiği yerde diğeri ‘zaten yarısı bitti’ diye dertlenir. Her iki adam da gerçekler konusunda hemfikir değiller ancak gerçekleri değerlendirmelerinde her ikisi de söz sahibidir.<sup>531</sup> Magee'ye göre Schopenhauer'ın kötümserliği, felsefesinden mantıksal açıdan bağımsızdır ve bu nedenle kötümserlik dışı felsefe (non-pessimism) onun felsefesiyle eşit ölçüde uyumludur (compatible).<sup>532</sup> Bunun yanı sıra Magee'nin iddiasına göre Schopenhauer'ın etik ve estetikle ilgili bazı bölümlerin haricinde bütün felsefesi, bir iyimserlik sözlüğünde eşit ayarda (accuracy) formüle edilebilir.<sup>533</sup>

Benzer olarak Salter da onun kötümserliği hakkında; “Dünyayı esaslı biçime bozuk ve kusurlu olarak niteleyen Schopenhauer bunu suçlayan ve mahkûm eden birisi gibi söylemez, onun kişisel bir şikâyeti yoktur, huysuzluğa, mizantropiye, hastalık kuruntusuna kadar herkese saygısı vardır; görüşlerine yaygın bir biçimde yakıştırılan

<sup>528</sup> Laing, 177.

<sup>529</sup> Frohschammer, 278.

<sup>530</sup> Krusé, 393.

<sup>531</sup> Magee, Brayn, *The Philosophy of Schopenhauer*, [Elektronik Sürüm], Oxford University Press, New York 1997, 14.

<sup>532</sup> Magee, 13.

<sup>533</sup> Magee, 14.

‘kötümserlik’ tabirini nadiren kullanır ve kullandığı zamanlarda da ‘iyimserliğin’ tam karşıtı olacak şekilde ele alır. Onun düşüncesini kısaca ‘bu dünyada bozuk ve kusurlu bir şeyler var’ cümlesiyle açıklayabiliriz.”<sup>534</sup> Yine Salter;

*“Schopenhauer’in kötümserliği insanları hor görenlerin ve onlarla ayaklarına kapanan insanların sırtlarına binen Napolyon ve askeri ya da ticari sahadaki diğer bütün fatihler gibi oynayanların kötümserliğinden, ışığın karanlıktan farklı olduğu kadar farklıdır. İnsanın yeryüzündeki hayatı boştur fakat insan boş değildir. Schopenhauer’in temel düşüncesi insanın daha iyi, daha anlamlı bir uğraş içinde olabileceği, olduğundan daha iyi bir şey olabileceği yönündedir.”*<sup>535</sup> sözleriyle Schopenhauer’in aslında kötümser olmadığını açıklamaya gayret eder.

Eğer istiyorsak Schopenhauer’a kötümser bir filozof diyebiliriz o da zaman zaman kendisinden bu şekilde bahseder; fakat aktarılanlar ışığında ona kolay kolay mutlak bir kötümser diyemeyiz, çünkü zaman ve mekânın sınırlarının ötesinde ve şeylerin kalıcı ve ebedi özü olarak o insan tecrübesinin daha yüksek belli alanları içinde ima edilen fakat kutsal metinleri andıran bir dille, ne gözün gördüğünü, ne kulağın işittiğini, ne de insan kalbinin tasavvur ettiğini söyleyebileceğimiz bir durumu düşünür. Eğer ona kötümser diyeceksek, onun iki bin yıl önce Filistin’de bu dünyayı mahkûm etmiş ve bir başkasını aramış olanlarla bugün genellikle kötümserler diye anılanlardan daha çok hemfikir olduğunu kabul edelim.<sup>536</sup>

Nietzsche de *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (1886) isimli eserinin bir bölümünde Schopenhauer’ın hakiki anlamda bir kötümser olarak ele alınıp alınamayacağını kinayeli bir biçimde ele alır. Müziğe olan merakıyla bilinen ve her gün mutlaka bir saatini flüt çalmaya ayıran Schopenhauer’ın bu davranışı, Nietzsche nazarında kötümserlikle bağdaşmamaktadır. Schopenhauer’ın merhamet/acıma odaklı etiğini eleştiren Nietzsche’ye göre Schopenhauer zaten ahlakının özü olan ‘kimseyi incitme’ çabasında başarısız olmuştur. Nietzsche, bir insan hem ‘kimseyi incitme’ önermesini temele alıyor, hem isteme’nin yadsınması gerekliliğini ortaya atıyor, hem de her gün

<sup>534</sup> Salter, 285.

<sup>535</sup> Salter, 299-300.

<sup>536</sup> Salter, 309-310.

flüt çalıyor ise şimdi bu kötümserlik olarak nitelendirilebilir mi? diye sormaktan kendini alamaz.<sup>537</sup>

### 2.3.2. Schopenhauer'da Kötümserlikten Kurtuluş Yolları

Schopenhauer insanın çok fazla değiştiğine ya da değişeceğine inanmaz. İnsanın geleceği konusunda idealist ya da ütopyacı değildir.<sup>538</sup> Ona göre yeni doğan bir çocuğu doğru ve insancıl niteliklerle büyütmek bir yetişkine iyi ilkeler aşlamaktan daha kolaydır. Bütün karamsarlığı ve açık sözlülüğüyle “ahmakları aklileştirmenin ya da kötülere iyileştirmenin bir yolu şimdiye dek bulunamamıştır... ne öğretilirse öğretilsin bu kötüyü iyileştirmeye yetmez”<sup>539</sup> diyen Schopenhauer için insanın davranışlarını değil doğasını değiştirmek tek çaredir. O halde insan bunu nasıl başarabilir?

Zekânın anneden karakterin ise babadan geldiğini düşünen Schopenhauer'a göre insanlarda türe özgü doğuştan bir karakter bulunmaktadır. Bu nedenle insanlara dehanın öğretilmediği gibi erdem de öğretilmez. Belirleyici olan insanın en temeldeki kendi doğasıdır.<sup>540</sup> Aynı düşünceden yola çıkarak insanlar ve davranışları üzerinde genel bir değerlendirmeye varan Schopenhauer için, herkesin her şeye aynı tepkiyi vermiyor oluşunun nedeni karakteristik farklılıklardır. “İnsanoğlunun baskın özelliği bireyselliktir. Bunun için her kişinin kendi karakteri vardır. Bu yüzden aynı devindiricilerin herkes üzerindeki etkisi bir değildir”<sup>541</sup> diye düşünen Schopenhauer'ın düşüncesinde kötümserlikten kurtuluş yolları mutlak değildir.

Değişimin kökeninin bilgide olduğunu isteme'yi değiştirmenin ise mümkün olmadığını savunan Schopenhauer, biz insanların isteme'yle mücadeleye doğuştan muktedir olduğumuza inanır. İnsanın anatomik yapısının isteme'sini dizginleyebilecek şekilde düzenlendiği öngörüsünden yola çıkan düşünürü göre bunu en üst düzeyde gerçekleştirebilecek insan sayısı bir elin parmaklarını geçmez, ancak en nihayetinde bizce bu da kötümserlikten kurtuluş için bir umuttur. Schopenhauer yaratılan bütün varlıklardaki baş ve gövde arasındaki ilişkiyi, istemeye boyun eğebilme kudretinin

<sup>537</sup> Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (1886), (Çev.: Orhan Tuncay), Gün Yay., İstanbul 2003, 90.

<sup>538</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 21.

<sup>539</sup> Schopenhauer, *Din Üzerine*, 23.

<sup>540</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 210.

<sup>541</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 64.

ölçüsüyle ele alır. İnsan bazı durumlarda, isteme'ye boyun eğdirebilir ancak hayvanlar söz konusu olduğunda bu durum imkânsızdır. Bu durumu şöyle açıklar; “insanla hayvan arasındaki bu ayrım, başın gövdeyle ilişkisindeki farkla açığa vurulur. Aşağı hayvanlarda başla gövde tektir, birleşmiştir. Bütün hayvanlarda baş yere yönelmiştir, onların isteme'sinin nesnelere ordadır. Yüksek bir türde bile, baş ile gövde insana göre çok daha birleşiktir. İnsanın başı, gövdesinin üzerine özgürce oturtulmuştur. Sanki gövdeye hizmet etmiyordur, gövde onu taşımaktan öte gitmiyordur.”<sup>542</sup> Bireyler olarak biz insanlarda yeter-sebep ilkesine bağlı bilgiden öte başka bir bilgi yoktur. Kişinin kendisini tek tek şeylerin bilgisinden, ideaların bilgisine yükseltebilmesi ancak bireyde ortaya çıkan bir dönüşümle gerçekleşebilir –ki bu düzeye çok az insan çıkabilir. İnsanın sahip olduğu bilgi, isteme'nin işlerini gördürmek adına sahip olunan bilgidir. “Çünkü o deyim yerindeyse, kafanın gövdeden gelişmesi gibi, isteme'nin kendisinden bu işi görmek için doğdu, bu hizmet için gelişti.”<sup>543</sup>

### 2.3.2.1. Sanat

Schopenhauer düşüncesinde Platon ve Kant'ın öneminden daha önce bahsedilmişti. Kant'ın bilinemez alan olarak ele aldığı ‘kendinde şey’, Schopenhauer'da bilinebilir bir alandır. O, Platon'un düşüncesinden etkilenerek ortaya koyduğu sanat anlayışında, sanatın her alanını isteme dünyasının bir yansıması, insanı geçici de olsa acılarından kurtaracak olanlar şeklinde ele alır. Schopenhauer'ın, hayatın acılarından ve sefaletinden kurtuluş yolu olarak gördüğü sanat, içinde heykel, resim, şiir, müzik olmak üzere farklı dallarıyla beraber ‘olağanüstü’ kavramıyla izah edilir.<sup>544</sup>

Platon'un “güzel, ‘İyi İdeası’nın evrende ışmasıdır”<sup>545</sup> sözünden hareketle, Schopenhauer'ın sanat hakkındaki görüşlerini anlamlandırmak mümkündür. Onun düşüncesine göre bilgi isteme'nin hizmetindedir. Bireyin isteme'si neye yönelirse kişi yalnızca o alanda bilgi sahibi olur. İsteme'nin hizmetine girmeden doğrudan ideaların bilgisine erişmek ise anlaktır, birdenbire oluverir. İki tür bilgi anlayışından bahseden Schopenhauer'a göre ilk bilgi türü, isteme'nin ihtiyaçlarını gidermek, ona hizmet etmek için var olan gündelik bilgidir; ikincisi ise ideaların bilgisidir. Schopenhauer idealar

<sup>542</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 124.

<sup>543</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 124.

<sup>544</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 176.

<sup>545</sup> Platon, 1999, 185.

konusunda Platon ile aynı fikirdedir. Taşın ideası, ağacın ideası, insanın ideası. Realitede kendilerini böyle açığa vuran bu idealar gerçekte nedir? Onlar ezeli isteme'nin saf, her türlü realiteden daha önce mevcut olan belirtileridir. Bu idealar ilkin kendi idealar alanında gerçekleşirler ve bundan sonra da görünen realitenin içinde kendilerini gerçekleştirirler.<sup>546</sup>

Sanatı isteme'nin doğrudan kavranılması anlamında ele alan Schopenhauer'ın sanat anlayışının kökeninde olduğunu düşündüğü Platon'un idealarını, sanatla nasıl anlamlandırdığını, onun ağzından şu şekilde aktaralım;

*“Sanatın nesnesi, Platon'un anladığı anlamda ideadır başka bir şey de değildir. Sanatçının amacı onu canlandırmaktır. İdeanın bilgisi, yapının tohumu, kaynağı olarak sanatçının yapıtından önce gelmelidir. Sanatın konusu belli bir şey değildir, kavram değildir, ussal düşünmenin, bilgin kişinin nesnesi değildir. Gerçek şeylerin çokluğunu temsil eden birlik olması bakımından ideadır... İdea birey tarafından, birey olarak hiçbir zaman bilinemez. Onu bilse bilse, kendini bütün isteme'lerin üzerine, her türlü bireyselliğin üzerinde bilmenin saf öznesine yükselten kişi bilebilir. Dolayısıyla ideaya, ancak dehası olan kişi ulaşabilir.”<sup>547</sup>*

Sanat Schopenhauer'ın düşüncesinde dünyevi fenomenlerin gerçek içeriğini veren tek bilgi türüdür. Sanatın bilgisi zamanın akışına, onun değişimine tabi değildir, geçmişte neyse, bugün de o olan ve hatta gelecekte de değişmeden kalacak tek bilgi türü sanattır. Çünkü sanat istemenin doğrudan nesneleşmesidir. İnsanın bilgiyi elde etme süreci yeter-neden ilkesine tabi iken, sanatın bilgisi doğrudan aktarılır ve bu bilgi yalnızca dehalara mahsustur. “İdealar yalnızca saf seyre dalış aracılığıyla kavranır... Dehanın doğası böyle bir seyir için seçkin bir yeteneğe dayanır.”<sup>548</sup>

Düşüncesinde akıl ve isteme arasında ayırım yapan Schopenhauer'ın akıl çağında akli ikinci plana alan bu yaklaşımı, onun felsefesinin farkını ortaya koyan en çarpıcı örneklerden biridir. Akli, isteme'nin emrine veren düşünüre göre, nadiren akıl isteme'yi hâkimiyeti altına alır. Bu durumun yalnızca dâhilere mahsus olduğunun altını çizen Schopenhauer'ın düşüncesinde, deha ve dâhiler önemli bir yere sahiptir. Sanatçıları, sıradan insanlardan farklı, deha sahibi olarak ele alan düşünürümüze göre isteme'nin

<sup>546</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 203.

<sup>547</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 177.

<sup>548</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 133.

hâkimiyetinden kurtulabilecek olanlar da onlardır.<sup>549</sup> Schopenhauer'a göre "kavranan her idea, sanat yapıtının gerçek kaynağıdır. O güçlü özgünlüğü içinde, ancak yaşamın kendisinden, doğadan, dünyadan türetilir. Onu yalnızca deha ya da anlık esimesi deha noktasına ulaşan kişi üretebilir. Hakiki yapıtlar yalnızca böyle, doğrudan kavranır, onlar içlerinde ölümsüz yaşamı taşır... Sanat eseri, sanatçının usundan süzülen kavram değildir, ideadır. Dolayısıyla sanatçı yaptığı şey konusunda bir gerekçe gösteremez. Deha sıradan insanların dediği gibi saf duygudan çıkarak, bilinçsizce içgüdüsel olarak çalışır."<sup>550</sup>

Bu noktada deha nedir? sorusunu Schopenhauer; "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"<sup>551</sup> şeklinde tanımlar. Dehanın güzel sanatlar, şiir ve felsefe alanında meydana getirdiği eser sadece bu düşünce ve hoşnutluk içinde izlemeye dayalı tavrın, belli teknik kurallara göre geliştirilmiş sonucu ya da öz anlamında özetidir. Buna karşılık sıradan aklın yalnızca bir tane akli vardır ve buna dehanın nesnel aklına karşılık öznel akıl denebilir. Bu öznel akıl ne kadar keskin olursa olsun asla dehanın çifte akli ile mukayese edilemez.<sup>552</sup> Sıradan insan ile dâhi olan arasındaki farktan bahseden Schopenhauer'a göre; sıradan insan her zaman isteklerinin peşinde koşan, durup dinlenmeden, kendini, yaşamı, yaşamın anlamını düşünmeden yalnızca istemenin emrinde olan kişidir, oysa dâhi insan 'yaşamın kendisi üzerinde durur; her şeyin ideasını kavramaya çalışır' bunu yaparken dünyevi yaşamını ihmal eder, diğerlerinin sahip olduklarını elde etme hırsı olmadığından, yaşamın birçok alanında tökezler çünkü 'sıradan insanın bilme yetisi onun kendi çığırını aydınlatan bir lambadır, oysa dehanın bilme yetisi dünyayı açığa çıkaran bir güneştir'.<sup>553</sup> Onun düşüncesinde deha çift akla sahiptir; bunlardan biri kendisi için ve isteme'sinin emrinde, diğeri ise safi nesnel bir tavırla kavradığı ve aynası haline geldiği dünya içindir.

<sup>549</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 144.

<sup>550</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 178.

<sup>551</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 133.

<sup>552</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üstüne*, 18.

<sup>553</sup> Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üstüne*, 18.

Görüldüğü üzere mimarların, heykeltıraşların, ressamların, şairlerin ve müzisyenlerin en saf haliyle isteme dünyasına ulaştıklarını ve onu birebir yansıttıklarını savunan düşünür için, onların bu noktaya erişebildikleri kısa anlar, dünyanın acılarından kurtuldukları kısacık zaman dilimleridir. Sanat eserinin verdiği haz yalnızca sanatkâra mahsus değildir; her kişi, bireysel karakteri ölçüsünde ondan payını alır. “Bütün insanlarda az da olsa şeylerdeki ideaları bilme yetisi vardır; eğer bu kabiliyet olmasaydı, sanatın değerini, eserini ortaya çıkarandan başka kimse anlayamazdı.”<sup>554</sup>

*“Her sanatın ortak amacı, her sanat nesnesinde kendini açığa vuran ideayı, her basamakta kendini nesneleştiren isteme'nin ideasını açmak, açık kalmaktır. İnsan yaşamı, kendini gerçek dünyada en sık gösterdiği biçimiyle, daha çok havuzda, ırmakta görünen suyu andırır. Epikte, romanda, trajedide seçilmiş karakterler bütün niteliklerini kat kat açıkları koşullara yerleştirilirler. İnsan yüreğinin derinlikleri, olağandışı eylemlerle açığa çıkarılır, görünür olur. Böylece yazın, insan ideasını nesneleştirir, bu idea kendini üst düzeyde bireysel karakterlerde dile getirir.”*<sup>555</sup>

Kant “tüm sanatlar içinde kendi kökenini büsbütün dehaya borçlu olan şiir sanatı, verilen bir kavramın sınırları içinde hayal gücümü özgür kılmak yoluyla ruhu geliştirir”<sup>556</sup> demektedir. Müzik, şiir ve resim gibi güzel sanatları ele alan Kant, bunların içinde en belirgin rolü resim sanatına verir. Kant’la benzer tarzda dehanın yansıması olarak gördüğü güzel sanatlara büyük önem veren Schopenhauer, Kant’ın düşüncesinden farklı olarak en çok şiir, tragedya ve müziği ele alır. Bahsi geçen sanatlar arasında derece farklılıkları olduğuna dikkat çeken düşünür, bu farklılıkların kaynağı olarak ise onların ideaları kavrama ve aktarma boyutunu ele alır; “sanatların hepsinde tek bir amaç vardır: İdeaları canlandırmak. Özünde sanatları ayıran yalnızca sunulacak ideanın, isteme'nin hangi basamağında olduğudur.”<sup>557</sup> Schopenhauer’ın düşüncesinde isteme'nin bu basamakları derece derece ilk önce mimaride başlar, sonra insan vücudunun saf idesini sergileyen heykelde kendini gösterir, daha sonra resimde realitenin idelerinin çeşitliliğini yansıtır... tüm dünya idelerini görünür kılan şiirde

<sup>554</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 190.

<sup>555</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 190.

<sup>556</sup> Kraus, 102.

<sup>557</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 190.

devam eder... isteme'yi dünyanın salt özü olarak ifade eden müzikte tepe noktasına ulaşır.<sup>558</sup>

Şairlerin kullandıkları dil ve üslubun dünyanın en büyük tasarımlarını ihtiva ettiğini düşünen Schopenhauer, şiirleri insanın kaderini ve karakterini en iyi ifade eden eserler olarak görür. Ona göre şiirler “bize isteme'nin bizzat doğası gereği sürekli çatışma içerisinde, hayatın da ıstırap ve sefaletle dolu olduğunu ve her şeyden elimizi eteğimizi çekmeyi ancak ıstırapla öğrenebileceğimizi gösterir.”<sup>559</sup> Bu noktada trajediyi ele alan düşünürü göre; “trajedi hem etki hem de başarı açısından yazının en yüksek noktası diye görülmelidir, zaten böyle tanınmaktadır. Trajedinin amacının, en yüksek şiirsel başarının, insanın korkunç yanını sunmak olması bizim araştırmamız için pek önemli, pek dikkat çekicidir. Bize burada insanın dile gelmez acısı, sefaleti, kötücül etkisi, salt rastlantının zorbaca hüküm sürmesi, adil ile masumun değişmez biçimde günaha girmesi sunulur... Burada nesneleşmenin en yüksek basamağında, katlarını en tam açan isteme'nin iç çatışması vardır.”<sup>560</sup>

Schopenhauer'a göre trajedide en soylu insanları görürüz. Onlar uzun sürmüş bir çatışmanın, üzüntünün ardından sonunda böylesine tutkuyla peşinden koştukları amaçlarını, yaşamın bütün hazlarını sonsuza dek bırakan ya da yaşamın kendisinden özgürce, sevinçle ayrılan insanlardır. Onlar yaşamlarını acılarından süzdükten sonra, *principium individuationis*'in kalıbının ötesini gören, Maya'nın örtüsünün artık etki etmediği insanlardır. *Principium individuationis*'a dayanan bencillikler ortadan kalkar, dünyanın, doğanın tam bilgisinin yatıştırıcı etkisiyle, dünyadan el çekmeye, yalnızca yaşamı değil ama yaşama isteğini bırakmaya neden olur.<sup>561</sup>

Trajediden başka dünyanın en iç özünü, en derin bilgeliği, en iyi dile getirme biçimi olarak müziği ele alan Schopenhauer, müziği adeta el üstünde tutar. İsteme'nin nesneleşme basamaklarından yola çıkarak kurduğu sisteminde, isteme'nin kendini en çok açtığı yer olan tragedyaya en üst basamakta, mimari ise en alt basamakta yer alır. Söz konusu olan müzik ise bu sıralamada yer almaz. Çünkü o, isteme'nin en saf halidir. Bu nedenle müziği ayrıcalıklı bir konuma oturtan Schopenhauer onu; “insan ruhunu daha dolaysız ve daha derin biçimde etkileyen bir başka sanat yoktur. Çünkü hiçbir sanat,

<sup>558</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 203.

