

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ARTHUR SCHOPENHAUER'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Adnan ESENYEL

BURSA 2009

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ARTHUR SCHOPENHAUER'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Adnan ESENYEL

Danışman

Doç. Dr. Işık EREN

BURSA 2009

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 700743002 numaralı Adnan Esenyel'in hazırladığı "Arthur Schopenhauer'ın Özgürlük Anlayışı" konulu Yüksek Lisans çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 12/08/2009 Çarşamba günü 13:15-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Doç. Dr. Işık Eren
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Hatice Şahin
Uludağ Üniversitesi

12/08/ 2009

ÖZET

Yazar : Adnan Esenyel
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistemik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii + 161
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2009
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Işık Eren

ARTHUR SCHOPENHAUER'IN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Özgürlük probleminin varlık ve kişinin varlıkla kurduğu epistemolojik ilişki temelinde çözülebileceğini ileri süren Schopenhauer varlığın ve kişinin gerçek doğasının ifşa edilmesini, özgürlük düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılması için vazgeçilmez bir unsur olarak görmektedir. Ona göre varlık, kendinde-şey olarak istemdir, kişi ise bir tasarım olarak bu istemenin nesneleşmiş halidir. Kişinin özgür olup olamayacağını belirleyen şey onun istemeyle kurduğu epistemolojik bağlantının biçimidir. Kişi istemenin bir görünüşü olarak bilgisiyle istemenin amacını onayladığı müddetçe özgürlük gerçekleştirilemez. Özgürlük sadece kişi, istemenin gerçek doğasını görüp onu bütünüyle yadsıdığı anda ortaya çıkar. Bu çalışmanın amacı, Schopenhauer'ın metafizik ve ontoloji temelli özgürlük kavrayışının izlerini sürerek, özgürlük probleminin çözümü için bu temellerin ne gibi avantajlar ve dezavantajlar ortaya çıkardığını tartışmaktır.

Anahtar Sözcükler

Schopenhauer	Özgürlük	Varlık	İsteme
Kişi	Yaşamı-İstemenin Onaylanması	Yaşamı-İstemenin Yadsınması	

ABSTRACT

Yazar : Adnan Esenyel
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii + 161
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2009
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Işık Eren

ARTHUR SCHOPENHAUER'S CONCEPTION OF FREEDOM

Schopenhauer who asserts that the problem of freedom can be solved on the basis of being and the epistemological relation of person which he sets up with the being, considers the disclosure of the true nature of being and person as an indispensable element in order to understand truly the idea of freedom. According to him the being as a thing-in-itself is will, and the person as a representation is an objectification of that will. The thing which determines whether the person will be free or not is the form of his epistemological connection which he sets up with the will. Freedom can not be achieved as long as the person as an appearance of the will, affirms with his knowledge the purpose of the will. Freedom occurs only when the person sees the true nature of the will and denies it entirely. By tracing the signs of Schopenhauer's metaphysical and ontological based conception of freedom, the aim of this study is to discuss which advantages and disadvantages emerge from these grounds in order to solve the problem of freedom.

Key Words

Schopenhauer	Freedom	Being	Will
Person	Affirmation of the Will to Live	Denial of the Will to Live	

ÖN SÖZ

Schopenhauer'ın özgürlük anlayışını ortaya koyma çabası içinde olan bu çalışma filozofun varlık ve metafizik dizgesi temele alınarak oluşturulmuştur. Gerçek bir sistem filozofu olan Schopenhauer'ın her bir görüşü metafizik dizgesine bağlanmak durumunda olduğundan bu temel, çalışmanın her bölümünde öncelikli bir konum arz etmiştir. Dolayısıyla çalışma boyunca, Schopenhauer'ın, özgürlük problemini kendi metafizik anlayışı içinde nasıl çözüme kavuşturduğu incelenmiştir.

Her filozof bir “dünya”dır. Çalışma boyunca Schopenhauer'ın dünyasında bulunmak, dünyaya onun perspektifinden bakabilmek hem ufuk açıcı hem de keyifli bir tecrübe oldu. Yaşadığım bu tecrübe süresince yanımda olan herkese teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Her şeyden önce tez danışmanlığımı üstlenen, çalışma boyunca bana yol gösteren ve zorlandığım anlarda beni yüreklendiren Doç. Dr. Işık Eren'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Desteğini hiç esirgemeyen, kaynak konusunda çaktığım sıkıntıların üstesinden gelmeye yardımcı olmak için diğer üniversitelerin kütüphanelerinde bulunan kitaplara ulaşmamı sağlayan Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye çok teşekkür ederim. Yoğun işleri sırasında zaman ayırıp tez savunmasında jüri üyesi olmayı kabul eden Prof. Dr. A. Kadir Çüçen ile Prof. Dr. Hatice Şahin'e teşekkür ederim.

İyi ve kötü günde yanımda olan, umutsuzluğa düştüğüm anlarda ayakta durmamı sağlayan ve çalışmanın bütün zorluklarını benimle beraber yaşayarak yükümü hafifleten Araş. Gör. Zeynep Zafer'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak, bana gösterdikleri inanılmaz sabır ve sonsuz sevgi için anneme, babama ve kardeşime şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
SCHOPENHAUER FELSEFESİ VE ONUN TEMELLERİ.....	10
1. Schopenhauer'ın Tarihsel Konumu.....	11
2. Immanuel Kant'ın Transendental İdealizmi.....	25
3. Platon ve <i>İde</i> Kavramı.....	37
4. Doğu Düşüncesi.....	42
İKİNCİ BÖLÜM.....	47
SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK, VARLIK VE İNSAN ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	47
1. Varlık ve Özgürlük İlişkisi.....	47
1.1. Tasarım Olarak Dünya ve Özgürlük.....	49
1.2. <i>Kendinde-Şey</i> Olarak Dünya ve Özgürlük.....	64
2. İnsan ve Özgürlük İlişkisi.....	72
2.1. İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine.....	74
2.2. Kişi, <i>Yaşamı-İsteme</i> ve Özgürlük.....	89
2.2.1. <i>Yaşamı-İstemenin</i> Yadsınması ve Özgür Kişi.....	104
2.2.2. <i>Deha</i>	114
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	120
SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK VE ETİK İLİŞKİSİ.....	120
1. Özgürlük ve Sorumluluk.....	124
2. Özgürlük ve Ahlâk.....	130
SONUÇ.....	143

