T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

SCHOPENHAUER'DE İRADE AHLÂK İLİŞKİSİ

Ahmet UĞURLU
2502070067

Danışman
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul 2013

T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
1982 ENSTİTÜSÜ

D O K T O R A

T E Z O N A Y I

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Ahmet UĞURLU** Numarası : **2502070067**

Anabilim/Bilim Dalı : **Felsefe ve Din Bilimleri** Danışman Öğretim Üyesi: **Prof.Dr.B.Ali ÇETİNKAYA**

Tez Savunma Tarihi :**01.02.2013** Tez Savunma Saati : **14:00**

Tez Başlığı : **Schopenhauer'de İrade Ahlak İlişkisi**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **35. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr.Ömer Mahir ALPER		KABUL
2- Prof.Dr.Bayram Ali ÇETİNKAYA		KABUL
3- Prof.Dr.Ömer AYDIN		KABUL
4- Prof.Dr.Adnan ASLAN		KABUL
5- Prof.Dr.Şinasi GÜNDÜZ		

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç.Dr.Rahim ACAR		
2- Yrd.Doç.Dr.Ahmet ŞEKERCİ		Kabul

SCHOPENHAUER'DE İRADE AHLÂK İLİŞKİSİ

Ahmet UĞURLU

ÖZET

Bu çalışma Schopenhauer düşüncesindeki ahlakın irade ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu eserde, Schopenhauer'in sahip olduğu ahlak ve irade yaklaşımı nedeniyle teistik düşünceye yönelik yaptığı eleştirilerinin tutarlılığı da ele alınmaya çalışılmaktadır. Schopenhauer, Kant'ın bilinemez olarak kabul ettiği numenal alanı felsefi açıdan tanımlama çabasına girmiştir. Böylece Schopenhauer, var oluşa bitmez tükenmez bir kaynak olarak kabul ettiği kendinde varlık alanını irade olarak adlandırmıştır. İradede bulunan bu var oluşa kaynaklık isteği hem cansız varlıklarda hem de insanların da dahil olduğu canlı varlıkların dünyasında mücadeleye sebep olmaktadır. Bu mücadele, acıya duyarlı olan canlıların dünyasında ızdıraplara neden olduğu için Schopenhauer yaşamı kötü olmakla nitelendirmektedir.

İnsanların yaşamda var olan kötülüklerden ruhen kurtulabilmesi ve ayrıca da diğer canlılarda herhangi bir acıya neden olmaması için iradenin bireye yansıması olan isteklerden kurtulması gerekmektedir. Bu isteklerden kurtulan birey kendisinin diğer canlılarla aynı özden geldiğinin farkına varacaktır ki bu da onun herkese karşı merhametle yaklaşmasına sebep olacaktır. Aksi halde fenomenal dünyaya hapis olması kaçınılmaz olan bu birey, kendisi dahil herkese ızdırap yaşatacaktır. Bundan kurtulmanın yolu herkesin aynı iradeden husule geldiğini bilmektir.

Schopenhauer bu irade ve ahlak düşüncesi nedeniyle tek tanrılı dinlere eleştirilerde bulunmaktadır. Bu dinlerin tanrıyı insan biçimci bir formda sunmalarının insanlar arasındaki mücadeleyi artırdığını ve bunun da büyük acılara kaynaklık ettiği ileri sürmektedir. Schopenhauer tek tanrılı dinlerden bahsederken kastının çoğunlukla Yahudilik ve Hıristiyanlık olduğunun bilinmesi gerekir. Bütün bunlara rağmen sahip olduğu kötümser düşünce hasebiyle, Hırisityanlık'taki düşüş inancına sıcak yaklaşmaktadır. Aynı zamanda da Hıristiyanlığın düşüş teolojisinin sonucunda oluşan engisizyon mahkemelerini de eleştirmektedir. Bu, yaşama kötümser yaklaşmanın diğer canlılara karşı her zaman merhamet üretmeyeceğini göstermesi açısından önemlidir.

ACCORDİNG TO SCHOPENHAUER,
THE RELATİONSHİP BETWEEN MORALİTY AND THE WİLL

Ahmet UĞURLU

ABSTRACT

This study aims to establish the relation between will and ethics in the thought of Schopenhauer. It will also examine the coherence of the critique, resulting from Schupenhauer's treatment of ethics and will, levelled against the theistic thought. Schopenhauer tried to describe philosophically the noumenal realm which was accepted as ineffable by Kant. Thus Schopenhauer named will as the thing-in-itself, being the infinite source of existence. The will to become the source of existence both in the animate, which includes human beings as well, and in the inanimate beings causes struggle. Since this struggle creates sorrow in the animate world, which is sensitive to pain, Schopenhauer describes life as evil.

In order to avoid the evils existent in life and also not to inflict pain to other animate beings, human beings should be freed from the desires as the representation of the will. An individual who is freed of these desires will realise that s/he shares the same substance with the other beings, which will make her/him approach to everybody benignly. Otherwise, this individual, who will inevitably be locked up in the phenomenal world, will cause suffering to everybody, including her/himself. The only way to get away from this is to know that everybody came into existence out of the same will.

Schopenhauer scrutinizes monotheistic religions as a result of his views on ethics and will. He believes that the anthropomorphic descriptions of God by monotheist religions increase the struggle between human beings, which in turn creates great suffering. It should be noted that for Schopenhauer, monotheist religions mostly mean Judaism and Christianity. Even then, because of his pessimist thought, he approaches positively to the Christian view of the fall. At the same time, he also criticizes the inquisition persecutions born out of the fall theology in Christianity. This is striking since it indicates that approaching life pessimistically does not always result in mercy towards other creatures.

ÖNSÖZ

Schopenhauer, Batı düşünce dünyasında sahip olduğu felsefî temeller açısından kayda değer farklılıklar barındıran bir düşünürdür. Batı dünyasında Descartes'ten itibaren felsefe aracılığıyla ahlâk ve sanat, metafizik yönler barındıran bir alan olmaktan çıkarılmıştır. Bunun yerine anlama dünyası evrene ve insana dair her şeyin tartışılmaz yargıcı haline getirilmiştir. Fakat Schopenhauer, Batı dünyasının bu yaklaşımına karşı; insanın düşünme ve bilme edinimini, tecrübe dünyasının temeli olduğunu savunmakla beraber insan aklını, insanı da aşan metafizik bir unsurla ilişkilendirme çabasında bulunmuştur. Schopenhauer'in ahlâkı, sanatı ve bilmeyi metafizik bir unsurla ilişkilendirme çabasını, bireyin salt özne oluşuna dayalı ve anlama dünyasına mahkûm olmuş Batı düşünce dünyasını aşma isteği olarak görmek mümkündür. Yani Schopenhauer'in sunduğu metafizik yaklaşımın sonucunda Batı düşüncesi, öznenin bilincinde bulunan "cognitive" yapıyı aşıp aşkın bir varlık düzlemine ulaşma ihtiyacı hissetmiştir.

Bu nedenle Schopenhauer düşüncesinin Batı felsefe geleneğinde nereye tekabül ettiğini tespit etmek önemli görünmektedir. Ayrıca düşünürün, hem tek Tanrılı dinler hem de Batı felsefe geleneği açısından tespit ettiği problemleri çözmedeki felsefî tutarlılığının ortaya konması gerekmektedir. Bu çalışmada Schopenhauer'e ait "irade metafiziği"nin hayattaki ızdıraplarla ilişkisinin tespiti ve buna bağlı olarak savunulan ahlâk düşüncesinin makul olup olmadığı tartışılacaktır. Schopenhauer ahlâk düşüncesini gerek daha önceki felsefî geleneklerle ve gerekse de tek Tanrılı dinlerle hesaplaşarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle Schopenhauer'in ahlâk düşüncesinin Batı düşüncesi ve teistik dinler açısından neler sunduğunu ve onlara yönelik itirazlarındaki haklılık payının tartışılması ona ait düşüncenin üstünlüklerini ve çıkmazlarını ortaya koymak açısından önemli görünmektedir.

Bu çalışmanın giriş bölümünde Schopenhauer'in hayatı, eserleri ve felsefî tarzı ortaya konmaktadır. Birinci bölümde düşünürün felsefesine göre, dinlerin ortaya koyduğu inançların ne anlama geldiğini ve dinlere yaptığı itirazların ne olduğu tartışılmaktadır. İkinci bölüm, Schopenhauer'deki "irade metafiziği"nin Batı düşünce tarihinde hangi felsefî ekollerden etkilenerek ve ne tür kavramlar

devralarak oluştuğunu tespit etmek amacıyla yapılan tarihsel bir okuma içermektedir. Üçüncü bölüm Schopenhauer düşüncesinin ana temelleri ve bunun ahlâk düşüncesi ile ilişkisini içermektedir. Son bölüm olan dördüncü bölüm ise Schopenhauer'in ortaya koyduğu ahlâk ve metafizik düşüncenin tek Tanrılı dinlerin yaklaşımlarından hareketle bir değerlendirmesini içermektedir. Bu değerlendirmenin sonucunda Schopenhauer'in dinlere yönelik yaptığı itirazların haklı olup olmadığı ortaya konulabilecektir.

Bu çalışmamın başlangıcında ve sonraki dönemlerde bana sunduğu desteklerinden dolayı Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a teşekkürlerimi sunarım. Daha sonraki dönemlerde gösterdiği pozitif tavırlar sayesinde bu çalışmanın nihayete ermesine imkân sağlayan hocam Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA'ya minnettarım. Ayrıca çalışmam sürecinde bana fikirleriyle destek olan Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ ve Prof. Dr. Ömer AYDIN beylere ve tezin okunup gerekli düzeltmelerin yapılmasına zaman ayırmakla destek olan saygıdeğer dostlarım Hüseyin KAHRAMAN, Mustafa YILDIZ ve Yusuf ÖZDİL beylere de şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

31.03.2012
Bağlarbaşı / İSTANBUL
Ahmet UĞURLU

İÇİNDEKİLER

ÖZET ii
ABSTRACT iii
ÖNSÖZ iv
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii
GİRİŞ 1
A) AMAÇ VE ÖNEMİ 1
B) KAPSAM VE İÇERİK 4
I. BÖLÜM SCHOPENHAUER'İN HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE TANRI DÜŞÜNCESİ 5
A) SCHOPENHAUER'İN HAYATI VE ESERLERİ 5
1) Hayatı 5
2) Eserleri 10
B) SCHOPENHAUER'İN KİŞİLİĞİ VE FELSEFÎ ALGILANIŞI 12
C) SCHOPENHAUER'DEKÎ TEMEL KAVRAMLAR 18
1) İrade 18
2) Kötümserlik 20
3) Ahlâk 22
D) SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE "TANRI" 24
1) İnanma ve İnanmama Ayrımında Schopenhauer 24
2) Düşüş Teolojisinin Sonucu Olarak "Asli Günah" 42
3) Tek Tanrı ve İrade Bağlamında Ahlâk 48
4) Hinduizm, Budizm ve Asketik Yaşam 61
II. BÖLÜM SCHOPENHAUER VE BATI DÜŞÜNCESİNDE KENDİNDE VARLIK VE VAROLUŞ 74
A) BATI DÜŞÜNCESİNDE KENDİNDE VARLIK VE VAR OLUŞ 74
1) Presokratik Dönemde Kendinde Varlık ve Var oluş 74
2) Platon Düşüncesinde Kendinde Varlık ve Var oluş 81

3) Kant Düşüncesinde Numenal ve Fenomenal Ayrımı 91
B) SCHOPENHAUER'DE İRADE VE VAR OLUŞ..... 108
1) Kendinde Varlık Olarak İrade..... 108
2) İradenin Nesnelleşmesi 118
3) Var Oluşun Ürettiği Izdırap 127
III. BÖLÜM SCHOPENHAUER'DE İRADENİN AHLÂKLA İLİŞKİSİ 137
A) VAR OLUŞA KARŞI İRADESİZLİK..... 137
1) Bencillik..... 137
2) Sanat 146
3) Merhamet..... 154
B) VAR OLUŞTAN KAÇIŞ OLARAK AHLÂKÎ EYLEMLER 164
1) Ahlâkın Metafiziği Olarak Kendinde Varlığa Dönüş..... 164
2) Var Oluşla İlişkili Ahlâkî Eylemler..... 168
IV. BÖLÜM TEİSTİK DÜŞÜNCE VE AHLÂK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİ..... 177
A) DİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA TANRI VE İRADE 177
B) KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE SCHOPENHAUER'DE KÖTÜMSERLİK 190
C) AHLÂK TARTIŞMALARI VE SCHOPENHAUER'İN AHLÂK DÜŞÜNCESİ 202
SONUÇ 210
BİBLİYOGRAFYA..... 215
ÖZGEÇMİŞ 228

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

C. : Cilt

çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör

p. : Page

üni. : Üniversite

s. : Sayfa

v.b. : Ve benzeri

Yay. : Yayınevi/ yayınları

GİRİŞ

A) AMAÇ VE ÖNEMİ

İnsan dünyaya geldiğinde evrendeki yerini tespit etme duygusunu içinde taşımaktadır. Bu çabası genellikle kendi dışındaki canlılara ve objelere göre kendini tanımlama şeklinde olmaktadır. Benliğinin farkına varma sürecinde dışındakilerle benzerliklerini ve farklılıklarını dikkate alarak hareket etmektedir. İnsan benzerliği yönüyle doğanın bir parçası olduğu duygusuna sahip olabildiği gibi sahip olduğu bilinç sebebiyle bazı farklılıklarının olduğu düşüncesini de taşımaktadır. İnsandaki kendini diğer varlıklardan farklı görme duygusu davranışlarının farklı olması gerektiği hissini uyandırmaktadır. Birçok canlıda bulunan beslenme ve korunma içgüdüsüne sahip olsa bile aynı zamanda iyi ve kötü ayrımlarında bulunma kabiliyetine sahipti ki bu da onu ahlaki davranmaya zorlayan nedenlerden olmaktadır.

İnsanoğlu tarih boyunca sergilediği davranışların altında yatan temel nedenleri hep sorgulamıştır. İnsanlar birbirine yakın davranışlar sergilediğinde bu benzerliğin altında yatan temel neden insanlık tarafından merak edile gelmiştir. Hem dışsal hem de içsel anlamda insanoğlunun davranışlarına neden olan temel etkiyi tespit etme, insanın erdeme ulaşma çabasına katkı sağlayabileceği gibi yapılan yanlışın insanda yarattığı olumsuz duyguya engel olabileceği için mutluluğa ulaşmanın yolu da keşfedilmiş olunacağı kabulü insanlar arasında daima mevcut olmuştur.

İnsan yaptığı davranışların doğal yargıcı olan vicdanın baskısı altında olduğu için eylemlerinden genellikle memnun olmamış ve ilke arayışında bulunmuştur. Davranışlarının sonucuna bakarak iyi ve kötü kavramlarına sahip olmuş ve buna bağlı olarak da insani tavırların aynı kategorilere göre değerlendirmesini yanlış bulmuştur. Davranışların başka canlılarda acıya neden olabilmesi kendisinde doğal olarak mevcut olan merhamet duygusu nedeniyle diğer canlılar arasındaki ilişkileri düzenleme adına ahlak düşüncesine sahip olmuştur. Bu ahlak düşüncesinin oluşumuyla beraber insanoğlu bazı davranış kalıplarını idealize ederken bazılarını da olmaması gereken mesabesinde görmeye başlamıştır. Bu davranış kalıplarının

kategorize etme çabasının teorik yönü de zorunlu hale gelmiştir. Bu ahlak yaklaşımlarının felsefileşmesi sonucunu doğurduğu gibi birbirinden temelde farklı ahlak düşüncelerinin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Böylece hangi davranışın iyi hangi davranışın kötü olduğu veya iyinin ve kötünün ne olduğu tartışmaları insanlık tarafından sürekli yenilenerek devam etmiştir. Bu tartışmaların sonucunda insanoğluna bazı yaşam biçimlerini sunan ahlak öğretileri oluşmuştur. Bu ahlak düşüncelerinde iyi ve kötü kavramlarının tanımlamalarına köken bulma çabaları metaetik tartışmalarının çıkmasına neden olmaktadır. Metaetik tartışmaları herkesin kabul edebileceği bir ahlaki temelin varlığını aramaya yöneliktir. Bu nedenle metaetik, ahlak tartışmalarında, birbirinden bu kadar farklı yaklaşımları bitirecek ve tüm insanlığı evrensel bir noktada birleştirecek bir arayışa cevap olmaktadır.

Teistik dinlerin hakikat öğretileri tüm varlığı tek tanrının yaratığı öncülüne dayanmaktadır. Bu da tüm evren için ortak bir metafizik arayışına neden olmuştur. Tüm evreni belli akli cevherlerin birbirine indirgenmesi ve bu akli cevherleri hiyerarşik bir yapıya büründürme çabası tanrının tek olduğu düşüncesinden beslenmektedir. Evreni farklılıklarından arındırma ve özdeşlik ilkesine uygun aklileştirme çabası ahlak tartışmalarına da yansımıştır. İnsanlığın davranışlarının bütününe uygulanabilecek ilkelere kaynaklık edebilecek bir temel arayışı ahlakın metafizikle ilişkilendirilmesi sonucuna doğurmuştur. Sürekli hareket ve değişim halinde olan bir evrende insana hep aynı kalan davranış kalıplarını sunma çabası olarak ahlak bu anlamda insanın evreni anlama çabasıyla yakından ilişkilidir.

Schopenhauer evren anlayışını Kant'ın numen ve fenomen ayrımına bağlı kalarak sürdürmektedir. O'na göre algıladığımız fenomen dünyasını arkasında değişmeyen ve sürekli aynı kalan bir numen dünyası mevcuttur. Fenomen dünya numen âlemin kendini izhar etmesinden meydana gelmektedir. Numen adı verilen kendinde şey bilinçsiz ve amaçsız bir yapıya sahip olduğu için fenomen dünyasını yaratırken herhangi bir ahlaki ilkeye göre hareket etmez. O, numen dünyasını kendini sürekli ifade etme isteğini barındırdığı için irade diye adlandırmaktadır. Evren fenomenal âlemde hep sürekli değişim ve hareket halinde olduğu için herhangi bir canlının iyiliğine yönelik bir yapı kendi içinde barındırmaz. Schopenhauer'a göre herhangi bir teodisenin haklılığı ortaya konulamayacağı için Leibniz'in mümkün evrenler teorisi gerçeğe aykırıdır.

Schopenhauer'e göre fenomenal dünyanın sürekli acıyı ve kötülüğü barındırması ve insanın mutlu olabileceği bir dünya olamayacağı için ona katılma ve onu isteme eylemi daima ızdırapla sonuçlanmak durumundadır. Bu sürekli olma ve yok olmanın mevcut olduğu ve bunun sonucunda insanın hep ızdırap çekmeye mecbur kaldığı dünyanın içinde ahlak düşüncesine metafizik bir temel arayışı Schopenhauer'in çabasının altındaki temel gaye olarak görülebilir. Var oluşu barındıran âleme katılma isteği ve onun insana sunduğunu elde etme çabasının insanı daima mutsuz edeceği ve diğer insanların acısına karşı duyarsız hale getireceği için ahlaki anlamda en iyi tavır, var oluş dünyasına yani fenomenal dünyaya karşı duyarsızlaşmaktır. Schopenhauer'e göre insanın irade etme çabası elde edememeyle sonuçlanması nedeniyle mutsuzluk ve ızdıraba kaynaklık etmektedir. Bundan kurtulmanın yolu ise iradeden vazgeçmekle mümkün olur.

Schopenhauer'de diğer insanlara karşı iyi davranmamı ve vazifemi yapmamı sağlayacak ahlaki ilkelerin metafizik bir temelini bulmak da mümkündür. O'na göre her şeyin ayrıştığı bir âlem olan fenomenal dünyanın ötesine benlik olarak geçip numen dünyasında bir ben haline gelmek mümkündür. Diğer insanlara karşı kötü davranışların temelinde yatan neden fenomenal dünyadaki farklılığa göre hareket etme ve irade etme isteği yatmaktadır. Eğer numenal dünyanın birliğini insanların birbirine karşı duyduğu merhamet duygusu vasıtasıyla insanlar benlerinde yaşamayı başarabilirse birbirlerine karşı iyi davranabilmeyi öğrenebilecektir. Çünkü merhamet insanların benlerini birbirine yaklaştırıp aradaki mesafeyi yok etmektedir. Ayrıca merhamet vasıtasıyla insanlar birbirlerinin var oluş ızdırabını paylaşabilmekte ve birbirlerine karşı daha insaflı davranmayı başarabilmektedirler. Merhamet ben farklılıklarını kaldırıp insanları ortak düşünmeye yaklaştıran insandaki en temel duygu olmaktadır.

Bu anlamda Schopenhauer'in ahlak anlayışı metafizik düşüncesinin ahlak yaklaşımına temel edilmesi açısından bir yenilik olduğu söylenebilir. Kant'ın varlık düşüncesini kendi yaklaşımına uyarlayarak metaetik düşüncesinin temeli yapmakta ve bu yönden etik tartışmalarına yeni bir boyut eklemektedir. Schopenahuer'deki bu yönün ortaya konulması ahlak tartışmalarına büyük bir katkı sağlayacağı açıktır. Bilgi felsefesinin varlık düşüncesiyle yakından ilişkili bir şekilde ortaya konması bu alanda ne tür gelişmelerin olmasını sağlamışsa ahlak düşüncesiyle varlık

yaklaşımının ilişkilendirilmesi de aynı tür bir katkı sağlama imkânına sahiptir. Kant'ın ahlak anlayışındaki buyruklarının metaetik tartışmalar açısından doyurucu olmaması ve Schopenhauer'in ahlaki yaklaşımın ontolojik yönde ortaya konmasının bu konudaki tartışmalara katkısının olacağı söylenebilir. Bu anlamda Schopenhauer'in özgün tarzının anlaşılması bu tartışmalara sağlayacağı katkı açısından önemli görünmektedir.

B) KAPSAM VE İÇERİK

Bu çalışmamızda Schopenhauer'un dönemine kadar süren ahlak tartışmalarına göz atarak tarihsel anlamda nasıl bir seyir işlediğini ele almaya çalışacağız. Bu anlamda Schopenhauer'in ahlak anlayışının kendinden önceki filozoflardan ayrıldığı temel noktaların tespiti onun bu konudaki özgünlüğünün ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Hinduizm, Budizm, Platon ve Kantçılığın Schopenhauer'in ahlak düşüncesinin oluşumunda önemli katkısı olmuştur. Bu açıdan bu iki düşünce ekolünün ortaya konması ve Schopenhauer'in düşüncesiyle ilişkisinin tartışılması önemli görünmektedir. Ayrıca da Kant'ta bulunan numen ve fenomen ayrımının Schopenhauer'in düşüncesine etkisi nedeniyle bu iki ayrımın daha önceki filozoflarda nasıl ele alındığını ortaya koyacağız. Bu iki varlı ayrımının Schopenhauer'de kendi ahlak düşünce için nasıl bir temel haline getirdiğinin ortaya konması gerekmektedir

Schopenhauer'in amacı ahlaka herkesçe kabul edilebilir bir temel bulmaktır. O'na göre öncelikle insanların davranışlarına yön veren ana etkeni bulmak ve bunun sonucunda da insanı ahlaki davranmaya zorlayacak duygunun tespiti önemli görünmektedir. Biz de Schopenhauer'in insanların davranışlarının altında yatan temel etkenin ne olduğuna ve onu ahlakileştirecek asıl unsurun ne olduğuna yönelik yaklaşımlarını ele almaya çalışacağız. Aynı zamanda bu konuda ortaya koyduklarının ne kadar gerçekçi ve iddia ettiği kadar felsefi anlamda meseleyi çözüp çözemediğini tartışacağız.

I. BÖLÜM SCHOPENHAUER'İN HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE TANRI DÜŞÜNCESİ

A) SCHOPENHAUER'İN HAYATI VE ESERLERİ

1) Hayatı

Bir düşünürün hayat hikâyesinin asıl itibariyle savunduğu felsefe olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. 'Ne yaptığımız ne olduğumuzdan ileri gelir' ifadesiyle özetlenebilecek olan Schopenhauer'in düşünme edinimi ve yaşama tarzı arasında sıkı bir ilişkinin olduğu söylenebilir.[1] Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in yaşamı, felsefesinde var olan kötümser özellikleri andıracak şekilde yoğun bir karamsarlıkla geçmiştir. Schopenhauer Danzing şehrinde 1788 tarihinde dünyaya geldiğinde hayata karşı olumsuz bir yaklaşım sergilemesine neden olacak sert ve haşin bir babayla muhatap olmuştur.[2] Bu babanın daha sonra hayatını feci bir ölümle sonlandırması da filozofun iç dünyasında hayata karşı onarılmaz bir güvensizlik yaratmış ve felsefesi açısından önemli etkiler meydana getirdiği iddia edilmektedir.[3]

Schopenhauer'in yaşadığı dönemde Avrupa'da yaşanan siyasi karışıklıkların ve devletlerarası mücadelelerin de düşünürün psikolojisine etki ettiği söylenebilir. Aynı zamanda Schopenhauer beş yaşında iken Danzing şehrinin Prusya kralı tarafından işgalinin hem babasının psikolojik durumu üzerindeki etkisi hem de ailenin maddî durumunun bu olaydan zarar görmüş olmasının, onun hayatı üzerinde olumsuz etki bırakan unsurlardan olduğu ifade edilebilir. Bu çalkantılı durum, filozofun hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in hayatının sürekli bir şekilde hareketli ve değişiklik barındıran bir yapıda olduğu söylenebilir.[4]

---

[1] Chrıstopher Janaway, **Schopenhauer**, Oxford Unıversıty Press New York, 2002, p.1. http://ocw.e-learning.lv/HU0200/en/Lapaine_M/Materials/Partone/Schopenhauer-AVery ShortIntroduction.pdf. 09.04.2012

[2] Veysel Atayman, **Varolmanın Acısı**, Don Kişot Yay., İstanbul, 2004, s. 13.

[3] Arthur Schopenhauer, **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**, çev. Hasan İlhan, Alter Yay., İstanbul, 2009, s. 3.

[4] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer**, Garrit Droppers, C.A.P. Dachsel, Sentınel Company, Washıngton, 1881, s. 11.

Schopenhauer'in farklı şehirlere seyahatlerde bulunmuş olması onu, dönemin meşhur simalarıyla tanışma ve bazı felsefî meseleleri paylaşma imkânı elde etmesine olanak sağlamıştır.[5]Buna rağmen Schopenhauer eğitimden mahrum kalmamış, bilakis önde gelen eğitim kurumlarından seçkin bir eğitim de almıştır. Yaptığı seyahatler, gittiği yerlerin dillerini öğrenmesine ve böylece Avrupa'nın önde gelen diğer dillerini de konuşabilmesine katkıda bulunmuştur. Seyahatlerinin edebi yönden gelişimine katkısı kitaplarında kullandığı dilin etkileyiciliğini deartırmıştır.[6] Gezilerinden ve gördüğü eğitimden elde ettiği genel kültürün eserlerinde kullandığı örneklerin sayısına kaynaklık ettiği, eserlerindeki gözleme dayalı düşünceyi geliştirmedeki kabiliyetinden kolayca anlaşılabilir. Yani Schopenhauer, Avrupa'yı gezmiş olmasının felsefesine katkılarını eserlerinde belirgin bir şekilde göstermektedir. Aynı zamanda Schopenhauer'in Avrupa'yı gezerken savaşlarda yaşanan bazı acılara şahit olması, insan ızdırabını felsefesine temel edinmesine sebep olduğu da söylenebilir. Savaşta yaşanan acılara tanık olmak Schopenhauer'de derin izler bırakmış ve bu nedenle de hakikati anlamada acı ve ızdırapları metafiziğine temel yapmanın önemini hissetmiş olabilir.[7]

Schopenhauer, babasının isteğine binaen bazı zamanlar tüccar olmak amacıyla bazı girişimlerde bulunur.[8] Fakat bunların çoğu Schopenhauer'in tabiatı gereği başarısızlıkla sonuçlanır.[9] Bu girişimlerinin başarısızlığının bir sebebi de babasının trajik ölümüdür. Bir kaza mı yoksa bir intihar sonucu mu olduğu bir türlü aydınlatılamayan bu ölüm, Schopenhauer'un kötümserliğe dayalı bir felsefesinde etki bıraktığı söylenebilir.[10] Bu ölümle birlikte artık hayatına yön vermek ve amaç belirlemek konusunda Schopenhauer yalnızlaşmış ve doğasının icap ettirdiği şeyin peşine düşmüştür.[11] Hayatta olmasına rağmen annesinin Schopenhauer ile yıldızlarının hiç barışmamış olması onun bu yalnızlığının diğer bir sebebi olarak

[5] Atayman, **Varolmanın Acısı**, s. 15.
[6] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer**, p. 11.
[7] Atayman, **Varolmanın Acısı***,* s. 21.
[8] Schopenhauer, **On the Basis of Morality,** Translated by E. F. J. Payne, The Library of Liberal Arts, 1965, s. 25.
[9] Sadi Irmak, **İrade Felsefesi**, İkbal Kitabevi Yay., İstanbul, 1962, s. 7.
[10] Rudolf Dricks, **Essay of Schopenhauer**, A Penn State Electronic Classics Series Publication, Pennsylvania State University, 2005, s. 10;
http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/schopenhauer/Schopenhauer-8.pdf. 04.04.2012
[11] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer**, p. 13.

gösterilebilir. Schopenhauer'in annesi ile anlaşamamasının sebebi, annesinin onunla ilgilenmek yerine zevklerinin peşinden koşarak bencil bir tavır sergilemesidir. Yani annesi, bencilliği nedeniyle sürekli kendi eğlencesinin peşinde olmuş ve çocuğunun ihtiyaç ve eğitimiyle neredeyse hiç meşgul olmamıştır.[12]

Bazı yazarlar, annesindeki bu özelliğin, düşünürün kadınlar hakkındaki fikirlerini etkilemiş olabileceğini söylemişlerdir. Schopenhauer genellikle kadınları tasvir ederken sanki kendi annesinden bahsediyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Kadınların eğlenceye düşkünlükleri ve israfkâr olduklarını vurgulamasında annesinin kişiliğinin etkili olduğu söylenebilir.[13]

Schopenhauer'in kadınlara karşı fazlaca bir ilgi göstermeyip onlardan uzak bir yaşam sürmesi, annesinin onun üzerindeki etkilerini daha dikkat çekici hale getirmektedir. Ayrıca annesi ile yaşadığı gerginlikler ve anlaşmasızlıklar Schopenhauer'in kişiliğini de huysuz bir yapıya büründürmüştür. İnsanlara karşı tavrındaki katılık ve her şeye karşı aşırı şüpheci davranışları, bu duruma kanıt olarak gösterilebilir.[14]

Schopenhauer babasından kalan miras nedeniyle maddî anlamda sürekli refah içinde yaşamıştır. Schopenhauer'in maddî anlamdaki bu rahatlığı kendisine felsefî ve sanatsal çalışmalarında büyük bir kolaylık sağlamıştır.[15] Filozofun ekonomik olarak çalışmak zorunda olmayışı, düşünme ve araştırma anlamında çokça vakit bulmasına imkân sağlamış ve bu yüzden de edebi ve kültürel anlamda kendini yeterince geliştirme imkânı bulmuştur. Gerçi bu durum felsefe ile uğraşmayan insanlara yönelik sert bir eleştirinin kaynağı da olmuştur. Schopenhauer'in edebiyat ve felsefe gibi entelektüel zevklerin her insanın uğraş alanı olamayacağı ve bunun ancak seçkin bazı insanlara has bir özellik olduğunu vurgulaması buna kanıt olarak gösterilebilir. Eğer Schopenhauer maddî anlamda ihtiyaçlarını karşılamak için gece gündüz çalışıp bütün enerjisini böyle bir duruma sarf etmiş olsaydı felsefe ve sanata yeterince zaman bulamayacağı için diğer insanlarla kendisi arasında seçkin bir farkın olduğunu savunamayacaktı. Bu nedenle Schopenhauer'in bu tür çalışmalara

[12] Janaway, **Schopenhauer**, s. 3.
[13] Atayman, **Varolmanın Acısı,** s. 18.
[14] Irmak, **İrade Felsefesi**, s. 31.
[15] Seail Özkan, **Pardokslar Üzerine Raks**, Ötüken Yay., İstanbul, 2006, s. 19.

zaman ayıracak kadar maddî anlamda imkânlara sahip olmasının diğer insanlara karşı seçkinliğini ilan etmesine sebep olduğu söylenebilir.[16]

Schopenhauer'in hayatı boyunca herhangi bir kadınla evlenmemiş olması, cinselliğin irade tarafından türün devamlılığı için kullanıldığına yönelik yaklaşımından kaynaklanmış olabilir. Ona göre bütün canlılar kör bir irade tarafından nesillerini devam ettirebilmek için cinsellik duygusuyla yönlendirilerek hayat mücadelesinin içine atılırlar. Bu da bireyin, türünün varlığı üzerinden bencillik gibi bir özellik kazanmasına sebep olur ki böyle bir durumda kişi hem ahlâkî anlamda hem de sanatsal anlamda iradeyi kavrayıp saf bilinç durumuna geçemez. Ayrıca Schopenhauer, hayatını salt felsefeye ve sanata adamak için evlenmemeyi seçmiş olabilir. Schopenhauer'in ölümüne kadar bekâr yaşamasından felsefesine uygun bir hayat tarzına ulaştığı ve böylece kendisini kör iradenin boyunduruğundan kurtarıp sanatsal ve ahlâkî derinliğe kavuşturduğu söylenebilir. Çünkü ona göre evlenip çocuk sahip olmak kişiyi iradeyi kavrayacak algı derinliğine ulaştırmaktan alıkoyduğu gibi bireyi salt bedensel varlığını devam ettirebilmek için çalışan bir insan haline de getirir.[17]

Schopenhauer, edebi yönünü o dönemde de meşhur olan edebiyatçılara borçludur. Borçlu olduklarından biri 18 Ekim 1813'te Jena Üniversitesi'nden felsefe doktorasını Yeterli Nedensellik Cümlesinin Dört Kat Kökü Üzerine adlı çalışmasıyla aldıktan sonra bunu kendisine sunduğu Johann Wolfgang von Goethe adlı edebiyatçıdır. Goethe, daha önceden Arthur'un annesini tanımaktaydı ve onun üzerinden de tanıştığı Arthur o zaman da dikkatini çeker.[18] Goethe'nin Schopenhauer'e olan hayranlığı gitgide Schopenhauer'in Newton'u karşısına alan söylemleri yüzünden kötüleşir; bir süre sonra da aralarındaki ilişki tamamen kopar.[19]

Schopenhauer'in Hint dinleri ile tanışması Friedrich Majer adlı biri sayesinde olur.1814'te annesiyle birlikte Dresden'e gider ve orada edebiyatçılarla görüşmelerde bulunur ve şehrin zengin kütüphanesinden yoğun bir şekilde

[16] Atayman, **Varolmanın Acısı,** s. 23.
[17] Schopenhauer, **Essays of Schopenhauer,** Translated T. Baıley Saunders, M.A., A Penn State Electronıc Classıcs Serıes Publıcatıon, Pennsylvania, 2005, p. 62.
[18] Schopenhauer, "**On Genuine" German Classic**, Translated by T. Baıley Saunders, edited by Kuno Francke, New York, 1914, p. 65-66.
[19] William Wallace, **Life of Schopenhauer**, London publication, London, 1890, p. 6.

faydalanır. Schopenhauer, 1819'da İtalya'ya yaptığı bir seyahatte Venedik, Roma, Napoli, Paestum, Milan şehirlerinde bir süre kalır ve bu esnada aldığı bir haber seyahatini yarıda kesmesine ve dönmesine neden olur. Bu haber, babasından kalan servetin bir kısmını yatırdığı banka olan Danziger Bankhauses L. A. Muhl'ün iflasıdır. Annesiyle arasında yeni sorunlar yaratacak olan bu mesele yüzünden durumu düzeltmek amacıyla Berlin Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmak için girişimde bulunur. Schopenhauer, 1820'de Berlin Üniversitesi'nde hocalık yapmaya başlar. Bu esnada Hegel ile olan kavgası baş gösterir. Schopenhauer dersliklerde katılımcının az olması nedeniyle üniversitedeki felsefe derslerini çok önemsemez. Bankadan beklediği para kendisine verilince 1821'de üniversiteyi terk eder ve İtalya seyahatine kaldığı yerden devam eder. Uzun süren sağlık sorunları ve Berlin'deki, Bad Gastein ve Dresten'deki hastane tedavilerinden sonra 1825'de tekrar Berlin'e dönerek öğretim görevlisi olarak çalışmak üzere üniversiteye başvuruda bulunur.[20]

Schopenhauer 1831 kış mevsimini, Berlin'deki kolera hastalığı salgını yüzünden yaşamını Frankfurt'ta sürdürür. 1832'ye kadar devam edecek olan Mannheim ikametinden sonra 1833'te hayatının geri kalan kısmını geçireceği Frankfurt'a yerleşir.[21]Artık Schopenhauer, yalnız yaşayan bir kimsedir. 9 Eylül 1860'tan itibaren Schopenhauer akciğer iltihaplanmasına maruz kalır. 21 Eylül 1860 tarihinde Frankfurt'da, bir apartman dairesinde ölür. 26 Eylül günü Frankfurt'ta toprağa verilir.[22]

Pek çok düşünür ve yazar onun eserlerinden ilham alarak eserlerini kaleme almışlardır. Friedrich Nietzsche'yi etkileyen Schopenhauer,[23] Richard Wagner, [24]Samuel Beckett, Albert Einstein, Thomas Hardy, Henry Bergson, Kurt Tucholsky, Thomas Mann, Hermann Hesse, Wilhelm Busch gibi birçok başka kişilerce yeri geldikçe övülmüştür.[25] Onun modern Alman literatürüne ve günümüz felsefesine

[20] Wallace, **a.g.e.,** p. 150.
[21] Wallace, **a.g.e.,** p. 8.
[22] Wallace, **a.g.e.,** p. 212.
[23] Frederic Nietzsche, **The Will to Power,** Translated by Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968, p. 255.
[24] P. Bishop, **Social Critique and Aesthetics in Schopenhauer**, History of European Ideas 29, 2003, p. 412; www. Elsevier.com/locate/histeurideas. 21.12.2012
[25] Harlow, Gale, **Schopenhauer's Metaphysics of Music**, The Wagner Library, New Englander and Yale Review Volume 0048 Issue 218, New York, 1888, p. 362.

yaptığı katkı tartışılmaz. Bununla beraber Schopenhauer, Goethe ile birlikte Alman yazı ve felsefe dilinin günümüzde hâlâ izleri hissedilenlerden biri olmaya devam etmektedir. Diğer taraftan Schopenhauer felsefesinde, Budizm'e ve ateizme oldukça yakın veriler, bilgiler olduğu açıktır.[26] Ayrıca onun düşüncesinin anlaşılmasında, o dönemdeki Budizm'in yaygınlığını dikkate almak gerekir.[27]

2) Eserleri

Schopenhauer'in ortaya koyduğu eserler, şöyle sıralanabilir;

1) ***Yeterli Neden Önermesinin Dört Kökeni Üzerine; (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)*** Bu Schopenhauer'in doktora tezi olup 1813'te Rudolstadt'ta bitmiştir. Schopenhauer bu çalışmasında nedensellik yasası üzerinde durur. Bu çalışmasında nedenselliğin dört türü üzerinde duran Schopenhauer'e göre bu yasanın kökeni zihnimizde aranmalıdır.[28]
2) ***Görme ve Renkler Üzerine; (Über das Sehn und die Farben)*** Bu eser Schopenhauer tarafından 1818'de tamamlanmıştır. Schopenhauer bu çalışmasında Goethe'den farklı olan yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. O daha önce temelleri atılmış olan Newton'un bu konudaki görüşlerini kabul etmeye yanaşmaz. O'na göre rengin gerçek bir varlığı olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu açıdan renkler gözümüze bağlı retina tabakasının fizyolojik özelliklerinin yansımasıdır.[29]
3) ***İrade ve Tasarım Olarak Evren; (Die Welt als Wille und Vorstellung)*** Bu eser de 1818 tarihinde Schopenhauer tarafından tamamlanır. Schopenhauer'in yazdığı eserler arasında başyapıt değerinde görülen bir kitaptır. İlk dönemler çok büyük bir ilgi görmese de daha sonraki dönemlerde felsefe tarihi açısından değeri anlaşılmış; birçok düşünür ve

[26] Urs App, **Arthur Schopenhauer and China,** University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2010, p. 60.
[27] Daha geniş bilgi için; bkz. Robert Alan Paul, **Schopenhauer and Buddhism**, Dalhousie University, Nova Scotia, 2006.
[28] Daha geniş bilgi için bkz. **Schopenhauer, On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason,** Translated by Karl Hillebrand, Geoge Bell and Sons, London, 1903.
[29] Daha geniş bilgi için bkz. Robert A. Crone, **Schopenhauer on Vision and the Colors**, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1997; Atayman, **a.g.e.,** s. 22.

sanatçı için vazgeçilmez bir eser olmuştur. Schopenhauer bu eserinde Kant'tan devraldığı düşünceleri kendi metafizik ve ahlâk yaklaşımlarına öncül yapmıştır.[30] Metafizik anlayışını irade ve fenomenal dünya ayrımı üzerinden oluşturan Schopenhauer, her şeyin asıl unsuru olarak iradeyi görmekle beraber fenomenal dünyayı da insan zihninin kalıpları sonucunda iradenin insana görünme şekli olarak kabul etmiştir. İradenin varlığını insanın kendisindeki zaman ve mekânı aşan vasıtasız kendilik bilinci üzerinden kanıtlamaya çalışan Schopenhauer, eskiden gelen metafizik savunusunu da böylece devam ettirmektedir. İradede bulunan kör bir bilinç nedeniyle kişinin etik ve sanatsal bir düzeye yükselebilmesinin yolunun fenomenal dünyanın ötesini görebilecek felsefî düzeye gelmesiyle mümkün olabileceğini; bunun da ancak isteklerinden ve bencilliğinden vazgeçebilmeyle başarılabileceğini bu eserinde savunmaktadır. Ayrıca 1840–1843 yılları arasında bazı eklerde bulunarak eseri genişletmiştir.[31]

4) ***Doğadaki İrade Üzerine: (Über den Willen in der Natur)*** Bu eserini 1836 da yayımlamıştır. Schopenhauer bu eserinde fizyolojinin verilerini kendi irade anlayışına kanıt olarak kullanmıştır. Bu yazısında Hegel'in her şeyi mistik bir boyuta dönüştürmesine lanet içeren ve onu mutlak saçmalık filozofu ilan eden bir bölüm de mevcuttur.[32]

5) ***Parerga ve Paralipomena: (Parerga und Paralipomena)*** Bu eserini 1778–1780 yılları arasında kaleme almıştır. Bu eserin Parerga bölümünde uzun denemelerinin ilk dördü bulunmaktadır. Denemelerinde ilkin ideal ile gerçek arasındaki ilişkiyi ele alır. Schopenhauer bu soruna kendi penceresinden çözümler getirmeye çalışmaktadır. Diğer makaleleri ise tarih boyunca tanınmış düşünürlerin fikirlerinin değerlendirildiği

---

[30] Schopenhauer, **German Classics " The World as Wıll and İdea**", Translated by R. H. Haldane and J. Kemp, Edited by Kuno Francke, New York, 1914, p. 18.

[31] Daha geniş bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, **The World As Will And Idea,** translated From The German ByR. B. Haldane, M. A. And J. Kemp, M.A., Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1909; Arthur Schopenhauer, **İrade ve Tasarım Olarak Evren**, çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2009; Margrieta Beer M.A., **Schopenhauer**, Dodge Publıshıng, New York, 2007, p. 26; Atayman, **a.g.e.,** s. 22.

[32] Daha geniş bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, **Philosopical Writings**, Edited by Wolfgang Schairmacher, German Library, New York, 1994; Atayman, **a.g.e.,** s. 24.

bölümlerdir. Üniversite ve akademiye yönelik en sert eleştirilerini bu eserde sunmaktadır.[33]

6) ***Ahlâkın İki Temel Meselesi: (Die beiden Grundprobleme der Ethik),*** 1840 tarihinde Schopenhauer tarafından kaleme alınan bu eser Norveç'te bir akademinin ödüllü yarışmasına sunulmuştur. Eser bu akademinin etik üzerine sorduğu soruları cevaplamaya yönelik bir içeriğe sahiptir. Schopenhauer etiğe dayalı temel düşüncesini bu eserde ortaya koymaktadır.[34]

7) ***İnsanın iradesinin hürriyeti üzerine: (Über die Freiheit des Menschlichen Willens),*** 1839 yılında bu eseri kaleme almıştır. Schopenhauer, eserde insan özgürlüğünü metafizik açıdan ele almaktadır. Düşünür insan özgürlüğünü irade ve yeter neden ilişkisi üzerinden yorumlamakta ve sonuçlara ulaşmaktadır.[35]

B) SCHOPENHAUER'IN KİŞİLİĞİ VE FELSEFÎ ALGILANIŞI

Schopenhauer, ahlâkî değerlere felsefî anlamda önem vermesine rağmen hem etrafındaki insanlar tarafından yapılan rivayetlerde hem de bugüne kadar gelen onunla ilgili eserlerde genellikle huysuz, etrafa karşı anlayışsız ve katı biri olarak ifade edilir. Buna sebep olarak da annesiyle yaşamış olduğu kötü ilişki gösterilir. Ahlâkla ilgili felsefî tartışmalarda Schopenhauer, merhamet ilkesini ahlâkî değerlerin temel unsuru haline getirir. Fakat söz konusu sıradan insanlara karşı tutum olunca bu ilke genellikle sadece kitapların arasında teorik bir tartışma olarak kalır.[36]

Schopenhauer'in gergin ve kötümser bir kişiliğe sahip olduğu, eserlerinde yalnızlığı savunmasından da anlaşılır. Eserlerinde insanların düzeysizliğinden ve anlayışsızlığından çokça şikâyetçi olduğu anlaşılan Schopenhauer'in bu soruna çözümünün, kendisini kitaplar arasına hapsetmek olduğu görülebilmektedir. Ayrıca Schopenhauer'in yalnızlığı savunması insanlar arasında meydana gelen ilişkilerden

---

[33]Daha geniş bilgi için bkz. Schopenhauer, **Parerga ve Paralipomena**, çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2007; Atayman, **a.g.e.,** s. 27.

[34] Arthur Schopenhauer, The **Two Fundamental Problems of Ethics,** Translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdmann, Oxford Published, New York, 2010, p. 9.

[35] Schopenhauer, **Prize Essay on the Freedom of Will,** Translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdman, Oxford Unıversıty press, New York, 2010, p. 36.

[36] David E. Cartwright, **Schopenhauer A Biography**, Cambridge Unıversity Pres, New York, 2010, p. 11.

ve olaylardan uzak kalmasına neden olmuştur. Schopenhauer dış dünyadan uzak kaldıkça insanlar arasındaki ilişkilerden ve muhabbetlerden hoşlanmaz hale gelmiş ve bu nedenle de kendi dışındaki sıradan insanların hayatlarını aşağılar bir tutum sergilemiştir. Gerçi felsefenin hayatın bizzat gerçeklerine dokunması gerektiğini ifade etse de felsefesini oluşturmasına imkân sağlayacak düzeyde insanların arasına karıştığı söylenemez. Bu nedenle düşünürün insanlardan uzak kalarak insanlara dair felsefî düşünceler oluşturmaya çalışması da ironik bir durum arz etmektedir.[37]

Schopenhauer, hakikat anlayışının fiziksel unsurlara dayanmaması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Onun her türlü hakikat yaklaşımının insanın davranışlarına dair olan ahlâka dayanması gerektiğini söylemesi ile insanlara karşı katı tutumu arasında tutarlı bir noktaya ulaşmak zor görünmektedir. Bir taraftan her türlü hakikate dair felsefenin insanın davranışlarını irdeleme ve anlamak üzerine bina edilmesi gerektiği düşüncesi, diğer taraftan da insanlara karşı olabildiğine aşağılayıcı bir tutum sergilenmesi tutarlılık açısından sıkıntılı bir durum arz etmektedir. Ayrıca Schopenhauer'e göre iradenin nesnelleşme sürecinin en üst basamağını insan oluşturmaktadır. Böyle bir düşünce savunulduğunda, insana karşı tutumda iradenin derinliğini taşıyan bir varlık duygusuyla ona saygı gösterilmesi gerekmektedir. Schopenhauer merhamet ilkesini savunma noktasına geldiğinde hiçbir insana karşı katı bir yargılamanın içerisinde olunmaması gerektiğini özellikle söylemektedir. Çünkü ona göre, insanda gördüğümüz herhangi bir zaaf yüzünden onu hakir görmemizin haklı bir nedeni yoktur. Durum böyle iken düşünürün insanlara uzak ve onlara karşı hakaret derecesine varacak ifadelerde bulunması anlaşılır bir durum değildir.[38]

Ayrıca Schopenhauer'in iradenin kavranmasını seçkin bir durum olarak görmesi, sanatçı ve azizlere özel bir ayrıcalık hakkı tanımasına kaynaklık etmektedir. Bunun sonucu olarak da bu tür işlerle meşgul olmayıp sıradan hayatının gerekleri peşinden koşan insanlara karşı katı bir tutum içine girmektedir. Buna rağmen her

[37] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s. 18-19.
[38] Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, Translated by. R. J. Hollingdale, Penguin Books, New York, 2009, p. 27.

insanın iradeye dair derin unsurlar taşıdığı ve basit bile olsa insanlara ait davranışları okumanın büyük bilgelikler içerdiği düşüncesini de savunabilmektedir.[39]

Schopenhauer'in insanlardan uzak kalma sonucunda kişilik anlamında maruz kaldığı zararlardan biri de, evhamlı bir kişiliğe sahip olmasıdır. İnsanlardan uzak kaldıkça ve yalnızlaştıkça diğer insanlara olan güveninde önemli sıkıntılar meydana gelmiştir. Örneğin, evhamları onu öyle bir noktaya taşımıştır ki berberde tıraş olmaktan korkacak hale gelmiştir. Sürekli hayatının tehlikede olduğu, en küçük patırtıda kendisine zarar verebilecek bir düşman korkusunu taşıması, insanlardan uzaklaşıp sadece kitaplarla sınırlı bir hayata kendini kapatmasından kaynaklandığı söylenebilir.[40] Çünkü insanlardan uzaklaşmak, hayatla mücadelede insanın sahip olduğu duygusal anlamda birçok yeteneğin körelmesine ve bunun yerine korkunun yarattığı zaafların geçmesine neden olmaktadır. Fakat insanların arasında bulunma hayatın yarattığı sorunlarla daha korkusuzca mücadele etmeyi sağlayacağı için korkulara fazla yer bırakmaz.

Schopenhauer, yaşadığı dönemde meşhur olamamanın ızdırabını yaşamıştır.[41] Özellikle ilk dönemlerinde yazdığı eserlerin yeterince değer görememesinin bir sonucu olarak felsefe ve üniversite dünyasına karşı sert bir tutum içerisinde olmuştur. Ona verilmesi gereken değerin kendi ifadesiyle "şarlatan bir filozof" olan Hegel'e daha çok verilmiş olmasına katlanamadığı için, dönemin düşünce dünyasına karşı sert bir tutum sergilemiştir. Filozoflara karşı böyle sert bir eleştiri tavrı sergilemesi o dönemdeki insanların ona karşı olumsuz tavır göstermesine neden olmuştur. Böyle bir durumun oluşu düşünürün geç dönemlerde tanınmasına ve bilinmesine neden olmuştur ki bu da döneminde yeterince kendisinden faydalanılmasına engel olmuştur. Gerçi kendi döneminde de bazı düşünürler ve edebiyatçılar tarafından takdir edilmiş ve anlaşılmaya çalışılmıştır; fakat bu sınırlı bir düzeyde kalmış ve dönemin entellektüel ortamı tarafından yeterince tanınamamıştır.[42]

Schopenhauer'in yaşadığı dönemde kendisinden yeterince faydalanılmamasına sebep olarak, mevcut felsefî sürece karşı eleştirel bir tavır

[39] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 48.
[40] William Wallace, **Life of Schopenhauer,** p. 24.
[41] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 85.
[42] William Wallace, **Life of Schopenhauer**, p. 5-7.

içerisinde olması gösterilebilir.[43] Schopenhauer'in yaşadığı dönemin, aydınlanma filozoflarının modern düşünceyi savundukları ve etkin kılmaya çalıştıkları sürece denk gelmesi ve düşünürün modern dünyanın temel bazı noktalarına karşı çıkması kabul görmemesine sebep olmuştur. Örneğin modern dünyanın felsefî kabullerinden olan bireyin özgürlüğü meselesine karşı sahip olduğu irade ve nedensellik anlayışı sebebiyle karşı çıkmasının bu sıkıntıya kaynaklık ettiği söylenebilir.[44] Modern dünya, birey özgürlüğü üzerinden yeni bir dünya tasavvuruna giderken; ne kadar da haklı gerekçelere sahip olsa da bir düşünürün buna karşı eleştirel çıkışı, o dönem için mazur görülmemiş olabilir.[45]

Schopenhauer modern düşüncenin vazgeçilmezlerinden olan ilerlemeci tarih anlayışına, sahip olduğu zaman anlayışından dolayı karşı çıkmaktadır. Ona göre zamanın bir çizgi halinde sürekli bir şekilde ileriye hareket ettiği anlayışı bir yanılsamadır. Tarih veya zamanı üç farklı zaman algısı üzerinden hareket ederek tasarımsal bir algıya dönüştürmek doğru değildir. Çünkü ona göre zaman, sürekli bir şu anda var olma hali şeklinde gerçekleşmektedir.[46]

Schopenhauer'in modern algılamayla uyuşmadığı diğer bir nokta da, kadınların özgür bir birey sayılıp onları sosyal yaşama katma konusundaki ön kabulleridir. Schopenhauer, zihinlerinin felsefe ve sanatta yeterli kapasitede olmaması ve ekonomik yaşamda da savurganlıkları nedeniyle, kadınlara karşı çok da olumlu bir yaklaşım sergilememektedir. Ona göre kadınlara aşırı derece saygı göstermenin hakikatle bağdaşır bir yönü yoktur.[47] Ayrıca kadınlardaki bu özellikler nedeniyle erkeklerin evlilikte çok eşlilik haklarına sahip olmasının bir zorunluluk olduğu düşüncesini de açık yüreklilikle savunmaktadır.[48] Çünkü kadın hayatı yönetecek bir iradeye sahip olmadığı gibi erkeklerin ürettiğini de çarçur edecek bir yapıdadır. Yalan söylemeye, kıskanmaya meyilli oluşu ve israfkâr yapısı nedeniyle

---

[43] Schopenhauer, "**On the Sufferings of the World" German Classic,** Translated by T. Baıley Saunders, Edited by Kuno Francke, New York, 1914, p. 82.
[44] Arthur Schopenhauer, **Merhamet,** çev. Zekai Kocatürk, Dergah Yay., İstanbul, 2007, s. 122-123.
[45] Don Howard, **A Peek Behind the veil of Maya**, Edited by John Earman and John D. Norton, University Pittsburgh Pres, Saint Pittsburgh, 1995, p. 95.
[46] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 66.
[47] Arthur Schopenhauer, "**On Women" German Classic**, Translated by T. Baıley Saunders, edited by Kuno Francke, New York, 1914, p. 135-136.
[48] Schopenhauer, **a.g.e**., p. 138.

de gerek mirasta gerekse de şahitlikte kesinlikle erkeklerle aynı haklara sahip olmaması gerektiğini savunmaktadır.[49]

Schopenhauer'in düşünce kaynaklarından biri her ne kadar modern dünyanın önde gelen simalarından biri olan Kant olsa da aynı zamanda o Doğunun mistik ve felsefî dinlerinden olan Budizm'den de epeyce faydalanmış ve bu dine karşı da büyük bir sempati taşımıştır. Modern dünyanın Doğuyu küçümsediği bu dönemde bilgiyi ve hikmeti doğuda gören ve aynı zamanda Batının kibrine karşı Doğu'yu savunan birinin döneminde çok da tanınmamış olmasını yadırgamamak gerekir. Modern dünyanın hem kendisine ait her şeyi hem de diğer insanlara ait olanları yeniden tasarlamayı düşündüğü ve hedeflediği bir dönemde Schopenhauer'in Doğu'ya ilgisinin onu böyle sonuçlarla yüz yüze bırakmasını gayet normal karşılamak gerekmektedir.[50]

Schopenhauer düşünce yapısı itibari ile modern algıyla önemli derecede farklılaşmaktadır. Örneğin modern düşünce, evreni ve insanı anlamada aklı ve ona dair yöntemleri ön plana çıkarırken Schopenhauer, aklı kendi düşüncesinin anahtar kavramı olan iradeye bağımlı ve ona göre ikincil bir değerde görmektedir. Yani akıl hiçbir şekilde iradeyi yönlendirme kapasitesine sahip olmayıp her yönüyle iradenin emrine göre hareket eden ve onun bir türevi durumunda olan bir özelliktir. Schopenhauer aklı iradeye bağımlı olarak değerlendirirken, aklî düşünme yapısını hakikatin vazgeçilmez unsuru haline getiren modern dünyayla anlaşması mümkün değildir. Bununla beraber Modern dünya bireyin düşünebilme ve hareket edebilme yeteneğinin bireyi özgür hale getirebileceği ihtimalini dikkate alır. Birey dış şartların etkisi altında kaldığında sahip olduğu aklî yapıyı kullanarak dışarıdan gelen baskı anlamındaki her şeyi etkisizleştirebilir. Birey bu imkânı akla sahip olmakla elde etmektedir. Bunun en açık örneği Kant'ta bireyin ahlâkîliğini sağlayan aklî otonomluluğunun olmasıdır. Yani birey akıl sayesinde özgür hareket edebilen bir varlık olmayı başarabildiği için eylemleri ahlâkî olarak nitelenebilmektedir.[51]

Oysa söz konusu Schopenhauer olunca bireyin özgürlüğünden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Ona göre insan eylemleri fenomenal dünyaya ait özellikleri

[49] Schopenhauer, **a.g.e.,** p. 127.
[50] Bhikkhu Ñáóájìvako, **Schopenhauer and Buddhism**, Buddhist Publication Society, Kandy, 1988, p. 9.
[51] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** s. 17.

barındırmaktadır. Yani fenomenal dünyada var olan her şey yeter neden kalıbına uymak durumundadır. İnsan davranışlarının da yeter neden kalıbı içerisinde anlaşılması zorunlu olduğuna göre, insan davranışlarının otonom bir özelliğe sahip olması mümkün değildir. Ayrıca da fenomenal dünyada bulunan her şey iradeye zorunlu olarak bağımlıdır.[52] Başka bir şeye zorunlu olarak bağımlı olan bir şeyin özgür olduğunu savunabilmek imkânsızdır. Schopenhauer bu yaklaşımı nedeniyle modern insanın özgürlük kabulü ve özlemine engel oluşturacak bir fikir ortaya atmıştır.[53]

Schopenhauer, ahlâk konusunda da modern algıyla uzlaşması mümkün olmayan fikirler ortaya koymaktadır. Ona göre insanın ve evrenin anlaşılmasında fiziksel olana itibar edip ahlâkî olanı bir tarafa atmak kesinlikle yanlıştır. Çünkü iradenin nesnelleşme sürecinin en üst basamağında insanın olduğu düşüncesi, hakikati anlamada insan davranışlarını ve zihin dünyasını ön plana çıkarmayı zorunlu hale getirmektedir. Eğer salt fiziksellik hakikatin ölçütü haline gelirse, bunun doğal sonucu olarak insanda erdemli davranışlar temel gaye olmaktan çıkacak; bunun yerine içgüdüleri tatmin etme hedefi başlamış olacaktır. Oysa Schopenhauer'e göre içgüdülerine bağımlı hale gelmiş insanın ahlâk ve sanatsal anlamda herhangi bir düzeye ulaşması mümkün değildir. Fiziksellik, doğası itibariyle fenomenal dünyada var olanla sınırlı olduğundan dolayı insanın herkeste ve her şeyde gizli olan iradeyi görmesi ve bunun üzerinden davranışlarını ahlâkîleştirmesi mümkün değildir. Ona göre bu durumdaki bir birey, zihni aldatan maya örtüsüne[54] bağımlı kalmaktan öteye gidemeyecektir. Aldatmaya dayalı bir unsurun ön plana çıkarılmasıyla ahlâkî olana ulaşılması mümkün değildir.[55]

Bu açıdan değerlendirildiğinde Schopenhauer'e göre modern algı salt fenomenal dünya üzerinden hareket etmekte ve insanın davranışlarını

---

[52] Schopenhauer, **On the Basis of Morality,** p. 194.

[53]Immanuel Kant, **Aydınlanma Nedir**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1983, s. 20-50; www.allmendeberlin.de/Aydinlanma_Nedir_Kant.pdf; 03.12.2012

[54] "Gerçek varlığı Brahman'la özdeşleştirilen ve Brahman'ın da bizim içimizdeki atman olduğunu savunana, evrenin anlamının, özünün kendi özümüzün derinliklerinde olup, bu anlama özümüze dalarak ulaşabildiğimizi, dış gerçekliğin bilinmesinin pek bir önemi olmadığını savunan Brahmanizimin, nesneler dünyası ve bu dünyanın yanıltıcı bilgisi için kullandığı terim". Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay. İstanbul, 2005, s.1146

[55] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** Translated by R. J. Hollingdale, Penguın Books, London, 1970, p. 34.

ahlâkîleştirebilecek irade unsuruna ulaşmayı başaramamaktadır. İrade unsuruna bina edilmemiş bir felsefe, ahlâkî anlamda bireylerini erdemlilik noktasına taşıyamayacağı için Schopenhauer modern düşünceye oldukça mesafeli durmuştur. Bu durum da Schopenhauer gibi bir düşünürün epey uzun süre düşünce çevreleri tarafından fark edilememesine ya da göz ardı edilmesine sebep olduğu söylenebilir. Modern düşüncenin var olmaya çalıştığı böyle bir dönemde hem metafiziksel anlamda hem de ahlâkî yönden kendisine bu kadar uzak bir görüşü dikkate alması kendi sürecini aksatması anlamına gelebilirdi. Bunun da Schopenhauer açısından sıkıntılı bir yaşama ve agresif bir tarza sürükleyen durumlara kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Sonuç itibariyle, Schopenhauer'in modern dünyaya ait beklentilerin yerine insanlık olarak hakikat anlamında neye ihtiyacımızın olduğunun derdinde olması, dönemle kendisi arasında bu tür sıkıntıların doğmasına neden olduğu söylenebilir.[56]

C) SCHOPENHAUER'DEKÎ TEMEL KAVRAMLAR

1) İrade

Schopenhauer düşüncesinde irade canlılardaki "varolma isteği" olarak tanımlanır. Ona göre bütün canlılar dünyaya gelir gelmez kendilerini bir yaşam mücadelesi içerisinde bulurlar. Bu var olma isteği ya da mücadelesi Schopenhauer için evreni ve yaşamı anlamayı sağlayacak anahtar bir kavramdır. Bu nedenle de o bu yaşam isteğini irade olarak tanımlamış ve bu nokta üzerinden mineraller dünyasından ta en tepe nokta olan insanın dünyasına kadar bütün varlık alemlerini bu kavram üzerinden felsefi olarak savunmuştur.[57]

Schopenhauer, felsefî geleneğin bir müntesibi olmasından dolayı düşünmenin ilk başladığı dönemlerden beri tartışılan varlık ve var oluşun ne olduğu meselesi üzerinde yoğunlaşarak, felsefî yaklaşımının temel iddiası olan irade kavramına ulaşmıştır. Daha önceki dönemlerde felsefî tartışma değişen dünyanın temelinde kayıtsız ve şartsız bir varlık kavramının olup olmadığı tartışma noktası iken; Shopenhauer'le birlikte bu mutlak varlığın ne olduğu meselesi de önem kazanmaya

[56] Friedric Nietzsche, **Schopenhauer as Educator**, Translated by James W. Hıllesheım and Malcolm R. Sımpson, Gateway Edıtıons, Chıcago, 1965, p. 13.
[57] Schopenhauer, **On the Suffering of the World.** p. 20.

başlamıştır. Felsefe tarihi boyunca salt varlığın fenomenal dünyayla ilişkisi noktasında idealar teorisine sahip olan Platon haricinde, kendinde varlık alanının nasıl olup da değişim ve dönüşüm meydana getirdiğinin üzerinde duran başka bir filozoftan bahsetmek zor görünmektedir. Schopenhauer ise gerek evrenle ilgili olsun gerek insanla ilgili olsun her türlü çatışma ve mücadelenin iradeyle yakın bir ilişki içinde olduğu fikrine dayalı felsefî bir anlayış oluşturmaya çalışmıştır.[58]

Bütün bunlarla birlikte Schopenhauer kendinde varlığın imkânını daha önceki metafizik geleneklerde olduğu gibi, insanın kendine dair vasıtasız bilgisi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Buna rağmen iradenin nesnelleşme basamaklarının en üst derecesini temsil eden insanın, iradeyi bilmeye aracı edilmesi, ortaya konulan felsefenin içeriği açısından tutarlılık arz etmektedir. Fakat iradenin var olduğunun kanıtlanması iradenin bütün yansımalarının ya da ona dair felsefî yaklaşımlarının doğru olabileceğine kesin bir imkân sağlamayacağı da açıktır. Bu anlamda Schopenhauer'in irade anlayışı her ne kadar metafizik gelenek açısından kabul edilmeye imkân sağlasa da doğa ve insanın her durumu ile nasıl ilişkilendirileceğini açıklamak zor görünmektedir. Schopenhauer'de felsefî düşünüş, yoğun gözlemlerle elde edilmiş ve sanatsal tecrübelerle de desteklenmiş, bilgiyle de içeriği güçlendirilmiştir. Fakat söz konusu bu gözlemlerin nasıl olup da metafizik bir kavram çerçevesinde yorumlanabileceği meselesi, çok da izaha kavuşturulmuş görünmemektedir.[59]

Schopenhauer'de irade, metafizik içeriği nedeniyle gerek sanat olsun gerek de ahlâkî olsun, nerdeyse insanın diğer bütün var oluş alanlarını içerecek şekilde anahtar kavram olarak kullanılmıştır.[60] Schopenhauer'de bu, insana ve hayata ait edinimlerin tümünü irade kavramı bağlamında derin bir algılamayla okuma çabası olarak görünmektedir. Çünkü onun açısından bunun dışında başka bir evren ve insan anlayışı ortaya koymanın insan açısından hakikate tekabül etmesi mümkün değildir. Bu nedenle hakikat elde etme çabası içerisine giren birinin insana dair olanı metafizik bir yönle ilişkilendirmesi gerekir ki, sahici bir bakış elde edebilsin.

---

[58] Schopenhauer, **German Classıcs " The World as Will and Idea",** p. 28.
[59] Vıd Sımonıty, Crısth Church, **Schopenhauer on the Epitemological Value of Art**, University of Oxford, Oxford, 2008, p. 1-2.
[60] Irmak, **İrade Felsefesi,** s. 40-42.

Schopenhauer'in, iradenin içeriğini salt bir isteme olarak nitelendirerek metafizik gelenekteki salt varlık anlayışında önemli bir değişim yarattığı söylenebilir. Ona göre evren salt istemeden meydana gelen iradenin bitmez tükenmez bilinme arzusundan meydana gelmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle Schopenhauer'in iradeye herhangi bir insani vasıf ya da ahlâkî bir niteleme olsun her türlü atıfta bulunmaktan özellikle kaçındığı söylenebilir. O iradenin kör bir istemeden müteşekkil olduğu görüldüğünde doğaya ve insan yaşamına bunun yansımasının acı ve ızdırap olması nedeniyle kötülükle nitelendirilebileceğini düşünmektedir.[61] Schopenhauer, irade düşüncesinde, teolojik tartışmalarda olduğu gibi Tanrıyı şahıslaştırmanın doğurduğu problemlere muhatap olmamak için iradeyi kör bir istekle nitelendirir ve böyle bir okumayla iradenin evren ve insana ait her türlü unsurun anlaşılmasına imkân sağlayabileceğini iddia eder. Böylece Schopenhauer'in irade anlayışı, insan ile irade arasında karşılıklı anlama dair herhangi bir ilişkiyi imkânsız kılmakta ve iradenin insan yaşamını bilinçsiz bir şekilde etkilediği fikrini savunmaktadır. Bu nedenle Schopenhauer'e ait irade anlayışının sıradan insanın yaşamında yer edinmesinin mümkün olmadığı söylenebilir. İrade kavramı ancak kavramsal anlamda tartışmalara konu olabileceği için salt felsefî bir kavram olduğu açıktır. Böylece bu kavramın tek Tanrılı dinlerde olduğu şekliyle sıradan insanın yaşamına yansıma imkânının olmaması hasebiyle, teistik dinlerin Tanrı kavramı ile irade kavramının beraber günlük yaşamda yer bulmasının da imkânı gözükmemektedir. Schopenhauer'in eserlerinden anlaşılacağı üzere irade ancak, dâhi, sanatçı ve felsefî yönden derin meselelerin peşinde koşan insanların hayatında etkili olabilmektedir.

2) Kötümserlik

Schopenhauer'e göre evrenin ve insan yaşamının temelinde kör bir isteğin bulunması canlıların hayatında acı ve ızdırabın var olmasına neden olmaktadır. Bu acı ve ızdırabın bitmez tükenmez oluşu ve insan yaşamının her alanında kendini göstermesi sebebiyle irade, zorunlu olarak kötülükle nitelendirilmelidir.[62] İradenin kötülükle nitelendirilmesi, Schopenhauer düşüncesini, teistik dinlerin maruz kaldığı

[61] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer "the Misery of Life",** p. 29-30.
[62] Irmak, **İrade Felsefesi,** s. 48-49.

Tanrı iradesi ile kötülüklerin nasıl bir arada olduğu eleştirisinden kurtarmaktadır. Schopenhauer tek Tanrılı dinlerde var olan Tanrı anlayışıyla doğadaki kötülüklerin felsefî anlamda birbiriyle nasıl bağdaşlaştırılacağı noktasında teistik dinleri eleştirmektedir. Çünkü ona göre insan dâhil diğer bütün canlıların yaşamında kötülüklerin var olduğu felsefî anlamda kabul edilmediği sürece hakikate ulaşmanın mümkün olmadığı açıktır. Eğer doğada kötülüğün varlığı kabul edilmezse iradenin insan yaşamına ve evrendeki oluşumlara yansıma şeklini anlamak mümkün değildir. Dünyayı ve ona ait olan her şeyi elde etme isteğinde olan ya da etrafındaki diğer bütün canlılara hükmetme çabasında olan insan, ancak felsefî olarak evrenin kötü olduğu hakikatini kavraması ile hem kendi yaşamında hem de diğer canlıların yaşamında yol açtığı acıya neden olan tavırlarından ve amaçlarından vazgeçebilir.[63]

Bu açıdan bakıldığında kötümserliğin, Schopenhauer düşüncesinde iradeyle beraber merkezi bir kavram durumunda olduğu rahatlıkla görülebilir. Bunun sebebi ise Schopenhauer'in irade kavramına yüklemiş olduğu salt isteme içeriğinin, ancak evrende kötülüğün olduğu düşüncesi ile birleştiğinde tamamlanması mümkün olabilmektedir. Çünkü iradenin nesnelleşme basamaklarının tümü canlı ve cansız varlıklar arasında yaşanan mücadelenin sonucunda meydana gelmektedir ki, bu da iradeye ait istemenin bu mücadeleyi ürettiğine kanıt olarak gösterilebilir.[64] Yani acıya ve ızdıraba neden olan hayattaki kötülüklerin, iradenin nesnelleşmeye yönelik isteğinin ve bu istekle beraber meydana gelen yapının bir sonucu olduğu rahatlıkla söylenebilir.[65]

Bu düşünce, bir şekilde yaşamda var olan acılar ve ızdırapları hayatın değişimini ve gelişimini sağlayan temel unsur haline getirmektedir.[66] Çünkü insanın gerek sanatsal gerek de ahlâkî çabalarının kaynağında, bu mücadelenin temelinde var olan unsuru görmeye çalışması ve felsefî anlamda derinleşmeyi başarabilme isteği bulunmaktadır. Böyle olunca da, asıl itibariyle iradenin nesnelleşme sürecini tamamlamasının yolu olan aziz kimselerin ve dâhilerin ortaya çıkabilmesi, evrende var olan kötülükler sayesinde mümkün olabilmektedir. Acı ve ızdırap bir taraftan insanın diğer canlılara karşı bencil davranmasına neden olabildiği gibi diğer taraftan

[63] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 19-20.
[64] Schopenhauer, **On the Sufferings of the World,** p. 10.
[65] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 9.
[66] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer" the Misery of Life",** p. 30.

da bilge ruhluların ve azizlerin de evrenin anlamı peşinde koşmalarını sağlamaktadır. Yani azizlerin ve dâhilerin hayretle temaşa edecekleri idealar, canlı ve cansız varlıklar arasındaki mücadelenin doğurduğu süreçle nesnelleşebilmektedir.[67] Böylece irade, bir taraftan bazı insanları bencilleştirerek onları mücadeleye sevk eden acı ve ızdırabın, başka bir yönden de nesnelleşme sürecinin tamamlanıp iradenin kendini bilebilir düzeye gelmesini sağlayarak aziz ve dâhilerin de var olmasına zemin sağlamaktadır.[68]

Schopenhauer hayatı var olan kötülükler açısından yaşanmaya değmez bulsa da, derin bir kavrayışa imkân sağlaması açısından evrende kötülüklerin var olmasını felsefî anlamda değersiz görmez.[69] Eğer kötülüklerin olmadığı bir dünya olsaydı, hem insanın sıkıntıdan patlayacağı bir yaşam olacağı, hem de insanın kibir açısından da son derece kötü bir noktada olacağı göz önüne alındığında, olumsuz bir tavra sebep olsa da iradenin nesnelleşme sürecinin temel taşları olan ideaların kavranmasını sağladığı için kötülüğün çok da olumsuzlanacak bir şey olmadığı söylenebilir.[70] Bu nedenle kötülük, Schopenhauer felsefesinin hem iç tutarlılığı açısından hem de anlaşılmasına sağladığı katkı yönünden önemli bir yer işgal etmektedir. Olumsuz bir tavırla başlayan kötülük tasvirleri Schopenhauer felsefesine genel olarak bakıldığında bu olumsuzluğun önemli derecede değiştiğini görmek mümkündür. Bunun en açık örneği, dâhilerin ve azizlerin varlığına imkân sağlayan temel unsurun evrende yaşanan acı ve ızdırapların olduğuna yönelik Schopenhauer'in ifadeleridir.[71] Bu yaklaşımın bir benzerini taşıdığı için Schopenhauer'in Budizm'e özel bir sempatisinin olduğu ve onda hakikatin anlaşılmasında büyük günahların temel argüman olduğuna yönelik düşüncesi dikkate alınırsa bu daha açık şekilde görülür.

3) Ahlâk

Schopenhuaer düşüncesinin ulaşmak istediği noktalardan biri de insan davranışlarının irade ile olan ilişkisi noktasından hakikate dayalı bir ahlâk düşüncesi

---

[67] Arthur Schopenhauer, **Üniversiteler ve Felsefe,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 7.
[68] Irmak, **İrade Felsefesi,** s. 55.
[69] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 64.
[70] Schopenhauer, **On the Sufferings of the World,** p. 5.
[71] Schopenhauer, "**On the Sufferings of the World" German Classic**, p. 79.

ortaya koymaktır. Bu açıdan Schopenhauer düşüncesinin ana zemininin irade düşüncesi olduğu söylenebilse de irade felsefesinin varmak istediği noktanın ahlâk düşüncesi olduğu açıktır.[72] Bu anlamda evrende ve insanda var olan her şeyin ister olumlu olsun ister olumsuz olsun kaynağı iradedir.[73] Bu açıdan irade hem "bencil" insanın hem de "aziz" derecesinde erdemli insanın davranışlarındaki asıl unsur olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Yani iradenin acılara sebep olan kötülüklerin kaynağı olduğu gibi, varlıktaki ana unsurun da irade olduğunu fark etme insanlara ve diğer canlılara merhamet eden aziz derecesindeki insanların var olmasına kaynaklık ettiği açıktır.[74]

Schopenhauer düşüncesinde ahlâkî açıdan ana gaye insanların kendi aralarındaki mücadelede bencilliklerini yenip diğer canlıların tümüne nasıl olup da merhamet edecekleri noktasında düğümlenmektedir. Çünkü insanlar doğduklarında içlerindeki iradenin fenomenal âleme yansımadaki bireyselleşme ilkesinin bir sonucu olarak bencilce hareket etmektedirler. Benciliklerinin sonucu olarak bireylerin diğer canlıları kendisi için bir rakip hatta bazen de risk olarak görmesi, canlıların acı çekmesine kaynaklık etmektedir. Ona göre ahlâk düşüncesinin amacı, bir taraftan bireyin acı ve ızdırabını hafiflemesini, diğer taraftan da diğer canlılara da acı çektirmesinin önüne geçmeyi sağlamaktır. Gerçi Schopenhauer'e göre bunun, insana ait özgür ediniminin sonucunda olamayacağı açıktır. Ahlâkî erdemler, ancak iradenin nesnelleşme sürecinde meydana gelen basamaklaşmada doğuştan bahşedilen bir karakter sonucu meydana gelebilir. Bu açıdan meseleye bakıldığında, ahlâk düşüncesinin amacı insanların ahlâklı olmasını sağlayacak fikirler ortaya koymaktan ziyade, bu seviyeye yükselmiş insanların nasıl olup da bunu yakalayabildiklerini felsefî açıdan ortaya koymaktır. Çünkü insanın kişiliğinde var olan her şey iradeden devralınır ve onun değiştirilmesi de mümkün değildir.[75] Bu nedenle ahlâk düşüncesinin amacı etrafımızda gözlemlediğimiz erdemli insanların bunu nasıl başarabildiklerini felsefî bir yöntemle ortaya koyabilmektir.[76]

---

[72] Arthur Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 14.
[73] Schopenhauer, **On the Sufferings of the World**, p. 20.
[74] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 51.
[75] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 79.
[76] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 121.

Schopenhauer'in ahlâkî anlayışı, fenomenal dünyaya ait olan her şeyden vazgeçerek acı ve ızdırabın döngüsünden kurtulabilmeye dayanır. Bu nedenle bireyin elde etme ve isteme ediniminden vazgeçerek asıl ve değişenin temelinde olanı görebilmesi gerekir. Bu açıdan bakıldığında, ahlâkı vazgeçme veya terk etme edinimi olarak görmek mümkündür. Bu ise, beden ile ilişki içerisinde olduğumuz değişen dünyanın verdiği acıların farkına vararak bunun ötesinde farklı bir varlık alanın olduğunu anlamakla ancak başarılabilir.

D) SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE "TANRI"

1) İnanma ve İnanmama Ayrımında Schopenhauer

Schopenhauer'in düşünme çabasını, evreni ve insanı anlamak diye ifade etmek mümkündür. Evrendeki oluşum kaynağının nasıl anlaşılması gerektiği ve bunun insanın ahlâk ve zihin dünyasıyla hakikate göre ilişkisinin belirlenmesi düşünürün en önemli önceliklerindendir. Aynı zamanda bu çaba, dinin insanın hayatında yer edinirken en çok cevap aradığı yöndür. Schopenhauer bu noktada hakikati sunmada dinle kesişmesini problem edinmekte ve düşünce sarf ettiği bu hususlarda dine karşı belli bir zihinsel duruş sergilemektedir. Bu nedenle o, dinin evrene ve insana yönelik söylemlerini tartışmakta, bazen karşıt ifadelerde bulunurken bazen de bir kısım hakikatlerde ortak yönlerinin olduğunu söylemektedir.[77]

Onun dine yaklaşımını içeren eseri iki zıt fikri barındıran diyaloglar halinde yazıldığı için onun din hakkında yaklaşımlarını net olarak tespit etmek zordur.[78] Bunun sebebi eserini dine karşı tutumunda iki zıt yöne de yorumlanabilecek bir tarzda yazmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Fakat diğer eserlerindeki eğilimi dikkate alındığında onun diyaloglardaki fikirlerden hangisine yakın olduğu tespit edilebilir. Ayrıca düşünürün mistik tarzda asketik bir yaşam anlayışına daha yakın olması tek Tanrılı dinlere karşı tutumunun sert olması ihtimalini güçlendirmektedir.[79]

---

[77] Schopenhauer, **On the Sufferings of the World,** p. 14.
[78] Arthur Schopenhauer, **Din Üzerine**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 61-117.
[79] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 130.

Düşünüre göre din, sıradan insanın kafa yapısına hitap etmek adına hakikatten kopuk bir metafizik vazetmiştir.[80] Sıradan insanların hayatlarını günlük yaşamın ihtiyaçlarına göre düzenlemesi nedeniyle hakikatten pay almaları mümkün değildir. O, günlük ihtiyaçların baskısının altından kurtulup gerektiği kadar boş vakti olmayan insanların hassas bir zihne sahip olamayacaklarını düşünür. Uzun süreli bir düşünme dönemi geçirmeyen insanların, insan ve yaşam hakkında yeterli derinlikte fikre sahip olamadıkları için kayda değer bir metafiziği üretmeleri de mümkün değildir. Bu nedenle hakikatin anlaşılıp belli bir sistem dâhilinde felsefî tarzda savunulabilmesi için günlük yaşamın dertlerinden ve ihtiyaçlarından arınmış olunması gerekmektedir. Çünkü hakikatin kendisini evrenin ve insanın yüzeysel varlığında göstermesi mümkün görünmemektedir. Hakikate ulaşabilmek için derin bir tefekkür süreci gerekmektedir ki, sıradan insanın yaşam alanı buna müsaade etmemektedir. Bu nedenle hakikat ile meşguliyet az sayıda elit bir tabakanın işi olmaktadır.[81] Sıradan insanın yaşam tarzı buna imkân vermediği halde din, insanların yaşamına hakikati sunduğu iddiasını taşımaktadır.

Schopenhauer'e göre sıradan insanın yaşam telakkisi olağanüstü yeteneklere sahip insanların önünde bir engel teşkil etmektedir. Sıradan insanlar, deha insanların dinde sunulanlara karşı sanatsal ve metafizik gerçeği savunma imkânına sahip olmalarına müsaade etmemiştir. Bu da tarihte insanlığa faydalı olabilecek birçok üstün yetenekli insanın heba olmasına sebep olmuştur.[82]

Ona göre dinler, insanların herhangi bir düşünme ediniminin sonucunda ortaya çıkan bir olgu olmadığı için insanların zihin dünyasına fazla bir şey katmamaktadır. İnsanların metafizik hakikatlere olan ihtiyacını derinlikten yoksun ve yüzeysel bir tarzda karşılaması hasebiyle din hakikat aldatmacasının ötesine de gidememektedir. Din insanların metafizik ihtiyaçlarını geçici bir tarzda karşıladığı için insanların düşünme sebeplerini ortadan kaldırmakta ve bir aldanışın içine sürüklemektedir. Aynı zamanda ona göre din, telkinlerini küçük yaşta insanların zihnine aşıladığı için insanları bundan kurtarmak mümkün olmamaktadır. Din,

[80] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 62.
[81] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, s. 31.
[82] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 24.

kendini kabul ettirme yöntemi olarak sürekli telkinlerde bulunmayı seçtiği için, ne kadar hakikatten uzak olsa da insanlara kendini kabul ettirmeyi başarabilmektedir.[83]

Schopenhauer'e göre din insanın varoluşsallığına cevap olabilecek temel inançları sunmaya çalıştığı için insanları, hayatlarını yönlendirebilecek bir noktadan etkilemektedir. Bu da onların her konuda dine uygun bir yaşam ve düşünce yapısının içine girmelerine neden olmaktadır ki, doğası itibariyle içinden çıkılmaz bir çarpıklığın doğmasına neden olmaktadır. Dinlerin sundukları, bilimsel araştırmaların önünde büyük bir engel teşkil etmiş ve duyuüstü varlıklara inanma, bilimselliğe ters bir dünya görüşünün hâkim olmasına sebep olmuştur. Bu nedenle din ile bilgi ve düşünce bir arada bulunmaz. Ne zaman bilime olan inanç azalmışsa din orada kendini yine göstermeye başlamış ve insanları cehalete sürüklemiştir. İnanç ile bilginin ters yönlü bir ilişkiye sahip olduğunu, biri yükselirken diğerinin düştüğünü ifade eden düşünüre göre, bilgi inançtan çok daha sağlam yapıya sahiptir. Ona göre Hıristiyanlığın temel ilkelerinden olan "teslis" inancının akılla kavranamayacağı ve sadece kabul edilmesi gerektiğine yönelik din adamlarındaki genel kabul bunu doğrular niteliktedir.[84]

Düşünür, dinlerin tarih boyunca büyük savaşlara, insanların engizisyon mahkemelerinde yargılanmasına ve insanlığın büyük bedeller ödemesine neden olduğunu iddia etmektedir. Dinin çok etkili olmadığı bir dönem tasavvuru konusunda düşünür, her türlü dehanın iş gördüğü, sanatta ve edebiyatta ilerlemenin olduğu, ileri düzey kurumsal yapılarının oluşturulduğu fikrini öne sürmektedir. Dinin olduğu bir dünyada ise bayağılığın ve kabalığın hâkim olduğu; cahilliğin bir zihin karanlığına dönüştüğü bir dünya tasvirini sunmaktadır.[85]

Filozofun "din" diye isimlendirdiği olguya bakıldığında genellikle Hıristiyanlık ve Yahudilikle sınırlı olduğu görülebilir. Bazen bu konuda İslam'a atıfta bulunsa da onun zihin dünyasında dinin somut karşılığı daha çok Yahudilik kökenli Hıristiyanlıktır. Onun, Hıristiyanlık tarihini dini anlamada kaynak kabul etmesi nedeniyle diğer birçok dini, ortak olmadığı özellikler konusunda bir

[83] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 73.
[84] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 66-117.
[85] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 63.

suçlamaya tâbi tuttuğunu ifade etmek mümkündür. Schopenhauer'in bu konularda özellikle Hint dinleri ve Budizm'e ayrı bir değer verdiğini ifade etmek gerekir.[86]

Düşünüre göre din Avrupa'da otoriteyi meşrulaştıran bir unsur olarak varlığını devam ettirmiştir. Kralların insanları yönetebilmek için otoritelerine dini bir hava kattıklarını ve bu konuda din adamlarına büyük destek sağladıklarını ifade etmek mümkündür. Bu yüzden Schopenhauer, dinin insanların herhangi bir şeye kör bir bağlılık sağlayabildiği ölçüde varlığını devam ettirmeyi başarabildiği düşüncesine sahiptir. O, bu yönden dinin krala ve güce dayalı otoritelere katkı sağladığını ve insanların sorgulamaksızın bu otoritelere meşruluk atfettiğini, bu sebeple de tarihte insanlığın zihinsel anlamda büyük kayıplara uğradığı düşüncesini taşımaktadır.[87]

Schopenhauer'e göre çokça alegoriye başvurup ve alegorinin hakikati içeren bir şey değil de bizzat hakikatin kendisi olduğunu iddia etmesinden dolayı din sıradan insanlar tarafından sorgulanmadan kabul edilmiştir. Bu da kör bir inanca kaynaklık ettiği gibi hakikatin ne olduğuna yönelik herhangi bir bilincin gelişmesine de engel olmuştur. Eğer yapılan alegorinin hakikat değil de onun örtüsü olduğu bilinci yaygınlaştırılmış olsaydı, din halkın arasında bu kadar yaygın bir yapıya ulaşmazdı. Alegorinin hakikatin bizzat kendisi olduğu yaklaşımı hakikat algılayışında sıkıntılar yarattığı gibi hakikatin anlaşılmasına yönelik herhangi bir çabanın olmasını da engellemiştir. Düşünüre göre bu nedenle din sıradan insanın metafizik ihtiyacını çok basit düzeyde karşılayarak insanlığın daha ileri düzey bir algılama geliştirmesine engel olmuştur. Oysa din tarafından yapılması gereken, insanların zihin dünyası üzerinde baskı kurmaktan vazgeçmek ve insanların gerçeğe ulaşmasına yardım etmek olmalıdır. Bunun yerine kendi içinde bazı sırları barındırdığı duygusunu yaratarak belirsiz benzetmeler kullanarak insanları olmadık maceralara sürüklemektedir. Bu açıdan din hakikat anlayışını insanlara sunma çabasının erdemine uygun olmayan bir yapıda hareket etmektedir.[88]

Düşünür, dinin insanlarda ahlâkî gelişimi sağlama hedefine de ulaşamayacağı düşüncesine sahiptir. İnsanların herhangi bir suç işlemesine dinin engel olamayacağını ve dinin bu anlamda herhangi bir yaptırım imkânına sahip olmadığını

[86] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 8.
[87] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 79-101.
[88] Schopenhauer, **a.g.e**., s. 74-75.

vurgulamaktadır. Ona göre din gibi sembolik tarzda ifadelerle insanları yönlendirme çabasında olan bir olgunun, insan davranışının temelinde bencillik olmasından dolayı etkili olamayacağını düşünmektedir. Bunun yerine insanların suç işlemesine engel olacak unsurların, devletin yaptırım gücü, toplumsal saygınlığın zarar göreceğine yönelik korku veya kendisine ait olan ahlâk düşüncesinin temeli olan duygudaşlık olduğunu ileri sürmektedir. Bu unsurlar insan doğasına daha uygun yaptırımlar ürettikleri için davranışlara yön vermede daha etkili olurlar. İnsanlardaki bencillik duygusu, kamu cezalarının da etkili olmasına neden olmaktadır. Ayrıca toplumsal yapıda önemli bir saygınlığa sahip olmanın getireceği faydayı yitirme duygusu toplumsal saygınlığın daha önemli bir yaptırım gücüne sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Fransızlardaki soyut yeminin hiçbir faydasının olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bencillik duygusuna sahip bir varlığın beklentileri daha çok somut olana yöneliktir. Cezaî müeyyidelerin tümünün yürürlükten kaldırıldığı düşünülürse işlenecek suç oranından ve insanların suça olan eğilimlerinden dolayı sokağa çıkma imkânı bile kalmayacağı açıktır.[89]

Filozof, "Yahudilerin Şabbat gününü Tanrının dinlenme zamanı" olarak düşünmesi ve bunun Hıristiyanlarca kabul edilmesi sonucunda insanların diğer günlerde çalışıp ve bol günah işleyip bunu telafi etme adına pazar günleri iki saat gelip dua okumayla kurtulacakları düşüncesini örnek vererek bunun büyük bir ahlâksızlık ürettiğini düşünmektedir. Dinler, insanları kurtuluşa götürme düşüncesinde olmalarına rağmen, sonucun böyle olması dinin yarattığı olumsuz etkiye örnek olarak verilmektedir. Ayrıca Hıristiyanların Kudüs'ü ele geçirme adına yaptıkları Haçlı Seferleri'nin, "güya merhameti ve sevgiyi emredenin mezarı adına yapılmasına rağmen" büyük gaddarlığa sebep olduğunu ve böylece de dinin insani ahlâk gelişimine olumsuz etkilerde bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra Schopenhauer, Mağriplilerin ve Yahudilerin gaddarca İspanya'dan sürülmesini de bu olumsuz etkiyi göstermek adına çarpıcı bir örnek olarak sunmaktadır. Buna ek olarak başlarında Musa olduğu halde seçilmiş topluluğun vaat edilmiş topraklara girerken yaptığı cinayetler de bu olumsuz etkiye örnek olarak verilebilir.[90]

[89] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 57.
[90] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 109.

Schopenhauer tek Tanrılı dinlerde bu tür sıkıntıların fazlasıyla bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre çok Tanrılı dinler birbirlerine müsamaha gösterme tarzını taşımalarından dolayı bu özelliğe sahip değillerdir. Buna rağmen tek Tanrılı dinler kıskanç bir Tanrıya sahip oldukları için kendi mensuplarında saldırganlık üretmekte ve müntesiplerini diğer dinlere inanan insanlara zarar verecek davranışlara sürüklemektedirler. Tek Tanrılı dinlerin, diğer dinlerin varlığına müsaade edecek hoşgörüye sahip olmadığını ifade eden Schopenhauer, hakikatte kaç Tanrı olması gerektiği üzerinde değil de mevcutta bulunanları gerçek kabul edip sonuçları ona göre değerlendirmektedir. Oysa daha önce ifade edildiği üzere düşünür sıradan insanların davranışlarını ve dinlerin toplum üzerindeki etkisini değerlendirirken, hakikat sorunu açısından meseleye yaklaşmaktadır. Schopenhauer Tanrıların çokluk meselesini herhangi bir hakikat değerlendirmesine tabi tutmadan Tanrılığın ürettiği sıkıntıları tek Tanrılı inanca yüklemektedir. Dinlerin kendi Tanrı inançlarını sağlamlaştırmak için diğer Tanrı inançlarını devre dışı bırakma mecburiyetinde olduklarını düşünürün dikkate almadığı açıktır.[91]

Schopenhauer'e göre farklı tarzlara ve amaçlara sahip olmasından dolayı dinin felsefeyle ilişkisinin tamamen kopuk olması, iki tarafın da menfaatinedir. Çünkü felsefe bilgiyle uğraşırken; din inanç üretmekle meşguldür. Ona göre inanç "bilmeme" üzerine temellenen bir yaklaşım olduğu için, sağlam bir yapıya sahip değildir. Bu nedenle din sağlam yapıya sahip felsefe temelli bilgiyle çatışmada yok olup gitme durumuyla baş başa kalabilir. Bunun sonucunda inanç, kendi selameti için felsefeyle çatışmaktan uzak kalmalı ve bireylerine bilgisizlik temelli inancına devamı telkin etmelidir.[92]

Bu, dinlerin yüksek hakikatlere ulaşma noktasında, inancın rolünü ön plana çıkarma teşebbüsüne yönelik bir eleştiri olarak kabul edilebilir.[93] Schopenhauer'in yüksek hakikatlere ulaşma olarak seçtiği tek yolun felsefe olması hasebiyle böyle bir eleştiriye gitmiş olması kendi yöntemine bağlılık olarak değerlendirilebilir. Felsefenin hakikate ulaşmada dinden daha başarılı bir yöntem sunduğu fikri, Budizm ve Hint dinlerinde onun ulaştığına benzer bir hakikatin var olduğu

[91] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 114.
[92] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 119.
[93] Schopenhauer, ***a*.g.e.,** s. 112.

yaklaşımıyla ters düşmektedir. Çünkü dinlerin bu hakikatleri felsefe yoluyla mı yoksa başka yollarla mı elde ettikleri konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmayan Schopenhauer'in, dinlerin hakikati elde etmekte kullandıkları yolu eleştirirken önyargılı davrandığı söylenebilir.

Dinin kaynağı olan vahye yönelik yorumlarında Schopenhauer, vahyin evrendeki oluşum ve değişimin elinde ızdırap çeken ve bir türlü buna anlam veremeyen insanoğluna bir çözüm önerisi sunma amacında olan din adamlarının bilgi kaynağı olduğunu ifade etmektedir. O vahyi insanlığın "çocukluk döneminin bir ürünü" olarak gördüğü için, bu dönemde böyle bir iddiada bulunabilecek hiç kimsenin olmadığını düşünmektedir. Çünkü böyle bir bilgi türünün varlığının iddiası, beraberinde bunun ifşasını zorunlu hale getireceği için kimsenin buna cüret edemeyeceğini düşünmektedir. Düşünürün, vahyi insanoğlunun düşünme kabiliyetinin düşük olduğu dönemlerde cevaplayamadığı sorulara karşılık gelen bir bilgi türü olarak görmesi felsefe ile din arasındaki uzlaşmaz bir kavganın olduğu kanaatine dayanmaktadır. Felsefenin olduğu yerde vahyin olamayacağı ve onun yokluğunda dinin etki alanını genişletebileceği düşüncesi, vahyin herhangi bir hakikat sunabilme kapasitesinden yoksun olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[94]

Schopenhauer'e göre, çok Tanrıcılık nasıl tabiatın belli bir bölümünün veya gücünün kişiselleştirilmesi ise tek Tanrı inancı da doğanın tümünün kişiselleştirilmesi olarak görülebilir. Tek Tanrı inancının bu anlamda putperestliğe benzediğini iddia etmektedir. Ona göre insanlar ister bir taş veya ağaca isterse de kişiselleştirilmiş soyut tek Tanrıya tapsın bunların putperestlik olmaları açısından aralarında bir farklılık yoktur. Tanrıya yönelik ister arzular sunulsun ya da herhangi bir canlı feda edilsin bunun putlara yapılmış bir yakarıştan farkı yoktur. Ona göre bu nedenle dinlerin mistik üstatları dinlerde bulunan ibadet ritüellerini kaldırmaya çalışmışlardır.[95]

Bu yaklaşım tek Tanrı inancının tüm evreni kapsayan bir Tanrı bilincinin sonucunda doğduğu fikrini taşımaktadır. Düşünür, tek Tanrı inancındaki soyutlamayı fark etmemiş gibi davransa da bu soyutlama aslında kişiselleştirme problemini çözen bir durumdur. Kişiselleştirme gibi görünen durumun Tanrıya yönelen zihnin, bilinç

[94] Schopenhauer, ***a.g.e.,*** s. 121-122.
[95] Schopenhauer, ***a.g.e***., s. 126.

açısından daha derin Tanrı algısını kavraması için atılmış ilk adım olarak görmek daha doğru olacaktır. Çünkü Kur'an'da "Nereye yönelirseniz yönelin o oradadır"[96] şeklindeki ifade insanları Tanrıyı kişiselleştirmenin doğuracağı problemlerden korumaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu anlamda, dinler insan aklının aşamalı kavrama süreçlerine sahip olduğu yaklaşımını kabul ederek sıradan bir insanın ancak kişiselleştirilmiş bir Tanrıyı anlayabileceği savından hareket etmektedir. Fakat daha sonra insan aklını Tanrının sonsuz ve her yerde oluşunu kavrayacak düzeye taşımaya çalışmaktadırlar.

Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerde var olan koşulsuz varlık düşüncesi birçok düşünürün felsefesinde temel nokta olma özelliğini sürekli koruduğunu düşünmektedir. Bu nedenle o, bu tarzı devam ettiren fikir adamlarının kitaplarını değersiz olarak görür. Schopenhauer felsefesinde koşulsuz varlığa benzeyen irade anlayışını savunmasına rağmen, böyle bir eleştiriyi yapması dikkat çekicidir. Buna neden olarak, teistik dinlerde var olan Tanrı inancının Schopenhauer'deki irade anlayışından içerik itibari ile farklı olması düşünülebilir. Tek Tanrılı dinlerde Tanrı soyut bir özelliğe sahip olmasına rağmen birçok dinî anlatımda somut benzetmelerin kullanılmış olması ve Tanrının insanla ilişkisinde daha insanî bir tavır sergilemesi, Schopenhauer'in irade anlayışıyla bağdaşmayan noktalar olarak ifade edilebilir. Schopenhauer için herhangi bir Tanrı anlayışının zorunlu olarak felsefenin imkânıyla elde edilmiş olması gerektiğinden, vahiyle ortaya konmuş bir Tanrı anlayışının kabul edilmesi mümkün değildir.[97]

Schopenhauer'in teist dinlere yaptığı eleştiri noktalarından biri de onların dünyaya karşı iyimser olmalarıdır. Düşünür, hayatta yaşananlar ile ilgili olarak kötümser tablo çizerek sahip olduğu felsefe anlayışını bunun üzerine kurmaya çalışmaktadır. Ona göre yaşama iyimser bakmak, var olan kötülüklerin üzerini örtmek anlamına geleceği için insanlarda hakikati elde etme imkânı bırakmamaktadır. Dinler hayatı yaşanır ve istenir bir şeymiş gibi gösterdikleri için insanları bitmez tükenmez varoluş ızdırabından kurtaramamaktadır. Bu sebeple Schopenhauer'e göre dinlerin insan zihnine hakikati sunmaları mümkün olmadığı için bu görev tamamıyla felsefeye kalmıştır. Felsefe, dinlerin insanların gözlerine

[96] Bakara, 2/115.
[97] Schopenhauer, ***Din Üzerine,*** s. 119.

hakikate karşı ürettikleri sahte ön yargıları yıkıp yaşam gerçeğini olabildiği çıplaklığıyla gösterme imkânına sahiptir. Dinlerin yaşamı onaylaması ve insanlara bunun Tanrının bir lütfu olduğu fikrini aşılaması, insanların yaşamda süregelen kötülüğü görmelerine engel olmaktadır. Bu anlamda Schopenhauer'in ahlâk felsefesi yaşamın kötü olduğu noktasından hareket ederek insanlara erdemli davranma yollarını sunmaktadır. Dinler ise yaşamın kusursuz bir Tanrının eseri olması nedeniyle insanlarda evrenin iyi olduğu inancına kaynaklık etmekte ve böylece de insanlara iyi davranış sergiletmek için çalışmaktadırlar.[98]

O, teist Tanrı inancına sıcak bakmadığı gibi panteist bir Tanrı anlayışına da çok yakın durmamaktadır. Ona göre "Dünya Tanrıdır" sözcüğü Tanrı kelimesinin belirsizliğini gidermekten ziyade dünya kelimesine eş anlamlı bir sözcük üretmekten daha öte bir şey içermez. Dilin yeni bir kelime alarak zenginleşmesi dışında bu ifadenin hiçbir şeye yaramadığını ifade etmektir. Aynı zamanda Ona göre "Tanrı Dünyadır" düşüncesi ileri sürüldüğünde önceki düşünceye göre bilinmeyen bir şeyin izini bilinen bir şeyle bulmaya çalıştığımız için daha fazla bir şey yapmış olabiliriz. Fakat bu da Tanrıyı yeryüzündeki bütün kötülüklerden sorumlu bir varlık yapar ki yaşamın daha üst bir anlam içerdiği düşüncesini tamamen yıkmış olur. Mevcut dünyayı ideal değer haline getirme gibi bir yanlışın ahlâkî değerleri tüketeceği ortadadır. Çünkü ahlâkî değerler genel itibariyle realiteyle çatışır durumda oldukları için onlara bağlılık, mevcuda yüz çevirmeyi beraberinde getirir. Oysa panteizm, mevcudu Tanrısallaştırarak ahlâkî değerlerin önemini yitirmesine neden olmaktadır.[99]

Schopenhauer'e göre Tanrı hakkında ne tür bir anlayışa sahip olunursa olunsun ondaki akıllı ve bilge olma özelliği göz ardı edilemez. Eğer Tanrıyı dünyada meydana gelen her şeyden sorumlu tutarsak onun akıllı ve bilge bir varlık olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Yeryüzünde yaşanan bu kadar kötülüğün izahı mümkün olmadığı için buna sebep olacak herhangi bir varlığın yeterli bir aklî yetiye sahip olduğunu ifade etmek zordur. Aynı zamanda panteizmin iyimser bir anlayış olduğunu vurgulayan Schopenhauer, böyle bir Tanrı anlayışının kabul edilip savunulmasını teist Tanrı anlayışını savunmaktan daha zor görmektedir. Teist dinler,

[98] Schopenhauer, ***a.g.e.,*** s. 147.
[99] Schopenhauer, ***a.g.e.,*** s. 176.

Tanrıyı bu evrenden belli yönlerden soyutladıkları için, "yaşamda niye bu kadar kötülük var?" sorusunu cevaplama imkânına daha fazla sahiptirler. Teist yaklaşım Tanrıya iyi sıfatını atfedip yaşama ait birçok yönden soyutlama düşüncesine sahip olduğu için, inandıkları Tanrıyı kötülüklerden uzak görme haklılığını savunabilirler.[100] Oysa panteizm, Tanrıyı tam da bu kötülüklerin merkezine yerleştirerek yaşama ait bütün problemleri Tanrıya da yansıtmaktadır. Düşünüre göre Tanrının sonsuz bir ızdırap içinde olduğuna yönelik panteist savunma da, bu problemi çözmeye bir dayanak olmaktan uzaktır.

Düşünür, insanın kendini anlama sürecinde Tanrı tasavvurunun büyük bir katkısı olduğunu da ifade etmektedir.[101] O, tarih süreci içerisinde kendini anlama sürecinde insanların Tanrı tasavvurunu kullanıp davranışlar konusunda değer üretmeyi başardığını ifade etmektedir. Ona göre Tanrı tasavvurunun, insanın kendini anlamada kullanması, ceza ve mükâfat düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu beraberinde öte dünya anlayışına da kaynaklık etmiştir. Tabi ki Schopenhauer'e göre Tanrının öte dünyada insanı cezalandıracağı duygusunun insanın eylemlerini ahlâkî anlamda yeterince yönlendirme kapasitesine sahip olmadığı açıktır. Çünkü, insan bilinci tamamen o an var olan ihtiyaçlara yönelik olduğu için o anda var olmayan bir durumu ahlâken göz önüne alması mümkün değildir. Yani ona göre, insanlar ölümden sonrasını düşünüp bugününü düzenleyebilecek soyut düşünme yeteneğine sahip değildir. İnsanların bilinç düzeyleri o kadar düşük bir düzeyde çalışır ki bedensel olarak o anda ihtiyaç duymadıkları bir şeyi dikkate almaları mümkün değildir. [102]

İnsanlardaki algılama düzeyinin düşüklüğüne rağmen din, insanların sahip olduğu zihinsel kapasitenin çok ötesinde soyut bir dünyanın varlığından bahsederek, insanları bu konuda etkilemeye çalışmaktadır. Oysa insanların ahlâkî anlamda bundan etkilenebilmesi için, o anda bilinci fiziksel yönden etkileyebilecek bir unsurun kullanılması gerekmektedir ki bunun sebebi insanların zihin dünyasının çoğunlukla biyolojik ihtiyaçların gereksinimi altında olmasıdır.[103] Oysa Tanrı inancı

[100] Schopenhauer, ***a.g.e.,*** s. 175.
[101] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 65.
[102] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** s. 50.
[103] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 236.

ve buna bağlı olarak öte dünya kabulü insanların fizyolojik ihtiyaçlarını mevcut anda karşılama imkânı sunmamaktadır.[104]

Bu noktada Schopenhauer'in dine yönelik yaptığı eleştiriyi kendi ahlâk düşüncesini oluştururken ne kadar dikkate aldığı ve bu konudaki tutarlılığını tespit etmek önemli görünmektedir. Sahip olduğu ahlâkî düşüncenin temellerinin felsefe kaynaklı olması ve vaaz nitelikli bir ahlâkî düşünceden çok metafizik yönelimli bir yaklaşımın peşinde olması düşünürün de bu konuda sıkıntılar yaşadığını söylemek için yeterli görünmektedir. Çünkü felsefî olan her yaklaşım, insanların günlük yaşamından uzak bir yapıda olacağı için insanların davranışlarını çok fazla yönlendirebileceğini söylemek doğru görünmemektedir. İnsanların çoğunun filister (düşünme kapasitesinden yoksun) olduğu eleştirisinde bulunan Schopenhauer, dinin davranış konusunda yönlendiremeyecek bir yapıda olduğunu iddia etmekle tutarlı görünmemektedir. Toplumun çoğunun sanat ve felsefeden uzak bir yaşam yaşadığı ve bu konularla hiçbir şekilde ilgilenmediği konusunda onları eleştirip sonradan da felsefî temelli bir ahlâk düşüncesi oluşturmak ve bunun daha uygulanır olduğunu iddia etmek dine yapılan eleştiriler ile tutarlı görünmemektedir.[105]

Schopenhauer, teist dinlerin öte dünyadaki ceza anlayışına karşılık olarak bu dünyadayken yapılanların cezalandırıldığı inancını taşımaktadır. Bu noktada düşünür Budist din anlayışında var olan ruh göçüne benzer bir yaklaşım içerisindedir. Evrenin kör bir iradenin sonucu olduğu düşüncesini taşıyan düşünür, bu iradenin sürekli var oluşu devam ettirmesi sebebiyle yok olma veya yeni bir dünyada yeniden dirilme inancı yerine bu dünyada yaşama yeniden farklı bir düzeyde geri dönüşün olduğu inancını taşımaktadır. Evreni bitmeyen tükenmeyen bir oluş süreci olarak kabul eden düşünürün, bu var oluş zincirinin yerine başka bir dünyanın var olacağı düşüncesini sahip olduğu felsefî yaklaşım nedeniyle kabul etmesi mümkün değildir. O, bunun yerine Budist din anlayışında var olana benzer şekilde evrende kesintisiz varoluş zincirinin devam ettiğini ve bunun sonucunda oluş sürecinde insanların yaptıklarına karşılık ceza çektiklerini ifade etmektedir.[106]

---

[104] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 70-71.
[105] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer,** p. 80.
[106] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset üzerine,** s. 63.

Ona göre Batı felsefesinin insan ve ahlâk konusunda gerçekçi çözümlemeler yapamamasının asıl nedeni, Batı felsefesinin Yahudi düşüncesinin bir yorumu olmasından kaynaklanmaktadır[107]. Yahudilik'teki hayata yönelik iyimser yaklaşımın, Batı düşünce tarihinde insanı ve ahlâkı doğru anlamanın önünde büyük bir engel olarak görmektedir. Ona göre Batı düşünce dünyasında Leibniz'in göklere çıkarılıp özellikle Kant'ın göz ardı edilmesinin altında Kant'ın Yahudi mitolojisini felsefe olarak görmemesi yatmaktadır. Batı düşüncesinin Yahudi iyimserliğini felsefî temel olarak alması, insanın davranışlarının altında yatan temel eğilimlerini görememesine sebep olmuştur. Ayrıca evreni metafizik olarak doğru yere koyamamasının sebebinin de, felsefî olarak zihinlerde var olan evren hakkındaki aşırı iyimserlik olduğunu söylemektedir. Çünkü evren kesinlikle yeterince iyi değildir. İyi olmadığının zorlukla ayakta durmasından anlaşılabileceğini düşünen filozofa göre, eğer biraz daha kötü olsaydı yok olup giderdi. Bu açıdan yaşamın en temel özelliği olan kötülüğün filozoflar tarafından görülmemiş olması felsefelerinin hakikate ulaşmasına engel olmuştur.[108]

Schopenhauer, evrenin Tanrının bir tecellisi olduğu fikrine de ahlâk düşüncesine zarar vereceği için, karşı çıkmaktadır. Ona göre evrendeki her şey, eğer Tanrının bir tecellisi ise her şeyin aynı zamanda Tanrısal ve kusursuz olması gerekirdi.[109] Bu anlamda evrende iyi-kötü, değerli-değersiz ve olumlu-olumsuz ayrımı yapılamazdı. Ahlâkın en temel olgusu insanın evrendeki herhangi bir unsuru bu ayrıma tabi tutarak değerlendirmesidir. Aynı zamanda ahlâk, evrendeki her unsuru birbiriyle kıyaslayarak evrende bir değer hiyerarşisi oluşturmaktadır. Bu, evrendeki bütün olguların bir tasnife tabi tutularak ahlâkî değer yargılarına göre sınıflandırılması sonucuna götürür. Düşünüre göre eğer evrendeki her şey Tanrının bir tecellisi ise, doğadaki herhangi bir unsuru diğerine göre farklı değerlendirmek doğru değildir. Çünkü kaynağının Tanrı olması, her şeyin kusursuz olmasını beraberinde getirir ki, evrendeki bütün olguların aynı değere tabi tutulmasını zarurî kılar. Oysa ahlâk herhangi bir şeyi diğer bir şeyden daha değerli görme noktasına dayanır ki bu da evrende bazılarını diğerlerine tercih etmenin haklılığını doğurur.

[107] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 22.
[108] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 65.
[109] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 8.

Evrendeki her şeyin eşit ölçüde değerli olduğu düşüncesi ahlâkın kıyaslama ve değer biçme mantığına da uymaz. Bu nedenle eğer evrende her şeyi Tanrı kaynaklı görürsek doğadaki unsurları birbirinden değerli görme imkânımızın kalmaması ahlâk varlığını da gereksiz kılar. Çünkü ahlâkın varlığını gerekli kılan, evrende iyi ve kötü ayrımına sebep olan unsur ve durumların olmasıdır. Bu noktada düşünürün savundukları, filozofların her daim çözmeye çalıştıkları kötülük problemini akla getirmektedir.[110]

Schopenhauer, kötülük problemini ahlâka uygulayarak evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı inancının, ahlâk düşüncesini anlamsız kıldığı noktasında dinlere eleştiride bulunmaktadır. Bu, filozofa ait ahlâk düşüncesinin iyimserlik üzerine kurulamayacağı yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Ona göre herhangi bir ahlâk felsefesi evrenin kötü olduğu ve insanın doğuştan bencil olduğu gerçeğinden yola çıkmazsa asla hakikate ulaşamaz.[111]

Schopenhauer, evrenin tamamen kötü ve yaşamaya değmez bir yer olduğu fikrini sürekli gündeminde tutarak, bunu ortaya koyduğu felsefenin temel hakikati olarak göstermeye çalışır. Ona göre, ölümün olduğu bir hayatta yaşamanın verdiği ızdırap görüldüğünde, yaşamın ne derece kötülük barındırdığı açıkça tespit edilebilir. Schopenhauer insanın ve yaşamın var oluşunu anlamaya çalışırken bazen bu temel noktadan sapmalar gösterir. Örneğin, düşünür, yaşamda değişimin varlığını her şeyin değersizliğine ve anlamsızlığına sebep olan ana unsur olarak görmesine karşın; bazen de bunun yokluğunda insanların sahip olduklarını kaybetmemesi nedeniyle büyük bir kibre kapılacaklarını düşünmektedir. İnsanların, zayıflıklarını ve ellerindekilerin değersizliğini çoğunlukla yaşamda var olan değişim ve yok oluşun sonucunda öğrenebildiklerini ifade eden düşünür, var oluşun insanı eğiten bir yönünün olduğunu da belirtmiş olmaktadır.[112] Zamanın insanı sürekli koşturan yönü olmasaydı insanın içine düşeceği can sıkıntısının insan için dayanılmaz derecelere varabileceğini ifade eden düşünür, ızdırap kaynağı olan değişimin insanı büyük problemden kurtardığı gerçeğini iddia etmektedir. Ona göre, geminin deniz üzerinde batmadan yoluna devam edebilmesi için iki yönlü ihtiyaç duyduğu ağırlık dengesine

[110] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 13.
[111] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 27.
[112] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 5.

benzer şekilde hayatın dengeli bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için, kötülüğün hayatta zorunlu olarak var olması gerekir.[113]

Bu yaklaşımı nedeniyle filozof, "mümkün evrenler teorisine" karşı çıkarken savunduğu, Tanrının aynı zamanda "ihtimalleri" de yaratabileceği eleştirisi, bu noktada bir çıkmaza düşmektedir. Filozof, yaşamın dengeli bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi için, ızdırap ve can sıkıntısı sarkacında yaşamın devam etmesi gerektiği fikrini beyan etmiş bulunmaktadır. Eserlerinde yaşamdaki dayanılmaz kötülüğün, hayatın ızdırap ve can sıkıntısı sarkacında bireye mutluluk vermediğini ifade eden düşünür, bunun yaşamda adil ve daha büyük acıların yaşanmaması için gerekli olduğunu düşünmektedir. Schopenhauer, bu yüzden hayatın büyük acı ve kötülüklere neden olmamak için küçük acılara başvurmakta olduğunu iddia etmektedir. Bu, yaşamın büyük acılar ve kötülükler barındırdığı eleştirisine ve yaşamın insanın aleyhine kurgulandığı yaklaşımına ters görünmektedir.[114]

Schopenhauer kötülük problemi tartışmasında sonuç itibariyle Tanrının olmadığı ve evrenin yoğun kötülük barındırdığı düşüncesini savunmaktadır. O, Tanrıyla kötülüğün bir arada bulunamayacağı tartışmasında teistik dinlere benzemeyen bir tarzda kötülüğün olmadığı fikri yerine Tanrının olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Onun açısından kötülüğün olmadığı fikrini savunmak mümkün değildir. Ona göre evreni meydana getiren iradenin tamamen kötü olması nedeniyle evren metafizik bir kötülük taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında, evreni meydana getiren kör iradenin kötü olduğu düşüncesinin, Schopenhauer'e ait ahlâk ve evren anlayışını şekillendiren ana unsur olduğu tespit edilebilir. Evrenin iyilik üzerine kurulmadığı ve yaşamın her yerinde tamamen kötülüğün hâkim olduğu yaklaşımı, Schopenhauer'in teist Tanrı inancıyla uzlaşamadığı ana nokta olmuştur. Bu yaklaşımı nedeniyle Schopenhauer, ahlâkla ilgili her noktada tek Tanrı inancının sonucu olan iyi olan Tanrının yarattığı evrenin de iyi olacağı düşüncesi hasebiyle teist dinlere karşı çıkmıştır.[115]

Schopenhauer'e göre toplumda var olan yazgı ve kadercilik inancının tahlil edilip anlaşılması, insanın varoluş hakikatinin ortaya çıkarılması açısından büyük

[113] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 17.
[114] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 22.
[115] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 161-162.

önem taşımaktadır. Yazgı ve kaderciliğin aynı anlama sahip olmadığını ifade eden düşünüre göre yazgı, kör ve belirsiz bir gücün yaşamı belirlemesi ve kontrol etmesi anlamına gelirken, kaderci anlayış ise kendi içerisinde evreni yöneten bilinçli bir gücün varlığına işaret etmektedir.[116] O, kaderci anlayışın kendi içerisinde bireye hem özgür olma hem de Tanrı tarafından belirleniyor olma durumu atfettiğinden dolayı anlaşılmaz bir çelişkinin içerisine girildiğini iddia etmektedir. İnsanın Tanrı tarafından her yönüyle kontrol altında tutulduğunu söyleyen kaderciliğin diğer taraftan da özgür olduğunu açıklaması, çözülemez bir çelişkinin içerisine düştüğünün delilidir. Oysa insanın özgür olabilmesi için kendisinde asli bir varlık taşıması gerektiğini ifade eden düşünüre göre, Tanrının insanı her yönüyle belirlediği inancı insana böyle bir yönün atfedilebilmesine imkân bırakmamıştır.[117]

Bu yaklaşımının sonucu olarak filozof, insanın özgür olmadığı düşüncesini taşımaktadır. İnsanın kör bir irade tarafından belirlendiğini düşünen Schopenhauer, dindeki gibi bilinçli bir Tanrı anlayışına sahip olmadığı için herhangi bir çelişkiye düşmediği izlenimini vermektedir. Fakat insan özgür kabul edilmeden ahlâkî bir anlayışın nasıl ortaya konulacağı sorun olarak görülebilir. Çünkü ahlâkın temel unsurlarından biri tercihlerinde özgür olmak ve bunun sonucunda da sorumlu olmaktır. Schopenhauer'in, insan özgür kabul edilmeden, insanın davranışlarının nasıl ahlâkî anlamda yargılanabileceğini ortaya koyması gerekmektedir. Schopenhauer insanların sanatsal ve felsefî yönden anlama düzeylerini sert bir şekilde eleştirirken insanın özgürlüğüne inanma hissi uyandırmaktadır. İnsanların davranışlarını değerlendirirken yaptıkları konusunda onlara olabildiğince sorumluluk yüklerken felsefî anlamda ahlâkî tartışmalara gelindiğinde ise insanların eylemlerinde özgür olmadıklarını savunmak, tutarlı görünmemektedir.

Schopenhauer için dinin normal yaşantıdaki yansımalarını din-ahlâk ilişkisi açısından değerlendirmek önemli görünmektedir. Ona göre dinin pratik ve maddî yaşama müdahale unsurlarından birinin yemin olduğu söylenebilir. Filozof insanların sahip oldukları birçok noktada karşıdakinin kendi dinî değerlerine samimiyetle bağlı olmasının iyi bir şey olmadığı düşüncesini taşımaktadır. Aynı zamanda o, Tanrı inancının olmadığı bir dünyada yeminin durumunun ne olacağı konusunda merak

[116] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 75.
[117] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 74.

taşıdığını ifade etmektedir. Düşünüre göre yeminin varlığındaki asıl amaç, insanlar arasında var olan ikiyüzlülüğe karşı koyma çabasıdır. Yemin nedeniyle insanların daha dürüst davranacakları beklentisi, yeminin toplumsal gücünü göstermektedir. Sıradan insanın yaşamında ikiyüzlülüğün olabildiğince fazla olması nedeniyle, toplum kendini ikiyüzlülüğe karşı koruyabilme adına yemine başvurmaktadır. Din, bu noktada insanların kolayca çiğneyemeyeceği değerleri üretebildiği için, insanlar arasında ikiyüzlülüğe karşı korunabilmede daha fazla imkân sunmaktadır. Schopenhauer'in dinin ahlâkî anlamda insanlar üzerinde etkili olabilecek herhangi bir unsura sahip olmadığı eleştirisinden farklı bir şekilde, yemin konusunda dinin daha etkili bir araca sahip olduğunu ifade etmektedir.[118]

Dinin normal yaşantıda insanları ahlâkî davranmaya yönlendirmede başarısız olduğu eleştirisini yapan düşünürün, yemin noktasında dinlerin daha etkili olduğuna yönelik yaklaşımının anlaşılması önemli görünmektedir. Yeminde, insanları daha dürüst davranmaya sürükleyen noktanın diğer yönlerden de insanları ahlâkî davranmaya yöneltmesi gerektiğini düşünmek mümkündür. Fakat düşünürün yemin konusunda dinin daha etkili olduğunu ifade ederken dinle ilgili diğer noktalarda farklı düşünme sebebini anlayabilmek için bu iki noktada kullandığı yöntem farklılığının tespit edilmesi gerekmektedir. Dinin insanları ahlâkî anlamda fazlaca etkileyemediği iddiasının insanların bencil olduğu temelinden hareketle soyut bir çıkarım olduğu ifade edilebilir. Oysa yemin konusundaki tespitlerinin daha çok gözlemlere dayandığı söylenirse; neden böyle bir farklılığın ortaya çıktığını tespit etmek daha kolay olacaktır. Bu nedenle dinin hayata yansımadaki başarısının tespitinde gözlemlerin kullanılması, daha doğru sonuçlar doğuracaktır. Din ile ilgili teorik tartışmaların yanlış sonuçlara götürebileceği gerçeği, düşünürün din ile ilgili yaklaşımlarından anlaşılabilir. Çünkü dinin ahlâkî anlamda insanları yönlendirmede kullandığı unsur ile yeminde kullandığı nokta arasında bir fark görünmemektedir. İkisinde de daha çok Tanrıya samimi bir bağlanış ve kutsallara karşı içsel bir saygının ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Böyle olunca, yeminle ahlâkî konuları birbirinden tamamen farklı değerlendirmek doğru görünmemektedir.[119]

---

[118] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 125.
[119] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 125.

Schopenhauer, yaşam ve evrende bulunan kötülükleri ifade ettiği için kendi felsefesinin insanlara sevimsiz ve acı geldiğini ifade etmektedir. Buna karşın insanların çoğunun hakikati değil de kendilerine sevimli gelebilecek ve hayatın acılarını unutturacak felsefelerin peşine düştüğünü ve bu felsefelerin daha fazla kabul edilip ünlendiğini söylemektedir. Din adamlarının da gerçeği söylemek yerine insanlara acılarını hatırlatmayan veya gelecek konusunda onları hayatın yaşamaya değer olduğunu gösteren umutlarla kandırdığını düşünmektedir. Onun yerine gerçeği söylemenin insanlar için dayanılmaz olduğunu, bu nedenle gerçeği dinlemek istemediklerini ifade eden düşünür bu noktada kendi felsefesinin hakikatin örtüsünü kaldıran bir düşünce biçimi olduğunu söylemektedir.[120] Kendisinin insanları memnun etmek ve insanlardan övgü elde etmek için felsefe yapmadığını, bundan hoşlanmayanların gidip din adamlarından hoşlanacakları felsefeyi sipariş edebileceklerini ifade etmektedir. Düşünür, burada dinin insanlara hakikati değil de teselli edici bir şeyleri sunduğu ve insanları oyaladığını düşünmektedir. Hayatın apaçık gerçeğinin din tarafından insanlardan gizlendiğini ilk kez insanlara bu açıklıkta kendisinin ifade ettiğini söylemektedir. Dinin hakikati gizleyerek insanlar üzerinde bir egemenlik kurduğunu, buna sebep olanın da insanların hayatın dayanılmaz acılarını felsefe yoluyla bilmek yerine, dinin aldatıcı tesellileriyle mutlu olma isteklerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Gerçekte dinde, yaşamın her yönüyle iyi olduğunun onaylandığı fikri de tartışmalıdır. İnsanların tercihlerini dünyadan değil de Tanrıdan yana kullanmalarını isteyen dinler bir yandan insanı yanlışa sürükleyenin dünya olduğu fikrini taşımaktayken, diğer bir yandan da insanla Tanrı arasındaki en önemli bağlardan birinin de dünya üzerindeki onun yaratıcılığını gösteren olgular olduğunu beyan etmektedir. Dinin kötülediği unsurun, dünyanın bizzat varlığı yerine ona yönelik insanî tutumların olduğu açıktır. Dinler, dünyanın Tanrı inancını destekleyen bir olgu olmaktan çıktığında insanları kötülüğe sürüklediğini söylerler. Bu anlamda dinler dünyanın ne kendinden tamamen iyi olduğu ne de tamamen kötü olduğu fikrine sahiptirler.

Schopenhauer, yaşamdaki bütün bu kötülüklere rağmen, insanın sapasağlam durmasının temelinde, insanın sonsuzluktan pay almasının katkısının olduğunu

[120] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 29.

düşünmektedir. Schopenhauer, her ne kadar teist Tanrı inancını benimsemese de, sahip olduğu irade düşüncesinde Tanrıyı anımsatan bir sonsuzluk fikrine sahiptir.[121] Dünya yaşamında insanın değer verdiği her şeyin zaman tarafından tüketilmesine rağmen insanın hâlâ ruh sağlığını korumasını kendisinde barındırdığı bu sonsuzluk hissesine bağlamaktadır. Yaşam her ne kadar insana içinden çıkılması zor kötülükler vermişse de, bununla baş edecek bazı noktalarla donanma imkânı da sağlamıştır. Ahlâk ve sanatı yaşamın kötülükleriyle mücadele etme unsurları olarak gören Schopenhauer, insanın bu umutsuzluktan kurtulamayacağı fikrini de savunmaz. İnsanı yaşam ızdırabına karşı koruyan felsefî ve ahlâkî bir yolun olabileceği düşüncesi, Schopenhauer'in, felsefesindeki aşırı kötümser unsurları bazı noktalarda farklılaştırmasına sebep olmuştur.[122]

Schopenhauer, hayatı anlamlandırma ve felsefî açıdan değerlendirmede din ile bazı noktalarda benzer fikirler ileri sürmüştür. O dünyayı sadece maddî açıdan değerlendirip, hayatın manevî derinliğe sahip olmadığı düşüncesini ileri sürmenin hataların en büyüğü olduğu fikrine sahiptir. Bütün dinlerde manevî bir derinlik arama çabası yaşamın en önemli değeri olarak görülmektedir. Bu açıdan dinler kişinin yaşamında manevî derinlikler elde etmesini ve bu manevî derinlikleri bütün hareketlerine yansıtmasını ister. Dinler genellikle insanları hakikati kabul etmeye çağırdıklarında, ilk önce manevî bir hakikati kabul etmelerini ister. Dinlerin, mensuplarından kabul etmelerini istediği manevî hakikat, genellikle o din için vazgeçilmez ve din anlayışının temeli olarak kabul edilebilecek hakikattir. Dinlerin, şahıstan başlangıçta kabul etmelerini istediği hakikat, dinin diğer tüm noktalarının anlaşılmasını sağlamak amacıyla var olan bir hakikattir. Bu yönden dinler insanları her yönüyle manevî hakikatleri kabul etmeye ve yaşamaya davet ederler. Schopenhauer'de bu konuda dinler ile aynı temel noktayı paylaşır bir şekilde manevî değerlerin hayatı anlamada vazgeçilmez unsurlar olduğunu ifade etmektedir. Dinler de yaşamı anlamlandırmada fiziksel unsurları tek ölçüt kabul etmeyi hakikate yapılabilecek en büyük haksızlık olarak kabul etmektedirler.[123] Dinler yaşamın anlamını, maddî unsurların bilimsel çözümlemesi vasıtasıyla veya maddî unsurların

[121] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 64.
[122] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 5.
[123] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 88.

laboratuvar ortamında sınanıp matematik değerler vasıtasıyla ifade edilmesi tarzında ortaya çıkarılabilecek bir şey olarak görmezler. Schopenhauer bu konuda dinlerden daha sert bir tavırla, yaşamın hakikat yönünün maddî ve fiziksel unsurlar aracılığıyla anlaşılma çabasını tahkir etmektedir. Ona göre evren iradenin bitmez tükenmez var oluş arzusuyla açıklanmalıdır ki bu da en güzel şekilde kendini insanda göstermektedir. Hakikat, kendisini en güzel ve en yüksek düzeyde insanda ifade ediyorsa, o halde hakikati anlamanın en iyi yolu insanı anlamadan geçer. Bu da kendini insan zihninin ve ruhunun derinliklerinde saklamaktadır.[124]

2) Düşüş Teolojisinin Sonucu Olarak "Asli Günah"

Schopenhauer sahip olduğu irade anlayışı nedeniyle tek Tanrılı dinlere sıcak bir yaklaşım sergilememektedir. Düşünür, dinlerin insanlara sunduğu Tanrı anlayışının evreni ve insanı anlamada yetersiz olduğu yaklaşımını savunmaktadır. Ona göre teist dinler, Tanrıyı insan şeklinde tanıttıkları için insanoğlunun evren hakkında manevî bir derinliğe ulaşmasına engel olmuştur. Aynı zamanda Tanrının insan suretinde tanıtılması insanlar arasında Tanrının kıskanç olduğu fikrini geliştirmiş ve diğer din mensuplarına karşı olumsuz tavırlara sebep olmuştur.[125] Bu nedenle Schopenhauer'da teist anlamda bir Tanrının varlığına inanç olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bunun yerine uzak doğu dinlerine benzer bir inanç taşımaktadır. O, iradenin varlığı hakkında teist dinlerde Tanrının özelliklerini anlatma tarzında herhangi bir tanıtma çabası sergilememektedir. O, bütün evrenin iradenin var olma arzusunun bir sonucu olduğu ve bu iradenin evreni yaratmasının herhangi bir bilinçli nedeninin olmadığını ifade etmektedir. Düşünürün teist dinlerin Tanrı anlayışıyla çatışan bu yaklaşımları yüzünden tek Tanrılı dinlere bakışı olumlu değildir.[126]

Schopenhauer'in yaşadığı ortamda baskın dinin Hıristiyanlık olması, onun dinlere yaklaşımını derinden etkilemiş görünmektedir. Hıristiyanlık'taki İsa figüründen anlaşılacağı üzere Tanrının insan şeklinde resmedilebileceği düşüncesi Schopenhauer'u teist Tanrı anlayışına karşı muhalif bir çizgiye sürüklemiştir. Hıristiyanlığın tarih süreci içersinde evrimi ve toplumla ilişkisi düşünürün dinlere

[124] Bhikkhu Ñáóájìvako, **Schopenhauer and Buddhism,** p. 28.
[125] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 176.
[126] Schopenhauer, **The World As Will And Idea,** p. 145.

yaklaşımını etkileyen nedenlerden görünmektedir. Bu noktalarda Schopenhauer'in teist olarak nitelenebilecek dinlerin kendilerine özel bir düşünüş ve tarihsel süreçlerinin olduğunu görmesi gerektiği söylenebilir. Fakat Yahudilik ve onun devamı olarak değerlendirdiği İslam hakkındaki fikirleri Hıristiyanlık dininin yarattığı olumsuz sonuçların etkisi altında şekillenmiştir.[127]

Schopenhauer, Yahudiliğin sahip olduğu Tanrı inancı ve teolojik yapısı nedeniyle bu dine karşı sert bir tavır ortaya koymaktadır. Düşünür, evrenin insan için tahammül edilemez kötülükler barındırdığı gerçeğini göz ardı eden her türlü yaklaşıma karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir. O Yahudilikte var olan Tanrının sefalet dolu bu evreni yaratıp sonra köşesine çekildiği inancını kesinlikle kabul edilemez bulur. Tanrı, eğer iyi bir yaratıcı ise, evrenin bu kadar kötülükle dolu olmasına rağmen hayattan elini eteğini çekmesi asla kabul edilemez.[128] İnsanlığı yaratıp bu kötülüklerin ortasında yüz üstü terk eden bir Tanrıyı inanılmaya değer olduğu konusunda Yahudilik teolojisine karşı sert bir şekilde eleştirir. Yahudilik inancının sonsuzluk fikrini anımsatacak herhangi bir yaklaşım taşımamasının sonucu olarak evreni sonsuz bir oluş ve sürekli bir hareket olarak değerlendirmemekte, bu da din mensuplarının hakikate ulaşmasına engel olmaktadır. Yahudilik, sonsuzluk fikrine sahip olamadığı için evrenin hakikatini görme imkânına sahip değildir. O yeryüzünün acı, sefalet ve kötülüklerin yeri olduğu fikrine uyumlu bulduğu için sadece düşüş teolojisine sıcak bakmaktadır. Ona göre düşüş teolojisi, tek Tanrılı dinlerdeki dünya yaşamının yapılan bir günahın cezası olacak kadar kötü olduğunu kabul etmesidir.[129]

Schopenhauer dünya yaşamının ve insanın ahlâkî dünyasının, evrenin kötü olduğu fikrine sahip olunduğunda anlaşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre, eğer herhangi bir dinî öğreti Budizm'in büyük günahlara yaklaşımı gibi kötülükleri temel nokta edinemezse o insanları hakikat adına aldatmaktan başka bir şey yapamayacaktır.[130] Bu anlamda teist dinlerin Tanrıyı şahıslaştırması ve bu Tanrının mükemmel bir şekilde iyi olduğu fikri, evreni ve insanın hakikatini açıklamaya

[127] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 52.
[128] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 30.
[129] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 163.
[130] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**., s. 30.

yetmez. Bu nedenle ona göre tek Tanrılı dinler gerçeğin yerine insanlara iyimserlik ilham edip hakikat konusunda onları oyalamaktan başka bir şey yapmamıştır.[131]

Düşüş teolojisi tek Tanrılı dinlerin dünyayı insanlar için bir sürgün yeri olduğunu ve bu dünyada mutluluğun mümkün olmadığını kabul etmelerinin açık göstergesidir. Bu anlamda dinler, dünya yaşamını insan için cennette işlenen günahın cezasının çekildiği bir sürgün yeri olarak kabul etmektedir. Peygamberler aracılığıyla gönderilen mesajın amacı bu duruma düşen insanı tekrar vatanı olan cennete geri götürme olarak tespit edilebilir.

Schopenhauer'e göre de bu dünya olsa olsa bir ceza çekme yeri olarak kabul edilebilecek bir yapıya sahiptir. Tek Tanrılı dinlerin düşüş teolojisiyle aynı fikri paylaşan Schopenhauer'a göre Hıristiyanlık dışında diğer dinler bu gerçeği ifade etmelerine rağmen dini anlayışı oluştururken çok da dikkat ettikleri bir nokta olmamıştır. Onun yerine dünyayı sürgün yeri olarak değil de Tanrının sahip olduğu bütün iyilikleri yansıttığı bir mekân olarak algılamışlardır. Bu anlamda Schopenhauer bu noktada kötümserliğine yakınlığı nedeniyle Hıristiyanlığın "düşüş" ve bunun sonucunda tüm insanların genlerine sinmiş olan "aslî günah" anlayışına olumlu yaklaşmaktadır.[132]Ona göre yaşamdaki ızdırap ve can sıkıntısının kaynağı aslî günahın sonucunda yaşanan sürgün hayatı olan dünya yaşamıdır.

Hıristiyanlık, cennette işlenen günahın sonucunda meydana gelen düşüş olayını ve İsa Mesih'in kurban edilmesiyle günahların kefaret yoluyla affedildiği düşüncesini kurtuluş inancıyla sonuçlandırmaktadır. Tanrı bizim elimizle yaptığımız günahın sonucunda çektiğimiz acılara razı olmayıp bu acı dolu dünyaya ek olarak bir de cehennem ızdırabını yaşamamız için oğlunu kurban etmiştir. Oğlunu insanların günahının kefareti olarak kurban etmesi, Tanrının insana olan sevgisini ve merhametini göstermesi açısından önemli görünmektedir. Bu sevgi ve merhamet anlayışı Schopenhauer'e göre Hıristiyanlıkta sevgi, umut ve inanç şeklinde teolojik erdemler olarak kendini göstermiştir.[133] Düşünüre göre bu erdemlerin tarih süreci boyunca Hıristiyan din adamları ve mensupları tarafından ne kadar doğru uygulandığı şüpheli bir durum arz etmektedir. Tarih boyunca yapılan din savaşları ve

[131] Schopenhauer, "**On the Sufferings of the World" German Classic,** p. 79.
[132] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 163.
[133] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 23.

din adına yaşatılan acılar, bu teolojik erdemlerin doğru uygulanmadığının apaçık göstergesi olarak kabul edilebilir. İsa'nın şahsında kendini gösteren ve daha sonraları Hıristiyanlığın teolojik erdemleri olarak kabul edilen bu erdemlerin çiğnenme sebebinin ortaya konması, Hıristiyanlıktaki düşüş teolojisiyle teolojik erdemler ve uygulamalar arasındaki ilişkiyi tespit etmek açısından önemli görünmektedir.

Hıristiyanlığın kendisinden önceki dini anlayış olan Yahudilikteki sert ve acımasız yasa anlayışına karşı merhamet ve sevgiyi ön plana çıkardığı bilinmektedir. İsa'nın şahsında şekillenen sevgi ve merhamet değerleri daha sonra İsa'nın Hıristiyanlık inancına göre çarmıha gerilmesinde Tanrı tarafından açıkça tasdik edilir. Tanrının kendi oğlunu sevgi ve merhamet adına inanan insanlar için feda ettiği düşüncesi, sonradan oluşacak Hıristiyanlık teolojisinde ahlâkî değerlerin en önemlisi olarak görülecek üç teolojik erdeme kaynaklık edecektir. Fakat Hıristiyanlıkta İsa'nın Tanrının oğlu olması, bir yönden Tanrının sevgi ve merhametini göstermesi adına büyük bir etki yaratırken, diğer yönden kilise için Tanrının adına her türlü yetkiyi kullanma hakkı doğurmaktadır ki teolojik erdemlerin tarih boyunca kilise tarafından doğru uygulanmamasına kapı aralamıştır. Tanrının kendi oğlunu insanlar için feda etmesi Hıristiyanlık inancının diğer inanç sahiplerine karşı merhamet ve sevgi dolu bir yaklaşıma yöneltmesi gerekirken haçlı seferlerinde başı çeken unsur haline getirilmiştir. Kilise, İsa'nın kurban edilmesinin sonucunda meydan gelen trajik ve duygusal bir olayı, insanlar üzerinde otoritesini kurmak ve siyaset üzerinde belirleyici olma yetkisini elde etmek için tarih boyunca kullanmıştır. Bu da, kilisenin İsa'nın kontrolünde olduğu inancı ve aynı zamanda Tanrısal bir konuma sahip dini kurum haline getirip aldığı kararların tartışılmasına engel olmuştur. Oysa hangi konumda olursa olsun bu kurumların başındakilerin insani zaafları taşıdığı ve herhangi Tanrısal bir yönlendirmeye sahip olmadıkları inancı taşınması teolojik erdemlerin uygulanması için daha doğru bir zemin yaratırdı. Bunun yerine İsa'nın Tanrının oğlu olduğu ve insanların günahı adına kefaret ödediği inancı ve kendisinin yerine kurumsal olarak kiliseyi bıraktığı düşüncesi Hıristiyanlıkta teolojik erdemlere uygulanma imkânı bırakmamıştır.[134]

[134] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 102.

Schopenhauer, Hıristiyanlık düşüncesinin oluşma sürecinde asli günah anlayışına dayalı kötümserlikle, Yahudilikten kaynaklanan iyimserlik arasında büyük bir rekabetin yaşanmasına rağmen kötümserliğin temel felsefî argümanlarını meydana getiren Augustinusculuğun hâkim olduğunu ifade etmektedir. Kötümserliğin Hıristiyan teolojisine hâkim olması nedeniyle Budizm'e daha yakın bir çizgide olduğunu ifade eden düşünür, olumlu olarak değerlendirilebilecek dinler veya öğretilerin iyimser ya da kötümser olma açısından değerlendirilmesi gerektiği yaklaşımına uygun bir şekilde Hıristiyanlığa karşı pozitif bir tavır sergilemiştir. Bu açıdan bakıldığında ona göre Eski Ahit iyimser bir yapıda iken Yeni Ahit kötümser bir yapıdadır.[135] Bu nedenle Yeni Ahit hakikati ortaya koymada daha başarılı bir durumda görünmektedir. Gerçi düşünüre göre son dönemlerde Hıristiyanlığı Yahudiliğin sığ iyimserliğine göre yorumlamaya çalışan insanlar mevcuttur. Ona göre bu çaba içerisinde olanlar Hıristiyanlıktaki düşüş teolojisinin derinliğinden yoksun oldukları için bunu yapmaktadırlar.[136]

Schopenhauer'in Hıristiyanlığa yönelik yaptığı eleştiriler, Hıristiyanlığın Yahudiliğin etkisinden tamamen kurtulamamış olmasına yöneliktir. Hıristiyanlık Yahudilikten aldığı dogmaları yüceltip alegorik bir şekilde sıradan insanların kolayca iman etmesini sağlayacak bir şekle sokmuştur. Bu alegorik yapının temelinde inancın bir sır olduğu düşüncesi yatmaktadır. Herhangi bir inanç kendini sırlı bir yapıya büründürdü mü insanlara bunu kabul ettirebilmek için felsefî izahlara ihtiyaç duymaz. Felsefî izahların yerine sıradan halk kitlelerine inanmayı ve umut etmeyi vaaz ederek varlığını devam ettirmeye çalışır. Bu nedenle Schopenhauer mecazi ve temsili bir dilin kullanılmasını felsefî anlamda izaha gücü yetmeyenlere bazı dini dogmaların örtülü bir şekilde kabul ettirilme süreci olarak bakmaktadır. Din, uyduruk mitolojik bir dille sıradan insanların metafizik ihtiyacını karşılamakta ve bir anlamda felsefî hakikatlerin ortaya çıkmasını engellemektedir.[137]

Düşünüre göre, dinlerde insanların metafizik ihtiyaçlarını karşılamaya uygun gelen bir yaklaşım da Hıristiyanlıktaki şeytan figürünün Tanrı karşısında kötülüğün dayanağı olarak kabul edilebilecek bir varlığa dönüştürülmesidir. Yeryüzündeki acı

[135] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 147.
[136] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 162.
[137] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 124.

ve kötülük suçunun Tanrıya değil de başka varlığa atfedilebilmesi için şeytanın icad edildiğini ifade eden Schoepnahauer'e göre eğer akılcılar şeytan düşüncesini değiştirmeye kalkarlarsa dinin sütunlarından birini yerinden edeceklerdir ki bu da yapının zarar görmesine sebep olacaktır. Bu anlamda Şeytan, teizme kötülük problemi noktasında kendisini haklı çıkaracağı bir imkân sunmaktadır.[138]Schopenhauer, Hıristiyanlığın bir Şeytan-Tanrı düalizmi yaratarak insanın Tanrıya kusursuz bir varlık olarak bakmasını sağlamaya çalıştığını özellikle ifade etmektedir.

Schopenhauer Hıristiyan din adamlarının diğer din mensuplarını Hıristiyanlığa çekmek için verdikleri mücadeleyi eleştirmektedir. Ona göre bu isteğe, teist Tanrının kıskanç bir yapıda olmasından ileri gelen, diğer Tanrıları yok etme eğilimi olarak bakılabilir. Hıristiyan din adamlarının verdiği bu çabanın nedeni Tanrılarını, yeryüzünde inanılan tek Tanrı haline getirmektir. Ayrıca O, Tanrıya inanan insanların başka Tanrıya inanan insanları hâkimiyeti altına alarak dünya üzerinde yegâne güç olma isteğine sahip olduklarını da ifade etmektedir. Ona göre bu yayılmacı din anlayışının altında yatan temel teolojik neden, Hıristiyanlık'ta var olan diğer din müntesiplerine İsa Mesih'in kurtarıcı mesajını iletme yönündeki teşviklerdir. Bu, bir yönüyle, kendi Tanrılarının hâkimiyetini sağlayarak kültür sömürüsü yaratıp, kendi isteklerinin hâkimiyetini sağlamaya yönelik bir amaçtır. Gerçi Schopenhauer, bu konuda Hıristiyan din adamlarının büyük başarısızlığa uğradığını ve büyük çabalara rağmen hiçbir başarı elde edemediklerini ifade etmektedir. Hatta diğer insanları, kendi dinlerine girmesi için dünyanın çeşitli bölgelerine giden Hıristiyan din adamlarının bir kısmının gittikleri bölgelerdeki dinlere hayran kaldıklarını ve kendi dinlerinin zayıflıklarının farkına vardıklarını ifade etmektedir.[139]

İsa Mesih'in kefaret teolojisini tüm insanlara yayma ve herkesi kilisenin egemenliği altına alma çabası, bir yönüyle tek Tanrı inancının getirdiği, diğer bir yönüyle de tüm insanlığa hükmetme isteğine karşılık gelen seküler ve global bir hedef olarak görülebilir. Teolojik yapısını manevî değerler üzerine bina etmiş bir dinin nasıl da böyle tamamen dünyevi olan bir hedefle bir işe girişmiş olduğunu

[138] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 133.
[139] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 56-57.

tespit edebilmek için Hıristiyanlığın tarihi sürecine bakmak gerekir. Teolojisi İsa Mesih'in yaşamı sürecinde değil de sonraki dönemlerde paganist Roma Devleti ile yaşanan mücadele sonucunda oluşmuş bir din olması hasebiyle teolojisinin içerisindeki maddî-manevî unsurların dengeli bir şekilde oluşmadığını söylemek mümkündür. İsa'nın mücadelesi, daha önceki peygamberlerin mesajlarını oluşturdukları tarih perspektifine göre yorumlayıp, mesajın özüne uygun olmayan bir şekilde vaaz eden Yahudi din adamlarına yönelikti. Bu nedenle mesajın amacı Yahudi gelenekteki yanlışlıkları yeniden mesajın özüne uygun bir şekilde oluşturmaktı. Fakat kendisinden sonra mesajın ulaştırılmaya çalışıldığı kesim farklılaşarak paganist geleneğin mensupları olan Romalılar haline geldi. Bu süreç mesajın sahibi olan İsa'nın kontrolünde gerçekleşmediği ve daha önce inen mesajın paganist kültürle tevhidi bir mücadele vermeye de uygun olmadığı düşünülürse Hıristiyanlığın neden dünyadan kopuk bir din anlayışı geliştirdiğini ya da bazen de neden maddî unsurlarla hareket ettiğini anlamak kolaylaşacaktır

3) Tek Tanrı ve İrade Bağlamında Ahlâk

Schopenhauer yoğun bir çabayla insan eylemlerinin altında yatan temel etkenleri tespit edip, insanların iyi ve erdemli davranmalarını sağlayacak unsurları ortaya koymaya çalışmaktadır. Davranış sergilerken birçok nedenle hareket ettiği gözlenebilen insanın, temelde hangi unsurun onun bütün davranışlarına kaynaklık ettiğini tespit etmek, ortaya konacak ahlâk düşüncesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca sıradan insanların bütün davranışlarını yönlendiren ana unsuru tespit etmenin önemi kadar iyi ve erdemli insanın hangi etkenlerle hareket ettiğini tespit etmek de bir o kadar önemlidir. Schopenhauer gözlemlerine ve o güne kadar ki süregelen felsefî tartışmalara dayanarak iyi ve kötü insanların hangi duyguyla hareket ettiğini tespit etmeye büyük özen göstermektedir. Schopenhauer insanları yönlendiren ana unsuru tespit etmeye çalışırken olabildiğince gözlemlere dayanmaya çalışarak bu konuda soyut yaklaşımlara fazla değer vermemektedir.[140]

Schopenhauer, insan eylemlerinin fiziksel nedenlerle açıklanamayacağı düşüncesi sebebiyle insan davranışlarının hakikatinin insanın iç dünyasında aranması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre hakikat, onu fiziksel süreçlerle

[140] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 210.

sınırlandırılan bir yaklaşımla elde edilmesi mümkün değildir. Fiziksel süreçler yerine iradenin en üst nesnelleşme özelliğini taşıyan insanın zihin ve ruh dünyasına bakılması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde o, insan ve evren hakikatinin gerçek anlamda anlaşılmasının mümkün olamayacağı ve insan hakkında yanlış tespitler yapılacağını özellikle vurgulamaktadır.[141]

Bu arada Schopenhauer'in insan davranışları konusunda bir taraftan gözleme fazlaca değer verilmesi gerektiğini, diğer taraftan da insanın anlaşılabilmesi için iç dünyasının anlaşılması gerektiği ifadesi, tutarlı görünmemektedir. Fakat Schopenhauer gözlem ve kavramsallaştırma süreçleri birbirinden kopmayacak şekilde insan davranışlarının hem deneysel yönlerini hem de apriori yönlerini ortaya koyma çabası içerisindedir. İnsanın sıradan davranışlarının gözlenmesi yoluyla daha temelde yatan ve tüm davranışlarına yansıyan ana unsurları tespit etmeye büyük özen göstermektedir. Ona göre gözleme dayanmayan insan davranışları hakkındaki soyutlamalar, hakikati elde etmede yeterince bulguya sahip olamayacağı için yöntem olarak başarısız kalır. Aynı zamanda teoriye dönüşmeyen gözlemlerin de insan yaşamı noktasında temel hakikate ulaşması mümkün değildir. Çünkü hakikat kendini eylemler vasıtasıyla gösterse de hakikat eylemin kendisi olmadığı için hakikatin anlaşılıp ulaşılabilinmesi için kavramsallaştırılmaya ihtiyaç duymaktadır.[142]

Schopenhauer görünüm dünyasına yönelik yeter sebep ilkesi çerçevesinde bir teoriye sahiptir. Bu teoriye göre fenomenal dünyada var olan her şeyin meydana gelebilmesi için kendisini oluşturacak yeter bir nedene ihtiyaç vardır. Yani görünüm dünyasındaki hiçbir şey yeter bir neden olmaksızın var olamaz. Schopenhauer fenomenal dünyaya uyguladığı yeter sebep ilişkisini görünüm özelliğine sahip olduğu için insan davranışlarına da uygulamaktadır. Doğadaki nasıl her olayın ve hareketin bir yeter sebebi varsa insanın da davranışlarını meydana getiren yeter bir sebep vardır. İnsan da doğanın bir parçası olması ve kâinatla benzerlikler taşıması sebebiyle davranışlarının açıklanabilmesi için ona yön veren nedenlerin var olması makul görünmektedir. Çünkü insan bedeni fenomenal dünyaya ait bir unsur olması sebebiyle bu dünyanın bütün özelliklerini taşır.[143]

---

[141] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 13.
[142] Schopenhauer, **Üniversiteler ve Felsefe,** s. 20.
[143] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 8.

Schopenhauer insanın bir yönüyle irade âlemine, diğer bir yönüyle de fenomenal dünyaya ait olduğunu, bu özellikleri nedeni ile de iradenin nesnelleşmesinde mükemmel bir safhayı teşkil ettiğini ifade etmektedir. Bu nedenle insanın hem numen dünyasınının hem de fenomenal dünyanın özelliklerini taşıyan bir varlık olduğu göz önüne alınırsa, insanın anlaşılması hakikatin bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Schopenhauer hakikatin anlaşılmasında fiziki nedenlerin önemsizliği fikrine, fenomenal dünyaya ait özelliklerin gerçeğin tek nedeni olamayacağı fikri ile karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre fiziki dünya, iradenin nesnelleşme sürecinde alt düzeye tekabül etmektedir. Hakikatin en basit düzeyi olan fenomenal dünyanın, hakikatin ifşa edilmesinde çok fazla rolü yoktur. Çünkü insan iç dünyasında iradeyi mükemmel derecede barındırdığı için hakikatin ortaya konmasında büyük rol oynar.[144]

İnsan beden yönüyle fenomen dünyaya ait olduğu için fenomenal dünya tecrübesi insanda beden vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Beden insanın dünyayı ve evreni tecrübe ettiği yönü olması sebebiyle fenomenal dünyanın özelliklerini kendinde barındırmaktadır. İnsan zihninin algılama kaynağı insanın bedeni özellikleri vasıtasıyla doğadan aldığı verilerden oluşmaktadır. Yani iradenin ampirik yönünü beden ve bedenin numenal yönünü de akıl ve ruh oluşturmaktadır.[145]

Schopenhauer'e göre davranışların yeter sebep ilkelerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. *"Hiçbir davranış, daha önceki bir davranış tarafından tetiklenmeden gerçekleşmez. Bu durum tıpkı bir taşın, başka bir kuvvetin kendisine etki etmeden harekete geçmemesi gibidir.*[146]
2. *Bir davranış ortaya çıkacağı zaman, kendisinden daha kuvvetli bir davranış onu engellemediği sürece, bu davranışın ortaya çıkması kaçınılmazdır.*[147]
3. *İsteme duygusunu harekete geçiren şey, rahatlık ve acıdır. Bu durumu daha yakından tanımlarsak, buna " var olan bir rahatlığın bozulmaması ya da bir acıya maruz kalınması" da denilebilir. Kişi*

[144] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 8.
[145] Schopenhauer, **The World As Will And Idea,** p. 145.
[146] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** s. 202.
[147] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 202.

bir şey isterse, bunu ya rahatını korunması için yapar ya da olası bir acıyı engellemeye çalıştığı için yapar.[148]

4. *Görüldüğü gibi her davranış, acı ve rahatlığı algılayan bir varlık üzerine kuruludur.*[149]

5. *Bu varlık ya davranan ya da bir davranıştan etkilenen kişidir. Eğer bu kişi, davranıştan etkilenen yani edilgen olan kişiyse, ya bir yarar sağlar ya da bir zarara uğrar.*[150]

6. *Hangi davranış olursa olsun bu davranış, bir acı veya bir rahatlık olarak geri dönüyorsa, bu davranışı bencillik olarak tanımlayabiliriz.*[151]

7. *Burada bahsettiğim ve insan davranışları için geçerli olan her özellik, aynı şekilde ihmaller için de geçerlidir. Yani bir kişi sonucu bilmesine rağmen bu davranışı engellemiyor ya da onu engellemeyi ihmal ediyorsa, o kişi bu davranış üzerinde onu yapan kişi kadar sorumluluk sahibidir.*[152]

8. *Bu okuduğunuz maddelerden anlaşılıyor ki, her davranış ya bencillikle ya da ahlâkla bağlantılıdır. Eğer ki bir davranışın bencilce bir kökeni varsa, o zaman bu davranış kesinlikle ahlâkla bağdaştırılamaz. Eğer ki bir davranış az veya çok ahlâkî bir değere sahipse, o zaman bu davranışın altında az da olsa kesinlikle hodbince bir sebep yatmamalıdır.*[153]

9. *Kendi kendimize karşı olan yükümlülüklerimizi tamı tamına yerine getirdiğimizde ve buna diğer kişilere karşı sorumluluklarımızı da eklediğimizde, ancak o zaman bu davranışlara ahlâkî bir anlam ya da ahlâkî açıdan bir çirkinlik yükleyebiliriz. Bu davranış ancak bu koşullar altında adaletli ya da adaletsiz, insan sevgisine sahip veya ondan yoksun diye adlandırabiliriz".*[154]

---

[148] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 202.
[149] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 202.
[150] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 202.
[151] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 202.
[152] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 202.
[153] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 202.
[154] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 71.

Schopenhauer'in ortaya koyduğu ahlâkî amillerden anlaşılacağı üzere insan davranışları fiziki kuralların gerektirdiği bütün unsurlara sahiptir. Her davranışın meydana gelebilmesi için gerekli olan zorunlu koşul bir önceki davranışın varlığı ve ancak bir davranışın engellenebilmesi için daha kuvvetli bir davranışın gerekliliği fiziki dünyadaki hareket kurallarına birebir benzemektedir. Ayrıca insan davranışlarının içsel nedeninin de acı veya acıdan kaçış olduğu ve bunun da bencillik olduğunu ifade etmesi, bir anlamda insan davranışlarının genelinde var olan ana unsuru belirtmiş olmaktadır. Fakat ona göre, insanlar arasında bencillik sayılamayacak davranışlar da mevcuttur. Bu davranışların bencil olmayışını onların davranırken acı ve rahatlık aramayışlarında görebiliriz. Bu nedenle insanî davranışların temelinde bencillik yatarken bunun ahlâkî olmadığını ve ahlâkî davranışın da ancak bencillikten arınmış davranış olduğunu görebilmekteyiz. Ahlâkî olan davranış asla bencil olmamaktadır. Aynı şekilde bencil bir davranışın da ahlâkî olarak kabul edilmesi mümkün değildir.[155]

Bu açıdan bakıldığında insanı bencil olmaktan kurtarıp ahlâkî erdemlere uygun davranmaya sürükleyecek yaklaşımı tespit etmek, Schopenhauer açısından ahlâk felsefesinin en önde gelen hedefi olmaktadır. İnsanların çoğunda acıdan kurtulma ve rahatı elde etme çabasını yoğun bir şekilde gözlemlemek mümkün olmasına karşın, çok az sayıda insanda kendi acı ve huzurunu düşünmeden erdemlice davranış sergilemesine kaynaklık eden temel etkeni bulmak, ahlâkın metafiziğini elde etmemizi sağlayacaktır. İnsanların bencilce davranışlarının kaynağında yaratılıştan gelen var olma ve huzurlu olma duygusu yoğun bir şekilde kendini göstermektedir. Fakat her insanın böyle olduğunu düşünmek, tarihte ahlâkî yönde seçkin olan ve davranışlarında kendi benliğinden kurtulmuş insanlara haksızlık yapmak anlamına gelecektir.

Schopenhauer insanın diğer canlılarla ilişkisini veya ahlâken yapısını belirleyen üç temel güdünün varlığından bahsetmektedir.