<sup>559</sup> Saunders, 2006, 79.

<sup>560</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 191.

<sup>561</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 191.



dünyanın gerçek özünü, müzik gibi dolaysız ve derin bir biçimde dile getiremez. Güzel ve yüce melodiler duymak, ruhu yıkamak gibidir; insanı bütün pisliklerden, bütün zavallılıklardan ve bayağılıklardan arındırır” sözleriyle tanımlar.<sup>562</sup> Başka sanatlar için söylenemeyen bir şey müzik için kolaylıkla söylenebilir; o, bir yere kadar, dünya hiç var olmasaydı da var olabilirdi, çünkü müzik istemenin doğrudan bir kopyası, nesneleşmesidir. Dolayısıyla müzik başka sanatlar gibi ideaların kopyası değil (ideal isteme'nin nesneleşmesidir), doğrudan istemenin kendisinin kopyasıdır. Diğer sanatlar gölgelerden söz ederken, müzik özü söyler.<sup>563</sup>

Antikiteden 19. yüzyıla kadar müzik hem etik hem de bilim açısından araştırma konusu olmuştur. Platon'un ruhi gelişimde önemli bir yer açtığı müziği daha sonra öğrencisi Aristoteles etik ve bilimsel açıdan inceleme konusu yapar. Rousseau teknik, Leibniz matematiksel açıklamalara meyillidir; Diderot müziğin gizemlerine estetik bir çözüm getirmeye çalışır; Hegel, Feuerbach ve Schelling onun temel prensipleriyle ilgilenmişler ancak başarıya ulaşamamışlardır. Hegel'in bu anlamda biraz da başarılı olduğunu söylemek mümkün olsa da o da kullandığı dilinin net olmayışı ve ayrıntılara gereğinden fazla girdiği için konudan uzaklaşmıştır. Ancak, yalnızca Schopenhauer bireysel sanatsal sezgisi ve kavrayışı ile müziği kendinden önce ele alan herkesten çok daha fazla bir özen ve zekâ ile kavrayabilmiştir.<sup>564</sup> Green, Schopenhauer'ın müziğin değerini bu denli biliyor oluşunu onun annesinin Weimar'daki evinde, ilk gençlik yıllarında tanışma şansı bulduğu Goethe, Scheler, Grimm, Wieland gibi büyük dehalarla olan sohbetlerinde saklı olduğunu düşünür. Green bu durumu “Weimar'dan sonra opera ve konser performanslarının gözde şehri Dresden'de dört yıl yaşayan Schopenhauer, ardından Berlin ve Frankfurt'ta yaşadığı dönemlerde müziğe olan tutkusunu beslemiş, en sevdiği enstrüman olan flütünü çalmadan bir gününü dahi geçirmemiştir”<sup>565</sup> sözleriyle açıklar. Müziğin inişli çıkışlı melodisi tıpkı isteme'nin arzuları, kavuşmaları, anlık mutlulukları ve yeni arzuları talep etmesi gibi harmoniye sahiptir. Bu nedenle müzik, şeylerin temsili değil bizzat kendisi olur. İnsan ruhundaki merhamet, sevinç,

<sup>562</sup> Hammerton, S. J. A., Mee, A., *Geçmişten Günümüze Çığır Açan Felsefeciler*, (Çev.: Aycan Uysal, Arıcan Aysal), Nokta Yay., Denizli 2008, 213.

<sup>563</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 196.

<sup>564</sup> Green, L. D. “Schopenhauer and Music”, [Elektronik Sürüm], *The Musical Quarterly*, 16(2), 199-206, p.199.

<sup>565</sup> Green, 200.

neşe, arzu, ihtiras, tutku, korku, endişe, hüznün vs. müzik aynı anda hepsini bir arada ifade eder.<sup>566</sup>

Schopenhauer “müziğe dünyanın, kendimizin en derin doğası bakımından çok daha ciddi, çok daha derin bir anlam yüklemeliyiz”<sup>567</sup> demektedir. Çünkü ‘müziğin dili evrenseldir’ deyişini doğrularcasına Schopenhauer için de müzik daha güçlü, daha zorlayıcı, daha kesin olması bakımından tüm insanlık üzerinde anlaşılır olma etkisine sahiptir.<sup>568</sup> Schopenhauer’ın müziğe yüklediği bu derin anlamın ilk izlerini Platon’da görmek mümkündür. İnsanı eğitmenin en iyi yolu olarak müziği ele alan Platon’a göre “hiçbir şey insanın içine ritim ve düzen kadar işlemez. Müzik eğitimi gerektiği gibi yapıldığı takdirde insanı yüceltir, özünü güzelleştirir. Kötü yapıldığı takdirde ise bunun tam tersi olur.”<sup>569</sup>

Schopenhauer için müzik en tanınan ve anlaşılır olan isteme tezahürüdür. “Bu üstün sanat müziktir, çünkü o şu ya da bu belli bir neşe ya da kederi, zevk ya da ıstırapı bizzat öz ve esasları bakımından nasılsalar o şekilde temsil eder. Dolayısıyla, müzik gerçekliğin en eksiksiz ve en dolayimsız imgesidir ve işte bu yüzden bizi başka herhangi bir sanattan daha derin ve esaslı bir şekilde etkiler. O, tabiatın kendisi kadar çeşitli, onun kadar zengin ve tüketilemezdir; onda bizzat dünyanın ruhu bizimle konuşur.”<sup>570</sup> Müziğin amacı ne duyguları ifade etmek ne de duyguları uyandırıp coşturmaktır müzik ancak, çırılçıplak, saf, arı, evrensel ve insancillaştırılmamış duyguları sunar.<sup>571</sup>

Sanatçı ve sanatseverin sanattan aldığı hazzı farklılıklara ayıran Schopenhauer, bir sanat eserinin ortaya çıkarılışı ya da onu ortaya çıkaran ile izleyen, dinleyen, gören sanatseverin duyduğu hazzın birbirinden farklı olduğunu belirtir. “Hiç kimse bir bilimi zahmetsiz, meşakkatsiz öğrenemez ama kimisi daha fazla, kimisi daha az... Fakat sanattan herkes ancak kendi içinde gizli olarak da olsa götürdüğü kadar bir şeyler alır. Bilimden farklı olarak sanat, bir insanın sadece aklına hitap etmez, fakat onun en derin

<sup>566</sup> Green, 202.

<sup>567</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 195.

<sup>568</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 195.

<sup>569</sup> Platon, 1999, 85.

<sup>570</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 197.

<sup>571</sup> Vandenabeele, B., “Schopenhauer and the Objectivity of Art”, B. Vandenabeele (Ed.), *A companion to Schopenhauer*, (pp. 219-233), Blackwell Publishing, Wiley 2012, p.222.

doğasına, en iç özüne hitap eder.”<sup>572</sup> Şairlerin, heykeltıraşların, resim ya da grafik sanatçılarının eserleri genellikle kabul edilmiş derin bir bilgelik hazinesini ihtiva eder. Ancak onu gören, dinleyen ya da keyif alan sanatsever de kendi kaynaklarından bu açığa çıkmış olan bilgeliğe katkıda bulunurlar. Bu nedenle her insan her sanat eseri karşısında aynı hassasiyete sahip olmayabilir. Sanat eseri ve sanatsever arasında kurulacak olan bu işbirliği ile sanatseverin hayal gücü harekete geçmeli, kişide heyecan uyanmalıdır.<sup>573</sup>

Görüldüğü gibi Schopenhauer’da sanat, felsefi düşünce tarihinde ilk defa estetiğin dışında bir problem olarak ortaya konuyor; ilk defa sanat eserine ‘estetik bir başarı’ olarak bakılmıyor, ilk defa sanat insanın yapısıyla ilgili bir problem ve bir insan başarısı olarak ele alınıyor.<sup>574</sup>

Bu bağlamda Vandenabeele, Schopenhauer sanat görüşü ile bilim arasındaki ilişkiyi nasıl izah ettiğine göz atmakta fayda var;

*Schopenhauer’ın görüşüne göre bilim yalnızca insani arzularımızın, ihtiyaçlarımızın ve korkularımızın hizmetinde olan bilgiyi sunan öznel renkli bir girişimdir. Bilimsel bilgi yeter-neden ilkesine bağlı bir bilgi türüdür ve bilimsel bilgi dünyayı insani kategorilerimize ve kavramlarımıza boyun eğdirmek ve doğayı muazzam ölçüde manipüle etmemizi sağlayan en güçlü araçtır. Bu bağlamda Schopenhauer bilimin olabildiğince öznel olduğunu çünkü insanın dünyayı anlama ve yönetme arzusunun hizmetinde kullanılan bir araç olarak dünyaya hükmetmek için insanın hizmetinde olan çözümler üretir oysa sanat ondan tamamen farklı olarak yalnızca ‘hakikatin derin doğasını’ keşfeder. Bilim adamları insan sorunlarına subjektif yani isteme odaklı çözümler sunarken, sanatçılar isteme’nin olmadığı bir algının sonucu eserlerini yaratırlar.*<sup>575</sup>

Schopenhauer’dan sonra ardılı olan Nietzsche de düşüncesinde sanatı çok önemseyecek hatta Schopenhauer’dan daha üst bir noktada ele alacaktır. Nietzsche’de ‘kendinin neye sahip olduğunu bilen, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızıllığına hazırdır’. Nietzsche için müzik bu gücün sanatsal olarak dışavurumudur.

<sup>572</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 190.

<sup>573</sup> Schopenhauer, 1969, 380-381.

<sup>574</sup> Kuçuradi, 23.

<sup>575</sup> Vandenabeele, 219-220.

Schopenhauer sanata bu denli önem veriyor olsa da sanatın verdiği hazzın acılardan daimi olarak kurtuluşu sağlamadığının bilincindedir. Sanat eserlerini yalnızca geçici bir yatıştırma aracı olarak gören Schopenhauer, bu düşüncesinden yola çıkarak, daha kesin kurtuluş yolları arar. Kurtuluş yolu olarak gördüğü sanatı terk edip, daha kesin yollar arayan Schopenhauer'ın bu tavrını Nietzsche, "Schopenhauer'ın sanatı, yaşamın inkârına giden bir köprü olarak kabul etmesini utanç vericidir"<sup>576</sup> sözleriyle eleştirir. Çünkü Nietzsche'nin düşüncesinde, insanın en büyük başarısı ahlak değil, sanattır; "Eski Yunanlılar acının, ancak sanat yordamıyla sevince çevrilebileceğini biliyordu" sözleriyle düşüncesini destekleyen Nietzsche'de "kişi, acıyı nesnel bir kalıba döküp dışarı çıkararak acıyla kendisi arasına bir uzaklık koymuş olur; bu uzaklık, kendi acısını seyretmesini, ona egemen olmasını sağlar."<sup>577</sup>

Schopenhauer'ın müziği, sanatlar arasında en tepe noktaya koymasını eleştiren Nietzsche'ye göre Schopenhauer'ın müzik ile isteme arasında kurduğu ilişkide çelişkiler bulunur;

*"Müzik, Schopenhauer'cı anlamda isteme olarak, yani estetik, salt isteme'siz ruh halinin karşıtı olarak görünür. Burada öz kavramını görünüşten, olabildiğince keskin bir biçimde ayırmak gerekir; çünkü müziğin isteme olabilmesi, özü gereği olanaksızdır, aksi halde tamamen sanat alanından sürülecektir. Çünkü isteme, kendinde estetik olmayandır, ama isteme olarak görünür. Çünkü lirik şairin, onun görünüşünü imgelerle anlatabilmek için, sempati fısıltılarından çılgın kükremelerine dek tüm tutku heyecanlarına gereksinimi vardır."*<sup>578</sup>

Bireysel olarak acılardan geçici kurtuluş yolu olarak sanata özellikle de müziğe önemli bir pay ayıran Schopenhauer'a göre tam manasıyla kurtuluşun yolu mutlak çileci bir yaşantıda, insanın içindeki isteme'sini yok etmesiyle sağlanır. O, bunu başarabilecek olanların yalnızca azizler ve ermişler olduğunu bilir ve her insanın bu takvaya sahip olamayacağını düşünür. Bu nedenle, biz sıradan insanlar için önerebileceği tek şey hepimiz aynı acı ve mutsuzluk içinde olan insan varlıkları olarak, birbirimize karşı besleyebileceğimiz duygudaşlık ya da onun deyimiyle merhamet etmek, kurtuluş yolumuzdur.

<sup>576</sup> Nietzsche, F., *Tragedyanın Doğuşu*, (1872), (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, 13.

<sup>577</sup> Nietzsche, 1999, 16.

<sup>578</sup> Nietzsche, 2011, 43.

### 2.3.2.2. Adalet

İnsan davranışlarının bencillik, kötü niyet ve acıma (merhamet) olmak üzere üç temel güdüden kaynaklandığını düşünen Schopenhauer, bunların içinde en büyük payı bencillığe verir. Tamamen isteme'nin emrinde olan insan, her şeyin yalnızca kendisine ait olduğunu başka kimsenin hiçbir konuda hak sahibi olmadığını düşünür. Bencilliğin karşısına adalet ve merhamet duygularını koyan Schopenhauer, bir insan ya adaletli davranarak ya da karşı tarafa merhamet (acıma) duyarak kendi bencil duygularını bastırabilir. Bunu *Merhamet*'te “görev başlığı altına koyabileceğimiz iki tane ahlaki davranış vardır; adil olmak ve insanları sevebilmek”<sup>579</sup> sözleriyle açıklayan düşünür için merhamet, sevgi kavramının içinde yer alır.

Adalet kavramı Schopenhauer'ın düşüncesinde birinci erdem olarak ele alınır. İnsanın isteme'ye boyun eğmesinden dolayı, adaletsizliğe ve şiddete mahkûm olduğunu savunan düşünürü göre bizi başkalarına fenalık yapmaktan alıkoyacak olan ‘adalet’ tir. Adaletin temel ilkesini ‘hiç kimseye zarar vermeyin’ düsturu olarak belirleyen Schopenhauer, bu noktada önemli olanın ‘kendi kendini kontrol etme’ olduğunu vurgular.<sup>580</sup>

Sıradan insan'ın dışına çıkan ilk insan türü ‘adil insan’dır. Adil olmayan kişinin kendinden hoşnut olmasının en kolay yolu, başkalarının acılarına sebep olmasıdır. Yalnızca adil kişi acıya yol açmadığı için hoşnuttur. Birçok insanın diğer insanların acıları karşısında sessiz kaldığını ve bunları dindirmek için çareler aramadığını düşünen Schopenhauer, bunun nedeni olarak insanların fedakârlıktan uzak bir yaşamı benimsemiş olmalarını savunur. Ancak adil insana “başkalarında gördüğü acı ona neredeyse kendi acısıymış gibi dokunur. Böylece, o bir denge kurmaya çalışır; ötekilerin acılarını dindirmek için kendi hazlarını yadsır, dünyadan el çeker.”<sup>581</sup>

### 2.3.2.3. Sevgi ve Merhamet (Acıma)

Kötülük sorunu karşısında değinilmesi gereken bir başka kurtuluş yolu ise sevgidir. Sevgi cinsiyet, yaş, ırk, dil, din ayrımı gözetmeksizin bireyler arasında ya da

<sup>579</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 87.

<sup>580</sup> Schopenhauer, 1903, 178.

<sup>581</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 279-280.

bireyden başka bir varlığa yönelik olarak duyulan güzel duygu, muhabbet, ilgi ve alakadır. Bolay sevgiyi; “bizi bir varlığa, bir konuya yahut evrensel bir değere yönelten kalp hareketi” olarak tanımlar. Bu hareket somut varlıklara, bir şahsa, tabiata ya da vatana, dine, manevi değerlere yönelik olabilir.<sup>582</sup> Ahlaki alanda sevgi, egoizme karşı bir davranış olarak kabul edilir. Tolstoy’a göre, hakiki sevgi, başkası için kendi menfaatini bir kenara atmaktır.<sup>583</sup>

Schopenhauer’ın ahlak anlayışında sevginin yeri büyüktür zira kötümserlikten kurtuluş yolu olarak sunduğu merhamet kavramının temelinde sevgi vardır. Özden, sevginin bu iyileştirici gücünü “sevgi mutlandırır, ıstırap vermez, sevdiğe mutluluk artar, sevginin kendisinden kaynaklanan ıstırap söz konusu değildir; fakat sevilen ve sevenler, birbirlerine gelebilecek zarardan dolayı mutlaka üzüntü duyarlar...”<sup>584</sup> sözleriyle ifade eder. Sevgi ile aşkı birbirinden ayıran Schopenhauer, sevginin bütün canlıları duygudaşlık altında birleştirici bir güç olduğunu düşünürken, aşk onun nazarında yalnızca iki cins arasındaki bedensel münasebettir. Bu nedenle ilk olarak düşünürün aşk anlayışına değinip ardından sevgi anlayışını irdelemek daha açıklayıcı bir yöntem olacaktır.

Arapçadan dilimize geçmiş ve artık Türkçeleşmiş olan aşk kavramı ‘tutkulu bir şekilde delicesine sevmek’ anlamını ihtiva eder. Birçok yerde birbirleriyle eş değer anlamda kullanılan aşk ve sevgi kavramlarından, sevgi aşkın muhtevasında olsa da, sevgi kavramı bazen aşk’ı betimlemede yetersiz kalmaktadır.<sup>585</sup> Sevgi ve aşkı birbirinden ayıran Schopenhauer’a göre bu iki kavram arasında büyük farklılıklar da bulunmaktadır. Schopenhauer’a göre iki kişi arasında var olan aşk aslında, cinsel bir çekimden ibarettir. Bunu ortaya çıkaran ise, kör ve bilinçsiz olan isteme’dir. Aşkın yalnızca türün devamı için, iki cinsin birbirlerine karşı hissettikleri çekim olduğunu düşünen filozof için, bir kadın ve bir erkek arasında doğabilecek bütün duyguların tek bir nedeni vardır; o da türün devamıdır; karşı cinsleri birbirine hoş ya da çekici gösteren şey, doğacak olan yeni neslin varlığa gelme isteme’sidir.<sup>586</sup> Schopenhauer’a göre cinsel dürtü, doğanın türün devamı için insana kurduğu bir tuzaktır. İnsanda en çok hâkim olan

<sup>582</sup> Bolay, 322.

<sup>583</sup> Bolay, 323.

<sup>584</sup> Özden, H. Ömer, *Aşk’la*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2012, 11.

<sup>585</sup> Özden, 2012, 9.

<sup>586</sup> Schopenhauer, A., *Cinsel Aşkın Metafiziği*, Oda Yay., İstanbul Haziran 2017, 15.

isteme şeklinin cinsel haz olarak ortaya çıktığını düşünen Schopenhauer, “kendinde akıl bulunmayı, akılla yönetemezsin”<sup>587</sup> sözleriyle onu dizginlemenin de çok zor olduğunu ifade eder. İsteme, türün devamı için iki kişi arasında aşk diye adlandırılan bir çekim oluşturur ve bu çekimden yeni bir varlık dünyaya gelir. Bu nedenle evliliklerin ilk yılları herkesçe hoş görülür ve ilerleyen yıllarda çiftlerin birbirlerine tahammülü kalmaz, çünkü isteme kendini yeni bir bedende gerçekleştirmiş, amacına ulaşmıştır. Schopenhauer’ın aşk evlilikleri hakkında ileri sürdüğü bir başka düşüncesi ise evliliklerde, çiftlerin kendilerine zıt nitelikte olanları cazip bulmaları hakkındadır. Düşünür bu durumu şu şekilde örnekler; kaba saba, dar görüşlü ama güçlü erkeklerle ziyadesiyle hassas, ince düşünceli, kültürlü, estetik duygusu gelişmiş kadınlar arasında; ya da deha noktasında olan erkeklerle düşük zekâlı kadınlar arasında evlilikle neticelenen kuvvetli çekimler oluşur.<sup>588</sup>

Schopenhauer’ın düşüncesinde ikinci erdem merhamet/acımadır. Schopenhauer için merhamet yalnızca başkalarına yönelik duygudaşlık geliştirmekten çok daha fazlasını ihtiva eder. İnsancılığı, merhametli olmakla eş anlamlı olarak ele alan düşünürü göre merhametli olabilmek için kişinin ilk önce sahip olması gereken duygu, kendisine karşı duyacağı sevgidir. Kendini sevmeyen biri, empati duygusundan da mahrum kalacağından, başkalarının acıları ve duyguları ile özdeşlik kuramayacak ve merhametli davranamayacaktır. İnsanın ancak başkasına karşı hissettiği merhamet duygusuyla, isteme’nin hâkimiyetinden kurtulacağını ve egoizmden ayrılacağını düşünen Schopenhauer, “ahlaki davranışların altında yatan tek kaynak merhamettir. Çünkü ahlaki değere sahip olan davranışlar bencilce güdülerden uzaktırlar.”<sup>589</sup> demektedir. Semavi dinlerde ‘yaratılanı yaratandan ötürü sevme’ fikrinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Schopenhauer’da sevgi, Tanrı sevgisinden yola çıkarak oluşturulan bir duygu değildir, onun sevgisi insanlar arası muhabbeti ifade eder. Kötülük düşüncesinin kökeninde var olduğunu iddia ettiği bencilik ve bireysellik duygularının yalnızca sevgi ile törpüleneceğini düşünen Schopenhauer’da sevgi olmadan merhamet, gönüldaşlık ve duygudaşlık kurulamaz.

<sup>587</sup> Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, 75.

<sup>588</sup> Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, 33.

<sup>589</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 107.

