

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

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE İSTEME VE ÖZGÜRLÜK
BAĞLAMINDA AŞK

Yüksek Lisans Tezi

Cüneyt ARIKAN

Ankara - 2022

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

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE İSTEME VE ÖZGÜRLÜK
BAĞLAMINDA AŞK

Yüksek Lisans Tezi

Cüneyt ARIKAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Ankara - 2022

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

SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE İSTEME VE ÖZGÜRLÜK
BAĞLAMINDA AŞK

Yüksek Lisans Tezi

Cüneyt ARIKAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Prof. Dr. Işıl Bayar BRAVO

Prof. Dr. Emel KOÇ

İmzası

Tez Savunması Tarihi: 26.12.2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım “Schopenhauer Felsefesinde İsteme ve Özgürlük Bağlamında Aşk (Ankara.2022)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Cüneyt ARIKAN

TEŞEKKÜR

Öğrencilerinin düşüncelerine değer vererek ve onları her daim destekleyerek bizlere örnek olan tez danışmanım sayın Prof. Dr. Hamdi BRAVO'ya, felsefe bölümünde eğitim aldığım süre boyunca üzerimde büyük emeği olan değerli hocam Prof. Dr. Işıl Bayar BRAVO'ya, Friedrich Schiller Üniversitesi Jena'da bulunduğum dönemde tez danışmanlığımı yapan ve düşünceleriyle çalışmama katkıda bulunan Prof. Dr. Andreas SCHMIDT'e, ayrıca saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Erdal CENGİZ, Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN, Doç. Dr. Seyit COŐKUN, Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN ve Arş. Gör. Eda ÇAKMAKKAYA'ya ve son olarak dostlarım Ulaş BİLGE ve Emre BİLGİÇ'e teşekkürlerimi ve şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: İSTEME, TASAVVUR ve AŞK.....	6
1.1. Asıl Varlık Olan İsteme ve Aşk.....	9
1.1.1. İstemenin Araçları Olarak Zihin ve İdrak.....	15
1.1.2. İstemenin Nesneleşme Dereceleri Olarak İdealar	19
1.1.3. İstemenin Nesneleşmesinin Evrimsel Gelişimi	23
1.1.4. İstemenin Ölümsüzlük Çabası Olarak Üreme	30
1.1.5. İstemenin Nesneleşme Aracı Olarak Aşk	35
1.2. İstemenin Dolaylı Nesneleşmesi Olan Tasavvur ve Aşk.....	41
1.2.1. Schopenhauer'un Kendine Has İdealizmi	43
1.2.2. Tasavvur Olarak Dünyanın Ortaya Çıkışı	46
1.2.3. Tasavvur ve İsteme Arasında Köprü Olarak Beden	50
İKİNCİ BÖLÜM: ÖZGÜRLÜK ve AŞK	54
2.1. Tasavvurların Zorunlu Belirlenim Yasası Olan Yeterli Temel İlkesi	56
2.2. İstencin Özgürlüğü ve Zorunlu Belirlenimi.....	63
2.2.1. Değişmez Öz Olarak Karakter.....	72
2.2.2. Eylemlerin Nedenleri Olarak Güdüler.....	78
2.3. Aşk Özgürlüğünün İmkansızlığı.....	85
2.3.1. Aşkın Nedeni Olarak İçgüdü	86
2.3.2. Aşkın Nedenleri Olarak Güdüler.....	90
2.3.3. Bilinçdışı Belirlenim ve Aşk Özgürlüğü	97
2.4. Özgür İnsan İçin Aşk Özgürlüğünün İmkansızlığı.....	103
2.4.1. Sıradan İnsan, Deha ve Aşk Özgürlüğü.....	106
2.4.2. Münzevi ve Aşk Özgürlüğü.....	112
SONUÇ.....	123
ÖZET	130
ABSTRACT	131
KAYNAKÇA	132

GİRİŞ

Yaşamımızın içerisinde anlam ve değer yüklediğimiz pek çok şey vardır. Bunlardan bazıları mal, mülk, statü, kariyer, şöhret gibi şeylerdir. Ancak öyle bir şey vardır ki, beklenenin aksine yaşamımızın kendisinin bile ötesinde bir değere sahip olabilmektedir. Bu, her ne kadar aldatıcı bir illüzyon olarak görülüp küçümsense de aşktır. Zira insanlar aşk için en değerli varlığımız olarak görebileceğimiz yaşamdan bile vazgeçebilmektedirler. Bu anlamda aşk, asla küçümsenecek bir fenomen değil, tam aksine felsefe tarafından da incelenmeyi hak edecek değerdedir. Peki nedir bizleri onca maceraya, tehlikeye sürükleyebilen ve yaşamımızın bile üstünde bir değere yükselebilen bu aşkın anlamı? Bu soru Schopenhauer'un da belirttiği gibi felsefe tarihinde hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Elbette onun bu konuda, kendisinden önceki filozofların aşk kavramının önemini anlayamadıklarını ve yüzeysel, hatalı görüşler ortaya koyduklarını iddia etmesi tartışılabilir. Ancak felsefenin aşk meselesine uzak kalmaması gerektiği aşikardır. Bu anlamda bu çalışma, aynı dönemde yaşadığı Hegel'in büyük etkisiyle görmezden gelinen bir filozof olan Schopenhauer'un, çok önemli bir mesele olmasına karşın felsefe tarihinde yeterince ilgi görmeyen aşka dair düşüncelerini ele alması bakımından kesinlikle gerekli ve önemli bir meseleye odaklanmaktadır. Zira bugün dahi, hem Schopenhauer'un hem de aşk kavramının hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Aşk kavramı Schopenhauer felsefesinde merkezi role sahip kavramlardan biridir. Bunun ardında, aşkın yaşam istencine bile baskın gelerek kişinin hayatını feda etmesine yol açabilmesi yatar. Zira istemeyi ya da yaşam istencini evrenin ardındaki gerçeklik olarak gören ve merkeze alan Schopenhauer, insanların aşk için hayatları dahil değer verdikleri pek çok şeyden vazgeçebildiklerini vurgular. Peki nedir bu yaşamın bile

üzerine çıkabilen aşk? İnsanlar neden onca insan arasından belli bir kişiyi seçip ona aşık olur? Neden bu kişiden çocuk sahibi olmak ister ve çocukları için kendisini feda eder? Schopenhauer'un da işaret ettiği gibi bu soruların cevabı hiç de görüldüğü kadar kolay değildir. Onun sisteminde aşk kavramı ile isteme ve tasavvur kavramları arasında doğrudan bağlantı vardır. Bu bağlamda tezin ilk bölümünde filozofun aşk, isteme ve tasavvur kavramları ele alınmıştır. Birinci bölümün ilk kısmında isteme kavramı, ikinci kısmında da tasavvur kavramı irdelenmiştir. İsteme ve tasavvur ayrımının ne olduğu anlaşılmadığı sürece filozofun aşka ve özgürlüğe dair düşüncelerini anlamak mümkün değildir. Schopenhauer açısından isteme görünenin ardındaki hakikattir ve kendinde şeye karşılık gelir. Bu isteme, tasavvurlardan farklı olarak, kendinde mutlak anlamda özgürdür. İsteme, idealar şeklinde doğrudan nesneleşirken, öznenin tasavvurları şeklinde dolaylı olarak nesneleşmektedir. İstemenin nesneleşmesi, sırasıyla doğa kuvvetleri de dahil olmak üzere inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanların ortaya çıktığı dört aşamalı evrimsel bir süreçtir. İsteme, kendisini gittikçe daha mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Kendisinde istemenin en açık biçimde bulunduğu insan, bu evrimin zirvesindedir. İnsanların üremesiyle tür sürdürülür ve böylece istemenin nesneleşmeye devam etmesi sağlanır. Temelinde üreme amacı olan cinsel aşk ise insan türünün kusursuz bir şekilde sürdürülmesi için ortaya çıkmıştır. Aşkın bir tasavvur olması nedeniyle birinci bölümün ikinci kısmı tasavvurlara ayrılmıştır. Zira aşkın ne olduğunun anlaşılması ancak tasavvurların filozofun sisteminde tam olarak neye karşılık geldiğinin anlaşılmasına bağlıdır. Burada, kendisini Kant'ın gerçek takipçisi olarak kabul eden Schopenhauer'un tasavvurlara ilişkin düşünceleri irdelenmiş ve onun idealizmi konu alınmıştır.

İkinci bölümde öncelikle filozofun özgürlük anlayışı irdelenmiş ve daha sonra özgür bir aşkın neden mümkün olmadığı gösterilmiştir. Aşk ve özgürlük kavramları arasındaki bağlantının tam olarak anlaşılması, ancak ve ancak önce filozofun özgürlük anlayışının ortaya konmasıyla mümkündür. Bu bağlamda ikinci bölümün birinci

kısmında tasavvurlar için özgürlüğün mümkün olmadığı gösterilmiştir. İstemenin dolaylı nesneleşmesi olan bütün tasavvurlar yeterli temel ilkesi olarak adlandırılan belirlenim ilkesine tabidirler. Schopenhauer Jena Üniversitesi'ne sunduğu “Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine” adlı doktora tezinde dört farklı tasavvur için geçerli olan dört farklı belirlenim ilkesi ortaya koymuş ve bu şekilde tasavvurlar alanında özgürlüğü imkansız kılmıştır.

Tıpkı aşk gibi özgürlük de yaşamın anlamını aşan bir değere sahip olabilmektedir. Zira eğer bizler hareketleri tamamen koşullar tarafından zorunlu bir şekilde belirlenen canlılar isek eylemlerimizin ve yaşamımızın bir anlama sahip olamayacağını düşünürüz. İnsan bu anlamda, özgür irade sahibi olarak kendini hem doğadaki cansız varlıklardan hem de bitki ve hayvanlardan tamamen farklı bir yere konumlandırmış ve onlarla arasına aşılması bir uçurum koymuştur. Oysa Schopenhauer nedensellik zincirinin bir parçası olarak insanın koşullar tarafından tamamen belirlendiğini düşünür. Ona göre insan tam bir belirlenimin olduğu doğanın bir parçasıdır ve eylemleri, doğuştan gelen değişmez karakteri ve soyut güdüler olan düşünceleri tarafından belirlenen bir canlıdır. Eylemlerimizin ardındaki güdüler tıpkı doğada nedenlerin sonuçları yaratması gibi eylemlerimizi belirlerler. İstenç edimleri olan insan davranışları da bir tür tasavvurdur ve diğer tasavvurlar gibi zorunlu olarak meydana gelirler. Özgür irade ise zihnimiz tarafından yaratılan bir yanılsamadır. Peki öz bilincin bizi özgür kılma imkanı yok mudur? Schopenhauer Norveç Krallık Bilimler Derneği'nin sorduğu “İnsan istencinin özgürlüğü öz bilinç yoluyla kanıtlanabilir mi?” sorusunu cevaplamak için yazdığı “İstenç Özgürlüğü Üzerine” adlı eserinde, öz bilincin insana özgür eylem sağlama gibi bir rolü olmadığını açıklamaktadır. İkinci bölümün ikinci kısmında, bu eser üzerinden, filozofun sisteminde özgür bir iradenin ve kendisine kaynaklık eden özgür bir isteme ediminin var olmadığını gösterilmiştir.

Peki özgür bir eylem yoksa özgür bir aşktan bahsedilemez mi? Yaşamımızı etkileyen başlıca eylemlerden biri olan aşk ediminde neden özgür bir istenç söz konusu olamaz? Bu bağlamda bu çalışmanın katkısı filozofun sistemindeki aşk ve özgürlük kavramları arasında kurulacak bir bağlantı ile bu sorunun yanıtlanması olacaktır. İkinci bölümün üçüncü kısmında, Schopenhauer’da aşkın tam bir zorunlu belirlenime tabi olduğu ve hiçbir şekilde özgür olamayacağı gösterilmiştir. Zira bir eylem biçimi olarak bulduğumuz aşkın ortaya çıkmasının ardında içgüdü ve güdülere karşılık gelen pek çok faktör vardır. Aşk konusunda insan, büyük ölçüde, filozofun “türün duyusu” olarak açıkladığı içgüdü tarafından belirlenmektedir. Aşık olma insanın özgür iradeyle yaptığı bir tercihin sonucu değildir; tamamen koşulların, zorunlu belirleyicilerin yönlendirmesiyle ortaya çıkmaktadır. İnsanlar her ne kadar kendi memnuniyetlerine göre aşık olduklarını düşünseler de, esasında içgüdü tarafından aldatılmakta ve farkında olmaksızın istemenin türü kusursuz bir biçimde devam ettirme amacına hizmet etmektedirler. İsteme, yapacakları çocuklarla türü saf ve doğru sürdürebilecek kişileri aşkla bir araya getirir. İnsanlar karşı tarafta bu amaca uygun özellikleri ararlar ve bu bilinçdışı etkenler tarafından belirlenirler.

Peki özgür bir aşk hiç kimse için mümkün değil midir? Zira Schopenhauer’da hayatları temelde beslenme ve üreme amacından ibaret olan sıradan insanların aksine dahi ve münzevi özgürlük imkanına sahip insanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Durum böyle olsa da, bir tasavvur olması nedeniyle aşk konusunda hiç kimse özgür değildir. Bu bağlamda ikinci bölümün son kısmında filozofun tasavvurlar alanında olmasa da bunun ötesi için özgürlüğün var olduğunu kabul ettiği, ancak eylem özgürlüğü konusunda hiç kimseye açık kapı bırakmadığı gösterilmiştir. Bu amaçla, filozofun sisteminde özgürlüğe giden yollar ortaya konmuş ve bunların ancak tasavvurlar alanından ayrılmayla mümkün olduğu açıklanmıştır. Yeterli temel ilkesinden kurtularak belli bir süre özgür olabilen sanatçı dahiler dehaları sayesinde idealara ulaşabilir ve bunları eserleriyle aktarabilir.

Dahilerin özgür olma imkanı olsa da bu durum geçicidir. Aşk da dahil olmak üzere isteme edimleri konusunda dahiler tıpkı sıradan insanlar gibi belirlenime tabidirler. Bu bağlamda özgür aşk ikisi için de söz konusu değildir. Schopenhauer'un kalıcı özgürlük için sunduğu tek yol münzeviliktir. Yüksek bir akılla aydınlan aziz, münzevi veya çileci istemesine karşı verdiği savaşı kazanıp özgür olabilir. Ancak söz konusu eylemse, ya da daha spesifik olarak aşk ise, belirlenimden kaçış hiç kimse için mümkün değildir. Zira yeterli temel ilkesinden bağımsız bir düşünce, duygulanım ya da eylem düşünülemez. Bununla birlikte, istemenin nesneleşmesini sürdüren cinsel aşk, istemenin reddi olan münzevilikle tam bir karşıtlık sergiler. Bu nedenle istemeyi reddetmek cinsel aşkı reddetmekle başlar. Aşk istemenin köleliğiyken, münzevilik istemeden kurtuluş ve özgürlüktür.

BİRİNCİ BÖLÜM: İSTEME, TASAVVUR VE AŞK

Schopenhauer, felsefe tarihinde aşk kavramına ilişkin görüşler ortaya koyan Platon, Rousseau, Kant, Spinoza gibi pek az filozofun olduğunu düşünür. Ona göre, bu düşünürler de, meseleyle hak ettiği şekilde ilgilenmemişler ve yanlış açıklamalar ortaya koymuşlardır. Bu nedenle Schopenhauer, aşk konusunu ele alırken felsefe tarihinde faydalanacağı ya da reddedeceği birinin olmadığını açıklar.¹ Burney'in belirttiği gibi, Empedokles, Platon, Saint Augustin, Saint Bernard, Malebranche, Spinoza, Bergson gibi pek çok düşünür aşk kavramı üzerinde durmuştur. Ortega y Gasset, "Felsefenin, aşkın genel bilimi olduğunu düşünüyorum" demiştir.² Bu anlamda aşk kavramı felsefeye çok da yabancı değildir. Ancak Schopenhauer'u bu meselede farklı kılan şey, onun aşk kavramını metafizik sisteminin temel kavramı olan isteme ile doğrudan ilişkilendirmesi; aşkı, asıl varlığın nesneleşerek var olmaya devam edebilmesinin bir aracı olarak görmesi ve bu nedenle ona merkezi bir rol, önem atfetmesidir.

Aşk kavramından bahsetmeden önce, elbette buna karşılık gelen bir fenomenin hakikaten var olup olmadığını ve varsa ne değerinde olduğunu sorgulamak fazlasıyla yerindedir. Schopenhauer bu amaçla aşk hakkındaki düşüncelerini açıklamadan önce, aşkın gerçekliğini ve önemini vurgulamaya girişmektedir. Bu bağlamda tutkulu aşkı hayalete benzeten Rochefoucauld'a ve onu doğaya uygun olmayan gerçek dışı bir şey olarak gören Lichtenberg'e karşı çıkar. Schopenhauer açısından, insan doğasından gelmeyen ve ona zıt bir şeyin tarih boyunca yazarlar ve şairler tarafından eserlerine konu edilmesi ve bu temanın her daim bütün toplumlarda ilgi görmesi mümkün değildir. Bu

¹ A. Schopenhauer, **Cinsel Aşkın Metafiziği**, Çev. Firuzan Gürbüz Gerhold, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021a, s. 146-147.

² P. Burney, **Aşk**, Çev. Ayşen Ekmekçi, Alev Türker, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 34-35.

anlamda filozof, yeri geldiğinde aşkın en değerli varlığımız olarak görebileceğimiz yaşamımızın bile üstüne çıktığına dikkat çeker. Zira aşkları karşılık görmeyen ya da aşklarını özgürce yaşayamayan pek çok insan intihar etmektedir. Schopenhauer, Goethe'nin aşk için intihar eden Werther karakterine benzer kişilerin sadece romanlarda var olmadığını, gerçek hayatta da sürekli karşımıza çıktıklarını vurgular. Aşk denilen tutku yüzünden insanların servetlerini, kariyerlerini, akıl ve beden sağlıklarını ve hatta en önemlisi hayatlarını tehlikeye atmalarının sıklıkla rastlanan, bilinen bir gerçek olduğunu belirtir ve aşkın varlığını ve önemini bu şekilde gösterir.³ İsteme kavramının merkezde olduğu Schopenhauer'un felsefi sisteminde aşk kavramı da fazlasıyla önemli bir role sahiptir. Aşkın bu denli önemli olması esasında işlevinin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Zira aşk, asıl varlık olan istemenin olması gerektiği şekilde tezahür edebilmesi için ortaya çıkmıştır. Birbirine uygun çiftlerin tutkulu aşk ile bir araya getirilmesiyle tür sağlıklı bir şekilde devam eder: "...iki farklı cinsten insanı böylesine şiddetle, yalnızca birbirine çeken şey, burada varlığının amaçlarından birine uyan nesnelleşmeyi ikilinin meydana getirebileceğini bireyin varlığında öngören tüm türlerin içinde kendini gösteren yaşama iradesidir."⁴ Anlaşılacağı üzere bir tasavvur olan aşk, istemenin nesneleşmesini sağlayan bir araçtır. Burada, filozofun, isteme ve tasavvur kavramları olarak karşımıza çıkan ikili ayrımını incelememiz gerekmektedir, zira bu ayrım anlaşılmadan filozofun sisteminde aşkın anlaşılması mümkün değildir.

Kendisini Kant felsefesinin gerçek temsilcisi sayan Schopenhauer, dünyanın tasavvur olduğu fikrini Kant'tan devralmış ve bunu felsefi sisteminin ana unsurlarından biri haline getirmiştir. Ancak diğer taraftan, Kant gibi, kendinde şeyin bilinemeyeceğini iddia etmemiş, onun isteme olduğunu açıklayarak Kant'tan ayrılmıştır. Ona göre, "...

³ A. Schopenhauer, 2021a, s. 144-146.

⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 154.

dünya bir yönüyle tamamen tasavvur iken, diğer taraftan tamamen istemedir.”⁵ Kuçuradi'nin de işaret ettiği gibi, isteme ve tasavvur olarak dünya arasında yapılan ayrım esasında ontolojik değil, bilen öznenin yaptığı epistemolojik bir ayrımdır. Çünkü isteme ve onun tezahürü olan tasavvurlar arasında birdir. Her şey istemedir.⁶ Bununla birlikte, zaman, mekan ve nedensellik gibi kalıplardan bağımsız olan isteme nesne olamaz ve bu nedenle de nesnelere bilindiği gibi bilinemez.⁷ Ancak bu durum, insanın hiçbir şekilde asıl varlığın isteme olduğu gerçeğini keşfedemeyeceği anlamına gelmez. Bu bağlamda Schopenhauer, fenomenlerin dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia eden Kant'ı eleştirir ve onun bu konuda çok acele ettiğini düşünür. Onun açısından, empirik bilinciyle insan, Kant'ın açıkladığı gibi, fenomenlerin bilgisiyle sınırlıdır. Ancak bununla birlikte, doğası gereği insanın, kendinde şeyin dünyasına ait olması bir zorunluluktur, zira kökü ondadır. İnsanın, diğer şeyler gibi özünde kendinde şey olması, ona tasavvurların ötesine geçme imkanı sağlamaktadır. Bu şekilde Schopenhauer, tasavvur-isteme arasında bir gövde-kök ilişkisi kurmuş ve tasavvur olarak dünya ile isteme olarak dünya arasında bir bağlantı kabul edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. İstemenin bir nesneleşmesi olan bedenimizin bize sağladığı bu bağlantı bizi asıl varlık olan istemeye götürecek olan yegane şeydir.⁸ Burada öncelikle bu asıl varlığın ne olduğunun irdelenmesi gerekmektedir.

⁵ A. Schopenhauer, **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020d, s. 71.

⁶ İ. Kuçuradi, **Schopenhauer ve İnsan**, Yankı Yayınları, İstanbul, 1968, s. 51.

⁷ İ. Kuçuradi, a.g.e., s. 56.

⁸ A. Schopenhauer, **Akıl Sağlığı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2017a, s. 151-152.

1.1. Asıl Varlık Olan İsteme

İsteme kavramını felsefi sisteminin temeli yapan Schopenhauer için dünyanın asıl özü istemedir. Ona göre, asıl varlık olan isteme, Platon'un ideaları şeklinde doğrudan nesneleşir. İdealar haricindeki tasavvurlar ise istemenin dolaylı nesneleşmesi olarak kabul edilmektedir. Zira tek tek şeyler, öznedeki deneyim kalıpları aracılığıyla ideanın tekil şeylerle çoğaltılmasıyla ortaya çıkarlar. Anlaşılacağı üzere, öznenin duyu organları ve anlama yetisi işbirliğiyle yaratılan tekil ve geçici varlıkların kendinde bir gerçeklikleri yoktur.⁹ Zira onlar Herakleitos'un bahsettiği "sonsuz akış"a ve Platon'un söz ettiği "sonsuz dönüşüm"e tabidirler ve bu nedenle filozof onların ancak "görece varlığa" sahip olduklarını düşünür.¹⁰ Burada şunu da belirtmek gerekir ki, dünyayı öznenin bir tasavvuru olarak ortaya koyması, filozofun onun gerçekliğini reddettiği anlamına gelmemektedir. Onun işaret ettiği şey, tasavvur olarak dünyanın öznenin bağımsız kendinde şey olmadığıdır.¹¹ "Kendinde şey duyumamızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder."¹² Schopenhauer bu konuda, görünüş-gerçeklik ayrımı yapan ve dünyayı "Maya" yani yanılsama, illüzyon olarak kabul eden ve bir rüya olarak gören Hindulardan, algısal dünyanın bir görünüşten ibaret olduğunu savunan Platon'dan ve dünyayı fenomen olarak kabul eden Kant'tan destek almaktadır.¹³ Ancak onu esas farklı kılan, görünüşün ardındaki kendinde gerçekliği isteme olarak kabul etmesidir. Peki filozofun isteme kavramı tam olarak neye karşılık gelmektedir? Saunders, bu istemenin yalnızca insandaki istemeye değil, her türlü fiziki ve ruhi enerjiye, güce karşılık geldiğini vurgular.¹⁴

⁹ A. Schopenhauer, 2020d, s. 288-289.

¹⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 75.

¹¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 86.

¹² A. Schopenhauer, **Bilmek ve İstemek**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2020a, s. 9.

¹³ T. Saunders, **Schopenhauer**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 57.

¹⁴ T. Saunders, a.g.e., s. 62.

Bununla birlikte, Tanyol'un aktardığı gibi, Schopenhauer fizikteki kuvvet (energie) kavramının da istemenin bir tezahürü olduğunu düşünür. Kuvvet, kendimizdeki isteme gibi doğrudan bildiğimiz bir şey değildir. Bu anlamda enerji, güç, kuvvet gibi kavramlar öznenin tasavvurlarına karşılık gelir.¹⁵ İsteme güç veya kuvvetle aynı şey değildir. Bu kavramlar asıl varlık olan istemeyi tanımlamak için değil, yalnızca betimlemek veya benzetme yaparak anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla kullanılabilir. Suyun aşağıya, demirin mıknatısa, mıknatısın Kuzey kutbuna olan yönelimleri de Schopenhauer için birer istemedir. Janaway açısından filozofun bu düşüncesi, cansız varlıkların bizdeki isteme gibi bir istemeye sahip oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Schopenhauer'un yaptığı şey, retoriksel bir yolla, insan ve doğadaki diğer varlıkların özsel birliğini göstermektedir.¹⁶

“...sadece hayvanlardaki iradi hareketler değil, onların canlı bedenlerinin organik mekanizmaları, hatta bu canlı bedenlerin biçim ve nitelikleri; dahası bitkilerin bitkisel gelişimleri; ve nihayetinde cansız doğanın kristalleşmesi ve genel olarak her fiziksel ve kimyasal tezahürün kendini ortaya koyduğu tüm temel kuvvet; ve hatta yerçekiminin ta kendisi; - işte tüm bunlar, bizatihi kendiliklerinde ve tezahürden bağımsız olarak (bu da sadece tasavvur ve bunun tasavvurlarından bağımsız olarak demektir) kesinlikle kendi içimizde *isteme* olarak (bu isteme ile bizler mümkün olan en dolaysız ve içeriden tanışıklığa sahibiz) bulduğumuzla özdeşirler.”¹⁷

Peki kendinde şey olan istemenin, tasavvurlarından bir farkı yok mudur?

Schopenhauer, isteme ve onun dolaylı nesneleşmesi olan tasavvurlar arasına net bir sınır

¹⁵ C. Tanyol, **Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi**, Gendaş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28.

¹⁶ C. Janaway, **Schopenhauer**, Çev. Haydar Öztürk, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2021, s. 42-43.

¹⁷ A. Schopenhauer, **Doğadaki İsteme Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2021b, s. 55.

çizer. Tasavvurlar değişime tabi iken, onların özü olan isteme için varlığa geliş ve yok oluş söz konusu değildir. Bu nedenle Schopenhauer, ölümün insan ve hayvan için bir yok oluş olmadığını, özleri olan asıl varlıkla var olmaya devam ettiklerini belirtir.¹⁸ Ölüm, bir tasavvur olan insan bedeni ve ona bağlı olan bilinci için geçerlidir, ancak zamandan bağımsız olan isteme, kesintisiz bir varoluşa sahiptir. Schopenhauer herkesin, yok olmayan bu varlığı kendisinde hissettiğini iddia eder. Kendimizde farkındalığına sahip olduğumuz isteme, bilincimizin bir parçasıdır. Ancak bu asıl varlığın bizdeki yansımalarının ötesinde ne olduğuna dair bilgi elde edemeyiz, zira bilgi yalnızca tasavvurlara ilişkindir.¹⁹ Bu yüzden Schopenhauer'a göre, insan üstü bir varlık bize idrak ve tasavvur etmemizin mümkün olmadığı kendinde şeyi, yani istemenin kendinde ne olduğunu açıklasa bile bu açıklama bizim için hiçbir anlam ifade etmeyecektir. İnsanın, bilincindeki kalıpları aşan bir şeye dair bilgi elde etmesi mümkün değildir.²⁰ Öz bilinçteki istemenin bilen-bilinen ayrımına ve zamana tabi olması nedeniyle onun kendinde şeyin doğrudan kendisine karşılık geldiği iddia edilemez:²¹

“Kendinde şeye dair asla mutlak ve kapsamlı bir bilgi iddia etmediğimiz doğrudur; hatta herhangi bir şeyi mutlak olarak kendinde ve kendi başına olduğu haliyle bilmenin imkansız olduğunu gayet iyi anlamış bulunuyoruz. Çünkü bilir bilmez bir tasavvura, bir tasarıma sahip olurum; ve sırf bu tasavvur bana ait olduğu için bilinen şeyle özdeş olamaz...”²²

Lewis de, istemenin belli zamanlarda ortaya çıkan edimleriyle kendini göstermesi nedeniyle Schopenhauer'un onu kendinde şeyin doğrudan kendisi olarak görmediğine

¹⁸ A. Schopenhauer, **Ölümün Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019f, s. 76-77.

¹⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 104-105.

²⁰ A. Schopenhauer, **Bilim ve Bilgelik**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2017b, s. 140.

²¹ A. Schopenhauer, 2020a, s. 13.

²² A. Schopenhauer, 2019f, s. 102.

dikkat çeker. Bununla birlikte, istemeye dair içsel bilginin mekan ve nedensellik kalıplarından bağımsız olması, filozofun istemeyi kendinde şeye en yakın tasavvur olarak kabul etmesine yol açar. Schopenhauer bunun ötesine geçerek kendinde şeyin kendisini ortaya koymayı, Yahudilerin Tanrı'sının ve Hegel'in Mutlak'ının yer aldığı hayal dünyasına geçmek olarak görür. Lewis, Schopenhauer'un kendinde şeyin tam olarak bilinemeyeceği düşüncesini Kant'a geri dönüş olarak yorumlar.²³

Janaway açısından, Schopenhauer'un bir yandan kendinde şeyin tam bir bilgisine sahip olamayacağımızı söylemesi, diğer yandan da onu kendimizde bulduğumuzu iddia etmesi bu konuda net olmadığını göstermektedir. Filozof bazı metinlerinde, kişinin, istemesinin, bazılarındaysa isteme edimlerinin doğrudan farkında olduğunu belirtmektedir. Doğrudan farkında olduğumuz isteme edimlerimiz de birer tasavvur olduklarından bunlar bize kendinde şeyin bilgisini veremezler. Janaway buradan, istemenin kendinde şey olduğu düşüncesinin sağlam bir temele oturmadığı sonucunu çıkarır.²⁴ Nicholls da Schopenhauer'un istemeyi kendinde şey olarak ortaya koyduğu açıklamalarında bir değişim olduğunu vurgular. Filozof önceleri kendinde şeyin, özbilincimizde doğrudan farkında olduğumuz isteme olduğunu açıklarken, sonraları bu görüşü sürdürse bile, asıl varlığın doğrudan farkında olduğumuz iddiasından şüphe eder görünmektedir.²⁵ Buradaki güçlüğü, kendinde şeyin hiçbir şekilde bilgi konusu olamamasından kaynaklandığına dikkat etmek gerekir. Bizim ona en yakın olarak bulabileceğimiz şey ancak kendimizdeki istememizdir, zira diğer tasavvurlarla karşılaştırıldığında, bize dolaysız verili tek şey odur.²⁶ Burada, istemenin kavramsal

²³ P. B. Lewis, **Arthur Schopenhauer**, Reaktion Books, London, 2012, s. 144-146.

²⁴ C. Janaway, 2021, s. 46-47.

²⁵ M. Nicholls, "Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri", **Bilmek ve İstemek**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2020a, s. 92-93.

²⁶ A. Schopenhauer, **Felsefe Tarihinden Kesitler**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019b, s. 145-146.

bilgisinden değil, dolaysız farkındalığından söz etmek daha yerinde olacaktır. Bilgi, idrak kalıplarını gerektirir ve yalnızca tasavvurlar için söz konusudur. Bu bağlamda Schopenhauer, kendinde şeye ulaşabilmek için zihinden yardım alınmaması gerektiğini belirtir.²⁷ Onun burada kastettiği şey, kendinde şeye ulaşmak için duyuların ve idrak kalıplarının dolayımından kurtulmanın gerekliliğidir. Ancak, insanın, kendinden 'dışarı' çıkıp öznelüğünün dolayımından tamamen kurtularak kendinde şeyi ortaya koyması mümkün olmadığından, tıpkı güç, kuvvet gibi kavramların istemeyi ancak betimlemek için kullanılabilmesi gibi, isteme kavramının da kendinde şeyi betimlemek amacıyla mecburen kullanıldığı düşünülebilir.

Schopenhauer istemeyi temel alan metafizik sistemini inşa ederken materyalizm, teizm ve panteizm gibi mevcut düşünce sistemlerinin eleştirisini ortaya koymaktadır. Bu eleştirilerin incelenmesi, filozofun konumlandığı yerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Saunders'e göre, onun döneminde akılcılığa, aklın kutsallaştırılmasına karşı romantizm akımının tepkisi vardır ve istemeyi önceleyerek akli ikincil plana koymak dönemin ruhunu yansıtır.²⁸ Schopenhauer'da, her yerinde istemeye karşılaşılan, zihinden bağımsız, bilinçsizce işleyen bir doğa açıklaması karşımıza çıkmaktadır. Filozof bu bağlamda, her şeyin kendisinden geldiği, tasavvurların yaratıcısı olan bir zihin iddiasında bulunan Anaksagoras'ı kendisinin tam karşıtı olarak görür. Aslolan zihin değil, bilgisiz ve kör olan istemedir. Schopenhauer canlıların üremesi, gelişmesi, yaraların iyileşmesi, hayvanların mekanik hareketleri gibi şeyleri zihinden ayrı işleyen istemeye örnek olarak sunar.²⁹ Bazı bitkiler kuruyacakları mevsimin geldiğini tıpkı içgüdüsel bir şekilde bilircesine buna hazırlık yaparlar ve üremek için hızlıca tohumlar üretirler.³⁰ Örümcekler

²⁷ A. Schopenhauer, **Akil Zayıflığı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019a, s. 88.

²⁸ T. Saunders, 2006, s. 53.

²⁹ A. Schopenhauer, 2019a, s. 87-88.

³⁰ A. Schopenhauer, 2021b, s. 135.

ağlarını ya da arılar bal peteklerini akıl yürütme ile değil kör bir dürtüyle yaparlar. Bunları, istemenin idrak tarafından yönetilmeden de faal olduğu düşüncesine kanıt olarak sunan Schopenhauer'un amacı istemenin zihne ve idrake önceliğini göstermektir. Onun açısından isteme idrake değil, idrak istemeye dayanmaktadır, “her istemenin ardında bir idrak olmalıdır” şeklindeki bir kabul yanlıştır. Ona göre, hayvan ve insan bedenindeki her bir parçanın belli bir amaca hizmet etmek için ortaya çıkmış olması ve bu amaçsallığın bütün doğaya genellenmesi insanları teolojik argümanlar üretmeye götürmektedir. Bu durum, insanların, evreni bir zihnin eseri olarak görmeleriyle sonuçlanmaktadır. Schopenhauer zihinle yalnızca hayvan ve insanda karşılaştığımızı belirterek evrenin yaratıcısı böyle bir zihni reddeder: “Doğayı bir zihin meydana çıkarmamıştır; bilakis zihni meydana çıkaran doğadır.”³¹ Doğayı zihne önceleyen bu açıklama materyalizmle uyusmaktadır ancak bu durum Schopenhauer'un materyalizmi tam olarak kabul ettiğini göstermemektedir. Zira o, evrenin ardında ya da özünde bir zihin olduğunu reddetse de uyumun olduğu bir evren modeli ortaya koyar. Doğada harika bir uyum ve uygunluk olduğunu düşünen Schopenhauer'a göre, bütün varlığı yalnızca maddeye indirgeyen materyalist düşünce bu uyuma açıklama getiremez.³² Bununla birlikte ona göre, materyalizm de maddeyi töz yaparak, esasında, insanın gerçek varlığı olan özünün ölümle yok olmadığı düşüncesini içinde barındırır.³³ Teizm, materyalizmden farklı olarak, evreni bir yaratıcı irade ile açıklamaktadır. Ancak Schopenhauer'a göre, buradaki sorun, bu iradenin dünyanın özü değil, onun ardında, ondan bağımsız bir gerçeklik olarak kabul edilmesidir.³⁴ Bu bağlamda, filozofun sisteminde isteme, tezahürlerin nedeni ya da yaratıcısı olarak karşımıza çıkmaz. Aksi bir durumda, istemenin kendi kendisinin nedeni olduğu gibi Schopenhauer için çelişkili olan bir düşünce ortaya konmuş olur. Zira isteme,

³¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 98-102.

³² A. Schopenhauer, 2019b, s. 125.

³³ A. Schopenhauer, 2019f, s. 66.

³⁴ A. Schopenhauer, 2019b, s. 210-211.

tezahürlerinden ayrı bir varlık değildir; çokluğu yaratan insan zihnidir. Onun açısından isteme hem “usta”, hem “eser”, hem de “materyal” olan tek ve aynı şeydir.³⁵ Bu düşünce Schopenhauer’u panteist de yapmamaktadır; çünkü panteizm onun için hiçbir anlam ifade etmemektedir. Ona göre, dünyayı Tanrı olarak kabul etmek ortaya yeni bir şey koymaz. Dünyanın açıklanması için dünyadan Tanrı’ya ulaşmaya çalışmak esasında bilinmeyi daha fazla bilinmeyenle açıklamaktır.³⁶ Ateist bir filozof olan Schopenhauer, Descartes ve ondan sonra gelen filozofların Tanrı-dünya, ruh-madde gibi ayrımlar yapmalarını ve insanı akıl varlığı olarak göstermelerini eleştirir. İnsan için asli olan akıl ve bilgi değil, istemdir.³⁷ Burada, istemenin idrak ve zihinle olan ilişkisini netleştirmek faydalı olacaktır.

1.1.1. İstemenin Araçları Olarak Zihin ve İdrak

Schopenhauer zihni ve idraki, istemenin, hedeflerini gerçekleştirebilmek için yarattığı araçlar olarak kabul eder. İstemenin amacı, temelde bireyin ve türün sürdürülmesidir. Zihin ve idrak, hayvanların ve insanların beslenme ve üremelerini sağlamaları bakımından filozofun sisteminde çok önemli bir role sahiptirler.³⁸ Ancak onların bu konumu, istemenin önceliğine aykırılık teşkil etmez. Schopenhauer bu bağlamda, istemenin harekete geçmesi için idrakin, bilginin şart olmadığına dikkat çeker. Bu durum, tasavvur olarak güdüyle değil de içgüdü ve mekanik güdülerle hareket eden hayvanlarda açıkça ortaya çıkmaktadır. Filozof buna örnek olarak, yumurtayı bilmeyen bir kuşun, yavruları için yuva yapmasını ya da avın ne olduğunu bilmeyen yavru örümceğin ağ yapmasını örnek olarak verir. Onun açısından, insanın kendisine ev

³⁵ A. Schopenhauer, 2021b, s. 121.

³⁶ A. Schopenhauer, **Din Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2020b, s. 158.

³⁷ A. Schopenhauer, 2019b, s. 135-136.

³⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 264.

yapması da sümüklüböceğin evi olan kabuğunun oluşması gibi istemenin bir faaliyeti, nesnelleşmesidir. Elbette bunun, hayvanda kör bir güdüyle olurken insanda saiklerle olduğunu düşünen Schopenhauer, insan bedenindeki sindirim, kan dolaşımı, büyüme gibi pek çok faaliyetin de idrakten bağımsız olarak kör bir istemeyle gerçekleştiğini belirtir ve bu şekilde istemenin her daim idrake dayanmak zorunda olmadığını gösterir (İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya, 216-217).

İsteme, bir nesnelleşmesi olan beyne ve onun işlevi olan zihne kaynaklık eder; idrak da bunlara bağlıdır. Zihin, bedenle birlikte yok olurken, isteme ölümsüzdür. Burada filozofun eski anlayışı tersine çevirdiğini görürüz. O, ölümsüz ruha bağlı bir isteme yerine, ölümsüz isteme kaynaklı bir zihin ortaya koyar.³⁹ Ona göre, beyinde bir ruh olduğunun varsayılmasının nedeni, düşünceye bir açıklama getirilememesidir. Oysa beynin düşünme süreci ortaya çıkarılsa bile, bu, fırlatılan bir merminin hareketinden daha fazla bir açıklama ortaya koyamayacak ve dolayısıyla elimizde bunların iç özüne ilişkin bir cevap bulunamayacaktır. Schopenhauer açısından yapılması gereken, sadece beynin düşünmesinin değil, midedeki hazmın, bitkilerin ortaya çıkıp büyümesinin, bir taşın düşüşünün de onlardaki bir ruhla açıklanmasıdır.⁴⁰ Elbette burada ruhla kastedilen metafizik bir varlık olan istemedir. Filozof burada, kendisini aradığımız kendinde şeyin, tasavvurlara ilişkin fizik değil, metafizik bir açıklama gerektirdiğine işaret etmektedir.