KAYNAKLAR.....	156
ÖZGEÇMİŞ.....	161

GİRİŞ

Schopenhauer'a göre özgürlük problemi, dış dünyanın neliği problemi ile beraber modern felsefenin Descartes'tan beri çözmeye çalıştığı en önemli iki felsefi problemden birisini meydana getirir. Buna rağmen özgürlük problemine ilişkin saptamalara ilk kez Platon ile Aristoteles'in eserlerinde rastlıyoruz. Bu sebeple özgürlük sorununun, Antik Yunan'a kadar geri götürülebilecek olan bir tarihi olduğu söylenebilir. Felsefenin ilgi alanına Sokrates'le birlikte insanın girmesiyle, insanın özgürlüğü meselesi de felsefenin önemli sorunlarından birisi haline gelmiştir ve bu sorun günümüzde de felsefeyi ve filozofları hala meşgul etmektedir. Özgürlüğün neredeyse her filozof tarafından önemli bir mesele olarak ele alınmasının nedeni, herhalde özgürlüğün, insanın varlığına kaçınılmazcasına bağlanmış olduğu düşüncesidir. Bu anlamda felsefe tarihinde görüldüğü üzere, insana ilişkin söyleyecek sözü olan her filozof bir biçimde onun özgürlüğüne değinmek durumunda kalmıştır. Ne var ki, birçok felsefi problemde olduğu gibi bu problem üzerinde de bir anlaşma sağlanamamıştır. Dahası her düşünür, problemi çoğu kez çok farklı bir bağlam içinde değerlendirmiş ve ona bambaşka bir boyut kazandırmıştır. Böylece özgürlük, her filozofun dizgesiyle birlikte yeni bir bağlam kazanmış ve bu durum, problemi paradoksal bir şekilde hem aydınlatmış hem de daha genel bağlam içinde karanlığa itmiştir. Bu anlamda özgürlük, felsefenin en içinden çıkılmaz ve karmaşık problemlerinden birisi haline dönüşmüştür.

Özgürlük algısı, her felsefi söylemle birlikte büyük bir değişim gösterdiğinden bu problem üzerine kuşatıcı bir bakış ortaya koyma oldukça güçtür. Özgürlük kavrayışının bu kadar çok farklılık göstermesinin bir diğer nedeni insanoğlunun içinde bulunduğu farklı kültürel ve çevresel koşullardır. İnsanın yaşadığı dünya farklılaştıkça onun özgürlük algısı da bu dünyanın perspektifine ve algısına göre farklılaşır. Bu anlamda örneğin insanın yaşadığı dünya; ilk çağda, orta çağda ve modern çağda büyük oranda değiştiğinden, özgürlük fikri de bu değişimden payına düşeni almaktadır. Nitekim ilk çağda makro kozmosun bir parçası olarak algılanan insan bir mikro kozmos olarak kendi özgürlüğünü tahsis etme çabasıyla; orta çağda insan, tanrının her şeyi bilen, her şeye gücü yeten kuvveti karşısında bir özgürlük kavrayışı ortaya koymaya

çalışır. Günümüzde ise insan adeta bilim ve teknolojinin hükmettiği dünyada bir özgürlük algısı geliştirme çabasıdır. Görüldüğü üzere, söz konusu olan her üç dönemin insanı özgürlükten farklı bir şey algılar. Bu anlamda insanın kaçınılmaz bir biçimde, içinde bulunduğu kültürel ve sosyal paradigmanın etkisine göre bir özgürlük kavrayışı ortaya koyduğu söylenebilir. Nitekim belirtilmiş olduğu gibi, orta çağdaki insanın özgürlüğü ile günümüzde insanın özgürlüğü birbirinden çok farklıdır. Çünkü her iki insan da özgürlük olgusuna bütünüyle farklı perspektiflerden bakmaktadır. Bütün bu faktörler görüldüğü üzere özgürlük üzerine kuşatıcı bir kavrayış geliştirmeyi zorlaştırır.

Özgürlük ile ilgili mevcut olan karmaşanın içinde kaybolmadan özgürlük üzerine daha üst ve genel bir anlayış ortaya koyma çabası içinde olan felsefe bu anlamda özgürlüğün özünde yatan gerçeği bulmaya çalışmakla meşgul olmuştur. Felsefe, “özgürlük nedir?” sorusuna cevap ararken böylece tekil durumların ve belli dönemlerin ötesine geçerek, her bir durumda ve tüm zamanlar için geçerli olan özgürlük idesini ortaya koymaya çalışır. Ne var ki, herhangi bir filozofun bunu bütünüyle başardığını söylemek güçtür. Çünkü her filozof birçok yerde söylendiği gibi eninde sonunda kendi çağının bir çocuğudur. Amacı ve yönelimi evrensele ulaşmak olsa da, filozofun kendisini bütünüyle içinde bulunduğu kültürel kodlardan soyutlaması pek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda her filozofun söyleminde, kendi çağının perspektifi az ya da çok mevcuttur. Filozofun başarısı o halde, kendi çağının ötesine geçmesiyle yakından ilişkilidir. Filozof, söylediklerinde ne kadar kendi çağını aşmış, tümele ve evrensele ulaşırsa, ele aldığı meselenin özünü o kadar iyi açığa çıkarıp aydınlatır. O halde denilebilir ki, filozof, kendini tüm zamanlar içinde koruyan hakikatle meşgul olur. Böylece özgürlük problemine herkes gibi sadece içinde bulunduğu çağın perspektifinden bakmayan filozof, daha ziyade evrensel bir özgürlük kavrayışına ulaşma çabası içindedir. Bunu gerçekleştirme çabası içinde filozof, örneğin özgürlük idesini ifşa ederek, hem orta çağ insanının hem de günümüz insanının özgürlük kavrayışlarını aynı payda altında buluşturmayı amaçlar.

Felsefe öyleyse her şeyden önce konu edindiği meseleyi, mevcut dönemin söyleminden sıyrılarak ve dönemsel algıların ötesine geçerek çözmeye çalışır. Bu çerçevede denilebilir ki, günümüzde özgürlük üzerine anlamlı bir şeyler söylemenin

yolu da bu felsefi algılayıştan geçer. Nitekim yaklaşık iki asır önce metafizik bir dizge ortaya koyan Schopenhauer'ın özgürlük üzerine yaptığı saptamalar, ancak bu felsefi algılayış sayesinde hala günümüze ışık tutabilmektedir. Filozof ne kadar çok evrenseli amaçlarsa ve bu amaca ne kadar çok yaklaşırsa, kendisinin probleme tuttuğu ışık da o kadar fazla olur.

Özgürlük problemine, ya da herhangi bir felsefi soruna evrensel bir şekilde yaklaşmak, onun özünde ne olduğunu görmek için ise en uygun yol varlıktan ve varlık üzerine yapılan felsefeden, yani ontolojiden geçer gibi görünmektedir. Varlık, gerçekten de bir filozofun üzerine konuşulabileceği en evrensel ve aslında bu yüzden de en temel kavramdır. Ortaya konulan her düşünce, her iddia varlığı varsaymak zorundadır. Dahası varlıksız, herhangi bir teşebbüste dahi bulunamaz. Bu yüzden varlığı önceden kabul edip bunun üzerine bir şey inşa eden herhangi bir düşüncenin, aslen yapması gereken şey, temele geri dönmek ve en önemli soruyu sormaktır: “Varlık nedir?”

