



Abant Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Abant Social Sciences

2025, 25(1): 696-712, doi: 10.11616/asbi.1586020



Arthur Schopenhauer'ın İsteme Felsefesi: Varoluşsal Bir Esaret Trajedisinin Ana Hatları

Arthur Schopenhauer's Philosophy of the Will: Outlines of a Tragedy of Existential Captivity

Emre ÖZTÜRK¹ 

Geliş Tarihi (Received): 15.11.2024

Kabul Tarihi (Accepted): 05.02.2025

Yayın Tarihi (Published): 25.03.2025

Öz: Bu makale, *isteme* kavramının Schopenhauer felsefesinde ne kadar mühim bir yerde olduğunu gösterme ve bu eksenden hareketle Schopenhauer felsefesinin içsel gerilimlerine dair genel bir bilgi verme amacına yöneliktir. Schopenhauer'ın isteme felsefesini boydan boya kat eden bir esaret trajedisi, onun ahlaki ve estetik kurtuluş senaryoları karşısında yaratıcı bir gerilim hattı sergiler. Makalede Schopenhauer'ın felsefesinin öne çıkan tezlerine bu gerilim ışığında yaklaşılmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle Schopenhauer'da istemenin nasıl oluşturulduğu Immanuel Kant'ın epistemolojisinden hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır. Burada *istemenin* ana karakteri belirlenerek varoluşun neresinde konumlandırıldığı; etkinliği, aktifliği, yapabilirliği ve yaratılabilirliği sorgulanmıştır. Daha sonra, istemenin dünyayı açıklamada Schopenhauer felsefesine tayin ettiği tema, dünyayı istemenin bir tezahürü olarak gören Schopenhauer felsefesinden örneklerle gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Son olarak, Schopenhauer'ın öncüllerinden çıkan istemenin kendisinden kurtulma senaryolarının belirleyici argümanları ele alınarak, felsefesinin özgün kazanımlarının ahlak ve estetikteki veçhelerine ilişkin bir değerlendirme sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İsteme, Kendinde şey, Varoluşsal esaret, Asketik kurtuluş, Estetik kurtuluş.

&

Abstract: This article aims to show how important the concept of will is in Schopenhauer's philosophy and to provide general information about the internal tensions of Schopenhauer's philosophy from this perspective. A tragedy of captivity that runs through Schopenhauer's philosophy of the will presents a creative tension line vis-à-vis his moral and aesthetic scenarios of escape. In this article, the prominent theses of Schopenhauer's philosophy are approached in light of this tension. In this context, first of all, is tried to reveal how the will is formed in Schopenhauer, based on Immanuel Kant's epistemology. Here, the main character of the will is determined and its positioning in existence; its effectiveness, activity, capability, and creativity are questioned. Afterwards, the theme that the will assigned to Schopenhauer's philosophy in explaining the world is tried to be revealed with examples from Schopenhauer's philosophy, which sees the world as a manifestation of the will. Finally, by discussing the decisive arguments of the scenarios of liberation from the will itself, which derive from Schopenhauer's premises, an evaluation of the moral and aesthetic aspects of the original achievements of his philosophy is presented.

Keywords: Will, Thing in itself, Existential captivity, Ascetic escape, Aesthetic escape.

Atf/Cite as: Öztürk, E., (2025). Arthur Schopenhauer'ın İsteme Felsefesi: Varoluşsal Bir Esaret Trajedisinin Ana Hatları. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(1), 696-712. doi: 10.11616/asbi.1586020

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asbi/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University, Since 2000 – Bolu

¹ Doç. Dr., Emre Öztürk, İzmir Bakırçay Üniversitesi, emre.ozturk@bakircay.edu.tr

1. Giriş

Düşünce tarihinde *isteme*² kavramı epistemolojiden etiğe, estetikten siyasete kadar pek çok mecrada merkezi bir tema olarak yer alır. Ancak Arthur Schopenhauer, hem isteme kavramına kazandırdığı içerikle hem de isteme kavramını tahlil etme tarzı bakımından bu tartışmalarda daima ayırıcı bir yere sahip olagelmıştır. İsteme, onun felsefesinin özünü oluşturmaktadır. Schopenhauer felsefesinin doğru tahlil edilmesi, istemenin onda nasıl bir nitelik kazandığının bilinmesini gerektirir. Bu makalenin amacı, Schopenhauer'ın isteme felsefesinin ana hatlarını sergilemek ve varoluşun özüne ilişkin karamsar tavır karşısında aynı zamanda insanın istemenin kendisine karşı koyma çabasına imkân tanıyan yönlerine ışık tutmaktır. Bu minvalde onun felsefesinin temelini oluşturan isteme kavrayışının epistemolojik ve ontolojik hatlarıyla ahlaki ve estetik hatlarının bir gerilim içinde örgütlendiğini görmek mümkündür. İşte bu makalede Schopenhauer'ın istemeye dönük analizlerinin daha iyi yansıtılması adına bu yaratıcı gerilimin farklı karakteristik veçhelerinin sergilenmesi hedeflenmektedir.

İsteme kavramı, Schopenhauer felsefesinin en kilit sözcüğüdür. Onun felsefesinin temel açılımlarına hâkim olmak, istemenin Schopenhauer felsefesinde ne ifade ettiğini bilmeyi gerektirir. Zira Schopenhauer bu kavramla felsefede alışılmamış ve özgün bir dünya anlatımı tasvir ettiğinden, kavramın kendisinin özel ve ayırıcı içeriğini aktarmada oldukça titiz davranmıştır. Konu sadece insanın yapıp istemelerinin ardındaki isteme değildir. Aynı zamanda, doğadaki her türlü kuvvet, enerji ve devininim ardındaki istemedir. Bu hamle, kendisinin ayırıcı farkını ortaya koyan yeni bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar. Schopenhauer, felsefe tarihinde her iki devinimi tek bir özün tezahürü olarak açıklama fikrinin kendisinden önce felsefece bir karşılığı olmadığını belirtir. Ona göre,

“ ... bugüne dek kimse doğadaki her mücadele ve etki halindeki her kuvveti isteme ile özdeşleştirmede ve dolayısıyla da kimse çok ve çeşitli tezahürlerin aynı cinse ait farklı türler olduğunu göremedi; daha ziyade tüm bunlar heterojen olarak değerlendirildiler. Zaten bu nedenle de elimizdeki bu cinse işaret eden herhangi bir kavram da olamazdı” (2020: 211).

Bu anlamda, Schopenhauer'dan yeni tarzda bir isteme kavrayışının yaratıcısı olarak bahsetmek, isteme kavramının bugüne kadar alışlagelmiş anlamının dışında ve oldukça yeni bir mahiyet içerisinde kullanımı öne çıkarıldığında pek de şaşırtıcı olmayacaktır. Zira isteme, Schopenhauer'ın düşünce evrenine adım attığınızda artık genel anlamda insanın bir eylemi gerçekleştirme kudreti olarak tanımlanamaz. O halde Schopenhauer'da isteme nedir? Bu soruya yanıt vermek için, ilk etapta Schopenhauer'ın kavramı geliştirme noktasındaki en büyük ilham kaynağı olan Immanuel Kant'tan nasıl yararlandığına ve istemenin Kant'ın epistemolojisinden beslenen kaynaklarına göz atmakta yarar var.

2. Kant'ın Epistemolojisinden İstemenin Kuruluşu

Schopenhauer'da isteme kavramının oluşumunda tesirli olan kökler arasında hiç şüphesiz Kant'ın epistemolojisinin ayırıcı bir yeri vardır. Kant'ın epistemolojisinin genel çerçevesinde, varoluşları herhangi bir varlığa bağlı bulunmayan fakat kendileri deneyimin ön koşullarını oluşturan duyarlılığın (*Sinnlichkeit*) a priori formları olan zaman ve mekân dış dünyanın algılanmasında temel a priori formlarken, bu algı verisinin düşünülmesi söz konusu olduğunda anlama yetisinin (*Verstand*) kategorileri bu işlemi mümkün

² *Der Wille* (Alm.) ve *Will* (İng.) sözcüğü, mahiyetine bağlı olarak Türkçe'ye isteme, istenç, istem, irade hatta niyet olarak çevrilmektedir. Bu bağlamda, *Wille* sözcüğünün çevirisi yapılırken, ele alınan filozofun düşün sistemi içerisindeki yeri, yani sözcük ile ne kastettiğine dikkat etmek önem kazanmaktadır. Özellikle Schopenhauer söz konusu olduğunda *Wille*, kendisi ile birlikte sıralanan anlamların ötesinde bir mahiyet kazanmaktadır. Dilimizde yaygın olarak sözcüğün “irade” kavramı ile karşılanması yönünde bir eğilim olduğunu görüyoruz. Bu karşılık, onun felsefesinin genel sistematiğini yansıtmada büyük çaplı tahribatlar oluşturmasa da, kimi yönlerden Schopenhauer'ın *Wille* ile aktardığını hem aşan hem de eksik bırakan bir kavrayışla alımlanma ihtimaline kapı aralamaktadır. Schopenhauer'ın *magnum opus*'unu dilimize kazandıran Onur Aktaş'ın da belirttiği üzere, “Schopenhauer felsefesinin kilit kavramlarından olan *Wille* sıklıkla ‘irade’ diye çevrildi. Oysa ‘irade’ kelimesi Schopenhauer'ın *Wille* ile işaret ettiği neredeyse bütün anlamlarla çelişmektedir; zira ‘irade’ kelimesi belirli bir bilinç imasını taşımakla birlikte aynı zamanda kendi dışında bir özneyi de vurgulamaktadır” (Aktaş, 2020: 29). Bu bakımdan, *der wille*'yi “irade” sözcüğüyle karşılamak Schopenhauer'ın “*der wille*” ile anlatmayı istediği noktaya, (“dünyanın anlamı”na) zarar verir (Ketenci ve Topuz, 2009: 2). Zira Schopenhauer'ın kullandığı anlamda *wille* sözcüğünün bilinçli enerji ile, hayatla, kişilikle veya buna benzer herhangi bir şeyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır, amaçlar ve sonuçlarla ise hiçbir ilgisi yoktur (Magee, 2000: 226). Bu kapsamda makalede Schopenhauer'ın *Wille* kavramının “isteme” sözcüğü ile karşılanması uygun görülmüştür.

kılan temel a priori formları oluşturuyordu. Kant ilk adımı transandantal estetik, ikinci adımı ise transandantal analitik olarak tarif eder. Transandantal estetikte, duyarlılığın formu olan zaman "tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımıdır. ... a priori verilidir. Yalnızca onda görüngülerin tüm edimselliği olanaklıdır. Bunlar hep birlikte yitebilirler; ama zamanın kendisi (olanakların evrensel koşulu olarak) ortadan kaldırılamaz" (Kant, 2008: 87). Kant nazarında, duyarlılığın bir diğer formu olan mekân da "görüngülerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil; ve a priori bir tasarımıdır ki zorunlu olarak dış görüngülerin temelinde yatar" (Kant, 2008: 80-81). Bu formlar bilginin insan öznesince algılanmasının temel koşulunu oluştururlar, aynı zamanda kurgul us bakımından bilginin de ilk şartıdır. Ancak bilgi, anlığın elde edilen duyu verisi üzerindeki işlemi olmadan henüz "düşünülür" değildir. Bunların düşünülmesi, anlama yetisinin formları altında mümkün hale gelir. Burada Kant transandantal analitiğe geçiş yapar ve anlama yetisinin kendi içinde verili kategorilerini tahlile koyulur. Kant, anlama yetisinin a priori formları olan kategorileri dört başlıkta üçerli gruplar halinde toplar; Nicelik (Birlik, Çokluk, Tümlük), Nitelik (Olgusalılık, Olumsuzlama, Sınırlama), İlişki (İlintilik ve Kalıcılık, Neden ve Etki, Etken ve Edilgen) ve Kiplik (Olanak-Olanaksızlık, Varoluş-Varolmayış, Zorunluluk-Olumsuzluk). Kant nazarında anlık, ancak bu kategoriler "yoluyla sezginin çoklusundaki herhangi bir şeyi anlayabilir, eş deyişle, bir sezgi nesnesini düşünebilir" (Kant, 2008: 129). Bu bakımdan, bilgi söz konusu olduğunda, Kant her iki yetinin birlikte ele alınması gerektiği bir "sentez"i zaruri tutar. Zira onun penceresinden, "duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlık olmaksızın hiçbirini düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür" (Kant, 2008: 108). Bir başka ifadeyle, tek başına "anlık hiçbir şey sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir" (Kant, 2008: 108). Dolayısıyla onun gözünde, transandantal estetik ve transandantal analitik bilginin imkânını açıklamak adına eş değer bir gerekliliğe sahiptir. Duyarlık olmadan anlık, anlık olmadan duyarlık eksik kalacaktır.