Tüm rasyonel varlıklar için genel bir yasa haline gelebilecek kadar kesin olmayan bir ilkeye göre hareket etmek nasıl mümkün olabilir? sorusunu soran Schopenhauer, aradığı cevabı ‘merhamet’ kavramında bulur. Tüm eylemler için ‘gerçek ahlaki teşvik’ olarak tanımladığı merhamet kavramı, düşünürün ahlak anlayışının en temel noktasıdır. Bu nedenle filozof “tüm canlılar için sınırsız şefkat, saf ahlaki davranışın en kesin garantisidir” demektedir.<sup>590</sup>

Sefil ve perişan hayattan kurtuluş imkânlarının sıradan insan için asla mümkün olmadığını düşünen Schopenhauer, her türlü gerçek ahlakın kaynağı ve kuvveti, din bilginlerinin ileri sürdüğü gibi harici bir Tanrı’nın buyruğu değil, hatta belli bir takım filozofların bizi inandırmak istedikleri gibi, toplumun genel faydası da değil, fakat sadece kendi tabiatımızla diğer bütün varlıkların tabiatı arasındaki bu içsel özdeşliğin farkına varılmasıdır. Kıskançlık sen ile ben arasında gittikçe kalınlaşan aşılmaz bir duvar inşa ederken duygudaşlık bu duvarı inceltir, şeffaflaştırır hatta zaman zaman bu duvarı tamamen ortadan kaldırır.<sup>591</sup> Acıma duygusu duygudaşlığın temeli olduğu için onun düşüncesinde aynı zamanda tüm insanlığın, insani sevginin gerçek temelidir. Bir eylemin merhamet/acıma’dan kaynaklanması için, iyilik edeceğim kişiyle kendimi özdeşleştirmem, onun acılarını kendi acılarım olarak görmem gerekir. Bunu sağlayacak olan ‘tat twam asi’ yani ‘o, sen’sin’dir. Ancak o zaman başkasının acısı benim de acım olur.<sup>592</sup>

Acıma, Schopenhauer’ın düşüncesinde yalnızca etik ilkelerden biri değildir; acıma onda kurtuluş yollarından en önemlisidir. Çünkü insan ancak acıma ile *principium individualition*’ı aşar, bencilliğini dizginler, yaşamın hazlarından sakınır ve düşünürün en nihai kurtuluş yolu olarak gördüğü aziz, ermiş yaşamına gönül verir. Acıma öğrenilen bir şey değildir, her insanın tabiatına mahsus olarak var olan kiminde az kiminde çok miktarda bulunan, bütün insanlığı bir arada tutabilecek yegâne duygudur. Acıma duygusu insanı frenleyerek, kendi çıkarı için başkalarının acılarını bir araç olarak kullanmaktan kişiyi alıkoyar.

Başkasının iyilik ve kötülüğü benim isteme’mi doğrudan doğruya nasıl tayin eder. Burada başkasının maruz kaldığı herhangi bir iyilik veya fenalığı kendimdeki iyilik ve

<sup>590</sup> Schopenhauer, 1903, 209.

<sup>591</sup> Dikmen, *İnsan Doğasını Anlamak*, 13.

<sup>592</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, 209.



fenalık kavramıyla özdeşleştirmeye çalışıyorum. Bunu ancak bu alanda elde etmiş olduğum bilgiyi zihnimde tasavvur etmek suretiyle yapabilirim. Böylece herhangi bir şekilde kendimi başkası yerine koyarak, onunla aynileştirerek, egoizme ortam teşkil eden ‘ben-ben olmayan’ farkını ortadan kaldırmış olurum. Başkasının mutluluğuna ve felaketine eşlik ettiğimiz an, onda gözlemlenmiş olduğum her ıstırap bende acıma duygusunun uyanmasına neden olur. Çünkü onun çekmiş olduğu ıstırapı kendimde hissedirim. İnsan davranışlarının en baskın nedeni olan bencillik yalnızca bu durumda susacaktır. Çünkü insan, kendini başkasının acısıyla özdeşleştirecek, onunla aynılaşacaktır.<sup>593</sup>

Schopenhauer’ın düşüncesinde ‘insancıl’ kelimesi genelde ‘merhametli’ kelimesiyle eş anlamlı şekilde kullanılmaktadır.<sup>594</sup> Adalet, bütün ahlak düşünürlerince önemsenen bir kavram iken merhamet kavramı böyle değildir. Schopenhauer’a göre Hıristiyanlığın en büyük meziyeti merhameti ahlak alanına getirmesidir. Zira Asya dinlerinde binlerce yıldır var olan bu kavram, Hıristiyanlığa rağmen Avrupa’da uzun yıllar boyunca önemsenmemiştir.<sup>595</sup> “Olağanüstü bir şekilde merhamet yokluğuyla nitelendirilen her eylem, tamamıyla ahlaksızlığın ve sevgisizliğin damgasını taşır”<sup>596</sup> şeklinde düşünen Schopenhauer, merhamet/acıma kavramını insancıl bütün niteliklerin odak noktası olacak şekilde ele alır. Diğerinin acılarını ve sıkıntısını kalbimde hissettiğimde onun acıları benim de acılarım olur.<sup>597</sup>

Schopenhauer, acımak erdemini Budist töresinden almıştır. Budizmin töresel ilkesi acımak ve sevmektir. Budist töresinin son sözü de vazgeçmedir. Her türlü isteklerden, tutkulardan, gerektiğinde de yaşamaktan vazgeçme... bu vazgeçmişlik, budisti sonsuz mutluluğa kavuşturmakta, nirvana’laştırmaktadır.<sup>598</sup> Bu nedenle Schopenhauer’ın kurtuluş öğretisi adalet ve merhametle başlayıp, isteme’nin inkârına varan ermiş yaşantısında son bulur.

Schopenhauer acıma kavramını ahlak filozoflarının eserlerinde kötülediklerinden bahseder; Seneca’nın *Declamentiya*, Spinoza’nın *Ethica* ve Kant’ın *Pratik Aklın*

<sup>593</sup> Schopenhauer, 1903, 177-180.

<sup>594</sup> Schopenhauer, 1903, 177.

<sup>595</sup> Schopenhauer, 1903, 199.

<sup>596</sup> Schopenhauer, 1903, 209.

<sup>597</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems of Ethics*, 200.

<sup>598</sup> Hançerlioğlu, 278.

*Eleştirisi* eserlerini buna örnek olarak gösteren Schopenhauer için acımayı onaylayan tek düşünür, modern ahlakın en büyük otoritesi olarak gördüğü Rousseau'dur. Rousseau'yu "bilgeliğini kitaplardan değil yaşamdan alan, insan kalbini en derin noktalarından yakalayan bu düşünür, doktrinini profesör koltuğu için değil, insanlık için oluşturmuş olan"<sup>599</sup> filozof sözleriyle öven Schopenhauer, bu noktada Fichte, Schelling ve Hegel'i eleştirmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse; kötülüklerin, acı ve ıstırapın temelinde kör, bilinçsiz bir güç olan isteme'yi gören Schopenhauer, kötülüklerden ve acılardan kurtuluş yolu olarak ilk önce sanatı ele alır. Sanatçının idealar âlemindeki 'kendinde şey'e doğrudan ulaşarak, geçici de olsa kendi benliğinden ve acılarından kurtulduğunu öne süren düşünür sonrasında daha kalıcı kurtuluş yolları bulma umuduyla adalet ve merhamet duygularını ele alır. İsteme'nin bencil edimlerini durdurmanın en temel yolu olarak gördüğü merhamet kavramının özünü teşkil eden sevgi kavramıyla hakiki kurtuluşu bulduğuna inanan Schopenhauer, merhamet, duygudaşlık ve sevgi ile isteme'nin yadsınmasına ve nihayetinde ebedi kurtuluşa ulaşır. Sevginin bütün insani duyguların temeli olduğuna inanan düşünür için, bu dünyanın acıları ancak sevgi ile susturulabilir.

Nietzsche'de vicdan ve bilinç insanın sosyalleşmesine bağlı olarak ve onun içgüdülerinin bastırılıp içeride dönüşüme uğramalarının sonucunda ortaya çıkar. Bastırılmış içgüdüler içte dönüşüme uğrayınca, ilk kez olarak içsel psikolojik yaşam, daha sonra düşüncenin zihinsel dünyası, motifler, hipotezler, rüyalar ve taklitler gelişmiştir. Nietzsche ahlaki yargı ve değerlendirmelerimizin de bilinçsiz fizyolojik süreçlerimizin aklileştirilmesinden ibaret olduğunu söyler. O, işte bu süreçlerin tamamlanmasından sonra, yani öznenin, bilincin, ruhun, vicdanın, vs. oluşturulmaları sonucunda, insanların içgüdülerinden uzaklaştıklarını ve bilinç varlıkları haline geldiklerini söyler.<sup>600</sup> Bu nedenle Nietzsche, Schopenhauer'ın merhamet kavramını ele alış biçimini 'mükemmel bir gözlem' ve 'kötü bir tanımlama' şeklinde eleştirir. Onun düşüncesinde Schopenhauer merhameti doğru analiz edememiş ve basite indirgeyerek başkalarının acıları ya da talihsizliğini deneyimlemek olarak yüzeysel bir tanıma başvurmuştur. Nietzsche merhamet olarak adlandırılan şeyin, karmaşık psikolojik temelleri ve duygu çeşitliliği vurgulayan bir kavram olduğunu savunur. Nietzsche'nin

<sup>599</sup> Schopenhauer, 1903, 230.

<sup>600</sup> Cevizci, 2010, 959.

düşüncesinde insanların başkalarına yardımcı olmalarının altında yatan neden yalnızca onlara merhametli davranmak kadar basite indirgenemez çünkü insanın doğası başkasının refahını düşündüğü anlarda da dahi onda baskın olan hakiki duygular korku, acıma, gururlanma ya da zarar vereceğinden korkma gibi çok eşitli nedenleri aynı anda barındıracak denli karmaşıktır.<sup>601</sup>

#### 2.4. SCHOPENHAUER'DAN SONRA BATI'DA GENEL HATLARIYLA KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Friedrich Nietzsche (1844-1900), 1865-1867 yılları arasında öğrenci olarak bulunduğu Leipzig (Almanya) şehrinde bir gün, bir sahafta tesadüfen eline geçen *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* hakkında “bilmem hangi ifrit fisıldamıştı kulağıma: Al bu kitabı eve götür” der, ardından kitabı okuyup bir solukta bitiren Nietzsche eserin kendi üzerinde bıraktığı etkiyi “bana dünyayı, hayatı ve kendi ruhumu korkunç bir görkem içinde gösteren bir aynaydı gördüğüm”<sup>602</sup> sözleriyle açıklar. Onunla tanışıklığının yalnızca bir kitap aracılığıyla olmasını ‘büyük bir eksiklik’ olarak niteleyen Nietzsche için Schopenhauer, ‘ruhların en enerjik olanıdır’. O, Schopenhauer’ı okur okumaz “...sanki bedenimden yeni bir bacak ya da kol çıktı. Eğer bu yeryüzünde kendimi evimdeymiş gibi hissetme görevi bana verilmiş olsaydı, kendime onu örnek alacaktım” sözleriyle hayranlığını dile getirir.<sup>603</sup> Schopenhauer’da uzun zamandır aradığı eğitimci ve filozofu bulduğunu düşünen Nietzsche, filozofun zihninde büyüleyici bir biçimde bıraktığı izlenimin üç öğeden oluştuğunu söyler; dürüstlük, keyiflilik ve sadakat. Schopenhauer dürüsttür çünkü kendisiyle konuşur ve kendisi için yazar, keyiflidir çünkü düşüncesi en zor şeyi yenmiştir ve sadıktır çünkü başka türlü olamaz.<sup>604</sup> Nietzsche’nin kendine hoca bildiği Schopenhauer’ın onda uyandırdığı en büyük etki, yalnızca merkezi bir güç keşfetmiş (isteme) olması değildir, aynı zamanda onun bu gücün, diğer güçler üzerinde yaratacağı yıkıcı etkiyi nasıl önleyeceğini de biliyor oluşudur. Bunlar Nietzsche’nin gözünde yaşamın üstün mekaniğinin yasalarıdır ve Nietzsche kendine bunu kazandıran Schopenhauer’a minnet borçludur.

<sup>601</sup> Cartwright, D. E., “Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on The Morality of Pity”, [Elektronik Sürüm], *Journal of the History of Ideas*, 45(1), 1984, 83-98, p.96-97.

<sup>602</sup> Nietzsche, 1999, 8.

<sup>603</sup> Nietzsche, 2009, 19-20.

<sup>604</sup> Nietzsche, 2009, 21.

İnsanın Nietzsche'yi özetleyebilmesi çok kolay değildir, tıpkı Schopenhauer da olduğu gibi onun da düşünce tarzı çok yönlü ve göz kamaştırıcıdır. Nietzsche, yaşam için reçeteler yazmaz, yalnızca yaşamı anlayabilmemiz için sorular sorar ve hipotezler öne sürer. Çünkü onun düşüncesinde insan, ancak böyle bir anlayışla gerçekten özgür olabilir.<sup>605</sup> Nietzsche'nin felsefesi onun tabiriyle 'çekiçle yapılan felsefe'dir. Schopenhauer'dan yola çıkarak felsefesinin temelini koyduğu isteme kavramını, tilmizi olduğunu iddia ettiği hocasının kullandığı anlamın tam karşıtı olarak 'yaşamı istemek', 'yaşamı olumlamak', 'yaşama evet demek' anlamlarında kullanır. Tam olarak bunun için de eskimiş, kanıksanmış, yozlaşmış ne varsa yıkılmalı ve yerine yaşamı olumlayan yeni değerler eklenmelidir.

Modern çağımızın insan için arka arkaya oluşturduğu ve üzerinde derinlemesine düşünüldüğünde, muhtemelen uzunca bir süre ölümlüleri kendi hayatlarını dönüştürmeye teşvik edecek olan üç imge vardır: Bunlar Rousseau'daki insan, Goethe'deki insan ve son olarak da Schopenhauer'daki insandır. Birincisi en ateşli olandır ve en yaygın etkiye ulaşması kesindir; ikincisi yalnızca birkaç kişiye, görkemli bir tarza sahip olan derin düşünceli düşünörlere hitap eder ve kitleler tarafından yanlış anlaşılmaktadır; üçüncüsü en aktif insanlar tarafından fark edilmeyi talep eder; onlar incitmeden ona bakabilecek yegâne kişilerdir, çünkü bu imge derin düşüneni takatsiz bırakır, kitleleri ise korkutarak kaçıtır.<sup>606</sup> Nietzsche aktif olan insanlar sınıfındandır ve Schopenhauer'dan yola çıkarak oluşturduğu düşüncesinde, hocası olarak gördüğü düşünürden çok farklı bir yol izleyecektir.

İlk önce geçmişten kendi zamanına kadar olan dönemi eleştiren Nietzsche, bunlardaki yanlışları göstermeyi amaç edinir. Nietzsche'ye göre insan umursamaz bir egoisttir; en zekileri bile alışkanlıklarının, avantajlarından daha önemli olduğunu düşünür.<sup>607</sup> İnsanın tembel yanına vurgu yapan düşünürün, haklı olarak yaptığı eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkün olabilir;

*“Tüm zamanlarda her soylu toplumun uğraşı olan ahlaki sorunlar üzerine düşünmekten esasen ne gibi bir sonuç çıktı? Artık böylesi şahsına münhasır insanlar yok ve artık böyle bir düşünme yok; gerçek şu ki atalarımız tarafından biriktirilip bize*

<sup>605</sup> Nietzsche, 2005, 11.

<sup>606</sup> Nietzsche, 2009, 39-40.

<sup>607</sup> Nietzsche, 2011, 247.

*miras bırakılan ahlaki sermayeden, nasıl artırabileceğimizi bilmediğimiz, yalnızca nasıl israf edeceğimizi bildiğimiz bir sermayeden yiyoruz. Toplumumuzda böyle şeyleri ya hiç tartışmıyoruz ya da yalnızca, tiksinti uyandırmaktan başka bir işe yaramayan doğal bir amatörlük ve deneyimsizlikle tartışıyoruz. Böylece okullarımızın ve öğretmenlerimizin ahlaki bir eğitimi doğrudan göz ardı ettiği veya formaliteleri yerine getirdiği, erdemın öğretmenlerimiz ve öğrencilerimiz için, insanları gülümseten modası geçmiş bir sözcük olmaktan başka artık hiçbir anlam ifade etmediği bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz.”<sup>608</sup>*

Nietzsche'nin düşüncelerini anlayabilmek adına ilk önce cevaplanması gereken sorular onun güç istenci kavramının mahiyeti hakkındadır. 'Güç istenci' bir 'isteme' türü müdür, yoksa 'isteme' anlayışıyla özdeş midir? Arzu etmekle ya da emir vermekle aynı şey midir? Nietzsche bu soruları kendince şöyle cevaplar:

*“Benim önermem şöyledir: Bugüne kadar gelen psikoloji isteme'si doğrulanmamış bir genellemedir; bu isteme kesinlikle var değildir; kesin olan tek bir isteme'nin gelişim fikrini kavramak yerine, içinden içeriğini, 'nereye?' sorusunu çıkartarak isteme'nin karakterini yok ettik –Schopenhauer'ın durumu bunun en büyük derecesidir; onun 'isteme' diye adlandırdığı şey, sadece boş bir sözcüktür. Hatta bir 'yaşam isteme' meselesi bile değildir; çünkü yaşam sadece güç istenci'nin özel bir durumudur; -her şeyi güç istenci'nin bu biçimine bürünmek için çaba gösterdiğini ileri sürmek oldukça keyfi bir davranıştır.”<sup>609</sup>*

Antikçağ düşünürü Platon'dan itibaren bütün Avrupa felsefe tarihini yanlış soruyu sormakla suçlayan Nietzsche için asıl önemli olan 'hakikat nedir?' değil 'hakikat neden gereklidir?' sorusu olmalıdır. 'Yüce ahlaksal yapı'yı oluşturmak adına yanlış sorularla uğraşan felsefe tarihi, insanın bu dünyadaki yaşamını günahla çerçevelemiş ve ona mutsuz, kaygılı, günahkâr bir yaşam hediye etmiştir. Bu nedenle Nietzsche geçmişten gelen ne varsa yıkmak ve onların yerine kişilere yaşama sevinci verecek, hayatın anlamını oluşturacak yeni değerler üretmek için kendinden önceki felsefi sistemlere savaş açmıştır. Ahlak eğitimcilerine duyulan ihtiyaç hiçbir zaman bu kadar yoğun ve onları bulma şansı hiçbir zaman bugünkü kadar zayıf olmamıştır. Doktorlara en çok ihtiyaç duyulan zamanlar, büyük salgın hastalık vakalarının olduğu zamanlardır ve bu

<sup>608</sup> Nietzsche, 2009, 16.

<sup>609</sup> Nietzsche, 2011, 442.

zaman dilimi doktorların en çok tehlikede olduğu zamanlardır. Öyle ya şimdi modern insanlığın doktorları nerede?<sup>610</sup>

İnsanı yaşamdan uzaklaştıran köhne değerler yerine, insanlığa varoluşunun anlamını hatırlatan yeni değerlere ihtiyaç duyulduğu haykıran Nietzsche, yeni ve yüksek ahlak türünü kimler yaratacaktır? Sorusuna Nietzsche, ruhları yeni değerleri yaratacak kadar güçlü ve özgün olan yeni filozoflara, geleceğin filozoflarına güvenir. Bu yeni filozof, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te (1883) 'üstinsan/üstüninsan' olarak kutsanan, 'insanın ötesindeki insan'dır.<sup>611</sup> Nietzsche'nin üstinsanı, Schopenhauer'ın kutsal insanı ile hatırı sayılır ölçüde benzerlikler taşır. Nietzsche'ye göre bu süreç kolay değildir, hatta bir hayli meşakkatle doludur. Ancak insan, tıpkı geçmişin efendileri gibi, kendisini verili değerlere tabi kılmak yerine, kendi değerlerini dış dünyaya kabul ettirmeye başladığı; insanın bir şeylerden yoksun olduğu duygusunu aştığı, insan varoluşu için kendisinin dışında bir anlam aramadığı, hayattan nefret edip ondan kurtulmaya çalışmadığı, kısacası çileci idealin temsilcilerinden farklı olarak 'hayata evet' diyebildiği zaman nihayete erecektir.<sup>612</sup> Görülüyor ki Schopenhauer'ın kurtuluş için yadsıdığı hayata Nietzsche evet diyerek ahlaki sistemini oluşturmuştur.

Nietzsche ve Schopenhauer'ın ahlaki ülküleri de en az ahlaki kavramlara yükledikleri anlamlar kadar birbirlerinden farklıdır. Schopenhauer için insan hayatının en yüksek amacı yaşama isteme'sinin yadsınmasında ortaya çıkar ve buna ulaşmak için yapılacak olan ilk iş duygudaşlık etiğini yaşama uygulamaktır. Duygudaşlık, bütün canlılar arasında ben ve öteki ayrımını kaldıracak yegâne değerdir. Schopenhauer'ın sunduğu ahlak ülküsü tıpkı bir Budist keşişin ahlak ülküsüne benzer. Nietzsche'nin ahlak ülküsü ise tam olarak buna zıt olacak şekilde temellenir. Nasıl ki onun için başta gelen erdemler, başkaldıran hayata en çok yardım eden erdemlerse, kişinin kendisini tam bir serbestlik içinde ifade etmesi, onun ahlak ülküsüdür. Bu bağlamda savaşçıları örnek veren Nietzsche için bir savaşçı karşısına çıkan bütün engelleri güç ve kuvvet uygulayarak ezer geçer. Ahlaki hedef başkaları için değil kişinin kendisi için hayattır. Napoleon onun tasavvurundaki özgür ve ahlaki insanın ete kemiğe bürünmüş halidir.

<sup>610</sup> Nietzsche, 2009, 1.

<sup>611</sup> Nietzsche, 1999, 22.

<sup>612</sup> Cevizci, 2010, 960.