İşte Schopenhauer, bu soruya tatmin edici bir cevap verilmediği sürece özgürlük sorusunun da cevaplanamayacağını düşünür. Çünkü özgürlük onun gözünde her şeyden önce insanın değil, varlığın bir niteliğidir. Bu sebeple Schopenhauer için varlığın kendisi, özgürlüğün anlaşılması için vazgeçilmezdir. Ona göre varlık uygun bir şekilde anlaşılmadığı sürece, kaçınılmaz bir şekilde varlığa bağlı ve açıkçası ona ait olan insanın özgürlüğü de anlaşılabilir. Dolayısıyla Schopenhauer, hareket noktasının varlık temelli olması gerektiğinde ısrarcıdır. Bu anlamda insanın kaçınılmaz bir şekilde üzerinde bulunmak zorunda olduğu ontolojik zeminin niteliği, özgürlük söz konusu olduğunda büyük bir önem arz eder. Eğer bu ontolojik zemin özgürlüğe yol açacak niteliklere sahip değilse, insanın özgürlüğünden bahsedilemez, eğer tam tersi bu varlıksal zemin özgürlüğe bir imkân tanırorsa o zaman insanlık için bir özgürlükten bahsedilebilir. Dahası Schopenhauer, özgürlüğün varlıksal temeline vurgu yaparken insan için bu özgürlüğün ancak varlık tarafından sağlanabileceğini düşünür. Bu anlamda ontolojik bakışın kendisi, her ne kadar günümüzde modası geçmiş metafizik bir yaklaşım olarak değerlendirilse de, ele alınan problemin sağlam bir zemin üzerinde durmasına olanak sağlar. Nitekim çalışmada da görülebileceği üzere Schopenhauer, özgürlük kavrayışını neredeyse bütünüyle kendi varlık anlayışı ekseninde oluşturmaya

çabalamıştır. Bu yüzden Schopenhauer'ın özgürlük anlayışını bütünüyle kavramak için onun metafiziğine ve varlık anlayışına hâkim olunmalıdır. Sadece Schopenhauer'ın varlıktan ne anladığını kavrayan birisi onun özgürlük kavrayışını belli bir bağlama oturtabilir. Aksi halde Schopenhauer'ın özgürlük üzerine söylediği her şey bütünüyle temelsiz kalır. Özgürlük problemine ontolojik açıdan yaklaşmanın önemini gösteren Schopenhauer, böylece bu bakışla, problemin çok daha temel ve tutarlı bir şekilde çözülebileceğini düşünür.

Schopenhauer bunun yanı sıra, en az ontolojik yaklaşımın kendisi kadar önemli olan başka bir hususa daha dikkat çeker. Schopenhauer'a göre felsefe tarihinde filozofların özgürlük üzerine tatmin edici ve tutarlı bir kavrayışa ulaşamamalarının diğer önemli bir nedeni, bu filozofların insanı ele alırken çok temel bir hata yapmalarıdır. Bu, Schopenhauer'a göre öyle temel bir yanlıştır ki, özgürlük dâhil çözümlenemeyen bütün insani sorunların temelinde bu yanlıştır yatmaktadır. Schopenhauer'a göre felsefe tarihinde insan her şeyden önce bilen bir varlık olarak değerlendirilmiştir. İnsanın bilen yanına aşırı bir vurgu yapan bu düşünce o kadar ileri gider ki, geri kalan bütün insani edimler bilmenin altına yerleştirilir, dahası bu edimler bilmeye göre değerlendirilir. Bu insani edimlerden en önemlisi Schopenhauer'a göre istemdir. Tarih boyunca insanın isteyen yanı, çoğunlukla insanın düşünen ve bilen yanının altında ele alınmıştır. Dahası isteme bazı filozoflar tarafından bilginin bir formu olarak bile ele alınarak ikincil bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre insanda birincil olan öge daima düşünce ve bilgidir, isteme ancak bilginin altında kendisine yer bulabilir. İşte Schopenhauer'a göre bu tek yanlı ve sadece insanın bilen yönüne ağırlık veren düşünce geleneği, bu tutumunu insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda sürdürmüş ve insanın her şeyden önce bilen bir varlık olduğunu vurgulayarak onun bir isteme özgürlüğüne sahip olduğunu ileri sürmüştür. İnsanın isteme özgürlüğüne gönderimde bulunan ve Latince, *liberum arbitrium indifferentiae* olarak ifade edilen bu özgürlük kavrayışı, sadece insanın bilen yönüne ağırlık veren düşüncenin bir ürünüdür. Buna göre *liberum arbitrium indifferentiae*, hiçbir etkiye maruz kalmamış özgür isteme anlamına gelen bir ifadedir ve bu ifade *bilen* insanın mutlak özgürlüğüne işaret eder. Bu ifadenin savunucularına göre insan bilen bir varlık olarak dünyada olup bitenleri kavrama gücüne ve bunun sonucu olarak da olup bitenler karşısında bilgisiyle bir seçim

yapma olanağına sahiptir. Bu seçim bütünüyle bilgi tarafından yönlendirildiği ve ortaya konulduğu için mutlak anlamda özgürdür. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre insan, düşünce ve bilgisiyle kendi istemesini belirleyebilir. Çünkü bu düşünörlere göre isteme mutlak anlamda bilgi tarafından belirlenir. Yani kısaca insan her şeyden önce bilen bir varlık olarak istemelerine yön verme gücüne sahiptir ve bu güç de onu özgür kılar.

Oysa Schopenhauer, bu düşünce geleneğinin insanı sadece bilen bir varlık olarak değerlendirerek temel bir hataya düştüğüne inanır. Ona göre insan her şeyden önce bilen bir varlık değildir. İnsanın ontolojik yapısında ilk ve esas olan istemedir. Schopenhauer *benlik-bilincinde* her insanın kendisini bilen değil, isteyen bir varlık olarak duyumsadığını, idrak ettiğini ileri sürer. İnsan bu anlamda Schopenhauer'a göre her şeyden önce bir isteme varlığıdır. İşte bu düşünce felsefe tarihinde ciddi bir dönüşüme yol açmaktadır. Schopenhauer'la birlikte insan artık her şeyden önce bedeniyle, yani istemesiyle tanımlanan bir varlık haline dönüşür. Bilgi sadece bu istemeye sonradan eklenmiştir. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre, çoğu filozofun zannettiği gibi isteme, bilginin tekelinde değildir; tam tersine bilgi istemenin hizmetindedir. Bu anlamda Schopenhauer, bilgi-isteme ilişkisinin neredeyse bütün felsefe tarihi boyunca ters yüz edildiğini ve bilgiye fazladan bir rol biçildiğini ileri sürer. Bunun sonucu olarak ise Schopenhauer'a göre hiçbir anlamı olmayan *liberum arbitrium indifferentiae*, yani bütünüyle özgür olan bir isteme düşüncesi ortaya çıkmıştır. Çünkü bu düşünce, istemenin kişinin bilgisi tarafından belirlendiğini ve bu anlamda her istemenin özgürce kişi tarafından ortaya konulduğunu ima eder. Ne var ki, insanda istemenin önceliği görülürse ve bilginin köken itibarıyla sadece istemeye sonradan eklendiği fark edilirse *liberum arbitrium* ifadesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü birincil olan isteme ise kişinin bilgisiyle bu istemeye yön vermesi söz konusu olamaz, tam tersine isteme, kişiye ve onun bilgisine yön verir. Böylece de bu istemenin özgür olduğu ve kişi tarafından belirlenebileceği düşüncesi bütünüyle temelsiz kalır. Bu çerçevede Schopenhauer özgür isteme kavrayışının terk edilmesi gerektiğini ileri sürer (Schopenhauer 1969: I, 293). Bu kavrayış ona göre bütünüyle insan doğasını çarpıtmaktadır. Eğer insanın özgürlüğü ele alınacaksa bu Schopenhauer'a göre insanın öncelikle bir isteme varlığı olduğu göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Özgürlük ve çoğu etik sorunun çözümü Schopenhauer'a göre bu anlamda insanın doğasını çarpıtmadan ele almaktan geçer.