Schopenhauer kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak idrak ve istemeyi tamamen ayırdığını ve onların ilişkisinde koşullayan tarafı isteme olarak kabul ettiğini belirtir. Bu bağlamda, ruh yerine idrak ve istemeden oluşan “ben”i koyar ve istemeyi önceler. İdrakin dayandığı bedenin bir parçası olan beyin de istemenin bir nesnelleşmesidir. Schopenhauer idrakin istemeye öncelenmesi hatasının ardında, istemenin ancak bir nesneye yönelerek bilinebilir hale gelmesinin yattığını düşünür. Zira

³⁹ A. Schopenhauer, 2019f, s. 110-111.

⁴⁰ A. Schopenhauer, 2017b, s. 122-123.

isteyen kiři, bilinen bir řeyi istemektedir ve bu nedenle biz, istemenin her daim idrake dayandığını dűřünürüz. Oysa, istemenin hayvan ve insanın ihtiyaçları için ortaya çıkarttığı ikincil bir řey olan idrak karşısında isteme her daim birincil, asli olandır.

“Dışa vurduğunda, dışa doğru çalıştığında, idrak edilen bir nesneye yöneldiğinde ve bunun için de idrakin ortamından geçtiğinde, işte herkes burada etkin olan *istemeyi* tanır ve isteme de ismini buradan almaktadır. Ancak, dışsal eylemlerin koşulu olarak bunları önceleyen, organik yaşamı ve bunun alt katmanlarını yaratıp sürdüren içsel süreçlerde de isteme en az bu denli aktiftir; kan dolaşımı, salgılama ve sindirim de onun işidir. Sırf istemenin, bireyden dış dünyaya yöneldiğinde -tam da bu amaç için şimdi kendini algı olarak sunmaktadır- fark edilmesi yüzünden idrak, istemenin asli koşulu, bunun tek ögesi, hatta bunu oluşturan materyal olarak alınageldi...”⁴¹

Ancak Schopenhauer’un isteme (Wille) ve iradi seçim (Willkür) arasında yaptığı ayrımın anlaşılmasıyla buradaki karışıklık çözülebilecektir. İdrak yalnızca bireyin bilincindeki isteme olan irade için gereklidir. İsteme, iradi seçimden bağımsız olarak vardır. Beden hareketlerinin bazıları güdü kaynaklı iradi hareketken, bazıları da idrakin sağladığı güdülere ihtiyaç duymayan gayri iradi hareketlerdir. Örneđin, belli bir kişiye aşık olma ya da belli bir yere seyahat etme iradiyken, sindirim ya da kan dolaşımı gayri iradidir. İradi seçim, “idrakla aydınlatılmış isteme”dir; iradi hareketlerin ardında, güdüler olan tasavvurlar bulunur. İradi isteme edimi “dışsal uyaran” olan güdülerin etkisiyle beyinde ortaya çıkan imgelerin istemeyi etkilemesinin bir sonucu olarak meydana gelir. Hayvanların aksine insan bilincinde bu imgelerden yaratılan kavramlar da bulunur ve birer güdü olan bu soyut kavramların istemeyi belirlemek için yaptıkları mücadele, tercih etmeden önceki dűřünme, değerlendirme sürecine karşılık gelir. Schopenhauer burada

⁴¹ A. Schopenhauer, 2021b, s. 76-79.

iradenin devreye girdiğini ve bunu “seçebilirlik” olarak adlandırdığını açıklar. Elbette bu iradi seçim çatışmayı kazanan güdünün istemeyi zorunlu şekilde belirlemesidir. Özetle, idrak edilen nesnelere olmadan iradi seçim düşünülemez. Burada “güdülerin aracı” olan idrakın varlığı şarttır. Ancak bu durum, beyin olarak nesnelere idrakın kendisine ve ayrıca idrak edilen bütün tasavvurlara kaynaklık eden istemenin önceliği için sorun teşkil etmemektedir. Aslolan her daim istemedir, bilinebilir her şey onun nesnelere olmasıdır.⁴²

Bütün nesnelere istemenin varlığa gelmiş hali olmasına rağmen, istemenin kendisi görünüşlerinden tamamen farklıdır. Bütün tasavvurlar yeterli temel ilkesinin kalıplarına bağlı iken, isteme bunlardan bağımsızdır. Örneğin, zaman ve mekan kalıpları sayesinde ortaya çıkan çokluk tasavvurlar için geçerliyse, isteme için söz konusu değildir; o, çokluğun zıddı olmayan, kendine has bir tekliğe sahiptir.⁴³ Schopenhauer, kendinde bir bütün olan ve parçalanamayan istemenin aynı anda birçok yerde tam bir şekilde var olmasının çelişkili görüldüğünün farkındadır. Ona göre, isteme için sorun olmayan bu durumun, deneyimimiz için saçma ve imkansız olmasının nedeni tasavvurların “bireyleşme ilkesi”yle (principium individuationis) aldıkları biçimdir.⁴⁴ Bireyleşme ilkesi olan zaman ve mekan tarafından yaratılan çokluk, kendinde bir olan istemeyi, birden çok göstermektedir. Oysa, tasavvur olarak dünyanın ötesi için bireylikten ve çokluktan bahsedilemez.⁴⁵ Bununla birlikte, parça-bütün ilişkisi ya da azlık çokluk gibi şeyler isteme için geçerli olmasa da, Schopenhauer, istemenin nesnelere derecesinin her şeyde aynı olmadığını açıklar. Buna göre, isteme bitkilerde taşlardan daha fazla, hayvanlarda da bitkilerden daha fazla nesnelere sahiptir. Ancak Schopenhauer, istemenin her şeyde eşit bir biçimde bulunduğunu, örneğin, istemenin taşta daha az, insanda daha çok

⁴² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 79-81.

⁴³ A. Schopenhauer, 2020d, s. 213-214.

⁴⁴ A. Schopenhauer, **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2020c, s. 52-53.

⁴⁵ E. Sans, **Schopenhauer**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 29-30.

olması gibi bir durumun söz konusu olmadığını da belirtmektedir.⁴⁶ Burada, istemenin nesneleşme derecelerinin ne olduğunun açıklanması gerekmektedir.

1.1.2. İstemenin Nesneleşme Dereceleri Olarak İdealar

Schopenhauer'a göre kendisini doğrudan tek tek şeyler olarak ortaya koymayan isteme Platon'un idealarına karşılık gelen belli nesneleşme seviyeleriyle karşımıza çıkar. Filozof için bu nesneleşme aşamaları cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlara karşılık gelir. "...ideadan ben -isteme, kendinde şey ve bunun için de çokluğa yabancı olduğu müddetçe- istemenin nesneleşmesinin her bir belirli ve sabit derecesini anlıyorum" diyen Schopenhauer, ideayı yalnızca Platoncu anlamda kullandığını açıklar ve bu kalıpların tek tek şeylerden farklı olarak zaman ve mekan dışı olduklarını, değişime, dönüşüme uğramadıklarını belirtir. O, Platon gibi, bunları tek tek şeylerin "ebedi kalıpları" veya "ilk örnekleri" olarak açıklar.⁴⁷ İdea ile tezahürler arasındaki ilişki, prototip ile kopyaları arasındaki ilişkidir. İdealar kopyalarının aksine tıpkı isteme gibi yeterli temel ilkesinden bağımsızdır.⁴⁸ Ancak istemeden farklı olarak idealar nesnedir, idrak edilir, "bir öznenin nesnesi olma" şeklindeki temel tasavvur kalıbına tabidir. Schopenhauer, ideaları Platon gibi asıl varlık olarak kabul etmez. Onun sisteminde idea, istemenin dolaysız nesneleşmesi olarak, asıl varlık olan isteme ile tek tek şeyler arasında konumlanır.⁴⁹ Burada Schopenhauer'da ideaların kavramlara karşılık gelmediğini açıklamak yerinde olacaktır. Sans'ın belirttiği gibi, "idea yukarıdan gelir; o, her varlığın kendi düzeyinde yeniden ürettiği modeldir, oysa ki, kavram aşağıdan gelir, ardışık genellemeler yoluyla somuttan yola çıkarak elde edilmiştir." Yani filozof, tıpkı Locke

⁴⁶ A. Schopenhauer, 2020d, s. 233.

⁴⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 235.

⁴⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 281-282.

⁴⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 288-289.

gibi, ⁵⁰ kavramların tek tek şeylerden yapılan soyutlama ile oluşturulduğunu düşünmektedir:⁵¹ “...kavramlar bütün içeriklerini sadece algısal idrakten ve algısal idrak ile edinirler.”⁵²

Schopenhauer’da idealar türlere karşılık gelmektedir. Türlerle bağlı bireyler değişir ama türün kendisi hep aynı kalır. Türler yaşam istencinin doğrudan nesneleşmesi olduğu için, isteme, türü esas alır. Amacı yalnızca türün sürdürülmesi olan isteme için bireyin değeri yoktur; o, sadece araçtır.⁵³ Peki tür idea olarak zaten ölümsüzse türün bireylerle sürdürülmesi ne anlama gelmektedir? Burada Schopenhauer’un türü ikili bir anlamda kullandığına dikkat etmek gerekir. Elbette bir idea olarak tür, tek teklerinin ortadan kalkmasıyla yol olmaz. Ancak ideanın tasavvurlar alanındaki yansıması olarak görebileceğimiz türler ortadan kalkabilir.

“...Platoncu ideaların, bireyin zamanın biçimine bağlı türler, yani üreme bağıyla sıkıca bağlı, birbiri peşi sıra gelen türdeş bireyler olarak kendilerini oluşturduklarını ve bu nedenle türün zaman içinde birbirinden ayrılan idea (form, tür) olduğunu hatırlatmıştık. Buna göre, aslında her canlının gerçek doğası önce kendi türünde bulunur: ama onun varoluşu da sadece bireyle mevcuttur.”⁵⁴

Filozofa göre, bütün idealar maddeden pay kaparak tezahür etmek istemektedirler.⁵⁵ Bu nedenle tezahürlerini sürdürebilmeleri için türlerini devam ettirecek bireylere ihtiyaçları vardır. Zira, her canlı, kopyası olduğu ideasının temsilcisidir.⁵⁶

⁵⁰ H. Bravo, “Locke’un Soyut Genel İde Anlayışı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 10, 2010, s. 101-102.

⁵¹ E. Sans, 2006, s. 57.

⁵² A. Schopenhauer, 2020d, s. 113.

⁵³ A. Schopenhauer, 2019f, s. 83-86.

⁵⁴ A. Schopenhauer, 2021a, s. 99.

⁵⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 155.

⁵⁶ A. Schopenhauer, 2020d, s. 256.

Filozof için birey, “fiziksel olarak türün bir ürünüdür; metafiziksel olaraksa zamanın formu içinde kendini bir tür olarak gösteren ideanın az çok mükemmel olmayan bir görüntüsüdür.”⁵⁷

Whittaker, türlerin yok oluşunun Schopenhauer için probem yarattığını düşünür. Ona göre, Schopenhauer ideanın fenomenal tezahürünün her zaman şart olmadığını belirterek buna çözüm üretmeye çalışır ancak bu açıklama sorunu çözmez.⁵⁸ Schopenhauer esasında “Dodo” adlı kuş türünün yok olduğunun bilincindedir. Ona göre, doğa, “sadelik yasası” uyarınca, canlılara yalnızca ihtiyaç duyacakları organları ve özellikleri vermektedir. Ancak bu kuşa verilen zeka düzeyi türün devam ettirilebilmesi için yeterli gelmemiştir ve bu nedenle bu tür sahneden çekilmiştir. Elbette türlerin ortadan kalkması, istemeyi önceleyen ve teleolojik bir evren kuran Schopenhauer için pek beklenmedik bir durumdur. Bu nedenle filozof “Dodo”nun yok oluşunu bir istisna olarak kabul eder.⁵⁹ Ancak daha sonra Darwin’in de gösterdiği gibi gerçekte pek çok tür yok olmuştur; bu, istisnai bir durum değildir.

Schopenhauer’da istemenin doğrudan nesneleşmesi olan derecelerden en alta bulunanlar evrensel doğa kuvvetleridir. Bunlar ağırlık, geçirmezlik, dayanıklılık, akışkanlık, elastikiyet, elektrik, manyetizma gibi kuvvetlerdir. Schopenhauer maddeyi farklılaştıran bu kuvvetleri istemenin dolaysız tezahürleri olmaları ve bu nedenle de bir temele sahip olmamaları açısından insan karakterine benzetir. Buradaki temelsizliğin nedensellik zincirinden ve yeterli temel ilkesinden bağımsız olma anlamına geldiğini açıklar. Tıpkı tek tek insan davranışları gibi yalnızca bu kuvvetlerin tek tek tezahürleri yeterli temel ilkesine bağlıdır. Ortaya çıkan sebepler doğa kuvvetlerine bağlı olsalar da bu kuvvetler (yerçekimi, elektrik vs.) sebep-sonuç ilişkisine girmezler, etki veya neden

⁵⁷ A. Schopenhauer, 2021a, s. 100.

⁵⁸ T. Whittaker, **Schopenhauer Kimdir?**, Çev. M. Masum Gökyüz, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 63.

⁵⁹ A. Schopenhauer, 2021b, s. 115.

olamazlar.⁶⁰ Yalnızca istemenin dolaysız nesneleşmesi olan tasavvurlar nedensellik zincirine bağlı olarak hareket etmektedir. Bu bağlamda Schopenhauer istemenin kendisinin de tezahürlerin nedeni olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Tezahürler istemenin görünümüne gelişleridir; isteme, Tanrı'ya benzer bir yaratıcı ya da ilk neden değildir. Schopenhauer'un istemeyi neden olarak kabul ettiği bir senaryoda isteme de sonsuz nedensellik zincirine dahil olacak, böylece asıl varlık olma özelliğini ve mutlak özgürlüğünü yitirerek belirlenime tabi bir tasavvur haline gelecektir.⁶¹ Zira, filozof asıl varlığın mutlak özgürlüğünün yeterli temel ilkesinden muaf olmaya dayandığını düşünmektedir.⁶²

Schopenhauer istemenin nesneleşme derecesinin artmasıyla bireyselliğin de arttığını belirtir. Bununla birlikte, bireyselliğin yoğunluğu ile tezahürlerin, hareketlerin, davranışların, eylemlerin tahmin edilebilmesi arasında ters orantı kurar. Cansız doğada bireysellik yoktur. Düzenlilikleri sayesinde doğa yasalarının tezahürlerini tam olarak tahmin etmek mümkündür. Bireysel karaktere sahip olmayan bitkilerin karakteri de iklim veya toprak gibi koşullarla açıklanabilmektedir. Hayvanda bireysel karakter yerine türün karakteri baskındır. Bu nedenle türün karakterinin bilinmesi sayesinde bu türe ait olanların davranışları önceden tahmin edilebilir. İstemenin nesneleşme derecelerinin zirvesinde bulunan insan içinse farklı bireysel karakterler söz konusudur. Bireyselliğin yoğun olması sebebiyle insan davranışlarının önceden tahmini için türün bilgisi yeterli değildir. Filozof burada, gelişmiş beyin yapısından kaynaklanan akli sayesinde insanın rol yapabilme ihtimalinin de etkili olduğunu düşünür. O, türündeki diğer bireylerden farklılaşan, eşsiz, kendine has bir tezahür olması nedeniyle insanın “bireysel bir idea”

⁶⁰ A. Schopenhauer, 2020d, s. 235-236.

⁶¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 247-248.

⁶² A. Schopenhauer, 2021a, s. 141.

olarak görülebileceğini belirtir.⁶³ Burada, istemenin insanın ortaya çıkışına kadar geçirdiği evrimsel sürecin incelenmesi yerinde olacaktır.

1.1.3. İstemenin Nesneleşmesinin Evrimsel Gelişimi

Schopenhauer'da istemenin nesneleşme süreci bir çeşit evrim süreci olarak okunabilir. Doğa kuvvetleriyle başlayan bu süreç, sırasıyla cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar ile devam eder. İstemenin nesneleşme derecelerinden altta bulunan cansız doğada tezahürler çatışır ve bunun sonucunda daha gelişmiş bir üst idea tezahür eder. “Devamlılık arz eden madde sürekli olarak biçimini değiştirmek zorundadır; çünkü nedenselliğin yönlendiriciliğinde ortaya çıkmak için doyumsuzca çabalayan mekanik, fiziksel, kimyasal ve organik tezahürler maddeyi birbirlerinden koparmak için kavga ederler, zira her biri kendi ideasını açık etmeye çalışmaktadır.” Burada her üst idea, alt derecede olan tezahürler üzerinde hakimiyet sağlar ve daha da mükemmelleşir. Her zaman daha yüksek bir nesneleşme derecesine ulaşmaya çalışan isteme, çatışma yoluyla bu evrimsel gelişimini sürdürebilmek adına, daha aşağıda bulunan derecelerin de varlığını sürdürmesine izin verir. Zira, asıl varlık olan isteme kendine has bir tekliğe sahip olsa da, tezahür etmesini sağlayan çatışmanın en az iki taraf gerektirmesi nedeniyle çoklu bir yapıya ihtiyaç duymaktadır. Bu gereklilik konusunda Schopenhauer Aristoteles'e atıf yapar: “Eğer çatışma şeylerde olmasaydı, bütün her şey Empedokles'in de dediği gibi bir olurdu.” Bu bağlamda söz konusu çatışma filozof tarafından “istemeye has kendi ile ikileşmesinin açık hale gelmesi” olarak tanımlanır. Cansız doğadaki varlıklar ve kuvvetlerin de dahil olduğu bu savaşla doğanın her yerinde karşılaşırız. Bitkiler diğer bitkilerle mücadele halindedir ve hayvanlar da bitkileri ve diğer hayvanları yiyerek yaşamlarını sürdürürler. İnsanlar bu evrimin zirvesidir ancak onlar da birbirleriyle ve

⁶³ A. Schopenhauer, 2020d, s. 237-239.

diğer derecelerdekiyle çatışma halindedirler. İsteme nesneleşmeye devam etmek için iç savaşını sürdürerek kendi kendisini yemeye devam etmek zorundadır.⁶⁴ Kuçuradi'nin de dikkat çektiği gibi, bu iç çatışma, tezahür etme hedefine sahip olan istemenin tek ve aç bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Zira her şeyin isteme olduğu bir yerde, isteme kendisinin dışında, savaşacak bir öteki bulamamaktadır.⁶⁵

Salter'a göre Schopenhauer, Darwin'le de karşımıza çıkan, varlıkların diğer varlıklardan beslenerek, onları tüketip yok ederek varlıklarını sürdürdükleri gerçeğinin onun evrim teorisinden önce de bilincindedir.⁶⁶ Ancak bu durum, Schopenhauer'un Darwin'in evrim teorisini onaylayacağı anlamına gelmez. Zira Saunders, filozofun, ölümünden kısa bir süre önce yayınlanan Darwin'in "Türlerin Kökeni" eserini okuyamasa da buna ilişkin bir değerlendirmeyi okuduğunu ve bu teoriyi Lamarck'ın evrim anlayışının bir varyasyonu olarak gördüğünü belirtir. Schopenhauer açısından bu evrim teorisi kendi evrim anlayışından tamamen farklıdır. Deneycilik ürünü olan bu teori, evrimi tam olarak açıklayamamaktadır.⁶⁷ Burada, Darwin'den farklı olarak Schopenhauer'da tür için değişim ve yok oluşun söz konusu olmadığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Ancak o da bir çeşit evrim anlayışına sahiptir:

“...nedensellik yasası ve bu yasaya bağlı işleyen doğanın gözlemlenmesi ve araştırılması bizleri kaçınılmaz olarak zamanda maddenin daha karmaşık yapılanmasının daha ham hallerden evrildiği sonucuna götürmektedir. Yani insandan önce hayvanlar, kara hayvanlarından önce balıklar, balıklardan önce bitkiler, organik şeylerden önce cansızlar var

⁶⁴ A. Schopenhauer, 2020d, s. 254-258.

⁶⁵ İ. Kuçuradi, 1968, s. 57-58.

⁶⁶ W. Salter, "Schopenhauer, Felsefe ve Din", **Din Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2020b, s. 183-184.

⁶⁷ T. Saunders, 2006, s. 67-68.

olmuşlardır. Dolayısıyla ta ki ilk göz açılana kadar, kaynak kütle pek çok değişim geçirmiş olmalıdır.”⁶⁸

Anlaşılabacağı üzere Schopenhauer’da evrim, istemenin doğrudan nesneleşmesinin evrimidir. Tür kendi içinde sabittir ancak türler arası mücadeleyle yeni türler ortaya çıkmakta ve böylece isteme daha farklı nesneleşme seviyelerine ulaşmaktadır. Young’un belirttiği gibi, Darwin’in aksine Schopenhauer türlerin sürekli evrimini fark edememiştir.⁶⁹ Whittaker da, Schopenhauer’un Darwin’den farklı bir evrimsel anlayış ortaya koyduğunu belirtmektedir:

“...Schopenhauer, bize, nebula hipoteziyle başlayan ve canlılığın evriminin ana hatlarıyla sona eren bilimsel bir kozmogoni sunar. Bu sonuncusu, küçük bireysel değişimlerin birikimi yerine belirli adımlarla türlerin bir üretimini varsayması bakımından Darwinci teoriden farklıdır. Belirli bir zamanda, mevcut bir türün soyları arasında yeni bir türün tüm özelliklerini taşıyan bir form ortaya çıkar. İnsan, evrilecek olan en son ve en üstün formdur.”⁷⁰

İstemenin çatışmalar yoluyla sürdürdüğü evrimsel nesneleşme süreci, aynı zamanda, esasında kör bir yapıda olan istemenin idrakla aydınlanmasına ve nihayetinde özgürleşmesine giden bir süreç olarak da karşımıza çıkar. Schopenhauer maddenin ve nesneleşmiş isteme olan dünyadaki hayatın, karşıt kuvvetler arasındaki çatışmaların bir eseri olduğunu vurgular. Burada, çekme kuvveti olan yerçekimi ile itme kuvveti olan geçirmezlik arasındaki çatışma, istemenin en alt nesneleşme aşamasıdır. Schopenhauer bu istemeyi “kör bir baskı ve idraksiz çabalama” olarak açıklar ve bunun cansız doğada ve temel kuvvetlerde karşımıza çıktığını belirtir. İdraktan yoksun olan bu isteme,

⁶⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 107.

⁶⁹ J. Young, **Schopenhauer**, Routledge, New York, 2005, s. 86.

⁷⁰ T. Whittaker, 2021, s. 29-30.

uyaranlarla hareket eden bitkilerde ve belli yönleriyle hayvanlarda da karşımıza çıkmaktadır. Schopenhauer, uyaranların beslenme ve bu şekilde hayatta kalma için yetmemesi nedeniyle hayvanların besin arayışına girdiklerini ve bu şekilde de güdülere dayanan hareketlerin ve idrakin, yani bilmenin ortaya çıktığını açıklar. İdrak, besin elde etmek için şarttır; idrak sayesinde hayvan hayatta kalır, üreyerek türünü devam ettirir ve böylece isteme nesneleşmesini sürdürür. Ayrıca beyne bağlı olan idrak sayesinde tasavvur olarak dünya ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer bunu, o zamana kadar kör olan istemenin karanlıkta kendisine bir ışık yakması olarak betimler. Ona göre, hayvandaki idrakle birlikte aydınlanan bu isteme, kör olan isteme ile iki tezahür türü olarak bir arada bulunabilir. Hayvanda bir yandan gerisinde algısal idrak ve güdülerin olduğu davranışlar varken, diğer yandan da kör bir istemenin şekillendirdiği içgüdüsel eylemler vardır. İstemenin nesneleşmesinde zirvede bulunan insan ise, hayvandan farklı olarak, yalnızca algısal idrake değil, kavramlara sahip olmasını mümkün kılan akla da sahiptir. Schopenhauer, aklın basireti de beraberinde getirdiğini ve bu sayede insanın hayvandan farklı olarak sadece şimdiyi değil, geçmiş ve geleceği de hesaba katarak davranışta bulunabildiğini ve kendi kararları üzerine düşünebildiğini belirtir. Aklın varlığı, çalışmamızın son bölümlerinde gösterildiği üzere, idraki istemenin hizmetinden kurtararak insanı özgürlüğe götüren bir rol üstlenmesi bakımından önemlidir.⁷¹

Schopenhauer yalnızca çatışmanın değil, tıpkı Darwin gibi, çatışmanın yanında uyumun da olduğu bir doğa ortaya koyar. İstemenin tezahürleri birbirlerine ve içinde buldukları ortama adapte olurken, bu ortam veya çevre de tezahürlere uyum sağlamaktadır. Bitkilerin toprak ve iklim gibi koşullara, hayvanların avlarına, gözün ışığa, akciğerin havaya olan uyumu birer örnektir. Schopenhauer açısından bu şekilde doğada her yerde karşımıza çıkan uyum ve amaçsallık bir rastlantı değil, esasında istemenin

⁷¹ A. Schopenhauer, 2020d, s. 260-264.

tezahürünün, nesneleşmesinin bir sonucudur.⁷² Filozof bu uyumu, özellikle beden ve onun eylemleri üzerinden göstermektedir.

Schopenhauer, hayvanların ve insanların yaşam biçimleri, yani eylem tarzları ile organizma yapıları, yani bedenleri arasındaki uyumun kaynağını sorgular. Ona göre, yaşam tarzının organizmaya uyum sağladığını düşünerek bu ilişkide organizmayı öncelemek yanlıştır. Zira böyle bir durumda organlar arası uyum ve her organın bir amaca, bir işleve sahip olmasına açıklama getirilemez. Schopenhauer'un iddia ettiği şey, her organizmanın istenilen yaşam biçimine göre şekillendiğidir. Kuş kanatları olduğu için uçmaz; uçmak için istediği için kanatları vardır. Filozof, bunu, bir avcının avlayacağı ava göre gerekli malzemeleri seçip yanına almasına benzetir: “Avcı, yaban domuzunu tüfek taşıdığı için vurmaz; bilakis o, tabancayı değil tüfeği alır çünkü yaban domuzu avı için yola çıkmıştır. Ve boğa, boynuzları olduğu için toslamaz; ama toslamak istediği için boynuzları vardır.” Bazı hayvanların daha boynuzları çıkmamışken kafaları ile toslamaları filozof tarafından istemenin organdan önce gelmesine kanıt olarak sunulur.⁷³ Elbette buradaki isteme, idrake bağlı olan isteme değil, beden olarak şekillenen istemedir. Schopenhauer, organları “bireyin değil türün isteme edimi” olarak kabul eder: “Her hayvanın biçimi, koşullar tarafından uyandırılan yaşam istencinin bir özlemidir. Örneğin; istemeyi, ağaçlarda yaşama, dallara asılma, yaprakları yeme, diğer hayvanlarla çekişmeme ve yere basmama özlemi yakaladıysa, bu özlem kendini sonsuz zaman boyunca tembelhayvan biçiminde (veya Platonik ideasında) sunar.”⁷⁴

Schopenhauer, insan ya da hayvan bedenlerinin istemeleri ile tam uyumlu olmasını bunların birliğine dair bir kanıt olarak gösterir. Beden ve bedeninin davranışları ile isteme arasındaki uyum, bedeninin istemenin tezahürü olması ve onun amaçlarına göre şekillenmiş

⁷² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 273-274.

⁷³ A. Schopenhauer, 2021b, s. 102-105.

⁷⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 98.

olmasından kaynaklanır. İsteme, bedenin her bir parçasını kendi hedeflerine ve arzularına göre oluşturmuştur: “Dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş açlıktır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; tutan el, acele eden ayak istemenin daha dolaylı taleplerine tekabül etmektedir.”⁷⁵ Schopenhauer’a göre Lamarck, türlerin kökeninde belli verili yapı ve özelliklerin olduğunu reddederek hata yapmıştır. Lamarck bunları çevresel koşulların etkisiyle ortaya çıkan isteme çabalamalarının uzun zaman sürdürülmesinin bir sonucu olarak açıklamıştır. Buna göre bazı hayvanlar avını parçalamak zorunda olduğundan pençelere sahip olmuştur, zürafalar uzun ağaçların dallarına ulaşabilmek için uzamıştır. Schopenhauer böyle bir durumda hayvanların ihtiyaç duydukları organlara ve özelliklere sahip olana kadar hayatta kalamayacaklarına işaret ederek Lamarck’ın düşüncesini reddeder. İstemeyi organizmaya öncelmesi konusunda ise Lamarck’la aynı fikirdedir ancak organizmanın şekillenmesinin koşullar ve ihtiyaçların bilgisine bağlı olduğunu kabul etmez. Lamarck önce salt algılayışa sahip bir hayvanın koşulları kavradığını, bu idrakten sonra da hayvanın istemesi yani çabalamalarının bir sonucu olarak belli yapı veya organlara sahip olduğunu varsayar. Schopenhauer böyle bir senaryoda biçimsiz ve organsız bir ilk hayvan varsaymak gerektiğini belirtir. Ona göre bu, ancak fiziksel olmayan yaşam istencine karşılık gelebilir. Schopenhauer açısından Lamarck’ı yanılta Fransa’da Kant felsefesinin henüz yaygın olmaması nedeniyle canlıların zaman ve art ardalık bağlamında değerlendirmesidir. Oysa asıl varlık olan isteme zamandan bağımsızdır ve onun belli bir forma bürünmek için önce koşulların bilgisini edinmeye ihtiyacı yoktur:

“İsteme, idrakten hareket etmez ve isteme, salt bir araz, ikincil ve hatta üçüncül olarak ortaya çıkmadan önce ne idrak ne de hayvanın kendisi var olur; daha ziyade isteme ilk olan, bizatihi cevher olandır: İstemenin tezahürü,

⁷⁵ A. Schopenhauer, 2020d, s. 208-209.

idrak eden zihinde ve zihnin kalıpları olan mekan ve zamanda salt tasavvur olarak, belirli koşullarda yaşam isteğini ortaya koyan bütün organlarla donatılmış hayvandır. Bu organlara zihin, yani idrakin kendisi de dahildir ve zihin, tıpkı diğer organlarda olduğu gibi, hayvanın yaşam biçimine tam uyum sağlamıştır; ne var ki de Lamarck için isteme ilkin zihinden ortaya çıkmaktadır.”⁷⁶

Young, Schopenhauer’un isteme metafiziğinde teleolojinin merkezi bir rolü olduğunu düşünür ve doğadaki her şeyin bir amaca göre var olduğu iddiasının, bu amaç, plan ya da arzunun nesnenin varlığına önsel olma zorunluluğunu da beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Ona göre, geriye yönelik nedensellik olamayacağı için, “zürafanın uzun ağaç dallarına ulaşmak için uzun boynu vardır” açıklaması, zürafanın boynunun ortaya çıkışından önce bir “yapraklara ulaşma” isteği gerektirir ve böylece “istemenin yaratıcı arzusu”na ulaşılır. Young, doğadaki amaçsallığı bir irade ile açıklaması nedeniyle Schopenhauer’un isteme metafiziğini, tasarım argümanının bir varyasyonu olarak görür. Onun açısından Darwin’in asıl farkı ve büyük katkısı, dünyanın herhangi bir irade gibi metafizik bir tasarımcıya ihtiyaç duymadan tamamen doğal nedenlerle açıklanabileceğini göstermesidir. Bu bağlamda Young, Darwin’in gözünden bakıldığında, zürafaların uzun olmasının, uzun ağaçlara yetişemeyenlerin yok olmasıyla açıklanabileceğini belirtir.⁷⁷ Bununla birlikte, Schopenhauer Darwin’den yalnızca teleolojisiyle değil, üremeyi bir ölümsüzlük çabası olarak görmesiyle de ayrılmıştır.

⁷⁶ A. Schopenhauer, 2021b, s. 106-109.

⁷⁷ J. Young, 2005, s. 85-87.

1.1.4. İstemenin Ölümsüzlük Çabası Olarak Üreme

Schopenhauer’da üreme, istemenin canlı varlıklar olarak nesneleşmeye devam etmesi için ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, üreme, istemenin bir ölümsüzlük çabası olarak da karşımıza çıkar. Elbette, halihazırda ölümsüz olan istemenin neden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğu sorulabilir. Esasında burada bahsedilen isteme, her ne kadar bunlar aynı şey de olsa, kendinde istemenin bireyleşme ilkesi nedeniyle çokluğa bürünüp bireylere düşmüş payıdır. Yani “irade” olarak da adlandırılan, öznedeki, bireysel bilinçteki istemedir. Bu isteme, ölümlü bir tasavvur olan bedende yer alması nedeniyle, beden ölümünü kendisinin de ölümü sanmakta ve bu nedenle üreme aracılığıyla neslini sürdürerek, dünyaya bedeninden bir parça bırakarak ölümsüz olmaya çalışmaktadır:

“...kendileri gibi varlıkların ancak belli bir zaman zarfında ayakta kalabilecek şekilde tasarlandığının bilincindedirler. Bunun içindir ki hayatı terk edip giderlerken onun yerini alacak başka birisine devretmek için teşebbüste bulunurlar. Bu teşebbüs, bu çaba kendine ait bilinçle cinsel içgüdü biçiminde ortaya çıkar ve başka şeylerin bilincinde ve dolayısıyla nesnel sezgisel kavrayışla cinsel organlar biçiminde kendisini dışa vurur.”⁷⁸

Schopenhauer’a göre, yaşam istenci gibi ölüm korkusu da sonradan öğrenilen bir şey değildir, bütün hayvanlar ve insanlar onu doğuştan içlerinde taşırlar. Bu korku, varlığın özü olan kör, bilgisiz, irrasyonel yaşam istenci kaynaklıdır. Schopenhauer deneyim ve düşünce çerçevesinde hareket edildiği takdirde kimsenin hayata sıkı bir şekilde bağlanmayacağını düşünür. Hatta ölümlerin, ikinci bir yaşamı reddedeceğini iddia eder. Yaşamın değersiz olduğunu gösteren bilgi ve deneyimimiz ölüm korkusuyla savaş halindedir.⁷⁹ Ölüm, yalnızca fenomenal varlığımızın ortadan kalkması, bir yanılısamanın

⁷⁸ A. Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019c, s. 73-74.

⁷⁹ A. Schopenhauer, 2019f, s. 53-55.

son bulmasıdır. Oysa özümüz olan istenç için yok oluş söz konusu değildir. Schopenhauer Antik Yunan’da yaygın bir kabul olan “hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı ve var olan şeyin hiç olamayacağı” düşüncesine atıf yapar. Bu anlamda insanın ölümle birlikte tamamen yok olup gitmesi mümkün değildir.⁸⁰ Filozof, ayrıca, zaman kalıbının öznenin dışında değil, öznde olması nedeniyle de isteme için herhangi bir yok oluştan bahsedilemeyeceğine işaret eder. Zira bir şeyin varlığının başlaması, devam etmesi ya da son bulması ancak o şey zamana bağlı ise söz konusudur. İsteme ise tıpkı teizmin Tanrısı gibi zamandan bağımsızdır.⁸¹ Onun açısından, ölüm korkusunun başlıca nedenlerinden biri, kişinin, kendisinin ölümüyle birlikte tasavvuru olan dünyanın da onun zihniyle birlikte ortadan kalkacağı gerçeğinin farkında olmamasıdır. Oysa bizden bağımsız, bizden sonra da devam edecek bir dünya varoluşu yanılısamadır.⁸²

Schopenhauer ölümden sonra bize ne olacağının “ben” sözcüğünün farklı anlamlarına göre değiştiğine dikkat çeker. “Ben” bilen ve isteyen olmak üzere iki kısma ayrılır. İnsanın, özünde isteme olduğu göz önüne alınırsa, “ben” istememizdir, yani esasında asıl varlıktır ve bu nedenle onun için ölümden, yok oluştan söz edilemez. Diğer taraftan, kişinin benliği, beyin tasavvuruna bağlı olan bilinci olarak kabul edilirse, beden ölümüyle birlikte kişinin ortadan kalkacağı söylenebilir. Elbette bir tasavvur olan varlığımızın yok oluşu, isteme için bir kayıp teşkil etmemektedir.⁸³ Çünkü o bedenden bağımsız olarak halihazırda ölümsüz bir varlıktır ve bununla birlikte, bireyi değil, türleri önemser. İsteme açısından hiçbir birey özel değildir. Bireyler sadece yaşam istencinin varlığını sürdürebilmesi ve türleri devam ettirebilmesi için kullanıp attığı araçlardır. Schopenhauer bireydeki istemenin kişiye kendisini özel hissettirmesinin bir yanıltmaca olduğunu düşünür. Bu oyunun amacı kişinin kendisini koruması ve neslini sürdürerek

⁸⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 90.

⁸¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 100.

⁸² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 113.

⁸³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 95-96.

türü ayakta tutmasıdır. Bu nedenle Schopenhauer, bireyin yok oluşunun bir kayıp değil tam aksine sınırlandırılmadan kurtuluş olduğunu düşünür.⁸⁴

Schopenhauer açısından insan, ölümünden sonrasının tıpkı doğumundan öncesi gibi onu ilgilendirmemesi gerektiğinin farkında olmalıdır. Filozof bu bağlamda, ölüm geldiği zaman artık varolmayacağımız için şu an endişe etmememiz gerektiğini düşünen Epikuros'a katılır. Ölüm bizim için bir kötülük değildir. Zira bilincimiz ölümle birlikte yok olduktan sonra bizim için iyilik ya da kötülükten bahsedilemez. Ölüm korkusu esasında bilen değil, bireysel istemeye yani irademize karşılık gelen isteyen tarafımızdan kaynaklanmaktadır. Zamandan ve bilgiden bağımsız olan kendinde istemede ölüm korkusu yoktur. Ancak canlı varlıklarda nesneleşen isteme bilgiyle tanışır ve kendisinde nesneleştiği tasavvurun sona ermesini kendisinin de sona ermesi sanır. Schopenhauer böyle bir durumda bireysel istemenin bütün imkanlarıyla ölüme karşı savaşacağını düşünür.⁸⁵ Elbette insanların çocukları aracılığıyla kendi soylarını sürdürmeleri de bu mücadelenin bir parçasıdır. Tanyol'un belirttiği gibi "Schopenhauer, insanların ölümden kurtulması mümkün olmadığı gerçeği karşısında, neslin üremesini bir tür çıkış yolu olarak görür."⁸⁶ Bu anlamda Schopenhauer'da üreme, bir ölümsüzlük mücadelesi olarak karşımıza çıkar. Ölümsüz olmak isteyen insan, buna doğrudan bir çözüm bulamadığı için çareyi dünyaya, kendisinden bir parçanın kendisiyle var olmaya devam edeceği çocuklar getirmekte bulur. "Ebeveynin ayırt edici özelliklerinin tümü çocuklarında yeniden ortaya çıkar ve böylece ölüm aşılmış olur."⁸⁷ Bu durum, insanların genelde evlat edinmek yerine kendi çocuklarını yapmalarının, onları önemsemelerinin, öncelikle onların ve onlar için kendilerini feda etmelerinin nedenini de açıklığa kavuşturmaktadır. İnsanın bireysel istemesi, çocukları üzerinden soyunu devam ettirerek ölümsüz olmak istemektedir. Zira

⁸⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 43-44.

⁸⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 57-58.

⁸⁶ C. Tanyol, 1998, s. 31.

⁸⁷ A. Schopenhauer, 2019f, s. 80.

ebeveynle çocuğu arasındaki fark yalnızca görünüştedir. Onlar “kendinde veya idea olarak” aynı şeydir. “Peyda eden ve edilende kendinde şey olarak isteme farklı değildir...”⁸⁸ Üremeye karşılık gelen çaba türün sürdürülmesine hizmet eder ve böylece istemenin tezahür etmeye devam edebilmesini sağlar. Filozof açısından söz konusu durum, sadece insanlarda değil hayvanlarda da gözlemlenebilmektedir. Ona göre, hayvanlar üreme eylemini, kendilerinin yerini alacak benzerlerini ortaya çıkaracaklarının bilincinde olmadan yaparlar ve böylece türlerini sürdürürler.⁸⁹

Üremenin, esasında bir ölümsüzlük çabası olduğu düşüncesi Platon’da da karşımıza çıkmaktadır. Ellis’in belirttiği gibi, Platon ölümlü doğanın “yaratıcı sevgi ve arzu”yla güdülenenlerin üremesiyle türe ait bireyleri yenileyerek kendini sürdürdüğu ve bu şekilde ölümsüzlüğe ulaşıldığı konusunda Schopenhauer’la uzlaşır.⁹⁰ Şölen diyalogunda Platon hayvanların yavruları için kendi hayatlarını feda ettiklerine dikkat çeker:

“Doğurmak arzusu ile bütün hayvanların ne yaman hallere düştüğünü görmüşsündür; kanatlısı, dört ayaklısı neler çeker sevgi yüzünden! Önce çiftleşmek, sonra yavrularını beslemek için. En zayıf hayvanlar yavruları uğruna en kuvvetlilere karşı koyar, canlarını verirler. Onlar yaşasın diye kendileri açlıktan kıvrırır, her şeye katlanırlar.”⁹¹

Tüm bu feda esasında canlının yavruları üzerinden ölümsüz olabilmesi içindir: “Burada da, demin dediğimiz gibi, ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışıyor. Bunun için de yapabileceği bir tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan bir yenisini koymak.”⁹²

⁸⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 474.

