

Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine

Emel KOÇ*

Makale Geliş / Received:16.05.2018
Makale Kabul / Accepted:08.06.2018

Öz

Schopenhauer’un temel çalışması İstenç ve Tasarım Olarak Dünya’nın başlığı uygun bir biçimde onun metafizik sistemini özetler. Başlık dünyanın hem “ide” hem de “istenç” olduğu yolundaki ikili teoriyi yansıtır. Schopenhauer’un metafiziğinin temel kavramı istenç kavramıdır. İstenç, kendimiz de dahil olmak üzere tüm maddi dünyanın nihai itici gücü ve özüdür. Dünya bize kaçınılmaz biçimde “ide” olarak görünür, ancak sezgi yoluyla öğrendiğimiz kadarıyla, özünde istençtir. İstenç, “kendinde şey”dir, dünyanın özüdür. Yaşam, görülebilir dünya, fenomen, yalnızca istencin aynasıdır. Dünyanın İstenç olmasıyla benzer biçimde, insan bedeni de bireysel bir istençtir ve humanite dahilinde kendini “yaşama-istenci” olarak açığa vurur. “İstenç” ve “yaşama-istenci” arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek son derece güçtür. Muhtemelen bunu anlamanın en kolay yolu “yaşama istenci”nin birey düzeyindeki İstenci ifade eden güç, yani daha kapsamlı istencin bireysel bir yönü, olmasıdır. Biz bireysel olanın varlığa geldiğini ve sona erdiğini görürüz. Doğum ve ölüm yalnızca istencin görünüşüne, bu yaşama aittir.

Bu makalede Schopenhauer’un “ölüm” ve “ölüm korkusu” üzerine düşünceleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İstenç, Tasarım, Yaşama-İstenci, İstirap, Ölüm.

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı., emel-koc20@yahoo.com.

Künye: KOÇ, Emel. (2018). Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine. *Dört Öge*, 13, 21-41. <http://www.nobelyayin.com/dortoge>.

On Death and The Fear of Death in the Philosophy of Schopenhauer

Abstract

The title of Schopenhauer's major work, The World As Will and Representation, aptly summarizes his metaphysical system. The title reflects his dual theory that the world is both idea and will. The central concept of Schopenhauer's metaphysics is that of will. Will is the ultimate driving force and essence of the whole material world, including ourselves. The world inevitably appears to us, as idea; but in its essence, as we learn through intuition, it is will. Will is the thing-in-itself, the essence of the world. Life, the visible world, the phenomenon, is only the mirror of the will. In the same way that the world is the Will, the human body is an individual will and expresses itself within humanity as the will-to-life. It is exceedingly difficult to explain the relationship between the Will and the will-to-life. Perhaps the simplest way to understand it is that the will-to-life is the force that expresses the Will at the level of the individual, i.e. it is an individual aspect of the greater Will. We see the individual come into being and pass away. Birth and death belong merely to the phenomenon of will, this to life.

In this article Schopenhauer's ideas on death and the fear of death are evaluated.

Keywords: Will, Representation, Will-to-Life, Suffering, Death.

Felsefi düşüncelerinde ve insan anlayışında negatif değerlendirmelere yer veren Schopenhauer genellikle bir karamsar olarak, “Frankfurt karamsarı” olarak anılır. Onun karamsar bir filozof olduğu yolundaki belirlemeler temel yapıtı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*’da (Die Welt als Wille und Vorstellung) kendi ifadeleriyle de desteklenmektedir: Burada Schopenhauer “Ebedi yaşamın ne olduğunu bilmiyorum, ama şu anki hayat kötü bir şaka” diyerek kendisine “iyimserliğin, ...düşünmenin sadece saçma değil, fakat aynı zamanda sefil bir tarzı, insanlığın dile gelmeyen ıstıraplarıyla acı bir alay olarak” görüldüğünü ifade etmiştir (Schopenhauer, 2012: 104-105).

Schopenhauer çoğu zaman “değer” terminolojisiyle konuşan bir filozof olarak sıklıkla “içinde bulunduğumuz dünyanın en iyi dünya mı en kötü dünya mı olduğunu” “hayatın ve varoluşun bir anlamı olup olmadığını” ve “ölümün anlamını” sorgulamıştır.

Bu çalışma Schopenhauer’un “ölüm” ve ölüm korkusu’na ilişkin düşüncelerini “istem” ve “akıl-bilgi” ilintisi bağlamında değerlendirmek amaçındadır.

I.Schopenhauer Felsefesinin Temel Düşünceleri

I.A. İstenç/İsteme ve Tasarım Olarak Dünya

I.A.a. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer'un temel yapıtı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'nın temelini "görünüş" ve "kendinde şey" ayrımı oluşturur. Bu ayrımında "tasarım olarak dünya" "görünüş"e karşılık gelirken, "istenç ya da isteme olarak dünya" "kendinde şey"e karşılık gelir. "Tasarım" ve "istenç" ayrımından hareketle hem metafiziğini, epistemolojisini ve etiğini şekillendiren, hem de bazı eski sorulara yeni bir bakış açısıyla yönelen Schopenhauer söz konusu çalışmasında gayet iddialıdır.

Kant'tan kendisine kadar, felsefede hiçbirşey yapılmamış olduğunu dile getiren filozof söz konusu yapıtına "Dünya benim tasarımımdır... Bilme bakımından bütün varolanlar-açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımıdır... Dünya tasarımıdır." (Schopenhauer, 2005: 7-8) ifadeleriyle başlar. Tüm tasarımlarımız öznenin nesnelere ve öznenin tüm nesnelere bizim tasarımlarımızdır.

Deneyimlediğimiz maddesel nesnelere düzeni ve var olmalarının bilen özneye dayandığını vurgulayan Schopenhauer, kendi görüşünü Kantçı bir ifadeyle "transendental idealizm" olarak adlandırmıştır (Janaway, 2007: 45). Dünyanın bir "özne" olmadan olamayacağını, dünyanın bir öznenin deneyiminde kendisini sunan şey olduğunu düşünen Schopenhauer, bir Kant hayranı olarak "dünyayı kategoriler aracılığıyla algıladığımızı" (Sans, 2006: 25) yinelemiştir. Bu doğrultuda o, dünyadaki tüm nesnelere formlarının, özneye apriori olarak bulunan formlarla açıklanabileceğini savunmuş, bu formları her durumda "Yeter Neden İlkesi" ile temellendirme yoluna gitmiştir.

"Yeter Neden İlkesi" yalın olarak şöyle ifade edilebilmektedir: Her şeyin, tüm nesne ve varlıkların bir nedeni vardır, her şey bir nedenin sonucu olarak var olmaktadır ve nedensiz hiçbir şey var olmamaktadır (Cevizci, 1996: 552).

Yeter Neden İlkesinin Dört Kökü Üzerine (1813) adlı doktora çalışmasında tüm tasarımlarımızın yasal ve apriori olarak birbirlerine bağlandıklarını vurgulamaya ve tasarımların bağlanmalarındaki bu yasalılığı göstermeye çalışan Schopenhauer, bizim için bütün nesne olabilecek şeyler, yani tasarımlarımız dört çeşit olması sebebiyle Yeter Neden önermesinin de dört şekil aldığını (Gökberk, 2010: 401; Schopenhauer, 2005: 8-16) belirtmiştir. Böylece Kant'ın iki görü formu ile on iki kategorisini dört temellendirme biçimine indirgeyen Schopenhauer, tasarımları zorunlu olarak bağlamanın "oluş'ta", "bilgi'de", "varlık'ta" ve "eylem'de" olmak üzere dört temel biçimi olduğunu ve Yeter Neden İlkesinin bu dört şeklinin bir tek Yeter Neden İlkesine dönüştürülebileceğini, bunun da "Nedensiz hiçbir şey oluşamaz" biçiminde ifade edilebileceğini belirtmiştir.

Schopenhauer'a göre "tasarım olarak dünya"da "tekleşme" (bireyleşim) ilkesi öznel bir değere sahiptir. Dünya düzeninde "bilen özne" öncelikli olduğu için tasarımın nedensellikten, uzam ve zamandan oluşan temel öğelerinin de tamamen "öznel" bir değer taşımaları gerekir. Kant'la birlikte şeylerin zaman ve uzam formu altındaki düzeninin öznenen kaynaklandığı ve bu düzenin yalnızca fenomenler dünyası için geçerli olduğu düşünüldüğünde, dünyanın, özneler olarak bizim dayattığımız zaman ve uzam olmasaydı tek tek şeylere bölünemeyeceği açıkça anlaşılır (Janaway, 2007: 45-46). Dolayısıyla Schopenhauer'a göre de dünyanın bu tek şeylere bölünmesinin temelindeki ilke zaman ve uzam/mekâna yerleştirmedir.

Bu suretle Schopenhauer felsefesinin temel düşüncelerinden biri açıkça ortaya çıkar: Zaman ve uzam "tekleşme ya da bireyleşim" ilkesidir (principium individuationis). "Tekleşme ya da bireyleşim" ve çokluğun "tasarım olarak dünya" dışında hiçbir değeri yoktur.