İnsanda istemenin önceliğini vurgulayan Schopenhauer, onun sonradan edindiği bilgilerle kendisini oluşturup istemelerini belirlemediğini; tam tersine her insanın kendi özünün, yani istemesinin bir ürünü olduğunu ve bilginin sadece bunu aydınlatmak ve ortaya çıkarmak için mevcut olduğunu ileri sürer. Bu anlamda istemenin kişi tarafından bilgiyle hiçbir şekilde yönlendirilemeyeceğini, tam tersine her şeye öncel olan istemenin kişiyi ve onun seçimlerini belirlediğini düşünen Schopenhauer bilginin sadece istemenin, kendi amacına ulaşmasını sağlayan bir araç olduğunu iddia eder. O, bu sebeple kişinin sadece kendi özünün, istemesinin bir görünüşünden ibaret olduğunu savunur.

Schopenhauer'la gerçekleşen bu dönüşüm felsefede ciddi açılımlara ve insani problemlerin bambaşka açılardan görünmesine neden olmuştur. İnsanın isteme boyutu birincilse ve düşünme ancak ikincil bir konuma sahip ise o zaman hakikatin kendisi insanın düşünen boyutunun kendisinde bulunamaz. Hakikat öyleyse ancak insanın bedeninde yani, onun isteyen yanında bulunabilir. Zaten Schopenhauer bütün bir felsefesini bu düşünceler üzerinde inşa eder. Metafiziğine temel teşkil eden en önemli kavrayışlardan birisi kişinin kendisini bir isteme varlığı olarak duyumsamasıdır. Bu anlamda Schopenhauer'ın varlık anlayışı da, kendisinin bilgiden istemeye yönelik gerçekleştirdiği tarihi dönüşümden ciddi biçimde etkilenmiştir.

Çalışmanın konusu olan Schopenhauer'ın özgürlük anlayışı, onun isteme ile bilgi arasındaki ilişkinin neliğine yönelik gerçekleştirdiği saptamalardan ve ontolojik temelli bakıştan büyük oranda beslenmiştir. Şimdiye kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere *liberum arbitrium indifferentiae* ifadesi Schopenhauer'a göre bir imkânsızlığı ifade eder. Ona göre böyle bir özgürlük anlayışı hem insanın doğasını çarpıtığı hem de bütünüyle yanlış olan bir zemin üzerinde yükseldiği için olanaksızdır. Bu sebeple Schopenhauer bu türden bir özgürlük anlayışının geride bırakılması gerektiğini düşünür. Eğer bir özgürlük kavrayışı ortaya konulacaksa bu kavrayış hem varlığı göz önünde bulundurmalı hem de insanın doğasını doğru bir şekilde yorumlamalıdır. İşte Schopenhauer tam da bu iki önemli hususu göz önünde bulundurarak bir özgürlük kavrayışına ulaşma çabası içindedir.

Schopenhauer, her şeyden önce hakikatin kendisini ortaya çıkarma çabası içinde varlık sorununu bütünüyle çözüme kavuşturacak bir metafizik dizge oluşturmaya çalışır. Bunu yaparken de çok özgün bir yol izleyerek hakikati insanın aklında değil, onun bedeninde arar. Bedenin kişi tarafından dolaysız bir şekilde isteme olarak idrak edildiğini ileri süren Schopenhauer böylece varlığın hakiki yüzüne dair bir ipucu elde edilebileceğini düşünür ve bu ipucunu takip ederek devasa bir metafizik sistem inşa eder. Varlık sorusunu bir şekilde cevaplandırıldığını düşündükten sonra Schopenhauer bu varlık temeli üzerinde özgürlük probleminde geçer. Varlığın sergilemiş olduğu niteliğin özgürlük düşüncesini belirlediğini düşünen Schopenhauer bu yüzden mevcut olan varlığın iki boyutunu (tasarım ve *kendinde-şey* boyutunu) ayrıntılı bir analize tabi tutar. Çünkü çalışmada da görüleceği üzere Schopenhauer'a göre bir varlık düzleminde özgürlük olanaklı değilken bir diğerinde özgürlük bütünüyle mevcuttur. İnsanın özgürlüğü de bu anlamda üzerinde bulunduğu zemine göre belirlenecektir. Daha da önemlisi Schopenhauer, bazı kişiler için hakiki özgürlüğün, onların temel varlıkla olan özel bilgisel ilişkilerinde ortaya çıktığını düşünür. Schopenhauer'a göre insanın varlıkla olan ilişkisi onun özgür olup olamayacağını belirleyecektir. Bu ilişkinin mahiyeti aynı zamanda kişinin dünyadaki konumunu da ortaya koyar. Schopenhauer bu ilişkinin neliğine göre, üç farklı kişi tipinin meydana geldiğini iddia eder ve bu kişi tiplerinden sadece birisinin sergilediği nitelik yüzünden bütünüyle özgür olduğunu söyler. Kişinin sergilediği bu niteliği Schopenhauer bütünüyle onun karakterine, yani özüne bağlar. Zaten Schopenhauer'a göre insanın dünyadaki konumunu ve varlıkla girdiği ilişkinin mahiyetini belirleyen şey insanın özü, yani karakteridir. Dolayısıyla Schopenhauer insanın özüne, karakterine büyük bir önem atfeder ve özgürlüğün bu özde aranması gerektiğini vurgular. Bu anlamda Schopenhauer felsefe tarihinde pek de tercih edilmeyen bir adım atarak, özgürlüğü kişilerin yapıp etmelerinde değil, bu yapıp etmelere kaynaklık teşkil eden özde arama çabasına girer. Görüldüğü üzere Schopenhauer'ın özgürlük fikri çok boyutlu bir yapı arz eder. Bu yüzden de onun özgürlük düşüncesi birçok bağlamı göz önünde bulundurmaya zorundadır. Kişilerin özgürlüğü bu anlamda hem varlığın kendisine, hem de onların bu varlıkla girdiği bilgisel ilişkiye bağlıdır. Bu çerçevede Schopenhauer'ın, özgürlüğü aydınlatmaya

çalışırken yapmaya çalıştığı şey, aslında varlık ve kişi arasındaki ilişkinin doğasını ifşa etmekten ibarettir.