İnsanın hedefi korkmaksızın, çekinmeksizin kendini öne sürmek olmalıdır ve hedefine ulaşmasını engelleyen her şey acımasızca bir kenara itilmelidir.<sup>613</sup>

İlk kitabı *Tragedya'nın Doğuşu*'nda (1872) iyimserlik ve karamsarlık konularını ele alan Nietzsche, Schopenhauer'ın ikili dünya yaklaşımından yola çıkar ve Grek mitolojisinden aldığı Apollon ve Dionysosçu dürtülerle iyimser ve kötümser kavramlarını temellendirmeye çalışır.<sup>614</sup> Ne kötümser ne de iyimser bir düşünür olan Nietzsche için olması gereken tek şey sorgulamak, var olanları yıkmak ve yerine hakiki olanları getirmektir. Nietzsche'ye göre yaşam, varoluşun kendi kendini yadsıması ve kendi kendini yiyip tüketmesidir. Savaştan vazgeçen yaşamdan da vazgeçmiştir.<sup>615</sup> 'Düşünüyorum öyleyse varım' yerine, 'yaşıyorum öyleyse düşünüyorum' denmelidir. Yaşam, 'güç isteme' olduğundan 'zayıf olanı yenme' esastır.<sup>616</sup>

Nietzsche, dinsel ve ahlaki önyargıları birbirinden ayırmayı sonradan öğrendiğinden bahseder ve kötülük için bir doğüstü neden aramayı bıraktığını söyler. Bunu aldığı tarih ve dil eğitimi ve doğuştan getirdiği psikolojik ayırt etme özelliği sayesinde elde ettiğini izah eden düşünür, ilk önce sorunun şeklini değiştirdiğine dikkat çeker: İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargularını yarattı. Bunların içindeki asıl değer nedir? Bugüne dek insanın refahını engellediler mi, yoksa geliştirdiler mi? İnsan yaşamındaki sıkıntının, güçsüzleşmenin ve yozlaşmanın belirtileri miydiler? Veya tam aksine içlerinde yaşamın doluluğu, gücü, istemi, cesareti, kendine güveni ve geleceği mi vardı?<sup>617</sup> Sorduğu soruların cevabını yine insanda bulan Nietzsche'ye göre dünyada egemen olan üç tür kötülük vardır; şehvet, egemenlik tutkusu ve bencillik.<sup>618</sup>

Nietzsche, "halkın kullanımına sunulmuş Platonculuk"<sup>619</sup> olarak tanımladığı Hıristiyanlık ahlakının yükselişiyle ortaya çıkan pesimizmin, dünyevilik biçimindeki güç ve klasik mutluluk gibi karşıtları arasında, Yunan kültürünün geliştirilmesini de sayar. Çünkü pesimizmin ölümcül düşmanlarından biri Yunan dünyasıdır. Kimi

<sup>613</sup> Dolson, G. N., "The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche", [Elektronik Sürüm], *The Philosophical Review*, 10(3), 1901, 241-250, p.248-249.

<sup>614</sup> Nietzsche, 2011, 17.

<sup>615</sup> İsbir, E., "Nietzsche: Romantizmin Med-ceziri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, (62), 2015, 258-282, s.260.

<sup>616</sup> İsbir, 266.

<sup>617</sup> Nietzsche, 2005, 15.

<sup>618</sup> Nietzsche, 1999, 179.

<sup>619</sup> Badiou, A., *Felsefe İçin Manifesto*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yay., İstanbul 2015, 99.

bakımlardan (örneğin cennet figürü) Hıristiyanlığın temellerinin yine Antik Yunan dünyasında bulunduğunu düşünse de Nietzsche, genel olarak pagan kültürle savaşarak kendisini meşrulaştırdığını iddia eder. Bu nedenle o, “genel olarak hazdan ve zevklerden nefret etmektedir.”<sup>620</sup>

Schopenhauer’ın düşüncesinde insanın Maya örtüsünü kaldırarak, *principium individuations*’ını parçalaması ve bunun neticesinde kendi öz benliğiyle karşılaşma anı Nietzsche düşüncesinde, Dionysosçu olana kavuşmadır. Nasıl ki Schopenhauer bireysellik ilkesini aşan insanın, bencilliğini yok etmesiyle diğer tüm canlılara merhametle yaklaşacağını düşünüyorsa, Nietzsche’ye göre de benzer şekilde Dionysos’un büyüyle yalnızca insanla insan arasındaki bağ yeniden kurulmuş olmaz; yabancılaşmış, düşmanca ilişkiler kurulmuş doğa ile yeniden kucaklaşma sağlanır, yeryüzündeki tüm canlılar barış içinde birbirlerine yaklaşır, doğa insanlığa cömertçe armağanlarını sunar.<sup>621</sup> Nietzsche hem Schopenhauer’a karşıt bir düşünce sergilemek hem de taraftar bulabilmek umuduyla seslenir;

*“Kim benim gibi akıl almaz bir istekle kötümserlik sorusunun dibine kadar gitmeyi uzun zamandan beri arzuluyor ve onu sonunda bu yüzyılda kendisini gösteren yarı- Hıristiyan, yarı-Alman dar görüşlülüğü ve aptallığından, yani, Schopenhauer’ın felsefesinden kendini uzaklaştırmak istiyorsa; kim, Asyalı ve Süper Asyalı gözüyle ve aslında dünyayı yadsıyan bütün düşünce türleriyle içe bakıyorsa –iyinin ve kötünün ötesinde, Budha ve Schopenhauer gibi ahlak sömürgesi ve hayalcisi olmadan kim bunu yaptıysa, belki de onunla, onu gerçekten arzulamadan, zıt ideali görmek için gözlerini açacaktır...”*<sup>622</sup>

Nietzsche, Schopenhauer’ın düşüncesini “Schopenhauercı insan dürüstlüğe için olan acı çekmeyi gönüllü olarak üstlenir ve bu acı çekme, onun bireysel iradesini bastırmasına ve onun, amacı yaşamın gerçek anlamına ulaşmak olan özündeki o köklü devrimden ve ters dönmenin yolunu hazırlamaya hizmet eder. Dobra dobra dile getirilen bu dürüstlük diğer insanlara bir kötülük taşkını gibi görünür çünkü onlar kendi yetersizliklerinin ve yalanlarının saklanması bir insanlık görevi olarak görürler ve

<sup>620</sup> İsbir, 275.

<sup>621</sup> Nietzsche, 2011, 21.

<sup>622</sup> Nietzsche, 2003, 68-69.



onların oyununu bozan herhangi birinin art niyetli olduğuna inanırlar.”<sup>623</sup> sözleriyle özetler. Nietzsche’ye göre de “insanı mükemmelliğe ulaştırarak olan şey acı çekmedir”<sup>624</sup> Mutlu bir yaşam imkânsızlığına inanan düşünür, Schopenhauer’ın ‘yaşamdan el çekme’ düşüncesinin zıddı olarak, bir insanın erişebileceği en üstün şeyin kahramanca bir yaşam olduğunu savunur. Böyle bir yaşam hangi tarzda ve hangi nedenle olursa olsun, ezici tuhafıklar karşısında bir şekilde herkese faydası dokunacak bir şey için mücadele eden, sonunda galip gelen ve galibiyeti için küçük bir ödül alan ya da hiçbir ödül almayan kişi tarafından yaşanır.<sup>625</sup>

Bu denli farklılıklara rağmen iki düşünürün görüşleri arasında yaygın bilinen benzerlik düşüncesinin kaynağı ne olabilir? Dolson bunu “Nietzsche’yi Schopenhauer’a çekmiş görünen şey gelenek ve kamuoyu baskısından tam olarak bağımsız olduğunu görmüş olmasıdır. Schopenhauer hayatta veya ölmüş olsun yerleşmiş otoriteye karşı çıktığı noktada büyüyen adamdır ve o Platon ve Kant dışındaki filozofların sistemlerinde övülecek pek az şey bulabilmiştir.”<sup>626</sup> Nietzsche büyük bir çabayla Schopenhauer’ın görüşlerinin birçoğunun aksini ispat etmeye çalışmış ama bunu yaparken kendisi için her zaman değerli bir hasmının mevcudiyetinin farkında olmuştur.<sup>627</sup> Nasıl ki Schopenhauer’ın düşüncesinde Kant hem hayranlık duyulan hem de alt edilmesi gereken dişli bir rakip ise benzer olarak Nietzsche için de Schopenhauer böyledir.

Schopenhauer’ın, Nietzsche’nin düşünce hayatının ilk dönemlerinde yeri ve önemi büyüktür hatta Bale Üniversitesi’nde filoloji kürsüsüne geçtiğinde açık niyeti Schopenhauer felsefesinin ruhunu filolojiye aşılaktır.<sup>628</sup> Kendi sistemi daha belirgin hale geldikten sonra Nietzsche, ustasına duyduğu derin ve içten sadakati terk eder. Schopenhauer’ın bir zamanlar kendisi için sahip olduğu derin anlamın açıklamasının kendi doğasında bulunacağını hissetmeye başlar. Dolson, Nietzsche’nin Schopenhauer’a karşı hissettiği bu duygu değişimini, düşünürün karakterine bağlar; Nietzsche, bir

---

<sup>623</sup> Nietzsche, 2009, 42.

<sup>624</sup> Nietzsche, 2009, 43.

<sup>625</sup> Nietzsche, 2009, 43.

<sup>626</sup> Dolson, 249.

<sup>627</sup> Dolson, 250.

<sup>628</sup> Dolson, 241.

zamanlar herhangi birisinin felsefesini takip ettiğine inanmayı kabullenemeyecek kadar düşünsel özgürlüğe tutkuyla bağlıdır.<sup>629</sup>

Nietzsche, Schopenhauer'dan “sanki doğrudan bana hitaben yazmışçasına anladım. Bu yüzden ben hiçbir zaman Schopenhauer'da bir paradoks keşfetmedim”<sup>630</sup> demektedir ancak Schopenhauer'ın isteme hakkındaki düşüncelerini: “Schopenhauer isteme'den bahsederdi ama hakiki isteme'nin yokluğundan başka hiçbir şey felsefesi için daha karakteristik değildir”<sup>631</sup> sözleriyle de onu eleştirmekten geri durmaz. Nietzsche'ye göre “Schopenhauer, ‘gerçeğe’, bilgiye giden tek yolun özellikle ani heyecanlardan, isteme'den kurtulmakta yattığını öğrettiğinde, hata doruk noktaya çıkmış oldu; isteme'den kurtulan entelekt, gerçeği, bir şeylerin gerçek özünü görmekten başka bir şey yapamaz. Aynı hata in arte (sanat) yapılmıştır; sanki her şey, isteme'siz görüldüğünde güzelmiş gibi”<sup>632</sup> sözleriyle filozofu sorgular.

İki düşünürü birbirinden ayıran temel farklılıklardan biri isteme kavramına yükledikleri anlam bakımındandır. Schopenhauer'ın yaşama isteme'si ile Nietzsche'nin güç isteme'si kavramlarını çok keskin hatlarla belirginleştirmiş olarak ele aldığımız takdirde onların anlam bakımından birbirleriyle özdeş olmadıkları görülecektir. Ama bir benzerlik bulmak ümidiyle şunu dile getirmek mümkün olabilir; yaşama isteme'si de zorunlu olarak güç kullanımını ve güce ulaşma çabasını içine alır.<sup>633</sup>

Nietzsche ile Schopenhauer'ın arasındaki farklardan biri de Nietzsche'nin teorisinin kozmolojik boyutuyla ilgili ayrıntılara pek fazla temas etmemiş oluşudur; o bütün dikkatini isteme'nin insan hayatında her zaman ve her yerde varlığını nasıl ortaya koyduğunu açıklamaya verir. Onun düşüncesinde isim ve anlam değiştiren isteme kavramı ‘güç istenci’ olarak insan hayatında yalnızca her türlü varoluşu açıklayan bir ilke olarak değil, bir değer ölçütü olarak da ortaya çıkar. İsteme'nin dereceleri ile ahlakın dereceleri arasındaki ilişkiyi kurmakla ilgilenen Nietzsche, bunu yaparken üstün iyiyi isteme'nin bütünüyle yadsınmasında değil, Schopenhauer'ın tam karşıtı olacak şekilde, onun en yetkin, bilge anlamda ileri sürülmesinde bulur.<sup>634</sup>

<sup>629</sup> Dolson, 242.

<sup>630</sup> Nietzsche, 2009, 18.

<sup>631</sup> Nietzsche, 2011, 86.

<sup>632</sup> Nietzsche, 2011, 397.

<sup>633</sup> Dolson, 246.

<sup>634</sup> Dolson, 244.

Nietzsche'nin görüşlerinin iyimserlik adı altında ele alınamayacağı kesin olmakla beraber kötümser olduğunu söylemek de kolay değildir. Nietzsche'de hayat kesinlikle peşinden koşulmaya değer bir şeyler sunar. Kötülük nefes aldırılmayabilir ama insan onunla mücadele ettiği sürece hayat güzeldir. Ne olursa olsun umutsuzluğa dair herhangi bir imada bulunmaz, kurtuluşun isteme'nin yadsınmasında aranması gerektiği konusunda bir his katiyen uyandırmaz. Onun hayat karşısındaki tavrı 'trajik bir iyimser'in tavrıdır. İki düşünür arasında yaşamın anlamına atfedilen anlam büyüktür ancak erdemlere biçtikleri değer de azımsanmayacak ölçüde farklıdır. Schopenhauer'ın etiğinin temeline koyduğu 'duygudaşlık' fikrini Nietzsche kusur ve zayıflıkların arasına koyar. Bunu bir zavallılık olarak addeden Nietzsche'ye göre bu his duyan ve duyulan her iki kişi için de yüz karasıdır. Ona göre ahlaklılığı duygudaşlığın üzerine oturtmak her insanı, yegâne değer ölçütü hayatı daha kolay hale getirmek olan bir köle yapmak anlamına gelir. Duygudaşlık onda alçakgönüllülük, fedakârlık gibi sıradan bir erdemdir. Nietzsche'nin övgüye değer bulduğu erdemler yalnızca savaşçılara mahsus olan güç, dayanıklılık ve bunları kullanmaktan duyulan haz özgür bir insanın erdemleridir.<sup>635</sup>

Tıpkı Nietzsche gibi, ne Schopenhauer'ın karamsarlığından ne de Leibniz'in iyimserliğinden nasibini alan Avusturyalı psikoanalizci Sigmund Freud (1856-1939), Nietzsche'yle müşterek olacak şekilde doğru türdeki bireylerin ortaya çıkması halinde, medeniyetlerin iyileştirileceği yönünde Nietzsche'den daha iyimser bir bakış açısına sahiptir.<sup>636</sup> Özellikle psikoloji ve psikanaliz alanlarında yaptığı çalışmalarla tanınan Freud, kariyerinin son dönemlerinde çalışmalarını temel analiz ilkelerinin sosyoloji ve antropoloji üzerindeki etkilerini incelemeye adanmıştır. Bu alanda yaptığı çalışmalar esnasında ortaya koyduğu düşünceler onun iyimserlik ve kötümserlik konularında felsefe alanına yaptığı katkıları desteklemektedir. İnsanın saldırgan eğilimlerini ortadan kaldırmak için yapılan girişimlere karşı çıkan Freud, uygarlığın gelişmesine engel olan savaşlardan duyduğu huzursuzluğu da dile getirir. Uzun bir felsefi geleneğin devamı olacak şekilde insanların doğal olarak mutluluk için çaba sarf ettiklerini düşünen Freud için bunun iki yolundan ilkinin 'acıdan kaçınmak', ikincisini ise 'aşırı uçlarda zevk almak için çabalamak' şeklinde açıklar.<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup> Dolson, 247.

<sup>636</sup> Domino&Conway, 24.

<sup>637</sup> Domino&Conway, 24.

Freud'un kötümser düşüncelerinde yaşamın kötülüğü ile ilgili ögelere pek rastlanmaz, onun ilgi alanı daha ziyade insanın kötülüğüdür. Bunu tüm insanlığın bilinçaltı olarak adlandırdığı 'kapalı kutu'larında sakladıkları saldırganlık duygusuyla açıklayan Freud'a göre insanlara kendilerini tanıma ve kendilerini sevme hakkı tanınmazsa, herkesin içinden başta kendi olmak üzere tüm insalığı katledecek bir katil çıkabilir. Düşünürün bahsettiği insan figürü, 1933'de Hitler'in Almanya'da iktidara gelmesiyle adeta ete kemiğe bürünür. Hitler, Nazizim, 1. Dünya Savaşı derken Freud, düşüncelerinin haklılığıyla hem kişisel olarak hem de insani bakımdan en çok yara alanlardan olur. 1939'daki ölümüne kadar türlü fiziksel ve ruhsal acıları çekmesine rağmen insanın zihnini araştırma konusu yapan bu zihin arkeologunun Schopenhauer'ın düşüncesinden ilham aldığı en temel nokta, insanların karakterlerinden kaynaklanan kötülük olgusudur. Bundan ötürü Bernstein onun, 'aslında kötülüğün kökünü kazımak diye bir şey yoktur' sözlerinde bir noktada haklı olabileceğini düşünür.<sup>638</sup>

Kendisini Schopenhauer'ın öğrencisi (tilmizi) olarak tanımlayan Alman düşünür Eduard von Hartmann (1842-1906), 1869 yılında yayımladığı *Bilinçsiz Olanın Felsefesi* adlı eserinde, kötümserlik ve iyimserliğin bir sentezini yapmayı hedefler. O, kendi öğretisini Schopenhauer ve Hegel'in bir sentezi olarak tanımlamaktadır. Schopenhauer'ın isteme'si ile Hegel'in mutlak ide'sini birlikte ele alan Hartmann, netice olarak "dünyanın mahiyetine göre iyi, varoluşuna göre kötü"<sup>639</sup> olduğu fikrine ulaşmıştır. Bu ikisini bağdaştıramayarak, yan yana ele aldığı çalışması arzu ettiği başarıyı elde edememiştir.

Schopenhauer'ın duygu temelli etiği benzer olarak, ölümünden on iki yıl sonra dünyaya gelen Britanya'lı düşünür Bertrand Russell (1872-1970) tarafından ele alınmıştır. 'Russell'in Schopenhauer'ın düşüncesiyle tanışıklığı var mıydı?' sorusu bu çalışmanın cevap aradığı sorulardan biri değildir, ancak Russell'ın duygu temelli ahlak düşüncesi, Schopenhauer'ın merhamet/acıma etiğiyle benzerlik gösterdiği kabul edilebilir bir gerçekliktir. "Kabul edilmiş fikirlere karşı gelen bireyler, hem ahlak hem de düşünce alanındaki bütün ilerlemelerin kaynağı olmuşlardır"<sup>640</sup> sözleriyle yeniliğe ve değişime ne kadar açık olduğunu vurgulayan Russell'ın etik alanına getirdiği

<sup>638</sup> Bernstein, 167.

<sup>639</sup> Werner, 57.

<sup>640</sup> Elmalı, 2005, 28.

yaklaşımların yukarıdaki sözlerine atıfta bulunarak, ahlak ve düşünce alanında ilerlemenin kaynağı olduğunu söylemek mümkün olabilir. Schopenhauer'dan farklı olacak şekilde pesimizden uzak, insan hayatının değerini ön plana çıkardığı ahlak anlayışında, boş inançları ortadan kaldırmayı somut amaç edinen Russell, bireysel uyum ve mutluluktan yola çıkarak, toplumsal uyum ve refahı hedefler.<sup>641</sup>

Hatırlandığı üzere Schopenhauer'ın etik anlayışında karakterin, doğuştan getirilen ve değiştirilemez bir yapısı vardı. İnsanların doğuştan iyi ya da kötü olarak dünyaya geldiklerini savunan Schopenhauer'ın aksine, Russell'in düşüncesinin ayırıcı noktalarından biri "insanın yapısında iyi veya kötü olmaya doğuştan herhangi bir yatkınlık bulunmadığı savını içermesidir."<sup>642</sup> İnsanın doğuştan kötü olarak dünyaya geldiğini kabul eden Hıristiyan anlayışına tamamen karşıt bir görüş dile getiren Russell'a göre "insanda var olan dürtüler özellikle ahlaki alanda yansızdır (nötr)."<sup>643</sup> Bu bağlamda insanın eğitime ve değişime açık olduğuna inanan Russell bir insanın ahlaki değerlerini değiştirebilmenin, onun isteklerini değiştirmekle mümkün olabileceğini savunmaktadır.<sup>644</sup> "İyi-kötü bilinci bir eğitimin ürünüdür, insanların büyük çoğunluğunda bu bilinç, beğenme ya da yadırgama, eğitimcilerin isteklerine göre aşılır. Bundan dolayı, ahlakı bir takım dış töre kurallarından kurtarmaya çalışmak yerinde bir çalışma olmakla birlikte, 'iyi-kötü bilinci' kavramı yoluyla bu işin tam başarılabilmesi de hayli güçtür."<sup>645</sup>

O halde bu noktada, 'ahlaki inançların değiştirilebilirliğini ya da şayet var ise hangi yoldan test edilebildiğini' sormak yerinde olacaktır. Russell bu konuya 'duygu'ya yönelik bir açıklama getirir. Tarihsel süreçte ahlaki olanın sürekli olarak dinle bağlantılı bir şekilde ele alındığını ve doğru-yanlış, ahlâki-gayriahlâki, iyi-kötü gibi kavramların dini dogmalar ile açıklandığını düşünen Russell'a göre bunları değerlendirecek tek ölçü insani duygulardır. Yaygın inanıştan farklı olarak akli geri plana alan düşünür için zaman zaman akıl dahi insani 'ahlâki olan' konusunda yanılmaktadır. Değerler alanıyla ilgili bütün soruları bilginin sınırlarının dışına çıkaran Russell'a göre "ahlak, idrakin

<sup>641</sup> Elmalı, 2005, 31.

<sup>642</sup> Elmalı, 2005, 31.

<sup>643</sup> Elmalı, 2005, 32.

<sup>644</sup> Elmalı, 2005, 108.

