

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ARTHUR SCHOPENHAUER'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE KÖTÜMSERLİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NURTEN KİRİŞ

DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

TEMMUZ, 2008
MUĞLA

YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Arthur Schopenhauer’de Kötülük Problemi ve Kötümserlik” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

04/ 07/ 2008
NURTEN KİRİŞ

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	i
ÖNSÖZ	ii-iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1-3
I. BÖLÜM: TARİHSEL ARKA PLAN	4
A. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri	4-9
B. Hayatı ve Eserleri	10-16
II. BÖLÜM: KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	17
A. Kötülük Probleminin Gelişim Süreci	17-39
B. Schopenhauer'in Kötümser Felsefesi	40
a. Metafiziksel Düşüncesi (İstenc İlkesi).....	40-55
b. Yaşama-İstenci Düşüncesi.....	56-61
c. Acı Olarak Dünya ve Yaşama İstencinin Yadsınması Düşüncesi	62-68
III. BÖLÜM: KÖTÜMSERLİKTEN KURTULUŞ YOLLARI.....	69
a. Kurtuluş Yolu Olarak Sanat	69-79
b. Kurtuluş Yolu Olarak Ahlak	80-86
c. Kurtuluş Yolu Olarak Sevgi.....	87-97
SONUÇ	98-100
KAYNAKÇA	101-106

KISALTMALAR

WWR : The World as Will and Representation

WWV : Die Welt als Wille und Vorstellung

PuP : Parerga und Paralipomena

Yay. : Yayınevi

Çev. : Çeviren

a.y. : Aynı yer

ed. : Editör

ty. : Tarihi yok

ÖNSÖZ

Arthur Schopenhauer'in "kötülük problemi ve kötümserlik" ile ilgili düşüncelerine odaklandığımız bu çalışmada, ilk aşamada çalışma için gerekli olan ana kaynaklar, ikinci aşamada bu konu ile ilgili ikincil kaynaklara (makalelere ve tezlere) bakılmıştır. Son aşamada ise, filozofun kitaplarının Türkçe çevirileri incelenmiş ve güvenilirlik ölçülerine bakılarak bunlardan yararlanılmıştır.

Çalışmanın yapıldığı sırada kaynaklarla ilgili pek çok zorlukla karşılaşmıştır. Bunların en önemlisi, filozofun başta ana kaynağı olan "*The World as Will and Representation*" olmak üzere, hemen hemen bütün kaynaklarının Türkçe'ye yeterli ve doğru bir şekilde çevrilmemiş olmasıdır. Başta bahsi geçen bu temel eser olmak üzere bütün kitaplarını Almanca yazan filozofun kitaplarının İngilizce çevirilerine ulaşılmasında bir güçlük bulunmamakla birlikte Almanca'dan İngilizce'ye yapılan bu çevirilerdeki olası anlam kaymalarının ya da boşlukların giderilmesi gerekmektedir. Bu yüzden Bilkent çeviri merkezinin de yardımıyla Almanca asıl kaynaklar ile İngilizce çeviriler karşılaştırılmıştır.

Son yıllarda filozofun birkaç eserinin bazı bölümleri ve temel eseri Türkçe'ye çevrilmiş ise de ancak bunların çoğunluğu keyfi çeviri ve yorumlamalardan ibaret olduğu için yeterli ve güvenilir kaynaklar olarak görülemezler.

Çalışmanın bir diğer basamağı ise Almanya'da doğmuş ve genel olarak 'Batı' diyebileceğimiz bir kültürel-sosyal-siyasal alanın içinde yaşamış olan filozofun Hıristiyanlık, Budizm, İslamiyet gibi inanç alanlarıyla yani onu evrensele ulaştıracak diğer alanlarla bağlantısını kurmak olmuştur. Bu alan ile ilgili kaynak bulmakta bir sıkıntı yaşanmazken hem terminoloji ve üsluptaki zorluk nedeniyle hem de daha sade bir dil kullanma kaygısından dolayı sık sık Arapça-Osmanlıca lügatlerden yararlanılmıştır.

Bu aşamalardan geçerek hazırlamış olduğum çalışmada, benden her türlü yardımını esirgemeyen Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyeleri; Sayın Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Sayın Doç. Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Sayın Yrd. Doç. Dr. Hamdi BRAVO, Sayın Yrd. Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN hocalarıma, bu süreçte hep yanımda olan aileme, çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve bu hale gelmesinde yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Nurten KİRİŞ

Muğla-2008

ÖZET

Bu tez ana hatları ile Arthur Schopenhauer'in kötülük problemi ve kötümserlik ile ilgili düşüncelerini işlemektedir. Schopenhauer dünyayı Kant'tan gelmiş olan düâlite eşliğinde tekrar ele alıp gözden geçirmiştir. O bu düâliteyi kendi sisteminde, "tasarım olarak dünya" ve "istenç olarak dünya" olarak ele alır. Tasarım olarak dünyanın neliğini ortaya koyduktan sonra, hemen hemen tüm görüşlerinin, özellikle de kötülük problemi ve kötümserlikle ilgili olan görüşlerinin temelinde yatan "istenç olarak dünya"nın tasvirini yapar.

Schopenhauer için hayatın özü acı ve kötüdür. Bu nedenle olabildiğince bu dünyadan kurtulmaya çalışmak, onun dar alanından çıkıp yaşama istencini yadsımak yapılabilecek en doğru eylemdir. Ancak yaşama istencinin yadsınması, yaşama istencine boyun eğmekten zordur. Yaşama istenci doğrultusunda eylemek çok kolayken, onu yadsımak özel beceriden ve kurtuluş yollarını aralamaktan geçer. Bu kurtuluş yollarından biri 'sanat', bir diğeri 'ahlâk' ve sonuncusu da Schopenhauer'in ahlaki alanın içine kattığı 'sevgi' daha spesifik olarak 'insan sevgisi'dir.

Bu inceleme temelde yaşama istencinin boyunduruğu altında olan acı çeken insanın tüm bu kötülük içeren ve acı olan dünyadan kurtulmasının mümkün olup olmadığını, mümkünlüğü durumunda bunu sağlayacak kaynakların ne olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

ABSTRACT

EVIL PROBLEM AND PESSIMISM OF ARTHUR

SCHOPENHAUER

The main lines of this thesis are established on the ideas of Arthur Schopenhauer related to the evil problem and pessimism. Schopenhauer dealt with and then revised the world again along with the Kant's duality. In his system, he handled this duality as "*the world as will*" and "*the world as representation*". After he discussed what the world as representation was, he depicted almost all of his ideas, especially the world as will which underlies his views related to the evil problem and pessimism.

According to Schopenhauer, the essence of life is pain and evil. Therefore, the most appropriate action to perform is to try to escape from this world as far as possible and to leave its limited space and deny will of living. But denying the will of living is harder than obeying it. It is so easy to live in accordance with the will of living, but denying it however requires special talent and search for the salvation ways. One of these salvation ways is 'art'; the other one is 'ethics', and the final one is 'love' that Schopenhauer has incorporated to the field of ethics and more specifically the 'human love'.

This study tries to disclose whether it is possible or not for man who suffers fundamentally under the yoke of the will of living to escape from this world of evil and pains, and in case of its possibility, what kind of sources will make this possible.

GİRİŞ

Arthur Schopenhauer bir 19. yy filozofu olarak ele alınıp incelendiğinde, felsefesinin önemi ortaya çıkacak bir filozoftur. Çünkü o, “filozof yaşadığı dönemin aynasıdır” sözünü doğru kılar şekilde döneminin aynası olmayı başarmıştır. Dönemi gerek askeri-sosyal-siyasal alanlarda ve gerekse felsefe dünyasında karmaşanın yaşandığı bir dönemdir. O bu karmaşalardan hareketle, günlük yaşantının acılarını, sıkıntılarını olabildiğince kötümser olan felsefesinde dile getirmiş ve kendince çözüm yolu bulmaya çabalamıştır.

Schopenhauer felsefesi bir önyargı ile ya da önkabul ile başlamaktadır. Bu önkabul, hayatın amacının mutluluk olamayacağı, yönündedir. Böyle bir önkabule ulaşmasını sağlayan neden, hemen her düşünsel eylemde kendine önemli bir yer bulmuş olan kötülük problemidir. Kötülük problemi, hem felsefe hem de dinler tarafından çıkış noktası, nedeni ve genel temayülleri itibariyle neliği açısından ele alınıp sorgulanan önemli bir çalışma konusudur. Problemin çıkış noktası, hayatın amacının mutluluk olduğu ve bu mutluluğa gitmeyi engelleyen setlerin başında da kötülüğün geldiğinin ileri sürülmesiyle olmuştur. Bu konu ile ilgilenen kişiler ilk olarak kötülüğün var olduğuna dair nasıl kanaat getirdikleri sorunu ile yüzleşmiş ve buna cevap aramışlardır. Bu sorunun cevabını arayanlar, kendi çevrelerinden yola çıkarak, yaşayan canlıların maruz kaldığı, depremler, sel felaketleri ve sakat doğumlar gibi fiziksel kötülüklerin yanı sıra hırsızlık, yalan söyleme, tecavüz ve öldürmek gibi ahlâkî kötülüklerin bir realite olarak var olduğunu görmüşlerdir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde; tarihin bu döneminin genel özellikleri ve bu zaman dilimindeki felsefe dünyasının yapısı, öncüleri ve problemlerinden yola çıkarak Schopenhauer’in hayatı üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde; kötülük probleminden kastedilenin ne olduğu üzerinde durulmuştur. Bizzat kendi yaşamından yola çıkarak kötülük olgusunun var olduğuna kani olan kişi bunun akabinde, var olduğundan emin olduğu kötülüğün nedenini araştırmaya başlamıştır. Bu araştırma sırasında kötülüğün kaynağını, her şeyin kaynağı olan Tanrı'ya dayandırmanın mümkünliğini sorgulamıştır. Burada da devreye dinlerin Tanrı anlayışında ki özsel nitelikler girmiştir. Dinlerdeki Tanrı düşüncesine atfedilen özsel niteliklerin başında Tanrı'nın mutlak iyilik sahibi ve kudretli olması gelmektedir. Kötülük problemi de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü var olan bir kötülük problemiyle, her şeyi var kılıcı olan mutlak iyi ve kudretli Tanrı fikri birbiriyle çelişmektedir. Burada karşımıza, Tanrı'nın mutlak iyiliği ve kudretini kabul ettiğimiz zaman, kötülüğün varlığının haklı bir gerekçesi olabilir mi? ya da Tanrı'nın sahip olduğu özsel nitelikleri sınırlandırarak kötülüğün nedenini açıklayabilir miyiz? soruları çıkmaktadır. Çalışmada bu sorulara cevap vermek için ortaya atılan *teodise* denemelerine de yer verilmiştir. Öte yandan çalışmada, ateist ve teist düşünce ekseninde ortaya çıkan kötülük probleminin A. Schopenhauer bağlamındaki ifadesi verilmeye çalışılmıştır. Onun kötülük problemi ve kötümserlik ile ilgili düşüncelerini, felsefesi ile nasıl temellendirdiğine bakılmıştır.

Tarihsel açıdan baktığımızda Arthur Schopenhauer probleme 18. yy'a kadar gelen halinden ayrı bir anlam yüklemiştir. Onunla problemin anlamında ciddi bir kırılma yaşanmıştır. Çünkü o, problemi Tanrısal düzlemde alıp, insanî alana dahil etmiştir. Çalışmada bu dahil edilmiş durumu ve varoluşsal kötülük problemi ele alınmış, Schopenhauer hem bu problemin tarihsel açıdan değişimindeki rolü açısından hem de felsefe dünyasındaki önemi açısından değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Schopenhauer'in yadsınamayacak bir realite olarak gözler önüne serdiği kötülük problemi ve kötümserlik anlayışından kurtulmanın mümkünlüğü sorgulanmış ve filozofun yalnızca ahlaki alanda bulmuş olduğu yanıtları sıralanmıştır. Bu bölümde ilk olarak istencin yadsınabilmesi ve insanın

bütünüyle kötü olan bu dünyadan kurtulunabilmesi için Schopenhauer'in gösterdiği 'sanat' yolu ele alınmıştır. Ancak bu yolun kifayetsiz kalması nedeniyle ahlaki alanın verilerine bakılmış ve burada insanın davranışlarının temelindeki güdüler üzerinde durulmuştur. Bencilik, kötülük ve merhamet gibi güdülerin yaşama istencinin yadsınmasındaki rollerinden söz edilmiş ve özellikle merhamet üzerinde durulmuştur. Son olarak da kaynağını merhametten bulan "sevgi" yolu ele alınmış ve onun kurtuluşu daimi surette mümkün kılan tek yol olduğu vurgulanmıştır.

BÖLÜM I: TARİHSEL ARKA PLAN

A. Yaşadığı Dönemin Genel Özellikleri

Arthur Schopenhauer, Alman idealist filozofları gibi çıkış noktası Kant olan geleneğin içerisinde yer alır. O da Kant'ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu esaslara bağlıdır; kendisini bir Kantçı sayar; hatta Kant'ın yolunda yürüyenlerden ancak kendisinin Kant'a layık tek ardıl olabileceğini ileri sürer.¹ Schopenhauer kötümser felsefenin kurucusu olarak bilinir. Felsefesinin bugünkü ünü de, çağımızın bir özelliği olan kötümserliğinden dolayıdır.² Felsefesi her yönüyle, onun, varoluşa kötümser bakışını sergiler. Bunun böyle olmasında yaşadığı dönemin önemi büyüktür. Çünkü yaşadığı dönem anlamsızlıkların, boşuna çabaların, yalnızlıkların acısından kaynaklanan bir umutsuzluk havası içindedir.

Schopenhauer'in ulusal boyutta bir tanınırlık kazanmasında, 1848 devriminin başarısızlıkla sonuçlanmasıyla toplumun içine düştüğü genel karamsarlık durumunun etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu yok sayıcı tınılarının keskinliğiyle dikkat çeken dönemin toplumsal çöküntü ruhu, önce onun kötümsercilik anlayışını, hemen ardından da bir bütün olarak felsefesini, popüler bir konuma taşımıştır.³ 1848 Devriminin yarattığı hayal kırıklıkları Schopenhauer'in karamsar dünya görüşünü anlamaya elverişli bir ortam yaratmış, bundan sonra felsefesine karşı gittikçe artan bir ilgi uyanmıştır. 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da tam bir kaos hakimdir. İngiltere, Fransa ve Habsburg hanedanları arasında süregelen büyük güç savaşlarının var ettiği yıkımlara, savaş ekonomisinin yüklediği ağır vergi ve masraflar eklenince hayat büsbütün çekilmez bir hal alır. Sanayi devriminin toplumsal tabakalar arasında doğurduğu dengesizliğe, Fransız ihtilalinden kaynaklanan eşitlik ve adalet düşünceleri de eklenince zıtlama ve çatışmalar artar. Özellikle bir takım yazarların "Vatandaş Hakları Demeci"nin ortaya

¹Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 398–405.

²Frederic Mayer, *A History Of Modern Philosophy*, California, 1951, s. 396.

³Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., İstanbul, 2002,s. 1280-1287.

koyduğu “siyasi eşitlik” ilkesini yetersiz bularak ekonomik alanda da eşitliğin gerçekleştirilmesini savunmaları bu kargaşayı daha da artırır.

Diğer yandan İhtilalden kaynağını alan milliyetçilik fikirleri imparatorlukları parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmış, savaş çemberi toplulukları içten ve dıştan çepeçevre kuşatmıştır. Denizlerde giderek artan İngiliz hâkimiyetine karşı, ihtilalin fikri gücünü de arkasına alan Napoleon orduları Moskova’ya kadar kıta Avrupa’sını yakıp yıkarak haraca bağlamıştır.⁴ Napoleon’un bu önemli şahsi durumu her alanda yer bulduğu gibi fikir dünyasında da yer bulmuştur. Örneğin “Schopenhauer’in iradeyi Tanrısallaştırması, kısmen kısa boylu Korsikalı’da şahıslaşmış olan büyük iradeden kaynağını alıyordu” bile denilmiştir.⁵

Yıllardır devam eden savaşlar neticesinde milyonlarca insan ölmüş ya da sakat kalmış, halkın çoğu da hastalık, kıtlık ve ölümün pençesine terkedilmiştir. Schopenhauer 15 yaşlarında Avrupa’yı dolaşırken görmüş olduğu bu korkunç manzara karşısında büyük bir elem ve üzüntüye düşmüştür.

Yine bu dönemde Almanlar milli birlikten uzak paramparça bir haldedir. Napoleon’un Vaterlo’da yenilgiye uğramasından sonra küçük de olsa onlar için bir kurtuluş ümidi belirir. Alman idealistleri toplumlarının bağımsızlığı ve tek bir çatı altında toplanabilmeleri için mücadele verirler. Fichte yüksek hitabet gücüyle Almanların milli duygularını uyandırmak için konferanslar verir, nutuklar atar. Ancak Schopenhauer, Heine, Chopin gibi derin sezgili düşünür ve sanatçılar bir kurtuluş ümidi görmediklerinden karamsarlığa kapılmışlardır. Hayatın ve olayların gerçek yüzünü görmemezlikten geldikleri içinde Alman idealist düşünür ve yazarlarını, halkı aldatmak ve şarlatanlıkla suçlamışlardır. Böylece ikinci bir savaş da fikir ve edebiyat çevrelerinde iyimserler ile kötümserler arasında sürüp gitmiştir.

⁴ Paul Kennedy, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, (Çev. Birtane Karanakçı), Ankara, 1990, s. 125-226.

⁵ Sadi Irmak, *İrade Felsefesi: Schopenhauer*, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1962, s. 28.

1848 yılında Viyana sokaklarında halkın hürriyet, Macarlar'ın da bağımsızlık için ayaklanmaları Alman Milliyetçilerini cesaretlendirmişti. Aynı yıl Frankfurt'ta toplandıkları "Millet Meclisi" vasıtasıyla Alman milli birliğini kurmak için harekete geçmişlerdi. Ancak bu hareket Avusturya'nın şiddetli tepkisine maruz kalınca amacına erişemedi. Devrim başarısızlıkla sonuçlanınca, yıllardır tepki görmeyen Schopenhauer'in karamsar hayat anlayışı ön plana çıkmış ve bütün Avrupa literatüründe pesimizm rüzgarları esmeye başlamıştır. Alman idealistlerinin, dolayısıyla Hegelci okulun hâkimiyeti son bulmuştur. Her şeyden önce Schopenhauer'in düşünceleri sanat ve sanatçılar üzerinde büyük etki bırakmıştır. Mesela, Richard Wagner'in müziği, bilhassa ilk dönem eserleri, bütünüyle Schopenhauer'in karamsar düşüncelerinin tesiriyle oluşmuştur.

Avrupa'da bu felaket yıllarında halkın çoğu teselliyi dinde ararken bir kısım insanlar da olanca inancını kaybetmiştir. Schlegel, Novalis, Musset gibi yazarlar tüm yokluk ve felaketleri "adil bir Tanrının imansız bir devirden intikam alması" şeklinde değerlendirerek, kötülüğün nedenini insanların azmışlığında görmüşlerdir. Schopenhauer, Byron, Lermontov ve Leopardi gibi karamsarlar ise Avrupa'da hüküm süren kargaşa ve kötülüğü evrenselleştirerek, ilahi bir düzen ve adaletin olamayacağı yargısına varmışlardır.

Arthur Schopenhauer'in öğretilerine baktığımızda, onunda felsefe tarihindeki diğer filozoflar gibi siyasal ve sosyal yapıdan etkilendiği kadar hatta belki daha fazla, kendinden önceki filozoflardan, düşünürlerden, dinlerden etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. O Kant'tan, Kant sonrası dönemden ve çıkış noktasını Kant'tan alan Alman idealistlerinin tartışmalarından oldukça etkilenmiş, kendi sistemi içinde bunların bir kısmına yer vermiş ve kabul etmiş, bir kısmını ise reddetmiş ya da görmezden gelmiştir.

⁶ Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Tisa Matbaası, İstanbul, 1987, s. 12.

O, Kant'ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu esaslara bağlı kalmış ancak Kant sonrası dönemde kendine önemli bir yer edinmiş olan, Alman idealist felsefesinin önderlerinden -Fichte, Schelling, Hegel- pek çok konuda ayrılmıştır. Bu konuların başında Alman idealistlerinin hemen hepsinde görebileceğimiz anlamlı bir dünya tasarımı gelmektedir. Örneğin Hegel'i ele alırsak, ona göre “gerçek olan akla uygundur; akla uygun olan da gerçektir”. Hegel'in bununla demek istediği şudur: bu dünya anlamlı bir dünyadır; çünkü bu dünyanın temeli akıldır, anlamı olan bir planı yürüten ‘tin’dir (geist); içinde yaşadığımız varlık, ‘evrensel logos’un kendisini açmasıdır, kendisini gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla varlık bütünüyle anlamı olan, anlamla yüklü olan bir bağlantıdır. Böyle bir anlayıştan hareket eden Hegel'in yapmak istediği de varlığın ve insan hayatının taşıdığı anlamı büyük bir sistem içinde felsefe bakımından yorumlamaktır.⁷ Schopenhauer'i bu düşünceden ayıran ve özgün kılan yön, onun dünyayı anlamlı bir dünya olarak görmemesidir. O, dünyayı anlamlı bir dünya olarak görmediği için onun nazarında bu dünya yaşanılacak bir dünya değildir ve varolmamak yeğdir. Bu dünya kötülerin kötüsüdür. Bundan dolayı felsefeye düşen iş de, anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir şekilde yolunu buldurtmak olmalıdır.⁸

Schopenhauer'in döneminin onu ele almaya adeta zorladığı bir diğer önemli konu ise Kant felsefesinden miras kalmış olan numen/fenomen düalizmidir. Kant bu düalizmi kendinden sonraki tüm felsefeye çözülmesi gereken bir sorun olarak hediye etmiştir. Nitekim Alman idealistleri sorunu ele almış ve çözmeye çalışmışlardır. Buradaki sorun Kant'ın fenomen ile numen arasındaki ilişkiyi açık-seçik ortaya koymamasından kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü, fenomen ile numen ya da görünüş ya da kendinde şey birbirinden koparılmıştır. Bir düalite söz konusudur. Bu düalizmi aşılması gereken bir problem olarak gören alman idealistleri, felsefelerinde bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Fichte ‘ben’/‘ben olmayan’ ile Schelling ‘tin’/‘doğa’ ilişkisi ile;

⁷ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 398.

⁸ *a.g.e.*, s. 399.

Hegel 'geist'/ 'tüm varlık' ile; Schopenhauer ise 'irade'/'tasarım' ile bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Schopenhauer, Alman idealistleri gibi bu problemi çözmeye çalışır ve çözüm yolu ona göre istençtir.

Ona göre Kant numen'de iki önemli yanlış yapmıştır. Numeni kendinde şey olarak görmüştür. Yani onu varolmak bakımından kendinden başka bir şey olarak görmemiştir. Öte yandan Kant, zaman ve mekan içerisinde olan, zaman ve mekana tabi olan ve ancak zaman ve mekan içindekileri bilebilecek, yalnızca onlar hakkında hükümde bulunabilecek olan bir 'ben' tasarımı yapmıştır. Bu durumda bu 'ben' ancak zaman ve mekan dünyasına tabi olan fenomen dünyasını bilecektir. Ancak Kant onun numenin de 'kendinde şey' olarak var olduğunu bilebileceğini söylemiştir ve burada hata yapmıştır der. Schopenhauer Kant'ın numen/fenomeni neden/etki ilişkisi ile aynı görmesine de karşı çıkar. Schopenhauer'de neden-etki nedensellik ilkesidir. Nedensellik ilkesi ise zihnin 12 kategorisinden biridir, yani o subjektif öznel bir kategoridir. Zihnin bu kategorileri ancak fenomen alanına uygulanabilecektir. Ancak Kant salt öznel bir kategori olan nedenselliği algı dünyasının ötesine uygulamıştır ve burada da hata yapmıştır der. Çünkü eğer nedenselliği algı dünyasının ötesindeki numene uygularsak, o zaman o kendinde şey olamaz varlığı 'ben'e, 'ben'in nedenselliğine bağımlı hale gelir ya da eş deyişle zihnin kategorisinin altına düşer. Schopenhauer Kant felsefesinde gördüğü bu çelişkileri ele aldıktan sonra yeni bir numen alanı formüle etmeye çalışır, bunu da daha önce bahsettiğimiz gibi istenç ile yapar.

Onun istenç ile ilgili olan düşünceleri de Alman idealist filozofları ile bağlantısını kurar. Çünkü o, istenci kör, bilinçsiz bir istenç olarak ele alır. Bu Schelling'teki 'tin' gibidir. Bilinçsiz olan tin gitgide kendi bilincine doğru bir gelişme gösterir. Öte yandan, Schopenhauer'e göre dünya istencin kendini nesnelleştirmesinden, görünür kılmasından başka bir şey değildir. Bu düşüncesiyle de Hegel'e yaklaşır. Hegelde de geist kendi imkanlarını göstermesinden ibarettir. Ancak arada fark olmadığı

söylenememektedir. Aradaki fark Hegel’de geist bilinçli olarak hedefi doğrultusunda kendini gösterir ancak Schopenhauer’de bu bilinçsiz kör bir süreçtir.

1860 ile 1890 yılları arasında hüküm süren Schopenhauer felsefesi, bu yıllardan sonra yerini, ondan büyük ölçüde etkilenen Nietzsche’ye bırakır. Dolayısıyla Schopenhauer’in karamsar hayat anlayışı doğrudan doğruya veya Nietzsche ve varoluşçular vasıtasıyla günümüze değin etkisini sürdürür. Aynı yüzyıllar Avrupa, ilimde pozitivistimin, dini sahada, Schopenhauer üzerinde de etkisi olan, David Hume’un çıkışlarıyla ateist ve din karşıtı eğilimlerin, ekonomi ve ideolojide sosyalist akımların ortaya çıkışına şahit olur. Keza Darwin’in biyolojisi de, Schopenhauer’de olduğu gibi, hayatı bir mücadele sahası olarak görmektedir. Ancak bu görüşleri aynı potada değerlendirmek büyük hata olur. Çünkü sosyalist, Darwinist ve pozitivist düşünceler temelde geleceğe dair iyimser bir bakış açısına sahiptir. Her ne kadar ihtilallerin başarısızlıkla sonuçlanması ve rekabete dayalı kapitalizmin çözülme belirtileri kötümserlik düşüncesini güçlendirmişse de sosyalist ve aydınlanmacı akımlar teorik bir tutum olarak yeni bir optimizme yol açmıştır.⁹

Schopenhauer, Kant sonrası dönemin çok renkliliğinin, önemli bir kısmına bizzat tanık olabileceği bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle onun felsefesini genel olarak ele aldığımızda ya da daha spesifik bir konu olarak kötülük problemi ve kötümserlikle ilgili düşüncelerini ele aldığımızda, sık sık yaşadığı dönem öncesindeki ve yaşadığı dönemdeki felsefe dünyası ile bağlantısı kurulmak zorundadır.

⁹ Lokman Çilingir, *Schopenhauer’de Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1993, s. 1–4.

B. Hayatı ve Eserleri

Felsefe, teorik bir disiplindir ve kavramlarla uğraşır. Ancak Foucault'nun ifadesiyle “teori, pratiktir” dersek bu anlamda felsefe pratiği de içerir. Nasıl insanın dili düşüncesiyle ise, pratiği de teorisiyledir. Bu anlamda Schopenhauer pratiği ile teorisi arasında bir nebze de olsa problem yaşamakta olan bir filozoftur. Ama bir başka yönden, çağımız açısından, yani en az onun yaşadığı dönem kadar karmaşık, onun yaşadığı dönem kadar olumsuzluklar ve tükenmişliklere sahip ve tüm bunlardan kaynaklı mutsuzluklarla çevrilmiş olan bizler açısından bakarsak durum çok farklı bir boyuta gelecektir. Bizim açımızdan teorisini okuduğumuz bu felsefe kendimizi okumaya çalıştığımız, kendimize bir yer bulmak için uğraş verdiğimiz bir felsefedir. Aksi takdirde kendinden uzak bir dünyanın varlıklarını tanımak ya da tanımaya çalışmak absürd olacaktır. Farklı coğrafyalardaki insanların sorduğu sorular ve aradığı cevaplar, bizden asla bigane değildir. Bu nedenle dertleriyle dertlenmek ya da dertlerimize ortak bulmak açısından felsefe tarihi okumak anlamlıdır. Tam da bu nedenle bu bölümde Schopenhauer'in hayatı ve düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Kötümser felsefenin Alman filozofu Arthur Schopenhauer, 22 Şubat 1788'de Danzig'de doğmuştur. Babası yetenekli bir tüccar olan Heinrich Floris Schopenhauer, annesi ise özgürlüğüne düşkün genç bir kadın olan Johanna'dır. Heinrich Schopenhauer'un en büyük arzusu oğlu Arthur'un kendisi gibi büyük bir tüccar olmasıdır. Halbuki Schopenhauer ailesi, bir çocuğun düşlediği ideal aileden çok uzaktır. Heinrich fazlasıyla kıskanç, Johanna ise fazlasıyla bencil ve özgürlüğüne düşkündür. Bu yüzden ailedeki çekişmeler Heinrich Schopenhauer ölene kadar hiç dinmemiştir. Arthur Schopenhauer ise annesine karşı olumsuz hislerle dolu bir biçimde yetişmiş ve daha sonraki yıllarda kadınlar üzerine kuracağı olumsuz düşüncelerinin çoğunun sebebi hoşlanmadığı annesine karşı takındığı tavır olmuştur. Ayrıca, ondaki kızgın ve azarlayıcı tabiatın kökleri de babasından gelmektedir. O, İstenç ve Tasarım Olarak Dünya adlı eserinin 3. cilt 43. bölümünde niteliklerin verasetini incelerken çocuğa iradenin babadan, zekânın anadan geçtiğini söyler. Bu iddiasına birçok şair, filozof ve kralın hayatından

örnekler gösterir. Byron'a ve Rousseau'ya, annelerinden intikal edenleri tespit ederek, kendi irade kuramına, verasetten de kuvvetli temeller bulmaya çalışır ve söylediklerini kendi ailesiyle de tahkik edip güçlendirecek deliller ileri sürer. Gerçi onun insan ruhundaki özellikleri kadına ve erkeğe olmak üzere ikiye ayırması ve insan kişiliğinin kuvvetli tarafını erkeğe, zayıf tarafını kadın cinsine mal etmesi son derece öznel bir düşünce olmakla birlikte, çocuğun her iki cinsten de bir takım vasıflar getirdiği su götürmez bir gerçek olmuştur. Onu böyle bir düşünceye sevk eden şey, kadınlara karşı duymuş olduğu nefret dolayısıyla, irade gibi karakterin özü sayılacak bir vasfın onlara mal edilmesine gönlünün razı olmaması olsa gerektir. Çünkü Schopenhauer'e göre kadın zevkin, ihtirasın, eğilimlerin oyuncağı olan gevşek bir mahlûktur. Onda kadınları mahkûm eden düşüncenin kökü realist ve nesnel bir kadın gözleminden çok, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, annesinin kendisinde uyandırmış olduğu tepkilerin bir nevi genelleştirilmesidir denilebilir.¹⁰ Schopenhauer, annesinin delice israflarını, havai hayatını hiçbir zaman affetmemiştir. O kadından uzaklaştıkça kadına düşman olmuş, ona düşman oldukça da ondan uzaklaşmıştır. Bereketli bir aşk ihtirasının saadet ve ümit dolu meyvelerinden yoksun kalan bir ruh için dünyayı karanlık görmek kadar doğal ne olabilir?¹¹ Onda zalim ve olumsuz görüş, her ne kadar bazı hakikatleri içeriyor gibi görünse de ona, en tarafsız düşüncelerinde bile karamsar ve hırçın bir hayal gücünün yansımaları sinmiş durumdadır. Kurmuş olduğu ahlâkî sistem yaradılışının doğal bir sonucudur. Onun çevresine, insanlara ve kadınlara karşı duymuş olduğu küçültücü hırs, hayatını o kadar istila etmiştir ki, fikirlerinden haberdar olmayan bir kimse dahi Schopenhauer'in portresine ürküntü duymadan bakamamaktadır. Dudaklarının ucundaki insanları alçaltan acı ifade onun hayat felsefesinin ete, deriye, kana ve şekle bürünmüş en açık belgesidir. Pandora'nın efsanevi kutusundan kaçanlar sanki Schopenhauer'in kafasına gizlenmişlerdir. Öyle ki onun ahlakında ortaya attığı merhamet, acıma teorisi bile çok katı ve merhametten yoksun bir donukluk arz etmektedir. Onun merhametinde

¹⁰ Cahit Tanyol, *Schopenhauer'de Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yay., İstanbul, 1998, s.33-34.