Schopenhauer, Kant'ın "transandantal estetik" diye tarif ettiği analizi felsefi kavrayış bakımından oldukça kıymetli bulmuş ve tasdik etmiştir. Ona göre, Kant burada fevkalade bir orijinallikle, "zaman ve mekânın bu görünen dünyanın kalıpları olduğunu; diğer bir deyişle, dünyanın algılanmasındaki en evrensel öge ve aynı şekilde bütün tezahürlerin ortak paydası olduğunu ortaya koymuştur" (2020: 74). Schopenhauer nezdinde, buraya kadar Kant'ın büyük felsefi inşasında herhangi bir güçlük veya tutarsızlık bulunmaz, ancak "transandantal analitik" adı altında kategoriler avına çıkıldığında işler değişir ve Kant'tan ayrı bir yol izlemenin gerekliliği kendisini gösterir. Schopenhauer için Kant, dış dünyanın zaman ve mekânın içinde bir tezahür olarak öznenin zihnine taşınmasını şairane bir dille anlatmış, ancak transandantal analitikte kendisini oldukça kusurlu bir formülasyona tabi kılmak bakımından güçlüklerle karşılaşmıştır. Schopenhauer'a göre, zaten Kant'ın devasa metni *Arı Usun Eleştirisi*'nin bütününde tüm inşayı bozacak ölçüsüz ve orantısız taşlar, onun kavramlar analitiğine giriştiği, özellikle de "anlık yetisinin kendisini araştırmayı ve böylece a priori kavramların olanağını araştırmayı" (Kant, 2008: 118) esas aldığı kısımlarda döşenmeye başlanmıştır. Zira Schopenhauer, transandantal estetik ile kıyaslandığında, Kant'ın transandantal analitik başlığı altında sıraladığı tezleri "karanlık, karışık, sallantıda ve belirsiz" (Schopenhauer, 2020: 621) bulur. Anlamanın a priori formları olarak öne sürülen on iki kategorinin Kant nazarında bile güçlkle bir arada tutulduğunu ve nedensellik (neden ve etki kategorisi) dışında dişe dokunur hiçbir açıklama ile karşılaşılmadığını savunur. Dahası, nedensellik yasasının anlamanın gerçek kalıbı olmakla birlikte, aynı zamanda tek kalıbı olduğunu ileri sürerek, geri kalan on bir kategoriye salt kör pencereler olarak tasvir eder (Schopenhauer, 2020: 622). Schopenhauer, söz konusu anlatımın daha verimli, kullanışlı ve sarsılmaz bir mimariye dönüştürülmesi için, "kategorilerden on birinin pencereden dışarı fırlatılmasını ve sadece nedenselliğin elde tutulmasını talep ed[er]" (Schopenhauer, 2020: 625). Zira onun nazarında "anlama, tüm hayvan ve insanlarda aynı olup hepsinde aynı sade biçimdedir; yani anlama, nedenselliğin idrakinden, sonuçtan sebebe, sebepten sonuca geçişten başka bir şey değildir" (2020: 94). Bu durumda Kant'ın transandantal estetiği ile transandantal analitiğini yeniden birleştirmek gerekirse, yeni formülasyona göre dünya, zaman ve mekân içinde "algılanan" ve nedensellik içinde cereyan eden bir nesnelere âlemi şeklinde "anlaşılır." Eş deyişle, öznedede tasavvur olarak var olan dünya, zaman, mekân ve

nedensellik altında tezahür eder. Ya da “algılayanın algısı” (2020: 70), öznenin tasavvuru olarak dünya, sadece zaman, mekân ve nedenselliğe tabi olarak vardır.

Schopenhauer’ın Kant’ın formülasyonunda kendi isteme analizini geliştirmede çıkış bulduğu bir diğer husus, “kendinde şey” (*Ding an sich*) kavrayışıdır. Bizler duyarlılığın a priori formları olan zaman ve mekân sayesinde bir dış dünya bilgisi edinmekteyiz. Ne var ki, bu bilginin karşılık geldiği şey, çokluk olarak algılanan, nedensellik zincirine tabi bir görünüşler dünyasıdır. Kant için algımıza getirdiklerimiz sadece nesnelerin görünür halleri yani fenomenlerdir, öte yandan nesnelerin algımıza getirilemeyen tarafı da vardır. Kant bunlara “kendinde şey” demiştir. Çünkü, “görüngüler olarak onlar kendilerinde değil ama yalnızca bizde varolabilirler. Nesnelerin kendilerinde ve duyarlılığımızın tüm bu alıcılığından yalıtılmış olarak doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez kalır” (Kant, 2008: 96). Bu sebeptendir ki biz nesnelerin iç özünü, yani “kendinde şey”leri hiçbir zaman bilemeyiz. Zira “kendilerinde şeylere ait özellikler bize duyular yoluyla hiçbir zaman verilemezler” (Kant, 2008: 91) ve nihayetinde “görüngülerin dışındaki alan bizim için boştur” (Kant, 2008: 307). Böyle bir kabulde birlikte, şeylerin kendi içinde ne olduğu veya onların iç özünün aslî görünümüne ilişkin kavrayış hususu insan idrakine kapalı kalır. Schopenhauer için bu gizem, Kant felsefesinin en temel çekirdeğidir. Her şeyin özü, nasıl olur da tarifsiz ve yanıtsız bırakılarak öylece geçirilebilirdi? Görünen dünyanın özü nedir? Nasıldır? Neye benzer? Bu sorulara verilecek tek bir cevap var: o idrake kapalıdır; “yalnızca düşünülür, bunun dışında erişilemezdir” (Jacquette, 2005: 16). Schopenhauer nazarında, “Kant’ın ‘kendinde şey’i ... adeta toslanan bir duvar gibi” (2020: 282), idraklerimize sınır koyar. Schopenhauer için Kant, kendinde şey kabulünün bilme’ye kapalı bir gizem olarak bırakılmasıyla da ikinci bir zorluğa düşmüştür. Schopenhauer, kendinde şeyin, duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade ettiğini kabul etmekle beraber, bir “biçimlenmemiş madde” veya “bilinmeyen” olarak dile getirilmesini tasvip etmez (Schopenhauer, 2012a: 9). Schopenhauer için, kendinde şey, görünür ve “duyulur” dünyanın bir “ötesini” ve “sınırnı” ifade eder, ancak tüm bu tezahürün kökenindeki idrake kapalı “karanlık alan” olmaktan fazlasını da barındırır. Onun neliğine ilişkin bilginin kaynağının tasavvurun kendisinde yer alamayacağı konusunda Kant’la hemfikirdir. Zira mutlak gerçeklik ya da Kantçı *Ding an sich*, zaman, mekân ve nedenselliğin üzerinde olup, öznenin kendisi de dâhil bütün dünya onun tasavvuru olduğu için, aşkın bir [gerçeklik] olmalıydı (Abelsen, 2009: 427). Dahası, dünya öznenin bir tasavvuru olmak bakımından, zaman, mekân ve nedenselliğe tabidir, onun iç özü veya karanlık kabul edilen yönü bu ilkeye tabi olmayan bir nitelikte yer alıyor olmalıdır. Bu nedenle Schopenhauer, “dünyanın en özdeki cevheri[nin] tamamıyla başka bir yerde, tasavvurdan tamamen farklı bir şeyde aranma[sı]” gerektiğini düşünür (Schopenhauer, 2020: 113). Burada Kant’tan bir adım uzaklaşarak, kendinde şey’in kavranışına ilişkin farklı bir yaklaşım tarzı geliştirir; Kant’ın ötesine uzanarak “kendinde şey” olarak tarif edileni “saf isteme” olarak temellendirir. Kendinde şey veya isteme bu durumda, “her varlıkta mutlak manada gerçek olandır” (Schopenhauer, 2012a: 16). Peki, bu ne anlama gelir? Basitçe dünyanın bir yönüyle tasavvurken bir yönüyle de isteme olduğu anlamına gelir. Dünyada bu ikisi dışında kalan “bilinmez”, “erişilmez” bir reel alan yoktur. Dünya her bakımdan bu iki temel ışığında açıklanabilir. Dünya özünde, hem zaman, mekân ve nedenselliğin altında algılanan nesnelerin tasavvuru olarak yer alırken, hem de bu çokluğu devindiren ancak zaman, mekân ve nedenselliğin biçimlendirmesine dâhil olmayan bir iç öz, kendinde şey, yani istemedir. Schopenhauer’ın deyişiyle, “... dünya bir yönüyle tamamen tasavvur iken, diğer taraftan tamamen istemedir” (2020: 71). Kant, nesnelerin bu algılanmayan iç özüne, “görünen dünyayı mümkün kılan şeye, var olanın aslı demişti; özel bir ad takmamıştı” (Kuçuradi, 2006: 28). Schopenhauer’da ise kendinde şey, istemenin kendisi ile birleştirilir (Schopenhauer, 2006a: 227). Schopenhauer, Kant’tan ayrılan bu yenilikçi yönünü şu şekilde izah etmiştir:

“Kant meseleyi ele alma ve takdim etme tarzıyla gerçeği veya kendinde şeyi maddilikten kesinlikle yoksun bıraktı fakat bu da onun için bütünüyle bilinmeyen bir x’ten ibaret olarak kaldı. Mamafih sonunda ben tasavvurumuzdan ve onun formlarından bağımsız olarak gerçek bir mevcudiyete tek sahip olan gerçeğin, kendinde şeyin içimizdeki irade [isteme] olduğunu ispat ettim” (2014: 151).