<sup>645</sup> Russell, B., *Din ve Bilim*, (1935), (Çev.: Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, 135.

değil, duygu ve hissetmelerin temel bilgisi olmakla bilimden ayrılır”<sup>646</sup> Değer yargıları öznel yargılardır, her insan için ‘iyi olan’ istenilen şey, ‘kötü olan’ ise sevilmeyen, istenilmeyen şeydir. İnsanların genel olarak müşterek isteklerde birleşmediğini düşünen Russell için, kişisel farklılıklar ahlaki ilkeleri temellendirmede engel olmaktadır.<sup>647</sup> Russell bu noktada çoğunluğun düşüncesinin dikkate alınması gerektiğini öne sürer. Çünkü insanlar iyi ve kötü konusunda genel olarak kabul edilebilir duygulara sahiptirler.<sup>648</sup> Bütün filozoflarda olduğu gibi Russell’ın düşüncelerinin de tartışmaya açık bir boyutu bulunmaktadır. Bu noktada cevap aranan birçok soru ortaya çıkabilir. Ancak Schopenhauer ve Russell arasında duyguya dayalı ortak bir etik anlayışı bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Her iki düşünürün temellendirmeleri farklı olsa da vardıkları nokta, insanın duygusal boyutunun göz ardı edilmeyecek kadar önemli olmasıdır.

Almanya doğumlu bir Yahudi olan Hannah Arendt (1906-1975), Nazi soykırımını yaşamış, kötülüğün kendisini bizzat tecrübe etmiş ve yaşananlara anlam verme gayretiyle düşüncesini bu yönde geliştirmiştir. Nazilerin antisemitist tutumu karşısında, Alman ırkını saflaştırmak adına diğer bütün ırkları göç etmeye zorlamaları özellikle de toplama kamplarında yaşananlardan dehşete düşen Arendt, bu olanların sıradan bir kötülük olgusu olarak ele alınamayacağını düşünür ve Kant’a yaptığı referansla bunun ‘radikal kötülük’ olduğuna kanaat getirir. Çünkü “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak” gibi bir imkânsızlığın üstesinden gelmek olağan bir şey değildir.<sup>649</sup>

Avusturyalı Çağdaş pesimist düşünür J. Mackie de (1917-1981) kötülük problemi tarihinde Epiküros ve D. Hume kadar önemli bir yere sahiptir. Hume’un açtığı yoldan ilerleyerek kötülük problemini ateizmin en kesin delili olarak sunan J. Mackie, bir yanda Tanrı’nın diğer yanda kötülüğün bulunduğu ifade eden düşünceler birbirleriyle çelişik olduğundan biri kabul edildiğinde ötekinin inkârı zorunludur diye düşünerek ‘mantıksal kötülük problemi’ni oluşturmuştur.<sup>650</sup> Bu düşüncenin Hıristiyan Ortaçağ felsefesinde A. Thomas tarafından da aynı bakış açısıyla ele alındığını görmüştük.

<sup>646</sup> Elmalı, 2005, 110.

<sup>647</sup> Russell, 137.

<sup>648</sup> Elmalı, 2005, 108-111.

<sup>649</sup> Bakır, K., “Hannah Arendt’te Kötülük Problemi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (25), 2015, 97-113, s.99-100.

<sup>650</sup> Yaran, 2016, 13.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MUTLULUĞUN İMKÂNI

#### 3.1. ETİK BİR SORUN OLARAK MUTLULUK

Etik üzerine çalışmalar yapan düşünürler bu konu hakkında üç temel problem alanı üzerinde yoğunlaşırlar. Bunlar; en yüksek iyi olarak mutluluk, doğru eylem nazarında erdem, vicdan ve isteme (istenç) özgürlüğü sorunudur. İnsanın, yaşam üzerindeki yerini ve varoluş amacını sorguladığı zamandan bu yana mutluluk, ulaşılmak istenilen başlıca hedefler arasında yerini alır. En genel ifadeyle mutluluğu ‘iyi olan’ olarak tanımlayan insanoğlu, iyi’nin ne olduğu hakkında yüzyıllardır arayış içindedir.

Filozoflar tarafından iyi çeşitli biçimlerde tanımlanır. Kimi zaman mutluluğun, Tanrı ile birleşmenin, dünya hazlarından el etek çekmenin, bağımsız bir kişilik edinmenin; kimi zaman da yalnızca ahlaksal ödevi göz önünde tutarak, özgeci davranmanın, başkalarının mutluluğu için yaşamının ‘iyi’ ve ‘iyilik’ olduğunu ileri sürerler. Örneğin Aristoteles’de ‘akıl kullanılması’; Hedonistler’de ‘haz duymak’; Malebranche’da ‘düzen’; Leibniz’de ‘varlığın ve kavranabilirliğin en yüksek derecesi’; Kant’da ‘evrensel istencin nesnesi olabilecek şey’; Spencer’da ‘evrensel evrime uymak’ iyiliktir.<sup>651</sup> Hilav’ın düşüncesinde iyi; “ahlak açısından doğru olan; ahlaksalın temelini ve amacını oluşturan”<sup>652</sup> şeklinde anlam kazanır. ‘İyi olan şeyler varlığından memnuniyet (haz) duyduğumuz, kötü olan şeyler ise varlığı nedeniyle acı duyduklarımızdır’ şeklinde tanımlayan Russell’a göre, iyi ve kötü kavramlarının izahının en kolay yolu onları imkânlar dâhilinde yaparak göstermektir.<sup>653</sup>

İyi tek başına anlamlı değildir, iyi kavramı beraberinde ‘en yüce, en yüksek iyi’ kavramını da getirir. Yaşamdaki ‘en yüksek iyi’ düşüncesi İlkçağ Yunan filozofları olan Sokrates’te ‘mutluluk’, Platon’da ‘mutluluk ideası’, Aristoteles’de ‘mutluluk ve erdem’ olarak karşımıza çıkar. Aynı dönemde Kireneliler için ‘en yüksek iyi’ ‘haz’ iken, Kinikler’de tam tersi yönde ‘hazzın reddedilmesi’ olarak ele alınır; Stoacılar da ‘ölçülü, akılcı eylemle elde edilen mutluluk’ olarak düşünülen ‘en yüksek iyi’, Yeniçağ İngiliz

<sup>651</sup> Hilav, 235.

<sup>652</sup> Hilav, 235.

<sup>653</sup> Elmalı, 2005, 62.

düşünürleri T. Hobbes, J. Locke ve daha sonra da J.S. Mill'de 'fayda' olarak karşımıza çıkar. Görülen o ki, iyi kavramı gibi en yüce iyi'nin ne olduğu sorusu da filozoflar arasında görüş ayrılıklarına neden olur.<sup>654</sup>

Mutluluğun, özü itibariyle tercih edilir olması özelliği Aristoteles'e dayanan bir görüş<sup>655</sup> olmasıyla beraber insanın bu dünyaya geliş amacının mutluluk olduğu düşüncesi neredeyse bütün ahlak düşüncelerinde ortak noktadır. İnsan davranışlarının son amacı olarak mutluluğu gören ahlak anlayışlarına genel olarak 'eudaimonizm' denmektedir. Bütün Antikçağ ahlak anlayışlarının eudaimonist karakterli olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşüncenin başlatıcısı olarak kabul edilen Demokritos ardından Sofistler, Sokrates ve Sokratesçi okullarda etik her zaman eudaimonist karakterde ele alınmıştır. Felsefi düşünce tarihinde farklı şekillerde ele alınan eudaimonizmi, hedonist (hazcı) bir yaklaşımla bakan Aristippos, 'yaşamın en yüksek amacının en yüksek haza ulaşmak' olduğu şeklinde ele almış, hedonist ekolün bir diğer temsilcisi Epiküros ise en büyük haz veren, 'en yoğun haza sahip olan değil kalıcı doyum veren' olarak tanımlamıştır. Bu noktada ruhsal hazları ön plana alan Epiküros'la benzer düşünceye sahip olarak Stoacılar da mutluluğu erdemle özdeşleştirmişlerdir. Bu düşüncelerde ortak olan yaklaşım bedensel hazzın artık ortadan kalkmasıdır. Çünkü haz bir duygulanımdır, duygulanımlar ise insanda aşağı olan, insanı körleştiren, yenilmesi gereken şeylerdir. Bu nedenle bu yaklaşımlarda mutluluğun kendine egemen olmada ortaya çıktığı düşüncesi belirginleşir.<sup>656</sup>

Mutluluğu amaçlayan ahlak anlayışlarına genel anlamda eudaimonizm denmesine rağmen, bunlar 'iyi' kavramına getirdikleri farklı bakış açılarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Bu yaklaşımlardan biri olan hedonist (hazcı) anlayışın en büyük temsilcilerinden Aristippos 'iyi' olanı 'haz veren'le eşdeğer olarak düşünür ve zevk ve neşe veren her şeyi ahlaki olarak ele alır. Bu anlayışın tam karşıtı olarak Epiküros için mutluluk, bedensel hazlar yerine daha kalıcı olan ruhsal hazlara yönelmekle sağlanır, 'iyi' olan, beden tutkularına esir olmadan, ruhun sakinliğini sağlamaktır. Eudaimonist karakterli farklı bir bakış açısı olarak, en büyük temsilcilerinden biri olan J. Bentham tarafından savunulan utilitarizmi ele alabiliriz. Dilimize 'yararlılık' olarak çevrilen

<sup>654</sup> Arslan, 148-168.

<sup>655</sup> Aristoteles, 9-10.

<sup>656</sup> Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlakı*. İnkılap Yay., İstanbul 1998, 23.



utilitarizm anlayışında, hedonizmden farklı olarak, mümkün olan en çok sayıda kimsenin, olabilecek en büyük mutluluğu öngörülmektedir. Bu anlayışa göre bir eylem yöneldiği kimselere en büyük yararı getirdiğinde ahlakidir.<sup>657</sup>

İslam felsefesi düşünürlerinden Fârâbî ahlak anlayışının temeline koyduğu iyilik ve mutluluk fikriyle felsefesini şekillendirir. Düşüncesinde Sokrates, Aristoteles ve İslam inancının izlerini taşıyan Fârâbî, ilk olarak İnsanın kendini bilmesi ve anlaması düsturundan yola çıkar. Düşünüğe göre kendini anlayan insan, âlemin gayesini de anlar ve böylece mutluluğa ulaşır.<sup>658</sup> Farabi'ye göre iyi şeyler arasında en iyi olanın, tercih edilenler arasında en çok tercih edilenin ve insanın yöneldiği gayenin en yetkin olanı mutluluktur.<sup>659</sup>

Ahlak felsefesini metafizik bir temelde ele alan İbni Sînâ'ya göre ahlakın gayesi, insanın nefsini temizlemesi, arındırması ve bu suretle mutluluğa ulaşmasıdır. Fiilleri, iyi olanlar ve kötü olanlar olmak üzere ikiye ayıran düşünüğe göre, mutluluk sağlayan her fiil iyi, mutluluğun kazanılmasına engel olan her fiil de kötüdür. Mutluluk anlayışında insanın psikolojik ve ahlaki boyutunu ele alan İbn Sina, maddi hazları savunan hedonizme şiddetle karşı çıkar. Beş duyunun verdiği hazzı inkâr etmeyen düşünür için, onlar sınırlı ve sonludur; tinsel olmayan hiçbir hazzın sürekli olamayacağından dolayı insana gerçek mutluluğu sağlayacak olan manevi hazlardır.<sup>660</sup>

10. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan ve kendilerine 'Temizlik Kardeşleri' adını veren, bildiğimiz ismiyle İhvân-ı Safâ kimlerden oluştuğu tam olarak bilinmeyen, düşüncelerini risaleler şeklinde ansiklopediye dökmüş gizli bir gruptur. Eklektik bir düşünce yapısıyla, pek çok felsefi düşünce ve dini bilgileri ele alan grup üyelerinin nihai gayesi imanı tasdik etmek ve ahiret mutluluğuna ulaşmaktır. Mutluluk anlayışlarında da farklı düşünceleri harmanlayan İhvân-ı Safâ'nın düşüncesinde mutluluk bir 'rızk'tır ve 'rızkıların en hayırlısı'dır. Dâhilî ve haricî olmak üzere iki türlü mutluluk ayrımı yapan gruba göre beden sağlığı, güzelliği ve güzel ahlak sahibi olmak dâhilî mutluluğun içindedir. Dünyevi zenginlikler, mal mülk sahibi olmak ve eş, çocuk, anne, baba, arkadaş, öğretmen ise haricî mutlulukların dâhilindedir. Mutluluğa

<sup>657</sup> Elmalı, 2005, 16-17.

<sup>658</sup> Özden, H. Ömer, *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2018, 83-84.

<sup>659</sup> Fârâbî, E. N. M. I. S., *et-Tenbih'Alâ Sebili's-Sa'âde*, (Nşr.: Cafer Âl-i Yasin), Darü'l Menahil, Beyrut 1985, 49.

<sup>660</sup> Özden, 2018, 116.

giden yolu da iki türlü ele alan grup üyelerine göre ilki beden mutluluğu ikincisi ise ruhun mutluluğudur. Bedensel mutluluğun kaynağı dünyevi zenginlik iken ruhsal mutluluğun kaynağı bilgi sahibi olmaktır. Düşüncelerinde ruh mutluluğuna daha büyük yer açan İhvân-ı Safâ'ya göre bilgi sahibi olmak mal sahibi olmaktan daha fazla mutluluk sağlamaktadır.<sup>661</sup>

17. yüzyıl düşünürü Descartes saadeti vücuda getiren, bize en yüksek memnunluğu veren şeyi iki türlü olarak ele alır, bunlar; fazilet ve bilgelik gibi elimizde olan şeyler ve itibar, servet ve sağlık gibi elimizde olmayanlar.<sup>662</sup> “İnsanın en büyük saadeti aklını kullanmasına bağlıdır ve dolayısıyla bunu edinmeye yarayan öğrenim, meşguliyetlerin en faydalısı olduğu gibi, şüphesiz en güzeli ve tatlısıdır da.”<sup>663</sup> Descartes, kendi kendine yaptığı uzun muhakemeler sonucunda ‘bilmek azaptır’ deyişini doğrularcasına “zararımıza da olsa hakikati bilmenin, bilmemekten daha büyük bir olgunluk olduğunu göz önüne alarak, az neşeli fakat çok bilgili olmanın daha iyi olduğunu kabul ediyorum”<sup>664</sup> der. Bu nedenle o boş hayaller peşinde koşarak yanılmaktansa, şeylerin gerçek değerini bilerek, kederli biri olmayı seçer.

On sekizinci yüzyıl sonrası ahlak felsefesi üzerine yazılan bütün çalışmalar, yapılan araştırmalar öyle ya da böyle Kant'ın düşüncesine uzanır. On sekizinci yüzyıl aydınlanma düşünürü olan Kant, zamanına kadar süren düşünce yapısından farklı olarak insanı akıl sahibi bir varlık olarak ele alır. Bu noktada şunun altını çizmekte fayda var; Kant'ın düşüncesinde insan hem akıl sahibi hem de duyguları olan bir varlıktır, ancak insan, akıl varlığı olmasından dolayı, duygularının isteğiyle ulaşabileceği bir mutluluktan ziyade, kendi isteğiyle ödeve yönelecektir. Ahlakını üç temel kavram üzerine temellendiren Kant'ta, ahlaki eylem ‘iyi niyet’, ‘kategorik imperatif’ ve ‘özgürlük’ ile anlam kazanır. Kısaca ‘ödev ahlakı’ olarak tanımladığı ahlak anlayışında, Kant'ın her şeyin üstünde tuttuğu ilke, bireysel hazları, mutlulukları ya da özgürlüğü ikinci plana aldığı, herkes için genel geçer yasa olarak saydığı ödev anlayışı; ‘ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun’ şeklindedir.<sup>665</sup> Bu noktada eylemlerin ahlaki boyutu ile mutlu olmak arasında bir

<sup>661</sup> Özden, 2018, 125-126.

<sup>662</sup> Descartes, XVII.

<sup>663</sup> Descartes, 32.

<sup>664</sup> Descartes, 53.

<sup>665</sup> Kant, 1995, 17.

uyuşmazlık varmış gibi gelebilir. Kant bunun geleneksel mutluluk anlayışına aykırı bir durum olmasından kaynaklandığını düşünür. İnsanın mutlu olmayı istemesi ve mutluluğunu garanti altına alması fikrinin de ödevden kaynaklandığını savunan Kant'a göre insan, şahsi mutluluğunun peşine düşerse ahlâki ilkeleri ihlal eder ve yine mutsuz olur. Bu nedenle ahlâki olanla mutlu edenin birleşmesi idealinden bahseden Kant'a göre bu durumun duyulur evrende insan için gerçekleşmesi mümkün değildir; bu ancak ahlak kanunlarına göre evreni yöneten bir 'Mutlak Aklın' varlığı ile tasavvur edilebilir. 'En yüksek iyi' olarak tanımladığı Tanrı'nın varlığının ahlaksal bakımdan zorunlu olduğunu düşünen Kant açısından, Tanrı'nın varlığından emin olmadıkça, tüm insanlık için geçerli olan bir ahlak yasasından bahsedilemez.<sup>666</sup> Kant'ın bireysel duyguları hesaba katmadan geliştirmiş olduğu ahlak anlayışı birçok noktada eleştirilere maruz kalmış olsa bile yine de Whitehead'ın Platon'a ithafen söylediği sözü 'Kant'tan sonra ortaya çıkan bütün ahlak felsefeleri, Kant'a yapılan dipnotlardan ibarettir' şeklinde değiştirmek iddialı bir ifade olsa da tartışılabilir niteliktedir.

Kant'a göre mutlu olmak her akıl sahibi varlığın zorunlu isteğidir, dolayısıyla da istek duyma yetisinin kaçınılmaz bir belirleme nedenidir. Kişinin kendi mutluluğunu bulduğu yer onun haz ve acı ile ilgili öznel duygusuna bağlıdır. Oysa ahlaki olan, kişiye mutluluk veren değil yasaya uygun olandır. Bu nedenle Kant'a göre kişi, kendi şahsi mutluluğunu yasaya tercih ediyorsa, bencilliğine yenik düşmüş ve mutsuz olmayı kendi isteğiyle seçmiş olur.<sup>667</sup>

Çağdaş felsefede mutluluk konusuna farklı tarzda bakan iki düşünürü örnek olarak vermek mümkündür. Bunlardan biri İngiliz filozof Bertrand Russell'dır (1872-1970). İki bin yıl öncesinden kendi zamanına kadar mutlulukçu fikirlerin, ağırbaşlı ahlakçılar tarafından değersiz ve bayağı bir konu olarak görüldüğünü düşünen Russell'a göre geleneksel ahlak anlayışları ne bireysel mutluluğa katkı sağlayacak ne de bütün insanlığın mutluluğunu hedefleyecek niteliktedir. Mutluluk anlayışını bir dini inanç ya da yaşam teorisine dayandırmadan ortaya koyan Russell'a göre; mutluluk küçük şeyler tarafından sağlanır. Bir insanın eşini, işini ve çocuklarını sevmesi mutluluk nedenleri arasındadır. Köklü bir mutluluk için insanlara ve eşyaya karşı karşılık beklemeden, dostça ilgi duymayı öneren düşünüre göre, dış dünyada ne kadar çok şeye merak

<sup>666</sup> Özden, H. Ö., Elmalı, O., 332-337.

<sup>667</sup> Kant, 2004, 49.

duyabilirsek, o kadar çok mutluluk imkânı elde edebiliriz. Bunlardan başka sağlık, geçim sıkıntısı yaşamayacak kadar varlık, sevilen bir iş, diğer insanlarla iyi geçinmek mutluluğun önemli unsurları arasındadır.<sup>668</sup>

Mutluluk düşüncesine farklı bir yorum getiren diğer filozof, Fransız varoluşçu Albert Camus'dür (1913-1960). Absürdizm akımının öncülerinden olan Camus, dünyadaki en anlamlı şeyin insan olduğunu düşünür, bu nedenle dünyayı kurtarmayı amaçlayanların işe insanı kurtarmaktan başlamaları gerektiğini savunur. Camus, kaderin ve yaşamın insanı zorlayan özellikleri olduğunun farkındadır, bu nedenle mutluluğunu kaderin karşısında insanın kazandığı bir zafer olarak görür. Camus'ye göre mutluluk, dünyayı ondan hiçbir şey beklemeden sevmektir. Dünya, çeşitli güzelliklerle kaynaşmaktadır. Her şeyin anlamsız olduğu, her şeyden umudu kesmek gerektiği düşüncesiyle nasıl kalır insan? Her şeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı yoktur demek, her türlü değer yargısını ortadan kaldırmak olur. Oysa yaşamak kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da yaşamaya bir değer veriyor demektir.<sup>669</sup> İnsanlar için sunulan evrensel düzenleri eleştiren Camus'ye göre insan için en ideal olan düzen, bütün insanların en mutlu olduğu düzendir.

Etiğin başlıca problem alanlarından biri olan mutluluk kavramı birkaç sayfaya sığdırılabilir bir konu değildir. Ancak biz görece az hacimli olan bu bölümde, Schopenhauer'dan öncesinde ve sonrasında mutluluk düşüncesi hakkında kısaca bir hatırlama yaparak, onun düşüncesinin hangi görüşlerden etkilendiğini ve onun kimleri etkilemiş olabileceği hakkında fikir sahibi olabilmeyi amaçladık.

## **3.2. SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİNDE MUTLULUĞUN İMKÂNİ**

### **3.2.1. Bu Dünyada Mutluluğun İmkânsızlığı Düşüncesi**

Schopenhauer'a göre bu dünyada mutlu olduğunu söyleyen insanların mutluluklarının nedeni kendi cehaletleridir. Mutluluk yalnızca bu dünyanın bize ait olduğunu sananlara özgü bir yanılsamadır. Bazı insanların yanlışlıkla mutluluk olarak

<sup>668</sup> Elmalı, 2005, 177-180.