1. **Bencillik:** İnsanların genelinin davranışlarının kaynağı olan bu duygu, insanların hayvanlarla ortak olduğu bir özelliktir. Bu özellik insanların ahlâkî olmayan davranışlarının tümüne kaynaklık eden ruh yapısıdır. Tüm dünyayı kendi

[155] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 71.

menfaatine uygun görmeye çalışan ve tüm ilişkilerini fayda üzerine kuran kişilik yapısında bulunur.[156]

2**. Kötülük:** Bu, yüksek oranda bencilliğin yarattığı aşırı gaddarlık yüzünden herkesin kötülüğünü isteyecek ve bundan da zevk alabilecek kişinin güdüsüdür. Bencil insan sadece kendi faydasına olanı isterken kötü insan ise diğer insanların kötülüğünü isteyebilecek kadar gaddarlaşmaya varan bir ruh yapısına sahiptir.[157]

3: **Merhamet:** Başkalarının faydasını tüm davranışlarının kaynağı yapan veya hiç kimseye hiçbir noktada zarar vermek istemeyen insanın içinde taşıdığı güdüdür. Bu, bencilliği yok etmiş ve diğer insanların varlığına da değer verecek düzeye ruhunu taşıyabilmiş insanların taşıdığı asil bir duygudur. Tarih süreci boyunca insanların birbirine iyilik yapmasına neden olan bu duygu diğer insanlarla arasındaki ben duvarını yıkabilmiş ve tüm insanların, hatta canlıların temelde özdeş olduklarını kavrayabilmiş insanın taşıdığı bir özelliktir.[158]

Schopenhauer'e göre insanı merhamet duygusuna ulaştıracak temel algılayış felsefede var olan evreni ve insanı algılayabilme imkânıdır. Felsefî bir bakış, size evrendeki oluşun anlamsızlığını ve kötülüğün kaynağını göstererek insanlara acı çektirmenin anlamsızlığını gösterebilir. Evrenin temelinde var olan iradenin, acının ve ızdırabın kaynağı olduğu ancak felsefî bir tarzla anlaşılabilir. Din ise hayat hakikati konusunda aldatıcı bazı hikâye ve anlamsız bazı şeylere insanları inandırmaya çalışmak için uydurulan alegorilerden oluşmaktadır. Aynı zamanda din, insanlara, evrenin iyi olduğu gibi kötülüğün olabildiğine az olduğu, acı ve ızdırabın yeryüzünde fazlaca var olmadığı inancını yaydığı için insanları var oluşun hakikatine ulaştıramamaktadır. Oysa felsefe, sanat ve ahlâk insana, aldatıcı örtüyü kaldırıp altında gizlenen iradeyi göstermekte ve böylece kendine ve başkasına acı vermeye sebep olan bencilce davranışlarından kurtarmaktadır.[159]

Dinler, insana yönelik en önde gelen çabalarından biri olan erdemli olmayı, diğer insanlara merhametli olmayı ve bütün canlılara karşı iyi davranmayı öğütlerken Schopenhauer dinlerin ahlâkî erdemleri meydana getirmekte yeterli bir mahiyete sahip olmadığını düşünmektedir. Schopenhauer felsefî düşünme vasıtasıyla

[156] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 75.
[157] Schopenhauer, **a.g.e**., s. 76.
[158] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 76.
[159] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 23.

insanların gözlerindeki oluş perdesinin kalkacağı ve temelde herkesin aynı iradenin bir sonucu olduğunu görmesini sağlayacağını düşünmesi nedeniyle felsefî düşünmenin ahlâkî erdemler oluşturacağını düşünmektedir. Dinlerin de insanlara, aynı Tanrı tarafından yaratıldığı ve aynı ataya sahip olduğu inancını telkin ettiklerini göz önüne alırsak Schopenhauer'in felsefî düşüncesine benzer bir sonucu meydana getirmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Schopenhauer'in erdemli insanların varlığını gözlemlere dayandırdığı düşünüldüğünde bu yolla dinlerin de erdemli insanlara sahip olduğu ifade edilebilir. Schopenhauer, dinlere karşı yapılması gereken itirazlarından birinin de tek Tanrılı dinlerin arasında yaşanan kanlı mücadeleler ve din adına yaşanan insanlık dışı kıyımların varlığı nedeniyle yapılabileceğini ifade etmektedir.. Buna karşın tek Tanrılı dinler de insanlık için büyük hizmetler yapmış, aziz derecesinde insanlar yetiştirmiştir. Gerçi bir taraftan tamamen bencillikten arınmış insanlar yetiştirirken diğer taraftan da her yönüyle bencillikle nitelendirilebilecek, tarih boyunca yapılan birçok kanlı eylemin varlığı, bu dinlerin insanları ahlâk konusunda ne kadar eğitebildiğini belirsiz bırakmaktadır.[160]

Tek Tanrılı dinlerin mensuplarındaki bencilce davranışların kaynağı dini öğretiler mi, yoksa şahsın bu dini öğretileri tam olarak kavrayamaması mı sorusunu sormak gerekir. Gerçi Schopenhauer sorunun daha çok bu dinlerin teolojik yapılarında bulunan problemlerden kaynaklandığı düşüncesindedir. Yani yapılan bencilce davranışların kaynağını, bireylerin bu öğretileri tam olarak kavrayamaması sebebiyle değil de, dinlerin bu insanlara aşıladığı inanç ve ahlâkî düşünceden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre dinlerin öğrettiği şeyler insanları yaşam konusunda oyalamaktan ve gereksiz şeylere inanmaktan başka bir şeye yaramamaktadır.[161]

Schopenhauer'e göre din, insanlara evrenin yaratıcısının kusursuz iyi olduğu fikrini vermekte ve bunun sonucunda yaratılan evrenin de iyi olduğu fikrini oluşturmaktadır. Doğanın ve yaşamın iyi olduğu fikri insanlarda yaşam isteği oluşturmakta, bu da beraberinde insanların birbirine karşı bencilce davranmasına neden olmaktadır. Hayatın yaşanılmaya ve arzulanmaya değer olduğu fikri dünya

[160] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 102.
[161] Daha geniş bilgi için bkz. Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, Translated by. R. J. Hollingdale, Penguin Books, New York, 2009.

yaşamının iyi olduğu fikrinden beslenmektedir ki, bunun sonucunda insanlar birbirlerine karşı benlik duvarları örmektedir. Schopenhauer dinlerin insanlara var oluş acısı ve ızdıraplarının farkına varmayı öğretmediğinden, müntesiplerine yaşamayı arzulamayı öğrettiğini ifade etmektedir. Yaşamın değer vermeye layık olduğu inancı, bencilce davranışlara kaynaklık ettiği için dinler tarih boyunca farklı din müntesiplerine karşı gaddarca bazı eylemlerde bulunmuşlardır. Ona göre herkes aynı var oluş kötülüğüne maruz kaldığı için insanlara, hayata değer vermemeyi öğreterek onların arasındaki bencil duygular yok edilmelidir. İnsanlar doğuştan kendi menfaatlerine uygun olanı düşünmeye yatkın bir yapıda olmalarından dolayı, dinin iyimserlik vaad eden yönüne daha kolay kendilerini kaptırmaktadırlar. Bu da dinin insanlar üzerinde etkisini kolaylaştırmakta ve hayattaki acı olayların devamını sağlamaktadır. Oysa felsefî ahlâkın edinilebilmesi için doğuştan gelen hassasiyetlerin yerine birey bilincini sanatsal ve ahlâkî değerlere yöneltmeyi başarabilmelidir. Bu da yoğun bir düşünme ve evreni derin bir bakışla algılayabilme yeteneğinin varlığını gerektirir ki, çoğu insan, zihni yeteneklerden yoksun olduğu için bunu başarması mümkün görünmemektedir.[162]

Schopenhauer dini değerlere dayalı ahlâkî öğretilerin insanlar üzerinde etkide bulunabilecek bir yapıda olmamasına yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Bu anlamda insanların suç işlemesine engel olabilecek durumları tespit edebilmek için hayalî iki kişinin suç işleme durumlarında neler düşünebileceğini ve hangisinin onları suç işleme noktasında caydırabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Kajus ve Titus adlı iki kişinin birer kıza âşık olduklarını ve bu dünyadan silmeyi hedefledikleri rakiplerinin olduğunu ifade etmektedir. Bu iki kişinin yaptıklarını vicdanen test edebilmek için de bunların yakalanma ihtimallerinin olmadığı farz edilmelidir. Sevgililerine ulaşabilmek için rakiplerini yeryüzünden silmeyi hedefleyen kişilerin sonuçta bundan vazgeçtikleri varsayıldığında bunun nedenlerinin tespit edilmesi gerekir. Bu ikisinin vazgeçme nedenleri konusunda ahlâkî anlamda hangi öğretilerinin suçun işlenmesine engel olmada etkili olduğunu tespit edebilmek için bu iki kişi vazgeçmeleri noktasında hesaba çekilmelidir. Schopenhauer Kajus'un vereceği cevapları okuyucuya bırakmakta, bunda da okuyucunun dini anlayışını

[162] Bkz. Schopenhauer, **The Wisdom of Life,** Translated by T. Baıley Saunders, M. A. S. p. 36-40.

sorgulamayı hedefler görünmektedir. Ona göre Kajus'u bu davranıştan alıkoymaya sebep olabilecek düşünce " Tanrı istediği için ya da gelecekte ondan alınabilecek olası öçten korktuğu için" fikrinden caydığını düşünecektir. Schopenhauer Kajus'u suçtan alıkoyan bütün ihtimalleri diğer filozofların görüşlerine başvurarak belli bir değerlendirmeye tabi tutar. Sonunda ise kendi fikrini söyleteceği kişi olan Titus'a sıra gelir ve filozof ona kendi felsefesine uygun olan savunmasını yaptırır. Bu savunmada; " O duruma nasıl geldiğimi anlayamadım. Onu öldürmenin ne denli kötü bir şey olduğunun ancak sonradan farkına varabildim. İçimi bir anda bir merhamet ve acıma duygusu kapladı. Bu duygu içimde öyle bir inledi ki, onu yüreğimden söküp atamadım. Onu gerçekten öldürmeye yüreğim bir türlü el vermedi" ifadeleri bulunmaktadır. Ona göre insaf sahibi her insanın, kötülüklerden alıkoymada doğru olarak kabul edebileceği savunma Titus'un savunmasıdır. Çünkü ahlâkın kaynağı, diğer insanlarla aynı kötülük dolu bir yaşamın parçası olduğumuzdan dolayı herkese merhamet etmemiz gerektiği düşüncesidir. İçinde bulunduğumuz evrendeki oluşun bize verdiği dindirilemez ızdırabın çaresi, içine düştüğümüz kötü durumlarda birbirimize duyacağımız acıma duygusudur.[163]

Schopenhauer, Tanrının sonraki yaşamımızda acı çektireceği düşüncesinin kötülükleri yapmama konusunda bize yeterli bir neden oluşturmayacağı fikrindedir. İnsanların bilinç olarak sadece o anı hissedebilecek bir yapıya sahip olmaları nedeniyle sonraki bir dönemde cezaya çarptırılma tehdidini dikkate almayacaklarını düşünmektedir. Schopenhauer'in tek Tanrılı dinleri insanların yapabilecekleri kötülükleri engellemede sadece ahiret inancını kullandığı noktasında eleştiriye açık bir tavır sergilemektedir. İnsanların birbirine merhamet etmesi ve acıma duygusunu diğer canlılara karşı taşıması gerektiğini dinlerin de vurguladığını ifade etmek gerekir. Schopenhauer'de bu konuda merhamet ilkesinin Hıristiyanlıkta olduğunu ifade etmektedir. Fakat insanlara merhameti vurgulayan dinin, diğer insanlara kötülük ve acı vermekten alıkoyması gerektiği bir tarafa bu dinin tarih içerisinde kendi mensuplarına bile birçok acı yaşatmış olduğu gerçeği Hıristiyanlıktaki merhamet vurgusunun etkili olmadığını gösterir. Ona göre bir dinin merhameti gerçek anlamda mensuplarına ahlâkî bir özellik olarak benimsetebilmesi için her

[163] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 102.

şeyden evvel evrene yönelik kötümser bir tavır sergilemelidir. Oysa Hıristiyanlık asli günahın sonucu meydana gelen düşüş ve kefaret olayına rağmen dünya yaşamına karşı iyimser olan Yahudiliğin etkisi altındadır. Bu etki nedeniyle Hristiyanlık mensuplarına yaşamın yeterince insanlara acı yaşattığını kavratarak insanların varoluşsal ızdırapları noktasında birbirlerine merhamet etmeyi öğretememektedir. Aynı zamanda ona göre Hıristiyanlığın şahıslaştırılmış tek Tanrılı bir inancı taşıması ve diğer din mensuplarına kendi dinini kabul ettirmeye çalışması yeryüzünde yeni acılara sebep olmuştur.[164]

Dinler her ne kadar insanın yeryüzüne gelişini bir günah çerçevesinde teolojik bir yapıya büründürseler de yaşama gelişin büyük bir ızdırap olduğunu mensuplarına anlatmaya istekli değildirler. Tabi ki bu dinler cennet anlayışına sahip olmaları nedeniyle bu dünyanın en ideal yaşama mekânı olmadığını da ifade etmektedirler. Fakat Şeytan'la Âdem'in yaşadığı sorun nedeniyle insanın yeryüzüne düştüğü inancı, evrenin her yönüyle kötü olduğu düşüncesiyle harmanlanırsa, evreni Tanrının yarattığı inancının insanlara ne şekilde anlatılacağı büyük bir problem haline gelebilir. Bu da insanların ilah olarak kabul edeceği Tanrının Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam Tanrısı yerine daha çok Şeytan'ın özelliklerine yakın özellikler taşıyan bir Tanrı olmasına ve bu ilaha tapma eğilimine neden olabilir. Bu durumun tek Tanrılı dinlerin vazettiği mutlak iyi olan Tanrının kabul edilme ihtimalini çok büyük oranda düşüreceği açıktır.

Evrenin yoğunlukla kötülük barındırdığı, insan yaşamının ızdırap ve can sıkıntısı dışında herhangi iyi bir yön içermediği vurgusunun insanlarda merhamet duygusu doğuracağını söylemek, tartışmaya açık bir nokta olarak değerlendirilebilir. İnsanlardaki merhamet duygusuna kaynaklık eden asıl iyiliğin, metafizik iyilik olduğunu söylemek de mümkündür. Bu nedenle evrenin iyi olduğu ve yaşama değer olduğu düşüncesi insanlarda iyilik yapma duygusunu güçlendirmektedir. İnsanlar, iyi olmanın Tanrının bir özelliği olduğunu ve bu evrenin de onun tarafından yaratıldığını düşündüklerinde iyilik yapma arzularının daha güçlü olduğu insanlarda rahatça gözlenebilir. Schopenhauer'in felsefesinde, evrenin kaynağı olan iradenin kötü

[164] Schopenhauer, **Religion,** Translated by T. Bailey Saunders, M.A., s. 38; http://www.schopenhauer-web.org/textos/Religion.pdf. 24.11.2012

olduğu kabul edildiğinde bunun insanlar üzerindeki etkisini düşünmek gerekmektedir.[165]

Schopenhauer'e göre merhamet duygusu insanlar arasındaki benlik ayrımını yok etmekte ve varoluşsal ayrımlar doğuran bireyselleşme görüngüsünün sahteliğini açık hale getirmektedir. Merhamet sayesinde insanların aslında diğer insanlardan özde farklılığının olmadığını ve temelde herkesin aynı iradenin bir parçası olduğunu düşünmeye yöneltmektedir.[166] Aynı iradenin birer görüngüsü olduğumuzu düşündüğümüzde aramızdaki sen-ben ayrımının kalktığını ve böylece kendi benliğimiz için istediğimiz her şeyi başka insanlar için de ister hale geldiğimizi iddia etmektedir. Fakat Schopenhauer'in ifade ettiği özde hepimizi aynı yapan irade temelde kötüyse, bu aynı olmanın insanlara iyi olmayı sağlayacağı tartışmalı hale gelecektir. Çünkü insanlar temelde aynı olduklarını düşündükleri ve kendisi gibi ızdırap çektiğini kabul ettikleri kişiye karşı iyi davranmaya iradenin kötü oluşu sebebiyle buna destek olacak ahlaki bir sebep bulamayacaklardır. Doğası itibariyle evrendeki hiçbir varlığın gerçekte iyi olmadığı düşünüldüğünde, metafizik kötülüğün varlığının zorunlu olarak kabul edilmesi gerekir. Oysa tek Tanrılı dinlerde, Tanrı din mensuplarına her yönüyle iyi ve iyiye her konuda destek olan bir varlık olarak anlatılmaktadır. İyi bir Tanrıya inananların kötü bir iradeyi felsefî anlamda kavramış insanlara göre daha merhametli olacaklarını düşünmek daha doğru görünmektedir. Aynı zamanda yaşamın her yönüyle kötü olduğunun insan ruhu ve psikolojisi üzerindeki olumsuz etkisini düşündüğümüzde evrenin iyilikler taşıyan bir mekân olduğu inancının daha etkili olduğunu kabul etmek gerekir.[167]

Schopenhauer insanlar dâhil bütün canlılara merhamet etme bilincine ulaşmanın felsefesini var oluşsallığın kötülük barındırdığı ve bunun temelinde kötü bir iradenin olduğu yaklaşımıyla oluşturmaktadır.[168] Eğer var oluş kötülük barındırıyorsa bunun kaynaklandığı iradenin iyi olduğunu düşünmek, din felsefesindeki iyi bir Tanrının yeryüzünde kötülükleri "nasıl yarattığı veya neden müsaade ettiği" sorusu teodise probleminin bir benzerine neden olacaktır.

---

[165] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 21.
[166] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 99.
[167] Aliye Çınar, Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise, Uludağ Üniversitesi, **İlahiyat Fak. Dergisi,** Cilt, 14, S.1, Bursa, 2005, s. 167.
[168] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 38.

Schopenhauer böyle bir problemin oluşmaması için evreni meydana getiren iradenin kör, amaçsız ve kötü olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda Schopenhauer tarafından bu olumsuzlukları barındıran irade insanların bütün canlılara ve bilhassa hemcinsine her halükarda merhamet edebilmesini sağlayan metafizik ilke haline getirilmektedir. İradenin meydana getirdiği kötülük, canlıların yaşamında acıya neden oluyorsa iradenin kötü oluşu da onu felsefî anlamda algılayan insanı kötülüğe sürükler. Çünkü merhamet ve iyiliğe kaynaklık edecek temel ilke, insanda iyilik duygusunu yeterince destekleyecek ve ondan umut edilmesini sağlayacak derecede bunu desteklememektedir.[169]

Bu anlamda Schopenhauer'in irade ve varoluşsallığın iyiliği veya kötülüğü noktasındaki çözümün bir paradoks barındırdığı söylenebilir. Eğer irade, iyi kabul edilirse bunun meydana getirdiği oluş ve değişimin kötülüğünü tutarlı bir şekilde savunmak zor görünmektedir. Schopenhauer, eserlerinde sık sık bu evreni iyi bir Tanrının yarattığı yer olarak kabul etmenin teist dinler açısından tutarlı bir savunmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Teist dinler açısından tutarlı bir savunmayı mümkün görmediği bir düşünceyi, kendi felsefesi açısından tutarlılık durumunu ortaya koyması gerekir. Çünkü evrenin ve insanın özünde var olan irade kötü ise insanların benliklerini aşmalarını sağlayacak ve merhamet ilkesine ulaştıracak bu iradenin insana iyi olmanın felsefî imkânlarını sunması muhtemel değildir.[170] Schopenhauer bizi kötülüğe sürükleyen var oluşun yerine her canlının aynı iradeyi taşıdığını felsefî anlamda gördüğümüzde, bütün canlılara merhamet edeceğimizi iddia etmektedir. Çünkü bizi acımasızlığa sürükleyen asıl neden, bizdeki arzuları kışkırtan var oluştur. Oysa biz, var oluşun acı ve kötülük ürettiğini görebilir ve var oluşun bizi birbirimizden ayıran sahte yönünü felsefî kavrayışla algılayabilirsek, ruhumuzdaki ona yönelik arzu ve beklentilerden kurtulabiliriz. Yani, var oluşsal kötülük bizi birbirimize karşı acımasızlığa ve kötülüğe sürüklemektedir. Var oluşun yarattığı benlik duvarları aşıldığında, karşımıza hepimizin aynı iradenin ürünü olduğumuz gerçekliği ortaya çıkacaktır ki bu da bizi kendimiz için istediğimiz her şeyi başkası için ister hale getirecektir. Burada Schopenhauer var oluşsal kötülüğün insanı acımasızlığa götürdüğünü iddia etmekte iken iradedeki kötülüğün

[169] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 3.
[170] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, p. 27.

insan üzerinde herhangi bir olumsuz etki yaratabileceği noktasında bir şeyler ifade etmemektedir. Aksine aynı irade sonucu olmanın merhamet duygusunu güçlendireceğini söylenmesine rağmen iradeyi felsefî olarak kötü kabul etmenin insan üzerinde yaratacağı olumsuz ahlâkî nokta atlanmaktadır.[171]

Tek Tanrılı dinler, insanları kötü bir Tanrı ve evren algısıyla ahlâkî erdemlere yöneltme yerine Tanrının iyi olduğu ve evrenin bazı yönden eksiklerine rağmen yaşanılır bir yer olduğu düşüncesinden hareketle ahlâkı olgunlaştırma çabası içerisindedirler. Yahudilik ve İslam Dini yeryüzünü insan için sadece bir sürgün yeri olarak değil, yaşamı ve kendini ilahi mesaja uygun olarak yeniden şekillendireceği bir yer olarak görmüşlerdir. Bu dinlerin mensuplarında, böyle bir yaklaşım, yaşamın inkârı ve kendindeki iradenin etkisizleştirilmesine yönelik bir bakışın yerine, yaşamı ve iradesini doğru değerler ışığında yeniden eğitip güzel bir yaşam kurulmasını sağlamıştır. Her şeyin kötü olduğu ve her canlının acımasız olduğu yaklaşımı yerine, insanların ve canlıların öz itibariyle iyi oldukları ve eğitim yoluyla bu asıl özelliklerin ortaya çıkarılabileceği önermesi, insanların yaşamını ileri bir noktaya taşımalarına daha fazla imkân sunmaktadır. Schopenhauer gibi bu dinler de bütün canlıların aynı varlıktan geldiği inancını insanlara ilham etmeye çalışarak diğer bütün canlılara karşı daha kibar olmayı öğretmeye çalışmaktadır. Ama onlar, bunu yaparken bütün canlıların özde kaynaklandığı varlığın kötü olduğu düşüncesi yerine bu varlığın her yönden insanlara ve canlılara karşı iyilik ve merhamet taşıdığı inancını yaymaktadırlar. Dinlerin bu insanlarda ahlâkın temel değerlerinden olan merhamet ve erdeme uygun davranmayı sağlayacak bir bilinç meydana getireceğini iddia etmek, daha doğru görünmektedir. Çünkü insanların dini ve felsefî anlamda bağlandıkları metafizik varlığın her yönüyle iyi olması sebebiyle kendilerinin de iyi davranışlar sergilemeleri gerektiği düşüncesini daha tutarlı bir şekilde taşımaları uygun olmaktadır. Tanrıya sonsuz iyi olma sıfatı atfedilmediği sürece ahlâkî anlamda insanlarda pozitif bir karakteri oluşturabilmek felsefî ve ahlâkî açıdan zor görünmektedir.[172]

[171] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 16.
[172] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 19.

4) Hinduizm, Budizm ve Asketik Yaşam

Schopenhauer'in dinlere yönelik yaklaşımı Hinduizm ve Budizm söz konusu olunca tamamen farklı bir bakış açısına dönüşür. Onun, dinlere olumsuz yaklaşımının kökeninde Avrupa düşüncesine Yahudiliğin yaptığı etkilerin olduğu söylenebilir. Ona göre Yahudilik Batı felsefesine önemli derecede iyimserliğin girmesine kaynaklık ederek, felsefenin hakikate ulaşmasına engel olmuştur.[173] Oysa söz konusu Hinduizm ve Budizm dinleri olunca, onların evrene yaklaşımındaki kötümserlikleri filozofta büyük bir saygınlık meydana getirmiştir. Çünkü hakikate ulaşmanın yolu felsefî ve ahlâkî anlamda evrenin ve yaşamın kötülükler barındırdığı kabulüdür. Eğer bir düşünce, evrenin kötülük dolu değil de iyiliklerle dolu bir dünya olduğu kabulünü taşıyorsa, insana hakikati sunma yerine onu aldatıcı fikirlerle oyalamaktadır.[174]

Schopenhauer'e göre ahlâk felsefelerinin amacı, insanı yaşanan ızdıraplardan kurtarmak ve onun yaşadığı bitmez tükenmez acılara son verebilmekten geçer. Bu sebeple düşünürün felsefî ve dini bir ekolün hakikatle ilişkisini tespit etmede en fazla kullandığı nokta; o düşüncenin evrene yaklaşımının daha çok kötümserliğe mi yoksa iyimserliğe mi daha yakın olduğudur.

Batı felsefesindeki özne merkezililiğin büyük oranda Descartes'in "cogito" anlayışına dayandığını ifade eden düşünüre göre, bu büyük gerçek daha önceleri Hindistan'ın bilgeleri tarafından keşfedilmiştir.[175] Özne merkezli felsefeye göre evren algılanabilmek ve tanımlanabilmek için öznenin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bilgiye dönüşen bütün evren algılamalarının altında yatan ana felsefî temel, öznenin bütün algıların ve var oluşun vazgeçilmez ana öğesi olduğudur. Filozofa göre bu yaklaşım Berkeley'de tam bir idealizm şeklini alarak hakikate daha yakın bir çizgiye oturmuştur. Daha sonraları Kant'ın felsefeyi tamamen epistemolojik bir çözümleme noktasına taşımasının altında yatan ana felsefî unsur, öznenin evrendeki merkeziliğinden başka bir şey değildir. Bunun Descartes'in kuşku yöntemini kullanarak kuşkulanmaya mahal bırakmayan temel felsefî gerçek olan "Düşünüyorum; o halde varım" noktasına varmasının sonucunda meydana gelen

---

[173] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 147-159.
[174] Nyanatıloka, **the Word of Buddha**, Buddhıst Publication Socıety, Colombo, 1946, p. 7.
[175] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 8.

felsefî bir çizginin sonucu olduğu ifade edilebilir. Schopenhauer'e göre, bu felsefî hakikatin yakın zamanda Batı tarafından keşfedilmesine rağmen, Doğu-Hintli bilginler bunu çok önceleri bilmektedir. Filozof bu gerçeği kendi ahlâk ve insan felsefesininin temel dayanağı yaparak Hint ve Budist ahlâk anlayışının benzeri bir düşünce yapısı oluşturmuştur.[176]

Özne merkezli felsefî anlayış kendini Schopenhauer'in irade anlayışında da göstermektedir. Ona göre hakikati anlamak, insanın zihinsel ve ruhsal süreçlerini ve aynı zamanda eğilimlerini anlamaktan geçmektedir. Bunun nedeni evrenin kaynaklandığı iradenin en mükemmel şekilde kendisini insan bedeninde ve ruhunda göstermiş olmasıdır. Bu nedenle insanı anlamak hakikati anlamanın vazgeçilmez unsuru olmaktadır. Bu ahlâkî anlayışın Descartes'in "cogito" anlayışıyla yakından ilişkili olması düşünürün Batı felsefesiyle Hint düşüncesini ne kadar iyi bir şekilde sentezlediğini de göstermektedir. Schopenhauer'deki ahlâkî yaklaşım ve evren düşüncesindeki insan merkezliliği, insanın yaşamını ve eylemlerini anlamayı zorunlu bir noktaya taşımıştır.

Gerek Schopenhauer ve gerekse Hint düşüncesinde, insanın büyük acılar çektiğini ve bu çektiği acıların dindirilmesinin ahlâkî anlamda gereklilik taşıdığı açıktır.[177] Budizm'in kurucusu Buda'nın da verdiği insani çabanın altında yatan temel etken, insanların fazla acı çektiği ve bundan nasıl kurtulacağı yönündedir. Bu bilgin insanların çektiği acılar nedeniyle kendi yaşamındaki bütün değerli şeyleri terk etmiş ve bu acıların ahlâkî bir açıklamasını yapabilmek için yıllarca gezinip durmuştur. Schopenhauer insanın acılardan kurtulabilmesinin yolu olarak, gerçekleşmediğinde ızdırap; gerçekleştiğinde de tam bir mutluluk vermeyen isteklerden kurtulmanın tek çare olduğu fikrine varmıştır. Yaşamın sürekli acı ve ızdırap verdiği fikrinin ahlâkî yönden temel nokta olarak kabul edilmesi her türlü istekten vazgeçilmesi gerektiği noktasına götürmüştür. İnsanların sürekli felaket, hastalık ve bunların sonucu olan acılara düçar olması hayatı yaşanmaz hale getirmiş ve insanların bütün mutluluğunu yok eden bir hal almış olduğunu kabul eden bu

[176] Schopenhauer, **the World as Will and Idea***,* p. 26.
[177] Peter D. Santina, **Fundemental of Buddhism**, Buddha Dharma Education Association Inc., p. 6. http://www.buddhanet.net/pdf_file/fundbud1.pdf 18.12.2012

ahlâkî anlayış, insanın isteklerinin kaynağı olan bencil tutumlardan vazgeçmesi gerektiğini öne sürmüştür.[178]

Schopenhauer yaşamın çekilmez derecede acılarla dolu olduğu ve insanların sürekli kötülüklere maruz kaldığı noktasını ahlâkî anlayışına ön kabul olarak sunmaktadır. Ona göre herhangi bir ahlâkî anlayış insanlığın mutluluğunu amaçlıyorsa insanın bu acılara çözüm olacak bir felsefî anlayış sunmalıdır. Çünkü insanın doğada ve insanlar arasında yaşanan bu kötülüklerin varlığını felsefî olarak kabule yanaşmayan herhangi bir düşüncenin hem hakikate ulaşmada hem de insana gerçek mutluluğu sunmada başarısız olacağı kesindir. Bu nedenle insanların yaşadığı acı ve ızdıraplar ahlâkî düşüncede vazgeçilmez bir kabul olmalı ve bundan yola çıkılarak sorun çözülmeye çalışılmalıdır.[179]

Schopenhauer ve Hint düşüncesi, yaşanan acıların büyük bir kısmının insanlarda var olan bencil eğilimlerden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ayrıca onlar doğanın insana yaşattığı acıların en önemli sebebi olarak da doğayı kendi isteklerimize göre değerlendirme ve doğaya yönelik yaklaşımlarımızdan ileri geldiğini öne sürmektedir. İnsanlar birbirlerine karşı bencilce davranışlardan vazgeçerlerse yaşanan birçok acının yok olacağı açıktır. İnsanlar sahip oldukları bencil duygular nedeniyle diğer insanlarla paylaşmayı ve onlara merhamet etmeyi unutmuş, bunun yerine birbirlerine zarar verecek eylemlerde bulunmaya sürüklenmişlerdir. İnsanın, kendi hemcinslerine ve doğadaki bütün canlılara acı yaşatmaktan vazgeçebilmesi için diğer canlılarla kendisini ayıran bencillik duvarını yıkması ve bunun yerine temelde özdeş olduklarını anlayacakları ahlâkî yaklaşımı kabul ederek bütün canlılara acımayla ve sevgiyle yaklaşmasını öğrenmesi gerekir.[180]

Schopenhauer insan eylemlerinin en temel özelliğinin bencillik olduğunu ve bu bencillikten insanı kurtaramayacak herhangi bir felsefî yaklaşımın ahlâkî olamayacağını ifade etmektedir.[181] Aynı zamanda sanatın ve özellikle müziğin bencil olan insanın bir ürünü olamayacağını ifade ederek bencil duyguların insan yaşamındaki en büyük sorun olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Ona göre insanı bencillikten kurtaracak en önemli duygunun onu diğer canlılarla benzer olduğunu

[178] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 37.
[179] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 3.
[180] Fatih Şahin, **Budizimde Nirvana Anlayışı,** Kayseri, 2005, s. 21.
[181] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 57.

kavratan felsefî yaklaşıma sahip olmasıdır. Schopenhauer diğer bütün varlıklara "bu sensin" düşüncesini verecek temel yaklaşımın Budistlerde olduğunu ve bu yönüyle diğer tüm medeniyetlere nazaran hakikate en yakın bakışa onların sahip olduğunu düşünmektedir.[182]

Bencillikten kurtulmanın doğada yaşanan değişkenliğin yarattığı var oluş acısını bitirmeye de yarayacağı düşüncesi Schopenhauer ve Hintli bilgelerin paylaştığı temel düşüncelerdendir. Doğa, insana en çok acı ve ızdırabı kontrol edilemez değişkenliği vasıtasıyla yaşatmaktadır. Bir taraftan insanın isteklerine cevap vermeyen var oluş diğer taraftan bencillik sonucu doyum bilmeyen insanın istekleri ahlâkî anlamda mutluluğun elde edilmesini imkânsız hale getirmektedir. Doğayı kendi istencine uygun bir şekilde yeniden dizayn etme imkânından yoksun olan insanın var oluşa karşı mutluluğu elde edebilmesinin tek yolu hayata karşı isteklerini törpülemesi ile mümkündür. Hayatın insana verdiği ızdıraplardan kurtulabilmesi, doğanın insanın iç dünyasına yerleştirmiş olduğu iradeyi yok etmesi ve olabildiğince diğer canlılara karşı acıma duygusunu harekete geçirmesi ile mümkündür.[183]

İnsandaki bencillik, insanın yaşama karşı sınırlı bir etkinlik alanının olduğu gerçeğini göz ardı etmesine neden olmaktadır. Bu da insanın başarabileceği ve kendini huzurlu kılabileceği bir dünyaya ulaşmasını imkânsız hale getirmektedir. Bunun sonucunda ızdıraplar ve sıkıntılar içerisinde acı çeken bir varlık haline gelen insanoğlu acımasızlaşmakta, kendine ve diğer canlılara zarar verebilecek davranışlara sürüklenebilmektedir. Aynı zamanda istekleri gerçekleşen insan bile bununla her yönüyle tam bir mutluluk elde edememekte, bu da kendisinde bir hayal kırıklığı yaratmaktadır ki bunun sonucunda ahlâkî eylemlere olan inancını da yitirmektedir. Bu dünya gerek irade edilip istenilen gerçekleştiğinde, gerekse de arzulanıp hayal edilen gerçekleşmediğinde insanı mutsuz eden bir yapıya sahip olduğu için ona karşı yapılabilecek en iyi ahlâkî tutum, ondan tamamen vazgeçmektir.[184]

---

[182] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer,** p. 26.
[183] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, p. 204.
[184] Schopenhauer**, a.g.e.,** p. 209.

Schopenhauer doğadaki kötülüğün kaynağı olarak, amaçsız bir yapıya sahip olan iradeyi görmektedir. Ona göre yaşam iradesi kendisini bitmez tükenmez bir arzuyla sürekli var oluşa getirmekte ve bunu insanın tahammül edemeyeceği bir şekilde yaptığı için de insana büyük acılar ortaya çıkarmaktadır. İnsanın bu iradenin kendisinde yarattığı arzudan ve sürüklenmelerden kurtulmadan mutluluğa ve ona göre en önemli ahlâkî ilke olan merhamete ulaşması mümkün değildir. Bu açıdan insanın hem hakikati anlaması, bunun sonucunda da bitmez tükenmez acılardan kurtulup, kendi dışındaki varlıklara acı çektirmemesi için kendisine ve doğaya içkin olan iradeyi hem sanatsal yönden hem de felsefî yönden fark ettirmeyi başarması gerekir.[185] Bu insanın acılarına sebep olan doğal ilkeyi görmesini sağlayacağı gibi bitmez tükenmez ızdırabını da dindirecek bir çare olacaktır. Schopenhauer'e ait bu ahlâkî yaklaşımın Budist felsefeye benzerliğini fark etmek mümkündür. Budist felsefeye göre doğa insana her yönden acıyı yaşatan bitmez tükenmez bir süreçtir. İnsan bu sürece kendisinde var olan isteklerle katılarak, gerçek mutluluğu aramaya çabalar. Oysa insanı ızdıraptan kurtaracak ve mutluluğa kavuşturacak olan çaba bu istekleri doyurmaya çalışmak yerine, bu isteklerden tamamen kurtulma çabasıdır. Bu insanı tamamen isteklerden arınmış zihinsel anlamda doğanın süreçlerinden kurtulmuş nokta olan Nirvana'ya kavuşturur.[186]

Hint düşüncesindeki Nirvana ile Schopenhauer'deki iradenin ne yönlerden benzediğini ortaya çıkarmak filozofun esin kaynakları noktasında bir fikir elde etmemizi sağlayacaktır. Hint düşüncesinde Nirvana'ya ulaşmak ve onu yaşamak ızdıraptan kurtulmak için yegâne yol görülmektedir.[187] Schopenhauer'da iradenin eylemlerini ve amacını fark edecek yöntemlere başvurmak, var oluşun ürettiği ızdırap ve acıların dindirilmesi için gereken zorunlu bir yoldur. Fakat irade, yaşamın kaynaklandığı arzunun kendisi olması sebebiyle, yaşanan bütün acıların ana sebebi olarak görülmektedir. Oysa "Nirvana"nın herhangi bir varlık veya doğanın kaynaklandığı bir arzu ve bunun dışında bir şey olarak görülüp görülmediği Budizm'de net değildir. Bu açıdan Budizm'in doğayı ve evreni açıklayacak herhangi bir metafizik yaklaşıma sahip olup olmadığı eskiden beri tartışma konusudur. Buna

[185] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 67.
[186] Bhikkhu Ñáóájivako, **Schopenhauer and Buddhism,** p. 37-38.
[187] Emine Zehra Turan, **Budizim'de Manastır Hayatı**, Ankara, 2004, s. 9.

karşın Schopenhauer evreni, doğayı ve insanı açıklamak için önemli bir metafizik çabanın içerisine girmiştir. Schopenhauer insanın ahlâkî durumunu felsefî izaha kavuşturmak için evrenin kaynaklandığı metafizik ilkenin arayışı içerisinde olmuş ve yaşanan acıların bu unsurdan kaynaklandığı fikrine ulaştıktan sonra sorunun çözümünde bu acıların dindirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, doğanın ve yaşamın iradesi acıya neden olduğu gibi, insan bu iradeyi fark etmesini bildiğinde bununla kendindeki iradenin yansıması olan bencillikten kurtulacak ve ahlâkî bir kişiliğe kavuşacaktır.[188]

Budist düşüncede, evrenin ve insan yaşamındaki var oluşsal süreçlere kaynaklık edip insanı acılara sürükleyen herhangi bir metafizik ilkeden fazlaca bahsedilmemektedir. Bunun yerine insanın yaşamında acıların olduğu ve insanların bencil davranışları yüzünden acıların daha fazlalaştığı düşüncesi hâkimdir. Budizm'de acıların kaynaklandığı noktanın ne olduğu ve metafizik ilkeyle felsefî anlamda düşünsel bir yaklaşımın acıları ve ızdırapları yok edip insanı mutluluğa kavuşturacağı yönlerin nasıl olacağından bahsedilmemektedir. İnsanın tüm isteklerinden arınıp kurtulduğu ve tam bir huzura kavuştuğu nokta olan Nirvanayı Schopenhauer'in iradesindeki gibi acılara ve ızdıraplara sebep olan unsur olarak görmek mümkün değildir. Nirvana, doğaya içkin bir arzu ve felsefeyle veya sanatla kavranabilecek bir yönü olan metafizik bir ilke olarak görülmemektedir. Budizm için en önemli nokta insanın sürekli acı çektiği ve bundan kurtulmasının nasıl bir yöntemle olacağıdır.[189] Bu yönüyle Schopenhauer düşüncesinde Batı felsefe geleneğinde var olan evreni açıklamada metafizik yönteme başvurma, daha belirgindir.[190]

Hint geleneğinde acılardan kurtulma veya ahlâkî anlamda ilerlemek için gerekli olan yöntem Schopenhauer'deki gibi felsefî derinlik veya sanatsal çabalar değildir. Onlara göre insan acılarından kurtulabilmek için isteklerden tamamen arınabilecek yöntemlere başvurmalıdır. Schoepnhauer'a göre, doğadaki irade hem felsefî hem de sanatsal yönden kavranmadan, onun boyunduruğundan kurtulmak mümkün değildir. Eğer iradenin boyunduruğuna bizi sokan isteklerin kaynağı olan

[188] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 203-204.
[189] Turan, **Budizim'de Manastır Hayatı**, s. 10.
[190] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, p. 77.

bencillikten bu yöntemlerle kurtulamazsak, ahlâkî anlamda ilerleme kaydetmiş olmayız. Oysa Hint düşüncesinde çekilen ızdırapların farkına varmak gerekli olsa da bunun için sıra dışı felsefî ve sanatsal yeteneklere sahip olmak zorunlu değildir. Bunun yerine kişi meditasyon, yoga ve benzeri istekler yüzünden zihnin dağılmışlığını yok etmesini sağlayan yöntemlere başvurmalıdır. Aynı zamanda birey, manastır yaşamı sayesinde kendi isteklerini yok etmesini sağlayacak yaşam ortamlarına girerek arınmayı başarabilmeli ve umut edilen kurtuluşu sağlayabilmelidir. Günlük yaşamında kendisini bencilleştiren kibrinden kurtulmasını sağlayacak dilenciliği bile yapabilmeli ve kendindeki acıya neden olan bütün isteklerinden kurtulmayı başarabilmelidir.[191]

Schopenhauer insanda iradenin en fazla aşikâr olduğu noktanın genital bölgeler olduğunu ve bunun sonucunda insandaki en önemli isteğin cinsellik olduğu konusunda Hintli bilgelerle aynı fikirdedir. İnsan irade vasıtasıyla sadece kendi isteklerinin değil aynı zamanda insan türünün varlığını devam ettirmesini sağlayacak duyguların da kurbanıdır. İnsan türünün devamlılığını sağlama çabası, bireyde kendini en fazla cinsellik olarak göstermektedir. Cinsellik vasıtasıyla birey türün varlığının devamı için kendini feda edecek davranışlara girebilmekte, bu da kendisinde acı ve ızdırabın kaynağı olabilmektedir. Bu açıdan bireyi, türün devamını sağlamak için adanmasına sebep olan cinsellik ve bunun aşırı yüceltmesinin sonucu olan aşktan kurtulabilmesi için manastır yaşamı vasıtasıyla kendisini cinsel duygulardan olabildiğince arındırmalıdır. Tabi ki Schopenhauer manastır yaşamını direk tavsiye etmez. Bunun yerine bu yaşama kendini adamış kişilerin hayatından ve sözlerinden alıntılar yaparak bu konudaki yaklaşımını açığa vurur. Bu nedenle de Schopenhauer'in, Batı felsefecilerin tarzında olayı tamamen teorik bir sorun olarak ele aldığı ve felsefî anlamda hakikat değerini ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.[192]

Schopenhauer tek Tanrılı dinlerde bulunan insan vasfı yüklenmiş Tanrı yaklaşımlarına karşı eleştiride bulunmaktadır. Ona göre Tanrıya herhangi bir insani vasıf vermek putperest anlayışla yakın bir benzerlik taşımaktadır. Hint bilginlerindeki Tanrı anlayışı bu yönüyle Schopenhauer'a esin kaynağı olmuş

[191] Bhikkhu Ñáóájìvako, **Schopenhauer and Buddhism**, p. 39.
[192] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer "the Metaphysıcs of Love**", p. 60-61.

görünmektedir. Hint bilginlerinde Tanrı anlayışı, o kadar belirsiz bir yapıdadır ki, nerdeyse her insanın bir Tanrısı varmış gibi bir düşünce hâkimdir. Bireye ait tecrübelerinin aşırı derecede ön plana çıktığı bu anlayışlar, nitelikleri belirlenmiş veya herhangi bir sıfatla vasıflanmış bir Tanrı yaklaşımını kabul etmezler. Oysa tek Tanrılı dinler daha çok, Tanrı ile birey arasındaki ilişkilerde Tanrının uygun gördüğü tarzda insani tecrübelere sıcak yaklaşmaktadır. Budist düşüncede insanı olabildiğince acılardan ve kötülüklerden arındırma düşüncesi var olduğu için daha çok insan üzerine vurgu yapılmakta ve ahlâkî anlamda bu nokta üzerinden yaklaşımlar ortaya konmaktadır. Tek Tanrılı inançlarda ise Tanrı bireyin yaşam tecrübesini indirdiği vahiyle şekillendirir ve onun kendi oluşturduğu inanç dairesinden kopmasına engel olacak belirlemelerde bulunur.[193]

Hint bilginleri, ahlâkî ilerlemeyi bir Tanrıya bağlayıp bunun ortaya çıkaracağı dini yaşantıdan uzak durmuşlardır. Bu nedenle Schopenhauer'in Tanrı fikrine yaklaşımıyla Budist bilginlerin yaklaşımı arasında önemli derecede yakınlıklar mevcuttur. Ayrıca Schopenhauer Tanrının insana ait bazı sıfatlarla vasıflandırılmasının dinler arasında önlenemez savaşlara ve mücadelelere neden olduğu için bu tarz Tanrı anlayışlarına sıcak bakmaz. Özellikle tek Tanrı inancında bulunan Tanrıyı kişiselleştirme yaklaşımı o dinlerin tanrılarını başka inançlara karşı tahammülsüz hale getirmiştir. Diğer Tanrıları hazmedemeyen bir dinin mensupları da farklı dinî inanışlara sahip insanlara karşı saldırganlaşır ve bu da yeni acıların yaşanmasına neden olur. Ayrıca tek Tanrılı dinler sahip oldukları inançlarını yeryüzüne hâkim kılabilmek için yeryüzünü bu Tanrının isteklerine uygun dizayn etme çabasına girmişlerdir ki; bu da Schopenhauer ve Budist inanıştaki bilginlerin hayattan çekilme felsefesine ters bir durum ortaya çıkarmaktadır. Teist inanışın mensuplarının dünyayı kendi Tanrılarının ortaya koyduğu anlayış çerçevesinde yeniden dizayn etme istekleri, yaşama karşı yeni bir arzu oluşturmakta bu da insanların acımasızlığını ve bencilliğini kışkırtan dünyaya özlemini canlı tutmaktır. Çünkü tek Tanrı inancı kendi mensuplarına dünya ile ilgili bazı noktalarda fikirler aşılamakta ve bunun sonucu olarak da bu dinlerin oluşturduğu düşünce dünyasına uygun yeni bir dünya düzeninin hayalini aşılamaktadır. Yani teist dinler

[193] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 121-122.

mensuplarına yaşadıkları dünyayı şekillendirerek, özlem duydukları, kendi düşüncelerine uygun dünyayı yaratabilecekleri duygusu oluşturmaktadır. Schopenhauer'e göre insanların ruhlarını dünyevî hedeflere yönelik kışkırtıp onları ütopya sahibi yapan bu din anlayışı insanlara acı ve ızdırap veren eylemlere sürüklemektedir. Bunun sonucunda din üzerinden bireylerde yeni bir "ben" oluşmakta ve bu nedenle de gerçekleştiremeyecekleri hayallerin peşine düşmektedirler.[194]

Schopenhauer ve Budist bilginler dünyaya yönelik isteklerin insanı mutlu edemeyeceğini vurgulamaktadırlar. Her iki felsefî düşüncede, yaşanılan dünyada sürekli bir değişimin ve yenilenmenin olduğu göz önüne alındığında insanoğlunun isteklerde bulunarak mutlu olamayacağı düşüncesi taşınmaktadır.[195] Bu nedenle Tanrı anlayışının insanlarda yaratacağı eskatolojik beklentilerin yeni hayal kırıklıkları ve ızdıraplar yaratacağı düşüncesiyle din mensuplarını dünyaya yöneltecek anlayışa sahip olmamaları gerekir. Bu açıdan bakıldığında Budizm ve Schopenhauer'e göre ahlâkî anlamda zirve sayılabilecek noktaya ulaşmanın Tanrı inançlarıyla değil de, ahlâkî yönden dünyaya yönelik isteklerden vazgeçmekten geçtiği açıktır. Oysa Schopenhauer'e göre tek Tanrılı dinler, insanlarda dünyevî beklentiler yaratıp insanların yaşama daha fazla bağlanmasına neden olurlar.[196]

Hint dinleri insanları ve diğer canlıları ötekileştirecek herhangi bir dini yaklaşımdan özellikle uzak dururlar. Onlara göre şu an mevcut olan bütün canlılar, acı çekmekte ortaktırlar ve acıdaki ortaklık canlıların tümünü merhamete muhtaç hale getirmektedir. Diğer insanlardan farklı bir Tanrıya sahip olma doğanın bireyselleşme ilkesine hizmet ederek insanların diğer canlıları kendileriyle özdeş algılamalarına engel olmaktadır.[197] Oysa onlara göre öyle bir Tanrı ve yaşam inancına sahip olunmalıdır ki yaşamdaki hiçbir varlığı diğerinden farklılaştıracak bir düşünceyi ortaya çıkarmasın. Bu da bir Tanrıya odaklanmış bir inancın oluşturabileceği bir sonuç değildir. Canlıları benzer kılan özelliği tespit edip bunun

[194] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 59.
[195] Turan, **Budizm'de Manastır Hayatı**, s. 14.
[196] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 59.
[197] Schopenhauer, **German Classıcs " The World as Wıll and İdea",** p.37.

üzerinden insanın ahlâkî anlamda bütün canlılarla ortak duygular taşıması sağlanmalıdır.[198]

Bireyi, bireyselliğinden kurtarıp evrenin var oluşunun acısında ortak kılma, canlıların aynı ızdırabın pençesinde kıvrandığı fikrini hâsıl edecektir. Schopenhauer'in, canlıların acı çekmekte ortak olduğu düşüncesinin yanında bir de var olan her şeyin aynı iradenin sonucu olması tüm canlıların benzer kılan nedenlerden olduğu vurgulanmalıdır. Tabi ki Schopenhauer'in irade düşüncesiyle tek Tanrılı inançların Tanrısı arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Schopenhauer'daki irade doğası itibariyle bilinçsiz olduğu için yaşamda acılara neden olmaktadır. Teist Tanrılı inançlara göre ise evrende acı ve kötülük olsa da, Tanrı tarafından bütün canlılara sunulan iyiliklerin yanında bu çok önemsiz kalır. Schopenhauer ise yaşamdaki bütün iyiliklerin en küçük acıya karşılık gelemeyeceğini, bu nedenle de evrenin ve onu meydana getiren iradenin iyi olduğu kanısına ulaşılamayacağını ifade etmektedir.[199]

Schopenhauer, aynı iradenin sonucu olduğumuz ve asılda özdeş olduğumuz düşüncesine vardığımızda, birbirimize ve diğer tüm canlılara karşı olan acımasız tavırlarımızdan vazgeçeceğimizi iddia etmektedir. Teist dinler yaratılan varlıkların tümünün aynı Tanrının eseri olduğu konusunda hemfikirdirler. Oysa Budizm ve Hinduizm'e baktığımızda bu şekilde bütün canlıları ve varlığı aynı görmemizi sağlayacak herhangi bir tek Tanrı veya irade anlayışının çok fazla ön plana çıkmadığını gözlemleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'e göre ahlâkın en temel ilkesi olan merhametin insanlarda oluşmasını sağlayacak unsurun tek Tanrılı dinlerde daha fazla olduğunu görme imkânımız vardır. Buna rağmen filozof, tek Tanrılı dinlerin yaşamda büyük acılara sebep olduğu ve diğer din mensuplarına yeterli derecede insaflı davranmadığı noktasındaki ısrarını sürdürmektedir. Hinduizm ve Budizm canlıların tümünün acılarda ortak olduğu noktasına ahlâkî yönden vurgusu ile Schopenhauer'in sanat, müzik ve felsefeyle bireyin tüm canlıların aynı iradenin ürünü olduklarına yönelik yaklaşımı çok fazla benzerlik taşımamaktadır. Oysa bu konuda teist dinler, insanlığın ve diğer canlıların aynı Tanrı iradesinin

[198] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 98-99.
[199] Christopher Janaway, **Schopenhauer's Philosophy of Value,** AJohn Wiley & Sons, Ltd., Publication, http://www.thedivineconspiracy.org/Z5255Y.pdf. 24.11.2012

sonucu olduğu inancını yoğun bir şekilde kendi mensuplarına aşılamaktadırlar. Bütün bunlara rağmen Schopenhauer tek Tanrılı dinlerin kendi mensuplarını daha fazla saldırganlaştırıp diğer canlılara zarar verecek noktaya kadar getirdiğini söylemektedir.[200]

Schopenhauer'in tek Tanrılı dinlere karşı bu düşünceye sahip olmasında yaptığı gözlemlerin büyük katkısının olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin yaşanan iki büyük dünya savaşının bu dinlerin olduğu bölgelerde ve bu din mensuplarının arasında yaşanmış olmasına bu fikri destekleyen argümanlar olarak görülebilir. Tabi ki bu acıların, dinlerin etkisinin azaldığı ve modern anlayışın hâkim olduğu dönemde olduğu gerçeğini göz ardı etmemek lazımdır. Fakat insanın iç dürtülerini teknoloji vasıtasıyla olabildiğince tatmin etmeye çalışan, insanlara zarar veren silah teknolojilerini üreten ve olabildiğince bireylerini sadece kendi menfaatlerini düşünecek kadar bencilleştiren bu modern anlayışın tek Tanrılı inancın hâkim olduğu bir coğrafyadan çıkmış olması da göz önüne alınması gerekir. Doğanın tüm olanaklarını kontrol altına alma isteği bir tarafa, doğanın atomları ve canlıların genleri dâhil etrafındaki her şeyi yeniden dizayn etme duygusuna sahip modern anlayışın İncil'in veya Tevrat'ın vaz ettiği Tanrı inancıyla ilişkisinin psikolojik yönleri bu açıdan incelemeye değer görünmektedir. Ayrıca Budist inançtaki merhamet ve canlılara sevgiden dolayı Budistlerin silah sahibi olmaması nedeniyle ülkelerinin çok kolay bir şekilde başka devletler tarafından işgal edildiği de dikkate alınmalıdır.[201]

Gerek Hıristiyan ve Yahudiler gerekse de Müslümanlar aynı Tanrıya inandıkları konusunda nerdeyse hemfikirdirler. Buna karşın bu din mensupları arasında yaşanan savaşların sonucunda meydana gelen acıların büyük olduğu söylenebilir. Oysa Hinduizm'de aynı Tanrıya inanmayan birçok insan olmasına rağmen birbirlerine merhamet etmektedirler. Farklı dinlerde insanların birbirlerine acı çektirmesi bir tarafa, aynı dinden insanların ortaçağ Hıristiyanlık döneminde ne kadar büyük acıları birbirlerine yaşattığını görmek tek Tanrı inancının yarattığı psikolojik etkileri yakından inceleme imkânı vermektedir.

---

[200] Schopenhauer, **Religion**, p. 38.
[201] Daha Geniş bilgi için bkz. Elliot Sperling, **The Tibet-China Conflict: History and Polemics,** East-West Center, Washington, 2004.

Schopenhauer'in, dinleri, ahlâk ve felsefe yaklaşımlarını değerlendirirken dikkate aldığı nokta o anlayışın iyimser mi yoksa kötümser bir yapıda mı olduğudur. Bu açıdan bakıldığında dinlerin neden olduğu acıların sahip oldukları Tanrı inancıyla değil de evrene yaklaşımlarındaki kötümser veya iyimser teamüllerden kaynaklandığı ifade edilebilir. Buna rağmen Schopenhauer ahlâk anlayışının en önemli ilkesi olan merhameti temellendirirken aynı iradenin ürünü olma ve benzeş olma duygusunu ön plana çıkartmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tek Tanrılı dinlerdeki Tanrı inançlarının irade anlayışıyla benzeşmesine rağmen aralarındaki kavga ve mücadelenin bitmez tükenmez bir şekilde devam etme nedenini anlamak gerekmektedir. Bu dinler birçok yönden gerek Tanrı inanışı açısından gerekse de diğer yönlerden benzeşmelerine rağmen aralarındaki kavga tarih boyunca çokça acının yaşanmasına neden olmuştur. Bu dinlerin birbirlerine tahammülsüzlüğünün kaynağında birbirlerine alternatif olma, diğer din mensuplarını kendi dinlerine çekme ve kutsal gördükleri alanlarının aynı olması gösterilebilir. Burada birbirine benzeme, kavganın sebebi olma gibi ilginç bir durumu gözler önüne sermektedir. Örneğin Kudüs'ün bu üç dinin mensupları tarafından da kutsal sayılması bu din mensuplarının sürekli olarak burayı ele geçirme isteği taşımalarına neden olmuştur. Bu da tarih boyunca bu din mensuplarının birbirlerine acı çektirmesine, sonuçları kötü ve insanlar üzerinde onarımı güç sonuçlar veren savaşlara neden olmuştur.

Din mensuplarının bunu yaparken tamamen dini saiklerle hareket ettiğini de iddia etmek zordur. Hıristiyanlık bazı yönleriyle farklılık arz etse de üç din de mensuplarını, Budizm ve Hinduizm tarzında eğitmeyen dinlerdir. Özellikle Yahudilik ve İslamiyet açısından olaya bakıldığında din mensuplarını tamamen dünyevilikten arındırıp her yönüyle yaşamdan koparak eğitmeye veya ahlâkî anlamda şekillendirme çabası bazı tasavvufi anlayışlar dışında çok da ön planda değildir. İslam açısından, Schopenhauer'e göre acıya neden olan cinsellik veya dünyaya eğilim, kötü görülen ve insanın her anlamda terk etmesi gereken şeyler değildir. Bu açıdan bakıldığında tek Tanrılı dinlerde de Schopenhauer'in felsefesi gibi maddî yaşamın yarattığı kavgalardan ve acımasızlığın içinden insanı kurtarma isteğinin olduğu söylenebilir. Fakat bu dinlerde ne Schopenhauer tarzında felsefî bir algılamayla ne de Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde var olan ruhbanlık tarzında bir

ahlâkî eğitimin olduğu iddia edilemez.[202] Schopenhauer'in diğer tek Tanrılı dinlerden istisnai özellikte gördüğü Hıristiyanlık, ahlâkî anlamda insanı günahtan kurtarma ve düşüş mitolojisine uygun bir şekilde mensuplarını dünyevi acılar ve ızdıraplardan kurtarabilmek için ruhbanlığa başvurmuşsa da, mensuplarını tamamen dünyevilikten arındıramamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu dinler hayattan kopmuş ve tamamen kendi kurtuluşunun peşine düşmüş bireylerin varlığına hoş bakmamaktadır. Bunun yerine olabildiğine içsel bir yoğunluğun taşınmasını sağlayan ibadet ritüellerini ifa ederek ve fakir komşusuna ya da acı çeken bir canlıya yardım etmesini sağlayarak bireyi ahlâkî anlamda yüceltmeye çalışırlar. Özellikle İslam, insanın dünyevi yönünün varlığını önemseyerek bireyin bu yönünü toplumsal yaşam içerisinde kontrol etmesini öğretip kişiyi ahlâkî bir birey haline getirmeye çalışır. Çünkü Budizm'deki gibi bireyin dilenerek ve olabildiğince maddî unsurlardan sıyrılıp ruhundaki güzellikleri yaşama katması mümkün değildir. İslam düşüncesine göre birey, doğada acı çektirecek bir varlık olabildiği gibi eğitilerek doğaya yepyeni ve anlamlı bir yorum katabilecek derinliğe de sahiptir. Bu açıdan bireyin yaşama katacakları küçümsenmemelidir. Bilakis birey ahlâkî anlamda toplumsal ve doğal yaşamda eğitilerek çevresine ve yaşama birçok güzellik katabilecek ve onu tüm canlılar için daha fazla yaşanabilir bir yer haline getirebilecektir.

[202] Şahin, **Budizimde Nirvana Anlayışı,** s. 26.

II. BÖLÜM SCHOPENHAUER VE BATI DÜŞÜNCESİNDE KENDİNDE VARLIK VE VAROLUŞ

A) BATI DÜŞÜNCESINDE KENDINDE VARLIK VE VAR OLUŞ

1) Presokratik Dönemde Kendinde Varlık ve Var oluş

Felsefe etkinliğinin temelinde, içerisine insanı da dâhil ederek evrendeki oluş veya sürekliliği varlık ve var oluş ekseninde anlamak vardır. İnsan hem kendi iç hem de dış dünyasında sürekli bir değişimin ve oluşumun varlığına şahitlik etmektedir. Bu durmak bilmeyen oluşun tanımlanabilmesi, değişim ve farklılaşmanın insan zihninde tam olarak kavranabilmesi için bu yapının temelinde sürekli bir varlığın olduğu ve aynı zamanda oluşun benzer yönlerinin olması gerektiği yaklaşımıyla varlık anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde insan zihninin olayları ve olguları anlamasında benzerliğin ve bütünlüğün etrafında oluşan idelere ihtiyaç duyması felsefenin evreni kendinde varlık ve var oluş olarak ayırmasına ihtiyaç duyulmasını sağlamıştır ki bu iki kavramın yokluğunda evreni bütün olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Evrenin sürekli bir oluşum içerisinde olması ve her objenin birbirinden farklılık arz etmesi, insanın kendisini kuşatan çevreyi bilmek için ihtiyaç duyduğu idelere uygun bir şekilde kavramsallaştırmaya imkân vermediği ortadadır. Bu durum, tarih boyunca felsefe etkinliğinin temelinde evreni kendinde varlık soyutlamasına tabi tutmaya çalışmasından anlaşılabilir.

Felsefenin evreni kendinde varlık soyutlamasına tabi tutmasının diğer bir sebebinin, evrenin fiziki nedensellik çerçevesinde bir bütün olarak yorumlanamaması olduğu söylenebilir. Doğadaki nedenselliğin bütün yönlerini tespit etmenin insani durumu aşması ve nedenselliğin zorunluluk arz eden tek yönünün olmaması, insanı evreni anlamada zihinsel soyutlamalar yapmak zorunda bırakmıştır. İnsanın zihin dünyasında evrende var olduğu gibi nedensellik ilkesini göz önüne alarak felsefe sürecini devam ettirmeye çalışması da mümkün görünmemektedir. Çünkü insanın bilgi süreçlerini şekillendirmede insan, zihnin duracağı ve evreni bütünsel anlamda kavramsallaştırma imkânı elde etmede sıkıntılar yaşar. İnsan zihninin yaratacağı soyut nedenselliğin, kendi içerisinde sonsuza kadar devam etme ihtimali bulunduğundan dolayı evreni bütünsellik içerisinde anlamlandırmaya ihtimal vermemektedir. Bu nedenle tarih boyunca felsefe, ilk dönemlerde mitolojinin daha

sonraları da çoğunlukla dilin sunduğu imkânlarla evreni bütünsellik içerisinde kavramsallaştırma çabası olarak görülebilir.

Yunanlılar, felsefenin başlamadığı dönemlerde insan, oluş ve hareketi mitolojinin oluşturduğu bütünsellik içerisinde algılama çabasındaydılar.[203] Evrendeki oluşsallık belli başlı bölümlere ayrılmış ve onlara Tanrısal güçler atfedilmişti. Bu Tanrısal güçler arasında hiyerarşik bir düzen oluşturulup bu düzenin en üstünede de bu oluşsallığın tümünü kontrol eden bir gücün varlığı düşüncesi savunulmuştur. Evren, bu güçler arasındaki ilişkilerin insana ait muhayyile gücüne hitap eden mitolojik tarzdaki anlatılar yoluyla insanların zihnine sunulmaktaydı. Bu yolla insan zihni, evrenin oluşsallığını bütünsellik içerisinde algılamış ve bir inanç geliştirmiştir. Bu algılama biçimi daha sonraları değişmeye başlamış, yerini rasyonaliteyle sonuçlanacak yeni bir evren algılama sürecine bırakmıştır.

Antik Yunan felsefesinin ilk filozofları hariç sonraki dönemlerde evrenin anlaşılmasında fiziksel bir arke arama yerine soyut ve zihinsel unsurlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Daha önceki dönemlerdeki gibi herhangi bir fiziksel olguyu her şeyin temel noktası görme yerine artık filozofların doğayı ve evreni anlamada zihinsel idelere yöneldiği bir döneme yavaş yavaş geçilmektedir.[204] Bunun ilk örneklerinden birini Pythagoras oluşturmaktadır. O, ilk defa felsefede bilim için belli bazı zihinsel ideler oluşmasını sağlayacak evrenin arkesinin sayılar olduğunu iddia eden düşünür olarak değerlendirilebilir. Sayılara kutsallık atfeden Pythagoras evreni matematiksel bir okumaya tabi tutmuş ve modern dönemde matematiğe atfedilecek önemin ön habercisi olmuştur.[205] Pythagoras'ın sayıların, evrenin arkesi olduğu fikri, felsefede varlık düşüncesine bir adım daha yaklaşılmasını sağlamıştır. Yunan filozofları daha önceleri, arke arayışında bir maddeyi ön plana çıkarıyorken Pythagoras yavaş yavaş bütün objelerle ilgili her durumda ortak görülebilecek bir algının oluşmasına başlangıç yaptığı söylenebilir.

Herakleitos'a kadar ki dönemde Yunandaki felsefî uğraşının amacı, var oluşu tanımlamayı sağlayacak sabit bir tözü bulma arayışı olarak değerlendirilebilir. Var oluştan ziyade onun temelinde var olan değişmez ve temel unsurlara odaklanmış

---

[203] Frank Thılly, **Felsefenin Öyküsü (Yunan ve Ortaçağ Felsefesi),** çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul, 2002, s. 19.
[204] Vorlander, **Felsefe Tarihi,** s. 44.
[205] Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 97.

felsefe Herakleitos'la birlikte yeni bir tarzda evreni ve yaşamı tanımlama sürecinin içerisine girmiştir. Bu yeni süreçte felsefe, değişmeyeni bulmak yerine bizatihi değişimin temel gerçek olduğunu kabul etmeye dayanmaktadır. Artık kendinde varlığı tespit etme ve tanımlamanın yanında, oluşu ve hareketi felsefî tartışmaya taşıyan bir düşünce biçimi gelişmiştir. Bununla beraber artık değişimin kendisi de felsefenin bir problemi olmuştur ki bu sonraki dönemlerde felsefede "varlıkla" beraber "oluşun" da tartışılmasını sağlamıştır. Daha önceleri felsefenin temel amacı varlık tanımlaması yapmak iken bu süreçte sürekliliğin eleştiriliyor olması felsefî anlamda savunulacak herhangi bir varlıksal yaklaşıma karşı oluşu ve hareketi öne çıkaran anlayışın ilk izleri olduğu söylenebilir.[206]

Herakleitos, her ne kadar değişimi ve süreksizliği vurgulayacak ve evrenin ontik bir temelden mahrum olduğu iddiasını taşıyacak bir yaklaşımı sergilese de, onun içinde evrendeki her şeyin arkesi olarak kabul edilebilecek bir unsur da mevcuttur. Evrendeki değişimin ve oluşumun temel arkesini ateş olarak kabul eden Herakleitos evrenin bir yönünün de süreklilik taşıması gerektiğini kabul eder.[207] Bu da Yunan düşüncesindeki herhangi bir evren yaklaşımının ontik temelden tamamen uzak kalamadığının bir göstergesidir. Çünkü oluş daima dayanacağı sürekli bir temele ihtiyaç duyar ki aksi durumda sürekli var olmaya devam etmeyi açıklamak neredeyse imkânsız hale gelir. Ayrıca Herakleitos'a ait her şeyin ateşten olduğu anlayışının, kendinden önceki filozofların ortaya koyduğu yaklaşımlardan daha etkili olduğu söylenebilir. Evrenin ana maddesinin ateş olduğu yaklaşımı daha sonraki dönemlerde hem birçok düşünürün hem de dinî ve felsefî düşüncelerin temeli olmaya devam etmiştir. Birçok dinî düşünce evrenin var oluşunun sürekli bir ateş ve bunun yarattığı enerjinin dönüşümünden ileri geldiği inancını taşımıştır. Mesela son dönemde fizikte hâkim olan kuantum fiziği de, evrenin enerjiden oluştuğu ve maddenin de hareketsiz enerji olduğu düşüncesini savunmaktadır.

Herakleitos'tan sonraki dönemde onun sürekli değişimi vurgulamasına karşılık olarak Parmanides ve takipçileri evrende herhangi bir hareket ve değişimin olmadığını, bunun aksine sırf süreklilikten bahsedilebileceğini iddia etmişlerdir. Evrende hareketin ve sürekliliğin olduğu gözleminin, bir yanılmanın haricinde hiçbir

[206] Tuncar Tuğcu, **Batı Felsefesi Tarihi***,* Alesta Yay., İstanbul, 2000. s. 49.
[207] Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 111.

değerinin olmadığını iddia eden Parmanides, her şeyi durağanlaştıran ve varlık kavramının kesin belirlenmişliğine bırakan bir yaklaşıma sahiplik yapmıştır.[208] Parmanides her şeyi varlık kavramı altında tanımlamaya çalışarak var oluşu neredeyse tamamen inkâr yolunu seçmiştir. Varlığın bu denli vurgulanıp önerme halinde ifade edilmesi mantığın bilim olarak şekillenmesine de kaynaklık etmiştir. "Varlık vardır", "yok olan yoktur" önermeleri Parmanides düşüncesinin temelini oluştururken aynı zamanda çelişmezlik ilkesinin çıkışına kaynaklık etmekte ve böylece mantık ontik bir temelle ortaya konmaya başlanmıştır.[209] Onun için her söylemin onun tarafından ifade edilen önermeye uygunluk taşıması gerekmektedir ki aksi takdirde herhangi bir gerçekliği ifade etmeyeceği kesindir.

Yunan felsefesinde varlık anlayışının bu derece kapsamlı ifade edilmesi ilk defa Parmanides'te görülmektedir. Bütün evrenin varlık idesine uygun algılanışının ilk yetkin örneği olan Parmanides bu açıdan Yunan felsefesinin önemli bir noktasını işgal etmektedir. Yunan felsefesinin oluş ve varlık tartışmasının zirve noktasına taşındığı bu dönemin düşünceye yeni bir renk kattığını söylemek mümkündür. Bundan sonraki dönemlerde felsefî tartışmalara "kendinde varlığın" kavram olarak tartışılması damgasını vursa bile Parmanides nerdeyse bu noktada hedefe ulaşmış görünmektedir. Bundan sonraki dönemde kendinde varlığın tanımlanması yerine bunun var oluşla ilişkisi veya her objeye yansımasının nasıl olacağının tartışılacağını söylemek yanlış olmayacaktır.

Yunan düşüncesinde mitolojiden felsefeye geçiş aynı zamanda muhayyileden akla geçiş sürecine de kaynaklık etmiştir. Artık ister varlığın ister oluşun anlaşılmasında olsun akıl sürekli bir şekilde bu sürece kaynaklık etmekte ve Yunanlılar adım adım rasyonalite ve aklın değerinin farkına varmaktadır. Bu, aydınlanma felsefesinde sürecin bilginin ontik bir temele dayanması gerektiği yaklaşımından bilginin metafiziğe kaynaklık etmesi gerektiği fikrine evirilmesine de kaynaklık etmiştir.

Yunan felsefesinde farklı bir yaklaşım tarzını sergileyenlerden biri de Demokritos'tur. Parmanides'te varlık, tümel bir yaklaşımla anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılırken, Demokritos yeni bir tarzla evrenin küçük parçalardan

[208] Vorlander, **Felsefe Tarihi,** s. 58.
[209] Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi,** s. 134.

oluşmuş bir yapı ile felsefî olarak tanımlama çabasına girer.[210] Daha önceki süreçte evrenin arke tartışmalarında somut unsurlardan, soyut algılamalara doğru yol alan bir süreçte gelişimin kat edildiğini fark etmek mümkündür. Aynı zamanda ilk dönem düşünürlerinden başlayıp sonrakilerine kadar ulaşan süreçteki arke anlayışında, tek bir unsurdan tümel bir varlık anlayışına evirilen bir gelişim görülmektedir. Fakat Demokritos süreci her iki anlamda da tersine çevirmiş soyut bir unsurun yerine somut bir unsur koymuş ve tümel bir algılamadan ziyade evrenin en küçük temel yapısı üzerinden evreni tanımlamaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Demokritos'un Yunan düşüncesinin ilk maddeci evren anlayışını savunduğu söylenebilir. Aynı zamanda Demokritos öncesi süreçte evren fiziksel bir açıklamaya tabi tutulmuş olsa bile Tanrı ve metafizik öğelerin tamamen yok olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat Demokritos evrene maddî ve mekanik bir açıklama getiren filozofların öncüsü olmuştur.[211]

Demokritos'un evren yaklaşımında oluşun ve kendinde varlığın bir problem edinilip çözüm arandığı açıktır. Ona göre evrendeki temel unsur atomlardır. Bu atomlar, evrendeki her değişimin ve oluşumun kaynağı olma noktasında var oluşa da bir açıklama getirmektedir. Var oluşun atomların meydana getirdiği değişim ve hareketten kaynaklandığını ifade eden Demokritos, atomların bunu bir bilinç vasıtasıyla mı yoksa tesadüf eseri mi meydana getirdiğine dair bir yaklaşım sergilemektedir. Bu nedenle evrendeki logosa kaynaklık eden şeyin ne olduğu noktasına tam açıklık getirmeyen Demokritos evreni sadece atomların hareketi olarak görmüş olup bu atomların evrendeki şekilleri ve biçimleri nasıl meydana getirdiğini izah etmiştir. Oysa evrenin hareket ve değişimin yanında zihinsel ve manevî bir yönünün olması, fiziksel bir açıklamanın yanında manevî bir izahı da zorunlu kılmaktadır. Oysa Demokritos evreni fiziksel bir süreç olarak tasvir etmekle kalmıştır. Bu nedenle de evreni anlaşılır kılabildiğini söylemek mümkün değildir.[212]

Presokratik dönem Yunan felsefesinin genel özelliklerini tespit etmek gerekirse şunları söylemek mümkündür.

---

[210] Bayram Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefe Tarihi,** İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 115.
[211] Störig, Hans Joachım, **Dünya Felsefe Tarihi,** çev. Nilüfer Epçeli, Say yay, İstanbul, 2011, s. 131.
[212] Störig, Hans Joachım, **a.g.e.,** s. 132.

1) Presokratik dönem Yunan felsefesi mitolojik düşünme biçiminden aklî düşünme tarzına geçiş sürecini temsil etmektedir. Artık Tanrıların hükmettiği bir evrenden aklî düşünüşe uygun fiziksel süreçlerin ve olguların hükmettiği bir âlem anlayışına geçilmektedir. Evrene aklî bir açıklama getirebilmek amacıyla bir arayış başlamıştır. Bu arayış evrenle ilgili yeni tasavvurların ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir.
2) Mitolojinin oluşturduğu ortak inanç ve kabuller yerine her filozofun kendince oluşturduğu bireysel evren telakkileri oluşmaya başlamıştır. Artık düşünce Tanrıların gücünün yarattığı tekçi bir yapıdan, insanların bireysel farklılıklarının bir ürünü olarak rölâtivist bir yapı kazanmıştır. Gerçi insanlar evrenin açıklanmasında monist bir anlayış sergileseler de, ortaya çıkan durum buna imkân vermemiştir. Çünkü neredeyse düşünürlerin tümü birbirinden farklı "arke" anlayışına sahiptirler.
3) Avrupa Aydınlanma düşüncesine kaynaklık eden felsefî düşüncelerin ve yaklaşımların çoğu bu dönemde ilk defa filozoflar tarafından savunulmuştur. Yani Avrupa felsefesinin arkaik yönü bu dönemde oluşmuş ve meydana gelen kavramların çoğu üzerinden sonraki dönemlerde felsefe yapılmıştır.
4) Düşünürler arasında felsefî anlamda birbirine benzemeyen tarzda evren anlayışları olsa da Yunan düşüncesinde bir sürekliliği tespit etmek mümkündür. Yani bu dönem felsefesi bir önceki dönemin bağlamı dikkate alınmadan anlaşılıp yorumlanması neredeyse imkânsızdır. Bazen felsefe kutsal bir görüntüye bürünse de gittikçe yoğun bir dünyeviliğin özelliklerine bürünmekte ve evrenin açıklanmasında kutsalın etkisi bir o kadar silinmektedir. Tanrının varlığının devamı ise çoğunlukla sonsuz bir evrenin ve neden sonuç ilişkisinin yaratacağı belirsizlikten aklı korumak ve aklın kendine öncüller anlamında başlayabileceği sağlam ve güvenilir bir liman yaratmaya yaramaktadır.
5) Presokratik dönemde felsefenin temel problemi varlık ve buna bağlı olarak var oluşun tanımlanması olmuştur. Felsefe genellikle evreni varlık ve var oluş ekseninde anlamaya ve konumlandırmaya çalıştığı için bu dönem felsefesinin en çok uğraştığı noktalar da buralar olmuştur. İlk dönemde varlık anlayışı arke üzerinden oluşturulmaya çalışılıp belli bir varlık yaklaşımına sahip

olunduktan sonra var oluşun tanımlanmasına geçilmiştir. Bunun sebebi ise varlığın tanımlanamaması durumunda, var oluşla ilgili de herhangi bir açıklamanın getirilmemesindendir.. Bu nedenle Yunan düşüncesi ilk dönemlerde arke tartışmalarıyla var oluşu tanımlamayı sağlayacak varlık anlayışını geliştirmiştir. Tabi ki filozoflar arasında sürekli bir şekilde varlığın mı yoksa var oluşun mu ön plana çıkarılacağı konusunda bir gerilim mevcuttur. Herhangi bir dönemde varlık anlayışı baskın hale geldiğinde düşünen insanlar buna karşı var oluşsal bir yaklaşımı savunmaya başlar. Başka bir dönemde ise değişim ve hareketin ön plana çıkması sonucunda evren belirsizleşme tehlikesi yaşadığında bu riskin farkına varan birçok düşünür evreni aklî formlara büründürebilmemizi sağlayan bir süreklilik düşüncesini savunmaya başlarlar. Bu açıdan Presokratik dönemde felsefe, sürekli bir şekilde varlık ve var oluş arasındaki gerilim çizgisini takip etmiştir.

6) Presokratik dönemde felsefe arke meselesi ile başlamış olsa da, daha sonraki dönemlerde farklı konulara da değinilmiştir. Örneğin felsefede, ahlâk meseleleri ilk dönemlerde fazlaca rastlanmasa da daha sonraki süreçte filozofların çoğunda çözülmesi gereken temel problem olarak değerlendirilmiş ve buna dair yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca bilgi problemine yönelik de bazı tartışmalar yapılmıştır. Evrene yönelik ortaya attıkları varlık düşüncesine uygun bir ahlâk ve bilgi düşüncesine de sahip olmaya çalışmışlardır. Bu, varlık düşüncesinde başlayan aklîleşmenin yaşamın her boyutuna yavaş yavaş taşınması anlamına geliyor ki bu da, Tanrıların mitolojik söyleminden hayatı soyutlama arzusunun başka bir yansıması olarak değerlendirilebilir.
7) Yunan felsefesi, ilk dönemlerde evreni açıklamak için fiziği felsefeye dayanak olarak kullanmıştır. Yani, yaşanılan bölgedeki olgusal gerçeklik üzerinden evreni kuşatan evrensel hakikatlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Fakat daha sonraları felsefe fiziğin sağladığı malzemenin yorumlanması sürecinden arınarak neredeyse tamamen teorik ve spekülatif bir yapıya büründü. İnsanoğlu, ilk önceleri var olan evrene karşı yabancılığın getirdiği fiziğe bağımlılığını, daha üst hakikatlere ulaşmak için aklın kendi doğal yapısının

yeteceğinin düşünülmeye başlanması ile terk etmiştir. Bunun, aklın evreni her yönüyle kuşatan hakikatleri içeren bir yapıya sahip olmasının ve zihin-doğa ayniliğinin bir sonucu olduğu düşünülebilir. Evrendeki olgu çokluğunun ve teoriye uygulanma zorluğunun beraberinde getirdiği spekülatif yaklaşımların, felsefenin doğuşuna kaynaklık ettiği söylenebilir.