¹¹ *a.g.e.*, s. 34.

kalp sıcaklığı, gönül yumuşaklığı olmayan donuk bir kalıpla karşı karşıya kalınmaktadır.¹²

Schopenhauer henüz çok küçükken, Prusya Danzig'i yönetimi altına alınca aile Hamburg'a taşınmıştır. Bundan sonra, Arthur'un küçük kız kardeşi Adele dünyaya gelmiş ve 1793'ten 1797'ye kadar ailesiyle birlikte Hamburg'ta yaşamıştır. Sonra, daha dokuz yaşındayken babası tarafından toplumsal zarafet öğrenmesi için Paris'e, bir aile dostlarının yanına gönderilmiştir ve iki yıl burada yaşadktan sonra tekrar ailesinin yanına dönmüştür. Onbeş yaşına geldiğinde Arthur'un hayalleri hiç de tüccar olmak yönünde değildir. Daha bu yaşta edebiyata ve felsefeye doymak bilmez bir ilgi duymaktadır. Yine de babasının girişimleri sonucu istemeyerek de olsa 1804'te Hamburglu ünlü tüccar Senatör Jenisch'in yanında çıraklığa başlamıştır. Sonra 1805 yılının Nisan ayında, Arthur Schopenhauer'in hayatını ve düşüncelerini değiştirecek o önemli olay gerçekleşmiş; babası Heinrich Hamburg'daki depolarının üst katındaki pencereden Hamburg Kanalı'na atlayarak intihar etmiş ve Arthur duygusal anlamda çökmüştür. Babasının ölümü ardından tüccar çıraklığına bir süre daha devam etmiş olan Schopenhauer derin bir depresif hâl içinde babasının yasını tutarken, annesi Johanna ise bir kaç aylık yastan sonra aile işlerini tasfiye ederek Hamburg'dan Weimar'a taşınmıştır. Weimar'da kurduğu salon kısa zamanda ünlenmiş ve dönemin birçok önemli sanatçısıyla arkadaş olmuştur. Dönemin kültür merkezi olan Weimar'da bu vesileyle yaşayan Schopenhauer burada başta Goethe olmak üzere pek çok sanatçıyı tanımıştır. Annesi Johanna Schopenhauer zamanla tanınmış bir yazar olmuş ve birçok roman, makale ve biyografi yazmıştır. Yazdığı romanlar genellikle feministik temalar içermekte ve çoğu zaman konu, istemediği bir evlilik yapmaya zorlanmış ama özgürlüklerinden hâlâ vazgeçmemiş olduğu için de çocuk yapmayı reddeden kadınlarla ilgili olmuştur.

Arthur Schopenhauer iki yıl Fransa da okumuş, daha sonra ailesi ile birlikte Fransa, İngiltere, İsviçre ve Avusturya'yı dolaşmıştır. Avusturya'da birkaç ay okula

¹² *a.g.e.*, s. 35.

devam etmiş, bir süre özel hocalardan ders almıştır. 1809'da Göttingen Üniversitesi'ne tıp öğrencisi olarak girmiştir. Burada ilk kez okuduğu Kant ve Platon'dan etkilenmiş ve böylece felsefe çalışmalarına başlamıştır. İki yıl sonra (1811–1813) Berlin'e gitmiş ve Berlin Üniversitesi'ne girmiştir. Burada Fichte'nin derslerini izlemiş, ünlü hocasına şiddetle karşı çıkmış ve doktora tezinin hazırlığına başlamıştır. 1813'te Jena'da “*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichender Grunde*” (*Yeterli Nedenin Dörtlü Kökü*) adlı bir tez savunmuş, bu teze Jena Üniversitesi'nden doktorasını almıştır. Bu sıralarda annesiyle ciddi bir şekilde kavga etmiş ve annesi ölene kadar da hiç görüşmemiştir. 1818'de büyük eseri *Die Welt als Wille und Vorstellung'u* (*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*) yayımlamıştır. İlerde çok satılacak ve bugün felsefi bir klasik olan eser, ne yazık ki o dönemlerde hiç satmamıştır. Arthur Schopenhauer daha sonra Berlin Üniversitesi'nde doçent olmuştur (1820).

Berlin Üniversitesi'nde ders vermeye başladığında, ders saatini dönemin ünlü filozofu Hegel'in dersi ile aynı saate ayarlamış ama Schopenhauer'in derslerini takip eden pek olmamıştır. 1831'de öğretim üyeliğinden ayrılarak Frankfurt'ta münzevi bir yaşam sürmeye başlamıştır. 1844'te *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin tamamlayıcı ikinci cildini yayımlanmıştır. Hayatının son yılları dışında hak ettiğine inandığı üne kavuşamamıştır. Uzun süre boyunca kazanamadığı ün üzerine çok fazla sözleri vardır, bu sözlerle içindeki tanınma özlemini fazlasıyla belirtmiştir.

1836'da *Doğadaki İstem Üzerine* (*On The Will in Nature*) ve 1841'de *Ahlakın İki Temel Sorunu* (*The Two Fundamental Problems Of Ethics*) adlı yapıtlarını yayımlamıştır. 1850'de yayınladığı *Parerga et Paralipenoma* (*Yunancada "geride kalan ve tamamlayıcı çalışma*) anlamına gelen eseri, beklemediği biçimde çok satmıştır ve son yıllarında onunla meşhur olmuştur. *Parerga et Paralipenoma*, Schopenhauer'in felsefi makalelerinden ve aforizmalarından oluşan iki ciltlik bir eserdir. Bu eserle birlikte düşünceleri yabancı dergilerde ve Alman dergilerinde tartışılmaya ve sistemi Avrupa Üniversitelerinde okutulmaya başlanmıştır. Ölümüne yakın, çevresinde İngiltere'de, Rusya'da, A.B.D de geniş bir hayran grubu oluşmuştur. 21 Eylül 1860'da

Frankfurt am Main'de yemek sırasında, karaciğer konjesiyonundan ölmüştür.¹³

Schopenhauer daha çok Hegel'in iyimser felsefesine karşı geliştirdiği kötümser felsefesiyle tanınır. Platon, Kant ve doğu felsefesini, özellikle Budizm'i kendisine özgü bir şekilde kaynaştırdığı felsefesi Tolstoy, Mann, Wagner, Freud, Nietzsche ve Wittgeinstein gibi önemli isimleri derinden etkilemiştir.

Schopenhauer'in ahlâkı ile kişiliği arasında sıkı bir bağlantı vardır. Onun kitaplarında o andaki ruhunu ve iç dünyasını görmek mümkündür. Onun kitapları o kadar alaycı, yer yer saldırgan bir üslupla yazılmıştır ki adeta yüzündeki değişimleri bile görmek mümkündür. Schopenhauer, fikirlerini anlatırken bütün iç hayatını, duygusal hallerini de bize hissettirir. Bunun için ondaki sanatkâr taraf, filozof taraftan hiç te aşağı değildir. O, çok duygulu bir insandır. Bir takım basit tesirler, izlenimler kinler ve nefretler onun ilhamını harekete geçirmek bakımından çok esaslı rol oynamaktadır. O yaratılışı, insanları daima karanlık ve kederli bir aynadan yansıtmaktadır. Onun için dünya, bir azap ve şer oyununa sahne olmak için yaratılmıştır.

Schopenhauer'in eserlerinde, özellikle de "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya"da ilk göze çarpan detay üslûbudur. Schopenhauer'in eserleri, döneminde etkisi tartışmasız büyük olan Kant ve Hegel'in üsluplarına oranla çok daha yalın, çok daha açık ve nettir. Aynı zamanda üslûbuna aşırıya kaçacak derecede bir "açık sözlülük" damgasını vurmuştur ki bu onların ilk yayımlandıklarında fazla ilgi toplamamasının da nedeni olmuştur.

Schopenhauer fazlasıyla açık sözlüdür, kesinlikle alçak gönüllü veya mütevazı değildir, düşünceleri devrim niteliğindedir ve zamanın belki de felsefi otoritesi olan Hegel için hiç de hoş lafızlarda bulunmamıştır. Daha ilk bakışta onun felsefesi Plâtonculuk ve Kantçılık ile doğu felsefelerinin, özelliklede Buddhacı geleneğin son derece başarılı bir bireşimi olarak göze çarpmaktadır. Nitekim en çok

¹³ Cahit Tanyol, *a.g.e.*, s. 15.

etkisi altında kaldığı felsefe yapıtları arasında Platon ile Kant'ınkilerin yanı sıra Hint Felsefesinin temel kaynakları olan Upanişadlar da dikkat çekmektedir. Schopenhauer, bu özelliğiyle, günümüzde dahi doğu felsefesi ile batı felsefesini başarıyla ilişkilendirmiş az sayıda filozoftan biri olmayı sürdürmektedir.¹⁴

O, Kant'ın "fenomenal dünya üzerine algıladıklarımızın dışındaki gerçekleri kavrayamadığımız" fikrine katılmakla beraber, vücutlarımızın fenomenal dünyanın gerçek birer parçası olduğunu ve onlar yoluyla fenomenal dünyanın gerçeklerine yaklaşabileceğimizi düşünmektedir. Zaten, Ona göre vücutlarımıza dair bilgilerimiz algısal olmaktan öte, hislerimizden kaynaklanan ve kendiliğinden içimizden gelen bilgilerdir. Schopenhauer'e göre içimizdeki gerçeklik bilincimiz tarafından bastırılır. Fakat bastırılan bu gerçekler (istenç) özellikle sanat yoluyla kavramsallaştırılmadan, sözcüklerle kısıtlanmadan, yeterli oranda dışa vurulabilir.

Schopenhauer'e göre bu gerçek, yani istenç, ayak direyen, zorlayan hayatî bir güçtür. Her türlü eylemimizin kökü, bastırılmaya veya dışa vurulmaya çalışılan bir istence dayanır. İstenç, bütün doğada bulunan, doyumsuz hayatî güçtür. Schopenhauer her türlü duygu durumunu istenç kavramıyla açıklamaktadır. Acı çekmek, istencin amacına giden yolun engellenmesi iken mutluluk ve sevinç istencin başarıya, yani amacına ulaşmasıdır. İstenci, Schopenhauer'in kendi sözleriyle tanımlarsak: o, her şeyin başlangıçtaki doğal durumudur.

Schopenhauer'in özellikle hayat ve varolmak üzerine düşünceleri genel karamsarlığından çok daha amansız bir karamsarlığa sahiptir.¹⁵ Bu yüzdendir ki o, hayat üzerine olan karamsar düşünceleriyle çok ünlüdür. Aynı zamanda fazlaca ünlü olduğu bir konu da insan sevmezliğidir. İnsanlara "iki ayaklı hayvanlar" diye hitab edişinden insan sevmezliği fazlasıyla aşikârdır. Ayrıca o, insan sevmezliği ve kişinin kendisini insanlardan izole etmesini, eksiklikten öte bir erdem olarak görmektedir.

¹⁴ Sarp Erk Ulaş, *a.g.e.*, s.1280.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Atayman (Çev. Der.), *Varolmanın Acısı*, Donkişot Yay., İstanbul, 2005.

Zaten Schopenhauer'e göre, erdemli ve olgun bir insan başkalarından hiçbir şey istemeyecek kadar tamamdır, kendi kendine yeterdir, bu yüzden de insanlarla birlikte olmaya veya onlarla çeşitli ilişkiler kurmaya gerek görmemektedir. Schopenhauer'in kadın, hayat, ölüm ve cinsellik üzerine birçok farklı görüşü vardır ve bunların her biri önemli olup düşünce serüvenimize damga vurmuş görüşlerdir. Sonuç olarak o, doğu felsefesiyle batı felsefesini başarıyla ilişkilendirmiş az sayıda filozoftan biridir. Doğu filozofları üstüne ayrıntılı çalışmalar yaparak batı felsefesince alımlanabilir bir biçimde doğu felsefesini yeniden yapılandıran felsefesinin temel öğretilerini Hint dini ile Budhacılığın öğretileriyle açıktan besleyen ilk Avrupalı filozoftur. Ayrıca Schopenhauer'in batı felsefesi tarihinde, öteki pek çok şey bir yana, özellikle şu nitelikleriyle önemli bir yer tuttuğu söylenebilir:

1- O, tarihe mal olmuş pek çok büyük filozofun tersine, genel felsefe anlayışına düşünsel hayatının olgunluk, yetişkinlik ya da geç döneminde değil, düşünsel yaşamının ta başlarında ulaşmıştır.

2- Acı çekmenin evrenselliğini vurgulayan, acı yaşantısı üstüne kendisinden önceki hiçbir filozofun yapmadığı denli kapsamlı bir açıklama sunan ilk filozoftur.

3- İstencin tüm gerçekliğin ana belirleyeni olduğunu savunan "istenççilik(volantarizm)" anlayışını geliştirmiştir.

4- Usun istencin aracı olarak tasarlandığı bir anlayış temelinde bilginin istence tabi olduğunu göstererek bilinç dışı tasarımını ilk kez felsefenin gündemine sokmasıyla, özellikle Schopenhauer'in "istenççilik" savunusuyla usdışına yönelik yaptığı önemli vurgu, modern felsefenin akış yönünde önemli bir değişiklik meydana getirmiş; Kierkegard, Nietzsche, Bergson, William James, Freud gibi pek çok önemli düşünür, onun istenç bağlamında sunduğu çözümlerle vardığı sonuçları onaylamasalar da, istenç anlayışıyla felsefe tarihinde yeni bir başlangıç noktasının temellerini attığı konusunda en ufak bir kuşku belirtisi bile göstermemişlerdir.¹⁶

¹⁶ Sarp Erk Ulaş, *a.g.e.*, s. 1280.

II. BÖLÜM: KÖTÜLÜK PROBLEMİ

A. Kötülük Probleminin Gelişim Süreci

Kötülük probleminin gelişim sürecinden kastedilen, kötülük düşüncesinin ve kötülük probleminin nasıl bir tarihsel şema ile günümüze ulaştığıdır. Bu bağlamda ilk olarak soracağımız soru insanoğlunun ilkin kötülüğün var olduğuna nasıl kani olduğu sorusudur. Bu sorunun cevabı için insanın varoluş amacının ne olduğuna ilişkin yapılan açıklamalara bakmamız gerekir. Konuyla ilgili pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin en önemlilerinden biri, insanın sergilediği tüm eylemlerin mutluluğu hedeflediğini söyler. Buna göre insanoğlunun dünya yüzeyinde var oluşundan itibaren davranışlarının ardındaki asıl amacın mutluluğa ulaşmak olduğu kaçınılmaz bir gerçek olarak bulunmaktadır. Onun her eyleminde bu ardıl amaç kendisini açığa çıkarmakta, adeta kendi kendini gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle bu amaca ulaştıracak araçların iyi değerlendirilmesi, etkili ve verimli kullanılması ve bu yoldaki gidişatı engelleyecek mevcut bariyerlerin ortadan kaldırılması asli görev olarak görülmektedir. Ayrıca hayata bakış ve onu anlamlandırma ile ilgili temel bir problem varsa, bu görev daha da önemli bir konuma yükselmektedir. Çünkü eğer hayatın bütün parçalarına olumlu bir anlam yüklenemiyorsa, yapılanların anlamsızlığı ve boşunılığı duygusuna kapılarak sahip olunan bütün iyi şeylerin verebileceği büyük mutluluklardan mahrum kalınabilir. Bu durumda, insanın dünya karşısındaki tutumlarının tutarlı ve sağlıklı olabilmesi için, kendisine sunulmakta olanlardan nasıl yararlanabileceğine ilişkin en iyi çözümleri ortaya koymasının yanında, bu çözümlere ulaşma çabası sırasında önüne çıkan güçlükler karşısındaki tutumu da çok önemli olacaktır. Bu durumda hayatta iyilikten çok kötülüklerin bulunduğunu ve bu dünyanın tasarlanabilecek dünyaların en kötüsü olduğunu düşünmenin varoluş açısından varolma amacına aykırı olabileceği düşüncesi ön plana çıkmaktadır.

İnsanın asli amacının mutluluk olması, bunun gerçekleşmesini engelleyen şeyin kötü olduğu duygu ve düşüncesi, her an ortaya çıkabilecek bir duygu ve düşüncedir. Buradan hareketle bu bölümde amaçlanan, mutluluğu engelleyen ve her an yüz yüze kaldığımız kötülük probleminin çıkış noktasını, tarihsel şemasını, dinlerdeki ve düşünürlerdeki tasarımını vermek olacaktır.

Arthur Schopenhauer'de kötülük problemini ortaya koyarken öncelikle terminolojide kötü nedir?, kötülük nedir?, kötülük türleri nelerdir? kötülük problemiyle kastedilen nedir? gibi sorular ve kötünün varlığı, nedeni, kaynağı gibi sorunlar üzerinde durulmalıdır.

Kötülük kavramının Batı dillerindeki karşılıklarına baktığımızda İngilizce'de kötülüğün 1. *bad condition* 2. *malicious or evil action, wrong, harm*. 3. *badness, wickedness* sözcükleriyle karşılandığı görülmektedir. Ancak konumuzla alakalı olarak daha çok ahlâki ve metafiziksel kötülük anlamında *evil* ya da *evil action* kullanılmaktadır. Almanca'da ise kötülük sözcüğüne karşılık *bösheit, schlechtheit, schlechtigkei, das böse, häßlichkeit, laster, niederträchtigkeit, tücke* ve *übel* kullanılır. *Bösheit* sözcüğü ahlâki ve metafiziksel kötülük anlamında kullanılmaktadır. Kötülük kavramının Arapça'daki karşılığı ise *Sû'* ve *Şerr* kavramlarıdır.¹⁷ Etimolojik olarak *Şerare* mastarından gelen *Şerr, Sû'* kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü sözlüklerde *Şerr, Sû'* fesad ve zulüm kavramlarıyla karşılanır. Çoğulu ise “*Şûrur*” ve “*Eşrar*” şeklindedir. Mesela, iyilerin (*el-ahyâr*) karşıtı olarak “*Kavmun eşrâr* (kötüler topluluğu)” denilir. Kötülük yapan kimseye ise “*Şirrir*” denilir. Kısacası sözlüklerde *Şerr*, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla o tamamen iyinin (*hayr*) zıddıdır ve tanımları da buradan hareket edilerek yapılmıştır.¹⁸

¹⁷ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul, 2005, (1317 Hicri), s. 1190.

¹⁸ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001, s. 15-17.

“Kötü”nün Türkçe sözlüklerdeki kelime anlamına baktığımızda (1) amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan, zarar, acı ve rahatsızlık veren şey, zararlı etkide bulunan şey, (2) ahlâki bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey, (3) mutluluğa, ideallere, amaca ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme olarak açıldığı görülmektedir.¹⁹

Kötülük ise doğadan gelen ya da bilinçli insan eyleminin sonucu olan ve insan varlığına bu dünyadaki yaşamında büyük zarar veren durum, oluşum ya da şeye daha genel bir çerçevede verilen addır.²⁰ İyi ve kötünün başka açılardan yapılan tanımları da vardır. Mesela, iyi ilim gibi, bir şeyin kemal(yetkin) sıfatlı olması, kötü ise cehalet gibi, noksan sıfatlı olmasıdır. Bir diğer tanıma göre övgüyle ilişkili olan iyi, yergiyle ilişkili olan ise kötüdür.²¹

Kötü ve kötülük tanımı bağlamında, “metafiziksel, ahlaki ve fiziksel kötülük” olmak üzere üç ayrı kötülükten söz edilebilir. Metafiziksel kötülüğün anlamı, bir şeyin formunun tamlıktan yoksun olması, yani varlığı itibariyle eşyanın yetkin olmaması ya da eksik olmasıdır. Bu tür kötülük diğer kötülüklerin temeline yerleştirilmiştir. Örneğin Leibniz’e göre, ahlâki ve fiziki kötülüğün kökünü metafiziki kötülük oluşturur. Başka bir deyişle, Leibniz’e göre, fiziki ve ahlâki kötülükler metafiziksel eksikliğin bir sonucudur.²² Bu eksikliğin sebebi, Tanrı’nın yüce hükümlerinin, bütün olası hükümler ve yönetimlerin en üstünü olması hasebiyle, orada çok sayıda iyiliğin tam olarak gerçekleşebilmesi için az sayıda kötülüğün bulunmasının kaçınılmaz olmasıdır.

Fiziksel kötülük ise, hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar ve benzeri durumlarda insani eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen

¹⁹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s. 574-578.

²⁰ *a.g.e.*, s. 574-578.

²¹ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 18.

²² Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s.27.

kötülüktür. Aynı zamanda doğal afetler ve onların akabinde insana dokunan acı ve kederler, insanlara çeşitli acıları çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel ve ruhsal özürlü, çöller ve buzlarla kaplı alanlar ile avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlarda bu kötülük kapsamında sayılırlar.²³ Bu kötülük türü, ya Tanrı'nın kullarını cezalandırması veya evrenin kozmik uyumuna zarar vermeden gerçekleşen kaçınılmaz doğal olaylar olarak değerlendirilir. Mesela, Metin Özdemir'in aktardığına göre, "Dublin'in alim başpiskoposu William King yazdığı bir denemesinde şöyle der:

"Depremler, fırtınalar, gök gürültüsü, sağanak halindeki yağmurlar ve sel felaketleri... bazen, adil ve merhametli bir Tanrı tarafından insanoğlunu cezalandırmak için gönderilmişlerdir. Fakat genellikle, zorunlu ve bütüne daha büyük bir zarar vermeden ortadan kaldırılamayacak olan diğer tabii sebeplere bağlıdır. Gerçekten unsurların bu çatışmaları zararlıdır; ancak onların bulunmaması durumunda evrensel sistem için daha büyük bir zarar ortaya çıkacaktır. O halde yeryüzü ya hiç yaratılmayacaktı veya bu tür şeylerin meydana gelmesine izin verilmeyecekti."²⁴ Ancak bu görüşe karşı çıkan Voltaire'e göre Lisbon depremi, ilahi takdirle izah edilemeyecek kadar trajiktir.

Ahlâki kötülük olarak bilinen ve soykırım, işkence ve cinayet türünden bilinçli insan eyleminin sonucu olan, örneğin insanın insanı öldürmesinin sonucunda ortaya çıkan, yani insanın ahlâki ödevlerine karşı gelmesinden doğan kötülük üçüncü kötülük türüdür.²⁵

²³ *a.g.e.*, s. 28.

²⁴ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 19.

²⁵ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 574-578.

Genel olarak kötülüğün terminolojideki anlamından ve kötülük türlerinin neliğinden söz ettikten sonra kötülük probleminde kastedilenin ne olduğuna bakalım. Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilen dünyamızda var olduğu ve Tanrı'nın varoluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili problemdir.²⁶ Kısaca kötülük problemi; Tanrı'nın ilim, kudret, irade ve iyilik sıfatlarının aynı kuvvetle savunulamayacağını bunu savunan her teist sistemin, büyük bir çelişki içinde olduğunu söylemektedir.²⁷

İnsanoğlu çevresine baktığında savaşlar, açlıklar, kıtlıklar, soykırımlar, depremler, seller vs. gibi felaketlerle yüz yüze olduğunu farketmektedir. Bunlar doğal kötülük, doğal afet olarak görülse de, sonuçta bu kadar kötülüğün bir nedene bağlanması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, söz konusu doğal kötülükler doğal nedenlerle açıklanmaya çalışılsa bile bu kadar kötülüğün karşısında, insanın nasıl olup da mutlak olarak iyi olan bir Tanrı'nın var olduğuna ciddi ciddi inanabileceği yanıt bekleyen bir soru olarak kalmaktadır.²⁸ Böyle bir sorunun sorulması bu noktada mümkün olmakla ve bu soru önemli ölçüde metafizik ve teolojik bir soru olarak karşımıza çıkmakla birlikte; dinlerin, çeşitli metafiziklerin ve felsefelerin kötülüğün kaynağı konusunda ki tartışmalarından sonra, kötülüğün kaynağı sorunu daha bir netlik kazanacaktır.

Daha yalın bir ifadeyle, 'evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı' savı ekseninde etrafında dolaşan 'kötülük problemi', tarihi açıdan oldukça eskilere gitmektedir. Din ile ilgili felsefi bir problem, hatta bazılarına göre bir problemler yumağı ortaya çıkaran, inanan inanmayan herkese dokunan ve zaman zaman inananları da inanmayanlar kadar düşündürebilen "kötülük olgusu" ve genelde inanmayanların inananlara yönelttiği itirazlar ve kanıtlardan oluşan "kötülük problemi" karşısında dinler, sahip oldukları kutsal metinler ve zaman içinde oluşturdukları teolojik ve felsefi

²⁶ a.g.e., s. 575.

²⁷ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002, s. 154.

²⁸ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 574.

gelenekleri ile birbirlerinden farklı tepkilerde bulunmaktadır. Bu farklılıklar, daha çok bu dinlerin inanç sistemlerinin, özellikle de Tanrı anlayışlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra kişilerin evren, insan, özgürlük, öte dünya gibi konulardaki görüş farklılıklarında kötülük karşısında gösterilen tepkinin farklı olmasına yol açmaktadır.

Genel bir sınıflandırmayla dünya dinleri kötülük problemi karşısında başlıca üç tür çözüm önermektedirler. Hinduizmde görüngüsel dünya, bütün kötülükleri ile birlikte, *mayadır* veya yanılsamadır. Düalizmin en dramatik bir biçimde örneklediği antik Zerdüştlükte, birbirine zıt iyi ve kötü Tanrılar düalizmi vardır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet ise monizm ve düalizmin özgül bir bileşimi veya monoteizm biçimindeki nihai bir metafiziksel monizm içinde ahlâki bir düalizm eğiliminin kendine özgü bir terkibi vardır.²⁹

Dinlerin yanı sıra felsefe tarihinde de ele alınan bu problemi mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formülleştirenin Epiküros (ö. M.Ö. 270) olduğu söylenir. M.S. III. Yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un (ö. M.S. 340) aktarımına göre Epiküros kötülük problemini bir ikilem biçiminde şöyle formüle etmiştir:

“Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kiskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kiskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu

²⁹ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 13.

Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da o kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?"³⁰

Bu alıntı açıkça göstermektedir ki Tanrı ile Kötülük aynı anda, bir arada olabilecek kavramlar değildir. Yani, Tanrı varsa kötülüğün, kötülük varsa da kadiri mutlak bir Tanrı'nın olmaması gerektiğini ortaya koyar. Ancak, bu sadece kötülüğün kaynağının Tanrı olduğu düşünüldüğünde, ortaya konan bir tavidir. Buna benzer bir durumu David Hume'da şu şekilde ifade eder:

“Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücümü yetmiyor?

Öyleyse o güçsüzdür.

Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyleyse o iyi niyetli değildir.

Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"³¹

Hume, “Din Üzerine” adlı eserinde Philo ile Cleanthes'in diyaloglarıyla kötülük problemini ele alır. Burada Philo, teist sistemde savunulan her şeye gücü yeten, kudretli, iyi, adil bir Tanrı anlayışı ile var olan kötülük arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmektedir. Niteliklerinde sınır olmayan bir Tanrı inancı ile var olan kötülüklerin aynı zamanda savunulamayacağını söylemektedir. Böylece Epiküros tarafından ileri sürülen sorular David Hume'a göre hala yanıtlanamamıştır.³²

Aynı zamanda Nelson Pike, Hume'un Philo'su tarafından ileri sürülen iddiaları tekrar şu şekilde ele alır:

1-Bu dünya kötülük içermektedir.

2-Her şeye kadir, her şeyi bilen, mutlak iyi ve bir Tanrı vardır.

³⁰ *a.g.e.*, s. 11–12.

³¹ David Hume, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995, s. 209.

³² David Hume, *a.g.e.*, s. 209.

3-Mutlak kudret sahibi ve her şeyi bilen bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için hiçbir “ahlâki yeter nedeni” yoktur.