<sup>669</sup> Hançerlioğlu, 374.

sandıkları şey, Schopenhauer'ın bir ağrının azalmasına atfettiği geçici memnuniyet yanılmasıdır.<sup>670</sup>

Schopenhauer'a göre hayat kör, acımasız ve anlamsız, birey ise değersizdir. Peşinde koşulan ve asla durdurulamayan zaman, varlık, oluş, düzen, iyi, yüce, mutlak, mutlu ve bunların hepsi için ortaya konulan savaş, savaşın sonundaki hüsrana. İnsanın bu dünyadaki bütün çabası beyhudedir. Bu nedenle o, "zamanla elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşür ve sahip olduğu tüm değerleri kaybeder" demektedir.<sup>671</sup>

Schopenhauer'a göre bu dünya, Platon'un deyişiyle 'sürekli oluş ve hiçbir zaman var olmayışın hüküm sürdüğü bir yer'dir. Bu nedenle mutluluk dünya yaşamında hayatını sürdüremez. Schopenhauer ilk olarak şu kabulde başlar; 'hiçbir insan mutlu değildir'; ama maalesef aynı insan, bütün hayatını, varsayılan ama nadiren ulaşılan bir mutluluğun peşinde koşarak tüketir. Mutluluğa ulaşsa dahi bu mutlu an kısa sürede yerini hayal kırıklığına bırakacaktır. Öyleyse kavuştuğun anda kaybettiğin bir şey için bu kadar çabalamak neden?<sup>672</sup>

Schopenhauer'a göre dünyanın varoluş düzeni insanın mutluluğu temele alınarak ortaya konmamıştır. Bu durumu "dünya bizi mutlu edecek şekilde tanzim edilmemiştir ve mutluluk hayatın gayesi değildir"<sup>673</sup> sözleriyle ifade eder. Onun bu fikrinden yola çıkarak yıllar sonra modern psikanalist S. Freud, 'mutlu olmak amacı, insanın yaratılış planında yer almamaktadır'<sup>674</sup> diyecektir. İnsanlığın en büyük hatası, doğarken sahip olduğumuz, 'bu dünyaya mutlu olmaya gelmiş olduğumuz' fikridir. Yaşam, tecrübe ettiğimiz acılar, ölümler, hastalıklar, savaşlar ve hayal kırıklıklarıyla birlikte yalnızca bir görevdir. Bu noktada Kant'a bir teşekkür borçlu olduğumuzu ifade eden düşünür için, Kant'ın etik tarihine yaptığı en büyük iyilik, etiği eudaimonia fikrinden temizlemesidir.<sup>675</sup>

Schopenhauer'a göre bütün insanlık dünyaya mutluluk ve haz vaatleri ile gelir ve yapıp etmeleriyle mutluluğu elde edeceği inancına tutunur. Ancak insan hiç beklemediği bir anda, kader/yazgı gerçeğiyle karşılaşır ve yüzü, gözü, ağzı, burnu, mal-

<sup>670</sup> Domino&Conway, 21.

<sup>671</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 26.

<sup>672</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 29.

<sup>673</sup> Schopenhauer, 2011, 56.

<sup>674</sup> Pieper, A., *Etiğe Giriş*, (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, 130.

<sup>675</sup> Schopenhauer, 2011, 56.

mülk, evlilik, eş, çocuk vb. sahip olduğu ne varsa kaybedebilir ve bu durumda hiçbir şey üzerinde söz sahibi olmadığıyla yüzleşir. İnsan bunları yaşantısında deneyimleyerek öğrenir ve bu tecrübeler kişiye, mutluluğun hiç gerçekleşmeyecek bir hayal olduğunu, yaklaştıkça onun kendinden uzaklaşacağını, mutluluğun ve hazzın adeta çölde rastlanılan bir serap gibi gerçekte var olmadığını anlamasını sağlar. Bu bilgi insan için bir yıkım olur, bütün varoluşunu üzerine inşa ettiği ‘saadet’in aslında hiç var olmayacak bir şey olduğunu anlayan insan karamsarlığa kapılır; çünkü kötülük ve ıstırap her yerdedir ve dolaysız bir şekilde insanın karşısına çıkmaktadır. Schopenhauer bu nedenle, insanların dünyaya gelir gelmez masallarla kandırılması yerine, hayatın gerçekleri hakkında bilgilendirilmesi gerektiğini savunur. Böylece insan mutluluğu arzu etmeyecek, yalnızca acıdan kaçınmaya çalışacaktır.<sup>676</sup>

Gençleri rahatsız eden ve keyiflerini kaçıran şey mutluluğun yaşama demir atması gerektiği gibi kat’i bir varsayımla mutluluğun izini sürmeleridir. Bundan da her daim, kandırılmış umut ve doyumсузлук doğar. Belirsiz mutluluğun aldaticı görüntüleri hayallerimizde etrafımızı sarar ve bizler boş yere onların asıllarını ararız. Zamanında verilmiş tavsiye ve eğitimle, gençlerin dünyanın onlara çok şey vaat ettiğine dair yalan yanlış kanıları yok etmek mümkün olsaydı bu çok büyük bir kazanç olurdu.<sup>677</sup> Genç kişi pek tartıp biçmeden dünyanın haz almak için var olduğuna, pozitif bir mutluluğun merkezini oluşturduğuna inanır. Bu mutluluğu yalnızca onu ele geçirme becerisinden yoksun olanların kaçırdıklarını düşünür. İnsanların genelde ve her yerde dış görünüş aracılığıyla sürdürdükleri ikiyüzlülük kadar, romanlar ve şiirler de onun bu düşüncesini pekiştirir. O andan itibaren gencin yaşamı az ya da çok düşünülerek girişilen ve pozitif hazlardan oluşması beklenen bir pozitif mutluluk avı olur. Bu sırada maruz kalınan tehlikeler göze alınmak zorundadır. Çünkü hiç var olmayan bir avın ardı sıra yapılan bu av, kural olarak, gerçekliği apaçık, pozitif mutсузлука götürür. Buysa kendini acı, ıstırap, hastalık, kayıp, endişe, yoksulluk, utanç ve binlerce sıkıntı olarak açığa vurur. Hayal kırıklığı çok geç ortaya çıkar.<sup>678</sup>

Schopenhauer bu noktada insana kendi yaşamının mutluluğunu, bu mutluluğun gerektirdiği pek çok şeyi harç yaparak geniş bir temel üzerine kurmaktan sakınması

<sup>676</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 118.

<sup>677</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 128.

<sup>678</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 142.

gerektiğini öğütler. Çünkü mutluluk böylesi bir temel üzerinde durmakla, daha çok kazalara fırsat verdiğinden, bu kazalar da hiç eksik olmadığından pek kolay yıkılır; böylece, mutluluğu barındıran yapı, geniş temel üzerinde en sağlam duran diğer bütün yargılarla bu bakımdan bir terslik oluşturur. Buna göre, kişinin kendi taleplerini elindeki imkânların her türüne kıyasla olabildiğince alçak düzeyde tutması, büyük mutluluktan kaçıp kurtulması için en güvenilir yoldur.<sup>679</sup> Aristoteles'in 'altın orta/orta yol' dediği ölçülü bir yaşamı öneren Schopenhauer kişinin mevki, makam, şöhret ve zenginlik isteğini en alt düzeyde tutmasını ister. Çünkü en büyük mutsuzluklara yol açan şey, tam olarak bu en görkemli, en zengin, en mutlu olabilme çabasıdır. Onun düşüncesinde çok mutlu olabilmek imkânsızdır, bu nedenle mutluluğa giden en kestirme yol, çok mutlu olmayı dilememektir.

Schopenhauer için yaşam daima bir sona doğru akar. Yaşamın gayesi mutlu olmak değil arzulamak, çabalamak, özlemek ve acı çekmektir. Sürekli acı çekilen bu döngüde kısa mutluluk ya da tatmin anları yaşanır sonra yeniden arzu, özlem, çaba döngüsü devam eder. Schopenhauer'a göre hayatımız bir döngüdür. Sonsuz bir dizi arzu, tatmin ve can sıkıntısından oluşur. Schopenhauer'a göre insanın diğer varlıklar arasında en derin acıyı hissediyor oluşunun nedeni bilgi edinebiliyor olmasıdır. Organizmaların gelişim düzeyleri ile mutlulukları arasında ters orantı olduğunu öne süren düşünür için, organizma ne kadar gelişkin ise çektiği acının şiddeti de o ölçüde artar. Bu konuda Schopenhauer şunları söyler:

*“Bilgi ve bilincimiz arttıkça sefaletimiz de artar. Bitkide henüz duyarlılık yoktur, dolayısıyla acı da yoktur. Hayvan dünyasının en aşağı türlerinde, belli belirsiz bir acı çekme vardır; böceklerde duyma ve acı çekme yeteneği sınırlıdır. İlk olarak omurgalı hayvanların gelişmiş sinir sistemiyle acı büyük çapta belirmektedir; akıl geliştikçe de acı giderek yükselmektedir. Bilinç yükseldikçe, bilginin kesinleştiği oranda acı da artmaktadır ve en yüksek noktasını, insanda bulmaktadır. Bir insan ne kadar iyi bilirse, ne kadar akıllıysa, o kadar çok acısı vardır; dâhi olan adamsa en çok acı çekendir.”<sup>680</sup>*

Acılardan mutlak manada kurtuluş, diğer düşünürlerin aksine Schopenhauer'ın düşüncesinde mümkün değildir. Çünkü ölüm bedenini yaşamına son verir ancak isteme yaşamaya devam eder. Bu nedenle onun bize önerdiği kurtuluş yolu isteme'nin inkârı,

<sup>679</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 103.

<sup>680</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 18.

yok sayılmasıdır. Hint felsefesinin yaşamda kendisine çare olduğunu düşünen Schopenhauer ölümden de Hint düşüncesinden faydalanır. Budizm'den aldığı çileci yaşam fikrini, isteme'nin yadsınmasının tek yolu olarak gören düşünür için, dünyevi mutluluk ancak çileci bir yaşamdan sağlanır.

### 3.2.2. Olumsuz Mutluluk Düşüncesi

Schopenhauer'ın düşüncesinde çarpıcı noktalardan biri de kötülük kavramını olumsuz olarak ele almanın düşünsel bir hata olduğu fikridir. Tam zıddı olacak şekilde kötülük kavramını olumlu bir şekilde ele alan düşünür, onun varlığını pozitif manada kullanmayı amaçlar. Kötülük sorununun ortaya çıkardığı karamsarlık Schopenhauer'ı hayata küstürmez. İlk önce kabullenilmesi gereken realite, kötülüğün yaşamın bir parçası olduğu fikridir. O, düşüncesine bu ön kabulde başlar ve 'karamsar' olarak tanımladığımız düşüncesini buna göre sistemleştirir. Başlangıç olarak kötülüğü, yaşamda bize acı veren ne kadar bağlılığımız varsa onlardan kurtulma, arınma yolu olarak ele alan düşünür, Doğu mistizminden aldığı bu fikir ile yaşamda yeniden doğuşun mümkün olacağını savunur. Karşılaştığımız ve artık üstesinden gelemeyeceğimizi sandığımız kötülükler karşısında hepimizin seçeceği farklı yollar vardır; dine yönelmek ya da dini terk etmek, yaşamdan el çekmek ya da mümkün olan en radikal yöntemlerle yaşama sıkı sıkı sarılmak, kendimizi başkalarına adamak ya da tamamen kendi bencilliğimize yönelmek, intihar vb. bu seçeneklerden bazıları olabilir. Schopenhauer bunlardan hiçbirine yönelmez, bu noktada akılcı yönü ağır basan düşünür, kendi kurtuluş yolunda, bilgiye yönelir ve insanın ancak kendini bilmesi, tanınması ve bütün hayatın temeli olan isteme'yi keşfederek, onun üstüne yükselmeyi amaçlar.

Dünyevi hayatın meşguliyetleri içinde yolunda giden şeylerden mutlu olmak yerine, insanın karşısına çıkan küçük pürüzlere, aksaklıklara canını sıkıp, moralini bozması Schopenhauer'ı acının olumsuzluğunun aksine, esenlik ve mutluluğun olumsuz olduğu düşüncesine götürür. Bu yaklaşımdan yola çıkan düşünür, kötülüğü olumsuz bir şey olarak açıklayan bütün metafizik sistemleri saçmalık olarak ele alır ve "kötülük, olumlu olan, kendi kendini hissedilir kılandır. Buna karşılık iyilik, yani bütün mutluluklar ve tatminler olumsuz olandır, bir arzunun sonlanması, bir acının sona



ermesidir”<sup>681</sup> der. Schopenhauer’a göre dünya tarihinin, kitaplarda savaşlardan ve kargaşalardan ibaret olmasının nedeni de budur. Barış dolu yıllara kitaplarda nadiren rastlanır. Bireylerin hayatları da tıpkı bu şekilde sürekli bir mücadeledir ve bu mücadele yalnızca ihtiyaçlara yönelik değil aynı zamanda, insanın diğer insanlarla olan mücadelesidir.<sup>682</sup>

Schopenhauer’da olumlu mutluluk sonsuz bir kuruntudur. İnsan olsa olsa olumsuz bir mutluluğa kavuşabilir, bu olumsuz mutluluk da acıların kısa sürelerle azalmasından ibarettir. Parmağınıza bir iğne batar acı duyarsınız; iğneyi çıkarır, acınızı dindirerek sevinirsiniz. Mutluluğunuz bu kadarcıktır, daha çoğunu beklemeyin.<sup>683</sup> Mutluluk sürekli olarak devam eden bir haz türü değildir, tersine acılardan ya da isteklerden kurtulma anıdır. Her mutluluk anı ardından bir bıkkınlık, can sıkıntısı ve yeni bir arayış getirir. Bu noktada sanatı, özellikle de şiiri örnek veren düşünür için “her epik ya da dramatik şiir, olsa olsa mutluluk uğruna çabayı, mutluluk için savaşı canlandırabilir. Ne ki, şiir kalıcı, yetkin mutluluğun kendisini sunamaz, kahramanı binlerce zorluktan, tehlikeden geçirip hedefine ulaştırır, buna ulaşılır ulaşılmaz perdeyi indirir. Onun elinden kahramanın amacına ulaştıktan sonra eskisinden daha iyi durumda olmadığını göstermekten başka bir şey gelmez.”<sup>684</sup>

Bir başka örnek olarak akarsuları ele alan düşünür “nasıl ki küçük bir akarsu herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece bir birikinti yapmazsa, insan tabiatı da, keza hayvan tabiatı da öyle bir yapıya sahiptir ki isteme’imize uyum içinde cereyan eden hiçbir şey dikkatimizi çekmez ve algımızın konusunu teşkil etmez”<sup>685</sup> demektedir. “Vücudumuzun genel sağlığına dikkat etmeyiz de örneğin kunduramızın incittiği zayıf bir noktaya dikkat ederiz, işlerimizin genelde yolunda giderek ilerlemesine dikkat etmeyiz de yalnız bir içimize engel olan basit bir fenalık bizi meşgul eder. Demek oluyor ki saadet ve bahtiyarlık menfi ve yalnız acı ve ıstırap müspettir. Çünkü yokluk, mahrumiyet ve ıstırap pozitifdir ve ilk ortaya çıkmıştır. Kinikleri bütün hazlardan vazgeçmeye zorlayan şey onların, yakın veya uzak bir gelecekte ıstırap vereceğinden değil miydi? Bu da bize o güzel Fransız atasözünü hatırlatır: ‘En iyi, iyinin

<sup>681</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 10.

<sup>682</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 11.

<sup>683</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 10.

<sup>684</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 242.

<sup>685</sup> Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, 13.

düşmanıdır’.”<sup>686</sup> Bu noktada örneklerini çeşitlendiren düşünürün fikirlerini şöyle aktarabiliriz;

“...acıyı hissederiz ancak acısızlık hissedilmez; endişeyi hissederiz fakat endişesizlik hissedilmez, isteği hissederiz, açlığı, susuzluğu, hissettiğimiz gibi. Fakat ne zaman ki isteme duygumuz doyurulur, o doyum sadece bir anlıktır, sanki bir yudumdur ve yutulur. Zevklerin ve neşelerin yokluğu hissedilir hemencecik. Fakat acılar, onlar ne kadar uzun süre eksik kalsalar da özlenmezler. Onlar sadece istemsizce yaşanan bir duygunun zıddı oldukları için hatırlanırlar... fakat buna karşın iyi durumda olmak, bir olumsuzlamadan başka bir şey değildir. Bu sebeptendir ki sağlığı, gençliği, özgürlüğü o, hayatın üç iyisini, onlara sahip olduğumuz anlarda dahi içselleştirememekteyiz. Çünkü bunlar da birer olumsuzlamadırlar. Geçirilen günlerin mutlu geçmiş olduğunu ancak onlar geçtikten sonra fark ederiz.”<sup>687</sup>

Schopenhauer’a göre insanlar yaşamlarının ilk yıllarında yaşam telaşı ve elde etme hırsıyla kendilerini hırpalıyorlar bu nedenle birçok mutsuzluk yaşarlar ancak yaşamın ilerleyen yıllarında daha dingin ve huzurlu olurlar. Çünkü yaşamda elde edilebilecek hiçbir şeyin olmadığını fark ederler. Bu nedenle yaşamın ilk yarısı daha hızlı ve mutsuz, ikinci yarısı daha dingin ve mutlu geçer. Bunu bir yokuşa benzeten düşünür, yaşamın ilk yarısında herkes yokuşun ardını göremediği için gayretlidir, yokuşun tepesine çıkan için ise artık merak edilecek ya da peşinde koşulacak bir şey kalmamıştır, kişinin hayatı artık inişe geçtiğinden, hırslardan uzak ve huzurlu bir yaşama kavuşulur.<sup>688</sup>

İnsanın hiçbir zaman mutlu olamayacağı bu dünyada, bütün zamanını beyhude bir çaba için harcaması Schopenhauer için katlanılabılır bir durum değildir. Çünkü insan mutlu olmak amacıyla peşinde koştuğu, zaman ve emek harcadığı şeyi elde ettiğinde –ki bu nadiren rastlanılan bir durumdur- kısa süreli bir sevincin ardından sükûtu hayale uğrar; çünkü insan hayatı sürekli eriyip giden yaşanan ve şimdinin bittiği andan daha fazlası değildir.<sup>689</sup> Dünyanın herhangi bir yerinde elde edilebilecek çok fazla bir şey yoktur. Dünya sefalet ve ıstırapla doludur; eğer bir insan bunlardan yakasını kurtarırsa,

<sup>686</sup> Schopenhauer, 1993, 56.

<sup>687</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 15.

<sup>688</sup> Schopenhauer, *Dünyanın İstırapı Üzerine*, 32.

<sup>689</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 93.

bilsin ki can sıkıntısı köşe başında pusuda beklemektedir.<sup>690</sup> Bu nedenle o, bakış açısını değiştirir ve ıstırabı farklı bir biçimde ele alan düşünür için çektiğimiz sıkıntılar, ruhsal arınma için bir vasıtaadır. Nasıl ki insanlar şifa bulabilmek adına meşakkatli tedavi süreçlerini kabul ediyorlar ve bu zaman zarfında çektikleri acıları iyileşmenin bir parçası sayıp, kanıksıyorlarsa, yaşamda tecrübe ettiğimiz sıkıntılar, umutlar ve hayal kırıklıkları da bize günlük yaşam telaşını unutturma amacı taşırlar.

Schopenhauer'a göre "Dünyanın içinde insan da dâhil olmak üzere aslında hiç var olmaması gereken bir şey olduğu inancı, özünde tüm insanları birbirine yaklaştıran, aralarındaki duygudaşlığı ortaya çıkaran bir neden olmalıdır. Çünkü hepimiz aynı dünyaya mahkûm olmuş zavallıyız. Bu noktada insanların birbirlerine seslenme şekilleri de 'Mösyö', 'Sör' yerine 'acı yoldaşı' veya 'sefalet ortağı' şeklinde olmalıdır. Bunun ilk etapta kulağa garip geliyor olması normaldir ancak yaşadığımız durumun doğasına en uygun olan budur."<sup>691</sup>

### 3.2.3. Acıların Mutluluğa Dâhil Olduğu Düşüncesi

Schopenhauer acıların varlığını olumlu bir şekilde kullanır ve onların yaşamı anlamlandırdığı kanaatine ulaşır. Çünkü dünya bütünüyle huzurun ve saadetin merkezi olsa dahi, önünde sonunda ıstırapa dönüşecektir. Kötülüklerin ve olumsuzlukların hiç olmazsa yaşama bir mânâ getirdiğini düşünen Schopenhauer, dört başı mamur olan hiç kimsenin mutlu olamayacağına inanır. "İhtiyaç içerisinde bulunmak ve sefalet, ıstırap üretir; buna mukabil eğer bir insan sahip olması gerekenlerden daha fazlasına malikse can sıkıntısına duçar olur. Dolayısıyla aşağı sınıftakiler günlerini ihtiyaçları tedarik için sürekli bir mücadele ile geçirirken yüksek sınıflar can sıkıntısıyla biteviye ve çok kere umutsuz bir savaş halindedirler."<sup>692</sup> Schopenhauer'un ifadesiyle "istediği her şeye sahip olan insan, söylediğimiz gibi, can sıkıntısına duçar olur. İhtiyaç ve can sıkıntısı insan hayatının ikiz kutuplarıdır ve can sıkıntısı insan için gerçek bir beladır."<sup>693</sup>

Mutluluğun iki düşmanı olarak acı ve can sıkıntısını ele alan Schopenhauer için insan birinden kaçtıkça diğerine yaklaşır. Çünkü her ikisi de birbirleriyle bir yandan

<sup>690</sup> Schopenhauer, *Dünyanın İstırabı Üzerine*, 42.

<sup>691</sup> Schopenhauer, *Merhamet*, 24.

<sup>692</sup> Aydoğan, Ahmet, *Kişilik: Oluşumu ve Sorunları*, İz Yay., İstanbul 2005, 36-37.