I.A.b. İstenç/İsteme Olarak Dünya

Schopenhauer'a göre "İstenç" tasarımın bir bakıma gelip üzerine oturduğu dayanaktır. "Tasarım olarak dünya", dünyanın ancak "dış" yönü, daha uygun bir ifadeyle Gerçeğin gelip geçici gölgesi, onun "maya örtüsü"dür. Bu sebeple Gerçeklik, fenomenal görünümüyle tam olarak açığa çıkamaz. Fenomenlerle yetinip, tatmin olursak bir kalenin etrafını dolaşarak girişini bulmaya çalışan ve ikide bir surların taslağını yapan kişiye benzeriz. Schopenhauer'a göre şimdide değin tüm filozofların yaptığı bir biçimde budur. Oysaki Schopenhauer, bize surların ardında olanlarla ilgili bilgi verme iddiasındadır.

Bu durumda Schopenhauer'a göre metafiziğin temel probleminin Gerçekliğin nihai doğası problemi olduğunu; zaman ve uzamın nesnelere birliğini gizleyen göz aldatması yani bir "maya örtüsü" olduğunu fark edebilmek önemlidir. Zira Yeter Neden İlkesi'ne tabi bilgi, duyumsal algı evresini, yani fenomeni aşmaya imkân vermeyecektir.

Hal böyle olunca Schopenhauer'un Gerçeklik teorisi "metafiziği öğrenmek için, bilimin öğrettiklerini unutmamız gerektiği" (Tsanoff, 2009: 163) düşüncesiyle yola çıkar ve maya örtüsünün kaldırılmasını amaçlar. Dolayısıyla Schopenhauer felsefesi öncelikle bir yorumlamadan çok *ifşadır, örtünün-kaldırılması* (Sans, 2006: 31) ve en iç özün, "kendinde İstencin" keşfedilebilmesi çabasıdır.

"Var olan herşeyin bütünlüğü" (Warburton, 2016: 255) olarak nitelendirilebilen İstenç olarak dünya, tanım gereği insanlar için ulaşılamaz görünse de, Schopenhauer "özümün istenç olduğunu", kendime dair doğrudan ve "kavramsal-olmayan" farkındalığının, "istencin farkında oluşum" anlamına geldiğini belirtir ve bu konuda şunları söyler: Nesnel bilgi yolunda, dolayısıyla tasarımdan başlayarak, tasarımın, yani fenomenin ötesine asla geçemeyeceğiz. Bu nedenle şeylerin dışında kalacağız; onların içsel doğalarına nüfuz edemeyeceğiz ve kendi başlarına ne ol-

duklarını araştıramayacağız... Bu noktaya kadar Kant'la aynı görüşteyim. Ama bu doğrunun dengi olarak, bir başka doğrunun, yani bizlerin yalnızca *bilen özne* olmadığımızın, *kendimizin* de bilmemiz gereken varlıklar arasında olduğunun, *kendimizin* de *kendinde şey* olduğunun üzerinde durdum. Sonuç olarak, bu dayanaklardan geçen bir yol, dışarıdan nüfuz edemeyeceğimiz şeylerin gerçek doğasını bize açar. Deyim yerindeyse bu yol, sanki bir kerede dışarıdan ele geçiremeyeceğimiz kaleye bizi ihanetle sokan bir yer altı geçidi, gizli bir antlaşmadır (Schopenhauer'dan akt. Scruton, 2015: 197).

Bilinçli tasarımdan ziyade bilinçdışı güçlere ayrıcalık tanıyan, entelektüel tasarımların klasik filozofların sandığı gibi "doğrunun" bakış açısından kaynaklanmadığını, bunları esasen motive edenin İstencin istemeleri olduğunu düşünen Schopenhauer, Kant'ın dolaylı ve düşünülmüş bilgiden, kendisinin ise dolaysız ve sezgisel bilgiden hareket ettiğini açıkça vurgular. Bu suretle sezgisel esaslara dayalı olan felsefesinde kavrayış (verstand) ve akıl (vernunft) arasında bir ayrım yapan Schopenhauer'a göre sezgi ve bunun devamı olan kavrayışın "duyum-algı" şemasına denk düştüğü, doğrudan bir işlem olduğu ve insan ile hayvanda ortak olarak görüldüğü yerde; akıl ise insana özgü, aposteriori, dolaylı, rasyonel açıklama, yorum ve iletişimle tamamlanan bir işlemi belirtmek üzere daha sonra gelir. Dolayısıyla sezgi birincil konumdadır, bu sezgisel bilginin, akıl ve akıl yürütmeden üstün olduğu anlamına gelir.

Bilme öznesi, istemden doğmuş olmasına rağmen, onun kendisinden farklı, kendisine yabancı bir şey olduğunu bilir. Bu sebeple de sadece zaman içinde empirik olarak ve parça parça olmak üzere istemin birbirini izleyen eylem ve heyecanlarından haberdar olur, sadece aposteriori olarak ve çoğu zaman da bir hayli dolaylı yoldan istemin kararlarını öğrenebilir. Bu, kendi içsel varlığımızın bizim için, yani aklımız için niçin bir bilmece olduğunu açıklar niteliktedir (Schopenhauer, 2017: 50).

İstenç olarak Dünya vurgusunun da gösterdiği üzere, Schopenhauer felsefesi bir "istenç" felsefesidir. Schopenhauer felsefesinde dünyanın gizemini, evrensel gerçekliği ve Bütünü açıkladığını düşündüğü "İstenç" terimine çok güçlü bir vurgu yapmış ve "İstenç" terimini kendine özgü belirgin bir anlamda kullanmıştır. Schopenhauer'un istenç terimini kullanımı klasik istenç teorilerinin bakış açılarınınkinden çok uzaktır. Klasik anlamdaki istenç, Schopenhauer için İstencin bir ögesinden başka bir şey değildir. Zira Schopenhauer bize istenç terimini "büyük ölçüde genişlettiği" (Sans, 2006: 34; Janaway, 2007: 54) uyarısında bulunur. Bu genişletme ifadesinden tam olarak ne anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumlar olsa da, Schopenhauer'un istencin anlamını, en azından dünyadaki her sürecin bir "aklı", "bilinci" ya da bir "amacı" olduğu biçimindeki bir düşünce eğilimine düşmekten sakınacak kadar genişlettiği söylenebilir. İstencin bilinçli, hatta üzerinde düşünülmüş bir edimle kesinlikle ilgisi yoktur.

Doğadaki her gücün isteme olarak düşünülmesi gerektiğini belirten Schopenhauer'a göre İstenç, bir bakıma etki yaratma kapasitesine, yani bizzat yaşamın özüne, verilen sembolik bir ifadedir (Schopenhauer, 2005: 55; Sans, 2006: 34).

Schopenhauer'a göre istenci kavrayabilmek için, öncelikle eski düşünürlerin "insan, bilen, akıllı hayvandır", "zihnin esasını, düşünce ve bilinç oluşturur" biçimindeki yanlış kabullerini bir yana bırakarak işe başlamak gerekir. Bilinç zihinlerimizin yalnızca yüzeyidir, onun gerisinde bilinçli ya da bilinçdışı istem vardır. İstem çaba gösteren, ayak direyen hayati bir güç, dileğini zorla kabul ettirmek isteyen bir faaliyetir. "Akıl" ve bilgi zaman zaman "isteme" yol göstermek ister, ancak bu yalnızca efendisine yol gösteren bir kılavuz örneği gibidir. "İstem" gözleri gören topal adamı, sırtında taşıyan güçlü kör adama benzer... "Akıl" genellikle ya tehlike ya da çaresizlik karşısında gelişir, ancak o daima "isteme" boyun eğer, onun aracı olur; istemi ortadan kaldırmak istediği zaman ise karışıklık doğar. "Akıl" doğa tarafından "bireysel isteme" hizmet üzere yaratılmıştır. Bu yüzden akıl nesnelere, istemin güdüsü olduğu ölçüde bilmek için yaratılmıştır; nesnelere hakiki varlıklarını anlamak için değil. Bilince birlik sağlayan, tüm fikir ve düşünceleri bir arada tutan, sürekli bir ezgi gibi onlara eşlik eden istemdir. Bunu amaç sürekliliğiyle gerçekleştirir. Kendinde İstenç, özü gereği bilinçdışıdır ve çoğu fenomeni açısından da bilinçdışı kalır. "Bilinçdışılık, her şeyin başlangıçtaki ve doğal durumudur, dolayısıyla aynı zamanda bir temeldir, ki ondan belli varlık türlerinde en yüksek olgunlaşma olarak bilinç doğar. Bu yüzden bilinçdışılık daima baskın olmakta devam eder (Durant, 2009: 305-309).

Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde metafizik anlamda kullanılan istenç sadece tüm canlı varlıkların bilinçli ya da bilinçsiz bir hedefe doğru çabalayan temel karakterini değil, aynı zamanda bitkilerde filizlenen ve büyüyen gücü, hatta kristalin sayesinde biçimlendiği, mıknatısın sayesinde kuzey kutbuna döndüğü gücü, maddenin seçici yakınlık ya da eğilimler içinde itme ve çekme, ayrılma ve birleşme ve nihayet yerçekimi olarak görüldüğü gücü de (Tsanoff, 2009: 160) ifade etmek üzere kullanılır.