Lakin içimizdeki isteme, bir özne için öngörülen (onun doğrudan eylemin başlatıcısı olduğu türden) bir istemeden daha farklı, daha yaygın, tüm nesnelere kuşatıcı, tüm hareketi çevreleyen, amaçsız ve kör bir yaşama isteğidir. O kadar ki, kendinde şey, “tasavvurda ortaya çıktığı suret her ne olursa olsun” daima

istemedir (Schopenhauer, 2015: 80). Dolayısıyla, “görüntü olarak dünyanın bütünü ve her teki, bu temel istemenin objeleşmesidir; onlarla görünen şey, çeşitli şekillerle görünen ve hepsinde ortak olan temel istemedir” (Kuçuradi, 2006: 29). Bu bakımdan, etrafımızdaki her şey, kendinde şey olan istemenin tezahürüdür. Bizler dahi, “kendinde şey ile mukayese edildiğinde ... fenomenlerden başka bir şey değiliz” (Schopenhauer, 2012b: 74). Zira “tecrübî bilginin tamamı bize sadece fenomenleri sunar ... [ve] zaman içerisindeki oluş ve bozuluş süreçlerinden sadece fenomenler etkilenir, kendisini fenomenlerde gösteren, yani kendinde şey bundan etkilenmez” (Schopenhauer, 2012c: 103). Görüldüğü gibi, Kant'ın kendinde şey için öngördüğü bazı temel nitelikler korunmakla birlikte, bir isim değişikliğiyle farklı türde bir “kendinelik” resmi oluşmuştur. Artık söz konusu olan şey sadece idrake kapalı bir alan açılımı değil, varoluşun ve tüm hareketin özüne dair temel bir kuvvet açılımıdır. Kendinde şey'in mukabili olarak isteme duyulur alanın ötesinde olmakla beraber, görünen dünyadaki devinimin ve değişimin, zaman ve mekân içinde belirli şartlara tabi olan oluşun tümünün kendisinin tezahürleri olduğu bir iç öz haline gelir. Fakat Schopenhauer'ın kendinde şey kavrayışındaki değişimi bununla da kalmaz, kendinde şey kavrayışına Bir'lik de getirir. Klasik kavranışında kendinde şey, algımıza konu olan nesnelereki çeşitliliğe paralel bir çeşitliliğe sahip olma eğilimindedir. Yani bir yerde duyulur dünyanın çeşitliliğinin yanında, bu nesnelere karşılık gelen “birden çok” ve “farklı” kendinde şeylerin olduğu “düşünülmür.” Schopenhauer ise, nesnelere iç özünün, yani kendinde şeylerin, görünür nesnelere var olan farklılıklar gibi farklılıklar ve çoğulluklar gösterdiği iddiasını kabul etmez. Çünkü “kendinde şey mefhumu kabul edilse dahi, bu şeyden bir taneden çok olduğunu varsaymanın anlam taşıyıp taşımadığı merak konusudur” (Wood, 2009: s. 102). Schopenhauer için bir masa, bir ağaç ya da bir insanın kendinde şeyi, o masaya, o ağaca ve o insana göre farklılık kazanmaz. Görünür nesnelere kökeninde yatan görünmeyen öz birdir, tektir ve değişmezdir. Zaman ve mekânâ göre farklılık gösterme sadece istencin tezahürleri olan fenomenlere aittir. İstemenin kendisi ise bundan etkilenmez. Schopenhauer'a göre, “şeylerin birlikte istemenin nesneleşmesini oluşturdukları zaman ve mekândaki çokluğu, istemenin kendisini alâkadar etmez ve isteme bunlara rağmen bölünmez olarak kalır” (2020: 233). Dolayısıyla kendinde şey, tek bir halde, farklılaşmamış bir şekilde doğanın özünde yer alır. Eş deyişle, “kendinde şey, doğanın her nesnesinde ve her canlıda tamamen ve bölünmemiş olarak mevcuttur” (2020: 234). Bu bakımdan sadece algılanabilir alanı tecrübe eden özne için algıladığı her nesneye tekabül eden algılanamayan bir kendinde şey değil, canlı cansız tüm nesnelere için algılanamayan tek bir kendinde şey vardır. Bu istemenin kendisidir. Dünyada olmak bakımından diğer nesnelere aramızda bir fark bulunmaz. Çünkü “kendinde şey, yaşama iradesi, her varlıkta, hatta en küçüğünde bile, varolmuş yahut var olmakta olan ya da varolacak olan her şeyin toplamındaki kadar eksiksiz biçimde bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur” (Schopenhauer, 2010a: 53). Sözgelimi “isteme kendisini tek bir meşe ağacında ifşa ettiği gibi milyonlarca meşe ağacında da ifşa eder. Bunların zaman ve mekândaki sayısının veya çokluğunun isteme ile alâkalı olarak bir önemi yoktur” (Schopenhauer, 2020: 233). Zira “zaman ve mekândaki tezahürleri sayısız olsa da, istemenin kendisi çoğulluktan bağımsızdır; tektir” (Schopenhauer, 2020: 214). Bu yüzden Schopenhauer için “insanın kendinde şey özü ancak her şeyin ve dolayısıyla dünyanın kendinde şey özüyle birlikte anlaşılabilir” (2008a: 35). Kendisinin tasviriyle,

“Bütün tasavvurlar, bütün nesnelere istemenin tezahürleri, görünüşleri, nesneleşmesidir. İsteme, hem teklikleri hem de bütünü en içteki çekirdeğidir. İsteme kör bir şekilde etki eden her doğa kuvvetinde tezahür eder; aynı zamanda insanın düşünülmüş her davranışında da tezahür eder; ki bunlar arasındaki büyük fark, tezahürlerin doğasına yönelik bir fark değil, sadece tezahür derecesindeki farktır” (2020: 210-211).

Burada Schopenhauer'ın kendinde şey kavrayışı olan isteme ile ilgili bir nitelik belirlenimi daha yapıldığı görülür. Schopenhauer, isteme olarak adlandırdığı bu farklılaşmamış tek bir özün tezahürü olarak cereyan eden devinimde herhangi bir amaç, bilinç ya da hedef taşımayan, dünyamızı ve hayatımızı yönlendiren bilinçsiz bir çaba olarak açığa çıktığını ortaya koyar. Schopenhauer'ın isteme kavramına böylesi bir anlam itibarı ile yaklaşması oldukça yeni ve tamamen kendisine özgü bir adımdır. Kaufmann'ın deyişiyle, kendinde şeyin çok değil ama tek olduğu ve bunun isteme olduğu, dolayısıyla “kendinde kör istek” olarak ele alınması gerektiği, Schopenhauer'ın felsefedeki en büyük buluşuydu (Kaufmann, 1997: 79). Şimdi

isteme nedir sorusuna dört maddede cevap vermek mümkündür; (1) İsteme, zaman, mekân ve nedenselliğin etkisinden bağımsızdır, (2) kendisini dış dünyada gösteren, algıladığımız her şey onun tezahürüdür, (3) istemenin tezahürleri zaman ve mekânda çokluk gösterse de kendisi birdir, tektir, (4) isteme, bir bilinç, amaç veya hedef barındırmadan ister.

3. İstemenin Tezahürü Olarak İnsan

Schopenhauer'da istemenin neliğine ilişkin belirleme, kendinde şeyin dünyadaki açılımını teşhir etmeye yönelik bir girişim olarak anlaşılmasını da zorunlu kılar. Burada algıladığımız ve gördüğümüz her şey istemenin tezahürleri ise, eşyadaki farklılık istemenin kendisini farklı biçimlerde görünür kılmasından, onun farklı biçimlerde nesneleşmesinden başka bir şey olmayacaktır. Schopenhauer'ın deyişiyle, "dünya, istemenin nesneleşmesi ve açılmasıdır; dünya istemenin aynasıdır" (2020: 279). İstemenin tezahür olarak belirlediği, nesneleştiği varlık alemi, çokluk içinde cereyan eder. Kendisinin tezahürleri olduğu istemenin "teklik"ine sahip değildir. Değişim, bozulma, çürüme, eksilme, mücadele yani kısacası var olma savaşı tüm nesneleşme biçimlerini kuşatır ve farklı suretlerde hepsinde açığa çıkar. Bu bakımdan, algımıza ve dolayısıyla anlamaya konu olan dünyadaki "[h]er şeyin temel karakteri gelip geçici tabiatıdır. Tabiatta madenden canlı varlığa kadar her şeyin kısmen kendi mevcudiyetiyle, kısmen başka bir şeyle çatışmayla aşınıp tükendiğini görüyoruz" (Schopenhauer, 2012a: 16). Ancak isteme müstesna; "o en içerdeki çekirdek veya öz, hepimizdeki ve her şeydeki irade" olduğu için ebedî, kalıcı ve birdir (Schopenhauer, 2012a: 16). İstemenin mevcudiyeti zaman ve mekân kalıbı içinde kendisini göstermediği, aksine bu kalıpların içinde cereyan eden varlık âleminin özü olduğu için, eşyanın uymak zorunda olduğu prensiplerden amadedir. Evren, daima çeşitli kuvve ve sebeplerce kuşatılmış durumdadır. Evrende her şey olmak zorunda olduğu şeyi olur, açığa çıkarır, hareket ettirir ve yok olur. Bu bakımdan, tezahür yani algımıza konu olan eşya söz konusu olduğunda, "her şey tamamen zorunludur; ... [t]ezahür veya nesne, zorunludur ve hiçbir kesintisi olmayan sebepler-sonuçlar zinciri içinde geri döndürülemez biçimde belirlidir" (Schopenhauer, 2020: 423). İnsana gelince, o istemenin en yetkin nesneleşmesidir. Bir beden olarak herhangi bir nesne gibi, tasavvur olarak varken, aynı tabiiyeti korur. Zira "beden, algının bütün nesnelere gibi, idrakin kalıplarına dâhildir: Mekân, zaman ve dolayısıyla da çokluğa" (Schopenhauer, 2020: 72). Bu durumda tabiatın içinde bir başka tezahür olan (ve tasavvur olarak kavranan) insan bedeni de belirli zaruretlerden yalıtık değildir. İstemenin diğer tezahürleri gibi, insan da, sebeplerce kuşatılmış ve kendi edimselliğini "otonom" tayin eden bir hüviyetten yoksun durumdadır. Çünkü Schopenhauer nazarında, "bedenimizin tüm devinimi [de], istemenin nesneleşmiş edimi, yani algıya adım atmış istemenin edimi dışında bir şey değildir" (2020: 198). İnsanlar önce düşünüp sonra bir şey olmaya veya bir şey istemeye yönelmezler. Bir şey ister ve o yönde olmaya açılmak üzere akıl yürütürler. Schopenhauer nazarında, "isteme ilk ve temeldir; idrak sadece sonra gelmektedir; zira idrak bir araç olarak istemenin tezahürüne aittir. Dolayısıyla her insan, istemesi yoluyla her ne ise o olduğunu tecrübe eder" (2020: 430). Elbette insan olduğu şeyi, çeşitli iradî eylemlerini belirlemiş gibi görünen ihtiyaç, arzu ve güdülerle ilişkili olarak kavramaktadır. Bu kavrayış, yani edimlerine sebepler atfetmesi onun davranışlarında iradi birtakım süreçler olduğuna dalalet olarak görünür. Schopenhauer'ın deyişiyle, "bu cihetle de, herkesin kendini tek tek davranışlarında bile a priori olarak tamamen özgür bulması ve her an kendini esasen tamamen başka biri olmak demek olan, başka bir yaşam tarzına başlayabilir olarak görmesi ve düşünmesinin şaşırtıcı olgusu ile karşılaşmaktayız" (2020: 215). Hakikatte ise Schopenhauer işlerin tersi yönde işlediği düşünür. Ona göre "kişi şöyle ya da böyle olmaya veya başka birisi olmaya karar veremez. Daha ziyade kişi katî surette ne ise odur; ancak daha sonra ne olduğunu idrak eder" (2020: 431). Ne var ki insanın olmak zorunda olduğu şeyin içindeki eylem ve mücadelesi bir mahkûmiyet olarak görünmez. Her adımı bir ihtiyaç, güdü veya sebeple ve yahut kendi karakterimize özgü bir edimsellik ile ilişkilendirme eğilimi gözlemlenir. Oysa Schopenhauer nazarında, "gerçekte bütün görünür sebepler vesile-sebeplerdir. Doğanın idrakten yoksun kısmında nedenler ve uyarılar söz konusu olduğunda da, tezahürün ortaya çıkma noktası olarak hayvanların ve insanların davranışlarını belirleyen güdülerle ilgilendiğimizde de geçerli olan budur" (2020: 246). İstemenin tezahürlerinin zaman, mekân ve nedenselliğe tabi oldukları hatırlandığında, her hareketin belli bir zaman ve mekâna göre bir sebebi olması gerektiği açıktır. İstemenin tezahürleri de farklı kademelerinde, doğada ve insanda farklı sebepler içinde kendisini gösterir. Burada sebep, kimi zaman yer çekimi, kimi zaman manyetizma, kimi zaman uyarıcı, kimi zaman da güdü adı altında farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Ancak