Çalışmanın ana amacı Schopenhauer'ın bu çabasını değerlendirmektir. Bu çerçevede, *liberum arbitrium* tarzı bir özgürlüğün yerine yeni bir özgürlük kavrayışı ortaya koymaya çalışan Schopenhauer'ın felsefi açıdan tatmin edici bir sonuca ulaşip ulaşmadığı ortaya çıkarılmak istenmiştir. Özgürlük düşüncesini, varlığı temele alarak ortaya koyan Schopenhauer'ın, onu bazı kişiler için nasıl bir olanak haline getirdiği araştırılmıştır. Kişi için yegâne özgürlüğün, sahip olunan karakterin belli bir özellik sergilemesiyle mümkün olduğunu savunan Schopenhauer'ın bu düşüncesi etikle bir arada irdelenerek, bu özgürlük kavrayışının ahlâki sonuçları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Şimdi, tüm bu amaçları gerçekleştirmek adına birinci bölümde Schopenhauer felsefesinin tarihsel konumu ve beslendiği kaynaklar belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece, Schopenhauer'ın metafiziğine ve varlık anlayışına daha anlamlı ve sağlıklı bir giriş yapılmasına olanak sağlanmak istenmiştir. Bu sebeple bu bölümde ilk olarak Schopenhauer'ın yer aldığı tarihsel bağlam ortaya konulmuştur. Sonrasında ise Schopenhauer'ın felsefesi için doğrudan birer kaynak olan Kant'ın *transendental felsefesi*, Platon'un *ide* kuramı ve *Upanişadlar* incelenerek, bu üç kaynağın Schopenhauer felsefesindeki yerleri gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece özgürlük düşüncesi için vazgeçilmez olan Schopenhauer'ın varlık anlayışı için bir arka plan ve giriş ortaya konulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise ilk bölümden elde edilen verilerden yararlanılarak doğrudan Schopenhauer'ın varlık, insan ve özgürlük arasında kurduğu ilişki irdelenmiştir. Schopenhauercı anlayışta varlık merkezde yer aldığı için, bu bölümde ilk olarak varlığın özgürlükle olan ilişkisi incelenmiştir. Schopenhauer için varlığın bir görünüşü (tasarım) ve bir de gerçek (*kendinde-şey*) olan hali mevcut olduğundan, özgürlüğün bu iki farklı varlık düzleminde nasıl ortaya çıktığı irdelenmiştir. Özgürlüğün varlıkla olan ilişkisi incelendikten sonra bölümün geri kalan kısmında özgürlüğün insanla olan ilişkisi ele alınmıştır. Bu nedenle Schopenhauer'ın *İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine* adlı çalışması ayrıntılı bir şekilde incelenerek,

liberum arbitrium indifferentiae tarzında bir özgürlüğün insanlar için neden olanaksız olduğu araştırılmıştır. Bu tarz bir özgürlüğün Schopenhauer için neden imkânsız olduğu ortaya konulduktan sonra, yeni bir özgürlük kavrayışı geliştirmek adına Schopenhauer'ın; tek kişinin varlıkla olan bilgisel ilişkisini nasıl tahsis ettiği incelenmiştir. Bu ilişkinin mahiyetine göre ortaya çıkan üç farklı kişi tipinin hangi özellikleri sergilediği belirlenmeye çalışılmıştır. Schopenhauer'ın anlayışında, bir kişide hangi niteliklerin özgürlüğe yol açtığı gösterilmek istenmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise Schopenhauercı özgürlük ve kişi kavrayışının etik ile olan ilişkisi ele alınmıştır. Schopenhauer'ın ortaya koyduğu özgürlük anlayışının bir takım ahlâki sorunlar doğurup doğurmadığı tartışılmıştır. Bu amaçla, özgürlüğü insanın karakterine, özüne atfeden Schopenhauer'ın bu düşüncesinin, sorumluluk fikriyle bir arada durup duramayacağı incelenmiştir. Son olarak, bu özgürlük anlayışının genel olarak insanın yaşamla ve ahlâkla olan ilişkisini ne derece etkilediği araştırılmıştır.

1. BÖLÜM

SCHOPENHAUER FELSEFESİ VE ONUN TEMELLERİ

Felsefe tarihine mâl olmuş istisnasız her filozof, hakikate ilişkin daha önce hiç kimsenin keşfetmediği bir gerçeği ortaya çıkardığını düşünür ve filozofu filozof yapan da çoğu zaman bu özgün keşiftir. Ancak bu keşif ne kadar özgün olursa olsun, kendi içinde mutlaka felsefe tarihinin izlerini de taşımaktadır. Filozof tarafından ortaya konulan felsefi dizge bu anlamda filozofun özgün ürünü olduğu gibi aynı zamanda geçmişten gelen felsefi mirasın da bir ürünüdür. Kendisinden önceki filozoflarla ve filozofların düşünceleriyle hesaplaşmamış, onlardan etkilenmemiş bir filozof tasavvur etmek ve felsefe tarihinde böyle bir düşünüre rastlamak neredeyse imkânsızdır. Bu gerçek, Arthur Schopenhauer için de geçerlidir. Kendi felsefesi son derece özgün öğelere sahip olsa da, Schopenhauer geçmişe ve geçmişin filozoflarına çok şey borçludur. Zaten kendisi bunu açıkça kabul etmektedir.

Schopenhauercı felsefi dizgenin beslendiği kaynakların izini sürmek, bu metafizik dizgenin hangi düşünce geleneklerinden etkilendiğini ortaya koymak ve genel manada Schopenhauer düşüncesinin hangi tarihsel perspektif içinde yer aldığını belirlemek önemlidir. Çünkü asıl meselemiz olan özgürlük hiçbir şekilde, Schopenhauer'ın metafiziğinden ve ontolojisinden ayrı olarak ele alınamaz. Dolayısıyla Schopenhauer'ın özgürlük anlayışını sağlıklı bir biçimde kavramak için onun metafiziğine, varlık görüşüne, yani kısaca felsefi dizgesine hâkim olunmalıdır. Bunu yapabilmek için ise Schopenhauercı dizgenin hangi tarihsel perspektif içinde yer aldığını görmek ve bu dizgenin hangi etkilerden beslendiğini ortaya çıkarmak gerekir. Bu bölümün amacı öyleyse Schopenhauer felsefesine bir giriş yapmayı sağlayacak arka planı ortaya çıkarmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için iki aşamalı bir yol izlenecektir.