Schopenhauer'un Gerçekten varolanın bilinçdışı bir güç olan İstenç olduğu yolundaki düşüncelerinden bir "kötümserlik felsefesi" çıkar. Zira yaşamın tükenmez kaynağı olan İsteme tüm kötülüklerin de sebebidir. Yaşamak, istemektir; istemek ise acı çekmeyi beraberinde getirir. Her istek gereksinimden doğar, dolayısıyla her istek eksiklikten ve bundan kaynaklanan acıdan doğar (Schopenhauer, 2005: 145). Acı yaşamın doğrudan ve aracısız nesnesi olmadıkça, varoluşumuz tam anlamıyla amacına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğru olsa da, genel olarak "ıstırap kuraldır." (Schopenhauer, 2012: 13).

Bu sebeple Schopenhauer, Leibniz'in "Bu dünyanın mümkün tüm dünyaların en iyisi olduğu" düşüncesine karşılık "Bu dünyanın mümkün tüm dünyaların en kötüsü" olduğu düşüncesini ileri sürer. Ancak bizim dünyamızda tüm mücadelenin kaynağının istenç olması sebebiyle istenç kötü olsa da, "kendinde şey" olarak İstenç nötrdür.

I.A.b.b Yaşama ve Çoğalma İstenci

Schopenhauer'a göre Mutlak, sonsuz, idea gibi soyut bir kavram olmaktan uzak olan istenç "tüm gerçekliğin tözsel iliği"dir (Sans, 2006: 33). İstenç, her tasarımın, her nesnenin fenomenal bir ortaya çıkış, bir görünüş, bir nesneleşme olmasını sağlayan şeydir. O, doğanın "kör" bir şekilde işleyen her gücünde ve aynı zamanda insanın ince düşünülmüş her davranışında ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki büyük fark, açığa vurulan şeyin içsel doğasıyla değil, ama yalnızca açığa vurma derecesiyle ilgili bir sorundur (Schopenhauer, 2005: 54).

İstenç tüm evrenin güdücü ana kuvvetidir. Beden bile istemin eseridir; "İstenç, bedenin apriori bilgisidir, beden İstencin aposteriori bilgisidir". Beden, fenomen haline gelen istençtir, yani görünür bir hal alan, benim var olma arzumdur. Bu konudaki en çarpıcı ifadelerinden birinde Schopenhauer "İstenci bilirim, çünkü o bedenimle özdeştir. Bedenim ve istemim birdir. İstemeyle bedenin özdeşliği doğası gereği kanıtlanamaz. Çünkü onların özdeş olduğunun bilgisi en doğrudan bilgidir. Bedenim, istemimin nesnelleşmesidir." (Schopenhauer, 2005: 45) demektedir. Beden, Schopenhauer'a göre, yaşama yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin ardında bulunan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı hale getiren onun bu yönelmişliği. O, bunu hayati isteme" ya da "yaşamı isteme" olarak adlandırır ve ifadeyi yalnızca yaşamaya yönelme anlamıyla sınırlı tutmaz, aynı zamanda yeni yaşamlar doğurmaya ve kendi yavrularını korumaya yönelmeyi de içerecek şekilde kapsayıcı bir biçimde kullanır. Bu suretle Schopenhauer, tüm yaşam formlarının büyüme, iş görme ve davranma biçimlerini açıklayabileceği tek bir ilkenin, *yaşamı isteme* ilkesinin, peşine düşer. *Yaşamı isteme* ifadesi insanlığın kendisine, doğanın geri kalanından ayrı özel bir yer tanıma olanağını büyük ölçüde elinden alır. Zira bedenlerimizde olduğu gibi, doğanın bütününde de iş gören aynı "kör istem"dir.

Schopenhauer'a göre istemenin her gerçek eylemi öncelikle bedenin bir hareketidir. İstemenin bu kuralın dışında kalan gerçek bir eylemi yoktur... İstemenin eylemi ile bedenin hareketi nesnel olarak bilinen nedensellik bağı ile birleştirilen iki ayrı şey değildir. Onlar neden-sonuç ilişkisi içinde değildir. Bütünüyle değişik iki yoldan, bir yandan doğrudan aracısız olarak, bir yandan da anlama yetisindeki algıda verilseler de, onlar birdir, aynıdır. Gerçekte bütün beden nesneleşmiş istemeden, açıkçası tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 2005: 42; Jones, 1975: 146). Bu durum bedenin tüm hareketleri için geçerlidir.

Schopenhauer'a göre İstenç birleştirici temel ilke olarak bütün varlıkları birbirine bağlar. İstenç tektir ve her yerde mevcuttur. Çokluğun zorunlu olarak uzam ve zamanla koşullandığı, ancak onlarda kavranabildiği durumda İstenç zaman ile uzamın dışındadır. Bu sebeple birdir. Ancak o çokluk gizil gücünün, principium individuationis'in kendisine yabancı bir koşul olduğu bir şey olarak birdir... İsteme, bu çokluk karşısında bölünmeden kalır. İstemenin görünürlüğü, nesneleşmeye çıkmasında sayısız basamak vardır (Schopenhauer, 2005: 74). Ancak nesneleşme basamakları istemenin kendisini etkilemez. İsteme kendisini bir meşede, bir milyon meşedeki kadar tam açığa çıkarır. Onların uzam ile zamandaki sayısının çoğalmasının istemenin kendisi bakımından önemi yoktur. En yüksek gerçeklik olarak ya da kendinde şey olarak İstenç, Yeter Neden İlkesi'nin tüm kalıplarının dışında olup, nedensizdir (Schopenhauer, 2005: 74, 57).

Bireyleşim ilkesi gereği her organizma evrensel Yaşama İstencinin yoğunlaşmasıdır (Sans, 2006: 3). Bu sebeple istenç fenomeninin her derecesi, yani istemenin nesneleşmesinin her basamağı, muhtaç olduğu madde, uzam ve zamanı bir başkasından almak ister, bundan doğanın ayırt edici özelliği olan "yaşam için savaş" doğar. Doğada her yerde yarış, mücadele ve zaferin dalgalanışlarını görebilmek mümkündür. Bu evrensel çelişki en bariz şekilde hayvanlar aleminde görülebilmektedir. Hayvanlar kendi beslenmelerini sağlamak için bitkileri kullanmalarının yanı sıra, aynı zamanda her hayvan bir diğerinin yiyeceği ve avı olmak durumundadır... Çünkü her hayvan kendi varoluşunu diğerlerinin varoluşunu sürekli ortadan kaldırarak koruyabilir. İşte bu nedenle "yaşamı isteme" genel olarak kendi üzerinden beslenir ve bunu büründüğü çeşitli formlarda yapar. Bu zincirin sonunda diğerlerine göre baskın çıkan, doğayı kendi kullanımı için üretilmiş bir şey olarak gören insan ırkı vardır." (Janaway, 2007: 68-69).

Anlaşılabacağı üzere tüm yaşam-formları, yaşama doğru eğilim gösterirler. İstem yaşama istemidir, bu sebeple tüm organizmaların en son amacı ve en güçlü içgüdüğü yaşama isteminin ebedi düşmanı olan ölümü, ancak bu yolla yenebileceğini düşünerek "çoğalma istemi"dir.

Schopenhauer'a göre, "kendini koruma" insanın ilk tutkusudur. Bunu sağlar sağlamaz, yalnızca türünü çoğaltmak için çalışır. Salt bir doğa varlığı olarak, bundan fazlasına yeltenemez. Özünde yaşama isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. Bunu var gücüyle yapar. Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır... Eşeyssel organlar bedeninin diğer dış bölümlerinden çok daha fazla istemenin hükmü altındadır. Sonuçta onlar bilginin buyruğunda değildir. Gerçekten de isteme burada kendini, bedeninin bazı bölümlerindeki gibi neredeyse bağımsız durumda gösterir. Yaşamı taşıyan ilkenin eşeyssel organlar olduğunu düşünen Schopenhauer, onların zaman bakımından sonsuz yaşamı güvence altına aldığı ifade eder. Yunanların *fallusa*, Hintlilerin *Lingama* saygı duymaları ya da tapmalarının sebebi de budur (Schopenhauer, 2005: 249- 250).

Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde gelip geçici bireyler aracılığıyla hayat kendini yenilemek durumundadır; doğum gibi ölüm de evrensel düzenin bir sonucudur. Birey bu dünyadaki tesadüfi varlığıyla “temel İsteme”nin emrinde, onun kendi içinde taşıdığı amacı gerçekleştirebilmesi için bir araç konumundadır.

II. Ölüm ve Ölüm Korkusu Üzerine

Ölümün-konuyu hangi bakış açısıyla değerlendirirsek değerlendirelim-insanın başına gelecek “en korkutucu durum” olduğu kabulü genel olarak her dönemde geçerliliğini koruyan bir düşüncedir. Ölüm, kişinin tüm yaşam olanaklarını ortadan kaldırması, geleceğe yönelik tüm projelerini sona erdirmesi sebebiyle maruz kalılabilecek en ürküntü verici realite olarak ortaya çıktığı için, sözkonusu problem pek çok filozofu meşgul etmiştir. Schopenhauer da ölüm konusuna dikkat çeken ve “ölüm”ün felsefenin gerçek ilham perisi ve esin kaynağı olduğunu ifade eden bir filozoftur. Ölüm olmaksızın felsefe yapmanın pek zorlukla mümkün olabileceğini düşünen Schopenhauer, felsefeyi “ölüme hazırlık” olarak tanımlayan Sokrates’i haklı bulur. Zira ölüme ilişkin herhangi bir düşünce ya da tartışma, yaşam üzerine düşünme ve tartışmayı doğal olarak beraberinde getirir.