bu sebepler, tezahürü oldukları evrensel iç öze göre değil, tekil bir tezahür olarak açıklanır. Schopenhauer'ın deyişiyle, "sebepler, bir taşın durumunda mekaniktir, insanın durumunda ise güdüsel; fakat sebep her daim mevcuttur" (2020: 248). Tüm bu sebepler, "sadece belirli bir zamandaki istememin dışavurumunu belirler ve istememin kendini göstermesi için vesiledirler" (Schopenhauer, 2020: 206). Görünüşte "her insanın daima davranışlarını yönlendiren amaç ve saikleri vardır ve o her zaman belirli davranışlarının nasıl hesabını vereceğini bilir. Ancak genel olarak neden istediği veya genel olarak neden var olmak istediği sorulduğunda insanın bir cevabı yoktur" (Schopenhauer, 2020: 278). Çünkü insan bir tezahür olarak kendi "tekil" deviniminde, istencin içsel karakterini idrakten yoksundur. Kendi edimlerinin başlatıcısı olduğu aldatmacasına kapılır. Hâlbuki Schopenhauer için, özgür olan kendisi değil istemendir. İnsanın iradesi, isteme bir kez zarları attıktan sonra açığa çıkan seçenekleri bir güdü veya arzu ile meşrulaştırmaya, akli ise bu seçenekleri elde etmede planlama yapmaya işe yarar. Schopenhauer nazarında, "insan, her ne kadar istemenin bir tezahürü olsa da asla özgür değildir. Çünkü insan zaten bu istemenin özgürce istiyor oluşu tarafından belirlenmiş tezahürdür" (2020: 425). Özgürlük, "yalnızca bizatihi kendiliğinde isteme için geçerlidir; tezahürleri için, zaten değişmez şekilde isteme tarafından, tıpkı bunun zamandaki tezahürleri gibi belirlenmiş bireyler için geçerli değildir" (2020: 693). Eş deyişle, insanın kendisi değil, istemenin kendisi, "bir temele bağlı sonuç olarak belirlenmediği için zorunluluk nedir bilmez, yani özgürdür" (2020: 423). Ancak kendinde istemenin özgürlüğü, insanın istemesinde herhangi bir iradiliğin, otonominin olmadığını kabul etmeye götürür. Zira Schopenhauer'da isteme bir insanın bir eylemi gerçekleştirme kudreti olarak ele alınmamakta, aksine o eylemin oluşumunda bir itici güç olarak yaşamın ve evrenin özünü oluşturan bir istek olarak öne çıkarılmaktadır. Bu özellik doğal olarak kendi özgürlüğümüzün, daha doğrusu sahip olduğumuzu düşündüğümüz özgürlüğümüzün sorgulanması gereken bir alana götürür bizi. Var olan her şey, her devinimiyle kör bir yaşama isteğinin ürünüyse bizim özgür istencimiz diye bir şey söz konusu olabilir mi? Her şeyden de önemlisi Schopenhauer akli nereye koymaktadır? Akıl melekesine sahip olmak bakımından insanı diğer tüm varlıklardan farklı kılan özellik, kendiliğinden ve öncesiz-sonrasız bir varlığa sahip olan istenç ile nasıl açıklanabilir? Şimdi de bu soruların yanıtını arayalım.

Schopenhauer için istemenin hükmü altında bulunanlar, yani onun görünür, nesneleşmiş halini ihtiva eden ve istemenin isteklerini yerine getirmekle yükümlü varlıklar arasında inorganik dünyadan bitkiler dünyasına, hayvansal dünyadan akıl ve bilinç sahibi bizlerin dünyasına kadar pek çok tür sayılabilir. Schopenhauer bunlar arasında istemenin ürünü olmak bakımından bir fark görmez. Ancak istemenin kendi bilincine varmasının ve fenomenler aracılığıyla kendine bakışının sadece insan aracılığıyla gerçekleştiği kanaatindedir. Burada istemenin kendisi, insanın istemesinde, eylem olarak tezahür eder. Fakat akıl ve bilinç sahibi bir varlık olmakla insan, istemenin boyunduruğundan kurtulmuş olmaz. İsteme, akli saf dışı etmek adına bitmek tükenmek bilmeyen ihtiras ve arzularla onu sürekli meşgul eder. Bu anlamda "akıl", Schopenhauer'a göre, "aslında efendisi, yani irade [isteme] tarafından zahmetli bir işe koşulan ve sabahtan akşama kadar meşgul edilen ve sürekli emre amade tutulan bir ırgat, bir ücretli işçiden başka bir şey değildir" (2007b: 9). Bu bakımdan, Schopenhauer için insanın bir akıl sahibi olması, onun bedeni üzerinde kontrol yetkisine sahip egemen bir varlık olduğu anlamına gelmez. İsteme, kişisel arzularımız ve bir şeyler elde etmeye yönelik dinmeyen çabalarımız yoluyla bizi esaret altına almayı sürdürür. Dolayısıyla akıl ve bilinç sahibi bir varlık da olsa "insan açlığın oğludur, özgür bir tin değildir" (Schopenhauer, 2006b: 35). Bu noktada biri hemen şunu iddia edebilir: Günlük hayatta karşımıza çıkan ve içlerinden birini seçmenin tamamen bize bağlı olduğu pek çok alternatif bulunmaktadır. İçlerinden istediğimizi özgürce seçip herhangi bir eylemi gerçekleştirmeye karar verebiliriz. Burada Schopenhauer'ın ücretli işçisi kendisi için karar alan özgür bir varlığa bürünmemekte midir? Schopenhauer bunu nasıl açıklayabilir?

Schopenhauer'a göre çeşitli seçenekler arasında bir eylem seçebiliyor olmak sadece bir zandır ve kişinin özgür olduğunu göstermez. Çünkü önemli olan çeşitli seçenekler arasında bir eylemin gerçekleştirilmesine karar vermek değil, o eylemi gerçekleştirmeyi gerçekleştirmemeye ya da gerçekleştirilmesi zorunlu eylemin değil de bir başka eylemin gerçekleştirilmesine karar verebilmektir. İnsanın bir eylem üzerinde verdiği karar o eylemi kendi özgür iradesiyle seçtiğini göstermez, o eylem, belirli alternatifler içerisinde

seçilmiş de değildir, tektir, zorunludur. İnsanın gerçekleşecek eylemleri istemenin devindirdiği tüm varlıklarda olduğu gibi özgür tinin keyfiyetine yer vermeyecek denli zorunlu nedensel ilişkinin ürünüdür. Bu anlamda “bir insanın aynı neden altında birbirine karşı davranışlarda bulunacağını beklemek, bu yaz kiraz vermiş bir ağacın diğer yazda armut vermesini beklemek gibi bir şeydir” (Schopenhauer, 2000: 69). Zira insanın etkinliği, belirli nedenlere göre işleyen bir edimsellik türetir. Edimlerimiz, tercihlerimizin bilinçli ürünleri olarak değil, istemenin insan eylemindeki arzusu olarak vuku bulur. Hakikatte, “o anda yapılması gereken neyse kişi onu yapar ancak bu eylemi kendisi istediği için gerçekleştirdiğini sanır. Spinoza’nın da o meşhur deyişiyle, adeta havaya atılmış bir taşın yere düşerken kendisine bir bilinç verilmesi halinde kendisini özgür zannetmesi gibi” (Thilly, 2002: 103). Demek ki, insan sadece belli şartlar ve zorunluluklar altında yapması gereken şeyi yapar. Çünkü aklımızın ardında, onun esas yönlendirici maliki, isteme vardır. Akıl, zaman zaman istemine yol göstermek ister, ama yalnızca efendisine yol gösteren bir kılavuz gibi hareket eder. Akıl ile olan münasebetinde isteme, gözleri gören topal adamı sırtında taşıyan güçlü kör adama benzer. Bir şeyi, sebep bulduğumuzdan istemeyiz, onu istediğimiz için sebebini buluruz (Durant, 2003: 305). Dolayısıyla, insanın, istediğini yapabileceğine dair olan inancı koca bir yanılgıdan başka bir şey değildir. Schopenhauer’ın anlatımıyla,

“Bu, suyun kendisine şunu demesiyle aynıdır: ‘Yüksek dalgalar yaratabilirim (evet! denizde ve fırtına sırasında), tepeden önümdekileri sürükleyerek inebilirim (evet! dere yatağında), köpürüp fişkıarak dolabilirim (evet! şelalede), su seli olup özgürce havaya yükselebilirim (evet! fıskiye), son olarak tamamen buharlaşıp yok olabilirim (evet! seksen derecede); buna rağmen bunların hiçbirini yapmıyorum, hatta özgür istencimle yansımaları bir gölette durgun ve berrak halimde duruyorum.’ Suyun bütün bunları belirleyici nedenlerin sadece şu ya da bu olasılık için varolduğu halde gerçekleştirebilmesi gibi, insan da yapabileceğini sandığını, aynı koşullara tabi olmadan farklı bir yoldan yapamaz. Böyle bir şey o adam için nedenler işlemeye başlayana kadar imkânsızdır; ancak sonra nasıl su uygun şartlarla karşılaştığında bir şey yapmaya zorunluysa o da öyle zorunda kalacaktır” (2000: 51-52).

Vesile sebeplerin büyümesine kapılarak insanların bir şeyleri kendi iradeleri ile gerçekleştirdikleri ya da belirli eylemlerinin ilk hareket ettiricileri olduklarını iddia etmeleri yanılgıdır. Gerçekte, “belirli bir eylem ve davranış doğrultusunda özgürce hareket etme kararı aldığımızı fark ettiğimizde, aslında bu karar, bizim bilinçli seçimimiz ve katkımız olmadan dolaylı etkileyen iradenin [istememin] gücüyle bizden çok önce alınmıştır. Dolayısıyla irade [isteme], özgür isteğimizden önce gelir” (Atayman, 2006: 102). O halde “bunu isteyebilirim” ifadesi esasında bir varsayımdır ve kendisiyle birlikte “eğer diğerini tercih etmeseydim” ek cümlesini taşır (Schopenhauer, 2000: 52). Bu bakımdan, “yapmayı istemiş olmam koşuluyla, verili koşullarda birçok şeyi yapabilmeyi sırf hayal edebilmek, yapmayı isteyebileceğimle ilgili hiçbir şey söylemez; gerçekte yapmak istediğimden daha başka bir şey yapabileceğim hakkında hiçbir şey söylemez” (Cartwright, 2014: 426). O halde,

“herkes şimdi ve bu zaman diliminin koşulları - ki bunlar da kendi paylarına katı zorunlulukla ortaya çıkarlar - altında var olan böyle birisi olarak asla bu zaman diliminde fiilen yapmakta olduğu şeyden başka bir şey yapamaz. Bu yüzden bir insan hayatının büyük küçük tüm olayları içinde bütün tecrübi akışı tıpkı bir saatin hareketleri gibi zorunlu olarak önceden belirlenmiştir” (Schopenhauer, 2009: 357).