⁸⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 102.

⁹⁰ F. Ellis, “Schopenhauer on the Delusions of Erotic Love”, 2021, s. 6.

⁹¹ Platon, **Şölen-Dostluk**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020, s. 51.

⁹² Platon, a.g.e., s. 51.

Platon, ölümsüzlük çabasının birer parçası olan üreme ve sevgi arasında sıkı bir ilişki kurar. Onun açısından sevgi, esasında “doğurma sevgisidir, çünkü doğurma sonsuzluğa götürür, ölümlüyü ölümsüz eder.” Yani, sevginin ardında üreme vardır ve bu da ölümsüzlüğü sağlamak için bir araçtır. Sonuç olarak, “sevgi ister istemez ölümsüzlüğün sevgisidir.”⁹³

Schopenhauer da pek çok hayvanı örnek vererek onların yavruları için ölümü göze aldıklarını anlatır. Bu durum hemen hemen bütün hayvan türlerinde ve insanlarda karşımıza çıkmaktadır.⁹⁴ Janaway’ın belirttiği gibi, yaşam istenci “aynı zamanda hayatı doğurmak ve yavruları korumak için çabalamaktır.”⁹⁵ Anlaşılacağı üzere, mümkün olduğunca fazla yavru dünyaya getirmek, onların hayatta kalması için fedada bulunmak ve onlar aracılığıyla ölümü aşip dünyada kalabilmek insanların ve hayvanların en doğal amacıdır. Schopenhauer Platon’a benzer şekilde sevgi ve üreme arasındaki bağlantıya dikkat çeker:

“Yavruların korunması üremeyle, ebeveyn sevgisi ise türlerin yaşamının devam ettiği cinsel içgüdüyle bağlantılıdır. Buna göre hayvanın yavrusuna duyduğu sevgi tıpkı cinsel içgüdü gibi, sadece kendi bireyselliğine yönelik çabaları fazlasıyla aşan bir güce sahiptir. Bu en yumuşak başlı hayvanın bile yavruları için ölüm kalım pahasına en eşitsiz mücadeleye hazır olmasında, neredeyse tüm hayvan türlerinde annenin, çocuklarını korumak için her tehlikeye, hatta bazı durumlarda ölüme bile göğüs germesinde kendini gösterir.”⁹⁶

⁹³ Platon, a.g.e., s. 50-51.

⁹⁴ A. Schopenhauer, 2021a, s. 108-111.

⁹⁵ C. Janaway, 2021, s. 52.

⁹⁶ A. Schopenhauer, 2021a, s. 107-108.

Filozofun ebeveyn sevgisiyle cinsel içgüdü arasında bu şekilde bağlantı kurması akla Freud'u getirmektedir. Zira Ödipus Kompleksini⁹⁷ ortaya koyan Freud gibi Schopenhauer da bütün aşk ya da sevgi tiplerinin ardında cinselliğin olduğunu düşünmektedir. Sevgi ve cinselliğin aynılığı düşüncesine karşı çıkan Reik, bunların bir olduğu konusunda Platon, Schopenhauer ve Freud'un uzlaştığını düşünür.⁹⁸ Burada, istemenin üreme yoluyla nesneleşmeye devam etmesinde cinsel aşkın rolünü ortaya koymak yerinde olacaktır.

1.1.5. İstemenin Nesneleşme Aracı Olarak Aşk

İnsanı “somut bir cinsel dürtü” olarak açıklayan Schopenhauer için cinsel dürtü “yaşama arzusunun özü”, “tüm arzuların yoğunlaşması”, “en şiddetli arzu”, “isteklerin isteği”dir.⁹⁹ Filozof açısından, bütün aşk türlerinin kaynağında yatan şey cinselliktir. Aşklar ne kadar kutsallaştırılırsa kutsallaştırılsın cinsel dürtüde temellenmektedirler: Cinsel aşk, “kişiselleştirilmiş cinsel dürtüdür.” Filozof, hayatın merkezine yerleştirdiği cinsel aşkı, “tüm içgüdülerin en güçlüsü ve en aktifi” ve “neredeyse her insani çabanın nihai amacı” olarak açıklar.¹⁰⁰ Freud, benzer bir düşüncüyü, “cinsel uyarım alanında meydana gelen süreçlerin ve dönüşümlerin bir ölçüsü görevini görebilecek nicel olarak değişken bir güç” olarak açıkladığı “libido” kavramıyla ortaya koyar.¹⁰¹ Freud'un “libido”suyla Platon'un “Eros”u arasında büyük benzerlik olduğunu düşünen Burney, “libido”nun sadece partnere yönelik cinsel aşkla sınırlı olmadığına dikkat çeker: “...kendine duyulan aşk, aile ve çocuklara duyulan sevgi, dostluk, genel olarak insan

⁹⁷ S. Freud, **Aşkın Psikolojisi**, Çev. Leyla Uslu, Cem Yayınevi, İzmir, 2021, s. 13-15.

⁹⁸ T. Reik, “Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir”, **Aşkın Anatomisi**, Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 148.

⁹⁹ A. Schopenhauer, 2021a, 106-107.

¹⁰⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 148.

¹⁰¹ S. Freud, **Cinsellik Üzerine**, Çev. Özlem Altun, Olimpos Yayınları, İstanbul, 2022, s. 156.

sevgisi gibi tüm diğer aşk çeşitlerini, hatta somut nesnelere ya da soyut düşüncelere duyulan bağlılığı bundan ayırmıyoruz...”¹⁰² Freud cinsel aşk konusunda kendilerinden etkilendiği Schopenhauer ve Platon’un hakkını teslim eder: “...filozof Arthur Schopenhauer’ın insanlığa eylemlerinin ne derecede -kelimenin tam anlamıyla- cinsel dürtüler tarafından belirlendiğini göstermesinin üzerinden azımsanmayacak zaman geçmiştir... ..psikanalize yüksek bir bakış açısından kibirle küçümseyerek bakanlar, psikanalizin genişletilmiş cinsellik algısının muhteşem Platon’un Eros’uyla ne kadar örtüştüğünü hatırlamalılar.”¹⁰³

Ellis’in gösterdiği gibi, Schopenhauer’da cinsel arzuya dayanan bencil aşk Eros’a karşılık gelir.¹⁰⁴ Bu aşk bencildir; zira Schopenhauer’a göre onda esas olan karşılıklı hayranlık değil, sahip olma ve fiziksel tatmindir. Kişi, aşık olduğu kişiyi her ne pahasına olursa olsun elde etmek ister. Filozof, ötekini evliliğe zorlamayı, hediye gibi belli şeylerle ikna etmeyi, hatta tecavüzü örnek olarak verir. Bunun böyle olmasının nedeni, aşkın ardında yatan asıl şeyin, belli bir kişiden, belli özellikleri olan bir çocuk yapmak olmasıdır.¹⁰⁵ Bu bağlamda Ellis, Schopenhauer’da aşkın araçsallaştırıcı rolüne dikkat çeker. Aşık, karşıdakinin şahsı veya iyiliğiyle değil, ondan alabilecekleriyle ilgilenir. Ellis bu kişinin gerçek anlamda aşık olmadığını ve bu nedenle tatminden sonra hayal kırıklığı yaşamasının beklenen bir şey olduğunu düşünür. O, filozofun bahsettiği yanılsamalarla dolu aşkla gerçek aşk ayrımı yapmaktadır. Ellis için asıl aşk araçsallaştırıcı değildir, haz da dahil olmak üzere herhangi bir beklentiye veya sahip olmaya dayanmaz, sadece karşıdakinin kendisine yöneliktir.¹⁰⁶ Elbette Schopenhauer’da aşk böyle işlemez, istemenin aşk projesinin başarısızlıkla bitmesi kötü sonuçlara yol açar. Sevilen kişi

¹⁰² P. Burney, 1990, s. 81.

¹⁰³ S. Freud, 2022, s. 40-41.

¹⁰⁴ F. Ellis, “Schopenhauer on Love”, 2017, s. 1-2.

¹⁰⁵ A. Schopenhauer, 2021a, s. 151-152.

¹⁰⁶ F. Ellis, 2021, s. 4-5.

tarafından reddedilmesi durumunda aşğın saygı duymak yerine nefret beslemesi, bunun sonucunda da kendini ya da sevdiği kişiyi öldürebilmesi söz konusudur. Schopenhauer Shakespeare'den alıntılar: "Onu seviyor ve ondan nefret ediyorum."¹⁰⁷ Filozof bu şekilde, Freud'da da karşımıza çıkan,¹⁰⁸ sevgi ve nefret zıtlarının insandaki birliğine işaret etmektedir. Böyle durumlarda istemenin gerçek, kötü yüzünü gösterdiği düşünülebilir.

Schopenhauer ilk bakışta, iki aşık kişinin birlikte olma çabasının pek de önemsenecek bir şey olarak görünmediğini vurgular. Ancak onun açısından, görünenin tam aksine, aşkın ardında yatan hakiki amaç bütün dünyevi amaçlarımızın üzerindedir. Zira Schopenhauer açısından, cinsel aşkın amacı istenilen özellikleri taşıyan çocukları meydana getirmektir. Aşk, doğacak çocuklarla türün sürmesini ve bu sayede asıl varlık olan istemenin nesneleşmeye devam edebilmesini sağlamaktadır. Schopenhauer, belli bir kişiye yönelmiş olan cinsel dürtünün "belirlenmiş bir birey anlamında yaşama iradesi"ne karşılık geldiğini belirtir.¹⁰⁹ Aşk, esasında, bedenimizi bir kılıf olarak kullanan istemenin yeni bir vücut bulmasıdır. Schopenhauer'da aşkın kendisinin de bir nesneleşmiş isteme olduğunu unutmamak kaydıyla, çocuğu, aşkın nesneleşmesi olarak görebiliriz. Burney'in aktardığı gibi, Novalis de çocuğu aşkın somutlaşması, "görünür hale gelen aşk" olarak kabul eder.¹¹⁰ Çocuk, aşıkların tek bir varlık olma çabasının ürünüdür: "İki aşık, gerçek bir birleşme ve kaynaşma sonrasında bir tek varlık olma ve bundan sonra böyle yaşama arzusu hisseder. Bu arzuları, dünyaya getirdikleri ve her ikisinin kalıtımsal özelliklerinin bir araya gelip kaynaştığı bir varlıkta yaşamaya devam ettiği zaman gerçekleşmiş olur."¹¹¹ Aşkın bu şekilde, birleşerek tek bir varlık olma çabası olarak ele alınması, Freud'un de

¹⁰⁷ A. Schopenhauer, 2021a, s. 191.

¹⁰⁸ I. Hendrick, "Cinsiyet Psikolojisi", **Aşkın Anatomisi**, Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 120.

¹⁰⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 149-152.

¹¹⁰ P. Burney, 1990, s. 44.

¹¹¹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 153.

bahsettiği,¹¹² Platon'un Şölen eserinde geçen bir mitosu akla getirmektedir. Burada Aristophanes, ilk başta hem erkek hem dişi olan farklı bir tür insandan bahseder. Zeus'un ikiye böldüğü bu insanlar öteki yarıları ararlar. Bu yüzden aşık, sevdiğinde erime, onunla birleşme çabası içerisinde.¹¹³ Blondel, Platon'un etkisiyle aşk konusunda benzer bir düşünceyi Descartes'ın da paylaştığını vurgular: "İnsan derhal sevdiğiyile birleşmiş hisseder kendini, öyle ki bir bütün hayal edip onun bir parçası olduğunu, sevilen şeyin de öbür parçayı oluşturduğunu kurar."¹¹⁴

İki kişinin çocukta birleşmesiyle isteme yeni bir beden bulduktan sonra aşık bireylerin isteme için bir önemi kalmaz. Daha önemli olan bu aşkın meyvesidir, yani çocuktur. Zira istemenin önemseddiği çocuğun sürdürdüğü türdür, birer araç olan bireyler değildir. Schopenhauer canlının üreme gücünün azalmasıyla birlikte bedenin yenilenmesinin yavaşlamasına, yaraların iyileşme ya da hastalıkların atlatılma hızının azalmasına dikkat çeker. Nedensiz, amaçsız ve gereksiz hiçbir şey yapmayan doğanın, üreme gücü biten böyle bir canlıyı sürdürmesinin bir anlamı yoktur. Canlının isteme için değeri bir anlamda üremeyle kendini kopyalayarak türü sürdürebildiği kadardır.¹¹⁵ Bu durum, tıpkı günümüzde nesli tükenmekte olduğu için pandalara değer verilmesine benzemektedir. Bir pandaya verilen değer onun şahsına yönelik değildir. O, temsilcisi olduğu türünü sürdürmesi nedeniyle kıymetlidir. Zira, isteme geçici varlıklar olan bireylerden çok türde nesneleşmektedir:

"Her ne kadar irade sadece bireyde özbilince ulaşsa, yani kendini doğrudan sadece birey olarak tanısa da aslında gerçek doğasının kendini nesneleştirdiği türdür ve türlerin faaliyetlerinin, yani cinsel ilişkilerin, yavruların üremesinin ve beslenmesinin bireye her şeyden çok daha önemli

¹¹² S. Freud, 2022, s. 46.

¹¹³ Platon, 2020, s. 27-31.

¹¹⁴ E. Blondel, **Aşk**, Çev. Esra Özdoğan, Fol Kitap, Ankara, 2022, s. 138.

¹¹⁵ A. Schopenhauer, 2019f, s. 87.

göründüğü derin bir bilinç ortaya çıkar. Hayvanlardaki ... kızgınlığın, insanda cinsel dürtülerin doyurulması amacıyla diğer bireyin tutkulu bir aşka varabilen özenli ve karpisli seçiminin nedeni budur.”¹¹⁶

Schopenhauer’a göre türün çıkarları ölümlü bireyin çıkarlarından çok daha önemlidir. Ancak insan, doğası gereği bencil bir varlık olduğundan türe hizmet etmek için gerekirse kendini feda etmesi gerektiğini anlayacak bir zekaya sahip değildir. Bu nedenle doğa bir hezeyan olarak içgüdüyü yaratır ve onun aracılığıyla bireyleri aldatır. İsteme, türü uygun bir şekilde sürdürecekt kişileri aşkla bir araya getirir. Bireyler kendi ilgi, çıkar ve memnuniyetlerine göre aşık olduklarını düşünürken, farkında olmadan türe hizmet etmiş olurlar. İnsan sevdiği kişiyle birlikte olduğu zaman başka hiç kimsede bulamayacağı kadar büyük bir haz ve mutluluk elde edeceği beklentisine sahiptir. Schopenhauer, aşık olunan kişinin elde edilmesiyle birlikte bu hezeyanın biteceğini ve kişinin aldatıldığını anlayacağını savunur. Bu bağlamda Schopenhauer’da aşk bir çeşit illüzyon gibidir. Zira o, bize görüldüğü gibi değildir, bize sonsuz bir mutluluk gibi birtakım büyük vaatlerde bulunmakta ancak bunları asla sunmamaktadır. Ayrıca aşkımızın ardında yatanın şahsi zevk ve menfaatlerimizle ilgili olduğunu düşündürerek bizi yanıltmaktadır.¹¹⁷

“...cinsel ilişkiden hemen sonra şeytanın kahkahaları işitilir... ..bunun nedeni cinsel arzunun, özellikle belirli bir kadında takılıp kalmayla yoğunlaşır ateşli bir karasevdaya dönüşmesi durumunda, bu soylu dünyanın ne kadar düzeni, tezgahı varsa tümünün özünü, esasını oluşturmasıdır; çünkü ifade edilemeyecek derecede sınırsız vaatlerde bulunur, fakat bunları sözü edilmeye değmez derecede yerine getirir.”¹¹⁸

¹¹⁶ A. Schopenhauer, 2021a, s. 99-100.

¹¹⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 157-162.

¹¹⁸ A. Schopenhauer, 2019c, s. 50.

Schopenhauer aşkın bize vadettiği sonsuz mutluluk ve sevilen kişinin elde edilememesi halinde yaşanılacağı düşünülen sonsuz acının ölümlü bireyin ihtiyaçları kaynaklı olamayacağını düşünür. Bireyin aksine sonsuz olan sadece türdür ve bu nedenle sonsuzlukla ilişkili her şey tür kaynaklı görülmelidir. Filozof, aşık olunan kişiye verilen sonsuz değeri de buna bağlar. Bu sonsuz değer o kişinin kendi şahsına yönelik bir değer değildir. Yani, sevdiğimiz şey bizim o kişide gördüğümüz değil, türün o kişide gördüğüdür.¹¹⁹ Filozof açısından, insanın ölümsüz olan gerçek doğası bireyde değil türdedir. İnsanın tüm diğer istemelerinin aksine, aşk konusundaki istemesi ölümsüz yanının istemesidir ve bu, bireylerin kendilerini tür için feda etmelerine neden olmaktadır. Ölümsüz yanımız ve özümüz olan bu doğamız esasında asıl varlıktır:

“Ancak tam da bu iç varlık bilincimizin asıl çekirdeği olarak onun temelinde yatan şeydir, hatta bu nedenle bizzat bilincin kendisi olan ve “kendinde şey” *principo individuation*’dan bağımsız olarak, isterse yan yana ya da art arda var olsunlar, tüm bireylerin içinde aslında aynı ve özdeş kalan şeydir.”¹²⁰

Anlaşılacağı üzere, insanın ben-öteki ayrımı yapmasına neden olan bireyleşme ilkesini (zaman ve mekan kalıpları) paranteze alarak baktığımızda yalnızca tek bir varlık karşımıza çıkmaktadır. Tasavvur olarak dünyada hayvanlar ve insanlar bir bayrak yarışı yaparcasına bu asıl varlığı taşıma görevini bir başkasına devredene kadar sürdürürler. Görevlerini yaptıktan sonra isteme için bir anlamları kalmadığı için sahneden alınırlar. Singh’in vurguladığı gibi, yaşam istenci sürekli kendini yenilemeye ihtiyaç duyar ve iki ölümlünün aşkı da bu yenilenmeyi sağlar.¹²¹ Peki, aşk ve insanların da aralarında olduğu geçici varlıklar olan tasavvurlar filozofun sisteminde tam olarak neye karşılık

¹¹⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 182-183.

¹²⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 198-199.

¹²¹ R. R. Singh, **Schopenhauer: A Guide for the Perplexed**, Continuum Books, London, 2010, s. 79.

gelmektedir? Filozofta aşk özgürlüğünün neden imkansız olduğunun anlaşılması için, öncelikle istemenin dolaylı nesneleşmesi olan tasavvurların ve aşkın nasıl bir tasavvur olduğunun anlaşılması gereklidir.

1.2. İstemenin Dolaylı Nesneleşmesi Olan Tasavvur ve Aşk

Schopenhauer'da aşkın da aralarında bulunduğu istenç edimleri aynı zamanda beden hareketleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozof açısından, tıpkı beden gibi, beden hareketleri de istemenin birer nesneleşmesi olarak tasavvurdur. İsteme edimleri ile beden devinimleri aynı şeylerdir. Burada filozofun bunları ayırarak birini neden diğerini sonuç olarak kabul etmediğine dikkat etmek gerekir:

“İsteme edimi ve beden devinimi, nesnel olarak idrak edilen, birbirine nedensellik bağlanmış, sebep-sonuç ilişkisi içindeki iki ayrı durum değildir; daha ziyade tamamen farklı tarzlarda, birinde tamamen dolaysız şekilde, diğerinde ise algı yoluyla anlama olarak mevcut tek ve aynı şeydir. Bedenin devinimi, istemenin nesneleşmiş edimi, yani algıya adım atmış istemenin edimi dışında bir şey değildir.”¹²²

Janaway'a göre Schopenhauer, istemenin zihinsel alemde, beden hareketlerinin ise fiziksel alemde ortaya çıktığını savunan düalistlerle ters düşmektedir. İsteme bedenle ortaya çıkar ve o, bir yandan zihinsel iç yöne, diğer yandan fiziksel dış yöne sahip tek bir olaydır.¹²³ İsteme edimleri her zaman belli birtakım bedensel belirtilerle birlikte ortaya çıkmaktadır. “Arzu, çaba, dilek, talep, özlem, umut, sevgi, sevinç, sevinme, iğrenme, kaçma, korkma, kızma, nefret etme, yas tutma, acı çekme” gibi zihinsel durumlar birer isteme edimidir. Bunlar kalbin hızlı atması, kanın yüzden çekilmesi veya yüze toplanması

¹²² A. Schopenhauer, 2020d, s. 198.

¹²³ C. Janaway, 2021, s. 40.

gibi bedensel karşılıkları beraberinde getirir.¹²⁴ Schopenhauer bu konuda pek çok örnek ortaya koymaktadır: “Sevinçte ya da korkuda hızlanan nabız, utançtan kızarma, korku ya da bastırılmış öfkeyle betin benzin solması, kederden ağlama, erotik fikirlerle ereksiyon, panik durumunda zor nefes alma, artan bağırsak faaliyeti, lezzetli yemekler karşısında ağzın sulanması, iğrenç nesnelere görüldüğünde bulantı...”¹²⁵ Bu anlamda aşık olma da bir isteme edimidir ve o da benzer bedensel belirtileri beraberinde getirmektedir. Zira aşık olan insanlar belli bir cinsel arzu nesnesine güdülenmekte ve bu sırada heyecanlanma, terleme, kalp atışının hızlanması gibi durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu, aşkın bir yandan zihinsel, diğer yandan fiziksel yöne sahip bir tasavvur olduğunu gösterir niteliktedir.

Schopenhauer’un sisteminde, aşk da dahil olmak üzere, bilinebilir her şey, öznenin tasavvurları olarak kabul edilmektedir. Onun açısından, hakiki felsefe idealizmdir. Çünkü, zihinden bağımsız bir dünyanın varsayılması çelişkilidir. Dünyanın varlığı, öznenin tasavvuru olarak onun zihninde yer alır.¹²⁶ Bu, filozof tarafından en önde gelen a priori hakikat olarak kabul edilir. “İdrak edilebilir ne varsa tasavvurdur; diğer bir deyişle, bütün bu dünya sadece özneye bağlı olan nesnedir, algılayanın algısıdır. Yani tek kelimeyle ifade edersek tasavvurdur.”¹²⁷ Schopenhauer açısından, insanlar karşısındaki evrenin büyüklüğü nedeniyle, öznenin bağımsız bir maddi gerçeklik ortaya koyan felsefeyi kabul etmeye yatkındırlar. Pek çok Antik Yunan filozofu da bu şekilde maddeyi temel almıştır. Ancak, bilinci aracılığıyla dünyayı yaratan, kuran ve belirleyen öznedir. Bu nedenle Schopenhauer, maddeyi değil özneyi temel alan idealist felsefeyi, asıl felsefe olarak ortaya koyar.¹²⁸ Burada filozofun tasavvur görüşünü anlamak için önce onun kendine has idealizmini anlamamız gerekmektedir.

¹²⁴ C. Janaway, a.g.e., s. 50.

¹²⁵ A. Schopenhauer, 2021b, s. 87.

¹²⁶ A. Schopenhauer, 2017a, s. 53-54.

¹²⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 69-70.

¹²⁸ A. Schopenhauer, **Üniversiteler ve Felsefe**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2018c, s. 30-31.

1.2.1. Schopenhauer'un Kendine Has İdealizmi

Schopenhauer Hint felsefesinden Kant'a kadar idealist felsefeyi sahiplenir ve Kant'ın idealizmini devralarak bunu sonuna kadar götürdüğünü düşünür. Kendi idealist görüşüne benzer görüşlere daha önce Descartes ve Berkeley'de rastlandığını belirtir. Ona göre, Descartes'ın “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesi ile kendisinin “dünya tasavvurumdur” önermesi birbirinin yerine geçebilecek iddialardır. İlki öznenin dolaysızlığını, ikincisi ise nesnenin dolaylılığını vurgulamaktadır. Descartes, kendisinden şüphe edilemeyecek tek şeyi öznel bilinç olarak ortaya koymuştur. Öznenin bu şekilde merkeze alınması ve öznel ile nesnel olanlar arasındaki ayrılığın vurgulanması sayesinde dünyanın tasavvur olduğu düşüncesinin yolu açılmıştır.¹²⁹ Berkeley de Descartes'ın yolunu takip ederek gerçek idealizmi icat etmiştir. Çünkü o, öznenin tasavvuru dışında bir madde kabul etmenin çelişkili olacağı düşüncesini ortaya koymuştur.¹³⁰ Schopenhauer, bu fikirlerin onlardan çok daha önce Hint felsefesinde, Brahman ve Buda dinlerinin öğretilerinde görüldüğünü belirtir ve Hinduizm'in kutsal kitapları Upanişadlar'dan alıntı yapar: “Bütün bu yaratıkların toplu olarak hepsi benim ve benim dışımda başka bir varlık yoktur. Her şeyi ben yarattım.”¹³¹ Schopenhauer'un Sir William Jones'tan aktardığına göre, Hindu Vedanta okulu da, maddenin varlığını inkar etmemekle birlikte, zihinden bağımsız bir özü olan maddenin varlığını kabul etmez. Bu okul, “varlık, algılanmaktır” diyen Berkeley'in felsefesine benzer şekilde, var olmayı ve algılanabilir olmayı aynı şey olarak görür. Schopenhauer da aynı şekilde, dolaysız nesne olan bedenlerimiz de dahil olmak üzere, bilinebilir şeylerin tamamının öznenin algısı olduğunu savunur.¹³² O, transandantal idealizmin de deneyimize konu olan dünyanın varlığını reddetmediğini vurgular. Burada reddedilen şey, kurucu olan öznenin, yani

¹²⁹ A. Schopenhauer, **İdeal ve Gerçek**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2018b, s. 53.

¹³⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 69.

¹³¹ A. Schopenhauer, 2018c, s. 32.

¹³² A. Schopenhauer, 2020d, s. 70.

ondaki zaman, mekan ve nedensellik gibi kalıplardan bağımsız bir dünya varsayımıdır.¹³³ Whittaker'in da belirttiği gibi, nedensellik Kant'ta anlama yetisinin on iki kategorisinden biriyken Schopenhauer onu Kant'taki zaman ve mekan görü formlarına ekler ve bu formları anlama/idrak yetisinin formları olarak kullanır. Bununla birlikte, Schopenhauer Kant'tan farklı olarak tıpkı Berkeley gibi, nesnede fenomene ait olmayan bir şey kabul etmez.¹³⁴ Onda, Locke'taki gibi bir nitelikler ayrımıyla karşılaşılmaz. Yalnızca birincil nitelikleri cismin kendisine ait, ondan ayrılmaz olarak kabul eden Locke bu ayrımını şöyle açıklar: “Cismin bizde katılık, şekil, uzam, hareket ya da hareketsizlik ve sayının yalın idelerini üreten bu niteliklere ben kökensel ya da birincil nitelikler diyorum. Nesnelerin bizde birincil nitelikleri yardımıyla çeşitli dış duyumlar üretmesini sağlayan güçlerine de ben ikincil nitelikler adını veriyorum...”¹³⁵ Bunlar “renk, ses, düzlük, pürüzsüzlük, sertlik, yumuşaklık, soğuk, sıcak vb.” niteliklerdir ve Locke tarafından kendinde şeye ait kabul edilmezler. Schopenhauer Locke'un ikincil niteliklerden bağımsız olan maddeyi asıl varlık olarak ortaya koyduğunu belirtir. Bununla birlikte, Kant'ın nedenselliğin bir deneyim kalıbı olarak özünde olduğunu göstermesiyle maddenin de tasavvurlar sınıfına dahil olduğuna dikkat çeker. Zira Schopenhauer, varlığını etkisinden ibaret kabul ettiği maddenin esasında nedenselliğe karşılık geldiğini savunur ve bu nedenle onu asıl varlık olarak kabul etmez.¹³⁶ Filozof bu bağlamda, tasavvur edilen şeyle bu şeyin tasavvuru arasında fark görmez. Yani bir şey, biz nasıl algılıyorsak öyledir. Ancak bu, tasavvur edilen şeyin asıl varlık olduğu anlamına da gelmez.¹³⁷ Salter bu nedenle Schopenhauer'u “görece idealist” ancak “mutlak realist” olarak tanımlar. Çünkü o, maddeyi fenomen kabul etmekle birlikte; insandan bağımsız

¹³³ A. Schopenhauer, 2019b, s. 147.

¹³⁴ T. Whittaker, 2021, s. 23-24.

¹³⁵ J. Locke, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, Çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, s. 179-180.

¹³⁶ A. Schopenhauer, 2019b, s. 149-151.

¹³⁷ A. Schopenhauer, 2018b, s. 79-80.

olan, insan bilinciyle yalnızca geçici bir ilişkisi bulunan istemeyi asıl gerçeklik olarak ortaya koymuştur. Salter için bu, mutlak idealizmin karşısında konumlanmaktır. Mutlak idealistler, öznenin deneyiminin ötesinde bir gerçeklik varsaymazken, Schopenhauer, öznenin bağımsız bir gerçekliği felsefesinin temeli yapmıştır. Bu, bir yandan da Schopenhauer'un solipsizmden kurtulma çabası olarak görülür. Zira, öznenin yaratımı dışında bir şey olmadığı iddiası, kişinin, kendi zihni dışında hiçbir şeye gerçeklik atfedememesiyle sonuçlanacaktır. Bu nedenle Schopenhauer, nesnelere kendinde bir varoluşunun zorunluluğuna işaret eder.¹³⁸ Doğadaki her varlık özneye bağlı bir tasavvur iken, aynı zamanda öznenin bağımsız kendinde şeydir. Salter'a göre, Schopenhauer bir yandan "öznesiz nesne yoktur" derken diğer yandan "öznenin bağımsız şeyler vardır" demesi ilk başta çelişkili görülür. Ancak onun açısından burada yanıltıcı olan, "nesne" ifadesinin farklı şekillerde kullanılmasıdır. Nesne, hem hakkında konuşabileceğimiz bütün varlıklar için, hem de duyularımıza konu olan şeyler için kullanılmaktadır. Anlaşılacağı üzere, öznenin bağımsız bir nesne olamaması, öznenin olmadığı bir durumda, o nesnenin onu algıladığımız haliyle var olamayacağı anlamına gelmektedir. Salter bunu şöyle açıklar:

"Masa bu şekliyle, ağaç bu hüviyetiyle, ay ve yıldızlar var oldukları haliyle, yani doğrudan tecrübe ettiğimiz ışık, renk vb. gibi bu hissedilir nitelikler kümesi, eğer biz veya bizim gibi varlıklar olmasaydı, olmayacaktı. Fakat bu niteliklerin ardında bulunan bir şey, onların işaret ettiği, gösterdiği bir şey şimdiki halimizle var olmadığımızda da aynı gerçeklikle var olabilir ve var olacaktır. Bu bir şey veya şeyler belirsiz ve tanımlanamaz olabilir; bunlar nesne olmayabilir ama yine de gerçek olabilirler..."¹³⁹

¹³⁸ W. Salter, "Schopenhauer'un İdealizmi", **İdeal ve Gerçek**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2018b, s. 139-141.

¹³⁹ W. Salter, a.g.e., s. 143-148.

Schopenhauer açısından dünyanın öznenin bir tasavvuru olduğu düşüncesi tek taraflı bir düşüncedir. Bunun nedeni yalnızca dünyanın aynı zamanda isteme olması değildir. Buna ek olarak filozof, öznenin nesneyi belirlediği gibi, nesnenin de özneyi belirlediğine dikkat çeker. Nesnesiz bir bilincin var olmasının mümkün olmaması öznenin de var olmak için nesneye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.¹⁴⁰ Bu bağlamda Schopenhauer, tasavvur olarak dünyayı özne ve nesne olarak ikiye ayırır. O, tasavvur olarak dünyanın yaratıcısı olan özneyi öncelese bile, nesnenin rolünü değersiz görmez. Çünkü özne ve nesne ancak karşılıklı ilişkileriyle ortaya çıkarlar. Dolayısıyla bunlardan birinin var olmadığı bir durumda diğersinin var olması imkansızdır. Onlar birbirlerini yarattıkları bu ilişkiyle tasavvur olarak dünyayı var ederler.¹⁴¹ Peki tasavvur olarak dünya nasıl ortaya çıkmıştır?

1.2.2. Tasavvur Olarak Dünyanın Ortaya Çıkışı

Schopenhauer zihin ve madde arasındaki kopmaz bağı dikkat çeker ve bu bağlamda onlardan yalnızca birini merkeze alan felsefi sistemleri eleştirir. Zihin ve madde asıl varlığın kendisi değil tezahürdürler ve ancak bir arada var olabilirler.¹⁴² Filozof bir yandan materyalizmle, diğersından da idealizmle belli noktalarda örtüşen düşünceler ortaya koymaktadır. Maddenin nesneyi bilen ilk öznenin önce de var olduğuna dair düşüncesi materyalizmle uyuşmaktadır. Ancak diğers taraftan, nesnenin ancak öznenin bir tasavvuru olarak var olabileceği idealist düşüncesiyle materyalizmi reddetmektedir.¹⁴³ Zira onun açısından, madde ve organizmanın ortaya konabilmesi için şart olan özne ve idrak kalıpları materyalizm tarafından dikkate alınmamaktadır: “Öznesiz nesne olmaz”

¹⁴⁰ A. Schopenhauer, 2018b, s. 119-120.

¹⁴¹ A. Schopenhauer, 2020d, s. 72.

¹⁴² A. Schopenhauer, 2018b, s. 121.

¹⁴³ T. Whittaker, 2021, s. 28-29.

önermesi, bütün materyalizmi sonsuza dek imkansız kılmaktadır. Yıldızlar ve gezegenler, kendilerini görececek bir göz olmadan, idrak edecek bir anlama olmadan belki sözcüklerle söylenebilir ama sözcükler, tasavvur için tamamen olanaksızlıktır.” Bu bağlamda Schopenhauer, tasavvur olarak dünyanın varlığının, evrim sürecinde göze sahip olan ilk canlı ile başladığını belirtir; zira özne, göz aracılığıyla dünyayı bilmektedir, idrak için göze ihtiyaç vardır. Anlaşılacağı üzere, varlığı algısından ibaret olan madde, onu ilk algılayanla birlikte var olmuştur. Schopenhauer cansız varlıklardan idrak eden ilk canlıya giden evrim sürecinde “kaynak kütle”nin defalarca değişip dönüştüğünü tıpkı bir materyalist gibi kabul eder. Ancak ona göre, bu canlıya kadar maddenin dönüşüm geçirdiği zaman ancak bir bilinç ile düşünülebilir ve bilincin olmadığı bir durumda zaman anlamsızdır, çünkü zaman kalıbı öznenin dışında değil öznededir. Burada filozofun açıklamaları çelişkili görünmektedir. Zira o, bir yandan dünyanın varlığının onu tasarımlayan canlıya bağlı olduğunu iddia ederken, diğer yandan bu canlı daha ortaya çıkmadan önce de var olan bir kaynak kütle ya da madde varsaymaktadır. Esasında buradaki problemin kendisi de farkındadır ve bunu “idrak yetisinin antinomisi” olarak açıklar:

“...bir tarafta dünyanın bütün varlığının -istediği kadar ilkel olsun- ilk idrak eden canlıya zorunlu bağlılığını, diğer tarafta yine aynı zorunlulukla bu ilk idrak eden hayvanın da kendinden önce var olmuş uzun bir sebep sonuç zincirine (ki kendisi de bu zincirde ufak bir bağıdır sadece) tamamen bağlı oluşunu görüyoruz. Bu iki yöne aynı zorunlulukla çekilmemizden, fakat her bir yönün de birbirinin tamamen karşısında olmasından dolayı, buna idrak yetimizin bir antinomisi de diyebiliriz”¹⁴⁴

¹⁴⁴ A. Schopenhauer, 2020d, s. 106-107.

Kant, zamanın öznenin deneyim kalıplarından biri olduğunu göstermiş ve böylece Schopenhauer'un ifade ettiği gibi, önceden zamanın içinde olan insan, Kant'la birlikte zamanı içine almıştır. Bu nedenle Schopenhauer, doğumumuz öncesi ve ölümümüz sonrası bizden bağımsız ilerleyen bir zaman düşüncesini yanılısama olarak görür.¹⁴⁵ Filozof, öznenin, bireyliğinden kurtulması halinde “ebedi şimdi”ye ulaşacağını ve yalnızca istemenin nesneleşme basamakları olan ideaları idrak edeceğini açıklar.¹⁴⁶ Ancak, tek tek şeylerin ortaya çıkışı konusunda öncelik ve sonralığın birey tarafından kurulduğunu kabul etsek bile, istemenin idealara önceliği problem yaratmaktadır. Schopenhauer burada zamansal değil, mantıksal bir öncelik sonralık olduğunu da iddia edemez. Aksi takdirde yalnızca yargılar için söz konusu olan tanıma temelini isteme ve idealar için kullanarak hataya düşer. Filozof bu zorluk nedeniyle “idrak yetisinin antinomisi” ifadesini kullanarak mevzunun bizim idrakimizi aştığını açıklamak zorunda kalır.

Türkyılmaz'ın belirttiği gibi, Kant, bilme yetilerini görü/duyusallık (Sinnlichkeit), anlama yetisi (Verstand) ve akıl (Vernunft) şeklinde üçe ayırır. Anlama yetisi, formları uzam ve zaman olan duyusallıktan gelen verileri, kavramlar aracılığıyla birlik haline getirir. Schopenhauer ise görü (Anschauung) ve akıl (Vernunft) ayrımı yapar ve Kant'tan farklı olarak görüleme yetisi ile anlama yetisini birleştirir. Türkyılmaz, bu birleştirmenin temelinde nedenselliğin bilgisinin bulunduğunu açıklar. Schopenhauer özü nedensellikte bulunan maddenin nedensellikte hem belirlenmesi hem de bilinmesi nedeniyle, nedensellikte uzam ve zamanın bir araya geldiğini düşünür.¹⁴⁷ Schopenhauer açısından, maddenin tasavvur olabilmesi için öznedeki zaman ve mekan kalıplarına ihtiyacı vardır.

¹⁴⁵ A. Schopenhauer, 2019b, s. 148-149.

¹⁴⁶ A. Schopenhauer, 2020d, s. 289.

¹⁴⁷ Ç. Türkyılmaz, “Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı**, Sayı 2, 2003, s. 83-85.

Mekanın sağladığı kalıcılık ve zamanın sağladığı dönüşüm maddenin varlığı için şarttır. Sadece mekanın veya zamanın olduğu bir durumda, tezahürler arası ilişkiselliğin olmaması nedeniyle nedensellik olamaz ve dolayısıyla da madde ortaya çıkamaz. Madde, esasında nedensellikten ibarettir. Her daim etkide bulunan madde, kendisi de bir madde olan dolaysız nesneye, yani bedene de etki eder ve bu şekilde algıyı sağlayarak meydana gelir.¹⁴⁸ İnsandaki anlama yetisi duyulardan gelen verileri, kendinde bir anlam barındırmayan hissiyatları algıya çevirir. Bu süreçte anlama yetisi etki üzerinden sebebe ulaşır ve madde ortaya konur, dolayısıyla da tasavvur olarak dünya bu şekilde ortaya çıkar. Algı her ne kadar zihinsel olsa da beden de bu süreçte önemli bir yere sahiptir: “...bedenler öznenin dolaysız nesnelere, bunlar vasıtasıyla diğer bütün nesnelere algılanır. Her hayvan bedeni, deneyimlediği değişimi derhal idrak eder, yani hisseder ve bu etki, anında kendisini oluşturan sebebe bağlanır ve buradan da nesne olarak sebebin algısı oluşur.”¹⁴⁹

Schopenhauer’a göre, bir nesne olarak bedenin varlığı için, onun kendisinde, içinde bulunduğu tasavvur olarak dünyanın varlığı gerekir. Ancak aynı zamanda, tasavvur olarak dünya da var olmak için bedene ihtiyaç duyar. Zira, bedenin bir parçası olan beynin işlevi tarafından yaratılmaktadır.¹⁵⁰ Saunders, tasavvur olarak dünyanın varlığının bu şekilde beyne dayandırılmasının Schopenhauer’un sistemindeki temel çelişkilerden biri olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Çünkü kendisi de bir tasavvur olan beyin, akıl işlevi vasıtasıyla, kendisiyle birlikte bütün tasavvurlara kaynaklık etmektedir. Oysa bir şeyin, diğer şeylerle birlikte kendisinin de yaratıcısı konumunda bulunması kabul edilemez bir iddiadır. Saunders aklın, “maddenin bir kısmının işlevi” şeklinde kabul edilmesini Schopenhauer’un idealizmiyle tutarsız bulur. Zaman ve mekan akıldadır,

¹⁴⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 76-79.

¹⁴⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 80-82.