Schopenhauer’a göre varoluşumuz hakkındaki bu en kesin realiteye yani varoluşumuzun bir gün “sona ereceği” gerçeğine karşı “korku” duyarız. O halde ölüm korkusunun nedenleri nelerdir? Ölüm korkusuna yönelik teselli edici bir yaklaşım sunulabilir mi?

II.A. Ölüm Korkusu ve Akıl

II.A.a. Ölüm Korkusunun Rasyonel Bir Temeli Yoktur

Schopenhauer’a göre ölüm korkusu tüm bilgilerden bağımsızdır. Dünyaya gelen her varlık-her ne kadar ölümü tanımıyor olsa da-bu korkuyu en başından itibaren beraberinde getirir (Schopenhauer, 2017:7).

Tüm dini ve felsefi sistemler temelde ölüm korkusunu dindirmeye yönelmişlerdir, bu yüzden de onlar her şeyden önce düşünen aklın kendi kaynaklarıyla ürettiği “ölümün kesinliğine” karşı bir panzehir olma durumundadırlar. Bu amaca ulaşma dereceleri birbirlerinden hayli farklı olsa da Schopenhauer, tek bir din ya da felsefenin bir insanın ölümü soğukkanlılıkla karşılamasına diğerlerinin yapacağından çok daha fazla yardımcı olabileceğini ifade ederek, bu konuda Budizm ve Brahmacılık’ın diğer dinlere göre çok daha başarılı olduğunu belirtir. O, bu düşünce ile uyumlu olarak, Hindistan’da Avrupalıların bu konuda en küçük bir fikre sahip olmadıkları ölüme dair metanet ile yaklaşmakta olduğunu vurgular (Schopenhauer, 2017:5).

Dünyaya gelen her varlığın beraberinde getirdiği ölüm korkusu, Schopenhauer'a göre bu korkuyu haklı kılan rasyonel bir dayanağımızın olmasından değil, bizim, "yaşama istemi"nin kendini açığa vurduğu hallerden biri olmamızdan kaynaklanır.

Daha net bir ifadeyle, ölüm korkusu sadece *apriori*, hepimizin sahip olduğu yaşam isteminin ters tarafından başka bir şey değildir. Dolayısıyla her hayvandaki kendi yok oluşuna karşı duyduğu korku tıpkı yaşamını sürdürme çabası gibi doğuştan gelir. Hayvanların kendilerini ve daha da önemlisi yavrularını tehlikeli olabilecek şeylerden korumaya çalışırken gösterdikleri kaygı dolu özen ve dikkatte ortaya çıkan, yalnızca "acıdan kaçınma arzusu" değil, aynı zamanda "ölüm korkusu"dur. Hayvanların kaçmalarının, titremelerinin ve saklanmaya çalışmalarının nedeni yaşama istemleri ve ölüme yenik düşmeme çabasıdır. Hayvanlarda yalnızca "algılayıcı tasarılama" vardır; kavramlar yoktur, düşünme yoktur. Onlar ölüme dair gerçek bir bilgiye sahip olmaksızın yaşarlar. Bu sebeple de herhangi bir hayvan, kendi kendisini ancak sonsuz olarak idrak ettiği için türünün mutlak yok olmazlığı ve ölümsüzlüğünden yararlanır (Schopenhauer, 2005: 94; Schopenhauer, 2017: 5-7). Hayvanlarda, insanın ölümün kesinliğine yönelik bilgisi ya da ölüme dair farkındalığı görülmez. Bu farkındalık insanın "soyut düşünme" yetisinin bir sonucudur.

İnsanda akıl, soyut kavramlar kurma yetisi vardır. Akılla birlikte, geçmişle geleceğe uzanan, kendini bilen düşünme gelir. Düşünüp taşınma, dikkatli ilgi, şu andan bağımsız olarak, önceden tasarlanmış eylem kapasitesi ve son olarak da kişinin kendi kararı konusunda seçik bilinci gelir... Dolayısıyla yalnızca insan, soyut kavramlar içinde kendi ölümünün kesinliğini taşır (Schopenhauer, 2005: 95, 219). İnsan, başkalarının ölümüne dair somut gözlemlere sahip olsa da, kendisinin ölüm konusundaki bilgisi "soyut" bir bilgi, "kuramsal" bir bilgidir. Herkes bu kesinliği soyut olarak, kuramsal olarak tanıyıp bilir. Bu bilgi her zaman bilincimizde mevcut olsa da, Schopenhauer yine de-yadırgatıcı bir biçimde-bunun, tek tük anlarda, bazı nedenler ona ölümü anımsattığında insanın canını sıktığını belirtir. Doğanın güçlü sesi karşısında düşünmenin elinden pek bir şey gelmediğini; düşünmeyen hayvanlardaki gibi insanda da doğanın değişmez koşulu olarak "güvenin" genel olarak hüküm sürdüğünü dile getiren Schopenhauer'a göre, tek tük bazı anlar dışında herkes, her gün alınca sonsuza dek yaşamak yazılıymış gibi yaşar, aksi takdirde insanların ruhsal durumları ölüme mahkûm suçlununkinden farksız hale gelirdi (Schopenhauer, 2005: 219). O halde insan, sürekli olarak ölümü düşünmese de, onun dehşet veren kesinliğini taşır.

Schopenhauer, düşünceler zamana ve mekâna göre değişiklik gösterse de, doğanın sesinin daima her yerde aynı kaldığını ve onun "ölümün en büyük kötülük" olduğunu açık ve netlikle ortaya koyduğunu ifade eder. Doğanın dilinde "ölüm, yok oluş" (Schopenhauer, 2017: 7) anlamına gelir ve ölümün ciddi bir mesele olması

da hayatın, herkesin bildiği gibi şakaya alınmamasından zaten anlaşılabilir. Hal böyle olunca, bir yandan insanlar yalnızca kendi ölümlerinden korkmakla kalmaz, dost ve yakınlarının ölümü karşısında -onların başına gelen talihsizlikten ötürü merhamet duygusuyla- gözyaşı dökerken diğer yandan da intikam duygusunun en yüksek derecelerinde rakibin başına gelebilecek en büyük kötülük olarak ölümü düşünürler. Öte yandan insanlar açısından bir idamdan daha korku verici hiçbir şey olamaz.

“Kötülüklerin en büyüğü, her yerde tehdit unsuru olabilecek tek şey ölümdür, en büyük korku da ölüme karşı duyulan korkudur.” Bu korku, daha önce de altı çizildiği üzere, rasyonel bir temele dayanmayıp, yaşama isteminden kaynaklanır. “Yaşama karşı duyulan hudutsuz bağlılık ise bilgiden ve düşünceden” (Schopenhauer, 2017: 7) kaynaklanmış olmayıp, tüm canlı varlıklarda olduğu gibi insanda da doğuştandır.

Schopenhauer'a göre yaşama sınırsız bağlılık -yaşamın nesnel değerinin son derece belirsiz olması ve var oluşun var olmayışa tercih edilip edilemeyeceği konusunun şüpheli olması sebebiyle- “bilgi” ve “düşünce” açısından budalaca görünmektedir. Bu sebeple Schopenhauer şayet mezarların üstünü tıkladıp, ölümlere tekrar dirilmek isteyip istemediklerini sorsaydık başlarını iki yana sallayacaklarını düşünür. Platon'un *Apologia's*ında Sokrates'in görüşü de bu doğrultudadır. O halde bu kısacık zaman diliminin sona ermesi üzerine bu denli kaygılanmanın, ölümden korkmanın ve hatta bu korku üzerine tragedya kaleme almanın-gülünç bile görünebilir- nedeni nedir?

Schopenhauer'a göre yaşama karşı duyulan bu bağlılık bilinçdışı ve kör bir bağlılık olup, tüm varlığımızın-hayat ne denli acılı, kısa ve belirsizliklerle dolu olursa olsun en yüce iyilik olarak görünebileceği-yaşama isteminden ibaret olmasıyla açıklanabilir. Bu istem ise temelde bilgiye dayanmaktan uzak olup kör bir istemdir. Bu sebeple bilginin bilakis yaşama duyulan bağlılığın kökeni olmak şöyle dursun, yaşamın acı ve ıstıraplarıyla değersizliğini gözler önüne serip, bu şekilde ölüm korkusuna karşı mücadele etmesi sebebiyle, ona muhalefet ettiği bile söylenebilir. Oysaki yaşama istemi her ne pahasına olursa olsun “yaşamı sürdürme” istemidir. Yaşama istemi insanın en içsel özüdür ve bu istem kendi başına bilgiden yoksundur. Bilgi, kökeni itibarıyla isteme yabancı ve arızı bir prensiptir. Bilgi, istemle mücadele eder ve bizim yargımız bilginin istem üzerinde kazandığı zaferi alkışlar (Schopenhauer, 2017: 7-9).

Kısacası Schopenhauer felsefesinde ölüm problemiyle ilintili olarak insan bir yandan bedensel varlığını oluşturan *yaşama isteminin* -istemim bedenimle özdeşdir- diğer yandan *akıl* ya da *düşüncenin* etkisi altında bulunmaktadır. Bu ikili etki birbirleriyle çekişme halindedir. Yaşama istemi her durumda yaşamın değerini ön plana çıkarıp, yaşamı devam ettirme, ölümden kaçınma gereğini vurgularken, akıl ya da düşünce ölümün korkulacak bir şey olmadığını, istemek esasına dayalı

yaşamın acı ve ıstıraplarla dolu bir yer olduğunu, dolayısıyla ölümün bu acı dolu yaşamdan kurtuluşun bir yolu olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda yaşama isteminin “olumlanması” ya da “inkârı” her ikisi de birer seçenek olup, onlardan biri yönünde tercih yapabilmek imkân dâhilindedir.