Her şeyden önce Schopenhauer'ın tarihsel konumu ele alınarak, kendisinin felsefe tarihinde nasıl bir konum işgal ettiği gösterilmeye çalışılacaktır. Schopenhauer kendisini özellikle Descartes ile başlayan modern geleneğin bir düşünürü olarak değerlendirir. Dolayısıyla Schopenhauer, kendi felsefesinin, bu geleneğin ortaya

koymuş olduğu problemlerle doğrudan hesaplaştığını söyler. Bu anlamda Schopenhauer'ın felsefi girişimini anlamlı bir bağlama oturtmak için modern geleneğin Descartes ile başlayan serüvenine bir bakmak ve geleneğin hangi felsefi sorunlarla meşgul olduğunu görmek gerekir. Bu yüzden ilk olarak modern felsefenin seyrine ve bu geleneğin Schopenhauer'la olan bağına ilişkin bir bölüm kaleme alınarak Schopenhauer'ın tarihsel konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

Sonraki bölümlerde ise artık doğrudan Schopenhauer felsefesine ve bu felsefenin asli kaynaklarına geçilecektir. Schopenhauer'ın da kabul etmiş olduğu gibi kendi felsefesi doğrudan üç temel etkiye maruz kalmıştır. Bu etkiler Kant'ın *transcendental idealizmi*, Platoncu *ide* kuramı ve *Upanişadlar*dır. Bu yüzden bu bölümün amacı aynı zamanda, sırayla bu üç etkinin Schopenhauer felsefesindeki yerini göstermektir. Böylece sonuç olarak hem Schopenhauer felsefesi tarihsel bir bağlama oturtulacak, hem de bu felsefenin özünde ne yattığına dair daha bütünsel ve kuşatıcı bir kavrayış elde edilecektir.

1. Schopenhauer'ın Tarihsel Konumu

Schopenhauer, *Parerga ile Paralipomena*'nın ilk cildinde “Felsefe Tarihi için Fragmanlar” adlı bir bölüm kaleme alır ve orada Pre-Sokratik düşünürlerden kendisine kadar felsefe tarihinde önemli bir yer edinmiş olan filozofların ve düşünce akımlarının eleştirel bir betimlemesini ortaya koyar. Adeta küçük bir felsefe tarihi olan bu bölüm Schopenhauer'ın kendisinden önceki filozoflara nasıl baktığını ve aynı zamanda kendisini hangi tarihsel bağlam içinde konumlandığını da açık bir biçimde gösterir. Bu anlamda, Schopenhauer'ın tarihsel konumunu belirlemek adına bu bölüm gerçekten de büyük bir önem taşır.

Her ne kadar felsefesini çok önemli, çığır açıcı ve orijinal olarak değerlendirse de, Schopenhauer aynı zamanda kendisini belli bir geleneğin mirasçısı olarak da görmektedir. Felsefi sistemini, felsefe tarihinden izole etmeyen Schopenhauer geçmişe çok şey borçlu olduğunun da açıkça farkındadır. O, kendisini öncelikle modern

geleneğin bir düşünürü olarak değerlendirir. Schopenhauer'ın asıl önem verdiği ve kendisini de bağlı gördüğü çizgi, Descartes ile başlayan ve Locke, Berkeley, Hume üzerinden Kant'a kadar uzanan düşünce çizgisidir. *Parerga ile Paralipomena*'nın birçok yerinde, Schopenhauer, kendi felsefesinin, bu geleneğin ortaya koymuş olduğu felsefe sorunlarını çözmek için ortaya çıktığını vurgular. Ona göre, kendisinin ortaya koymuş olduğu metafizik dizge sayesinde, modern geleneğin üstesinden bir türlü gelemeyen sorunlar artık bir çözüme kavuşmuştur.

Schopenhauer'a göre modern felsefenin kurucusu Descartes'tır (Schopenhauer 2000: I, 3). Onun gözünde, felsefenin seyri Descartes ile birlikte önemli ölçüde değişmiştir. Çünkü Schopenhauer'a göre Descartes'ın formüle etmiş olduğu sorular o günden beri felsefenin merkezinde yer almaktadır. Schopenhauer, kendisine kadar kimsenin bu sorulara tatmin edici bir cevap veremediğini ve ancak kendi felsefesinin Descartes'ın sorusunu çözebildiğini iddia eder. Dolayısıyla, Schopenhauer'ın felsefi girişimini anlama adına Descartes'ın ortaya koymuş olduğu probleme ve ondan sonra bu problem ekseninde gelişen modern felsefenin gelişimine yakından bakılmalıdır.

Yukarıda söylenmiş olduğu gibi modern geleneğin kurucusu genellikle Fransız düşünür René Descartes olarak kabul edilir. Bu düşüncenin kabul edilmesi adına en azından üç tane gerekçe ileri sürülebilir. Gerekçelerden ilkinde göre; Descartes yüzyıllar boyu süren bir felsefe geleneğini derinden sarsan bir düşünce silsilesi ortaya koyarak yeni bir felsefi metodoloji geliştirmiştir. Descartes, kendisinden önceki geleneğin, bir iddiayı ya da argümanı kanıtlamak ve meşru kılmak için daima bir otoriteye başvurduğunu ve bu otoritenin de çoğu zaman ya Aristoteles felsefesi ya da kutsal metinler olduğunu ileri sürer. Oysa Descartes'a göre felsefe ve bilim yapılacaksa her türlü otoritenin ve önyargının ortadan kaldırılması ve geçerliliği ile doğruluğunu dışsal bir otoriteden alan önerme ve yargılarla değil tam tersine geçerliliği ile doğruluğu kendi içlerinden çıkan yargılar ve argümanlarla başlanması gerektiğini vurgular.

İkinci olarak, Descartes bir önceki gerekçeyi takip eden bir düşünce biçimi ortaya koyarak şunu iddia eder: Geçerliliği ve doğruluğu kendi içlerinde olan yargılar sadece subjektif (öznel) bir deneyim ile elde edilebilir. Sadece böylesi subjektif argümanlar vasıtasıyla dolaysız ve doğrudan geçerli olan bilgilere ulaşılabilir. Descartes

ile özdeşleşen *cogito ergo sum* hakikati böylesi sübjektif bir sezgi ile elde edilen dolaysız bir bilgidir. Bunun dışında kalan her tür bilgi dolaylı ve başka şeylere bağlı olduğundan kesinlikten yoksundur.

Üçüncü ve son olarak Descartes ilk iki gerekçenin sonucu olarak, özne temelli felsefesi ile kendisinden sonraki Batı felsefesinin merkezinde yer alan şu soruları formüle etmiştir: “Neyi bilebilirim?” ve “Onu bildiğimi nasıl bilebilirim?” (Magee 1997: 57). İşte tüm bu nedenlerden dolayı Descartes modern felsefenin kurucusu sayılabilir.