¹⁵⁰ A. Schopenhauer, 2017a, s. 124-125.

beyne bağılı olduğu için akıl da zaman ve mekandır. Böylece bir kısır döngü ortaya çıkmaktadır.¹⁵¹ Young, filozofun beyne ve duyu organlarına zihinden bağımsız farklı bir varoluş atfettiğini ve bu nedenle onun radikal değil kısmi idealist olduğunu düşünür. Ona göre, bu durum bizi zihnin, tasavvurları ham maddeden yarattığı veya inşa ettiği düşüncesine götürür.¹⁵² Yani tasavvur olarak dünyanın yaratıcısı olması, öznenin onu hiçlikten varlığa getirdiği anlamına gelmemektedir. Whittaker da burada söz konusu olanın “bir fenomen olarak beyin” yerine “beynin varlığı” olduğunu belirtmektedir. Schopenhauer’un, dünyanın onu ilk algılayan varlıktan önce de var olduğu varsayımını dikkate aldığımızda insandan bağımsız, onun hayal bile edemeyeceği bir tezahürün olduğunu düşünebiliriz.¹⁵³ Schopenhauer bunu “kendi başına asla algılanmayan fakat her zaman sürekli ve daimi olduğu var sayılan tecrübe dünyasının bu temeli” olarak açıklar ve buna “safı biçimsiz madde” der.¹⁵⁴ Anlaşılacağı üzere, beynin ve duyu organlarının, algımızın ötesinde olan maddede belli karşılıkları olduğunu söyleyebiliriz. Elbette bunlara biçim vererek beyin ve duyu organları diyemeyiz; zira, filozof için “kendinde nesne” diye bir şey olamaz.¹⁵⁵ Peki insan tasavvurların ötesine geçerek kendinde şeyin ne olduğunu nasıl bilebilir?

1.2.3. Tasavvur ve İsteme Arasında Köprü Olarak Beden

Schopenhauer, insanı tasavvurların bilgisiyle sınırlı bir varlık olarak görmesi nedeniyle Kant’ı eleştirir. Onun açısından insan, yalnızca bilen değil, aynı zamanda isteyen de bir varlıktır. Bütün tasavvurlar idrak kalıplarının dolayımından geçtikleri için bunların gerisinde yatan varlığı bilemeyiz. Bu nedenle asıl varlık ancak bu kalıplardan

¹⁵¹ T. Saunders, 2006, s. 64-65.

¹⁵² J. Young, 2005, s. 28-29.

¹⁵³ T. Whittaker, 2021, s. 29-30.

¹⁵⁴ A. Schopenhauer, 2019f, s. 65-66.

¹⁵⁵ A. Schopenhauer, 2020d, s. 71.

ayrı bir şekilde farkında olabileceğimiz bir şey olmalıdır. Bu da, herhangi bir dolayımından geçmeden öz bilincimizde doğrudan farkında olduğumuz yegane şey olan isteme olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁶ Zira isteme, insan bilincinde özne-nesne ayırımına tabi olmadan açık ve net bir şekilde bulunur.¹⁵⁷ Filozof açısından, tasavvur olarak dünyanın yaratıcısı olan özne, kendisine dönerek asıl varlıkla ilgili cevabı kendisinde aramalıdır. Zira aksi taktirde, tasavvurların özüne onların kendileri üzerinden ulaşması mümkün olmadığı için tasavvurların bilgisiyle sınırlı kalacaktır. Burada, Schopenhauer felsefesinde öznenin dolaysız nesnesi olan bedenin, yalnızca algı sürecinde değil, asıl varlık olarak istemenin keşfedilmesinde de kilit bir rol oynadığı gerçeğiyle karşılaşırız. Felsefe tarihinde pek çok filozof zihni önceleyip bedeni ikincil planda görürken, Schopenhauer ruhsal, metafiziksel bir varlık olarak kabul etmediği zihni, beynin bir işlevi olarak görür. Bu bağlamda zihne de kaynaklık eden beden, filozofun sisteminde çok önemli bir yere konumlanır. Ona göre, dünyanın algılanması bedenin etkilenmesiyle başlamaktadır; bilen özne dünyayı beden sayesinde anlamaktadır. Ancak beden, yalnızca fenomenlerin bilinmesinde değil, içimizdeki istemenin farkına varılmasında da aracılık yapmaktadır. İnsanın diğer tasavvurlarla dolaylı bir ilişkisi varken yalnızca bedeniyle olan ilişkisi doğrudandır. Sıradan bir nesne olmayan beden, bir yandan tasavvur iken, diğer yandan isteme olan iki yönlü bir yapı olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁸ Filozof açısından, bedenimiz zaman, mekan ve nedenselliğe tabidir ve ona ilişkin bilgimiz diğer fenomenlerde olduğu gibi dolaylıdır. Ancak insan, bir yandan bedenini yalnızca mekanda yer kaplayan ve hareket eden bir fenomen olarak dolaylı şekilde “dışarıdan” bilirken; diğer yandan istemeye bağlı şeyler olan kas hareketleri, acı ve haz aracılığıyla doğrudan “içeriden” de onun farkındalığına sahiptir.¹⁵⁹ White’ın belirttiği gibi, kendimizi dışarıdan beden, içeriden isteme olarak

¹⁵⁶ A. Schopenhauer, 2019b, s. 143-145.

¹⁵⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 210-211.

¹⁵⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 197-198.

¹⁵⁹ A. Schopenhauer, 2019a, s. 90-91.

bilmemize rağmen bunlar esasında birdir; burada ontolojik değil, epistemolojik bir ayrım vardır.¹⁶⁰ Schopenhauer, bedene dair bu ikili farkındalık sayesinde, her şeyin özünün, esasında isteme olduğunun anlaşılabilceğini düşünür. Bizi asıl varlık olan istemeye götürecektir bedeni, tasarım olarak dünya ile isteme olarak dünya arasında bağlantı sağlayan bir Einstein-Rosen köprüsüne (solucan deliği) benzetebiliriz. Çünkü beden, bize hem dolaylı hem de doğrudan verili olan tek şey olarak diğer varlıkların özünün keşfedilmesinin yegane yoludur. Fenomenlerin dönüşümlerinin nedenlerini bilsek de, bunların iç özünü bilemeyiz. Bu nedenle Schopenhauer açısından yapılması gereken, insanın, dış koşulların kendisini etkilemesine bakarak, dönüşüme tabi olan diğer tasavvurlarla kendisini karşılaştırmasıdır. İnsandaki güdü-davranış ile doğadaki sebep-sonuç arasında yapacağımız bir kıyaslamayla, cansız varlıklardaki kuvvetlerin, istemeye özdeş olduğunun analoji yoluyla farkına varabiliriz. Güdülerin sonucu olan bedenin istenç edimleri ile nedenlerin yönlendirdiği cansız bir cismin hareketleri özünde aynıdır. Burada Schopenhauer, Spinoza'nın, 'havaya atılmış bir taşın, bilince sahip olması durumunda, kendi isteği ile uçtuğunu düşüneceği' görüşüne atıf yapar ve böyle bir durumda taşın haklı olacağını söyler. Schopenhauer'a göre, taş için geçerli olan kohezyon, yerçekimi, direnç gibi şeyler ile bizdeki isteme özünde aynıdır. İnsandaki güdü ile taştaki itki de aynıdır. İnsanın karakteri ise taştaki niteliğe karşılık gelir. Taş, insan gibi özünde istemedir, ancak isteme insanda çok daha fazla nesneleşmiştir. Schopenhauer, Aziz Augustinus'un da diğer varlıklardaki çabanın insandaki istemeye özdeş olduğunu fark ettiğini düşünür ve ondan alıntılar:

“Bizler eğer hayvan olsaydık, tensel hayattan ve bunun anlamına denk düşünlerden zevk alırdık; bu bizi iyilik olarak tatmin ederdi ve bizler de, eğer her şey yolunda ise daha ötesini talep etmezdik. Aynı şekilde bizler eğer ağaç

¹⁶⁰ F. C. White, “The Fourfold Root”, **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, Ed. Christopher Janaway, Cambridge University Press, 2006, s. 82.

olsaydık, tabii ki algılamaz ve herhangi bir şeye doğru hareket etmezdik, fakat yine de kendisi için çabaladığımız bir hissiyat olurdu ki bu da bizi daha meyveli ve daha bereketli kılardı. Bizler eğer taş veya dalga veya rüzgar veya ateş veya bunlara benzer bilinçsiz veya cansız herhangi bir şey olsaydık, bizlerde hala konumumuz veya düzenimiz için bir çaba olurdu. Zira aşk -ister ağırlıklarıyla aşağıya doğru ister hafiflikleriyle yukarıya doğru çabalasınlar- adeta cansız cisimlerin ağırlığında ifadesini bulur; çünkü cisimler gidecekleri yöne doğru -tıpkı ruhun aşk vasıtasıyla cezbedilmesi gibi- ağırlıkları vasıtasıyla cezbedilirler.”¹⁶¹

Peki Schopenhauer‘da istemenin dolaylı nesneleşmesi olan tasavvurlar koşullardan bağımsız, özgür bir şekilde mi ortaya çıkarlar ya da hareket ederler? İnsanın iradi hareketlerinin taşın hareketlerinden hiçbir farkı yok mudur? Bir tasavvur olan aşkın özgür olması mümkün müdür? Bu sorular, ancak özgürlük, zorunluluk gibi kavramların tartışılmasıyla ve filozofun sistemindeki nedensellik yasasının ortaya koyulmasıyla cevaplanabilecektir.

¹⁶¹ A. Schopenhauer, 2020d, s. 230-232.

İKİNCİ BÖLÜM: ÖZGÜRLÜK VE AŞK

Özgürlük ve zorunluluk kavramlarını sorgulayan Schopenhauer, bu kavramların yanlış olarak gördüğü yaygın kullanımlarını açıkladıktan sonra özgürlüğe ilişkin kendi görüşlerini ortaya koyar. Ona göre özgürlük, engel ve baskıların yokluğu olarak kabul edilmektedir. Filozof özgürlüğün üç farklı biçimde karşımıza çıktığını düşünür: Fiziksel, entelektüel ve ahlaki özgürlük. Schopenhauer açısından entelektüel özgürlük, güdülerin anlamlılık (bilme yetisi) aracılığıyla istencimizi normal bir şekilde etkileyebilmesiyle sağlanır. İstencin, özüne uygun bir şekilde kendini ortaya koyabilmesi, yönelebilmesi için bilgi yetisinin sorunsuz bir şekilde çalışması gerekir. Delilik, hastalık, nöbet geçirme, sarhoşluk gibi durumların olmaması halinde entelektüel özgürlükten bahsedilebilir.¹⁶² Fiziksel özgürlük ise filozof tarafından, “her türlü maddi engelin yokluğu” olarak tanımlanır. Bu konuda verdiği örnekler; “açık gökyüzü, serbest görüş sahası, temiz hava, açık alan, boş meydan, serbest ısı (kimyasal bağı olmayan), serbest elektrik yükü, dağlar veya su bentleriyle engellenmeyen suyun serbest akışı” gibi şeylerdir. Ayrıca, bir halkın özgür olması, o halkı yöneten yasaların, o halkın özgür istenci tarafından yaratıldığı anlamına gelmesi nedeniyle filozof politik özgürlüğü de fiziksel özgürlüğe dahil eder. Bununla birlikte, ona göre, bizim özgürlük kavramından anladığımız şey, esasında isteme kaynaklı eylemlerimizin hiçbir koşul tarafından engellenmemesidir: “...hayvanlar ve insanlar, eylemlerinin hiçbir fiziki ya da maddi engelle karşılaşmaması, tam tersine koşulların istençlerine göre işlemesi halinde özgür diye tanımlanabilirler.” Schopenhauer, bu fiziksel anlamda özgürlüğün, özgürlük kavramının temel ve yaygın özgürlük biçimi olduğunu belirtir.¹⁶³

¹⁶² A. Schopenhauer, **İstencin Özgürlüğü Üzerine**, Çev. Mehtap Söyler, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s. 116-119.

¹⁶³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 12-13.

Ahlaki özgürlük, insanın farklı seçeneklerden istediğini seçebilme serbestisi olarak görünür. Schopenhauer, ahlaki özgürlükle ilişkili olan güduları (tehdit, vaat, tehlikeler vb.) insan eylemlerinin arkasındaki yönlendiriciler olarak görür. Ona göre, ahlaki özgürlükle ilgili soru, güdülerin söz konusu olduğu bir durumda insanın özgür bir eyleminden bahsedilip bahsedilemeyeceği, güçlü bir güdünün, fiziksel engel gibi insan eylemlerini belirleyip belirlemeyeceğidir. Schopenhauer açısından güdüler, fiziksel engeller kadar güçlü belirleyiciler değildir. Belli fiziksel engeller insanın bedensel gücünü aşabilirken, hiçbir güdü insana mutlak bir şekilde hakim olamaz. Zira yaşamı koruma güdüsü en güçlü güdü olmasına rağmen, intiharlar veya yüce bir amaç uğruna kendini feda edenler bu güdünün de mağlup edilebildiğinin göstergesidir. Elbette bu durum güdülerin belirleyici oldukları gerçeğini değiştirmez. Schopenhauer için güdüler nesnel ve mutlak değil, öznel ve görelî bir zorunluluk getirirler. Güdülerin isteme üzerindeki bu belirleyiciliği, istemenin özgür olup olmadığı sorusunun tartışılmasını gerektirmektedir. Schopenhauer yaygın olan özgürlük kavramının istemeye doğru bir ilişkiye sahip olmadığını düşünür. “Özgür”, “kendi istencine uygun” anlamına gelir, istediğini yapabilmek özgürlük olarak kabul edilir. Özgürlüğün bu şekilde, istemenin kendisine olan uygunluğu olarak görülmesi Schopenhauer için hiçbir anlam ifade etmemektedir. İnsan istediği şeyi yapabilir ancak onu neden istemektedir? Onun açısından özgürlükle ilgili sorgulanması gereken istemenin kendinde özgürlüğüdür, yani sorulacak asıl soru “istediğini yapabilir misin?” değil, “istediğini isteyebilir misin?” sorusudur.¹⁶⁴ Bu bağlamda Schopenhauer yerleşik özgürlük anlayışına karşı çıkar ve özgürlüğü yönelimin yani davranış ya da hareketin engellenmeden gerçekleşmesi olarak kabul eden düşünceyi reddeder. Filozof, özgürlüğü, zorunluluğa tabi olmama olarak ele alır ve zorunluluk kavramını irdeler. Zorunluluğun genelde “karşıtı imkansız olan, başka türlü olamayan” olarak tanımlandığını belirtir. Ancak ona göre olması gereken tanım

¹⁶⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 14-15.

şudur: “Zorunlu olan kökü her doğru tanımlama gibi ters çevrilmeye izin verebilecek yeter sebep önermesinden çıkandır.” Zorunluluk, esasında, belli yeterli sebeplerin var olduğu bir durumda sonucun kaçınılmazlığına karşılık gelmektedir. Yani yeterli neden yoksa zorunluluk da yoktur. O halde, bir şeyin özgürce var olabilmesi ve hareket edebilmesi, o şeyin yeterli bir temelden bağımsız olabilmesine bağlıdır. Ancak bir şeyin o şey olabilmesi, yani tasavvurlar alanında meydana gelmesi bile yeterli bir temele ihtiyaç duyar. Bu nedenle tasavvurlar alanında var olan bir şeyin özgür olması mümkün değildir. Bütün varlıklar belli zorunluluk tarzlarınca belirlenirler. Schopenhauer zorunluluk kavramının karşısına özgürlük kavramını koyar. Özgürlük, nedensellik zincirinden bağımsız olma anlamına gelir. Ona göre, insanın istemesinin özgürlüğü de, isteme edimleri olan insan eylemlerinin yeterli temelden, yani nedenlerin belirleniminden bağımsız olmasıdır. Ancak hiçbir koşulun ya da nedenin etkisi altında olmayan, bağımsız bir isteme kaynaklı eylem, “özgür eylem” olarak kabul edilebilir.¹⁶⁵ Elbette Schopenhauer’un deterministik sisteminde böyle bir eylem mümkün değildir. Aşk da dahil olmak üzere, bütün tasavvurlar yeterli temel ilkesi olarak bilinen ilkeye bağlı olarak zorunlulukla ortaya çıkmakta ve hareket etmektedirler.

2.1. Tasavvurların Zorunlu Belirlenim Yasası Olan Yeterli Temel İlkesi

Schopenhauer istemenin dolaylı nesneleşmesi olan bütün tasavvurların, “nedensellik yasası” olarak adlandırdığı yeterli temel ilkesi kapsamında zorunlu bir belirlenime tabi olduğunu düşünür. Farklı tasavvur türlerinin farklı yasalarca belirlendiği tasavvurlar alanında hiçbir nesne, düşünce, değişim, dönüşüm, hareket, eylem özgür olamaz. Olan her şey, belli nedenlerin sonucu olarak zorunlulukla meydana gelmektedir. Schopenhauer’a göre bütün tasavvurlarımız arasında kurallı ve a priori bağlar vardır.

¹⁶⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 16-17.

Hiçbir şeyi kendisinden ayrı olarak düşünemeyeceğimiz ve öznenin nesnesi olarak ortaya koyamayacağımız bu bağlantının yeterli temel ilkesine karşılık geldiğini açıklar.¹⁶⁶ Bu ilkenin, “her şeyin, her zaman ve her yerde bir diğeri vesilesi ile olması” şeklinde özetlenebileceğini belirtir.¹⁶⁷ “Bütün tasavvurların ortak kalıbı” olan bu ilke, belli temellerin belli sonuçları yaratması şeklinde karşımıza çıkan zorunluluğun da kaynağıdır.¹⁶⁸ Schopenhauer yeterli bir temel ya da nedenle koşullu olma anlamında dört farklı tasavvur için dört farklı zorunluluk türü ortaya koyar. Ahlaki zorunluluk, güdü ve karakterin davranışları belirlemesidir. Mantıksal zorunluluk, geçerli öncüllerin belli bir sonucu ortaya çıkartmasıdır. Fiziksel zorunluluk, belli nedenlerin belli bir etkiyi yaratmasıdır. Matematiksel zorunluluk da, açıların eşit olduğu durumda üçgen kenarlarının da eşit olması örneğinde olduğu şekilde karşımıza çıkar. Schopenhauer için söz konusu zorunluluk koşulsuz, mutlak bir zorunluluk değildir; yalnızca sonuçların temelleri takip etme mecburiyetine denk düşmektedir.¹⁶⁹

Schopenhauer’a göre, cisimler nedensellik kanununa bağlı olarak hareket ederler, değişip dönüşürler. Algısal tasavvurlar ve fikirler de benzer şekilde zihnimizde bir belirlenimle ortaya çıkarlar. Bunların meydana gelmesi ancak başka bir fikir ya da duylara dışarıdan gelen bir etkilenme aracılığıyla olmaktadır.¹⁷⁰ Cisimler için dönüşüm ilkesi geçerliiyken, düşünceler için tanıma ilkesi söz konusudur. Schopenhauer bu iki ilkeyi, yeterli temel ilkesinin iki esas anlamı olarak görür. Ona göre, bunlara ilişkin ayırım daha önce yapılmıştır, ancak net olunmaması nedeniyle bunlar sürekli birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca o, yalnızca bu ikili ayırımın yapılmasını yeterli bulmaz. Bunların “neden?” sorusuna her zaman cevap veremediğini ve her şeye açıklama getiremediğini

¹⁶⁶ A. Schopenhauer, **Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine**, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2020f, s. 69.

¹⁶⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 229.

¹⁶⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 147.

¹⁶⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 223-225.

¹⁷⁰ A. Schopenhauer, 2019a, s. 77.

düşünür.¹⁷¹ Schopenhauer, yeter sebep ilkesini ortaya koyan ilk filozofun Leibniz olduğunu kabul eder. Ancak ona göre, Leibniz'in bu ilkedeki tek anladığı, her şeyin, olduğu haliyle olmasının yeterli bir sebebi bulunduğudür ki, bu, felsefe tarihinde yeni bir düşünce değildir. Leibniz her ne kadar dönüşüm ilkesi ve tanıma ilkesini ayırsa da bu ayırım üzerine gitmemiş ve ayırımı derinlemesine incelememiştir. Schopenhauer Wolff'un bunları net bir şekilde ayıran ve inceleyen ilk kişi olduğunu söyler.¹⁷² Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Schopenhauer mantıksal doğruluk ve matematiksel doğruluk ayırımını Kant'tan almıştır. Anlaşılacağı üzere, ortaya koyduğu yeterli temel ilkesinin dört kökünden üçü ondan önce de vardır. Onun katkısı ise güdü yasasını ortaya koymasıdır.¹⁷³

Schopenhauer zihnin yetilerine ilişkin pek çok yanlış düşünce yaratan karışıklıkların önüne ancak yeterli temel ilkesinin değişik tipleri arasında yapılacak doğru bir ayırım ile geçilebileceğini düşünür. Ona göre, bu ilkenin farklı biçimlerinin zihnin farklı idrak yetilerinden kaynaklandığının anlaşılmasıyla zorunluluğun da tek tip olmadığı görülecektir.¹⁷⁴ Schopenhauer, dört çeşit tasavvura ilişkin dört farklı temel ve yeti ortaya koyar. Anlama yetisi aracılığıyla ortaya çıkan empirik nesnelere için dönüşüm temeli, akıl tarafından üretilen kavramlar için tanıma temeli, saf algının nesnelere olan zaman ve mekan kalıpları için varlık temeli, iç duyunun yani özbilincin dolaysız nesnesi olan isteme için davranış temeli söz konusudur. Schopenhauer'un bu şekilde "öznesiz nesne olmaz" düşüncesini temellendirdiğini açıklayan Koç'a göre filozof "...dünyadaki tüm nesnelere formlarının, öznedeki a priori olarak bulunan formlarla açıklanabileceğini savunmuş, bu formları her durumda "Yeter Neden İlkesi" ile temellendirme yoluna gitmiştir."¹⁷⁵ Filozofun sisteminde tasavvurlar alanında özgürlüğün neden imkansız

¹⁷¹ A. Schopenhauer, 2020f, s. 67-68.

¹⁷² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 58-59.

¹⁷³ T. Whittaker, 2021, s. 27.

¹⁷⁴ A. Schopenhauer, 2020f, s. 38-39.

¹⁷⁵ E. Koç, "Schopenhauer Felsefesinde Dünyanın Acıları Üzerine", **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 21, 2018a, s. 17-18.

olduğunun anlaşılabilmesi için dört farklı tasavvur için geçerli olan zorunluluk biçimlerinin irdelenmesi gerekmektedir.

Yeterli temel ilkesinin köklerinden biri tanıma temelidir. Schopenhauer'a göre bu ilke bir bilgi, bir idrak ortaya koyan yargıların doğru olabilmeleri için ihtiyaç duydukları yeterli temele karşılık gelir. Geçerli öncüllerin olduğu bir durumda sonuç zorunlu olarak ortaya çıkar. Yargılar da mantık kuralları çerçevesinde kavramların birbirleri ile girdikleri ilişkiye tekabül eder.¹⁷⁶ Dolayısıyla tanıma temeli için söz konusu olan nesnel kavramlardır. Schopenhauer açısından insanı hayvandan ayıran şey, hayvanların yalnızca algısal tasavvurlara sahip olduğu yerde, insanların bunun yanında soyut tasavvurlara, yani kavramlara da sahip olmalarıdır. Filozof, kavramların esasında algısal tasavvurlara dayandığını söyler ve onları "tasavvurların tasavvurları" olarak tanımlar. Algı, kavram ve dil konusunda Locke'a benzer bir açıklama sunan Schopenhauer'a göre insan soyutlama yetisi ile algısal tasavvurların belli öğelerini ayırıştırarak eler ve kavramları elde eder. Algısalıktan arınmış bu kavramların kalıcı olmaları için belli kelimelerle temsil edilmeleri gerekir ve dil de bu şekilde ortaya çıkar. Dilin devreye girmesiyle birlikte mantık kuralları dahilinde düşünebilme sağlanır.¹⁷⁷ Kavramların buradaki asıl önemi, eylemlerimizi belirleyen güdülerimizi oluşturmalarıdır. Güdü yasasından bahsetmeden önce, varlık temelini açıklayarak tasavvurlar alanını var eden zaman ve mekanın bile tam bir zorunlu belirlenime tabi olduğunu ortaya koymak yerinde olacaktır.

Yeterli temel ilkesinin köklerinden biri de tasavvur olarak dünyanın ortaya çıkabilmesini sağlayan zaman ve mekan için söz konusu olan varlığın yeterli temel ilkesidir. Varlık temeli Schopenhauer tarafından her biri diğerleriyle ilişkide olan zaman ve mekan parçalarının birbirlerini belirlediği yasa olarak açıklanır. Ona göre, bu ilişki mekan için konuma, zaman için takip edişe karşılık gelir. Mekandaki her bir konum diğer

¹⁷⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 165.

¹⁷⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 155-160.

konumları, zamansal takip edişteki her an kendisinden sonraki anı belirleyerek varlık temeli olur. Varlık temeli ilkesinin hakim olduğu saf algılanan nesnelere olan zaman ve mekan empirik nesnelere farklıdır.¹⁷⁸ Empirik nesnelere, ancak anlama yetisinin (Verstand) zaman ve mekan kalıplarını bir araya getirmesiyle ortaya çıkabilmektedir. Zaman art ardalığı sağlayarak nesnelere dönüşümünü, mekan yan yanallığı yani aynı andalığı sağlayarak nesnelere sürekliliğini, kalıcılığını mümkün kılar.¹⁷⁹ Bu nesnelere için deneysel bilgi geçerliyse, aritmetik zamansal art ardalıkla, geometri de mekansal konumla ilgili bilgi gövdesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bir üçgenin üç kenarının eşitliğinin üç açının eşitliğine dayanması varlık temelidir. Buradaki ilişki empirik nesnelere için geçerli olan ve dönüşüm ilkesine denk gelen neden-sonuç ilişkisinden farklıdır.¹⁸⁰ White'ın belirttiği gibi, buradaki yeter sebep nedensel ya da kavramsal değil ontolojiktir. Uzayın bir parçasının böyle olmasının nedeni, öteki parçaların öyle olmasıdır. Bu nedenle, bir üçgenin açılarının böyle olma nedeni, kenarlarının olduğu gibi olmasıdır.¹⁸¹

Yeterli temel ilkesinin köklerinden bir diğeri ise tasavvurlar alanındaki bütün cisimlerin zorunlu belirlenim yasası olan dönüşüm temelidir. Schopenhauer'a göre dönüşümün yeterli temel ilkesi kendisini nedensellik yasası şeklinde gösterir. Bu yasaya bağlı olan empirik nesnelere arasında bağlantılar vardır. Nesneleredeki durumun farklılaşmasına değişim (Veränderung), nesnenin önceki durumuna neden (Ursache), sonraki durumuna ise etki (Wirkung) adını veren Schopenhauer her etkinin bir değişim olduğunu açıklar. Burada etki, sonuç anlamına da gelmektedir. Her etki kendisinden önceki durumun sonucu ve kendisinden sonraki durumun nedenidir. Schopenhauer neden-etki/sonuç konusunda yanan bir cisim örneği verir. Buna göre bir cismin yanma

¹⁷⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 196-199.

¹⁷⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 70-72.

¹⁸⁰ C. Janaway, 2021, s. 29-30.

¹⁸¹ F. C. White, 2006, s. 80-81.

durumunun gerisine baktığımız zaman oksijenle girilen ilişki, belli bir sıcaklık durumu gibi faktörlerle karşılaşırız. Bu sıcaklık durumu da güneş ışınlarının bir merceğe yansımaya, bu da bulutun güneşin önünü açmasına, bu da rüzgarın durumuna bağlı olabilir. Bunun bu şekilde sonsuza kadar gideceğini düşünen Schopenhauer açısından yalnızca etkiyi ortaya çıkaran son durum değil, bu süreçte etkinin ortaya çıkmasını sağlayan bütün durumlar silsilesi neden olarak kabul edilir. Bu, tıpkı bir domino taşının devrilme nedeninin yalnızca ondan bir önceki taş değil, gerisindeki bütün taşlar olması gibidir. Ancak filozofun nesnelere değil, yalnızca durumları neden olarak kabul ettiğine dikkat edilmelidir. Zira Schopenhauer, nesnenin biçim ve niteliğin yanısıra maddeden de oluştuğunu ve nedenselliğin maddenin kendisiyle değil, onun biçimlerindeki değişimlerle ilgili olduğunu belirtir. Durum böyleyken felsefe tarihinde nedensellik yasasının bir şeylerin yaratılması, yoktan var edilmesi konusunda kullanılmasını hata olarak gören Schopenhauer bu çabaların ardında teolojik sebeplerin yattığını düşünür. Ona göre maddenin yaratılması ya da yok edilmesi mümkün değildir. Nedenselliği sınır tanımayan bir şekilde kullananların Tanrı'yı ilk neden yapan kozmolojik kanıtta zemin hazırladıklarını savunan Schopenhauer ilk nedenin (*causa prima*) terimler arası bir çelişki (*contradictio in adjecto*) olduğunu söyler. Onun açısından başı ve sonu olmayan bir nedensellik zinciri içerisinde nesnelere durumları sürekli değişir ve nedensellikten anlamamız gereken de kurallı bir şekilde art arda gelen bu değişimlerin zorunluluğudur.¹⁸²

Schopenhauer nedensellik yasasının sonuçlarından birinin tözün devamlılığı olduğunu açıklar. Buna göre, onun madde olarak kabul ettiği tözün durumları değişebilir ancak tözün kendisi yok edilemezdir. Nedensellik yasası töz için değil, yalnızca cismin durumlarındaki (durağanlık, hareket, biçim ve nitelik) değişiklikler için söz konusudur.

¹⁸² A. Schopenhauer, 2020f, s. 77-81.

Cisimlerin biçimleri değişir ancak durumların taşıyıcıları olan maddeleri var olmaya devam eder. Töz ebedi varlık olduğu için var olan töz miktarında bir değişim olmaz. Schopenhauer nedensellik yasasının diğer bir sonucunun da eylemsizlik yasası olduğunu açıklar. Newton'ın birinci hareket yasası olarak bildiğimiz bu yasa herhangi bir sebebin etkide bulunmadığı durumun değişmeyeceğini, cisimlerin hareketlerinin ya da durağanlıklarının sabit kalacağını gösterir.¹⁸³ Anlaşılacağı üzere tasavvurlar alanındaki cisimlerin varlığa gelişleri ve hareketleri nedensel süreçlerle belirlenir.

Yeterli temel ilkesinin köklerinden sonuncusu davranış temelidir ve bu temel için söz konusu olan nesne insanın içindeki istemedir. Schopenhauer hayvanlar ve insanların doğadaki diğer varlıklardan farklı olarak sadece nedenlerle değil, bir çeşit neden olan güdülerle de hareket etmeleri nedeniyle güdü yasasını ortaya koyar. Güdü yasası olan davranış temeli, aşk da dahil olmak üzere, bütün eylemlerin tam bir zorunlu belirlenime tabi olduklarını göstermektedir. Schopenhauer'a göre insanların her davranışın ardında bir neden araması fazlasıyla normaldir, çünkü ardında güdü olmayan bir davranış yoktur. İnsan kendisine yöneldiği zaman davranışlarının güdü kaynaklı isteme edimleri olduğunu görebilir. Neden sonuç ilişkisi cansız varlıklarda olduğu gibi insan eylemlerinde de karşımıza çıkar. Burada güdü sebep, davranış sonuçtur. "Güdü içeriden görülen nedenselliktir" diyen Schopenhauer, güdülerin etkilerinin cansız varlıklardan farklı olarak dolaylı değil doğrudan bir şekilde bilindiğini açıklar. Nedensellik burada farklılaşmaktadır ve bu yüzden burada davranışın yeterli temel ilkesi yani güdü yasası söz konusu olmaktadır.¹⁸⁴ Schopenhauer nedensellik yasasının sebep, uyarı ve güdü şeklinde karşımıza çıktığını açıklar. Ona göre, en dar anlamıyla sebep cansız varlıklar için söz konusuyken, uyarı bitkiler ve hayvanların bilinçsiz kısımları ile ilgilidir. Güdü ise insan da dahil olmak üzere bütün hayvanlar için geçerlidir. Bilince bağlı olarak ortaya çıkan

¹⁸³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 88-89.

¹⁸⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 213-214.

insan ve hayvan eylemleri güdüler tarafından yönetilir. Güdüler idrakı sağlayan zihin aracılığıyla faaliyet gösterirler. Hayvanların hedefleri idrak ettikleri şeylerle belirlenir. “Güdü, sadece idraki takip eden nedenselliklerdir” diyen Schopenhauer güdünün de bir sebep olduğunu düşünür. Ona göre tıpkı cansız varlıkların hareketlerinin zorunlu olması gibi hayvanların eylemleri de güdüler nedeniyle aynı şekilde zorunludur. Schopenhauer kendisinden önce de yapılan bir ayrımı sürdürerek akıl sahibi varlık olması nedeniyle insanı hayvandan ayrı bir yere koyar. İnsan, akli sayesinde seçimler yapabilir ancak bu onun özgür olduğu, eylemlerinin belirlenmediği anlamına gelmemektedir. Hayvan zihni insan kadar gelişmiş olmadığından hayvan yalnızca şimdide yaşar ve eylemlerindeki belirlenim çok daha rahat görülür. Hayvanda yalnızca algısal idrak varken insanda bunun yanında soyut idrakın yani aklın da olması çatışan güdülerden baskın gelenin istemeyi belirlemesini sağlar. Burada insan eyleminin belirlenim konusunda herhangi bir cansız varlıktan farkı olmadığını düşünen Schopenhauer açısından aynı durumda aynı insanda iki farklı eylemden bahsetmek imkansızdır.¹⁸⁵ Peki böyle bir durumda istenç özgürlüğünden bahsedilebilir mi?

2.2. İstencin Özgürlüğü ve Zorunlu Belirlenimi

Schopenhauer açısından istenç özgürlüğü imkansızdır. Zira istememiz, bizim dışımızdaki nesnelere kaynaklanan güdüler ve doğuştan gelen değişmez karakterimiz tarafından belirlenmektedir. Bu anlamda insan eylemleri her zaman zorunlu olarak ortaya çıkarlar. Koşullar tarafından belirlendiği halde, özgür iradesiyle eylemediğini sanan insan, nehrin akıntısı tarafından belli bir yöne sürüklenen, ancak o tarafa doğru kendi özgür istemesiyle yüzdüğünü sanan insan gibidir. Filozof, nedensiz bir hareket mümkün

¹⁸⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 92-95.

olamayacağı için, özgür olanın eylemlerimiz değil, istememiz olduğunu düşünür.¹⁸⁶ Onun burada kastettiği, bizdeki istemenin kendinde özgür olsa da onun belli şeylere olan yönelimlerinin belirlenime tabi olduğudur: “...güdüler sadece belirli bir zamandaki istemenin dışavurumunu belirlerler ve istememin kendini göstermesi için vesiledirler. Buna karşın istemenin kendisi güdüler yasaının alanının dışında kalmaktadır...”¹⁸⁷ Hiçbir tasavvur kalıbına bağlı olmayan isteme temelsizdir; yani yeterli temel ilkesine bağlı değildir ve bu haliyle özgürdür. Bu temelsizliği kendi istemesinde fark eden insan, istemeyle birlikte eylemleri de özgür kabul ederek yanılığa düşmüştür. Schopenhauer için insan ve insanın eylemleri de dahil olmak üzere istemenin bütün görünümüne gelişleri yeterli temel ilkesine, dolayısıyla da zorunluluğa tabidir. Bu bağlamda insan her ne kadar özgür olduğunu, kararlarıyla, tercihleriyle kendini, eylemlerini değiştirebileceğini, belirleyebileceğini düşünse de bu mümkün değildir: “...eylemler özgür değildir zira her bir tekil davranış, sıkı bir zorunlulukla, güdünün karakterdeki etkisini takip eder.”¹⁸⁸

Schopenhauer kişiye özel olan bireysel karakter nedeniyle güdülerin kişilerde farklı etkiler yarattığını ve bu yüzden davranışların sadece güdülere bakılarak önceden tahmin edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca insandaki bu bireysellik, doğadaki ve insandaki istemenin aynı olduğunun fark edilmesini zorlaştırmaktadır. Zira doğa yasalarında sıkı bir düzen ve belirlenim göze çarparken, insan eylemleri keyfi, kuralsız görünmektedir ve bu durum özgürlük yanılışına yol açmaktadır.¹⁸⁹

Tanyol’un vurguladığı gibi, Kant yaptığı ayrımla, bir tarafa nedensellik ve zorunluluğun hakim olduğu fenomenal alanı, diğer tarafa da belirlenimin olmadığı bir özgürlük alanı olarak numenal alanı koyar.¹⁹⁰ Bu ayrım Schopenhauer’da da karşımıza

¹⁸⁶ A. Schopenhauer, 2021b, s. 81.

¹⁸⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 206.

¹⁸⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 214-215.

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 221.

¹⁹⁰ C. Tanyol, 1998, s. 24-25.

çıkar ancak o, Kant'tan farklı olarak insandaki istenci fenomenal alana yerleştirir ve böylece tıpkı doğadaki olaylar gibi nedensellik zincirine dahil olan istenç eylemleri için özgürlük imkansız hale gelir.

Bravo'nun dikkat çektiği gibi, Schopenhauer öncesi felsefede, Platon, Orta Çağ filozofları ve Descartes'ta da görülebileceği üzere, ruh ve bedenin birbirinden tamamen farklı yapıda olan iki ayrı varlık olarak kabul edilmesine sık rastlanır. Ruhun varlığı, istemenin özgürlüğü için bir kanıt, zemin oluşturmak için kullanılmıştır. Zira bedenden farklı olarak maddi olmayan ruh, fenomenal alana ait değildir ve onda geçerli olan nedensel belirlenime tabi olmaz. Ruh sayesinde insan özgürdür, ruha bağlı olan akıl sayesinde istemesini kendi belirleyerek farklı seçimler yapabilir. Ancak Schopenhauer böyle bir açıklama modelini kabul etmez. Ona göre, ruh bir uydurmadır ve akıl, maddi bir yapıda olan beyne bağlıdır. Dolayısıyla, insan doğadan kopuk, onun nedenselliğinden bağımsız bir varlık değildir. Tıpkı doğadaki her şey gibi, o ve onun eylemleri de belirlenmektedir.¹⁹¹ Peki öz bilince sahip olması insana istenç özgürlüğü sağlayabilir mi?

Schopenhauer, öz bilincin, empirik tasavvurların bilinci gibi, idrak eden ve idrak edilen, yani bilen ve bilinen olarak ayrıldığını ve istemenin de öz bilinçte idrak edilen tek şey olduğunu açıklar. Bu nedenle özne kendine dönüp baktığı zaman idrak eden ve bilen özneyle değil isteyen özneyle karşılaşır. Çünkü tasavvurların kaynağı olan idrak eden özne kendisi idrak edilemeyendir, yani tasavvur eden ancak tasavvur ya da nesne olamayandır. Anlaşılacağı üzere bilen özne nesne yapılabilse bile bu nesnenin öznesi olan bir bilen özne daha ortaya çıkacaktır ve bu sonu gelmez süreçte bilen özne asla nihai olarak nesne olamayacaktır. Schopenhauer'a göre, kişinin idrak ettiğini bilmesi bu düşünceye itiraz olarak sunulamaz çünkü bildiğini bilmek de esasında bilmektir, bu ikisi farklı şeyler değildir. Yani bir şeyi bilen kişi aynı zamanda o şeyi bildiğini de bilir, bunun

¹⁹¹ H. Bravo, "Schopenhauer'da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi", **Düşünbil Dergisi**, Sayı 43, 2014, s. 42-44.

aksi düşünülemez. Bununla birlikte Schopenhauer, isteyen ve bilen öznenin özdeş olduğunu ve ikisinin de “ben” kelimesi ile ifade edildiğini açıklar. Burada ilginç bir şekilde bilen özne ile bilinen nesne olan isteme özdeş olur ve Schopenhauer bunun açıklanması mümkün olmayan bir mucize olduğunu belirtir.¹⁹² White’a göre burada bir nesne ve bir nesne olmayan arasındaki özdeşlik söz konusu olduğu için buna açıklama getirilememektedir; zira, yalnızca nesnelere ve nesnelere arası ilişkiler için açıklama yapılabilir.¹⁹³

Schopenhauer öz bilinci, “öteki şeylerin bilincine varmanın tersine ‘ben’in kendi özünün bilincine varması” olarak tanımlar. İnsan, öz bilincine bir isteyen olarak araçsız varabilir. Bilgi yeteneğine karşılık gelen bilincimiz ise zaman, mekan ve nedensellik gibi kalıplarla nesnelere, dolayısıyla fenomenal alanı yaratan bilincimizdir. Dışarıya yönelik olan bu bilinç, bilincimizin büyük kısmını oluşturur. Kavramlar, düşünceler, kelimeler ona aittir. Öz bilinçte var olan nesnelere ise sadece isteklerdir. Schopenhauer bütün duygu ve tutkuları da istemenin dışavurumları olarak görür. Bu anlamda haz ve acıya bağlı duygularla birlikte, arzulamak, çabalamak, dilemek, istemek, özlemek, umut etmek, sevmek, sevinmek ve arzu etmemek, istememek, tiksirmek, kaçmak, korkmak, nefret etmek, gücenmek, üzölmek, acı çekmek gibi duygulanımlar istencin hareketleridir.¹⁹⁴

Schopenhauer öz bilinç ile öteki şeylerin bilinci arasında net bir sınır çizse de öz bilincin nesnelere olan isteme edimleri ile dış dünyadaki algılananlar ve bilinenler arasında bir bağlantı kurar:

“... dünyada kavranan nesnelere, istencin her hareketinin ve eyleminin unsuru ve nedenidir. ...istememizin daima dıştaki şeyleri nesnesi yaptığını, onlara yöneldiğini ve en azından onlar tarafından güdülendiğini kimse inkar

¹⁹² A. Schopenhauer, 2020f, s. 208-212.