II. A.b. Ölüm Korkusunun İrrasyonel Olduğuna İlişkin Sık Karşılaşılan Argümanlar

Schopenhauer, akıl, ölümden korkulmaması gerektiğini söylemesine rağmen ölümü bize böylesine korkunç gösteren şeyin *var olmama* düşüncesi olup olmadığını sorgular ve ölüm korkusunun irrasyonel olduğu görüşüne ilişkin sık karşılaşılan birkaç argüman sunar. Bunlardan ilki simetriden yola çıkan argümandır: Eğer ölümü bize böylesine korkunç gösteren şey *var olmama* düşüncesi olsaydı, bu takdirde zorunlu olarak henüz var olmadığımız zamanı da aynı dehşetle düşünmemiz gerekirdi. Zira *ölümden sonra var olmama* ile *doğumdan önce var olmama* arasında hiçbir farkın bulunmadığı ve dolayısıyla da hiç de birinin diğerinden daha az esef verici bir şey olmadığı su götürmez kesinliktedir. Bizim *henüz var olmadığımız* zamanda da bütün bir sonsuzluk akıp gitmekteydi, ancak bu gerçek bizi rahatsız etmemektedir.

Öte yandan kısacık bir varoluşun bir anlık bir oyununu takiben *artık var olmayacağımız* ikinci bir sonsuzluğun geleceği düşüncesini hayli ağır ve dayanılmaz buluruz. Bu durumda var oluş için duyulan bu susuzluk ya da var olma isteği acaba yaşamı bir kez tatmış ve onu zevkli bulmuş olmamızdan kaynaklanabilir mi? Schopenhauer bu soruya, “kesinlikle hayır!” yanıtını verir: Ona göre şimdiye değin edinilmiş tecrübe daha ziyade var olmayışın kayıp cennetine karşı sonsuz bir özlem uyandıracak niteliktedir. Daima ruhun ölümsüzlüğü umudu da “daha iyi bir dünya” düşüncesi ile ilintilidir. Bu ise şimdi içinde yaşanan dünyanın pek de değerli olmadığını göstergesidir. Buna rağmen yine de ölümden sonraki durumumuzun ne olacağı problemi, ölümden önceki halimizin ne olduğu konusundan on binlerce kez fazla tartışılmış ve konu edinilmiştir.

Ancak Schopenhauer’a göre, benim olmadığım “hayattan sonraki” sonsuzluk, benim olmadığım “hayattan önceki” sonsuzluktan daha korku verici olamaz... Bunun nedeni de ikisini, araya giren ve adına “geçici hayat düşü” denilen şeyden başka hiçbir şeyin birbirinden ayıramayacak olmasıdır... artık var olmayacağımız zaman için yas tutmak en az henüz var olmadığımız zaman için yas tutmak kadar saçmadır; zira bizim varlığımızın doldurmadığı zamanın, doldurduğu zamanın geçmişinde veya geleceğinde olmasının hiçbir önemi yoktur (Schopenhauer, 2017: 10-11).

Ölüm korkusunun irrasyonel olduğu görüşüne ilişkin diğer argüman ise Epiküros’un argümanıdır, yani ölümden tam da bizim var olmayışımızı içerdiği için korkulmaması gerektiğidir. Var olmayışı bir kötülük olarak görmek son de-

rece saçma bir şeydir. Çünkü her iyilik gibi her kötülük de var oluşu hatta bilinçli olmayı şart koşar. Fakat bu, uykuda ve bayılma nöbetlerinde olduğu gibi, yaşama birlikte sona erer. Bu sebeple Schopenhauer'a göre "bilincin yokluğu... içinde hiç-bir kötülüğün barınmadığı bir durum olarak... tanınır." (Schopenhauer, 2017: 11). Epiküros ölümü bu bakış açısıyla ele alıp, "Biz varsak ölüm yok, ölüm varsa biz yokuz" ifadesiyle "ölüm bizi alakadar etmez" vurgusunu yapmıştır. Yokluğu hissedilemeyen bir şeyin kaybedilmiş olmasında hiçbir kötülük bulunmamaktadır.

Dolayısıyla Schopenhauer'a göre bu perspektiften bakıldığında ölümden korkmak için kesinlikle hiçbir sebep bulunmamaktadır. Zira bilinç, bilme esasına dayanmaktadır ve bilinç açısından ölüm hiç de kötü bir şey değildir. Üstelik ölümden korkan benliğimizin bilen tarafı değildir, fakat ölümden kaçınma (fuga mortis) sadece ve bütünüyle yaşayan her şeyin kendisiyle dolu olduğu kör istemden kaynaklanır. Ölümden kaçınma onun için temel bir şey durumundadır. Bunun nedeni de sadece yaşama ve var olma için çabalamaya dayanan tüm içsel doğanın yaşama istemidir. Bilgi ise aslında onun doğasında var olan bir şey olmayıp, (Schopenhauer, 2017: 11) sadece istemin canlı bireylerde nesnelleşmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Bu belirlemeler doğrultusunda Schopenhauer ölümden korkmak için *gerçek* bir sebebin bulunup bulunmadığını; doğamızın "isteyen" ve "bilen" yönleri arasında net bir ayrımla işaret edilen ölüm korkusunun gerçek kaynağının ne olduğunu sorgulamaya daha derinden devam ederken, bu aşamada karşımıza şu soruyla çıkar: Ölümü bizim için bu denli korkunç kılan şey hayatın sonu olmasından ziyade acaba "organizmanın yok oluşu" ya da "ölüm ve acı" ilintisi olabilir mi? Organizma kendisini "beden" olarak açığa çıkarmış olan istemedir. Beden, tasarıma dönüşmüş istemeden başka bir şey olmadığı için biz, beden işleyişinin sona ermesiyle birlikte yaşamımızı kaybetmiş, ölüme yenik düşmüş oluruz. O halde ölüm korkumuzun nedeni bu mudur? Bu korku ne denli haklı bir korkudur?

Schopenhauer'a göre özne için ölüm sadece beyinsel aktiviteler durduğu için bilincin ortadan kalktığı ana dayanır. Onu takiben, bu sona ermenin organizmanın diğer parçalarına sirayet etmesi ancak ölümden sonra gerçekleşebilen bir olaydır. Dolayısıyla öznel bakımdan ölüm sadece bilinci ilgilendirmektedir. Bu bilinç kaybının nasıl bir şey olduğunu ise herkes uykudan ya da derin bir baygınlık durumundan hareketle bir ölçüde değerlendirebilir. Burada geçiş uykuda olduğu gibi aşama aşama ve rüyalar tarafından meydana getirilen bir şey olmamakta; önce bilincimiz henüz tam yerindeyken görme duygusu bizi terk etmekte, ardından da en derin bir bilinçsizlik hali onu izlemektedir. Duyular ona eşlik edebildiği sürece bu kesinlikle nahoş bir durum değildir; hiç kuşku yok ki, uykunun ölümün kardeşi olduğu gibi bayılmak da onun ikiz kardeşidir (Schopenhauer, 2017: 12). Hatta Schopenhauer şiddet içeren ölümlerin bile acı verici olmadıklarını, çünkü kural olarak ciddi yaralanmaların dahi bir süre sonra hissedilmez hale gelip, çoğu zaman ancak harici semptomlarından anlaşılabilirliklerini ifade eder.

Şayet ölüm çabucak gelecekse bilincin bu gerçeğin keşfedilmesinden önce kaybolduğunu, eğer ölüm daha sonra gelecekse de o zaman bu durumun diğer hastalıklardan hiç farkı kalmadığını vurgulayan Schopenhauer'a göre suda, kömür dumanıyla veya asılarak bilincini kaybeden herkes bu durumun hiçbir acı vermesizin gerçekleştiğini bildirmişlerdir (Schopenhauer, 2017: 12). Hal böyle olunca Schopenhauer baygınlık ve uyku -uykuda organizma beyin faaliyetlerini yavaşlatarak, bir takım salgıları azaltarak, nefes alıp vermeyi nabzın ve kalbin vuruşlarını yavaşlatır- gibi ölüme dair ipucu veren örneklerden hareketle, bu yaşam sürecinin tümüyle durmasının, yani ölümün sürükleyici güç için harika bir rahatlama olacağı sonucuna ulaşabileceğini ifade eder. Zira ölen pek çok kişinin yüzündeki tatlı memnuniyet ifadesinde muhtemelen bir ölçüde bunun payı vardır (Schopenhauer, 2017: 13).

Bu suretle Schopenhauer şu ana değin ulaştığı sonuçları göz önünde bulundurarak, her ne kadar çok korkulan bir şey olsa da -ölüme ilişkin ipuçları veren baygınlık, uyku vb. durumlardan hareketle- ölümün aslında kötü bir şey değil, bilakis iyi, arzulanan bir şey, bir dost olarak görüldüğünü belirtir.