Descartes aynı zamanda daha özel bir bağlamda Schopenhauer’ın ilgisini çekmektedir. Schopenhauer, Descartes’ın modern felsefenin meşgul olacağı ve üstesinden gelmeye çalışacağı çok temel bir problem ortaya koyduğunu düşünür. Bu problem ona göre *ideal* ile *real* olan arasındaki ilişkinin kurulmasıdır. Descartes, yukarıda da değinildiği gibi, *dolaysız* olarak verilmiş olanın sadece sübjektif deneyimler, yani bilinç içerikleri, imgeler olduğunu düşünür. Ancak açıktır ki bu imgeler, içerikler kendi başına var olamaz; onların dışsal, yani objektif bir kaynağı olmalıdır. Ne var ki, bu objektif alanın bilgisi bizim için her zaman *dolaylı*dır ve bu alanın *dolaysız* bir erişimine hiçbir zaman sahip olamayız. Dolayısıyla imgelerimiz dışında yer alan bu alanın bilgisi ve neliği daima şüpheye açıktır. İşte Schopenhauer’a göre modern felsefe Descartes’tan beri sübjektif (*ideal*) olan ile objektif (*real*) olanın ilişkisini tahsis etmeye çalışmaktadır (Schopenhauer 2000: I, 3). Bu problem aynı zamanda dış dünyanın bilgisi ve neliği sorunu olarak da anlaşılabilir. *Dolaysız* olarak bilgisine erişilebilen, bu anlamda hiçbir şüphe içermeyen imgeler ne kadarıyla dış dünyayı yansıtmaktadır? Bu temel soru Schopenhauer’a göre modern felsefenin en büyük çıkmazlarından birisini meydana getirir.

Schopenhauer, sübjektif olanla objektif olan arasındaki derin yarığı keşfeden Descartes’ı, aynı zamanda kendi felsefesinin en önemli öncüllerinden biri olarak değerlendirir. Ona göre Descartes’ın *cogito ergo sumu*, örtük olarak, kendi felsefesindeki en temel önermelerden biri olan “Dünya benim tasarımımdır” anlamını da içermektedir. Çünkü Descartes hakiki olanın her şeyden önce sadece bilincimizde bulunduğunu ve dünyanın bu yanıla öncelikle sübjektif, yani tasarımsal, imgesel bir

yapı sergilediğini savunur. Bu yaklaşım, Schopenhauer'ın tasarım olarak dünyasına oldukça benzer. Ancak en nihayetinde, Descartes sübjektif dünya ile objektif dünya arasındaki ilişkinin tahsisi için Tanrı düşüncesini ileri sürecek ve dış dünyayı kanıtlamak için en mükemmel töz olan Tanrı'yı kullanacaktır. Bu ise Schopenhauer'a göre yapılabilecek en büyük yanlışlardan birisidir. Çünkü onun gözünde, verili bir tözden yola çıkmak en azından, real dünyanın kendisi varsaymak kadar şüpheye açık bir yaklaşımdır. Bu sebeple Schopenhauer'a göre, Descartes önemli bir sorunu ortaya koymuş olsa bile, bu sorunu çözmede başarısız olmuştur.

Spinoza, Malebranche ve Leibniz; Descartes'ın ortaya koymuş olduğu problemle meşgul oldular ve kartezyen felsefenin sorunlarını (dış dünyanın bilgisi sorunu, madde-zihin ilişkisi problemi) çözmede nispeten bir başarı sağladılar (Schopenhauer 2000: I, 14). Ancak Schopenhauer modern felsefede asıl önemli ilerlemenin İngiliz empirizmiyle sağlandığını düşünür. Ona göre rasyonalist filozoflar temel olarak verilmiş bir töz düşüncesinden, kavramından yola çıkıp bir sistem inşa etmek istemişlerdir, oysa töz kavramının kökenine ve meşruluğuna yönelik bir soruşturma yapmak hiçbirin aklına dahi gelmemiştir. Bu sebeple Schopenhauer, rasyonalist düşünce geleneğinin en başından beri sallantılı bir zemin üzerinde yükseldiğini düşünür. İşte John Locke, Schopenhauer'a göre önemli bir adım atarak kavramlarımızın kökenine yönelik ilk ciddi soruşturmayı gerçekleştirmiş ve böylece kendileriyle işe başlamak istediğimiz kavramların geçerliliklerini soruşturmuştur.

Locke'a göre, insanlar sonsuz uzam ve zamanda var olan maddi nesnelere evreninde yaşamaktadır. Bu nesnelere değişik şekillerde insanın duyularına etki eder. Örneğin, bu nesnelere bazen göze, ışık huzmeleri yansıtır, ya da dokunulduklarında kulağa kadar gelen ses dalgaları yaratırlar v.b. İşte bu gibi yollarla duyular uyarılır ve netice olarak insanlar yeşil, gürültü, sert, sıcak ve tatlı gibi kavramlara sahip olur. Örneğin elma, insanın duyularına küçük bir boyda, belli bir şekilde, renkte ve tutarlılıkta gelir ve insanlar çocukluktan beri tecrübe ettikleri böylesi özellikler taşıyan algı demetine "elma" demektedirler. Sonsuz sayıda böylesi deneyimden insanlar kavramları oluşturmak için genellemeler yaparlar. Sonuç olarak insanın bilgisini oluşturan her tür kavram deneyimden çıkmaktadır. Gerçek olan maddedir ve bu

anlamda Locke özne ile madde arasında fiziksel bir ilişki varsayar (Schopenhauer 2000: I, 15). Locke'un bu fikirleri sağduyu felsefesi olarak bilinen düşünce biçimi tarafından büyük ölçüde destek görmüştür. Fakat bu teorinin kendisi birçok bakımdan sorunludur. Descartes'ın ortaya koymuş olduğu sübjektif-objektif ayrımı Locke tarafından da korunur. Her ne kadar Locke maddi dış dünyanın var olduğunu varsaysa bile kendi felsefesi, *ideal* dünyanın dış dünya ile olan bağlantısını açıklamada birçok sorun ile karşı karşıya kalır. Lockecu teorinin benimsenmesi durumunda, asla dış dünyayla bire bir ilişkiden söz edilemez. İnsanlar ancak temsiller, dünyaya ilişkin tasarımlar sayesinde dolaylı olarak dış dünyadan bahsedebilir. Dünyanın kendi başına, bu tasarımlardan bağımsız olarak nasıl ve ne şekilde var olduğu kesinlikle bilinemez (Magee 1997: 58).