¹⁹³ F. C. White, 2006, s. 82.

¹⁹⁴ A. Schopenhauer, 1998, s. 18-20.

edemez; aksi taktirde elinde kalan dış dünya tarafından tamamen kuşatılmış ve öz bilincin kara boşluğuna hapsedilmış istençleri olurdu.”¹⁹⁵

Görüleceği zere Schopenhauer, “her bilinç, bir Şeyin bilincidir” düşüncesini andırır bir biçimde, istencin ynelimseliğine dikkat çeker ve nesnesiz bir isteme olmadığına vurgu yapar. İsteme edimleri her daim teki Şeylerin bilincini oluşturan nesnelere yönelmektedir. O, dış dünyadan yalıtılmış, teki Şeylerin bilincinden tamamen kopuk istemeler ortaya koymaz. Burada onun amaçladığı Şey, bizdeki istemenin belli bir Şeye olan yöneliminin nedensellikten bağımsız, kendinde bir isteme olmadığını göstermektedir. İsteme edimi, nesnelere değiştirip dönüştürmeye yönelik bir tepkidir. Güdülere karşılık gelen bu nesnelere isteme ediminin nedeni ve içeriğidir. Nesne yoksa, isteme edimi yani davranış da yoktur.¹⁹⁶

Schopenhauer’a göre, oldukça sınırlı bir yapısı olan öz bilinç, insan bilincinin yalnızca kk bir kısmını oluşturur. Onun açısından, bu durum öz bilincin, güdülerin istenç edimleri üzerinde zorunlu belirleyici olup olmadıklarına ilişkin bir cevap ortaya koyamayacağını göstermektedir. Gdlenim, nedensellik, zorunluluk gibi kavramlar teki Şeylerin bilincine aittirler ve öz bilinç bu konularda bize herhangi bir açıklama sunmamaktadır. z bilincin tek söylediği, insanın istediği Şeyleri yapabileceğidir. Schopenhauer eylemlerin istence uygunluğu ile bu eylemlerin dış koşulların belirleniminden bağımsız olmalarının farklı Şeyler olduğunu belirtir. İstencin zgr olabilmesi için teki Şeylerin bilincine karşılık gelen dış dünyadan bağımsız olması, yani sonsuz bir nedensellik zincirine tabi olan nesnelere herhangi bir ilişkinin olmaması gerekir. Schopenhauer z bilincin, kendisine ait olan istenç eylemleri ile bu eylemleri belirleyen dış nesnelere arasındaki nedensel ilişkiyi fark edemediğini düşünür. Bunun nedeni, öz bilincin, kendi sınırları dışına çıkararak teki Şeylerin bilincine ait nesnelere

¹⁹⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 21-22.

¹⁹⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 22.

erişememesidir. Öz bilincin, istemek dışında bir işlevi yoktur.¹⁹⁷ Anlaşılacağı üzere, öz bilinç, eylemleri özgür kılma konusunda bize hiçbir fayda sağlayamamaktadır.

Özgürlük ve belirlenim konusunda, Schopenhauer tam bir deterministik sistem ortaya koyan Spinoza'dan destek alır. Filozof, Spinoza'nın zorunlu olarak belirlenme konusunda taş ile insan arasında bir fark görmediğini gösteren bir pasajına atıf yapar. Burada iki düşünürün, özgürlük yanılısamasının ardında, insanın, istemesinin ardındaki nedenlerin değil yalnızca istemesinin farkında olmasının yattığı kabulünde uzlaştıklarını görürüz.

“Her şey dış etkenler tarafından belli bir tarzda var olmak ve işlemek üzere belirlenmiştir. Örneğin bir taş dış etkinin itimiyle belli miktarda bir harekete kavuşur ve bunun sayesinde dış etkenler tarafından verilen uyarı sona erdiğinde de hareket etmeye devam etmek zorundadır. Şimdi bir taşın hareket halindeyken, hareketini mümkün olduğu kadar devam ettirmeye çabalamak zorunda olduğunu düşündüğünü ve bildiğini düşünelim. O zaman sadece kendi gayretinin farkında olan ve buna karşı hiçbir şekilde kayıtsız kalamayacak olan taş, tamamen özgür olduğunu ve sadece öyle istediği için hareketini devam ettireceğine inanacaktır. Bu herkesin sahip olmakla övündüğü, o insan özgürlüğüdür ve sadece istemesinin farkında olup istemesini belirleyen nedenleri göz ardı ettiği gerçeğinden doğar.”¹⁹⁸

Schopenhauer, istemenin, nesnenin öz bilinç tarafından dönüştürülmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Muhtemel bir eylem “dilek” iken, oluştuğunda “karar” olur. Schopenhauer dilek ve istemeyi birbirinden ayırır. Kişinin iki zıt şeyi aynı anda isteyebileceğini düşünmesi esasında bir yanılıdır. İki zıt şeyi dilemek mümkünken,

¹⁹⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 24-25.

¹⁹⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 91.

istemek imkansızdır. Zıt dilekler güdülerinin gücünü kullanarak savaşır ve kazanan isteme ve edim haline gelir. Öz bilinçte bu dileklerden birini seçecek bir yasa yoktur. O, isteme haline gelen bir dileği edime dönüştürür. Zıt dileklerden her birinin istemeye dönüşebilme ihtimaline sahip olması, “istediğimi yapabilirim” düşüncesine karşılık gelmektedir. Schopenhauer bu düşüncüyü varsayıma dayanan öznel bir olasılık olarak görür. İstemeye ilişkin karar nesnel olasılığa bağlıdır ve bu da öz bilince değil, öteki şeylerin bilincine aittir. Dilek ve isteme öz bilinçte iken, eylemlerin nedenleri olan güdüler idrak yeteneği olan bilinçtedir. Schopenhauer bu şekilde, öz bilincin istemeyi belirleme konusunda etkisiz olduğunu göstermektedir. Yani öz bilinç bize özgürlük konusunda bir imkan sağlamamaktadır.¹⁹⁹

Schopenhauer eylemlerin istemeye bağlı olarak gerçekleşmesinin özgürlük olarak kabul edilmesini sıradan insan doğasının teorik değil pratik bir yapıda olmasına bağlar. Bu insanlar istemelerinin nedenleri yerine bunların sonuçları olan eylemlere odaklanmaktadır. Schopenhauer için özgürlükle ilgili sorunun yanıtı isteme-eylem uyumunda değil, istemenin gerisinde, onun nedenlerinde aranmalıdır. İnsanın yaptığı şeyin zıddını da yapabileceğini düşünmesi ona özgür bir tercihte bulunduğu düşüncesini sağlamaktadır. Schopenhauer buna karşı şunun sorulması gerektiğini düşünür: “İçinde çoğalan birbirine karşı iki dilekten birine, diğerine uyduğun gibi uyar mısın? Örneğin, tutkunun birbirini dışlayan iki nesnesi arasında yapacağın seçimde, herhangi birini diğeriyle aynı suretle tercih edebilir misin?” Schopenhauer’a göre kişinin buna cevabı, bunun zor bir tercih olacağı, ancak nihayetinde kişinin sadece kendisine dayanarak, özgür bir şekilde istencini takip ederek seçimde bulunacağı şeklinde olacaktır. Bu kişi, istemenin neye bağlı olduğu sorusuna ise, öz bilincine dayanarak, yalnızca kişinin kendisine bağlı olduğu cevabını verecektir.²⁰⁰ Schopenhauer açısından sorgulanması

¹⁹⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 25-26.

²⁰⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 27-28.

gereken şey, koşulların aynı olduğu bir durumda isteklerin farklılaşp farklılaşamayacağıdır. O, buradaki durumun “bir üçgendeki en büyük açının en büyük kenara karşılık gelmesi” örneğinde olduğu gibi bir zorunluluk sonucu oluşup oluşmadığını sorar. Ona göre, öz bilinç, istemenin özgürlüğü konusuna yabancısıdır ve bu nedenle onu ne anlamlandırabilir ne de açıklayabilir. Schopenhauer bunun insan varlığının derinliklerine ilişkin bir soru olması nedeniyle yanıtlanması zor, ancak çok önemli olduğunu düşünür:

“İnsan da doğadaki diğer her şey gibi, kendisine ait belli, sürekli özellikler taşıyan, dünyada geriye kalan her şey gibi kendine özgü yapısıyla bir kere ve sonsuza dek olmak üzere belirlenmiş bir varlık mı -şayet öyle ise insanın tepkileri o özellikler dolayısıyla dış nedenler üzerinden zorunlu olarak ortaya çıkacak ve bu tepkiler o özelliklerin bu bakımdan değiştirilemez karakterini taşıyacaktır, dolayısıyla o varlıkta değişime açık olan herhangi bir şey dışsal nedenler tarafından tamamen kaderin hükmü altına girecektir-yoksa doğanın tümünden ayrı olarak tek başına bir istisna mı olduğunu bilmek ister. Bu bağlamda soru, dış nedenler tarafından belirlenmiş olmanın bu özelliklerde herhangi bir değişikliği mümkün kılıp kılmadığı ya da bunların değişmez karaktere sahip olup olmadığını ya da insanın doğanın tümüne karşı bir ayrıcalığa sahip olup olmadığını bilmek ister.”²⁰¹

Schopenhauer açısından sorunun cevabı insandaki istencin onun varlığının özü, gerçek kendiliği olmasıdır. İsteme, nedeni olduğu bilinçle bütünleşiktir ve ondan ayrılamaz. İnsanın yaptığı eylemlerden farklı bir eylemde bulunmak isteyebilmesi ancak başka biri olmasıyla mümkündür, ki bu imkansızdır. Bu konu öz bilinç ile değil ancak bilme yetisi olan anlık sayesinde çözümlenebilir.²⁰² Schopenhauer’a göre karşıt

²⁰¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 29.

²⁰² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 30.

eylemlerin istenebilmesi düşüncede mümkündür. Ancak bu durum anlığımızı yanıltır; o, aynı koşullarda da farklı isteme edimlerinin olabileceği, dolayısıyla istencin özgür olduğu yanılsamasına kapılır. Elbette insan zıt istenç eylemlerinde bulunabilir, ancak burada bahsedilenin aynı koşullarda farklı eylemler olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Özüne karşılık gelen kendine has bir karaktere sahip olan insan koşulların belirlenimine tabidir ve istenç edimleri bu doğrultuda şekillenmektedir: “Sen istediğini yapabilirsin ancak hayatının her anında sadece belli bir şeyi isteyebilirsin ve doğrusu ondan başkasını da isteyemezsin.”²⁰³ Pek çoğumuz “geçmişte yaptığım o davranışı bugün olsa kesinlikle yapmazdım” diye düşünmüşüzdür. Esasında geçmişteki o davranışımız, tamamen o anda etkili olan bütün koşulların bir sonucudur. Bu anlamda koşullar değişmedikçe, o eylemin öyle olmaması düşünülemez. Değişen koşul olarak bugünkü “ben”i örnek vermek mümkün değildir. Çünkü bugünkü “ben”, o hatadan alınan dersle, yani onun “ben”i belirlemesiyle şimdiki haline gelebilmiş ve bu düşünceyi ortaya koyabilmiştir. Anlaşılacağı üzere “şimdiki aklım olsa o hatayı yapmazdım” gibi bir düşünce yanılgıdır, gerçekliği yoktur. Schopenhauer açısından ortaya çıkan her şey koşulların zorunlu bir sonucudur:

“Belli bir insan ve belli koşullar söz konusu olduğunda, iki davranış birden mi yoksa bunlardan biri mi mümkündür. Tüm derin düşünürlerin cevabı: Sadece biri. Belli bir insanın katettiği yaşam yolunda -bir taraftan karakterin değişmeden kalması, diğer yandan da karakterin etkilerini yaşamak zorunda olduğu koşulların baştan aşağı ve en ufak ayrıntıya kadar her zaman sıkı bir zorunluluk yasasıyla meydana gelmesi ve tümüyle aynı türde zorunlu bağlardan oluşan zincirlerin sonsuza kadar sürdüğü dış koşullar tarafından zorunlu olarak belirlenmesi halinde- herhangi bir yerde herhangi

²⁰³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 32-33.

bakımdan, hatta en önemsizinden bir sahne olduğundan farklı bir şekil alabilir miydi? Hayır! Mantıklı ve doğru cevap budur. Her iki önermenin sonucu şudur: Olan her şey en büyüğünden en küçüğüne kadar zorunlu olarak meydana gelir. Quidquid fit, necessario fit.”²⁰⁴

Anlaşılabacağı üzere kişinin kendi yapısına karşılık gelen karakteri ve koşullara karşılık gelen güdülerini zorunlu şekilde belirlemektedir. Burada öncelikle insanın değişmez özü olan karakterin eylemlerin belirlenmesindeki rolünü tartışmak yerinde olacaktır.

2.2.1. Değişmez Öz Olarak Karakter

Schopenhauer her varlığın doğal güç, yaşam gücü ya da istemeye karşılık gelen bir iç varlığa, yani öze sahip olduğunu düşünür. Onun açısından, var olan bir şeyin, belirlenmemiş, onu o şey yapan bir öze sahip olmaması düşünülemez. Varlıkların özü, doğası, onların hareketlerini ya da eylemlerini belirler. Bir şeyin neliği, o şeyin nasıl eyleyeceğinin ya da tepki vereceğinin sınırlarını çizer, kalıbını oluşturur. Nedenlerin varlık üzerindeki tahakkümü, o varlığın formuna, yapısına bağlıdır. Bu nedenle Schopenhauer varlığın özünü “bütün nedenlerin sonucunun zorunluluğunun bile dayandığı o varsayım” olarak tarif eder. İnsan eylemleri de tıpkı diğer varlıklar gibi, kişinin özüne, karakterine uygun olarak zorunlu şekilde ortaya çıkar: “...bir insanın aynı neden altında birbirine karşıt davranışlarda bulunacağını beklemek, bu yaz kiraz vermiş bir ağacın diğer yazda armut vermesini beklemek gibi bir şeydir. Kesin bir gözlemle, istenç özgürlüğü özü olmayan bir varoluş anlamına gelir: bu da bir şeylerin var olması ama bunun yanında aslında bir hiç olması demektir.”

Schopenhauer insanın, doğasını değiştiremeyeceği, doğuştan belirlenmiş formunu aşamayacağı düşüncesine Goethe'nin de bir şiirinde işaret ettiğini belirtir:

²⁰⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 71-72.

“Seni dünyaya bahşeden günde
Güneşin durduğu gibi gezegenleri selama
Aynı şekilde sen de gelişerek hep biraz daha
Tabi olduğun yasaya göre
Var olmak zorundasın, kendinden kaçamazsın
Buydu hem kahin kadınların hem de peygamberlerin söylediği
Ve parçalayamaz hiçbir zaman hiçbir güç
Yaratılmış formu, içinde canlıların geliştiği.”²⁰⁵

İnsanın belirlenmiş bir öze dünyaya geldiğini düşünen Schopenhauer, bu konuda, “varoluş, özden önce gelir” diyen Sartre²⁰⁶ gibi varoluşçularla tam bir zıtlık içerisinde. Zira Schopenhauer’da insanın, özgür iradesi ile yapacağı tercihlerle kendi özünü belirleme şansı yoktur. Eylemlerimiz özümüzü değil, özümüz eylemlerimizi belirler. Salter’in da belirttiği gibi, Schopenhauer dünyadaki kötülüğün kaynağı olarak durum ve şartları değil, bencil ve vahşi insan doğasını gösterir. Koşullar insanları iyi veya kötü yapmamakta, sadece onların özünde olanı açığa çıkarmaktadır.²⁰⁷ Schopenhauer, isteme ve eylemlerimizin özümüz kaynaklı olduğunu, “Wallenstein’in Ölümü” eserinde Schiller’in de vurguladığını belirtir:

“Şunu biliniz ki
İnsanoğlunun düşündükleri ve yaptıkları
Benzemez körü körüne çalkalanan okyanus dalgalarına
İç dünyası, küçük kozmosu
Derin bir kaynaktır onların ebediyen fişkırdığı

²⁰⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 68-69.

²⁰⁶ J. P. Sartre, **Varoluşçuluk**, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985, s. 8.

²⁰⁷ W. Salter, 2020b, s. 190.

Ağacın meyvesi kadar elzemdir onlar
Rastlantıya uyup değişemez doğru ve gerçek
Araştırdığım zaman insanın özünü
Bilirim onun istediklerini de hareketlerini de.”²⁰⁸

Schopenhauer, skolastiklerin ortaya koyduğu, “var olanın, yapısına göre eylediği” düşüncesini destekler. İstemelerimizin yapımızdan kaynaklanması nedeniyle, özgür olabilmemiz ancak kendi istememize göre bir yapıda olmamızla mümkündür. Filozof bu konuda Spinoza’ya atıf yapar: “Sadece kendi doğası ile var olana ve etkisi yalnızca kendinden belirlenmiş olana özgür diyorum.” İnsan, kendisinin yaratıcısı olmadığına göre, böyle bir özgürlük onun için söz konusu değildir.²⁰⁹ Filozof açısından, “...hiç kimse kendi asıl bireyselliğini, yani kendi ahlaki karakterini, bilgi gücünü, mizacını, fizyonomisini vb. değiştiremez.”²¹⁰

Schopenhauer, yaratılmış bir şeyin özgür olamayacağını düşündüğü için “tanrı insanları yarattı ve onlara özgür istenç verdi” şeklindeki bir anlayışı tutarlı bulmaz. Yani tasavvurlar alanında tezahür eden bir şeyin özgür olma imkanı yoktur; burada var olmak, belirlenmektir. Belirlenmiş bir özgürlük, çelişkilidir.²¹¹ Schopenhauer, insanın, doğasına göre eyleme zorunluluğunun, Tanrıçılık ve ahlak arasındaki karşıtlığın temeli olduğunu vurgular. Kötü eylemlerin insan doğasından kaynaklanması nedeniyle, bu eylemlerden insan değil, bu doğanın yaratıcısı olan Tanrı sorumludur. Schopenhauer, bu çelişkiye bir çözüm bulunamadığı için, istenç özgürlüğünün teolojik amaçlarla yaratıldığını düşünür. Yani, insanı özgür kabul ederek, yaratıcı olan Tanrıyı aklamaya çalışmaktadırlar.²¹²

²⁰⁸ A. Schopenhauer, 1998, s. 106.

²⁰⁹ A. Schopenhauer, 2021b, s. 231.

²¹⁰ A. Schopenhauer, **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020e, s. 161.

²¹¹ A. Schopenhauer, 2019b, s. 118.

²¹² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 197-198.

Filozofa göre, Hristiyan düşünürler bu konudaki zorluğun farkındadır. Kilise Babalarından biri olan Clemens Alexandrius, “Ruh, çaba ve direnç yeteneğine sahip değil de, ne yazık ki istem dışıysa ne övgü ne azar, ne onurlandırma ne de ceza haklı değildir” demiş, ancak çıkarlarıyla uyuşmaması nedeniyle Tanrı’yı kötülüğün sorumlusu olarak kabul edememiştir. Augustinus ise, günahların kaynağı olan ruhun yaratıcısının Tanrı olması sebebiyle bu günahların Tanrı’ya döneceğinin bilincindedir. Schopenhauer, Luther’in buradaki sorunu tam olarak ortaya koyduğunu belirtir. Luther’e göre, sonsuz güç ve bilgi sahibi Tanrı tarafından yaratılan insanın, varlığı gibi eylemleri de özgür bir istençle değil, Tanrı kaynaklı bir zorunlulukla ortaya çıkmaktadır.²¹³ Schopenhauer, doğuştan gelen karakterle çelişkili olan istenç özgürlüğünün kabul edildiği bir durumda, erdem ve günah gibi şeylerin geldiği yere dair açıklama getirilemeyeceğini düşünür. Bu şekilde o, iyilik ve kötülük benzeri şeylerin tek kaynağı olarak insan doğasına işaret etmektedir. İstenç özgürlüğü, insanların aynı durumlarda birbirine zıt davranışlarda bulunabilme ihtimallerini eşit görür. Schopenhauer için, özgür istenç, aynı şekilde yetişmiş insanların aynı koşullar altında farklı davranışlar sergilemelerini de açıklayamaz. Schopenhauer bu şekilde, insandaki eğilimlere kaynaklık eden, doğuştan gelen karakteri kabul etmenin zorunluluğuna dikkat çeker. Onun açısından, karakterdeki bu a priori belirlenimin varlığını görmezden gelirse onun özneliği yok ederiz ve böylece insan sadece dış nesnelere tarafından belirlenir hale gelir. Bu durumda, kendinde bir özelliği olmayan, içeriksiz, dış koşullarla belirlenen bir karaktere sahip insan ortaya çıkar ve bu insan için de eylem özgürlüğünden ve sorumluluktan söz edilemez. Schopenhauer davranış tarzlarındaki farklılıkları, doğuştan olmayan ancak sonradan tecrübe ve eğitim gibi faktörlerle yaratılan bir karakterle açıklamanın da belirlenimden kurtaramayacağını düşünür. Anlaşılacağı üzere, insanın belirlenmiş karakter ve güdüden bağımsız, özgür bir eylemde bulunabilme şansı yoktur: “Cansız doğadaki her sonucun iki etkenin, yani

²¹³ A. Schopenhauer, 1998, s. 77-80.

burada görünen genel doğa gücü ve bu görünüme neden olan tekil nedenin zorunlu sonucu olması gibi insanın her eylemi, karakterinin ve işleyen güdüsünün ürünüdür. Her ikisi de mevcutsa, sonucun ortaya çıkmasının önüne geçilemez.”²¹⁴

Karakter, güdülerin, üzerinde savaşılarak davranışları belirlediği bir zemin olarak tarif edilebilir. Örneğin, emek harcamadan para kazanma çabası karakterlerinin bir parçası olan iki insan düşünelim. Cezadan korkmayan kişi hırsızlık, rüşvet gibi yasadışı yollarla para elde etmeye çalışabilir. Korku güdüsü baskın olan diğer insan ise yasalara uygun şekilde kumar oynamayı tercih edebilir. Bir insanın eylemleri, ancak karakterinin çizdiği çerçevede güdülerince belirlenmektedir. Schopenhauer bir aziz karakterine sahip kişinin bütün mal varlığını bağışlayarak fakir hale gelebileceğini, ancak böyle bir karakteri yoksa, bu tarz bir eylemin karşı güdülerce engelleneceğini belirtir.²¹⁵ İnsan, tıpkı doğadaki diğer maddeler gibi varlığının gerektirdiği şekilde eylemek zorundadır. Bu nedenle güdülerini aynı bile olsa, karakterlerinin kendilerine has olması nedeniyle iki insanın eylemi farklılaşmaktadır. Schopenhauer bunu, “ısı balmumunu yumuşatırken kili sertleştirir” diyerek örneklendirir.²¹⁶ Görüldüğü gibi, karakter, eylemler üzerinde güdüden daha temel bir belirleyici olarak karşımıza çıkmaktadır. Cartwright’ın da belirttiği gibi, “bizim karakterimiz, güdülerin etkisel temelini oluşturur ve belli bir güdüyü belli bir eylem için yeterli güdü yapar.”²¹⁷

Schopenhauer, insanın doğası, özü olarak gördüğü karakteri “güdülerin neden olduğu tüm sonuçların temeli” olarak tanımlar. Aynı güdülerin insanlarda farklı eylemler yaratmalarını onların kendilerine has karakterleri ile açıklar. Aynı cinse sahip hayvanlar aynı karaktere sahipken, her bir insan kendine özel, eşsiz bir karaktere sahiptir. Bu

²¹⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 65-67.

²¹⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 53.

²¹⁶ C. Janaway, 2021, s. 74.

²¹⁷ D. E. Cartwright, **Schopenhauer**, Çev. Sibel Erduman, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, s. 428.

nedenle Schopenhauer karakterin bilinmediği bir durumda sadece güdülere bakarak insanın eylemlerinin tahmin edilemeyeceğini düşünür. Bununla birlikte karakterin önceden, a priori bilinmesi mümkün değildir. İnsan, yaşıyarak, deneyimleyerek zamanla kendisinin ve başkalarının karakterini tanımaktadır. Karakterin yapısı belli davranışlarla anlaşılana kadar bizim için sırdır. Kişi, tıpkı diğer insanlar gibi, kendisini, yaşadıkça eylemleri üzerinden tanır ve kendi karakterini keşfeder. Bu yüzden, karakterini tanımadığımız bir insanın nasıl eyleyeceğini eylem bitmeden önce bilmemizin imkanı yoktur. Schopenhauer insandaki bu karakterin değişmez bir yapısı olduğunu savunur. Yani kötü veya iyi bir karaktere sahip olan kişinin değişme imkanı yoktur. Eğer koşullar aynıysa daha önce yaptığı kötü ya da iyi eylemleri tekrarlayacaktır. Schopenhauer yaşam deneyimi, bilgi veya düşüncelerin insan hayatında önemli rolleri olduğunu reddetmese bile bunların karaktere etkisini kmsen görünmektedir. Çünkü bunların hiçbiri, insanın özüne karşılık gelen karakterini değiştirmemektedir. Ona göre, insanlar bu durumun bilincinde oldukları için daha önceki eylemlerine göre insanlara güvenirler. Onların daha önceki eylemleri üzerinden karakterlerini anlarız ve ona göre sonraki sefer nasıl eyleyeceklerinin olasılığına göre hareket ederiz. Schopenhauer onlara ilişkin gvenimizde yanlılabileceğimizi kabul eder. Ancak, onun açısından, böyle bir durumda biz güvendiğimiz kişinin karakterinin değiştiğini değil, o kişi hakkındaki analizimizin yanlış olduğunu düşünürüz.²¹⁸

Schopenhauer açısından, bir insan ne kadar çabalarsa çabalasın kendisinin veya başkasının karakterini değiştiremez. Ona göre hatalarının farkında olan bir insan bu değişim için dürüst ve kararlı da olsa kendisini şaşırtacak şekilde aynı koşullarda aynı eylemleri tekrarlayacaktır. İnsan kendisinin, eylemlerinin ne kadar farkında olursa olsun, doğuştan gelen değişmez karakteri ve güdüler sebebiyle esasında kendi hayatının senaristi

²¹⁸ A. Schopenhauer, 1998, s. 58-61.

değil yalnızca oyuncusudur. Görüldüğü gibi Schopenhauer için öz bilinç, kişinin doğuştan belirlenmiş karakterine hükmederek kendisini değiştirmesini sağlayacak bir araç değildir. Bununla birlikte Schopenhauer, karakterin değişimiyle mümkün olmasa da, bilgi sayesinde eylemlerin değişebileceğini düşünür. Bir kişinin, eylem tarzının, çıkarlarına ters olduğunu, ona zarar verdiğini anlaması o kişinin niyetlerini, amaçlarını değiştirmez ancak yöntemlerini değiştirebilir. Ceza sisteminin amacı bu farkındalığı yaratmaktır. Bir kişinin amaçlarını yasal olmayan yollardan gerçekleştirmeye çalışmasının çok riskli ve zararlı olacağını bilmesi onu yasal sınırlar içinde kalmaya itebilir. Schopenhauer açısından, karakter sabit kalsa da, “bilme aracından geçen nedensellik” dediği güdüler bilgi arttıkça artar ve çeşitlenirler. Eğitim sayesinde insanlar yeni şeyler öğrenirler, düşünme yetileri gelişir ve bu sayede devreye giren yeni güdüler farklı eylemlere neden olabilirler. Anlaşılacağı üzere Schopenhauer, karakter ve güdülerin belirleniminden kurtulamayacağımıza, ancak bilgimizi artırarak eylemlerimizi farklılaştırabileceğimize işaret eder.²¹⁹ Burada, eylemlerimiz üzerinde belirleyici olan güdülerin rolünü ortaya koymak gerekmektedir.

2.2.2. Eylemlerin Nedenleri Olarak Güdüler

Schopenhauer, her şeyden bağımsız kabul edilen özgür istencin neye göre yönelimde bulunduğunu sorgular. Bu anlamda, özgür istenci kefeleri boş bir teraziye benzetir. Boş kefeye başka bir cisim konmadıkça terazi nasıl hareket etmezse, istenç de dış kaynaklı güdü olmadan bir yönelimde bulunamaz. Bu durum, istencin, hareketini kendisinden değil başka bir şeyden aldığını ve onun tarafından belirlendiğini gösterir.²²⁰ Schopenhauer'dan etkilenen Nietzsche'de de bu düşünceyle karşılaşmak mümkündür:

²¹⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 62.

²²⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 86-87.

“Özgür mü diyorsun kendine? Sana hükmeden düşünceni duymak isterim, bir boyunduruktan kaçıp kurtulduğunu değil.”²²¹ Eylemlerimizin ardında birer güdü olarak düşüncelerimiz bulunur ve onlar zorunlu belirleyiciler olmak bakımından doğadaki nedenlerden farksızdırlar.

Schopenhauer açısından, istenç özgürlüğüne ilişkin hakikat öz bilinç değil, anlak aracılığıyla ortaya çıkarılabilir. Anlıktaki a priori nedensellik kanunu sayesinde deneyimimiz ortaya çıkabilmektedir. Schopenhauer, istisna olmaksızın, tasavvurlar alanındaki her şeyin bu sonsuz nedensellik zincirine tabi olduğunu açıklar. Her şeyin değişimi, onu belirleyen şeylerin ondan önce değişmesi sayesinde olur. Schopenhauer nedensellik zincirini başlatan ilk nedenin tıpkı zamanın başlangıcı ve mekanın sonu gibi düşünülemez olduğunu belirtir.²²² Nedensellik inorganik (cansız) varlıklarda neden, organik (canlı) varlıklar olan bitkilerde uyarım, hayvan ve insanlarda ise güdülenim biçiminde karşımıza çıksa da zorunluluk hepsi için geçerlidir. Schopenhauer neden’i “deneyim nesnesindeki tüm mekanik, fiziki ve kimyasal değişikliklerin sayesinde meydana geldiği şey” olarak tanımlar. Bitkilerdeki özümleme, gelişim, tacıyla ışığa, kökleriyle daha iyi toprağa ulaşma çabası, döllenme, filizlenme gibi değişiklikler de uyarımla gerçekleşmektedir. Schopenhauer hayvan ve insan için geçerli olan güdülenimi ise “bilme ediminden geçen nedensellik” olarak açıklar. Hayvan ve insan bitkilerden çok daha gelişmiş canlılar oldukları için uyarım onların yaşayabilmeleri için yeterli gelmemektedir. Varlıklarını sürdürebilmeleri için güdüleri kavramalarını sağlayacak bir anlığa ihtiyaç duyarlar. Onların hareketlerinin nedeni, bilinen, farkında olunan nesnelere, yani güdülerdir:

²²¹ F. Nietzsche, **Böyle Söyledi Zerdüşt**, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.

²²² A. Schopenhauer, 1998, s. 35-36.

“Buna göre bir hayvan, doğasına uygun karakteristik dış hareketler ve değişikliklerin daima güdülerin, yani önceden varsayılan bilinçte bulunan belli düşüncelerin sonucunda ortaya çıktığı bir organizmadır... Bu süreçte, güdü tarafından ortaya çıkarılan içteki etkin gücün her dışavurumu, kendisini şu an var olan öz bilinçte istenç diye tanımladığınız şey olarak gösterir.”²²³

Elbette Schopenhauer burada “hayvan” derken, insanı da buna dahil etmektedir. Filozof için güdülenim her ikisi için de söz konusudur ancak ona göre, insan, akli sayesinde hayvandan farklılaşmaktadır. Kavramların varlığını mümkün kılan akıl sayesinde dil, düşünce, geçmişi ve geleceği değerlendirebilme, plan ve hedeflere sahip olabilme, devlet, bilim ve sanat gibi şeyleri ortaya çıkarabilme mümkün hale gelmiştir. Hayvanda görülen, insanda düşünceler güdüler olarak karşımıza çıkar. Hayvanlar yalnızca o anda duyulardan kaynaklanan düşüncelerle şimdide yaşarlar. Bu yüzden onları belirleyen güdülerini her zaman duyusaldır ve o anda somut olarak bulunmak zorundadır. Schopenhauer hayvanın bu durumunun, güdünün nedenselliğinin onda açık ve hızlı bir şekilde ortaya çıkması ile sonuçlandığını belirtir. Hayvan sınırlı seçeneklere sahipken, düşünceleri sayesinde pek çok güdüye sahip olan insan için çok farklı tercihler yapabilme imkanı söz konusudur. Bir tercih yaparken düşünmek, esasında güçlü olan güdünün istemeyi belirlemesi için onları rekabete sokmaktır. Bu çatışmayı kazanan güdünün istemeyi zorunlu bir şekilde ortaya çıkarması karara karşılık gelir. Schopenhauer insandaki bu imkanı “görelî özgürlük” olarak tanımlar. Bu, insanları istencin özgür olduğu düşüncesine götürür. İnsanın tercih süreci her ne kadar daha komplike de olsa Schopenhauer belirleme anlamında hayvan ve insan arasında fark görmez: “...güdüler bir nedendir ve nedensellik zorunluluğu beraberinde getirir.” Ona göre, insandaki

²²³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 37-40

belirlenimi fark etmenin zorluğu, cansız varlıklardan insana giden evrim sürecinde belirleyicilerin yani nedenlerin gittikçe soyutlaşması, maddi olmaktan uzaklaşmasıdır. Bu anlamda varlıkların evrim süreci, aynı zamanda belirlenim tarzının da evrim sürecidir. İnsandaki güdüler neden ve uyarımdan farklı olarak çok daha soyuttur. Bu nedenle güdü ve etki arasındaki ilişkiyi fark etmek kolay değildir. Güdünün eylemi ortaya çıkarması, cismin bir kuvvet nedeniyle hareket etmesinden çok daha komplikedir. Bu yüzden, insan zihni güdü-eylem arasındaki dolaylı ilişkiyi idrak edemediği için istemeyi nedensiz kabul etmektedir.²²⁴ Schopenhauer daha akıllı hayvanlarda güdü ve eylem arasındaki dolaylılığın çok daha fazla olduğunu açıklar. Ancak, hayvanlar söz konusu olduğunda, güdü olan düşüncenin algılanabilir olmasının hala zorunlu olduğuna da vurgu yapar. Bir hayvan, tercihlerini o anda algıladığı şeyler arasında yapabilmektedir. Bir yandan dişi bir köpek gören, diğer yandan da sahibinin sesini duyan köpeğin tercihi, insana kıyasla daha mekanik bir zorunlulukla, yani daha doğrudan ortaya çıkacaktır. Schopenhauer bu doğrudanlık nedeniyle hayvansal güdülenimi neden ve uyarıya yakın görür. Hayvanda karşıt bir güdünün olmadığı durumda bir güdünün eylemi yarattığı açık bir şekilde gözlemlenir. Örnek vermek gerekirse, aç olan bir hayvanın, önündeki eti yemesi fazlasıyla tahmin edilebilir bir eylemdir. Ancak insanda bu doğrudanlığa rastlayamayız. Örneğin, aç olan bir kişi et yemeyi şu sebeplerle istemeyebilir: Etik kaygılar: Kişi vejetaryen ya da vegan olabilir. Dini kaygılar: Kişi o eti yemenin Tanrı tarafından yasaklandığına inanabilir ya da belli bir süre aç kalarak ibadet yapıyor olabilir. Kişinin açlık grevcisi olması, fazla kaloriden uzak durması ya da et sevmeyen bir insan olması da ihtimal dahilindedir. Görüleceği üzere çok daha karmaşık bir varlık olan insanda hayvandaki doğrudanlık yoktur. Schopenhauer açısından, bu doğrudanlık nedeniyle, insanların aksine, hayvanların özgür istencinin olmadığını düşünürüz. Kavramlara sahip

²²⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 42-45.

olan rasyonel insanda güdüler şimdiki zamandan ve anlık olaylardan bağımsızdır ve bu da zorunluluk ilişkisini gizlemektedir.²²⁵

Schopenhauer'a göre insan için söz konusu olan "salt düşüncelerden oluşan soyut güdüler" maddi bir yapıda değildirler, şimdiki zamandan ve mekandaki anlık olaylardan bağımsızdırlar. Ayrıca onların mücadele ettikleri güdüler de yine onlar gibi soyut güdülerdir. Schopenhauer bu durumun zorunluluğu gizlediğini, istencin herhangi bir dış nedenden etkilenmeden, yalnızca kendisine dayanarak özgürce kararlar verdiği yanılsamasını yarattığını düşünür. Onun açısından, insan eylemlerindeki zorunluluğun bir suyun hareketlerinden farkı yoktur:

"...yolda durup kendi kendine şunları söyleyen bir adam tasarlayalım: "Saat akşamın altısı, günlük çalışma bitti. Şimdi bir yürüyüş yapabilir ya da bir kulübe gidebilirim, aynı zamanda kaleye çıkıp güneşin batışını da seyredebilirim; tiyatroya gidebilirim, şu ya da bu arkadaşı ziyaret edebilirim; aslında, kapıdan dışarıya sonsuzluğa çıkabilir ve asla geri dönmeyebilirim de. Bütün bunlar sadece bana bağlı, burada özgürlüğün tasarrufu tümüyle elimde; yine de şimdi bunların hiçbirini yapmayacak, tam tersine aynı şekilde özgür irademle eve, eşime gideceğim". Bu, suyun kendisine şunu demesiyle aynıdır: "Yüksek dalgalar yaratabilirim (evet! denizde ve fırtına sırasında), tepeden önümdekileri sürükleyerek inebilirim (evet! dere yatağında), köpürüp fişkıarak dalabilirim (evet! şelalede), su seli olup özgürce havaya yükselebilirim (evet! fiskıyede), son olarak tamamen buharlaşıp yok olabilirim (evet! seksen derecede); buna rağmen şu an

²²⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 48-49.

bunların hiçbirini yapmıyorum, hatta özgür istencimle yansımali bir gölette durgun ve berrak halimle duruyorum.”²²⁶

Schopenhauer’a göre örnekte verdiği insanın, özgür olduğunu göstermek adına diğer şeylerden birini seçmesi de onun özgür olduğunu göstermez. Zira bu sefer de özgür olduğunu kanıtlama çabası onun güdüsü olacaktır. Ayrıca eve gitmek yerine tercih edeceği şey, yine seçeneklerden güdüsü en baskın olan olacaktır.²²⁷

Schopenhauer nedenin varlığının sonucu zorunlu kılacağını düşünür; yani nedenin var olduğu yerde sonucun ortaya çıkmaması düşünülemez.²²⁸ Filozof güdülerin eylemlerin ardındaki belirleyici nedenler olduğunu kabul eden ancak bu belirlenimi bir zorunluluk değil yönlendirme olarak gören Leibniz’i eleştirir. Schopenhauer açısından istencin güdülerin belirleniminden kurtulma şansı yoktur. Güdülerin neden olarak kabul edilmesi onların eylemler üzerindeki zorunlu belirleyici olmalarının da kabul edilmesini gerektirir. Schopenhauer için eylem üzerinde etkili olan şey güdünün güç oranıdır. Bir güdünün eylemi yaratabilmesi için karşılaştığı dirençten daha güçlü olması gerekir. Schopenhauer rüşvet almayı önce tereddüt edip sonra reddeden kişinin çok daha yüksek bir teklife boyun eğmesini örnek olarak verir. Burada dirence neden olan şey onur, ilkeler, inançlar ya da korku gibi güdüler olabilir. Anlaşılacağı üzere bir güdünün gücü, yoğunluğu arttıkça onun diğer güdülerini bastırarak eylem üzerindeki zorunlu belirleyici olma olasılığı da artmaktadır.²²⁹

Schopenhauer güdüler arası mücadelede herhangi bir güdünün baskın gelemediği kararsızlık halinde eylemin ortaya çıkamayacağını düşünür. Ona göre Aristoteles ve Dante de bu hakikate işaret etmiştir. Aristoteles, “bir adam aşırı derecede ve eşit

²²⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 50-51.

²²⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 52-53.

²²⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 165.