Özetle, “birey aynı koşullar altında daima aynı şekilde davranmak zorundadır” (Schopenhauer, 2020: 429). Bu nedenle, insan söz konusu olduğunda “özgürlük kavramı negatiftir” (Schopenhauer, 2020: 423) ve akıl yürütme şudur: zaman, mekân ve nedenselliğe tabi tezahürler evreninde özgür edim olanaklı değildir, burada her bir devinim belirlenmiş haldedir. Bu kalıplardan amade olan istemenin kendisi özgürdür, belirlenmemiş haldedir; onun tezahürü olan insan ise özgür değildir.

İnsanın istencinin, özgür işleyen ve bizi kendi emelleri uğrunda sürükleyen isteme karşısındaki durumu, kendi istencimizin varlığının hiçbir şey ifade etmeyen bir sayıltı olduğu sonucuna götürür bizi. Schopenhauer’ın deyişiyle, “istencimizin özgürlüğü özü olmayan bir varoluş anlamına gelir: bu da bir şeylerin var olması ama bunun yanında aslında bir hiç olması demektir. Buysa onun var olmadığı, yani yadsınması anlamına gelir” (2000: 69). Var olan her şeyin özü bir ise, istemenin tezahürleri arasında bir

kısım varlıkların "özgür eyleyen" sınıfında tasnif edilmesi yanıltıcı bir hal almaya başlar. Cansız nesnelere ve hayvanlarda özgür iradenin varlığı ne ise, insan da bu varoluşsal aidiyetin kaçınılmaz sonucunu omuzlarında taşır. Bu anlamda Schopenhauer, insan söz konusu olduğunda, "eylemlerin katı zorunluluğunun açıkça ve basitçe tanınması"nı bir kayıp olarak görmez ve istemenin "kendisini bilgisiz varlıklarda dahi açan şey olduğu öğretisiyle uyum içinde" hareket etmeyi sağlayan önemli bir temellendirme olarak değerlendirir (Schopenhauer, 2009: 368). Neticede bizim özgür istencimiz diye bir şey, Schopenhauer nazarında, söz konusu olamaz. Tek gerçek vardır, o da kendinde kör istektir, her şeyin temelinde yer alan ve bizlerin onun nesneleşmiş halini oluşturduğu istemedir. Gelgelelim, bizi kendi kör istekleri doğrultusunda yönlendiren isteme, her yerde kıyasıya rekabet, sefalet, acı ve ıstıraptan başka bir şey yaratmamıştır. Bizi içi boş ve anlamsız bir dünya içerisinde adeta tutsak etmiştir. Şimdi de istencin yaratmış olduğu dünya üzerinde duralım.

4. Varoluşun Özünden Doğan Bir Esaret Trajedisi

Schopenhauer'a göre varoluşun kendisi ve hayat apaçık kötüdür. Bu kapsamda ele alındığında, "bu dünyayı iyi ya da dünyaların en iyisi saymak yalnızca aptallık değil, küfürdür de" (Gökberk, 2002: 404). Çünkü "doğada nereye bakarsak bakalım mücadele, rekabet ve çatışma görüyoruz; zaferle yenilgi intihar edercesine birbirinin yerini alıyor. Her biri, bir başkalarının maddesi, zamanı ve mekânıyla savaşıyor" (Durant, 2003: 318). Schopenhauer'ın gözünde "dünya devamlı çekişme ve itişmenin sergilendiği animizmin en aşırı formunu gözler önüne serer" (Cartwright, 2014: 272). Schopenhauer çarpıcı betimlemeleriyle bu gerçeği bize şöyle aktarır;

"Eğer insanlığı şöyle kuşbakışı gözlemeye çalışırsak, her yerde hayat ve varoluş için ardı arkası kesilmeyen bir savaşı ve güçlü bir mücadeleyi; bu savaşta zihinsel ve bedensel güçlerden azami derecede istifade edildiğini, bir an olsun bile aman vermeyen her türden tehditkâr tehlikelerle ve belalarla karşılaşıldığını görürüz" (2012b: 69).

Bütün "varlıklar, sürekli bir yaşam ve varoluş mücadelesi içindedirler. Her bir varlık her adımında yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır" (Schopenhauer, 2007c: 24). Her bir tekil varlığın kendi arzuları, başkasının talep ettiğiyle çarpışır. Bu savaş, her bir tezahürün kendi için daha bencil bir doğaya sürüklenmesini teşvik eder ve aklileştirir. Ancak birey kendi tekil varoluşunda bu kazanç ve kaybedişlerin ardındaki esas kuvveti idrak edemez ve yaşama kavgasının her varyantını bu hayatın kendisine için niteliği zannıyla kendi kötülüğünü de dünyanın kötülüğünü de meşrulaştırır. Halbuki,

"dünya ve hayatın çelişkileri ve karmaşaları, iradenin [istemenin] kendisinin iç çelişkileri ve karmaşasının tezahürüdür, onun her bir bireyselleşmesi kendince bir istekte bulunduğu, ben kendimin, siz kendinizin, onlar kendilerinininkini istediği, her biri kendini öne sürerek ve başkalarına boyun eğdirerek ya da kendilerine tabi kılarak ve onlara ancak kendilerine hizmet ettikleri (beni daha fazla ben yaptıkları) kadar katlanarak, her biri üstü örtülü olarak 'ben', 'ben' dediği için dünya ancak bu çelişkilerin devamının zorunlu kıldığı kadar bir düzene sahip olabilir" (Salter, 2009: 247).

İnsan da bu düzene ayak uydurarak "hayal edilemeyecek kadar büyük bir özenle bedeni ve bedeninin ihtiyaçları peşinde koşmaktadır" (Schopenhauer, 2008b: 111). Ne de olsa o da "tıpkı geri kalanlar gibi zavallı bir hayvandır ve yetileri onu sadece hayat için mücadelesinde destekleyecek şekilde tasarlanmıştır" (Schopenhauer, 2008c: 43). Böylelikle dünya bir şeyler elde etmek için kıyasıya didinen, "acıyla korkutulan ve acı çektirilen insanların oyun alanı" haline gelir ve "bu alan yalnızca birinin diğerini yemesiyle var olmaktadır" (Schopenhauer, 2007c: 20). Hayatı çepeçevre sarmış bu mücadelenin kökeninde isteme ve onun yerine getirilmesi gereken istekleri yer almaktadır. "Vücudumuzun takati bitebilir, tefekkürümüz yorulabilir ama irade [isteme] bir an olsun faaliyetine ara vermez; o uykuda bile muhayyilemizi çalıştırır, oturduğu tahttan rüyalarımızı yönlendirir" (Özkan, 2006: 87). Böyle olunca da insan daima istemenin emirlerini yerine getirmekle bitmek tükenmek bilmeyen bir çaba içerisinde yer alır. İşte tam da bu yüzden isteme, tüm acılarımızın kaynağıdır, çünkü insana asla o peşinde koştuğu mutluluğu bütünüyle sağlamaz. İsteme, "sefaletini yarın da sürdürebilsin diye kendisini bugünlük ayakta tutmak için dilenciye atılan

sadaka gibidir” (Durant, 2003: 316). İnsanın elde edebileceği tek şey hep bir eksiklik ve yarım mutluluk halidir. Schopenhauer bu durumu tüm açıklığıyla gözler önüne sermektedir:

“Her şeyde bir eksiklik vardır. Hoş olan da, hoş olmayan da; her ne varsa, her zevk eksiktir, yarım; her eğlence, rahatsızlığını da beraberinde getirir; her rahatlama, sıkıntılarını kendisi çağırır; gün boyu görebileceğimiz tüm yardımlar, uzatılan tüm eller, bizi her an aslında yalnız bırakmaktadır; bastığımız basamakların her biri, birer birer kırılmaktadır” (2007c: 15).

İnsanlar acılarını dindirmek için hep haz veren lüzumsuz şeylerin peşinde koşup dururlar ama böylelikle istemeyi harekete geçirmekten başka bir şey yapmamış olurlar (Schopenhauer, 2007a: 39). Her bir tatmin karşı konulmaz bir yenisinin özlemini beraberinde getirir. Bu bakımdan, “ıstırap ve ölüm, varoluşun ikiz kötülüğü, bu biteviye, kör, devamlı çabalayan bir dürtünün nesneleşmesidir. Dünya iliklerine kadar istenç [isteme] olduğu için varoluşun doğasının melankolisini hiçbir şey ıslah edemez” (Cartwright, 2014: 288). Çünkü insan, hayatta daima yeni bir ümitle, mutsuzluklarını giderecek bir başka isteğin gerçekleştirilmesi amacıyla yeni bir mücadeleye yeltenir ama ellerinde mutluluğu yakalamak hayaliyle harcanmış bir ömürden başka bir şey kalmadığını idrak etmez.

İsteme doğan her yeni bireyde kendini gerçekleştirmek çabasındadır. Birey ölümlüdür fakat o, öncesiz sonsuz niteliğiyle bir türün bütün bireyleri üzerinde hâkimiyet kurma çabası içerisindedir. Zamanın, mekânın ve nedenselliğin dışında olduğu için isteme ortadan kaldırılamaz. Ölüm yalnızca bir dış görünüştür; bir şeyin ortadan kalktığını, yok olup gittiğini düşünmek de bir aldanıştır. Şeylerin içindeki öncesiz sonsuz töz, nasılsa her zaman öyle kalır (Hilav, 1995: 257). Türün devamı da bu anlamda istemenin tezahürü ve kendini açığa çıkarmasında büyük önem taşımaktadır. Zira isteme, “gerçekte sadece türün devamıyla ilgilenir” (Schopenhauer, 2012c: 83) Çünkü “sadece tür sonsuz hayata sahiptir; bu bakımdan da onun sonsuz istekler duyma, sonsuz tatminler yaşama ve sonsuz acılar çekme yeteneği vardır. Ama işte bu istek, tatmin ve acılar burada (dünyada) bir ölümlünün dar yüreğine hapsedilmişlerdir” (Schopenhauer, 2005: 58-59). İstemenin tüm acı ve ıstırapları tek tek bireylerin üzerine dağ gibi çöker ama bir tür olarak insan istemeyi taşıyacak bir bütün olarak var olmaya devam eder.

İstemenin hükmü altındaki insanlar için hayatta acının izini taşımayan hiçbir an yoktur. Schopenhauer için bu gerçek geçmiş, şimdi ve gelecekte, her bir bireyin istemenin tezahürü olarak varoluş trajedisinde, kendisini yeniden açığa vurur. İsteme insanın olduğu her yerde onu süründürmeyi başarmıştır. İnsanlık tarihine küçük bir bakışla dahi bunu fark etmek mümkündür. Çünkü tarih istemenin tezahürlerinin trajik hikayelerinden ibarettir. Eş deyişle, istemenin yaratımı olarak şekillenen ve içinde devamlı aynı çabaların, mücadelelerin ve acıların var olup olduğu bir trajedir. Schopenhauer’ın deyişiyle,

“Herodot’u okumuş olsaydık, o zaman felsefî bakış açısıyla yazılmış tarih üstüne hâlihazırda yeterince bilgimiz olurdu. Çünkü daha sonraki dünya tarihini kuran/oluşturan her şey, yani çabalar, eylemler, acılar ve insan soyunun yazgısı, daha önce belirtilen niteliklerden ve onun fiziksel dünyadan ayrılıp ortaya çıktığından, orada hâlihazırda mevcut bulunur” (2006a: 229-230).