Tüm bu değerlendirmeler göstermektedir ki, ölüm korkumuzun nedeni acıdan korkuyor olmamız olamaz. Çünkü acı besbelli ki ölümün berisinde kalır. Üstelik sık sık acılar yüzünden ölüme sığınırız. Bunun gibi, tersine, ölmek hızlı, kolay olacak bile olsa, kısa bir süre için bile olsa ölümden kaçmak uğruna en korkunç ağrıya dayanırız. Böylece birbirinden bütünüyle farklı kötülükler olarak ağrı ile ölüm arasında seçim yaparız (Schopenhauer, 2005: 221). "Ölümden sonraki süreç acıyı içerseydi, ölmekten korkmakta haklı olabilirdik, ama o zaman da korkunun nesnesi ölü olmak değil, acı olurdu." (Janaway, 2007: 139). Bu durumda ölüm korkusunun nedeni yaşama istenci perspektifinden bakıldığında organizmanın yok oluşu ya da organizmanın işleyişinin durması olarak görülürken, akıl perspektifinden bakıldığında uyku ve derin baygınlık örneklerinden hareketle herhangi bir acının hissedilmediğini bilmemize rağmen-ölümün uyanılamayacak bir uyku olduğunu da bildiğimiz için olsa gerek-hala korkumuz devam etme durumundadır.

İşte tam bu noktada Schopenhauer çağdaş Avrupa'da insanların "ölümün mutlak bir yok oluş olduğu" görüşüyle, "ölümsüzlük" görüşü arasında salınıp durduklarını, bu iki kanının da "aynı şekilde yanlış" (Janaway, 2007: 140) olduğunu ifade ederek, ölüme dair "pozitif bir teselli" içerdiğini düşündüğü kendi yaklaşımını ortaya koyar.

II.B. Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği

Schopenhauer'a göre ölümden korkulan şey kesinlikle acı değildir. "Bizim ölümden korktuğumuz bireyin, bireysel olanın tutulmasıdır, ışığının kararmasıdır." (Schopenhauer, 2005: 221). Ölüm, açıktan açığa bireyden bunu ister. Ancak birey

ise kendini adeta dünyanın merkezi olarak görmektedir. O kendi var oluşu ve esenliğini herşeyin üstünde tutarken ölüm onun için ürkütücüdür.

Schopenhauer'a göre birey, sınırsız dünyada önemsizliğe indirgenmiş ve boş verilecek ölçüde küçük olsa da, gerçekten de doğal bir bakış açısından bakıldığında o, kendi var oluşu, esenliği ve kendini koruma adına dünyayı bile yok etmeye hazırdır. Bu eğilim "bencillik"ten kaynaklanır. Evrendeki her şeyin özünde "bencillik" vardır. Ne var ki, istemenin iç çelişkisi kendini işte bu "bencillik" yüzünden böylesine korkunç bir biçimde açığa çıkarır. Zira bu bencillik "mikro kosmos" ile "makro kosmos"un karşıtlığı düşüncesinden oluşur. O bu karşıtlıktan ya da istemenin nesneleşmesinin kalıbının "bireyleşme ilkesi" olmasından beslenir. İsteme bu kalıp aracılığı ile kendini sayısız bireyde aynı biçimde ortaya koyar. (Schopenhauer, 2005: 252)

İsteme, bireylerin her birinde kendini iki yönde (isteme ve tasarım) tam olarak ortaya koyar. Böylece her birey kendisine doğrudan, istemenin tümü olarak, tasarımların tümünün öznesi olarak verilir. Oysa tüm öteki bireyler ona ilkin yalnızca bireyin tasarımlarında verilir. Bu nedenle onun kendi varlığı, bu varlığın korunması tüm ötekilerin varlığından daha önemlidir. Böylece herkes kendi ölümüne dünyanın sonu olarak bakar (Schopenhauer, 2005: 252). Ancak Schopenhauer "tasarım" ve "isteme" arasındaki ayrıma üst bir bakış açısıyla yaklaşarak ölüm korkusuna ilişkin pozitif bir yaklaşım sergilemeye ya da "teselli" (Janaway, 2007: 140) sunmaya çalışır. Bu yaklaşımın esasını insanın iki yönlülüğü ya da "iki anlamlılığı"nın tam manasıyla nasıl anlaşılması gerektiği düşüncesi oluşturur.

Schopenhauer'a göre tasarım dünyası "istemenin aynası, nesneleşmesi" (Schopenhauer, 2005: 211; Jones, 1975: 153) olarak nitelendirilebilir. İsteme, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya ise istemenin kopyasıdır. Dolayısıyla gölgenin bedene ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder, istek varsa "istek-yaşam", dünya da vardır. Bu durumda yaşamın "yaşama isteği" olması önceden sağlama bağlanmıştır (Schopenhauer, 2005: 211). İnsan bedeni de nesneleşmiş istemeden başka bir şey değildir. Bu sebeple bireyin tüm doğası ölüme karşı bir mücadele esasına dayanır.

Bu doğrultuda insanın en büyük iki anlamlılığı da aslında "ben" kelimesinde yatar... Bu kelimeyi nasıl anladığıma göre: "ölüm benim tam bir sonumdur" da diyebilirim; "Benim fenomen olan bu görünüşüm, ben nasıl dünyanın sonsuz ölçüde küçük bir parçasıysam, benim asıl içsel doğamın yalnızca sonsuz ölçüde küçük bir parçasıdır" da diyebilirim (Schopenhauer, 2017:40). Böyle bir yaklaşım "ben" kendimi yalnızca zamansal ve uzamsal olan fenomenal dünyanın bir parçası olarak görmekle sınırlıyorsam, bir fenomen olarak bireyselliğim "benim olduğum her şey ise", ölüm benim için "mutlak yok oluş" anlamına gelir. Oysa "ben" fenomenal yönümün yanı sıra kendi içimde tüm zamanın ve değişimin dışında bir şey isem, ölüm benim sonum olmamalıdır.

Schopenhauer burada bizim kendimizi “sadece bu birey” (Schopenhauer, 2017: 40) olarak bilmekten uzaklaşıp, bunun gerisinde ve ötesinde olanları bilince taşıyabilseydik bu bireyselliğin kaybını daha makul karşılayabileceğimizi düşünür. Başka bir deyişle, dünya burada ve şu anda kendisini benimle açığa vuruyor, ama benim var oluşum son bulduktan sonra aynı dünya kendisini, herbiri kendisini bilinç öznesi olarak bulan, kendisine “ben” diyen amaçları peşinde koşan, acı çeken ve tatmine ulaşan sırası geldiğinde var oluşu sona erecek olan diğer tekil şeyler olarak aynı şekilde açığa vuracak düşüncesi bireyselliğin kaybıyla oluşan endişeyi hafifletebilecektir.

“Ben”im bana ait olan bir zamanda yani “şimdi”de yaşıyor olduğum gibi var olmuş olan ve var olacak olan diğer her bir fenomen de kendisine ait olan bir “şimdi”de yaşayıp hayattaki kendi rolünü yerini getirip ayrılırken gerçekliğin kendisi yani temel İsteme zaman dışı olmak anlamında sonsuzdur (Janaway, 2007: 141). Dolayısıyla yaşama isteminin belirmesi olan birey, yalnızca bir tek örnek gibidir. Bireyin ölümü doğanın tümünü ne ölçüde etkilerse, bireyin bu dünyaya gelip gitmek zorunda olması da yaşama istemini o ölçüde etkiler. Çünkü doğa bireyi değil, yalnızca türü gözetir, yalnızca türü korumak için çalışıp didirir.

Zira İstenç, fenomenler arasında kendisini iki biçimde açığa vurur. Çaba halindeki birey olarak ve İde olarak. Bir İde, tasarım dünyasında kavranabildiği için eksiksiz bir istenç anlayışı gibidir: Bireye değil, tümele karşılık geldiğinden ötürü İde, algımıza tam olarak türde sunulur. Doğal dünyada “tür” bireye yeğlenir, çünkü kendi içinde değerlendirilen “birey” rastgele ve zorunlu olmayan bir sapmayken, türde yaşama istenci kalıcı bir cisimleşme bulur (Scruton, 2015: 198). Kendinde İstenç açısından her birey, ancak türünü temsil etmek ve türünü sürdürmek açısından önemlidir. Tek tek bireyler zaman içinde gelip geçerler; ama onları doğuran istem, kendilerine göre meydana geldikleri tür örnekleri gibi ezeli ve ebedidir. Schopenhauer’un biraz da ironi katarak dile getirdiği üzere bir sineği ezdiğimde, kendinde şeyi değil, yalnızca onun duyumsal tezahürünü öldürmüş olduğum kendisidir. Birey, hayat zincirinde idenin, kendi türünün varolmasını sağlayan bir halka olup, gelip geçici ve ölümlüdür. “Birey, doğa için hiçtir.” (Schopenhauer, 2005: 249). Ölümsüzlük, bireyin türüyle devam etmesi, ancak “türün ölümsüzlüğüdür.” *Nesnel* olan “tür” kendi kendisini yok edilemez olarak görürken sadece bu varlıkların öz-bilincinden oluşan *öznel* olan en kısa ömre sahip görünmekte ve anlaşılabilir bir biçimde hiçlikten yeniden ortaya çıkmak üzere durmaksızın ortadan kaldırılmaktadır. Bireyleşme ilkesi olarak olguda ve onun uzam ve zaman biçimleri aracılığıyla tek tek insan bireylerinin gelip, yok olup gittiği buna karşılık insan soyunun baki kaldığı ve yaşamını sürdürmeye devam ettiği ortadadır (Schopenhauer, 2017: 33, 47). Schopenhauer’un bu düşüncesiyle “bireyin kendi ölümünün nesnel düzeyinde büyük bir öneminin olmadığı” düşüncesini yerleştirmeye çalıştığı açıklıkla anlaşılmaktadır.