2) Platon Düşüncesinde Kendinde Varlık ve Var oluş

Sokrat öncesi dönemde, filozofların evreni herhangi bir metafizik anlayış çerçevesinde kavramsallaştırma çabası içinde olmalarının sonucu olarak, ortaya göreceliliği savunmayı sağlayacak ve bunun sonucunda her türlü hakikat arayışını anlamsız kılmaya neden olarak görülebilecek tam bir plüralist yapı oluştu. Yani filozofların evren hakkındaki fikirleri, birbirini destekleyecek veya doğrulayacak nitelikte değildi. Oysa filozoflar, insanlığın tümüne, evreni algılamada yardımcı olacak ve kesinliği sağlayacak kavrayışın peşindeydi. Böyle bir sonucun yerine, insanları kesinliğin olmadığı düşüncesine götürecek birbirinden farklı ve uyuşturulması neredeyse mümkün olmayan kendine özgü evren algılamaları ortaya çıkmıştı. Gerçi felsefenin gelişim evreleri olarak bakıldığında insanlık için evren algılamasında bir derinliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. Yani, her ne kadar filozoflar mitolojinin yerine insanların hakikat arama ihtiyacına karşılık gelebilecek net bir şey ortaya koymasalar da, insanlığın evrene yaklaşımında daha derinlikli ve gerçeğe yakın düşünmesinin ön hazırlayıcısı olmuştur. Fakat mitolojiden felsefeye geçiş sürecinde insanlara hakikati sunma adına yola çıkılması belli bir süre sonra bu noktada net bir düşüncenin olmaması sonucunda insanlar felsefenin hakikati sunma iddiasına şüpheyle yaklaşmaya başlamışlardır.[213] Tabi ki bu, sonuç olarak felsefeden vazgeçmeye neden olmamış, felsefe hakikate aracılık etme yerine bireysel hedefleri gerçekleştirmek için kullanılan bir araç haline gelmiştir.[214]

Bu sürecin sonucunda meydana gelen hakikatin yalnızca insanın zihninde ortaya çıkabileceği yaklaşımı, felsefenin genel geçer varlık arayışını tehlikeye atmıştır. Bunun yerine felsefe insanların genelinde ortaya çıkan hakikat arayışı olarak görülseydi, bu bunalımın yaşanmasına engel olunabileceğini söylemek mümkündür.

[213] Platon, **Sofist,** çev. Cenap Karakaya, Sosyal yay., İstanbul, 2000, s. 42.
[214] Störig, Hans Joachım, **a.g.e.,** s. 134.

Felsefenin hakikate aracılık yapmaktan ziyade insan menfaatlerinin aracı haline getirilmesi, insanlar arasında hakikat problemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna sebep olarak insanların bir arada yaşayabilmesi için iyilik ve hakikat düşüncesine ihtiyaç duymaları gösterilebilir.

Sofistler, önceki dönemde yaşanan hakikat iddialarındaki karmaşanın ve her filozofta meydana gelen kendine göreliliğin bir sonucu olarak felsefede hakikat iddialarını tartışmalı hale getirdiler. Felsefe onlardan önce olduğu gibi artık evrende herhangi bir arkeyi araştırma veya metafizik bir varlığı tanımlama adına yapılacak bir uğraş olmaktan çıktı. Çünkü felsefe uğraşı, zihinleri tatmin etmekten uzak olduğu gibi insanlara görecelilği aşabilme imkânı da sunamamıştır. Bu durum, Sofistlerin insanı felsefenin merkezine koymalarına neden olduğu gibi bundan sonra evrenin tanımlamasının insan üzerinden yapılması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Gerçi kendileri evrenin herhangi bir tanımlamasının hakikate götürecek bir yönünün olmadığını savunsalar da, bu yaklaşımları sonraki dönemlerde her türlü hakikat iddiasının temeline insanın konulması gerektiği sonucunu doğurmuştur. Çünkü Sofistler kendilerinden önceki felsefelerde temel noktanın insan düşüncesindeki öznelliğin olduğunu tespit ederek düşünceyi belirleyenin varlık olmadığını, bunun yerine insanın varlığa bakış açısından doğan öznelliğin daha önemli olduğunu gösterdiler.[215]

Evrene dair genel bir bakış yakalama peşinde olan filozofların aksine Sofistler, evrenin herhangi bir tümel yaklaşıma tabi tutulamayacağını iddia ederek insan yaşamını düzenleyecek herhangi bir ahlâkî değerin olamayacağını öne sürdüler. Felsefenin herhangi bir varlık anlayışı veya etik değer üretme yerine keyfi bir araca dönüştürülmesi, filozofların olabildiğine kişisel hesaplarının peşinden koşan bireyler haline gelmesine sebep olmuştur. Filozoflar topluma değer konusunda yol gösterici olmaktan öte, para kazanmak için bolca hitabet sanatını kullanan kişiler durumuna gelmişlerdir.[216] Sanatı kullanmanın amacı menfaat elde etme olması hasebiyle felsefe, değer üreten bir şey olma yerine diğer insanlara karşı üstünlük sağlayacak yetenekler üreten aracı bir unsur haline gelmiştir.[217] Böylece kişi, elde

[215] Vorlander, **a.g.e.,** s. 81.
[216] Platon, **Sofist,** s. 42.
[217] Platon**, a.g.e**., s. 15-20.

ettiği esnek düşünebilme yeteneği sayesinde çevresini, konuşma sanatıyla kişisel amaçlarını gerçekleştirebilmek için daha kolay yönlendirmekte ve istediğini elde edebilmektedir.[218]

Varlık tanımlamasının getireceği hakikat anlayışının yerine bireyin öznelliğinin ön plana çıkarıldığı felsefî yaklaşım olarak Sofistlik hakikate dair yeni bir anlayışın gelişmesini de sağlamıştır. Daha önceleri evrenin değişkenliğinin temelinde hakikati arayan filozoflar sofistlerin oluşturduğu yeni perspektifte hakikati insanın zihninde ve iç dünyasında aramaya başladılar.[219] Sofistlerden önce hakikat, evrenin düşünülmesinde elde edilmeye çalışılan bir şey iken, bundan sonra insanın anlaşılmasında ve kavranılmasında aranmaya başlanmıştır. Çünkü insana yansımayan bir şeyin varlıkta da hakikat diye nitelendirilemeyeceği ve her durumda öznelliğin çıkmazına saplanıp kendine yol bulamayacağı açıktır. Eğer insanlardaki felsefî yaklaşımlarının çokluğu hakikatin solipsizmde kaybolmasına neden oluyorsa bunun yerine insanın iç dünyasındaki hakikat ortaya çıkarılarak sorun çözüme kavuşturulacaktır. Yani yeni süreçte, hakikat insan üzerinden tanımlanıp insan için değeri ortaya konularak daha önceki problemlerin çözümü için çaba sarf edilmektedir.[220]

Evrendeki değişimin yarattığı belirsizliği töz düşüncesiyle gidermeye çalışan düşünürler, insanların arasında bulunan töz anlayışındaki aşırı farklılığın yarattığı hakikatin sübjektifliği meselesine çözüm konusunda problem yaşadılar. Sokrat, insan öznelliğinin yarattığı belirsizlikten hakikati koruma adına Sofistlerin açtığı tartışmayı insanı da töz anlayışına dâhil ederek çözmeye çalışmıştır. İnsanlar arasındaki belirsizliğin kaynağı olan dilin herhangi bir hakikati savunmaya engel olduğu şeklindeki Sofist eleştiriye karşı evrenin bir hakikat dâhilinde algılanabilmesi için, dilde mevcut olan hakikat bağlantısının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Sofistlerde bulunan dildeki öznelliğin yarattığı retorik ve hitabetin araçsallığından hakikati koruma adına dilde var olan tözü ortaya çıkarma Sokrates'in en büyük hedefi olduğu söylenebilir. Ona göre dildeki belirsizlik, dilde varlıktaki hakikate denk gelen

[218] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1964, s. 39.
[219] Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 172.
[220] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 40.

herhangi bir unsurun olmamasından çok, dildeki gerçeğe tekabül eden anlamın ve ideanın bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.[221]

Sokrates'in tarzında, Sofistleri çağrıştırabilecek olgular olmasına rağmen her iki anlayış yakından incelendiğinde, amaç yönünden aralarında farklılık bulunduğu gözlenebilir. Sokrat, sofistlere benzer şekilde soru sorma ve şüphe yöntemi kullanmasına rağmen bu yöntemi kullanmasındaki amacı dilde veya insana içkin bir hakikatin olmadığını göstermek değildir. Bilakis Sokrat'ın yöntemi her insanın aklî olarak bazı hakikatleri taşıdığı ve bu hakikatlerin ortaya çıkarılabileceğini gösterme amacına yöneliktir. Ayrıca Sokrat'ın yaşamındaki sadelik ve menfaatten uzak tarzı dikkate alındığında hakikate matuf bir yaşam içerisinde olduğu ifade edilebilir. Sokrat'ın, yaşamında menfaate değer vermemesi, hakikate olan eleştirilere karşı sağlam bir duruş gösterdiğine kanıttır. Çünkü sofistlerde bulunan her şeyin değerinin maddî olduğuna yönelik yaklaşım, insanların hakikat anlayışına büyük bir zarar vermiştir. Hakikatin koşulsuzluğunu gösterme adına Sokrates'in hayatını adaması sofistlerin yarattığı etkiyi kırma adına büyük bir fedakârlık olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Ona göre hakikat, sadece söyleme dönüşüp insanlar arsında hitabetin ve retoriğin konusu olacak kadar geçici ve anlamsız değildir.[222]

Sokrat, hakikati değişimin ve belirsizliğin yarattığı durumdan dilin ve zihinde var olan değişmezliği savunarak kurtarmaya çalışmıştır. Sofistlerin daha önceki filozoflara zıt bir şekilde insanı düşüncenin merkezine alarak hakikati görecelileştirmesi, Sokrat açısından yeni bir hakikat anlayışının savunulmasına kapı aralamıştır. Sokrat öncesi dönemde hakikat, varlığın yorumlanması sonucu elde edilecek bir unsur iken, yeni dönemde insanın anlaşılmasında ve dilin çözümlenmesinde ortaya çıkarılacak bir olgu haline gelmiştir. Bunun kendisinden sonraki dönemin üzerindeki etkisi, postmodern dönemin dili tartışmaya açmasına kadar devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Sofistlerin insanı ön plana çıkaran felsefî eleştirileri felsefenin hem varlık açısından hem de oluş açısından yeni bir kırılma noktası yaratmıştır. Artık bundan sonra dış gözlemler bilgi kaynağı olduğu gibi; iç gözlem de bilgiye kaynaklık eden bir unsur olmuştur. Ayrıca Batı felsefesinin

[221] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 40.
[222] Erdem**, a.g.e.,** s. 189.

ontoloji merkezli düşünce yapısının epistemoloji merkezli bir yapıya doğru evrimleşmesine sebep olmuştur.[223]

Sofistlerin varlık düşüncesindeki kişiye göreliliğin sonucunda edindikleri insan merkezli felsefe, Sokrat tarafından da hakikat arayışının odak noktası haline getirilince, felsefede etik düşünce önem kazanmaya başladı. Daha önceleri de filozoflar insan ahlâkına dair yorumlar serdetmiş olsalar da, insanın hakikat arayışında bu kadar ön plana çıktığı dönem olmamıştır. İnsanın düşünce yapısının hakikat algılayışına yansıması, hakikat arayışında insani unsurları ön plana çıkarmış ve bu da ahlâk tartışmalarının önem kazanmasını sağlamıştır. Fakat bu, ontik arayışın tamamen bittiği anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Gerçi Metafizik, felsefenin en önemli dalı gibi görünmeye devam etse de temelinde etik tartışmalara sebep olabilecek insan tanımlamaları daima daha ön planda olmuştur. Yani bu dönemden sonra artık felsefenin herhangi bir tartışmayı ahlâk temelinde ele almadan yola koyulması neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bunun, Batı felsefesinde gerek dil merkezli gerekse de hermenotik düşüncenin başlangıcı olduğu söylenebilir[224].

Sokrates'te var olan kavram analizleri veya dil üzerinden yapılan sorgulamalar, kaynağında hem ontik dünyaya hem de zihinsel dünyaya göndermelerde bulunur. Varlık kavramının ve onun alt bölümlemelerinin her yönden dile yansıdığını kişiyi sorgulamalara tabi tutarak ortaya çıkarmak mümkündür. Bu şekilde Sokrat, zihinde ve dilde bazı ideler tespit ederek Sofistlere destek sağlayan dilin esnek ve aşırı göreceliliğe kaçan yönlerini engellemeye çalışmıştır. Aynı zamanda Sofistlerin dildeki aşırı öznellik yönündeki vurgularının yarattığı hakikat bilincindeki kırılma onarılarak bireylerin hem ahlâkî anlamda hem de varlık anlamında doğruyla ilişki kurabilmeleri sağlanacaktır. Böylece bireyin kendi zihninde ve günlük yaşamında farkına varamadığı gerçeği görebilmesi sağlanacaktır ki, insanlar arasında ortak bir hakikatin varlığıyla ideal toplum düşüncesi ortaya konabilecektir.[225] Eğer insanlar hakikatle aralarındaki temel bağı koparır veya hakikat anlayışlarında mutlaklığı kaybederlerse onları yönlendirebilecek bütün ideal duygulardan da mahrum kalacaklardır. Bu nedenle toplumu anarşi ve adaletsizlikten

[223] Bryan Magee, **Felsefenin Öyküsü,** çev. Bahadır Sinan Şener, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2007, s. 23.
[224] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** s. 42-43.
[225] Magee, **Felsefenin Öyküsü,** s. 23.

koruyabilmenin yolu onda hakikat duygusuna kaynaklık edecek bir yaklaşımı zorunlu hale getirmekten geçer.

Sofistlerin yaratmış olduğu varlık ve var oluş düşüncesindeki bunalımı Sokrates'in dilden yola çıkarak çözüme kavuşturduğu söylenebilir. Varlık ve var oluş düşüncesi Sofistlere kadar felsefede tartışma konusu olmuş ve filozoflar bunları hakikate uygun olarak tanımlayabilme düşüncesine sahip olmuşlardır. Fakat Sofistler felsefe düşüncesine eleştiride bulunarak insani farklılıklardan dolayı hakikatin ortaya konamayacağını iddia etmişlerdir. Filozofların bir dönem varlık ve var oluşa dair herhangi bir hakikat arayışının peşine düşmekten öte kendi aralarında oluşturdukları polemik ve retoriklerle meşgul oldukları söylenebilir. Sokrates, kendi döneminde oluşan felsefî atmosferin hakikat arayışı açısından problemlerinin farkına varmış ve çözümünde dildeki idelerin farkına varılması sonucunda gerçekleşebileceğini düşünmüştür.[226]

Ayrıca dilin analitik yoluyla çözümlenmesi ve dilden yola çıkarak hakikatin elde edilmesindeki diyalektik yöntem de Sokrates'in felsefeye kazandırdıkları arasında sayılabilir. Parmanides varlık anlayışını dilde önermelere dönüştüren ve bununla bazı mantık argümanlarını elde edilmesini sağlayan ilk kişi olmuştu. Dilde bir gerçekliğin olduğu ve bunun varlıksal olana uygun olduğu düşüncesinin Sokrates tarafından ortaya konması, zihne içkin olan mantığın ve bunun sonucunda matematiğin, ayrıca da geometrinin önem kazanmasını sağlamıştır. Sofistlerdeki retoriğin ve hitabetin yerine matematiğin geçmesi göreliliğin yerine kesinliğin geçmesi gerektiği fikrini desteklemiştir. Buna karşın Sofistlerde göreceliliğin ön plana çıkması, buna uygun araçların değer kazanmasını sağlamıştır. Fakat Sokrates'te var olan dildeki ide ve buna bağlı olarak insan doğasının değişmezliği algısı, evreni yeni araçlarla algılama ihtiyacını doğurmuştur ki daha sonraları mantığın ve matematiğin temel bilimler olmasına katkı sağlamıştır. Daha sonraki dönemlerde varlığın tümelliğinden çıkarak evrenin belli kategoriler içerisinde kavramsallaştırılması, beraberinde bunu sembolik bir dile dönüştürmeyi zorunlu kılmış ve bu da matematiği bilimlerin zorunlu zemini haline getirmiştir. Oysa sofistler kesinliğin veya varlığın bilinebilirliği yerine göreceliliği ve bilinemezliği

[226] Vorlander, **Felsefe Tarihi**, s. 91.

koymuşlardı ki bu, sözü geçen bilimlerin yerine retoriğin ve söz sanatlarının değer bulmasına neden olmuştur. Sokrates'in başarısı, göreceliliğin yerine kesinliği getirebilecek idea düşüncesine öncülük etmesinden kaynaklanmaktadır.[227]

Sokrates fikirlerinin doğruluğuna ölümüyle tanıklık yapacak kadar cesaret sahibi bir filozof olarak bilinir.[228] Fikirlerine karşı gösterdiği bu içtenlik, düşüncelerinin ondan sonraki dönemlerde öğrencisi olan Platon tarafından savunulmasını sağladığı gibi onun fikirlerini felsefe dünyasında ölümsüz hale de getirmiştir. Platon'u Sokrates'in felsefesini sistemleştirip daha da geliştiren kişi olarak tanıtmak mümkündür. Sokrates, daha çok insanı konu eden bir düşünür olmasından dolayı düşüncelerini yazıya dökmekten çok insanlara karşılıklı diyaloglar ve sorgulamalar halinde ortaya koymuştur. Bu durum Sokrates'in düşüncelerini, felsefesini disipline dönüştürememesine sebep olmuştur. Ondan sonra gelen öğrencisi Platon, hocasının diyalog tarzını devam ettirmişse de sözlü felsefî geleneğinin yerine yazılı bir tarz kullanmıştır. Bu durum, Sokrates'in, ne kadar pratiğe ve eyleme yönelik bir felsefe arayışının içerisinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Buna rağmen Platon'un yazmaları Sokrat'ın felsefesinin ölümsüzleşmesini sağlamıştır.[229]

Platon, hocasının başlatmış olduğu düşünce geleneğini daha da ileri götürerek onda netleşmemiş idea düşüncesini dört başı mamur bir felsefeye dönüştürmüştür. Ahlâk düşüncesinde farklılıklar görülse de Platon'un felsefesi genel itibariyle Sokrates'in düşüncesini daha da geliştirmek ve net hale getirme amacı üzerine kurulmuştur. Sokrates'te var olan bizim doğuştan idelere sahip olduğumuz ve bunun dilde kavramlar halinde kullana geldiğimiz düşüncesi Platon felsefesinin başlangıç noktası olmuştur. Ona göre, dilin analizi veya sorgulamalar bizi değişmeyen ve herkes için aynı derecede doğru olan idelere götürür. Bu ideler evrendeki süreksizlik ve değişime karşı sürekli ve değişmez durumda bulunurlar.[230] Sürekli değişimin ve birbirinden kopuk oluşumların meydana geldiği bu evrende, hakikatin bu

[227] Bertrand Russel, **History of Western Philosophy,** Routledge Publishing, London, 1996, p. 109.
[228] Çetinkaya, **İlkçağ Felsefe Tarihi,** s. 134.
[229] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** s. 51.
[230] Platon, **Phaidon,** çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, Milli eğitim yay., İstanbul, 1997, s. 48-49.

süreksizlikte olamayacağı gerçeği ortadadır.[231] Bu nedenle insanlar, hakikati, değişmeyen ve sürekli olan yeni bir dünya algısında bulabilir. Hiç durmadan değişime uğrayan evrende, bizde sadece doksa meydana getiren bir tarzın olmasından dolayı hakikati elde etmemiz mümkün değildir.[232] Sürekli var olup sonradan yok olmaların olduğu dünyadan hakikati isteme yerine, yeni bir dünya arayışına girildiğinde hem aldatılabilme imkânımızı yok etmiş, hem de doğanın gerçek tabiatını elde etmiş oluruz. Bunu da biz, ancak dilimizde ve zihnimiz de var olan doğuştan getirdiğimiz idelerin farkına vararak bilebiliriz.[233] Bu nedenle felsefenin en önemli sorusu "Bilgi nedir?" sorusudur.[234] Bu sorunun cevabı bizi duyu verilerinin yaratacağı sanı duygusundan kurtaracak ve episteme seviyesine yükseltecektir.[235]

Felsefenin "Bilgi nedir?" sorusuyla işe koyulması, insan zihnini temel alarak evreni anlamaya çalışmasının sonucudur.[236] Sofistlerin "İnsan her şeyin ölçüsüdür" temelindeki anlayışının yarattığı ontolojik kopuş, Platon'da da kendini açıkça göstermiştir. Bundan sonra hakikatler sürekli bir şekilde insan düşüncesi üzerinden tanımlanmaya çalışılacak ve zihinsel tahlillerden elde edilecek sonuçlar evrenin ontik yapısının da en temel hakikatleri olarak görülecektir. Bu durum, insanın özne olarak düşüncenin merkezine oturmasına ve felsefenin en büyük amaçlarının etik ve siyaset olmasına kaynaklık etmiştir. Artık felsefe, insanın mutluluk arayışını kendine amaç edinmiş ve bütün motivasyonunu buna harcayacak hale gelmiştir. Yani Tanrı merkezli mitolojik dönem neredeyse tamamen kapanmış; bunun yerine insanın mutluluğunu amaç edinen arayış temel hakikat olarak görülmeye başlanmıştır.[237]

Doğuştan elde ettiğimiz ideler sadece dildeki saf tözlere tekabül etmezler. Onlar aynı zamanda dış dünyada var olan her şeyin gerçek halini taşıyan ve her şeye şekil veren evrenin hakikatleridir. Nasıl dildeki günlük kullanmalarımız saf idelere tekabül etmiyorsa, evrendeki duyu verileri de gerçek idelere tam olarak tekabül

---

[231] Platon, **Devlet,** çev. Sebahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi yay., İstanbul, 1995, s. 187.
[232] Platon, **a.g.e.,** s. 169.
[233] Wıllıam Sahakıan, **Felsefe Tarihi,** çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990, s. 53.
[234] Çetinkaya, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s. 151.
[235] Magee, **Felsefenin Öyküsü,** s. 24.
[236] Platon, **Kharmides***,* Nurettin Şazi Kösemihal, M.e.b. yay., İstanbul, 1965, s. 35.
[237] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi***,* s. 65-66.

etmezler. Bu nedenle insan duyu verilerini gerçek kabul ederek hareket ederse evrenin hakikati konusunda büyük bir yanılgı içerisine düşer. Çünkü duyu verileri sürekli değiştiği gibi asla kendinde yeterli tutarlılığı da sergileyemez. Bunun sebebi ise onların asıl değil de kopya olmalarından kaynaklanmaktadır.[238] Kopyaları asıl kabul ederek hareket edilirse evrenin hakikati konusunda yeterli bir fikir elde etmek mümkün olamaz. Bu yüzden insan kendisini duyu verilerinin tutsaklığından kurtarıp gerçek varlıklara ulaşmasını bilmelidir.[239]

Duyu verilerinin yarattığı doksadan kurtulup epistemeye ulaşmanın yolu akıldan geçer. Akıl, insanı duyunun tutsaklığından kurtarıp epistemenin hakikatine ulaştırır.[240] Platon'a göre akıl, insanı aldatıcı bir dünyadan kurtarıp güneşin ışığıyla hakikati bütün çıplaklığıyla kavrama imkânı elde eder. Aklın hakikatini oluşturan ideler, insanı duyuların gelip geçiciliğinden kurtararak aynı zamanda evrenin hakikatlerine de ulaştırır.[241]

Evrenin temelinde var olan ideler evrendeki düzen ve ahengin kurucu unsurları olması açısından büyük hakikatleri ifade ederler.[242] Duyu dünyasındaki düzensizliği ve çokluğu genel ilkeler dâhilinde bir tümelliğe dönüştürürler. Platonda tümeller duyu dünyasının temelinde dururken kendileri de çokluk yapısına sahiptirler. Fakat bu çokluk belli bir hiyerarşi ve düzen içerisinde meydana gelip en yüksek iyide son bulur. Yani Platon evrende belli bir ide hiyerarşinin olduğu ve en üst idede bu hiyerarşinin son bulduğu fikrine sahiptir. Evrendeki bütün ideler iyi idesinden kaynaklanır ve iyi idesi bütün idelere tümelliğini veren asıl idedir. Ayrıca duyu dünyası tamamen düzensizliğin olduğu bir yer veya ideadan tamamen soyut bir yer olarak düşünülmemelidir.[243] Çünkü değişimin ve hareketin olduğu olguların tümü de belli oranda ideadan pay alır. Bu pay almanın eksik olması olgularda oluş ve bozuluşa sahip bir yapı üretmiştir. Yani duyu dünyası kendinde var olan güzellik ve iyilik özelliklerinin hepsini idealardan alır. Olgulardaki bu pay almanın eksik olmasından dolayı duyusal nesneler yeterince bilgiye kaynaklık yapma özelliğine sahip değildirler. Ama belli oranda pay alma, bunların tamamen idealardan mahrum

[238] Şükrü Günbulut, **Küçük Felsefe Tarihi,** Maya Yay., Ankara, 1983, s. 12.
[239] Magee, **Büyük Filozoflar,** çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2008, s. 21.
[240] Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Bursa, 2000, s. 133.
[241] Alfred Weber, **Felsefe Tarihi,** s. 53.
[242] Platon, **Devlet,** s. 282.
[243] Platon, **Sofist,** s. 92.

olduğunu göstermez. Olgunun değişime ve harekete konu olan bir yöne sahip olmasından dolayı olgudaki hal bilgiye kaynaklık edemez. Bu nedenle duyu dünyasında bilgiye müsait bir yapı olmamasına rağmen idelerden pay alma nedeniyle düzen ve birliğin olduğu söylenebilir.[244]

Platon, daha önceki filozofların geneli gibi varlık ve var oluş olgusunu felsefî anlamda çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Presokratik dönemdeki felsefenin temelindeki evreni anlama çabası Platon'da da devam etmekte ve aynı şekilde varlık ya da var oluş ekseninde evren kavranmaya çalışılmaktadır. Felsefede mevcut olan varlık ve var oluş gerilimi Platon'da da devam etmektedir. Evren ya tamamen kendisinde mevcut olan süreklilik üzerinden felsefî bir yapı kurularak tanımlanmaya çalışılmakta ya da evrendeki değişimin ve hareketin yarattığı belirsizlik üzerinden felsefenin hakikat arayışı anlamsız hale gelmekteydi. Platonda da evren, değişim ve hareketten olabildiğine arındırılarak kavranmaya çalışılmaktadır. Yani Platon, evrende hareket ve değişimi kabul etse de bunun felsefî anlamda hakikat açısından bir değerinin olmadığını öne sürerek, var oluşu varlık lehinde ötelemektedir. Bu da, evrenin değişmeyen ve sürekli kalan yönüne dayanarak felsefe yapma sonucunu doğurmuştur. O döneme kadar felsefede var olan hakikat noktasında varlık veya var oluş konusunda Platon da bir tercih yapmaktadır. Yani felsefede var olan bu ikilemden birini tercih etme durumundan Platon da kurtulamamakta ve evrenin tümünü bu iki unsurdan birini temel alarak tanımlamaya çalışmaktadır.[245]

Sokrat'la başlayan gelenekte varlık anlayışı ile bilgi felsefesi yoğun bir ilişki içerisinde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu, bilgi felsefesinin yavaş yavaş felsefede merkezi bir önem kazanmasını sağladığı gibi ontolojiyle ilişkisi de ön plana çıkmasına kaynaklık etmiştir. Sokrates'in günlük yaşamda kullanılan bazı kavramları tanımlama üzerinden felsefî hakikate ulaşma çabası ontoloji ile bilgi arasında zorunlu bir ilişki meydana getirmiştir. Bunun sebebi, hakikatin algılanmasında insan zihninin ön plana çıkarak varlığın tanımlanmasında insan ruhunda var olan idelerin kullanılmaya başlanmasıdır. Hakikatin insan zihninin temel yapısının çözümlenmesinde aranması, evrenin algılamasında insanın ön plana çıkarak bilgiye kaynaklık etmesine sebep olduğu gibi insanın anlama dünyasının ontik bir değer

[244] Magee, **Felsefenin Öyküsü,** s. 27.
[245] Platon, **Devlet,** s. 282.

kazanmasına da kaynaklık etmiştir. Bilgi felsefesinin bu derece önem kazanması hakikatin insan bağlamında ortaya çıkarılmasının ve bunun üzerinden bireysel ve toplumsal bazı yararların aranmasının da getirdiği zorunlu bir sonuçtur. Platon da evrenin algılanabilmesinin temel yolunun insanın aklî varlığının tanımlanabilmesinden geçtiğini iddia etmektedir. Evrene düzen veren idelerle zihindeki bilgiyi tümelliğe dönüştüren idelerin aynı olduğu argümanı bilgi felsefesinin ontik değerini ön plana çıkarmaktadır. Bilgi felsefesinin bizi hakikate ulaştıran temel yollardan olması insan zihninin hakikat değeri olan unsurlar taşımasından ileri gelir.

3) Kant Düşüncesinde Numenal ve Fenomenal Ayrımı

Yunan felsefe geleneğinin evreni ve insanı tanımlama çabası varlık ve var oluş ayrımı üzerinden yol almıştır. Thales'le başlayan felsefe geleneğinde ilk önce var oluş süreksizliğine karşı arke arayışında bulunulmuş ve buna dayalı bir düşünme çabası hâsıl olmuştur. Sonraki dönemlerde varlık anlayışına karşı oluşun da felsefî yaklaşıma katılması bu geleneğinin sürekli bir şekilde bu ayrım üzerinden düşünce sistemleri geliştirmesine neden olmuştur. Sofistlerin önceki döneme eleştirilerinin meydana getirdiği hakikatin sübjektifliği problemi Sokratik düşünme biçimine zemin hazırlamıştır. Böylece Sokratik düşünce insanın iç dünyasını sembolize eden dilin felsefede hakikat arayışına kaynaklık eden temel bir unsur haline gelmesine katkı sağlamıştır. İnsanın hem iç varlığı felsefenin konusu haline getirilmiş, hem de dış dünyası bilinç aracılığıyla tanımlanır olmuştur. Bunun sonucunda Sofist öncesi dönemdeki varlığı arkeden yola çıkarak tanımlama yöntemi yerine her şeyin insan zihni üzerinden anlama çabası içerisine girilmiştir. İnsanın zihin ve dil dünyasının anlaşılır kılınması sonucunda bütün varlık dünyasının vuzuha kavuşacağı düşüncesi, insanın da varlık ve oluş ayrımında anlaşılması sonucunu doğurmuştur. Platon ve Aristo'da insan, hakikati aramanın bir objesi ve aracı olarak görülmekteydi. Fakat daha sonra bu yaklaşımın yerine, hakikati insanla sınırlandırma veya bunun dışında herhangi bir hakikat arayışının anlamsız olacağı düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.[246]

[246] Platon, **Küçük Diyaloglar,** çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1960, s. 17.

Batı düşüncesi, uzun bir süre Sokrat'ın başlattığı geleneğe bağlı olan Aristo ve Platon düşüncesi üzerinden evreni ve insanı tanımlamaya çalışmıştır. İnsanın dil ve düşünce dünyasının hakikati anlamada önemli bir konum kazandığı bu gelenekte insan ve evren, varlık ve oluş penceresinden kavramlara dönüştürülürdü. Gerçi bu felsefî yaklaşımın ortaçağ boyunca Hıristiyan teologlar tarafından kullanılması ve teolojisinin oluşumunda yardımcı bir argüman haline getirilmesi, insan üzerinden evrenin ve düşünce dünyasının anlaşılmasını belli bir süre kesintiye uğratmıştır. Ortaçağda felsefe, Yunan düşüncesinde olduğu gibi insanın dünyayı sekülerleştirme çabasının bir aracı olarak görülmekten öte, hâkim Tanrı anlayışının haklılaştırılmasına hizmet etmekteydi. Bu durum antik Yunan'da oluşturulmuş olan geleneğin ruhuna ters bir durum arz etmesi hasebiyle süreç kesintiye uğramış ve insan merkezli düşünce neredeyse tamamen kaybolmuştu. Bu, aydınlanma döneminden önce fikri karmaşa ve bunalıma sebep olduğu gibi bunun kaldırılma ihtiyacını zorunlu hale getirmiştir. Ortaçağdaki bu durum, Sofistlerin yarattığı hakikat arayışındaki belirsizliğin Sokrat tarafından büyük bir düşünce geleneğine dönüştürülmesine benzer şekilde Descartes tarafından yeni bir geleneğe kapı aralamasına da sebep olmuştur.[247]

Descartes felsefe çevrelerinde meydana gelen aşırı belirsizliği ve öznelliği ortadan kaldırabilmek için metodik şüphe yöntemi vasıtasıyla şüphe edilemeyecek noktanın tespiti için çalışmıştır.[248] Bu tespiti yapabilmesi, Batı düşüncesinin kendisini yeniden üretken hale getirebilmek ve yaşadığı düşünce bunalımından kurtulabilmek açısından önem arz etmektedir. Çünkü her medeniyet veya felsefî gelenek düşünce yapısını oluştururken düşünmeye başladığı noktayı tartışmasız hale getirmek zorundadır. Eğer herkesin kabul göreceği ve düşünürlerin genelinin düşünmeye başlayacağı bir nokta üretmezseniz herhangi bir felsefî gelenek oluşturmanız mümkün değildir. Bu anlamda, Descartes'in şüphe edilemez nokta aramasının nedeni zihnin güvenle düşünmeye başlayabileceği noktalar üretmektir. Şüphenin yarattığı belirsizliği, düşünen özne vasıtasıyla ortadan kaldırmaya çalışmak, Sokrat'ın yarattığı hakikatin temelinde dil ve düşünce dünyası olduğu fikrinin devamını sağlamaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Ayrıca

[247] Bertrand Russel, **Hıstory of Western Phılosophy,** p. 542.
[248] Bayram Kaya, **Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi**, Sorun Yay., İstanbul, 2003, s. 218.

Schopenhauer düşüncesindeki evrenin bir yönüyle tasarım olduğu düşüncesinin modern batı düşüncesinde ilk izleri de ortaya çıkmıştır.[249]

Descartes'in düşünen özne üzerinden evrenin düşünceye konu edilebileceğini savunması, Batı düşünce geleneğinin kendini tanımlamada ortaçağa göre yeni bir imkân elde etmesine sebep olmuştur. Bundan sonra yöntem, hakikati aramada kullanılan öznenin tanımlanmasından geçeceği için, insan zihni felsefe geleneğinin en önemli tartışma konusu haline gelmiştir. İnsanın akıl yapısının felsefenin merkezine yerleştirilmesi beraberinde insanın hakikatle ilişkisinin akıl dışında herhangi bir yolla olamayacağı ve ancak aklın sunabileceği imkânlarla sınırlı olacağı fikrini de genel kabul haline getirmiştir. Ayrıca akıl, insanın bütün hakikat arayışının temel noktası haline geldiği gibi, hakikatin elde edilmesi de ancak aklın tanımlanabilmesi ile mümkün olacağı düşüncesi hâkim olmuştur. Descartes, Tanrı kanıtlamasında bile, aklın vazgeçilmez mutlak konumuna dayanarak felsefî bir yaklaşım ileri sürmüştür. Ayrıca Tanrı, hakikati insana ilham eden bir varlık olmaktan öte aklın yaratacağı hakikatin teminatı olma ve kendisindeki sonsuzluğu aklın hizmetine sunma amacı taşıyan bir varlığa dönüştürülmüştür. Bu anlamda Tanrı aklın evrene yönelik ortaya koyacağı hakikatin garantisi olma ve akla hakikati sunma imkânı sağlamaya hizmet eden aklî bir kavram ötesinde herhangi bir gerçeğe sahip değildir.[250]

Descartes'e göre düşünmenin insana sağladığı tartışılmaz konum ve hakikate götüren tek aracın akıl olduğu noktasına dayanak sağlayan yapı, akılda var olan ve dışarıdaki her şeyden bağımsız olma imkânını ona sunan apriori özelliğidir.[251] Aklın kendi doğasında var olan temel doğrular, ona bilgiyi oluşturmada tartışmasız bir yetki vermektedir.[252] Descartes aklı bu yönüyle tanımlamaya çalışarak aklın felsefede yetkisini mutlaklaştırma çabasının içerisine girmektedir. Akılda meydana gelen bu durum sonucunda hakikat, aklın imkânlarıyla sınırlandırılmakta ve bunun dışındaki bütün hakikat araçları akla bağımlı hale getirilmektedir.[253]

---

[249] Magee, **Büyük Filozoflar**, s. 72.
[250] Bertrand Russel, **History of Western Phılosophy**, p. 675.
[251] Rene Descartes, **Metot Üzerine Konuşmalar,** çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim yay., İstanbul, 1947, s. 46.
[252] Descartes, **Kurallar ve Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997, s. 75-77.
[253] Vorlander, **Felsefe Tarihi,** s. 375.

Kartezyen düşüncede akıl, hem kesin bilgiye dönüştürebilme yeteneği hem de ürettiği aksiyomlar sayesinde insanların tartışmasız kabul edebilecekleri başlangıç noktaları sunabilme özelliğinden dolayı, sorgusuz bir yargıç konumunda görülür.[254] Bu anlamda akıl, evreni anlamada ve yeniden yorumlamada ihtiyaç duyulan bilgi kesinliğini sağlamaktadır.[255] Akıl hem dilin yarattığı bilgideki ve yorumlardaki sübjektifliği gidermekle hem de bilimin kullanılabileceği sağlam bir araç olan matematiği sağlamakla, insanın hakikat ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu nedenle Sofistlerden bu yana Yunan düşüncesi ve buna bağlı olarak Batı düşüncesi, dilin aşırı esnekliği ve evren hakkında kesin bir bilgiye ulaşamama bunalımını, Descartes'in sağladığı düşünen özneden elde edilen kuşkusuzluk sayesinde çözebilmiştir. Descartes'in aklın doğasında var olan ilkeler sayesinde evrenin değişmez yönünün elde edilebileceğine yönelik yaklaşım Leibniz'de yeni bir görünüme kavuşmuştur. Leibniz akılda var olan bu ilkeler sayesinde evrenin tümünü açıklamaya girişmiş ve var olan felsefî meseleleri bunun üzerinden çözmeye çalışmıştır.[256] Bu yönüyle Leibniz, aklın analitik bilgi edinme yetisini felsefenin merkezinde görmüş ve her şeyin doğru tanımının yapılabileceğini düşünmüştür.[257] Descartes'in düşünen öznenin evren hakikatini içerisinde barındıran tek unsur olduğu yaklaşımı, Leibniz'de bulunan idelerin evreni her yönüyle kapsadığı düşüncesine evrilmiştir. Yani Descartes'te başlayan özneye ait zihnin tartışmaz konumu Leibniz tarafından her şeye uygulanmış ve bunun üzerinden hakikat iddiası oluşturmuştur. Ayrıca Descartes'te bulunan aklın apriori ilkeleri, Leibniz tarafından evrene uygulanarak tartışmalı problemler çözülmeye çalışılmıştır.[258]

Batı felsefesinde oluşan rasyonalist yaklaşım bir süre sonra tartışmaya açılmış ve kesin bilgiyi sunabildiği yaklaşımı şüpheyle karşılanır olmuştur. Aklın yarattığı ideler ve bunun üzerinden evrenin ontolojik bir yapıya büründürülmesi daha önceki felsefe deneyimlerinde olduğu gibi, karşısında oluşu ve değişimi öne süren yaklaşımın doğmasına neden olmuştur. Her şeyin, aklın ideleri çerçevesinde yorumlanabileceği ve varlıkbilim anlamında değişmez olarak tespit edilebileceği

[254] Rene Descartes, **Metot Üzerine Konuşmalar,** s. 18.
[255] Descartes**, a.g.e**., s. 6.
[256] Gottfried Wilhelm Leibniz, **İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deyişler***,* çev. Nevzat Ayas, Milli Eğitim yay., İstanbul, 1939, s. 99.
[257] Frederic Capleston, **Leibniz,** çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1996, s. 18.
[258] Vorlander, **Felsefe Tarihi,** s. 426.

düşüncesi, karşısında muhalefet olarak evrendeki süreksizliği ve belirsizliği savunan düşünceyi bulmuştur. Yunan düşüncesindeki varlık ve oluş gerilimi yeniden ortaya çıkmış ve rasyonalizmin karşısında yeni bir felsefî düşünce haline gelmiştir. David Hume rasyonalizmde var olan ide düşüncesinin kaynağının empirik tecrübeler olduğunu ve insanın aklın doğasından kaynaklanan herhangi bir bilgi sürecinin olmadığını ortaya koymaya çalışarak rasyonalizmin en büyük dayanaklarını çürütmeye çalışmıştır. Bu şekilde aklın kesin bilgiye ulaşma imkânını ve bunun üzerinden evrenin anlaşılabilirliğini sorgulamıştır. İnsanın bilgi kaynağının dış dünya olduğu ve akıldaki idelerin insanın dışarıdan elde ettiği izlenimlerden meydana geldiği yaklaşımı aklın dayandığı temel noktalara karşı büyük bir eleştiri haline gelmiştir.[259]

Ampirik düşünen filozoflar Leibniz'de var olan yeter neden ilişkisinin yarattığı evrendeki her şeyin özneye içkin olduğu yaklaşımına da eleştiride bulunmuşlardır. Akıl, sahip olduğu ideleri evrene nedensellik ilişkisi sayesinde uygulama imkânı elde etmekte ve evreni açıklama imkânını buradan sağlamaktadır. Hume, evrende olgular arası nedensellik ilişkisini bilmemize imkân sağlayacak herhangi zorunlu bir bağın olmadığını düşünmektedir. Bu da evrendeki herhangi bir olguyu diğer bir olguyla ilişkilendirme imkânını yok etmekte ve aklın doğasında var olan apriori ideleri evrene uygulama durumunu yok etmektedir. Ona göre nedensellik ilişkisi diye isimlendirdiğimiz şeyin iki şeyin belli oranda sürekli ard arda gelmesinden meydana geldiğini zannetmemizi sağlayan bir alışkanlık olduğunu ifade etmektedir. Böylece Hume, bizde oluşan alışkanlık bir kenara bırakıldığında herhangi bir empirik tecrübeden böyle bir şeyin tespit edilemeyeceğini düşünmektedir.[260]

Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi Batı aydınlanması da Hume'la birlikte yeni bir krizin içine girmiştir. Evrendeki değişimin ve çokluğun üzerinde oluşturulan idelerden meydana gelen rasyonel dünya, evrenin gerçekliği ile yeniden sorgulanmıştır. Akıl, kendi yarattığı idelerden oluşan kapalı dünyadan çıkarak evrenin bizatihi ile yüzleşme zorunluluğuyla karşılaşmıştır. Aklın, sadece düşünce

[259] Daha fazla bilgi için bkz; David Hume, **An Enquiry Concerning H uman Understanding**, Edited, with introduction by Eric Steinberg. -- Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1993.
[260] Vorlander, **Felsefe Tarihi.,** s. 427.

dünyasının yaratığı ilişkiler ağıyla evreni anlaşılır kılabileceği düşüncesinin tartışılması Yunan felsefe dünyasında sofistlerin yaptığına benzer şekilde yeni bir sürece kaynaklık etmiştir. Sofistlerin felsefe geleneğine yaptıkları eleştiri Sokratik felsefenin doğuşuna ve Aristo'da zirveye ulaşan bir birikimin meydana gelmesine imkân sağlamıştır. Hume'nin eleştirisini Batı felsefesinde akla yapılan yeni bir itiraz olarak görmek mümkün olduğu gibi felsefî tartışmaların yeniden şekillenmesine kaynaklık ettiği de söylenebilir. Hume'den sonra ortaya konulan felsefî yaklaşımların salt rasyonel idelerle hareket edilemeyeceği düşüncesine dayalı olduğu tespit edildiğinde ampirizmin Batı düşünce sürecini derinden etkilediği anlaşılabilir. Buna müteakiben metafizik de, eskisi gibi değerli bilim olma özelliğini devam ettirememiş ve gerekliliği tartışmalı hale gelen bir bilim olmuştur.[261]

Kant, Batı aydınlanmasında meydana gelen Hume depreminin sarsıcı etkilerini en aza indirmek ve onun tarafından ortaya konan eleştirileri felsefesine yansıtmak zorunda kalmıştır. Aklın yapısında var olduğu iddia edilen apriori yapıdan dolayı elde edilebilen analitik bilgiyi her şeyin merkezine koyarak hareket etmek mümkün görünmemekteydi. Ayrıca Hume'un ortaya koyduğu yaklaşım bilginin oluşumu açısından büyük sıkıntılar yaratmaktaydı.[262] Aklın tümellik ve kesinlik oluşturma özelliğinin elinden alınmasının sonucu evreni bilgiye dönüştürebilme imkânsızlığının doğması, aklın doğasında var olan idelerin önemsenmesini gerektirmekteydi. Fakat Hume, bunların tecrübe kaynaklı olmasından dolayı herhangi bir tümellik ve kesinlik içeremeyeceği iddiasını öne sürmekle Batı düşüncesinde bilgiyi oluşturma yetisinin yok olmasına kapı aralamaktaydı. Aynı şekilde aklın doğasında var olan ve bilgiye tümellik ve kesinlik kazandırdığına inanılan idealardan yola çıkarak ihtiyacımız olan her bilgiyi şüphesiz bir şekilde elde edebileceğimiz de savunulamaz hale gelmişti. Yani, Batı düşüncesinde varlık ve oluş ikileminin tutarlı bir şekilde felsefî olarak savunulması zorunlu bir hale gelmişti. Fakat, bu döneme kadar Platon'un etkisiyle felsefe nerdeyse her zaman varlığa karşı, oluşu sürekli ötelemiş ve değersiz bir konuma mecbur etmiştir. Platon, oluşun bilgisini doksa (sanı) olarak nitelemekte iken idea bilgisini de episteme olarak

[261] Magee, **Büyük Filozoflar,** s. 173.
[262] Frederıc C. Beıser, **Kant "Kant's İntellectual Development"** Edited by Paul Guyer, Cambridge Unıversıty Pres, New York, 1992, p. 55.

tanımlamaktadır. Oluşun bilgi edinmede herhangi bir değere sahip olmadığı düşüncesi, idea bilgisine ulaşmak için doksadan kurtulma gerektiği fikrini barındırmaktadır. Batı düşüncesi oluşun bilgi edinmedeki merkezi rolünü Hume vasıtasıyla kavrama imkânına kavuşmuştur. Bu durum aklın hakikate götürme imkânını barındırdığını inkâra götürebilecek bir içeriğe de sahiptir. Bu nedenle Kant , kendisini dogmatik uykusundan uyandıran kişi olarak Hume'u ifade eder.[263]

Bu durum sebebiyle Kant, ortaya koyacağı felsefede varlık ve oluş olgularını tutarlı ve uyumlu bir şekilde savunma zorundaydı. Bu süreç içerisinde Batı felsefe geleneğinde rasyonalist bilgiyle empirik tecrübeyi birleştirecek herhangi bir kavramsallık oluşmamıştı. Genel itibariyle rasyonalist yaklaşım duyumsallığın yarattığı belirsizliği gidermek ve bilgiyi tartışmasız kesinliğe ulaştırma çabası içerisindeydi.[264] Bu da rasyonalist yaklaşımı aklın kendi içersinde yarattığı apriori ilkelere dayalı dünyanın içerisine mahkûm etmişti. Bu anlayışta evrene dair hakikatlerin veya bilgilerin aklın ideleri çerçevesinde elde edilebileceği inancı bulunmakta idi. Bunun, Sofistlerden bu yana felsefenin insan merkezli bir sürece dönüşmüş olmasıyla yakından alakalı olduğu söylenebilir. Sofistlerden önceki dönemde felsefe evren ve doğaya ait hakikatin peşinden giden bir yapıda iken Sofistlerin ve ardından Sokrat'ın etkisiyle insan, hakikatin vazgeçilmez ölçüsü haline gelmişti. Bu da, beraberinde "Varlık nedir?" sorusu yerine "Bilgi nedir?" sorusunun sorulduğu bir felsefî ortam doğurdu.[265]

İnsanın felsefede merkezi bir yer edinmesi hakikat arayışının tarzında da değişiklikler yarattı. Bu yaklaşım şekli felsefede vazgeçilmez hale gelince evrenin tanımlanması yerine insanın tanımlama çabası ön plana çıkmıştır. Daha önceki dönemlerde insan, evren anlayışı üzerinden tanımlanmaya çalışılırken yeni süreçte evren, insan yaklaşımı üzerinden tanımlanmaya başlandı. Bu da, beraberinde "Bilmek nedir?" sorusu üzerinden felsefenin hakikat arayışını şekillendirdi. Bu nedenle ontoloji merkezli felsefe yerine epistemolojinin daha ön plana çıktığı bir felsefenin oluşmasına yol açtığı söylenebilir.[266]Schopenhauer düşüncesindeki insan

[263] Magee, **Büyük Filozoflar**, s. 173.
[264] Immanuel Kant, **Crıtıque of Pure Reason,** Translated by J. M. D. Meiklejohn, Prometheus Books, New York, 1990, s. 1.
[265] Allen W. Wood, **Kant**, Blackwell Publishing, Madlen, 2005, p. 2.
[266] Immanuel Kant, **Crıtıque of Pure Reason,** p. 40.

üzerinden bütün evreni anlamlandırma çabasının temel noktalarını da bu yaklaşımlarda görmek mümkündür. Gerçi şunu da belirtmek gerekir ki Schopenhauer her ne kadar insanın vasıtasız ben tecrübesi noktasından evreni anlamaya çalışmış olsa da felsefesinde epistemolojiden daha çok ahlaki bakış noktasını önceledığini söylemek daha doğru olacaktır.

Herhangi bir filozofun yaklaşımını anlamada, düşünmeye başlarken hangi soruyu sorduğunu tespit etmek önemlidir. Çünkü düşünmeye başladıkları sorunun ne olduğunu bilmek, problem olarak gördükleri noktayı ortaya çıkarmada ve amaçlarını anlamada önemlidir. Örneğin Descartes'in insan düşüncesinde şüphe edilemeyecek noktanın ne olduğunu sormasıyla başlamış olması, onun bütün düşünce dünyasını etkileyen önemli bir nokta olmasına kaynaklık etmiştir. Onun bu sorusu, tartışmasız bir rasyonel felsefe ortaya koymasına kaynaklık ettiği gibi matematiğe ve aksiyomlara önem vermesini de zorunlu hale getirmiştir.[267]

Kant'ın da felsefeye "Bilmek nedir?" ve "Neyi bilebilirim?" sorusuyla başlamış olması, onun düşünce yapısını derinden etkilediği söylenebilir. Ayrıca bu soruyu Descartes'in sorusundan bağımsız değerlendirmek de mümkün değildir. Çünkü Descartes'in ortaya koyduğu düşüncelerin sonraki düşünürler tarafından ya bir şekilde eleştirilmesi ya da savunulması sonucunda Kant bu tarzda bir soruyu sorma ihtiyacını duymuştur. Yani Descartes'in sorduğu soru, daha sonraki dönemlerde epistemolojinin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Kant da bu sürecin bir parçası olduğu için, felsefede problemi epistemoloji olarak belirlemiş ve bunun üzerinden felsefî meseleleri çözmeye çalışmıştır.

Kant'a kadar Batı aydınlanma felsefesi, rasyonalist ve emprist çizgilerin yarattığı tartışmayı sürdüren bir yapı olarak şekillenmişti[268]. Descartes'in yarattığı özne merkezli felsefede rasyonalist düşüncenin etkileri olduğu gibi, Hume'un amprist çizgisi de felsefede rasyonalist düşüncenin karşıtı olarak var olmuştu. Batı bu iki düşünce yapısının yarattığı belirsizliği giderme ve kendi medeniyet anlayışını şekillendirme ihtiyacı hissetmekteydi. Bu nedenle Kant bu iki felsefe anlayışına karşı eleştirel bir tavır sergileyerek, bu yaklaşımların uyumlu ve tutarlı bir şekilde sentezini yapma çabası içerisine girdi. Rasyonalist düşüncedeki aklın ideleri

[267] Bertrand Russel, **Hıstory of Western Phılosophy**, p. 547-546.
[268] Kimberly Hutchings, **Kant, Critique and Politics**, Routledge publishing, New York, 1996, p. 12.

üzerinden analitik bir metotla evreni ve doğayı açıklama çabasının yeterli bir epistemolojik içeriğe sahip olmadığını tespit eden Kant, bu sorunun çözümünde bilginin artması için emprik tecrübeye ihtiyaç duyulduğu fikrini savunmuştur. Aynı zamanda bilgi süreçlerini sadece empirik tarzla sınırlandırmak da, bilginin olmazsa olmaz şartlarından kesinlik ve tümelliği temellendirmeyi zorlaştıracağı için ampirizmin savunulmasını da imkânsız hale getirdiğini düşünmüştür.[269]

Kant insanın bilgi edinme süreçlerini iki temel noktada ayrıştırır. Ona göre kavram tahlillerinden veya apriori kaynaklı ilkelerden yola çıkılarak bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.[270] Kavram analizleri insanın akıl yapısında doğal olarak bulunan ilkelere ulaşmamızı ve bunun üzerinden bilgi süreçlerine başlangıç ilkeleri elde etmemizi sağlarlar. Bu apriori yapı, aklın bilgi konusunda duyumsallığı aşan bir yapısının olduğunu ve dışarıdan gelen bilgiye karşı otonom bir konumda olduğunun kanıtı olarak gösterilebilir. Rasyonalist düşünürlerin genel özelliği, akla apriori bir yapı kazandırarak duyumsallığa bağımlı olmaktan kurtarıp bilgi sürecinde akla otonom bir yapı sağlamaktır. Akıl, bu sayede bilgi sürecinde merkezi bir rol kazanarak son hükmü veren yargıç konumuna geçer. Kant da aklı bu özelliğinden soyutlamamakla, bilgi edinme ve oluşturma sürecinde dış etkilere tamamen boyun eğdirmemiştir.

Platon, insanın bilgi sürecinde doksanın aldatıcılığından kurtulup epistemeye ulaşabilmesi için idealara ulaşması gerektiğini savunur. Bu idealar insanın dil yapısında olduğu gibi evrendeki her oluşuma pay kazandırma özelliğinden dolayı varlıkta da bulunur. Dış dünyada da var olduğu düşünülen bu idealar sonraki dönemlerde, insan merkezli felsefenin daha baskın hale gelmesinin ve bilgi merkezli felsefenin sonucu olarak, sadece aklî özellik barındıran kavramlara veya apriori özelliği olan aklî ilkelere dönüşmüştür. Varlığın ilkelerini araştırma amacını taşıyan felsefe sonraki dönemlerde her yönüyle insanın bilgi süreçlerini tartışan ve aklın yapı tahlilini yapan bir yapıya bürünmüştür.

Rasyonalitenin temel özelliği, doğada var olan her unsura ait ideanın akılda var olduğu ve bu idealar vasıtasıyla aklın hakikat iddiasında payının olduğu fikrini

[269] Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi,** çev. Takyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007, s. 16-25.
[270] Kant, **Crıtıque of Pure Reason**, s. 4.

taşımasıdır. İnsanın doğayı kendi istencine göre düzenleme imkânı sunan akıl, bu ideler vasıtasıyla doğayı insan için daha yaşanır hale getirme imkânı sunma yeteneğine de sahiptir. Bu anlamda rasyonalite, doğanın olduğu gibi halinden, ideal haline kaçış özelliğine sahip bir düşünce yapısıdır. Rasyonalitenin temel ontolojisi olan idealar Platon'un bakış açısına göre evrenin hakikatleridir. Bu yönüyle idealar, doğanın duyumsal yönünün yarattığı insani zaaflara karşı bireyi güçlü kılan unsurlardır. Birey olarak insan doğayı merkeze alarak yaşamak yerine, kendi iç dünyasında yarattığı değerler üzerinden doğayı şekillendirme imkânı elde etmektedir.

Platona göre, insana ait bilme süreçlerinin temel özelliği, aklın doksa sürecinden kurtularak epistemeye varmasıdır. Bilgi sürecinin idealar olmaksızın oluşması mümkün değildir. Kant'a göre de insanın bilme sürecinin tümellik ve kesinlik olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir. Hume'un aklın ideler üzerinden tümellik oluşturmasına yönelik yaptığı eleştiriyi Kant, doğru bulmaz. Ona göre bilgi süreçlerinin olabilmesi için aklın doğasında var olan kategorilerin kullanılabilmesi gerekmektedir. Aklın doğasında var olan kategorilerin bilgi süreçleri açısından gerekliliği tartışılmazdır. Bu açıdan akıl, her yönüyle dıştan gelen verilere boyun eğen bir yapıda olmaktan öte kendinde var olan özelliklerden dolayı doğaya karşı güçlü bir yapıya sahiptir.[271] Akıl kendi doğasında var olan yapıyı, gelen verileri düzenlemekte ve işlemekte kullanır. Bu onun doğaya karşı üstünlüğünün de bir göstergesidir. Aynı zamanda dış dünyayı düzenleme ve belirleme yetkisini kendisinde barındırma özelliğine sahip olduğunun kanıtı olarak görülmektedir. Çünkü kendinde barındırdığı hazır yapıdan dolayı dış dünyaya karşı bir kimlik sahipliğinin olması ve gelen her malzemeyi buna göre düzenleme hakkının olması, aklı bilgi süreçlerinde tartışılmaz otorite haline getirmiştir.[272]

Kant'a göre aklın kendi doğasında var olan yapı nedeniyle dış dünyadan tamamen arınıp her yönüyle içe kapanan ve dış dünyayı da kendi iç dengesine göre yorumlayan bir tarza sahip olması doğru değildir. Akıl kendi doğasında bulunan yapıyı ancak dış dünyadan gelen malzemeyi kullanarak herhangi bir şeyi söyleme hakkına sahiptir. Bu anlamda, apriori bilgi dışında bir de apesteriori bilginin varlığını

[271] Nejat Bozkurt, **Kant**, Say Yay., İstanbul, 2005, s. 117.
[272] Ayhan Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, Alfa Yay., İstanbul, 2000, s. 10.

kabul etmek gerekmektedir.[273] Duyu vasıtasıyla elde edilen apesteriori verilerin akıl tarafından bilgiye dönüştürülmesi, kategoriler vasıtasıyla olsa da bu, kategorilerin dış dünyadan alınan veriler olmaksızın kullanılabileceği anlamına gelmez. Kategorilerin, bilincin birliğini sağlayan etmenler olması nedeniyle gelen verileri bütünlük halinde bilgiye dönüştürme özelliklerine sahiptir. Kant, kategorilerin bunun dışında herhangi bir kullanımının doğru olmayacağı düşüncesindedir. Herhangi bir veriye başvurmaksızın aklın saf hali olan apriori özellikleri kullanma durumu, akla doğru bilgiyi elde etme ve tespitler yapma imkânı sağlamaz. Çünkü aklın doğasında bulunan bu saf yapı, eğer kendi üzerinden metafizik yapma çabasına girişirse, bunun sonucu içinden çıkılamaz antinomilere girmektir. Bu da sonu gelmeyen faydasız tartışmaların içine girmenin dışında hiçbir anlam ifade etmez.[274]

Kant'a kadarki süreçte apriori bilgi numenal dünyayı yorumlamanın bir aracı olarak görülürdü. Aklın doğasında bulunan bu sabiteler numenal dünyayı bilmeye götüren bir unsur mesabesinde değerlendirilirdi. Kant ise aklın doğasına içkin olan bu apriori yapının numenal dünyayı bilme imkânı sağlayamayacağını, bunun yerine ancak fenomenal dünyanın bilinmesinde kullanılabilineceğini ifade etmektedir. Çünkü insanın bilme süreci ancak duyu verilerinin elde ettiği malzemeyi kullanma sonucunda oluşabilecek bir durumdur. Numenal alanı malzemesiz bilmenin mümkün olamayacağını ifade eden Kant, bu nedenle numenal dünyanın bilme sürecinin bir parçası olamayacağı düşüncesini taşımaktadır. Apriori bilginin numenal dünyanın bilgisine ulaşmada kullanılamayacağını ifade eden Kant aklın bu saf yapısının ancak duyu verileriyle elde edilen apesteriori malzemesini kullanmada işe yarayacağını ifade etmektedir. Bunun sonucunda akılda içkin olarak bulunan kategorilerin ne şekilde duyu verilerine uygulanacağı sorusu ön plana çıkmaktadır.[275]

Kant, kendinden önceki felsefî geleneğin ulaştığı noktada hangi sorunlarla tam olarak yüzleştiğini ve daha ileri noktalara ulaşmada hangi çözümlere ihtiyaç duyduğunu tespit etmiştir. Leibniz ve Wolf geleneğinin getirdiği rasyonalite ve Hume'un yaratmış olduğu ampirik bilgi meselesi, felsefî tartışma geleneğinin merkezi sorunu olmuştur. Rasyonalite düşüncesine sahip filozoflar aklın doğasında

[273] Kant, **Crıtıque of Pure Reason,** s. 21.
[274] İmmanuel Kant, **Katkısız Aklın Eleştirisi**, çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 93.
[275] Immanuel Kant, **Crıtıque of Pure Reason**, p. 37-38.

bulunan yapıyı ön plana çıkarıp her türlü felsefî meseleyi çözme çabası içerisine girmişken, ampirik geleneğin temsilcileri de aklın doğasında her türlü felsefî sorunu çözebilecek dış dünyadan bağımsız bir yapının olmadığını iddia etmekteydiler.[276] Yani Kant'ın ifadesiyle anlama dünyasıyla dış dünya birbiriyle uyuşmaz bir şekilde bir sorunun parçası haline gelmişlerdi.[277]

Kant'a göre aklın saf yapısının, dış dünyadan herhangi bir veri almaksızın sadece kategoriler üzerinden veya mantıksal ilkeler üzerinden bilgiye ulaşması mümkün değildir. Aynı zamanda kategoriler kabul edilmeksizin dış dünyanın verilerinin bilgiye dönüştürülmesi doğanın kendisinde tümellik ve kesinliğin olmaması hasebiyle mümkün değildir. Yani akıl kendi içindeki yapıyı dış dünya olmaksızın kullanamayacağı gibi; dış dünyanın da aklın kategorileri olmaksızın bilgiye dönüşmesi imkânsız olacaktır. Kant burada apriori bilgiyle apesteriori bilgiyi ilişkilendirebileceği yeni bir bilgi türüne ihtiyaç duymaktadır. Bu bilgi de o zamana kadar felsefe geleneğinde ifade edilmeyen apriori sentetik bilgidir. Bu bilgi türü felsefe geleneğinde var olan rasyonalist ve empirist bilgi türü tartışmalarını nihayete erdirmek ve bunların arasında aklın üstünlüğüne kanıt olabilecek yeni bir uzlaşım sağlamaya yönelik bir çözümdür. Bu bilgi türü ile akıl, kendi saf doğasının üzerinden numenal dünyayı tartışmanın yaratacağı antinomilerden kurtulacaktır.[278]

Apriori sentetik bilgi, aklın doğasında var olan yapıyla dış dünyadan elde ettiğimiz verilerin uyuşabileceğini ve bunun üzerinden bilgi süreçlerinin oluşturulabileceğinin bir göstergesi olarak ifade edilebilir. Daha önceki felsefî yaklaşımlarda apriori bilgi numenal alanın varlığını kanıtlama unsuru olarak kabul edilirken Kant'la birlikte fenomenal dünyanın bilme sürecine dayanak sağlayan bir yapıya dönüşmüştür. Platon'da ideler dış dünyadan kopup kendinde varlığın dünyasına açılmanın unsurları iken Kant, apriori sentetik bilgi vasıtasıyla bu kategorileri fenomenal dünyanın beliriş koşulları olarak tespit etmiştir.

Kant numenal dünyanın varlığını kabul etmesine rağmen bu dünyanın bilinme ihtimalini felsefî olarak tamamen kaldırma çabasına girişmiştir. Fenomenal dünyanın varlığını felsefî olarak kabul etmenin numenal dünyayı kabul etmekten geçtiğini

---

[276] Kant, **Pratik Aklın Eleştiris*i***, çev. İonna Kaçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Ünv. Yay., Ankara, 1980, s. 59.
[277] Beıser, **Kant "Kant's İntellectual Development**" p. 36.
[278] Aliye Kovanlıkaya, **İmmanuel Kant,** Vadi Yay., Ankara, 2006, s. 82.

ifade eden Kant, daha önceki dönemlerde numenal dünyanın bilinme şartı olarak kabul edilen aklı fenomenal dünyanın epistemolojik koşulu haline getirmiştir.[279]

Yunan felsefesinde Sofistler'in yarattığı öznellik tartışması, beraberinde hakikatin varlığını şüpheli hale getirmişti. Fakat Sokrat ve ardından Platon insan bilinci ve dilindeki nesnelliği tespit ederek insanın doğasında da hakikatin olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. İnsanlar arasındaki felsefî düşüncede meydana gelen farklılıktan dolayı hakikatin olmadığına yönelik Sofistlerin itirazını insanın zihninde de dış dünyayla ortak bir hakikatin olduğu iddiası ve bunu tartışma noktasının merkezi haline gelmesi felsefenin insan üzerinden yürütülmesini zorunlu hale getirmiştir. İnsan bilincinin ve aklının felsefede hâkim tartışma konusu olması, gittikçe ontoloji merkezli felsefe tartışmalarının yerine, epistemoloji odaklı bir felsefe sürecini doğurmuştur. Şüpheyi yok edecek tek hakikatin düşünen özne olduğuna yönelik Descartes'in yaklaşımı bu süreci desteklemeye ve Kant'tan sonra da "kendinde varlığın" felsefede bilinme sürecinin dışına çıkarılmasına neden olmuştur.[280]

Kadim felsefe geleneğinde duyu dünyasının ötesinde olan kendinde varlığın tanımlanması önem arz etmekteydi. Aynı zamanda oluş dünyası bilgi süreçlerine kaynaklık edecek sürekliliği içinde barındırmadığı için sürekliliği barındıran numenal alan, bilginin vazgeçilmez şartı olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce yapısı içerisinde oluş dünyasını dışlayan ve numen dünyasını merkeze alan bir yapıyı barındırmaktadır. Fakat Kant'la birlikte, fenomenal dünyayı bilmenin veya değerlendirmenin şartı numenal dünyayı bilmekten geçtiği yaklaşımı terk edilmiştir. Bunun yerine fenomen dünyanın tanımlanacağı yeni bir dünya tasavvur edilmiştir. Fenomenal dünyadaki dağınıklık ve süreksizliğin yarattığı bilme sürecindeki problem, akılda yeni bir anlama dünyası tasavvur edilerek çözülmeye çalışılmıştır. Yani numenal dünyanın yerine anlama dünyası geçerek akıl fenomenal dünyanın bilme süreçlerini işgal etmeye başlamıştır.

Fenomenal dünyanın beliriş şartlarının yetkisini ele alan akıl, numenal dünyadan bağımsızlaşan bilme sürecinin tek otoritesi olma hakkını da elde etmiştir. Böylece "hakikati bilmenin insanı anlamaktan geçtiğini" savunan felsefî geleneğin

[279] Zekiye Kutlusoy, **İmmanuel Kant,** Vadi Yay., Ankara, 2006, s. 57.
[280] Kant, **Crıtıque of Pure Reason,** p. 13-14.

yerine "insanın kendisinin bizzat hakikat olduğu" düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır. Akıl bundan sonra kendini bağımlı hissedebileceği bir dünyanın baskısından kurtulmuş ve fenomenal dünyanın bilinmesinin yegâne şartı olmuştur.[281]

Kant görünüş dünyasını numen dünyasının etki alanından çıkararak anlama dünyasına bağımlı hale getirmiştir. Platon'dan başlayan süreçle fenomenal dünya en üst ide olan iyilik idesine bağımlı ve ona ulaşması gereken bir durumdayken yeni süreçte görünüm dünyası değişmezlerin dünyasından soyutlanmış ve kendi ilkelerini aklın apriori doğasında bulan bir yapıya dönüşmüştür. Bu süreçten sonra görünüm dünyasının ontolojisi aklın doğasına içkin olduğu fikri baskın hale gelmiştir. Daha önceki süreçte buna zıt bir şekilde fenomenal dünyanın ontolojisini akıl kurmasına rağmen ilkelerini çoğunlukla varlığın ilkeleri olarak ilan etmekteydi. Fakat yeni süreçte akıl kurucu ilke olma özelliğini dış dünya algısında aramaktan ziyade kendi üzerinde oluşturduğu algılama üzerinden devşirmektedir. Bu da hakikat arayışında aklın otoritesini tartışmasız hale getirmiştir.[282]

Yunan düşüncesinin mitolojiden kurtulup aklın kavramsal alanına girdiği ilk dönemlerden başlayan aklîleşme süreci Kant'ta zirveye ulaşmıştır. Mitoloji, insanın algılama özelliğini Tanrının iradesine bağlı bir anlam dünyası üzerinden oluştururken; mitolojiden kopuşun getirdiği rasyonelleşme süreci ise, insan iradesinin Tanrı iradesinden bağımsızlaşacağı araç olan akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Thales ile başlayan süreçte insanın evreni anlamada doğanın herhangi bir özelliğini kullanması akla yeni bir yetki alanı vermiş ve bu yetki alanı yaşanan sonraki süreçlerde daha fazla genişleyerek Kant'la birlikte herhangi bir metafizik ilkeye ihtiyaç duymayan her türlü bilgi ve anlamın temel unsurlarını barındıran bir özelliğe dönüşmüştür. Ayrıca Kant'la başlayan bu süreç aydınlanma düşüncesi için de yeni bir döneme başlangıç yapmıştır. Kant'tan sonraki dönemde Batı felsefesinin yavaş yavaş metafizik arayışlardan koparak dil üzerinden insanı tanımlama ve anlama çabasına giriştiği söylenebilir. Bu da evrenin ve yaşamın hakikatini anlamaktan ziyade, her şeyin tek kurucu unsuru olarak görüldüğü insanın anlama ve tanımlanma çabasının ön plana çıktığı bir süreci başlatmıştır. Bu, aslında farkına varılmadan Batı düşüncesinin empirik yönünün varlığı iddia edilmesine rağmen gizli bir solipsizmde

[281] Kant, **a.g.e.,** s. 40.
[282] Aydın, **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, s. 179.

boğulmuşluğunun göstergesidir. Çünkü Batı düşüncesi insan bilincini her şeyin tek hakikati haline getirmiş ve bilincin dışında var olan herhangi bir şeye kendi hakikatine sahip olma hakkını tanımamıştır. Bu da beraberinde, insanın kendi bilinci içerisinde mahkum olmasını ve dış dünyaya yabancılaşması sonucunu getirmiştir. Bu noktaya ulaşılmasında Descartes tarafından gerçekleştirilen felsefî tartışmaların izlerini görmek mümkündür. Descartes insanı "düşünen töz" olarak ortaya koyduktan sonra evrenin varlığını bunun üzerinden tanımlama çabasında bulunmuştur. Descartes'in, her şeyin başlangıç noktasını düşünen özne olan "ben" üzerinden yapması Batı düşüncesinin "ben"e mahkûm olmasını zorunlu hale getirmiştir. Felsefî temelleri insan bilincine dayanan bir yaklaşım, dış dünyada var olan unsurları tanımlarken, düşünen töze dayanmak zorunda kalmıştır.[283]

Thales felsefî arayışına temel ilkeyi bulmada dış dünyada var olan bir unsuru kullanmıştır. Bu durum Sofistler'in ortaya çıktığı döneme kadar devam etmiştir. Fakat Sofistler'in yarattığı insan olmaksızın hiçbir hakikatin olamayacağına yönelik felsefî etki, sonraki dönemlerde her türlü hakikatin insan üzerinden tanımlanmasını zorunlu hale getirdi. Bundan sonra hakikatin bir yönünün insan, diğer bir yönünün varlık olduğu düşüncesi, Yunan felsefesine hâkim olmuştur. Batı felsefesinde ise Descartes'in insan bilinci üzerinden tartışmaları bitirmeye çalışması ve bunun ardından yaşanan süreçler, Kant'ın insan zihninde var olan algı formlarını her şeyin temel ölçütü haline getirmesine sebep olmuştur.[284]

Kant, akıl sahibi olmasından ötürü ahlâk anlayışında, insan bilincine her şeyden ayrı bir şekilde otonom özelliği tanımaktadır. Kant'ın ahlâk anlayışında epistemolojik yaklaşımına zıt bir şekilde insan aklının kural koyma özelliği ön plana çıkmaktadır. Kant epistemolojisinde, akılda bulunan kategorilerin kullanımının dıştan gelen verilerle mümkün olduğunu düşünür. Fakat ahlâk anlayışında ise maksimlerin kaynağını aklın sahip olduğu otonomi olduğunu savunur. Gerçi Kant herhangi bir ilkenin maksim olabilmesi için genel geçer olabilme özelliğini ön plana çıkarsa da, dış dünyanın verileri üzerinden içeriği oluşan bir ahlâk ilkesini kesinlikle

[283] Béatrice Longuenesse, **Kant's "I think" versus Descartes' "I am a thing that thinks***"* , New York University: http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/longuenesse1.pdf: 07.12.2012
[284] Will Durant, **Felsefenin Öyküsü***,* çev. Ender Gürol, İz yay., İstanbul, 2002, s. 259.

doğru bulmaz.[285] Ona göre dış dünyanın değişkenlik özelliğine sahip olmasından dolayı doğanın durumuna göre şekillenen hipotetik bir ilke tespit edilemez. Doğanın hipotetik yönüne karşın aklın kategorik ilkelerinin olması, ahlâkın vazgeçilmez unsuru olmalıdır.[286] Çünkü akıl doğanın değişmez yönüne bakan maksimleri sağlayabilecek ve kendi doğasına içkin olan özelliğinden dolayı otonomluğu hasebiyle ahlâka kaynaklık edebilecek yegâne karar vericidir.[287]

Kant ahlâk düşüncesinde fenomenal alana mahkûm olmuşluktan insanı kurtarma adına bir girişimde bulunur. Kant ahlâk düşüncesinde epistemolojide temel soru olan "Neyi bilebilirim?" sorusundan farklı olarak "Neyi umabilirim?" sorusunu sorar. "Neyi bilebilirim?" sorusunun yarattığı insan zihninin fenomenal alanla sınırlanışını ahlâk düşüncesiyle aşmaya çalışan Kant, insanın sonsuz bir hayatı arama duygusunun olmamasının ahlâkî düşünce açısından büyük riskler taşıdığı iddiasında bulunarak; bu problemi çözme çabasında bulunur. Yani Kant, insanın akılda var olan kategoriler üzerinden numenal alanı bilme çabası içerisine girdiğinde içine düşmekten kurtulamayacağı antinomilerin ahlâk tartışmaları söz konusu olduğunda sıkıntı olmayacağını düşünmektedir. Böylece Kant, pratik akıl söz konusu olduğunda, insanın bilme ediniminde dış dünyaya bağımlı olduğu tarzda akılda var olan otonomluğundan dolayı nedenselliğe bağımlı olmadığını iddia eder.[288] Bu açıdan bakıldığında Kant'ın, pratik akıl meselesinde akılda var olan aşkın özelliğinden dolayı numenal alanı kanıtlama çabasına girmesine rağmen antinomiye düşme ihtimalini önemsediği söylenemez.[289]

Beden ve zihin tözlerinin birbirinden ayrı olduğu ve kendine özgü özellik ve kurallarının olduğu düşüncesi, Batı felsefesinin bunları birleştirip bütünlüklü bir felsefe oluşturmasına engel olmuştur. Kant, teorik aklı ile pratik aklı birbirinden ayrı tutarak Descartes'e ait kartezyen felsefesindeki zihin ve beden tözü ikiliğine düşmüş olduğu izlenimi vermektedir. Kant'ta bulunan insanın dış dünya ile ilişkisinin belirgin özelliği olan epistemoloji, Descartes'teki beden tözüne, ahlâkın otonomluğu

---

[285] Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 35; Onora O'Neill, **Kant: Rasyonality as Pratical Reasons,** Edited by. Alfre.d J. Mele and Piers Rawling, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 4.
[286] Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 23.
[287] Bedia Akarsu, **İmmanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi,** İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 58.
[288] Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 4.
[289] Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 30; Allen Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Yay., Ankara, 2009, s. 91.

da zihin tözüne denk gelmektedir. Batı felsefesindeki bilme ile uygulama arasındaki bu büyük kopukluk bugüne kadar süregelen felsefî bir problem olmaya devam etmiştir. Bugün bile Batı, bilimselliği tarafsızlık ve yansızlık üzerinden yürütmeye devam etmeye çalışırken uygulama safhası olan siyasete gelince kendi dışındaki medeniyetlere karşı aşırı bencil davranabilmektedir. Bunun kaynağında felsefî yaklaşımlarındaki saf akıl ve pratik akıl ayrımına dair yapmış oldukları aşırı vurgu yatmaktadır. Bu da Batı düşüncesi ve medeniyetinin çift kimlikli bir özellik sergilemesine neden olmuştur.

Kant ahlâk üzerinden Tanrıyı kanıtlama çabasına girmiş olsa da Tanrıyı ahlâkî davranışı belirleyen bir özelliğe sahip olmaktan ziyade sadece ahlâkî duyguyu ayakta tutmaya yarayan felsefî bir kabul olarak değerlendirilir. Kant, ahlâkta bilmenin değil de ummanın ön plana çıktığını ve bunun da bir Tanrının varlığını gerektirdiği üzerinde durur. Bu da Tanrının, kimliği ne olduğu bilinemeyen, insanın bilme süreçlerine herhangi bir katkı sağlamayan ve sadece umulan bir varlık olarak görülmesine neden olur. Epistemolojide tahtından edilen Tanrının, ahlâk söz konusu olunca kendisine belli belirsiz bir yer atfedilmesi, Tanrıya inanan birini çok fazla memnun edecek gibi görünmemektedir.[290]

Kant'ın ahlâk düşüncesinde, akıl, kural koyma özelliği sayesinde belirleyici olma yetkisini arttırmıştır.[291] Yunan düşüncesinde olsun veya diğer kadim geleneklerde olsun ahlâk düşüncesi, numenal dünyanın dayanak olduğu fikri üzerinden tanımlanır.[292] Örneğin, Platon, ideaların tümüne kaynaklık eden iyilik ideası üzerinden insanın davranışları tanımlanırken Kant'la başlayan süreçte ahlâkın kaynağı otonom özelliği olan akıl olmuştur. Bu da epistemoloji meselesinde olduğu gibi ahlâk konusunda da insanın her türlü otoriteden bağımsızlaştığı ve evrende kural koymasını sağlayan yetilere sahip olduğunu gösterir. Ayrıca bu yaklaşım insanın her türlü değerin ve yaklaşımın temeli olduğu yeni bir dünyanın oluşmasına katkı sağlamıştır. İnsanın otoritelerden bağımsızlaştığı yenidünyada insanın kendini

[290] Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi,** s. 120.
[291] Kant, **a.g.e.,** s. 21.
[292] Kant, **a.g.e.,** s. 36.

oluşturma süreci veya değerler edinme sürecine tabi tutulmasının imkânı kalmamıştır.[293]

Daha önceki medeniyetlerde, doğduğunda insan, sahip olduğu içgüdüsel yapıdan dolayı değer kazanma süreçlerine tabi tutulurdu. İnsanda pratik aklın otonom yapısı olduğu fikri, insanın terbiye edilecek bir doğaya sahip olmadığı düşüncesini taşıdığı için doğayı insanın isteklerine uygun düzenleme düşüncesine kaynaklık etmektedir. İnsanın yeryüzünde yaşadığı acılardan kurtulmasının yolu olarak erdemli bir hayat düşüncesi yerine, doğasında kategorik özelliği barındıran akıl vasıtasıyla yaşam dönüştürülerek insanın ahlâkî problemleri giderilmeye çalışılmıştır. Böylece Platonda var olan dış dünyadaki her türlü olgunun idealinin insan zihninde olduğu ve insanın bu dünyadan koparak akıldaki ideleri hayatında gerçekleştirmesi vasıtasıyla ahlâkî bir yaşam elde edebileceği fikri terk edilmiştir. Bunun yerine akılda var olan idealitenin dünyaya uygulanması ile ahlâkî bir yaşamın oluşturulacağı kabulü hâkim olmuştur. [294]

B) SCHOPENHAUER'DE İRADE VE VAR OLUŞ

1) Kendinde Varlık Olarak İrade

Schopenhauer felsefî düşüncesini Batı felsefesinin geleneğinde olduğu gibi kendinde varlık ve var oluş dualitesinde oluşturmuştur. Batı felsefesinin antik Yunan'dan bu yana sürekli bir şekilde bu iki kavramı tanımlama ve anlama çabası halinde süregeldiği söylenebilir. Bu anlamda Yunan felsefe geleneğinin, Thales'in arkeyi bulma uğraşı ile başlayan eşyayı tanımlama sürecinin kendinde varlığa ulaşmaya kadar devam eden bir yapıda olduğu söylenebilir. Thales'ten sonra gelen Yunan filozoflarının genelinin eşyayı kendisine göre tanımlayabilecekleri ana unsura, yani "kendinde varlığa ulaşma" mücadelesinde oldukları tespit edilebilir. Ayrıca belli bir süreden sonra bu gelenek kendinde varlığa karşı, var oluş olgusunu ön plana çıkaran düşünürlere sahip olmaya başlamıştır ki, artık bundan sonraki felsefî düşünme geleneği nerdeyse sürekli bir şekilde bu zemin üzerinde devam etmiştir.