Her gün bir öncekinin trajedisini yeniden sahneye koyar. İnsanlar, arzu ve isteklerinin mahmuzlarıyla güdülendikçe, birbirlerine bilenmiş halde bu arenaya her gün yeni bir mücadele telaşıyla sürü halinde katılırlar. İnsan bile isteye, bu esaretin semeresini her gün sırtına alır ve bunu, istemenin hilesiyle tutuşturulmuş bir hürriyet zannıyla ölürcesine kendisininmiş gibi taşır. Bu nedenle, kör isteğin yaratımı olarak insan varoluşunun

“ne denli hazin ve zavallı bir yazgı olduğu, ne çok sayıda belaya maruz kaldığı sürekli akılda tutulmalıdır. İnsanın bu kavrayışı tazelemek için, her yerde, etrafına bir bakması yeterlidir: İnsan her nerede olursa olsun, sefil, çıplak, bir yararı olmayan varoluşun çevresindeki bu kavga dövüşü ve eziyet çekmeyi görecektir” (Schopenhauer, 2006b: 193).

Dünya hayatının bu sahnesinde, “hayatın bu büyük kukla gösterisinde herkes rolünü oynamak zorundadır” (Schopenhauer, 2010b: 31). Ölümle boşalan her bir yere, istemenin yeni neferleri olarak nicesi eklenir. Bu nedenle, “insan için mesut bir hal yahut durum aranıyorsa, insanın daha iyi bir dünyaya

taşınması dahi buna hiçbir surette yetmeyecektir" (Schopenhauer, 2012c: 97). Çünkü isteme her durumda insanları geçici haz, acı ve çabaların peşinden sürüklemeyi başaracaktır.

"İnsanın erişebileceği en iyi, en fazla şey bütün insanlığın hayrına olacak bir işte ve bir yolda ezici talihsizliklere, bunaltıcı güçlüklerle karşı mücadele eden ve her ne kadar eline sadece önemsiz bir ödül ya da hiçbir şey geçmese de sonunda bundan galip çıkan kimsenin yaşadığı gibi, kahramanca bir hayattır" (Schopenhauer, 2012b: 60-61).

Son kertede, Schopenhauer "tüm yaşamımız bir savaşımdır" (2006b: 196) diye haykırarak, sefil doğalarıyla asla yüzleşmek istemeyen, iyimser felsefelerin avuntuları ve söylemleri arkasına saklanmış, yüceleştirilmiş, göklere çıkarılmış "insan"a, o "akıl sahibi varlık"a, doğasının gerçek karakterini ve varoluşunun manasızlığını göstermiştir. Yine de kendimizi şu soruları sormaktan alıkoyamıyoruz: İnsan sonsuza dek çıkar, mücadele ve çatışma ile yaşamak zorunda mıdır? Kendi isteğiyle biçimlenen ve var olan her şeyi de bu doğrultuda yönlendiren istemeye hiçbir zaman dur diyememekte midir? Schopenhauer için insanlık kaderini bütünüyle istemenin emrine amade kılmış bir yaratılıştan başka bir şey değil midir?

Schopenhauer felsefesinde istemenin kendisinden kurtulma ve özgürleşme amacı doğrultusunda büyük bir mücadele de vardır. Schopenhauer'ın düşüncelerini irdelediğimizde, "daha iyi bir yaşam olanağımız nasıl mümkün olabilir" sorusunu yanıtsız bırakmadığını görürüz. Fakat onun ağır, sert ve acımasız dili felsefesinin de aynı kategori içerisinde değerlendirilmesi sonucunu doğurduğunda, Schopenhauer'ın öyle bir çabası yokmuş gibi bir zanna düşülür. Onun karşı çıktığı şey, dünyanın, yaratılmışların en iyisi ya da mutlak surette daha iyiye güden bir mahiyeti olduğu inancının bir ön kabul olarak tasvip edilip, yaşamın asli karakterinin göz ardı edilmesidir. Çünkü, gerçekliğin değiştirilmesi, gerçeğin olduğu gibi gözler önüne serilmesini gerektirir. Schopenhauer bunu yapar. Dolayısıyla o sadece, dünyayı alışılmışın dışında, tüm yönleriyle tasvire yeltenmiş bir düşünürdür. Ancak karşılaştığı gerçeklikten hoşnut değildir. İstemeyi alt etmiş (istisnai) insanı, istemeye amade (yaygın) insana tercih eder ve bunun mümkün yolu için bizleri aydınlatmaya çalışır. Schopenhauer istemenin kendisinden (belli ölçülerde) kurtulmanın iki yolunu gösterir ve bunları ayrıntılı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Bunlar, asketik kurtuluş ve estetik kurtuluştur.

5. Asketik Kurtuluş

İstemenin alt edilmesi olarak asketik kurtuluş, ilk olarak onun olumsuzlanmasında kendini gösterir. Ne var ki bu olumsuzlama istemenin insanlığın büyük çoğunluğundaki bencil ve bireysel haz ve çıkar düşkünü bilişlerdeki nesneleşmesi düşünüldüğünde pek de kolay değildir. İstemenin insandaki doğal tezahürü kendi arzu ve isteklerini karşılama kovalamacasıyla meşgul olan bireylerdir. Bunlar, ekseriyetle başkasındaki acıyı ve düşkünlüğü görmekten aciz, kendisine ait olduğunu düşündüğü ancak sahne arkasında istemenin oyunlarına alet olarak dinmeyen ve sürekli kıskırtilan arzularını bin bir bela ve musibete duçar olarak karşılamaya programlanmış insan topluluğundan oluşur. Dolayısıyla, "varlığın devamı için, acıdan kurtulmak ve kişisel esenliğin artması için duyulan arzu, insanların doğal bakış açısını temsil eder" (Cartwright, 2014: 290). Bu minvalde, Schopenhauer,

"sınırsız dünyada tamamen yok olup hiçliğe karışmasına rağmen bireyin, kendisini dünyanın merkezi yapması ve diğer her şeyden önce kendi var ve iyi oluşunu göz önünde tutması; ve hatta kendisi için diğer herkesi kurban etmeye ve de sırf kendisini, yani denizdeki bir damlayı birazcık daha sürdürebilmek için dünyayı yok etmeye hazır oluşunu" (2020: 479).

"bencillik" olarak açıklar. Schopenhauer'a göre, bencillik insanın davranışını belirleyen temel itici güçtür. Bu duygu alt edilmeden herhangi ahlaki bir eylemden söz etmek asla mümkün olamaz. Onun nezdinde, "her davranışın altında bencilce bir güdü yatmaktadır. Bu sebeple de, neredeyse hiçbir davranış ahlaki değer taşımaz" (2007c: 72). Schopenhauer'da bencillik, "hayvanın kökeninde olduğu kadar, insanın kökeninde de yer alır ve hatta bu kökenin belki de en önemli parçasını oluşturur. Bu sebeple de insanın bütün davranışları bencillik üstüne kuruludur" (2007c: 57-58). İnsanın istemenin boyunduruğundan kurtulması, başkalarını bencilce dürtülerle değil kendisiyle bir tutarak algılamasıyla mümkün olabilir.

İstemenin olumsuzlanması, kişinin kendi isteklerini tanınması ve bunları dizginleyebilmesi kadar bir diğerinin varlığını fark etmesini de gerektirir. Schopenhauer burada merhamet duygusunu öne çıkarır. İnsan ne zaman herhangi bir çıkar gözetmeden bir diğerinin duygularına, acılarına ve mutsuzluklarına ortak olabilirse işte o zaman ahlakî nitelik taşıyan eylem alanına girebilir. Schopenhauer'ın deyişiyle,

“kişi kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak ona karşı merhamet duygusu besler. Bu şekilde karşısındaki kişinin dertlerine o da iştirak eder. Bu iştirak sayesinde, karşısındaki kişinin acılarını bu kişi bizzat kendisi de duyar. Bu nedenle onun acı çekmesine engel olmaya çalışır. İşte burada karşılaştığımız duygu, merhamet duygusudur. Bu duygu, insanı serbestçe hakiki adalet ve insan sevgisine götürür. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusuyla ortaya çıkmışsa ona ahlakî bir değer atfedilebilir. Bunun dışında başka güdü veya duygularla tetiklenen davranışların hiçbiri için ahlakî olma olasılığı dahi söz konusu değildir” (2007c: 74).

Bu bakımdan, “insanın iyileşmesine katkıda bulunanlar dünyanın kötülüğünü hissedenlerdir” (Salter, 2009: 235). İnsan ancak kendisini bütün hissiyatıyla başkasının yerine koyduğu, başkasıyla bir ve aynı olduğunu kavradığı zaman bütün kötülükleri ve olumsuzlukları kendi nefsinde yok etmiş olur (Özkan, 2006: 72). Eş deyişle, kendimizi diğerlerinden yalıtık görmekten vazgeçtiğimizde, öznelliğimizin çekirdeğinde bulunan isteme susturulduğunda, dünyayı gören nesnel bir göz oluruz (İnam, 1993: 10). Artık bireyde kendimizi görür, insanlığa bir bütün olarak bakmayı başarabilir hale geliriz. İşte bu minvalde, merhamet yüzünden eylemek ahlakîdir. Bu bizi bencil arzularımızdan azat olmaya, insanları sevmeye götürür. Fakat bu duygu tek başına istencin kesin olarak reddedilmesi için yeterli değildir. Çünkü hayatın kendisi, yani isteme ardı arkası kesilmeyen bir acıdır (Gökberk, 2002: 404). O halde merhamet duygusuna istemenin olumsuzlanması da refakat etmeli ve istemenin olumsuzlanması neticesinde kişinin çekeceği ve katlanacağı bütün acı ve ıstaplar yaşamın olağan bir seyri olarak işlenmelidir. Zira, istemenin olumsuzlanmasından söz etmek, büyük oranda dünyayı herkesin birbiriyle mücadele ettiği bir arena haline getiren bencillik duygusunun alt edilmesini zorunlu kılar. Bu nedenle, Schopenhauer için, istemenin olumsuzlanması, yani kişinin “kendi bedeninin bu tür bir reddi hâlihazırda isteme ile tezahürü arasında bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır” (2020: 481). Çünkü, bu sayede kişi “kendinde tezahür eden ve bedeni yoluyla kendisini dışavuran özü yadsır ve eylemleri kendi tezahürünü yalanlayıp bununla açık çelişkiye” girmeye başlar (Schopenhauer, 2020: 539). Bu aşamada, “kişinin istemesi yönünü değiştirir ve kendi özünü yansıtan tezahürde daha fazla kendisini onaylamayıp reddeder. Bunun sarıh olduğu fenomen erdemden dünyadan el etek çekişe geçiştir” (Schopenhauer, 2020: 538-539) Schopenhauer'a göre, istemeyi bile isteye reddeden kişiler, bilinçli ve iradi olarak kendi istek ve arzularına karşı savaş açarlar. O kadar ki,

“[b]u kişi tıpkı istemeye ket vurduğu gibi, istemenin tecellisi, istemenin nesneleşmesi olan bedene de ket vurur: Bedenini azar azar besler ki dolgun serpilme ve gelişim, sadece ifade ve aynası olduğu istemeyi tekrar daha güçlü bir biçimde tahrik etmesin. Bu yüzden oruç tutar ve hatta acı çekme ve kendi kendine işkenceye başvurur ki sürekli mahrumiyet ve ızdırap ile dünyanın ve kendi ızdırabının kaynağı olarak idrak edip nefret ettiği istemeyi gitgide daha fazla kırıp yok edebilsin” (2020: 541).