(1)ve (3)ün doğru olduğunu varsayarsak, eğer mutlak güç ve iyilik sahibi bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için ahlâki bir yeter nedeni yoksa ya mutlak güç ve mutlak iyilik niteliğine sahip değildir ya da bu varlık, var olan kötülükten sorumludur. Bu durumda (2) numaralı önerme yanlış olacaktır. Benzer şekilde (2) ve (3) numaralı önermelerin doğru olduğunu varsayalım. Mutlak güç ve iyilik sıfatlarına sahip bir varlık varsa ve kötülüğe izin vermek için ahlâki bir yeter nedeni yoksa hiçbir kötülüğün olmaması gerekir. Bu varsayıma göre (2) ve (3) numaralı önerme doğru, (1) numaralı önerme yanlış olmak zorundadır. Son olarak (1) ve (2) numaralı önermelerin doğruluğunu varsayalım. Mutlak kudret ve iyilik sahibi bir varlık ve kötülük varsa, mutlak kudret ve iyilik sahibi bu varlığın kötülüğün var olması için ahlâki yeter nedeni olması gerekir. Bu durumda (1) ve (2) numaralı önermeler doğru olurken, (3) numaralı önerme yanlış olmak zorundadır. Fakat Philo’ya göre, (1) numaralı önermenin doğruluğu kesindir. Philo (1) ve (2) numaralı önerme arasındaki tutarsızlığı ortaya koyabilmek için (3) numaralı önermenin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmelidir.³³

Philo’nun iddia ettiği şey, varolan kötülüğe, mutlak iyi ve her şeyi bilen bir Tanrı’nın ahlaki bir yeter nedeninin olmadığıdır. Tanrı mutlak iyi ve her şeyi bilen bir varlık ise, O’nun kötülüğe müsaade etmesinin ahlaki bir yeter nedeninin olması imkan dahilindedir. Çünkü Tanrı, her şeyin bilgisine sahiptir. Bizim bilgimiz sınırlı olduğu için var olan her şeyin varlık sebebini kavrayamayız. Kötülüğün var olma sebebi de bizim bilgimizi aşabilir. Cleanthes ise Philo’ya karşı bir argüman geliştirir. Ona göre yaşadığımız dünya Philo’nun iddia ettiği kadar kötülük içermemektedir. Cleanthes’e göre sağlık hastalıktan, haz acıdan, mutluluk üzüntüden daha fazladır. Yaşadığımız

³³ Nelson Pike, “Hume on Evil”, *The Problem of Evil*, (ed. Marilyn M. ve Robert M. Adams). New York: Oxford Univ. Press, 1990, s. 41–42.

dünyada bir acıya karşılık ulaşabileceğimiz haz ya da zevk daha fazladır. Yani bu dünyada kötülükten çok iyilik vardır.³⁴

Cleanthes, mutlak güce sahip olan Tanrı'nın var olan kötülüklere izin vermesinin ahlaki bir yeter sebebi olduğu görüşündedir. Tanrı var olan kötülüğün bilgisine sahiptir. Aynı zamanda Tanrı, kötülüğe engel olma kudretine de sahiptir. Fakat var olan kötülükler daha iyinin gerçekleşmesi için gereklidir.³⁵ Ancak Philo buna karşı çıkmıştır. Ona göre insanları mutlu edecek şeylerin, insanlara acı verecek şeylerden daha fazla olduğunu kanıtlamak hiçbir zaman var olan sorunu ortadan kaldırmayacaktır. Bundan dolayı dünyada var olan acılar ve kötülükler sonsuz kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile bağdaşmaz. Eğer bu tür niteliklere sahip bir Tanrı varsa, dünyada hiçbir zaman kötülüğün bulunmaması gerekirdi. Bundan dolayı kötülüğün varlığı ile sınırsız kudret sahibi bir Tanrı'nın varlığı bağdaştırılamaz. Bu tür bir akıl yürütme de hiç bir şekilde çürütülemez.³⁶ Philo bu düşüncesini desteklemek için doğada tecrübe ettiğimiz bazı olgulara dikkat çeker:

“Doğanın ilginç desiselerinin her canlı varlığın yaşamını acılaştırdığına dikkatinizi çekerim. Güçlüler zayıflara saldırır ve onları sürekli bir dehşet ve endişe içinde tutarlar. Zayıflar da kendi paylarına çoğu kez güçlülere saldırır, onları hiç rahat bırakmadan tedirgin eder, canlarını sıkırlar. Her hayvan vücudunun ya üstünde yerleşen ya da çevresinde uçuşup iğnesini batıran o sayısız böcekler ırkını bir düşünün. Bu böceklere de eziyet veren daha küçükleri vardır. Böylelikle her bakımdan, önden ve arkadan, üstten ve alttan, bütün hayvanlar, onları hiç durmadan perişan etmeye ve yıkmaya çalışan düşmanlarla sarılmışlardır.”³⁷

³⁴ David Hume, *a.g.e.*, s. 211.

³⁵ Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 43-44.

³⁶ David Hume, *a.g.e.*, s. 212.

³⁷ *a.g.e.*, s. 204.

Çağdaş filozoflardan J. L. Mackie'de bu klasik probleme özgün bir katkı da bulunmuş ve bir yanda kötülüğün öbür yanda Tanrı'nın var olduğunu ifade eden iki önermenin birbiriyle çelişik olduğunu söylemiştir. Buna mantıksal kötülük problemi adı verilir. Mantıksal açıdan birbiriyle çelişik iki önermenin aynı anda doğru olamaması nedeniyle, bu problemde de bu ikisinden birinin kabul edilmesi durumunda ötekinin kabul edilmesi de mümkün olmayacaktır. Mackie "Kötülük ve Mutlak Kudret" adlı makalesinde, teistler tarafından ileri sürülen çözümlere atıfta bulunarak onların kötülüğün varlığını açıklamak için başvurdukları yöntemleri dört ana başlıkta toplamıştır.³⁸

1- İyilik, kötülük olmaksızın var olamaz. Ya da kötülük, iyiliğin karşıtı olarak var olmak zorundadır.

2- Kötülük, iyiliğin ortaya çıkması için bir sebep olması nedeniyle zorunludur. Bir doktorun kangren olan hastanın ayağını kesmesi bu yaklaşımın savunduğu anlayışa örnek olarak verilebilir. Doktor, hastanın kangren olmuş hayatını kesmezse hasta hayatını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Hayatta kalmak ayağın kesilmesinde daha iyidir. Bu olayda doktorun yaptığı her ne kadar kötülük gibi görünse de daha yüksek bir iyinin gerçekleşmesi için gereklidir.

3- Bu evren içerdiği kötülüklerle, içinde kötülük bulunmayan dünyadan daha iyidir. Yani bu dünyanın kötülük içermesi hiç bir kötülük içermeyen dünyadan daha iyidir. Çünkü bu evrende var olan kötülük *estetik analojiyi* tamamlar. Estetik analojiye göre, var olan zıtlıklar güzelliği artırır. Örneğin bir müzik eseri bir bütün olarak belirli bir ahengi vurgular. Fakat tek tek notalar hiç bir zaman bütünü verdiği ahengi veremez.

³⁸ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence" The Problem of Evil, (Ed. Marilyn M. Adams), New York: Oxford Univ Press, 1990, s. 28-33.

4- Kötülük insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar sahip oldukları özgür irade ile bazen doğru olanı bazen de yanlış olanı yaparlar. Onun sahip olma hırsı ve arzusu, diğer canlıların yaşamına son vermeye ve onlara zulmetmeye neden olabilmektedir. Bunun sonucu olarak kötülük meydana gelmektedir. O, teistlerin kötülüğün kaynağı olarak gördükleri bu çözüm yolunun çok önemli olduğunu düşünür. O, “kötülük, Tanrı’ya atfedilemez, bilakis, Tanrı’nın özgür irade ile donattığı varsayılan insanoğlunun özgür eylemlerine atfedilebilir” der.³⁹

Genel anlamda ateist düşünürler tarafından formüle edilmiş olan bu kötülük problemini teist düşünürler çözmeye çalışmışlar ve bu çözüm girişimine *teodise* adını vermişlerdir. *Teodise*, her şeye gücü yeten Tanrı’nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma girişimidir. Bu girişim dinlerin -özellikle Hıristiyan ve İslam dininin- aynı zamanda da pek çok teolog ve filozofun düşünce sisteminde bir yere sahiptir. Felsefe ve teoloji geleneği içinde tartışılan kötülük probleminin kendisi gibi, çözmek için geliştirilmeye çalışılan savunma ve *teodise* girişimlerinin de Batı felsefesi tarihinde çok eskilere gittiği görülmektedir. Felsefe tarihi dikkate alındığında Platon’un eserlerinde sonradan geliştirilen birçok *teodise* düşüncesinin izlerini ve ipuçlarını görmek mümkündür.⁴⁰ Öyle görünmektedir ki o, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve kötülükten Tanrı’yı değil de Kötü Ruhları sorumlu tutmaktadır. Bu konuda özellikle düalist bir yaklaşım sergiyen Platon’a göre Tanrı iyilik ve adaletin ta kendisidir. O’nda kötülük ve adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmaz.

“Kötülük ortadan kalkmaz. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün Tanrılar arasında bir yer bulmasında da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu nedenle kurtuluş için Tanrı’ya elden

³⁹ *a.g.e.*, s. 33.

⁴⁰ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 14.

geldiği kadar benzemek gerekiyor. Tanrı'ya benzemek ise gerçek zeka keskinliği ile birlikte adalet ve dinginliğe sahip olmak demektir. Çünkü Tanrı hiçbir zaman adaletsiz olamaz; tersine o, son derece adaletlidir".⁴¹

Bu düşüncelerle Platon, en yüce gücün, iyiliklerin kaynağı olduğu halde, kötülüklerin kaynağı olmadığını kabul etmektedir.

“O insanlarla ilgili olarak meydana gelen bazı şeylerden sorumludur; fakat onlarla ilgili çoğu şeyin sorumlusu O değildir. O, her şeyin sebebi değil, yalnız iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur. Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrıdan gelir... İyi olan şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize... Bu nedenle kötü şeyler için başka sebepler aranmalıdır. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemelidir.”⁴² Bütün kötülüklerin en büyüğü birçok insanın ruhunda yaratılıştan vardır: herkes bu kötülüğü hoş görüp ondan bir kaçış yolu aramaz; “her insan kendini sever, böyle olması da gerekli ve doğrudur” denmesi de bunu gösterir. Aslında bütün yanlışlarımızın nedeni, her zaman insanın kendini fazla sevmesidir.⁴³

Platon “mutlak iyinin işi de en iyidir” demektir.⁴⁴ Platon'un Tanrısını temsil eden Demiurge'un, sınırsız kudrette bir yoktan yaratıcı olmadığını, var olup da kaos içinde olan ezeli maddeye biçim verip onu kozmos haline getiren bir ilahi kuvvet olduğunu göz önünde bulundurursak, O'nun “Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar

⁴¹ Platon, *Diyaloglar(Theaitetos)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, 176 b-c.

⁴² Platon, *Devlet*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, 379 c.

⁴³ Platon, *Yasalar*, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994, 731e.

⁴⁴ Platon, *Timaeus*, 29A-30 B. (Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay), M.E. B. Yay., İstanbul, 1982, s. 31-33.

kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istedi...⁴⁵ sözünü anlayabiliriz. Platon, daha sonraki bir çok Platoncu düşünürün aksine, kötülüğün kaynağını maddede görmemiştir.⁴⁶ Platon'dan sonra, maddenin her türlü kötülüğün kaynağı olduğu fikri üzerinde ısrar eden, özellikle Plotinos'dur. Onun bu görüşü, daha sonra, genel temayülleri itibariyle kötümser olan birçok düşünürü etkilemiştir.⁴⁷

Ortaçağ'da Batı Hıristiyan düşüncesine *teodise* tarihi açısından bakılınca karşımıza çıkan en önemli isimlerden biri Augustinus'tur.⁴⁸ Ona göre iyilik, varlığın bizzat cevheridir, kötülüğün pozitif bir realitesi yoktur; kötülük daha çok iyiliğin yokluğudur. Yani kötülük varlıkta arızidir: onda bizzat bulunmaz. Varlık, gerçek olduğu kadar da iyidir ve varlık denmeye layık olan sadece Tanrı olduğundan, zorunlu olarak Tanrı iyidir.⁴⁹ Kötülük varlıkla ilgili değildir yani hiçbir nesne kötü olmayıp, her şey evrendeki Tanrısal harmoninin bir parçasıdır. Yani Augustinus'a göre evrende iyiliğin yanında kötülüğün de bulunması bir nizamsızlığı değil, nizamı doğurur ve kötülük, kainatın yapısına bu düzenin tamamlayıcısı ve zorunlu parçası olarak katılır.⁵⁰ Öte yandan Augustinus'a göre Tanrı Adem'i kendisinde hiçbir günah olmaksızın yaratmıştır ve onu kötülüklerden yalıtılmış bir dünyaya yerleştirmiştir. Ama insan Tanrı vergisi özgürlüğünü bilerek kötüye kullanmış ve günaha düşmüştür. Bazı insanlar bu nedenle ancak Tanrı'nın lütfuyla affedilecek, diğerleri cezaya tabi tutulacaktır. Bu durum da Tanrı'nın hem iyiliğini hem adaletini ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle kötülük, Tanrı'nın iyilik ve kudretine zarar vermediği gibi, O'nun bu niteliklerinin daha açık bir şekilde algılanmasına yardım eder, dolayısıyla savunulması gereken Tanrısal bir kusurdan söz edilemez. Zaten Augustinus, kötüye kullanılan iradede ve onun sonucu olan fiilden ayrı, kendi başına bir kötülüğün varlığını da kabul etmez. Çünkü iyi olan Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin yeterli nedeni vardır ve bu da insanın özgürlüğünden

⁴⁵ *a.g.e.*, s. 32.

⁴⁶ Platon, *Yasalar*, 896e-898d.

⁴⁷ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 154.

⁴⁸ Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, s. 15-90.

⁴⁹ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1992, s. 32.

⁵⁰ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 148.

kaynaklanır. Augustinus'a göre, özgür iradesi sebebiyle kötülük işleyen bir varlık, böyle bir iradesi olmadığı için kötülük işlemeyen varlıktan daha yetkindir. Bu da demektir ki, Tanrı insana verdiği özgür irade sebebiyle kötülüğe izin vermiş olmakla birlikte, daha mükemmel bir dünya yaratmış olmaktadır.⁵¹ Augustinus kötülük problemini Hıristiyanlığın düşünüş teorisiyle açıklamaya çalışmıştır. Augustinus'tan etkilenmiş olan Thomas Aquinas, Luther ve Calvin gibi düşünürlerle göre de, insan kendi günahı yüzünden düşünüş yaşamış ve kötülükle yüz yüze kalmıştır.⁵²

İslam fikir tarihinde de, özellikle Kelam ve Felsefe ekollerinde, problem bütün yönleriyle ele alınmış ve *teodise* girişimiyle tartışılmıştır. İslam düşüncesinde “iyilik (*hayr*) ve kötülük (*şer*) nedir?”, “ikisi arasında nasıl bir münasebet vardır?”, “kötülük insanın fiiline mi bağlıdır, yoksa yaratılışa bir cevher olarak mı konulmuştur?” gibi sorular enine boyuna tartışılmıştır. Kötülüğün varoluş amacına ilişkin Kuran'ın nispeten açıkça belirttiği iki husustan biri ‘ceza’ diğeri ‘imtihan’dır. Kuran’a göre, “başımıza gelen felaketler; ... ya şerle imtihanın bir unsuru, veya kötülüklerimizin cezalarıdır.”⁵³

Eş'ari ekolü, hayırla birlikte şerr'in de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmiştir. Eş'ari'nin ifadesiyle: Şer, yüce Allah'tandır; fakat Allah şerr'i kendi için değil, başkası için şer olarak yaratmıştır.⁵⁴ Bu ifadesiyle Eş'ari, şerr'in Allah tarafından yaratılmasının bir zulüm sayılamayacağını, çünkü fiillerin Allah'a nisbetle bir değer taşımadığını anlatmak istemiştir. Hayr'ın ve şerr'in yaratılması ve insanın bunlar karşısındaki istitaatı (güç yetirebilmesi) konusunda Bakıllani'nin şu görüşü Eş'arilerin bu konudaki görüşlerinin bir özeti sayılabilir. Ona göre, kulun fiillerini Allah yaratmakla birlikte, bunların bir kısmında kulun kesbi vardır; böylece bir fiil, biri yaratıcı, diğeri hadis (sonradan meydana gelme) olmak üzere iki kudretle bağlantılıdır. Maturidilik, Eş'arilik ile birçok noktada birleşmekle beraber, bazı konularda ondan ayrılmaktadır. Maturidi de, Eş'ari gibi, bütün fiillerin Allah tarafından irade edildiğini kabul etmekte,

⁵¹ Necip Taylan, a.g.e., s. 148.

⁵² Cafer Sadık Yaran, a.g.e., s. 90.

⁵³ Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ankara, 1985, s. 309.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev. Mehmet Aydın), Selçuk Yay., Ankara, 1999, s.130.

fakat kötü fiillerin(şerlerin) Allah'ın rızasıyla gerçekleşmediğini söyleyerek ondan ayrılmaktadır. Daha da önemlisi Maturidi, Allah'ın kudretini vurgularken insan iradesinin etkinliğine çok daha net bir şekilde dikkat çekmektedir.⁵⁵ İnsanın yükümlülüğünün kabul ve izah edilmesini, Allah'ın adil olduğu esasına bağlayan Mu'tezile, böylece insanın hayr ve şerden birini hür iradesiyle seçme ve yapma yeteneğinde olduğunu savunurken, iki türlü şerri birbirinden ayırmayı ihmal etmemiştir: Biri "fısk" yahud "fesad" manasında olan ve daha çok "kabih" terimiyle ifade edilen "ahlaki şer"; diğeri hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi "zarar" ve musibetlerden oluşan insan iradesi dışında kalan tabii ya da "metafizik şer"dir. Bu yüzden irade hürriyeti sadece "ahlaki şer" için söz konusudur. "Tabii şer"de ise insanın irade ve gücünün etkisi düşünülemez.⁵⁶

İslam felsefesi içinde özellikle Farabi ve İbn-i Sina gibi öğretilerinde probleme çok geniş yer veren filozoflar, kötülük problemini bir çerçeve olarak iki temel ilke bağlamında ele almışlardır. Farabi'ye göre esasen kötülük; hayrın eksikliğidir. Hayr ise, varlığın yetkinliği demektir. Buna göre sebep, sebebi olduğu şeyden daha tam ve yetkindir. O kendisinde sudur eden İlk Akıl'dan yetkindir. İlk akılda diğerk akıllardan daha tamdır. Böylece sudur, hiyerarşik bir düzen içinde aşağı doğru iner ve hayrın azalması devam ederek madde alemine kadar iner yani kötülük varlıkta yetkinliğin giderek azalmasını ifade eder. İbn-i Sina'ya göre kötülük, varlığa sonradan ilişen bir şeydir ve bize göredir, dahası, onun külli varlığın nizamında bir yeri hatta gerekliliği vardır. Tanrı, önce felaketleri tedbir eden Akıllar'ı, sonra insanı, hayvanları, madde alemini vb. var etmiştir. İşte bu yüzden bu alemde çok hayır ve iyilik, az kötülük vardır.⁵⁷

İslam felsefesi içinde Farabi'nin izinden gidenler, maddenin yaratılıştaki potansiyel ve sınırlı olduğunu, dolayısıyla Allah'ın, içinde hiçbir "cevr" (şer) olmayan

⁵⁵ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, 4.b.,Tekin Kitabevi, Konya, 1998, s.59.

⁵⁶ Metin Özdemir, *a.g.e.*, s. 214-224.

⁵⁷ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 152.

bir nizamının olmayacağını ileri sürerek kötülüğün ontolojik olarak kaçınılmazlığına inanmışlardır. Farabi'ye göre, “âlemin müdebbiri”(Müdebbiru'l Alem)⁵⁸ alemdeki her parçada bir takım tabii yatkınlıklar yaratmıştır. İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde hasıl olmuştur. Âlemin adeta tek bir şeymiş gibi bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir tarafından ortaya konan nizamda ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla orada adaletsizlik bulunmamaktadır.⁵⁹ Farabi için ise asıl önemli olan “hayr ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece arızidir.”⁶⁰ Farabi'nin bu görüşlerinin temelinde onun sudûr nazariyesi yatmaktadır. Bu nazariyeye göre her şey ‘Bir’den hiçbir güçlük olmaksızın tam bir nizam içinde ve nasıl olmaları gerekiyorsa öylece sudûr etmiştir. Bu sudûr ilahi rızaya uygun olduğu için “iyi”dir, “adaletli”dir.⁶¹ Bu durumda kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından doğmaktadır. İşte varlıkların karşı karşıya kaldıkları bir takım afetler, maddenin tam bir nizamı kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır.⁶²

İbn-i Sina da *teodise* ile ilgili olarak şunları söylemiştir. Ona göre de genellikle iyinin hakim olduğu bu alemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük kemâlin yokluğudur. Onun kendi başına duran salt bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alakası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir.⁶³ İbn-i Sina hayr ya da iyiliği olduğu gibi kötülüğü de Tanrı'ya bağlar ve kötülüğün ondan sudurunu bir eksiklik olarak görmez. Aslında bir iyilik nizamı olan evrenin külli yapısında kötülüklerin de bir yeri vardır. Eğer evrende iyilik ve kötülükler birlikte bulunmasaydı, onun nizamı tam olmazdı. Onlardan sadece biri bulunsaydı, o zaman başka bir alem

⁵⁸ Müdebbir evvelden düşünüp işleri ona göre ayarlayan, her şeyin evvelden tedbirini yapan, ilmi ile her şeyin akibetini ihata edip ona göre hikmetle iş yapan Allah anlamında kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Yeğin, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, TÜRDAV, İstanbul, 1999, s. 688.

⁵⁹ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 153-156.

⁶⁰ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 154.

⁶¹ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s.153-158.

⁶² *a.g.e.*, s. 153-156.

⁶³ *a.g.e.*, s. 154.

olurdu. Bu nedenle iyilik ve kötülüğün birlikte bulunması evrenin nizamı için gereklidir.⁶⁴ Yani içinde yaşadığımız evrenin olduğundan başka olması söz konusu değildir. Evrende kötülüğün var olması, evrende gerçekleşecek iyilik için bir engel teşkil etmez. Çünkü bu evrenin bütünü göz önüne getirince kötülüğün değil, iyiliğin var olduğunu görürüz. Bu nedenle İbn-i Sina'ya göre, evrenin mükemmel düzeni, bu kötülüklerin varlığını gerekli kılmaktadır.⁶⁵

Gazali ise kötülük problemini şöyle özetler:

Belki, “Allahın merhametli (rahim) ve merhametlilerin en merhametlisi (errahmanürrahim) olmasının anlamı nedir? diye soracaksın. Merhametli bir kişi, felakete uğramış, belaya maruz kalmış, sıkıntıya düşmüş, hastalanmış birini görmez ki, eğer onun bu durumunu ortadan kaldırılabiliyorsa, hemen kaldırmak için koşmasın. Şüphesiz Allah her belayı savuşturabilir ve her yoksulluğu ve kederi önleyebilir, her hastalığı ve zararı ortadan kaldırabilir. Fakat dünya, hastalıklar, meşakkatler ve felaketlerle dolup taşmaktadır. O bunların hepsini ortadan kaldırmaya muktedirdir. Ama yine de, kullarını felaketler ve belaların getirdiği sıkıntılar içerisinde terk etmiştir.”⁶⁶

Gazali, kötüyümüş gibi görünen her şeye rağmen, ilahi adaletin her tarafı kuşattığı fikrini öne sürmüştür. O, Allah'ın ilim, irade, kudret vs. sıfatlarına dayanarak bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi, en güzeli ve en tam olduğunu söylemiştir. Yani olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir der. Ayrıca, daha iyisi ve güzeli, daha tam ve kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir der.⁶⁷ Gazali İlahi adaletin her tarafı kuşattığı fikrinden hareketle ve Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatlarına dayanarak, bu

⁶⁴ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 157.

⁶⁵ Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 235–236.

⁶⁶ Gazali, *İlahi Ahlak (el- Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmailah'il-Husna)*, (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yay, İstanbul, 1989, s. 131.

⁶⁷ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 162.

alemin mümkün alemler arasında en iyi, en güzel ve en tamı olduğunu söylemek suretiyle, 17. yy filozoflarından Leibniz’de de karşımıza çıkan mümkün alemler öğretisinin de habercisi olmuştur.

Leibniz Batı felsefesinde “*teodise*” kavramını ön plana çıkarmıştır. Mümkün dünyalar öğretisinde bu konuya değinmiştir. Ona göre her türlü kötülüğe rağmen, ilahi adalet, âlemde tecelli etmiştir ki, *teodisenin* anlamı da budur. Kötülük problemine genel olarak verilen cevaplara baktığımızda özellikle Epiküros’un dile getirdiği kötülük sorununa ilişkin ikileme verilen cevaplardan birisi de iyimser anlayıştır. Buna göre bize kötülük olarak görünen şey bir yanılısamadan ibarettir. Bu nedenle bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir.⁶⁸ Leibniz’de bu şekilde düşünür zira o kötülük problemini şöyle açıklar.⁶⁹

Doğru yolu seçmeyen bir varlığın ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksik demektir.

İçinde kötülüğün bulunduğu bu âlemi yaratan Tanrı, en iyi yolu seçmemiştir.

Öyleyse O’nun ya kudreti, ya bilgisi yahut iyiliği eksiktir.

Leibniz mümkün dünyalar öğretisinde ikinci önermenin kabul edilmesinin mümkün olmadığını açıkça göstermiştir: çünkü ona göre Tanrı mümkün olan dünyalar içinden en iyisini seçmiştir ve bu evren, mümkün evrenlerin en iyisidir. Çünkü bu evren, yetkinliğe sahip bir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yetkin bir varlık tarafından yaratılan her şey de yetkindir ve en iyisidir. Leibniz bu düşüncelerini şöyle dile getirir:

⁶⁸ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat Yay, Ankara, 2001, s. 16.

⁶⁹ Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: the Dispute Over al Gazali’s “Best of All Possible Worlds”*. III. Bölüm, Princeton University Press, 1984.

“Tanrı dünyayı ne biçimde yaratmış olursa olsun, dünya her zaman düzenli olacaktır ve belli bir genel düzen içinde bulunacaktır. Ama Tanrı dünyaların en yetkinini seçmiştir, yani hem varsayımlar açısından en basit olanını, hem olgular açısından en zengin olanını seçmiştir. Çizilmesi çok kolay, özellikleri ve sonuçları pek güzel ve pek geniş bir geometrik çizgi gibi...”⁷⁰

Leibniz’in temel iddiası bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu görüşüne dayanmaktadır.⁷¹ Ona göre, bu dünyanın var olması için geçerli olan şey yeter-sebepe ilkesidir. Bu ilke Tanrı’nın bu dünyayı yaratmak için yeterli bir sebebinin var olduğunu açıklar. Sonsuz sayıda bir çok dünyanın yaratılma imkanı varken, Tanrı bu dünyayı yaratmıştır. Tanrı’yı, bu mümkün dünyalar arasından seçim yapmaya sevk eden yeterli bir sebebi vardır. İşte bu yeter sebep ilkesidir. Bu dünyanın var olmasının ya da var edilmesinin sebebi onun diğer dünyalar arasında en mükemmeli ve en iyisi olmasıdır. Leibniz’e göre Tanrı mükemmeldir. Fakat onun yaratmış olduğu varlıklar özü itibari ile sınırlı ve sonludur. Evrende bize kötülük olarak görünen şey mükemmel olan Tanrı’dan değil, O’nun yaratmış olduğu sınırlı varlıklardan kaynaklanır. Kötülük yaratılmış varlıkların sınırlılığında kaynaklandığı için müsbet bir realiteye sahip değildir.⁷²

Leibniz, var olan kötülüğü açıklamak için Tanrı’nın haklı gerekçelerinin olduğunu söyleyerek bir *teodise* ortaya koyma girişiminde bulunmuştur. Leibniz’i böyle bir girişimde bulunmaya sevk eden şey, Pierce Bayle’in, Tanrı’nın iyiliği ve kötülüğün varlığının çözümlenemez bir çelişki oluşturduğunu iddia etmesidir.⁷³ Leibniz onu yeter-sebepe ile çürütmeye çalışır. Ona göre âlem bu haliyle de her haliyle de iyidir. Ancak

⁷⁰ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev. Afşar Timuçin), Çağdaş Matbaacılık Yay., İstanbul, 1999, s. 79.

⁷¹ Şahabettin Yalçın, “*Leibniz ve Mümkün Dünyalar Öğretisi*”, *Mehmet Küçük’e*, (haz. Doğan Özlem, ed. Şahabettin Yalçın), Doğu-Batı Yay., Ankara, 2003.

⁷² Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul, 2000, s.30-31.

⁷³ Charles Werner, *a.g.e.*, s. 29.

buna karşı çıkanlar olur. Bunların başında da Voltaire gelir. Voltaire, Leibniz'in bu açıklamasına şiddetle karşı çıkar. O "Leibniz'in açıklaması çekilen acılara bir cevap değildir"⁷⁴ der. Voltaire, Leibniz'in "Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yarattığı" görüşüyle alay ederek şunları söyler:

"Nasıl! Bir elmayı yedik diye sonsuz bir ömür süreceğimiz zevk ülkesinden kovulmak! Nasıl! Yoksulluk içinde, hepsi acı çekecek, hepsi de başkalarına acı çektirecek çocuklar meydana getirmek! Nasıl! Bütün hastalıklara tutulmak, bütün dertlere uğramak, yüzyılların sonsuzluğu içinde yanmak ha! Payımıza düşenin gerçekten en iyisi bu mu? Bu bizim için hiç de o kadar iyi değil; Tanrı içinde bunun iyilik neresinde? Leibniz verilecek cevap olmadığını anlamış: onun için kendisinin de pek anlamadığı koca koca kitaplar karalamış."⁷⁵

Dolayısıyla o, yaşadığımız evrende kötülüğün var olmadığını iddia etmek, makul olmayacaktır demek istemiştir. Çünkü yaşadığımız dünyaya bakıldığında savaşlar, depremler, kıtlıklar vb. sebeplerle insanların acı çektiğine şahit olunmaktadır. Voltaire, bunları tecrübe ettiğimiz halde bu dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğunu iddia etmek ne kadar tutarlı bir düşünce olabilir? diye sormuş, Leibniz'i eleştirmiş ancak soruna köklü bir çözüm de getirememiştir.

18. yy.'da Aydınlanma'yla birlikte aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de insan hayatının anlam ve düzenidir. Bu da tipik bir tarihi fenomendir. İnsanlık tarihinde bir zaman gelip de hayatın düzenini ayarlamış olan değerler, formlar canlılıklarını yitirince, yeni bir düzene kılavuzluk edecek düşünceler aranır. İşte Yeniçağ'ın aydınlanması da bu çeşitten bir arama ve bulmadır. Aydınlanma'yı başlatan soruyu ilk olarak 18. yy. ortaya koymamıştır. Daha Ortaçağ'ın

⁷⁴Necla Ramazanoğlu, *Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu (Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche)*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1983, s. 1-36.

⁷⁵Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev., Lütfi Ay), MEB Yay., İstanbul, 1995, I, s. 100.