²²⁹ A. Schopenhauer, 1998, s. 23-24.

miktarlarda aç ve susuz olmakla birlikte yemek ve içeceğe eşit uzaklıkta bulunuyorsa, zorunlu olarak bulunduğu yerde kalmak zorundadır” der. Dante’ye göre ise, “aynı derecede uzak ve aynı derecede iştah verici iki yemeğin arasında kalan özgür bir adam, bunlardan birine dış dokundurmadan açlıktan ölebilir.”²³⁰

Schopenhauer ardında güdünün söz konusu olmadığı bir eylemi mümkün görmez:

“...bilardo masasındaki bir top itilmeden önce ne kadar az harekete geçirilebilirse kendisini bir güdü itmediği ya da teşvik etmediği taktirde, bir insanın oturduğu sandalyeden kalkması da o kadar az olanaklıdır; ancak o zaman onun ayağa kalkması topun itmeden sonraki yuvarlanması kadar zorunlu bir hale gelir. Birinin kesinlikle hiçbir çıkar sağlamadığı bir şey yapmasını beklemek bir parça odunun onu çeken bir sicim olmaksızın bana doğru gelmesini beklemeye benzer.”²³¹

Schopenhauer açısından istencin, ardında güdü dediğimiz bir neden olmadan eylemde bulunabilmesi insan aklının idrak edebileceği bir şey değildir. İnsan, zihnindeki nedensellik kalıbı ile bütün tasavvurları yeterli temel ilkesi çerçevesinde değerlendirir. İnsan ve onun eylemleri de tasavvur olduğu için bu belirlenime tabidirler. Özgür istenç, kendisi herhangi bir nedene sahip olmadan, yarattığı eylemle nedensellik zinciri başlatan istençtir. Bunu, nedensiz ya da kendi kendisinin nedeni olma bakımından ilk hareket ettiriciye benzetebiliriz. Schopenhauer için böyle bir şey mümkün değildir, zira, “onu izleyeni zorunlu kılan bir önceki değişiklik” olarak tanımladığı nedenin asla yokluktan varlığa gelerek bir sonuç yaratamayacağını düşünür. Yani tasavvurlar alanı için söz konusu olan sonsuz nedensellik zincirine istencimiz de dahildir.²³²

²³⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 70-71.

²³¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 54.

²³² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 55-56.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'un sisteminde insanın karakter ve güdü kaynaklı zorunlulukla eylemekten kurtulma şansı yoktur. Yaptıklarından ne kadar pişman olursa olsun, her seferinde benzer eylemleri tekrarlamaya yazgılıdır. Peki bu zorunlu belirlenim aşk konusunda da geçerli midir? Yoksa aşk bir istisna mıdır?

2.3. Aşk Özgürlüğünün İmkansızlığı

İnsanların, istemelerinin engellenmemesini özgürlük olarak kabul etmeleri aşk konusunda da geçerlidir. Bizi sınırlayan ahlaki, hukuki, dini, toplumsal ya da fiziksel bir engel yoksa ve iki tarafın da rızası söz konusuysa özgür bir aşkın mümkün olabileceğini düşünürüz. İnsanlar hoşlandıkları insanlarla herhangi bir baskı, tehdit, alıkoyma, şantaj vs. gibi onları engelleyen bir durum olmadan birlikte olabilmeleri halinde aşk özgürlüğüne sahip olduklarını düşünürler. Elbette insan engellenmeden aşık olabilir ve bu aşkı engellenmeden yaşayabilir. Ancak Schopenhauer'un perspektifinden bakıldığında, aşk özgürlüğüyle ilgili sorulması gereken, kişilerin neden belli kişilerden hoşlandıklarıdır, bu aşkın ardında yatan güdüleyici faktörlerdir. Zira bu faktörler birer neden olarak insanların tecihlerini zorunlu olarak belirlemektedirler. Filozofun sisteminde aşk, pek çok zorunlu belirleyici tarafından yaratılmakta ve şekillendirilmektedir. Bunlar temelde dürtü, içgüdü, güdüler, kişinin beden yapısı ve karakteri gibi faktörlerdir. Bir isteme edimi olarak aşkın özgür olması mümkün değildir. Zira kişilerin aşık olmalarının ardında özgür iradeleri yoktur. Onların aşk konusundaki tercihleri, tıpkı diğer eylemlerinde olduğu gibi, pek çok belirlenime tabidir. Schopenhauer her ne kadar sisteminde deha ve münzeviye karşılık gelen özgür insanlara yer açsa da, aşk konusunda hiç kimse özgür değildir. İnsanın kendisini özgür sanmasının nedeni, hayvanlardan farklı olarak sadece algısal tasavvurlara ve içgüdülere değil, akla ve soyut tasavvurlara da sahip olmasıdır. Zira insan eylemlerinde güdülere karşılık gelen soyut

tasavvurlar da etkilidir ve bunların çatışmasının yarattığı tercih süreci insanların, istemelerinin dışarıdan değil, kendilerinden kaynaklandığını düşünmelerine yol açmaktadır. Schopenhauer hayvanların akla ve soyut tasavvurlara değil, yalnızca algısal tasavvurlara ve içgüdülere sahip canlılar olmaları nedeniyle onları içgüdü varlığı olarak görür ve onların gerçek anlamda düşünmediklerini savunur; zira düşünmek ancak kavramlarla mümkündür.²³³ Ancak, kavramlarla düşünmesi insana eylem özgürlüğü getirmemektedir. Zorunlu belirlenime tabi olma konusunda insan hayvandan farklı değildir. Burada aşk konusunda insanı zorunlu olarak belirleyen içgüdülerin rolünden söz etmek gerekmektedir.

2.3.1. Aşkın Nedeni Olarak İçgüdü

İnsan her daim hayvanla arasına aşılmaz bir mesafe koymuştur. Bu durum eylem özgürlüğü meselesinde de karşımıza çıkar. İnsan, akli sayesinde, hayvanların yapamayacağı bir şekilde, içgüdüleri de dahil olmak üzere kendisini belirleyen, engelleyen bütün etkenleri yenebileceğini ve özgür iradesiyle özgür bir eylemde bulunabileceğini düşünür. Aşk konusunda yaptığı tercihler de buna dahildir. Aşık olma elbette kişinin doğrudan planladığı bir şey değildir. Ancak nihayetinde, karşı tarafa yönelen isteme, kişinin kendi istemesidir. İnsanlar karşı tarafa olan yönelimlerinin ardında kendi ilgi, çıkar, memnuniyet ve mutluluklarının bulunduğunu düşünmektedirler. Bu anlamda aşık olma da kişinin bir isteme edimidir. Sonuçta insan kendi isteğine göre birini tercih etmektedir. İstemesinin önünde bir engel olmadığı sürece de özgür olduğunu düşünmektedir. Ancak Schopenhauer'un felsefesi, aşk dahil hiçbir isteme ediminin özgür olamayacağını göstermektedir. Filozof, aşk konusundaki tercihlerimizin temelde doğanın yarattığı bir içgüdüye dayandığını açıklar: "...aslında çok belirli, oldukça kesin, hatta karmaşık bir içgüdüümüz vardır; bu da cinsel tatmin adına başka bireyi son derece hassas,

²³³ A. Schopenhauer, 2017b, s. 29.

ciddi ve kararlı bir şekilde seçme içgüdüsüdür.” Schopenhauer içgüdünün, esasında “türün duyusu” olduğunu ve doğanın, türü sürdürebilmek için onun aracılığıyla insanları aldattığını düşünür.²³⁴ O, cinsel aşkın hayvanlar için de söz konusu olduğu gibi bir düşünce ortaya koymaz. Ancak insan ve hayvan arasındaki keskin ayrımı reddeden filozof açısından içgüdüler neslin devamı için insanlar gibi hayvanları da kandırmaktadır. Bu süreçte hayvanlar da kendileri için çalıştıklarını sanırken aslında yavruları için çalışarak türe hizmet ederler:

“Böylesine hevesle ve kendilerini aldatarak tür için çalışırken, kuş kendi yuvasını yaparken, böcek yumurtaları için en uygun yeri ararken ya da kendine tatsız gelen, ama gelecekteki larvaların yiyeceği olarak yumurtaların yanına konması gereken yem avına çıkarken, arı, eşekarısı, karınca kendilerini sanatsal yapılarına ve son derece karmaşık ekonomilerine vakfederken, hayvanlar da hiç kuşkusuz, onlara kendi zevkleri için çalıştıkları yanılığını veren bu tür bir hezeyana kapılırlar.”²³⁵

Schopenhauer hayvanların neslin sürdürülmesi yönündeki çabalarının insanlarınkine çok benzediğini düşünür:

“... bir böceğin belli bir çiçeği, meyveyi, gübreyi, eti ya da firavunfareleri gibi yumurtalarını sadece oraya bırakmak üzere yabancı bir böcek larvasını seçmekte gösterdiği özen ve buna ulaşma adına ne zahmetten ne de tehlikeden sakınması, cinsel tatmin için bireysel yönden kendine uygun özelliklere sahip bir kadını seçen erkeğin gösterdiği özene ve böylesine tutkuyla çabaladığı amacına ulaşmak için çoğu zaman mantığına ters düşerek servetine, onuruna ve yaşamına mal olacak budalaca bir evlilikle, aşk

²³⁴ A. Schopenhauer, 2021a, s. 158-159.

²³⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 162-163.

ilişkisiyle, zina ve tecavüz gibi suçlarla mutluluğunu feda etmesine çok benzer: tüm bunlar sadece birey pahasına, doğanın her yerde bağımsız olan iradesine göre amaca en uygun şekilde türe hizmet etmeye yöneliktir.”²³⁶

Schopenhauer bu tarz karşılaştırmalarla insanın esasında hayvandan pek de farklı olmadığına işaret etmektedir. Cinsel yönelim konusunda ikisi de doğaları tarafından zorunlu şekilde belirlenmektedir. İnsanlar her ne kadar hayvandan tamamen farklı olarak özgür bir şekilde kendini belirleyebildiğini düşünse de doğası kaynaklı içgüdülerin sözü konusu olduğu bir durumda insan için tam bir özgürlükten bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. İçgüdüler tarafından aldatılma konusunda hayvan ve insan ortaktır.

Schopenhauer açısından cinsel aşk konusunda içgüdü tarafından aldatılan aşık, kutsal olarak gördüğü aşkın ardında yatan asıl şeyin çocuk yapmak olduğunun bilincinde değildir. Cinsel dürtü, insanı, aşık olduğu kişiye olan yöneliminin nesnel bir hayranlığa dayandığına inandırmaktadır. “Taraflar bilincinde olmasa da bütün aşk hikayesinin asıl amacı, belli bir çocuk dünyaya getirmektir.”²³⁷ Oysa aşık üreme amacını iğrenç bulur. Aşığın sevdiğiyle birlikte olmasıyla aşk hezeyanı biter ve kişi aldatıldığını anlar.²³⁸ Ancak bir kişi bu ana kadar aşk büyüsunün etkisiyle normalde hiçbir şekilde birlikte olmayacağı bir kişiye tutulmuş, onun itici özellikleri görmezden gelmiş ve bütün problemlerin farkında olsa da sevdiği kişiye hala bağlı kalmış olabilir. Bu bağlamda filozof “aşkın gözünün kör olduğu” düşüncesine atıf yapar.²³⁹ Onun burada işaret ettiği şey, aşkta kontrolün akılda değil, içgüdüde olduğudur. “...onu tüm mantıklı nedenlere rağmen mutlaka kendi amacını izlemeye ve başka her şeyi bir yana bırakmaya zorlayan, böceklerin içgüdülerine benzer bir dürtünün etkisi altındadır; bundan kurtulamaz.”²⁴⁰

²³⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 160.

²³⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 151-152.

²³⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 161-162.

²³⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 190.

²⁴⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 192.

Schopenhauer açısından, aşık kişi türün ruhunun kontrolündedir ve bu nedenle bireysel çıkarlarına aykırı hareket edebilmektedir. Burada filozofun, insanda türün iradesi ve bireyin iradesi arasında ikili bir ayrım yaptığına dikkat etmek gerekir. Birey diğer tercihlerinde olduğu gibi aşıkta da belli güdülerle tercihte bulunmaktadır, ancak bu konuda insanı büyük ölçüde yöneten ve belirleyen bizde içgüdü aracılığıyla hareket eden türün iradesidir. Aşk illüzyonuna aldanan kişi türün çıkarlarını bireysel çıkarlarına önceler ve normalde yapmayacağı şeyleri yapar. Onur, dürüstlük, vicdan, toplumsal kurallar ve ahlaki ilkeler aşk için yok sayılır. Buna ölüm korkusunun yok sayılması da dahildir.²⁴¹

Schopenhauer özellikle ebeveyn sevgisi konusunda hayvan ve insanın birbirine çok yakın olduğuna işaret etmektedir. Ancak o, hayvandaki bu sevgiyi yalnızca içgüdüsel olarak kabul ederken, insandakinin akıl tarafından yönetildiğini düşünür.²⁴² Ancak insanda aklın var olması aşk gibi herhangi bir eylem konusunda özgürlük sağlamaz. Schopenhauer'daki içgüdü-akıl ayrımı ondan önce Kant'ta da karşımıza çıkmaktadır. Bravo'nun gösterdiği gibi, Kant hayvanların içgüdüleriyle tamamen belirlendiğini düşünürken, akıl sahibi bir varlık olması bakımından insanı hayvandan ayırır. İnsan, aklını kullanarak doğası kaynaklı "eğilim", "yönelim" ve "gereksinimler"den kurtularak özgürce eyleyebilir.²⁴³ Schopenhauer içinse böyle bir yaklaşım insan doğasının ve koşulların görmezden gelinmesidir. Bravo, insanın soğukta sıkı giyinmesini, sıcakta ise kalın elbiseleri çıkarmasını örnek verir. Elbette insanın belli bir kişiyi sevmesi veya acıktığı zaman gıda tüketmesi de birer örnektir. İnsandaki istemenin yönelimi mevcut koşulların onu doğasına ya da yapısına göre güdülemesinden ayrı düşünülemez.²⁴⁴ Schopenhauer'da istemenin hedeflerine göre ona rehberlik eden akıl, Kant'taki gibi

²⁴¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 185-191.

²⁴² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 108.

²⁴³ H. Bravo, "Nietzsche'de Yaşam, İçgüdü ve Akıl", **Düşünbil Dergisi**, Sayı 49, 2015, s. 4-5.

²⁴⁴ H. Bravo, 2014, s. 43.

eylemi özgür kılmaz; tam tersine soyut güduları yaratarak fazladan belirlenim getirir. Ancak akıl ve soyut güdü filozofun hayvan-insan ayrımı yapmasının temelini oluşturur. Bu bağlamda filozofun, hayvanı içgüdü, insanı da güdü varlığı olarak kabul ettiği söylenebilir. Elbette insan içgüdülere, hayvan da algısal güdülere sahiptir. Ancak insan, hayvanın sahip olmadığı soyut güdülere karşılık gelen düşüncelerle çok daha üst bir noktaya yükselmiştir. Hayvandan daha komplike bir varlık olması, bir yandan onun belirlenimini de daha komplike hale getirmiş, diğer yandan da cinsel aşkı yaratan bir partner seçimini gerekli kılmıştır. Burada Schopenhauer'un, insanı aşk konusunda zorunlu şekilde belirleyen güdülere ilişkin açıklamalarını tartışmak ve bizi güdüleyen bedensel ve zihinsel faktörleri ortaya koymak gerekmektedir.

2.3.2. Aşkın Nedenleri Olarak Güdüler

Schopenhauer açısından doğa, canlılara temelde beslenme ve üreme gibi ihtiyaçları için gereken organları ve yetileri vermektedir. Bu ihtiyaçların karşılanması, canlının neslini sürdürerek yaşam istencinin tezahürünü devam ettirmesini sağlamaktadır. İnsandaki gelişmiş beyin ve onun işlevi olan zihin de ihtiyaçlarının bir sonucudur.²⁴⁵ “Zihin ferdi hayatın ve onun üreme yoluyla muhafaza edilmesinin erişilmesine bağlı olduğu amaçları sezip anlamak üzere tasarlanmıştır.”²⁴⁶ Schopenhauer'a göre, insan pek çok açıdan diğer hayvanlardan zayıf bir yapıdadır. Benzerlerine göre daha az kas gücü vardır, hızı yavaştır ve yavaş üremektedir. İnsan uzun bir çocukluk dönemine ve ömre sahip olduğundan hayatta kalabilmesi için fazladan bir desteğe ihtiyaç duymaktadır. Tüm bu zayıflıklar nedeniyle doğa insana yüksek bir anlama yetisi ve akıl vermiştir.²⁴⁷ Bununla birlikte, istemenin insan türünü uygun ve sağlıklı bir şekilde devam ettirme hedefi de bunları gerektirmektedir. Zira hayvanlar yalnızca içgüdüsel bir cinsel

²⁴⁵ A. Schopenhauer, 2017a, s. 130-131.

²⁴⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 141.

²⁴⁷ A. Schopenhauer, 2021b, s. 116-117.

yönelimde bulunurken, insanlar aşkla sonuçlanan çok komplike bir partner tercih sürecine sahiptir. "...insanların durumunda cinsel tatmine (bir de) ayak direyici, bildiğinden şaşmayan bir seçme işi eklenir. Bu sadece insana özgüdür ve zaman zaman az ya da çok tutkulu bir aşka dönüştüğü olur."²⁴⁸ Bu bağlamda insandaki gibi bir tercih sürecine sahip olmayan hayvanlar için aşk söz konusu değildir. Schopenhauer perspektifinden bakıldığında, aşkın yalnızca insana özgü olmasının nedeni, istemenin, kendisinde en açık biçimde ortaya çıktığı, en gelişmiş formu olan insana özel bir önem atfetmesi ve onu mükemmelleştirmeye çalışmasıdır. İsteme insan olarak nesneleşme konusunda seçicidir: "Yaşama iradesi burada kendini sadece bu erkek ve bu kadından doğabilecek, son derece özgün bir bireyde somutlaştırmak ister."²⁴⁹

Aşk konusunda insan büyük ölçüde içgüdülerinin kontrolünde olsa da içgüdüler aşkı açıklamak için yeterli gelmemektedir. Zira insan, hayvandan farklı olarak spesifik bir partner tercihi yapmaktadır. Bu bağlamda Schopenhauer'un, aşkı, "kişiselleştirilmiş cinsel dürtü" olarak tanımladığına dikkat etmek gerekir. Ona göre cinsel aşk, ancak cinsel dürtünün belli bir insana yönelmesiyle ortaya çıkmakta ve aşkın tutku derecesi de kişiselleştirme derecesine, yani iki kişi arasındaki uygunluğa göre artmakta ya da azalmaktadır.²⁵⁰ Bu anlamda aşka karşılık gelen şey, cinsel dürtünün, ait olduğu kişiye uygun olan spesifik bir insana tutkulu yönelimidir. Cinsel dürtünün rastgele pek çok kişiye yönelik olan ve türün niteliğini, kalitesini değil sadece türe ait bireylerin sayısını artırmayı önemseyen bir cinsel dürtü yönelimi Schopenhauer'un aşk olarak kabul ettiği bir şey değildir.²⁵¹ Blondel da Schopenhauer'da aşkın bir seçim olduğunu vurgular: "Aşk, tüm diğerleri arasından seçilmiş birini arzulamaya dayanır diyebiliriz..."²⁵² Reik, her ne

²⁴⁸ A. Schopenhauer, 2019c, s. 21.

²⁴⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 180.

²⁵⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 151.

²⁵¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 179.

²⁵² E. Blondel, 2022, s. 218.

kadar sevgi ve cinselliği tamamen ayırarak Schopenhauer'la uzlaşmasa da, sevginin ayırım yapılmadan rastgele bir yönelim değil, belli bir kişiyi seçme ve ona değer verme olduğu konusunda filozofla hemfikir görünmektedir.²⁵³

Schopenhauer, birey ideasının, geleceğin anne ve babasının birbirlerine aşık olduğu anda ortaya çıktığını açıklar. Bütün idealar gibi bireyin ideası da tezahür etmek istemektedir ve aşıkların tutkusu da birey ideasının bu çabasına karşılık gelmektedir. “...bu kargaşa ve çaba içinde var olmak için zorlayan, tüm bireysel belirlenmişliği içinde, gelecek kuşaktır. Evet, henüz adına aşk denen cinsel dürtünün tatminine yönelik böylesine dikkatli, belirli ve iradeli seçimde harekete geçer.”²⁵⁴

Schopenhauer açısından doğa, yalnızca türün kalitesini değil, bununla birlikte, insanların mümkün olan en çok sayıda çocuk yaparak türü korumalarını da amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak belirlenen insanlar, farklı biyolojik yapılarının etkisiyle cinsel aşk konusunda farklı davranışlar sergilerler. Farklı doğalara sahip olmaları nedeniyle kadınlar ve erkekler farklı tercihlerde bulunmaktadırlar. Erkek, kadının aksine, aynı sürede çok daha fazla çocuk yapabileceği için her tatminden sonra yeni bir partner arayışına devam etmektedir. Filozof bu nedenle erkeğin aşkının tatminle birlikte azalmaya başlayacağını savunur. Kadın ise erkeği doğacak çocuğunun garantörü olarak görür ve bu nedenle onu bırakmak istemez. Kadının aşkı erkekten farklı olarak tatmin sonrası azalmak yerine artar. Bu bağlamda Schopenhauer, erkeğin sadakatinin yapay olduğunu açıklarken, kadının sadakatini doğal olarak kabul eder.²⁵⁵ Beauvoir de bu konuda filozofla aynı fikirdedir: “Ama erkeğin tutkusu, zorba olduğu kadar gelip

²⁵³ T. Reik, 2005, s. 150.

²⁵⁴ A. Schopenhauer, 2021a, s. 153-155.

²⁵⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 164-165.

geçicidir de; doyurulur doyurulmaz söner. Oysa kadın, genellikle, aşktan sonra aşkın tutsağı olur.”²⁵⁶

Schopenhauer’da aşk, uzun bir süreç sonucunda ortaya çıkmaz. Kişideki türün ruhu, uygun olan kişiyi hemen saptayabilmektedir. Bu bağlamda filozof, aşkın, iki kişinin ilk karşılaşmasıyla başlayabileceğine işaret eder ve Shakespeare’den alıntılar: “İlk bakışta sevmeden kim aşık olmuştur ki?”²⁵⁷ Ancak bu durum, insanların derinlemesine bir gözlem yapmadan aşık oldukları anlamına da gelmemektedir. Aşk, kişinin, potansiyel partnerini fazlasıyla detaylı bir şekilde incelemesi sonucunda kendisine uygun bulup bulmamasına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu süreçte kişi farkında olmaksızın, türün kalitesini koruyacak özellikleri aramaktadır.²⁵⁸

Schopenhauer’da aşkın, pek çok faktörün değerlendirildiği sıkı bir eleme sonucunda ortaya çıkmasının nedeni, sonraki nesillerin varlığının ve özünün bu süreçte belirlenmesidir: “Nasıl ki gelecekteki bu kişilerin varlığı, existentia’sı cinsel dürtümüzle önceden tayin edilmişse, özleri, essentia’ları da bu cinsel dürtünün tatmini için yapılan kişisel seçimde cinsel aşkla tümünden koşullanmış, her açıdan geri döndürülemez biçimde belirlenmiştir.”²⁵⁹ Söz konusu büyük belirlenim, insanın büyük ölçüde kalıtsal özelliklerden oluşmasından kaynaklanır. Filozofa göre ebeveynler bedensel ve zihinsel özelliklerini çocuklarına aktarırlar. Kişinin “iradesi”, “ahlaki doğası”, “karakteri”, “eğilimleri”, “kalbi” babasından, “anlama yetisi” ve “aklının derecesi” ise annesinden gelmektedir.²⁶⁰ “Beden biçimi” ve “boy uzunluğu” da kalıtsal özellikler arasındadır.²⁶¹

²⁵⁶ S. Beauvoir, “Seven Kadın”, **Aşkın Anatomisi**, Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 222.

²⁵⁷ A. Schopenhauer, 2021a, s. 183.

²⁵⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 177-178.

²⁵⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 150.

²⁶⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 113-114.

²⁶¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 154.

“Karakterin babadan, anlama yetisinin ise anneden geçtiğine dair edindiğimiz kanıyı doğanın ahlaki ve entelektüel açıdan iki insan arasına koyduğu geniş uçurumla ilgili daha önceki gözlemimizle ve hem karakterin hem de zihinsel yeteneklerin değişmezliği hakkındaki bilgimizle birleştirdiğimizde, insan ırkının mükemmelliğe dıştan ya da içten, yani eğitim ve öğretimle değil, daha çok kuşaklar aracılığıyla erişebileceği görüşüne yönlendiriliriz.”²⁶²

Bireyde kalıtımsal özelliklerin büyük rol oynaması, bunun da türün niteliğini ve devamını etkilemesi, aşkta nelerin güdüleyici faktör olacağını belirlemiştir. Kişinin cinsel aşka karşılık gelen partner seçimi elbette her isteme ediminde olduğu gibi bazı güdülerin zorunlu belirleyiciliğiyle ortaya çıkmaktadır. Bu faktörlerin tamamı bireylerin sağlıklı çocuklara sahip olarak türü devam ettirmelerine yöneliktir. Schopenhauer insanların odaklandıkları başlıca şeylerin sağlık, güç, güzellik ve gençlik olduğunu belirtir.²⁶³ İnsanlar ilk olarak en güzel bireylere yönelme eğilimindedir. Filozof, bütün insanların güzelliğe olan yönelimini ve alacakları haz ile güzellik arasında normalde var olmayan bir ilişki kurmalarını içgüdü kaynaklı aldatmacaya bağlar. Aşık olunan kişinin güzelliğinin bize bir faydası yoktur. Ancak güzelliğin amaçlanmasının nedeni, çocukta “türün özelliğinin olabildiğince saf ve doğru korunması”dır: “...herkes ilk olarak en güzel, yani türünün karakterinin en saf haliyle biçimlendiği bireyleri kararlılıkla tercih edecek ve şiddetle arzulayacaktır; ama ikinci olarak, öteki bireyde, özellikle kendisinde eksik olan kusursuzluğu arayacak, evet hatta kendisinin karşıtı olan kusurları onda güzel bulacaktır.”²⁶⁴

²⁶² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 136-137.

²⁶³ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 155.

²⁶⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 158-159.

Görüleceği üzere Schopenhauer aşkın güdüleyici faktörleri arasında genel ve kişiye özel olan şeklinde ikili bir ayırım yapar. İlk olarak herkes için geçerli olan faktörleri ortaya koyan filozof, bizi güdüleyen başlıca şeyin yaş olduğunu düşünür. İnsanlar üreme çağında olan genç insanlara yönelme eğilimindedirler. Üreme gücü azalan insanlar çekiciliklerini kaybetmeye başlarlar. Kişilerin sağlık durumu da bizim için önemlidir. İnsanlar çocuklarına geçebileceklerini düşündükleri hastalık ya da bozukluklara sahip insanları tercih etmeme eğilimindedirler. Bir diğer faktör iskelet yapısıdır. İnsanlar uzuvları orantılı olan, herhangi bir bozukluğa, çarpıklığa sahip olmayan insanlara yönelirler. Yüz güzelliği de tercihlerimizde önemli bir yer tutmaktadır. Schopenhauer bununla birlikte, çocuklarını koruyabilecek güçlü ve cesur erkeklerin kadınları etkileyebildiğini belirtmektedir. Bebeği besleyebileceğini gösteren dolgun göğse ve ete sahip kadınlar da erkekleri etkilemektedir. Böyle bir kadın doğurganlık açısından uygun görülürken, aşırı zayıf veya şişman kadınlar tam olarak uygun kabul edilmediklerinden erkeklere çekici gelmezler. Schopenhauer insanın bu durumu içgüdüleriyle sezdiğini belirtir, yani insanlar tercihlerinin nedenlerinin doğrudan farkında değildirler.²⁶⁵

İkinci olarak, kişinin kendine has yapısına bağlı olan, Schopenhauer'un kişiye özel gördüğü faktörlerden söz etmek gerekir. Ona göre tür, bireylerde ortaya çıkan sapmaları onların çocuklarında düzeltmeyi amaçlar. Bu nedenle insanlar sahip olmadıkları şeyleri ararlar ve bunlara sahip insanları severler. Kişi, kendisinde olanların karşıtı özelliklere sahip insana yönelerek çocuğunun dengeli bir yapıda olmasını amaçlar. Bu bağlamda erkek ne kadar erkeksiye, o kadar kadınsı bir kadın aramaktadır. Kısa boylular uzunları, uzun boylular kısaları, kas gücü zayıf olanlar güçlüleri, sarışınlar esmer ya da kumralları tercih etmektedirler. Schopenhauer sarışınların çok tercih edilmediğini düşünür ve bunun

²⁶⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 166-169.

ardında, insanların atalarının esmer olmasının, beyaz tenin ise sonradan ortaya çıkmasının bulunduğuna işaret eder.²⁶⁶

Schopenhauer insanların aşk konusundaki tercihlerini etkileyenlerin sadece fiziksel faktörler olduğunu düşünmez. Zihinsel faktörler de bu süreçte etkilidir. Kadınları etkileyen zihinsel faktörler filozof tarafından “sağlam irade”, “kararlılık”, “cesaret”, “temiz kalplilik” ve “dürüstlük” olarak açıklanır.²⁶⁷ Ona göre, “öfke”, “sabır”, “hırs”, “savurganlık”, “şehvet düşkünlüğü”, “oburluk”, “kumar eğilimi”, “taşkalplılık”, “merhamet”, “dürüstlük”, “ikiyüzlülük”, “gurur”, “sokulganlık”, “cesaret”, “korkaklık”, “barışçılık”, “kavgacılık”, “bağışlama” ve “kindarlık” gibi karakter özellikleri anneden değil babadan kalıtımla aktarılır.²⁶⁸ Bu nedenle Schopenhauer erkeğin kadında karaktere odaklanmadığını düşünür. Erkeğin zekası, eğitimi, bilgisi, entelektüelliği de kadınlarca önemsenmez. Çünkü bunlar babadan oğula kalıtım yoluyla aktarılamayacağı için kadınlara içgüdüsel etkide bulunamaz. Aşk konusundaki tercihte içgüdü tarafından aranan özellikler temelde çocuğa devredilebilecek olanlardır. “Evlilikte hedeflenen zekice sohbetler değil, çocuk doğurmaktır: bu, kafaların değil, yüreklerin birleşmesidir.” Burada filozofun tüm bu faktörleri içgüdüye dayanan tutkulu aşk tercihi konusunda ortaya koyduğuna dikkat etmek gerekir. Zira insanların rasyonel bir değerlendirme süreciyle karakter, zeka, eğitim durumu gibi faktörleri gözeterek yönelimde bulunması onun tarafından aşk olarak kabul edilmez. O, aşk evlilikleri ve mantık evlilikleri arasında keskin bir ayrım yapmaktadır.²⁶⁹ “Aşk evlilikleri bireyin değil, türün çıkarına yapılır. Gerçi taraflar kendi mutluluklarını geliştirdiklerini sanırlar; oysa sadece ikisinin oluşturabileceği bir bireyi dünyaya getirmek olan gerçek amaçları kendilerine yabancısıdır.” Bunun zıddı olan ve rasyonel bir tercih süreciyle yapılan mantık evlilikleri ise bireyin

²⁶⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 171-175.

²⁶⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 169.

²⁶⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 114-115.

²⁶⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 169-171.

kişisel çıkarlarına dayanmaktadır. Bu bağlamda, ailesinin isteğinin aksine, yaşlı olmayan bir zenginle mantık evliliği yapmayı reddeden bir kız, Schopenhauer açısından, tür için kendi mutluluğunu feda etmektedir. Zira filozofa göre, aşk ve mantık evliliğinin bir arada olması çok nadir bir şeydir ve bu durum evliliklerde ya bireyin ya da türün çıkarlarının zarar görmesiyle sonuçlanır. Salt mantık evlilikleri türün aleyhinedir ve fizik, ahlak, zeka gibi konularda eksik olan insanların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.²⁷⁰

Anlaşılacağı üzere, Schopenhauer felsefesinde insan, aşk konusunda bir yandan içgüdüleri, diğer yandan onu beden yapısı, doğası ve karakteri çerçevesinde etkileyen güdülerinin esiridir. Filozofta, karşıdaki kişinin salt akıl temelli analizine dayanan bir aşk yoktur. İnsan bu süreçte istemenin yalnızca bir kuklası olduğunun bilincinde bile değildir. Peki Schopenhauer felsefesinde insan neden aşık olurken belirlendiğinin farkında değildir? Eğer bir kişi bunun farkındalığına sahipse özgür bir tercihte bulunabilir mi?

2.3.3. Bilinçdışı Belirlenim ve Aşk Özgürlüğü

Schopenhauer'da insanların düşüncelerinde ve eylemlerinde “bilinçdışı”nın büyük bir belirleyici role sahip olduğunu görürüz. Koç'un işaret ettiği gibi, insanı akıl varlığı olarak görmeyen filozof, insanın zihninde büyük bölümün ve kontrolün bilince değil, bilinçdışı istemeye ait olduğunu düşünür.²⁷¹ Bu durumun bir sonucu olarak aşk da aklın değil, kişiyi güdüleyen bilinçdışı etkenler ve içdüdü, dürtü gibi bilinçdışı güçlerin belirleyiciliğiyle ortaya çıkar. Gupta'nın da belirttiği gibi, Freud ve Schopenhauer açısından “bilinçdışı cinsel dürtüler” eylemleri büyük ölçüde etkiler.²⁷² Bu belirlenimin farkında olmayan insan, pek çok seçiminin ardındaki düşünme sürecinden haberdar bile değildir. Filozofta bize Freud'un bilinçdışı kavramını hatırlatan düşüncelerle karşılaşırız:

²⁷⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 195-197.

²⁷¹ E. Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, **Dört Öge Dergisi**, Sayı 13, 2018b, s. 26.

²⁷² R. K. Gupta, “Freud and Schopenhauer”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 36, No. 4, 1975, s. 723.

“Bütün düşünme ve karar verme sürecimiz nadiren yüzeyde cereyan eder, bir başka deyişle, nadiren açıkça düşünülmüş yargıların bir teselsülüne dayanır. Gerçi hem kendimize hem başkalarına bir izahını yapabilmek için biz bunun böyle olmasını isteriz. Fakat umumiyetle dışarıdan gelen malzemelerin derin derin düşünülmesi zihnin karanlık derinliklerinde gerçekleşir ve onlar bu suretle işlenip düşüncelere dönüşür. Bu derin düşünme... bilinçsiz gerçekleşir. En derin düşüncelerimizin kökenine dair çoğu zaman işte bu sebepten ötürü açıklamada bulunamayız. Onlar bizim esrarlı iç varlığımızın ürünleridir... Bilinç zihnimizin sadece yüzeyinden ibarettir, tıpkı yerküre gibi, onun içini değil, fakat sadece kabuğunu biliriz.”²⁷³

Gupta, Leibniz’in de “bilinçdışı” kavramını kullandığını, ancak onu, “olan her şeyin kaynağı”, “çok büyük potansiyele sahip ilkel bir güç” olarak ortaya koyanın Schopenhauer olduğunu belirtir. Bununla birlikte Gupta, Freud’daki “id” ile Schopenhauer’daki “isteme” arasında pek çok benzerlik olduğunu açıklar. Ona göre Freud’da “içgüdülerin yeri”, “tüm faaliyetlerin nihai nedeni” olan id, “ilkel ve irrasyonel”dir; “doymak bilmez”, “düşünmez, sadece ister ve eyler”, bu haliyle de tıpkı Schopenhauer’daki istemeye benzer. Filozof, insanda aslolanı isteme olarak görürken, Gupta’nın da vurguladığı gibi, akıl ise istemenin bir aracıdır.²⁷⁴ Akıl bu ikincil konumuna dikkat çeken Janaway da Schopenhauer’da insanı yönlendiren asıl şeyin isteme olduğunu belirtir:

“Akıl bilinçlidir ve dünyadaki penceremizdir, ancak bizi gideceğimiz yere götüren itici güç; ruhun, bedenimizin (veya organizmamızın) derinlerinde yer alır... Schopenhauer bilinçdışı zihin ve cinselliğin

²⁷³ A. Schopenhauer, 2019a, s. 81-82.

²⁷⁴ R. K. Gupta, 1975, s. 721-722.

davranışlarımız üzerindeki etkisi konusunda, bir bakıma, yirminci yüzyıldaki düşünürlerin öncüsüdür çünkü ona göre, her ikisi de akıl ve isteme arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır.”²⁷⁵

Sans da bilinçdışı güçleri önceleyen Schopenhauer’un Nietzsche, Marx ve Freud gibi soykütükçülerin yolunu açtığına işaret eder. Filozofun düşüncesini, “her türden bilinçli düşüncenin bilinçdışı motivasyonlarca koşullandığı şeklindeki soykütüksel fikrin öncülü” olarak açıklar.²⁷⁶

Janaway açısından “benlik, isteme ve akıl arasında bir tür bileşik” iken, akıl, “bilinçli algı ve düşüncelerle dolu olan bir parçamız”dır. Akıl ve isteme mücadele halinde olsa da, Schopenhauer üstün olanın isteme olduğunu düşünür. İsteme kaynaklı duygu, tutku ve eğilimlerin ağır basması, akılı saptırarak dünyaya ilişkin çarpık algı ve yargılara sahip olmamıza neden olur. Dünyayı istememizin çıkarlarına uygun olarak algılar ve değerlendiririz. Janaway, Schopenhauer’un hesaplama yapan insanların bilinçdışı bir eğilimle kendi lehlerine hata yapmaları örneğini paylaşır. Onun belirttiği gibi, akıl insan tarafından saf olarak kullanılamamaktadır; yani isteme, aklın işleyişini bozmakta ve onu yanıltarak gerçeklikten saptırmaktadır. Akıl genellikle eylemden önce istemenin planlarından haberdar değildir, ancak bunlara alet olmaktadır. Janaway, filozofun Freud’daki “baskılama” kavramını andıran bir düşünceyi de ortaya koyduğunu açıklayarak ondan alıntılar:

“İsteme (...) son çare olarak üstünlüğünü hissettirir. Bunu, aklın belirli tasavvurlara sahip olmasını yasaklayarak, belirli düşünce dizilerinin ortaya çıkmasını keskin engelleyerek yapar; çünkü bilgisi yani deneyimi akıl ile aynıdır. Önceden betimlenmiş duygulardan herhangi birini harekete geçirir.

Daha sonra akılı zapteder, sınırlar ve onu başka şeylere yönelmeye zorlar (...).

²⁷⁵ C. Janaway, 2021, s. 63.

²⁷⁶ E. Sans, 2006, s. 49.

Ne istediğimizi ya da neden korktuğumuzu bilmeyiz. Yıllarca kendimize itiraf etmeden ve hatta berrak bir bilince ulaşmasına izin vermeden bir arzuya sahip olabiliriz, çünkü akıl onun hakkında bir şeyi bilmeyi gerektirmez, eğer bilseydik, kendimize dair düşüncelerimiz de kaçınılmaz olarak zarar görecekti...²⁷⁷

“Cinsellik, bastırma ve bilinçdışı” konularında Schopenhauer ve Freud’un düşüncelerinin büyük ölçüde ortaklaştığını düşünen Young, burada bastırmaya neden olan şeyin, kişinin, kendisi hakkında iyi düşünme ihtiyacı olduğunu açıklar. Onun açısından bunun Freud’daki karşılığı, aile ve toplumca yaratılan “süperego” yüzünden aşağılık görülen isteklerin bilinçte bastırılmasıdır. Young bu konuda, kişinin, mirasçısı olduğu akrabasının ölümüne utanarak sevinmesi örneğini filozoftan aktarır. Burada kişinin saklı isteğinin açığa çıktığına dikkat çeken Young, “Freudyen dil sürçmesi”nde olduğu gibi belli durumlarda bilinçindeki isteklerin veya düşüncelerin fark edilebilir hale geldiğini vurgular. Onun açısından, kişinin, bilincinde olmadan genellikle kendi lehine hesap hatası yapması gibi durumlar, bunların ardında bize saklı bir düşünme süreci olduğunu, dolayısıyla hata olarak görünen şeylerin ardında bilinçdışı bir niyet ya da nedenin bulunduğunu göstermektedir. Young’un vurguladığı gibi, insanlarda sık rastlanan, “yüzleşilemeyecek kadar acı verici veya küçük düşürücü şeylerden” kaçınma eğilimi ya da bir şeylerin “şiddetli bir şekilde kişinin zihninden uzaklaştırılması” filozof açısından tıpkı travma yaşamış kişiyi korumak amacıyla zihnin belli anıları hafızadan sildiği delilik durumlarına benzemektedir. Anlaşılacağı üzere bastırma ve bilinçdışı belirlenim insanlarda nadiren görülen bir şey değildir.²⁷⁸

İnsanlar elbette tamamen farkında oldukları akıl yürütme süreçleriyle de karara varabilir ve tercihte bulunabilirler. Ancak Schopenhauer, üremenin bunlardan biri

²⁷⁷ C. Janaway, 2021, s. 63-67.