Bu nedenle, insanın istemeyi olumsuzlaması meşakkatli ve sancılı bir yaşama adım atmak demektir. Lakin istemeyi olumsuzlayan kişi, istemeye itaat etmenin acısıyla kıyaslandığında, onu olumsuzlamanın acısını kucaklayarak karşılar. İnsan istemenin kölesi olmaktan kurtulmak istiyorsa, arzularına karşı koymanın acısıyla barışmalıdır. Fakat çoğu insan için kendi arzularını gerçekleştirme ve kendi çıkarlarını korumak güdüsünden vazgeçmek kolay değildir. Bu nedenle hayatın bu sefil tarafını reddetmek, bitmek bilmeyen, sürekli mücadele isteyen ve yoksunluğun acısına talimli, dirayetli ve kararlı bir bilinç gerektirir. Bu bilince sahip olanlarda, yani “istenci reddedenler”de, Cartwright'ın yerinde değerlendirmesiyle,

“bütün tasarımların gerisindeki istencin birliğini biliş, erdemli kişinkinden daha nüfuz edici ve daha tamdır. Onlar bütünü bilir ve dünyanın özünü ve iç doğasını tanırlar. Dünyayı, beyhude çabalar, iç çatışmalar ve sürekli acıları içeren sürekli ölüm durumunda keşfederler. Dünyanın sefil durumunun her şeyin özünden, istençten [istemeden] olduğunu fark ederler. Tatmini her zaman vereceğinden daha fazlasını vaat eden arzuları kovalamak olan hayat, istencin [istemenin] birliğini net olarak kavrayanlar için tiksindirici hale gelir” (Cartwright, 2014: 295).

Schopenhauer'ın bu yöndeki ideal tipleri Hıristiyan keşişler, Azizler ve Budist rahiplerdir. Dolayısıyla dünyada çıkar gözetmez insanların ve gerçek ahlakın varlığından emindir, fakat onun düşüncesine göre bu insanlar oldukça ender olduğu gibi böyle bir ahlaka her yerde rastlanmaz (Salter, 2009: 226). Bu türden numuneleri, yani münzevileri, istemenin ve dünyanın "inkârcısı" olabilen kimseleri, Schopenhauer'ın nihai kahramanları olarak görebiliriz. İnsanın özü isteme olduğundan, insan doğasının üstesinden gelen biri olarak, onlar Schopenhauer'ın nihai *Übermensch*'i ya da "üst-insan"ı olarak değerlendirilebilir (Young, 2005: 190-191). Bu insan,

"artık sadece saf idrak eden bir varlık, dünyanın kir pas barındırmayan aynasıdır. Onu artık hiçbir şey korkutamaz, hiçbir şey onu sarsamaz zira o, bizi dünyaya bağlayıp arzu, korku, kıskançlık, öfke olarak bizi daimî acı içerisinde bir ileri bir geri çeken istemenin bin bir ipliğinin tümünü kesmiştir" (Schopenhauer, 2020: 553).

Ne var ki, istemeyi hayatta alt etmek oldukça meşakkatli ve zahmetli bir varoluş ortaya koymayı gerektirmektedir. Bu noktada belli arzuların bastırılmasıyla istemenin alt edilmesini nihai bir kurtuluş olarak değerlendirmek de yanıltıcı olacaktır. İstemenin olumsuzlanması bir defada başarılamayacak bir vazifedir. Kişi hiçbir günün sonunda zafer edasıyla arkasına yaslanıp mücadelesinin tamamlandığını iddia edemeyecektir. Schopenhauer'a göre, isteme tükenmeyen ve sürekli zinde tutulması gereken bir reddiye süreciyle olumsuzlanmalıdır. Schopenhauer'ın anlatımıyla,

"istemenin sessizleştiricisi olarak hareket eden idrak sayesinde yaşama isteğinin reddinin bir kere ortaya çıkması, bunun artık sarsılmaz olacağı ve bizlerin de sabitlenmiş bir konum olarak buna güvenebileceğimizi garantilemez. Daha ziyade bu daimi bir kavga ile sürekli yeniden geri kazanılmalıdır. Zira beden, yaşadığı sürece sadece istemenin tasavvuru olarak dünyadaki nesneleşmesi veya tezahürü biçiminde olduğundan, bütün yaşam isteği de potansiyel olarak mevcuttur ve sürekli olarak gerçekleşmeye ve tüm gayretiyle tekrar yanmaya çalışacaktır. Bu nedenle, kutsal insanların hayatında tanımladığımız huzur ve rahmet, yalnızca istemeye karşı sürekli olarak kazanılan zaferden doğan çiçek olarak bulunur ve bunun içinde büyüdüğü toprak ise yaşama isteği ile sürekli mücadeledir zira hiç kimse dünya üzerinde kalıcı huzura sahip olamaz" (2020: 553).

Neticede, bencilce yaşama sefaletinden, ihtiras, tutku ve daha nice istek doğrultusunda yönlendiren istemenin boyunduruğundan kurtulmak için onu olumsuzlamalı, başkasının acısını hissetmeli, başkalarının varoluşsal esaretiyle bir olmalı ve her bir bireyselliğin acısının ardında aynı istemenin olduğunun idrakine varabilmelidir. Görünüşte kendi hedefleri ve arzuları için çarpışan nice varlık, tek bir özün aynı istemenin tezahürleridir. Bu nedenle istemenin asketik reddiyesinde, hayatı çevrelemiş dizginlenemeyen istemeye yönelik köktenci bir karşı duruş söz konusudur.

6. Estetik Kurtuluş

Schopenhauer'ın istemenin alt edilmesi adına geliştirdiği bir diğer tez estetik kurtuluş düşüncesidir. Asketik kurtuluş onun ahlâk felsefesinin özüyse, estetik kurtuluş da onun sanat anlayışının özüdür. Fakat estetik kurtuluş, diğerinde olduğu gibi istemenin kökten reddini değil de onun geçici olarak alt edilmesini sağlar. Bu alt ediş tarzını açıklığa kavuşturmak için Schopenhauer'ın sanat ve deha anlayışı hakkında birkaç belirleme yapmak lazım gelir. Schopenhauer'ın sanat felsefesi Platon'un idealar öğretisi üzerine kuruludur. Platon'da idealar öncesiz sonsuz bir karaktere sahiptir, bütün varlıkların üzerindedir ve varolanların her birinin bulunduğu tür içinde en mükemmelini temsil etmektedir. Bir şeyin kendisi bozulabilir, çürüyebilir ama ideanın kendisi bunların hiçbirine tabi olmaz. O, her zaman "en mükemmel olan" olarak varolmaya devam eder. İdealar zaman ve mekân içinde değişebilen ve nedensellik bağına tabi olan nesnelerin ardındaki evrensel/küllî olandır. Schopenhauer için "sanatın amacı dünyanın idealarının ... bilgisinin gelişmesine yardım etmektir" (2007b: 71). Çünkü "bilgi ancak evrensel olana yönelmesi halinde iradesiz kalabilir; oysa istemenin objeleri her zaman münferit şeylerde bulunacaktır" (Schopenhauer, 2008a: 14). İşte sanat da "dünyanın tezahürlerinin değişime tâbi olmayan hakiki içeriği ile; dolayısıyla da bütün zamanlar için eşit doğrulukla idrak edilenle; tek kelime ile söyleyecek olursak

idealarla; yani, kendinde şeyin, istemenin dolaysız ve uygun nesneliliği ile ilgilen[ir]" (Schopenhauer, 2020: 217). Sanat eseri bu noktada önemli bir işlev görür ve "ideaların kavranmasını büyük ölçüde kolaylaştırır" (Schopenhauer, 2010b: 13). Bu bakımdan,

"Sanat bize ideyi gösterir: çeşitli basamaklar olarak objeleşen istemenin, bu basamakları meydana getiren objelerin – idelerin - yapısını, onları o şey yapanı gösterir: insanları değil insanı, insanı insan yapan şeyi gösterir; hayvanda hayvanın ne olduğunu, taşa taşın ne olduğunu gösterir: sanat eseri bir ağacı gösteriyorsa, onda ağaçlığı, bir tavşanı gösteriyorsa tavşanlığı; bir insanı gösteriyorsa insanlığı, insan olmayı görürüz" (Kuçuradi, 2006: 22).

Şeylerin idealarının kavrandığı böylesine saf nesnel bir kavrayış ise "ancak kişinin bireyselliğiyle birlikte iradesinin ve onun hedeflerinin bütünüyle ortadan kalktığı saf bilme durumunda ortaya çıkabilir" (Schopenhauer, 2010b: 29). Böyle bir estetik algı, her nesnede bütünü, evrensel olanı, zaman ve mekânı aşan ideayı görebilmeyi ve yansıtmayı gerektirir. Schopenhauer'a göre, bunu gerçekleştiren kişi, yaratıcı bir kavrayışa sahip olan dehadır. Schopenhauer nezdinde deha, "bilginin ve her şeyden evvel dolaysız kavrayış bilgisinin nesneliliğinin" (2017, 155) en yüksek derecesini teşkil eder.

"Bu seviyede dış dünyanın kavranışı o kadar saf ve nesnel hale gelir ki ona [dehaya] münferit şeylerde onların kendilerinden çok daha fazlası, yani onların bütün türlerinin hakiki tabiatı, yani Platonik ideaları doğrudan ifşa olunur. Bu düzeye ancak iradenin [istemenin] bilinçten bütünüyle silinip kaybolması halinde erişilebilir" (Schopenhauer, 2017: 155).

Bu bakımdan, "her zaman cüzide (tikelde) külliye (evrensel olanı) görmek dehanın ayırt edici temel özelliği" olarak belirir. (Schopenhauer, 2007b: 46-47). Bu kavrayış seviyesinde, dehanın ürünü olan şey, "hiçbir zorlama olmaksızın iradenin [istemenin] harekete geçirmedeği veya onun amaçlarıyla ilgili olmayan ve neticesi dünyanın ve eşyanın tamamen nesnel biçimde kavranılmasından ibaret olan bütünüyle özgür bir etkinlik"tir (Schopenhauer, 2007b: 15). Dehanın kavrayışı, zihinsel gelişimin en olgun halidir. Schopenhauer nazarında zekanın gelişimi, onun istemeden yalıtık olma becerisiyle ölçülür. Onun deyişle, "en kör hayvan bilincinden insanınkine kadar zekânın gelişme ve genişlemesi ... zihnin iradeden [istemeden] giderek artan ölçüde serbest kalmasıdır. Bu (süreç) her ne kadar ancak istisnai olarak da olsa dehada tamamlanmış görünür" (2017: 156). O kadar ki,

"bir nesne bir aynada nasıl yansıyor da dünya da onun zihninde öyle yansır, fakat sıradan insanlarda eriştiğinden çok daha büyük bir açıklık ve daha büyük bir belirginlikle. İnsanlık ne öğrendiyse çoğunu ondan öğrenmiştir; çünkü en önemli meselelere en derin kavrayış, ayrıntılara takılan bir gözlemci dikkatinden değil, fakat bir bütün olarak eşyanın tam bir yoğunluk içinde kavranışından neşet eder" (Schopenhauer, 2007b: 22).