çözölmeye başlaması ve Rönesans ile bu soru ortaya konmuş, aşağı yukarı 15. yüzyılın ortalarından beri insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri bir problem olarak tartışılmaya başlamıştır.⁷⁶ Özellikle Aydınlanma'yla birlikte Diderot, d'Holbach gibi Aydınlanma düşünürleri, Voltaire'in ve Hume'un şüpheci tutumlarından da etkilenerek Ortaçağ sonrası devam etmekte olan baskın Hıristiyanlık inancının etkilerini silmeye çalışmışlardır. Ancak Hıristiyanlığın sarsılmasıyla birlikte Aydınlanma düşünürleri *teodise* sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü ilk günah dogması yıkılmış olsa da kötünün varlığı, nedeni ve kaynağı henüz açıklanamamıştır. Bu dönemde düşünürler kendilerine en yakın geçmişe dönerek Leibniz'in mümkün dünyalar öğretisini eleştirmiş ve onu çürütmeye çalışmışlardır. Çünkü Leibniz mümkün dünyalar öğretisinde bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezini ileri sürerken, kötünün de iyi için gerekli olduğunu ileri sürmüştür.

Leibniz'in bu düşüncesini de göz önünde bulundurarak bu sorun üzerinde duran Voltaire'in çözmeye kalkışıp da bir kördüğüm olarak bıraktığı kötünün varlığı sorunu, 19. yüzyılda Schopenhauer'in kötümser felsefesinin özünü oluşturur.⁷⁷ Schopenhauer, Leibniz'in iyimser görüşlerine karşı çıkar ve o bu dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu tezini ileri sürer. Schopenhauer hayatın varıp dayanacağı son nokta olarak mutluluğun görülmesine de karşıdır. Çünkü ona göre hayatın birinci yarısı mutluluğa karşı duyulan yorulmak bilmez bir özlem olduğu halde, ikinci yarısı acı dolu bir korku kaygısıyla kaplıdır. Çünkü mutluluk denilen her şeyin kuruntu olduğu ve acıdan başka gerçeğin bulunmadığı fark edilmiştir. Yani mutluluk diye bir şey yoktur, yerine getirilmemiş istek acıya, yerine getirildiğinde de bıkkınlığa yol açar. Dolayısıyla hayat, ıstırapla can sıkıntısı arasında bir danstır. Hayat özü itibariyle bir dertler ve kötülükler yumağıdır der.⁷⁸

⁷⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 289.

⁷⁷ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s.1-36.

⁷⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Insel Verlag, Leipzig, 1819, s. 454.

18. yüzyıl Aydınlanma düşünürleri Hıristiyanlığın etkilerinin ortadan kaldırılmasına çalışıp kötülük problemin çözümünde *teodisenin* kullanılmasını olanaksız hale getirdikleri için 19. yüzyıl ile birlikte özellikle Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche için sorun kötünün varlığı, nedeni ve kaynağını açıklamak, yeni bir çözüm göstermek olmuştur. 19. yüzyılda Kierkegaard ve Nietzsche'nin uğraştığı hiççilik sorunu bunun için bir deneme çalışmasıdır; bu kötümserliğin, kötünün varlığı sorununun bir başka çözüm biçimi olmuştur. Nietzsche bunu şöyle açıklar:

“Nihilismin ön şekli pessimizmdir. Pessimism, mantığın gücüyle zıtlıkları ortaya koyar; bir gerginlik durumu yaratır. Yüksek değerlerin altında bir ahlak sistemi buldukça ve sistem geçersizleştikçe değerler hayatı yönetecekleri yerde, ondan yüz çevirmeye başlarlar. Pessimizmin gerginlik durumu nihilismi, değerlerin kökten reddedilişini hazırlar.”⁷⁹

Schopenhauer ise kötülük probleminin *teodise* girişimiyle çözümünün olanaksız olduğunu söyler. Çünkü ona göre her an, her yerde maruz kaldığımız bu problemin kökten bir çözümü mevcut değildir. Bu problemi *teodise* ile açıklamak bizi bir adım ileriye götürmemektedir. Çünkü var olan kötülüğün bir Tanrı tarafından yapıldığını ya da yapılmadığını formüle etmek, kötülüğün varolmasını engellememektedir der. Schopenhauer *teodise* ile çözülemeyeceğini düşündüğü kötülük probleminin asla tam olarak ortadan kaldırılamayacağını, ancak yaşama isteğinin yönlendirmesiyle ona tahammül edileceğini ve bu tahammülün ise sanat, ahlak ve sevgi yoluyla olacağını söyler.

Bu düşünceyle problem ilk çıkış noktasından bir kopuş sergiler; çünkü ilk çıkışında problem teorik anlamda ele alınmış ve Tanrı ile kötülük arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Ancak 19. yy ile birlikte varoluşsal anlamda kötülük problemi ve buna maruz kalan tek tek bireyler arasındaki ilişki haline dönüşmüştür. Bunun en iyi örneği Albert Camus'de görülmektedir. Albert Camus, Tanrı'yı reddedişini kötülüklerin

⁷⁹ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s.-36.

varlığına ve insanlar tarafından bolca ve şiddetli bir biçimde tecrübe edilmesine bağlamaktadır. Ona göre sormamız gereken soru şudur: Bu dünyada kötülük var mıdır? Eğer varsa, kötülük Tanrı fikriyle bağdaşmaz. Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak gibi değildir. Söz gelimi ölüm, bir kötülüktür ve kötülük bize azap verir. Oysa "haklı olan asla öldürmeyendir".⁸⁰ Bu demektir ki, Tanrı olamaz. Camus buradan yola çıkarak kötülük problemini çok basit bir varoluşsal ikileme ifade eder: "ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir."⁸¹ Albert Camus varoluşsal kötülük problemini böyle dile getirmiştir. Kötülük probleminin ve ona bir çözüm yolu olarak sunulan *teodise* girişiminin gelişim sürecinin en genel haritası böyle çizilebilmektedir. Her dönemde felsefe alanında kendine önemli bir yer edinmiş olan bu problem, Aydınlanma Felsefesi ile birlikte daha da doruğa çıkmıştır. Problemin gelişim süreci içerisinde bu problemi çok önem vererek tartışan, insana yaşama yolu buldurmaya çalışan filozofların başında Schopenhauer gelmektedir. Bundan sonraki bölümlerde Schopenhauer'in kötümser felsefesi üzerinde durulacaktır.

⁸⁰ Albert Camus, *Düşüş*, (Çev. Yalçın Tura), Varlık Yay., İstanbul, 1993, s. 94.

⁸¹ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997, s. 81.

B- Schopenhauer'in Kötümser Felsefesi

a. Metafiziksel Düşüncesi (İstenç-İrade-İlkesi)

Schopenhauer hayatı boyunca doğduğu yer olan Almanya yanında Fransa, İngiltere, İsviçre, Avusturya gibi döneminin ilim ve kültür merkezi sayılan pek çok Avrupa ülkesinde bulunmuş ve gördükleri ve yaşadıklarına dayanarak ahlâki kötülüğün en pessimist tanımlamasını yapmıştır. Onun için kötümser felsefenin büyük Alman filozofudur, demek yerinde bir saptama olacaktır. O kötümser felsefesini, metafizik düşüncesine dayandırmış ve istenç kavramına felsefesinde önemli bir yer vermiştir. Döneminde çalkantılı sosyal-siyasal-askeri dünya düzeninin neden olduğu buhranlar, günümüze kadar gelen pek çok alandaki çatışmalar, kişisel savaşlar onun değerinin daha iyi anlaşılmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle, “felsefesinin bugünkü ünü çağımızın bir özelliği olan kötümserliğinden dolayıdır”⁸²denilebilir.

Arthur Schopenhauer felsefesinin en önemli ilkesinden bahsetmeden önce, onun felsefesinin temel yapısına bakmamız gerekmektedir. Schopenhauer *‘İstenç ve Tasarım Olarak Dünya’* (*The World as Will and Representation*) adlı eserine şöyle başlar.

“Dünya benim tasarımımdır/algımdır: bu yaşayan bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince ancak insan getirebilir. İnsan bunu gerçekten yaparsa, onda felsefi yargı gücü gelişmiş olur/felsefe bilgeliği kazanmış olur. O zaman da insan için şunlar açıklık kazanır, kesinleşir: O, güneşi, yeryüzünü bilmemekte, yalnızca güneşi gören gözü, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak

⁸² Frederic Mayer, *a.g.e.*, s. 396.

vardır. Açıkçası, dünya, ancak başka bir şeyle ilişki içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.”⁸³

Yani Schopenhauer için dünya bir algıdan-tasarımdan ibarettir. Dünya görünüşte, fenomenal olarak ‘ben’in idrakine, fikrine, zihni yapısına bağlı olarak vardır. Eğer ‘ben’ başka türlü olsaydı ve başka türlü baksaydı dünya da başka türlü olacaktı. Tasarımın her türü ancak suje ve objeye bölünmüş olarak vardır.

“Hiçbir gerçek diğer gerçeklerden bunun kadar doğru ve bağımsız değildir ve gerçek, kendini bilgimize sunan şeylerin hepsi, yani alemin bütünü özneye oranla nesneldir, algılanan bir şeye oranla algıdır, tek kelimeyle tasarımdır.”⁸⁴

Schopenhauer’e göre dünya bir algıdan, tasarımdan ibarettir. Bu ilke ona göre yeni bir ilke değildir. Ondan önceleri Vyasa’ya atfedilen Vedânta⁸⁵ felsefesinde bu durum zaten bulunmaktadır. Vedânta okulunda varlık bir algı olarak ele alınmıştır. Schopenhauer ise bu algının bir tasarım olduğunu söyleyerek Vedanta felsefesini bir adım ileriye götürmüştür.

Schopenhauer Vedânta okulunun dışında bu fikrin Descartes’ta da görüldüğünü ileri sürer. Buna göre bu düşünce Descartes’ın her şeyden şüphe etmesiyle birlikte başlamıştır. Descartes, “*Metot Üzerine Konuşma*” adlı kitabında düşüncesinin yöntemli bir şekilde ilerlemesi için dört adımla hareket etmiştir. İlk adım, bizde bulunan her bilginin doğru olduğundan emin olmadıkça ondan şüphe etmektir. İkinci adım, araştırmalarımıza konu olan nesnenin analizi için onu, olabildiğince çok parçalamaktır.

⁸³ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, (ed. E. F. Payne), New York, 1966(I-II), I, s. 3.

⁸⁴ a.g.e., Cilt I, s. 3.

⁸⁵ Vedanta; Vedaların sonu anlamında Sanskritçe bir kelimedir ve Hindu dharshanalarından (Felsefi Okul) biridir.

Üçüncü adım, düşünceyi basitten karmaşığa doğru yeniden kurmaktır. Dördüncü adım ise, düşünme yolunu, onu sağlamlaştıracak bir gözden geçirmeye tabi tutmaktır. Descartes, bu dört aşamalı düşünme yöntemiyle artık insan bilgisinin erişebileceği her şeyde kesinliğin mümkün olduğu sonucuna varmaktadır. Bundan sonra da Descartes, metodik şüpheciliğin işlevini sonlandırır ve metafizik bilgiye yer açılmış olur. Öte yandan Descartes'a göre gerçekliğin duyusal yoldan kavranıyor olması, beden varlığından dahi kuşku duymaya yol açmaktadır. Buna karşılık bedenden bağımsız olarak kendi varlığını kuşkusuz kılan şey, “düşünüyor olma” niteliğidir. Descartes, düşünen ben olarak kendi varlığının, inkâr edilemezliğinin farkına varmıştır. Descartes'ın kendisinde varlığının güvencesini bulduğu “cogito”, bedenin ve bununla birlikte tüm dış dünyanın mevcut olmadığının düşünülebileceğini ona gösterirken, kendi varlığının kabulünün kaçınılmazlığını da kanıtlamaktadır; çünkü tüm bunları düşünen bir ben zorunlu olmaktadır. Yani düşünme etkinliği devam ettiği sürece kendi varlığı konusunda bir kuşku ortaya çıkmayacaktır. Durum böyle olunca Descartes bir solipsizme (tek bencilik) kaymış gibi görünmektedir. Ancak bu doğru değildir çünkü o, düşünen benin varlığını kabul eder etmez, düşünen benin kavrayışının sınırları içine giren tek tek şeylerin ya da tüm evrenin gerçekliğini kabul edeceği sonucuna ulaşır. Bu sonuç onun solipsizme kaymasını engellediği gibi Descartes'ın Schopenhauer ile olan bağlantısını da kurar. Kendi kendine düşünen bir bilinç, kendisi dışındakileri kendi kavrayışı içinde var kılar yani nesneyi ‘ben’de ortaya çıkarır. Schopenhauer bununla ilgili şöyle der;

“Asıl gerçekle ileri sürülen düşünceye ilk ulaşan, büyük bir olasılıkla Descartes'tır. O bu gerçeği septik şüphe biçiminde, felsefesinin hareket noktası yapmıştır. “Düşünüyorum o halde varım” kesin olarak bilinebilecek tek şey diye alınarak zorunlu ve tek hareket noktası ve aynı zamanda felsefenin doğru desteği bulunmuştur...”⁸⁶

⁸⁶ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 4.

Ancak ona göre felsefe tarihinde bu ilkeyi formülleştirerek açıkça dile getiren Berkeley'dir. Bu konuda o şöyle der:

“... uzun süre geçmeden, Berkeley, bu yolda yürümüş ve idealizme varmıştır. Bir başka deyişle...nesnel ve materyal dünyanın tasarımıımızda var-olduğunu, ona, tüm tasarımın dışında ve bilen öznenen bağımsız bir varlık vermenin gerçekten yanlış ve saçma olduğunun bilgisine varmıştır. Bu çok doğru ve derin sezgi gerçekten Berkeley'in felsefesinin tümünü kurmuştur.”⁸⁷

Schopenhauer temelde Berkeley'den biraz farklı düşünür. Ona göre dünyanın tasarım olması, dünya ile ilgili her şeyin, sujeye bağlı olması, suje tarafından varolmasını zorunlu kılar. “Dünyada var olan veya varolabilecek her şey mutlak bir şekilde suje tarafından içerilmektedir ve yalnızca sujenin içinde vardır.”⁸⁸ Burada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: dünyadaki tüm objelerin formları sujede toplandığına ve dünya bir tasarım olduğuna göre, tasarımlar nasıl bir ilişki ile oluşmaktadır? Bu sorunun cevabını Schopenhauer, ‘*Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü*’ adlı doktora tezinde araştırmıştır. Schopenhauer bu çalışmasında Leibniz ve Wolff’un oluşturduğu 18. yy akademik geleneğinin basit yeter sebep ilkesi ile başlar. İlke temelde şöyledir: hiçbir şey temelsiz ve nedensiz değildir; hiçbir şey kendiliğinden oluşmaz; her şey, kendisinin varlık nedeni ya da açıklaması olan bir başka şey ile ilişki içinde var olur. Ona göre yeter sebep ilkesi, tüm tasarımlarımız arasında deney öncesi var olan zorunlu bağlantıları gösterir Dolayısıyla yeter sebep ilkesine bağlı olan şu dört tür tasarım söz konusu olur⁸⁹:

⁸⁷ a.g.e., Cilt II, s. 4.

⁸⁸ a.g.e., Cilt I, s. 3.

⁸⁹Samuel Enoch Stumpf, “*Schopenhauer: Prophet of Pessimism*”, *Philosophy*, McGraw-Hill, Inc. New York, 1994, s. 342-352. Ayrıca bkz., Lokman Çilingir, a.g.e., s. 16

1- Varlığın temeli olan ‘yeter sebep ilkesi’: objelerin apriori duyu verileri olan zaman ve mekan dahilinde algılanmasıdır.

2- Oluşun temeli olan ‘yeter sebep ilkesi’: Evrende herhangi bir olayın oluşması ve kavranması için, ondan önce gelen ve onu nesnel olarak belirleyen başka olaylar olması zorunluluğudur. Oluşun temeli olan yeter sebep ilkesi “nedensellik ilkesinin” objelerde ortaya çıkmasıdır.

3- Eylemin temeli olan ‘yeter sebep ilkesi’: burada sebepliliğin kavranması “motivasyon ilkesi”ne göre olur. Ancak bu motiv, iç duyu vasıtasıyla doğrudan doğruya subjektif olarak, ‘istenç’ tarafından oluşturulur.

4- Bilginin temeli olan ‘yeter sebep ilkesi’: burada tasarımın objesi kavramlar ve kavramlar arasında kurulan bağ vasıtasıyla yargılara erişmekle oluşturulur. Her yargı bir sebebe ihtiyaç duyar, yani bir yargı eğer bir sebebe dayanıyorsa doğrudur.

Kısacası, Schopenhauer’e göre algılanan her şey yalnızca görünüştür. Bu görünüşler belirli, zorunlu yasalara bağlıdır. Yeter sebep ilkesinin dört kökü olan bu zorunlu yasalar varlık, oluş, eylem ve bilgiye ait yasalardır. Tüm tasarımlarımızın bağlı olduğu bu yasaları gösterdikten sonra artık söylenebilecek iki önermemiz oluşmuştur. Bunların ilki “dünya benim tasarımımdır”, diğeri ise “suje olmazsa obje de olmaz”dır. Bu durumda aklımıza her şey sujeye bağlı olarak varsa veya suje olmadan obje de olamıyorsa Schopenhauer mutlak bir idealizmin içine düşüyor mu? sorusu gelir. Schopenhauer dünya benim tasarımı demekle idealistlerin düştüğü hataya düşmemeliyiz diye düşünür. Ona göre, dünya benim tasarımımdır önermesi genel bir bakış ile bakıldığında tasarımılayanın ya da algılayanın ortadan kaldırılması durumunda varlığın yerinin olmadığı bir anlayış gibi görünmektedir. Oysa Schopenhauer tasarım öznenin faaliyetidir, özne ve nesne de ancak tasarım ilişkisiyle bir araya gelmektedir. O, tasarımın öznenin faaliyeti olması, bizi rahatlıkla öznesiz nesne yoktur ya da eş deyişle,

“sujesiz obje yoktur” önermesine ulaştırır. Ancak Schopenhauer gerek idealist düşünmeden uzaklaşmak için ve gerekse Berkeley’den ayrı bir görüş oluşturmak için “nesnesiz özne yoktur” der. Çünkü ona göre tasarım özneyi ve nesneyi bir ve aynı zamanda içine alan, her ikisinin de faaliyeti olan bir şey olarak tasvir edilmiştir. Tam da bu düşüncesinden dolayı Berkeley’in sadece sujeye dayanan algısından uzaklaşmış olur. Tasarımın olması için her ikisinin karşılıklı bir birlik içinde olması gerekir. Nasıl dünyanın varoluşu kendisini bilen bir varlığa bağlıysa, bunun gibi, bilen varlık da kendisinden önce olan ve kendisinin küçücük bir halka olarak içine yerleşmiş olduğu bir nedenler-etkiler zincirine bağlıdır. Bundan dolayı var olan hiç bir tekil şey bu ilişkinin dışında tutulamaz. Zaten Schopenhauer, “Tasarım olarak dünya, ... esaslı, zorunlu, bölünemez bölümlerden meydana gelir. Bunlardan biri çokluk içerisinde zaman ve mekan formlarından oluşan objedir. Diğeri ise zaman ve mekana bağlı olmayan sujedir” demiştir. Ayrıca ona göre, kendini iç ve dış tecrübe yoluyla, anlama yetisi ve akıl yoluyla gösteren bilinç, özne ve nesne olarak bölünür ve başka hiçbir şey içermez.⁹⁰

Schopenhauer’in buraya kadar olan düşünceleri ve metafizik ilkesi olan istenç ile ilgili düşünceleri, Alman idealizmi filozofları gibi çıkış noktası Kant olan gelişmenin içerisinde yer aldığı göz önüne alınırsa anlaşılabilir olacaktır. O da Kant’ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu esaslara bağlıdır; kendisini bir Kantçı sayar; hatta daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant’ın yolunda yürüyenlerden ancak kendisinin Kant’a layık tek ardıl olabileceğini ileri sürer.⁹¹ O, metafiziksel ilkesini, Kant’ın bilgi kuramından hareket ederek ortaya koyar. Kant’a göre akıl, ancak görüşleri bilebilir, “kendinde şey”i (numen) bilemez. Akıl, dış deneyden gelen karmaşık izlenimleri, deneyden önce (apriori) kendinde olan öğelerle biçimlendirir, düzene koyar.⁹² Görünüşlerden gelen karmaşık izlenimler, mekan ve zaman içerisinde işlenir. Buradan çıkan veriler de anlığın salt kavramları yani kategorileriyle ve yargılarıyla bir düzen kazanıp bilgi haline gelir. Kant’a göre deney sadece duyu verilerinden ibaret değildir, eğer öyle olsaydı

⁹⁰ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt I, s. 6.

⁹¹ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 398–405.

⁹² Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, 1976, s. 10.

kavranamazdı. Kant'a göre bu nedenle, deney bilgisi yalnızca deneyden gelmeyip apriori olarak bizde mevcut olanlardan destek almaktadır. Schopenhauer, 'akıl, ancak görünüşleri (fenomenleri) bilebilir' ya da 'her şey bize fenomen olarak sunulur' diyen Kant'tan genel olarak farklı bir şey söylememektedir. Bir farkla ki, Kant'ın 12 kategorisi ve iki duyu formu (zaman ve mekan) Schopenhauer'de 'yeter sebep ilkesinin dörtlü kökü'ne indirgenmiştir. Kant'ın bilgi kuramıyla ilgili bu düşünceleri, Schopenhauer felsefesinin metafiziğinin çıkış noktasını oluşturur. O, özne ve nesne olarak bölünen bilincin, başka hiçbir şey içermemesinden dolayı, görünüş dünyasının bir algı (idea) olduğunu, düşüncede-bilinçte bulunduğunu, bunun dışında bir gerçekliği olmadığını söyler. Aslında duyumların bildirdiği dünyanın gerçek bir varlığa sahip olmadığını düşüncesini 'mağara benzetmesi'yle Platon da dile getirmiştir. Yine benzer bir ifade, bu görünür dünyanın hayali bir ışık, örtü ve illüzyon, kısaca bir 'maya' olduğu Hint Vedaları'nda da belirtilmektedir.⁹³ Ancak bu noktadan sonra Schopenhauer ile öncülleri arasında önemli bir ayrılık başlar. O "*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*" adlı eserinde, "bu algı dünyası benim tasarımımdan öte nedir ki" diye sorar.⁹⁴ Schopenhauer dünya benim tasarımımdır önermesini kabul eder ancak dünyanın sadece tasarımdan oluşan bir dünya olduğunu reddeder. Dünya benim tasarımımdan öte olarak kendinde şey yani istençtir der.

Schopenhauer'e göre "Dünya tasarımıdır" önermesi eksik ve yalnız bir açıdan bakıldığında geçerli olabilecek bir yargıdır. Çünkü dünyanın özü tasarımdan apayrı bir mahiyete sahiptir. "... nesnel dünya, tasarım olarak dünya, dünyanın biricik değil, tersine yalnızca bir, aynı zamanda da dış yönünü oluşturur; onun içsel varlığı, özü, 'kendinde şey'dir,.... 'istenç'tir.'" ⁹⁵ İstenç her şeyin temelidir. Öncesiz, sonrasız ve mutlak olarak hürdür. Var olanın aslıdır, her şey onun görünür kılınması, farklı seviyelerdeki nesneleşimidir. Gerçek olan yalnızca 'istenç'tir, diğer bütün nesnelere görünüş veya fenomenlerdir. Ancak bu "kendinde şey"i zaman ve mekan formları içindeki

⁹³ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s.17.

⁹⁴ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt I, s. 18.

⁹⁵ *a.g.e.*, Cilt II, s. 293.

nesnelere hareketle tanımamız mümkün değildir. Dıştan hareketle yapılacak her tür araştırma bize ancak tasviri bilgi sunabilir. Bu, Schopenhauer'in benzetmesiyle yalnızca bir evin dışında dolanıp duran, bir giriş kapısı bulamadığı için evi dışardan seyreden bir insanın haline benzer. Bizi dünyanın özüne götürecek biricik imkana sahip olan güç kendi içimizde, ferdiyetimizde bulunmaktadır. Onun varlığını biz ancak duygu aracılığıyla kendimizde keşfedebiliriz.⁹⁶

“Şeylerin özüne nüfuz etmek için, dışarıdan ve dolaylı olarak verileni bırakıp, içyapısına doğrudan bir bakışın bizim için olanaklı olduğu görünüme dayanırsak... Bunda, istenci, esas şey olarak, gerçeğin özü olarak buluruz. Bu nedenle, mekân değil zamana sahip olduğu için, istençte, “kendinde şey”i tanırız.”⁹⁷

Schopenhauer ‘istenç’i Kant’ın “kendinde şey”ine denk tutar. O “...bizim için istenç ‘kendinde şey’dir”⁹⁸ der. Kant’a göre, akıl, ‘kendinde şey’i, asıl varolanı bilemez, akıl, ancak görüşleri bilebilir. Öte yandan, Kant “kendinde şey”in akılla bilinmeyeceğini ileri sürmekle birlikte, onun varlığının tahmin edilebileceğini söyler. Schopenhauer, Kant’tan daha ileri giderek, istencin yani ‘kendinde şey’in bilinebileceğini de iddia eder. Schopenhauer’de Kant gibi bilginin deneyin ötesine geçmemesi gerektiğini düşünür. Nitekim Kant, hem deneye dayanan, hem de kesin olan bir bilginin olduğunu gösterip bilimi, fiziği olanaklı kılarken epistemolojik anlamda metafiziği olanaksızlaştırır. Kant metafiziği, bütün tecrübelerin uygulanabilirliğinin ötesinde bulunan, dogmatik bir felsefe olarak görmektedir. Bu nedenle de ona göre metafizik imkansızdır. “Metafizik mümkün deneyin ötesine uzanan bir bilimdir. Bu bilim, deneyle elde edilen temel ilkelere göre keşfedilebilecek bir içeriğe sahip olamaz.”⁹⁹ Akılda edimsel olarak bazı temel ilkeler yer alır, bunlar saf aklın bilgisi

⁹⁶Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s.18.

⁹⁷A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 494-495.

⁹⁸*a.g.e.*, Cilt I, s. 170.

⁹⁹Immanuel Kant, *Prolegomena*, (Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 1.

tarafından kavranabilir. Aklın ilkeleri, saf intellektin formları olmasına karşın deneyin imkanının ötesinde işlevsizdirler. Biz şeylerin kendilerinde oldukları ilk hallerinin bilgisinden uzakta bulunuruz; bu, fenomenal dünyanın sınırlarını belirler. Şu halde nesnelere kendilikleri apriori olarak bilinemez, dolayısıyla metafizik olanaksızdır.¹⁰⁰ Yine Kant *Prolegomena*'nın başında “metafiziğin kaynağı empirik olamaz ve onun temel ilkeleri ve kavramları, ne iç ne de dış deneyden elde edilemez” demiştir.¹⁰¹ Schopenhauer'e göre buna karşın metafizik, apriori olarak bilinebilir ve bu yüzden mümkün deneyden bağımsız ve başka bir deneye işaret etmektedir. Schopenhauer metafiziğin kaynağının tecrübe olamayacağının veya temel ilkelerinin dış ve iç tecrübeden gelemeceğinin söylenebilmesine karşı çıkar. Gerçekten dünyanın bilmecesinin çözümü için cevabın niçin kendi içinde kalınarak aranmadığı sorusu Schopenhauer için sorgulanması gereken bir problem olmuştur.¹⁰² Schopenhauer, bu muammanın çözümünün zorunlu olarak mümkün deneyin ötesine uzanmakla elde edilebileceğini ileri sürer; çünkü orada iç ya da dış deneyin doğrudan açıklaması bulunmaktadır.¹⁰³ Ne var ki biz bu çözüme dolaylı olarak, eş deyişle evrensel apriori ilkelerin dolayımında ulaşabiliriz.¹⁰⁴ Ancak, Kant metafizik ve apriori bilginin, türdeş şeyler olarak, dünyanın muammasının çözümünü verebilecek kaynaklar olamayacağını ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Dolayısıyla buradan anlayacağımız gibi ona göre çözüm, apriori bilinç formlarının rehberliği altında dış dünyada, deneyin imkanlarıyla sağlanabilecektir. Fakat Schopenhauer buna katılmamaktadır. Ona göre, bilginin en zengin ve üretken kaynaklarını deneyde bulmak mümkün değildir. Tek başına boş formlarla bu kaynağa ulaşmak imkansızdır. Schopenhauer bunun yerine dünyanın muammasının onun kendisinin anlaşılmasıyla çözüleceğine inanır. Bilginin kaynağı saf deneyde değil, onun iç ve dış kökleri arasındaki uygun ilişkide yatmaktadır. Dünya ancak kendi sınırlarına gidilerek anlaşılabilir. İç ve dış deney de bu sınırları oluşturur. Ona göre, “... istenc

¹⁰⁰ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt I, s. 426-27.

¹⁰¹ Immanuel Kant, *Prolegomena*, s. 1.

¹⁰² Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁰³ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt I, s. 427.

¹⁰⁴ *a.g.e.*, 427.

¹⁰⁵ *a.g.e.*, s. 428.

kendinde-şeydir... hiçbir zaman tasarım değildir...”¹⁰⁶ Kendinde şey; var-olmak için başka bir şeye dayanmayan “istenç”, diğer yandan, “tasarım” olarak var-olur, böylece de görünüştür, yani nesnedir” der. Demek ki, bir algı, bir “tasarım” olmaktan öte bir gerçekliği bulunmayan bu görünüşler dünyası, “istenç” in bir ifadesi, “istenç”in nesneleşimidir. Öte yandan Schopenhauer’in bu metafiziksel ilkesi, ‘istenç’, tamamen deneyin dışında değildir. Çünkü fenomenler, “istenç”in nesneleşimi olduğundan bu metafizik ilke, deneye kadar uzanmaktadır.

Schopenhauer’e göre, biz, istenci Kant’ın dediği gibi bilemeyiz, “...herhangi bir şeyi tamamen kendinde ve kendinden olarak bilmemiz olanaksızdır.”¹⁰⁷ Çünkü bilir bilmez bir tasarımımız, zihinsel bir resmimiz vardır ve bu tasarım bizim olduğu için de, bilinen ile özdeş olamaz. Bu nedenle, biz istenci, ancak onun kendini en kestirmeden, en doğrudan doğruya açığa vuruşunda sezebiliriz.¹⁰⁸ İşte insan hem “kendinde şey”, hem de görünüş olduğu içindir ki onda, istenç kendini doğrudan doğruya açığa vurur. Burada, Kant’ın insanın hem kendinde şey, hem de görünüş olduğu düşüncesini benimsemek, Schopenhauer için son derece uygundur, çünkü Schopenhauer zaten, kendinde şeyin; yani var olmak için başka bir şeye dayanmayan istencin, diğer yandan “tasarım” olduğunu söyler. Dış dünya, istencin sadece tasarım olarak var oluşudur, böylece de görünüştür, yani nesnedir. Tabi bu görünüşte özünde istençtir, ancak insan, bilinen olduğu kadar bilen olduğu içindir ki, onda “istenç” hem kendinde-şey hem de görünüş olarak var olur.