---

[293] O'Neill, **Kant: Rasyonality as Pratical Reasons**, p. 3.
[294] J. B. Schneewınd, **Kant "Kant's İntellectual Development",** Edited by Paul Guyer, Cambridge Unıversıty Pres, New York, 1992, p. 309.

Sofistlerin arke arayış çabasına yaptıkları özne temelli eleştiri, Sofistler'den sonraki felsefe geleneğini temelden etkilemiştir. Daha önceleri neredeyse sırf olgulardan yola çıkarak evrendeki temel unsur olan kendinde varlık tanımlanmaya çalışılıyorken, Sofistler'den sonra Sokrat ile başlayan süreçte özne merkezliliğin getirdiği bir yaklaşımla dil ve olgu ilişkisi üzerinden dildeki kendinde varlık unsuru ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Sokrat'ın başlattığı bu süreç özne üzerinden dil merkezli bir evren anlayışının doğmasına neden olmuştur ki, bu da dilde var olan yapıdan hareketle evrende kendinde varlık, dilsel ontik bir yapıya büründürülmüştür.

Gerek Platon'da ve gerekse de Aristo'da var olan Sofistler'e karşı ontik arayışın amacı, retoriğin yarattığı belirsizliğin içerisinden bütün olguları temellendirebileceğimiz kendinde varlık anlayışını tespit etmeye yönelik olduğu ifade edilebilir. Bu çaba Sofistlere karşı verilen bir mücadele olduğu için doğası gereği dilsel olanı aşırı derecede ön plana çıkarmış ve bunun sonucunda da kendinde varlık neredeyse tamamen dilin imkân sağladığı bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Bu da, felsefenin eşya üzerinde bir düşünme eylemi olmaktan çıkıp, yavaş yavaş "öznenin ne olduğu ve öznenin bilme imkânlarının ne olduğu?" noktasına taşınmasına sebep olmuştur. İlk başlarda özne kavramının ön plana çıkmadığı, daha çok dilin varlıkla ilişkisindeki hakikat öğesini barındırdığı gerçeğinden yola çıkan felsefî yaklaşım Descartes'le başlayan süreçle beraber özne kavramı neredeyse kendinde varlığın tanımlanmasının yerine geçmeye başlamıştır ki, bu da beraberinde özne tanımlamalarını felsefenin merkezine taşımıştır.[295] Daha sonraki dönemlerdeki tartışmalarda Kant'la beraber özne tartışmasız bir şekilde felsefenin merkezine konulmuş ve bunun sonucunda da kendinde varlık, bilinebilirin ötesinde olduğu için felsefenin konusu olmaktan neredeyse tamamen çıkarılmıştır. Ayrıca daha önceki dönemlerde aklın ideleri kendinde varlığa ait unsurlar iken, yeni süreçte öznenin her şeyin merkezine konmasının bir sonucu olarak, akıl, kendinde varlığın yerine geçirilerek bütün oluşu tanımlama hakkına sahip olmuştur. Oysa daha önceki dönemlerde akıl sahip olduğu bütün ideleri kendinde varlığın bir yansıması olarak taşımaktaydı. Yeni süreçte ise akıl temelde kendinde varlıktan koparılarak neredeyse ontolojik bir yapıya büründürülmüştür.

[295] Schopenhauer, **German Classıcs " The World as Wıll and İdea",** p. 18.

Bunun sonucu olarak kendinde varlık, felsefenin oluş dünyasının ilkelerini koyabilmede belli belirsiz bir öncül haline geldi. Daha önceleri Aristo ve Platon'un katkılarıyla varlık hem epistemik hem de ahlâkî anlamda bazı ilkelere kaynaklık yapabiliyorken, yeni süreçte ise felsefeye var oluşu tanımlayabilmesi için belli imkânlar sunabilen bir unsur haline geldi. Schopenhauer kendinde varlığın bu şekilde belirsizleştirilmesine karşı çıkarak bunun üzerinden yeni bir felsefî yaklaşımı ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı zamanda Kant'ta var olan insan aklının kendinde varlığın yerine geçirilerek bütün oluşun bunun üzerinden tanımlanmaya çalışılmasına karşı muhalefette bulunarak, kendinde varlık anlayışı konusunda özgün bir tanımlama hedefi içerisinde de olmuştur. Schopenhauer kendisinden epey ilham aldığı Kant'ın kendinde varlığın bilinemeyeceğine dair düşüncesine temkinli yaklaşarak numenal varlığı anlamaya ve tanımlamaya çalışır.[296] Çünkü ona göre bu bilinemezse insanın hayatını anlamlandırmasından bahsedilemez. O, Kant'ın yaptığı şekilde sadece evrenin görü kısmına ve anlamanın ilklerine dayalı bir bilmenin insanı asla hakikate ulaştırmayacağı ve hayata dair kesin bir bakışın yakalanamayacağını düşünmektedir. Bu nedenle Schopenhauer'e göre kendinde varlık tanımlanmayana ve bunun üzerinden bir felsefî yaklaşım sergilenmeyene kadar insanın hakikat arayışında hakiki bir sonuca ulaşılamayacağı açıktır.[297]

Schopenhauer, oluşun derin hakikatini yakalama çabası adına kendinde varlığı bilinir kılma çabasına girmektedir. Çünkü ona göre evrendeki her şey kendinde varlığın izlerini taşımaktadır. Eğer kendinde varlık doğru bir şekilde tanımlanamazsa bizi kuşatan çevremizi ve kendi iç doğamızı anlamamız mümkün görünmemektedir. Çünkü evrende var olan her değişim ve oluşumun kökeninde kendinde varlığın izlerini görmek mümkündür. Bu anlamda çevremizde var olan her oluşu derinlemesine algılama çabasındaysak, kendinde varlıkla, oluş arasındaki ilişkiyi yakalamak gerekmektedir. Aynı zamanda Schopenhauer'e göre müziği anlamanın ve sanatsal olanın kavranabilmesi için kendinde varlığın bilinmesi gerekir. Ayrıca ahlâkî bir yaklaşımı sergileyebilmek ve hayata ahlâkî bir anlam kazandırabilmek için de kendinde varlığın bilinmesi zorunlu görünmektedir. Çünkü fizik dünyasına hasredilmiş bir bilme edinimi, hayatın ahlâkî anlamını yakalama

[296] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 35.
[297] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, s. 48.

imkânını sunamaz.[298] Bu nedenle kendinde varlığa ait nesnelleşmenin en alt düzeyi olan fizik dünyasının ötesine giderek nedenselliğin zamanın ve mekânın etkilerinden uzak olan numen dünyasına ulaşılması gerekmektedir.[299]

Schopenhauer, evrenin bir yönünün kendinde varlık, bir yönünün de tasarım olduğu fikrine sahiptir. Ona göre, Descartes'le birlikte Batı Felsefesinin tanıdığı ve Hint Felsefesinde var olan her şeyin öznenin tasarımı olduğu hakikati, şüphe edilmemesi gereken bir gerçektir.[300] Çünkü evrenin varlığı dâhil öznenin kendi bedenin algılaması da öznede meydana gelen tasarımın sonucundaki bilgiye dayanır. Yani özne evreni, algının temel kalıpları olan zaman, mekân ve nedensellik formunun dışında algılama imkânına sahip değildir. Schopenhauer için bu, evrenin olmadığı ve salt öznenin hayalleriyle oluşturduğu bir dünyanın içerisinde olduğumuz anlamına gelmez. Daha çok var olan her şeyin algılanmasında özne tasarımının etkin olduğu gerçeğine dayanır. Yani özne olmaksızın evrenin varlığının bilinemeyeceği ve evrendeki her şeyin algıdaki anlama formları sayesinde bilinir olduğu düşüncesi taşınmaktadır.[301]

Bu, Descartes'le başlayan süreçte Batı felsefe geleneğinin bir türlü çözemediği problemlerin başında gelmektedir. Descartes metodik şüphe yöntemiyle, özneyi varlığın temel zemini haline getirdikten sonra düşünme vasıtasıyla diğer varlık alanların kanıtlanması çabasının içerisine girmiştir. İnsanı ve evreni farklı töz alanlarına ayırınca, bu tözler arasındaki ilişkiyi sağlayan unsurun ne olduğu problemi ortaya çıkmıştır. Ayrıca Descartes, evrenin var olduğunu kanıtlamada düşünen tözün sağladığı imkânlar yetmeyince de Tanrının varlığını devreye soktu ki, bu da Tanrıya sadece garantörlük görevi vermek anlamına gelmektedir. Descartes'te Tanrı veya kendinde varlık, ne evrenin ne de öznenin var oluş gerçeğini sağlayan temel bir hakikat seviyesinde görülmektedir. Daha önceki felsefî ve dini geleneklerde evrenin hakikati kendinde varlığa atfen anlaşılmaya çalışılırken, Batının yarattığı felsefî paradigmada özne üzerinden evren anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu da Descartes'in

[298] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 87.
[299] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 48.
[300] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 8.
[301] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 10.

tanımladığı anlamda düşünen töz ile diğer tözler arasındaki ilişkiyi açıklama problemine sebep olmaktadır.[302]

Schopenhauer, Descartes'in yarattığı özne ve evren ikilemini Hint felsefe geleneğinden bazı unsurlara sahip çıkarak ve aynı zamanda Kant'ın da kabul edip belirsiz bıraktığı kendinde varlık anlayışını alarak aşmaya çalışmaktadır. Böylece hem özneyi hem de nesneyi açıklayabileceği ve ahlâk anlayışına dayanak yapabileceği bir noktayı yakalamış olacaktır. Fakat Batı Felsefesi'nin Thales'ten başlayan süreçte tespit etmeye çalıştığı ve sürekli spekülatif felsefenin doğmasına neden olan ama aynı zamanda da Kant'la başlayan süreçte bilinemeyeceği ilan edilen kendinde varlığın ne olduğunun nasıl bilineceği, Schopenhauer için önemli bir problem olduğu kesindir. Schopenhauer, Kant'ın ortaya koyduğu saf aklın eleştirisi noktasında öznenin evreni tasarımlama sürecinin unsurlarının tümüne destek vermektedir. Yani insanın bilme süreci zaman, mekân ve nedensellikle koşullanmışken koşulsuz olan varlığı bilme veya tespit etmenin nasıl mümkün olacağı konusu, farklı bir noktayı tespit etme zorunluluğunu beraberinde getirmektedir.[303]

Özne, gerek dış dünyayı algılaması, gerekse de gövdesini algılamasında tasarımın gerektiği unsurlara ihtiyaç duymaktadır.[304] Mekân, zaman ve nedenselliğin tasarımı sağlayan unsurlar olduğu ve aynı zamanda olgular hakkında bilgiler elde etmemizi sağladıkları açıktır. Yani nesnelerin birbirine göre durumuna, zaman içerisinde aldıkları biçim ve birbirlerini etkileme durumlarına göre algılama imkânına sahip oluruz. Bu nedenle zihin, tasarıma dayalı algı dışında herhangi bir bilme imkânı taşımaz. Bu durumdan dolayı içinde bulunduğumuz evrene ve kendimize ait sahici cevaplar elde etmemize imkân sağlamamaktadır. Çünkü nesnenin biçimi veya sebebi, nesnenin kendisi hakkında tam olarak bilgi verme imkânını barındırmaz. Ayrıca tasarım, evreni bütünsel olarak herhangi bir metafizik ilkeye göre anlama imkânına yol açmadığı için insanın hayatını yönlendirecek ahlâkî ilkeyi elde etme imkânını da sunmamaktadır. İnsanın, metafiziğe ihtiyaç duyan bir varlık olduğu göz önüne alındığında, insan hayatını anlamlandırabilmesinde fiziksel

[302] Sahaikan, William S., **History of Philosophy**, Barnes & Noble, Inc., New York, 1970, p. 139.
[303] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 8.
[304] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, s. 202.

nedenselliği ve biçimciliği aşan bir bilgiyi elde etmesi zorunlu görünmektedir. Çünkü insan değişen durumlara ve belirsizliğe göre hayatının tümünü yönlendirme imkânına sahip değildir. İnsanın ruhsal ihtiyaçlarından biri, evreni kendisiyle anlamlandıracak ve her türlü değişime yönelik cevaplar sağlayacak idelerdir. Oysa nedenbilim ve biçimbilim sürekli türlü türlü oldukları ve değişkenliği ön plana çıkardıkları için, evrenin açıklanmasında ihtiyaç duyulan ilkeyi verme imkânına sahip değildirler.[305]

Bu nedenlerden dolayı kendinde varlığın bilinmesi aracı unsurlarla olması mümkün değildir. Kendinde varlık nasıl koşulsuz bir şekilde var oluyorsa, insanın onu bilmesini sağlayan yöntemin de tamamen koşulsuz bir yolla olması gerekmektedir. Bu nedenle Schopenhauer, insanın tasarıma dayalı bilgisi, zaman, mekan ve nedensellikle koşullandırma özelliğine sahip olduğu için, insanın numeni bilme imkânına koşulsuz bilme olan "kendini bilme" vasıtasıyla sahip olacağını düşünmektedir. Schopenhauer'e göre insan, kendindeki isteme duygusunu, tasarımlara başvurmadan bilme imkânına sahiptir. İnsan bu yolla, bir yönünün tasarımı algılayan özne olduğunu diğer bir yönünün de bunu aşan irade olduğunu görebilir.[306]

Schopenhauer'e göre eğer insanın bilme süreçleri sadece algılama tasarımlarının kalıplarından oluşsa ya da onun ötesinde başka bir algılama yönü olmasaydı, evren hakkında sahici bir yaklaşıma sahip olunamazdı. Aynı zamanda insanın, tasarım kalıplarını aşan bir yönü olmasaydı tasarımlar anlamsız ve boş bir şeye dönüşürdü. Bu nedenle öznede, algılama kalıplarının ötesinde bu tasarımları algılayan ve böylece evrenin özüne dair bir fikri elde edilmesini sağlayan güçlü bir yön bulunması gerekmektedir. Bu da evreni hayaletimsi ve gölgeyi andıran bir yapıdan kurtarıp gerçek bir öze sahip olduğunu ve insan açısından bunun tespit edilebilirliğini kanıtlamaktadır.[307]

Bu açıdan bakıldığında zaman, mekan ve nedensellik yönünden evreni bilinir kılabilme özelliğine sahip olan bilimler, bize evreni kendisine göre tanımlayabileceğimiz gerçeği verme imkânına sahip değildir. Mesela matematik evreni uzamsal yönden ele alıp incelediği için bunun ötesinde ne olduğu konusunda

[305] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 85.
[306] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 48.
[307] Schopenhauer, **The World As Will And Idea,** p.152.

asla bir fikir sunma imkânına sahip olmadığı gibi bunun varlığı konusunda da herhangi bir şey söyleme imkânına sahip değildir. Tabi ki bu, Schopenhauer'in algıdaki tasarım kalıplarının kullanma metotlarına olumsuz baktığı anlamına gelmez. O, bunların ortaya koymuş olduğu bilgi türünün kendinde varlığın bilgisini veremeyeceğini; ama görüngü dünyasındaki olgulara dayalı noktada bizi aydınlatabileceğini söylemektedir.[308]

Bu nedenle kendinde varlık, tasarımsal kalıpların içinde kalınarak bilinebilecek bir şey değildir. Schopenhauer, kendinde varlığa ulaşabilmek için tasarımsal kalıpların ötesine bakmamız gerektiğini vurgular. Ona göre kendinde varlık mineral dünyasından başlayıp bütün canlıların dünyasına kadar her yerde kendini ifade eder. Fakat kendinde varlığın kendisini en iyi şekilde ifade ettiği canlı insandır. Gerek bitkilerde ve gerekse de hayvanlarda kendinde varlık yeterince anlaşılır bir şekilde kendini ifade etmemektedir. Bu sebeple kendinde varlığın bilinmesi ancak insana dair tahlillerden veya insana dair bir yaklaşımdan elde edilebilir. İnsan, kendini bir şekilde tasarımlayan özne şeklinde algıladığı gibi kendisini sürekli isteme şeklinde de idrak etmektedir.[309] Gerek tasarımlayan öznenin tasarım kalıplarının ötesine bakıldığında, gerekse de kendini beden olarak ortaya koyan öznenin tasarımsal yönünün dışına çıkılarak anlaşılmaya çalışıldığında, insanın kendinde bir isteme içerdiği rahatlıkla tespit edilebilir. Yani insan evrende görüngü ve tasarım dünyasında kendini beden olarak izhar ettiği gibi, bu bedenin temelinde bir istemenin varlığının olduğunu iç dünyasında sürekli olarak tecrübe eder.

İnsanın kendini bir yönüyle tasarım dünyasının bir parçası, diğer bir taraftan da isteme olarak algılaması, insanın kendinde varlığa şahitlik yapmasının en sağlam kanıtlarından biridir. Bu şekilde birey hem isteme olarak apriori hem de beden olarak aposteriori bir özellik taşımaktadır. İnsan sadece tasarımsal bir özelliği olan bir varlık olarak ele alınsa, yani isteme içermeyen bir yapıya sahip olsa, onun eylemlerine ahlâkî bir atıfta bulunma imkânına sahip olunamaz. Oysa kişi eylemlerinin temelinde kendinde varlığa açılan bir kapının varlığını hissettiğinde, kendisi üzerinden evreni

[308] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 85.
[309] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 57.

anlama çabası içerisine girer ki bu da onun tavırlarında ahlâkî bir durumun oluşmasını sağlar.[310]

İnsanın yapısında numenal varlığa açılan bir kapı tespit edip bunu da isteme olarak adlandırdıktan sonra, insanın dışındaki varlıklar için bunu söyleyebilme imkânına sahip olup olmadığımız, yani istemenin sadece insan da mı yoksa tüm evrende ortak bir hakikat mi olduğunun çözüme kavuşturulması gerekmektedir. Schopenhauer, insanın iç dünyasında tespit ettiğimiz isteme hakikatinin diğer tüm canlılarda ortak bir özellik olduğunu iddia etmektedir. Çünkü insan üzerinden ulaştığımız bu gerçek eğer doğruluk barındırmıyorsa, diğer varlıklar hakkında böyle bir hakikate ulaşma imkânına asla sahip olunamaz.[311] Bu nedenle diğer varlıkların hakikati bilinmek isteniyorsa, diğer tüm canlıların da bu noktada insanla ortak numenal bir yapı barındırdığı düşüncesine sahip olunmalıdır. Düşünüre göre, böyle bir ortaklığın varsayılmaması, bencilliğin eseri olur ki ahlâkî anlamda bu tutumun benimsenmesi doğru değildir. O, felsefede, bencilliğin hakikate ulaşmaya engel olmaması için bu tavrın terk edilmesi gerektiğini savunur. İnsanın dışındaki varlıkların iradenin nesnelleşme basamağı olduğunu düşünmemizin önündeki en büyük engelin aşırı şüphecilik olduğunu ifade eden Schopenhauer, böyle bir tavrın bireyi hakikate ulaştırmayacağını ifade etmektedir.

Düşünürün kendinde varlığı isteme olarak adlandırması, onun kendini izhar etme şekillerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak içindir. Düşünür, bu imkânı sunan herhangi başka bir adlandırmanın da problem olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü mesele, bizim istemenin eylemlerini fark etmemizi sağlayacak bir imkân elde etmemizdir. Bizatihi adlandırmanın herhangi bir değerinin olmadığını da özellikle ifade etmektedir. Schopenhauer, isteme adlandırmasının büyülü bir şekilde her şeyin iç özünü ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Yani Schopenhauer, bu adlandırmayla evrendeki her şeyle ilgili bir iç görü elde edebilme imkânı sağlayabileceğimizden bu isimlendirmeyi ön plana çıkarmaktadır.[312] Bunun, tasarımsal algılama olan kavramsal çıkarımla yapılan bir adlandırma olmadığını ifade

[310] Schopenhauer, **German Classıcs " The World as Wıll and İdea**", p. 17.
[311] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım olarak dünya,** s. 48.
[312] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 54.

eden düşünür, isimlendirmenin, iradenin doğasına uygun bir şekilde vasıtasız bilinme özelliğine sahip olduğunu da iddia eder.[313]

Burada Schopenhauer'in her şeyi isteme olarak bilinmesinin aracısız olduğu yaklaşımı insandaki isteme için doğru olabilir. Fakat söz konusu insanın dışındaki diğer varlıklar olunca, onlardaki temel ontik unsurun isteme olduğunu bilmenin öyle aracısız gerçekleşmediği açıktır. Bunun yerine, evrendeki diğer varlıkların temelindeki unsurun isteme olarak adlandırılabilmesi, daha çok insanda elde edilen bir iç görünün tüm evrene yansıtılması sonucu elde edilmiş metafizik bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Schopenhauer'in insana dair elde ettiği bu adlandırmayı bütün evrene teşmil etmesinin felsefî bir haklılık taşıyıp taşımadığı önemli bir problem olarak durmaktadır. Gerçi kendisi bunun tartışılmasını kuramsal şüphecilik olarak görse de, her şeyi açıklama hakkı tanıdığımız bir unsurun tartışılmaya açılması gayet normaldir. Çünkü evrendeki olguların insandaki kendisini vasıtasız bilme yönüyle tanımlanmaya çalışılması, insanla diğer varlıklar arasında tartışılmaya açılmadan kabul edilmiş bir benzerliğin olduğu varsayımına dayanmaktadır. Düşünür, bu benzerliği daha sonraki tartışmalarda ahlâkın temel ilkesi haline getirecektir ki, daha o aşamaya gelmeden ve metafizik bir sorunun tartışılması gerektiği bir yerde, bunu ön kabul olarak varsayarak hareket etme, filozofa ait düşünce yapısındaki ikna edicilik açısından problem olarak görülebilir. Çünkü ahlâkî düşünceye temel olacak bir yaklaşımın, metafizik yaklaşım belirlendikten sonra tespit edilmesi gerekir. Bununla beraber Schopenhauer, isteme olarak adlandırdığı ontik unsuru ikna edici bir kanıtlama oluşturmada, insanlarla diğer varlıklar arasındaki benzerliği kullanarak felsefesinin en önemli noktasına dayanak yapmaktadır ki bu onun ahlâkî yaklaşımında şüphelerin oluşmasına kapı aralar.[314]

Evrende bulunan her varlığın temelinde metafizik olgunun isteme olarak var olduğunu tespit etsek bile evrendeki oluşumun ve değişimin istemeyle ilişkisini tespit etmek zor görünmektedir. Schopenhauer'in ortaya koyduğu gibi eğer evrendeki her şeyin öznenin zihin dünyasına yansıması tasarım şeklinde oluyorsa, tasarımı aşan ve tasarımsal bilgiye konu olmayacak istemenin felsefeye konu edilmesi ve diğer olgularla ilişkilerinin tespit edilmesi epey güç görünmektedir. İnsanın kendindeki

[313] Schopenhauer, **The World As Will And Idea**, p. 45.
[314] Schopenhauer, **The World As Will And Idea,** p. 162.

istemeyi vasıtasız bilmesi hem kendindeki istemenin yansımalarını hem de diğer varlıklardaki yansımalarını anlamanın nasıl mümkün olacağıyla Schopenhauer çok fazla ilgileniyor görünmemektedir. Buna rağmen Schopenhauer, hem varlıklardaki oluşumların hem de insandaki eylemlerin anlaşılmasında sürekli bir şekilde istemeye başvurarak açıklamaya çalışmaktadır. Schopenhauer, sanat, müzik ve etikteki problemleri sürekli bir şekilde evrendeki istemeye atıfta bulunarak açıklamaya çalışmaktayken, bu atıfların hangi tür bir bilgiyle mümkün olduğuna dair, herhangi bir açıklama girişiminde bulunmamaktadır. Bu da ortaya koyduğu felsefî yaklaşımda metafizik bir ilke olan istemeyle bunun görüngüleri olan olgular ve insanlar arasındaki ilişkiyi tespit etmede müphem bir durum yaratmaktadır.[315]

Schopenhauer birçok yönden kendini Kant'ın ardılı olarak görmektedir. Kendinde varlık anlayışı ve buna bağlı olarak numenal dünya anlayışını Kant'tan ödünç alan Schopenhauer, epistemolojik yönden de bu düşünürden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Örneğin insanın algısal dünyasının iki temel kategorisinin zaman ve mekan olduğu ve buna bağlı olarak her şeyin zaman ve mekan içinde algılandığı düşüncesini Kant'tan ödünç almıştır.[316] Fenomenal dünyanın özne için ancak tasarım vasıtasıyla bilinebileceği düşüncesini de çoğunlukla bu filozofa dayandıran Schopenhauer söz konusu kendinde varlık olunca Kant'tan farklı düşünmektedir.[317] Kant, ancak tasarımsal dünyanın bilinebileceğini, bunun da aklın kategorilerinin sağladığı tasarım vasıtasıyla olabileceğini ifade ederken, söz konusu kendinde varlık olunca tasarımlara muhtaç olan insan aklının tasarımlardan tamamen uzak olan numenal dünyayı bilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu nedenle insan aklının tasarımsal dünyayı aşarak, antinomilere düşmeden, tutarlı bir şekilde bir metafizik ortaya koyabileceğini iddia etmek, neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Fakat Schopenhauer Kant'tan farklı olarak numenal dünyanın bilinebileceğini ve bunun üzerinden bir metafizik yapılabileceğini iddia etmektedir.[318]

Kant'la başlayan süreçle, kendinde varlık ile oluş arasındaki epistemolojik ve etik bağ koparılmış ve böylece Aristo'dan başlayan metafizik temelli düşünme ciddi bir eleştiriye uğramıştır. Schopenhauer ise yeniden bir metafizik düşüncesi kurarak

[315] Schopenhauer, **German Classics " The World as Wıll and İdea",** p. 18.
[316] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım olarak dünya** s. 12.
[317] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 120.
[318] Daha geniş bilgi için bkz; Schopenhauer, **German Classıcs " The World as Wıll and İdea",**

buna dayalı bir oluş dünyası algısına ulaşıp, sanat ve ahlâk düşüncesine dair kanıtlar sunmuştur. Fakat kendinde varlıkla diğer olgular arsında ilişki sağlayacak epistemolojik yaklaşımı eksik bırakmış ve buna dair herhangi bir felsefî tarz belirleme ihtiyacı duymamıştır. Oysa Kant kendinden önceki metafizik yaklaşımları epistemolojik anlamda bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu nedenle numenal dünya ile fenomenal dünya arasında ilişki kurulduğunda zorunlu olarak Kant'ın öne sürdüğü eleştirilerin dikkate alınması gerekir. Fakat Schopenhauer bu noktada, insanın kendini vasıtasız bilme özelliği üzerinden kendinde varlığın isteme olduğunu ve insanın diğer varlıklarla benzerlik taşıma özelliğinden dolayı da evrenin tümünde bu istemenin var olduğunu iddia edebilmiştir. Schopenhauer bu yaklaşımdaki epistemolojik problemi çözüme kavuşturmadan bırakmış ve Kant'ın metafizik düşünceye yaptığı eleştirilere cevap vermeden sorunu geçiştirmiştir.[319]

2) İradenin Nesnelleşmesi

Schopenhauer, kendinde varlık dünyasını isteme olarak belirledikten sonra bunun fenomenal dünyaya yansıma sürecinin ne şekilde olduğu konusunda bazı tespitler yapmaktadır. Kendinde varlık dünyasını isteme olarak belirlemesinin altında yatan neden, var oluş dünyasının sırrını çözmek ve ahlâkî bir yaklaşımın temelini sunabilmektir. Eğer kendinde varlığa yönelik olumlu bir yaklaşımı hissettiren bir tanımlama ortaya çıkmazsa isteme ile oluş dünyası arasındaki ilişki anlaşılamayacak ve bu nedenle de metafizik unsurlara dayalı bir ahlâk anlayışı geliştirilemeyecektir. Bu nedenle Schopenhauer açısından istemenin oluş dünyasına yansımasını tespit edebilmek, felsefesinin tutarlılığı ve ulaşacağı ahlâkî sonuçlar açısından önemli görünmektedir.

Schopenhauer, istemenin oluşa yansımasını nesnelleşme olarak tanımlamaktadır.[320] Bunun sebebi ise isteme ile oluş arasında herhangi bir nedensellik ilişkisinin olmadığı ve kategorik yaklaşımlarla anlaşılamayacağı düşüncesidir. Schopenhauer, isteme fikrini kanıtlarken başvurduğu insandaki aracısız bilme sürecini, beden ve isteme ilişkisini tanımlarken de sergilemektedir. Ona göre beden ile insandaki isteme arasında kategorik bir ayrım yapmak mümkün değildir.

[319] Petri Rasanen, **Schopenhauer and Kant's Transcendental Idealism**, Acta Universitatis Temperensis, Tampere, 2005, p. 94.
[320] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 119.

Çünkü bunlar arasında herhangi bir neden-sonuç ilişkisine dayalı bir bağdan öte, farklı tür bir ilişki vardır. Bu nedenle de beden ve isteme ilişkisi tasarım dünyasının kalıplarıyla algılanamaz. Bu yaklaşım istemenin var oluşla ilişkisinin nesnelleşme şeklinde düşünülmesini sağlamıştır ki bu Schopenhauer'in, iradenin tasarım dünyasının hiçbir kalıbıyla anlaşılamayacağı düşüncesiyle tutarlılık içerisindedir[321].

Schopenhauer istemenin nesnelleşme sürecini anlamlandırmaya çalışırken çoğunlukla Platon'un idea teorisini referans olarak kullanmaktadır. Ona göre isteme kendisini kesinlikle belli idealar çerçevesinde var oluşa getirmektedir. O da Platon gibi "Her zaman olan, oluş içinde olmayan nedir? Her zaman oluş içinde olup, hiçbir zaman olmayan nedir?" sorusunun üzerinden varlığa ve var oluşa dair soruyu sormaktadır.[322]O, bu sorunun cevabını, istemenin nesnelleşme sürecinde kullandığı aracılar olan idealar ve Hinduizm'den aldığı maya anlayışı çerçevesinde oluşturmaya çalışmaktadır.[323] Yani isteme kendisini ilk önce idea olarak gösterir ve bunu ardından da idealar yaşama var oluş olarak yansırlar. Yaşamdaki bütün türler bu ideaların yansımasıdır. Schopenhauer ideaları yaşamda sürekli olan ve türlerin kaybolmasını engelleyen ontik unsurlar olarak görmektedir.[324]

Schopenhauer'deki idea anlayışı var oluşa karşı metafiziği önceleyen bir fikir yapısı olarak görünse de, onun nesnelleşme süreci ile ilgili yaklaşımının tamamen belirsizlikten kurtulduğu söylenemez. Çünkü o, iradeyi oluşa karşı ön plana çıkarmış olsa da iradeyi de olumlayan bir tutum sergilemez. Ona göre oluştaki kötülüğün kaynağı iradedir. Var oluş ızdırabından kurtulmanın yolu olarak iradenin sanatsal ve ahlâkî bir şekilde anlaşılması gerektiğini düşünen filozofun, bu iradeyi kötülüğün kaynağı olarak görmesi, felsefesinde müphemlik yaratmaktadır.[325]

Schopenhauer, ideaların var oluşa gelişinin aracı olarak mekan, zaman ve nedensellik kalıplarını görmektedir. Ona göre var oluşa geçen her şey bu üç kalıp içerisinde gerçekleşmektedir. O, özellikle zamanı, var oluştaki geçiciliğinin ve oluşa gelmenin temel ilkesi olarak görmektedir. İrade, nesnelleşme sürecinde birbirini takip eden zamansallık içerisinde ve nedensellik kalıbına uygun bir tarzda var

[321] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea",** p. 30.
[322] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, s. 119.
[323] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 128.
[324] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea",** p. 41.
[325] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 9.

olmaktadır. Bunun sonucu olarak Schopenhauer oluşun zaman, mekan ve nedenselliğin kalıpları çerçevesinde meydana gelişini, bireyselleşme ilkesi olarak görmektedir. Yani her şeyi kendi içerisinde barındıracak bir tümelliğe sahip olan isteme idealara dönüştükten sonra zaman, mekan ve nedensellik kalıpları içerisinde, bireyselleşme ilkesine uygun bir şekilde tekilleşmektedir.[326]

Bu tekilleşme sürecini istemeyle ilişkili bir şekilde görmeye çalışan Schopenhauer, bu yaklaşım ile Kant'taki numenal dünyanın bilinemeyeceği problemine bir çözüm sunmuştur. Schopenhauer Kant'ın numen anlayışı ve algılama kalıplarını Platon'un idea anlayışıyla birleştirerek numenal dünyanın bilinebileceği ve bunun üzerinden metafizikselliğe dayalı bir ahlâk anlayışı oluşturulabileceğini ortaya koymaktadır. Yani, iradeden oluş dünyasına yansıyan bireyselleşme ilkesi ve bu aradaki idea anlayışını Batı aydınlanmasındaki metafizikten kopuşa karşı yeni bir tavır olarak görmek mümkündür. Böylece düşünür, daha önceki kadim geleneklerde olduğu gibi ahlâk anlayışını metafizik bir temele dayandırmış olacak ki Batı aydınlanmasındaki ahlâkî kopuşu engelleyebilecektir.[327]

Schopenhauer, bireyselleşme ilkesinin fenomenal dünyaya ait olduğunu, istemenin bundan uzak kaldığını özellikle belirtir. Bireyselleşme ilkesi isteme ile oluş dünyasını birbirinden farklı bir şekilde anlamlandırmasını sağlamaktadır.[328] Schopenhauer bireyselleşme ilkesinin istemenin anlaşılmasında faydalarının olacağını düşünerek hareket etmektedir. Var oluş dünyasında olguların bu ilke çerçevesinde tekilleştiğini iddia eden düşünür bu ilkeyi doğadaki çatışmanın kaynağı olarak da görmektedir. Doğada bulunan çatışma, bireyselleşme ilkesi çerçevesinde var olmakta ve aynı zamanda her olgunun yapısında bulunmaktadır. Schopenhauer'e göre bu çatışma, mineral düzeyinde başlamakta ve bu nedenle mineral düzeyde belli bir hiyerarşik yapı meydana getirmektedir. Kimyasal elementler dâhil maddî olguların tümünün bu ilkeden etkilendiğini ifade eden Schopenhauer bu ilkenin elementlerin arasındaki çatışmaya da kaynaklık ettiğini düşünmektedir.[329]

Cansız madde dünyasındaki çatışmanın daha üst bir yaşam formuna kaynaklık ettiğini ve bununla beraber daha üst yaşam formlarını beslediğini söyleyen

[326] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, s. 121.
[327] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 121.
[328] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 57.
[329] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 35.

Schopenhauer, zımni bir şekilde yaşam formları arasında gizli bir bütünlük imasında da bulunmaktadır. Çünkü ona göre bu çatışmanın, daha üst yaşam formlarına kaynaklık etmesi istemenin yansıması olarak bu olgularda özgeci bir tavrın olduğunu göstermektedir. Oysa Schopenhauer'e göre bireyselleşme her unsurda bencillik yaratmakta ve bu da çatışmaya kaynaklık etmektedir. Bencilliği, bir unsurun diğer varlığı ya yok ederek ya da bu varlığı kendine bağımlı kılarak varlığını güçlendirmesi olarak gören Schopenhauer'e göre olgular, diğer bir varlıkla bencillik dışında herhangi bir şekilde ilişkiye giremez. Oysa çatışma, alt yaşam formlarını daha üst yaşam formlarına kaynaklık ederek özgeci davranmasına engel olamamakta ve bir şekilde iradenin etkisiyle diğer varlığa kendi varlığını feda etmesine de sebep olmaktadır. Gerçi Schopenhauer alt yaşam formun daha üst yaşam formlarına kaynaklık etmesinin temelinde, kontrol altına alınmışlık ya da mücadeleyi kaybetmişliğin yattığını ifade etmiş olsa da, bunun temelinde sırf mücadelenin olabileceğini düşünmek yanlış görünmektedir. Yani, mineral dünyasıyla bitki dünyası arasındaki mücadelenin sonucunda mineral dünyasının bitki dünyasına hizmet ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Mineral dünyasının bitki dünyasına kaynaklık etmesine, aralarında yaşamış olduğu çatışmanın sebep olduğunu ve bu çatışmanın onların beklentisi dışında ortaya çıktığını söylemek daha doğru görünmektedir.[330]

Schopenhauer mineral dünyasındaki çatışmanın bitkilerin oluşmasına kaynaklık ettiğini söylese bile, bitkisel yaşamın kusursuz bir yaşam formuna ulaşamadığını da ileri sürmektedir. Çünkü bitkilerde hareketsizlik nedeniyle kavramsal düşünmeye kaynaklık eden bilginin daha tam olarak ortaya çıkmamış olmasından dolayı daha üst hayat formlarının ortaya çıkması için mücadelenin devam ettiği açıktır. Yani bitkisel yaşamın, iradenin nesnelleşmesi sürecinde mükemmel düzeye tekabül edemeyeceğini, bu nedenle daha üst bir hayat formu için bitkilerin çırpınmaya devam ettiğini belirtmektedir. Bitkideki çatışma ve üremenin hayvanlardaki yaşam formunu ürettiğini düşünen filozof, bilginin ortaya çıkması açısından bu gelişmenin önemli olduğunu belirtmektedir. Gerçi hayvanların, zamanın bir formu olan "anın nesnelleşmesi" olduğu fikrini taşıyan Schopenhauer, bilgiyi belli bir düzeyde taşıyan

[330] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 76-77.

hayvanlarda da kavramsal yapıda bir bilgi türü yeterince oluşmadığı için kendi türleri arasındaki çatışmayla daha üst yaşam formuna ulaşma amacında olduklarını ifade etmektedir.[331]

Schopenhauer hayvanların, anı algılayabilen ve zamanı, insan gibi gelecek kaygısını taşıyacak şekilde kavramsallığa dönüştürecek yapıya sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Bu nedenle hayvanın sadece beslenme ve üreme içgüdüsünün nesnelleşmesi olduğunu ve sürekli bir şekilde çoğalarak daha fazla beslenmeye dayalı bir yaşam yapısına sahip olduğunu belirtmektedir. Herhangi bir engellemeyle karşılaşmadığı sürece, bir kaygı taşımadığı ve anın gereklerini karşılama çabası içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Hayvanlarda içgüdüsellikten kurtulmayı sağlayacak algının oluşmamasından dolayı, nesnelleşme sürecinin daha üst bir hayat formu olan insanı üretmeye çabaladığını ve bunu başardığında istemenin kendisini algılayabilecek kavramsal algı düzeyine yükselebildiğini de söylemektedir. İnsanın irade için gerekli olan temel yeteneği elde ettiğini ve bu nedenle de iradenin nesneleşmedeki mükemmelliğin insanda zirveye çıktığını düşünen Schopenhauer, insanlar arasında da ayrımlar yaparak, insanların tümünün bunu temsil edemediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre hayvanlardaki içgüdüselliğin bir benzeri de insanda mevcuttur. Bu içgüdüselliğin kendi türünün devamı olarak cinsellik, kendi varlığını devam ettirebilmek için de beslenme mücadelesi içerisinde olduğunu söyleyen Schopenhauer, insanın bu duygudan kurtulmadıkça istemeye ait nesnelleşme sürecinde en üst noktayı temsil edemeyeceğini belirtmektedir.[332]

İnsanın sahip olduğu kavramsal algılama sayesinde zamanı hayvanlardan farklı şekilde tasarımlama imkânı elde ettiği için kaygılanma özelliğine sahip olduğunu ifade eden Schopenhauer, insanın çabalarının temelinde bu kaygılardan kurtulup bilincini rahatlatma duygusu olduğunu ifade etmektedir. Bu kaygılar insanın doğadaki bireyselleşme ilkesine uygun bir şekilde davranmasına neden olmaktadır ki, doğadaki iradeyi görüp bunun üzerinden ahlâkî ve sanatsal anlamda bir derinlik yakalamasına da engel olmaktadır. Schopenhauer, "Philister" olarak tanımladığı bazı insanların hayvanlar gibi anın nesnelleşmesi olduğunu, bu nedenle de hayvanlara göre üst bir yaşam formuna sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu anlamda iradenin

[331] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 88.
[332] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 47.

nesnelleşme sürecinin insanla bitmediğini, insanlar arasında çatışmanın ve bencilliğin buna engel olduğunu düşünen Schopenhauer, bundan kurtulabilen sanatçıların ve azizlerin üst noktayı temsil edebilecek kapasiteye sahip olduğunu söylemektedir.[333]

Schopenhauer insanlarda bireyselleşme ilkesini doğuran şey olarak cinsellik ve beslenmeyi görmektedir. İnsanın bütün davranışlarının altında bu iki duygunun gereği olan "türünü devam ettirme ve kendi varlığını kaim kılma" isteğinin olduğunu ifade eden düşünür, bunun insanda bencillik olarak kendini gösterdiğini ifade eder. Bencilliği, bireyin varlığını ön plana çıkarıp kendi dışındaki varlık dünyasına yabancılaşması olarak gören Schopenhauer, bireyselleşmenin yarattığı çatışmadan kurtulmanın yolu olarak da insanda var olan zihinsel gelişkinlik sayesinde iradeyi görüp bu çatışmadan, yani var oluşun ilkesi olan bireyselleşme ilkesinden kurtulmak gerektiğini belirtmektedir. Bencillikten kurtulmayan birinin iradenin nesnelleşme sürecindeki ahlâkî yüceliğe ulaşamayacağını ve bu nedenle de bireyselleşme ilkesinin yarattığı çatışmanın bir parçası olmaya devam edeceğini düşünmektedir. Ayrıca Schopenhauer, sanatla uğraşılıp temeldeki iradeyi görebilme imkânı elde edildiğinde iradenin nesnelleşmedeki üst formunun gerçekleşebileceğini söylemektedir.[334]

Schopenhauer insanın bedensel yapısının tahlili ile insandaki iradenin yansımalarını tespit etmeye çalışır.[335] İnsan vücudundaki genital bölgenin, iradenin üreme isteğinin bir göstergesi olduğunu ve ağız yapısının da beslenme isteğinin bir belirtisi olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer insanın bedeni ile ilişkisini tanımlarken de bedende meydana gelen değişimlerin iradeyi yansıttığını belirtir. Ona göre insanda var olan iradeye karşı herhangi bir engelin bedende de değişimler yarattığı görüldüğünde, bedenle irade arasındaki ilişki kavranılır. Zihinde veya iradede meydana gelen tepkilerin beden yoluyla kendisini ifade etme şekilleri bilindiğinde iradenin insan yaşamındaki yansımalarını tespit etmek mümkün hale gelir. [336]

---

[333] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** s. 51.
[334] Schopenhauer, **German Classics "The World as Will and İdea",** p. 49.
[335] Rasanen, **Schopenhauer and Kant's Transcendental Idealism,** p. 76.
[336] Arthur Schopenhauer, **Aşka ve Kadınlara Dair**, çev. Ahmet Aydoğan, Say yay., İstanbul, 2009, s. 39.

Bu anlamda çatışmaların yarattığı daha üst formlara geçiş iradenin daha belirgin ifşasına imkân yaratmaktadır. Schopenhauer'e göre bu süreç, iradenin sürekli bir şekilde kendisi ile mücadele etme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre çatışan her unsur iradenin tekil olarak görünmesinden başka bir şey değildir. Yani bir aslan ceylanı parçaladığında, parçalayan da parçalanan da iradenin dışında bir şey olarak görülemez. Bu nedenle irade, sürekli şekilde bir çırpınma ve bitmez tükenmez bir istek olarak kendisini gösterir. İrade gerek mineral gerekse de diğer canlıların doğasında bir istek olarak bulunmaktadır. Schopenhauer'in iradeyi sürekli bir istek olma hali olarak ifade etmesi, iradeye amaçsallık atfettiği hissi uyandırmaktadır Schopenhauer iradenin istek halinde var oluşa geçmesinin amacını kendini bilmesi olarak ifade etse de, iradeye yönelik herhangi bir amaçsallık atfetmekte tam net bir tavır sergilememektedir. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in türler arası geçiş sürecini iradeye göre açıklamaya çalışmasına rağmen, iradeyi amaçsız bir istek olarak tanımlamış olması ikna edici olarak görünmemektedir. Schopenhauer düşüncesindeki varlıkta bulunan çokluğu tek bir unsura indirgeme çabasına rağmen türlerin ortaya çıkışını iradenin amaçları çerçevesinde tanımlanamaz olduğunu ifade etmek tutarlı görünmemektedir.[337]

Aristo'nun evrendeki hareketi açıklarken başvurduğu "gai" neden yaklaşımı, Batı aydınlanma düşünürleri tarafından kabul edilememiştir. Özellikle evrene dair herhangi amaçsal bir açıklamanın getirilemeyeceğini düşünen Kant, evrene dair metafizik açıklamalarının önüne geçmek istemiştir. Bu yaklaşım, evrene yönelik teolojik açıklamaları imkânsız hale getirmiştir. Çünkü teoloji, evreni Tanrıyla ilişkili bir şekilde anlamaya çalışırken en çok başvurduğu argümanlardan biri amaçsal açıklamalardır. Tanrının evreni boşa yarattığı fikri, Tanrı anlayışıyla çeliştiği gibi, evrenin yaratılışının bir amacının olmadığı düşüncesi de Tanrının varlığını aklî anlamda kanıtlama imkânını yok eder. Bu nedenle teolojik açıklamalar Tanrı anlayışını temellendirirken evrene amaçlar atfederek bu amacın Tanrısallığına vurgu yapmaktadırlar.[338]

Teolojik yargıların kendi felsefesiyle uyumsuzluğu ve teolojik argümanlarındaki Tanrı kişiselleştirmelerinin irade yaklaşımıyla uyumlu kılmanın imkânsızlığı

[337] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea**", p. 36.
[338] Yaran, Cafer Sadık, **Bilgelik Peşinde**, Araştırma Yay., Ankara, 2002, s. 52.

nedeniyle Schopenhauer'in amaçsal yaklaşımlara karşı hassas davrandığı söylenebilir. Gerçi kişisel Tanrı anlayışına sahip olan teolojik yaklaşımlar evren ile Tanrı arasında herhangi bir benzerlik iddiasına mesafeli yaklaşmaktadırlar. Bununla beraber Schopenhauer iradeyi evrenin temelinde ve ondan koparılamayacak bir metafizik unsur olarak görmektedir.[339]

Schopenhauer, iradenin amaçsız olduğu düşüncesini taşısa bile, iradedeki doymak bilmez çırpınmanın, onun kurduğu metafiziğin makullüğü açısından bir hedefi olmak durumundadır. Bu nedenle sonu gelmez çatışmalar ve sürekli meydana gelen değişim ve oluşumların yarattığı acıdan kurtulmak ve sükûnete ermek gibi bir amacın iradeye yansıtılması gerekmektedir. Gerçi iradenin yarattığı bitmez tükenmez isteklerden kurtulmak ve acıdan arınmak gibi bir amacının olması gerektiğine dair fikir, Schopenhauer tarafından da zikredilmektedir. Yani irade, kusursuz bir nesneleşme aracı olan insanın sahip olduğu bilinç sayesinde kendini bilmeyi başaracak ve bilme ile beraber bireyselleşme ilkesinin etkisinden kurtularak içine düştüğü sonsuz acıdan kurtulacaktır. Yani Schopenhauer, iradenin amacı olarak isteklerin inkâr edilmesi veya bireyin bencil isteklerden kurtulması, iradeyi saf bir algı ile kavrama sonucunda diğer varlıklarla arasındaki duvarları yıkıp sanatta ve ahlâkta zirveye ulaşmış bireylerin varlığı olduğunu ifade etmektedir. Böylece irade, başlamış olduğu nesnelleşme süreci ile hedefe ulaşmış olacak ki, bu iradenin kendini bilme ve algılama sürecinin gerçekleşmesi olacaktır.[340]

Bu açıdan bakıldığında iradeye amaç atfedememe iradedeki kuşatıcılığın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü Schopenhauer'e göre irade bütün oluşun ve nesne dünyasının temelinde olan gerçektir. Yani Schopenhauer için nesnelleşmenin en alt basamağı ile en üst basamağı aynı derecede iradeye yakındır. Her şeyin iradeyle zorunlu bir bağı olduğu düşünüldüğünde, hangi unsurun iradenin dışında kabul edilerek amaç haline getirileceği meselesi, amaçsız bir irade anlayışını zorunlu kılmıştır. Bu anlamda irade, hedeflemede kendi dışında başka bir unsurun varlığına

[339] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** p. 76.
[340] Arthur Schopenhauer, **Güzelliğin Metafiziği**, çev. Ahmet Akdoğan, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 9-10.

imkân tanımaz. Bu nedenle Schopenhauer açısından bakıldığında iradeye herhangi bir amaç çerçevesinde yaklaşıp onun eylemlerini anlamak mümkün değildir.[341]

Sonuç itibariyle irade nesnelleşme sürecini idealar vasıtasıyla gerçekleştirir. İdealar mekân, zaman ve nedensellik kalıpları çerçevesinde var oluşa geçerler ki böylece iradenin nesnelleşme süreci gerçekleşmiş olur.[342] Nesnelleşme süreci tek düzey gerçekleşme yerine tabakalaşma veya zihinsel anlamda düzeyleşme şeklinde gerçekleşir. Schopenhauer'e göre bu hiyerarşik yapıyı doğuran unsur bireyselleşme ilkesidir. Bireyselleşme ilkesi ideaların kalıpları olan mekân, zaman ve nedensellik kalıplarının iradeyi örter bir şekilde doğada her nesneye bireylik kazandırması sonucunda gerçekleşmektedir.[343] Birey olma duygusu insanlar arasında yetkin olma duygusu yaratır ki bu da çatışmaya kaynaklık ederek bencilliğin doğmasına neden olmaktadır. Bencillik bireyin iradeye ait ideaları görmesine engel olmakta ve böylece birey kendini evrende yalnız hissetmektedir. Bu durum da çatışmayı artırarak bireyselleşme sürecine daha fazla ivme kazandırıp daha üst yaşam formlarının doğmasına kaynaklık etmektedir.[344]

İrade, en yetkin bilinci taşıyan bireye ulaşana kadar çatışmayı ve didinmeyi devam ettirir. Schopenhauer'e göre iradenin amacı, en üst yaşam formunda bu dizginlenemez var oluş mücadelesinin temelindeki istemeyi görmesini sağlamaktır. Bu da ancak, sanatın iradenin her türlü etkisinden arınmış bir zihne ve kişiliğe sahip saf var oluş bakışına sahip insanlar ve ahlâkî anlamda kendi bireyliğini aşmış diğer varlıklarla ortak bir metafizik temelde ayniliğini gören ve diğer insanlarla arasındaki maya örtüsünü görüp bunu terk edebilen azizler tarafından başarılabilir. Bu başarıldığında irade nesnelleşme sürecinin en üst zirvesine ulaşmış ve didinmesinin karşılığını almış olacaktır. Bu anlamda birey, nesnelleşme ile iradenin özünü kavrar ve bu nedenle meydana gelen çatışmaları terk ederek sükunete kavuşmuş olur. İrade kendisini algılayan bireye ulaştığında bilinçsiz karanlıktan kurtulmuş ve özü aydınlığa ulaşmış bir şekilde son noktasına varmış olacaktır ki bu da iradenin nesnelleşme sürecinin en üst zirvesi olarak tanımlanabilir.[345]

---

[341] Schopenhauer, **The World as Will and İdea**, p. 410.
[342] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea",** p. 18.
[343] Schopenhauer**, a.g.e.,** p. 37.
[344] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 121.
[345] Schopenhauer, **German Classics "on Genius**" p. 43.

3) Var Oluşun Ürettiği Izdırap

Fenomenal dünya özne tarafından tasarımlansa bile onu mutlu etmeye yetecek imkânı sağlamaz. Çünkü birey tasarımlamayı başarabilse de bu onun içinde bulunduğu anı aşarak ilerde gelebilecek anları da bilfiil tasarımlayabilme imkânına sahip olabildiği anlamına gelmez. Tasarım kalıbı olan zamandaki değişim ve dönüşümün sürekliliği ve ard arda gelişi bireyin zihnine sürekli bir şekilde belirsizlik sunmaktadır. Böylece birey kendini kontrol edemediği sonsuz bir oluş ve değişimin içinde bulur. Hayattaki devamlılık, değişim ve oluşumu bitmeyen ve tükenmeyen sürekli bir hareket devinimi sayesinde sağlamaktadır.[346] Bu hareket durduğunda bunun kaçınılmaz bir şekilde yokluğa sebep olacağı ve hayatın tamamen son bulacağı açıktır. Yani hayat aşağıya doğru koşan birinin durumu gibi eğer sürekli hareket halinde olmazsa var olma durumunu devam ettiremeyeceği için yokluğa karışıp gidecek bir yapıdadır. Hayatın bu şekilde sürekli harekete ihtiyaç duyması zorunlu olarak değişimin ve oluşumun tükenmez bir sürekliliğe dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu da bireyde kaygı yaratmakta ve kaygı sürekliliğe dönüştüğünde de yoğun bir ızdıraba neden olmaktadır. Bu nedenle insanın hayatı sürekli bir şekilde ızdırabın cenderesinde devam etmektedir.[347]

Hayatın sürekli değişim ve oluşum içerisinde olması insanın hayat tarafından aldatılmasına kaynaklık etmektedir ki, bu da insan için hayatın çekilmez hale gelmesine sebep olmaktadır. Hayat insana sürekli bir şeylerin değerli olduğu fikrini vermekte ve bunun sonucunda insanlar da bazı sıkıntıları göze alarak bunu elde etme çabasının içerisine girmektedir. Birey bu hedeflere ulaşsa bile bir süre sonra elde ettiği şeyin çabasına değmediği düşüncesine kapılmaktadır ki, bu nedenle de mutlu olamamaktadır. Eğer hedeflediğine ulaşamazsa onun yokluğunun yarattığı ızdıraba duçar olmakta ve kendi eliyle mutluluğundan olmaktadır. Çünkü hareket ve zaman, peşine düştüğü her şeyin değersiz olduğunu ve sergilediği bütün çabaların anlamsız olduğunu sürekli bir şekilde insana hissettirmektedir. Buna rağmen insanlar, hayatın yarattığı serabın peşine düşmekten kolay kolay vazgeçmezler. Bu da insanların

[346] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 16.
[347] Schopenhauer, **Merhamet,** s .8.

sürekli bir şekilde aldanmasına kaynaklık etmektedir ki, bu aldanma da insanların acı ve ızdırap içerisinde kıvranması sonucunu doğurmaktadır.[348]

İrade, var oluşa kaynaklık ederek hayatın devamını sağlamaktadır. İrade gerek taşıdığı bitmez tükenmez istekten dolayı olsun gerekse de hayatın görünen yönünün aldatıcılığını göstererek insanı asıl olana kavuşturma isteğiyle olsun, insan yaşamın da sürekli bir aldanmaya kaynaklık etmektedir. Schopenhauer iradenin var oluş vasıtasıyla insanın aldanmasına kaynaklık etmesinin en büyük sebebinin insanın doğuştan getirdiği istekler olduğunu ifade etmektedir. İnsan iradeden aldığı istekleri kendisinde beden olarak somutlaştırmakta ve bunun üzerinden hayatla iletişim kurmaktadır. Bireyde, varlığını sürekli kılma isteğinin somutlaşması olarak cinsellik ve beslenme söylenebilir. İnsanlar oluşum ve hareketin getirdiği yıpranmaya ve hayatın bitmesine karşı, cinsellikle karşılık vermektedirler. Bilincinde olmadan insan, ölümün ızdırabı ve hayatın sıkıntılarına karşı cinsellik duygusunu daha fazla yaşayarak mücadele etmeye çalışmaktadır. Schopenhauer erkeklerin, bayanlara olan eğilimin temelinde yıpranmamış ve daha mükemmel bir insanı yaşama getirerek varlığını devam ettirme isteğinin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre evlilikte en güzel bayanın veya en güzel erkeğin aranmasının altında, varlığını daha üst bedende devam ettirme isteğinin olduğunu görmek mümkündür.[349]

Bu şekilde irade kendi varlığını insan bedeninin temelinde var olan isteklerle gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İnsanlar kendisindeki bu istekleri gerçekleştirmeye çalıştıkları sürece aldanmaya devam edecekleri gibi, mutlu olmaları da mümkün değildir. İnsanlar verdikleri çabanın sonucunda bunların ya gerçekleşmeye değer olmadığına ya da gerçekleşemeyecek şeyler olduğuna sürekli şahit olarak ızdırap içinde kalırlar. Schopenhauer, "Eğer hayat bir şey vermişse onu geri almak için vermiştir." şeklinde bir ifadeyle, hayatın insanı aldatmak ve mutsuz etme dışında hiçbir şey üretmediğini ifade etmektedir. Örneğin cinsellik, aşk gibi yoğun bir duygu yaratarak aldanmaya kapı aralamaktadır. Aşık olan kişi, bu duyguyla bitmeyecek ve tükenmeyecek bir mutluluğa ulaşacağını zannetse bile aşık olduğu kişiyle evlendiğinde çok büyük bir ızdırabın içine girmekte ve bedensel bir arzuya kapılmakla cehennemi yaşamaktadır. Çünkü insan bedenine ait içgüdüsel duyguların

[348] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 9.
[349] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 52.

amacı, insanın mutluluğundan ziyade insanı bunlardan vazgeçmeye sürükleyecek sanatsal ve ahlâkî bilince ulaştırmaktır. Oysa birey bunu görmeyerek sadece bireysel amaçlarıyla bu duygulara yaklaşmakta ve bundan bazı umutlar taşımaktadır. Oysa birey kendisinin tek başına irade için veya var oluş için hiçbir değerinin olmadığını görmelidir ki, böylece kendi bireysel kaygılarından vazgeçerek bu ızdıraplardan kurtulmayı başarabilmelidir. Oysa insanların çoğu bunlar üzerinden bitmeyecek ve tükenmeyecek mutlu ve sonsuz bir dünyanın hayalini kurmakta ve sürekli bir aldanmaya kapılarak hayal kırıklığı yaşamaktadır.[350]

İrade sadece insan hayatında değil diğer canlı ve cansızlarda da bazı isteklere kaynaklık ederek, acıya ve kötülüğe neden olmaktadır. Mesela hayvanların yaşamında içgüdüsellik olarak yansıyan irade, onların arasında mücadele oluşturarak bazı hayvanların diğer hayvanları parçalamasına sebep olmakla kötülük üretmektedir.[351] Gerçi Schopenhauer canlıların duyarlılıkları mesabesinde acı çektiklerini, saflık ve bönlüğün acıyı azalttığını söylemektedir. Ona göre, bilginin var olmadığı bilinçte acı meydana gelmez. Bu nedenle kötülüğün olmaması gerektiği ifade edilebilir. Yani o, kötülüğün olabilmesi için acının olması gerektiğini, acının da olabilmesi için kavramsal dünyanın oluşması gerektiğini düşünmektedir. Buna rağmen Schopenhauer, acının var olduğunu düşündüğü hayvanlarda kavramsal dünyanın gelişmediğini ifade etmektedir. Bu noktada kavramsal dünyanın olmadığı hayvanlarda acının nasıl meydana geldiğini ve bunun nasıl da kötülük olarak nitelenebileceğinin çözümlenmesi gerekmektedir. Hayvanlarda içgüdüselliğin var olduğu ve bunun sonucunda üreme ve beslenme duygularına sahip oldukları söylenebilir. Buna bağlı olarak da korkunun ve acının var olduğunu düşünmek mümkündür. Çünkü bunu gerçekleştirmeye yönelik istek olmadan bu içgüdüselliğe sahip olmanın bir değerinin olmadığı belirtilebilir. Schopenhauer acı çekebilmek için insan bilincinin gelişip, kavramsal algıya sahip olabilecek noktaya gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Fakat düşünüre göre kavramsal algıya sahip olmayan bu canlıların da acı çektiğini ve bu canlıların acı çekmeleri kötülüğün varlığına kanıt olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[352]

---

[350] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 10.
[351] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 22.
[352] Schopenhauer, **The World As Will And Idea**, p. 204.

Hayvanlarda acıyı kavrayabilecek bir algı yoksa yaşadıklarını kötülükle nitelendirmenin mümkün olmadığı düşünüldüğünde, buna benzer bir durumda insanların yaşadığı ızdırapların kötülükle nitelenip, nitelenmeyeceği meselesinde bulunduğu fark edilebilir. Çünkü Schopenhauer, diğer insanlardan üstün gördüğü ve özel bir ayrıcalık tanıdığı aziz ve sanatçıların ortaya çıkmasını sağlayan unsurun da acı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre eğer acı olmasaydı insanlar göz önündeki dünyaya karşı daha istekli olurlardı. İnsanlar istekleri gerçekleştiğindeyse akıllarını kullanıp daha derin sezgilere ulaşarak görünen dünyanın ötesinde başka bir hayatın var olup olmadığına bakma ihtiyacı hissetmeyeceklerdi. Böylece de fenomenal dünyanın tek varlık dünyası olduğu inancı oluşur ve iradeyi fark edecek saf algı düzeyine ulaşamayacaklardı ki bu Schopenhauer'in "philister" olarak nitelediği insanların dışında kimsenin var olmamasına sebep olacaktı. Hayatın aldatması, insanın bu hayattan vazgeçmesini sağlayıp, temeldeki iradeyi görmesine neden olduğu söylendiğinde evrendeki acıları kötülükle nitelendirmek problemli hale gelir. Schopenhauer felsefesinin temelindeki hayatın acı ve kötü olduğu fikri, ahlâkî erdemlere kaynaklık ettiği için o olmaksızın iradenin varlığına dair ahlâkî ve sanatsal bir bilinç elde etme imkânının olmayacağı açıktır. Yani Schopenhauer'in felsefesinde de acı insan bilincine derinlik kazandırarak onu bönlükten kurtarmaktadır.[353]

Schopenhauer'in felsefesinde, acıyla bilgi arasındaki ilişkinin varlığına özellikle dikkat çekilmektedir. Ona göre insan, bilinç düzeyini artırdıkça acı duygusu da artmaktadır. Acı ve ızdırap insanın bilincinin sonucunda meydana gelen bir durumdur. Schopenhauer, ancak hayatın ızdıraplarına kaynaklık eden iradenin farkına varılmasıyla, acı çeken insanın kurtulabileceğini ifade etmektedir. Bu acıyı her yönüyle zihin veya bilince ait bir şey olarak görmek, böyle bir durum ortaya çıkarmaktadır. Yani, eğer ızdırap ve acı insanın hayata bakışı ve tutumuyla zorunlu bir ilişki içerisindeyse, acının reel varlığının nasıl savunulacağı tartışmaya açık hale gelir. Eğer acının reel varlığı net olarak ortaya konamazsa, hayatın kötü olduğu fikrini savunmak mümkün hale gelemeyecektir. Çünkü Schopenhauer'e ait felsefenin temel argümanı, hayatın reel bir kötülük barındırdığı; bunun da ızdıraplarla dolu bir yaşama insanı zorunlu olarak sürüklediğine dairdir. Bu nedenle bir insanın hayat

[353] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 17.

ızıdırabı ancak zihinsel olarak evrene yönelik bir isteme çabası içerisine girdiğinde meydana geliyorsa, bu evrenin gerçekten kötü olduğunu savunmak zorlaşır.[354]

Schopenhauer evrenin ve insanın ontolojik durumunu tartışırken de insan bilincinin algı yönünden önceliğini savunmaktaydı. Yani her halükârda evren var olabilmek için onu algılayan bir bilince ihtiyaç duymaktadır. Özneye ait algı kalıplarının bilginin oluşmasında ve evrenin algılanmasında öncelikli bir durumda olmaları Schopenhauer'in ahlâkî anlayışına uyumlu bir durum arz etmektedir.[355] Fakat söz konusu ızıdırabın ve acının varlığı tartışma konusu olunca, bunların reel anlamda mı yoksa öznel durumlar mı olduğu meselesini ortaya koymak önem kazanmaktadır. Eğer acı öznenin evreni algılama şekliyle alakalı bir durumsa, evrenin kötü olduğunu iddia etmenin veya onun temelinde var olan iradenin acımasızlığını iddia etmenin geçerli felsefî bir temelinin savunulması neredeyse imkânsız hale gelir. Aynı şekilde benzer dünyada yaşamalarına rağmen iradesini inkâr ettiğinden dolayı acıdan kurtulmuş bir azizle, bencilliğine tutsak olması sebebiyle acı çeken bir insanın durumunu farklılaştıran unsurun bilinçle ilişkilendirme zorunluluğu bulunmaktadır. Çünkü her ikisi de aynı dünyada yaşamalarına rağmen dünyayı aynı şekilde algılamamalarının sonucunda biri acı çekerken, diğeri son derece mutlu olabilmektedir.[356]

Spekülatif bir tartışmaya kapı aralasa bile bütün insanların iradelerini inkâr ederek bencil isteklerinden kurtulduklarını düşündüğümüzde, ortaya çıkacak tabloda, acının ve kötülüğün varlığını tartışmak mümkün olamayacaktır. Bu anlamda acının ve ızdırabın kaynağı ile insanın algılaması arasında zorunlu bir ilişki vardır. Yani insanın düşünme biçimi, insanı ızdırabın ve kötülüğün olduğu düşüncesine sürüklemektedir. Eğer insan bencillikten kurtulabilse ve diğer canlılarla aynı iradenin fenomenleri olduğunu düşünebilse çektiği acılardan kurtulacak ve bu dünyanın kötü olduğu algısına düşmeyecektir.[357] Acı ve ızdırabın varlığı insan bilincine bağlı kılındığında, kötülüğün reel bir şey olmadığı ve insan zihninin geçici bir algısı olduğu düşünülebilir. Gerçi acının bilinç ve zihinde var olduğu düşüncesi, insana bu acılardan kurtulma imkânı sunma anlamında ahlâkî açıdan büyük bir değer taşıdığını

[354] Schopenhauer, **German Classics "The World as Will and İdea",** p. 53.
[355] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 10.
[356] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 8.
[357] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 35.

savunmak da mümkündür. Schopenhauer, insanların acılardan kurtulma imkânı olmasaydı bu yaşamın herhangi bir değere sahip olduğunu söylemenin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Yani, acı ve ızdırap eğer kendisinden kurtulma imkânı olmayan bir şey olsaydı o zaman bu hayatın ahlâkî yönü yok olacaktır. Oysa dünya acı ve kötülüğü sunduğu gibi bundan kurtulma imkânını da sunmaktadır. Dünyada bencilliğin peşinden koşup acı yaşatan insanlar olduğu gibi evrene anlam katan aziz ve deha sanatçılarda vardır. Bu açıdan bakıldığında acı ve ızdırap tek başına düşünüldüğünde evren kötülükle nitelendirilebildiği gibi aziz ve sanatçıların var olduğu bir dünyanın imkânını da yarattığı kabul edildiğinde ise iyilikle de nitelendirilebilirler.[358]

Evreni, insanın zihin dünyasında acılardan ve ızdıraplardan başlayan ve sonuçta ahlâkî olgunluğa ulaşmasını sağlayan bir süreç olarak görmek, Schopenhauer'u acıların gerekli olduğu fikrine yönlendirmiştir. Ahlâkî anlamda bencillikten erdemliliğe yükselebilmek için acının ve ızdırabın olmadığı bir dünya imkânını tasavvur edebilmek neredeyse imkânsızdır. Erdemlerin bu şekilde acıya ve ızdıraba bağlı olduğunun görülmesi, Schopenhauer'e ait evrenin kötü olduğu yaklaşımına zarar vermektedir. Söz konusu azizler ve sanatçılar olduğunda evren konusunda iyimserlik taşıyan Schopenhauer, diğer canlılardaki bencilliği ve saldırganlığı tespit ettiğinde kötümserliğe savrulmasını, bu ikisi arasındaki ahlâkî ilişkiyi tam olarak tespit edememesine bağlamak mümkündür. Yani Schopenhauer'in, hayran kaldığı üstün ahlâkî özellikteki insanların acı ve ızdırap olmadan var olamayacağını tespit edebilmesi gerekmektedir.[359]

İnsan yaşamı sadece ızdırapla değil aynı zamanda can sıkıntısının yarattığı olumsuzlukla da karşı karşıyadır. İnsan hayatındaki yoksunluk ızdıraba, zenginlik de can sıkıntısına neden olmaktadır. İnsan yaşamının bu iki durumdan biriyle her halükarda muhatap olma zorunluluğu, insanın yaşamda olumsuzluktan kurtulma ihtimalinin olmadığını göstermektedir.[360] İnsan bir taraftan yoksunluk ve ihtiyacı karşılayamamanın getirdiği ızdırapla, diğer taraftan da bunu karşılayabildiği dönemlerde de can sıkıntısıyla boğuşmaktadır. Bunlara ek olarak da insan yaşamının

[358] Schopenhauer, **German Classics "on Genious",** p. 63.
[359] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 17.
[360] Schopenhauer, **Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzere,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008, s. 35.

ölüme doğru zorunlu akışı, insan yaşamında baş edilemez bir acı yaratmaktadır. Schopenhauer, ölüm söz konusu olduğunda insan için başka bir acıya gerek kalmadığını ve ölümün yarattığı acının insan yaşamı için tek başına yeter olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ölüm, insanı, kasabın önünde kesilmeyi bekleyen koyunlar gibi ne zaman başına bir felaket ve acı geleceğini bilmeden bekleyen kurbanlara çevirir. Zamanı geldiğinde her insan kasabın bıçağına boynunu uzatan kurbanlık gibi ölümün pençesinde sonsuz yokluğa gider.[361]

Schopenhauer, yaşamı, kötülüklerle dolu olması sebebiyle insan için hiç olmaması gereken bir şey olarak görmektedir. İnsanın yaşadığı iyiliklerin tümünün tek bir kötülüğe bedel olamayacağını ifade ederek insan hayatının yaşanmaya değmez olduğunu ifade etmektedir. Onun için hayat neredeyse yokluğun başladığı ince noktada durmaktadır. Eğer biraz daha kötü olmuş olsaydı, tamamen yokluğa karışır giderdi. Bu nedenle yeryüzündeki canlıların yaşamış olduğu acıları ölçülemez bulduğu için Schopenhauer bu nokta üzerinden felsefesini tanımlama çabası içerisine girmiştir. Onun için etrafımızda sürekli gördüğümüz kötülükleri dikkate almadığımızda, hakikate dair bir yaklaşım elde etmemiz mümkün değildir. Bu nedenle Schopenhauer kötülükleri yaşama dair bakışımızı derinleştirmemiz için görmemiz ve bunun üzerinden felsefe yapmamız gerektiğini özellikle belirtmektedir.[362]

Ona göre insan yaşamına bakıp insan bilincinin acıya duyarlılığının olduğunu tespit ettiğimizde acının ve kötünün daha müspet olduğu fikrine ulaşılması gerekir. İnsan acı çekmediğinde hiçbir şeyi fark etmediğini, fakat acı söz konusu olduğunda direk olarak bu duygunun bilincine vardığını ve bu acıdan kurtulmaya çalıştığı görülebilir. Bu yönüyle acının hayatı daha fazla kuşattığını ve hayatın üzerinde daha fazla etkisinin olduğunu tespit etme imkânı da sağlar. Acının müspet oluşuna diğer bir kanıt da, insan bilincinin herhangi bir engelle karşılaşmadığında harekete geçmemesidir. Herhangi bir engelle karşılaşmadığında ise bilincin derin bir uykuya dalmak istediğine şahit olunmaktadır. Engelle karşılaşan bilinç acıya düşmekte ve bu engeli aşma çabası ızdıraba sebep olduğu gibi, herhangi bir engelle karşılaşmayan bilincin de can sıkıntısının yarattığı acı ile muhatap olduğu gözlenebilmektedir. Bu,

[361] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 70.
[362] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 3.

insan yaşamının sürekli bir şekilde acı ve kötülüğün yarattığı ızdırap içerisinde devam ettiğini gösterir. Bu nedenle insan hayatını anlayabilmek için insanı etkileyen bu ızdırabın kaynağını görmek ve insanı bu ızdıraptan kurtaracak çözümleri sunmak gerekir.[363]

İnsan, hayatındaki ızdırapları farkında olmadan da artırmaktadır. Doğuştan gelen istekleri doyurmaya çalışırken sergilediği çaba sonucunda ızdıraplarını yok edebileceği düşüncesi, isteklerinde artış meydana getirmektedir. İstekler artıkça hayata bağlılık duygusu ve hayat konusundaki iyimserlik duygusu artmakta ve bu da insanı daha çok çaba sarf etmeye sürüklemektedir ki, bu çabalar ya hedefine ulaşamamakta ya da ulaştığında yeni isteklere kapı aralamaktadır. Her iki durum insan için ızdırabın kaynağı olmaktadır. Schopenhauer'e göre insan dünya yaşamına geldiğinde beraberinde getirdiği istekler insanı mutsuz etmeye yetecek derecededir. Bu nedenle yeni istekler yaratarak insanı daha fazla onarılmaz ızıdrapların içerisine sürüklemenin bir anlamı yoktur.[364]

Schopenhauer'in bu yaklaşımına göre insan hem doğuştan gelen özellikleri hem de kendi tercihleri sayesinde acının ve ızdırabın içerisine sürüklenmektedir. Doğuştan beslenme, korunma ve cinsellik gibi ihtiyaçlarla beraber hayata gelmiş olmasından dolayı sonu gelmez bir mücadelenin içerisine girmekte; bu da onu mutsuz etmektedir. Çünkü çabalarının sonucunda ya istekleri tatmin olacak imkâna kavuşamamakta, ya da elde ettikleri kendisini mutlu edecek yapıda olamamaktadır. Diğer taraftan insanın doğuştan getirdiği istekler onu ızdıraba sürüklemeye yetmiyormuş gibi, birey ızdırabını artıracak yeni istekler meydana getirmektedir. Yeni istekler onu doğanın yarattığı isteklerin sonucundaki ızdıraplardan daha fazla mutsuz etmektedir. Asıl itibariyle insanın amacı bu istekleri yaratırken daha fazla ızdırabın içine sürüklenerek mutsuzluğunu artırmak değildir. Birey sahip olduğu isteklerin onu mutlu edeceği duygusunu taşıdığında yeni hayaller kurmakta ve bunu gerçekleştirmek için sürekli didinip durmaktadır.[365]

Bireyin hayatın hakikatini anlamada, acının ve kötülüğün değerini görmesini önemli bir işaret olarak gören Schopenhauer, bunu dikkate almayan yaklaşımların

[363] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, p. 203.
[364] Schopenhauer, **a.g.e**., s. 206.
[365] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 5.

hayatın ahlâkî değeri noktasında hiçbir doğruya varamayacaklarını ifade etmektedir. Örneğin, bazı tek Tanrılı dinler ve bundan etkilenen felsefî düşünceler evrenin yaşamaya değecek kadar iyilik dolu olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler.[366] Tek Tanrılı dinler, bu evreni iyilik sahibi bir Tanrının yarattığı inancına sahip oldukları için Tanrının inayetinden dolayı bu evrenin de kesinlikle iyi olduğunu, eğer kötülükler varsa da bunun sebebi olarak insanların işledikleri günahları ön plana çıkarmaktadırlar. Schopenhauer'e göre böyle bir yaklaşım insanları aldatmaktan başka bir şeye hizmet etmez. Çünkü bu yaklaşım insanları hayatın gerçeğini görmekten olabildiğine uzaklaştırmakta ve sanıyı onlara hakikat diye göstermektedir. İnsanlar hayatın acı ve kötülüğünü görmedikleri sürece evreni iyi olarak değerlendirecekler ve bu konuda umutları var olmaya devam edecek ki bunun sonucu olarak aldanıp acı çekecekler; bu da insanlar acıdan ve kötülüklerden kurtarma yerine onları daha büyük ızdırapların içine sürükleyecektir. Yani tek Tanrılı dinler insanları evrenin iyi olduğu fikrine inandırarak, daha büyük ızdırapların yaşanmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda da insanların içinde bulunduğu ızdırabı artırmaktadırlar.[367]

Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerin sebep olduğu savaşların ve bu yüzden ortaya çıkmış acıların nedenini, dinlerin insanlara hayatın sevilecek derecede iyi olduğu fikrini aşılamasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. İnsanlar, hayatın iyi olduğu fikrine kapıldıkça hayata olan inançlarının artması oranında, hayat mücadelesinin birer parçası olmaya çalışmakta ve bu da hayatın onları sürekli bir şekilde aldatmasına neden olmaktadır. Dinlerin amacı, insanı aldanmış olmaktan kurtarma yerine onları gerçekleşmeyecek veya mutlu olunamayacak beklentilerin peşine sürüklemektir. Ayrıca bu hayallerle hakikati elde edebileceği düşüncesi aldatma ve aldanmadan başka bir şey değildir. Dinlerden etkilenen felsefeler de, hayatın mümkün olan en iyi yaşam formu olduğu düşüncesini işlemekte ve dinlerden aldıkları aldatıcılık ekseninde insanları olmadık hayallerin kurbanı yapmaktadırlar. Oysa felsefe evrendeki kötülükleri ve acıları göstererek insanların bu hayattan vazgeçmelerini sağlayıp onlara hiçliğin değerini öğretmelidir. Bu sayede insanları mutlu edebilecekleri bir hakikat öğretisini sağlamış olurlar ki, dürüst felsefecilere

[366] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 147.
[367] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 115.

yakışan da budur. Bunun dışındaki anlayışlar yeryüzündeki savaşları ve mücadeleleri artırarak ızdırabın var olmaya devam etmesinin dışında hiçbir şeye hizmet etmemiş olurlar.[368]

Izdırabın anlaşılması, kişinin hakikat arayışında en önemli gayesi olmalıdır. Bu nedenle Schopenhauer, sanatlardan trajedi türüne özel bir önem vermektedir. Ona göre trajedi hayatın hakikatini tüm çıplaklığıyla göz önüne seren bir yapıda olduğu için diğer sanatlara nazaran benzersizdir.[369] Eğer bilim ve sanat yaşamdaki acıları ve kötülüğü göz önüne sermiyorsa, insanı aldatmaktan başka hiçbir şey yapmamış olur. İnsanın iradeye ait sonsuz istekleri nedeniyle ızdıraplarla sürekli bir şekilde muhatap olması, sanata konu olmayı gerektiren bir durumdur. Bu yüzden sanat ızdırabı konu ederek, bireyin ızdırabın altında yatan iradeyi görmesini sağlamakta ve böylece de insanın bencil isteklerinden kurtulmasına imkân sağlamaktadır.[370]

[368] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 102.
[369] Bkz. Sandy Shapshay, **A Genre that Matters: Schopenhauer on the Ethical Significance of Tragedy**, Indiana University**,** Indiana, 2008, p. 3.
[370] Schopenhauer, **Güzelliğin Metafiziği,** s. 62.