<sup>693</sup> Schopenhauer, *İnan Doğası Üzerine*, 15.

dışsal ya da nesnel, bir yandan da içsel ya da öznel olmak üzere karşıtlıklar oluşturmaktadırlar. Dışsal açıdan örneklemek gerekirse, ekonomik imkânsızlıkların, yoksulluğun acı verdiği yerde, bolluk ve tasasızlık can sıkıntısı doğurur. Bu nedenle düşük halk kitleleri acı ile savaşırken zenginlerin baş düşmanı can sıkıntısıyla umutsuzca savaşır.<sup>694</sup> Hayat bir derttir. Çünkü mahrumiyet ve ıstırap bize biraz sükûn verdiği an can sıkıntısı başlar, o da yeni ıstıraplar getirir.<sup>695</sup> Schopenhauer bu konudaki düşüncelerini şu şekilde aktarır:

Schopenhauer'ın düşüncesinde insanı içine çeken yanlardan biri de insanın meşguliyetsizlikten, can sıkıntısı yaşaması halidir. Bu bağlamda insanın başına gelen olumsuz olayları, yaşamsal kötü tecrübeleri ya da yaşam kaygısı içinde olma halini 'olumlu' olarak gören düşünür için can sıkıntısı en büyük dertlerden bile daha büyük bir derttir. Dört başı mamur, her istediği elinin altında olan insan zamanını kullanmak yerine onu tüketmenin peşinde olur. Yaşama isteme'si onu kısa bir tatmin anından bir başkasına sürükler ve bütün varlığı ıstırap ve can sıkıntısı arasında bocalayıp durur.<sup>696</sup> Cevizci ise Schopenhauer'ın bu can sıkıntısı ile ilgili düşünceleri hakkında şunları söyler:

*“İyimser filozofların dünyada hakiki ve pozitif iyiler olduğunu, bunların kötülere ve kötülüğe baskın çıktığını iddia etmeleri temeli olmayan hoş bir seda olmaktan öteye hiçbir zaman gidemez. Çünkü Schopenhauer'ın felsefesinde summum bonum veya tam ve mutlak iyi kavramı yalnızca ortadan kaldırılamaz bir saçmalığı imler; onda en yüksek ve mutlak iyi yalnızca arzu ya da isteme'nin eksiksiz bir biçimde doyurulmasından oluşur, oysa arzu da zamanın kendisi gibi sonsuz ve sınırsız olup, hiçbir şekilde doyurulamaz. Tam anlamıyla tatmin olmuş bir isteme tasarlamaya çalışan Schopenhauer'a göre, elde edebileceğiniz şey, sadece bütün arzuların yatışmış olduğu, en küçük bir çabayla dahi ilişkisi olmayan mutlak bir faaliyetsizlik halidir. Fakat kabul edilmelidir ki bu, tam bir sıkıntı halinden başka hiçbir şey değildir. Mahkûmlara verilen en büyük cezanın hücre cezası olması boşuna değildir.”*<sup>697</sup>

Schopenhauer'dan yaklaşık bir asır sonra Russell da can sıkıntısını, mutsuzluğun en önemli nedenleri arasında sayacak ve 'günahların (kötülüklerin) en azından yarısının

<sup>694</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 29-30.

<sup>695</sup> Schopenhauer, 1903, 56.

<sup>696</sup> Schopenhauer, *The Two Fundamental Problems Of Ethics*, 194.

<sup>697</sup> Cevizci, 2010, 926.

nedeni can sıkıntısıdır' diyecektir. Schopenhauer'ın can sıkıntısının nedeni olarak gördüğü meşgalesizlik fikri, Russell'ın düşüncesinde de bulunur. Benzer olarak Russell da insanların sürekli heyecan peşinde koşmalarına değinir ve heyecanı giderecek bir şeylerin varlığı mutluluk verirken, yokluğunun ise can sıkıntısına neden olduğu kanaatine ulaşır.<sup>698</sup>

Schopenhauer'a göre "zarların şaşmaz bir biçimde atıldığı bu dünyada yazgıya karşı da silahlanmış sarsılmaz bir karakter gereklidir. Çünkü tüm yaşam bir savaş alanıdır; attığımız her adım çatışma konusu yapılır."<sup>699</sup> Yaşamı insanın içine atıldığı bir kuyu olarak gören Schopenhauer -bunu kendi hayatına uygulamamış olsa da bizlerden bu hayata çok bağlanmadan, zevk alma telaşına kapılmadan yaşayıp gitmemizi ister. Yaşamın insana mutluluk getiren bir şey olmadığı inancına sahip olduğu için de mutluluk reçetesinde, ilk sıraya acıdan kaçınmayı yazar. Başka seçeneğimiz yok, hepimiz yaşamaya mahkûmuz ve mümkün olduğunca az acıyla nasıl yaşamamız gerektiğini düşünmeliyiz.<sup>700</sup> Bu anlayış bize İlkçağ Yunan felsefesinin etik anlayışını çağrıştırmaktadır ki zaten Schopenhauer da bu düşünceye Aristoteles'in "sağduyular zevke değil, acısızlığa ulaşmaya çabalarlar"<sup>701</sup> düsturundan yola çıkarak ulaşmıştır.

Gençlikte insan, dünyevi hazların peşindeyken, yaşlılıkta en güçlü hazların zihinsel nitelikli olduğunu idrak eder. Bu noktada mutluluğun bireysel becerilerde, kişisel karakterimize bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılıyor. Soyut ilkelere göre eylemek zordur; ancak pek çok alıştırmadan sonra başarılır bu ve o zaman bile her defasında değil hatta bizzat bu ilkelerde çoğunlukla yeterli değildir. Buna karşılık herkesin doğuştan getirdiği belli somut ilkeleri vardır; bunlar kişinin tüm düşünmesinin, duyumsamasının, istemesinin sonucu olmakla onun kanında ve iliğinde saklıdır. Kişi bu ilkeleri çoğunlukla soyut olarak tanımaz, tersine ancak yaşamına dönüp baktığında her zaman bunlara uyduğunun ve bunlar tarafından sanki görünmez bir iple çekilmiş olduğunun ayırtına varır. Bu ilkeler, türlerine göre kişiyi mutluluğuna ya da mutsuzluğuna götürecektir.<sup>702</sup>

<sup>698</sup> Elmalı, 2005, 185.

<sup>699</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 142.

<sup>700</sup> Yalom, 387.

<sup>701</sup> Yalom, 387.

<sup>702</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 139.

‘Zenginlik çok şeye sahip olmak değil, az şeye ihtiyaç duymaktır’ düsturundan yola çıkan düşünür için kişinin iç dünyasında yaşadığı zenginlik onu acılardan, isteklerden kurtaracak ve ona kendini ihmal etmediği sakin ve alçakgönüllü bir yaşam sunacaktır. Onun düşüncesinde kalabalıklar içinde bir mutluluk fikrine yer yoktur. Çünkü “zihnin kendi üstünlüğü onun toplumdan uzak durmasına neden olur.”<sup>703</sup> Schopenhauer’a göre insanın neredeyse bütün acıları topluluktan kaynaklanır. Sağlığın yanı sıra mutluluğun en temel unsuru olarak gördüğü ruh dinginliğini, toplu yaşam tehlikeye düşürmektedir. Filozofa göre kişinin uzun yalnızlık anları olmaksızın mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle o, kişinin topluluğa gereksinim duymayacak kadar çok şeye bizzat kendinde sahip olmasını başlı başına büyük bir mutluluk olarak görür.<sup>704</sup> Çünkü onun düşüncesinin temelinde “insanın mümkün mutluluğunun ölçüsü, kendi bireyselliği tarafından önceden belirlenmiştir”<sup>705</sup> ilkesi bulunur. Schopenhauer bunu;

*“Genel olarak her kişi ancak kendi kendisiyle en yetkin uyum içinde olabilir; dostuyla değil, sevgilisiyle de değil, çünkü bireysellik ve mizaç farkları her defasında az da olsa bir uyumsuzluğa yol açar. O nedenle, yüreğin derin huzuru, yetkin ruh dinginliği, sağlığın yanı sıra bu en büyük yeryüzü nimeti sadece yalnızlıkta, sürekli bir ruh hali olarak da ancak en koyu inzivada bulunabilir. O zaman kişi, eğer kendi özü yüce ve zengin ise, bu yoksul yeryüzünde karşılaşılabileceği en mutlu durumun tadını çıkarabilir. Şu da açık yüreklilikle söylenmelidir ki dostluk, aşk ve evlilik insanları ne denli sıkıca bağlasa da her kişinin sonuç olarak bütünüyle ciddiye aldığı bizzat kendisi, olsa olsa bir de çocuğudur”<sup>706</sup> sözleriyle açıklar.*

Realitenin gücüne sonuna kadar inanan Schopenhauer için bir insanı acıdan kurtaracak en önemli beceri, kişinin zihni otokontrolünü sağlayarak hayal gücünü dizginlemeyi başarmasıdır. Hayal gücü olmayacak şeylerle insanı umutlandıran, heveslendiren sonra da hayal kırıklığına uğratan bir düşünme şeklidir. Schopenhauer’a göre mutluluğumuzu ve mutsuzluğumuzu ilgilendiren şeyler için kullanmamız gereken

<sup>703</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 32.

<sup>704</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 95.

<sup>705</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 145.

<sup>706</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 110.

sistem akıl ve yargı gücümüzdür; hayal gücü ise yargıda bulunabilme yetisine sahip olmadığı için bu işe dâhil edilmemelidir.<sup>707</sup>

Her sınırlama, hatta zihinsel olanı bile mutluluğumuz için yararlıdır. Çünkü isteme'nin uyarımı ne denli az ise acı da o denli azdır; biliyoruz ki acı pozitif, yoksa mutluluk salt negatiftir. Etki alanının sınırlılığı isteme'yi uyanmaya yol açacak dışsal nedenlerden yoksun bırakır; zihnin sınırlılığı da içsel olanlardan. Ne var ki zihinsel sınırlılık sayısız acının dolaylı kaynağını oluşturacak olan can sıkıntısına kapı açma gibi bir olumsuzluk taşır. İnsan sırf can sıkıntısını kovmak için her şeye el atar; eğlenceyi, topluluğu, lüksü, kumarı, içkiyi vs. dener, ama bunlar gene de her türlü zarara, yıkıma felakete yol açar.<sup>708</sup>

“Tüm insanlar kendi derilerinin içindedirler ve ancak kendilerinin bilinçleri içinde yaşarlar bu yüzden hiç kimseye dışarıdan yardım edilemez”<sup>709</sup> şeklinde düşünen Schopenhauer'a göre, insan için en önemli olan şey ‘onun kim olduğu’, ‘kişiliği’dir. “Elimizdeki tek güç bize verilmiş olan kişiliği mümkün olan en yararlı biçimde kullanabilmektir. Kendini tanıyan, kim olduğunu anlamak ve onu oluşturmak isteyen insan, kişiliğine uygun bir eğitim alır, ona uygun bir meslek ve eş seçer, kişiliğine uyan güzel davranışlar sergiler ve kişiliğiyle uyuşmayan kötü olanlardan kaçınır. İnsan ancak kendi kişiliğini tanırsa, ona uygun bir yaşam biçimini seçer ve mutlu olur.”<sup>710</sup> Bu noktada her insanın olası mutluluk seviyesinin kendi bireyselliğiyle önceden sınırlandırılmış olduğunu iddia eden düşünürre göre özellikle insanın zihinsel gücü, insanın alacağı yüksek zevki sonsuza kadar belirlemektedir ve eğer bu zihinsel gücün sınırları dar ise dışarıdan gelen her çaba, o insanı hayvansı mutluluğun ve zevkin ötesine geçiremez. İnsanın en kalıcı zevkleri zihinsel olanlardır. Her ne kadar gençlikte bunun tam zıddı düşünülse de yaşlılıkta bu durum fark edilir.<sup>711</sup>

Bireysel karakterinin kişinin mutluluğu üzerindeki etkisine başka bir bakış olarak neşeli ruh halini örnek veren Schopenhauer'ın kendi mizacında bulunmayan ‘neşe’den yola çıkarak bu fikri edindiğini söyleyebiliriz. Tabiatından neşeli biri olmayı çok büyük bir kazanç olarak gören düşünürre göre neşeli insan, anı yaşar ve şimdinin tadını çıkarır.

<sup>707</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 119.

<sup>708</sup> Schopenhauer, *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, 108.

<sup>709</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 12.

<sup>710</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 16.

<sup>711</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 14.

Schopenhauer'a göre "yalnızca neşeli olmak mutluluğun nakit parasıdır ve diğer şeyler gibi bir banka senedi değildir."<sup>712</sup>

### 3.2.4. Sağlığın Mutluluk Üzerinde Etkili Olduğu Düşüncesi

Yaşamının ilerleyen yıllarında Schopenhauer mutluluk konusunda daha iyimser konuşmaya başlar. Örneğin sağlıklı yaşamın mutluluk için en büyük sebep olduğunu düşünür ve "mutluluğun onda dokuzu yalnızca sağlığa dayanır. Sağlık sayesinde her şey bir haz kaynağı olur; oysa sağlık olmadan, ne türden olursa olsun hiçbir dışsal nimetin tadına varılamaz. Hatta özneye ilişkin öteki nimetler, zihnin, ruhun, mizacın özellikleri bile hastalık tarafından soldurulur ve köreltilir. İnsanın kendi sağlığını, şehvet ve geçici hazlar şöyle dursun, ne uğruna olursa olsun, kazanç, yükselme, bilginlik, ün için feda etmesi en büyük akılsızlıktır. Tersine, insan her şeyi sağlığın arkasından gelecek şekilde yerleştirmelidir."<sup>713</sup> Sağlık hiçbir şeyle kıyaslanabilir nitelikte olmadığı için, insan ilk önce sağlığını düşünmeli ardından mal, mülk, mevki, ün derdine düşmeli ve gerektiğinde birincisi için ikincilerden tereddüt etmeden vazgeçmelidir.

Schopenhauer'ın sağlık anlayışı yalnızca bedenle sınırlı değildir. Sağlığı ruh ve beden sağlığı olarak ele alan düşünürü göre sağlık, her insanın hayatında o kadar mühim bir yerdedir ki sağlıklı bir dilenci hastalıklı bir kraldan daha mutludur. Çünkü tamamen sağlıklı bir bedenden sakın ve neşeli bir mizaç, duru, canlı, algılaması yüksek bir zekâ, ılımlı bir tabiat ve bunlara uygun olarak da iyi bir vicdan gelişir. Bunların yerini hiçbir mevki ya da zenginlik dolduramaz.<sup>714</sup>

Sağlığı bir noktada bedensel güzellikle müşterek paydada birleştiren düşünür için sağlık ve beden güzelliği birbirleriyle akrabadır. Güzelliğin mutlulukla doğrudan bir bağlantısı olmasa da dolaylı yoldan etkisi olduğuna inanan Schopenhauer'a göre güzellik, kadın için de erkek için de büyük önem taşır. Fiziksel güzelliği, insanlar arası ilişkilerde bir ön değerlendirme olarak gören Schopenhauer, kişinin ilk önce dış görünüşündeki cazibeyle karşı tarafın kalbini kazandığını düşünür.<sup>715</sup> Düşünürün fiziksel güzele bu denli önem vermesinin altında kendi dış görünüşünden duyduğu

<sup>712</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 24.

<sup>713</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 26.

<sup>714</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 14-15.

<sup>715</sup> Dikmen, *Hayatın Bilgeliği*, 29.



hoşnutsuzluk bir ihtimal olarak sayılabilir olsa da dilimize yerleşik olan ‘güzele bakmak sevaptır’ deyişi de Schopenhauer’ın fiziksel güzellik hakkındaki görüşlerini destekler niteliktedir.

Mutluluğun imkânsızlığını savunarak çıkmış olduğu düşüncesinde yine de mutluluk imkânları arayışına son veremeyen Schopenhauer, ilk önce ‘dünyaya mutluluk için gelmiş olmak’ fikrindeki mutçu anlayışlara karşı çıkar. Bu dünya mutlu olunacak bir yer değildir ve kimse buraya mutlu olmaya gelmemiştir. Hepimiz doğar doğmaz mutlulukçu fikirlerden azade bir biçimde büyütülsek ve dünyanın acılarından haberdar edilsek, yaşam çok daha katlanılabilir olurdu. Bu düşüncenin ardından Aristotelesçi bir bakış açısıyla, ölçülü bir yaşam öneren Schopenhauer, büyük beklentilerin büyük hayal kırıklıkları doğuracağı inancıyla, yaşamdan yana büyük hayaller kurmamayı, doyacak kadar yemeyi, üşümeyecek kadar ısınmayı, barınacak kadar küçük bir evi ve bizi hayata bağlayacak evlilik, aile, çocuk gibi kavramlardan uzak bir yaşamı salık verir. Mutluluğun en kısa reçetesi onun gözündeki acıdan kaçınmakla mümkün olur. Düşüncesinin en ayırıcı yanlarından biri olumsuz bir mutluluk anlayışı sunmuş olmasıdır. İnsanın sahip olduğu güzellikler ya da mutlu anlar yerine, mutsuz anlarını hatırladığını savunan düşünür için, mutluluğun formülü mutsuzluktan geçer. Her şeyin zıddıyla var olduğu bir anlayıştan yola çıkan Schopenhauer, ancak hastalıkta sağlığın, düşkünlükte varlığın, açlıkta tokluğun kıymetini anlayan insanoğlu için olumsuz olarak adlandırılan şeyler, olumlu olanların varlığı için zorunluluktur. Yaşamın sürekli bir mücadele sahnesi olduğunu, insanı bu mücadelenin ve acıların canlı tuttuğunu düşünen filozofa göre aksi halde insanlar can sıkıntısından birbirlerine düşerlerdi. Ayrıca ahlak anlayışında da gördüğümüz üzere, acıların ruhsal arınma sağladığı için gerekliliğini savunan düşünür, kişinin kendi isteme’sini ancak acılardan geçerek susturabileceğine inanır. Yaşamının son yıllarında (belki de kendisinin de sağlık problemleri yaşamasıyla beraber), fiziksel ve ruhsal bakımdan sağlıklı olmayı en büyük mutluluk nedeni olarak nitelendirir. Schopenhauer’ın sağlıklı bir beden, mutluluk için en öncelikli neden olduğunu sayan görüşü kuşkuya yer bırakmadan kabul edilir niteliktedir. Ancak düşünürün, mutlu bir yaşam için formüle ettiği insanlardan uzak, münzevi bir yaşam modern araştırmacılar tarafından, aksi yönde ispatlanmıştır.<sup>716</sup> Karakteri gibi

---

<sup>716</sup> Schalkx&Bergsma, 393.

düşünceleri de dalgalı olan düşünür için, bu dünya bir oyun sahnesidir ve herkes rolünü iyi ya da kötü oynamak zorundadır.



## SONUÇ

Schopenhauer akıcı, anlaşılır bir üsluba sahip, en derin duyguları veyahut düşünceleri dahi kolaylıkla ele alabilen samimi, dürüst bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Okunması çok keyifli filozoflardan biri olan Schopenhauer'ın kendisi de okumaya çok önem vermektedir lakin bir şartla; onun için okumaktan daha önemli olan şey, okudukları üzerine düşünmek, derin muhakemeler yaparak, bir başkasının zihninden süzülenlerin, okuyucunun zihnine hâkim olmasına engel olmaktır. İnsanın, kendi bilgisini kendi kendine inşa etmesi gerektiğine inanan Schopenhauer kendi düşüncelerinin üç ana kaynaktan beslendiğinin altını çizer; Upanişadlar, Platon ve Kant'ın düşünceleri zihinde aynı anda parlamadıkça onun düşüncelerini anlamak güçtür. Bu noktada o, kendi payına düşeni yapmış ve bu kaynaklardan aldıklarını olduğu gibi nakletmemiş, kendi dimağından süzmüş, gerekli kritikleri yapmış ve düşüncesini bu şekilde temellendirmiştir.

Bizzat kendi yaşantısında edindiği tecrübeler, yaptığı seyahatlerde gözlemlendiği dünya figürü, aynı zamanda yaşadığı çağda var olan siyasi ve toplumsal karışıklıklar, düşünürü yaşamın anlamı konusunda düşünmeye sevk etmiş ve onda 'hiçlik' duygusu uyandırmıştır. Varoluş muamması kimilerince mutluluk, kimilerince imtihan iken, Schopenhauer uç noktada bir düşünce ile insan için en iyi olanın hiç var olmamak olduğuna kanaat getirir. Dünyanın her yerinde var olan korkunç yaşamsal tecrübeler, fiziki kötülük olarak adlandırılan seller, depremler, salgın hastalıklar, ahlaki kötülük sınıflamasına tabi olan savaşlar, soykırımlar, tecavüzler, yalan, iftira ve bütün bunların neticesinde düşünen insanın zihninde beliren Tanrı imgesi...

Dünyayı korkunç bir yer olarak tasvir eden ve hiç var olmaması gereken bir yer olarak düşünen Schopenhauer'ın düşüncesinin kötümser yanı, olumsuz dünya yaklaşımından ziyade insanın bu dünyadaki rolü hususundadır. Kör ve bilinçsiz bir güç olan isteme'nin emrindeki insan, onun isteklerini karşılamak adına rüzgârın önündeki yaprak gibi oradan oraya savrulur. Kendinden önceki düşünürlerin 'Tanrı', 'Geist', 'Kendinde Şey' ya da 'Mutlak Ben' olarak tanımladıkları şey onda 'isteme'dir ama keskin bir farkla, onun isteme'si asla Tanrı değildir, mutlak bir güç, doymak bilmez bir iştihadır. Tabiattaki her şeyi isteme'nin kendini açması, nesneleşmesi, objektivasyonu olarak gören Schopenhauer için insan, isteme'nin en kanlı canlı, en gelişmiş halidir.

İnsan bedeninin bütün parçalarını, isteme'nin kendini açması olarak izah eden Schopenhauer'a göre isteme'nin insan ruhuna bıraktığı en derin iz 'egoizm'dir. 'Her şey benim için' diyen insan bu egoizmle hem kendisine hem de bütün insanlara düşman olur. İsteklerinin kölesi haline gelen insanı başkalarına karşı fenalık yapmaktan alıkoyan, başkalarının haklarını gözetmesini, acılarını fark etmesini sağlayacak olan tek şey merhamettir. Schopenhauer merhamet kavramını etiğin temeline oturtan ilk düşünür değildir, ancak onun diğer düşünürlerden farkı, bu kavrama yüklediği anlamdan kaynaklanır. Dilimize acıma olarak da çevrilen bu kavramla düşünür 'birlikte acı çekme'yi kasteder. Bir duygudaşlık etiği kuran Schopenhauer'a göre insan, ancak başkalarının acılarında kendi acısını görür ve kendini onun acılarını hafifletmeye adanmış takdirde hakiki mânâda ahlaklı davranmış olur. Bu durumu Hint Felsefesi'nden aldığı 'tat twam asi' ile açıklayan düşünür için insan ancak duygudaşlık ile başkalarıyla arasındaki Maya perdesini kaldırır ve baktığı aynada kendini görür.