Schopenhauer istenci şu şekilde tanımlar. İstenç , “...*hayata yönelim, hayat sevgisi, hayat enerjisi olarak ortaya çıkan kör istençtir. Bitkiyi büyüten aynı şeydir.... Her şey varoluşa doğru baskı yapar ve iter, eğer mümkünse organik varoluşa doğru, yani hayata..... hayvan yapısında, yaşama-isteği'nin, onun varlığının esası olduğu*

¹⁰⁶ a.g.e., Cilt I, s. 18.

¹⁰⁷ a.g.e., Cilt II, s. 494.

¹⁰⁸ a.g.e., Cilt II, s. 494-495.

*açıklık kazanır...*¹⁰⁹ İstencin inorganik, bitki, hayvan ve insan dünyasında kendini gösterme biçimleri, istencin nesneleşim düzeyleridir.

Schopenhauer'e göre, istencin nesneleşiminin doğada, bitkide, hayvanda ve insanda basamak basamak ortaya çıkış düzeyleri, Platon'un idealarıyla aynı şeydir. Yani her basamakta oluşan bu nesneleşimler tam olarak Platon'daki ideanın kendisini göstermesine benzemektedir. O, nesneleşme basamaklarında ortaya çıkan her özelliğin, istencin uzay ve zaman içerisinde farklı bir görünümü olduğunu söyler. İdealar da, uzay ve zaman içerisinde, sayısız görünüşler olarak çoğalırlar. Ancak istenç, hiçbir zaman, Platon'da olduğu gibi bir sebep değildir. Platon'da "iyi" ideası ile idealar, nesnelere sebebidir. Görünüşler alemi, tek tek şeyler, idealardan pay aldıkları oranda vardır. Schopenhauer'de ise, istencin görünüşle, nesneyle olan ilişkisi yeter-sebepe ilişkisine dayanmaz. Çünkü istenç, her türlü nedenselliğin dışındadır ve yeter sebep ilkesi, nesneleşen dünyada geçerlidir.

Schopenhauer'e göre istencin tek tek şeylerin ve bütün olanın özü olduğu görülmektedir. "O, her bir tek'in, aynı şekilde tüm çokların özü olan en iç varlıktır"¹¹⁰ Ona göre "dünyanın her devinimin de, doğanın, çekim, katılık, mıknatıslı olma gibi bütün güçlerinde ve insanın her davranışında, o, vardır."¹¹¹ Tüm bunları daha spesifik olarak açıklayacak olursak ona göre "yaprığın oluşması yada çiçeğin açması için bitkide tomurcuğu meydana getiren aynı istençtir. Bütün görünüşlerde (fenomen) o hareket eder, yasaları sağlar, en kaba kütlede dahi kendini açığa vurur."¹¹²

Burada sorulabilecek soruların başında peki ama biz bunun böyle işlediğini nasıl bilebiliriz sorusu gelir. Yani bu sadece "kendinde şey" olarak mı vardır yoksa görünüşler alanında da karşımıza çıkar mı? sorusudur. Fenomenler alanında kendini

¹⁰⁹*a.g.e.*, Cilt II, s. 350-359.

¹¹⁰*a.g.e.*, Cilt II, s. 293.

¹¹¹*a.g.e.*, Cilt II, s. 293.

¹¹²*a.g.e.*, Cilt II, s. 293.

gerçekleştiren bir istençse –ki bunun böyle olduğu söyleniyor- bu yani hem bir çiçeğin açmasında bitkideki tomurcuğu meydana getiren istençse ve en kaba kütlede dahi kendisini ortaya çıkarıyorsa bunun böyle olduğuna dair bilgiyi bize ne verebilir. Schopenhauer bu konudaki açıklamasını da “ Mekanik ve Astronomi, bize istencin nasıl yer çekimi, katılık ve süredurum olarak hareket ettiğini gösterir... Kimya, bize unsurların iç niteliklerinin, özgürce hareket etme olanağını bulduklarında, istencin nasıl davrandığını öğretir... Anatomi ve fizyoloji, istencin, hayat olayını ortaya çıkarmak için nasıl davrandığını görmemizi sağlar... Nihayet şiir, istencin, düşünce ve güdülerin etkisinde nasıl hareket ettiğini bize gösterir” şeklinde yapar.¹¹³ İstenç bulunduğu her yerde nesneleşmiş olarak, yani bir takım formlarla birlikte vardır ama istenç, bu formların dışındadır. “Kendinde şey olarak istenç, yeter sebep ilkesinin geçerli olduğu ve onun bütün şekillerinin dışındadır; bu yüzden her bir görüntüsü yeter sebep ilkesine bağlı olmakla beraber, o bütünüyle nedensizdir: görüntüleri zaman ve mekan içinde olmasına rağmen o bütün çokluğun dışında, bağımsızdır: o bizzat tektir; onun tekliği çokluktan soyutlanmış bir kavramınki gibi değildir.”¹¹⁴ Yani bütün tasarımların temeli olan kendinde şey olarak istenç bir ve tektir. Ama istencin bu tekliği tek tek şeylerin tekliğinden farklıdır.¹¹⁵ İstenç her bir şeyi etkileyicidir ama her etkilediği şeyi etkileiş tarzında bir farklılık yoktur. İstencin olduğu her yerde nedensellik vardır, ama istenç, nesnelleşmenin bağlı olduğu bütün formların –zaman, mekan, nedensellik ve bir özne için nesne olma- dışında olduğu için hiçbir zaman nesne olamaz. Nesne olmadığı için de nesnenin bilindiği gibi bilinemez. O doğrudan doğruya bilinir ve kişiye kendi kendisini tanıtır. Kişi kendi içinden gelen bir bilgi ve bir duygu ile bilir onu. Duygu cinsinden olan bu bilgi, temelsiz ve karanlık bir bilgidir, bilenle bilinenin onda ayrılmadığı bir bilgidir.¹¹⁶ Yani “dünyanın ya da insanın özü olması bakımından, istencin bir farkı yoktur. Taşın durumunda mıknatıslı olma, yer çekimi, katılık olarak gözüken ne ise

¹¹³ *a.g.e.*, Cilt II, s. 297-298.

¹¹⁴ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 18.

¹¹⁵ Rüştü Çağrı Ataman, *a.g.e.*, s. 49.

¹¹⁶ İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s. 55.

benim kendimde istenç olarak tanıdığım aynı şeydir... Ancak, insanın durumunda bu karakter olarak adlandırılır.”¹¹⁷

İstencin en önemli özelliklerinden biri de onun sonsuz bir çatışma olmasıdır. İstencin kendi kendisiyle sürekli çatışmasının bir gerekliliği vardır. Bu gereklilik hem bir dış hem de bir iç gerekliliktir. İstencin iç gerekliliği kendisinden başka var olan olmadığı için kendi kendisini tüketmek zorunluluğudur. İstencin kendi kendisiyle çatışmasında ki bu iç gerekliliğin sonucuysa bu istemenin, en üstte insanın bulunduğu ve birbirinin varlığını gerektiren dört basamak şeklinde doğrudan doğruya nesnelleşmesidir. Bu da dış gerekliliktir.

İstencin doğrudan doğruya nesnelleşmesi dört basamak şeklinde olur. Kendini hep daha kuvvetli ve keskin bir şekilde göstermek için kendi kendisiyle çatışan istenç, bir basamağı meydana getiren ideaların arasında ki çatışma sonunda, o basamağı yenerek yeni bir basamak ortaya koyar. İstencin nesnelleşmesi, en yüksek noktasını insanın oluşturduğu bir piramide benzer. Ya da istenç kendi nesnelleşmesinde, en yükseğini insanın oluşturduğu artan seçiklik ve tamlık derecelerinde kendi kendisinin bilgisine ulaşır.¹¹⁸ Her basamak kendisinin altında bulunan basamağın varlığını şart koşar. Nesnelleşmenin yüksek basamaklarında tekleşme artar. İnsanda bu en yüksek noktasına ulaşır.

İstencin ilk ve en zayıf nesnelleşme basamağı inorganik dünyadır. İlk basamakta istenç, inorganik dünyayı yöneten kuvvetlerin bütünü -ağırlık, katılık, akıcılık vb.- olarak ortaya çıkar.

“Böylece burada, en aşağı basamakta, istemenin, doğrudan doğruya bilinebilirlikten uzak, kör bir itilim olarak, karanlık, donuk bir

¹¹⁷ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt I, s.126.

¹¹⁸ İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Yankı Yay., İstanbul, 1968, s. 57.

sürüklenme olarak kendini ortaya koyduğunu görürüz. Onun nesnelleşmesinin en basit ve en zayıf şeklidir bu. Böyle kör bir itilim ve bilgiden yoksun bir çaba olarak o, bütün anorganik tabiatla, anorganik tabiatın bütün asli kuvvetlerinde görünür. Bu kuvvetlerden her biri, kendini milyonlarca aynı çeşitten, kanunlara bağlı, karakterinde hiç bir teklik izi göstermeyen, ancak zaman ve mekanla, yani tekleşme ilkesiyle çoğaltılan görünüşlerde ortaya çıkar.”¹¹⁹

Bunlar arasındaki fark istencin kendini doğada ve insanda farklı derecelerde ortaya koyuşundadır. ‘İstenç’in doğada, söz gelişi bir taşın fırlayışında nesnelleşimin görülebilirliği, insanda nesnelleşiminden daha zayıftır.¹²⁰ İstenç insanda derece olarak daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. İstencin ikinci nesnelleşme basamağı bitkiler dünyası, insanı ve hayvanı da içine alan organik dünyadır. Bitki dünyasının kendisini meydana getiren istenç, bunda, uyarıcılara cevap verdiren kuvvet olarak ortaya çıkar. Bu basamaktaki fenomenlerde istenç, kendini ‘yaşama bağıllık’ olarak gösterir. Bu basamakta teklik başlar.

İstenç üçüncü nesnelleşme basamağında, -hayvanda ve bu basamağa ait olan insanda- hayvan ve insan bedeniyle nesnelleşir ve motiflere cevap verme olarak ortaya çıkar. Bu basamakta tekin yaşayabilmesi ve cinsini devam ettirebilmesi için bir araca ihtiyacı vardır. Bu araçsa bilgidir. Bilgi tekin istençlerine ışık tutar ve istençlerinin gerçekleşmesi için ona yardım eder.

İstencin dördüncü nesnelleşme basamağı insandır. Bu basamakta istenç, kişilerin bedeni ve karakteri olarak en açık ve tam bir şekilde nesnelleşir. Burada teklik, kişilik öylesine kuvvetlidir ki, her kişi tek başına bir idea meydana getirir.¹²¹

¹¹⁹ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 143.

¹²⁰ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s. 49.

¹²¹ Rüştü Çağrı Ataman, *Platon ve Schopenhauer’de İdeanın Bilgisi Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003, s. 45-54.

Schopenhauer insan hakkında; “..... bilen olduğum sürece, iç varlığında gerçekten sadece görünüşüm, diğer yandan bu iç varlığın doğrudan kendisi olduğum için bilen değilim”¹²² der. Kant’ta insanın hem kendinde şey hem de görünüş olduğunu söylerken, onun, hem bilen, algılayan, düşünen bir özne, hem de bilinen, algılanan bir nesne olduğunu söyler. Ancak Kant bunu ahlâki kaygılarla söyler; insan “kendinde şey”dir derken davranışlarının kaynağı, nedeni kendisidir demektedir. Schopenhauer burada Kant’ın söylediğinden farklı bir şey söylemektedir. Schopenhauer için, kendinde varlığımızı oluşturan şey basit bir yapıdadır; “O sadece ister... bilmez...”¹²³ Yani insan özünde bilen değil isteyendir. Schopenhauer, “.....kendimize dönük olduğumuzda, kendimizi her zaman isteyen olarak buluruz...”der. “Ama insan aynı zamanda bilendir de. Bilme onun ikincil özelliğidir.”¹²⁴ “Dolayısıyla, bilen bilincin karşısında istenç, “kendi-için” olmaktan çıkıp, “başkası-için” olur.”¹²⁵ Böyle olunca da, ondan farklı bir şey ama onun yansıması, bir yerde de görünüştür. Bu görünüş bize dışardan ve dolaylı olarak verilmemiştir. Bu nedenle, kendi içimizden doğrudan doğruya bir bakışla, onun içyapısına, özüne geçiş olanaklıdır. Yani bu görünüşten, öz olan istenç seçilebilir. Bu öz, sonsuz bir oluş, sonsuz bir akıştır.

Son olarak metafiziksel ilke olarak istenç nedir diye sorduğumuzda alacağımız cevap “istenç amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör, bilinçsiz bir güçtür.”¹²⁶ İşte bu istenç “idea” olarak insanda, hayvanda, bitkide, “yaşama-isteği”, var olma arzusu olarak nesneleşir.

Sonuç olarak Schopenhauer istenç kavramını metafiziksel bir ilke olarak ele almıştır. Schopenhauer istenci süre gelen yapıdan ayrı bir yere oturtmuştur. Dünyanın

¹²² A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 494.

¹²³ *a.g.e.*, Cilt II, s. 499.

¹²⁴ *a.g.e.*, Cilt II, s. 494.

¹²⁵ *a.g.e.*, Cilt II, s. 494.

¹²⁶ *a.g.e.*, Cilt II, s. 164-321.

özü ve gerçekliği istenç iken, fenomenlerden oluşan dünya, tasarımdan başka bir şey değildir. İstenç Schopenhauer felsefesinde kendini bir zorunluluk olarak gösterir ki onun düşüncesindeki kötümserliğin ve karamsarlığın kaynağı da esas olarak budur. İnsan, tamamen kurtulamayacak olsa da istencin emrine boyun eğerek acı ve kederden kısmen kurtulabilir. Bu noktada Schopenhauer'in düşüncelerinin belirli ölçüde doğu felsefelerine daha yakın olduğu söylenebilir.

b-Yaşama-İstenci Düşüncesi

Yaşama isteği olarak nesnelleşen ‘istenç’in neliğini ortaya koyduktan sonra yaşama isteğinin ne olduğuna da değinmek gerekecektir. İstenç, Schopenhauer felsefesinde “yaşama istenci” olarak nesnelleşmektedir. Bu nedenle bir önceki bölümde istencin ne olduğuna değinilmiştir. Buradan hareketle artık yeni hedef yaşama istencinin ne olduğu üzerinde durmaktır. Schopenhauer’e göre, “yaşama istenci” boş bir ifade ya da varsayım olmaktan çok, dünyanın içyapısının tanımlanışıdır. Schopenhauer’de varlığın özü istenç ise, özünün özü de yaşama istencidir; istencin canlı, cansız bütün tabiatta sürekli olarak sonsuz şekillerde kendini gerçekleştirme isteğidir. İstencin nesnelleşmesi yaşama istencinin görünür bir hal almasından başka bir şey değildir.

Tasarım olarak dünyada var olan her şey istencin isteklerini gerçekleştirmek için vardır ve onun hizmetindedir. İnsan da tüm duygu, düşünce ve eğilimleriyle istencin hizmetindedir. Akıl ve düşünce de istencin isteklerini gerçekleştirmek için yalnızca bir ‘alet’tir.¹²⁷ Beden de istencin nesneleştiği alanlardan biridir. Kısaca tüm varlık alanı şuarsuz bir yaşama istenci tarafından yönlendirilirler. Bu nedenle Schopenhauer’e göre, organizmaların faaliyetleri onların organ yapılarına bağlıymış gibi görünse de gerçekte durum tam tersidir. Örneğin, beyin bilmek istencini oluşturur, el ise tutmak istencini. Dişler, gırtlak ve hazım kanalı nesnelleşmiş açıklıktır. Aynı şekilde üreme organları da nesnelleşmiş cinsel istençten ibarettir.

Yine cansız tabiatın olayları arkasında gizli olan da istençtir. Kimyevi olarak maddelerdeki itme ve çekme gücü ile gezegenlerdeki hareket gücünü sağlayan hep aynı bilinçsiz istençtir, istencin kendisini gösterme arzusudur, yani yaşama istencidir.

¹²⁷ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 24.

Bitkiler dünyasında da aynı istenç farklı şekil ve seviyede benzer rolü oynar. Schopenhauer, bakınız der, “ayçiçeklerine ve diğer bütün bitkilere hep ışığı isterler, hep ona yönelirler. Işığı isteyen ağacın uçları sürekli ışığa doğru, kök de onu bulmak için toprağın içine doğru yönelir.”¹²⁸

Ona göre hayvanlar aleminde de aynı aldatmaca söz konusudur. Şöyle açıklar;

“Kuş yuvasını yapar; böcek, yumurtalarına elverişli yer neresiyse orayı arar, hatta kendisine yaramayan, ama yumurtadan çıkacak kurtçuğun besini olabilecek başka hayvanları avlayarak, yumurtanın yanına koyar; arılar, eşek arıları, karıncalar, inanılmayacak kadar karmaşık ve ustalık isteyen yuvalar yaparlar, besin biriktirirler. Hepsininde tür için yaptıkları bu hizmetleri, bencil bir amacın maskesi altında saklanan bir hayal ya da bir aldanişa kapılarak gerçekleştirdikleri besbellidir.”¹²⁹

Kuş kanatları olduğu için uçuyor, boğa boynuzları olduğu için karın deliyor sanılır. Oysa esaslı bir gözlemlerle biz, kuşun uçmak istediği zaman uçtuğunu, boğanın karın delmek istediği için karın deldiğini görürüz. Yırtıcı, öldürücü hayvanların keskin dişleri, pençeleri, güçlü adaleleri vardır; korkak, ürkek ve kavgadan uzak hayvanlar ise bu silahlar yerine hassas duyu organlarına, çevik bacaklara sahiptirler. Schopenhauer bununla ilgili somut örnekler de vermiştir. Örneğin hayvandaki yaşama isteğini göstermek için sayısız örneklerden bir tanesinde şöyle der:

“Junghuhn, Java’da tamamen iskeletlerle kaplı büyük bir alan gördüğünü ve burasını bir savaş alanı sandığını anlatır. Fakat bunlar 1.75cm uzunlukta, 1.05cm genişlikte ve yine 1.05cm yükseklikte büyük

¹²⁸ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 25-26.

¹²⁹ Selahattin Hilav, *a.g.e.*, s. 54.

deniz kaplumbağalarının iskeletlerinden başka bir şey değildir. Bu kaplumbağalar, yumurtalarını bırakmak için, denizden bu tarafa gelirler ve vahşi köpekler tarafından yakalanırlar. Bu köpekler, hep birlikte, onları sırt üstü yatırır, zırhlarını, karnın küçük kabuklarını yırtarak açarlar ve onları öldürürler. Fakat sonra, bir kaplan çoğunlukla köpeklerin üzerine saldırır.”¹³⁰

Peki, bütün bu olanların anlaşılır bir açıklaması var mıdır? Bu hayvanlar neden bu acılara katlanıyorlar? Diye sorulduğunda verilebilecek tek cevap yaşama istencidir.

Schopenhauer insandaki yaşama isteğini de şöyle anlatır:

“...Herkes hayatını ağır bir sorumlulukla, sonsuz endişeyle ve gündelik zorunlulukla, ona emanet edilmiş değerli bir rehin gibi korur ve muhafaza eder; bunların altında hayat katlanılır durumdadır. Doğal olarak o, niçini ve nereyeyi, bunun için ödülü görmez, fakat emanetin değerini, içine bakmaksızın, samimiyetle ve güvenerek kabul eder. O, bu değer nerededir bilmez. Bu nedenle, bu kuklaların dışarıdan idare edilmediklerini, her birinin içlerinde, hareketlerinin çıktığı bir saati taşıdıklarını söyledim. Bu, kendini yorulmaz bir mekanizma, usdışı bir içtepi olarak gösteren yaşama-isteği'dir...”¹³¹

Schopenhauer'de insan, özünde var-olmak arzusundan başka bir şey değildir. Bunun için de o, bu hayatı ister, ancak, akıl ona bu hayatın hiç de istenecek bir yanı olmadığını gösterir. Schopenhauer'in kötümser felsefesi işte bu çelişkiden, akılla “istenç”, yani yaşama isteği ile düşünme arasındaki bu karşıtlıktan doğar. Çözülmemeyen bu çelişki, insanın kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Biri diğeriyle

¹³⁰A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 354.

¹³¹*a.g.e.*, Cilt II, s. 358.

ne kadar uzlaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın sonuç çelişki ve saçmalık olmaktadır. Bu düşüncesiyle Schopenhauer, 18. yüzyılın iyimser felsefesine karşıdır. Onun ‘istenc’i esas alan öğretisi, 18. yy’ın ya da Aydınlanmanın, insanın yapısı kavramına bir tepkidir. Schopenhauer hem insanda birincil olanın akıl olduğu inancını, hem de insanın “mekanik” açıklanışını reddeder. Fizik yerine biyolojiye dayanan ve bilince değil bilinçdışına öncelik ve önem veren “dinamik” açıklanışı getirir.

Schopenhauer’in sisteminde dile getirdiği cinselliğe ait düşünceleri de istenc için önemli bir rol oynar. Çünkü ona göre tabiatın özü, yaşama istencinin en güçlü şekilde ifadesi, cinsel içgüdüdür.¹³² İki ayrı cinsi karşı konulmaz bir şekilde birbirine yaklaştıran şey, yaşama istencinin cinsellik şeklinde beliren biçimidir. Aşk aslında, türlerin korunması için doğada bulunan bir aldatma vasıtasıdır. “Bütün aşk serüvenlerinin son amacı, gelecek kuşağın ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir. Biz çekilip gittiğimiz zaman, ortaya çıkacak oyuncular, hem varlıkları hem de özleri bakımından, işte bu önemsiz aşk serüvenlerinde belirlenir.”¹³³ Schopenhauer insanların aşk objelerini nasıl seçtiklerini göstermeye çalışır. Ona göre, herkes kendinde olmayanı sever. Cinslerdeki ferdi eksiklik uygun eşlerin seçilmesiyle giderilmektedir. Her cinsel yapı tek yanlıdır, bundan ötürü insan tipinin tam olarak gerçekleşmesi karşıt tek yanı bulmakla mümkün olur. İki insanın birbirlerine en iyi uyum sağlaması erkeğin erkeklik, kadının da kadınlık vasıflarının birleşmesiyle olur. En erkeksi erkek en kadınsı kadını arayacaktır veya tam tersi. Buradaki tutku, tür için değerli olanın tekler içinde değerli olduğu yanılıgısına dayanmakta, türün amacı gerçekleşir gerçekleşmez de sona ermektedir, ermek zorundadır. Bilhassa sevgi yoluyla gerçekleşen evlenmelerde gerçekte türe hizmet ettiklerinden, bir süre sonra eşlerin akılları başlarına gelmekte yanıldıklarını anlamaktadırlar.¹³⁴

¹³² Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 26.

¹³³ Selahattin Hilav, *Schopenhauer’in Felsefesi ve Aşkın Metafiziği Çevirisi*, Yazko Yay., İstanbul, 1983, s. 42.

¹³⁴ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 27.

Bütün bencillik eğilimlerinin temelinde yatan da aynı motiftir. Kişi, kendi çıkarına bir şey yaptığını sandığı zaman bile gerçekte türe hizmet etmiş olur. Onun yüzünden en namuslu insanlar zinaya, en güvenilir insanlar ihanete yeltenirler. Cinsel ilişki dünyadaki tüm etkinliklerin orta noktasını oluşturur. O, savaşın nedeni, barışın amacıdır. Ağırbaşlılığın temeli, şakanın kaynağı, bütün imaların anahtarı, dile getirilmemiş tüm önerilerin, kaçamak bakışların esası, iffetsizlerin kafalarında her saat yaşattığı düşünce, iffetlilerin bir türlü zihinlerinden çıkartıp atamadıkları düş ve fikirdir.¹³⁵

Sonuç olarak, “İstemek, temeli bakımından acı çekmektir ve yaşamak, istemekten başka bir şey olmadığına göre, hayatın tümü, özü bakımından acıdan başka bir şey değildir. İnsan ne kadar yüceyse, acısı da o ölçüde fazladır. İnsanın hayatı, yenileceğinden hiç şüphe etmeksizin, var olmaya çalışmak için harcanmış bir çabadır.”¹³⁶

Schopenhauer’e göre insan da “yaşama istencinden” var olmak arzusundan başka bir şey değildir. Hayata, bu güçlü, usdışı, körü körüne bağlanmış, istençin, amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör, bilinçsiz bir güç oluşundandır. Schopenhauer’e göre eğer hayata bu bağlanmış bilgiden ve düşünceden kaynaklanıyor olsaydı, o zaman, var-olmayı yeğlemek gerekirdi. Ancak böyle bir durum olmadığı için var olmayı yeğlememek daha iyi olacaktır. Çünkü bu hayatın nesnel değeri hiç de kesin değildir. En azından var-oluş, var-olmayışa tercih edilmeli mi, yoksa edilmemeli mi? Bu nokta bilinmemektedir. Schopenhauer’e göre, deney ve düşünceye sorulsa, onlar, var-olmayıştan yana olacaklardır. Çünkü acı, bu hayata özgüdür.

Schopenhauer yaşam istencinin bizi götürdüğü yerin yalnızca acılarla ve kötülüklerle dolu bir dünya olduğunu ifade ederek, temelde kötümser felsefesini

¹³⁵ Selahattin Hilav, *a.g.e.*, s. 54.

¹³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur Schopenhauer, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, (Çev. Mehtap Söyler), Öteki Yay., Ankara, 1998.

metafiziksel ilkesiyle temellendirilmiştir. Buradan hareketle acı olarak dünyaya ilişkin ve bu dünyadan kurtulmanın imkanına ilişkin, formüle etmiş olduğu düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır.

c- Acı Olarak Dünya ve Yaşama İstencinin Yadsınması Düşüncesi

Schopenhauer'in özellikle hayat ve varolmak üzerine düşünceleri genel karamsarlığından çok daha amansız bir karamsarlığa sahiptir. Bu yüzdendir belki de, hayat üzerine olan karamsar düşünceleriyle çok ünlüdür. Çünkü o, hayatın tümünden derin bir acı duymaktadır. Ona göre dinlerdeki ve insanlık tarihindeki genel görüşün aksine hayatın amacı mutluluk değildir. Bu bir yanılgıdır. Çünkü acılar ve üzüntüler gerçektir. İnsanın hayatı, yenileceğinden hiç şüphe etmeksizin, varolmaya çalışmak için harcanmış bir çabadır. Fakat Schopenhauer'e göre duymuş olduğu bu acı, yalnızca kendi hayatı ve şahsi tecrübelerinin bir ifadesi değil, bütün hayat kademeleri ve dünya tarihi için geçerli bir olgudur. Yaşamak durumunda olan her insan bu acıyı tadacaktır ve yaşamak durumunda olan her insan bunca acıya, sıkıntıya katlandığı sürece de sonuç olarak ölüme doğru hareket edecektir. Yani Schopenhauer felsefesinde bu acı duruma katlanmanın bir ödülü de söz konusu olmayacaktır. O, insanların hayat karşısındaki durumunu şu şekilde dile getirir:

“Hayat, insanın içinde bulunduğu gemiyle, büyük tedbir, özen ve zorla geçmek durumunda olduğu, pek çok engel ve anafolla dolu bir denize benzer. Kesin olarak bilinmektedir ki, o tüm çaba ve marifetini kullanıp bir anlık başarıyla yolunu bulmuş olsa da, er veya geç attığı her bir adımda en feci, en genel, kaçınılmaz ve onulmaz bir deniz kazasına yaklaşmakta, doğrudan doğruya ölüme gitmektedir; işte varılan bu nokta, onca eziyetli yolculuğun ve onun aşılan tüm zor engellerinin son amacıdır.”¹³⁷

Schopenhauer'e göre bu dünyadaki hemen her varlık, sonsuz olarak istemede bulunur. Onun her çabasının altında istenci yatmaktadır. İstenç ise doymak bilmez bir şekilde sürekli ihtiyaçların tatminine doğru itici kuvvet olur. Bu tatminin sağlanmasıyla

¹³⁷ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 450–451.

mutluluğa ulaşılacağı varsayılır. Ancak, bütün çabalarımızın temelinde yatan ihtiyaçlar giderilirse, mutluluğa erişilebilir mi? Schopenhauer, bu soruya hayır cevabını verir. Ona göre, ihtiyaçlar tatmin edilebilir değildirler. Çünkü her ihtiyaç tatmin edilir edilmez yerini başka bir ihtiyaca bırakmaktadır.

“İhtiyaçların tatmini hazzı sağlar, fakat bu geçicidir. Çünkü doyurulan her bir arzuya karşı en az onlarcasının eksikliğini kendimizde hissederiz. Her arzunun başlangıcı doyuruluncaya kadar elem olduğuna, doyurulduktan sonra da haz bitip yeni bir arzu başlayacağına göre sınırsız tatmin ve doyurulma yalnızca bir aldatmacadır.”¹³⁸

Yani ihtiyaçların varıp dayandığı bir son nokta söz konusu değildir. Bu bilgiler ışığında daha önce sormuş olduğumuz soruyu tekrar gözden geçirip sorarsak karşımıza şu soru çıkacaktır. Peki ihtiyaçların tamamlanması mümkün olsaydı, bu ön kabulle mutluluğa erişilebilir miydi? Schopenhauer bu soruya da hayır cevabını verir. Çünkü her çaba bir eksiklikten ortaya çıkar ve bu eksiklikler giderilmediği sürece bütün çabalamalar devamlı devinecektir. Oysa çaba kelime anlamı itibarıyla içinde umut etme ve hedefe ulaşmayı içerir. Umut etme ve hedefe ulaşma çabalama için harekete geçirici etkindir. Schopenhauer'e göre, acı olan bu dünyada çabanın hedefe ulaşma potansiyeli ortadan kaldırılmaktadır.

“Her çaba bir eksiklikten ortaya çıkar ve kişi tatmin olmadığı sürece de bu bir acı çekmektir. Ama hiç bir tatmin sürekli değildir; daha ziyade o, yeni bir çabanın hareket noktasıdır. Çabanın her yerde çeşitli şekillerde engellendiğini, her yerde savaşıldığını görürüz, böyle olunca da acı çekilir, bu acının hiçbir son hedefi yoktur, yani acı çekmenin

¹³⁸A. Schopenhauer, *WWV*, s.282.

ölçüsü ve hedefi yoktur.”¹³⁹ “Çaba biricik hakikattir; yaşamak istemek demektir, istemenin de içeriği acı olduğundan, hayat bütünüyle acı çekmektir.”¹⁴⁰

Öte yandan Schopenhauer’e göre, hayatımızda ki her çabanın hedefini gerçekleştirememesi anlaşılırdır. Çünkü hayatın amacı acıdır, acı da çabaların boşa devinip durmasıyla ve ihtiyaçların giderilememesiyle ortaya çıkacaktır. Aslında hayatımızın gelecekteki ve dolaysız amacı acı çekmek değilse dünyadaki varlığımızın bir anlamı kalmaz. Çünkü hayatın derinliklerinde yatan ve ihtiyaçlarımızdan doğarak dünyayı dolduran acıların amaçsız ve tam bir tesadüf olduğunu ileri sürmek saçmadır. Tek tek ele alındıklarında her acının bir istisna olarak görülmesi mümkündür, ama genel olarak bakıldığı zaman acı ve mutsuzluk kural dışı değil, kuraldır.