III. BÖLÜM SCHOPENHAUER'DE İRADENİN AHLÂKLA İLİŞKİSİ

A) VAR OLUŞA KARŞI İRADESIZLIK

1) Bencillik

Schopenhauer, ahlâkî yaklaşımını temellendirmede evreni anlamlandıracak metafizik bir ilkeye başvurmaktadır. O, evrende meydana gelen oluşumlarda tespit ettiği irade unsurunu insan davranışlarıyla da ilişkilendirmekte ve bunun üzerinden insanı anlamlandırmayı sağlayacak genel ilkeye ulaşmaya çalışmaktadır. Çünkü Schopenhauer için insanın ahlâkî yönden değerlendirilmesi, felsefî açıdan önde gelen amaçlardan biri olmaktadır. Bu nedenle insandaki aracısız bilme özelliğinden yola çıkarak evren ve insandaki ortak nokta olan iradeye ulaşmaktadır. Evrendeki iradeye yönelik anlama çabasının sonucunda da insandaki davranışlara yansıyan iradenin özelliklerini tespit etmek onun felsefesinin amacı olarak tespit edilebilir. Ona göre hayatın ahlâkî yönden bir derinlik taşıdığının bilinmesi ve bunun felsefe açısından tespit edilmesi gerekmektedir.[371]

İnsanın sergilediği her davranışın temel nedenini açıklama Schopenhauer için ahlâkî yaklaşımını belirlemede önem arz etmektedir. Çünkü ahlâkî yaklaşımın amacı, insanlarda daha iyiye uygun davranış sergilemeyebilme imkânını araştırmaktır. Bu da sıradan insanların genelinde bulunan davranış motivasyonunu tespit etmeyi zorunlu kılar ki, bunun sayesinde insanda iyiye yönelik bir davranış sergileme ihtiyacı hasıl olabilir. Eğer bu tespit edilemezse insan davranışlarına yönelik tespit ve tavsiyelerin tümü Schopenhauer'e göre vaaz niteliğinin ötesine geçemeyecektir. Ahlâkın vaaz etkinliğinden çıkarılıp felsefî bir bilincin ürünü haline getirilmesi düşünürün temel hedefidir. Bunun sebebi ise insan davranışları hakkında daha temelden bir bakış elde etme imkânına ulaşmaktır. Yoksa insanın kendi davranışlarını kontrol altına alıp daha erdemli hareket etmesine imkân olmaz. Eğer insan bunu felsefî bir tarz olarak ele alır, buna uygun hareket ederse hem kendi davranışlarını ve kendi iç dünyasını tanımada daha temel bir bakış imkânına sahip

[371] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 208.

olacak, hem de sergileyeceği davranışları zihinde meydana gelen önceliklere uygun hale getirme kabiliyetine kavuşacaktır.[372]

İnsanların davranışlarına yön veren temel güdüde insanların hayvanlarla ortak bir yapıda olduğu düşüncesine sahip olan Schopenhauer, bu iki canlının davranışlarına yön veren temel duyguyu "var olmak ve rahat olmak" şeklinde ifade eder. Bu iki canlının da davranışlarını belirleyen ana unsurun kendi yaşamını devam ettirme ve herhangi bir sıkıntıdan olabildiğince uzak kalma düşüncesi Schopenhauer'i, canlıların temel güdüsünün bencillik olduğu fikrine götürmüştür. Bencilliğin temel özelliklerinden biri, tadılabilecek bütün hazlara ulaşmak ve bu hazları tatmaktır. Bu nedenle Schopenhauer'e göre insan eylemlerinin temelinde acıdan kaçma ve zevke ulaşma isteği vardır. İnsanı eyleme sürükleyen şey, insanın o eylemin sonucunda elde edeceğini düşündüğü hazdır. Aynı zamanda acıdan kaçma duygusu insan davranışlarını belirleyen ve onun bencil olarak nitelendirilmesini sağlayan bir durumdur.[373]

Hazza ulaşma isteğinin kökeninde kendi varlığını devam ettirme veya dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı sahip olduklarını güçlendirme isteğinin yattığı söylenebilir. Birey, dışarıda var olan unsurları kendi varlığına tehlike olarak düşündüğünde bu tehlikeye karşı eyleme geçerek tehlikenin üstesinden gelmeye çalışır. Böylece kendi varlığı kendisi için her eyleminin temel ilkesi haline gelir ki bu duygu bireyde bir haz oluşturur. Yani birey kendi varlığını devam ettirme duygusunu doğuştan getirdiği kendini savunma ve güçlendirme isteğinin yarattığı hazla birleştirerek hareket eder. Birey kendini güçlü hissettiğinde bundan haz alması nedeniyle diğer bireylere veya unsurlara karşı sadece kendi varlığını önceleyen bir ilke dünyasına sahip olur. Kendi varlığıyla dışarıdaki varlıklar arasında bir karşıtlık duygusu oluşmaya başladığında; birey kendi varlığı için diğer tüm unsurları bir tehdit olarak algılamaya başlar ki, bu kişinin sadece kendi haz ve acı dünyasını temel alarak hareket etmesine sebep olur.[374]

Bencilliğin temeli bireyin fenomenal dünyayı aşarak irade dünyasına ulaşamaması ve kendi bireysel dünyasını metafizik bir gerçek zannetmesinden

[372] Schopenhauer, **a.g.e**., p. 209.
[373] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 57.
[374] Schopenhauer, The **Two Fundamental Problems of Ethics**, p.211.

kaynaklanmaktadır. Schopenhauer, fenomenal dünyanın temel özelliklerinden biri olarak, her unsurun çatışma içerisine girerek diğer varlıklardan kendini tamamen farklılaştırmasına neden olan bireyselleşme özelliğini kanıt olarak gösterir. İrade dünyasında her şeyin aynılaşmasına karşın fenomenal dünyada her unsur diğer unsura karşı kendi bireysel varlığını önceleyerek bir farklılaşma içerisine girer. Eğer birey farklılaşmanın ve çatışmanın olduğu dünyayı aşarak daha üst bir varlık kategorisi olan iradeye ulaşamazsa, bencilleşir. Birey bencilleştikçe diğer varlıları kendisi için bir tehlike olarak görmeye başlar.[375]

Schopenhauer, fenomenal dünyanın farklılaşma özelliğinin, iradenin bitmez tükenmez var oluş isteğinden kaynaklandığını ifade eder. Yani, bireydeki var olma isteğinin ve hazza ulaşma çabasının temelinde de iradenin var olduğunu ifade eden Schopenhauer, bireyin iradenin nesnelleşmiş hali olduğunu düşünmektedir. Birey kendisinde bulunan isteklerini iradenin fenomenal dünyaya yansımasından alır ve bununla yaşama katılmaya çalışır.[376]

Birey var olma isteğinden dolayı, diğer bireylerle ilişkilerinde kendindeki haz isteğinin sonucu olan eğilimler tarafından yönlendirilir. Schopenhauer'e göre birey diğer insanlara karşı yenilgiyi yaşama veya onlara göre eksik kalma duygusunun yarattığı etkilerden dolayı bazı duygular yaşar. Bu duyguların başında, diğer insanların varlığından rahatsız olunduğunu gösteren kıskançlık duygusudur. Bu duygunun, bireyde var olan başarısızlığı kabul edememe eğilimi nedeniyle diğer insanların gerçekleştirdiği başarılara karşı bir rahatsızlık duygusu olduğunu ve neredeyse hiçbir insanın bundan kaçamayacağını ifade eden düşünür, bu duygunun ileri aşamasının ise fesatlık olduğunu belirtmektedir. Fesatlığın, kıskançlığın aşırı noktalara taşınmasının sonucunda bencilleşen bireyin artık diğer insanların varlığına tahammül edemediği bir duruma gelmesidir. O, bunun sonucu olarak da bu bencil duygulardan dolayı insanın diğer insanlara zarar vermeye başlaması gibi kötü bir sonucun meydana geldiğini ve insanın gerektiğinde diğer bütün canlıların yok olmasını isteyecek kadar ileri gidebileceğini de söylemektedir.[377]

---

[375] Schopenhauer, **German Classics " The World as Wıll and İdea**", p. 37.
[376] Schopenhauer, **The World as Wıll and İdea,** p. 208.
[377] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 58.

Bireyde bu tür duyguların oluşmasının sebebi, kişinin istediği ve hayal ettiği şeylerin ruhunda meydana getirdiği enerjidir. Bu istekler ve hayaller gerçekleşmediğinde ise ruhta bir sıkışma meydana gelmektedir. Birey ruhta meydana gelen bu engellemenin doğurduğu durumdan ancak bunu dışarıya atmasını sağlayacak türden duygular ve eğilimler yaratarak kurtulabilir. Bu durum, huzursuzluğa sebep olan kişiye karşı nefret duygusunu yaratır ki ancak ona zarar verebildiğinde rahatlama meydana gelebilmektedir. Bu anlamda birey bu şekilde bir duygu dünyasına sahip olduğunda artık kendi mutluluğunu diğer insanların mutsuzluğu üzerine kurmaya başlar ki, bunun sonucu olarak tatmini olmayan bir nefret meydana gelir.[378]

Bireyin doğuştan getirmiş olduğu varlığını devam ettirme isteği en bariz şekilde cinsellikle ortaya çıkar. Birey var oluşta durmak bilmeyen akışın sonucunda varlığının riske girmesinin sonucu olarak bireysel devamlılığını cinsellikle garanti altına almaya çalışır. Birey, ölümü nedeniyle meydana gelen yok olma korkusuna karşı cinsellik yoluyla bedeninden türeyen bir varlıkla yaşama devam etme isteğinde bulunur. Böylece Schopenhauer, bireyde en baskın duygunun varlığını devam ettirme isteği olması nedeniyle onda en güçlü duygunun cinsellik olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer, insanın cinsellik duygusunun nesnelleşme hali olduğunu ifade etmesiyle insan eylemlerinin anlaşılmasında cinselliğin büyük öneme sahip olduğu noktasına da vurgu yapmış olmaktadır. Çünkü fenomen dünyanın sürekli değişim ve oluşum özelliğinin sonucunda meydana gelen yokluk korkusu, kendini yeniden var etme isteği olan cinselliğin çok güçlü bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Cinselliğin çok güçlü bir duygu olduğunun kanıtı olarak da bireyin bütün yaşamını etkilemesine rağmen bireyin bundan vazgeçemiyor olması gösterilebilir. Bireyde cinselliğe bağlı olarak meydana gelen aldanma duygusu ve bunun aşka dönüşmesi bireyin varlığını tehlikeye atmasına sebep olabilmektedir ki buna rağmen bütün varlığı ile cinsellik arayışında bulunmaya devam eder.[379]

Bireyin cinselliğin yarattığı etkiyle varlığını tehlikeye atmasının altında yatan unsurun türünün devamını sağlama duygusu olduğunu ifade eden Schopenhauer, bunun içgüdüsel bir şey olduğunu özellikle belirtmektedir. Aslında Schopenhauer'in

---

[378] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 62.
[379] Schopenhauer, **German Classics "on the Sufferings of the World",** p. 82.

kendi bireysel varlığını devam ettirme isteği olarak belirlediği bencilliği, türünün devamını sağlama adına kişinin bireysel varlığını feda edebilecek seviyede hareket etmesine dair bakışı kabulü zor bir yaklaşım olarak görülebilir. Çünkü birey burada reel anlamda kendi varlığını devam ettirmekten vazgeçerek kendisinden olsa da başka bir varlığın devamlılığını sağlama adına varlığından vazgeçmektedir. Schopenhauer, aşk duygusunu felsefî bir yaklaşımla elde edilmemiş ve tamamen içgüdüsel olarak doğuştan getirilmiş olması hasebiyle bunu bencilliğin dışında görmeye yanaşmamaktadır. Ona göre bireyin iradeden aldığı doğal olan her şey, kişinin varlığını devam ettirme ve haz temelli olmasından dolayı zorunlu olarak bencil bir yapıdadır. Tabi ki cinsellik adına yaşamını feda eden insanların neden diğer insanlar için değil de sadece kendi neslini devam ettirme nedeniyle üreme sonucu meydana gelmiş çocuğuna yaşamını feda ettiği sorulduğunda Schopenhauer'in haklılık payı olabilir. Fakat her halükârda bi acıdan kaçma ve olabildiğine her zevki tatma duygusuna sahip bir varlık iken nasıl oluyor da başka bir varlık için bunu yapmakta olduğu anlaşılır değildir.[380]

Birey cinsellik duygusu veya kendi türünün devamını sağlama duygusunun sonucu olan aşk eğilimini bilinçsizce doğadan almaktadır. Nasıl ki birey acıdan kaçarken veya zevk ve haz eğiliminde bulunurken çoğunlukla bunu zihinsel yargılarının sonucunda yapmıyorsa, kendi türünün devamı için kendi bireysel varlığını tehlikeye sokacak eğilimlerde bulunurken de bilinçlice davranmaz. Bunlar bilinçli davranışlar olmadığı için bunları ahlâkî olarak nitelendirmek mümkün değildir. Schopenhauer'deki bu yaklaşımlar iradenin evrendeki bitmez tükenmez isteklerinin sonucunda, evrenin kötülüklerle dolu olduğu fikriyle de tutarlı görünmektedir. Bunun sebebi ise bireydeki doğuştan gelmiş duyguları iyi diye nitelendirmek mümkün değildir. Çoğunlukla bu duygular diğer bireylerin varlığını dikkate almayan, hatta onlara zarar verse bile yapılmaktan vazgeçilmeyen eğilimlerdir. Bu nedenle bu tür davranışların iyi olarak nitelendirilmesi ahlâkî anlamda zor görünmektedir.[381]

Ayrıca, bireyin dünyaya geldiği zaman karşılaştığı sonsuz büyüklükteki evren ve durmak bilmeyen değişim ve oluşumların da insanı bencil olmaya zorlayan

[380] Schopenhauer, **Aşka ve Kadınlara Dair,** s. 42.
[381] Schopenhauer, **German Classics "on the Sufferings of the World",** p. 79.

unsurlardan olduğu söylenebilir. Birey, içinde doğduğu evrende her şeyin sürekli bir şekilde kendi yaşamını tüketmeye veya mücadeleye zorlamasına muhatap olunca diğer varlıklarla çatışma içerisine girme ihtiyacı hissetmektedir. Birey bir anda sahip olduklarını başka bir anda kaybettiğini gördüğünde ve bunun kendi yaşamı için bir tehlike arz ettiğini fark ettiğinde, buna tepkisini, varlığını bunlara karşı korumak ve gerektiğinde varlığına zarar veren unsurlarla mücadele etmek şeklinde gösterir. Yani insan dünyaya geldiğinde kendisini dünyaya yabancı hissetmektedir. Schopenhaeur'e göre, birey bu dünyanın kendisine acı veren ve asla kendisini mutlu etmeyecek bir yer olduğunu fark ettiğinde tekrar derin bir bilinçsizlik uykusuna yatmak istemektedir. Fakat kendi bedeninin ihtiyaçları ile açlığın ve korkunun yarattığı tedirginlikler onu tekrar bilinçlenmek ve bunlarla mücadele etme mecburiyetinde bırakır. Bu bilinçli hal bireyin kendisine sürekli bir acı hissettirmektedir. Birey bu acıdan kurtulmak tekrar güven içerisinde bilinçsizlik uykusuna yatmak için bencilliğe başvurur. Gerçi bencilliğin yarattığı bitmez tükenmez mücadelelerin de kendisini mutlu edemeyeceğini kısa sürede anlamak zorunda kalır.[382]

Bu anlamda bencillik bireyin var oluşa karşı kendi zayıflığını yenme çabası olarak görülebilir. Birey doğduğu dünyada sürekli değişimin ve oluşumun ve evrendeki uçsuz bucaksızlığın karşısında yaşadığı acizlik duygusunun verdiği acıyla mücadele etmektedir. Bu mücadelenin amacı olabildiğince kendini güçlü kılmak ve zamanın her şeyi tüketmesine karşı direnebilmektir. Zamanın bütün evreni kuşatabilirliğini fark edemeyen veya buna karşı mücadelesinde başarılı olamayacağını anlayamayan birey etrafındaki unsurlarla bir kavganın içerisine girerek varlığını etkileyen her şeyi kontrol altına alma çabasına girmektedir. Böylece kendisini yokluğa veya yok oluşa götüren unsurların etkisinden kurtarabileceğini düşünür. Bu mücadelede başarıya ulaştığında güven duygusuyla mutluluğa erişeceğini zanneden birey, yaşadığı çatışmanın yarattığı etkiyle kendi dışındaki her canlıya düşmanlık duygusu beslemekte ve dışarıya karşı güven duygusunu tamamen yok etmektedir. Böylece kendisine mutluluk vadeden bencil ve bireysel tutumları, onu daha büyük acıların ve mutsuzlukların olduğu bir sürecin içerisine sürüklemektedir. Schopenhauer'e göre mücadele ettiği bütün unsurlar aslında

[382] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 59.

varlığında bulunan iradenin nesnelleşmesinden başka bir şey değildir. Yani bu mücadele aslında iradenin kendi kendisi ile olan bir mücadele olduğu için bunun diğer bütün unsurları yenip kontrol altına alması mümkün değildir. Bu nedenle birey kendisini diğer her şeyden farklı olduğunu hissettiren duygunun esiri olduğu sürece yalnızlaşacak ve bu yalnızlaşma süreci ona yeni ızdıraplar dışında başka bir şey yaşatmayacaktır. Oysa kendi bireysel zevklerinin onu hayatta mutluluğa götürecek nitelikte olmadığını anlaması, bireyin bencilliği aşması için önemli bir felsefî temel sağlayabilir. Bunun yerine içgüdüsel olanın peşine düşerse birey sürekli bir şekilde ahlâkî ve felsefî olandan uzaklaşacaktır.[383]

Schopenhauer evrenin, bireyin dünyasına tasarım olarak yansıdığını ifade etmektedir. Birey fenomenal evreni bilincinin algı kalıplarına uygun şekilde algılamaktadır ki, bu da aslında evrenin insan zihninin içerisinde varlığının sırf algı olduğu yanılgısına neden olmaktadır. Birey kendi algısı olmadan evrenin olmayacağı fikrini, kendi bencil duyguları için geçerli bir kanıta dönüştürebilmektedir. Gerçi Schopenhauer her halükarda evrenin ancak bireyin öznel algı kalıpları vasıtasıyla var olduğunu ve öznesiz bir nesnenin olamayacağını savunmaktadır.[384] Schopenhauer bu yaklaşımını hem insandaki bencilliğin tespiti için hem de bireyin ahlâkîleşmesini sağlayan bir yapının evrende olduğunu gösterme imkânı için kullanmaktadır. Evrenin insan zihninin tasarımı olduğu fikri bir yönden bireyi evrenin merkezinde kendisini konumlandırma imkânı yaratırken, diğer bir yönden de bireye ahlâkî anlamda yetkinleşme imkânı sunan bir duruma da zemin hazırlayabilmektedir. Çünkü birey bencilliğini ancak kendi zihnindeki evren algısını değiştirip oluşturabilme imkânına sahip olmakla aşabilmektedir. Eğer evren olduğu gibi insan zihnine yansıma özelliğine sahip olsaydı, evrenin birey tarafından farklı yaklaşımlara konu yapılmasına imkân kalmazdı. Schopenhauer'in evrene ait ahlâkî bir derinliğin olduğu yaklaşımını savunabilmesi için, bireyin hakikate ulaşmada ruh dünyasındaki algıları kullanma imkânına sahip olması gerektiği açıktır.

Schopenhauer'in, insan zihninin ortak bir algı yapısına sahip olmasına rağmen her bireyin nasıl olup da algı dünyasını değiştirebildiğini ve farklılaşabildiğini ortaya koyması gerekmektedir. Eğer zihin dünyası ortak bir algı kalıpları vasıtasıyla evreni

[383] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 72.
[384] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 8.

anlıyorsa, bu kadar değişik fikir yapılarının nereden kaynaklandığını veya gittikçe nasıl olup da evrene olan yaklaşımın değişip insanın derindeki iradeyi görebilecek dereceye ulaştığını anlamak meselenin derinliğine ulaşmayı sağlayacaktır. Evrenin tasarım olarak özneye bağlı olduğu fikri, bireye ahlâkî anlamda ilerleme imkânı sağlamasına rağmen bireydeki algılama kalıplarının ortak olduğunun ifade edilmesi bireydeki algı farklılaşmasını anlamakta sıkıntıya neden olmaktadır. Çünkü Schopenhauer, zımnen, bireyde algı değişimini ahlâkî değişimin varlığına bağlı kılarak kabul etmiştir.[385]

Aynı zamanda "yeter nedenin dört kökü üzerine denemesinde" Schopenhauer "her davranışın bir nedeni olmak zorundadır" diye bir öncüle de sahip olduğu göz önüne alındığında bireyde algı derinliği yaratan ya da ahlâkî anlamda yaklaşımları değiştirme imkânı sunanın ne olduğunu anlamak güçleşmektedir. Çünkü Schopenhauer, bir taraftan insanlardaki yaklaşımlarının basitliği ve felsefe derinliğinden mahrum oluşları nedeniyle onları "philister" olarak nitelendirmesi diğer bir taraftan da her davranışın zorunlu bir nedeninin olduğunu savunması, anlaşılması zor bir durum yaratmaktadır. Çünkü birey, eğer kendi davranışları konusunda yeterli tasarruf hakkına sahip değilse, sahip olduğu bilinç ve ahlâkî düzey nedeniyle onu eleştirmek zor görünmektedir. Birey kendi davranışlarını yönlendirmede özgür olamıyorsa, sahip olduğu kişilik yapısından dolayı onu sorumlu tutmak felsefî açıdan tutarlı görünmemektedir. Buna ek olarak Schopenhauer'in bazı davranışların temelinde bencillik olduğu ve bu nedenle ahlâkî sayılamayacağı yaklaşımı her davranışın zorunlu bir nedeni olduğu fikri ile bağdaşmaz görünmektedir. Çünkü eğer davranışların temelinde insana ait iradi bir durum mevcut değilse bu davranışlar arasında mahiyet açısından fark görmek mümkün değildir. Bütün bunlara rağmen Schopenhauer insan davranışlarında bencil ya da ahlâkî olma arasında önemli bir fark görmekte ve bu konuda insanları oldukça acımasız olarak yargılamaktadır.[386]

Schopenhauer'in insan davranışlarının temelinde evrenin var oluş iradesinin olduğunu ifade etmesi, bireyin davranışların da özgür olmadığı ve insan iradesine ait herhangi bir özellik taşımadığı fikriyle uyumludur. Fakat gerek bencilliğin gerekse

[385] Schopenhauer, **The World as Will and İdea**, p. 214.
[386] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 70-71.

de ahlâkî davranışların evreni var eden irade kaynaklı olduğu yaklaşımı, bencil tutumlarla ahlâkî temelli davranışların aslında birbirinden çok da farklı olmadığı düşüncesinin Schopenhauer tarafından savunulduğu hissini vermektedir. Yani insandaki iradeyi bilme çabası aslında iradenin kendini bilme çabasıdır. Gerek sanat ve gerekse de metafizik temelli bir ahlâkî yaklaşımın hepsi de irade kaynaklı olup insana ait herhangi bir özellik taşımamaktadır. Böyle olunca insanın tutumlarını bencil veya ahlâkî diye kategorileştirip sonrasında da bencil davranışları olumsuzlamanın felsefî yönden bir değerinin olmadığı savunulabilir.[387]

Schopenaheur, insan bilincinin tasarımsal yönünden kaynaklanan özelliğine rağmen iradeyi bilmeye ve bunun vasıtasıyla ahlâkî anlamda yetkinleşmeye imkân tanıyabilmek için, felsefesinde kendini bilmenin varlığına imkân tanır. Bununla beraber insan zihninin, iradenin araçlarından biri olması hasebiyle insanın fenomenal dünyada fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir yapıda olduğunu ifade etmektedir. İnsanın varlığını devam ettirebilmek için beslenme, korunma ve cinsellik gibi ihtiyaçlarının karşılanması için insan zihninin var olduğunu düşünen Schopenhauer zihnin bu nedenle de görünüş dünyasından kurtulamayacağı yaklaşımına sahiptir. Çünkü zihinsel yapı her yönüyle organik ve maddî olduğu için insanın bencil isteklerine hizmet etmek amacıyla iradenin oluşturduğu bir araçtır. Bu araç fenomenal dünyanın özelliklerini içerisinde barındırmakta olup iradeyi algılama imkânına sahip değildir. Bu yapının haricinde birey, bedeninde bulunan iradeyi fark etmesini sağlayacak kendilik bilincinin olduğu düşüncesi insanda ahlâkî yaklaşıma imkân sağlamaktadır. İnsan zihnin bu özelliği sayesinde fenomenal dünyanın bir parçası olan bedeni özelliklerine mecburi olmaktan kurtulmakta ve evrene ahlâkî bir yaklaşım üretme imkânını elde etmektedir.[388]

Birey ahlâkî yetkinleşme imkânı elde ettiği için Schopenhauer'in ahlâkî anlamda bencilliğe mahkûm olmuş insanları eleştirme hakkı doğmuş olur. Birey kendisindeki saf bilme kabiliyeti sayesinde fenomenal dünyanın ötesine gidip bencil özelliklerinden sıyrılabilmektedir. Çünkü birey fenomenal dünyanın yarattığı araçların dışında görünür dünyanın ötesini görme ihtimalini kendi içerisinde barındırmakla algıdaki ahlâkî yetkinleşme kabiliyetine sahip olmuş olur. Ayrıca

[387] Schopenhauer, **The World as Will and İdea**, p. 216.
[388] Schopenhauer, **a.g.e.,** p. 236.

fenomenal dünyanın nedensel zorunluluğuna inanan Schopenhauer'in insan davranışlarında da bu anlamda bir yapının olduğunu savunmuş olması, fenomenal dünyayı saf kendinlik bilinci sayesinde aşma imkânı elde eden bireyin bu zorunluluktan kurtulabileceği düşüncesine kanıt olabilir. Yani birey kendini saf bilme öznesi olarak algıladığında fenomenal dünyanın nedensel zorunluluğundan kurtularak ahlâkî anlamda bağımlılıktan kurtulabilir. Schopenhauer beden ve isteme arasındaki ilişkiyi tartışırken bu bağın nedensel bir yapıda olmadığını savunarak iradeyi tamamen fenomenal dünyanın etkisinden kurtarmaktadır. Bu ilişkiyi irade ile beden arasında ayrılmaz bir ilişki olarak tanımlayan Schopenhauer iki farklı unsurun birbirini etkilemesi olarak bakılamayacağı düşüncesini taşımaktadır. Eğer birey algı dünyasını fenomenal dünyanın etkisinden kurtarma amacında ise saf bilme özelliği sayesinde içindeki iradeyi fark edebilir ve algılamayı başarıp nedensel zorunluluktan kurtulabilir. Böylece bireyin görünüm dünyasına yansıyan davranışları, bedenin içinde bulunan iradenin etkisi altında olmaktan kurtulup zihninde oluşan iradenin görünümleri haline gelecektir. Böylece kendi içerisinde keşfetmiş olduğu irade sayesinde hem ruhen hem de ahlâken özgürleşebilecektir.[389]

2) Sanat

Fenomenal dünyanın kuşatıcılığı altında insan zihninin iradeyi kavrama yollarını tespit etmeye çalışan Schopenhauer, bilincin fenomenal dünyanın gerekleri ve koşullarından arınmış olan saf bilme ile ancak iradeyi kavrayabileceğini ifade etmektedir. İnsan zevk ve acı sarkacındaki durumu nedeniyle etrafındaki her şeye kendi varlığına yönelik tehdit veya fayda penceresinden yaklaşmaktadır. Bu da bireyin her şeyi belli bağlantılar içerisinde görmesine ve iradenin anlaşılmamasına neden olmaktadır. Bilinç bu yapı sayesinde dikkatini ihtiyaçlarına yoğunlaştırmakta, bunun dışında olanları ise görmemezlikten gelmektedir. Oysa sanat söz konusu olduğunda, kişi kendisini çevreleyen bağıntılardan koparak o nesneyi olduğu gibi görebilmektedir. Bu da bireyin fenomenal dünyanın kuşatıcılığından kurtularak daha üst bir algıya geçmesine imkân tanımaktadır.[390]

[389] Schopenhauer, **The World as Will and İdea**, p. 264.
[390] Arthur Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009, s. 26.

Schopenhauer, sanatı evrendeki zamana ve mekâna bağlı olandan sıyrılarak her şeye temel olan ve şartlardan arınmış olan iradenin kısa bir süreliğine de olsa farkına varılmasını sağlayan bir bilme aracı olarak görür. İnsan algısının kavramsal yönünden dolayı bireyin zihninin ancak zamansal ve mekânsal olanı kavrayabileceğini düşünen Schopenhauer, söz konusu sanat olduğunda kavramsal bilginin işe yaramayacağını bunun yerine kavramsal yapıya ihtiyaç duymayan dehaların bunu kullanabileceğini söylemektedir. Fenomenal dünyanın zaman ve mekânsal yönünün insan algısındaki tasarım kalıplarının bir sonucu olduğunu ve bu kavramsal yapının ancak fenomenal dünyayı algılamaya imkân vereceğini ve bu nedenle de zamandan arık bir varlık olan iradenin bilinemeyeceğini ifade eden düşünür kavramsallıktan kurtulmayan bir bilme yönteminin iradeyi algılamaya da yetmeyeceğini belirtmektedir.[391]

Ona göre insanın iradeyi kavrayamamasının nedenlerinden biri de bencilleşmesi ve sürekli bir şekilde bu duygunun yönlendirmesi altında hareket etmesidir. Bu nedenle birey kendi içinde mevcut olan ve diğer dış unsurların temelinde bulunan iradeyi görebilme imkânına sahip olamamaktadır. İradenin kendisinde yarattığı, diğer varlıklardan farklı olduğu zannı, onun evrendeki her şeyi kuşatan unsuru görmesine engel olmaktadır. Mekan ve zamanın görünen dünyada yarattığı bireyselleşme ilkesi, kişide diğer varlıklardan tamamen farklı olduğu ve aynı zamanda kendi dışındaki bütün canlıların varlığı için tehlike arz ettiği düşüncesi varlıkların tümünü kapsayan metafizik ilkeyi görmeye engel olmaktadır. Oysa sanatçılar kendi bireysel varlıkları için yaşayan insanlar olmadıklarından evrendeki değişim ve oluşumların temelindeki iradeyi görebilmekte ve bunu da kendi yapıtlarına yansıtabilmektedirler. Eğer bilinç, onu kuşatan unsurların çokluğunun yarattığı aldatmayı aşamazsa evrendeki temel ilkeyi görmeyi başaramaz.[392]

Schopenhauer, sanatı evrendeki iradenin bir açımlanması olduğu yaklaşımını taşıması nedeniyle Platon'un idealar teorisine olumlu yaklaşmaktadır.[393] Ona göre irade kendini, belirli idealaların hiyerarşik yapısında ifade eder. İrade kendini en alt düzeyde minerallerde, daha sonra bitkilerde, bir adım sonra hayvanlarda ve en üst

[391] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 27.
[392] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 27.
[393] Schopenhauer, **German Classics "The World as Will and İdea",** p. 41.

düzeyde ise insanda göstermektedir. Sanatın amacı iradenin nesnelleşme sürecinin idealarını bularak esere yansıtmaktır. Sanatçı kendisinde bulunan diğer insanlardan farklı olan özelliği sayesinde nedensellik dünyasını aşar ve bunun temelinde var olan iradeyi kavrayarak bunu sanat eseri olarak insanlara sunar. Diğer insanlar da sanat eserindeki iradeyi hissettiren özellik sayesinde fenomenal dünyadan sıyrılarak geçici bir şekilde iradeyle yüzleşirler.[394]

Schopenhauer iradenin nesnelleşme sürecini anlatırken bireyselleşme özelliğinin bir sonucu olarak evrendeki her unsurun belli bir yaşam mücadelesi içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu yaşam mücadelesi çoğunlukla diğer varlıklarla çatışma ve rekabet şeklinde meydana gelmektedir. Bu mücadele sürecinde birey, yaşadıklarının yarattığı acılarının bir sonucu olarak sürekli mutsuz olur. Çünkü içinde bulunduğu yaşam ya sürekli bir şekilde onu aldatır, ya da istediklerine ulaşmasına her zaman imkân tanımaz. Bu da bireyde sürekli bir şekilde ızdırabı meydana getirir ki, bu ızdırabı yok etmek için birey daha da büyük çabaların içerisine girer. Fakat mücadele azmini artırması ve çabalarındaki artış onun ızıdıraplarndan kurtulmasına veya mutlu olmasına imkân vermez. Bunun sebebi fenomenal dünyanın sürekli bir şekilde kendisinde hareket barındırmasının bir sonucu olan değişim özelliğinden dolayı bireyin elde ettiklerinin değersiz olduğunu kendisine kavratmasıdır. Birey elde ettiklerinin sürekli bir şekilde değersiz olduğunu zamanın geçiciliği sayesinde görünce, kendisindeki ızdırap katlanılmaz hale gelir.[395]

Birey sahip olduğu doğuştan gelen güdüler sayesinde hayata karşı istekler taşımaktadır. Ayrıca bu istekler hayata ait her konuda onu mutlu edeceği sanısına neden olmaktadır ki, bu da kişide, yaşama isteği ve bununla beraber hayattaki mücadeleye katılma sevgisi yaratmaktadır. Oysa hayatın ihtiyaçları sürekli bir şekilde yenilemesi ve elde ettiklerinin zaman tarafından bir süre sonra kullanılamaz hale getirilmesi bireyde ızdırabı sürekli hale dönüştürmektedir.[396]

İnsan, ihtiyaçları olan bir varlık olduğu için bunları karşılamak için çaba sarf etmektedir ki, bu onun ızdırabını doğuran nedenlerin başında gelir. Gerçi birey, ihtiyaçlarının çoğunu karşılasa bile yine de onun mutlu olmasına engel olacak

[394] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 127.
[395] Schopenhauer, **German Classics "The World as Will and İdea**", p. 51.
[396] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 11.

durumlar oluşmaktadır. Hayatta istediği bütün şeyleri elde etmiş olsa da insanın yine de mutsuz edecek durumdan kurtulmasının mümkün olmadığını ifade eden Schopenhauer, bu durumda bile insanların başına can sıkıntısının bela olduğunu düşünmektedir. İnsan hayatta kalma mücadelesiyle yüz yüze iken ızdırabın pençesinde de, bunlara ihtiyaç duymadığında da can sıkıntısının verdiği bunalımlarla yüzleşmektedir. Schopenhauer insanların bu nedenle kâğıt oyunları veya daha farklı eğlenceler peşinde koştuklarını iddia etmektedir. Zenginlerin de hayatının büyük bir kısmını can sıkıntısıyla mücadele ederek geçirdiği gerçeği buna kanıt olarak gösterilebilir.[397]

Bununla beraber Schopenhauer insanın, sanat, edebiyat veya diğer kültürel faaliyetlerin çoğunu, boş vakit sayesinde üretebildiğini de söylemektedir. Bazı insanlarda aşırı derecede boş vakit fazlalığının can sıkıntısına sebep olduğu ve bundan kurtulmak için insanların olmadık saçma ve gereksiz eğlencelerin içine girdiği tespitiyle Schopenhauer, insan yaşamının bir trajedi olduğunu ifade etse de, insanların ortaya koyduğu sanat eserlerinin çoğunun müsebbibinin de boş vakit olduğu unutulmamalıdır. Bazı bireylerde boş vaktin insanlık için böyle büyük hizmetlere kaynaklık ettiği tespit edildiğinde Schopenhauer tarafından ifade edildiği gibi öyle trajik bir durum olmadığı da söylenebilir. Çünkü Schopenaheur insanlığın, sanat eserleri üreten dehaların sayesinde bir değerinin olduğunu ve bunun dışındaki insanların philister olduğunu ifade etmektedir. Can sıkıntısının bazı insanları olmadık anlamsız işlere sürüklediği gerçeğine rağmen sürekli bir şekilde övgüye layık görülen insanların çoğunun boş vakit sayesinde eserlerini ortaya koyabildikleri gerçeğini unutmamak gerekir.[398]

İnsanlığı sürekli mutsuz eden yaşam, sanat için hem yeni bir keşif alanı yaratmakta hem de onu bu ızdıraptan kurtaracak bir yola da imkân sağlamaktadır. Yani hayat yarattığı acı dolu mücadele sayesinde bir yönüyle sanatçı için derin bir yön yarattığı gibi diğer bir yönden, dehaların kavrayabileceği idealları keşfetmesini sağladığı için mutlu olma imkânı sağlamaktadır. Sanatçı, hayat mücadelesinin yapaylığını fark edip temeldeki iradeyi görünce içine düştüğü ızdıraptan kurtulmaktadır. Bu nedenle Schopenhauer insanın bilinç olarak zaman, mekan ve

[397] Schopenhauer, **Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzere,** s. 40.
[398] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 44.

nedensellikle sınırlı olmasının yarattığı kaygı nedeniyle mutsuz olduğunu düşünmektedir. Fakat zaman, mekan ve nedenselliği aşan idealara ulaştığında bilinç maya örtüsünü aşabildiği için ızdıraplı süreçten kurtulmaktadır. Schopenhauer, insanın bilme sürecinde bilginin elde ediminin tartışmasız iki yönü olduğunu ifade eder. Bilen yön olarak özne ve bilinen yön olarak da nesnenin algı kalıplarının temeli olduğunu düşünen Schopenhauer, söz konusu sanat olduğunda bu iki yönün kaybolduğunu ve saf bilen öznenin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Özne, nesneyle arasındaki yabancılaşmayı veya bölünmeyi aşarak birliğe ulaşmakta ve insan bilinci böylece ideayı tecrübe edebilmektedir. İnsan zihninin ideayı görebilmesinin önündeki engelin, nesneyle yaşadığı bölünmenin ve araya giren algı kalıplarının, bilinci fenomenal dünyaya bağımlı kılmasının sonucu olduğu söylenebilir.[399]

Sanatın ızdıraptan kurtaran yönü sadece sanatçı için değil sanatı gören ve ondaki ideayı yakalayan diğer insanlar için de geçerlidir. Kişi sanat eserindeki ideayı kavradığında içinde bulunduğu fenomenal dünyanın asıl olmadığını fark eder ve mücadelesi içerisinde bulunduğu şeylerin anlamsızlığını hissetmiş olur. Böylece kendisini aldatan fenomenal dünyanın farkına vararak aldanmaktan kurtulur. Aynı şekilde hayat mücadelesi içerisindeyken çabalayıp elde etmeye çalıştığında, yaşadığı aldanmanın ve acıların bilincine varır ve aldanma sürecini bildiği için bu ızdıraplardan zihnen kurtulmayı başarır. Schopenhauer, sanat eserini kavrayan insanın tüm fiziksel süreçlerden arınarak saf bilen durumuna geçtiği için zihnini kuşatan ve kendisine acı veren psikolojik süreçlerden de kurtulduğunu ve böylece geçici de olsa mutsuzluktan kurtulduğunu ifade etmektedir. [400]

Birey zihinsel olarak aşırı derecede fenomenal dünyanın algı kalıpları olan zaman, mekân ve nedensellik içerisinde hareket eder.[401] Fakat sanat eserini ortaya koyan sanatçı bu kalıpların dışındakini de kavramayı ve sanatına yansıtmayı başarır. Zihin bu kalıpların dışına çıktı mı zamansal ve mekânsal olmayanı kavramaya başlar. Bu aynı zamanda sanatın kavramsal bir yöntemle iş görmediğinin açık bir göstergesidir. Kavram, aklın fenomenal dünyayı zaman, mekân ve nedensellik kalıpları içerisinde kavrama araçlarıdır. Oysa sanat, kavramların gösteremediğini

[399] Schopenhauer, **German Classıcs "The World as Wıll and İdea",** p. 19.
[400] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 30.
[401] Schopenhauer, **German Classics "The World as Will and İdea**", p. 17.

hatta örttüğünü görmeye ve sunmaya çalışır. Bu nedenle Schopenhauer, kavramsallığın sanat eserlerinde çalışmalarda herhangi bir yere tekabül etmediğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü kavramlar görünen dünyaya ait olup irade dünyasından herhangi bir anlam sunma imkânına sahip değillerdir. Gerçi Schopenhauer felsefeyi iradeyi anlamada bir yöntem olarak kullanır. Felsefenin evreni ve insanı anlamada kullandığı yöntemin de kavramlar olduğu açıktır. O zaman Schopenhauer kavramsallığın iradeyi anlamada yeterli bir imkân sunmadığı fikrini savunmasına rağmen; irade ile ilgili ortaya koyduğu şeylerin doğruluğunu savunmada başvurduğu yöntemin felsefe olması açıklanmaya ihtiyaç duyan bir tutarsızlık görüntüsü vermektedir. Çünkü felsefe, mekân, zaman ve nedensellik dünyasına ait olan kavramlardan yola çıkarak hakikati ortaya koymaktadır.[402]

Fenomenal dünyaya ait özelliklerle donanmış bir yöntemin, iradenin hakikatini sunma imkânının olup olmadığı tartışmaya açıktır. Felsefenin kavramsallığı aşma imkânının olup olmadığı konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmayan Schopenhauer bu noktada konuyu muğlak bırakmıştır. Oysa Schopenhauer'e göre hakikat iddialarına kaynaklık eden bilme yönteminin felsefe olduğu tartışılmazdır. Bunun muğlâk bırakılması, Schopenhauer'in felsefesinin genelinde kuşkuya neden olabilecek açık bir durum meydana getirmiştir. Çünkü Schopenhauer'e göre felsefe hem fenomenal dünyanın anlaşılmasını hem de bunu aşmamıza imkân tanıyan irade kavramına ulaşmamızı sağlayan bir bilme yöntemidir. Fenomenal dünyayı kavrayarak temelinde bulunan iradeye ulaşıp bunun yansımaları ve bundan kurtulma noktasında bir yaklaşım sahibi olabiliyoruz. Bunu kavrama aslında bireyselleşme ilkesinin asıl olmadığını ve her şeyin temelde aynı olduğunu kavramaktır. Bu şekilde birey diğer varlıklarla mücadeleden kopacak ve hiçbir zaman elde edemeyeceği şeyi istemekten vazgeçerek ızdırapsız dünyaya ulaşabilecektir.[403]

Schopenhauer, iradenin kavranması olarak gördüğü sanatı felsefe aracılığıyla anlamaya çalışır. Ona göre iradenin nesnelleşme süreçlerini kavratma çabası içerisinde olan sanat eserlerinden biri olan mimari, bu nesnelleşme sürecinin en alt

[402] Arthur Schopenhauer, **Bilmek ve İstemek**, çev. Ahmet Akdoğan, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 23-42.
[403] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 53.

basamağına tekabül eder. Nesnelleşme sürecinin en alt basamağı olan katılık ve yer çekimi arsındaki gerilimin mimari tarafından yansıtıldığını ifade eden düşünür, mimari özelliği olan eserin yerçekimine karşı katılığın estetik duruşunu sunması gerektiğini ifade eder. Ona göre tahtadan yapılmış bir eserin mimari anlamda hiçbir kaliteye tekabül etmeyeceği açıktır. Çünkü mimarinin sunduğu mücadelenin böyle bir yapıda olması mümkün değildir. Böylece mimari eserin, ağırlığın yer çekimine karşı mücadelesini gösteren bir yapıt olduğunu söyleyen Schopenhauer'e göre, bununla insan zihninin yavaş yavaş fenomenal zorunluluklardan kurtulmaya çalıştığının bir göstergesidir. Çünkü fenomenal dünyada katı ve sert şeyler yer çekimine karşı direnemezler ve bırakıldıklarında yere düşerler. Oysa mimari bir eserde büyük bir ağırlığın, yerin yarattığı çekime karşı direnmesi sağlanarak fenomenal zorunluluklar aşılmaya çalışılır.[404]

Schopenhauer'e göre resim ve heykel de birey ve tür arasındaki ilişki üzerinden iradenin nesnelleşme sürecinin aracı olan ideaları keşfetmemize imkân sağlarlar. O, türün bireye yansıması ve bireyin farklılaşma ilkesi bağlamında kendini oluşturmasının ideasını, resim ve heykelle kavrayabildiğimizi ifade etmektedir. Sanatçı, doğayı derinden okur ve doğadaki çatışmaların ve mücadelelerin aynı zamanda oluşum ve değişimlerin tür üzerinden bireyi getirmek istediği noktayı yakalar. Sanatçı tespit ettiği ideayı eserine yansıtır ve böylece onu gören insanların bunu kavramasını sağlayıp onların fenomenal dünyanın ötesine taşınmasını sağlar. İnsanlar bu şekilde kendi algı dünyasının kavramsallığını aşarak iradeyi görme imkânı elde eder. Sanat, bireyin kendi tekliğini aşıp etrafındaki diğer nesnelerle bütünleşmesini sağlayarak, bireyde kısa süreliğine acılarından ve ızdıraplarından kurtulmasına imkân yaratır. Böylece birey saf algılama durumuna geçmekte, içinde bulunduğu bitimsiz mücadeleden bir süreliğine arınarak kendisine acı veren her şeyi unutmaktadır. Bunların sonucunda da birey etrafındaki her şeyde bulunan benzerliğe, kendisindeki bireyselleşme özelliğini aşarak ulaşır[405]

Schopenhauer, kavramsal bilme süreçlerinin analitik özelliğinden dolayı ideaya ulaşma imkânı sunmadığını söylese de söz konusu şiir olduğunda kavramları ideanın algılamamasında aracı olarak görmektedir. Gerçi şiirdeki kavramsallıkla

[404] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 41.
[405] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 38.

analitik düşünmenin kavramsal yapısını ayırmaktadır. Şiirdeki kavramların oluşturdukları estetik ilişki sayesinde düş gücüne hitap ettiklerini ve böylece ideanın kavranmasına katkı sağladığını düşünmektedir. Oysa mekân, zaman ve nedensellik kalıplarının yarattığı bilgi türü olan kavramsallığın düş gücünü harekete geçirme gibi bir özelliğinin olmadığı açıktır. Kavramsallık bulunmasına rağmen şiirdeki kafiye ve ahenk, kişide güzellik ideasına ulaşmaya imkân verir.[406]

Trajedinin insan gerçekliğini içeren ideayı sunmada diğer sanatlara göre ayırt edici bir özelliği vardır. Trajedi, insan yaşamındaki mücadele ve buna bağlı olarak ızdırabı sunmada hakikatin dilini kendi içinde barındırır. Trajedi, bu özelliği sayesinde insanların hayata karşı nasıl yaklaşmaları gerektiği noktasında önemli derecede bilinç kazandırır. Çünkü Schopenhauer'e göre insana yaşamın hakikatini öğreten, hayatın yaşanmaya değmeyecek kadar kötü olduğunun bilinmesidir. Hayatın kendi içinde barındırdığı acı ve ızdıraplara bakıldığında, yaşamın kötü olmadığını düşünmek imkânsızdır. Hayatı anlamanın yolu da etrafımızda sürekli bir şekilde insanların ve diğer canlıların ızdırap çektiğinin farkına vararak bunun üzerinden yaşamı anlamaya çalışmaktır. Trajedi de hayatın ızıdırap ve acımasızlıklarla dolu olduğu gerçeğini sanatsal bir şekilde göz önüne serer.[407] Bunun sanatsal anlatımı aynı zamanda iradenin nesnelleşme sürecinin önemli bir noktasının kavranmasına imkân sağlar. Yaşamın kötü olduğu fikri yaşama karşı isteklerimizde daha hassas olmamızı ve fenomenal dünyaya olan yaklaşımımızın değişmesini sağlar ki bu da iradeye yönelik derin bir kavrama düzeyine ulaşmamızı beraberinde getirir.[408]

Schopenhauer'e göre, bireye iradenin nesnelleşme sürecini en iyi kavratan sanat türü, müziktir. Müzik, kendi içinde barındırdığı türüne özgü özellikleri sayesinde hiçbir sanatın gösteremediği derecede iradenin nesnelleşme sürecini kendinde barındırmaktadır. Schopenhauer, müziğin sanki herhangi bir araç kullanmadan direk bir şekilde iradeyle iletişim kurmamızı sağlayan bir yönünün olduğunu düşünmektedir. Ona göre diğer sanatlara nazaran müziğin insan ruhu üzerindeki etkisi daha derin ve daha canlıdır.[409]

---

[406] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer "the Aesthetıcs of Poetry",** p. 146.
[407] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer "the Aesthetıcs of Poetry",** p. 159.
[408] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 65.
[409] Schopenhauer, **The World as Will and İdea,** p. 334.

Schopenhauer iradenin en direk yansıması olarak gördüğü müziğin nesnelleşme sürecinin her boyutunu da içerdiğini söylemektedir. Armoninin en alt seslerinde, yani "bas"ta nesnelleşmenin ilk aşaması olan inorganik dünyayı ve gezegenin kütlesini anımsatan bir özellik bulunur. "Bas"tan sonra titreşip hızla tınısını yitiren bütün notaların alttaki bas notasının ikinci titreşimini izlemesi ve bas notası tınladığında "tiz" notaların onunla birlikte hafifçe tınlaması doğadaki bütün cisimlerin, organizmaların gezegenin kütlesinin usul usul oluşmasını anlatır. Bas seslerinin en alt sınırının altındaki sesin duyulmaması da biçimle nitelik olmaksızın hiçbir özün var olmayacağını gösterir. Böylece armonide bas ne ise dünyada da inorganik doğa odur. Schopenhauer gamdaki bazı aralıkların istemenin nesnelleşmesini gösteren belli basamaklarına ve doğadaki bazı türlere koşut olduğunu ifade eder. Aralıkların bazı akkorlar aracılığıyla ya da seçilen anahtar yüzünden aritmetik doğruluğundan sapması bireyin türün biçiminden çıkmasını anlatır.[410]

3) Merhamet

Schopenhauer insan davranışlarının temelinde var olan bencilliği ortaya koyduktan sonra insan için bu duygunun aşılma imkânını tartışmaya başlamaktadır. Schopenhauer'e göre insandaki bencilliğin varlığı evrenin kötü olması ile uyumlu haldedir. Fakat evrendeki bu kötülük ve acı yaratan var oluşa karşı insanı erdemliliğe ve ahlâka sürükleyecek bir duygunun var olup olmadığını sorgulayan Schopenhauer kendi açısından bu noktada sihirli kavrama ulaştığını düşünmektedir. Schopenhauer, insanı var oluşun aldatıcılığından kurtaracak ve aynı zamanda var oluşta olmayıp var oluşa kaynaklık edeni görmesini ve diğer tüm canlılara karşı insaflı yaklaşmasını sağlayan merhamet duygusunu ön plana çıkarmaktadır.[411]

Schopenhauer, insan davranışlarıyla evren arasında kopmaz bir ilişki görmektedir. Evrenin yapısı ve oradaki süreçler insan zihnine bir şekilde etki etmekte ve bu da insan davranışları arasında belli ahlâkî kalıpların ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir. Tabi ki bu, insan davranışlarının zorunlu olarak evrenle veya dış dünyayla zorunlu bir nedensellik içerisinde olduğunu göstermez. Fakat insan

[410] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya,** s. 197.
[411] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 228.

davranışlarına kaynaklık eden dış dünyanın insanın tasavvur dünyasına yansıması sonucunda benlik duygusunun oluştuğunu ifade eder. Yani burada insan pasif bir durumda olmaktan ziyade kendi zihin dünyasında kurduğu tasavvur dünyasının bir sonucu olarak davranışlar sergilemektedir. İnsan dış dünyayla ilişki içerisinde davranış sergilediği için dış dünyanın insan algısına yansıma şekli önemli olmaktadır. Bu nedenle Schopenhauer, insan davranışlarının dış dünyanın etkisi altında kalarak nasıl şekillendiğini ve bu şekillenmenin insan, zihin ve ruh dünyasına benzer bir tarzda yansıdığını göstererek insan davranışlarına açıklık getirmeye çalışır.[412]

Schopenhauer için evrenle insan arasında felsefî anlamda bir hakikati göstermeye yarayacak büyüklükte bir benzerlik vardır. Bu nedenle evrende var olan iradeye benzer bir özelliğin insanın da iç dünyasında var olduğu ve bunun insanın tüm yaşamına ve davranışlarına yansıdığı kabulü Schopenhauer'in felsefî anlamda vazgeçilmez öncüllerinden biridir. Evrende var olduğu gibi insanda da hem bir öz hem de bunu kaplayan bir dış yapının olduğu fikri, evren ve insan arasında benzerliğin kanıtı olduğu gibi, birinin diğeri ile anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Yani evrenin bir yönü isteme diğer bir yönü de var oluş olduğu gibi; insanın da bir yönü isteme ve diğer yönü de var oluşa denk gelen beden olduğu fikri insan davranışlarıyla evren arasında felsefî anlamda dikkate alınması gereken benzer bir noktanın varlığını göstermektedir.[413]

Schopenhauer bu noktaların varlığına felsefî anlamda kanaat getirdiği için metafizikle etik arasında ciddi bir ilişkinin var olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle ona göre evrenin anlaşılmasında asla fiziksel yönlerin temel alınmasıyla sonuca varılamaz. Çünkü fiziksellik hakikati gösterme imkânına sahip değildir. Schopenhauer'e göre fiziksellik hakikatin en alt derecesine tekabül ettiği için hakikati bütün yönlerden gösterme yeterliliğini barındırmaz. Bu nedenle Schopenhauer açısından bakıldığında, çağımızda hakikate ölçü olarak kabul edilen bilimin gerçekte böyle bir özelliğinin olmadığı açıktır. Schopenhauer, fizikselliğin

[412] Schopenhauer, **a.g.e.,** p. 196.
[413] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya** s. 55.

hakikate ölçü olarak kabul edilip, asıl hakikat olan ahlâkın görmezlikten gelinmesi durumunda bunun insanlık için ciddi sonuçlara mal olacağını ifade etmektedir.[414]

Schopenhauer'e göre insan davranışlarının ahlâkî bir yapıya bürünebilmesi için insanın bencil duygulardan vazgeçmesi gerekmektedir. İnsan davranışlarının bencilliğe dayanması evrenin irade yönünün değil de fiziksel yönünün ön plana çıkarılmasına benzer. Çünkü sadece görüntüye dönüşen veya ruhsal anlamda hiç gelişmemiş bireyin davranışları üzerinden insan hakikatinin anlaşılması doğru değildir.[415] Batı dünyası fizikselliği hakikate ölçü görmenin neticesinde insanda bulunan en alt düzeydeki bencil davranışlar üzerinden hareket ederek insana dair bir hakikat söylemi ortaya koyar. Oysa Schopenhauer için nasıl ki evren sadece fiziksellik üzerinden anlaşılamıyorsa aynı şekilde insan da bencil duyguları üzerinden anlaşılmaz. Batı dünyasının fiziksellik üzerinden insanı algılaması ve aklı araçsallaştırması, ortaya konan değerlerin bencil duygulara hizmet eden bir yapıya büründürülmesine sebep olmuştur. Batı düşüncesinin insan hakikatini fenomenal dünya ile sınırlı görmesi, metafizik bir algılayıştan yoksun kalınmasına ve fizik dünyanın oluşum süreçlerine kurban edilmesine kaynaklık etmiştir. Bunun sonucunda felsefe insanın sadece fiziksel anlamda daha çok rahat edecek ya da teknolojik olarak daha da güç sahibi kılacak noktaların tespitine hizmet edecek hale getirilmiştir.

Batı dünyasının ürettiği modern akla yönelik eleştiri olan post modern yaklaşımlar felsefî düşüncede gizlenmiş olan güç ve iktidar yönlerinin tümünü ortaya çıkarmıştır. Metafizik bir düşünceden kopan algılamaların bencilliğe hizmet eden bir sonucu doğurduğu tespit edildiğinde Schopenhauer'in haklılığı anlaşılabilir. Onun hakikatin ölçüsü olarak fizikselliği görmenin sonucunda acı yaşanacağını ifade etmesi de Batı dünyası açısından bazı gerçekleri dile getirdiğini gösterebilir. Mesela modern aklın yarattığı dünya savaşları ve dünya üzerindeki gelir dağılımındaki adaletsizlikler, evreni ve insanı fiziksel bir yapı olarak görmenin doğurduğu olumsuz sonuçlar olarak değerlendirilebilir. Çünkü insan fiziksel olanın ötesi vasıtasıyla ancak kendini kontrol edebilecek değerler üretebilmektedir. Eğer fiziksel olanın ötesinde bir hakikat yoksa fiziksel dünyanın var oluşundaki değişimi kontrol altına

[414] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 14.
[415] Schopenhauer**, a.g.e.,** s. 7.

almak adına güç ve iktidar meşru görülen unsurlara dönüşür. Bunun sonucunda da insanların birbirine acıyarak muamele etmesinin mümkün olmadığı bir dünya oluşur ki bundan insanlığın zarar göreceği açıktır.[416]

Bu ahlâkî yaklaşımına rağmen Schopenhauer'in ateist olduğu meselesi tartışmaya açık görünmektedir. Ateistler, evreni yaratan veya yöneten herhangi bir gücün olmadığı fikri sebebiyle evrenin fiziksel ve kimyasal tepkimelerin bir sonucu ortaya çıktığı ön kabulüyle hareket ederler. Onlar fiziksel dünyanın ötesinde buna kaynaklık eden bir güce veya herhangi bir ilkeye inanmayıp varlığı her yönüyle fizik olana atfen anlamaya çalışırlar. Oysa Schopenhauer hakikati fenomenal alanla sınırlamayı büyük bir yanlış olarak değerlendirmekte ve sahip olduğu hem metafizik anlayışı hem de ahlâk anlayışını fiziksel hiçbir şarta bağlı olmayan irade diye bir kavrama dayandırmaktadır. Tabi ki Schopenhauer'in tek Tanrılı dinlerin Tanrı inancına benzer bir yaklaşıma sahip olmadığı da açıktır. Ona göre tek Tanrılı dinlerin Tanrı anlayışı evrenin tümünü kişiselleştirme özelliğine sahip olduğu için, tek Tanrılı anlayışın evrenin bir yönünü kişiselleştirme olan putperestlikten bir farkı yoktur. O aynı şekilde evrenle Tanrıyı özdeş gören panteist Tanrı anlayışına, sahip olduğu kötümser evren yaklaşımı nedeniyle çok sıcak bakmamaktadır. Ama bunların hiçbiri irade anlayışını, evreni sadece fiziksel bazı oluşumlar olarak gören ateist ve maddeci bakışla aynı kategoride görmeye haklılık kazandırmaz.[417]

Schopenhauer bu gerçeğin farkında olacak ki, insanı ve evreni anlamada fizikselliğin ötesine bakmayı gerekli görmekte ve buna da aracı olarak, hakikatin en üst düzeyi olan insanı ön plana çıkarmaktadır. Schopenhauer insanın iç dünyasındaki aracısız olarak tecrübe ettiği iradeyi ahlâkın temeli haline getirerek davranışlara metafizik bir ilke kazandırma peşindedir. Schopenhauer'e göre insanların davranışlarındaki temel problem fenomenal dünyayı ilke edinerek hareket etmeleri ve bunun sonucunda da fenomenal dünyada var olan acımasız çatışmanın davranışlarına yansımasıdır.[418]

Schopenhauer'e göre yeryüzünde sadece acıların var olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Çünkü yeryüzünde azımsanmayacak sayıda erdemli davranan ve

[416] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 8.
[417] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 10.
[418] Schopenhauer, **The World as Will and İdea,** p. 182.

bencilliğinden vazgeçmiş insanlar da mevcuttur. Bu, yeryüzünde acımasızlığı ve insanlar arasındaki kötülükleri yok edebilecek bir ahlâkîliğin varlığı için umut taşımamıza imkân sunar. Bununla beraber bazı insanlar diğer canlılara karşı o kadar merhametli davranmaktadır ki sanki bütün yeryüzü onlar yaşasın diye var olmuştur. Schopenhauer bu insanların varlığını dikkate alarak ahlâk anlayışına temel aramakta ve bunun sonucunda yeryüzünde acımasızlığın ötesinde de bir yaklaşım sergilenebileceğini ifade etmektedir. Böylece Schopenhauer'e göre iyi insanların varlığı metafiziğe dayalı bir ahlâk anlayışının imkânına hizmet etmektedir. Ayrıca burada Schopenhauer'in ahlâk düşüncesinin gözlemlere dayalı olduğunun söylenmesi gerekmektedir. Yeryüzündeki kötülüklerin varlığını sürekli bir şekilde gözlemlerine dayandıran Schopenhauer'in, reel dünyada iyi insanların da varlığını tespit etmesi ahlâkî bir düşünce için yeni bir imkâna kapı aralamıştır. Bu insanların var olduğu tespit edildikten sonra, bu insanların nasıl olup da böyle davranabildiği daha önemli bir nokta haline gelmektedir. Çünkü doğanın mevcut haline uygun olmayan bu insanların varlığı kendi içerisinde izaha fırsat verecek felsefî imkânı içinde barındırmalıdır. Yoksa sadece evrenin kötü olduğuna dair bir gözlem, yaşamın tümünü izah etmede yetersiz kalacaktır.[419]

Schopenhauer insanların hem kendi cinslerine hem de diğer canlılara karşı ahlâkî davranmasına sebep olabilecek en önemli duygunun merhamet olduğunu söylemektedir. Merhamet, fenomenal dünyanın acımasız çatışmasını bireyin kendisinde yok etmesini sağlayarak, eylemlerinde ve tutumlarında her türlü canlıya karşı duyarlı davranmasını sağlamaktadır. Diğer canlılarla arasındaki benlik duvarı yıkılmakta ve onun yaşadığı acıyı hissetmesine neden olmaktadır. Böylece ona karşı acımasızca davranma yerine sanki kendisi için bir şey yapıyormuş gibi ona davranmaya başlamaktadır. Birey içinde bulunduğu fenomenal dünyanın bireyselleşme ilkesi nedeniyle sadece kendi menfaatini ön plana çıkarmaktan ve diğer canlılara kendisi için acı vermekten vazgeçmektedir. Merhametin bu sihirli yapısı nedeniyle bencilliğin yarattığı acılar ve kötülükler yeryüzünden kalkabilecektir.[420]

---

[419] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 67.
[420] Schopenhauer**, a.g.e**., s. 67.

Sschopenhauer'e göre acımasızlık ve gaddarlık kadar ahlâka ters bir duygu yoktur. İnsanlara acımamak ve onların içinde bulunduğu duyguları hissedememek ahlâkın oluşmasının önünde büyük bir engeldir. Fakat merhamet söz konusu olunca kişide bir insan sevgisi oluşmakta bu da kişinin diğer insanlara karşı gaddarlık duygusunu yok etmektedir. Çünkü gaddarlık, insanı kendi türüne veya diğer canlılara karşı nefrete sürüklediği için bireyin fenomenal dünyanın bireyselleşme özelliğinin sonucu olan bencillikten kurtarma özelliğine sahip değildir. Oysa merhamet insana karşısındakinde kendine ait olanı görme imkânı sunarak onun kendisi için istediği her şeyi karşı taraf içinde ister hale gelmesini sağlamaktadır. Kendi bireyselliğini aşan birey, her canlıda "bu sensin" anlayışına sahip olmakta ve böylece başkasına duyduğu öfkeden kurtulmaktadır. Diğerine karşı öfkelenmeyi terk eden kişi, insanlar için zarar üreten biri olmaktan çıkıp fayda veren birine dönüşebilmektedir.[421]

Schopenhauer, bu süreci gözlemleriyle elde etmiş olduğu insanların varlığı üzerinden tanımlamaktadır. Yani başkasını kendi varlığına tercih eden insanların bulunması Schopenhauer'i bu ahlâkî anlayışın var olma imkânını araştırmaya götürmüştür. Ayrıca Schopenhauer Doğu Hint dinlerinin hayata ve insana yaklaşımlarını Kant'ın yaklaşımlarıyla sentezleyerek kendine özgü felsefî ve ahlâkî bir anlayış ortaya koymuştur. Fakat bunun ne kadar uygulanabilir olduğu ve bu fikrin sonucunda reel anlamda ahlâkî olgunluğun gerçekten oluşup oluşmadığının tespitinin gerekli olduğu açıktır. Çünkü Schopenhauer, felsefesini çoğunlukla mevcuttan yola çıkarak oluşturduğundan, ortaya koyduğu yaklaşımların acımasız insanlar üzerinde ne derece gerçekleşebileceği problemi ortada durmaktadır. Aynı zamanda kendisinde bulunan aksi kişiliği, felsefesinin kendisinde bile çokça vücut bulmadığına kanıt gösterilebilir. Kendi felsefesinde bile insanların çoğuna yönelik sert bir eleştirinin olması, ortaya koyduğu insan sevgisine dayalı merhametin ne kadar sonuç bulabileceği noktasında bazı fikirler vermektedir. Tabi ki bu, onun felsefesinin hem etik tarihi hem de felsefe tarihi açısından değerine gölge düşürmez. Çünkü bu kadar etraflı ve felsefenin ana meseleleriyle ilişkili etik bir düşüncenin ortaya konması, meselenin metafizik bir mesele olduğunu gösterme açısından önemlidir.[422]

---

[421] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 103.
[422] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 67.

Schopenhauer'in ahlâk düşüncesindeki önemli bir yön de, insan yaşamındaki trajediden yola çıkarak merhamet gibi insan sevgisine dayalı bir ilkeye ulaşmış olmasıdır. İnsanın, hayata geldiğinde sınırsız bir mekânda ve kuşatamadığı bir zaman döngüsünün içinde bulunması ve sonu gelmez ızdırapta ortaklığının olması Schopenhauer için insanın merhamete ihtiyaç duyduğuna açık bir kanıttır. Kuşatamamanın getirdiği tedirginliğin ızdıraba dönüşmesi sebebiyle insan için bu duruma uygun düşebilecek tek duygunun merhamet olduğunu ifade eden Schopenhauer, böylece bu duyguyu var oluşsal bir ihtiyaca dönüştürmektedir. İnsanın dünyaya gelir gelmez zorunlu olarak kendisini içerisinde bulduğu ızdırap sürecinin insanlar arasında bir duygudaşlığı meydana getirmesi gerektiği ve var oluşun verdiği ızdırabın insan için yeterli bir acı olduğu açıktır. Ona göre insanların büyük kötülükler yaşamaması ve acı çekmemesi için her insanın merhametle karşılanması gerekmektedir. Yani bir şekilde insan, içinde bulunduğu kendi türünün trajedisinin farkına vararak türüne merhamet etmeyi öğrenecektir. Kendi ızdırabının bir benzerinin de diğer insanlarda olduğunu fark eden birey, onlara ve kendine karşı ortak bir acıma duygusunu geliştirecektir. Böylece merhamet duygusu vasıtasıyla insanların birbirlerine gösterdikleri acımasızlığın bitmesi sağlanacaktır.[423]

Izdırabın, tükenmez bir zaman süreci ve evrendeki kuşatılamazlığın getirdiği bir sonuç olması hasebiyle insan zorunlu olarak buna karşı acizlikle yüz yüze kalmaktadır. Acizlikten kurtulmasının imkânsızlığından dolayı insanın bu sürece kapılıp hayal kırıklılıkları yaşaması ondaki ızdırapların sürekli katlanarak artmasına kaynaklık etmektedir. İnsanın acının içinde doğması ve bu acıdan kurtulmaya çalıştıkça da acısını artırması, insanın merhamet edilmesi gereken bir varlık olduğunun en açık göstergesidir. Çünkü ızdırap kaçınılmazdır ve bundan kurtulmak nerdeyse imkân haricindedir. Fakat insan bu acının biteceğine sürekli bir şekilde kendini inandırarak hayatına yeni acılar taşımakta ve sürekli mutlu olamayacağı durumlar yaratmaktadır.[424] Oysa birey, bu acılardan kurtulmayı, acıların insanın kaderi olduğunu bilerek ve diğer insanlara bu konuda ayniyet duygusu taşıyarak merhamet etmeyi öğrenerek başarabilir. Fakat insanoğlu acıyı bireysel olarak algılamakta ve bunun üstesinden gelebilmek için de sürekli kendi dışındaki insanlarla

[423] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 97.
[424] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 59

bir rekabetin içerisine girmektedir. Bu da türsel anlamda hem kendine hem de diğer bireylere ızdırabı artırmaktan başka bir şeye yaramamaktadır. Bu nedenle Schopenhauer için merhamet hem bireyin hem de insan türünün acılarını dindirecek bir çare olarak görülmektedir[425].

İnsan doğuştan itibaren bazı ihtiyaçların tatmini için büyük çabalar sarf etmektedir. Bu ihtiyaçlar çoğunlukla insan yaşamının devamını sağlama amaçlıdır ya da insanın içine düştüğü ızdıraptan kurtarmaya yarayan türdendir. Schopenhauer'e göre insan bedeninde var olan ihtiyaç duygusu, evrende var olan iradenin o bireyin türe hizmet etmesini sağlayıp kendi hedefleri doğrultusunda kullanması için verilmiştir. İradenin birey üzerinde yarattığı etkinin sonucunda birey hayatla ve etrafında bulunan her şeyle büyük bir mücadelenin içerisine girer. Bu da çevresinde var olan kendisi dışındaki her şeyi ihtiyaçları çerçevesinde algılamasıdır ki bu bencilliği ortaya çıkaran temel nokta olarak kabul edilebilir. Ayrıca bireyin etrafında var olan her şeyi kendi zihninin algı tasarım kalıpları vasıtasıyla algılaması da bencilliğe kaynaklık etmektedir. Birey her şeyi kendi zihin dünyasının iç kalıpları vasıtasıyla algılayınca dış dünya kendisi için bir kurguya dönüşebilmektedir. Bu kurguya dönüşme bireyin aktif olduğu hatta faili olduğu hissi uyandırınca da artık birey kendini dış dünyayla sınırlandırmaktan öte dış dünyayı kendi zihninde istediği gibi şekillendirebileceği yanılsamasına kapılabilmektedir. Bu da dışarıdan gelen duyu verilerini bencil istekleri doğrultusunda algılama imkânı yaratmaktadır ki, birey de aldığı duyu verileri üzerinde istediği tasarrufu yapabileceği zannına kapılmaktadır. Bireye ait zihnin algılamada bu kadar etkin olması, bireyde bulunan saldırganlık ve acımasızlık duygularını gerçek zannedip bunları tatmin edebilme imkânına sahip olduğu duygusu yaratmaktadır. Bu, bireyin dış dünyadaki herhangi bir canlıyı acı çekmeyen bir nesne gibi görmesine sebep olduğu için, birey diğer canlıların çektiği bütün acılara karşı kapalı hale gelmektedir ki bu da ondaki merhametsizliğin asıl sebebi olabilmektedir.[426]

Aynı sonuca sebep olan diğer bir etken de dış dünyanın tasarımsal kalıplar şeklinde bireye gelmesinin sonucu olarak bireyde "Ben varsaydığımda dış dünya vardır, varsaymadığımda yoktur." türünde bir algı oluşmaktadır. Yani birey dış

[425] Schopenhauer, **Philosopical Writings,** s. 15-16.
[426] Margrieta Beer, M.A., **Schopenhauer**, p. 41.

dünyayı zihin kalıplarına göre algılamakta ve dış dünyaya karşı istediğinde inkâr imkânı bile elde etmektedir. Bu bireyde dış dünya varlığının sadece kendi varlığına bağlı olduğu duygusu yaratmaktadır ki "Eğer ben varsam her şey vardır, ben yoksam hiçbir şey yoktur." diye özetlenebilen bir ifadeyle, bireyin kendini her şeyin merkezine koymasına neden olur. Bunun sonucu olarak da bireyde dış dünyanın sadece kendi varlığına hizmet etmesi gerektiği ve ihtiyaçlarını karşılayan bir malzeme deposu olduğu duygusunu yaratmaktadır. Böylece birey dış dünyaya karşı tavrını, sadece iç dünyasını yani acı ve mutluluklarını ön plana çıkaran bir yaklaşımla oluşturmaktadır. Birey dış dünyaya karşı sınırsız bir tasarruf hakkı elde ettiğini düşünerek, kendi dışındaki her şeyi iradesi doğrultusunda kullanma çabası içine girebilmektedir. Buna uymayan herhangi bir canlıya karşı da öfke duygusu oluşturarak gerekirse ona karşı her türlü acımazsıca davranışın içine girebilmektedir.[427]

Bireyde meydana gelen dış dünyadaki her unsurun ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirilmesi gerektiği fikri, bunu sağlayacak unsurların peşinde koşmayı zorunlu hale getirmektedir. Bireyin her türlü isteğini gerçekleştirmesinin yolunun güç ve iktidar olduğu gerçeğini fark ettiğinde onun için dış dünyadaki canlıların ne tür duygular taşıdığı ve çekeceği acıların boyutunun ne olduğunun bir önemi kalmaz. Çünkü dış dünyadaki her şey, zihninin yarattığı algılama nedeniyle kendisine sanal ve arızi görünmektedir. Bu nedenle onlara herhangi bir konuda hak vermesi veya onların çektiği acıları anlamaya çalışmasının neredeyse imkânı yoktur. Çünkü eğer böyle bir şeyin içerisine girerse birey kendi duygu dünyasının her şeyden önemli olduğu fikriyle çatışacaktır ki bu da onda yeni mutsuzluklar yaratacaktır.[428]

Buna bağlı olarak Schopenhauer Batı'da hayvanlara yönelik gösterilen acımasız davranışlar ve anlayışlar konusunda Batılıları eleştirmektedir. Batı kültüründe hayvanın acı çektiğini insanlara anlatacak ve bu konuda merhameti öğretecek bir değerler silsilesinin olmadığını düşünen Schopenhauer, bu nedenle Batının hayvanlara karşı doğu kültürüne nazaran çok geride olduğunu ifade etmektedir. Batıda insanlarla hayvanların aynı iradeden ortaya çıktığını gösteren bir bakışın olmaması hasebiyle oradaki insanların kendisiyle hayvanlar arasına

[427] Margrieta Beer, M.A., **a.g.e.,** p. 38.
[428] Margrieta Beer, M.A., **a.g.e**., p. 42.

kapatılamaz bir uçurum koyduğunu düşünmektedir. Oysa ona göre insanla hayvan arasında öyle birini diğerine her yönden hizmete amade hale getirecek temelde bir hiyerarşi yoktur. Oysa Batı düşüncesi insanın bencilliği üzerine kurulu olduğu için kendisiyle diğer canlılar arasında sürekli bir şekilde hiyerarşik bir üstünlük kurmakta ve o canlıların yaşadığı acıyı hissetmesi neredeyse imkânsız olmaktadır. Batı bunun fikrî altyapısını, kategorik ayrımlar yaparak diğer canlılara olan üstünlüğü yaklaşımıyla oluşturmaktadır.[429]

İradenin nesnelleşme sürecinde insan ve diğer canlılar arasında kategorik farklılıklar olduğunu Schopenhauer de savunmaktadır. İradenin fenomenal dünyada nesnelleşme sürecinde ilk basamak olarak mineraller dünyası daha sonrasında bitki dünyasının varlığını ifade etmektedir. Bitki dünyasının ardından hayvanlar dünyası ve ardından da irade kendisini en üst ve son olarak insanda nesnelleştirmektedir. İnsanlar arasında da iradenin nesnelleşme süreci noktasında kategorik ayrımlar gören Schopenhauer'e göre insanlar sanat ve felsefe kabiliyetine göre derecelendikleri için bazı insanların philister olarak nitelenmesi gerekmektedir. Schopenhauer'in düşünme ve sanatsal kaygıları olmayan ve hayatın anlamı peşinde koşmayan insanlara karşı aşırı derecede acımasız eleştirilerde bulunması, düşünüre ait kategorik ayrımların acımasızlığa neden olup olmadığı noktası tartışmaya açıktır. Çünkü iradenin nesnelleşme süreci, belli farklılıklar barındıran bir yapıya ve her varlığın aynı derecede iradeyi yansıtmadığı fikrine bağlı kılınmıştır. Her bireyin aynı derecede iradeyi kavramadığı düşünüldüğünde bunlar arasında ister istemez değer farklılıkları meydana gelmektedir.[430]

Schopenhauer'in düşüncesinde irade hem ahlâkî anlamda hem de sanatsal yönden metafizik bir değer taşıdığı için, kilit bir rol oynamaktadır. İradenin kavranması kişiyi fenomenal dünyanın çatışma alanlarından kurtararak diğer tüm varlıkları aynı potada görmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Schopenhauer fenomenal dünyadaki olgular arasında iradenin nesnelleşme sürecinde kategorik üstünlüklerin olduğunu ifade ediyor görünse de; bunların tümünün aynı iradenin nesnelleşme süreci olduğu yaklaşımı bir birlik duygusu oluşturmaktadır. Birey bu birlik algılayışı sayesinde fenomenal dünyanın yarattığı çatışmalar ve bunun sonucunda meydana

[429] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 111.
[430] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** s. 26.

gelen üstünlüklerin etkisinden kurtulmaktadır. Bu etkiden kurtulan birey zaman ve mekân kalıplarının yarattığı algılamadaki fenomenal farklılıkları ahlâkî anlamda ölçüt olarak görmeyip bütün canlıların aynı olduğu düşüncesini taşıyabilmektedir.[431]

B) VAR OLUŞTAN KAÇIŞ OLARAK AHLÂKÎ EYLEMLER

1) Ahlâkın Metafiziği Olarak Kendinde Varlığa Dönüş

Schopenhauer'e göre ahlâkî erdemlerin oluşmasını sağlayan metafizik unsur bireyin fenomenal dünyadan zihnini arındırıp her şeyin temelinde iradenin varlığını görmeyi başarmasıdır. Birey, herhangi bir canlıyla karşılaştığında kendisi ile onun arasında herhangi bir farklılık ve ayrılık görmüyor ve Budistler tarafından ifade edilen "Bu sensin" algılama düzeyine ulaşabiliyorsa, ahlâkî anlamda kötülüklerden arınıp erdemli olana ulaşmayı başarabilmiş demektir. Aksi takdirde doğuştan getirmiş olduğu iradenin etkisiyle ya bireysel ya da türsel varlığı için mücadele ederek yeryüzünde ızdırabın ve acının artmasına neden olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bireyin çevresini saran farklı objeleri gözlemlediği halde, bunların tümünün aynı iradeden geldiğini ve asıl itibariyle bu farklılaşmanın aldatma olduğunu ne şekilde kavrayacağı sorusu önemli hale gelmektedir.[432]

Ona göre bencilliğin asıl kaynağı, insanların diğer canlıları ve varlıkları kendisinden farklı görme ve bunun sonucu olarak da bunları kendi varlığı için bir tehdit olarak değerlendirmesinden kaynaklanır. Yani insanlar diğer varlıkları kendisinden farklı gördükçe, onlar hakkında bir tehdit algısına sürüklenmekte ve bunun sonucunda da rahata ve huzura kavuşabilmek için onlarla mücadele içerisine girmektedir. Bu mücadele sonucunda da beklentilerini gerçekleştiremediği için hem kendisine hem de diğer insanlara acı yaşatmaktadır. Ahlâkın amacı ise, insanların ve diğer bütün varlıkların asıl itibariyle aynı olduğu metafiziği sayesinde insanlar arasındaki anlamsız mücadeleyi bitirerek acı ve ızdıraba son vermektir.[433]

Schopenhauer, insanların bencil olmaları nedeniyle sadece kendilerine menfaat veren şeylerin peşinde koştuklarını bu nedenle de onlara herhangi bir

[431] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 231.
[432] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 45.
[433] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 30-31.

metafizik gerçeği öğretmenin oldukça zor olduğunu ifade etmektedir.[434] İnsanları ahlâkî tavırlara sevk etmenin oldukça zor olduğunun farkında olması Schopenhauer'i, bu tür erdemli tavırları ancak seçkin bir insan grubu tarafından sergilenebileceği iddiasına götürmüştür. Bu seçkin insanlar, iradenin nesnelleşme sürecinin bir parçası oldukları için bu seviyeye nasıl ulaştıklarına dair herhangi bir şey söylemek mümkün değildir. Yani Schopenhauer iradeyi fark edebilmiş insanların kendi çabalarından ziyade, doğuştan getirmiş oldukları seçkin yetenekler sayesinde bu dereceye yükseldiklerini düşünmektedir. Böyle olunca da iradeyi sanat veya felsefe yoluyla fark edememiş insanlara bunu öğretmenin nerdeyse imkânsız olduğu söylenebilir.[435]

Düşünür evren ve insana dair irade metafiziğini ortaya koyabilmek için daha önceki metafizikçiler gibi varlığın oluşumunda yeter neden ilişkisini zorunlu görme durumundadır. Gerçi Schopenhauer'in irade metafiziğinin diğer metafizikçilerin var oluş süreçleri noktasında daha esnek ve daha fazla insan iradesine açıklık verebilecek yönlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Fakat o da diğer metafizikçiler gibi varlığı ve var oluşu anlayabilmek için yeter neden ilişkisine başvurmak durumunda kalmıştır. Böyle olunca da irade ile var oluş arasındaki ilişki diğer metafizikçilerde olduğu gibi illet malul ilişkisi türünden bir ilişki şekline dönüşmektedir. Yani Schopenhauer yeter neden ilişkisini zorunlu gördüğü için fenomenal dünyada var olan her şeyi zorunlu olarak iradenin eylemleriyle ilişkili olarak değerlendirmektedir. Bu, insanın eylemlerinin kaynağı olarak da iradenin zorunlu etkisi olduğu düşüncesine kaynaklık ettiği için insanın eylemlerinde özgür olabilme ihtimalini sistem dışında bırakmıştır. Bu nedenle Schopenhauer'in ahlâk metafiziğine dair söylediği fikirler, süreci betimlemekten öteye geçemeyecek bir durum arz eder. İnsan eylemlerinin zorunlu kaynağı irade olunca insanın tercih etme imkânı ve yaşayabileceği zihinsel süreçleri belirleyebilme imkânı her halükarda kaybolmaktadır.[436]

Schopenhauer insanların ahlâkîleşme sürecinde sergiledikleri eylemlerin iki yönlü olduğu fikrine sahiptir. İnsan eylemlerinin bir yönü içgüdüsel olan cinsellik,

[434] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 99.
[435] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 57.
[436] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Evren,** s. 13.

beslenme ve korunma amaçlı olan eylemlerdir ki bunları Schopenhauer bencillik olarak ifade etmektedir. İnsan davranışlarının diğer yönü bireyin kendisini ve diğer canlı ve cansızları eşit bir varlık düzeyinde görmesini sağlayan ahlâk ve sanat türü çabalarına kaynaklık eden eylemlerdir ki bunları Schopenhauer insanın iradeyi her şeyden arınmış salt halini görme olarak ifade etmektedir. Bu iki eylem türünün doğası itibariyle, iradenin insan üzerindeki etkisi olduğunu söyleyen Schopenhauer, bu noktada insanın özgür eylemlerini görmezlikten gelme yerine bu iki eylem türü arasında gerilimin bulunduğunu ve bu açıdan insanın tercih noktasında olduğunu ifade etmesi mümkündü. Böylece insanın ahlâkî eylemlerinin bireye özgü bir iradeyle gerçekleştiği düşüncesi savunulabilir hale gelirdi. Gerçi bireye bu tür bir özgürlük sunulduğunda bunun metafizik anlamda iradenin nesnelleşme süreçlerine nasıl dâhil edileceğinin felsefî bir probleme dönüşeceği açıktır. Çünkü nesnelleşme süreçleri doğası itibariyle yeter neden ilişkisinin sonucunda zorunlu olarak meydana gelirler. Böyle olunca da yeter neden ilişkisine dayalı bir metafizikten insan özgürlüğünün ortaya çıkması epeyce zor görünmektedir. [437]

Batı felsefesinde de metafizik düşünürlerin geneli bireye özgürlük atfetmeye çok da sıcak bakmamaktadırlar. Çünkü metafizik, çoğunlukla yeter neden ilişki üzerinden analiz mantığına dayanmaktadır. Onlara göre evreni yöneten ilkelerin, aklın doğuştan getirdiği apriori bilgilere dayanması gerekir. İnsan aklının daha çok yeter neden kalıbı üzerinden her şeyi anlamaya çalıştığı düşünüldüğünde, metafizikçilerin insan özgürlüğüne neden olumsuz yaklaştıkları anlaşılabilir. Çünkü yeter neden ilişkisi üzerine kurulu bir evren algılamasında insan özgürlüğünün nasıl kanıtlanacağı önemli bir problem haline gelmektedir.[438]

Bu sorunun Schopenhauer'in, felsefesinde de yer işgal ettiğini görmek mümkündür. Bu nedenle de Schopenhauer insan eylemlerinin zorunlu olarak irade tarafından belirlendiğini düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in düşüncesinde insanın özgürce yaptıklarında ilke belirleme çabasının olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bundan ziyade iradenin nesnelleşme basamağının en üst noktasını temsil eden insana ait eylemleri anlamanın ve insana ait hangi eylemin iradeyi gerçekten kavramaya uygun olduğunun Schopenhauer düşüncesinde ön plana

[437] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 34.
[438] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 44.