Schopenhauer'un ölümü üst bir bakış açısından ele alan görüşünün ne ölçüde "teselli edici" olduğu konusu tartışmalı olabilse de, o bu düşüncenin teselli edici olduğundan emin olup, ölüme ilişkin görüşünün teselli edici olabileceği bir bakış açısından söz eder: Bu, yaşamdan haz alan, serinkanlı düşünmeye aldırış etmeksizin deneyimlediği kadarıyla yaşamının akışının sürekli yinelenmesini isteyen, yaşamın hazları için zorluklara ve acılara coşkuyla göğüs gerebilecek olan bir kişinin durumudur. Schopenhauer'a göre böyle biri, ona sağlanan bilgi ile donandığında, yaklaşan ölüme kayıtsız kalabilir, onu aldatıcı bir görünüş olarak düşünür ve yaşamın sona erecek olmasının, yaşamın iyi bir şey olduğunun değerini azaltmaya gücünün yetmeyeceğini düşünür (Janaway, 2007: 143).

Schopenhauer tam da bu noktada şaşırtıcı bir düşünce ileri sürerek, yaşamdan tam anlamıyla haz alan ve kendi yaşamının sonu gelmeden sürekli olarak yinelenmesini isteyen bir birey ile intihar eden bir bireyin bu aynı "yaşamı olumlama" tutumunda uzlaştıklarını belirtir. Yaşamın hazlarının acılarına rağmen pozitif bir değer taşıdığını düşünen biri için, her zaman yaşamın acılarının hazlarına ağır basma riski mevcuttur. Yaşamı potansiyel olarak var olan pozitif yönü için istemeye devam eden kişi, yaşamın acı çekmekten başka bir şey olmadığına inanmaya başladığında çözümünü yaşamına son vermekte bulabilir. İntihar bu bağlamda istemeyi reddetme olmaktan uzak olup, daha da önemlisi istemenin güçlü bir biçimde onaylanmasına ilişkin bir fenomendir. İntihar eden kişi yaşamın kendisine sağladığı koşullarla tatmin olmadığı için, yaşama isteğini bırakmadan yalnızca "bireysel fenomeni" yok ederek yaşamı bırakır. Dolayısıyla intihar eden kişi, türü değil, olsa olsa "bireyi" reddeder (Schopenhauer, 2005: 299-300). Bu sebeple intihar bir çözüm olamaz. Zira intihar insanı en yüksek ahlaki hedefe erişmekten alıkoymaz ve bu sefalet ve mutsuzluk dünyasından gerçek kurtuluşun yerine sadece zahiren öyle görünen bir kurtuluşu getirir (Schopenhauer, 2012: 85, 83).

Bireyin yaşama isteğinin şiddeti, onu önleyene karşı başkaldırışı, açıkçası çektiği acı onu kendi kendini yok etme noktasına getirir. Böylece bireysel isteme, acının istemeyi kesmesine, koparıp atmasına izin vermez. Tersine kendi isteminin bir eylemiyle, İstemenin görünür anlatımı olan "bu bedeni" sona erdirmekle kalır. İntihar eden kişi, istemeyi bırakmadığı için "yaşamı" bırakır. Burada isteme kendi ortaya çıkışına son verirken, kendini onaylar (Schopenhauer, 2005: 300-301). Bu sebeple acılarının artması sebebiyle kendi yaşamını sona erdiren kişi ile kendi yaşamının sürekli yinelenmesini isteyen kişi aynı biçimde "yaşamı olumlama" tutumuna sahiptir.

Ancak sözü edilen her iki karakterin de gözden kaçırıldığı şey acı çekmenin yaşamın özünde olduğu gerçeğidir. Yaşam kör, acımasız ve anlamsız, birey ise değersizdir: Yaşamın bu "boşluğu" anlatımını genel olarak şeylerin varoluş tarzında; ... zaman ve uzamın doğasında; yegane gerçek varoluş tarzı olarak göz açıp kap-

yıncaya kadar geçip giden şimdide...sürekli olarak Varlık olmaksızın Oluş'ta; tatmin olmaksızın mütemadiyen arzulamada; hayatın tarihini oluşturan uzun savaşta zafer kazanılıncaya kadar çabaların sürekli olarak boşa çıkmasında bulur... Zaman ki, onunla her an elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmekte ve sahip olduğu tüm değeri kaybetmektedir (Schopenhauer, 2012: 63). O halde doğuştan gelen tek bir yanılgı vardır, bu da mutlu olmak için var olduğumuzdur. Oysaki “mutlu bir hayat imkânsızdır” (Shopenhauer, 2012: 60). Pozitif mutluluk bir yanılısamadan ibarettir. Mümkün olan ancak acı ve ıstırabın dinmesinden ibaret olan “negatif mutluluktur”.

III. Yaşamın Acıları Karşısında “Akıl” ile “İstenç” Mücadelesi ve Kurtuluş Seçenekleri

Schopenhauer'a göre insanlar, dünyaya mutluluk için geldikleri yanılısamadan kurtulup, yaşamın özünde acının olduğunu, yaşamda pozitif bir değer arama çabasının boşuna olduğunu, yaşamın gerçek değerinin tam da onun “istenilmeye değer olmadığını” öğretmesinde yattığını kavramak durumuna geldiklerinde ölüme karşı da farklı bir perspektiften bakabilme imkânı bulabileceklerdir.

Başka bir deyişle, bir insan kurtuluşun kendi kendinden vazgeçmede olduğunu, yani “var olmamanın kendisi için daha iyi olacağına bilgisine sahip olduğunda” bu doğrultuda çözüm arayacaktır. Önünde iki seçenek vardır; ya bilgi İstencin hizmetinde kalacak ve “olumsuz” bir çözüm baskın çıkacaktır ya da bilgi onu aşacak ve “olumlu” bir çözüm baskın çıkacaktır. Schopenhauer, istemenin taleplerine bir biçimde “dur” demedikçe ya da istem bütünüyle bilginin ve aklın buyruğu altına girmedikçe kurtuluşa erilemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla “özgürlük ancak kendi doğasının bilgisine eren istemenin bu bilgidir bir dindirici elde ettiğinde ortaya çıkar. Böylece isteme devindiricilerin etkisinden kurtarılır... Özgürlüğün önkoşulu aklın, şimdinin etkisinden bağımsız biçimde kendini bilen irdelemesidir. Bu, aklın yaşamın tümünü araştırmasını olanaklı kılar (Schopenhauer, 2005: 305-306).

Görülebileceği üzere istemenin kendi kendini ortadan kaldırması bilgidir kaynaklıdır. Zira ancak İstemden kurtulan bilgi ya da akıl -istenç ölüme dirense de istenci değil, ama onu örten peçeyi ortadan kaldıran ölümden korkacak bir şey olmadığını gösterebilme imkânı bulur. Bu durumda ölümden kurtulan şey bir “birey” değil, “tür” olsa da artık bu bizi kaygılandırmamalıdır (Scruton, 2015:198-199).

Schopenhauer insan adına uzun bir yolun sonunda ulaşılabilecek acı ve ıstıraplardan kurtuluş seçeneklerinden ilkini estetik deneyimde bulur. Bilim için hünerin yettiğini ancak sanat için deha gerektiğini düşünen ve sanatı bilimden üstün gören Schopenhauer, sanatın insanı istemlerin üstüne yükselttiğini ve geçici-bireysel olanın ardındaki evrensel olanı gösterdiğini, bu suretle de yaşamın acılarını hafiflettiği gibi, onlara estetik değer de kazandırdığını ifade eder. Estetik

deneyimde bilginin istemin buyruğundan kısa süreli kurtulması sebebiyle, ardından ıstırabın tekrar başladığını ve insanın tekrar istemenin etkisine girdiğini belirten Schopenhauer'a göre estetik deneyim kesin çözüm olamaz.

Schopenhauer sanata bu denli yüksek bir değer vermesine rağmen, sanatın kendi kendisiyle mücadele halindeki İstenç kasırgası içinde kısa bir anlık dinlenmeden başka bir şey olmadığını, ancak erteleyici bir etkisi olduğunu düşünür. Estetik deneyim İstenci geçici olarak yatıştırır. Dolayısıyla varoluşsal sorunun geçici bir çözümüdür (Sans, 2006: 73-76). Asıl çözüm etik alandadır. Schopenhauer ahlakın temel harekete geçirici gücü olarak “merhamet” ya da “duygudaşlığı” gündeme getirerek, diğer insanların acısını kendi acısı bilen insanların merhamet ya da duygudaşlığından gerçek bir ahlaklılık doğacağını belirtir.