Schopenhauer şöyle der: “acıya sebep olan sonsuz çabalar farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Esaslı olarak bunlar hayatın devamına yönelik olan ‘yokluk’, ‘ihtiyaç’, ‘sıkıntı’ ve ‘kaygı’ halleridir. Bunların kaynaklık ettiği temel tutkular -ki bunlar acıların gerçek nedenidir- ‘cinsellik’, ‘tutkulu sevgi’, ‘kıskançlık’, ‘kin’, ‘korku’, ‘hırs’, ‘hastalık’ v.d. bunlar insanın mutluluk ve mutsuzluğunun altında yatan formlardır ve kişi onları takip etme veya onlardan kaçma eğilimindedir. Tüm bunlar beden acı ve zevklerinin maddi temelini oluşturur.”¹⁴¹

Schopenhauer’e göre acı olarak dünya her nesneleşme basamağındaki canlıları ayrı ayrı girdabına almaktadır. Çünkü bütün canlıları yaşatan güç, var olma çabasıdır. Ancak bu var olma isteği insanda daha fazla açığa çıkmaktadır. Bu isteğe göre eyleyen insan, bir süreliğine eylemlerinin neticelendiğini görebilir. Hedeflerine bir an için de olsa ulaşabilir. Böyle bir durumda acı olan dünya yine de formundan kurtulmayacaktır.

¹³⁹ *a.g.e.*, s.446.

¹⁴⁰ *a.g.e.*, s.448.

¹⁴¹ *a.g.e.*, s. 453.

Çünkü acılar bir nihayete ermeyecek, yalnızca kısa süreliğine bir dinginlik oluşacaktır. Schopenhauer bu dinginlik haline de cansıkıntısı adını verir.

“Arzu ve isteklerin tatmin edilemeyişi acıya sebep olmakta, doyurulduklarında ise bir an için yapılacak bir şey kalmadığından, ıstırapların en şiddetlisi can sıkıntısı baş göstermektedir. Bu yüzden denilebilir ki, insan hayatı acı ile can sıkıntısı arasında savrulmaktadır. Can sıkıntısı önemsenecek bir bela değildir. Bu felaket, yani can sıkıntısı insanı umulmadık davranışlara sürükleyebilir.”¹⁴²

Öte yandan insan yaşarken hem ihtiyaçları için çabaladığının ve neticesinde de acı çektiğinin, hem de cansıkıntısı çektiğinin farkına varır. Bu nedenle de bu durumdan kurtulmanın yollarını arar. O, hazzı daha fazla artırabilmek için lüks düşkünlüğü, leziz yemekler, uyuşturucular, ihtişam vb. bazı temel ihtiyaçları abartır ve yüceltir. Ama ne yapılırsa yapılsın ihtiyaç ve cansıkıntısı çarkından bu girişimlerle çıkmak beyhude bir çaba olarak kalır. Schopenhauer’in düşüncelerinde ihtiyaç ve cansıkıntısının insan hayatının iki kutbunu oluşturduğu açık-seçik görülmektedir.

Schopenhauer’e göre acı, yaşamın aslıdır ve bilginin artışıyla artar. Bilgi kendi başına bir acıya sahip değildir. Acı yalnız istençte vardır ve ancak ket vurma, engelleme ve baltalamayla oluşur; aynen bir nesneye çarptığında kırılıp mekanı aydınlatan ışık gibi. Ancak istencin engellenmesini acı olarak hissedebilmek için, acıdan uzak bilginin ona eşlik etmesi gerekir. İstenç ile acı arasındaki ilişki şu şekilde tasvir edilebilir: “İstenç bir enstrüman teli gibidir, onun durdurulması veya engellenmesi tellerin titreşimi, bilgi uyum tahtası, acı ise çıkan sestir.”¹⁴³

¹⁴² *a.g.e.*, s. 454.

¹⁴³ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s., 35.

Schopenhauer'e hayat nedir diye sorulduğunda verdiği cevap, "sıkıntı, yokluk, çatışma ve ölüm: işte hayat budur"¹⁴⁴ olacaktır. Bu durum en alt seviyedeki canlılardan hayvanlar dünyasındaki korkunç savaflara, oradan da birbirini daima yok etmek isteyen insanlara kadar her alanda görülür. İstencin olduğu her yerde çatışma ve istek, onların olduğu yerde de acı vardır. Acının şiddeti istencin nesnelleşme basamaklarına paralel olarak çoğalır. Schopenhauer'in acı olarak dünya görüşünden nesnelleşme basamaklarına baktığımızda, insani varlık basamağı dışındaki, varlık basamaklarının daha katlanılır olduğu görülmektedir. Gerek cansız varlıklar ve gerekse bitkiler de istenç engellendiği halde, acı çekme yoktur. Hayvanlar özleri gereği acı çekerler. Çekilen acının şiddeti hayvanların bulunduğu kademeye bağlı olarak değişir: en üst seviyedeki hayvanlar en fazla acı çeker. Özellikle sağlık, beslenme, korunma, türün devamı gibi özelliklere sahip olan insan ve hayvan nesnelleşmesinde kıyas daha kolay yapılabilir. Tüm bu özelliklere insan gibi hayvan da sahiptir. Bu özelliklerin yokluğu ya da tatmin edilememesi her iki cinsten de acıya neden olur. Fakat onlar, kavram ve düşünceye sahip olmadıklarından insanların çektiği kadar acıya yaklaşamazlar. İnsan sahip olduğu sinir sistemi vasıtasıyla zevk ve acıları daha güçlü hissedecektir. Ayrıca insan yine bu yetisinin ona sağladığı, hatırlama ve önsezi gibi melekeler de sahiptir. Hayvanlarda bunlar olmadığı için olaylar, acılar art arda yaşanmış olsa da yalnızca o anlık hissedilir. Oysa insan geçmiş yaşantısının anıları ve gelecekteki yaşantısıyla ilgili beslediği korku, kaygı ve ümit ile zevk ve acıyı sürekli yaşamaktadır. Hayvanda bu özelliklerin olmaması Schopenhauer felsefesinden hareketle konuştuğumuzda bir eksiklik değildir. Aslında tam da bu nedenle hayvanlar imrenilecek bir kayıtsızlık ve sükûnete sahiptir. Öte yandan insan; akıl ve onun etkinlikleri vasıtasıyla, hem en fazla acıyı çekmek durumunda kalır hem de hiç bir varlığın sahip olmadığı istenci reddetme imkanına kavuşur. Aksi takdirde çekilen bunca acıların bir amacı olmaz, onlar; bir zulüm olurdu.

Schopenhauer acı olarak dünyaya bakar ve bu dünyadan mutluluk ummak boşunadır der. Schopenhaueri bir bakışa sahip olarak onun ve bizim yaşadığımız

¹⁴⁴ a.g.e., s. 468.

dünyaya baktığımızda aslında haksız olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü bizler hangi yöne baksak sivillerin öldürüldüğüne, hapishane ve işkence mahzenlerine, savaş meydanları ve esir kamplarına, ameliyathane ve onkoloji servislerindeki hastalara, açlık ve sefalet içinde olan insanlara şahit oluyoruz. Böyle bir dünyada yaşarken de Leibnizci bir optimizmle bu dünya mümkün dünyaların en mükemmelidir diyemiyoruz. Schopenhauer'de bu konuda, “söleyin bana, bu dünya dünyaların en mükemmeli midir?” Diye sorduğu sorusunu şöyle yanıtlar: Dünya olabileceği en kötü hal ne ise o ölçüde kötüdür. Onun için optimizm, “insanların sonsuz ıstırapları karşısında acı bir alaydır”¹⁴⁵

Schopenhauer yaşam mutluluğunun olsa olsa acıların yokluğu ile elde edileceğini söyler. Ama acıların olmadığı bir durum hemen can sıkıntısını doğuracaktır. Dolayısıyla acı varsa can sıkıntısı olmayacak, can sıkıntısı varsa da acı olmayacaktır. Ancak bu ikisi olumlu bir niteliğe sahip değildir. Olumlu bir niteliğe sahip olmayan bu iki durum hangi şekilde olumlu bir nitelik olan mutluluğun ölçütü olabilir? Schopenhauer bu soruyu şöyle yanıtlar;

“Bir sefalet sahnesini bir zevk ortamına dönüştürmeyi istemek ve olabildiğince acı yokluğu yerine pek çoklarının yaptığı gibi hazları, sevinçleri kendine hedef edinmek gerçekten tersliklerin en büyüğüdür. Hayli karamsar bakışla bu dünyayı bir tür cehennem olarak gören, o nedenle de burada kendisi için ateşten etkilenmeyecek bir oda sağlamaktan başka bir şey düşünmeyen çok daha az yanılır. Akılsız kişi yaşamın sunduğu hazların peşine düşer ve aldatılmış olduğunu anlar; bilge kişi bunlardan kaçınır. Çünkü ıstıraplardan uzak olduğumuz sırada, oynak arzular aslında hiç de var olmayan bir mutluluk yanılsaması yaratır bizde ve bizi bu yanılsamanın izinden gitmeye ayartır; böylelikle acıyı üstümüze çekeriz, yadsınamaz bir gerçekliği

¹⁴⁵A Schopenhauer, *WWV*, s. 468–469.

olan acıyı. O zaman, yitip giden, heba edilen bir cennet gibi ardımızda kalan o hiç bir acımızın olmadığı duruma feryat ederek, olmuş'u, olmamış yapabilmeyi isteriz boş yere.”¹⁴⁶

Schopenhauer'e göre insan hayatı bir tür hata olmalıdır. Bunun böyle olduğu aslında insanın tatmini güç, hatta imkansız ihtiyaçlardan mürekkep bir varlık olmasıyla anlaşılır olmaktadır. Daha da önemlisi bu ihtiyaçların tatmin edilmesi durumunda ise elde edilecek şey yalnızca bir acısızlık durumudur. Bu acısızlık durumu da daha öncede bahsettiğimiz gibi bir süre sonra cansıkıntısına yol açacaktır. Bu da kendi başına hayatın hiçbir değerinin olmadığı en kesin delilidir. Bu nedenle Schopenhauer, “bu acı olarak dünya yaşamaya değmez, o masrafını karşılamayan bir dükkan gibidir” der.¹⁴⁷ Masrafını karşılamayan dükkan hiçbir kârı olmadığı gibi, sürekli zarara neden olur. Böyle bir durumda da elden çıkarılması gerekir. Schopenhauer de son tahlilde böyle bir çarktan kurtulmak için, elden çıkarma yapılması gerektiğini söyler ve bu konuda dünyayı yadsıma önerisini sunar.

Bu nedenle Schopenhauer, bizi bu çarktan çıkaracak tek şeyin bu yaşama istencinin reddi olduğunu söyler. Yaşama istencinin yadsınması, ona ‘hayır’ denmesi, bizi acıların, ıstırapların dünyasından dışarıya çıkartacak biricik yoldur. Yaşama istencine hayır demediğimiz sürece, biz de kendinden başka bir şey istemeyen bu istenç olup çıkarız. Yaşama istencine hayır demek, bütün canlıların yaşamındaki acının içinde kendini ele veren hiçliğe, iç karşı koyuşumuzun bilgisine ulaşmamız, onu fark etmemiz demektir. Çünkü kör istencin esiri olmak, ona ‘evet’ demek, otomatik bir süreçken, ahlaki düzlemde bu kör istence hayır demek, onu olumsuzlamak bilgi ve çaba ister.¹⁴⁸ Bu bilgi ve çaba da kendini esas olarak sanat, ahlâk ve sevgi de gösterir.

¹⁴⁶A. Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar(Seçmeler)*, (Çev. Güven Savaş Kızıltan), Ara Yay., İstanbul, 1990, s.5-6.

¹⁴⁷ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁴⁸ Veysel Atayman (Çev. Der.), *a.g.e.*, s. 128-129.

III. BÖLÜM: KÖTÜMSERLİKTEN KURTULUŞ YOLLARI

a) Kurtuluş Yolu Olarak Sanat

Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinin 3. bölümünde bir sanat felsefesi geliştirir. Ona göre tasarım dünyasının içinde kaldığımız sürece bilgimiz, ancak ‘yeter sebep ilkesi’nin geçerli olduğu çeşitli kademelerde, onun konusuna dahil olan farklı görünüşleri, kanunları, bağlantıları ve bu bağlantıların var ettiği ilişkileri kavrayabilir. Durum böyle olunca acaba ne tür bir bilgi bizi bütün ilişkilerden bağımsız olarak dünyanın özünü kavratmaya, tüm değişmelerin, mekanın ötesindeki gerçeği tanıtmaya vardırabilir? Bu soruya Schopenhauer’in cevabı bu bilginin idenin bilgisi olduğu ve bu tür bir bilgiyi bize sunanın da sanat olduğu yönündedir.

Arthur Schopenhauer, sanat anlayışını Platon ve Kant’a dayandırır. Kant görünüşlerin arkasındaki varlığı ‘kendinde şey’ olarak adlandırır. Platon’da, görünürdeki gölge varlıkların arkasında, onların değişmez asli örneklerini ‘idealar’ olarak adlandırır. Schopenhauer ise tasarımların ardında olan varlığa ‘istenç’ adını verir. Schopenhauer, Platon’un idealarını, kendilerinde sonsuz istencin fenomenleştiği sonsuz bir form¹⁴⁹ olarak tanımlar. O, “idealar genel olarak sayısız tekler olarak görülür ve ideayla tek tek nesnelere arasında ilgi, ilk örnekle kopya arasındaki ilgiye benzer” der.¹⁵⁰

Schopenhauer’de bilgi istencin hizmetindedir. Bilginin istencin hizmetinden kurtulup, tek tek şeylerin bilgisinden, ideaların bilgisine geçmesi birden bire olur. Bilginin, ideanın bilgisine ulaşması ile birlikte artık istencin hizmetçiliğinden kurtulunur ve “saf, istençsiz, acısız” özne haline gelinir. Yani kişi, ideaları seyre daldığı an, kendi kendini unuttur, kendilik bilinci yok olur. Böylece de, kendi beninden kaynaklanan acılardan kurtulur. Çünkü “bütün acılar, gerçek beni kuran istençten kaynaklandıkları

¹⁴⁹ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 245.

¹⁵⁰ *a.g.e.* s. 243.

için, bilincin bu yanının geri çekilmesiyle acı çekme olanağı ortadan kalkar.”¹⁵¹ Bunun içindir ki, Schopenhauer, sanatı bir kurtuluş yolu olarak gösterir. Çünkü sanatın kaynağı, istencin doğrudan doğruya nesneleşimi olan idealardır; Platon’un anladığı anlamda doğumsuz, ölümsüz, sonsuz, değişmeyen formlardır. Ona göre, sanat yapıtlarında “idealar” kolaylıkla gözlenirler. Bunu şöyle anlatır:

“..... şeylerin idealar’ı sanat yapıtında gerçekte olduğundan daha kolaylıkla bize görünür. Çünkü, resimde ya da şiirde gördüğümüz istencimizle ilişki olanağının dışında kalır; kendi içinde sadece bilgi için var-olur... diğer yandan, ideaların gerçekte kavranmaları, bir yere kadar istencimizden arınmayı öngörür. Böylece sanat yapıtı, estetik hazzı içeren ideaların kavranışını kolaylaştırır. Bu da sadece sanatın özü vurgulayarak ve özün dışında kalanları bir kenara iterek, şeyleri daha açıklıkla ortaya koyuşunda değil, şeylerin gerçek yapılarının saf, nesnel kavranışları için gerekli olan istencin mutlak suskunluğunun kesinlikle elde edilişindedir.”¹⁵²

Schopenhauer için sanatın kutsallığı, insanı hayatın acılarından kurtarışındadır. Ona göre, sanat bir kaçıştır, “seyre dalış”, bir sükûn anıdır. O sanat felsefesini ‘ide’ öğretisine dayandırır. İde, her şeyi oluşturan istencin doğrudan doğruya olan nesneleşimidir; evrensel istenç idede kendini dolaysız olarak nesneleştirmiştir. Schopenhauer’a göre ide, varlık basamaklarını mümkün kılan ve deney dünyasında sayısız tekler ve ayrıntılar olarak görünen istencin sebepler zincirinin dışında bulunan görüntüsüdür. Varlık basamakları istencin kendini doğrudan nesneleştirdiği alanlardır.

İdeler ise hep bir varlık basamağının temel özelliklerini kendinde barındıran ilk örneklerdir ve genel olarak sayısız tekler ve ayrıntılar olarak görünürler. Buradan da

¹⁵¹ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 368.

¹⁵² *a.g.e.*, Cilt II, s. 369-370.

anlaşıldığı üzere, ide bir yandan istençle öte yandan da zaman-mekan içinde yer alan teklerle ilintilidir. Bu bakımdan ideyi ikili yanıyla ele almak gerekir. Ancak bu ikilik, yani idenin hem deney dünyasında görünmesi hem de onun dışında bulunması onun özünde bir değişiklik yaratmaz. “İdeler, varlık dünyasında, varlık basamaklarını meydana getiren ilk örnekler olarak ve aynı zamanda deney dünyasında bu örneklerin sayısız kopyaları olarak, temelde istençten dolayı vardır ve böyle bir istencin kendini gösterdiği başka türden bir formdur. Bu istenç ise, ne ide adı verilen ilk örnekleri ne de tekleri var eden ayrı bir güç değildir; hem ideler hem de tekler bir ve aynı olan istencin çeşitli görünümleridir.”¹⁵³ İşte sanat bu ideyi bilmekten kavramaktan doğar.

Arthur Schopenhauer için sanat bir tür bilgidir; o, saf sujenin ortaya koyabileceği bir bilgidir. Bu bilgi okulların, bazı ‘izm’lerin ortaya koyabileceği ya da yaratıcı olmadıkları halde, bazı belli kural, kavram ya da kuramlarla sanat yapanların ortaya koyduğu basmakalıp bir bilgi değildir. Sanatın ortaya koyduğu bilgi tekde evrensel olan, tek de ideyi veren bir bilgidir.¹⁵⁴ Ancak, ideyi bilmek için, sujenin tutumunda kökten bir değişikliğin olması gerekir. Nesnelere birbirleriyle ve kendi istencimizle olan ilişkilerini sorup aramak, bizi tek tek nesnelere bilgisine, yeter sebep önermesine bağlı olan bilgiye vardırır; bu deney bilgisidir, bilimsel bilgidir. Bu bilgi istencin hizmetindedir; bireyin ve türün korunmasında bir araçtır. Ama suje bu tutumunu değiştirip de objenin “nedeni”ni, “nerede” ve “ne zamanda” olduğunu soyut düşünce ile aramaktan vazgeçip karşısındaki objenin “ne olduğunu” bilmek ister ve hiç bir çıkar gözetmeden onu seyre dalarsa, bildiği tek nesne değil ide olur.¹⁵⁵ Yani bilgi, kendini, “istencin hizmetinde olmaktan; var-olmak arzusunu gerçekleştirme çabasından kurtarıp idealara yönelebilir. Burada artık bilgi, ideaların bilgisidir; bilimsel bilgi değil, sanatsal bilgidir; sabit seyre dalışta dinlenmedir.”¹⁵⁶

¹⁵³ Işık Özgündoğdu, *A. Schopenhauer ve M. Heidegger’de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1994, s. 13.

¹⁵⁴ *a.g.e.*, s. 10.

¹⁵⁵ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 403.

¹⁵⁶ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 363.

Buradan hareketle insan, bir yandan nedensel bağlar içinde ve bilgisi de istencin isteklerini yerine getirmek için bir araç durumunda olan kişi; diğer yandan bilgiyi istencin boyunduruğundan kurtarabilen, nedensel bağların dışına çıkabilen, bağımsız bilen olur. İnsan nedensel bağlar içinde, şimdi ve burada yaşarken, hem kendi dışındaki tekleri ve bu tekler arasındaki bağlantıları, hem de kendinin -istek, eylem ve bilmesini- bilgi objesi yapabilir. Bu son haliyle de insan kendisini kurtuluşa götüreceği yolu aralamış olur.¹⁵⁷

Buradan hareketle Schopenhauer'in felsefe görüşünü bir bütün olarak ele aldığımızda, onun tanımladığı "dünya" ile bilen insan arasında belli başlı üç tarz bağlantı olduğu görülür. Belli bir zamanda, belli bir yerde, dolayısıyla da nedensel bağlar içinde yer alan bir kişi, dünyayı kendi gözlerinin gördüğü kadarıyla bilgi objesi edinebilir. Bir kişi kendi isteklerini, başkalarının isteklerinden önce gerçekleştirmek istiyor, bilmeyi de sırf bu egoist yanını doyumak için istencinin hizmetine sunuyorsa, böyle bir kişi kendiliğinden insan idesini görme imkânına sahip olamaz. Onun bilgisi, tek tek olanların ve aralarındaki bağların kendisine ilişkindir. Bu tür bilgi ile o, kendi yaşamını kolaylaştırmak, arkası hep gelecek olan isteklerini doyumak ister. Ancak Schopenhauer'e göre istek hep bir gereksinimden, bu nedenle de bir eksiklikten ve o eksikliğin yol açtığı acı çekmeden dolayı ortaya çıkar. Kişide kendini bu şekilde gösteren temel istenç yapısında hep aç olmayı, doymak istemeyi ve acı çekmeyi taşır. Kişiler (henüz istençlerini kıramamış insanlar) temel istençlerinin özelliklerini –sürekli istemek, her şeye sahip olmak, olamayınca da acı çekmek- kendilerinde taşırlar. Schopenhauer, "isteklerin tutsağı olan bu kişi, İksion'un¹⁵⁸ çarkına ebediyen bağlanmıştır; o bitimsiz bir susuzluğun kemirdiği bir Tantalos'tur der.¹⁵⁹ Ancak "Kimi zaman dış bir sebep veya iç uyumluluğumuz bizi bir anlık da olsa istencin sonsuz

¹⁵⁷ Işık Özgündoğdu, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁵⁸ İksion Çarkı: Eski yunan mitolojisinden tanrı Zeus'un yeminini bozan ve üstelik ailesinden bir kişiyi öldüren İksion'a ölümsüzlük şarabı içirildikten sonra, çayır çayır yapıp alevler saçan bir tekerleğe bağlatılıp, onun sonsuzluğa dek yanmasını sağlamak şeklinde verdiği cezadır.

¹⁵⁹ Tantalos: Tanrılara karşı ölçsüz davranan bir ihtiyardır. Bu nedenle Tanrılardan bir gölün içinde olmasına ve etrafında meyve ağaçları bulunmasına rağmen bir damla bile su içmesine veya bir tane bile meyve yemesine izin verilmeyen kişidir.

akıntısından çekip çıkarır, bilgi istencin hizmetkârı olmaktan kurtulur, artık istencin motifleri dikkate değer şeyler olmaktan çıkar; buna karşın nesnelere istencin bağıntılarından bağımsız bir şekilde kavranmaya başlar...¹⁶⁰ İşte o an iç rahatlığına ulaşılır, istencin tüm baskıları sona erer ve İksion'un çarkı ebediyen durur. Böyle bir durumda, bir an için de olsa, istencin ağır baskısından kurtulunur, isteğin zorbalığından sıyrılır; ve o zaman İksion'un çarkı durur. Ancak, kişiler, kendilerini, yaşamın akışına sonu gelmez isteklerin eline bıraktıkları, dolayısıyla da bilen yanlarını istemenin önüne çıkarmadıkları için, kendi yapıları ile diğer canlıların yapıları arasındaki birliği göremezler. Böylece de gündelik hayatta yığının üyesi olarak yaşarlar.

Öte yandan bunlar arasında, bilgilerini istençlerinin eline verenler olduğu gibi, istençleri ile bilgileri at başı giden akıllı insanlar¹⁶¹ da (dahi) vardır. Bunlar akıllı her ne kadar kişisel istençlerinin karşılanmasında kullanıyorlarsa da, obje edinebildikleri dünyanın bilgisini yine akıllı kullanarak sağlayabilirler.¹⁶² Schopenhauer dâhinin açık tanımını da yapar.

“Dahi, ‘açık dünya gözü’ yeterliliğine erişmiş mükemmel bir nesneleşmedir ve ideleri kavramaya kabiliyetlidir. Dahi, hayatta nedensel bağlar içinde bulunan gelip geçici şeyleri, bu bağlardan koparak, “tek durumda binlerce durumu görerek” onların kalıcı olmasını sağlar.”¹⁶³

Öte yandan “dahi, sık sık en genel eğilimleri, günlük sıradan olayları kavramakta yetersizdir. O, yıldızları gözlemlerken önündeki taşla çarpıp tökezleyen kişiye benzer. İdelere bakmaktan kaynaklanan doluluğu ile zamanını kaybeder,

¹⁶⁰ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 283.

¹⁶¹ Schopenhauer'in niteliklerini anlatmış olduğu bu insan tipine Kuçuradi “akıllı insan” diyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ioanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2006.

¹⁶² Işık Özgündoğdu, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁶³ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 267–271.

çıkarlarına aykırı faaliyetlerde bulunur ve çoğu kez de zeki değildir.”¹⁶⁴ Schopenhauer bu noktada deha ile delilik arasında büyük benzerlikler olduğunu ileri sürer. Onları birbirinden ayıran ince bir duvar vardır der.

Schopenhauer dahinin hangi iş ile iştigal olduğundan da söz eder. Schopenhauer’e göre, “dahi, idenin bilgisini ortaya koyar. Bunu yaptığı alan sanattır. Sanat, tek tek nesnelere, yani bireysel olan aracılığıyla idea’yı ya da tümeli görmek ve kavramaktır. Bu görüş ancak dahiye aittir.”¹⁶⁵ “O, dünyanın tüm görüntülerinde kalıcı ve öz olanı yeniden verir, onu tekrar ederken de kullandığı malzemeye göre sanat; şiir veya müziktir. Onun biricik temeli ideanın bilgisidir; yegâne amacı da bu bilgiyi başkalarına bildirmektir.”¹⁶⁶

Schopenhauer’e göre, sanat hayatı manalandırır. Bu dünyanın karanlığından kurtulmamızın bir yolu vardır, o da; sanattır. Çünkü bize azap çektiren istencin işkencesi, resimde, heykelde, şiirde, dramada ve hepsinden öte müzikte gevşer ve ansızın istencin işkencesinden kurtulunur. Bir an için, deneysel dünyanın dışında bir şeyle, farklı bir varlık düzenine ait bir şeyle temas kurarız. Yani zamanın ve mekanın, aynı zamanda da kendimizin, hatta bedenimiz olan maddi nesnenin tamamen dışına çıkarız.

Schopenhauer’in felsefesinde hayatın tümü istenç ve onun nesneleşerek tasarımları oluşturmasıyla ilintilidir ve sanatta bu nesneleşenin, görünür kılınanın açıklık kazanmasıdır. Her sanat dalı bizi, istencin çeşitli nesneleşme basamaklarından birinde, idealara yükseltir. Sanatlar arasındaki fark da işte tam bu noktada ortaya çıkar. Çünkü sanatlar ideayı tasvir ediş bakımlarından sıralanırlar. Bu sıralanma mimari, plastik sanatlar (heykel-resim), şiir (lirik şiir), trajedi ve komedi şeklinde olur. Sanatın bir diğer

¹⁶⁴ *a.g.e.*, s. 274.

¹⁶⁵ *a.g.e.*, s. 266.

¹⁶⁶ *a.g.e.*, s. 513.

dalı olan müzik de ele alınır. Ancak Schopenhauer müziğe özel bir yer atfeder. Bu nedenle konu bütünlüğü ve farkın gösterilmesi açısından bu alan en sona bırakılacaktır.

En alt basamakta mimari yer alır. Mimari bize ağırlık, bitişiklik, katılık, dayanıklılık gibi aşağı derecenin açık sezgisini verir. Mimarinin eserleri güzel sanatların diğer alanlarının eserlerine nazaran bizi daha sınırlı olarak estetik amaca ulaştırır.

“Bizzat istencin nesneleşmesinin bu en alt seviyesinde, onun varlığının iki tarzda ortaya çıktığını görüyoruz: zira o güzel mimarinin bir tek estetik maddesinin ağırlığı ile dayanıklılığı arasında ki çatışmadır; onu çok çeşitli şekillerde mükemmelleştirerek ortaya koymak da mimarinin görevidir.”¹⁶⁷ Bu alan daha çok istencin inorganik dünyadaki nesneleşimi ile alakalıdır.

Plastik sanatlar içinde heykeltıraşlık ve resim daha üst seviyede ideayı bize sunar. Heykeltıraşlık nesnelere genel yönleriyle ortaya koyduğu halde, resim karakterin temsilcisidir. Ressam düşüncelerini bağımsız bir şekilde ortaya koyar. O, nesnelere en yüksek nesnellikle ortaya koyabilme gücüne sahiptir. Örneğin; sırasıyla tabiat manzaraları, hayvan resimleri ve tarihi resimler ile nesnelleşme basamaklarında yükselir.

“Gördüğü nesnelere büyük bir dikkatle canlandıran sanatçı şeklen ve ruhen sükunete erişir. Küçük nesnelere, bunca nesnellikle görebilen ve böylece düşüncelerinin ne kadar bağımsız olduğunu açıkça ortaya koyan o eşsiz Hollandalı ressamı düşündüğümüzde bu resimlere bakan bir kimsenin duygulanmadan edemediği görülür. Bu önemsiz nesnelere, bunca dikkatle canlandırabilmesi için, sanatçının ruhça ne kadar dingin ve yatışmış bir halde bulunması gerektiğini düşünülür. Onun çehresinde bilhassa gözlerinde biz en mükemmel bilginin yeniden

¹⁶⁷ *a.g.e.*, s. 309.

ortaya çıkışını görürüz; yani öyle ki onunla tek tek nesnelereki yönelimler değişir, bizzat ideler, keza hayatın ve dünyanın bütün özü en mükemmel şekliyle kavranmış olur...”¹⁶⁸

Plastik sanatlar düşünceyi sezgiyle sunduğu halde iç sanatlardan şiir, kavramlaşmış sözcüklerle ifade eder. Şiirdeki ifade tarzı plastik sanatlardan bütünüyle farklıdır, burada sözcükler düşüncenin dolaysız verileridir. Schopenhauer’e göre, “şiirin bize sunduğu görüşler değil onların ilk örnekleridir yani idealardır.”¹⁶⁹

Schopenhauer’e göre, “geçip gitmiş milyonlarca kuşağın ve gelecek kuşakların, belli koşullar içinde her zaman duyduklarını ve duyacakları şeyleri dile getirmek ve onlara aslına uygun canlı bir anlatım kazandırmak şiirle kabildir. Şair evrensel insandır: bir insanın yüreğini kabartan bütün duygular, insan doğasının her koşul içinde duyduğu ve ortaya koyabildiği bütün şeyler, ölümlü bir insanoğlunun gönlünde yer etmiş olan ve oluşup duran bütün izlenimler, onun kendi öz alanıdır. Bundan dolayı şair şehveti de, mistik duyusu da anlatabilir. Yatkinliğine ya da ruhsal durumuna göre, soylu ya da bayağı duyguları dile getirebilir. Soylu, yüce, ahlaktan yana, dindar, Hıristiyan olmasını; kısacası şu ya da bu olmasını ona kimse söylemez.”¹⁷⁰ Çünkü şair, insanlığın aynasıdır ve insanlığın ne duyduğunu, aslına uygun bir biçimde gösterir. Schopenhauer güzel sanatlardan şiirin özel bir alanını ön plana çıkarır. O, lirik şiiri överek, onun insanlığın ıstırabını, engellenen istencin durumunu açığa çıkardığını söyler.