çıktığı ifade edilebilir. Schopenhauer insan eylemlerinin insanı ve evreni anlamada anahtar bir role sahip olduğu düşüncesini taşıdığı için felsefesinin temel noktalarını ahlâk ve metafizik olarak belirlemiştir. Bunun sonucu olarak da insan, eylemleri vasıtasıyla evrende var olana kaynaklık eden şeye ulaşma çabası içerisinde olmuştur. Ona göre insanda vasıtasız bir şekilde kendini bilme imkânı vardır ki buna kendinde bilme diyebiliriz. Burası, Schopenhauer'in kendinde varlığı kanıtlama imkânı elde ettiği nokta olmuştur.[439]

Yunan felsefe geleneği Sofistler'e kadar, evrenin arkesini ya da her objeye kaynaklık eden şeyi genel itibariyle dış olgularda aramışlardır. Fakat sofistlerin başlatmış olduğu şüpheye dayalı eleştiri geleneği bu çabanın artık hakikat arayışına karşılık gelemediği fikrine kaynaklık etmiştir. Sokrates, Sofistler'in insan diline ve bakış farklılığına dayalı eleştirilerine karşılık olarak hakikati insan aklı veya zihninde aramaya başlamıştır. Bununla birlikte gerek Aristo gerekse de daha sonra gelen filozofların geneli metafiziğe dayanak noktası olacak şeyin, insan zihni olduğu noktasında hem fikirdirler. Bu nedenle Schopenhauer, felsefe geleneğinin bir temsilcisi olması hasebiyle iradenin metafizik olarak kanıtlanmasında, insanın kendisini aracısız olarak tecrübe etmesini kullanmıştır.[440]

Schopenhauer özneye ait bu nokta üzerinden iradeyi kanıtladıktan sonra insan dışındaki bütün varlıkları da buna dâhil etmiş ve böylece her şey iradenin zorunlu bir nesnelleşmesi haline gelmiştir. Schopenhauer bu tespitinden sonra bireyin iradeyi, ahlâkî ve sanatsal anlamda nasıl tecrübe edeceği üzerinde durarak ahlâk düşüncesi oluşturmaya çalışmıştır. Gerçi Schopenhauer'e göre bunu ancak dâhiler ve azizler başarabilmektedir. Dâhiler iradenin kendilerine verdiği üstün yetenekler vasıtasıyla iradenin var oluşa kaynaklık eden ideaları kavramaktadırlar. Bu ideaları kavrayan dâhi, her şeyin temelinde var olan iradenin farkına vararak kendini fenomenal dünyanın bireyselleşme ilkesinin sonucunda meydana gelen mücadeleden kurtarmaktadır. Yani fenomenal dünyaya ait algı kalıplarından sıyrılarak saf bir algı

[439] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Evren,** s. 47-48.
[440] Günten Zöller, **Schopenhauer on The Self,** edited by Christopher Janaway, Cambrıdge uni. Press, New York, 1999, p. 19.

düzeyine gelen birey, iradenin algılanmasının önünde engel olan şeylerden sıyrılarak fenomenal dünyaya ait olanın ötesini görebilmeyi başarabilmektedir.[441]

Azizler ise, iradenin etkisiyle var olan içgüdüsel isteklerin peşinde gidildiğinde yaşanan acıların farkına vararak fenomenal dünyanın ötesine bakmayı başarabilmektedirler. Fenomenal dünyaya ait olan unsurları talep eden bireyin hem kendisine hem de çevresine verdiği acıyı gören bireyin merhamet duygusuyla bundan kurtulma isteği iradenin tecrübesini zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca birey fenomenal dünyaya ait olanı istediğinde sürekli bir aldanma yaşamaktadır. Fenomenal dünyanın bu aldatıcı özelliği sebebiyle gerçek olmadığı fikrinin zorunlu olarak dikkate alınması gerekir ki, bu da bireyde görüngü dünyasının ötesinde olanı tespit etme ihtiyacı doğurmaktadır. Böylece birey aldatıcı ve ızdırap verici şeylerden kurtulup sonu olmayan isteklerden irade anlayışı sayesinde kurtulabilmektedir.[442]

2) Var Oluşla İlişkili Ahlâkî Eylemler

Schopenhauer ahlâkî anlamda hakikate ulaşabilmenin yolu olarak, Budacılar gibi büyük günahlarla başlamanın önemli olduğunu vurgular. Bunun sebebi ise, erdemlerin bu büyük günahların olmayışı sonucunda doğal olarak meydana gelmesidir. Bu yaklaşım, Schopenhauer'in doğası itibariyle insanın bencil olduğu ve yaşamın sürekli bir şekilde acı ve ızdırap barındırdığı düşüncesiyle uyumlu görünmektedir. Çünkü ona göre evrene ve insana dair hakikate ulaşmanın yolu insanı anlamaktan geçer. Ahlâka dair hakikatlere de yaşamın kötülük ve ızdırap dolu olduğu gerçeğinden yola çıkılarak ulaşılabilir. O, yaşamın kötülük ve bunun sonucunda da ızdıraplarla dolu olduğu gerçeği dikkate alınmazsa insanın hakikat anlamında kendini aldatmaktan başka bir şey başaramayacağını ve bu nedenle de insana dair olguların anlaşılamayacağını savunmaktadır.[443]

Schopenhauer ahlâkî erdemlerin, bir din adamının ifade şekli olan vaaz tarzında sunulmasının bir değer taşımadığını da ifade etmektedir. Ahlâkî erdemlerin bireyler tarafından uygulanıp yaşanabilmesi için felsefî bir tarzda sunulması gerekir ki böylece birey bunun hakikat anlamında bir değerinin olduğunu fark edebilsin ve uygulanmaya değer olduğu düşüncesine ulaşabilsin. Aksi takdirde insanlar ahlâkî

[441] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 9.
[442] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 85.
[443] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 21.

eylemleri yaşama geçirmekte sorunlar yaşar ve böylece insana ve evrene dair hakikatler noktasında herhangi bir yaklaşıma da sahip olamazlar. Bu anlamda Schopenhauer dinlerin insanlara ahlâkî değerleri sunma tarzını eleştirmektedir. Ona göre dinler insanları körü körüne bir itaate sürüklemek ve olabildiğine az düşünebilecekleri bir noktada tutabilmek için öğretilerine uygun olan ahlâkî erdemleri öğüt ve vaaz şeklinde sunmuştur. Bu da bireylerin herhangi bir konuyla ilgili olarak derinlikli bir bakış elde etmelerine engel olmuş ve böylece de insanlar felsefeden ve sanattan olabildiğince uzak kalmışlardır.[444]

Schopenhauer, ahlâkî anlayışın insanlar üzerinde etkisinin olabilmesi için hayatın gerçeklerine uygun ve hakikat özelliğine sahip olması gerektiğini vurgularken aynı zamanda ahlâkî erdemlerin üzerine bina edilecek gerçeklerin de özel bir öneminin olması gerektiğini savunmuştur. Asıl itibariyle Schopenhauer'in hedefi ahlâkî erdemlerin kendisine dayandığı metafizik bir arka planı sağlamak ve bunun sonucunda da bireylerin hem insanı hem de evreni anlayabilecekleri felsefî bir bilince ulaşmasını sağlamaktır.[445] Yoksa insanlar evren ve insan hakkında yüzeysel bir fikre sahip olmaktadır ki bu da onların kendi eylemlerini iradenin etkisinden kurtararak elde edebilecekleri erdemliliğe ulaşmalarını zorlaştırmaktadır. Çünkü insanlar ahlâkî erdemlere ancak kendilerinde doğuştan var olan iradenin etkisi olan bencillik ve cinsellik duygularından kurtularak ulaşabilirler. İnsanın iradeyi tanıması ve onun dışındaki her şeyi tasarım olarak algılayabilmesi metafiziğin sağlayacağı görü sayesinde mümkün olabilmektedir.[446]

Bu sebeple Schopenhauer Kant'ın ahlâk anlayışına temel olan maksimleri de eleştirmektedir. Ona göre "melisin-malısın" türündeki ahlâkî ifadelerin bireye felsefî bir bakış sağlamaması nedeniyle de ahlâkî eylem üretebilecek güç ve imkâna sahip değildir. Çünkü bunların insan eylemlerine dair herhangi bir yaklaşım içermediği gibi, bunun ne tür bir hakikate tekabül ettiğine dair de herhangi bir noktayı aydınlatmamaktadır. Durum böyle olunca, dinlerde var olan öğüt anlayışına benzer bir durum da Kant'ın maksimleri için de geçerlidir. Bu nedenle de Schopenhauer

[444] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 65.
[445] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics,** p. 259.
[446] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 67.

Kant'ın maksimlerini Hz. Musa'nın Tur Dağında vahiy olarak aldığı ve İsrailoğullarına iletmiş olduğu "On Emre" benzetir.[447]

Schopenhauer, gerek felsefî ve dini anlayışlar bağlamında sistemleştirilmiş, gerekse de toplumda yaygın olan bazı ahlâkî erdemleri değerlendirmeye tabi tutarak bunlarla ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır. Ona göre belirlenecek ahlâkî erdemlerin aklın vasıfları olarak tespit edilmesi yerine, iradeye ait nitelemeler olarak belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü ona göre insan eylemlerinin asıl belirleyeni akıl değildir. Bunun yerine, insana ait tavır ve tutumların iradeden kaynaklanması hasebiyle ahlâkî davranışın kaynağının zorunlu olarak irade olması gerektiği açıktır. Ahlâkî eylemlere aklı asıl kaynak görmek, iradenin göz ardı edilmesine sebep olacaktır ki, bu durumda doğru bir erdem listesi oluşturma imkânı kalmayacaktır. Buna sebep olarak, iradenin aklı yönetmesinden dolayı aklın ikincil bir yapıda olması gösterilebilir.[448]

Schopenhauer, Platon'un ortaya koyduğu adalet, itidal, şecaat ve hikmet içerikli erdem sıralamasını eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre iradenin bir özelliği olmaması hasebiyle hikmetin erdem sayılması mümkün değildir. Bunun sebebi ise hikmetin, iradenin yönlendirmesine bağlı olan aklın bir özelliği olmasıdır. Söz konusu şecaat olduğunda da bu hasletin her zaman erdem sayılması mümkün değildir. Schopenhauer'e göre şecaat, bazen en büyük çirkinliklere sebep olabilecek bir özellik olması nedeniyle, bunun erdem sayılmaması noktasını özellikle vurgular. Çünkü bazı gayrı ahlâkî durumların meydana gelmesine de şecaat sebep olabilmektedir. Ayrıca, şecaatin Schopenhauer'in felsefesi açısından da erdem sayılmasının önünde başka engeller de bulunmaktadır. Şecaat bireyin gerektiğinde inandığı veya sevdiği bazı şeyler uğruna hayatından vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Böyle bir durum, bireyin kendi varlığını her şeyden üstün tuttuğu anlayışına dayalı Schopenhauer felsefesi açısından izahı zor görünmektedir. Birey tasarım ve irade özelliği sebebiyle çevresindeki her şeyi kendi bireysel beklentilerine karşılık gelecek şekilde görmektedir. Bu nedenle de bireyin her şeyden üstün tuttuğu varlığını başka bir şey için feda edebileceği varsayımına dayalı olan şecaat özelliği,

[447] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 14.
[448] Schopenhauer, **The World as Wıll and İdea,** p. 212.

bireyin kendi varlığını her şeyden üstün tuttuğu kabulü dikkate alındığında, ikna edici gelmez.[449]

Schopenhauer tamahın (cimrilik) kötü sayılmasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre cimri kişi hayatın ızdıraplarla dolu olduğunu bildiğinden buna karşı hazırlık yapmaktadır. Böylece mal toplarken çektiği sıkıntılardan dolayı da bir süre sonra rahata kavuşmaktadır. Oysa savurgan kişi çoğunlukla başkasına ait olanı harcamakta ve aşırı derecede zevk ve eğlencenin peşine düşerek kendisini buna sürükleyen iradeyi de onaylamış olmaktadır. Çünkü irade bireyin cinsellik dâhil diğer bütün zevklerinin peşinden koşmasını sağlayarak fenomenal dünyanın özelliği olan tasarımsal dünyayı salt gerçek kabul etmesini sağlamaktadır. Böylece bireyselleşme ilkesinin sonucu olarak hayat, sadece zevk ve acı sarkacında gidip gelerek bireyler arası mücadeleye dönüşmektedir. Oysa tamah sayesinde bir nebze de olsa birey kendini hayatın zevklerine salıvermekten alıkoyarak ızdıraplarının farkına varmakta; böylece de hayatın kendisine sunduğuna, doğasından gelen bir tepkiyle cevap vermemektedir.[450]

Schopenhauer'e göre cimrinin savurganlık yapana karşı üstünlüğü, hayatın o anda yaşanan zevkle sınırlı olmadığı ve süreç içerisinde de mevcut zevkin ızdırapla yer değiştirebileceğini görmesinden kaynaklanmaktadır. Yani cimri kişi hayatın zevkle sınırlı olmadığını, bilakis acı ve ızdırabın zevkten daha fazla mevcut olduğunu bilmesi hasebiyle, bir nebze de olsa iradeyi inkâr etmeye yakın bir durum arz etmektedir. Savurganlık ise bireyin yaşamda zevke kapılması ve böylece de her türlü sanatsal ve ahlâkî çabadan vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Yani birey tasarım dünyasına hapsolmakta ve irade dünyasıyla tüm bağlarını koparark sanat ve felsefî bir dünyaya kapısını kapatmaktadır. Bu nedenle de iradeye ulaşıp tasarımsal dünyanın ötesini görme imkânını yitirmektedir.[451]

Schopenhauer'in cimriye dair ortaya koyduğu düşüncelerinde bu vasfı taşıyan bireylerin hayata dair fikrilerini her yönüyle tarttıktan sonra, buna dair fikirlerini oluşturup oluşturmadığı noktası belirsiz görünmektedir. Schopenaheur intihar eden insanları felsefesi açısından anlamlandırmaya çalışırken ölümü seçen bireyin yaşamı

[449] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 22.
[450] Schopenhauer, **The Essays of Schopenhauer**, p. 10-11.
[451] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 26.

inkâr etmediğini; bilakis hayatın yaşattığı ızdıraplardan kaçmak amacıyla böyle bir yola başvurduğunu iddia etmesi nedeniyle, intihar edenin iradeyi inkâr etmekle nitelenemeyeceğini söylemektedir.[452] Ona göre intihar eden birey, hayata ölüm aracığıyla bakmayı denemektedir. Fakat hayatı anlamayı sağlayan bilincin, varlığını yok eden intiharın sonucunda bu konuda herhangi bir hakikate ulaşması mümkün görünmemektedir. Yani birey ızdıraptan her yönüyle soyutlanmış bir durumu arzulamakta ve böylece de iradeyi kavrayabileceğini zannetmektedir. Aksine iradeyi kavramanın yolu bu ızdırapların yaşanarak, buna kaynaklık eden asıl şeyi kavramakla mümkün olabilmektedir. Yoksa hayatın ızdrabından kendini kurtaracağını zannettiği ölümün buna çare olması mümkün değildir. Bunun sebebi ise, iradeyi kavramayı sağlayacak olan nesnelleşmenin en üst basamağı olan bilincin kaybolması ve algılama imkânının yok olmasıdır. İrade kendini algılayabilen bilinç sayesinde fark edebilmekte ve böylece çıktığı varlık ve ızdırap sürecini sona erdirebilmektedir.[453]

İntihar olayında da Schopenhauer felsefesi açısından açıklanması zor durumların olduğunu fark etmek mümkündür. Schopenhauer'e göre iradeyi onaylayan bireyin genel özelliği, hayatında iradenin yaratmış olduğu hayallerin peşinden koşarak zevk tutsağı haline gelmiş olmasıdır. Bencilliğin temel ilkesi, bireyin varlığını diğer bütün canlıların varlığından ayırmasına sebep olan bireyselleşmeyken ve bunun sonucunda da diğer canlılarla kendi yaşamını ve zevkini sürekli kılmak için mücadeleye girmiş olmasına rağmen bireyin savunması gereken yaşamını nasıl feda edebildiği açık değildir. Aynı zamanda Schopenhauer, bunu iradenin onaylanması olarak da değerlendirebilmektedir. Oysa bireyin bireyselleşme ilkesine uygun bir şekilde varlığını devam ettirme mücadelesi vererek canına acı verecek olan ölümü göze almaması gerekmektedir. Buna rağmen intihar eden birey hem diğer canlılarla yaşadığı kavgayı bir tarafa bırakmakta, hem de acıyı ve ızdırabın en büyüğü olan ölümü göze alarak hayatına son verebilmektedir.[454] Bir de Schopenhauer'in ölümü insan yaşamı için olabilecek en büyük kötülük ve ızdırap kaynağı olarak gördüğü göz önüne alındığında, hayatı onaylayan birinin bunu nasıl isteyebileceğini onun felsefesi

[452] Schopenhauer, **On the Suffering of The World**, p. 54.
[453] Rasanen, **Schopenhauer and Kant's Transcendental Idealism**, p. 76-77.
[454] Schopenhauer, "**On Suicide" German Classic**, p. 99.

açısından anlamlandırmak zor görünmektedir. Çünkü hayat mücadelesinin amacı, kendini ve türünün devamını garanti altına alarak acı ve ızdıraptan olabildiğine uzak kalmaya çalışmaktır.[455]

Bu nedenle hayata karşı ölümü tercih edebilecek kadar ileri giden biri eğer hala hayatı onaylıyorsa, cimrinin iradeyi yadsıdığını söylemek de mantıklı görünmemektedir. Çünkü cimri hayatının devamlılığını sağlayan unsurları kullanmayı bırakıp onları idealize edecek düzeyde fetişleştirmektedir. Yani cimri kişi doğada mevcut olan maddî unsurları hayatının devamı için kullanma yerine onları sanki iradenin bizzat kendisiymiş algısıyla hareket ederek iradeyi fenomenal dünyanın en alt düzeyine hapsetmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde cimri kişinin savurganın ulaştığı düzeye ulaşıp ulaşamadığı bile açık değildir. Çünkü en azından savurgan kişi mücadelenin doğasına uygun bir şekilde daha alttaki nesnelleşme unsurunu kendi yaşamı için kullanarak iradenin hedefine ulaşmasına destek olmaktadır. Cimri ise iradenin nesnelleşme sürecini tersine çevirerek objektifleşmenin en üst basamağı olan insanı, en alt basamak olan fizikselliğe kurban etmektedir. Bu açıdan bakıldığında cimri, sürecin, iradenin kavranması olan sanat ve ahlâkla tamamlanması boyutunu bozmakta ve bunun imkânını da yok etmektedir.[456]

Schopenhauer'in eleştirdiği ahlâkî ilkelerden biri de Kant'ın savunmuş olduğu insan vakarıdır. Kant insan vakarını ahlâkın temel unsuru görerek insanların davranış ve tutumlarının bunun üzerinden belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Kant'a göre insan hiçbir şey için aracı unsur haline getirilerek, insanın değerinin düşürülmemesi gerekir. Çünkü doğada ahlâkî ilke koymaya uygun aklî otonomluğu barındıran tek varlık insandır. İnsan ancak doğanın nedenselliğine karşı durarak ondan ayrı bir şekilde bazı davranış ilkeleri geliştirebilir. İnsan sahip olduğu aklî yapı sayesinde değişime karşı durarak kendine ait bazı temel ahlâkî maksimlere sahip olabildiği için yeryüzünde eşsiz bir yere sahip olabilmektedir. Bu nedenle insanın bu özelliklere sahip bir varlık olarak görülmesi gerekmekte ve herhangi bir amaç için aracı haline getirilmemesi gerekmektedir. Eğer insan doğadaki herhangi bir obje gibi aracılaştırılırsa ahlâkın kaynağı olan aklî otonomluğunun bir önemi kalmayacağı için insanın maksim üretemez bir duruma geleceği söylenebilir. İnsanın bu özelliğinin

[455] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 78-79.
[456] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 15.

temelinde sahip olduğu vakar duygusu gelmektedir. Bu özellik sayesinde kendini diğer canlılardan farklılaştırmakta ve kendisi haricindeki diğer canlıları amaçları için araçsallaştırabilmektedir.[457]

Kant insanın metafiziği bilebilme imkânına sahip olmadığını iddia ederek insanın kendisini kayıtlı hissedebileceği hem ahlâkî anlamda hem de rasyonel anlamda bütün bağlardan kurtulmasını sağlamıştır. İnsan bilgi ve ahlâkî anlamda metafizikten arındırıldığında meydana gelen boşluk insanın hem ahlâkî anlamda sahip olduğu otonomluğu hem de epistemolojik anlamda insan aklının sahip olduğu kategoriler sayesinde doldurulmaktadır. Böyle olunca da insan, doğada aklı haricinde kendisini sınırlayacak herhangi varlık kalmadığı için artık hayatında ahlâkî ve epistemolojik olarak salt insan vakarına dayanma ihtiyacı duymaktadır. Kant'ın insana otonomluğu atfetmesi, evrende bulunan diğer canlılara karşı abartılı bir kibre yol açması nedeniyle Schopenhauer'in felsefesinde var olan diğer canlılara merhametle yaklaşma imkânı kaybolur.[458]

Schopenhauer insan yaşamını, ızdırabın tükenmezliği ve iradenin var olma isteğine dair yaklaşımı üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle olunca da insan bir taraftan yaşama gelmiş olmanın acısını yaşamakta diğer bir taraftan da iradenin istekleri altında otonom özelliğine de sahip olamamaktadır. Bu özelliklere sahip bir varlığın vakarından bahsetmenin anlamsızlığını vurgulayan Schopenhauer çevremize baktığımızda bu kadar acıyla yüz yüze kalmış olan insan hakkında nasıl olup da vakarlı olduğu düşüncesine sahip olunabileceğini sormaktadır. İnsanın doğar doğmaz sahip olduğu bilinç nedeniyle tekrar bilinçsizliğe dönmek istediği dikkate alındığında, kendisine otonomluk kazandıran akla karşı bile tam bir istek içerisinde olmadığı görülmektedir. Ayrıca yaşamın insanların en çok korktuğu ölüme doğru sürekli bir şekilde sürüklendiği bilindiğinde insanın vakarından bahsetmenin mümkün olamayacağı açıktır.[459]

Schopenhauer'in, insanı iradenin en üst nesnelleşme basamağı olarak değerlendirdiği dikkate alındığında vakar konusunda söylediklerinden yola çıkarak insana değer vermediğini söylemek doğru değildir. Schopenhauer, hakikatin

[457] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 15.
[458] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 14.
[459] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 16.

anlaşılmasını, insanın bilinmesini sağlayan ahlâkî gerçeklerin takdir edilmesine bağlayarak insana değer verdiğini ortaya koymuştur. Fakat insanın kalkıp da kendisini evrendeki her şeyin temel ölçütü olarak görecek kadar büyük bir kibre kapılmasını da doğru bulmamaktadır. Çünkü insan kibre sahip olduğunda, iradeyi kavrama çabasından vazgeçmekte ve böylece de diğer varlıklar arasındaki bilişsel mesafesini artırarak acımasızlaşmaktadır. Bunun sonucunda da diğer canlılara acımasızca yaklaşabilmekte ve hayatı daha da yaşanmaz hale getirebilmektedir.[460]

Schopenhauer'in ahlâk anlayışı, gerek insan yaşamı gerekse de diğer canlıların yaşamında iradenin tükenmez isteklerinin bir sonucu olarak ızdırapla dolu olduğunu ve insanın bunu da ancak diğer varlıklarla aynı iradenin birer parçası olduğunu fark edebildiğinde yenebileceğine dayanmaktadır. Bu nedenle insanın hayatı olumlamasına neden olacak, ya da kendini diğer varlıklardan ayırmasına neden olacak herhangi bir yaklaşımı doğru bulmamaktadır. Ona göre böyle bir yaklaşım insanın ve diğer canlıların ızdırabını artırmaktan başka bir sonuç doğurmamaktadır. Bu durumda insan vakarını hakikat derecesinde savunmanın haklı bir tarafının kalmayacağı ortadadır. Bu vakarın insanı ahlâkî davranışlar sergilemeye değil de, diğer canlılara karşı acımasızlığa götürdüğü açıktır. Bunun yerine insanın yaşamı olumlamasına değil de onu acılardan ve isteklerden kurtarmayı sağlayan iradeyi inkâra götürecek felsefî bir yaklaşıma ihtiyaç vardır.[461]

Schopenhauer ahlâkî erdemlerden olan adalet ilkesi ile ilgili fikirlerinde merhamet anlayışına yakın bir tavır sergilemektedir. Ona göre insan benliğinde nasıl kendini ve kendi türünü sevme duygusu mevcutsa aynı şekilde bu iki erdemi sağlayan insan sevgisi de mevcuttur. Yani bu iki erdemin kaynağının da asıl itibariyle insan bilinci ve doğası olduğu söylenebilir. Schopenhauer bu yaklaşımıyla bencillik kadar özgeciliğin de insan fıtratından kaynaklandığını ve bu nedenle de insan eylemlerinin bu erdemlere uygun husule gelmesinin herhangi bir zorlama içermediğini göstermektedir. Gerçi o, bilince ilk gelen fikrin genel itibariyle kötülük içeren eylemler olduğunu ifade etse de, hemen ardından erdemli bir davranışa kaynaklık edecek bir düşüncenin de bilinçte belirdiğini ve kişinin diğer insanlara acı yaşatmasına engel olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer'in iyi ve erdemli

[460] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 15.
[461] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 14.

insanların varlığını, kötü ve bencil insanların varlığı gibi, gözlemlerine dayandırdığı açıktır. Ayrıca bunları çevresinde görmüş olduğu bazı yaşanmış olaylarla ilişkilendirmektedir. İnsanların diğer canlılara beklenmedik iyilikler yaptığını; yaşanan birçok olaydan bildiğimizi ileri süren Schopenhauer'e göre çevremizde sadece kötülerin var olduğunu savunmak doğru değildir.[462]

Schopenhauer, bireyde var olan adalet duygusunun genel itibariyle diğer insanlara acı durumlar yaşatma duygusuna ve yaptığı kötü fiilden sonra yaşayacağı duygulara dair bir tasavvurdan kaynaklandığını ifade etmektedir. Birey sadece o anda yaşadığı kıskançlık ve öfke gibi zarar verici duyguları tatmin etmek yerine kendisinde bulunan insan sevgisi ve sonradan yaşayacağı pişmanlığı dikkate alarak hareket eder ve acı verecek eylemi yapmaktan kurtulur. Yani kendi doğasından gelen özgeci tavır sayesinde kötü ve acı verici eylemlerden vazgeçer.[463]

Schopenhauer'in adaletle ilgili sahip olduğu diğer bir yaklaşım da adaletin asıl itibariyle menfi bir içerik taşıdığı ve bu nedenle de diğer erdemlerden bir nebze de olsa farklılaştığı gerçeğine dayalıdır. Adaletin olumlu bir şey yapmaktan ziyade, olumsuz bir eylemi yapmaktan kaçınmak olduğunu ifade eden Schopenhauer'e göre devletin görevi asıl itibariyle insanları birbirine haksızlık yapmaktan alıkoymaktır. Bu nedenle de devletin varoluş amacı insanların bencil davranışlarına karşı diğer insanları korumaktır. Devlette var olan hukukun amacı insanları erdemli davranışa yöneltmek yerine birbirlerine zarar verecek eylemler yapmaktan onları alıkoymaktır. Çünkü insanlar doğası itibariyle bencil oldukları için birbirilerinin mallarını kıskanırlar ve bu nedenle de diğer insanların mallarına ve canlarına kast edebilecek eylemlere girişebilirler. İşte bu nedenle de devletlerin amacının, insanların bunu yapmasını engelleyerek kötü şeyler oluşmasını sağlayan unsurlarla mücadele etme olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Schopenhauer'e göre adalet insanlara acı yaşatacak veya zarar verecek herhangi bir şeyden uzak kalınarak insanlara haksızlık yapılmamasıdır.[464]

---

[462] Schopenhauer, **Merhamet,** s. 77.
[463] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 216-217.
[464] Schopenhauer **Merhamet,** s. 80.

IV. BÖLÜM TEİSTİK DÜŞÜNCE VE AHLÂK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA SCHOPENHAUER DÜŞÜNCESİ

A) DIN FELSEFESI BAĞLAMINDA TANRI VE İRADE

Tek Tanrılı dinlerin Tanrı algılamalarında karşılaştıkları en önemli problem, bu dinlerin Tanrının bir yönden yaratılmış herhangi bir varlığa benzemediği konusunda müntesiplerini uyarması, diğer bir yönden de insani algılamalar dünyasına Tanrı bilincinin sunulmasında insanların sahip olduğu bazı araçları kullanma zorunluluğunun olması diye ifade edilebilir.[465] İnsanın algı dünyasında sahip olduğu özellikler nedeniyle sınırsız ve sonsuz bir Tanrının madde dünyasıyla nasıl bir ilişkisinin olduğunu algılaması kolay görünmemektedir. Ama aynı zamanda Tanrı inancının insan yaşamını etkileyebilmesi için de insan algısına denk düşecek şekilde tanımlanması gerekmektedir. Tanrı inancı eğer bu şekilde insanlara sunulmazsa hem insanın maddî kazanç elde etmesini sağlayan çalışmadan vazgeçip kendini tamamen felsefeye ve sanata adaması zorunlu hale geleceği için, ihtiyaçlarını karşılaması imkânsız hale gelmesi sebebiyle doğuracağı sıkıntılar açısından, hem de madde dünyasıyla olan bütün zihinsel ve ruhsal bağlardan kopması gerekecektir ki, bunların insanlık için imkânını tartışmak doğru görünmemektedir. Bu açıdan insanların fizik dünya ile olan zorunlu ilişkileri sınırsız özellikleri olan bir Tanrıyı sıfatlarıyla algılamalarını imkânsız hale getirmektedir.[466] Bunun sebebi olarak da insanın algı kalıplarının, fiziksel olanın etkisi altında olması gösterilebilir.

Teistik dinler Tanrı inancını insanların yaşamını yönlendirebilecek düzeyde insanların algı dünyalarına sunabilmek için Tanrıya bazı sıfatlar atfetmişlerdir. Bu dinler sıfatları antropomorfik bir tarzda insanların anlayabileceği ve hayatlarını etkileyebilecek şekilde ifade edilmiştir ki, Tanrı inancının sıradan insanın hayatı üzerinde etkiler sağlamasına imkân elde edebilsin. Gerçi Tanrının bu şekilde algılanması sıradan insanın düşünebileceğinden daha derin düşünebilen filozoflar açısından tutarlı bir Tanrı perspektifine ulaşmada sıkıntı yaratmıştır. Fakat tek Tanrılı dinlerin genel amacı kitlelerin büyük bir kısmının kurtuluşa ulaşmasını sağlamak, bu mümkün değilse en azından dünya üzerinde yaşanabilecek muhtemel kötülüğün en

[465] Turan Koç, **Din Dili**, Rey Yay., Kayseri, 1995, s. 50.
[466] Koç, **a.g.e.,** s. 65.

asgari düzeye inmesini sağlayarak yeryüzünde Tanrıya ibadet edilme imkânını her zaman canlı tutabilmektir. Bir de tek Tanrılı dinlerin tarihi etkileme ve tarihe müdahale etme imkânlarının Tanrıya atfedilen bazı sembolik atıflar sayesinde mümkün olduğu da ifade edilmelidir.[467]

Tek Tanrılı dinler bireye sundukları Tanrı algılaması sayesinde bireyin zihinsel ilerlemesine imkân yaratırlar. Tanrı bireyin basit dünyasına inerek onunla dost olur ve bu şekilde onun algılama dünyasını şekillendirip onun kendi gerçekliğini biraz da olsa algılaması için onu yönlendirir. Böylece kişinin Tanrıyla kendi düzleminde basit de olsa kurduğu bu ilişki onu daha üst algılamalara yükseltir ki böylece Tanrı hem bulunduğu seviyeden insanların algılamayacağı tarzda kendini sunarak insanların taşıyamayacakları zihinsel yükleri yüklememiş, hem de ağır gelecek yüke karşı insanların göstereceği umursamazlık tavrı yüzünden kötülüğe saplanıp kalmalarını engellemiş olur. Tanrı bu şekilde bireyin algı basitliğine inerek bireyi kendisini iyi bir şekilde algılayabilecek noktaya çıkmasını sağlamaktadır. Gerçi bu bazen İsrailoğulları'nda olduğu gibi Tanrıyı bütün gücüyle kendi uluslarının hizmetinde görmeye götürecek sapmalara neden olsa da asıl itibariyle amaç, insanın algı seviyesini yükseltmek ve insanın yaşamını Tanrıyı algılamasına imkân sağlayacak şekilde düzenlemektir.[468]

Tanrının insana ait zihinsel araçlarla sunulmasının olumlu sonuçları olduğu gibi bireyde algı dünyasını değiştirme ve geliştirme konusunda gösterilen direnç nedeniyle din mensuplarında Tanrı algılaması bazen basit düzeyde de kalabilmektedir. Birey, Tanrıya dair söylenen teşbih ifadelerini gerçek sanıp Tanrıyı kendi algı düzlemine hapsederek ya da insanın zihinsel kapasitesinin sıradanlığına uygun ve bu sıradanlığı aşamayan bir Tanrı idesi üreterek onda saplanıp kalabilmektedir. Bu nedenle tek Tanrılı dinler Tanrıyı şahıs gibi göstermekle sonsuz ve her şeyi kuşatan bir güç olarak da sunmaktadırlar ki bununla bireyin antropomorfik özellikte bir Tanrı idesine saplanmasına engel olmayı amaçlamaktadırlar. Tek Tanrılı dinlerdeki sonsuz Tanrı düşüncesiyle antropomorfik ifadeler içeren Tanrı düşüncesi arasındaki gerilim dindar insanın düşüncesini kışkırtmakta ve böylece dini düşüncenin gelişmesi için uygun diyalektik bir yapının

[467] Frıthjof, Schoun, **İslam ve Ezeli Hikmet**, çev. Şahbeddin Yalçın, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 25.
[468] Şaban Ali, Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus Yay., Ankara, 2005, s. 220.

oluşmasını sağlamaktadır. Böylece bireyde dini düşüncenin gelişmesi sağlandığı gibi, buna bağlı olarak da dini duygunun gerçeklik zeminini artırdığı için hikmet dolu bir yapı kazandırmaktadır.

Tanrı hakkında herhangi bir algı sahibi olmayan insanlara Tanrıyı anlatmanın bir yönden gerekli oluşu, diğer yönden de Tanrıyı herhangi bir teşbihe başvurmadan sıradan insanın günlük yaşamla sınırlı dünyasına anlatabilmenin imkânsızlığıyla yüz yüze kalan tek Tanrılı dinlerin, bu konuda en düşük algı düzeyine sahip insanı da görmezlikten gelmeyerek, onun hayatında da Tanrıya dair bazı motifler oluşturabilmek için böyle bir dile başvurma gereğini duymuş oldukları açıktır. Bu sebeple teistik dinlerdeki Tanrı insanlarla konuşan, onları işiten, gören ve bilen bir şahıslaştırma tarzıyla sunularak insanların yaşamında birebir muhatap oldukları bir bilinç olarak sunulmuştur. Bu bilinç, sonsuz ve sınırsız olduğu gibi, mekan ve zamanda kendi kuluyla iletişime geçen ve onun hayatına kader tarzı bir düzenle yön veren, onu hayatında başıboş bırakmayan ve sürekli bir şekilde kendisiyle kalbi bir yakınlık oluşması için bireyi değer açısından sınayıp zihinsel olarak ilerlemesine imkân sağlayan bir Tanrı algılaması şeklinde sunulmuştur. [469]

Bunun en açık örneği İsrailoğullarına yönelik Tanrının İbrahim'le başlayan süreçte sürekli bir şekilde peygamberler vasıtasıyla onların hayatlarına yön vermeye çalışmasında görülebilmektedir.[470] Tanrı burada hem kuluyla birlikte bir ahitleşmeye girmekte hem de buna uygun davranmadığında onu ölmeden önce yeryüzünde yaşarken cezalandırabilmektedir.[471] Tanrı sadece yaratmayla insan yaşamına müdahale etmeyip bilakis insanın hayatına vahiy yoluyla müdahale ederek gerek toplumsal düzeyde gerekse de bireysel planda insanları eğitmektedir. Tanrı insanlarla sözleşmenin durumuna göre öfkelenmekte veya memnuniyetini bildirmektedir. Buna benzer bir süreç de Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde gerçekleşmektedir.[472] Tanrı burada peygamberiyle hareket etmekte, ona stratejiler vermekte ve peygamberine inanmayan insanlarla bazı tartışmalara girmekte; hatta iddialaşmaktadır. Bu şekilde Tanrı, kendine inanan bir toplum oluşturmakta ve bu oluşturduğu toplum sayesinde de yeryüzünde kendi adına bir düzenin oluşmasına

[469] Düzgün, **a.g.e.,** s. 234.
[470] Rafaella Pettazzoni, **Tanrıya Dair,** çev. Fuat Aydın, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 30.
[471] Birant Esinoğlu, **Dinlerin Gizemi,** Ceylan Yay., İstanbul, 1996, s. 78.
[472] Deepak Chopra, **Tanrıyı Tanımak**, çev. Semih Koç, Inklap Yay., İstanbul, 2003, s. 55.

imkân sağlamaktadır. Yoksa insanlar kendi ihtiyaçlarının peşine düşerek buna uygun düzenler ve devlet yapılanmalarına başvuracak ve bu da yeryüzünde ya sürekli devam eden bir iktidar kavgası ya da Hz. Musa döneminde olduğu gibi birinin diğerini köleleştirdiği bir düzen oluşacaktır ki, bu durumda Tanrının gerçekten anlaşılmasına imkân bırakmayacaktır. Bu nedenle tarih süreci boyunca insanlığın ulaştığı karışık toplumsal yapılar ve daha ileri düzey hukuk yapılarının kaynağında Tanrının bireyle ve toplumla girdiği şahsi ilişkilerin olduğu söylenebilir. Böylece insanlar maddî dünyanın isteklerinin ötesine bakabilmeyi Tanrının onlarla girdiği birebir ilişkinin yarattığı etkiyle başarabilmişlerdir. Tanrının bu şekilde insanlarla girdiği ilişki onlarda farklı bir özgüvene de kaynaklık etmiştir ki neredeyse bütün teistik dinler insana doğada ayrı bir değer vererek kişinin hayatı kurgulamasına imkân verecek benliğe sahip olmasını sağlamıştır.[473]

Buna karşın Schopenhauer, iradeyi ya saf bilinç yoluyla ya da ahlâkî olarak algılayabilme derecesine gelemedikleri için sıradan insanları eleştiriye tabi tutmaktadır.[474] İnsanların, sadece fiziksel ihtiyaçlarını karşılama ya da bir konuda menfaat elde etmeye yönelik çalıştıkları için felsefe ve sanat noktasında herhangi bir yeteneklerinin olmadığını ve aklî olarak basit düzeyde algılayabildiklerini ifade eden Schopenhauer, sırf dâhilerin ve azizlerin bu yaşama anlam kattıklarını; bunun dışındakilerin ise herhangi bir değerlerinin olmadığını, bunun sonucu olarak da sıradan insanları azizlerin ve dâhilerin varlığı için yaşama geldiklerini savunmaktadır. Oysa teistik dinler, hakikatleri insanların anlayabilecekleri ve bunun üzerinden bazı ahlâkî erdemlere sahip olabilecekleri noktasında sıradan insanları da dikkate alır. Dinler, sıradan insanın hayatına da hakikatin girmesini sağlayarak onların azizlere ve dâhilere saygılarını artırır. Böylece onlar ne kadar bencillikleriyle ön plana çıksalar bile onların da derin hakikatlere karşı saygıları oluşur. Eğer dinler sıradan insanları bencillikleriyle baş başa bırakmış olsaydı, yeryüzünde oluşacak olumsuz şartlar seçkin insanların da yaşamasına imkân vermeyecekti ki bu nedenle azizlerin yaşadığı manastırlara saldırıp onları talan etme ihtimalleri olabilirdi. Ayrıca tek Tanrılı dinler, bu insanların hayatına mecazi yolarlla da olsa hakikati bir nebze sunarak bu insanların adalet ve hukukla tanışmasına vesile olmuştur ki bu da

[473] Şaban Ali, Düzgün, **Allah, Tabiat ve Tarih**, s. 238-239
[474] Schopenhauer, **German Classics " on Genious**", p. 64.

yeryüzünde daha az kötülüğün yaşandığı bir dünyanın oluşmasına neden olmuştur. Aksi durumda ne dâhilerin ne de azizlerin yaşayabileceği ortamlar oluşurdu ki bu durum hem sanatın hem de ileri derece erdemli insanların ortaya çıkmasını imkânsızlaştırırdı.[475]

Bir de Schopenhauer, felsefenin ve sanatın çoğunlukla boş zamanın meşguliyetleri olduğunu ve maddî olarak yeterli derecede imkân sahibi olamayanların böyle zamanlara sahip olamayacağını özellikle ifade etmektedir.[476] Sıradan insanların yaşamlarını devam ettirebilmek için sürekli bir şekilde çalışmaya ihtiyaç duyduğu bir ortamda, onların sanatta ve felsefede şaheser ortaya koyabilecek yeteneklere sahip olmalarını beklemek çok da mantıklı görünmemektedir. Kendisine miras kalmadığı sürece ihtiyaçlarını sağlayabilmek için günün büyük bir kısmını çalışmakla geçiren ve kalan kısmını da tekrar çalışabilmek için dinlenmekle geçiren insanların böyle işlerle meşgul olup insanlığa ufuk açıcı ürünler sunmasını beklemek mantıklı görünmemektedir. Schopenhauer, felsefî ve sanatsal ürünleri insanların can sıkıntısından kurtulmak için ortaya koydukları ürünler olarak değerlendirmektedir. Fakat sıradan insanların birçoğu boş zamana neredeyse çok az sahip olmaktadır. Tabi ki şunu da göz ardı etmemek gerekir ki hayatın idamesi için çalışmayıp günü can sıkıntısından kurtulmak için boşa zayi eden birçok insan da mevcuttur. Bu insanlar hakikate dair bir şeyler elde etme peşinde koşacakları yerde zamanlarını boşa harcayacak oyun oynamaktadırlar. Schopenhauer'in bu tür insanlara yönelik eleştirisini, önde gelen erdemin merhamet olduğu yaklaşımından dolayı acımasız eleştiriler sergilemek yerine, insanların zihinsel olarak eksiklikle malül olabileceği noktasındaki yaklaşımını bunlara karşı da ifade etmesi gerekirdi. Ona göre herhangi bir insanda, diğer bir bireyin maruz kaldığı problemler nedeniyle ona karşı acımasız bir yaklaşım ve aşağılama bulunmamalıdır. Fakat söz konusu felsefe ve sanat üretmek olunca o, insanların zihinsel olarak bazı kusurlarla malül olabileceğini unutmaktadır. Bilakis onları sert bir şekilde eleştirmektedir. Oysa ahlâkî düşüncesini temellendirdiği merhamet ilkesi gereğince, bu tür insanlara karşı da merhametli olması gerekirdi.[477]

---

[475] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, s. 17.
[476] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 20.
[477] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine,** s. 15.

Schopenhauer'in ahlâk ilkesine göre bütün insanlar var oluş ızdırabı içerisinde mutsuz olmaktadırlar.[478] Varlıklı olduklarında can sıkıntısıyla, yokluk içerisinde iken de ihtiyaçların tazyiki altında sürekli ızdırap içerisinde kıvranmaktadırlar.[479] Schopenhauer'in ahlâk anlayışı, insanların temelde aynı iradenin yansımaları olduğunu görmeleri ve bu nedenle diğer insanlarla aralarında bir özdeşlik bağı kurarak ortak acıyı hissetmeleri gerektiği fikrine dayalıdır. Böylece birey, insanlara karşı acımasız tavırlardan vazgeçerek merhamet etmeyi öğrenecek ve onlara katı davranmaktan vazgeçebilecektir. Oysa Schopenhauer, söz konusu Hegel ve sıradan insanlar olunca, aşırı acımasız ve hakarete varacak yaklaşımlar sergilemektedir ki, bu her insana merhamet gösterilmesi gerektiği ilkesine uygun düşmemektedir. Ayrıca kadınlar söz konusu olduğunda Schopenaheur, onların sahip olduğu doğal yapıyı normal karşılayıp, onlara karşı da insanlığa çektiği acılardan dolayı gösterilmesi gerektiğini düşündüğü insaf ilkesine göre tavır sergileyebilirdi. Hayvanlara karşı gösterdiği insaf ölçülerini bazı insanlar söz konusu olduğunda neden böyle bir katı tavra dönüştürdüğünün anlaşılması zor görünmektedir.[480]

Schopenhauer'e göre fenomenal dünya tasarımsal algı kalıpları içerisinde oluşa gelmektedir. Fenomenal dünyanın algı kalıplarının zaman, mekan ve nedensellik olduğunu ifade eden Schopenhauer, doğada meydana gelen her şeyin bu kalıplara uygun husule geldiğini düşünmektedir.[481] Bu kalıpların dışına çıkan her şey kendinde varlık alanına aittir ki burada tasarım kalıplarının hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle Schopenhauer insan davranışlarının da fenomenal dünyada herhangi bir unsur gibi yeter neden kalıbına uygun bir şekilde meydana geldiğini, bu nedenle insan davranışlarında özgürlükten bahsedilemeyeceğini özellikle vurgulamaktadır.[482] Ona göre insanın sergilediği davranışlar, karakterinin bir sonucudur. Karakter de iradeden gelen bir özellik olduğu için, insanın bu anlamda da özgür olamayacağı aşikârdır. İnsanın bir yönünün fenomenal dünyanın algı kalıpları tarafından, diğer yönünün de irade tarafından belirlendiği iddiası, insanın özgür olamayacağı gerçeğine götürüyorsa Schopenhauer'in diğer insanlara ait davranışları yargılama

[478] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, s. 25.
[479] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 17.
[480] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine**, s. 16.
[481] Schopenhauer, **German Classics " The World as Wıll and İdea",** p. 17.
[482] Schopenhauer, **Parerga ve Paralipomena,** s. 273.

hakkının olamayacağı tartışmasızdır. Schopenhauer dâhiliğin insanın kendi çabasının ürünü olmadığını doğanın kendisine bahşettiği bir özellik olduğunu özellikle vurgulamaktadır. İnsanlara ait yeteneklerin doğa tarafından bahşedildiği düşünülüyorsa insanın sahip olduğu kabiliyet noktasında kınanması doğru değildir. Bu nedenle Schopenhauer'in, sahip olduğu felsefenin genel eğilime göre insanların sahip olduğu zihinsel yetersizlikler veya felsefeye ve sanata yeterli derecede ilgi göstermemeleri noktasında kınayıcı bir tavır sergilememesi gerekirdi. Bilakis onlardaki sıradanlığın kendi suçları olmadığı düşüncesi nedeniyle ya da içinde oldukları ızdırap dolu dünya nedeniyle onlara karşı daha insaflı bir tavır sergilemesi gerekirdi.[483]

Bu nedenle, teistik dinlerin sıradan insana daha insaflı davrandığı, hakikati onların düzeyine uygun bir şekilde sunduğundan anlaşılabilir. Tek Tanrılı dinler insanların düzeyi ne olursa olsun onların seviyesine uygun şekilde hakikatle tanışmaları gerektiğini ifade etmekte ve buna uygun davranmaktadır. Bu, tek Tanrılı dinlerin her türlü insana daha merhametli davrandıklarının açık bir delili olarak değerlendirilebilir. Çünkü kurtuluş öğretisi kesinlikle belli bir grupla sınırlı değildir. Bilakis gerekirse bütün insanlığa ulaştırılması gereken bir kurtuluş reçetesi olarak kendi öğretilerini değerlendirip seçkin veya sıradan farkı gözetmeden bütün insanları kucaklamaktadırlar. Buna karşın gerek mistik öğretiler, gerekse de felsefî öğretiler doğaları gereği daima seçkinci olmak durumunda kalmışlardır. Bu durum belli bir grup üzerinde derin bir etki yaratmışsa da çoğunlukla diğer insanlar bundan mahrum kalmıştır. Gerçi tek Tanrılı dinlerin genel itibariyle evrensel öğütlere sahip olmasının doğurduğu bazı sıkıntılar olmuştur. Schopenhauer, tek Tanrılı dinlerin Tanrısı diğer Tanrılara karşı kıskanç bir tavır sergilediğinden kendi din mensuplarını diğer Tanrılı dinlerin mensuplarına saldırtmış olduğunu ifade etmektedir.[484] Oysa bunun, Tanrının emrinden daha çok, o din mensuplarının dinlerine ait hakikat öğretisini yaymak görüntüsü altında iktidar amaçlı saldırılar olduğu söylenebilir.

Schopenhauer teistik dinlerin içerisinde öğretisine en yakın din olarak Hıristiyanlığı görmektedir. Hıristiyanlık'taki düşüş anlayışı ve insanların doğuştan suçlu olduğu teolojisi Schopenhauer için hakikate en yakın düşüncelerden biridir.

[483] Schopenhauer, **The Essays of Schopenhauer**, p. 6.
[484] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 110.

Buna mukabil Schopenhauer tek Tanrılı dinleri eleştirirken dinlerin sebep olduğu acılar bağlamında en fazla bu din mensuplarının sebep olduğu acılardan bahsetmektedir.[485] Hıristiyanlığın ürettiği acıların en büyük sebebi düşüş teolojisi ve bunu sonucunda İsa'nın insanlığı kurtarmak için yeryüzüne inip kurban olmasının sonucunda oluşan ruhbanlık olduğu söylenebilir. İnsanlığın doğuştan getirdiği günah ve bunun kurtuluşunun ancak kilise vasıtasıyla olabileceği, aynı zamanda İsa'nın Tanrının oğlu olduğu ve bunun üzerinden Tanrıya ait yetkilerin kilise tarafından kullanılabileceği teolojisi Ortaçağda kötülüklere en çok kaynaklık eden dinin Hıristiyanlık olmasına sebep olmuştur. Hıristiyanlık oluşturduğu teoloji sayesinde toplum üzerinde tartışılmaz bir iktidar yaratmış ve bunun sayesinde insanlara bu acıları yaşatmıştır. Hıristiyanlık bu tür acıları, insanın doğuştan kötü olduğu ve acı çekmek için yeryüzüne gönderildiği yaklaşımına kaynaklık eden ve Schopenhauer'in de en çok tasdik ettiği asli günah düşüncesi sayesinde yaşatmıştır. Yani hayatın kötü olduğu ve her yerin acılarla dolu olduğu düşüncesi Hristiyanlık'ta hem inanç açısından hem de kurumsal yapılar açısından karanlık bir yapı oluşturmuştur ki böylece din mensupları veya adamlarının elinden insanların acı çekmesine neden olmuştur.[486]

Hıristiyanlık'taki bu durum, Schopenhauer'in iradenin kör ve bilinçsiz olduğu ve bu nedenle gerçekleşen objektifleşmenin kötülük içerdiğini bilmenin evrenin hakikatini anlamada çok önem arz ettiğine yönelik yaklaşımını da sorunlu hale getirmektedir. Çünkü evrenin iyi olmayan bir irade tarafından husule geldiği düşüncesi insanların daha fazla acıya kaynaklık etmelerine sebep olmuştur. Bu da evrenin hakikatini bilmede kötümser bir yaklaşımın anlamlı olmadığını göstermektedir. Tek Tanrılı dinlerde olan evrenin ve insanın asli olarak iyi olduğu fikri insan sevgisine daha fazla kaynaklık edebileceğini göstermektedir.[487]

Teistik dinlerde bireyin Tanrıyla birebir ilişkisinin olabileceği inancının, bireye güçlü bir öznellik duygusu verdiği de söylenebilir.[488] Mesela felsefenin, sanatın ve teknolojinin yoğun bir şekilde tek Tanrılı dinlerin olduğu bölgelerdeki insanlar tarafından üretilmiş olmasını tesadüf diye değerlendirmek imkânsızdır.

[485] Daha geniş bilgi için bkz. Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, 7-16.
[486] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 37.
[487] Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, s. 22.
[488] Matthew Alper, **Tanrı Yolculuğu,** çev. Özge Akbulut, Kalemus Yay., İstanbul, 2008, s. 89.

Teistik dinlerdeki Tanrıyla bireyin karşılaşması kişiye güçlü bir birey olma duygusu kazandırdığı gibi, doğaya özne olma özelliğini de kazandırdığı söylenebilir. Gerçi modern anlamdaki öznelliği, dinlerin çok da arzuladığı bir durum değildir. Dinler bireyin özne oluşunu daha çok ahlâkî anlamda veya eşyayı kullanırken ilahi buyruklara uygun bir şekilde davranmayı tavsiye etmiş olmalarına rağmen bu duygu daha sonra kendini Tanrının yerine koymaya götürecek kadar kibirli bir tavra da dönüşmüştür. Teistik dinlerde Tanrıyla bireyin muhataplığının sonucu olarak öznelliğini Tanrının adına kullanma tavsiyesi yapılırken modern dünyanın ise insanın öznelliğini kendi adına kullanmaya başladığı söylenebilir. Modern dönemde Tanrının benliğiyle kendi benliğinin gücünü keşfeden insanın Tanrıdan vazgeçmesi, post modern bir eleştiriye kapı aralamıştır. Bunun sonucunda modern bireyin öznelliği eleştiriyle yüz yüze kaldı ki bu öznelliğinin Tanrı olmaksızın hakikat adına herhangi bir şey barındıramayacak durumda olduğunu ortaya koymuştur. Bu da benliğinin tehlike altında girmesine neden olmuştur ki, bu nedenle Tanrıdan vazgeçen insanlığın öznelliğinin risk altına gireceği söylenebilir.[489]

Teistik dinlerde insanın Tanrıyla birebir muhataplığının insanların benliklerini keşfetmesine de imkân sunduğu söylenebilir. Fakat bu durum insanlığın Tanrıdan da vazgeçerek kendi benlik gücünü devam ettirebileceği anlamına gelmez. Böylece teistik dinlerdeki bireyin Tanrıyla muhataplığı, yeryüzünü Tanrının değerlerine uygun inşa etmesi için insanda bir benlik gelişimine katkı sağlamış olduğu söylenebilir. Fakat eğer Tanrı sadece kendi kudretinin sonsuzluğuyla ya da mekânı ve zamanı aşan boyutuyla insana kendini sunsaydı, insanın tarihte olumlu anlamda bir öznellik kurması mümkün olmayacaktı. Bu nedenle tek Tanrılı dinler Allah'ın evrende kendisiyle birebir dostluk edeceği ve bazen var oluşsal anlamda onunla konuşabileceği bir insan benliğinin oluşmasına katkı sağlamışlardır.[490]

Schopenhauer teistik Tanrı inancını felsefî olarak tatmin edici bulmadığı için kabule yanaşmaz. Ona göre putperestlik nasıl evrenin bir kısmını şahıslaştırıp Tanrıya dönüştürmekse, tek Tanrı inancı da evrenin tümünü şahıslaştırıp

[489] Ali Ayten, "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi***,* S. 29, İstanbul, 2005, s. 187.
[490] Ayten, **a.g.d.,** s. 188.

Tanrılaştırmaktır.[491] O, tek Tanrı inancının etiğe de sanata da kaynaklık etmesinin mümkün olmadığını düşünür. Bununla beraber Schopenhauer evreni anlamada Kant'tan kendinde varlık ve fenomenal dünya ayrımını alır ve irade düşüncesine felsefî zemin teşkil edecek şekilde kullanır. Ona göre fenomenal dünya insanın idrak süreçlerine açık olduğu için tasarımın kalıplarına uygun bir şekilde bilinme imkânını kendinde barındırır. Fakat söz konusu irade olunca fenomenal dünyayı sınırlandırmış olan algı kalıpları olan zaman ve mekânın etki alanının dışına çıkılır. Bu nedenle tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi direk bir şekilde zamana ve mekâna müdahale edebilen bir Tanrı inancı imkânsızdır. Çünkü eğer böyle bir durum olmuş olsaydı kendinde varlık alanı da zamana ve mekana dâhil olmuş olurdu ki bu da aklın tasarım alanını numenal alana kadar genişletirdi. Böylece kendinde varlık da bireyselleşme ilkesi nedeniyle farklılaşan ve fenomenal dünyadaki herhangi bir unsur haline gelirdi. Bu da evrenin açıklanmasına imkân veren irade anlayışı açısından içinden çıkılmaz bir durum yaratırdı. Bu iradenin var olmasına kaynaklık edecek başka bir varlığın kabulünü gerektirir ki bu durum iradeyi içinden çıkılmaz bir nedensellik zincirine mahkûm ederdi. Schopenhauer'e göre bu sebeple tek Tanrılı dinlerdeki Tanrı tasavvuru evrenin açıklanmasında yetersiz kalmaktadır.[492]

Schopenhauer Tanrının anlaşılmasında vahiy sürecinin de yeterli bir imkân vermediği düşüncesini taşımaktadır. Çünkü ona göre iradenin bilinmesi ya sanat vasıtasıyla bilincin saf bakışa ulaşması ya da etikte veya felsefede olduğu gibi insanın kendini vasıtasız bilmesi yoluyla iradeyi keşfetmesi sonucu mümkün olur. Yani birey kendisiyle diğer insanlar arasındaki maya perdesini ancak saf algı derecesine ulaştı mı veya kendindeki diğer canlılarla aynılığı gösteren iradeyi fark etti mi ona ulaşmayı başarabilmektedir. Vahiy Tanrıyı fenomenal alana taşıma özelliğine sahip olduğı için Tanrıyı diğer unsurlar gibi bir olguya dönüştürmektedir. Bu da irade olarak ya da kendinde varlık olarak Tanrının algılamasının önünde bir engel olmaktadır.[493]

Schopenhauer, iradeyi tanımlarken onu salt bir var olma isteği olarak tanımlamaktadır. Yani minerallerin dünyasından başlayarak da insana kadar yükselen

[491] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 176.
[492] Schopenhauer, **The World as Wıll and İdea,** p. 27.
[493] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 122.

var oluş hiyerarşisinin tümünü iradenin objektifleşme süreci olarak görmektedir. Bu objektifleşme sürecinin dinamiğini sağlayan temel özellik de bu unsurlar arasındaki bitmez tükenmez var olma mücadelesidir. Bu mücadele insanın var olmasına kaynaklık ettiği gibi insani düzlemde de varlığını devam ettirmektedir. İrade olgular arasındaki çatışmaya kaynaklık ettiği gibi insanların arasındaki çatışmaya da imkân sağlamaktadır. Bu çatışma insanın bireyselleşme sürecini derinleştirdiği için yeryüzünde insana dair çekilen acıların sebebi olmaktadır. Schopenhauer her şeyi iradenin objektifleşmesi olarak gördüğü gibi insanın bu süreçten kurtulmasının da ancak iradenin tutsaklığından yine iradenin anlaşılması ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Yani insanın ister sanatsal süreci, ister ahlâkî süreci olsun asıl amacı iradenin, insanın bireyselliğine yansıması olan bencillikten yine iradenin saf halini algılamaya ya da iradenin objektifleşme süreci olan idealların kavrama düzeyine yükselebilmektir.[494]

Schopenhauer'in irade düşüncesinde, bu nokta ile ilgili olarak çözümü zor bir durumun ortaya çıktığını görmek mümkündür. Nasıl olabiliyor da irade bir taraftan evrendeki acılara ve kötülüklere bitmez tükenmez var olma isteğiyle kaynaklık etmekteyken diğer bir taraftan da sanat veya ahlâk vasıtasıyla bu acılardan kurtulma imkânını sunabildiğinin anlaşılması gerekmektedir. Schopenhauer için tek Tanrılı dinlerde Tanrının fenomenal dünyaya müdahalesi ne kadar çelişki barındıran bir durumsa Schopenhauer'in hem acı veren hem de kurtaran irade anlayışı da bir o kadar içinden çıkılmaz bir durum arz etmektedir. Schopenhauer'in, iradenin bilinmek istediğine yönelik tespitinin de bu sorunu çözmek için yeterli olamayacağı açıktır. Çünkü Ona göre irade bilinçsiz ve kör bir istek olarak var olmaktadır. Bilinçsiz ve kör bir isteğin süreci algılayan bir varlığa kadar dönüşmesi ve sonucunda felsefe ve sanat gibi derin algılama tarzlarıyla anlaşılabilen algı düzeylerini üretebilmesi imkânsız görünmektedir. Bu nedenle irade kendisi bilinçsiz olduğu halde ama kendisinin bilinmesi için son derece akıllı bir varlık olan insanı objektifleşme sürecinde meydana getirebileceğini düşünmek tartışmaya açık görünmektedir.[495]

Schopenhauer'in felsefî olarak karşılaştığı bu sorunun iki farklı irade düşüncesi olmaksızın çözülmesi mümkün görünmemektedir. Bir taraftan evreni var

[494] Schopenhauer, **The World as Will and İdea**, p. 34.
[495] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 10.

eden, diğer bir taraftan da ona müdahale eden bir irade anlayışı zorunlu görünmektedir. Bu durum iradeyi, tasarım dünyasına ait bireyselleşme ilkesinin içine dâhil etmek olacaktır ki bu da iradenin zaman ve mekan alanına dâhil edilmesine sebep olacaktır. İradenin mekân ve zamana bağımlı kılınması Schopenhauer felsefesi açısından bir yıkım olacağı da aşikârdır. Bu nedenle tek Tanrılı dinlerdeki şeytan figürünü bu dinler için kötülük sorununun çözülmesinde daha iyi bir imkân sağladığı söylenebilir. Çünkü evrendeki acıların ve kötülüklerin kaynağı ile bundan kurtuluşun ya da ahlâkî anlamda ilerlemenin farklı bir kaynakla ilişkilendirilerek çözülebileceği ortadadır. Yani iradeyi hem acıların ve kötülüklerin kaynağı hem de sanatın, felsefenin ve etiğin kaynağı olarak görmenin tutarlı bir açıklaması zor görünmektedir.[496]

Schopenhauer iradenin özgür olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Gerçi bilinçsiz bir varlığın nasıl özgür olduğu meselesi tartışmaya açık bir noktadır. Bu nedenle Schopenhauer'deki özgürlük anlayışının sınırlanmamış olma anlamında bir özgürlük olduğu söylenebilir. Bireyde özgürlüğün olamayacağını; çünkü her şeyin doğasının ve karakterinin iradeden geldiğini ve insanın da bu doğal yapısının özüne uygun davranmak zorunda olduğunu söyleyen Schopenhauer, söz konusu irade olduğunda sırf onun özgür olmakla nitelenebileceğini ifade etmektedir. Oysa iradenin doğasının salt kör ve bilinçsiz bir isteme olduğunu düşünen Schopenhauer, onun da kendi doğasına uygun davranma anlamında özgür olamayacağını söylemesi gerekmektedir. Çünkü irade de doğasında bulunan salt isteme özelliğine uygun bir şekilde sürekli var olma durumundadır. İnsanın da doğasında bulunana göre davranma özelliği onun özgür olmadığına delil oluyorsa, iradenin ne şekilde özgür olmakla nitelenebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Eğer insanın doğası iradeden gelen bir özellikten dolayı özgür değilse, buna karşın iradenin özgürlüğü doğasını belirleyen başka bir varlığın olmadığı noktasıysa, bu sorun izah edilebilir bir duruma kavuşmaktadır. Buna rağmen irade de kendi doğasına aykırı davranabilme özelliğine sahip değildir. Özgürlük özden gelen bir baskıya karşı çıkamama olarak anlaşılırsa iradeyle insan arasında çok da büyük bir farkın olmadığı söylenebilir.[497]

---

[496] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 23.
[497] Schopenhauer, **The Two Fundamental Problems of Ethics**, p. 113.

Schopenhauer, insan bilincinin iradeye ait nesnelleşme unsurlarından biri olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle akıl veya bilinç iradeye göre ikincil bir durumda olup iradenin eylemleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. İrade, kendini bilme sürecinde aklı ve bilinci üretir ki kendisinin ürettiği var oluş ızdırabından kurtulabilsin. İrade asıl itibariyle kör bir yapıda olmasına rağmen bilinebilmek ve ızdıraptan kurtulabilmek için insanın bilincini nasıl olup da meydana getirebildiğinin açığa kavuşturulması gerekir. Diğer bir sorun da iradenin, kendisi için ikincil durumunda olan bilinç sayesinde nasılda kendini bilebilme seviyesine ulaşabildiği noktasıdır. Schopenhauer, iradenin insana yansımasını en bariz şekilde neslin ve kendi varlığının devamını sağlamak için ortaya koyduğu bencil duygularda görmektedir. Sürekli bir şekilde insanın etik ve sanat anlamında büyük işler başarabilmesinin ancak içindeki bencil duygulardan arınarak mümkün olacağını ifade eden düşünür, bencillikten kurtulmayı da ancak insanın saf algı durumuna geçmesini sağlayan bilincin fenomenal dünyadan kopuşu olduğunu da ifade etmektedir. Schopenhauer bu sıkıntılı ve çözülmez felsefî noktaları genellikle iradenin kendisiyle mücadelesi veya iradenin kendine yönelik mücadelesi şeklinde yaklaşımlarla çözmeye çalışmaktadır. O zaman, bunun zorunlu sonucu iradenin de kendi içerisinde parçalanması; bir tarafı fenomenal dünya ile ilişkili diğer tarafı da kendinde varlığı olan bir irade durumu yaratır ki, bunun Schopenhauer'in felsefesi açısından içinden çıkılmaz problemler yaratacağı açıktır. Aynı zamanda bu parçalanma insanda da bencil isteklere kaynaklık eden iradeyle ondan kurtulmak isteyen bilince kaynaklık eden iki tür irade anlayışı ortaya koyar ki bunun felsefî olarak savunulması zordur.[498]

Kant'ın herhangi bir metafizik yaklaşımın veya izahın her halükarda antinomiler içereceğine yönelik eleştirisi Schopenhauer'in ortaya koyduğu irade anlayışında da haklılık payının olduğunu gösterebilir. Evrene ve insana dair her türlü oluş durumunu izah edecek metafizik bir kavramsallaştırma, ister istemez paradoksal bir durumu içereceği, Schopenhauer'in metafiziksel bir izah olan irade anlayışında da görülmektedir.[499] Fakat söz konusu teistik dinlerin Tanrı anlayışları olduğunda Schopenahuer tutarlılık noktasında bu anlayışları sert bir eleştiriye tabi tutmaktadır.

[498] Schopenhauer, **The World as Wıll and İdea**, s. 107.
[499] Mehmet Emin Erişigil, **Kant ve Felsefesi**, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 109.

Mümkün evrenler teorisine yaptığı eleştiride, Tanrının imkânı da yaratan olduğu noktasından bu yaklaşımı tutarlı görmeyip bu teorinin meseleyi izahtan uzak olduğunu ifade etmektedir.[500] Oysa Schopenhauer, kendi felsefesinde iradenin bir taraftan bireyde bencilliğe kaynaklık ederken diğer bir taraftan da ahlâkî ve sanatsal ilerlemeye de zihinsel olarak kaynaklık ettiğini tutarlıymış gibi savunabilmektedir.

Schopenhauer iradenin eylemlerine bir amaç atfetmenin mümkün olmadığını ve objektifleşme sürecinin bilinçli olmadığını özellikle ifade etmektedir. Ona göre irade salt bir var olma isteğinden meydana gelen tükenmez bir kaynaktır. Bu yaklaşımına rağmen Schopenhauer, eserlerinde evrendeki düzenin bazı yönler açısından dengeli bir yapı içerdiğini ve iradenin kendini bilmesini sağlayan insan unsurunun meydana gelmesini iradenin kendini bilme isteği olarak nitelendirmesi sürecin hedefi olan ve bilinçli bir yapıda olduğuna dair imalar içermektedir. İradenin bilinçsiz ve amaçsız olduğu fikri ve bu sürecin insanda meydana gelen acıları yok edecek en üst objektifleşme basamağıyla tamamlanması çok da ikna edici görünmemektedir. İradenin en altta mineraller düzeyinde daha üst düzeyde bitkilerde ve bir üstte hayvanlarda, en üstte de insanda kendini objektifleştirdiğini iddia etmek ve bununla birlikte iradenin bu süreci objektifleştirme aşamalarında çatışma tarzıyla oluşturduğu fikrini bilinçsizlikle tutarlı hale getirmek imkânsız görünmektedir. Oysa teistik dinler evrendeki süreçleri Tanrının gayeli ve bilinçli yaratma süreçlerinin bir parçası olarak görürler. Bu nedenle de bu tür problemlerin açıklanmasında daha aklî ve mantıksal yolların kullanımı mümkün hale gelir.[501]

B) KÖTÜLÜK PROBLEMI VE SCHOPENHAUER'DE KÖTÜMSERLIK

Teistik dinlerin tutarlı bir dünya görüşü sunmada karşılaştıkları en büyük sorunlardan biri olan kötülük problemi, Tanrıya rağmen kötülüklerin nasıl olup da var olabildiği noktasında düğümlenir. Tek Tanrılı dinlerde Tanrı dışında hiçbir varlık ezeli olarak kabul edilemez. Tanrının dışında bütün varlıklar önceleri yokken daha sonra Tanrının iradesi tarafından yaratılmış varlıklar olarak görülür. Tanrının iradesi yaratma söz konusu olduğunda herhangi bir sınırlamaya tabi olmaksızın mutlak anlamda sınırsızdır. Yaratılan insan veya varlık Tanrının bu sınırsız iradesiyle

[500] Schopenhauer, **Philosopical Writings**, s. 37.
[501] Schpenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Evren,** s. 59.

belirlenmiş ve evrendeki düzen her yönüyle bu güç ve irade tarafından meydana getiriliyorken, bu yaratılan varlığın yapacağı kötülükler veya evrende meydana gelen acıların Tanrıyla herhangi bir anlamda ilişkisinin olup olmadığı önemli bir sorun haline gelmektedir. Schopenhauer'e göre eğer Tanrı kötü bir varlık olarak kabul edilecekse, tartışılacak bir problem kalmayacaktır. Oysa tek Tanrılı dinlerde olduğu gibi hem sonsuz güç sahibi hem de sonsuz hikmet ve iyilik sahibi bir Tanrı olarak mütalaa edilecekse o zaman bunu tutarlı bir şekilde izah etmek imkânsız olmaktadır.[502]

Kötülük probleminin sadece teolojinin konusu olduğu ya da sadece dinlerin çözmesi gereken bir problem olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü felsefe de dinler gibi var oluşun sırrını çözme ya da evreni rasyonel idelere uygun kavrama çabasında olduğu için Tanrı düşüncesine başvurmaktadır. Platon'dan başlayıp son dönem düşünürlere kadar öne çıkmış filozofların geneli ya evreni salt iyi nitelemesine tabi tuttuğu için Tanrı düşüncesine bağlı olarak, varlığı ve oluşu rasyonel tarzda kavramaya çalışan ya da buna karşı evrenin rasyonel bir yapıda olmadığını iddia etmelerinden dolayı evrenin kötülük barındırdığını düşünenlerden oluşmaktadır. Rasyonalist düşünürler evreni aklî formlara göre algılama taraftarı oldukları için zorunlu olarak evrenin iyi olduğu fikrini savunmak durumunda kalmışlardır. Aksi durumda evrenin aklî formlara uygun anlaşılabileceğini savunmak mümkün değildir. Aynı zamanda rasyonel düşünen filozoflar evrendeki düzenin ve iyiliğin kaynağı olarak da Tanrı idesine ihtiyaç duymaktadırlar. Tabi ki tarihte rasyonalizme karşı çıkıp evreni irrasyonalist tarzda savunan ya da evrenin rasyonel bir yapıda olmadığını savunan düşünürler de olmuştur. Bu filozoflar, evrende kötülük bulması sebebiyle evrenin salt iyi nitelemesine haiz bir varlık tarafından düzenlendiği fikrinin savunulamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu nedenle de onlara göre evrende herhangi bir tarzda rasyonel bir düzenin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında kötülük probleminin felsefe tarihi açısından da önemli bir yer işgal ettiğini söylemek mümkündür.[503]

---

[502] Aliye Çınar, **Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise**, s. 163.
[503] Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", **Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:4, 2000, Sivas, s. 1; http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/282.pdf.