Etik düşüncesine Kant'ın etiğine yönelik eleştirilerle başlayan Schopenhauer'ın Kant'a yönelttiği en önemli eleştiri etiğin evrensel nitelikli bir 'yapmalısın', 'yapmamalısın' türünden buyruklarla oluşturulamayacağı yönündedir. Ancak kendisi de aynı hataya düşer ve ahlaki bir buyruk olabilecek tarzda 'merhamet et' kavramını etiğinin temeline koyar.

Kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak insanı 'eşref-i mahlûkat' olarak görmeyen ve hatta akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle, insanın üstün sayılmasının tiksinti verici olduğunu düşünen Schopenhauer için insanın en ayırdedici yönü duygusal bir varlık olmasıdır. Kendisinden önce T. Hobbes tarafından dile getirilen insanın bencil tarafı Schopenhauer düşüncesinde farklı biçimde ele alınır. Çünkü Hobbes insanın bu bencil yanını siyaset felsefesi sınırları içinde dizginlemeyi amaçlarken Schopenhauer için bencillik ancak yine duygular aracılığıyla, soyut bir biçimde dizginlenebilir özelliktedir. İnsanın tabiatından kaynaklanan bencilliğini yine tabiatından kaynaklandığını düşündüğü merhamet duygusu ile susturmayı hedefleyen Schopenhauer'ın bu yaklaşımında başarılı olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Schopenhauer pesimist bir düşünür olarak bilinir ancak kendi yaşamında karamsarlığını zerre kadar uygulamamıştır. Yaşam hakkında olumsuz fikirlere sahip

olup, yaşadığı hayata bu kadar özenli olarak sahip çıkmak her düşünürüne nasip olacak türden bir çelişki değildir. Zira yaşantısında var olan bu paradokslara dikkat kesilenlerin onun düşüncesinde var olan zıtlıkları da kolayca fark edebilecektir. Örneğin Tanrı'ya inanmadığını söyleyen ve evreni olsa olsa bir şeytanın yaratmış olabileceğini savunan düşünür, mistisizme gönülden bağlıdır. Dünyanın acılarından mutlak kurtuluş yolu olarak önerdiği asketizm, mistik düşüncelerin muhtevasında bulunan bir yaşam biçimidir. İslam dini hakkında olumlu fikirlere sahip değildir ancak büyük İslam âlimi Mevlâna'dan büyük bir saygı ile söz eder. Bedensel hazları susturmayı salık verir, ancak kendi bedensel zevklerine düşkündür. İnsan sevmez olarak bilinir ancak çok az kişinin bildiği üzere hayır kurumlarına yardımlar yapar. Onunla ilgili aşağı yukarı bütün okumalarda karşılaşılabilecek olan şey onun bir 'olumsuzluklar yumağı' olduğudur. Oysa o aslında bir 'çelişkiler yumağı'dır. Schopenhauer'ın düşüncesinin zıtlıklardan oluşan bu yapısı ilerleyen çalışmalar için bir başlangıç noktası olabilir.

Schopenhauer yaşadığı dönemde –gösterdiği tüm çabalara rağmen- kendisi için arzu ettiği tanınırlık seviyesine ulaşamamıştır. Adı, ömrünün sonlarına doğru duyulmaya başlamıştır; ancak bu da tam istediği düzeyde değildir. Schopenhauer'a göre anlaşılmıyor oluşunun nedeni, dünyaya erken gelmiş olması ve içinde yaşadığı düşünce dünyasının sığılığıdır; o kendinin gelecek nesillere yazdığını ve onu ancak sonraki kuşakların anlayabileceğini öne sürmüştü ve bu konuda yanılmamıştır. Ölümünün ardından Avrupa'da devam eden kargaşa ortamında düşünceleri ve eserleri yer bulmuş olsa dahi o, yine de felsefe tarihinde umduğu gibi dönüm noktası olamamıştır. Bunun sebeplerinden biri, başka düşüncelerden birbiriyle çelişen motifleri sistemine almış olmasıdır. Bu nedenle onun felsefesi de çelişkilerle doludur. Bir yerde karşımıza transendental idealist olarak çıkarken, başka bir yerde materyalist düşünceleriyle karşılaşırız, metafiziksel bakış açısıyla onu Kant'la özdeşleştirirken, yaptığı Kant eleştirileriyle bu düşüncemizden aniden vazgeçersiniz, içinde bulunduğu çağda hâlâ Aydınlanma akılcılığı hâkim iken, Schopenhauer bu fikrin karşısına, evrenin özüne sezgisel bir yolla ulaşmanın mümkün olduğu fikriyle çıkar. Kendi içinde tutarlı bir felsefesi olmadığı için ardından bir ekol kurulamamış, bu nedenle onun düşünceleri bireysel bağlamda, R. Wagner, Dostoyevski, Darwin ve Kropotkin, Nietzsche, Freud, Frankfurt Okulu ve Hartmann'da yeniden canlanmıştır. Adı geçen düşünürlerin ve

ekollerin Schopenhauer'ın düşüncelerinden ne ölçüde etkilendikleri başka bir çalışmada ele alınabilir niteliktedir.

Sonuç itibariyle Schopenhauer'ın düşüncesinde mutluluğun imkânı konusunda şunları söylemek mümkün olur; insanın hedef odaklı bir varlık olması ve doğuştan getirdiği bir takım arzularının olması ne onu kötü bir varlık yapar ne de evreni kötü bir evren hâline getirir. İnsanın isteyen, arzu eden yanı onu acı çekmeye mahkûm kılmamalıdır. Dünyanın her yerinde var olagelen savaşlar, kıtlıklar, hastalıklar ya da doğal afetler dünyayı olabilecek en kötü yer yapmadığı gibi en iyi yer hâline de getirmez. Zihnimizi ilk önce bir seçim yapmak zorunluluğundan kurtarmalıyız. Ancak dünyada acıların var olduğu gerçeğini de inkâr edemeyiz. Bu durumda yapılması gereken 'ölmediğimiz sürece yaşamak zorundayız' düsturundan yola çıkarak acıların varlığını unutmadan ama onları yaşamın merkezi de yapmadan, 'her şey yalnızca benim için' diyen bencilliğimizi susturup, başkalarının acılarında kendi acılarımızı bularak, diğer herkese merhametli yaklaşarak ve sahip olduğumuz sağlığın, ailenin, dostların varlığına şükrederek bu dünyada mutlu olabilmek imkânlar dâhilindedir.

## KAYNAKLAR

- Abelsen, P., “Schopenhauer and Buddhism”. [Elektronik Sürüm]. *Philosophy East and West*, 43 (2), 1993, 255- 278.
- Akarsu, B., *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- Akdağ, Ö., “İbn Meymûn’a Göre Kötülük Sorunu”. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 65, 2017, 149-163.
- Aliy, A., “Arthur Schopenhauer, Din Felsefesi mi?!”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (2), 2005, 49-62.
- Aristoteles., *Nikomakhos’a Etik*. (Çev.: Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara 2011.
- Armaoğlu, F., *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2015.
- Arslan, A., *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- Atayman, V. (Ed.), *Varolmanın Acısı* (1. Baskı), Donkişot Yayınları, İstanbul 2003.
- Augustinus., *İtiraflar*. (Çev.: Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları. İstanbul 1999.
- Avcı, M., Saygılı, S., Denizer, N., Bayrakdar, N., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Kötülük Problemi*, Eğitim Yayınevi, Konya 2018.
- Aydın, S. M., *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.
- Aydoğan, A., *Kişilik: Oluşumu ve Sorunları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Aquinas, T., *Varlık ve Öz*. (Çev.: Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Badiou, A., *Felsefe İçin Manifesto*. (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2015.
- Bakır, K., “Hannah Arendt’te Kötülük Problemi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 25, 2015, 97-113.
- Bernstein, R., *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, (Çev.: Nil Erdoğan), Varlık Yayınları, İstanbul 2010.
- Bolay, H, S., *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, İstanbul 2013.

- Boutroux, E., *Leibniz Hayatı ve Felsefesi*. (Çev.: Atakan Atlınörs). Paradigma Yayınları, İstanbul 2009.
- Cartwright, E. D., “Kant, Schopenhauer and Nietzsche on The Morality of Pity”. [Elektronik Versiyon]. *Journal of the History of Ideas*, 45 (1), 1984, 83-98.
- Cartwright, E. D., *Schopenhauer*. (Çev.: Sibel Erduman), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, İstanbul 2001.
- Cevizci, A., *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Cihan, M., “Spinoza’nın İnsana Bakışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (2), 2004, 177-190.
- Çevikbaş, S., *Leibniz Felsefesi Mantık, Fizik ve Metafizik*, Çizgi Kitapevi, Ankara 2006
- Çilingir, L., *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
- Descartes, R., *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi. İstanbul 1996.
- Deussen, P., “On The Philosophy of Vedanta, In Its Relation To Occidental Metaphysics”, [Elektronik Versiyon], *Theosophical Publishing House*. 136, 1930, 1-19.
- Dewey, J., *Özgürlük ve Kültür*. (Çev.: Vedat Günyol), Remzi Kitapevi, İstanbul 1987.
- Dikmen, F. (Ed.), *Hayatın Bilgeliği*, Tutku Yayınları, Ankara 2018.
- Dikmen, F. (Ed.), *İnsan Doğasını Anlamak*, Tutku Yayınları, Ankara 2018.
- Dolson, G. N., “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. [Elektronik Versiyon]. *Philosophical Review*, 10 (3), 1901, 241-250.
- Domino, B., & Conway, D. W., “Optimism and Pessimism From a Historical Perspective” In E. C. Chang (Ed.), *Optimism & Pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*, (pp. 13-30), American Psychological Association, Washington DC 2001.
- Elmalı, O., *Bertrand Russell’da Ahlak Felsefesi*. Ataç Yayınları, İstanbul 2005.



- Elmalı, O., *Ömer Nasuhî Bilmen'de Dini Ahlak*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2013.
- Elmalı, O, Özden, H, Ö., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2015.
- Fârâbî, E. N. M. I. S., *et-Tenbîh'Alâ Sebîli's-Sa'âde*. (Nşr.: Cafer Âl-i Yasin). Darü'l Menahil, Beyrut 1985.
- Frohschammer, J., "Kötümserliğin Kısa Tarihçesi". Ahmet Aydoğan (Ed.), *Schopenhauer* (ss. 271-320) içinde. Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Gasset, O., *İnsan ve "Herkes"*, (Çev.: Neyire Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- Gazali, İ., *Esmâü'l Hüsnâ*, (Çev.: M. Feriştat), Feriştat Yayınları, İstanbul 2005.
- Gillham, J. E., Shatté, A. J., Reivich, K. J., & Seligman, M. E., "Optimism, Pessimism and Explanatory Style", [Elektronik Versiyon]. *Optimism and Pessimism: Implications for Theory, Research and Practice*, 2001, 53-75. doi: 10.1037/10385-003.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, Ankara 1961.
- Green, L. D., "Schopenhauer and Music". [Elektronik Versiyon]. *The Musical Quarterly*, 16(2), 1930, 199-206.
- Hammerton, S. J. A., Mee, A., *Geçmişten Günümüze Çığır Açan Felsefeciler*. (Çev.: Aycan Uysal, Arıcan Aysal), : Nokta Yayınları, Denizli 2008.
- Hançerlioğlu, O., *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2016.
- Hilav, S., *Felsefe El Kitabı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Hiriyanna, M., *Hint Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Fuat Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Hobbes, T., *Leviathan*, (Çev.: Semih Lim), : Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Horkheimer, M., & Cronan, T., "Schopenhauer and Society" [Schopenhauer ve Toplum]. *Qui Parle*, 15(1), 2004, 85-96.
- Hume, D., *Din Üstüne*. (Çev.: Mete Tunçay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- Hume, D., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev.: Oruç Aruoba), Say Yayınları. İstanbul 2010.

- İbn Rüşd., *Felsefe- Din İlişkileri Faslı'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Sînâ., *Kitabu's-Şifa-Metafizik II*, (Çev.: Ekrem Demirci-Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İsbir, E., "Nietzsche: Romantizmin Med-ceziri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, (62), 2015, 258-282.
- Janaway, C., *Schopenhauer*, (Çev.: R. Çağrı Ataman), Altın Kitaplar, İstanbul 2007 .
- Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- Kant, I., *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev.: İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Kant, I., *Pratik Usun Eleştirisi*, (Çev.: İ. Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2004.
- Kiriş, Nurten, *Arthur Schopenhauer'da Kötülük Problemi ve Kötümserlik*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2008.
- Koç, E., "Schopenhauer Felsefesinde Dünyanın Acıları Üzerine". [Elektronik Versiyon]. *Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 2018, 14-30.
- Kraus, W. (Ed.), *Yaşamın Anlamı*, (Çev.: Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı), Birey Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Krusé, C., "The Inadequacy of The Hedonistic İnterpretation of Pessimism". *The Journal of Philosophy*, 29 (15), 1932, 393-400.  
<https://www.journalofphilosophy.org/>
- Kuçuradi, İ., *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013
- Küçük, H., *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1974
- Küken, G., *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2001.
- Laing, M. B., "Schopenhauer ve Bireysellik", Ahmet Aydoğan (Ed.), *Schopenhauer* (ss.171- 191) içinde, Say Yayınları, İstanbul 2009.

- Leibniz, G., *Theodicee Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, (Çev.: Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1946.
- Leibniz, G., *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev.: Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2019.
- Lovejoy, A., “Schopenhauer as a Evolutionist”, [Elektronik Versiyon]. *The Monist*, 21 (2), 1911, 195- 222.
- Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, [Elektronik Sürüm]. Oxford University Press. New York 1997.
- Maritain, J., *Saint Thomas and The Problem of Evil*, [Elektronik Sürüm]. Marquette University Press, Milwaukee 1942.
- Midhat, A., *Felsefe Metinleri*, (Haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay), Babil Yayınları, İstanbul 2002.
- Mohapatra, A. R., *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*, [Elektronik Sürüm], Sterling Pub Private Ltd., New York 1990.
- Montaigne, *Denemeler*, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
- Nietzsche, F., *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1999.
- Nietzsche, F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev.: Orhan Tuncay), Gün Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Nietzsche, F., *Ahlakın Soykütüğü*, (Çev.: Orhan Tuncay), Gün Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Nietzsche, F., *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (Çev.: Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Nietzsche, F., *Tragedyanın Doğuşu*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
- Nietzsche, F., *İnsanca, Pek İnsanca 2*, (Çev.: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul 2017.

- Ögük, E., “İslâm Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, [Elektronik Versiyon], *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 2015, 11-38.
- Öner, N., *İnsan Hürriyeti*, Divan Kitap, Ankara 2014.
- Özdemir, M., *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2014.
- Özdemir, M., “Kötülük Problemine Felsefî ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, [Elektronik Versiyon], *Journal of Islamic Research*, 27 (3), 2016, 235-250.
- Özden, H. Ö., *Aşk’la*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2012.
- Özden, H. Ö., “İbn-i Sina ve Leibniz’de Kötülük Problemi”, [Elektronik Versiyon], *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13), 2013, 269-286.
- Özden, H. Ö., *Türk Düşünce Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014.
- Özden, H. Ö., Elmalı, O., *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2015.
- Özden, H. Ö., *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2018.
- Özkan, S., *Schopenhauer Paradokslar Üzerine Raks*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2009.
- Özlem, D., *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Pieper, A., *Etiğe Giriş*. (Çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Platon, *Devlet*. (Çev.: Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Kültür Yayınları, İstanbul 1999.
- Platon, *Phaidon*. (Çev.: Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Plotinus., *Enneadlar: Seçmeler*, (Çev: Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Raju, P. T., Chan, W., Kitagawa, J. M., Farukî, İ. R., *Asya Dinleri*, (Çev.: Abdullah Davudoğlu), İnkılab Yayınları, İstanbul 2002.
- Ramond, C., *Spinoza Sözlüğü*, (Çev.: Bilgesu Şişman), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Russell, B., *Din ile Bilim*. (Çev.: Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları. İstanbul 1997.

- Safranski, R., *Schopenhauer Felsefenin Yaban Yılları*, (Çev.: Ali Nalbant), Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Salter, M. W., “Schopenhauer’s Contact With Theology”, [Elektronik Versiyon], Harvard Theological Review, 4(3), 1911, 271-310.
- Saunders, B. T., *Schopenhauer*, (Çev.: Ahmet Aydoğın), Say Yayınları, İstanbul 2006.
- Saunders, B. T., “Schopenhauer: Yaşam ve Öğreti”. Ahmet Aydoğın (Ed.), *Schopenhauer* (ss. 49- 72) içinde, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Schopenhauer, A., *On The Basis of Morality*, [Elektronik Sürüm]. (Çev.: Artur B. Bullock). 1903.
- Schopenhauer, A., *The World As Will And Representation*. [Elektronik Sürüm]. (Almanca aslından Çev.: E. F. J. Payne). 1969.
- Schopenhauer, A., *The Two Fundamentals Problems of Ethics*, [Elektronik Sürüm], (Almanca Aslından Çev.: Christopher Janaway), Cambridge University Press, New York 2009.
- Schopenhauer, A., *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğın), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Schopenhauer, A., *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğın), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Schopenhauer, A., *Din Üzerine*, (Çev.: Ahmet Aydoğın), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Schopenhauer, A., *Parerga ile Paralipomena*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa 2015.
- Schopenhauer, A., *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev.: Ahmet Aydoğın), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *Hiçliğin Mutlu Sessizliği*, (Çev.: Nuran Gündüz), Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: Levent Özşar), Biblos Kitabevi Yayınları, Bursa 2017.
- Schopenhauer, A., *The World As Will And Idea*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.

- Schopenhauer, A., *Merhamet*, (Çev.: Zekâi Kocatürk), Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *Cinsel Aşkın Metafiziği*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2017.
- Schopenhauer, A., *Dünyanın İstirabı Üzerine*, (Çev.: Ferhat Jak İçöz), Epsilon Yayınevi, İstanbul 2018.
- Schopenhauer, A., *İnsan Doğası Üzerine*, (Çev.: Elif Yıldırım), Oda Yayınları, İstanbul 2018.
- Schalkx, R., & Bergsma, A., “Arthur’s Advice: Comparing Arthur Schopenhauer’s Advice on Happiness with Contemporary Research” [Arthur’un Tavsiyesi: Arthur Schopenhauer’ın Mutluluk Tavsiyeleri ile Çağdaş Araştırmaların Karşılaştırılması]. *Journal of Happiness Studies*, 9(3), 2008, 379-395.
- Slaboch, M., “Eadem, sed aliter: Arthur Schopenhauer as a Critic of Progress” [Eadem, sed aliter: İlerlemenin Eleştirmeni Olarak Arthur Schopenhauer]. *History of European Ideas*, 41(7), 2015, 931-947.
- Spinoza, B., *Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.
- Tanyol, C., *Schopenhauer’da Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yayınları, İstanbul 1998.
- Tarakçı, M., *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Taylan, N., “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12, 1994, 47-79.
- Trotsak, I. A., On a Positive Sense of Arthur Schopenhauer’s Pessimism Applied to Strategic Management. *Humanities & Social Sciences*, 6 (8), 2015, 1290-1299. [http://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/19645/25\\_Trotsak.pdf;jsessionid=D46A90B4455F504EDB6A96E8076FDFB7?sequence=1](http://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/19645/25_Trotsak.pdf;jsessionid=D46A90B4455F504EDB6A96E8076FDFB7?sequence=1)
- Tsanoff, A. R., “Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Ethics”. [Elektronik Versiyon]. *Philosophical Review*, 19 (5), 1910, 512- 534.
- Tsanoff, A. R., *Schopenhauer’s Criticism of Kant’s Theory of Experience*, [Elektronik Sürüm], Longmans, Green&Company, New York 1911.

- Upanishadlar. (Çev., Korhan Kaya), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017
- Vandenabeele, B., “Schopenhauer and the Objectivity of Art”. In B. Vandenabeele (Ed),  
*A companion to Schopenhauer* (pp. 219-234). Blackwell Publishing, Wiley  
 2016.
- Voltaire, *Candide*, (Çev.: Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Weischedel, W., *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), İz Yayıncılık.  
 İstanbul 2004.
- Weischedel, W., *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), İz Yayıncılık,  
 İstanbul 2014.
- Werner, C., *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.
- Yalom, D. I., *Bugünü Yaşama Arzusu Schopenhauer Tedavisi*, (Çev.: Zeliha Babayiğit),  
 Pegasus Yayınları, İstanbul 2017.
- Yaran, C. S., *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Yaran, S. C., *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Yazoğlu, R., *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Seba Yayınları, Ankara 2002
- Yıldız, F., “Schopenhauer ve Spinoza’da İnsan Bedeni ve Duygulanımları”. *Akdeniz  
 İnsani Bilimler Dergisi*, 5 (1), 2015, 413-420.
- Zuckerman, M., “Optimism and pessimism: Biological foundations” In E. C. Chang  
 (Ed.), *Optimism and pessimism: Implications for Theory, Research, and Practice*  
 (pp. 169-188), American Psychological Association, Washington DC 2001.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Kişisel Bilgiler</b>	
Adı Soyadı	Zehra VAHAPOĞLU BİNDESEN
Doğum Yeri ve Tarihi	Kadirli, 01.09.1986
<b>Eğitim Durumu</b>	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, KKEF, Felsefe Grubu Öğretmenliği.
Y. Lisans Öğrenimi	Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı.
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce.
Bilimsel Faaliyetleri	-
<b>İş Deneyimi</b>	
Stajlar	-
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	Bingöl-Yamaç YİBO, Yakutiye Kültür Kurumu İlkokulu
<b>İletişim</b>	
E-Posta Adresi	vahapoglu_zehra@hotmail.com
<b>Tarih</b>	17.09.2019