Schopenhauer sanat dallarından Trajedi ve Komediye de nesnelleşme basamaklarından biri olarak görür. O trajediyi, önemli bir sanat dalı olarak görürken, komedinin bizi ısrarla acı olan dünyanın içine çekmeye çalıştığından bahseder. Çünkü komedi, son perdesinde umudu açığa çıkarmaya çalışır. Umut ise tekrar istence götürecektir ve istemenin başladığı evrene geri dönecektir. Schopenhauer’e göre

¹⁶⁸ *a.g.e.*, s. 274.

¹⁶⁹ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁷⁰ Selahattin Hilav, *Schopenhauer’in Felsefesi ve Aşkın Metafiziği Çevirisi*, İstanbul, 1983, s. 103.

trajedinin yapmak istediği şey, gözlerimizin önüne pek çok acıyı sererek, yaşama istencini olumsuzlayacak hale gelmemizi sağlamaktır. Komedi de trajedi gibi gözlerimizin önüne pek çok acıyı ve iğrençliği serdiği halde, son perdesinde neşe ve umut vaadederek yaşamaya yönlendirir. Bu nedenle komedi trajedi ile kıyas kabul edilemeyecek bir sanat dalıdır. Schopenhauer'in bu düşüncelerinden hareketle, trajediyi komediye tercih ettiği aşikârdır.

Schopenhauer'in sanatlar içinde yaptığı bu sıralamaya değindikten sonra onun özel bir yere oturttuğu sanat dalı olan müziğe değinmek gerekir. Schopenhauer, istencin farklı seviyelerdeki nesneleşme basamaklarına uygun olarak, sanatın hiyerarşik bir sıralamasını yaptığında müziğe bir yer bulamaz. Bu tür bir sıralamada mimari en alt, trajedi ise en üst basamakta bulunur. Ancak müziğe bu sıralama içinde bir yer bulunmaz. Diğer bütün sanatlar istencin, ideler vasıtasıyla nesneleşmesi olduğu halde yalnızca müzik ideaları aşmak durumundadır. "Müzik hiç bir şekilde idelerin tasviri olan diğer sanatlarla aynı değildir; tersine o, nesneleşmesi idealar olan istencin bizzat tasviridir."¹⁷¹ Bu yüzden müziğin etkisi diğer sanatlardan çok daha güçlü ve kalıcıdır. Çünkü müzik hiç bir zaman fenomeni dile getirmez, müziğin bize gösterdiği bütün varlıkların iç özü, istencin kendisi ya da onun bir kopyasıdır.

Schopenhauer müziğin belli bir neşeyi, şu ya da bu hüznü, şu ya da bu tutkuyu, iç rahatlığını dile getirdiği söylenmez der. Müzikte dile gelen şey, her çeşit ruhsal dürtünün ve koşulun dışındaki genel ve soyut özdür. Müzikte, bu soyut özü, kolaylıkla ve eksiksiz bir biçimde kavrarız. Schopenhauer'e göre, olumlu ve soyut şeylerin önceden edinilmiş bilgisi, yani fikri, sanatın her alanında olduğu gibi, müzikte de yetersizdir. Çünkü müzikçinin dile getirdiği şey, dünyanın en iç özü ve en derin bilgeliktir.

¹⁷¹ A. Schopenhauer, *WWV*,s.371.

O, “müzik bunları kendisinin de kavrayamadığı bir dille anlatır der. Bu bakımdan, uyandığı zaman hakkında hiçbir şey bilmediği nesnelere üzerine sorulara şaşkıncı cevaplar veren bir uyurgezere benzer. Müziğin özü üzerine uzun zaman düşündükten sonra, artık, bu sanattan zevk duymanın en tatlı bir haz olduğunu söyleyebilir ve bu hazzı tatmanızı öğütleyebilirim size. İnsanın ruhunu daha dolaysız ve daha derin biçimde etkileyen bir başka sanat yoktur. Çünkü hiçbir sanat, dünyanın gerçek özünü, müzik gibi dolaysız ve derin bir biçimde dile getiremez” der.¹⁷²

Melodinin yaratılması, insan duyarlılığının ve istencinin en derin sırlarının keşfedilmesi, dahinin gerçekleştirdiği temel işidir. Dehanın çalışması, burada her yerdekenden daha bağımsız, daha kendiliğinden, daha bilinçsizdir. Burada gerçek bir esin söz konusudur.

Schopenhauer’e göre müziğin felsefeye benzeyen bir yönü vardır. Bu yönü şöyle açıklar; “müzik tüm ezgileriyle bizim en içten varlığımızı yeniden ortaya çıkarır. Bu yönüyle o felsefeye benzer. Müzik, her yerde anlaşılabilir en genel gerçek bir dil olarak varlığın özünü tonlar yardımıyla ortaya koyarken, felsefe aynı şeyi kavramlar ile yapmaya çalışır.”¹⁷³

Schopenhauer, felsefi sisteminde istence verdiği önemden dolayı, onun etkisinin azaltılmasına yardımcı olan sanata, doğal olarak, diğer filozofların verdiği önemden daha üstün bir yer tanır. Bir sanat yapıtında, örneğin bir resim ya da şiirde istencin suskunluğu egemendir. Bunun için de, “şairler, aydınlık bir sabahı, güzel bir öğle sonrasını, ay ışığını ve böyle bir sürü şeyleri anlattıklarında... istenç bilinçten

¹⁷² Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 51

¹⁷³ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 379.

uzaklaşır ve böylece iç huzuruna erişilir.”¹⁷⁴ Ancak, sanat, insan için tam bir kurtuluş yolu değildir. Sanat, insanı geçici olarak acılardan uzaklaştırır ve anlık kurtuluşu sağlar. Sanat bize görüntülerin ardındaki ebedi ve tümel olanı sunar. Sanatçı doğrudan nesneyi seyre daldığında tüm nedensel bağlarından sıyrılır; artık o an “güneşin batışını zindandan ya da saraydan seyretmenin bir farkı kalmaz.”¹⁷⁵

Sanatın bize sunduğu estetik zevkle her türlü ilgi ve ihtiyaçtan, kısaca yaşama istencinin boyunduruğundan kurtuluruz. Hayat, sanatçının ‘açık dünya gözü’yle yeniden ortaya konulur ve sanat eserinin verdiği coşkunculuk haliyle kendinden geçme olur. Ancak ne var ki bu hal uzun sürmez, yeniden kötülüklerle dolu dünyaya döneriz. Bu yüzden sanatın sağladığı sürekli bir kurtuluş değil, ancak bir anlık tesellidir.

¹⁷⁴A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s.370.

¹⁷⁵ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 284.

b) Kurtuluş Yolu Olarak Ahlâk

Schopenhauer'in pessimist felsefesine başından itibaren tekrar baktığımızda genel olarak var olduğu kabul edilmek zorunda kalınan, kötü yada acı bir dünya tasviri ve bu dünyanın sürekli dönen çarkından çıkma, kurtulma çabası olarak iki motifle karşılaşmaktayız. O, bu kurtulma çabalarından birinin sanat yolu olduğunu söylemektedir. Ancak, sanat yoluyla sağlanan kurtuluş sürekli olmadığı için, bu dünya yüzeyinde mutluluğa ulaşmak gerçekleşebilirliğini kaybettiği gibi, hayatın acılarından ve kötülüğünden uzaklaşmak da mümkün olmamaktadır. Çünkü sanatın bize sunduğu estetik zevkle her türlü ilgi ve ihtiyaçtan, kısaca yaşama istencinin boyunduruğundan kısa bir süreliğine kurtuluruz ancak bir süre sonra her şey eski haline döner. O halde, nedir tüm sahte güzellikleri, aldatıcı zevkleri, acı çeken ve çektireni ile beraber topyekun hayatı reddedecek kurtuluş yolu? Bu sorunun cevabı Schopenhauer'e göre, "ahlâki hayat alanıdır. Yaşama istencinin yadsınması, ahlak ilkelerinin gerçekleşmesiyle olur. Çünkü yaşama istencinin kabulü, tasarım olan dünya, şeylerin çokluğu, bireysellik, bencillik, kötülük hepsi bir köktendir. Aynı şekilde, kendinde şey/istenç olarak dünya, bütün varlıkların özdeşliği, adalet, doğruluk, insan sevgisi, yaşama istencinin yadsınması da aynı köktendir."¹⁷⁶

Schopenhauer'e göre, bizi ahlâki hayatta tüm varlıkların özdeşliğini kavramaya ve dolayısıyla da istenci reddetmeye yönelten iki yol vardır. Birincisi, çekilen tüm acılardan kaynaklanan bilgi, ikincisi ise insanın bizzat yaşadığı, açık ve derin bir şekilde hissettiği acı ve kötülüktür.

"..... bilgi istencin hizmetinde olduğundan yaşama istencinin kabulünde ancak bilgi söz konusudur. Yaşama istencininin yadsınmasında ise bilgi ortadan kalkar. Çünkü "temelde, bütün şeylerin özü özdeş olduğundan (bu özün) tüm bilgisi zorunlu olarak totolojiktir.

¹⁷⁶ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 610.

Bilgi genelde istencin emrindedir ve onun isteklerini gerçekleştirmek için vardır. Ancak gelişme süreci içinde öyle bir noktaya varılır ki, artık bilgi istencin istek ve çağrılarına boyun eğmemeye başlar. İnsan bu tür bir bilginin sağladığı kavrayışla tek tek varlıkların bir tek ve parçalanamaz temel istencin bir görünüşünden başka bir şey olmadığını, özde her şeyin “bir” olduğunu anlar. O acı çeken ile çektiren arasındaki ayrılığın ancak görünüş olduğunu, ‘kendinde şey’in özünü ilgili olmadığını, çünkü her ikisinin de yaşayan istenç olduğunu görür; bu durumdaki istenç de, emrinde bulundurduğu bilgi tarafından aldatılarak kendini tanımaz hale gelir; görünüşlerinden birinin çok iyi olmasını sağlamaya çalışırken, diğerinin acı çekmesine sebep olur ve böylece de yalnız kendine zarar verdiğini bilmeden, kuvvetli bir itilimle dışlerini kendi etine saplayarak, kendi içinde taşıdığı kendisiyle çatışmayı tekler vasıtasıyla ortaya çıkarmış olur.”¹⁷⁷

O, ikincisiyle pek çok insan kurtuluşa giden yolu açmayı başarır der.

“Acının aşırılığında hayatın son sırrı kendini açar onlara, aynı şekilde çirkinlik ve kötülüğün, acı ve nefretin, ıstırap çeken ile çektirenin, yeter sebep ilkesi’ne bağlı bilgi tarafından farklı olarak gösterilse de, gerçekte bir olduğunu, yaşama istencinin bir görünüşü olduğunu anlar; onlar her iki yönü, kötülük ve felaketi bütünüyle tanırlar ve sonunda her ikisinin özdeşliğini görüp, her ikisini aynı zamanda kendilerinden uzaklaştırarak yaşama istencini reddederler.”¹⁷⁸

Böylece insan her tür acı ve kaygıdan kurtulur. O yine de hayatı ister, ama onun istediği bu hayat nedensel bağlar içindeki hayat değil, çektiği acılar sonucunda

¹⁷⁷ *a.g.e.*, Cilt II, s. 610.

¹⁷⁸ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 566.

tasarımların ötesinde var ettiği hayattır. Bu hayatta her şey yerli yerindedir. Bu durumda insan artık hiçbir şeyden kaygılanmaz, sarsılmaz.

Schopenhauer'e göre, insanların davranışları bencillik(egoizm), kötülük ve merhamet olarak üç temelden kaynaklanır. Egoizm; kendi iyiliğinden başka bir şey düşünmemek, istememektir. İnsanın bu davranış kalıbı sınırsızdır. Kötülük; başkalarının mevcut durumlarının kötüye gitmesini istemektir. Bu davranış şeklinin uç boyutu gaddarlığa kadar varabilir. Merhamet (acıma) ise; başkalarının iyiliğini istemektir. Bu davranış kalıbı da iyilikseverlikten ruh yüceliğine kadar gidebilir.¹⁷⁹

Schopenhauer'e göre, insanların çoğunun yapıp ettiklerinin temelindeki duygu bencilliktir. Bencillik, hayvanların kökeninde olduğu kadar, insanın kökeninde de yer alır ve bu kökenin belkide en önemli parçasını oluşturur. Yani insan davranışlarının çoğu, bu davranışların kökeninde yatan bencillikle izah edilebilir. Bu bencillik, insanların hedeflerini belirleyecek kadar önemlidir.¹⁸⁰ Bencillikte, "var olma ve en iyi şekilde olma isteğinin baskısı"¹⁸¹ önemli bir yer tutar. Schopenhauer bunun "her şey benim içindir ve başkaları için olan bir şey yoktur!" sözüyle en iyi şekilde anlatılacağına inanır.¹⁸² Bencil kişi, başkasının bir şeye sahip olmasına tahammül edemeyen, her şeyin kendisinin olmasını isteyen kimsedir. O sık sık "kendi iyiliğine yönelik önemsiz bir menfaati çoğaltmak için, başkalarının tüm mutluluk ve yaşamını yok eder."¹⁸³ Schopenhauer, insanlar iğrenç bencilliklerini gizlemek için nezaket denilen şeyi icat etmişlerdir der. O, nezaket bencilliğin yadsınmaya çalışılma şeklidir ancak aslına bakıldığında onun iki yüzlülük olduğu görülür der. Ona göre, onca nezakete rağmen yine de bencillik, bir yaprağın arkasına saklanırmış gibi saklanmıştır ve yeri geldiğinde çıkacaktır.¹⁸⁴ Sonuç olarak, şekli ve sebebi ne olursa olsun bir şey elde etmek için yapılan hareketlerin temelinde bencillik vardır. Kıskançlık, başkalarının felaketine

¹⁷⁹ Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s.58.

¹⁸⁰ A. Schopenhauer, *Merhamet*, (Çev. Zekai Kocatürk), Dergah Yay., İstanbul, 2007, s. 57-58.

¹⁸¹ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 478.

¹⁸² A. Schopenhauer, *Merhamet*, s. 58.

¹⁸³ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 479.

¹⁸⁴ A. Schopenhauer, *Merhamet* s.50.

sevinme, sırf zevk ve tatmin için yapılan kötülükler, bencilliğin farklı görünüşleridir. İnsanın bencilliği icabı gerçekleşmesini istediği şeylerin gerçekleşmesine engel olan öfke ve nefrete iten tüm bu şeylerin ortadan kaldırılması gerekir. Ancak böylesi sınırsız bir bencilliğin etkisi altındaki bir hayat ahlâki bir değere sahip olmayacaktır. Schopenhauer, ahlâki hayat alanına girebilmek için bencilliğin, bireyselliğin yalnızca bir yanılma olduğunu söyler. Aslında bütün varlık çeşitlerinin tek bir temel varlıktan, yani istençten kaynaklandığını, dolayısıyla özde bir olduğunu bilmek zaten bir yanılığa düşmemizi engelleyecektir.

Schopenhauer, insan bencilliğinin, isteklerinin önünü kesmeye çalışan her şeye büyük bir öfkeyle bakar; ona karşı büyük bir nefret duyar der.¹⁸⁵ Ona göre, bencilliğin karşıtı adalet, nefretin karşıtı ise sevgidir. Nefret başkalarına kötülük etmek ve zarar vermek için yapılan hareketlerin temelinde bulunan duygudur ve ahlaki değeri yoktur. Bir davranışın ahlaki değerinin ölçütü Schopenhauer'e göre, o davranışın hiçbir bencil motive sahip olmamasıdır.¹⁸⁶ Schopenhauer, bencilliğin aslında doğal bir süreç olduğuna inanır. Ona göre herkesin ben'i kendi hayatında etkin bir rol oynamaktadır ve insanlar kendileri dışındaki insanlara, aslında olabildiğince kayıtsız kalmaktadır. Bu durum oldukça manidardır. Çünkü sonsuz diyebileceğimiz kadar çok birey, sadece kendisini gerçek olarak görmekte, kendisi dışındakileri sanki birer hayaletlermişcesine görmezlikten gelmektedir. Ona göre bu durumun sebebi; kişilerin kendilerine 'ben' olarak doğrudan doğruya verilmiş olmaları yani kendilerine yakın olmalarıdır. Oysa diğerleri, kişilerin kafalarında yer almaktadır. Eş deyişle diğer kişiler ya da 'öteki' her 'ben'in kafalarındaki birer tasavvurdan ibarettir.¹⁸⁷ Ancak bu durum yine de bencilliğin çok çirkin bir duygu olmasını engellememektedir. Schopenhauer'e göre, öyle bencil insanlar vardır ki, bunlar sırf bir insanını yağını çizmelerine cila olarak sürebilmek için bile karşılarındaki insanı öldürmeyi seçebilirler. İşte tüm bunlardan dolayı bencillik,

¹⁸⁵ *a.g.e.*, s. 58.

¹⁸⁶ *a.g.e.*, s. 59.

¹⁸⁷ *a.g.e.*, s. 59.

ahlâki güdünün düşman olarak görmesi gerektiği bir güçtür. Schopenhauer'e göre, ahlaki güdü bencillğe karşı adaletli olma silahını takınmaktadır.¹⁸⁸

İnsan davranışlarının diğer temeli merhamettir.¹⁸⁹ Merhamet ya da acıma doğrudan doğruya vicdanla ilgilidir. Vicdana sahip olan tek varlık da insan olduğu için, acıma duygusuna sahip tek varlık da insan olacaktır. Bu yüzden acıma duygusundan yoksun bir insan, insanlığın da dışındadır. Başkalarının iyiliği uğruna girilen çabalar insan sevgisinden kaynaklanır. İnsanı böyle bir çabaya sevk eden şey de hayatın özüdür, acı olarak dünyanın kavranmasıdır. Kişi kendi sıkıntı ve dertlerini, korku ve acılarını göz önüne alarak ve sonra da “başkalarının acısının bilgisiyle”¹⁹⁰, yani başkalarının da kendisi gibi aynı acıları yaşadığını görerek, kendisiyle başkaları arasındaki engelleri kaldırır ve onları gerçek bir sevgiyle sevmeye başlar. Ahlaki değere sahip olan sevgi, içinde merhamet bulunandır. Başkalarının çektiği, yaşadığı acıları fark eden kişi, ancak iyiliğe, merhamete ve cömertliğe başvurur. İyi diye tabir edebileceğimiz bu duygular, aslında acıdan doğarlar.¹⁹¹ Acılar merhamete neden olur ve merhamet de sevgiyi doğurur. Merhamet sayesinde karşımızdaki kişinin sevinç ve acılarını paylaşıyoruz. Schopenhauer bu konuda “tüm gerçek ve saf sevgiler merhamettir, diğer sevgilerin tümü merhamet değil kıskançlıktır”¹⁹² der. Yani gerçek sevginin temelinde merhamet duygusu yatar. Bu tür bir merhamet gerçek adaletin de kaynağını oluşturur. Bunun dışında kalan yani merhametle bağlantısı olmayan sevginin kökeninde ise bencillik ve kıskançlık duygusu yatmaktadır. Schopenhauer'e göre, bu ikisi sık sık karışmaktadır.

Ahlaki hayat alanının en yüksek seviyesini, insanın tüm istekleri, acıları ve zevkleri ile hayatın tümünü, reddetmesi oluşturur. Ancak bu seviye sıradan insanların¹⁹³ ulaşabilecekleri bir seviye değildir. Aynen sanat alanında olduğu gibi burada da, bütün

¹⁸⁸ *a.g.e.*, s. 61.

¹⁸⁹ *a.g.e.*, s.53.

¹⁹⁰ A. Schopenhauer, *WWV*, s. 541.

¹⁹¹ A. Schopenhauer, *Merhamet*, s. 53.

¹⁹² A. Schopenhauer, *WWV*, s. 541–542.

¹⁹³ Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say.Yay., İstanbul, 2007.

nedensel bağlarından sürekli kopabilmeyi başaracak bir kişiliğe yani dâhiye ihtiyaç vardır. Schopenhauer gözünde yücelttiği bu insana “Asket” adını verir.

Asketizim (çilecilik) görüşü, Schopenhauer’in felsefesinin zirve noktasını oluşturur. O dar anlamda asketizmden, “.. rahat olandan vazgeçmek ve rahat olmayı aramakla, istencin bu kasıtlı kırılmasını, insanın kendisi tarafından seçilen kendinin yaşama tarzı ve bizzat kendisi tarafından cezalandırılarak, istencin sürekli ölüleştirilmesi”¹⁹⁴ni anlamaktadır. Schopenhauer’in burada ifade etmeye çalıştığı şey Budizm’in ‘Nirvana’ anlayışından başka bir şey değildir.

Sonuç olarak, Schopenhauer’in metafiziğine dayandırdığı ahlak öğretisi, metafiziksel ilkesi olan istenci ve onun özü olan yaşama istencini yadsımaktadır. Onun ahlakı insanların özdeşliğinden ileri gelen acıma/merhamet duygusuna dayanır. Onun ahlak öğretisi, Brahmanizm, Budizm ve Hıristiyanlık gibi dinlerle uyuma halindedir. Onun ana yapıtı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* şöyle sonuçlanır:

“Evrenin ötesindeki ya da berisindeki ve sonuç olarak istencin ötesindeki şeylerin özü herhangi bir araştırmaya açık değildir, çünkü genel olarak bilginin kendisi sadece görünüştür ve bu nedenle, sadece evrenin içinde yer alır. Tıpkı evrenin onun içinde gelip geçmesi gibi. Şeylerin içi kendinde varlığı bilen bir şey, akıl değil, bilgisiz bir şeydir. Bilgi sadece araz (ilinek- accident) olarak, o iç varlığın fenomenal görünüşü için uygun olarak eklenmiştir. Bu nedenle, o iç yapıyı kendi yapısına uygun olarak alabilir... ve sonuç olarak da mükemmel olmayan bir şekilde alabilir. Bunun içindir ki, varoluşun iç yapının, evrenin başlangıcının tam bir anlayışı mümkün değildir. Benim

¹⁹⁴ A. Schopenhauer, *WWV*, s.563.

felsefemin ve bütün felsefelerin sınırları budur.”¹⁹⁵ Böylece, Schopenhauer için “felsefenin sonu susmadır.”¹⁹⁶

Schopenhauer felsefenin sonunun susma olduğunu söylemiştir öte yandan ahlakın hemen her konusunun yaşama istencinin yadsınmasında kullanılamayacağını söylemiştir. O son bir çırpınıyla insanı kesin mutluluğa ve acısız bir dünyaya ulaştırmak için yeni bir kurtuluş yolu ileri sürer. Bu yol sevgi yoludur. Schopenhauer’de sevgi ahlâki alanın “merhamet” düşüncesinden temellenir ve insan sevgisi ile neticelenir.

¹⁹⁵A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 642.

¹⁹⁶ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s. 69.

c) Kurtuluş Yolu Olarak Sevgi

Ahlâki alanın sınırları içine dahil olan ‘sevgi’(caritas) düşüncesinin kötülük probleminin çözümünde önemine değinilmesi bir zorunluluktur. Çünkü “sevgi” Schopenhauer felsefesinde kötülük probleminin başlangıç noktasından itibaren etkili olmuştur. Bu durumda ilk olarak, ‘sevgi’nin kelime anlamı olarak ne anlama geldiğine bakmamız gerekmektedir. Sevgi, insanı, bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu¹⁹⁷, sevme hissi¹⁹⁸, insanı bir varlığa, bir konuya yahut evrensel bir değere yönelten kalp hareketi¹⁹⁹, insanları birleştireceğine inanılan duygusal güç²⁰⁰, olarak tanımlanır. Sevmek fiili de “sevgi ve bağlılık duyma, birine sevgiyle bağlanmak, gönül vermek”²⁰¹, sevgi hissetmek anlamlarına gelmektedir.

Sevgi kelimesi Arapça kökenli olan “muhabbet” ve “aşk” kelimeleriyle karşılanmış, birbirine benzeyen ve birbirinden farklı olan yönleri ortaya konulmuştur. Muhabbet, hoşlanılan şeye karşı duyulan meyil, aşk ise, insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan güçlü duygulanımdır.²⁰²

Öte yandan dinlerde, dünya görüşlerinde ve pek çok filozofun öğretilerinde kötülüğün karşısına sevgi fikri yerleştirilmiştir. Antikçağ’dan bu yana sevgi kavramı ele alınmıştır. Platon için sevgi ‘iyi’dir ve ‘iyi’ Tanrı’dır. Augustinus’ta insan iyi olan Tanrı’yla olunca mutludur, dolayısıyla; sevgi, mutluluğun asıl kaynağıdır. İncil’de

¹⁹⁷ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, ty, II, 1954.

¹⁹⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., İstanbul, 1982, s. 882.

¹⁹⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, VI-71.

²⁰⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 403.

²⁰¹ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 456.

²⁰² Mehmet Doğan, *a.g.e.*, s. 706-833.

vurgulanan insanların birbirlerini Tanrı'nın insanı sevdiği gibi sevmeleridir, İsa'ca sevmeleridir.²⁰³ Augustinus'ta sevgi şöyledir:

“Fakat O’nu sevdiğimde neyi seviyorum? Bedenlerin güzelliğini değil, akıp giden zamanın ahengini de değil, ışığın parlaltısını da değil, çiçeklerin ve baharın güzel kokularını da değil, kutsal ekmeği ve balı da değil... Tanrımı sevdiğimde bunların hiç birini sevmiyorum; ama yinede bir tür ışığı, melodiyi, güzel kokuyu seviyorum. Tanrımı sevdiğimde gönlümün ışığını, melodisini, kokusunu seviyorum; orada gönlüme mekanda olmayan bir ışık doğuyor, orada zamanın alıp götüremediği bir ses duyuyorum, orada koklamakla bitmeyen bir koku var, orada yemekle eksilmeyen bir tat alıyorum, orada doygunluğun ayıramadığı bir ayrılmama var. Tanrımı sevdiğimde sevdiğim budur.”²⁰⁴

Hıristiyanlıkta “Tanrı Sevgidir” düşüncesi hakimdir. İncil’ de “birbirimizi sevelim; çünkü sevgi Tanrı’dandır ve seven Tanrı’dan doğmuştur ve Tanrı’yı bilir. Sevmeyen Tanrı’yı bilmez, çünkü Tanrı sevgidir” denir. Ayrıca “ sevgi sabırlı ve şefkatlidir; sevgi kıskanmaz, övünmez, böbürlenmez; sevgi kaba değildir. Sevgi kendi yolunda ısrar etmez; sevgi yanlışa sevinmez ama doğruya sevinir. Sevgi kolayca öfkelenmez, kötülüğün hesabını tutmaz. Sevgi her şeye dayanır, her şeye inanır, her şeyi ümit eder, her şeye katlanır.”²⁰⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere Hıristiyanlık inancı genel kabulleri itibariyle sevgi kavramına dayanır.

Genel olarak tüm düşüncelere özellikle de dinlere baktığımızda sevgi ile diğer her şey hakkında bir ayrıma gidilmiş, adeta o özel ve ulaşılmaz bir yere oturtulmuştur. Bu durum İncil’in şu kısmıyla daha anlaşılır olacaktır;

²⁰³ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s.158.

²⁰⁴ *a.g.e.*,s. 159.

²⁰⁵ *İncil*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 1995, I Korintliler 14: 4-7.

“Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle konuşsam, ama sevgim olmasa, ses çıkararak bir bakır ya da çınlayan bir zilden farkım olmaz. Eğer peygamberlikte bulunabilsem, bütün sırları bilsem ve her türlü bilgiye sahip olsam, eğer dalları yerinden oynatacak kadar büyük bir imanım olsa, ama sevgim olmasa, bir hiçim.”²⁰⁶

Yine İncil’de sevgi; “Sevgi hiç tükenmez; kehanetler, onlar geçicidir; diller, onlar susar; bilgi, o yok olur. Çünkü bilgimiz tam değildir ve kehanetimiz sınırlıdır... Çocukken, çocuk gibi konuştum, çocuk gibi düşündüm, çocuk gibi akıl yürüttüm; büyüyünce bu çocukça şeylere son verdim. Çünkü her şeyi aynada silik bir görüntü gibi görüyoruz, fakat sonra yüz yüze göreceğiz, şimdi kısmen biliyorum; sonra hepsini anlayacağım... İşte böylece, kalıcı olan üç şey vardır: inanç, ümit, sevgi. Bu üçü, fakat bunların en yücesi sevgidir”²⁰⁷ şeklinde kıyaslanarak dile getirilir.

Hıristiyanlık inancında ‘sevgi’nin bu derece önemli bir yere sahip olması şüphesiz sadece kutsal kitapta yazmasından kaynaklanmamaktadır. Aynı zamanda sevginin Hıristiyanlık inancında önemli olmasının diğer nedeni, bu inancın temelinde yatan motiftir. Buna göre Tanrı İsa’yı, eş deyişle oğlunu insan olarak göndererek sevginin temelini atmıştır. Bu durum İncil’de;

“Sevgili kardeşlerim, birbirimizi sevelim. Çünkü sevgi Tanrı’dandır. Seven herkes Tanrı’dan doğmuştur ve Tanrı’yı tanır. Sevmeyen kişi Tanrı’yı tanımış değildir. Çünkü Tanrı sevgidir. Tanrı’nın sevgisi, biricik oğlunun aracılığıyla yaşayalım diye, tek

²⁰⁶ a.g.e., I Korintliler 13: 1-3.

²⁰⁷ a.g.e., I Korintliler 13: 8- 13.

oğlunu dünyaya gönderişinde kendini gösterir. Sevgi bundadır; biz onu sevdiğimiz için değil, o bizi sevdiği için tek oğlunu günahlarımızı başışlatan kurban olarak dünyaya gönderdi. Sevgili kardeşlerim, eğer Tanrı bizi seviyorsa, biz de birbirimizi sevmeliyiz. Hiç kimse Tanrı'yı görmemiştir; eğer Tanrı'yı seversek Tanrı gönlümüzde olur ve sevgisi bizde sonsuzlaşır”²⁰⁸ şeklinde bildirilir.