İlkçağ Yunan düşünürlerinde, Platon'a kadar kötülük probleminin öne çıkmadığı söylenebilir. Fakat Platon en üst ide olarak salt iyiliği görmesinin sonucu olarak evrendeki düzenin bu ideden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Yani Platon var oluşun epistemeye kaynaklık edemeyeceği için idealara yönelinmesi gerektiği fikrine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Platon var oluşun idelerden yeterince pay alamaması nedeniyle salt iyi ile nitelenemeyeceği söylemektedir.[504] İlkçağ Yunan düşüncesinde, bunun dışında oluşu iyilik ve kötülük nitelemesine tabi tutan filozof bulmak zordur. Fakat Aydınlanma düşüncesi ile beraber durumun tamamen değiştiğini söylemek mümkündür. Daha önceki dönemlerin felsefî yaklaşımlarından kopan modern felsefe evrenin rasyonalist bir çizgide anlaşılmasının imkânını tartışmaktaydı. Fakat sahip olduğu seküler yapı nedeniyle rasyonalist yapıya itiraz kabilinden sayılabilecek şüpheci ve kötümser yaklaşımlar da barındırmaktaydı. Ayrıca o dönem Lizbon'da meydana gelen depremin trajik sonuçlara sebep olması dönemin filozofları tarafından kötülük probleminin hem teolojik anlamda hem de rasyonalizmin Tanrıyla ilişkisi yönünden tartışılmasına sebep olmuştur. Yani yaşanan depremin trajik sonuçlarından dolayı Tanrının inayetinden bahsetmenin ne kadar mümkün olduğuna yönelik şüpheler ortaya çıkmıştır.[505]

Modern Batı düşüncesinde Tanrının iyi olduğu ve bu nedenle de evrenin kötülük barındırmadığı düşüncesi ilk olarak Spinoza tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre evrenin, Tanrının kusursuzluğu nedeniyle kötülük barındırdığını iddia etmek mümkün değildir. Kötü ve iyi nitelemeleri insan zihninin yarattığı şeyler olduğu için Tanrıyla ilişkili olarak bunların kullanılması doğru değildir. Spinoza'dan sonra Leibniz de evrenin olası ihtimaller içerisinde en iyisi olduğunu ileri sürerek bir anlamda bu evrenin rasyonalist bir bakışa uygun olduğunu teyit etmiş oldu.[506] Leibniz'in bu yaklaşımı daha sonraki dönemlerde hem Hume hem de Voltaire tarafından sert bir şekilde eleştirildi. Hume evrende kötülüklerin bulunmasından dolayı bu evrenin iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığını iddia etmenin zor olduğunu düşünür.[507] Hume'nin kötülüklerin varlığından hareketle Tanrı inancını eleştirmesi

[504] Charles Werner, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s. 15.
[505] Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük,** çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 14.
[506] Schopenhauer, "**On the Sufferings of the World" German Classic**, p. 88.
[507] Susan, **Modern Düşüncede Kötülük**, s. 183.

ile rasyonel idelerin doğuştan olmadığını savunması arasında felsefî olarak bir ilişkinin olduğunu savunmak mümkündür. Çünkü rasyonalizm doğası itibari ile yeryüzüne düzen veren iyi bir Tanrının varlığına sürekli ihtiyaç duymuştur. Aynı zamanda bu düşüncede, evrenin aklî formlarda algılanabilmesi için evrendeki nedensellik zincirinin bittiği bir kabule de gerek duyulmaktadır. Bu nedenle Hume, felsefenin ve dinlerin ortak kabulü olan Tanrı düşüncesini eleştirerek rasyonalizmde her şeyin aklî olduğunu savunmaya imkân veren ideler düşüncesine de karşı çıkmıştır. Çünkü Tanrıya inancın olmadığı bir dünya da rasyonalist tarzda evrenin idelere uygun düzen bulduğunu savunmakta mümkün değildir.[508]

Aynı zamanda, Voltaire de, *Candide* adlı eserinde kahramanını ülke ülke dolaştırarak yaşanan acıların ve ızdırapların büyüklüğünü göstererek Leibniz'in mümkün evrenler teorisine eleştiride bulunur.[509] Kahramanın gezdiği ülkelerde var olan kötülükler çarpıcı bir dille ifade edilerek bu evrenin nasıl olup da iyilikle nitelenebileceğini alaycı bir tarzda sorgulanmaktadır. Voltaire bununla evrenin iyilikle nitelenemeyeceğini ima eder.[510] Leibniz'in ifade ettiği tarzda bu evreni iyi olmakla nitelemenin gülünç olacağını belirtir.[511] Ona göre evrende var olan bu kadar acı ve ızdraba rağmen insanın Leibniz düşüncesine ikna olması mümkün değildir.[512]

Fakat Schopenhauer tek Tanrılı dinlerdeki ve felsefedeki bu problemle karşılaşmamak için evreni meydana getiren iradenin iyi olmadığı noktasında ısrarcıdır. İradenin sürekli var olma isteğinin sonucu insan bu durumun bir kurbanı olarak ızdırap ve sıkıntı içersinde yaşamaktadır. İradedeki bu var olma isteği nedeniyle insan neredeyse sanat ve etik haricinde hiçbir durumda acıdan ve ızdıraptan kurtulamamaktadır. İrade insanda kendi türünün devamını sağlama adına onu sürekli koşturup, mutluluk adına en küçük bir anının var olmasına imkân tanımamaktadır. Ama bu ızdırap gayesiz ve salt acı verme adına var olan bir durum değildir. Aksine irade tarafından sağlanan acı ve ızdırabın amacı kişinin bencillikten kaynaklanan kibir ve benzeri kötü özelliklerinden kurtulmasıdır. Yani iradenin fenomenal dünyada sürekli bir var oluş olarak kendini göstermesi ve bireyde sonu

---

[508] Werner, **Kötülük Problemi**, s. 19.
[509] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer" the Misery of Life***"*, p. 50.
[510] Voltaire, **Zadig,** çev. Yaşar Nabi Bayır, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1962, s. 7.
[511] Voltaire, **Candide**, çev. Servet Tanilli, Say Yay., İstanbul, 1984, s. 27.
[512] Werner, **a.g.e.,** s. 29; Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük**, s. 155.

olmayan isteklere dönüşmesinin amacı bireye bunların anlamsızlığını göstermek ve bireyin bunu aşarak iradenin salt halini fark etmesini sağlamaktır. İrade bir taraftan bireye acı verecek oluşa ve insanda bencil isteklere dönüşmekte diğer bir taraftan da bireyin bunun anlamsızlığını fark etmesini amaç edinmektedir.[513]

Schopenhauer bireyin var oluşsal yollarla sanata ve ahlâkî duygulara ulaşması için çabalamasını veya iradenin var oluşa dönüşmemiş asıl halinin farkına varılmasını asıl hedef olarak görmektedir. Söz konusu iradenin yarattığı ızdıraplar ve acılar eğer iradenin anlaşılmasını sağlıyorsa bu Schopenhauer açısından anlamlı ve takdire şayan görülmektedir.[514] Bu nedenle Schopenhauer'e göre eğer bu ızdırabın sonucunda bu elde edilmeseydi büyük bir gaddarlık olacağı açıktır. İradenin var oluşsal yönü, sanat ve ahlâkla beraber olduğunda anlamlı bir ızdırap ve acı üreten bir yön olarak kabul edilmesi tek Tanrılı dinlerin kötülükle ilgili savunmalarında haklı yönlerinin olabileceğini göstermektedir. Çünkü tek Tanrılı dinlerin genelinde kötülüğün varlığı anlamsız ve salt Tanrının acı verme isteği olarak görülmemektedir. Dinler, kötülüğü insanın ruhsal ve zihinsel gelişimi açısından değerlendirmektedir. Örneğin İslam'da yaşanan acıların çoğu insan için Tanrıdan gelen birer imtihandır ve bu konuda sabır gösterenlerin mükâfatlandırılacağına dair ayetler mevcuttur. Burada İslam, yaşanan acıları salt Tanrının bireyin üzerinden intikam alma ya da onu cezalandırma açısından görmek yerine bireye acılara ve ızdıraplara tahammül göstererek kişiliğini geliştirmesi ve bazı erdemleri öğrenmesini amaçlamaktadır. Yoksa bu dinlerde acılar Tanrı tarafından herhangi ahlâkî bir değer amaçlanmaksızın husule geldiğine dair bir yaklaşım bulunmamaktadır. Bu nedenle tek Tanrılı dinler Tanrıdan olduğuna inanılan bazı sıkıntı verici durumları amaçsız görmemektedir. Bilakis Schopenhauer gibi teistik dinler de insanın acı ve ızdırap vasıtasıyla bencil isteklerinden vazgeçmeyi öğrenmesi ve diğer insanlara daha fazla acı çektirmemesi için ahlâkî yaklaşımlar ortaya konur.[515]

Schopenhauer'in, iradenin bir yönüyle acı ve kötülüğe neden olduğunu, diğer bir yönden de insanı aziz ve deha mertebesine çıkarıp seçkin bir duruma getirdiğini düşünmesi, onu iradenin salt kötü olmadığı fikrine yöneltmesi gerektiği söylenebilir.

---

[513] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği,** s. 25.
[514] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 34-35.
[515] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 17.

Eğer böyle bir durum yoksa Schopenhauer'in bireyin sanatsal ve erdemli bir yaşama ulaşmasını sağlayan iradeye yönelik felsefesinin bütün dayanakları çökmüş olur ki düşünürün felsefesinde ahlâkın ve sanatın değeri anlamsız hale gelmiş olur. Schopenhauer, kendi felsefesi açısından bu durumu kabul edilebilir ve anlaşılabilir görüyorsa söz konusu dinler olduğunda bunun tutarsızlık olduğu ve bu nedenle kişinin bu tür dinlerde ahlâklı bir yaşama ulaşamayacağı fikri taraflı görünmektedir. Teistik dinlerin iyimser olduğu ve bu nedenle insanlığa bazı acılar yaşattığı yaklaşımına yönelik Schopenhauer tarafından sunulan verilerin çoğunun Hıristiyan kaynaklı olması ve onun Hıristiyanlığı da kötümserliğe yakın bir teoloji olarak görmesi de, düşünür açısından çözülmesi ve anlaşılması zor durumlar yaratmaktadır.[516]

Schopenhauer açısından evrenin kötülük dolu olduğunun görülmesi yaşamın istenilmeye değer olmadığının fark edilmesine yönelik felsefî bir zemin hazırladığı söylenebilir. Tanrının iyi olduğu fikri doğal itibariyle evrenin iyi olduğu fikrine götürecektir ki bu da insanda yaşamın istenilir bir şey olarak görülmesine neden olacaktır. Oysa Schopenhauer'e göre hayatı istemek her halükarda bencil isteklerin peşinden koşmak anlamına gelecektir ki bu ister istemez insanın çektiği ızdırabı ve acıyı arttırdığı gibi diğer insanlara da acı çektirmeye sebep olacaktır.[517] Bu nedenle Schopenhauer, teistik dinlere ait evrenin iyi bir Tanrı iradesi tarafından husule getirildiği düşüncesinin, insanda bencil istekleri güçlendirdiği ve yaşamı içinden çıkılmaz hale getirerek insanın salt iyi ve mutlu olma durumuna ulaşamamasına neden olduğunu vurgulamaktadır. Schopenhauer diğer dinlere nazaran Hristiyanlığın asli günah ve düşüş teolojisinden dolayı daha kötümser bir yapıya sahip olduğunu ve böylece de kendi felsefî düşüncesine daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen tarihte kendisinin en fazla saygı duyduğu Giordano Bruno (d. 1548, İtalya, Nola - ö. 17 Şubat 1600 İtalya, Roma) Hıristiyanlar tarafından ölüme mahkûm edilmiştir.[518] Bu nedenle Schopenhauer'in Hıristiyanlık'taki kötümserliğin büyük

[516] Schopenhauer, **Din Üzerine,** s. 147.
[517] Rudolf Dıcks, **Essay of Schopenhauer**, s. 60.
[518] Gıordano Bruno, **Cause, Principle and Unity**, Translated by Rıchard J. Blackwell, Cambrıdge Unıversıty Pres, New York, 2004, p. 3.

acılara neden olduğunu görememiş olması, ortaya koyduğu kötümserliğe dayalı ahlâk felsefesini önemli derecede sorunlu hale getirmektedir.[519]

Schopenhauer kötümserlik içermeyen herhangi bir anlayışın müntesiplerine kesinlikle merhamet duygusunu kazandıramayacağını ve bu nedenle de hakiki anlamda ahlâkî erdemliliğe ulaştıramayacağını özellikle ifade etmektedir. Oysa Hıristiyanlık kötümser bir din olmasına rağmen kendi inancına sahip olmayan insanlara karşı merhamet içeren bir tavır ortaya koyamamıştır. Bilakis bunun yerine kendi inancını taşımayan insanlara karşı aşırı hiddet ve trajik cezalara varan bir tavrı sergilenmiştir ki bu, Schopenhauer'in teolojik olarak kötümser olmanın zorunlu olarak merhamet etiğine götüreceğine yönelik yaklaşımını sorunlu hale getirmektedir.[520]

Hıristiyanlığın nasıl olup da kendisinde bulunan asli günah ve düşüş teolojisindeki kötümserliğe rağmen merhamet etiği yerine gaddar ve zalimane bir tarihsel sürece kapıldığını ortaya koymak, hem Schopenhauer'in merhamet etiği açısından hem de Hıristiyanlık'taki bu durumun sebebinin ne olduğunun anlaşılması açısından önemi tartışılmazdır. Hıristiyanlık'taki kötümserliğin merhamet etiğine dönüşmemesinin asıl sebebi insanın düştüğü durumdan nasıl kurtulacağına yönelik geliştirilen kurtuluş anlayışıdır. Ayrıca da Hıristiyanlık düşüncesini siyasetle ilişkili bir şekilde yaşadığı tarihsel dönem üzerinden okumanın, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağı ortadadır. Hıristiyanlık'taki kötümserlik anlayışı, kilisenin kurtuluşta mutlak otorite sahibi olduğu noktasına götürür ki bu da kiliseyi yönetenlerin bencil isteklerini sınırlandıran veya kontrol eden herhangi bir unsurun kalmasına imkân bırakmaz. Doğal olarak böyle bir sonuç kiliseyi, kendi otoritesini kaybetmemesi adına farklı düşünen herkese olmadık işkenceler ve baskılar yapmaya sürüklemiştir.[521]

Hıristiyanlık teolojisinin oluşumundaki tarihsellik ve tarihsel süreç onu Hz. İsa'nın yarattığı bağlamdan koparmıştır. Genel itibariyle bakıldığında gerçekten Schopenhauer'in iddia ettiğine uygun bir şekilde Hz. İsa'nın kişiliği sevgi ve merhamet etiği üretmiş ve en küçük canlıyı acıtmamaya yönelik ahlâkî bir erdem

[519] Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, p.3.
[520] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 14.
[521] Schopenhauer, **Din Üzerine**, s. 92.

barındırmıştır. Fakat daha sonraları Hıristiyanlığın teolojik argümanları oluşturulurken bu dindeki mevcut pesimist yapı siyasetle birlikte halkı itirazsız bir şekilde yönetebilmek için bir iktidar aracına dönüşecek şekilde yorumlanmıştır. Oysa bu din tebliğ edilmeye başlandığında Yahudi din adamlarının yorumlama ve uygulamadaki katı otorite iddiasına yönelik bir eleştiriyle başlamıştı. Fakat daha sonraları siyasetin de işin içine karışmasıyla birlikte Hıristiyanlık o muhalif duruşu kaybetmiş ve bireyleri otoritelere ve belli görüşlere itaat ettirme hedefine uygun davranmaya başlamıştır. Hıristiyanlık kendi teolojisinde bulunan pesimist yaklaşımı böylece merhamet etiği yerine tartışmasız bir itaate ve engizisyon anlayışına götürmüştür ki, bu tarz nerdeyse hiçbir iyimser teolojide meydana gelmemiştir.[522]

Schopenhauer, uçsuz bucaksız evrende gözünü dünyaya açan insanın tekrar bilinçsizliğe dönmek istediğini ve bu evrendeki sonsuzluk karşısında bireyin içine düştüğü ızdırabın tarif edilemez olduğunu ifade etmektedir. O, bireyin yalnızlık duygusuna kapılması sonucunda meydana gelen acizlik duygusunun, onun ızdırabını dindirilemez hale getirdiğini; bunun sonucunda da insanın bu ızdıraptan kurtulma adına çölde susamış insanın serap yanılsaması gibi maya örtüsünü hakikat ve kurtuluş zannedip peşine düştüğünü ve daha fazla aldanıp acı çektiğini ifade etmektedir.[523] Schopenhauer bu acı ve ızdırabın büyüklüğünü o kadar önemsemektedir ki, yaklaşımını ölümün yaşamdan çok daha değerli olduğunu söylemeye kadar vardırmaktadır. Bu acının bu kadar büyük olduğunu ifade etmesine rağmen bu acıdan kurtuluşa ulaşanları insanların geneline kıyasen çok küçük bir grupla sınırlandırmaktadır. İradenin bu kadar acı ve ızdırap üretmesine rağmen felsefî ve ahlâkî anlamda kurtuluşu bu kadar sınırlı tutması ve diğer insanları ızdırabın pençesinde bırakması, merhamet etiği açısından kabul edilebilir görünmemektedir. Acıyı ve ızdırabı olabildiğince arttırıp kurtuluşu da olabildiğince en az miktarla sınırlı tutmak ve kurtuluşu seçkin bir gruba hasretmenin Schopenhauer felsefesinin açmazlarından biri olduğu söylenebilir.[524]

Teistik dinlere bakıldığında dinin azizleri açısından mesele seçkinci bir durum arz etse de Tanrının merhameti, kurtuluşu çok daha büyük bir alana

[522] Schopenhauer, **The Horrors and Absurdities of Religion**, p. 22.
[523] Schopenhauer, **On the Suffering of the World,** p. 6.
[524] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 9.

yaymaktadır. Böylece teistik dinler, sıradan insanlara karşı onların şartlarını daha fazla dikkate almakta ve onları o şartlara göre değerlendiren bir tavır sergilemektedir. Eğer kurtuluş öğretisi ya da erdem felsefesi kişinin içinde bulunduğu şartlara göre kişiyi değerlendirmezse, Schopenhauer'in ahlâkî erdemlerden gördüğü adalet ve merhamet ilkesine göre davranmış olduğu söylenemez. Bu nedenle teistik anlayış, kendisinde bulunan eğer birey Tanrıdan merhamet istiyorsa kendisinin de merhamet ve adalete uygun davranmalıdır ilkesinden hareketle Schopenhauer'de bulunan bilinçsiz ve kör iradeye karşı Tanrı inancı savunabilir. Böylece iradenin kör ve bilinçsiz olduğu sonsuz var olma isteğinde bulunmaktadır ki bundan dolayı kötülük ürettiği fikri üzerinden merhamet etiğine ulaşmak felsefî anlamda zorlaşmaktadır. Tanrının bilinçli olduğu ve yeryüzündeki sıkıntılara belli hedefler dâhilinde izin verdiği ve bu yüzden de adalet ve merhamet ilkesi bağlamında bireyleri yargılayacağı düşüncesinin ahlâkî anlamda iyilik üretmesi daha muhtemel görünmektedir.[525]

Ayrıca bilinçsiz ve kör bir iradenin oluşturduğu ızdırap ve acının mı; yoksa bilinçli ve hikmet sahibi bir Tanrının mı? sanata yönlendireceği meselesi de tartışmalıdır. Çünkü bilinçsiz bir iradenin sanata ne anlamda konu olacağını tam olarak netleştirmek zor görünmektedir. Oysa bilinçli bir Tanrıya ait eylemlerin daha fazla kişiye bilinç ve farkındalık kazandırma ihtimalinin olduğunu söylemek de mümkündür. Bilinçsiz bir iradenin yaptıkları nasıl olur da bilinçli bir varlığa konu olabilir meselesi Schopenhauer açısından idealar teorisiyle çözülmektedir. İdealar teorisi iradenin objektifleşme sürecinin ara kavramlarıdır. Bilinç ideaları anlamayla birlikte bunu sanata konu yapar ve böylece evren hakkında derin bir algı oluşturur.[526]

Teistik dinlerde Tanrının yaratma veya evreni yönetme süreçlerinin algıya ya da sanata konu olmayacağını düşünmek çok da haklı görünmemektedir. Çünkü Tanrı salt aracısız ve yoktan yaratma süreçleriyle sürekli bir şekilde evreni var etmemektedir. Tanrının evreni yaratmasının bilgiye ve sanata malzeme olabilecek yönleri tek Tanrılı dinlerde de mevcuttur. Aynı zamanda bütün tek Tanrılı dinlerde mevcut olan Hz. Adem'in Cennetten kovulma mitolojisi ve insanlığın ilk

[525] Mustafa Sönmez, **İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23, Sakarya, 2011, s. 119.
[526] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 25.

dönemlerinde yaşananlar ve daha sonra bu dinleri vaaz eden peygamberlerin yaşadıkları; ayrıca bunun üzerinden bir teolojinin oluşma süreci daima felsefeye ve sanata kaynaklık etmiştir. Ayrıca Tanrının seçtiği insanlarla konuşması ve bu insanların Tanrıdan aldıklarını insanlara ulaştırma çabası da sanata malzeme sağlayan noktalardan biridir. Örneğin Hz. İsa'nın son yemeği ve etrafındaki havariler ya da kilisede ikonların dini duyguyu tecrübede aracı olarak kullanmaları dinin sanata ve evrene felsefî anlamda katkı sağladığının kanıtları olarak gösterilebilir. Bu anlamda tek Tanrılı dinler evrene ve Tanrıya dair derin bir kavrayışın bireyde oluşmasını amaçlamaktadırlar. Bunu sağlamadıklarında bireyde Tanrıyla daha sağlam bir bağ oluşturacakları inancına da sahiptirler.[527]

Schopenhauer yaşamın insan için kesintisiz bir ızdırap ve acı barındırdığından son derece emindir. Bu noktayı o kadar ileri bir dereceye götürmektedir ki yaşamda asıl olanın iyilik ve sağlık değil de ızdırap ve acı olduğunu ifade edecek noktaya kadar taşımaktadır. Ona göre insan sağlık ve huzuru algılayamaz. Onun yerine en küçük bir acıyı hemen algılar ki bu da onun bütün dikkatini bunun üzerine yoğunlaştırmasına neden olur. O, insanın kendisine acı veren veya sıkıntı veren her şeye karşı aşırı hassasiyetini, acının daha pozitif bir yapıda olduğunu göstermek için kanıt olarak sunmaktadır.[528] İnsan, yaşamda önüne çıkan sıkıntılarla özellikle mücadeleye girişmektedir ki bu da insan yaşamının zevk ve acı sarkacında olduğunun bir kanıtıdır. İnsanın acıdan kaçma ve zevki elde etmeye yönelik çabasının varlığı, insanoğlunun acıyı hissetmede daha hassas olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir. Fakat acıyı hissetme durumu ve ızdıraptan olabildiğine uzaklaşma mücadelesini, kötülüğün ve acının pozitif bir şey olduğuna kanıt göstermek yeterli derecede ikna edici görünmemektedir. Schopenhauer'e göre acı bireyselleşme ilkesinin sonucu olan mücadeleye katılan ve diğer canlılar üzerinde yetkinlik peşinde olan insanların hayatında daha fazla mevcuttur. Hayatı arzulayan ve maya perdesini gerçek zanneden ve buna inanıp umut bağlayan insanlar sürekli bir şekilde fenomenal dünyanın yarattığı aldanma nedeniyle acı çekmeye mahkûmdurlar.[529] İçine doğduğu uçsuz ve bucaksız evrenin yarattığı ızdırapla hayat mücadelesinde en

[527] Geniş bilgi için bkz. Leo Steinberg, **The Sexualıty of Christ In Renaıssance Art and In Modern Oblivion**, the Unıversıty of Chıcago pres, Chıcago, 1996.
[528] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea**", p. 54.
[529] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 12.

güçlü olmayı umut eden insanın ölümün ve acizliğin soğuk yüzüyle karşılaşması sonucunda yaşadığı o büyük acı açısından bakıldığında ızdırabın pozitif bir şey olduğu iddia edilebilir. Oysa Schopenhauer'e göre acının ve aldanmanın amacı, iradenin tasdikinden inkârına gitmeyi sağlayan sanatsal, felsefî ve ahlâkî bilinci elde etmektir. Bu noktaya ulaşan insan, hayat döngüsünün yarattığı ölüm, yokluk ve ızdırap cenderesinden kurtularak sürekli bir neşeye ulaşacaktır.[530]

Bu açıdan bakıldığında ızdırap ve acı fenomenal dünyaya ait birer psikolojik aldanma sonucu meydana gelen duygulardır. Nasıl ki Schopenhauer fenomenal dünyanın varlığını aldatan bir maya örtüsü olarak görüyorsa, fenomenal dünyayı hakikat sanan insanın yaşadığı ızdırap ve acıyı da aynı şekilde aldanma olarak görmelidir. Çünkü acının kaynaklandığı dünya aldanma içermektedir ve bu doğal olarak kendisine bağlı her şeyi aldanmaya dönüştürmek zorundadır. Bu şekilde bakıldığında acının ve ızdırabın pozitif bir yapıya sahip olduğunu Schopenhauer'in felsefesine göre tutarlı bir şeklide oluşturduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Eğer ızıdrap pozitif ama fenomenal dünyanın kendisi aldanma ise bunun felsefî olarak açıklanmasını sağlayan temel noktanın ne olduğu meselesi akla gelecektir. Gerçi iradeden kaynaklanan fenomenal dünya sahte ve yanıltıcı ise buna bağlı olarak ızdırap ve acı da gerçek olmayan bir yapıya dönüşür ki sanatsal ve ahlâkî gelişimin hakikat anlamında ne tür bir değer taşıdığı sorusu da bunun doğal sonucu olacaktır.[531]

Fenomenal dünyanın aldatıcı olduğunu söylemek buna dayalı felsefî, sanatsal ve ahlâkî çabaları anlamsız hale getireceği için bunun yerine asıl kaynağın irade olduğunu ve fenomenal dünyanın ikincil bir değerde olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir.[532] Schopenhauer'in ifade ettiği şekliyle fenomenal dünyada yaşanan ızdıraplardaki amaç iradeyi bilmek ise ve bununla birlikte fenomenal dünyanın herhangi bir hakikat içermediği düşünülüyorsa, elde edilecek ahlâkî ve sanatsal gelişimin de felsefî olarak değerini savunmak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle teistik düşüncede olduğu gibi görüngü alemi Tanrıdan uzaklaştırmaya neden olup Tanrının yerine geçtiği için aldatıcı ve ızdırap verici olduğu düşünülmelidir.

[530] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı,** s. 13.
[531] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 25-26.
[532] Schopenhauer, **Select Essay of Schopenhauer,** s. 30.

Eğer dünyanın, Tanrının bilinmesine ve takdir edilmesine imkân veren bir yapıda olduğuna inanılıyorsa o zaman evrenin hakikate dair bazı unsurlar içerdiği düşüncesi evrene bakışı farklı noktalara taşır. Bu açıdan fenomenal dünya Tanrı sıfatlarını insan bilinciyle tanıştırdığı ve Tanrının kozmik anlamda insana kendini sunma tarzı olduğu için değer taşımadığını söylemek mümkün değildir. Yoksa insanın Tanrıyı bilmesini sağlayan bütün unsurlar değersizleşir ki bu da Tanrının insanla hem ahlâkî anlamda hem de ontolojik anlamda buluşmasını imkânsız kılar. Bu nedenle teistik düşüncede, müşahede alemi, Tanrının izlerini taşıdığı için değersiz görülmemektedir. Birey yaşadığı çevreye karşı ahlâkî bir bilinç taşıyarak ona karşı sorumlu addedilmekte ve yaptıklarından dolayı sonraki yaşamda hesaba çekileceği inancı kendisine sunulmaktadır.[533]

Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in bir taraftan fenomenal dünyayı tamamen aldatıcı ve yanıltıcı görürken; diğer taraftan bu dünyada çekilen acılardan dolayı hakikate ulaşabilmenin imkân dâhilinde olduğunu söylemesinde ahlâkî olarak bireyin fenomenal dünyadan tamamen çekilmesi ve ondaki iradeyi inkâr etmesi gerektiği fikrinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[534] Bu açıdan bakıldığında bireyin, bu dünyaya karşı isteklerinden vazgeçebilmesi için fenomenal dünyaya ait her şeyi yanılsama olarak değerlendirmesi problemlere yol açmaktadır. Schopenhauer insanın sanatsal tecrübelere ulaşmada ya da ahlâkî olarak etrafındaki bütün canlılara merhamet gösterebilmesi için bilincini bütünüyle fenomenal dünyadan arındırması ve saf bir irade kavrayışını elde etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre insanın bilincinde fenomenal dünyaya yönelik herhangi bir istek bulunduğu sürece kişinin iradeyle herhangi bir kavrayışa geçebilmesi mümkün değildir. Schopenhauer'deki bu yaklaşım fenomenal dünyaya karşı aşırı abartılı bir kötülük yaklaşımını doğurmuştur ki, onun ulaşmak istediği ahlâkî ve sanatsal bakış için bunun zorunlu, fakat problemli bir yaklaşım olduğu söylenebilir.[535]

Schopenhauer'in sahip olduğu kötümser düşünce insanların diğer canlılara merhamet göstermesi adına ya da dünyevi her şeyden vazgeçip sanatsal çabalara

[533] Schopenhauer, **a.g.e.,** s. 10.
[534] Schopenhauer, **German Classics " The World as Will and İdea",** p. 61.
[535] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 9.

kendini adaması adına olumlu sonuçlar verebilir. Ama eğer insanların genelinin bu düşüncede olduğu farz edilirse sonuçların ne olabileceğine dair bazı tahminlerde bulunmak işin çok da iç açıcı olmayacağı açıktır. Mesela Schopenhauer fakirliği veya manastır rahiplerini dilenmekten dolayı överken; diğer insanların çalışmaması durumunda bu manastırların ya da sanatla uğraşan insanların ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağının önemli bir sorun olacağı açıktır. Ayrıca insanlığın tamamen kendi iradesini inkâr edip sürekli bir şekilde manastır yaşamına geçtiğinde evliliklerin, ailelerin, toplum yaşamının biteceği düşünülürse bu insanlık nesli için tam bir intihar olacaktır. Eğer Schopenhauer'in bu anlattığı felsefî ve ahlâkî düşüncesinin sadece seçkinci bir kesim tarafından uygulanmaya müsait olduğunu iddia ediyorsa bu itiraza karşılık o zaman sıradan halk kitlelerinin bunun üzerinden sert bir eleştiriye tabi tutulmasının haklı bir tarafının kalmayacağı söylenebilir.[536] Çünkü o manastırların ya da sanatla uğraşan dâhilerin yaşamını devam ettirmek için ihtiyaç duydukları fiziksel ihtiyaçlar sıradan insanların çektiği acılar sonunda karşılanmaktadır. Bu nedenle sıradan halk kitlelerinin de bu işte küçük de olsa bir paylarının olduğunu söylemek ve onlara karşı daha nazik ifadeler kullanmak gerektiği söylenebilir.[537]

C) AHLÂK TARTIŞMALARI VE SCHOPENHAUER'IN AHLÂK DÜŞÜNCESI

Düşünce tarihindeki tartışmaların önemli bir kısmının insan davranışlarına şekil verecek ve bu konuları felsefî netliğe kavuşturacak felsefî argümanlar sunmayı amaçlayan ahlâk tartışmalarına yönelik olduğu söylenebilir. Bu tartışmaların asıl hedefi, insan davranışlarına yön veren asıl gayenin ne olması gerektiğine ve nasıl davranılırsa doğru davranış olacağına yönelik sorular sorarak insanın kendi davranışları hakkında felsefî bir bilinç oluşturmasını sağlamaktır. Bu soruların cevapları insanın davranışlarını yönlendirecek ilkeler ve etosların tespit edilmesini sağladığı gibi insanın evrende sahip olduğunu düşündüğü özel konumuna uygun davranmasını da sağlayacaktır.

Ahlâk ile ilgili tartışmaların tarihinde, insan davranışlarını yönlendirmede üç farklı düşünce biçiminin olduğu söylenebilir.

---

[536] Schopenhauer, **Essays of Schopenhauer**, Translated by Rudolf Dircks, Project Gutenberg License, 2004, p.21-22. www.gutenberg.net; 04.12.2012

[537] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık üzerine**, s. 42.

1) İnsan davranışlarının temelinde ya da hedefinde mutluluk arayışının olduğu düşüncesi
2) İnsanın davranış sergilerken ödev bilinciyle hareket etmesi gerektiği yaklaşımı
3) Son olarak da Schopenhauer'in de içinde bulunduğu irade özgürlüğüne dayalı ahlâk yaklaşımı[538]

İnsan davranışlarının hedefine dayalı kapsamlı ve belirgin tartışmaların yapılmaya başlandığı zaman Sokrates'e kadar geriye götürülebilir. Sokrates'le başlayan ve Kant'a kadar devam eden ahlâk tartışmalarında birbirinden farklı durumlar arz etse de genellikle insan davranışlarının temelinde ya da hedefinde en yüksek mutluluğu arama olduğu düşüncesi hâkimdir.[539] Yani modern dönem öncesi ahlâkla ilgili tartışmaların ana ekseninde ne tür davranışların ya da hangi düşüncelerin insanı tamamen sıkıntıdan kurtaracağına yönelik fikirlerin olduğu söylenebilir. Felsefî anlamda mutluluğa ulaşmanın yolu en iyiyi bilme ve anlamayla yakından ilintilendirilir. Fakat modern dünyayla birlikte insan davranışlarının bencil bir yapıda olduğu ve herhangi bir metafizik ilkeye bağlanma veya ahlâkî hedef taşımadan ziyade insanın salt zevk ve haz peşinde olduğu noktası üzerinden meseleye yaklaşılmaya başlanmıştır ki bu en yüksek iyinin mutluluğu doğuracağına yönelik argümanın terk edilemeye başlandığını göstermektedir. Daha önceki dönemde olduğu gibi insan belli ahlâkî gayelerin peşinden koşarak veya kendindeki bencil istekleri sınırlandırarak mutluluğa ulaşabileceği düşüncesi terk edilmeye başlanmış bunun yerine insanda mevcut olan hazzın maddî anlamda en yüksek düzeyde yaşama isteğinin tatmini ile mutlu olunacağı yaklaşımı hâkim olmuştur.[540]

Schopenhauer, Sokrates sonrası dönemde mevcut olan ahlâkî anlayışın genelinde hâkim olan insanın ancak aklî yönden yetkinleşmesi ya da aklî olana uygun yaşaması gerektiği ve böyle yaptığında da mutlu olacağı yaklaşımına olumlu yaklaşmaz. Bunun sebebi, insanın gerek modern dönemde gerek modern dönem öncesinde insanın sıkıntı ve ızdıraptan kurtulma çabasının varlığından anlaşılabilir. Schopenhauer insanın eylemlerinin temelinde veya hedefinde ızdıraptan arındırılmış bir hayatı arzuladığı düşüncesine sahip olsa da, çözüm söz konusu

[538] Doğan Özlem, **Ahlâk Felsefesi**, İnklap Yay., İstanbul, 2004, s. 95.
[539] Özlem**, a.g.e**., s. 95.
[540] Alasdair Maclntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma yay, İstanbul, 2001, s. 270.

olduğunda eudaimonist filozoflar gibi düşünmemektedir. Gerek insanın aklî yönünü öne çıkarıp ancak bu yolla mutluluğa ulaşacağını düşünen filozoflara; gerekse de insanın bencil isteklerinin tatmin edilmesiyle insanın mutlu olabileceğini düşünen filozoflara karşı düşünür, eleştirel yaklaşıma sahiptir.[541]

Schopenhauer insanın mutluluğuna sebep olacak ahlâkî düşüncede aklın ön plana çıkarılarak iradenin görmezlikten gelinmesini özellikle eleştirir. Çünkü ona göre insan davranışlarının kökeninde asıl olanın akıl olmadığı, bilakis aklında iradenin baskı ve yönlendirmesi altında olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Schopenhauer' deki insan davranışlarına aklın yön vermesinin imkân dâhilinde olmadığı düşüncesi insanın ızdıraplarından dolayı akla uygun hareket ederek kurtulamayacağı fikrini desteklemektedir. Çünkü akıl da iradenin kendi amaçlarına ulaşmak için ürettiği bir araçtan öte bir şey değildir.[542] Durum böyle olunca aklın iradeye hükmedip onu yönlendirmesi ve onu sıkıntıdan kurtarması mümkün değildir. Diğer taraftan aklın tasarımsal bir özelliğe sahip olduğu ve insan davranışlarının iradeyle ilişkili olduğu düşünüldüğünde onun insan davranışlarını etkileyebilme imkânı olmadığı açık hale gelir. Ahlâkın iradeden kaynaklanan bir durum olduğu ve aklın iradeyi etkileyebilme imkânına sahip olmadığı açık olduğunda, insanın akıl yoluyla mutluluğu ya da erdemi elde etmesi neredeyse imkânsız hale gelir. Gerçi Schopenhauer, kavramsal ve soyut idrakin irade tarafından meydana getirilme nedeninin bu yolla bilinmek olduğunu ifade etse de bunun tasarımsal özelliğe sahip akılla olamayacağı açıktır. Bilakis Schopenhauer'e göre insanın hem sanatta hem de ahlâkta iradeyi kavraması ancak tasarımsal akıldan vazgeçerek saf algı durumuna geçmesiyle mümkün olabilir.[543]

Modern dönemdeki insan mutluluğunun ancak bencil isteklerin tatmin edilmesiyle mutlu olabileceği fikri, Schopenhauer açısından bakıldığında hakikati ters yüz etmekten başka bir şey değildir. Schopenhauer, insanın bencil istekleri belli derecede karşılansa bile bunun mutluluk değil de can sıkıntısı üreteceğini ve ahlâkî anlamda asla hedefe ulaştıramayacağını düşünmektedir. Çünkü Schopenhauer, insan tarafından tatmin edilen her bencil isteğin ardından başka bir isteğin

[541] Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 9.
[542] Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, s. 53.
[543] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, s. 88.

geleceğini ve bu nedenle mutluluğun asla oluşmayacağını düşünmektedir. Durum böyle olunca modern dönem düşünürlerinin bir kısmında var olan faydacılık düşüncesinin Schopenhauer düşüncesi açısından insanın, hakikatin peşinden koşmasına engel olacağı için çok tehlikeli bir durum arz ettiği söylenebilir. Çünkü insanın ya da evrenin hakikatini anlamada salt fiziksel unsurlardan hareket etmenin insanın hakikat adına yapabileceği en büyük hata olduğunu düşünen filozof böyle bir tarzın ezeli öfkeyi de üreteceğini ve insanlık açısından acılar doğurabileceğini ifade etmektedir. İnsanın her türlü metafizik ilkeden arınma çabasının olduğu modern dönemde faydacı ahlâk düşüncesinin gelişimi, Schopenhauer tarafından fizikselliğin hakikat ölçüsü olarak görme dediği fikre denk gelmektedir.[544]

Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer'in ahlâk düşüncesinin Kant öncesi mutluluk ahlâkının argümanlarına uygun gelmediği görülebilir. O, hem aklın öncelenip mutluluğa temel kaynak görülmesine, hem de insanın bencil isteklerinin ön plana çıkarılıp tatmine ulaşılabileceği fikrine olumlu yaklaşmamaktadır. Kant da bu yaklaşımlara insanın ahlâkî anlamdaki otonomluğuna zarar verdiği düşüncesi sebebiyle olumlu yaklaşmamaktadır. Ona göre insanda doğanın belli bir yasallığının olmasına benzer şekilde kendi otonomluğunu sağlayan bir ahlâk yasallığı mevcuttur. Bu ahlâk yasası sayesinde insan duyum dünyasının etkisinden kurtularak kategorik imperatifler sağlayan ve anlama dünyasında mevcut olan özgürlüğe sahip olabilmektedir. Bu özgürlük sayesinde insan davranışları ahlâkî bir nitelik kazanabilmektedir.

Kant daha önceki ahlâk tartışmalarında var olan eudaimonist yapıdan vazgeçerek ahlâkın amacını mutluluk olmaktan çıkarmıştır.[545] Bunun yerine insanın anlama dünyasının bir üyesi olması nedeniyle eylemlerinin ölçütlerini sahip olduğu aklî yapı sayesinde üreten ve bireyin otonom yapısını dışarıdan gelen etkilere karşı korumayı başarabildiği düşüncesini öne çıkarmıştır.[546] Schopenhauer, açısından bakıldığında daha önceki filozoflara yapılan eleştirinin bir benzerini burada da yapmak mümkün görünmektedir. Schopenhauer akla bu kadar misyon verilmesini asla doğru bulmaz. Çünkü akıl iradeye göre ikincil bir özelliğe sahiptir ve bu

[544] Schopenhauer, **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset üzerine**, s. 7.
[545] İmmanuel Kant, **Pratical Philosophy**, Translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge Unıversıty, Press, New York, 1996, p. 370.
[546] Alasdair Maclntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 222.

nedenle de iradeyi yönlendirmesi ve şekillendirmesi asla düşünülemez. Ayrıca Kant, felsefede ontolojik anlamda salt varlığa dair tartışmaların imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra, merkezi konumu akla vererek Schopenhauer'in var olan irade felsefesine ters bir yapı savunmuştur. Oysa Schopenhauer irade düşüncesiyle Kant'ın kabul edemeyeceği metafizik bir düşünce ortaya atmış ve ahlâk düşüncesini de buna dayandırmıştır. Kant ise metafizik düşüncesinin imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra ahlâk düşüncesinde akla merkezi bir yer vermiş ve böylece Schopenhauer'e göre ikincil durumdaki aklı, asıl unsur haline getirerek ahlâkın hakikatini ortaya koyamamıştır.[547]

Schopenhauer Kant'ın ahlâk düşüncesinde var olan maksimleri teolojik bir yapıyı anımsattığı için eleştirmektedir.[548] Kant'ın maksimlerinde, Tanrının Hz. Musa'ya vaaz ettiği Tevrat'taki "On Emirden" esinlendiğini düşünen Schopenhauer, bu tarz bir ahlâk düşüncesinin etkili olamayacağını da özellikle ifade etmektedir. Çünkü gerek vaaz niteliği taşıyan gerekse de salt buyurganlık içeren ahlâkî öğütlerin bireyde onun haklılığını düşündürecek bir düşünce veya temel sağlayamadığı için uygulanması ve kabul görmesi neredeyse imkânsızdır. Bunun yerine Schopenhauer hem sanatta hem de felsefede olduğu gibi bireyi maya örtüsünün ötesini yani fenomenal dünyanın ötesindeki iradeyi görmesini sağlayacak bir algılamanın olması gerektiğini, yoksa kişide ahlâkî eylemi gerçekleştirecek herhangi bir unsurun bulunmaması hasebiyle bireyi harekete geçirecek felsefî bir düşüncenin oluşmayacağını ifade etmektedir.[549]

Schopenhauer'in ahlâk düşüncesi bireyin gerek kendisinde gerekse de diğer canlı ve cansız varlıklarda var olan asıl unsuru fark etmesine dayalı bir bilinçle hareket etmesi gerektiğine vurgu yapar. Schopenhauer iradeyi fark eden bireyde meydana gelen birlik duygusunun diğer canlılara karşı hassasiyet kazandırmasının kişide ahlâkî bir yapı oluşturacağı fikrine sahip olduğu için Nietzsche tarzında bireyin hükmetme noktasında yetkinlik kazanması gerektiği düşüncesine de sıcak yaklaşmayacağı açıktır. Nietzsche kişiyi, yetkinlik anlamında zavallılaştıran her türlü unsura karşı mücadele içerisine girmekte ve bireyin kontrol altına alınmasını

[547] Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, s. 107.
[548] Kant, **Lectures on Ethics**, Translated by Louıs Infıled, Hackett Publıshıng Company, London, 1979, p. 43-44.
[549] Schopenhauer, **Merhamet**, s. 113.

sağlayan her türlü unsura karşı insanın, yetkinlik peşinde olması gerektiğini savunmaktadır.[550] Fakat Schopenhauer bireyin maya dünyasına karşı herhangi bir istek ve umut taşımasını kendisi için dindirilemez bir ızdıraba neden olduğu düşüncesinde olduğu gibi kişinin böyle bir yaklaşımının bencilliğe neden olacağını ifade ederek bu yaklaşımını ahlâkî anlamda kabul edilemez görmektedir. Nietzsche ise insanın bu dünyada var olan gerek bireyler arasında gerekse de türler arasındaki mücadeleyi sınırlandıran her türlü unsura karşı çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre hayatta var olan bu mücadele üretkenliğin ve özgürlüğün asıl kaynağıdır. Bu mücadelede bireyi zavallılaştıracak veya diğer bireylerin tahakkümü altına sokacak her türlü ahlâkî ilkenin asıl itibariyle ahlâksızlık olduğunu ifade etmektedir.[551]

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, öncülü olarak kabul ettiği Schopenhauer'den aldığı bazı noktaları farklı bir anlayışla yorumlamıştır.[552] Schopenhauer iradenin nesnelleşme basamaklarını felsefesi açısından izah etmeye çalışırken Nietzsche ise, bunu farklı bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Schopenhauer iradenin nesnelleşme sürecinde mücadeleye kaynaklık etmesini merhamet ilkesine dayanak yapmaya çalışmıştır. Oysa Nietzsche doğada var olan yetkinlik mücadelesini onaylayarak bunu bitirme amaçlı olan merhamet ilkesini asil olmayanların ahlâkı olarak nitelendirmiştir. Asillerin ahlâkının kişiyi ve karşısındaki her bireyi zavallılaştıran onun elindeki mücadele araçlarını yok eden her türlü ahlâk anlayışının dışında olduğu düşüncesi ahlâkın bireyi doğada var olan mücadeleden alıkoymaması gerektiği sonucuna vardırmıştır. Bu yaklaşım, Schopenhauer'de ahlâkî eyleme katkı sağlayan her unsurun Nietzsche açısından farklı bir anlam taşıdığını göstermektedir.[553]

Schopenhauer, felsefî anlamda insan davranışlarının kökenine dair tespitlerde bulunurken, gözlemlerinden yola çıkmayı felsefî anlamda bir zorunluluk olarak görmüştür. Bu nedenle doğada ve insan yaşamında var olan kötülüklerin felsefî anlamda görülmesini ve savunulacak ahlâkî anlayışın bu gerçekten yola çıkılarak

[550] Walter Kaufman, **Nietzsche**, Merıdıan Boks, New York, 1960, s. 154.
[551] Schopenhauer, **a.g.e**., s. 113.
[552] N. Grace Dalson, **The Influence of Schopenhauer Upon Friedrich Nietzsche**, Source: The Philosophical Review, Vol. 10, No. 3 (May, 1901), Duke Unıversıtesy Press. s. 244. http://www.pages.usherbrooke.ca/dlequin/wp-content/uploads/The-Influence-of-Schopenhauer-upon-Friedrich-Nietzsche.pdf. 09.04.2012
[553] N. Grace Dolson, **The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche,** s. 242.

savunulmasını felsefî anlamda dürüstlük olarak değerlendirmektedir. Schopenhauer bu nedenle doğada ve insan yaşamında var olan kötülüklerin sanatsal anlamda karşılığının Antik Yunan döneminde var olan trajedi türü üzerinden görülebileceği fikrini savunmaktadır. İnsanın yaşadığı acıların ve var olan kötülüklerin en güzel resmedildiği sanatsal türün trajedi olduğu düşüncesi Schopenhauer açısından acının kişiye özel olmadığını diğer canlıları da kapsadığını göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle acının ortaklığının bireylerin aynılığı düşüncesine katkı sağlayacağını söyleyen Schopenhauer, bu durumun insanlar arasında var olan mücadeleyle artırmaması gerektiğini; bilakis merhamet ile bu acının olabildiğine hafifletilmesi gerektiğini söylemektedir. Bireyler trajedinin insan türünün ve diğer canlıların ortak özelliği olduğunu fark ederek bu acıdan kurtulma yolu olan sanata ve ahlâka başvurmanın gerekliliğini fark edebilecektir.[554]

Nietzsche'ye göre de Schopenhauer'in ifade ettiği tarzda doğada ve insan yaşamında trajedinin varlığı açıktır.[555] Fakat bunun insanların hayat isteklerinden vazgeçme yerine daha güçlü ve dirençli bir istekte bulunmalarına kaynaklık etmesi gerekir. Yani Nietzche, trajedinin yarattığı acılardan kaçmak yerine güç istencinin önündeki bütün engellerle mücadele edilmesi gerektiği düşüncesini savunmaktadır.[556] Schopenhauer ise, bireyde bulunan isteklerin bedeli olarak acı ve ızdırabın var olduğunu ve bunun katlanılamaz bir şekilde artacağı düşünüldüğünde bundan kurtulmanın yollarının keşfedilerek, mayanın yarattığı yanılsamayı bitirmek gerektiği düşüncesindedir. Fakat Nietzsche istemenin bireyi güçlü kılacağını ve bunun bedelinin her ne olursa olsun ödenmesi gerektiğini özellikle ifade etmektedir. Çünkü bedeline katlanmayan bireyin kendi yetkinliğini kaybedeceğini ve bu nedenle de hayatın kendisine sunacağı her türlü derinlikten de yoksun olacağını düşünmektedir.[557] Yani Nietzsche de selefi olan Schopenhauer gibi trajedinin varlığını kabul etmekte; fakat bu ızdırabın ahlâkî anlamda nasıl dindirileceği noktasıyla ilgilenme yerine yetkinlik isteyen herkesin buna katlanması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre birey yetkinleşmeyi ve hayatla beraber güçlenmeyi bu

[554] Schopenhauer, **Güzelin Metafiziği**, s. 62.
[555] Nıetzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Ataç Kitapevi Yay., İstanbul, 1965, s. 74-75.
[556] Özlem, **Ahlâk Felsefesi**, s. 107.
[557] Henry L. Mencken, **The Philosophy of Frıedrıch Nıetzsche**, The Noontıde Press, Calıfornıa, 1989, p. 100.

acılara katlanmayı öğrenerek başarabilir. Aksi durumda birey hayattan olabildiğine uzaklaşıp kendisinde bulunan yetkinleşme kapasitesini tamamen yitirecektir.[558]

Bu nedenle bireyi başkasının tahakkümüne koyan ve hayatın içerisindeki mücadeleden koparan her türlü ahlâkî anlayış, kişiyi zavallılaştırdığı için Nietzsche açısından ahlâkî sayılmaz. Birey diğer insanlara karşı doğadaki herhangi bir unsurun mücadelesinde var olan yetkinleşme isteğini gerçekleştirme amacıyla hareket etmelidir.[559] Kendisinde bulunan hayattan devraldığı potansiyelleri asla terk etmemelidir. Aksi takdirde başkasının yetkinliğinin altına girerek hayatın üretken ve dingin yönünü kaybedeceği için var oluşundaki süreci yönetemeyecektir. Birey dışarıdan gelen ister ahlâk adına olsun ister de başka düşünceler adına olsun var olma isteğini yok etmemelidir.[560] Bilakis bunu güçlendirerek daha üretken olabilmeyi başarabilmelidir.[561]

Bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin ahlâk düşüncesi Schopenhauer'in hayatın tasdiki dediği noktaya tekabül etmektedir. Schopenhauer dünyaya gelen her insanın var olma isteğini içinde barındırdığı ve bu nedenle de iradenin tasdikinden vazgeçmesi için sürekli bir şekilde ızdıraplara duçar olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde olmasındaki asıl neden, bireyin acı vasıtasıyla hayatın istenmemesi gereken bir şey olduğunu öğrenmesi ve kendisini bencilleştiren tutkulardan kurtulması gerektiğidir. Bunu fark eden birey var olma isteğinden vazgeçerek iradeyi inkâr noktasına varmakta ve böylece acı çekmekten ve çektirmekten kurtulmaktadır. Oysa Nietzsche, acı çekmenin bu işin vazgeçilmez bir parçası olduğunun bilinmesi gerektiğini; bu acılardan şikâyet etmek yerine bu acılar üzerinden iradenin güçlendirilmesi gerektiği düşüncesini taşıdığı için ahlâk düşüncesi açısından Schopenhauer'in iradenin tasdiki diye ifade ettiği noktaya denk gelmektedir.[562]

---

[558] Daha geniş bilgi için bkz. Pierre Cassidy, **Will to Power: The Philosophical Expression of Nietzsche's Love of Life**, University of Ottawa, Ottawa, 2011.
[559] Nietzsche, **The Will to Power**, p. 267.; Nietzsche, **The Will to Power**, p. 270.
[560] Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, R. J. Hollingdale, Penguın Books, London, 1990, p. 56.
[561] Daha geniş bilgi için bkz. N. Grace Dalson, **The Influence of Schopenhauer Upon Friedrich Nietzsche**, p. 243-250.
[562] Schopenhauer, **On the Suffering of the World**, p. 30; Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, s. 44.

SONUÇ

Schopenhauer düşüncesinin Batı felsefe geleneği açısından farklı bir yere konması gerektiği açıktır. Ahlâkî değerlerin herhangi bir metafizik algıdan ya da temelden yoksun edilmeye başlandığı bir süreçte Schopenhauer'in, insanın evrene ve kendisine yönelik felsefî tutumunda metafizik bir algı olmaksızın düşünce ortaya konmaması gerektiğine yönelik yaklaşımını savunup buna yönelik felsefî bir çabada bulunmuş olması, onun dinlerle ortak bir zemine sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Schopenhauer'in, modern dönemde insanın salt fiziksellik ve bireysel ihtiyaçlar penceresinden algılanması insanlığın hakikatle ilişkisini nerdeyse koparma noktasına taşıdığını fark etmesinin sonucunda bu yaklaşıma karşı bir mücadele verdiği söylenebilir. Yani Schopenhauer'in bu yaklaşıma karşı insanın fiziksel ve bencil yönlerinin ön plana çıkarılarak anlaşılamayacağını savunması, onun Batı düşünce geleneğinde farklı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bu noktayı sürekli vurgulayarak insanları uyarmasının onun hakikate karşı samimiyetini gösterme anlamında tartışılmaz değerdedir.

Schopenhauer'in irade metafiziği ile ahlâk arasında kurduğu ilişkinin önemine rağmen sahip olduğu düşünce yapısında bazı sıkıntıların olduğunu da savunmak mümkündür. Buna örnek olarak Schopenhauer'in iradeyi kör ve bilinçsiz bir istek olarak nitelemesine rağmen ancak bilinçle bu iradenin farkına varılabileceğini ve ızdırabının da ancak bu şekilde giderilebileceğine yönelik bir yaklaşımı gösterilebilir. Schopenhauer düşüncesinde kör ve bilinçsiz bir iradenin bilinçli bir varlıkta nesnelleşmesini tamamlayabildiğinin çok açık şekilde ortaya konabildiğini söylemek zor görünmektedir. Ayrıca Schopenhauer'in, iradenin varlığını insanın kendisini vasıtasız olarak bilmesi üzerinden kanıtlamaya çalışırken de buna benzer bir sıkıntı yaşadığı söylenebilir. Bu irade eğer insanın kendisini koşulsuz bilebilmesi üzerinden kanıtlanabiliyorsa da, diğer varlıkların iradenin nesnelleşme basamakları olduğunun bu noktadan kanıtlanması mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, bu iradenin insanda var olduğu kanıtlansa bile, insanın kendisini isteme olarak tecrübe etmesinin iradeyi isteme olarak algılamasına imkân verebileceğini söylemek bu düşüncede belirsiz bir durum yaratmaktadır.

İradenin ahlâkla ilişkilendirilmesi meselesinde de Schopenhauer'in felsefesi açısından çözümü zor problemlerin zuhur ettiğini söylemek mümkündür. İradenin, sürekli var olma isteğinin sonucunda evrende ve insan hayatında acılara sebep olduğu Schopenhauer tarafından özellikle vurgulanmaktadır. Ayrıca bireyin ahlâklı bir tutum sergilemesinin yolu da bu iradeyi fark ederek diğer canlılarla arasındaki bireyselleşme ilkesinden kaynaklanan mücadeleyi sona erdirebilmesinden geçtiğine dair yaklaşımı Schopenhauer'e ait ahlâk düşüncesinin vazgeçilmezlerindendir. İradenin acı ve ıstıraplara kaynaklık ettiği bilinmesine rağmen bununla insanın merhamet duygusuna ulaşabileceğini söylemek ikna edici görünmemektedir. Schopenhauer, tek Tanrılı dinleri eleştirirken iyi bir Tanrının kötü bir evreni yaratamayacağı üzerinden hareket eder. Buna rağmen o, iradeyi kötü olarak görmesine rağmen insanda iyilik üretebilen bir unsur olarak kabul etmekle nerdeyse eleştirdiği sıkıntıyla karşılaşmıştır. İradenin kötü olması sebebiyle insanda ve diğer varlıklarda çatışmaya kaynaklık ederek acıya sebep olduğu Schopenhauer açısından tartışılmayacak kadar açıktır. Fakat bu iradenin bilinçli bir varlık olan insanda ahlâk gibi bir duyguya kaynaklık edebileceğini iddia etmek çözümü zor sıkıntılara sebep olmuştur.

Ayrıca Schopenhauer'in düşüncesi açısından bakıldığında iradeyi salt kötü olarak nitelemek mümkün görünmemektedir. Çünkü irade canlılarda bencilliği üretmekle beraber sanatın ve ahlâkın da kaynağı olabilmektedir. Ahlâkın kaynağı olan irade bireydeki en üst algı olan sanatın var olmasının da zorunlu temelidir. Buna rağmen iradeyi salt kötülükle nitelemenin doğruluğu tartışmalı hale gelir ki bunu felsefî olarak izah etmek de mümkün değildir. Gerçi Schopenhauer irade ve onun fenomenal dünyaya yansımasının anlaşılmasında paradoksal durumların olabileceğini özellikle ifade etmektedir fakat tek Tanrılı dinler söz konusu olduğunda iyi bir Tanrının kötü bir evreni nasıl yaratabileceği noktasında konunun doğası itibariyle paradoksal durumlar içerebileceği yaklaşımını ileri sürmez. Bu da Schopenhauer'in diğer yaklaşımlara kendi anlayışına gösterdiği toleransı göstermediğine kanıt olarak sunulabilir. Ayrıca Schopenhauer, bilgi ile ızdırap arasındaki ilişkiden bahsederken kavramsal düşünme özelliğine sahip olmayan varlıklarda acının var olamayacağını, söz konusu insan olduğunda ise onda kavramsal algının bulunması hasebiyle diğer varlıklara nazaran acı ve ızdırabı daha

fazla çekeceği sonucuna ulaşmaktadır. Eğer ızdırap ve acı kavramsal algılamaya bağlı ise yaşamda kötülüğün reel varlığından bahsetmek zorlaşmaktadır. Yani ızdırap bilinçle ilişkili ise, ızdırap duyanın acısı kendisinin felsefî ve ahlâkî anlamda iradeyi kavramaktan uzak oluşundan kaynaklandığını söylemesi daha doğru olacaktır. Böyle olunca da yaşamın bizzat kendisinde acı ve ızdırabın olmadığını savunan dinlerin bu noktada daha haklı bir pozisyona ulaşacağı açıktır. Eğer ızdırabın varlığı ya da kötülük bizatihi bir gerçeklikse, iradeyi kavramış birinin ya da sanatsal algı düzeyine yükselmiş birinin bunu neden hissetmediğini anlamak zorlaşır. Yani kötülük gerçek bir varlığa sahip olduğunda onu, aziz ve dâhinin de sıradan insanların hissettiği şekilde yaşaması gerektiği açıktır. Eğer bu insanlar ızdırabı yaşamıyorsa, ya bu insanların algısında bir sahtelik vardır, ya da onu algılamadıkları için kötülüğün reel varlığından bahsetmek mümkün değildir. Her iki durum da Schopenhauer açısından felsefî çıkmazlar yaratmaktadır. Bu durum Schopenhauer'in felsefî olarak dönemsel düşünen biri olduğunu düşünmeye sürükleyebilir. Yani Schopenhauer'in felsefî olarak yaşam ve insanı anlamlandırmaya çalışırken sergilediği tavırla, sıkıntıları tespit ettikten sonra buna yönelik çözüm sunarken ki tavrının farklı olduğu söylenebilir. Yaşamı anlamaya çalışırken tamamen kötümser bir tavır sergileyen Schopenhauer, buna yönelik çözüm sunarken tavrını daha olumlu bir noktaya taşımaya çalışmaktadır. Ayrıca hayattaki ızdıraplara ahlâkî ve sanatsal yönden çözüm sunarken bu ızdırapların gerekliliğine inanır bir tutuma bile sahip olabilmektedir.

İnsan davranışlarının özgür olmadığı noktasında yaklaşımlara sahip olmasına rağmen Schopenhauer'in insan davranışlarını yargılamakta bazı ahlâkî değerleri diğerlerine göre öncelikli görmesi de anlaşılır değildir. Eğer insan davranışları tabiatı gereği zorunlu olarak irade ile ilişkili ise herhangi ahlâkî bir değerin diğer bir değerden üstün olduğunu savunmak zordur. Bireye özgürlük atfetmeksizin ona ait davranışları ahlâkî anlamda yargılamanın ya da değerlendirmenin felsefî anlamda nereye tekabül ettiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Buna rağmen Schopenhauer felsefî yönden düşük kabiliyetli insanlara karşı aşırı derecede katı bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Aynı şekilde aziz veya sanatçıların ulaştıkları derece itibari ile övgüye mazhar olmalarından bahsetmek de mümkün görünmemektedir. Çünkü bu

insanların da kendi kabiliyetlerinden ya da elde ettikleri imkânlardan dolayı bu noktaya ulaştıklarını söylemek mümkün değildir.

Schopenhauer, ahlâkî anlamda son noktaya ulaşabilmenin ancak bireyin kendinde barındırdığı iradenin sonucu olan yaşam isteğinden vazgeçebilmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Hayatın ya da iradenin inkârı olarak nitelenen tutumun sonucunda birey bütün isteklerinden vazgeçerek salt bir yokluk halini tecrübe edip hayatta istemeden meydana gelen ızdıraplı döngüden kendini tamamen kurtarabilecektir. Bireyin hayatta var olan isteme iradesini terk etmesi Schopenhauer'e göre daha çok azizlerin tavrında kendini göstermektedir. İnsanın yaşamdaki irade isteğinden vazgeçmesinin sonucunda diğer varlıkları birbirinden farklılaştıran maya örtüsünden kurtulacağını ve merhamet ilkesine ulaşacağı düşüncesini taşımaktadır. Fakat bireyin kendisinde bulunan yaşama iradesinden vazgeçebilmesinin sadece cinsellik ve dünyaya ait bazı arzularından vazgeçebilmesi ile mümkün olup olmadığı açık değildir. Birey her ne kadar cinsellik, yeme ve içme duygularından vazgeçse de kendisinde yaşamının devamını sağlayan iradenin bulunduğu açıktır. Örneğin "Nefes alabilmek neden bireyde yaşama isteğinin bir unsuru olarak değerlendirilmemektedir?" sorusu insanda var olan yaşam iradesinin ölüm haricinde hiçbir şekilde bitirilmeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Schopenhauer, ölümün varlığının birey için katlanılmaz bir şey olduğu düşüncesini taşımasına rağmen ölüm duygusunu normalleştirecek ya da yaşam isteğini her halükarda yok edebilecek bir yaklaşımla ancak iradenin zuhurunun mümkün olabileceğine yönelik bir yaklaşımda bulunmaz.

Schopenhauer, tek Tanrılı dinler söz konusu olduğunda da tartışmaya açık fikirler ortaya koymaktadır. Mesela Hıristiyanlık'ta bulunan düşüş teolojisinden dolayı bu dini kendi düşüncesine en yakın din olarak kabul etmektedir. Fakat tek Tanrılı dinleri eleştirme noktasında kullandığı tarihi verilerin çoğu bu din mensuplarının düşüş teolojisinden kaynaklanan inançlarından dolayı yaptığı zulüm ve işkencelerdir. Dinlerin insanları kör inançlara sürüklediğine yönelik kullandığı argümanların çoğunun Hıristiyanlık kaynaklı olduğu söylenebilir. Yani Schopenhauer'in dinleri eleştirirken kullandığı malzemelerin çoğu düşüş teolojisine sahip olan Hıristiyanlık kaynaklıdır. Bu yaklaşım Schopenhauer'in irade ve ahlâkın ilişkisine dair düşüncelerinin doğruluğuna şüpheyle yaklaşılmasına neden

olmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık'taki düşüş Schopenhauer'deki kötümserliğe benzer bir yapıdadır ki bu da dinde ruhbanlığın çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bu kötümserliğe rağmen Hıristiyanlık inancının insanları merhamete değil de gaddarlığa neden sürüklediği konusu problemli bir alana dönüşmektedir. Gerçi Schopenhauer Tanrının birey olarak insanlara anlatılmış olmasının da bu tür sıkıntılara sebep olduğunu ifade etmektedir. Schopenhauer'in bu yaklaşımı bile, yaşamdaki ızdırapları görmenin insanlar arasında merhamet üreteceğini iddiasına rağmen Hıristiyanlıkta neden merhamet etiğinin gelişmediğini göstermede yeterli olmayacağı açıktır.

Tek Tanrılı dinler açısından yaklaşıldığında Schopenhauer'in ahlâk tartışmaları açısından merhamet etiğine ulaşmış olmasının önemi tartışılmazdır. Çünkü tek Tanrılı dinler de genel itibariyle merhameti onaylar ve mensuplarına da tavsiye ederler. Gerçi onlar Schopenhauer gibi bu duyguya ulaşabilme yolunun felsefî olarak seçkin bir konuma ve zihne sahip olmaktan geçtiğini kabul etmezler. Yine de Schopenhauer'in, metafiziği ahlâk düşüncesi ile ilişkilendirip bunun sonucunda da merhamet gibi dinlerin genel itibariyle vurgulamış olduğu bir ilkeye ulaşmış olmasının değeri küçümsenmemelidir. Bilakis gerek din mensupları gerekse de dine inanmayanlar açısından onun değerinin farkında olup ona göre hareket edilmesi her zaman daha doğru olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Akarsu, Bedia: **İmmanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi,** İnkılap Yay., İstanbul, 1998.

Alper, Matthew: **Tanrı Yolculuğu**, çev. Özge Akbulut, Kalemus Yay., İstanbul, 2008.

App, Urs: **Arthur Schopenhauer and China**, University of Pennsylvania, Pennsylvania, 2010.

Atayman, Veysel: **Varolmanın Acısı**, Don Kişot Yay., İstanbul, 2004.

Aydın, Ayhan: **Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası**, Alfa yay., İstanbul, 2000.

Ayten, Ali: "Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** S. 29, İstanbul, 2005.

Beer, Margrieta M.A.: **Schopenhauer**, Dodge Publıshıng, New York, 2007.

Beıser, Frederıc C.: **Kant "Kant's İntellectual Development"** Edited by Paul Guyer, Cambridge Unıversıty Pres, New York, 1992.

Bishop, P.: **Social critique and aesthetics in Schopenhauer,** History of European Ideas 29, 2003, p. 412.

Bozkurt, Nejat: **Kant,** Say Yay., İstanbul, 2005.

Bruno, Gıordano: **Cause, Principle and Unity,** Translated by Rıchard J. Blackwell, Cambrıdge Unıversıty Pres, New York, 2004.

Chopra, Deepak: **Tanrıyı Tanımak,** çev. Semih Koç, İnkılap Yay., İstanbul, 2003.

Capleston, Frederic: **Leibniz**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1996.

Cartwright, David E.: **Schopenhauer A Biography**, Cambridge Unıversity pres, New York, 2010.

Cevizci, Ahmet: **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Bursa, 2000.

---------- **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay. İstanbul, 2005.

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

Çetinkaya, Bayram Ali: **İlkçağ Felsefe Tarihi,** İnsan Yay., İstanbul, 2010.

Çınar, Aliye: "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise**" Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fak. Dergisi,** Cilt, 14, S.1, Bursa, 2005.

Dalson, N, Grace: **The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche**, Source: The Philosophical Review, Vol. 10, No. 3 (May, 1901), Duke Unıversıtesy Press. Publıcatıon, Pennsylvania State University, 2005. (çevirimiçi)http://www.pages.usherbrooke.ca/dlequin/wp-content/uploads/The-Influence-of-Schopenhauer-upon-Friedrich-Nietzsche.pdf. 09.04.2012

Descartes: **Metot Üzerine Konuşmalar,** çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim yay., İstanbul, 1947.

---------- **Kurallar ve Meditasyonlar**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997.

Drıcks Rudolf: **Essay of Schopenhauer,** A Penn State Electronıc Classıcs Serıes Publıcatıon, Pennsylvania State University, 2005; (çevirimiçi) http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/schopenhauer/Schopenhauer-8.pdf. 04.04.2012

Düzgün, Şaban Ali: **Allah, Tabiat ve Tarih**, Lotus yay., Ankara, 2005.

Durant, Will: **Felsefenin Öyküsü**, çev. Ender Gürol, İz yay., İstanbul, 2002.

Erdem, Hüsameddin: **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Hü-er Yay., Konya, 2002.

Erişigil, Mehmet Emin: **Kant ve Felsefesi**, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

Esinoğlu, Birant: **Dinlerin Gizemi,** Ceylan Yay., İstanbul, 1996.

Frederıc, Nıetzsche: **Tragedyanın Doğuşu,** çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Ataç Kitapevi Yay., İstanbul, 1965.

---------- **The Will to Power,** translated by Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968.

---------- **Schopenhauer as Educator**, Translated by James W. Hıllesheım and Malcolm R. Sımpson, Gateway Edıtıons, Chıcago, 1965.

---------- **Beyond Good and Evil,** R. J. Hollingdale, Penguın Books, London, 1990.

Gale, Harlow: **Schopenhauer's Metaphysics of Music**, The Wagner Library, New Englander and Yale Review Volume 0048 Issue 218, New York, 1888.

Günbulut, Şükrü: **Küçük Felsefe Tarihi**, Maya Yay., Ankara, 1983.

Hans Joachım, Störig: **Dünya Felsefe Tarihi,** çev. Nilüfer Epçeli, Say yay, İstanbul, 2011.

Heimsoeth, Heinz: **Kant'ın Felsefesi,** çev. Takyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2007.

Howard, Don: **A Peek Behind the veil of Maya**, Edited by John Earman and John D. Norton, University Pittsburgh Pres, Saint Pittsburgh, 1995.

Hume, David: **An Enquiry oncerning uman Understanding,** edited, with introduction by Eric Steinberg. -- Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1993.

Hutchings, Kimberly: **Kant, Critique and Politics**, Routledge publishing, New York, 1996.

Irmak, Sadi: **İrade Felsefesi**, İkbal Kitabevi Yay., İstanbul, 1962.

Janaway, Chrıstopher: **Schopenhauer**, Oxford Unıversıty Press, New York, 2002;(çevirimiçi)http://ocw.elearning.lv/HU0200/en/Lapaine_M/Materials/Partone/Schopenhauer-AVery ShortIntroduction.pdf. 09.04.2012

Kant, İmmanuel: **Katkısız Aklın Eleştirisi**, çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., İstanbul, 2008.

---------- **Crıtıque of Pure Reason**, Translated by J. M. D. Meiklejohn, Prometheus Books, New York, 1990.

---------- **Aydınlanma Nedir**, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1983.

---------- **Lectures on Ethics,** Translated by Louıs Infıled, Hackett Publıshıng Company, London, 1979.

---------- **Pratical Philosophy**, Translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge Unıversıty, Press, New York, 1996.

---------- **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İonna Kaçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üni. Yay., Ankara.

Kaufman, Walter: **Nietzsche,** Merıdıan Boks, New York, 1960.

Kaya, Bayram: **Felsefî Düşüncenin Kısa Tarihi**, Sorun Yay., İstanbul, 2003.

Koç, Turan: **Din Dili**, Rey Yay., Kayseri, 1995.

Kovanlıkaya, Aliye: **İmmanuel Kant,** Vadi Yay., Ankara, 2006.

Kutlusoy, Zekiye: **İmmanuel Kant,** Vadi Yay., Ankara, 2006.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: **İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deyişler**, çev. Nevzat Ayas, Milli Eğitim yay., İstanbul, 1939.

Longuenesse, Béatrice: **Kant's "I think" versus Descartes' "I am a thing that thinks***"*, New York University. (çevirimiçi) http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/longuenesse1.pdf: 07.12.2012

Maclntyre, Alasdair: **Ethik'in Kısa Tarihi,** çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.

Magee, Bryan: **Felsefenin Öyküsü**, çev. Bahadır Sinan Şener, Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2007.

---------- **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2008.

Mencken, Henry L.: **The Philosophy of Frıedrıch Nıetzsche,** The Noontıde Press, Calıfornıa, 1989.

Ñáóájìvako, Bhikkhu: **Schopenhauer and Buddhism**, Buddhist Publication Society, Kandy, 1988.

Neiman, Susa: **Modern Düşüncede Kötülük,** çev. Ayhan Sargüney, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.

Nyanatıloka: **the Word of Buddha**, Buddhıst Publication Socıety, Colombo,1946.

O'Neill, Onora Kant: **Rasyonality as Pratical Reasons,** edited by Alfred J. Mele and Piers Rawling, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Özkan, Senail: **Paradokslar Üzerine Raks**, Ötüken Yay., İstanbul, 2006.

Özdemir, Metin: **Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım,** Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:4, Sivas.200; (çevirimiçi)http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/282.pdf

Özlem, Doğan: **Ahlâk Felsefesi,** İnkılap Yay., İstanbul, 2004.

Paul, Robert Alan: **Schopenhauer and Buddhism,** Dalhousie University, Nova Scotia, 2006

Pettazzoni, Rafaella: **Tanrıya Dair**, çev. Fuat Aydın, İz Yay., İstanbul, 2002.

Platon: **Devlet,** çev. Sebahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi yay. İstanbul, 1995.

---------- **Sofist,** çev., Cenap Karakaya, Sosyal yay., İstanbul, 2000.

---------- **Phaidon,** çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir , M.e.b. yay., İstanbul, 1997.

---------- Platon, **Kharmides,** Nurettin Şazi Kösemihal, M.e.b. yay., İstanbul, 1965.

Russel, Bertrand: **Hıstory of Western Phılosophy,** Routledge Publishing, London, 1996.

Santina, Peter D.: **Fundemental of Buddhism,** Buddha Dharma Education Association Inc.

Sahakıan, Wıllıa: **Felsefe Tarihi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1990.

Schopenhauer, Arthur: **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**, çev. Hasan İlhan, Alter Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzere**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008.

---------- **Aşka ve Kadınlara Dair,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009.

---------- **German Classıcs " The World as Wıll and İdea**", translated by R. H. Haldane and J. Kemp, edited by Kuno Francke, New York, 1914

---------- **Essays of Schopenhauer,** Translated T. Baıley Saunders, M.A., A Penn State Electronıc Classıcs Serıes Publıcatıon, Pennsylvania, 2005.

---------- **Din Üzerine,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine,** çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008.

---------- **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Parerga ve Paralipomena**, çev. Levent Özşar, Biblos Yay., İstanbul, 2007.

---------- **Güzelin Metafiziği,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Select Essay of Schopenhauer,** Garrit Droppers, C.A.P. Dachsel, Sentınel Company, Washıngton, 1881.

---------- **Essays of Schopenhauer,** Translated by Rudolf Dircks, Project Gutenberg License, 2004.

---------- **Prize Essay on the Freedom of Will**, translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdman, Oxford Unıversıty press, New York, 2010.

---------- **Merhamet,** çev. Zekai Kocatürk, Dergah Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Hukuk, Ahlâk ve Siyaset üzerine,** çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2009.

---------- **Hayatın Anlamı**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008.

---------- **On the Basis of Morality,** Translated by E. F. J. Payne, The Library of Liberal Arts, New York, 1965.

---------- **The Two Fundamental Problems of Ethics**, Translated by David E. Cartwright and Edward E. Erdmann, Oxford published, New York, 2010.

---------- **Phılosopıcal Wrıtıngs,** Edited by Wolfgang Schairmacher, German Library, New York, 1994.

---------- **On the Suffering of The World**, Translated by R. J. Hollingdale, Penguin Books, New York, 1970.

---------- **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**, translated by Karl Hillebrand, Geoge Bell and Sons, London, 1903. ,

---------- **Religion**, Translated by T. Bailey Saunders, M.A., s. 38;
(çevirimiçi)http://www.schopenhauerweb.org/textos/Religion.pdf. 24.11.2012

---------- **The Horrors and Absurdities of Religion**, Translated by. R. J. Hollingdale, Penguin Books, New York, 2009.

---------- **Üniversiteler ve Felsefe**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2008.

Schoun, Frıthjof: **İslam ve Ezeli Hikmet**, çev. Şahbeddin Yalçın, İz yay, İstanbul, 1998.

Elliot Sperling: **The Tibet-China Conflict: History and Polemics,** East-West Center, Washington, 2004.

Santina Peter D: **Fundemental of Buddhism**, Buddha Dharma Education Association Inc.,

(çevirimiçi)http://www.buddhanet.net/pdf_file/fundbud1.pdf 18.12.2012

Steinberg, Leo: **The Sexualıty of Christ In Renaıssance Art and In Modern Oblivion**, the Unıversıty of Chıcago pres, Chıcago, 1996.

Strathern, Paul: **90 Dakikada Schopenhauer**, çev. Melek Yıldırım, Gendaş Yay., İstanbul, 1997.

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

Schneewınd, J. B.: **Kant "Kant's İntellectual Development"** edited by Paul Guyer, Cambridge Unıversıty Pres, New York, 1992.

Shapshay Sandy: **A Genre that Matters: Schopenhauer on the Ethical Significance of Tragedy**, Indiana University**,** Indiana, 2008.

Sımonıty Vıd, Crısth Church:**Schopenhauer on the Epitemologıcal Value of Art,** Unıversıty of Oxford, Oxford, 2008.

Sönmez, Mustafa: **İmanın Ahlâkî Yaptırım Gücü**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23, Sakarya, 2011.

Thılly, Frank: **Felsefenin Öyküsü (Yunan ve Ortaçağ Felsefesi**), çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., İstanbul, 2002.

---------- **Bir Felsefe Tarihi,** çev. Nur Küçük, Yasemin Çevik, İdea Yay., İstanbul, 2000.

Tuğcu, Tuncar: **Batı Felsefesi Tarihi**, Alesta Yay., İstanbul, 2000.

Voltaire: **Candide**, çev. Servet Tanilli, Say yay., İstanbul, 1984.

---------- **Zadig,** çev. Yaşar Nabi Bayır, Milli Eğitim Bakanlığı yay, İstanbul, 1962

Vorlander, Karl: **Felsefe Tarihi,** çev. Mehmet İzzet, Orhan Saaddedin, İz Yay., İstanbul, 2008.

Yaran, Cafer Sadık: **Bilgelik Peşinde,** Araştırma yay., Ankara, 2002.

Wallace, William: **Life of Schopenhauer,** London publication, London, 1890.

Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1964.

Werner, Charles: **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

William S., Sahaikan: **History of Philosophy**, Barnes & Noble, Inc., New York, 1970.

Wood, Allen: **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Yay., Ankara, 2009.

W. Wood, Allen: **Kant,** Blackwell Publishing, Madlen, 2005.

Zehra, Turan, Emine: **Budizim'de Manastır Hayatı,** Ankara, 2004.

Zöller, Günten: **Schopenhauer on The Self**, edited by Christopher Janaway, Cambrıdge uni. Press, New York, 1999.

ÖZGEÇMİŞ

08.03.1979 tarihinde Bitlis'te doğdum. 1990 tarihinde Şemsi Bitlis İlkokulun'dan mezun oldum. 1996 tarihinde Bitlis İmam Hatip Lisesi'inden mezun oldum. 1997 yılında Harran üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandım. 2002 yılında bu bölümden mezun oldum. 2003 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Bitlis merkezinde bir İlköğretim'e öğretmen olarak atandım. 2004 Yılında Harran üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Kelam Ana bilim Dalında Yüksek Lisans'a başladım. 2007 yılında yüksek lisansı bitirerek İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstütisi'ne bağlı Felsefe ve Din Bilimlerinde doktoraya alındım. Halen Sultanbeyli'de bir İlköğretim'de öğretmenliğe devam etmekteyim.