Deha ismini sadece bu yaratıcı insan hak eder, sadece o, şeylerin bütünlüğünü, onların temel ve külli veçesini eserlerinin konusu olarak seçer, bütün ömrünü şeylerin birbirleriyle özel ilişkilerini açıklamaya çalışmakla tüketmez (Schopenhauer, 2011: 31). Deha çoğu kez nedensel bağlara tabi ve istencin arzularını gerçekleştirmekle didinen işleyişin dışına çıkar ve yarattıklarıyla bizi aynı estetik kurtuluşa davet eder. Sözgelimi, şairin hayal gücümüzü harekete geçirirken amacı bize ideaları görünür kılmak, bir başka deyişle, hayatın ve dünyanın ne olduğunu bize bir örnekle göstermektir (Schopenhauer, 2011: 87). Her sanatçı gibi her zaman önümüze sadece münferit ve bireysel olanı koysa da amacı ideayı, bütün türü eseriyle bildirmektir (Schopenhauer, 2011: 89). Ressam da her resimde "gelip geçici anı sonsuza dek sabitleyip onu zamandan koparmak suretiyle bize zaten şu veya bu münferit şeyi değil, fakat kalıcı olan ve her türlü değişim içinde hep aynı kalan ideayı sunar" (Schopenhauer, 2010b: 28). Neticede "hayatta her durum, her kişi, her sahne ilgi çekici, keyif verici ve imrenilesi olmak için sadece salt nesnel biçimde kavranılmaya ve ister fırça darbesiyle ister sözcüklerle bir tasvir ya da taslağın konusu olmaya muhtaçtır" (Schopenhauer, 2010b: 16). Deha, vasat zihinlere varoluşsal ortaklığını, bir anlığına da olsa, istençten kopararak sezdirir. Bu nedenle "sanat, yani estetik bilinç, sıradan bilincin sıra dışı aşkınlığıdır" (Young, 2005: 127). Elbette sıradan insanlar da ara ara bir eserin temasına kapılabilirler. Lakin "sıradan insan salt algı içinde uzun süre kalmaz veya bakışlarını bir nesneye uzunca yönlendiremez" (Schopenhauer, 2020: 304). Bu nedenle sanat eserinin istemeden bağımsız bir idraki oluşturması kitlelerin çoğunluğu için zordur.

İstemenin hükmü altındaki insan için, estetik kavrayış hızla yerini yine güdülenmelere bırakır. İstenç, bütünüyle yenik düşmez yahut ortadan kaldırılmaz, bu aşkınlığı üreten estetik temaşanın sonlanmasıyla bireyin zihnini yeniden meşgul eder ve bireyi tekil varlığını, ayrık ve bencil eylemliliği doğrultusunda yönlendirmek üzere yeniden ele geçirir. Estetik kurtuluş dehanın kendisinde dahi, asketik kahramanın kötenciliğinde olduğu gibi, istemenin kaçınılmaz ve sürekli bir sönümlenmesini doğurmaz. Kuçuradi'nin yerinde değerlendirmesiyle, dehanın,

“kausal [nedensel] bağlantılar dünyasının içinde olan [vasat] insanlardan farkı, tek şeyde ideyi görmesinde ve bundan ortaya çıkan sonuçlardır. Kausal bağlantılar dünyasının dışında olan insanlardan [hayatı köktenci biçimde olumsuzlayan asketik kahramanlardan] farkı ise, bu kausal bağlantıların ötesinde ancak geçici olarak bulunmasında, istemesini ancak geçici olarak susturmasındadır” (Kuçuradi, 2006: 84).

Kıscası estetik algımızı ifade eden sanatın temel amacı, ideanın kendisini açığa çıkararak bütün zaman ve mekân için etkisini sürdürebilecek eserler ortaya koyabilmek olmalıdır. Bunu yapabilen sanatçı tüm insanlığa hitap eden ve tüm çağları aşan bir sanat eseri yaratacaktır. Bu sanat eseri zamandan ve mekândan bütünüyle kopmakta ve ideanın kendisine yaklaşmaktadır. Böylelikle sanatın kazandırdığı estetik tavır, merhamet duygusunun sağladığı gibi tek tek bireyleri bir bütün olarak algılamamızı ve isteklerimizi, arzularımızı bir dereceye kadar saf dışı etmemizi sağlar. Burada istencin bütünüyle alt edilmesi, asketik kurtuluşta istenci olumsuzlama, dinginlik, ihtiraslardan arınma halinin daimî olmasını gerektirmesi gibi, bu sanatsal kavrayışın bütünüyle devam etmesini gerektirir. Ancak bu bir deha için bile mümkün olmamakta, insanların geneli için ise imkânsız kalmaktadır. Zira Schopenhauer, sanat vasıtasıyla “tekil şeylerin genel idrakinden, ideanın idrakine geçişin mümkün olduğundan” (2020: 192) söz eder, lakin “bunun sadece istisnai olarak gerçekleştiğin[i]” (2020: 192) vurgulamaktan da geri kalmaz. Bu nedenle estetik kurtuluş söz konusu olduğunda isteme belli bir süreliğine, geçici olarak alt edilmiş olmaktadır.

7. Sonuç

Sonuç olarak, Schopenhauer'ın isteme felsefesi insanın varoluşsal güçlüklerine farklı biçimlerde yaklaşan özgün bir perspektif sunmaktadır. Schopenhauer'da isteme, insanın iradesinin, kararlarının, eylemlerinin ve yaşama mücadelesinin ne tür saiklerle kuşatılmış olduğuna ilişkin farklı bir kavrayış tarzı önerir. İnsanın, istemenin yön verdiği varoluşsal trajedisini yansıtan bir düşünce sistematiği, insana kendi karakterinin karanlık bir resmini sunar. Dünya sahnesinde sergilenen bu kötücül ve sefil oyun, her varlığın kaderini yansıtır. İnsan her ne kadar aklına müracaat etse de, kendisinde tezahür eden istemenin iradesini tecelli ettirir. İnsan arzularının esaretine çekildikçe varoluşsal mahkumiyetini her adımında perçinler. Her bir tatmin yeni bir ızdıraba dönüşür. Herkes herkesin aidiyetleriyle savaşır. Bencillik, rekabet ve mücadele bir tür olarak insanın peşini bırakmaz olur, her yeni doğan bireyde istemenin tezahürü yeni bir imkan bulur. Schopenhauer varoluşun bu trajik kavgasında, başkasını düşünebilmenin, başkasının acısını kendi içinde duyumsayabilmenin, bireyselliğin insanı ayrıştıran zincirlerini kırıp insana bir bütün olarak bakabilmenin ve genel anlamda şeylerin esas özünü kavrayabilmenin istemenin kendisine karşı koymanın önemli bir adımı olduğunu belirtir. Burada insana iki türden karşı koyma yolu açılır. İlkinde dünyanın kendisinden, istemenin taleplerinden sıyrılan asketik bir reddedişle, hayatın kendisini dinmeyen bir gayretle olumsuzlama tavrı öne çıkar. İnsan isteklerine dur dedikçe, kendisini aynı acılara iten çarkın döngüsünden sıyrılır, istemenin yol açtığı acının yerine, dirayetli bir karşı koymanın doğurduğu bilinçli bir ızdıraba teslimiyet gösterir. İnsan, istemenin iradesini kıran bir irade sergileyerek, tekil bir varlığa hapsolmuş idrakini, bütün şeylerin kendisiyle birleştirir. Artık birey, başkasıdır. İkinci karşı koyma stratejisi estetik temaşada kendisini sergiler. Sanat, zaman ve mekâna hapsolmuş yaşama mücadelesini inkıtaya uğratar. İnsanın idrakini zaman ve mekândan koparır. İdrakini ferdin tekil aidiyetinden mevcudiyetin külli manasına yükseltir. Ancak bu kavrayış insana pek nadiren bahşedildiğinden, estetik kurtuluş da çok sık tecelli etmez. Asketik kurtuluş meşakkatli estetik kurtuluş istisnaidir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Açık Erişim Lisansı/ Open Access License

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Bu makale, Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Kaynaklar

- Abelsen, P. (2009). Schopenhauer ve Budacılık, (Haz.: A. Aydoğan), *Schopenhauer*, s. 421-455, İstanbul: Say Yayınları.
- Aktaş, O. A. (2020). Çeviriye Dair, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (Çev.: A. O. Aktaş), s. 9-37, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Atayman, V. (2006). *Schopenhauer Felsefesine Giriş: Varolmanın Acısı*, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınlar.
- Cartwright, D. E. (2014). *Schopenhauer*, (Çev.: S. Erduman), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Durant, W. (2003). *Felsefenin Öyküsü*, (Çev.: E. Gürol), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gökberk, M. (2002). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hilav, S. (1995). *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi yayınları.
- İnam, A. (1993). Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş, *Felsefe Dünyası*, Sayı 9, s. 8-13.
- Jacquette, D. (2005). *The Philosophy of Schopenhauer*, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Janaway, C. (2012). Maliyetini Karşılamaayan Uğraş: Hayat ya da Schopenhauer'ın Kötümserliği, (Çev.: A. Aydoğan), (Haz.: A. Aydoğan), *Hayatın Anlamı*, s. 97-143, İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kaufmann, W. (1997). *İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel*, (Çev.: A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Ketenci, T. ve Topuz M. (2009). Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8, s. 1-16.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Magee, B. (2000). *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (Çev.: A. Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özkan, S. (2006). *Schopenhauer: Paradokslar Üzerinde Raks*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Salter, W. M. (2009). Schopenhauer, Felsefe ve Din, (Haz.: A. Aydoğan), *Schopenhauer*, s. 221-267, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin Özgürlüğü Üzerine*, (Çev.: M. Söyler), Ankara: Öteki Yayınevi.
- Schopenhauer, A. (2005). *Aşkın Metafizikliği*, (Çev.: V. Atayman), İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Schopenhauer, A. (2006a). Tarih Üzerine, (Çev.: M. Bal), (Haz.: D. Özlem ve G. Ateşoğlu), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, s. 220-234, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2006b). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, (Çev.: M. Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2007a). *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2007b). *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

- Schopenhauer, A. (2007c). *Merhamet*, (Çev.: Z. Kocatürk), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2008a). *Üniversiteler ve Felsefe*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2008b). Düşünmenin Gereksindiği: Sükûnet?, (Çev.: A. Aydoğan), (Haz.: A. Aydoğan), *Düşüncenin Çağrısı*, s. 105-112, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2008c). Kendi Kendine Düşünmesini Öğrenmek, (Çev.: A. Aydoğan), (Haz.: A. Aydoğan), *Düşüncenin Çağrısı*, s. 25-45, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009). Ahlak Üzerine, (Haz.: A. Aydoğan), *Schopenhauer*, s. 325-375, İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2010a). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2010b). *Güzelin Metafizigi: Sanatın ve Güzelin Sırları*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2011). *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2012a). *Bilmek ve İstemek*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2012b). *Hayatın Anlamı*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2012c). *Ölümün Anlamı*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014). *Felsefe Tarihinden Kesitler*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2015). *İdeal ve Gerçek*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2017). *Akıl Sağlığı*, (Çev.: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, (Çev.: A. O. Aktaş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Thilly, F. (2002). *Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe*, (Çev.: İ. Şener), İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Young, J. (2005). *Schopenhauer*, New York: Routledge.
- Wood, A. (2009). *Kant*, (Çev.: A. Kovanlıkaya), Ankara: Dost Kitabevi.