Hıristiyanlık dininde Tanrı'nın insanı sevmesi bildirildiği gibi, Tanrı'nın da insana kendisini ve bütün insanları sevmeyi emrettiğine inanılır. İncil'den bir alıntı da,

“Size, benim sizi sevdiğim gibi birbirinizi sevmenizi emrediyorum. Bir kimsenin hayatını arkadaşlarına adamasından daha yüce bir sevgi yoktur. Eğer size emrettiğimi yaparsanız, arkadaşlarımsınız. Artık size hizmetkârlarım demem, çünkü hizmet eden efendisinin ne yaptığını bilmez... size birbirinizi sevmenizi emrediyorum”²⁰⁹ denilmektedir.

Hıristiyan inancında Tanrı, sevginin ta kendisidir, sevgi ise adaletin temelidir. “Birbirinizi sevmenizden başka birbirinize borcunuz olmasın; çünkü komşusunu seven yasanın dediğini yerine getirmiştir. ‘öldürmeyeceksin, çalmayacaksın’, emirleri ve diğer emirler şu tümcede özetlenmiştir: ‘komşunu kendini sevdiğin gibi seveceksin’. Sevgi komşuya kötülük etmez; bu nedenle sevgi yasanın yerine getirilişidir.”²¹⁰

²⁰⁸ *a.g.e.*, I Yuhanna 5: 7-12.

²⁰⁹ *a.g.e.*, I Yuhanna 4: 8-12.

²¹⁰ *a.g.e.*, Romalılar 13: 8- 10.

İslamiyet'te ise sevgi bütün varlıkların yaratılış nedenidir.²¹¹ Sevginin ve güzelliğin kaynağı Allah, insanlara sevgi duygusunu en büyük güç ve kudret olarak vermiştir. Yaratılışları gereği sevgi ile yüklenen kullar, hazırlık devreleri olan insan, anne-baba ve peygamber sevgilerini yaşayarak olgunlaşırlar. Bununla ilgili ayetler: “İnsanlar içinde öyleleri vardır ki, Allah'ın dışında bazılarını Allah'a eş tutarlar, onları Allah'ı sevmiş gibi severler. İman sahiplerinin ise Allah'a sevgisi herşeyden daha fazla, herşeyden daha kuvvetlidir...”²¹² “Rab'bimiz, sen sevgiyle dolu, çok merhametlisin...”²¹³ Ayette ki “şiddetli sevgi”, sevginin en üst basamağı olan aşktır. Aşk içindeki hal ile de, ruh sonsuz olanı perde perde sezmeye başlar. Sonunda sevgi akımı tamamlanarak hakiki aşka ulaşılır. Allah'a kavuşan kul, “çokluk aleminden teklige erişmiş, var edenle var olan birleşmiştir.”²¹⁴

İslamiyet'te Allah sevgisine ulaşma başka sevgilere ulaşmayı da ön koşul olarak koyar. Örneğin, tıpkı Hıristiyanlıktaki gibi insanlar sevilmeden, Allah sevgisi'ne ulaşamaz. “Ey iman edenler! Siz öyle kimselersiniz ki inanmayanlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz...”²¹⁵ Bu düşüncenin temelinde birlikte yaşadığı insanları sevmeyenlerin, görmedikleri Allah'ı sevemeyecekleri inancı vardır. Çünkü bütün varlıklar yaratıcının görüntüleridir. Yalnız insanlar değil, tüm varlıklar sevilmelidir. Bu Yunus Emre'nin şiirinde geçen “yaratılanı severim, yaratandan ötürü” ifadesi ile örtüşmektedir. Ayrıca İslamiyet'te peygamber sevilmeden sevgiye ulaşamaz. “Resulüm de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah'ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...”²¹⁶ Yani Allah onun sevgisine ulaşabilmeyi, öncelikle yaratılmış her şeyi ve daha özel olarak peygamberi sevmeye, peygambere uymaya, yani ilâhî yasaları uygulama şartına bağlamıştır. İslamiyet inancında bir diğer sevgi vasıtası imandır. İman sevilmeden Allah sevgisi'ne ulaşamayacağıdır. “Allah imanı size sevdirmiş ve onu

²¹¹ Mustafa Ekici, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Sevgi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006, s.20.

²¹² Bakara 2/165.

²¹³ Haşr 10/59.

²¹⁴ Fecr 27, 30/89.

²¹⁵ Ali İmran 3/119.

²¹⁶ Ali İmran 3/31.

gönüllerinizde süslemiştir...”²¹⁷ İslamiyet’e göre, Allah'a duyulan sevginin esas olduğu, yaratılanlara beslenenin ancak basamak teşkil ettiğinin bilincine erişilir. Sevgide ilk hareket, sevginin kaynağı Allahtan gelir. “Allah dilediğini kendine seçer ve iyi niyete yönelenleri kendisine iletir...”²¹⁸

İslam düşüncesinde Allah, sevdiği kullarında olması gereken sıfat ve özellikleri açıklamaktadır. Sevilen mutlu insanların başında takva sahipleri gelir. Muhsinler, salih amel sergileyenler, tövbe edenler, sabır edenler, tevekkül edenler, adil olanlar ve temizlikte titizlik gösterenler Allah'ın sevdiği kullarıdır. “Allah Takva sahiplerini sever...”²¹⁹ Takva; korunma, sakınma, korkma demektir. Allah'ın en çok sevdiği kulu, ilâhî sıfatları kendisinde toplayan takva sahipleridir. Takvanın ilk şartı, insanın yaratıcısına karşı minnet ve şükran borcunu fark edip, kul olduğunu sezme bilincine ermesidir. “Allah, muhsinleri sever...”²²⁰ Muhsin; güzel düşünüp güzel davranan, iyilik eden, ihsan eden demektir. “İman edip salih amel işleyenleri, Rahman sevgili kılacaktır...”²²¹ Salih amel; insana hizmete ve barışa yönelik bütün düşünce ve faaliyetlerdir. “Allah çok tövbe edenleri sever...”²²² Tövbe, yaptığı kötülükten pişmanlık duymak, bir daha yapmamaya karar vererek, Allah'tan af dilemektir. “Şüphesiz Allah, sabredenleri sever...”²²³ Sabır; acıya, haksızlığa ve başa gelen üzücü olaylara dayanma gücüdür. “Allah, tevekkül edenleri sever...”²²⁴ Tevekkül; Allah'ı vekil etme, Allah'a dayanıp güvenme demektir. “Şüphesiz ki Allah adil olanları sever...”²²⁵ Adalet; her şeyi yerli yerine koymak, doğruyu yerine getirmektir. Kur'an lisanında ise, herkese hakkını vermek ve hak ettiği muameleyi yapmak, Allah'ın emrettiği şekilde tatbik etmek, haksızları terbiye etmek demektir.

²¹⁷ Hucurat 7/49.

²¹⁸ Şura 13/42.

²¹⁹ Ali İmran 3/76.

²²⁰ Ali İmran 3/148.

²²¹ Meryem 19/96.

²²² Bakara 2/222.

²²³ Ali İmran 3/146.

²²⁴ Ali İmran 3/159.

²²⁵ Hucurat 9/49.

Öte yandan islam dininde sevgiden uzaklaştırıcı olan şeylerde Kur'an da belirtilmiştir. Buna göre yaratıcı, sevmediği sıfatları da açıklayarak kullarını uyardır. Sevmeyen insanların başında zalimler ve kâfirler gelir. Bozguncular, kibirliler, servetten şımarıp azanlar, hainlik edenler ile israf ve cimrilik edenler de Allah'ın sevmediği benliklerdir. “Allah, zalimleri sevmez...”²²⁶ Zulüm; haksızlık, eziyet, işkence demektir. Kur'an lisanında, Allah'ın koyduğu prensiplere ters düşen her şey zulümdür ve bunları işleyenler de zalimlerdir. “Allah, kâfirleri sevmez...”²²⁷ Küfür; gerçeği örtme, nimeti gizleme, inkâr etme, nankör olma manalarına gelir. Küfre sapana da kâfir denir. “Allah, bozguncuları sevmez...”²²⁸ Bozgunculuk yahut fesat; tabiatta ki dengeyi bozma, karışıklık çıkarmak, haddi aşır zulmetmek anlamındadır. “Şüphesiz Allah kibirlileri sevmez ...”²²⁹ Kibir; kendisini üstün ve büyük görme sapıklığıdır. Kuran'da ki anlamı; insanın kendisini başkalarından üstün olmadığı halde, diğerlerinden daha üstün görme hastalığıdır. “Allah, hainlik edenleri sevmez...”²³⁰ Hıyanet; hainlik, vefasızlık, itimadı kötüye kullanmak, sözünde durmayıp oyun etmek demektir. Hıyanet edene de hain denir. İslam inancında Allah tüm bu sayılan niteliklere sahip olan insanları sevmez.

Genel olarak “sevgi” kelimesinin Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki ele alınışlarında görülmektedir ki, sevgi hayatın anlamını, başkalarıyla ve Tanrı ile olan ilişkilerin düzenlenme biçimini kurmanın temeli durumundadır. Hayatın yaşanmaya değip değmeyeceğini tartışan Schopenhauer, sevgi ile kötümser olan durum karşısında nasıl bir tavır takınabilir? Bu sorunun cevabı, onun felsefesinde önemli bir çıkış noktası olarak düşünülebilir. Nitekim Schopenhauer'in kötülük sorununa getirdiği çözüm ve insan ideali sevgiyle ilgili görüşleriyle şekillenir. Dinlerin genel çerçevelerinde sevgi, insan sevgisini ön şart olarak koşar. Örneğin İslam düşüncesinde birlikte yaşadığı insanları sevmeyenler, görmedikleri Allah'ı sevemezler. Çünkü bütün varlıklar

²²⁶ Ali İmran 9/57.

²²⁷ Ali İmran 3/32.

²²⁸ Maide 5/64.

²²⁹ Nahl 16/23.

²³⁰ Enfal 8/58.

yaratıcının görüntüleridir, düşüncesi bunu en iyi şekilde açıklar. Schopenhauer'de de kötümserlik, insan sevgisinin yokluğu görüşüyle de ilişkilendirilmektedir. Zira o, kötünün varlığını bireysellikle, bencillikle ve tüm bunlardan kaynaklanan ve bunlardan daha önemli olan sevginin yokluğuyla açıklamaktadır.

Schopenhauer Brahmanizm, Budizm ve Hıristiyanlık gibi dinlere paralel olan ahlak öğretisini, insan sevgisi temeli üzerine kurar. Schopenhauer her ne kadar bu dinlerdeki özleri almış olsa da onlarla kendi felsefesi arasında bir fark bulunmaktadır. Bu fark, bu dinlerde özün kaynağı Tanrı sevgisi ile birlikte insan sevgisi iken, Schopenhauer'de bu özün kaynağı sadece insan sevgisidir.

O, insan sevgisini ahlakla bağdaştırmıştır. Daha önce ki dönemlerde bunu yapan olmamıştır. Schopenhauer, İlkçağ filozoflarından Platon dahi bunu yapamamıştır der. O, “kendisini ahlak konusunda oldukça yükseklerde gören Platon bile fikir ve düşüncelerini ancak gönüllü olan yani kişisel bir menfaat gözetmeyen ahlak anlayışına vardırabilmiştir” der.²³¹ Schopenhauer, insan sevgisi düşüncesinin daha çok Hıristiyanlık ile yayıldığı düşüncesine de karşı çıkar. Ona göre Hıristiyanlıktan çok önce Asya kıtasında bu düşünce hem inançlara dayalı olarak hem de uygulama da yer almaktadır. Bunu görmek için ‘Veda’lara bakmak yeterlidir. Schopenhauer daha önce söz ettiğimiz gibi ahlaki alana dahil ettiği merhamet düşüncesiyle insan sevgisinin temelini atar. İnsan sevgisi onun için, istencin dar alanından kurtulma yoludur. Bunu merhamet temeliyle şu şekilde açıklar; merhamet başkasının acısını doğrudan benim acım haline getirdiği gibi, beni başkasını yaralamaktan uzak tutar ve beni onlara yardımcı olmak konusunda tetikler.²³² Schopenhauer'e baktığımız da merhamet ben ve öteki arasındaki duygudaşlık köprüsüdür. Merhamet ile hem Hıristiyanlık inancının hem de İslamiyet inancının ortaya koyduğu “kardeşlik” mesajı verilmeye çalışılmaktadır. Schopenhauer'e göre, merhamet ile ben, ötekini kendinde bulduğunda, kendisinde özgürlük ve coşku hissini yaşayacaktır. Bu ruhsal ve bedensel coşku ‘ben’i zinde tutacaktır. İşte buradaki

²³¹ A. Schopenhauer, *Merhamet*, s. 96.

²³² *a.g.e.*, s. 97.

davranışın sebebini fiziksel olarak kavramak mümkün değildir. Bunun tek kaynağı insan sevgisidir. Bu sevgi “elinden geldiğince herkese yardımcı ol!” ilkesinden oluşur. Schopenhauer’e göre işte insanın bu güzel davranışlarının temelinde yatan tek kaynak insan sevgisidir.²³³

Schopenhauer, daha önce söz ettiğimiz gibi, ahlak görüşünde insanların davranışlarının en temel sebepleri olarak; bencillik, kötülük ve merhameti görmektedir. Bütün bu güdülerin ayrıntılarına bakıldığında ilkinin hedefinin; kişinin kendi rahatını hedeflemesi olduğunu, ikincisinin hedefinin; kişinin başkalarının acı çekmesini hedeflemesi olduğunu ve sonuncusunun hedefinin de; kişilerin başkalarının rahatını hedeflemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Schopenhauer davranışlarımızın iyi olması her zaman merhamete bağlı olmayabilir, der. Merhamete bağlı olmaması demek iyi bir davranışın nedeninin bencillik ya da kötülük olabileceğini söylemek demektir. Schopenhauer, bu konuda bazen yapılan bir iyilik başka bir kötülüğün ortaya çıkması için olabilir, düşüncesindedir. Bu durumda gerçekten iyi olanın, araç olan iyiden ayrılması gerekecektir. Schopenhauer bu kıyasın, kişinin tek amacının karşısındakini yalnızca bulunduğu zor durumdan kurtarmak olması halinde yani sadece ve sadece iyinin hedeflenmesi durumunda yapılabileceğini söyler. “Ancak o zaman bu kişinin gerçekten de insanları sevdiğini, yani insan sevgisine sahip olduğunu söyleyebiliriz” der.²³⁴

Schopenhauer insan sevgisinin temelinde acı olarak dünyanın etkilerinin olduğundan söz eder. Çünkü acı olarak dünyada herkes son durumda acı çekmeye devam edecektir. Bizzat acıyı yaşamakta olan insan kendisi gibi acı çeken insanlar ile duygudaşlık kuracaktır. Ötekinin acısı onu da vuracak, yaralayacaktır. Bu konuda şu soruyu sormamız artık kaçınılmaz olacaktır; nasıl oluyor da ‘ben’e ait olmayan bir acı, ‘ben’i böylesine vuruyor; nasıl oluyor da bu acı ‘ben’ kendi acılarından farksız bir

²³³ *a.g.e.*, s. 97.

²³⁴ *a.g.e.*, s. 98.

şekilde etkiliyor? Schopenhauer’de bu sorunun sorulabilecek bir soru olduğunu düşünmüş ve bunu şu şekilde yanıtlamıştır: “başka birini seyrediyorsunuz ve sadece onun görünüşünden dolayı, onun hissettiklerini onunla birlikte hissediyorsunuz. Onun hissettiklerini kendi duygunuz olarak hissediyorsunuz. Üstelik kendi bedeniniz dışında başka bir bedende!”²³⁵ Schopenhauer bunun için tek sebebinin, insanların kendilerini acı çeken kişilerle özdeşleştirmeleri olduğunu söyler. Ona göre;

“İnsanların kendini bu şekilde özdeşleştirmeleri ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Zaten ancak bu durum meydana geldiğinde, karşımızdaki kişinin mutsuzluklarını, ihtiyaçlarını ve acılarını hissetmemiz mümkün olabilmektedir. İşte o an onu, sinirleriniz onun teniyle kaplı olmasa bile öyleymişçesine hissedersiniz. O an onun acısı, onun çaresizliği sizin güdüleriniz harekete geçirebilir. Bu olay daha öncede söylediğim gibi oldukça gizemli bir oluşumdur. Çünkü bu, öyle bir oluşumdur ki, akıl bu oluşum hakkında tatmin edici bir açıklama yapamaz.”²³⁶

Özetle; Schopenhauer’de “yaşama-isteği” yadsınmadığı takdirde, adalet ve iyi gerçekleşemez, çünkü yaşama isteğiyle hareket eden insanla insan arasında sevgi yoktur. Oysa değerlere varlıklarını veren sevgidir. Sevgi de “bireysellik ilkesi” ortadan kalktığı için, bencillikle, kötülükle, bireysellikle aynı kökten olan “yaşama istenci”de, insana duyulan sevgi sonucu yadsınır. Sevgi ile birlikte merhamet devreye girer. Kötülük böylece ortadan kalkar. Bunun içinde insana sevgi duyan dolayısıyla da adaleti ve iyiyi gerçekleştiren biri adeta ermiş bir kimsedir. Ancak “Schopenhauercu ermiş kişi hayatın acıları karşısında sonsuzluğa inanan biri değil, sadece hayatın acılarını gören ve bu acıları yenmek için bu hayattan vazgeçendir. Schopenhauer için Hıristiyanlık, Budizm,

²³⁵ *a.g.e.*, s. 100.

²³⁶ *a.g.e.*, s. 100.

Brahmanizm gibi dinlerin özü de budur. Dinde yaşama istencinin yadsınmasının nedeni Tanrı Sevgisidir.”²³⁷

Yaşama istencinin yadsınmasının Schopenhauer felsefesinde bir zorunluluk olduğunu burada yinelememiz gerekmektedir. Daha önceki bölümlere atıfta bulunacak olursak, istencin özü olan yaşama istenci her daim istemede bulunacaktır ve bu istemenin ulaşacağı son hedef mümkün olmadığından bu durum hep acıya ve kötümserliğe neden olacaktır. Ancak Schopenhauer bu çarktan kurtulmanın yollarının da mümkün olduğunu söyleyerek bir umut yolu açmıştır. Öncelikle sanat ile bir çözüm yolu üretmeye çalışmış, ardından yetersiz olan bu alanın biraz daha üstüne çıkarak ahlak alanına ulaşmıştır. Ancak genel ahlak alanıyla da mutlak çözümün mümkün olamayacağını söyleyerek daha spesifik bir alan belirlemiştir. Bu, ahlâki alanın bizzat içinde olan bir çözüm yoludur. Bu alana o, ‘sevgi’ der. Sevgi Schopenhauer’de özünde insan sevgisidir. Schopenhauer’in ahlak öğretilerinde, “yaşama isteği”nin yadsınmasının nedeni insan sevgisidir. Bunun için de, Schopenhauer’in *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* adlı yapıtı, “... Benim ahlak öğretim en yüksek eğilimlerinde Hristiyanlık, Brahmanizm ve Budizm ile tamamen uyuşma halindedir” düşüncesiyle son bulur.²³⁸ Yani sonuç olarak sevgi Schopenhauer’de ahlakın hizmetindedir.

²³⁷ Necla Ramazanoğlu, *a.g.e.*, s. 26.

²³⁸ A. Schopenhauer, *WWR*, Cilt II, s. 645.

SONUÇ

Kötülük problemi felsefe tarihinde İlkçağ'dan bu yana kendine yer bulmuş bir problem olmuştur. Pek çok filozof bu problemi ele almış, mantıksal olarak temellendirmiş ve yine pek çok filozofta argümantasyon yöntemiyle bu temellendirmeleri çürütmeye çalışmış, teodise girişiminde bulunmuştur. Filozofların yanı sıra bu çalışma hemen hemen her dinde de yürütülmüş, olumlayan ve değilleyen argümanlar kullanılmıştır. Ancak problem her zaman diliminde kendine yer edinmiş olsa da, her dönemde ayrı bir şekil almıştır. Bu nedenle pek çok değişiklikle 19. yy da Arthur Schopenhauer'le birlikte karşımıza çıkmıştır.

Schopenhauer Platon, Kant gibi filozofların temel fikirlerini kabul edip, benimserken, öte yandan Leibniz gibi iyimser rasyonalistlerin ana kabullerine karşı çıkmıştır. Onun felsefi sistemi kendini somut olanda ortaya çıkarmıştır. O, insan varlığı ve onun içinde yaşadığı hayatı kavramaya yönelik felsefi bir değerlendirme yapma çabası içinde olmuştur. Schopenhauer bu çabasını karamsar hayat anlayışının ekseninde ortaya koymuştur. Bu hayat anlayışına göre her an, her yerde yüz yüze kalınan bir kötülük vardır ve bu kötülük, metafizik bir ilke olan istencin mahiyetinden kaynaklanır. Bu kötülüğü bizzat tecrübe edip yaşayan insanın kendisidir. Ona göre, hayat sorgulanacaksa, insandan kaynaklanan hayal kırıklığı, ağrı, sızı ve ıstıraptan hareketle sorgulanmalıdır.

Schopenhauer'in kötümser bakış açısı onun yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal izlerini taşımaktadır. Ancak Schopenhauer'in öğretisini tamamen yaşadığı hayat ile ilişkilendirmek, eksik ve hadsiz bir genellendirme olacaktır. Çünkü o, "bu dünya bütün dünyaların en kötüsüdür" derken, bunu sadece var olan sosyal- siyasi yapı ekseninde söylememiştir. Yani, yalnız pratik bir hedef güderek söylememiştir. O bu sonuca insan varlığından ve onun kavranışından hareketle varır. İnsan ve onun hayatı

üzerine derin bir pessimist bakış dünyanın, toplumun, tarihin, kısaca insanla bağlantılı olan ve onun sayesinde gerçeklik kazanan her şeyin kötümser değerlendirilmesi sonucuna yol açar.

Onun kötümser görüşünün temelinde “istenc” ya da Kant’tan yola çıkarak söylersek ‘kendinde şey’ vardır. Her şeyin özü olan ve her şeyde etkin olan bu ilke; kör, bilinçsiz bir itilimdir. O kör ve bilinçsiz bir şekilde nesnelleşir ve kendini her alanda açığa çıkarır. Bu istencin özü yaşamaktır. Yani yaşama istencine doğru her daim itilir ve bu yaşama istenci de temelde kötülüğün çıkış noktasıdır. Schopenhauer sonuçta bu istenci yok etmeyi, yadsımayı bize kurtuluş olarak sunar. O bu düşüncesiyle Hint mistisizmine yaklaşır. “Istrapla dolu bir rüya” olan bu dünyadan, onun istek ve bağlarından kurtulmak, hiçliğe erişmek, Nirvana’ya ulaşmak gerekir der.

Schopenhauer ayrıca, yaşama istencinin dar alanından kurtulmak için sanat, ahlâk ve sevgi yollarını kullanmak gerektiğini söyler. Sanat kötülüğü ortadan kaldırmak için etkili bir yoldur ancak tam bir çözüm değildir. Ahlak yaşam istencinin kökten reddini içerir ancak o da bir çözüm sunmak yerine reddi onaylamaktır. Schopenhauer son olarak kurtuluş yolu için sevgiyi kullanır. Sevgi yaşama istencinin canavarlaşmasını durduracak tek etkili yoldur. Çünkü sevgi ile bencillik ve kıskançlık ortadan kalkar, merhamet ve acıma duygusu gelir. Merhamet ve acıma ile insan, ötekini kendisiyle özdeş tutar ve bu özdeşlik kötülüğü temelden çözer.

Schopenhauer felsefe tarihinde büyük sistemci diyebileceğimiz şekilde sistematik bir felsefe ortaya koymamıştır ancak başlamış olduğu spesifik alanları sonuna kadar çözümlenmeden bırakmamıştır. Onun bu şekilde bütünüyle belli bir nokta üzerinde yoğunlaşması, o zamana kadar pek çok düşünürün insan karakteri ve ontolojik yapısına dair vardıkları bakış tarzını değiştirmiştir. Öte yandan 19.yy. optimizmin ve pessimizmin birbiriyle şiddetli çatıştığı bir dönemdir. Bu dönemin koşullarında Schopenhauer hayatın

özünün acı ve kötülük olduğunu ortaya koyarak felsefe tarihinin amansız pessimist kişiliği olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

AKDAĞ, Özcan, *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006.

ALBAYRAK, Mevlüt, *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001.

ARMAOĞLU, Fahir, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, Tisa Matbaası, İstanbul, 1987.

ATAMAN, Rüştü Çağrı, *Platon ve Schopenhauer’de İdeanın Bilgisi Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2003.

ATAYMAN, Veysel (Çev. Der.), *Varolmanın Acısı*, Donkişot Yay., İstanbul, 2005.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1999.

BONNER, Joey, “*The World as Will: Wang Kuo-Wei and the Philosophy of Pessimism*”, *Philosophy East and West*, Vol, 29, No. 4. (Oct. 1979).

CAMUS, Albert, *Düşüş*, (Çev. Yalçın Tura), Varlık Yay., İstanbul, 1993.

CEBECİ, Lütfullah, *Kur’an’da Şer Problemi*, Akçağ Yay, Ankara, 1985.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ebabel Yay., İstanbul, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

ÇİLİNGİR, Lokman, *Schopenhauer’de Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1993.

DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., İstanbul, 1982.

EFLATUN, *Phaidon*, (Çev. Suut Kemal Yetkin), Hamdi R. Atademir, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989.

EKİCİ, Mustafa, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Sevgi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2006.

GAZALİ, *İlahi Ahlak (el- Maksad'ül-Esna Şerh-u Esmailah'il-Husna)*, (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yay, İstanbul, 1989.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.

GÖLCÜK, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelam*, 4.b., Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

HIZIR, Nusret, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, 1997.

HİCK, John, "The Problem of Evil", *The Encyclopedia of Philosophy*, c-3, *Evil and God Love*, London: Macmillan Press, 1993.

HİLAV, Selahattin, *Schopenhauer'in Felsefesi ve Aşkın Metafiziği Çevirisi*, Yazko Yay., İstanbul, 1983.

HUME, David, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tunçay), İmge Kitabevi Yay., Ankara, 1995.

IRMAK, Sadi, *İrade Felsefesi: Schopenhauer*, İkbal Kitabevi, İstanbul, 1962.

İNCİL, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 1995.

KANT, Immanuel, *Prolegomena*, (Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.

KENNEDY, Paul, *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, (Çev. Birtane Karanakçı), Ankara, 1990.

KUÇURADI, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2006.

KUÇURADI, İoanna, *Schopenhauer ve İnsan*, Yankı Yay., İstanbul, 1968.

LEİBNİZ, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev. Afşar Timuçin), Çağdaş Matbaacılık Yay., İstanbul, 1999.

MACKİE, J. L., “*Evil and Omnipotence*” The Problem of Evil, Ed. Marilyn M. Adams, New York: Oxford Univ Press, 1990.

MAGEE, Bryan, “*The Philosophy of Schopenhauer*”, *The Philosophical Review*, XCIV No. I(January), 1985.

MAYER, Frederic, *A History of Modern Philosophy*, California, 1951.

NUTKU, Uluğ, ‘Nietzsche’de Nihilizm Problemi’, *Felsefe Arkivi*, İstanbul, 1968.

ORMSBY, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.

ORMSBY, Eric L., *Theodicy in Islamic Thought: the Dispute Over al Gazali’s “Best of All Possible Worlds”*, III. Bölüm, Princeton University Press, 1984.

ÖZCAN, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006.

ÖZCAN, Zeki, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa, 1992.

- ÖZDEMİR, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001.
- ÖZGÜNDOĞDU, Işık, A. *Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1994.
- PİKE, Nelson, "Hume on Evil", *The Problem of Evil*, ed. Marilyn M. ve Robert M. Adams. New York: Oxford Univ. Press, 1990.
- PLATON, *Devlet*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- PLATON, *Diyaloglar(Theaitetos)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- PLATON, *Timaeus*, (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1982.
- PLATON, *Yasalar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994.
- RAHMAN, Fazlur, *İslam*, (Çev. Mehmet Aydın), Selçuk Yay., Ankara, 1999.
- RAMAZANOĞLU, Necla, *Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu (Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1983.
- SÂMÎ, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yay., İstanbul, 2005, (1317 Hicri).
- SAUNDERS, Thomas B., *Schopenhauer*, Say Yay., İstanbul, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aşkın Metafiziği*, (Çev. Veysel Atayman), Bordo-Siyah Klasik Yay., İstanbul, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Insel Verlag, Leibzig, 1819, s. 454.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev. Levent Özşar), Biblos Yay., İstanbul, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur, *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, (Çev. Mehtap Söyler), Öteki Yay., Ankara, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Merhamet*, (Çev. Zekai Kocatürk), Dergah Yay., İstanbul, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, (Çev. E. F. Payne), USA: Open Court Publishing Company, 1968.

SCHOPENHAUER, Arthur, *Seçkinlik ve Stradanlık Üzerine*, (Çev. Ahmet Aydoğan), Say Yay., İstanbul, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur, *The World as Will and Representation*, (ed. E. F. Payne), New York, 1966(I-II).

SCHOPENHAUER, Arthur, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (Çev. Mustafa Tüzel), Kültür Yay., İstanbul, 2005.

STUMPF, Samuel Enoch, “*Schopenhauer: Prophet of Pessimism*”, *Philosophy*, McGraw-Hill, Inc. New York, 1994.

SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press-Oxford, New York, 1998.

TANYOL, Cahit, *Schopenhauer’de Ahlak Felsefesi*, Gendaş Yay., İstanbul, 1998.

TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, ty, II, 1954.

ULAŞ, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., İstanbul, 2002.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Pulhan Yay., İstanbul, 1949.

WERNER, Charles, *Kötülük Problemi*, (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

YALÇIN, Şahabettin, “Kant’ta Transandantal Ben Bilinci”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 39, Bahar, Ankara, 2004.

YALÇIN, Şahabettin, “Leibniz ve Mümkün Dünyalar”, *Mehmet Küçük’e*, (haz. Doğan Özlem, ed. Şahabettin Yalçın), Doğu-Batı Yay., Ankara, 2003.

YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise Öğretisi*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : NURTEN KİRİŞ

Doğum Yeri :ŞENKAYA/ERZURUM

Doğum Yılı : 1984

Medeni Hali : BEKÂR

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1998-2000 : TURGUT REİS LİSESİ

Lisans 2002-2005 : MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

Yabancı Dil :İNGİLİZCE

MESLEKİ BİLGİLER

2006-20.. : SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ-FELSEFE BÖLÜMÜ