Ona göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü/motif vardır: Bunlardan en temel olanı bencillik, diğerleri kötülük yapma ve acıya ortak olma ya da merhamet etmedir. Schopenhauer'a göre, insanı harekete geçiren bu üç temel etik neden, her insanda farklı ölçülerde mevcuttur. Onlarla uygunluk içinde güdüler insanlar üzerinde etkide bulunur ve bunu eylemler izler. Kişinin sadece kendisinin “iyi durumda olması” isteğinden ya da bencillikten yalnızca ahlaksızlığın çıkabileceğini düşünen Schopenhauer'a göre, bencillik en yetkin “ahlak-karşıtı” harekete geçirici güç olduğundan her türden bencil güdünün yokluğu, bir eylemin ahlak-sallığının ölçütüdür (Janaway, 2007: 128; Sans, 2006: 92-93). Mikro kosmos ile makro kosmos karşıtlığından oluşan bencilliğin aşılmasıyla duygudaşlık imkânı da doğacaktır. Bu sebeple merhamet bireyleri birbirinden ayıran duvarların ortadan kalktığı şaşırtıcı bir süreçtir. Ancak tüm erdemlerin kaynağı olan merhamet ve duygudaşlık insanın mutsuzluğu ve sefaleti probleminde tam anlamıyla çözüm olamaz.

Bu durumda Schopenhauer, ötekinin acısının bilincine varmanın, çile ortaklığının ya da duygudaşlığın önemine vurgu yapmakla birlikte, nihai noktada bizi gerçekten de bilgeliğe götüren ve değer itibarıyla daha üstün olan bir diğer yolun kişisel ıstırap deneyimi -bir aziz yaşamı- olduğunu ifade eder (Sans, 2006:91; Janaway, 2007: 147). Bu iki seçenek, yani duygudaşlık etiği ile kişisel ıstırap deneyimi bir bakıma birbirleriyle kesişirler. Bunlardan ilki şüphesiz tüm şeylerin “kendilik” düzeyinde özde olduğu düşüncesine ulaştırdığı varsayılan bilgiyle kişiyi bencilliklerini terk etmeye, tüm acıyı kendi acısı gibi kucaklamaya götürür. Burada bütünü bilginin her istemenin adeta susturucusu haline gelir, bu halin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa ulaştıran ikinci yol ise ıstırabın, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Bilincin uyanışına yol açan, yaşanmış, kişisel ıstırap deneyimidir. (Janaway, 2007: 147; Sans, 2006: 90-91). Schopenhauer'a göre ıstırap çekmek insanı saflaştırarak, onu tam bir mutluluk ve yücelik durumu içinde tüm arzulardan vazgeçtiği, kendisinin ve acı çekmenin üzerine yükseldiği bir kurtuluş haline yükseltir.

Yaşama istemini yadsıyan kişinin durumu sarsılmaz bir erinçtir, derin bir dinginlik, iç duruluğudur. Bu durum gözlerimizin önüne geldiğinde elimizde olmadan ona özeniriz. Çünkü bir anda onun tek doğru olduğunu başka her şeyi sonsuzca aştığını saptırız (Schopenhauer, 2005: 292). İstemesi güzelin deneyimi sırasında olduğu gibi bir kaç dakika için değil, ama sonsuza kadar yatıştırılmış bir kişinin yaşamının ne denli mutlu olduğunu anlayabiliriz. Gerçekten bu kişide isteme bütünüyle söndürülür, bedeni koruyan yalnızca son, parıltılı bir kıvılcımdır, onunla birlikte beden de silinecektir. Böyle biri kendi doğasıyla girdiği nice acı verici mücadelenin ardından sonunda sınırsız bir yengi elde etmiştir. O saf bilen bir varlık, dünyanın lekesez aynası olarak kalır. Artık onun için hiçbir şey bir endişe ya da bir korku kaynağı olamaz; bundan sonra hiçbir şey onu harekete geçiremez; çünkü o istemenin bizi dünyaya tutsak eden ve açlık, korku, kıskançlık ve öfke olarak bizi her yerde sürekli acıya boğan binlerce bağını kopartıp atmıştır... Şimdi yaşam, yaşamın biçimleri onun önünden ömürsüz bir yanılısma gibi yarı uyanık bir uykucunun aklındaki hafif bir sabah düşü gibi geçer. Gerçeklik bu düş aracılığıyla donuk donuk titreşir; ama artık aldatıcı değildir. Yaşam tıpkı bu sabah düşü gibi şiddetli bir geçiş olmadan sonunda yok olur (Schopenhauer, 2005: 293-294). Geride kalan yalnızca bilgidir; isteme yok olmuştur. Bu suretle istemini yadsıyabilmek adına öncelikle isteklerini büyük bir “kişisel acı” ile kıran ya da sonlandıran ve büyük bir tutkuyla istediği herşeyden seve seve vazgeçen kişi “ölümü de sevinçle karşılar. Bu yaşama isteğini yadsımanın gümüşü, “acıнын arıtıcı ateşinden birdenbire ortaya çıkan bir gümüş ışıltısıdır. Bu kurtuluştur.” (Schopenhauer, 2005: 296). Dolayısıyla Schopenhauer felsefesinde bilgeliğin nihai noktası var oluştan gönüllü olarak vazgeçme durumu olan “Nirvana” yani “sönme”dir (Schopenhauer, 2017: 62).

İstencin ilgasından sonra geride kalan şey, hâlâ istençle dolu olanlar için, elbetteki hiçtir; ama tersine İstenci tersine çeviren ve inkâr eden kişiler için, güneşleri ve samanyollarıyla bizim için gayet gerçek olan bu dünya, yine hiçtir (Schopenhauer, 2005: 312-313; Sans, 2006: 116). Ne istenç, ne düşünce, ne de dünya vardır; önümüzde sadece “hiçlik” vardır.

Sonuç

Schopenhauer’a göre dünyaya gelen her varlık ölüm korkusunu beraberinde getirir. Bu korku hepimizin sahip olduğu yaşam isteminin ters tarafından başka bir şey değildir. İstem yaşama istemidir, bu sebeple tüm organizmaların en güçlü içgüdüğü yaşama isteminin ebedi düşmanı olan ölümle mücadeledir. Yaşama karşı duyulan büyük bağlılığın ve ölüm korkusunun Schopenhauer, “bilgi”den ya da “akıl”dan kaynaklanmadığını doğrudan doğruya “istem”den kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla ölüm korkusu İstem bilgidenden bütünüyle yoksun bulunan ve dolayısıyla “kör” bir yaşama istemi biçimini alan doğasından kaynaklanır.

Böylece doğamızın “isteyen” ve “bilen” yönleri arasında ölüm konusunda net bir ayırım oluşur. İnsan sadece bilen bir varlık olsaydı, yaşamın acıları göz önünde bulundurulduğunda, ölüm zorunlu olarak kayıtsızlıkla karşılanan bir mesele olurdu, hatta o hoş bir şey gibi görülebilirdi. Ancak ölüm korkusu temelini istemden, içimizdeki istemden alır. Bunun nedeni de bilginin kendi gerçek tabiatını bu isteme “bireysel bir olgu” içinde sunmasıdır. Buradan, bir ayna parçalandığı zaman onun içindeki görüntümün de onunla beraber parçalanıp, yok olacağı gibi, isteminin de ölümle beraber yok olacağı yanılması ortaya çıkar ki, Schopenhauer’a göre bu durum istence korku verir. Oysaki içimizde ölümden korkabilme yetisine sahip olan tek şey, yani istenç ölümden etkilenmez. Dolayısıyla ölüm bir bireysellik kaybedilirken bir başkasının kabul edilmesi dolayısıyla, temel İstencin özel kılavuzluğu altında bireyselliğin bir değişimidir. “Kalıcılık ile geçicilik olsa olsa zamanda geçerli olan yüklem” (Schopenhauer, 2005: 220) olup, “Kendinde İstenç” kendi başına sonsuz ve başlangıçsızdır.

Diğer taraftan istencin ortadan kalkması yani yaşama istencinin reddedilmesi bilgiden kaynaklanır. İstençten kurtulan bilgi ya da akıl, istenç ölüme dirense de, istenci değil, ama onu örten peçeyi ortadan kaldıran ölümden korkacak bir şey olmadığını gösterebilme imkânı bulur.

Kaynakça

- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara:Ekin.
- Durant,W. (2009). *Felsefenin Öyküsü*. E. Gürol (Çev.). İstanbul:İz.
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi.
- Janaway, C. (2007). *Schopenhauer*. R. Ç. Ataman (Çev.). İstanbul:Altın.
- Jones,W.T. (1975). *Kant & The Nineteenth Century*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*. I. Ergüden (Çev.). Ankara: Dost.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. L. Özşar (Çev.). Bursa: Biblos.
- Schopenhauer, A. (2012). *Hayatın Anlamı*. A. Aydoğan (Çev.). İstanbul: Say.
- Schopenhauer, A. (2013). *İnsan Doğası Üzerine*. E. Yıldırım (Çev.). İstanbul: Roman.
- Schopenhauer, A. (2017). *Ölüm Ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği İle Olan İlişkisi*. E. Yıldırım (Çev.). İstanbul: Roman.
- Scruton, R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. U. Özmakas, Ü. H. Yolsal (Çev.). Ankara: Dipnot.
- Tsanoff, R. A. (2009). Schopenhauer’un Kant’ın Tecrübe Teorisine Eleştirisi. *Schopenhauer*. A. Aydoğan (Yay. Haz.). İstanbul: Say.
- Warburton, N. (2016). *Klasiklerle Felsefe*. A. Fethi (Çev.). İstanbul: Alfa.