²⁷⁸ J. Young, 2005, s. 238-239.

olmadığını açıklar. Üreme arzusunu doğamızı oluşturan en güçlü arzu olarak gören filozof,²⁷⁹ çocuk yapmanın aklın kontrolünde olan bir şey değil, doğamız kaynaklı bir zorunluluk olduğuna vurgu yapar:

“Şu çocuk dünyaya getirme işi şimdi olduğu gibi bir zorunluluk veya bedensel zevkin eşlik ettiği bir şey değil de tamamen düşünüp taşınarak akılla yapılan bir iş olsaydı acaba insan soyu gerçekten varlığını sürdürmek ister miydi? Bir insan gelecek nesle onu hayat yükünden kurtaracak kadar şefkat ve merhamet beslemez miydi? Ya da böyle bir yükü onun üzerine yükleme sorumluluğunu soğukkanlılıkla üstlenmeyi istemeyecek kadar ona yakınlık duymaz mıydı? Dünya bir cehennemden farksızdır ve onun içinde bir taraftan insanlar, diğer taraftan iblisler azap ve işkence gören ruhlardır.”²⁸⁰

Filozof cinsel aşta bizi güdüleyen faktörleri açıklarken, bizi bunlara bilinçdışı yönlendiren şeyin üreme amacı olduğunu söyler. Schopenhauer’un karşı tarafın üremeye uygunluğunun beyinle değil içgüdüsel sezgiyle anlaşıldığını düşünmesi, burada farkında olunan rasyonel bir değerlendirme sürecinden bahsedilemeyeceği anlamına gelmektedir.²⁸¹ Hayvan ve insan hareketleri temelde açlık ve cinsellik dürtüleri tarafından belirlenmektedir.²⁸² Green, cinsel tutkunun, bilinçli kontrolümüzden bağımsız bir güç olduğunu düşünür. Lawrence ve Schopenhauer’u karşılaştıran Green, insanların, farkında olmaksızın bu gücün etkisi altında oldukları konusunda iki düşünürün uzlaştığını belirtir.²⁸³ Türün sağlığı için yaptığı analiz ve gözettiği faktörlerin farkında olmayan kişi tam bir belirlenime tabidir:

²⁷⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 104.

²⁸⁰ A. Schopenhauer, 2019c, s. 29.

²⁸¹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 166-168.

²⁸² A. Schopenhauer, 2019c, s. 66.

²⁸³ E. H. Green, “Schopenhauer and D. H. Lawrence on Sex and Love”, **The D.H. Lawrence Review**, Vol. 8, No. 3, 1975, s. 332.

“Kuşkusuz tüm bunların bilincinde olamayız; herkes bu zor seçimi daha çok sadece (aslında hiçbir şekilde katılımcı olamayan) kendi zevkine göre yaptığını sanır. Ama o bu seçimi tamamen kendi beden yapısının koşullarına göre, gizli görevi özelliğini olabildiğince saf olarak korumak olan türün çıkarına yapar.”²⁸⁴

Anlaşılaacağı üzere, Schopenhauer’da insan cinsel aşk konusunda pek çok şekilde belirlenmektedir. İçgüdüleri tarafından yönlendirilen kişi, kendisi tarafından yaratılmamış, kalıtsal olarak belirlenmiş yapısına göre bir partner aramakta, buna uygun nitelikler tarafından farkında olmaksızın güdülenmektedir. Partner tercih sürecinin komplikeliliği, insana özgür iradesiyle seçim yaptığını düşündürtse de, diğer her varlık gibi onun da eylemleri doğasından kaynaklanmaktadır ve bu durum özgür aşkı imkansız kılmaktadır. Bir yanılsama olarak aşkta insan istemenin kölesidir. Özgür olma çabasının bile bir güdü olduğu filozofun sisteminde belirlendiğinin farkına varması da insana özgür bir eylem sağlamaz. Peki istemenin değil de aklın kontrolünde olan bir aşk düşünülemez mi? İstemenin amaçları için gerekenden çok daha yüksek bir akla sahip kişinin, kendisini belirleyen doğası, içgüdüleri ve güdüleri gibi bütün faktörleri fark edebileceği ve buna göre özgür bir tercihte bulunabileceği düşünülemez mi? Burada, tam bir deterministik sistem ortaya koyan filozofun sisteminde nasıl özgür olunabileceğini göstermek, bu bağlamda onun bilinç düzeyi temelli insan ayırımını incelemek, istemenin her daim kölesi olan sıradan insan ile özgür olma imkanı bulunan dahiler ve münzevilere ilişkin düşüncelerini ortaya koymak ve bunlar için neden bir aşk özgürlüğünün mümkün olmadığını açıklamak gerekir.

²⁸⁴ A. Schopenhauer, 2021, s. 177.

2.4. Özgür İnsan İçin Aşk Özgürlüğünün İmkansızlığı

Schopenhauer bütün varlıkların, özlerinin isteme olması bakımından benzer olduklarını ve onlar arasındaki farkı yaratanın ancak bilinç düzeyi olduğunu düşünür. Varlıkları bu bağlamda sınıflandıran filozof, bitkilerle hayvanlar ve belli hayvanlarla diğer hayvanlar arasında var olan bilinç düzeyi farkının insanlar arasında da karşımıza çıktığını savunur. Bilinç düzeyi yükseldikçe insanın dünyayı dolaysız bir şekilde kavrama gücü de artmaktadır.²⁸⁵ Schopenhauer'un hayvan ve insanın birliğine vurgu yaptığını aktaran Sans'ın da belirttiği gibi, "onun gözünde bu ikisi arasındaki farklılık ikincil bir unsura bağlıdır ki bu da idraktır, yani bireyin bilgi kapasitesidir."²⁸⁶ İdrak filozof için özgürlüğün anahtarıdır: "...idrak, istiyor oluşun ortadan kalkması, özgürleşerek kurtuluşa erme ve de dünyanın aşılması ve yok edilmesi imkanını sunmaktadır."²⁸⁷ Zöllner, Schopenhauer'da anlama (understanding) ve akıldan (reason) oluşan bilme yetisinin (intellect)²⁸⁸ istemeden kurtulmasının sanat veya istemenin reddi aracılığıyla özgürlükle sonuçlanacağına dikkat çeker.²⁸⁹ İstemenin hedeflerini gerçekleştirmek için gerekli olandan fazla bir akıl ve zeka, istemeden, ben-öteki yanılısamısından, yeterli temel ilkesinden kurtularak özgürleşebilmeye kapı açar. Bu bağlamda insanlar arasında ayırım yapan Schopenhauer, bir tarafa istemenin kölesi olan sıradan insanları, diğer tarafa da özgür olma imkanı bulunan sanatçı dahilerle, aziz, münzevi ve çilecileri koyar. Sıradan insan, türünün karakteristik özelliklerinin dışında herhangi bir niteliği olmayan, kendi verili doğasını aşıp özgür olamayan insandır. Türünden farklı olarak kendine özgü, bireysel bir karakteri olmayan sıradan insan, bu anlamda hayvana daha yakın bir konumda bulunur. Elbette burada filozofun bir hakaret amacı yoktur: "Asli anlamda sıradan

²⁸⁵ A. Schopenhauer, 2017a, s. 134.

²⁸⁶ E. Sans, 2006, s. 96.

²⁸⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 477.

²⁸⁸ G. Zöllner, "Schopenhauer on the Self", **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, Ed. Christopher Janaway, Cambridge University Press, 2006, s. 19.

²⁸⁹ G. Zöllner, a.g.e., s. 30.

sözcüğü tüm türe özgü ve bütün tür için ortak olan şey anlamına gelir; türün doğuştan sahip olduğu şey demektir. Bundan dolayı genel olarak insan türününkilerden başka ve daha fazla niteliklere sahip olmayan bir insan sıradan insandır.”²⁹⁰ Tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, onların zekası yalnızca istemenin amaçlarının gerçekleştirilmesi için kullanılmaktadır. Bu, esasında onlar için bir zorunluluktur. Zira yalnızca dahiler varlığın sorgulanması gibi istemenin çıkarlarından bağımsız faaliyetlerle ilgilenebilecek bir zekaya sahiptirler.²⁹¹ İnsanların çoğu yalnızca hayatta kalmalarını ve üremelerini sağlayacak bir zeka düzeyine sahiptir. Çok nadir karşılaşılan bir durum olsa da bazı insanlar temel ihtiyaçların gerektirdiğinin çok daha üstünde deha seviyesinde bir zekaya sahiptirler.²⁹² Schopenhauer’da hayvandan sıradan insana, ondan da dahiye doğru olan bu geçiş, Nietzsche’de üstinsana giden süreci hatırlatmaktadır. “İnsan bir iptir, hayvan ile Üstinsan arasında gerilmiş...” diyen Nietzsche’de,²⁹³ “dahi”nin “üstinsan”a, “sıradan insan”ın da “dekadan”a denk geldiği söylenebilir. Young ise özü olan istemesini reddederek doğasını aşması nedeniyle münzevinin “üstinsan” olarak görülebileceği düşüncesindedir.²⁹⁴ Nietzsche, Schopenhauer üzerine yazdığı eserinde yalnızca filozof, sanatçı ve münzevilerin hayvanlıktan tam olarak sıyrılanlar olduklarına işaret eder:

“Hayvan nerede biter, insan nerede başlar? Doğanın asıl peşinde olduğu insan! Bir kimse mutluluğu arar gibi yaşamı aradığı sürece, bakışını henüz hayvanın ufkundan öteye yükseltmemiştir; hayvanın kör içgüdü ile aradığını, o daha fazla bilinçle istemektedir yalnızca. Ne var ki, yaşamımızın büyük bir bölümü boyunca hepimiz böyle yaparız: Genelde hayvanlığın dışına çıkmayız...” “... kimlerdir bizi yukarı kaldıranlar? Hakikatli

²⁹⁰ A. Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019g, s. 103-104.

²⁹¹ A. Schopenhauer, 2017a, s. 106.

²⁹² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 138.

²⁹³ F. Nietzsche, 2016, s. 8.

²⁹⁴ J. Young, 2005, s. 190-191.

insanlardır bunlar, artık hayvan olmayanlar, felsefeciler, sanatçılar, azizler.”²⁹⁵

Kuçuradi'nin de Schopenhauer'da sıradan insanlardan farklı olanlar arasında üçlü bir ayırım yaptığını görürüz. Ona göre, “Timur, Napolyon, İskender” gibi tarihteki büyük şahsiyetler yaşamı onaylayanlardır. “Buda” ve büyük azizler istemeyi reddedenlerdir. Sanatçılar ise sadece yaratım anında istemelerinden kurtulanlardır. Bu anların dışında nedenselliğe tabidirler.²⁹⁶ Sanat bizi idealara ulaştırarak dünyanın acılarından ve belirleniminden kurtarır, ancak bu durumun geçici olduğu dikkate alınmalıdır. Saunders'in vurguladığı gibi, istemeden tamamen arınarak özgür olmanın yolu ancak istemenin ölümüyle mümkündür, ki bu, bir tasavvur olan bedenin öldürülmesi anlamına değil, insanın, bedeni hayattayken, içindeki istemeyi öldürmesi anlamına gelir.²⁹⁷

Olumladıkları istemelerinin kölesi olan sıradan insanların aksine sanatçı ve münzevi için özgürlük mümkün olsa da, aşk özgürlüğü onlar için de söz konusu değildir. Zira dehanın zihninin bir yandan istemelerine, diğer yandan da ideaların kavranışına uygun ikili bir yapıda olduğunu düşünen filozof, onu sıradan insan ve münzevi arasına konumlandırmış görünmektedir.²⁹⁸ Deha ideaları kavradığı anda istemeden ve çokluktan arınmış olduğu için aşk gibi herhangi bir isteme ediminde bulunamaz. Bu anların dışında ise o da sıradan insan gibi belirlenime tabi bir şekilde aşık olur. Kendisinde aklın baskın çıkarak istemeyi alt ettiği münzevi ise herhangi bir isteme ediminde bulunamayacağı için aşık olamaz. Ayrıca, istemenin olumlanması olması bakımından cinsel aşk, istemenin olumsuzlanması olan

²⁹⁵ F. Nietzsche, **Eğitici Olarak Schopenhauer**, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2020, s. 42-44.

²⁹⁶ İ. Kuçuradi, 1968, s. 96-97.

²⁹⁷ T. Saunders, 2006, s. 79-80.

²⁹⁸ A. Schopenhauer, 2020e, s. 155.

münzevilikle tam bir karşıtlık sergiler. Dolayısıyla, istemesini reddeden münzevi için de özgür bir aşktan bahsedebilmek mümkün değildir.

2.4.1. Sıradan İnsan, Deha ve Aşk Özgürlüğü

Schopenhauer'da sıradan insanın bilincine baktığımız zaman istemenin zihne hakim olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. İstemenin akla baskın geldiği bir zihne sahip olmanın sonucu olarak bu insanlar yalnızca pratik fayda sağlayan bilgiyi hedefler ve şahsi çıkarlarının olduğu şeylere ilgi duyarlar.²⁹⁹ Bu durum esasında insanın olağan halidir. Zira Young'un vurguladığı gibi, filozof açısından insan beyni kişinin hakikate ulaşmasına değil, varlığını sürdürme ve üreme amaçlarına uygun şekilde tasarlanmıştır. Bu nedenle sıradan insan bilinci şeylerin gerçekliğe uygunluğuna veya neliğine değil, pratik faydasına odaklıdır ve şeyler buna göre algılanır.³⁰⁰ Bu bakımdan, istemenin yalnızca hayatlarını sürdürmelerine yetecek yetilerle donattığı sıradan insanlar varoluş üzerine düşünme gibi bir ihtiyaç hissetmezler. Schopenhauer onların hayvanlara benzer şekilde geçmiş ve geleceği hesaba katmadan yalnızca şimdide yaşadıklarını belirtir.³⁰¹ Sıradan insanın hayatı, maddi ihtiyaçların tatmini, eğlence ve haz etrafında şekillenmektedir.³⁰² Beslenme, cinsellik gibi temel gereksinimlerin karşılanması onların yegane gayesidir ve bu bakımdan onların istemenin kölesi oldukları söylenebilir.³⁰³ Özgür olma imkanı bulunmayan sıradan insan hayatta kalma ve üreme yoluyla istemenin nesneleşmesini sürdürerek yaşam istencini onaylar:

“Cinsellik dürtüsünün en güçlü ve en kati yaşam onayı oluşu, bunun tıpkı hayvanlarda olduğu gibi doğal insan hayatındaki nihai amaç, en yüksek

²⁹⁹ A. Schopenhauer, **Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019d, s. 47-48.

³⁰⁰ J. Young, 2005, s. 241-242.

³⁰¹ A. Schopenhauer, 2019d, s. 141-143.

³⁰² A. Schopenhauer, 2020b, s. 42.

³⁰³ A. Schopenhauer, 2019g, s. 18.

hedef olmasından dolayı apaçıktır. İnsan, ilk olarak kendini sürdürme için çabalar ve bunu sağlar sağlamaz da sadece türün çoğalması için çabalar; salt doğal bir canlı olarak başka bir şey için çabalamaz. En iç özü yaşam isteği olan doğa da hayvanları olduğu gibi insanları üremeleri için bütün kuvveti ile dürter. Doğa, bireyde bu amacına ulaştıktan sonra ise bireyin yok olmasına tamamen kayıtsız kalır çünkü yaşam isteği olarak doğa sadece türün sürdürülmesi ile ilgilenir; birey ise doğa için bir hiçtir.”³⁰⁴

Dahiye baktığımızda sıradan insandan farklı olarak onda istemesinin ihtiyaç duyduğunun ötesinde bir akıl olduğunu görürüz.³⁰⁵ Sıradan insanda bilme ve isteme arasında kopmaz bir bağ varken, dahi, kendisini kişiliğinden yani istemesinden bağımsız kılacak özgür bir akla sahiptir. Bu akıl, dahinin tasavvura baktığı zaman onun ideasını görebilmesini ve bu şekilde, anlık da olsa, tasavvurlar alanından uzaklaşıp özgür olabildiğini sağlamaktadır.³⁰⁶

Schopenhauer her ne kadar istemeyi temel alan bir felsefe ortaya koysa da, aklın ve zekanın rolünü küçümsemez, tam aksine bunları istemenin köleliğinden kurtuluşun bir anahtarı olarak görür. O, hayvanla insanın, özü ve özellikleri bakımından aynı olduğunu düşünür. İnsanı hayvandan ayıran tek şey ise zeka düzeyidir.³⁰⁷ Evrimin hayvandan dahiye doğru giden bölümünde zeka sürekli gelişmekte ve bu sayede bilinç, istemeden gittikçe bağımsızlaşmaktadır. Bu bağlamda zekanın evrim süreci, insanın özgürleşme tarihi olarak okunabilir. Evrimin zirvesinde bulunan dahi, sıradan insandan farklı olarak, istemenin amaçları için gerekenden çok daha fazla zekaya sahiptir. Schopenhauer dehayı “bilginin nesneliliğinin en yüksek derecesi” olarak tanımlar. Bu deha, dâhilerin sanatlarla uğraşabilmelerini, dünyayı öznellik ve tasavvur yanılsamasından uzak, nesnel bir şekilde

³⁰⁴ A. Schopenhauer, 2020d, s. 476.

³⁰⁵ A. Schopenhauer, 2019g, s. 18.

³⁰⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 47-52.

³⁰⁷ A. Schopenhauer, 2020b, s. 122-123.

idrak edebilmelerini, bilinçteki istemenin boyunduruğundan kurtularak Platonik idealara ulaşabilmelerini sağlamaktadır.³⁰⁸

Schopenhauer'a göre istemenin çıkarlarına hizmet eden idrak yalnızca nesnelere arasındaki bağlantılara, nesnenin içinde bulunduğu koşullara, zamana, mekana ve sebep-sonuç ilişkilerine odaklanır. Bu şekilde, birey yalnızca tek tek şeyleri idrak eder. İdealar ise yeterli temel ilkesine bağlı olmadıkları için bireyler tarafından idrak edilemezler. İdeaların idraki ancak ve ancak bireyin birey olmaktan kurtularak istemenin hizmetinden çıkması ile mümkündür. Bu durumda bireyin yerini alan "idrakin saf öznesi" yeterli temel ilkesinin kalıplarından bağımsız olur ve nesne ile ilgili "nerede?", "ne zaman?", "neden?", "nereden?" gibi sorular sormak yerine onun neliğiyle, ne olduğuyla ilgilenir. Saf özne, ruhunun bütün gücüyle nesneye odaklanarak kendini nesnede kaybeder, nesneyi diğer nesnelere olan ilişkilerinden kopararak onun ideasını idrak eder. Bireysellikten ve istemeden arınarak saf özne oluş bir çeşit transa geçiş gibidir.³⁰⁹ Bu bağlamda Schopenhauer, delilik ve dahilik arasında benzerlik olduğunu düşünür. Kişiliği ve belleği zarar görmüş, geçmişindeki olayların birbiriyle olan bağlantısı ve ilişkisi bozulmuş bir deli dahiye benzer. Dahi gibi o da şeyleri diğer şeylerle olan bağlantılarından ayrı olarak algılamaktadır.³¹⁰

Schopenhauer'un sisteminde resim, müzik, şiir gibi sanatlar bizi idealara ulaştırarak yeterli temel ilkesinden ve istemenin esaretinden kısa bir süreliğine de olsa kurtarıp özgürleştirmeleri nedeniyle çok önemli bir yere sahiptirler. Sanatçı, tek tek şeyler üzerinden onlardaki ölümsüz olanı algılayan ve bunu eserleriyle aktaran kişidir.³¹¹ Schopenhauer açısından bir resim, insanı Platonik ideaya ulaştırması konusunda tek tek

³⁰⁸ A. Schopenhauer, 2017a, s. 154-156.

³⁰⁹ A. Schopenhauer, 2020d, s. 290-293.

³¹⁰ T. Whittaker, 2021, s. 53.

³¹¹ T. Saunders, 2006, s. 77-79.

nesnelere çok daha etkilidir.³¹² Burada, filozofun her ne kadar idea konusunda Platon'un takipçisi olsa da, sanata bakışı açısından ondan tamamen farklı olduğu göze çarpmaktadır. Platon'da sanat bizi ideaya götüren bir araç değil, tam tersine ideanın kopyası olan duyuşsal varlıkların birer kopyalarını üretmek gerçektikten uzaklaştıran bir etkinliktir. Varlıklara gerçektliğe yakınlıklarına göre değer veren Platon için, "gölgenin gölgesi" olan yansılar tamamen değersizdir. Ressamın tablosundaki nesnelere aynadaki yansımalarından farksız olduğu için benzerin benzerini üreten resim gibi benzetmeci sanatların onun gözünde hiçbir değeri yoktur.³¹³ Kuçuradi de iki filozofta sanatın tamamen farklı ele alındığına dikkat çeker. Platon'un aksine Schopenhauer'da sanat "şeylerin öz yapısını" ortaya koyarak insanı hakikate ulaştırmaktadır.³¹⁴ Bu anlamda, bizi fenomenal yanılısamadan arındıran sanat, hakiki, asli bilgi olan sezgisel bilgiye ulaşmanın da aracıdır. Schopenhauer'a göre bilimler, yeterli temel ilkesine bağlı olan tezahürleri ve bunlara ilişkin bağlantıları, yasaları ortaya koymaya çalışır. Bilim, konu aldığı değışime tabi nesnelere yüzünden asla tam olarak amacına ulaşamaz. Sanat ise değışmeyi, asıl olanı, ideaları konu alır ve onların idrakini aktarmayı amaçlar. Schopenhauer sanatın "yeterli temel ilkesinden bağımsız bir şekilde şeyleri değerlendirme yolu" olarak tanımlanabileceğini açıklar. Sanatın yaptığı, nesnelere içinde buldukları akıştan koparmak, tabi oldukları değışimi durdurmaktır. Örneğin bir tabloda, nesnenin, zamansal akışının dondurulmasıyla elde edilen ideası resmedilmektedir. Sanat bu şekilde değışenin içindeki değışmeyi, ideayı ortaya çıkararak aktarır ve amacına ulaşır. Bu sanat, kendisini ve içinde bulunduğu, onu belirleyen ilişkileri tamamen unutabilen dahinin bir eseridir. Schopenhauer, yüksek bir idrak kuvvetine sahip olan ve idraki istemenin hizmetinden kurtarabilen bu dahiye "saf idrak eden özne" olarak tanımlar. Dahide idrak

³¹² A. Schopenhauer, **Güzelin Metafizigi**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2018a, s. 34.

³¹³ Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s. 337-339.

³¹⁴ İ. Kuçuradi, 1968, s. 41-43.

egemenken, sıradan insanda isteme baskındır. Sıradanın insanın nesnelere yönelişini belirleyen, istemesinin bu şeylerle olan ilgisi ve ilişkisidir. O, nesnelere istemesinin çıkarlarına göre ilişki kurar, onların neliğine değil, pratik yönüne odaklanır. Dahisi ise çıkar, istek ve amaçlarını askıya alarak kişiliğini dondurur ve nesneyi kendi halinde, saf bir şekilde algılar. Ancak bu, dâhinin istemenin boyunduruğundan tamamen kurtulup özgürleştiği anlamına gelmemektedir. Saf özne oluş sürekli değil anlıktır, geçicidir;³¹⁵ bu haliyle de, Koç'un aktardığı gibi, bizi kısa süreliğine istemeden kurtaran bir mola gibidir.³¹⁶

Schopenhauer'da deha istemenin hizmetinde olan aklının dışında ikinci bir akla daha sahiptir: "Deha çift akla sahip bir kimsedir: Biri kendisi için ve iradesinin hizmetinde, diğeri safi nesnel bir tavırla kavradığından ötürü aynası haline geldiği dünya için."³¹⁷ Filozofun bu ayrımından anlaşılacağı üzere dehalar münzevilerden farklı olarak sıradan insanlıktan ve istemenin tam esaretinden tamamen kopmuş degillerdir. Onların içinde yoğun bir isteme ve tutkululuk vardır.³¹⁸ Dehaları sayesinde dahiler her ne kadar idealara ulaşip özgür olabilseler de, eylemlerinin belirlenmesi konusunda sıradan insandan farkları yoktur. Herkes doğası kaynaklı ihtiyaçlarını karşılamak için, doğasına göre eylemektedir. Salter, insanın ihtiyaçlarından birinin de cinsellik olduğuna dikkat çeker. Burada tutkuya evrilen ihtiyaçların akla baskın geldiğini görürüz: "İhtiyaçların kimisi tutkulara dönüşür; bunlar her şeyi önlerine katıp sürükler, hatta akli perdeler, bilinci boğup susturur -cinsel hazlar bilhassa böyledir. Dehalar da bunları hisseder, der Schopenhauer; göklere yükselirler ve ardından dünyevi dürtüler karşılına çıkar ve aşağı düşerler."³¹⁹ Anlaşılacağı üzere deha, sanat aracılığıyla dahileri idealara ulaştırarak özgürleştirse de,

³¹⁵ A. Schopenhauer, 2020d, s. 300-305.

³¹⁶ E. Koç, 2018a, s. 26.

³¹⁷ A. Schopenhauer, 2019g, s. 18.

³¹⁸ A. Schopenhauer, 2020e, s. 21.

³¹⁹ W. Salter, 2020b, s. 169-170.

istemenin devrede olduğu her an, özellikle de istemenin nesneleşmesinin sürdürülmesine hizmet eden cinsel aşk konusunda dahi ile sıradan insan aynı belirlenime tabidir. İstencin olumlanmasına hizmet eden aşk konusunda ne sıradan insan ne de dahi özgürdür. Akıl özgürleştiricidir, ancak söz konusu özgürlük, ahlaki özgürlük değildir. Aklın, eylemleri özgürleştirme gibi bir imkanı yoktur. Zira özgürlük yeterli temel ilkesine tabi doğada, fizik alanda değil, yalnızca metafizik alanda söz konusudur. İnsanda özgür olan değişmez ve zaman dışı bir yapıdaki karakteridir, eylemleri değildir.³²⁰ Elbette bu özgür karakter de kişinin kendisi tarafından yaratılmamıştır, onun aklının bir ürünü değildir ve değiştirilemez:

“...karakter akli tercih ve düşünüp taşınma eseri olmaktan uzak olduğu için, aklın davranışla ilişkisi güdülerini iradenin önüne resim halinde getirmekten (canlandırmaktan) fazlası değildir. Fakat o zaman da böyle bir akıl, verili karakter üzerinde güdülerin etkisiyle uyum içinde, hayatın aldığı doğrultuya seyirci ve tanık olmaktan öteye gidemeyecektir; hayatın bütün olayları kaçınılmaz olarak, aslında çalışan bir saatin hareketleriyle aynı zorunlulukla gerçekleşir.”³²¹

Bu bağlamda sanatçı dahi her ne kadar yüksek bir akla, üstün bir zekaya sahip olsa da eylem özgürlüğü konusunda sıradan insandan hiçbir farkları yoktur. Zorunlu belirlenim herkes için geçerlidir. İnsan eylemleri güdülerle birlikte kişinin kendisinin yaratmadığı doğası tarafından belirlenmektedir. Karakterdeki özgürlüğün hatalı bir şekilde eylemle de ilişkilendirildiğini düşünen Schopenhauer açısından “farklı bir şekilde davranabilirdin” düşüncesi esasında “farklı bir kişi de olabilirdin” anlamına gelmektedir.³²² Elbette bu mümkün değildir. Anlaşılacağı üzere sıradan insan ve dahiler

³²⁰ A. Schopenhauer, 2020c, s. 61.

³²¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 72.

³²² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 73-75.

için herhangi bir eylem özgürlüğünden, dolayısıyla aşk özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Burada, akli deha gibi geçici değil, kalıcı bir şekilde istemeye üstün gelen münzevi için neden aşk özgürlüğünün mümkün olmadığını tartışmak gerekir.

2.4.2. Münzevi ve Aşk Özgürlüğü

Schopenhauer felsefesinde kişinin özgür olması, akli ve istemesi arasındaki savaşın akıl tarafından kazanılarak istemenin reddedilmesine bağlıdır. Saunders'ın dikkat çektiği gibi, varlıkların evrimi, istemenin, kendisini görmesine, tanınmasına giden bir süreç olarak da karşımıza çıkar. Hayvanla birlikte tasavvur olarak dünyanın ortaya çıkmasıyla isteme kör olmaktan kurtulmuştur. Ancak isteme, insandaki öz bilinçle birlikte artık kendisini de görebilmesi sayesinde tam olarak aydınlanabilmiştir. Refleksif düşünmenin yarattığı bu farkındalık sonucunda, doğada karşımıza çıkan istemenin tezahürleri arasındaki savaş insanın içinde de başlamıştır.³²³ İstemenin kendisini reddi, aklın refleksiyon aynasında kendisini görmesi ve bu şekilde kendisinin bilgisine erişmesi ile mümkün olmuştur.

“Kişinin kendi hayatına yön vermesi veya verememesi ve nasıl bir yön verdiği, moral kurallara değil, kendi kendini görebilme derecesine dayanır. Kişiye bu dünyada diğer canlılardan daha farklı yaşayabilmesini sağlayan şey Sokrates'in sözleriyle 'kendini bil'in derecesi, Schopenhauer'un diliyle ise istemenin bilgiyle aydınlanma derecesidir.”³²⁴

İnsanda, normalde istemenin hizmetkarı olarak iş gören bilginin, bu görevin dışına çıkıp istemeyi kendi kendisiyle yüzleştirmesi sonucu isteme kırılır. İstemenin kırılmasına giden süreci bir iç savaş olarak okuyan Kuçuradi, savaşın özgür ve ulu insanın ortaya

³²³ T. Saunders, 2006, s. 63-64.

³²⁴ İ. Kuçuradi, 1968, s. 98-99.

çıkışıyla sonuçlandığını belirtir.³²⁵ Sans, Schopenhauer'un, idrakin istemeye üstün gelmesiyle ortaya çıkan bu durumu şöyle örneklendirdiğini aktarır: “Yolcu, elinde fenerle, bir yol boyunca ilerler; aniden kendini bir uçurumun kenarında buluverir ve geri döner. Yolcu, yaşama istencidir, fener ise idrak. Onun ışığında istenç yanlış yola girdiğini, uçurumun kenarında olduğunu fark eder ve vazgeçerek geri döner.”³²⁶

Schopenhauer açısından insan, isteme kaynaklı bitmek tükenmek bilmeyen bir savaşın ortasında doğar ve yaşamı boyunca hiçbir zaman tam bir mutluluk ya da huzur bulamaz. Asla tatmin olmayan isteme nedeniyle insan, acı, doyumsuzluk ve can sıkıntısı arasında sıkışıp kalmıştır. Sayısız isteklerimiz vardır ve bunlar gerçekleşmezse acı çekeriz. Gerçekleştiği zaman kısa bir süre tatmin oluruz ancak sonra daha fazlasını isteriz. Hayatın bütün vaatleri aldatmacadır ve hiçbiri bize kalıcı tatmin sağlamaz.³²⁷ Schopenhauer buradaki sonsuz döngüyü dilenciye sadaka vermeye benzetir. Sadaka dilencinin sorununu çözmez, aksine onu hayatta tutarak acısını uzatır. Sonuç olarak tatmin de tatminsizlik de acı ve huzursuzluk ile sonuçlanır.³²⁸ Filozof insanın durumunu şöyle özetler: “Keza ne doymaz bir varlıktır insan! Ulaştığı her tatmin yeni bir arzunun tohumudur, dolayısıyla onun ebediyen doyurulamaz arzularının sonu yoktur.”³²⁹ Schopenhauer istemenin kölesi olunan böyle bir durumdan kurtularak özgürleşmeyi istemenin yadsınmasında bulur. Bu, hiçbir şeyin kalıcı olmadığı hayatta, isteklerin peşinde koşmanın ne kadar boş, anlamsız ve değersiz olduğunu idrak edilmesi ile mümkündür.³³⁰ Young, azizin, beyhudeliğinin farkına vardığı ve istemeyi bıraktığı şeylerden birinin de “aşk işleri” olduğunu söyler.³³¹

³²⁵ İ. Kuçuradi, a.g.e., s. 57-58.

³²⁶ E. Sans, 2006, s. 49.

³²⁷ A. Schopenhauer, 2019c, s. 9-10.

³²⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 314.

³²⁹ A. Schopenhauer, 2019c, s. 68.

³³⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 10-11.

³³¹ J. Young, 2005, s. 189-190.

İsteme bilince hakim oldukça insanın acılarının bitmeyeceğini düşünen Schopenhauer'a göre "bütün istekler ihtiyaçtan, yani eksiklikten, yani acıdan doğarlar."³³² Elbette bir isteme edimi olarak aşk da eksiklik ve ihtiyaçla alakalıdır. Schopenhauer aşkta kişinin, kendisinde olmayanı aradığını düşünen Platon'la³³³ aynı fikirdedir.³³⁴ Aşkın sevilenle birleşerek tek bir varlık olma çabasına karşılık gelmesi, onun büyümesine kapılanın eksik olduğunu göstermektedir.³³⁵ İstemesini reddeden Münzevide böyle bir eksiklik olmadığından onun için aşk da söz konusu değildir. Filozof kendine yeten kişinin başkalarına ihtiyaç duymayacağını, acı, ıstırap ve insanlardan kaçarak yalnızlığı seçeceğini düşünür.³³⁶ Yalnızlıkla özgürlük arasında sıkı bir ilişki vardır: "İnsan sadece yalnız olabildiği sürece, bütünüyle kendisi olur: Demek ki, yalnızlığı sevmeyen özgürlüğü de sevmez; çünkü insan ancak yalnız olduğunda özgürdür."³³⁷

Münzevi ile aşkın yan yana gelememesinin bir diğer nedeni de aşkın en büyük acıları beraberinde getirmesidir. İsteme aktif olduğu sürece acıdan kurtulmanın mümkün olmadığını düşünen filozof açısından, "seks dürtüsü, tutkulu aşk, kıskançlık, haset, nefret" gibi şeyler acının birer formudur.³³⁸ Green'in de belirttiği gibi, Schopenhauer cinsel tutkuyu "acı verici ve yıkıcı" olarak görür.³³⁹ Ellis'e göre, "kötü ve aç isteme"den kaynaklanmasıyla, "nefret ve kötülük" barındıran bencilliğiyle cinsel aşk ıstırapların nedenidir.³⁴⁰ Karşılıksız bir aşk, bazen delirme, intihar veya sevilen kişiye zarar vermeyle sonuçlanır. Sevdiği kişiyle birlikte olanlar ise tatminden sonra aşk yanılması bitince

³³² A. Schopenhauer, 2020d, s. 314.

³³³ Platon, 2020, s. 40-41.

³³⁴ A. Schopenhauer, 2021a, s. 172.

³³⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 153.

³³⁶ A. Schopenhauer, 2019d, s. 37.

³³⁷ A. Schopenhauer, 2020e, s. 131.

³³⁸ A. Schopenhauer, 2020d, s. 457-458.

³³⁹ E. H. Green, 1975, s. 333.

³⁴⁰ F. Ellis, 2017, s. 1.

büyük hayal kırıklığı yaşarlar ve bu da yine acı ve mutsuzlukla biter.³⁴¹ “Schopenhauer açısından aşk, insan hayatında büyük tahribat yaratır:

“...cinsel aşkı tüm aşama ve nüansları içinde, sadece tiyatro ve romanlarda değil, aynı zamanda yaşama sevgisinin yanı sıra kendini tüm içgüdülerin en güçlüsü ve en aktifi olarak gösterdiği, insanlığın genç kesiminin güç ve düşüncelerinin yarısını sürekli talep ettiği, neredeyse her insani çabanın nihai amacı olduğu en önemli meselelerde sakıncalı etkiler elde ettiği, en ciddi uğraşları her saat kesintiye uğrattığı, kimi zaman en zeki kafaları bile bir süreliğine karıştırdığı, saçmalıklarıyla devlet adamlarının görüşmelerinin ve bilginlerin araştırmalarının arasında rahatsız edersine ortaya çıkmaktan çekinmediği, hatta aşk mektuplarını ve saç buklelerini bakanlık evrakının ve felsefi el yazmalarının arasında sokuşturmayı becerdiği, her gün en karmaşık ve en berbat kavgalara kışkırttığı, en değerli ilişkileri bozduğu, en sağlam bağları koparttığı, kimi zaman hayatı ya da sağlığı, kimi zaman da zenginliği, rütbeyi ve mutluluğu kendine kurban seçtiği, evet, hatta aslında dürüstleri vicdansıza, hep sadık olanları haine dönüştürdüğü, buna göre her şeyi tümüyle altüst edip karmakarışık etmeye ve yıkmaya çalışan kötü niyetli, düşmanca bir iblis olarak ortaya çıktığı gerçek dünyada oynadığı önemli rolü gözlemlediğimizde şöyle haykırmaktan kendimizi alamayız: Bunca patırtı niye? Bunca itiş kakış, tepinme, korku ve sıkıntı niye?”³⁴²

Koç’a göre, kendinde şey’in nötrlüğü karşısında, tasavvurlar alanındaki isteme “kötüdür, mücadelenin ve ıstırabın kaynağı”dır.³⁴³ İstemenin nesneleşmeye devam edebilmesi ancak tarafların çatışmasıyla mümkün olduğundan, nesneleşme sürdükçe

³⁴¹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 189-191.

³⁴² A. Schopenhauer, a.g.e., s. 148-149.

³⁴³ E. Koç, 2018a, s. 27.

savaş, acı, ve kötülük de sürecektir. Whittaker açısından, Schopenhauer’da yaşamın yadsınabilmesi için, istemenin acı çekmeye yazgılı olduğunun, isteme var oldukça acıdan kurtuluş olmadığına görüsel bilgisine sahip olunması gerekir. Felsefenin istemeyi etkisiz hale getirememesinin nedeni, onun pratik değil, teorik, kavramsal bir yapıya sahip olmasıdır.³⁴⁴ Yani insanı istemeden kurtararak özgürleştiren bilgi esasında kavramsal değil, görüsel bilgidir. Algı ve görü bilgisi yalnızca kavramsal bilgiye değil, aynı zamanda erdeme ve bilgeliğe de kaynaklık etmektedir.³⁴⁵ Erdem, insanların aynı öze sahip olduğunun, ben ve öteki ayrımının esasında öznenin bir yaratımı olduğunun görüsel bilgisiyle ortaya çıkmaktadır.³⁴⁶ “Her türlü hakiki erdem varolanların tümünün metafizik özdeşliğinin idrakinde olan dolaylı ve sezgisel bilgiden kaynaklanır.”³⁴⁷ Bu erdem, bilgi ya da farkındalığa sahip olan da münzevidir. O, esasında kendinde var olmayan, bu anlamda bir yanılsama olan ben-öteki ikiliğine aldanmaz ve her şeyin tek bir özden geldiğinin farkındadır. Bu nedenle münzevi, bir birey olarak ölümünün kendisi için bir son olmadığını, yalnızca bir tasavvurun yok oluşu, bir aldanmanın bitişi olduğunun bilincindedir.³⁴⁸ Koç’un dikkat çektiği gibi, yaşam istenci ölümden kaçışı da beraberinde getirirken, onun karşısında yer alan “akıl ya da düşünce” insana ölümün acıdan kurtuluş olduğunu göstermektedir.³⁴⁹ Cinsel aşkın bir ölümsüzlük çabası olduğunu düşündüğümüzde, her şeyin, özündeki isteme ile halihazırda ölümsüz olduğunun bilincinde olan münzevi için böyle bir aşkın söz konusu olamayacağı söylenebilir. Ölümün yalnızca bir tasavvurun sonu olduğunu bilen insan, istemenin nesneleşmesini sürdüreceği aşk illüzyonuna aldanmaz. Schopenhauer’un, istemenin bireydeki merkezi olarak gördüğü cinsel organlarla, istemeden kurtuluşu sağlayan sezgisel bilginin

³⁴⁴ T. Whittaker, 2021, s. 66.

³⁴⁵ Y. Dursun, **Schopenhauer’da Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi ile İlişkisi**, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2010, Sayı 2, s. 19-21.

³⁴⁶ T. Whittaker, 2021, s. 71.

³⁴⁷ A. Schopenhauer, 2020c, s. 48.

³⁴⁸ A. Schopenhauer, 2019f, s. 124-126.

³⁴⁹ E. Koç, 2018b, s. 31-32.

temsilcisi beyin arasında kurduğu karşılığa³⁵⁰ dikkat çeken Green'e göre, filozof için bu karşıt kutupların birleşme imkanı yoktur.³⁵¹ Cinsellikten uzak durmanın azizliğin veya münzeviliğin temelinde yatan şey olduğunu düşünen Green açısından bunun nedeni, cinsel tutkuyu tamamen reddetmeden istemeden kurtulup özgürleşilememesidir.³⁵² Cartwright'ın belirttiği gibi, "cinsellik insanı vesveseli, zaman güdümlü dünyaya bağlayıp orada tutar; bu sefil dünyanın ötesine yükseltmenin tam tersi bir etki yapar."³⁵³ Filozof açısından "cinsel dürtünün tatmini" ya da "üreme edimi" yaşam istencinin belirsiz bir süreliğine nesneleşmeye devam etmesine neden olur ve bu bakımdan kişinin kısa bir ömre sahip bedenini sürdürmesinden çok daha büyük bir yaşam istenci onayıdır.³⁵⁴ Bu nedenle Schopenhauer gönüllü olarak cinselliğin bırakılması istemenin reddinin başlangıcı olarak kabul eder. Herkesin bunu uygulaması halinde insan türü sona erebilecek, öznenin ortadan kalkışıyla idrak ve nesne de yok olacağı için hiçliğe ulaşılacaktır.³⁵⁵ Filozof, istemeyi reddederek varoluştan hiçliğe ulaşmanın Budizmdeki "sükunet", "ıstıraptan kurtuluş", "sefaletten ayrılış", "sönme" gibi anlamlara gelen "Nirvana"ya karşılık geldiğini belirtir. Varlık karşısında hiçlik tercih edilmesi gerektir; zira "biz aslında var olmaması gereken bir şeyiz." Schopenhauer, yaşam istencine karşı savaştan münzevinin, vakti geldiği zaman ölümü memnuniyetle karşılayarak bu dünyadan ayrılmasını yaşama karşı olması gereken tavır olarak ortaya koyar. İstemeden sonra bedeninin de ölümüyle birlikte hakiki, mutlak özgürlüğe ulaşılır. İnsandaki bireysel isteme ancak ölüm sayesinde belirlenimden tamamen kurtulur ve özgürlüğe kavuşur. Zira insandaki iradenin tasavvurlar alanında karakter ve güdülerin belirlenimi olmaksızın özgür bir harekette, yönelimde bulunma şansı yoktur.³⁵⁶ Filozof

³⁵⁰ A. Schopenhauer, 2020d, s. 476-477.

³⁵¹ E. H. Green, 1975, s. 335-336.

³⁵² E. H. Green, a.g.e., s. 340.

³⁵³ D. Cartwright, 2014, s. 103.

³⁵⁴ A. Schopenhauer, 2020d, s. 473.

³⁵⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 539.

³⁵⁶ A. Schopenhauer, 2019f, s. 124-127.

herhangi bir güdü olmadan cinsel dürtüyü, dolayısıyla istemeyi reddetmeyi,³⁵⁷ istemenin kendisinden kaynaklanması bakımından onun tasavvurlar alanındaki tek özgür eylemi olarak görür.³⁵⁸ Ancak kişideki istemenin olumlanması ya da reddedilmesi bile kalıtsal olarak belirlenmiş yapısının bir sonucudur. Aynı soydan gelenler belirlenmiş aynı karakter ve iradeye sahipken, doğa soyun her bir üyesine onu istemenin köleliğine ya da özgürlüğe götürebilecek farklı bir kişilik, anlama yetisi ve bilgi vermiştir.³⁵⁹ Bununla birlikte, filozofun istemenin reddi ile intihar arasında ayırım yaptığını ve bedeni öldürmeyi tavsiye etmediğini de söylemek gerekir. Ona göre, intihar yaşam istencini reddetmek değil olumlamaktır; farkındalığın değil, hayat koşullarını beğenmemenin bir sonucudur. İntiharla, isteme yerine bir tasavvur olan beden öldürülür ve böylece reddedilme şansı kalmayan isteme olumlanmış olur.³⁶⁰

Salter, Schopenhauer felsefesinde, kişideki istemenin köreltilmesi konusunda dünya üzerine derin bir düşünmeyle gelen farkındalık dışında, şiddetli bir acının ya da yıkımın da etkili olabileceğini belirtir. İnsan ancak bu yollarla istemeden arınarak güdülerin belirleniminden kurtulur ve özgürleşir. Münzevi ya da aziz en özgür insandır.³⁶¹ İstemesine karşı verdiği savaşı kazanan münzevi, dehaların aksine istemesini anlık değil kalıcı olarak susturabilen kişidir ve böylece istemenin gidişiyle yalnızca idraka sahip sürekli bir saf özne olur. Bu özne, arzu ve korkularından arınmıştır. Bireysel amaçlarını terk eder, acı ve hazdan uzaklaşır, çileci bir yaşam sürer. En önemlisi cinselliği, dolayısıyla türü sürdürme amacını bırakır. Janaway, Schopenhauer'un işaret ettiği çileci hayatını şöyle açıklar: “Yaşama yönelik istemenin en güçlü tezahürü olan cinsel faaliyetten gönüllü olarak uzak durmaya tercih edilmiş yoksulluk, zarar görmekten

³⁵⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 481.

³⁵⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 562.

³⁵⁹ A. Schopenhauer, 2021a, s. 138-139.

³⁶⁰ A. Schopenhauer, 2020d, s. 562-563.

³⁶¹ W. Salter, 2020b, s. 206-207.

kaçınmama ve başkalarına aldırış etmeme, oruç tutma, kendi kendini cezalandırma ve kendi kendine işkence eşlik eder.” Janaway, bu çileci tavrın belli bir amaç dahilinde yapılması nedeniyle bunun tam olarak istememe olarak kabul edilemeyeceğine dikkat çeker. Yani istememe hali kişinin planlayacağı bir şey olamaz, ancak bir sonuç olmalıdır. Burada ‘istememeyi isteme’ nin de bir isteme olup olmadığını sorgulamak gerekmektedir. Zira, istememek dahil olmak üzere, herhangi bir şeyi isteyebiliyorsak, istememiz hala aktif demektir ve böylece bir çelişki ortaya çıkar. Bu nedenle, çelişkiden kaçınmak adına, münzevideki istemenin reddi, bir farkındalığın sonucu olarak görülmek zorundadır. Janaway, Schopenhauer’un istemenin reddini bazen öznenin bir eylemi olarak ortaya koysa da, bunu “kendine karşı dönen yaşama yönelik isteme” olarak da tanımladığına dikkat çeker. Bu durumda istememeyi istemek bireyin bir hareketi değildir, buradaki fail kişi değil, istemenin kendisidir. Yani münzevilik, kendini olumsuzlayan istemenin intiharıdır.³⁶² Filozof hareketini kendisinden alan tek eylemi olması bakımından istemenin reddini, yani intiharını “tek özgür edimi” olarak değerlendirir. Schopenhauer “iradenin tamamen kendi kendini ortadan kaldırması ve yadsınması” derken bunu kasteder.³⁶³ Young’un da dikkat çektiği gibi, çileciliğe geçiş kişinin aracılığıyla olan bir şey değildir; onu kişinin başına gelen bir şey olarak görmek daha doğru olacaktır.³⁶⁴ İstemeyi reddedenin istemenin kendisi olduğu düşüncesine katılan Singh ise hayatta olan bir insanın istemesinin tamamen reddedilemeyeceğine dikkat çeker. Ona göre, hala bir bedendeyken tamamen istemeyi bırakamayacağı için, istemenin kendisini reddi, onun yok edilmesi değil, kısıtlanmasıdır,³⁶⁵ amaçlarına hizmet eden güdülerin terk edilmesidir.³⁶⁶ Singh, bu bağlamda Schopenhauer’un istemenin reddini tek bir eylem

³⁶² C. Janaway, 2021, s. 125-129.

³⁶³ C. Janaway, “Maliyetini Karşılamaayan Uğraş: Hayat ya da Schopenhauer’ın Kötümserliği”, **Hayatın Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2019c, s. 134.

³⁶⁴ J. Young, 2005, s. 193.

³⁶⁵ R. R. Singh, 2010, s. 148.

³⁶⁶ R. R. Singh, a.g.e., s. 133-134.

değil, sürekli mücadele olarak gördüğünü belirtir.³⁶⁷ Çilecilik de burada devreye girer. Young, aşkın da aralarında bulunduğu istemelerden arınılsa bile, hala içgüdü ve arzuya sahip bir bedenin zorluk yaratacağını vurgular. Ona göre, çileci çözümü oruç tutma gibi iradesini daha fazla yıkacak yollara girer.³⁶⁸ Bununla birlikte, Schopenhauer'un güdü yarasını çileci için askıya aldığı düşünün Young, bunu filozofun determinizmiyle çelişkili bulur.³⁶⁹ Sonuçta münzevi istemesini uyandıracak faaliyetlerden arınmış olsa da, yaşamını sürdürmek için hala belli edimlerde bulunmaktadır.

İstemenin reddi hiçliğe götürürken, temelinde üreme olan cinsel aşk, varlığı sürdürür. Schopenhauer üremeyi, yaşam istencinin kendisini olumlaması olarak görür. Münzevi istemeyi reddederken, üreme ile istemenin nesneleşmesi sürdürülür, ki bu, bir yanlıştın devam ettirilmesidir. Filozof üreme ile yaşam istenci arasındaki sıkı bağa dikkat çeker: “Eğer dünyayı kavrayışımızda kendinde şeyden, yaşama iradesinden yola çıkarsak onun en iç çekirdeğinin ve en büyük yoğunluk merkezinin üreme işi olduğunu görürüz.”³⁷⁰ Bu anlamda münzevilikle cinsellik tam bir zıtlık içerisindedir. Bununla birlikte, Schopenhauer üremeyi yeni bir kurtuluş imkanı olarak da değerlendirir. Zira dünyaya getirilecek olan yeni birey istemeyi reddedebilir. “Cinsel ilişki, akıl sayesinde aydınlanmada gerçekleşen bütün ilerlemeye rağmen, yaşama iradesinin zaman içerisinde varlığını sürdürdüğünün işaretidir. Yaşama iradesinin yeniden bedenlenmesi hem de en yüksek açıklık derecesinde bilginin ışığının, kurtuluş imkanının iradeye bir kez daha sunulmasıdır.” Ancak Schopenhauer, halihazırda istemeyi reddetmiş olan münzevinin üremeye yeni bir kurtuluş imkanı yaratmaya ihtiyacı olmadığına da işaret eder: “...eğer cinsel ilişki artık kendisi için istenilmezse yaşama iradesinin yadsınması zaten ortaya çıkmıştır ve o zaman amacına zaten erişildiği için insan soyunun sürdürülmesi lüzumsuz

³⁶⁷ R. R. Singh, a.g.e., s. 138.

³⁶⁸ J. Young, 2005, s. 189-190.

³⁶⁹ J. Young, a.g.e., s. 193.

³⁷⁰ A. Schopenhauer, 2019c, s. 49-51.

ve anlamsızdır.”³⁷¹ Sans, istencin olumlanmasını bedenin olumlanması olarak gören Schopenhauer’un, “aşk, düşmandır” dediğini aktarır.³⁷² Filozof için aşk, yaşam istencinin bir tuzağıdır;³⁷³ Singh’in belirttiği gibi, türün yeni bireylerle devam ettirilebilmesi için yaratılmış bir hile, bir komplodur.³⁷⁴ Tek çözüm onu reddetmekken, aşk illüzyonuna aldanarak iyi hale getirilmesi mümkün olmayan bir istemeyi sürdürmeleri bakımından aşıklar filozof tarafından “hain” olarak görülür.³⁷⁵

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Schopenhauer’da cinsel aşk dışında ilahi aşk da vardır. Filozof cinsel aşk ve ilahi aşkı, aşkın iki zıt kutbu olarak görür,³⁷⁶ bencilliği Eros, şefkati Agape olarak açıklayarak bunlar arasında tam bir karşıtlık kurar. Bencillik nefret ve kötülüğü, şefkat ise çıkarsız sevgi ve iyiliği beraberinde getirir.³⁷⁷ Filozofun özgeci aşkı savunurken cinsel aşkı hedef alması onunla Nietzsche arasındaki temel ayrışmalardan biridir. Blondel, Nietzsche’nin yaşama ve arzulara karşı nefret besleyen böyle bir çileci tavrı “Platoncu-Hristiyan ahlakı” olarak gördüğünü belirtir. Ona göre Nietzsche için zayıf bir istenç kaynaklı olan ve mevcut dünyanın yadsınmasına dayanan böyle bir ahlak bu dünyanın ötesine yönelik olmayan her aşkı yargılar:

“Aşk bundan böyle, ancak İyilik aşkı (Platon) olduğu sürece, insan sevgisini (*agape*, Hristiyanlıktaki iyilikseverlik) ifade ettiği sürece meşrulaşır. Nietzsche, Hristiyanlık adı altında gelişen, Tanrı ve insan sevgisi üstüne kurulu, ‘özgecilik’, yarar gözetmeme ve özveri olarak nitelenen bu çileci

³⁷¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 52-53.

³⁷² E. Sans, 2006, s. 87.

³⁷³ E. Sans, a.g.e., s. 21.

³⁷⁴ R. R. Singh, 2010, s. 77.

³⁷⁵ A. Schopenhauer, 2021a, s. 199-200.

³⁷⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 155.

³⁷⁷ A. Schopenhauer, 2020d, s. 534-537.

ahlak anlayışına karşı çıkar. Bu ahlakın, benliği, arzuyu, güç istencini yaşamı ve gerçeği yadsıdığını ifşa eder.”³⁷⁸

Ellis’in gösterdiği gibi, Schopenhauer’da münzevi için söz konusu olabilecek aşk, ancak şefkat ve sempatiye dayanan, bencillikten arınmış özgeci aşk Agape’dır. Bencil cinsel aşk Eros’un karşısında olan Agape, ben-öteki ayrımını ortadan kaldırır, insanın istemeden kurtuluşunu sağlar. Ellis Eros ve Agape’nin insan doğasının iki ayrı tarafına karşılık geldiğini belirtir. Eros insanın “sonlu, hayvani, günahkar” doğasıyla ilgiliyken, Agape, özgürlük ve kurtuluşu mümkün kılan “sonsuz ve doğaüstü” tarafımızla ilişkilidir.³⁷⁹ Filozof, ben-öteki ayrımının bireyleşme ilkesi kaynaklı bir illüzyon olduğunun³⁸⁰ anlaşılmasının “hakiki ve saf sevgi”yle istemeden “azat oluş”u beraberinde getirdiğini düşünmektedir.³⁸¹ Anlaşılacağı üzere özgürlük getiren Agape’ye sahip münzevi için istemenin köleliğini sürdüren Eros söz konusu olamaz. Aşığın zıddına karşılık gelen münzevi ya da aziz için, temelinde üreme olan cinsel aşktan bahsetmek mümkün değildir.

³⁷⁸ E. Blondel, 2022, s. 220-221.

³⁷⁹ F. Ellis, 2021, s. 7-8.

³⁸⁰ A. Schopenhauer, 2020d, s. 530-531.

³⁸¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s. 562.

SONUÇ

Schopenhauer felsefesi büyük ölçüde Hint felsefesi, Platon ve Kant'tan oluşmaktadır. Kendisinden önceki idealist felsefeyi sahiplenen, görünüş-gerçeklik ayrımını sürdüren ve dünyayı öznenin bir yaratımı olarak tasavvur kabul eden filozof, asıl varlığın bilinebileceği düşüncesiyle Kant'tan ayrılmıştır. Kendinde şeyin doğrudan kendisini bilemeyecek olsak da, en azından onun nasıl bir şey olduğunu keşfedebileceğimizi düşünmektedir. İsteme olarak açıkladığı bu metafiziksel varlık doymak bilmeyen, kör, bilinçsiz, kötü, sürekli var olmak için çabalayan, hatta bu çabanın kendisi olan bir çeşit güçtür. İsteme, filozofun Platon'un idealarına karşılık geldiğini düşündüğü ve inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak açıkladığı belli nesneleşme seviyeleriyle karşımıza çıkar. İdeaların türler olarak kabul edildiği bu sistemde tek tek şeyler ise öznenin duyuları ve anlama yetisi işbirliğiyle yaratılmış olmaları bakımından istemenin dolaylı nesneleşmesidirler. Onlar öznedeki zaman, mekan ve nedensellik kalıpları sayesinde ortaya çıkarlar. Filozof bu şekilde yaratıcı olarak özneyi merkeze alsa da, nesnenin rolünü küçümsemez ve onların ancak birlikte var olabildiklerini düşünür. Özne ve nesneden yalnızca birini merkeze alan sistemleri eleştirir ve deneyimlediğimiz dünyanın ancak bunların birliği sayesinde ortaya çıkabileceğini savunur. Materyalizm ve idealizmi birleştirme çabasının bir sonucu olarak, bir taraftan sonsuz bir maddi tözden ve evrimden bahsederken, diğer taraftan madde dahil olmak üzere deneyimlenen her şeyin öznenin bir yaratımı olduğu iddiasındadır. Burada ilk sorun asıl varlığın idea olarak nesneleşmesinde ortaya çıkar. Buradaki öncelik sonralık ilişkisi ne dönüşüm ne de tanıma temeliyle açıklanabilir. İkinci sorun madde ve kurucu özne ile ilgilidir. Filozof maddesiyle birlikte tasavvur olarak dünyanın onu algılayan göze sahip ilk canlıyla ortaya çıktığını ama aynı zamanda bu canlıya kadar maddenin evrim geçirdiğini açıklar. Açıklama bu haliyle kişinin, kendi dedesinin babası olması gibi paradoksal bir açıklamadır. Burada çelişkili bir öncelik-sonralık ilişkisi çıktığı için filozof "idrak

yetisinin antinomisi” diyerek konunun bizi aştığı düşüncesine sığınır. Bu zorluk onu esasında kendi idealist sistemine uymayan varsayımsal, algılanamayan bir madde iddiasında bulunmaya iter. Bu maddedeki tezahürler arasında pay kapmak için sürekli bir savaş vardır. Dünyadaki yaşamın kaynağı olan bu savaş itme-çekme kuvvetleriyle başlar, akıl-isteme mücadelesini aklın kazanmasıyla sona erer. Tezahürler arası çatışmalardan bir üst idea doğar ve bu idea kendisinin altında olanları da kapsar. Kendini gittikçe daha mükemmel bir şekilde ortaya koyan isteme, en üst formu olan insanda daha seçici bir yapıya bürünür. İnsanla birlikte amacı yalnızca alelade bir şekilde tezahür etmek değil, türü kusursuz bir yapıda sürdürmektir. Bu amacın bir parçası olarak temelinde üreme olan cinsel aşk ortaya çıkar. Türü saf ve doğru bir biçimde sürdürebilecek çocukları yapabilecek çiftler tutkulu aşkla bir araya getirilir. Geçici varlıklar olan bireyleri değil türü önemseyen isteme, içgüdü aracılığıyla insanları aldatır. İnsanlar kutsal olarak gördükleri aşklarının üreme gibi basit bir amaca değil, nesnel bir hayranlığa dayandığını ve kendi mutlulukları için bu yönelimde bulduklarını düşünürler. Oysa onların aşktaki tercihleri kendilerinin değil, daha iyi nesneleşmeye çalışan istemenin çıkarınıdır. İnsanlar aşk oyununda birer kukla olarak farkında olmaksızın istemenin varlığını sürdürürler. Filozof ortaya koyduğu bu tabloda, isteme aktif oldukça özgür olmanın mümkün olmadığını göstermektedir.

Schopenhauer istemeyi ve onun doğrudan nesneleşmesi olan ideaları neden-sonuç ilişkilerinden ve yok oluştan muaf olarak kabul eder. Onları tek tek şeylerin nedeni ya da yaratıcısı olarak kabul etmemesinin ardında belli sebepler vardır. Öncelikle filozofun sisteminde her şey esasında tek varlık olan istemedir; isteme ve tek tek şeyler ayrımı ontolojik değil, epistemolojiktir. İkincisi, “ilk neden”in çelişkili kabul edildiği filozofun sisteminde istemenin neden ya da yaratıcı kabul edilmesi durumunda o da sonsuz nedensellik zincirine dahil olacak ve mutlak özgürlüğünü yitirecektir. Schopenhauer’un nedensellik yasası olarak açıkladığı yeterli temel ilkesine tabi olmadıklarından asıl varlık

ve idealar özgürdür. Oysa istemenin dolaylı nesneleşmesi olan tasavvurlar öznenin bilincine ait olan yeterli temel ilkesi kapsamında tam bir belirlenime tabidirler. Yeterli temel ilkesi dört farklı tasavvur için dört farklı belirlenim ilkesi olarak karşımıza çıkar. Dönüşüm temeli fiziksel nesnelere için geçerlidir. Cisimler belli nedenlerin yarattığı etkiyle değişirler, dönüşüme uğrarlar. Tanıma temeli yargılar için söz konusudur. Geçerli öncüller varsa sonuç zorunlu olarak meydana gelir. Varlık temeli zaman ve mekan için geçerlidir. Mekandaki her konum diğer konumları, zamandaki her an kendisinden sonraki anı belirler. Davranış temeli ise isteme edimi olan hayvan ya da insan eylemleri içindir. Güdülerin varlığı, eylemleri zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır. Schopenhauer bu dört temeli ortaya koyarak öznenin nedensel bağlantılarla kurduğu tasavvurlar alanında özgürlüğe imkan bırakmamıştır. Onun için özgür olmanın koşulu yeterli temel ilkesinden bağımsız olmaktır. Bu, bir şeyin varlığının ya da hareketinin ancak o şeyin kendisine dayandığı durumda özgür olabileceği anlamına gelmektedir.

Schopenhauer fiziksel özgürlük, entelektüel özgürlük ve ahlaki özgürlük şeklinde karşımıza çıkan üçlü özgürlük ayrımı yapar. Empirik nesnelere hareketlerinin engellenmemesi fiziksel özgürlüğe karşılık gelmektedir. Bununla birlikte filozof, insanların, özgürlüğü, 'istenç edimlerinin maddi koşullarla fiziksel anlamda engellenmemesi' olarak kabul ettiklerini düşünür. Yani özgürlük kavramı temelde fiziksel özgürlük olarak karşımıza çıkar. Entelektüel özgürlük ise insanın güdülerini algılayabilme ve buna göre hareket edebilme yetisine sahip olmasıdır. Böyle bakıldığında özgürlük mümkün görünmektedir. Empirik nesnelere engellenmeden hareket edebilirler ve insanlar da güdülerini doğru bir şekilde algılayarak kendi istençlerine göre davranabilirler. Bunu aşk ile ilişkilendirecek olursak, aşık olabilmelerini sağlayan zihinlere sahip iki aşığın beraber olmalarının önünde örneğin alıkonma gibi fiziksel bir engel yoksa özgür bir aşkın mümkün olduğu söylenebilir. Ancak Schopenhauer eylem özgürlüğünün bu şekilde ele alınmasına karşı çıkar. Çünkü insan ve hayvan doğadaki

diğer varlıklardan farklı olarak sadece fiziksel nedenlerle değil, soyut nedenler olan güdülerle de belirlenmektedir. Bu nedenle, ona göre, fiziksel bir engel olmaksızın isteklerimizi gerçekleştirebilmemiz eylemlerimizde özgür olduğumuzu göstermez. Neden o eylemi istediğimizi sormamız gerekir ve bu da bizi üçüncü tür özgürlüğe, yani ahlaki özgürlük meselesine götürür. Schopenhauer, özgürlüğü, yönelimin ya da istemenin engellenmeden hareket ya da eyleme dönüşebilmesi olarak kabul eden görüşü terk eder. Bunu da, özgürlük kavramını, 'engellenmeme' ya da 'yapabilme serbestisi' olarak değil, 'zorunluluktan muaf olma' bağlamında ele alarak yapar. İstemenin bir tezahürü olan su dağlar ya da bentlerce engellenmeden akabilir ancak asıl mesele bu akışın ardındaki zorunluluktur. İnsan istediği şeyi yapabilir ancak asıl mesele onu neden istediğidir ve burada istediğini istemekte özgür müdür? Yani özgürlük konusunda odaklanılması gereken şey, birer sonuç olan eylemler ya da hareketler değil, istemenin yöneliminin ya da hareketinin kendisine dayanıp dayanmamasıdır. İstemenin dolaylı nesneleşmesi olan hiçbir tasavvurun varlığı ya da hareketi kendisinden kaynaklanmadığı için özgür olabilmesi mümkün değildir.

Schopenhauer insanı doğadaki nedensellikten ayırmaz; bu dünyaya ait olan insanın da doğadaki diğer her şey gibi belirlenime tabi olduğunu düşünür. İnsanı ruh değil beden varlığı olarak kabul ederek filozof onu bir anlamda göklerden yere indirmiştir. Onun sisteminde insanı fizik alanın belirleniminden kurtaracak ruh gibi metafizik bir varlık yoktur. Doğadaki hareketler belli nedenlerin sonucu olarak meydana gelirken, doğanın bir parçası olan insandaki isteme edimleri bir çeşit neden olan güdülerin belirleyiciliğiyle ortaya çıkar. Bildiğimiz şeyler bizi yapımıza ve ihtiyaçlarımıza göre güdülerler. Filozof açısından istencin özgür olmadığını görmek için isteme-eylem uyumuna değil, istemenin yöneliminin, kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakmak gerekir. Hareketini kendisinden almayan istememiz doğuştan gelen değişmez karakterimiz ve güdülerce belirlenir. Tasavvurlar alanında var olan bir şeyin özgür olması mümkün değildir. İnsan

belli bir karaktere, beden yapısına, buna göre belli ihtiyaçlara, içgüdülere ve dürtülere sahiptir. İnsanın eylemleri, onun kendisinin belirlemediği varlığının bir sonucudur. İnsan üzerindeki en büyük belirlenim aşkta karşımıza çıkar. Zira isteme kendi amaçları için aşk illüzyonuyla insanları kandırmaktadır. Bunun ardında insanın neredeyse bütün özelliklerini ebeveynlerinden alması, yani büyük ölçüde kalıtsal özelliklerden oluşması yatar. Bu nedenle türün kusursuz olabilmesi bedenleri birbirine uygun olan ancak normalde bir araya gelmeyecek kişilerin aşkla bir araya getirilmesiyle mümkündür. İnsanların onlarla sağlıklı çocuklar yapabileceğimizi ve bu çocukları koruyabileceğimizi gösteren özellikleri bizi güdüler. Ancak bunlar bilinçdışı etkenlerdir ve bu nedenle bunlardan etkilendiğimizin farkında olmayız. Filozof bu süreçte yapılan değerlendirmelerin bize kapalı olduğunu düşünür. İnsan aşkta kimi istediğini bilir, onu belirleyen etkenleri ve güçleri değil.

Schopenhauer düşünceleriyle başta Nietzsche ve Freud olmak üzere kendisinden sonrakileri büyük ölçüde etkilemiştir. Öncelikle insanda asıl yönetici olan şey akıl değil, bilinçdışı güçler isteme, içgüdü ve dürtüdür. Özellikle cinsel dürtü insan eylemlerinin temel yönlendiricisi, hayatta kalarak üreme de insan hayatında temel amaçtır. İkincisi, filozof insan kendisi hakkında çok az bilgiye sahip olduğunu göstermiştir. Sadece ne istediğini ve eylemlerini bilen ve istediğini yapabilmeyi özgürlük olarak gören insan istemesinin ardındaki süreçlerin farkında değildir. İstemenin bir aracı olan akıl, onun planları ve çıkarları doğrultusunda hareket etmekte ve bu düşünme süreçleri genelde bizden gizlenmektedir. Bilinçdışı güçlerin ve kişiyi güdüleyen bilinçdışı etkenlerin söz konusu olduğu aşkta çok daha büyük bir gizli belirlenim söz konusudur. Diğer isteme edimlerinde temelde insanın kendi çıkarları söz konusuysen, aşkta bireyin değil türün iyiliği gözetilir. Söz konusu durumun farkında olması halinde bu yola girmeyecek insan içgüdü tarafından kandırılır, aşık olduğu kişinin ona sonsuz bir mutluluk getireceğine inandırılır. İnsanlar aşklarını kutsal olarak görür, oysa aşk, cinsel dürtünün belli bir insana

olan yönelimidir. Aşkın büyüyle aldatılan aşık kendisi için aşık olduğunu sanır, oysa farkında olmadan, var olmaması gereken kötü bir varlığı sürdürür.

Schopenhauer'da özgürlük konusunda sıradan insan, dahi ve münzevi olmak üzere üç farklı insan tipi karşımıza çıkar. İstemesinin kölesi olan sıradan insanlar hayata her daim pratik bakarlar, faydalarının peşinde koşarlar ve istemelerinin amaçlarını gerçekleştirmek için çabalarlar. Onların zekası, bilinç düzeyi sadece istemenin tatminini ve üreme yoluyla sürdürülmesini sağlayacak düzeydedir. Bununla birlikte filozofta dahiler ve münzeviler özgür olma imkanına sahip kişilerdir. Dahiler üstün zekalarıyla yeterli temel ilkesinin, öznenin dışında bir gerçekliği olmayan tek tek şeylerin ötesine geçerek ideaları kavrayabilen ve bunları eserleriyle aktarabilenlerdir. Ancak bir çeşit transa geçiş olarak görebileceğimiz bu anların dışında istenç edimleri konusunda onlar da sıradan insanlar gibi belirlenime tabidirler. Dolayısıyla özgür bir aşk onlar için de söz konusu olamaz. Kalıcı olarak özgür olmanın tek yolu ise münzeviliktir. Bu, insandaki akılla birlikte kendisini görebilir hale gelen ve ne olduğunun farkına varan istemenin intiharıdır. Her şeyin esasında isteme olduğu Schopenhauer felsefesinde isteme kavramı merkezde olsa da, akla da çok önemli bir rol düşmektedir. İnsan ancak akli sayesinde istemenin köleliğinden kurtularak özgürleşebilir. İnsan bir kişiliğe sahip oldukça, yeterli temel ilkesi olarak karşımıza çıkan tasavvurlar alanındaki nedenselliğin yarattığı zorunluluğa tabi olacaktır. Özgür insan münzevi, istemesiyle savaşıyor, kendini aşan, kişiliğini silen, hazlardan, cinsellikten, aşktan, istemenin tüm amaçlarından uzak, yalnız ve sade bir hayat yaşıyordur. İstemenin oyununu çözmüş ve onun gerçek yüzünü görmüş bu insan istemeyi olumsuzlar, onu reddeder. Ancak filozofun istemenin reddi konusundaki açıklamalarında bazı problemler ortaya çıkar. Öncelikle bu ret yaşamın acıya yazgılı olduğunun, istemenin kötülükten arınarak düzelemeyeceğinin bilgisiyle olmaktadır. Fakat filozof bu bilgiyi bir güdü olarak kabul etmez, istemenin intiharını kendisi kaynaklı bir eylem ortaya koyar. O halde istemenin nedensiz yani güdüsüz bir eylemde bulunabileceği düşüncesi ortaya çıkar

ve bu güdü yasaının ihlali olur. İkinci problem, hala hayatta olan birinin, istemesini öldürebildiği ya da etkisiz hale getirebildiği düşüncesinin bir kendini kandırma olup olmadığıdır. Zira insan münzevi de olsa en azından bedenini ayakta tutacak kadar gıda tüketmektedir. Bu durum istemenin hala aktif olduğunu gösterir. Ayrıca bedeni hayatta tutma çabası da bir güdü değil midir? Filozofun yaşamından memnun olmayanların intiharını yaşamı olumsuzlamak olarak görmemesi doğaldır. Ancak yaşamın ne olduğunu çözmüş, istemenin gerçek yüzünü görmüş insanlara intiharı tavsiye etmemesi pek tutarlı değildir. Diğer bir problem de çileciliktedir. Acılardan kurtulmak isteyen bir kişinin ölçülü yaşamak varken kendisine daha fazla acı çektirmesi akla pek yakın değildir.

İstemenin reddedilmesi ya da olumlanması Schopenhauer'da akıl-isteme savaşının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Aklının zaferiyle birlikte istemesi etkisiz hale gelen ve böylece özgür olan kişi münzevidir. Aşık olup, üreme yoluyla istemeyi olumlayıp onun nesneleşmesini sürdürmek, istemeyi reddeden bir akla sahip münzevinin münzevi kaldıkça yapması en mümkün olmayan şeydir. Zira o, acıya yazgılı bir varoluşun sürdürülmemesi gerektiğinin bilincindedir. İstemeyi reddeden münzeviler ona hizmet eden her şeyi terk ederler. Bunların başında elbette cinsellik gelmektedir. Zira onun aracılığıyla isteme kendini sürdürür. İstemenin üreme amacına hizmet eden cinsel aşk da, istemenin reddi olan münzevilikle tam bir karşıtlık sergiler.

Ortaya çıkan sonuç şudur: Filozofun sisteminde sıradan insan ve dahi için özgür bir aşk mümkün değilken, münzevi için belirlenmiş veya belirlenmemiş herhangi bir cinsel aşktan bahsedilemez. Aşk ve özgürlük tam bir karşıtlık sergilemektedir; özgür bir aşk hiç kimse için söz konusu değildir.

ÖZET

Bu tezin amacı, Schopenhauer’da “isteme”, “tasavvur”, “özgürlük” ve “aşk” kavramları arasındaki bağlantıları ortaya koyarak filozofun sisteminde özgür bir cinsel aşkın var olamayacağını göstermektir. Her şeyin istemenin bir nesneleşmesi olduğu tasavvurlar alanında bir isteme edimi olarak aşk da tam bir belirlenime tabidir. İstemenin tezahür etmeye devam edebilmesini sağlayan cinsel aşk konusunda herkes istemenin kölesidir.

Kant’ın bilinemeyeceğini düşündüğü “kendinde şey”i, “isteme” olarak açıklayan Schopenhauer, dünyadaki hayatın bu kör, bilinçsiz ve kötü metafiziksel varlığın nesneleşmesi olduğunu düşünür. Her daim var olmak için çabalayan, hatta bu çabanın kendisi olan bu varlık, hayvanların ve insanların üreyerek türlerini sürdürmeleriyle nesneleşmeye devam eder. İnsan türünü kusursuz bir şekilde sürdürmeyi amaçlayan isteme, bu amacına uygun olan çocukları yapabilecek kişileri tutkulu aşkla bir araya getirir. Aşkta içgüdü tarafından aldatılan, bilinçdışı faktörlerce belirlenen insanlar kutsallık atfettikleri aşklarının esasında istemenin vücut bulma çabası olduğunun farkında değildir. İnsanlar cinsel aşkla, istemeyi olumlar ve acıya yazgılı bir var oluşu sürdürür. Oysa çözüm yaşam istencinin yadsınmasıdır. Cinsel aşk köleliktir, istemeden kurtuluş ise özgürlüktür.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to show that a free sexual love cannot exist in the philosopher's system by revealing the connections between the concepts of "will", "representation", "freedom" and "love" in Schopenhauer. In the field of representations, where everything is an objectification of will, love as an act of will is also subject to a full determination. In sexual love, which enables the will to continue to manifest, everyone is a slave to the will.

Explaining the "thing-in-itself", which Kant thinks cannot be known, as "will", Schopenhauer suggests that the life in the world is the objectification of this blind, unconscious and evil metaphysical entity. This being, which always strives to exist, and even amounts to this striving itself, continues to be objectified by the reproduction of animals and humans. Will, which aims to maintain the human species in a perfect way, brings together people who can make children who are suitable for this purpose by means of passionate love. People who are deceived by instinct in love and determined by unconscious factors are not aware that their love, to which they attribute sacred, is essentially an effort to come into being. People affirm will through sexual love and maintain an existence destined for pain. However, the solution is the denial of the will to life. Sexual love is slavery; liberation from will is freedom.

KAYNAKÇA

Beauvoir, S., (2005), “Seven Kadın”, **Aşkın Anatomisi**, (Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich), İstanbul: Say Yayınları.

Blondel, E., (2022), **Aşk**, (Çev. Esra Özdoğan), Ankara: Fol Kitap.

Bravo, H., (2010), “Locke’un Soyut Genel İde Anlayışı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 10, s. 95-115.

Bravo, H., (2014), “Schopenhauer’da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi”, **Düşünbil Dergisi**, Sayı 43, s. 42-44.

Bravo, H., (2015), “Nietzsche’de Yaşam, İçgüdü ve Akıl”, **Düşünbil Dergisi**, Sayı 49, s. 4-7.

Burney, P., (1990), **Aşk**, (Çev. Ayşen Ekmekçi, Alev Türker), İstanbul: İletişim Yayınları.

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

Dursun, Y., (2010), “Schopenhauer’da Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi ile İlişkisi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 2, s. 17-28.

Ellis, F., (2017), “Schopenhauer on Love”, **Oxford Handbook of the Philosophy of Love**, (Eds. Christopher Grau and Aaron Smuts), Oxford University Press.

https://www.academia.edu/33566322/Schopenhauer_on_Love_Oxford_Handbook_of_the_Philosophy_of_Love adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 25.12.2021).

Ellis, F., (2021), “Schopenhauer on the Delusions of Erotic Love”, **Louvain Studies**, Vol. 44, Issue 3, pp. 235-251.

https://www.academia.edu/59105321/Schopenhauer_on_the_Delusions_of_Erotic_Love adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 25.12.2021).

Freud, S., (2021), **Aşkın Psikolojisi**, (Çev. Leyla Uslu), İzmir: Cem Yayınevi.

Freud, S., (2022), **Cinsellik Üzerine**, (Çev. Özlem Altun), İstanbul: Olimpos Yayınları.

Green, E. H., (1975), “Schopenhauer and D. H. Lawrence on Sex and Love”, **The D. H. Lawrence Review**, Vol. 8, No. 3, pp. 329-345. <https://www.jstor.org/stable/44233515> adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 17.07.2022).

Gupta, R. K., (1975), “Freud and Schopenhauer”, **Journal of the History of Ideas**, University of Pennsylvania Press, Vol. 36, No. 4, pp. 721-728. <https://www.jstor.org/stable/2708999> adresinden alınmıştır. (Erişim Tarihi: 17.07.2022).

Hendrick, I., (2005), “Cinsiyet Psikolojisi”, **Aşkın Anatomisi**, (Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich), İstanbul: Say Yayınları.

Janaway, C., (2019), “Maliyetini Karşılama Uğraş: Hayat ya da Schopenhauer’ın Kötümserliği”, **Hayatın Anlamı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Janaway, C., (2021), **Schopenhauer**, (Çev. Haydar Öztürk), İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi.

Koç, E., (2018a), “Schopenhauer Felsefesinde Dünyanın Acıları Üzerine”, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 21, s. 14-30.

Koç, E., (2018b), “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, **Dört Öge Dergisi**, Sayı 13, s. 21-41.

Kuçuradi, İ., (1968), **Schopenhauer ve İnsan**, İstanbul: Yankı Yayınları.

Lewis, P. B., (2012), **Arthur Schopenhauer**, London: Reaktion Books.

Locke, J., (2000), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme**, (Çev. Meral Delikara Topçu), Ankara: Öteki Yayınevi.

Nicholls, M., (2020), “Doğu Düşüncesinin Schopenhauer’in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri”, **Bilmek ve İstemek**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F., (2016), **Böyle Söyledi Zerdüşt**, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nietzsche, F., (2020), **Eğitici Olarak Schopenhauer**, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon, (2018), **Devlet**, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon, (2020), **Şölen-Dostluk**, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Reik, T., (2005), “Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir”, **Aşkın Anatomisi**, (Çev. Mehmet Harmancı, Der. A. Krich), İstanbul: Say Yayınları.

Salter, W., (2018), “Schopenhauer’un İdealizmi”, **İdeal ve Gerçek**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Salter, W., (2020), “Schopenhauer, Felsefe ve Din”, **Din Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Sans, E., (2006), **Schopenhauer**, (Çev. Işık Ergüden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Sartre, J. P., (1985), **Varoluşçuluk**, (Çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları.

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

Schopenhauer, A., (1998), **İstencin Özgürlüğü Üzerine**, (Çev. Mehtap Söyler), Ankara: Öteki Yayınevi.

Schopenhauer, A., (2017a), **Akıl Sağlığı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2017b), **Bilim ve Bilgelik**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2018a), **Güzelin Metafiziği**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2018b), **İdeal ve Gerçek**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2018c), **Üniversiteler ve Felsefe**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019a), **Akıl Zayıflığı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019b), **Felsefe Tarihinden Kesitler**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019c), **Hayatın Anlamı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019d), **Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019f), **Ölümün Anlamı**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2019g), **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020a), **Bilmek ve İstemek**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020b), **Din Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020c), **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020d), **İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya**, (Çev. A. Onur Aktaş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020e), **Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar**, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Schopenhauer, A., (2020f), **Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine**, (Çev. A. Onur Aktaş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schopenhauer, A., (2021a), **Cinsel Aşkın Metafiziği**, (Çev. Firuzan Gürbüz Gerhold), İstanbul: Alfa Yayınları.

Schopenhauer, A., (2021b), **Doğadaki İsteme Üzerine**, (Çev. A. Onur Aktaş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Singh, R. R., (2010), **Schopenhauer: A Guide for the Perplexed**, London: Continuum Books.

Tanyol, C., (1998), **Schopenhauer’da Ahlak Felsefesi**, İstanbul: Gendaş Yayınları.

Türkyılmaz, Ç., (2003), “Kant’ta ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı**, Sayı 2, s. 82-88.

White, F. C., (2006), “The Fourfold Root”, **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, (Ed. Christopher Janaway), Cambridge: Cambridge University Press.

Whittaker, T., (2021), **Schopenhauer Kimdir?**, (Çev. M. Masum Gökyüz), Ankara: Fol Kitap.

Young, J., (2005), **Schopenhauer**, New York: Routledge.

Zöllner, G., (2006), “Schopenhauer on the Self”, **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, (Ed. Christopher Janaway), Cambridge: Cambridge University Press.