Locke bu sorunun üstesinden gelemeye çalışır ancak kullanmış olduğu nedensel ilişki tatmin edici bir cevap vermenin oldukça uzağındadır. Locke her şeyden önce fiziksel objelerin duyumlara ve bu duyular yoluyla imgelere, tasarımlara neden olduğunu ileri sürer. Daha sonra Locke bu nedensellik ilkesini insanlar tarafından uzamda algılanan nesnelere arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanır. Böylece Locke iki boyutlu bir nedensellik varsayar ve hem nesnelere arasında hem bu nesnelere duyular arasında bir nedensellik ilişkisi kurar. Ancak bu nedensel ilişki hiçbir şekilde objektif bilginin garantörü olamaz. Her şeyden önce bu nedensellik ilişkileri içinde nesnelere sahip olduğu özelliklerin çarpıtılması, yanlış algılanması oldukça olasıdır. Dahası, fiziksel nesnenin duyuma neden olduğu kabul edilse bile, bu duyumun ve onun sonucu olarak tasarımın fiziksel nesneyi birebir temsil ettiği nasıl söylenebilir? Algılanan şeyin gerçek hali bu şekilde nasıl bilinebilir? Descartes ile hesaplaşmaya çalışan Locke böylece empirizmin çıkmazlarıyla karşı karşıya kalır ve şu önemli soruya cevap veremez: “Benden bağımsız uzamda varolan dış dünyanın, kendisiyle ilgili sahip olduğum zihinsel tasarıma uyup uymadığını nasıl bilebilirim?” (Magee 1997: 60). Bu soruya tatmin edici bir cevap veremeyen Locke, Descartes'ın ortaya atmış olduğu problemi çözme denemesinde Schopenhauer'a göre başarısız olmuştur. Locke böylece sübjektif olan ile objektif olan arasında bulunan derin yarığın üstesinden gelememiş ve bu iki dünya arasında tatmin edici bir ilişki kuramamıştır. Çünkü Locke bir empirist olarak, deneyimden başka bir bilgi kaynağı olduğunu yadsır ve dolayısıyla dünyanın deneyimlerden ve algılardan bağımsız hali bir bilmeceye dönüşür. Ancak

Schopenhauer'a göre Locke çıkmaz bir sokağa girmiş olsa bile, yine de George Berkeley'in immateryalizmine zemin hazırladığı için önemli bir düşünür olmak durumundadır.

George Berkeley, Schopenhauer için son derece önemli bir filozoftur çünkü ona göre Berkeley, Kant öncesi filozoflar içinde dünyanın yapısına ilişkin en temel gerçeği en açık biçimde ifade eden düşünürdür. Berkeley her şeyden önce Locke felsefesinden aldığı empirist mirası daha ileri boyutlara taşır ve katı bir deneyimci olmanın sonuçlarını tek tek çıkarır. Berkeley'e göre bilişsel farkındalığımıza kendisini sunan yegâne şey deneyimdir. Ona göre bu deneyimlerden, algılardan yola çıkarak kategorik olarak farklı şeylerin varoluşunu –yani kendileri deneyimlenemeyen ve duyumlara neden olduğu söylenen fiziksel nesnelere varoluşunu- çıkarsamak, kesinlikle tutarlı şekilde temellendirilemeyecek bir akıl yürütmedir. Sahip olunan yegâne şey algılar ve algılanan varoluşlardır (Magee 1997: 60). Dolayısıyla uzamda yer kaplayan, uzamı dolduran görü dünyası Berkeley'e göre sadece bizim tasarımımız olarak varolabilir ki bu düşünce önce Kant¹ daha sonra da Schopenhauer'da ciddi bir biçimde destek görecektir. Böylece Berkeley varoluşu, ünlü mottosu olan *esse est percipere* dile getirdiği gibi, algılama düzeyine indirgeyecektir. Berkeley'in bu düşünceleri, Schopenhauer'ı tasarım kavramını oluştururken önemli oranda etkilemiştir. Deneyimlenen dünyanın her şeyden önce bir tasarım olduğunu düşünen Schopenhauer görülebileceği üzere bu bağlamda Berkeley'in felsefesinden de beslenmiştir.

Berkeley, algılanmayan şeylerin varoluşunu yadsımamak için, tıpkı Descartes gibi Tanrı düşüncesini sistemine dâhil ederek solipsizm batağından kurtulmak istemiş ve nesnelere insanlar tarafından algılanmasa dahi mutlak bir biçimde sürekli olarak tanrı tarafından algılandığını ileri sürmüştür. Berkeley aynen Descartes gibi, teorisinin saçma (sağduyuya aykırı) sonuçlar doğurmaması için dört elle tanrı fikrine sarılmıştır. Oysa bir sonraki empirist basamak olan Hume'da tanrının sallantılı rolü ortadan kaldırıldığında ve deneyimci teorinin ve aslında bütün bir Kartezyen felsefenin mantıksal sonuçları çıkarsandığında, modern felsefenin nasıl çıkmaz bir sokağa girdiği

¹ Her ne kadar Kant sık sık Berkeley'in idealizmini kabul etmediğini söylese de Schopenhauer, Berkeley ve Kant arasında, Kant'ın kabul edebileceğinden çok daha fazla benzerlik bulunduğunu düşünür. Bu anlamda Schopenhauer Berkeley'i hem kendisinin hem de Kant'ın öncüllerinden biri olarak değerlendirir.

çok rahat görülmektedir. Böylece Berkeley’de de sübjektif dünya ile objektif dünya arasındaki ilişkiyi sallantılı bir biçimde de olsa tanrı düşüncesi sağlamaktadır. Hume’un felsefesiyle birlikte ise sübjektif olanla objektif olan arasında bağın niye kurulamadığını ve açıkçası böyle bir teşebbüsün neden nafîle bir çaba olduğu çok net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Hume aslında Berkeley’in bıraktığı yerden empirist teoriyi ele alır ve onu ulaşabileceği en ileri noktaya taşır. Ona göre tutarlı bir empirist ne tanrı idesine ne de benlik idesine bel bağlayabilir. Çünkü bu tür tözlerin bir tür deneyimi, izlenimi yoktur, dolayısıyla bunların herhangi meşru bir kullanımı söz konusu olamaz. Tutarlı bir empirist sadece deneyimlerle iş görebilir. Ne tanrının ne de benliğin bir deneyimi olamayacağına göre Hume için, bu iki tözden bahsetmenin bir anlamı ve geçerliliği yoktur. Bu önemli çıkarımlara rağmen; Hume’un felsefe tarihine mal olmuş ve Kant’ı meşhur dogmatik uykusundan uyandırmış olan asıl vurucu analizi nedensellik ilkesi üzerine gerçekleşir. Nedensellik ilkesinin meşruluğu, neliği ve kaynağı Hume empirizminde, felsefe tarihinde daha önce hiç olmadığı kadar sıkı bir soruşturmaya tabi tutulur. Hume bu ilkenin, insanın sahip olduğu bütün bilginin temelinde yattığının farkındadır ve bu yüzden onun yapısını incelemeye koyulur. Ona göre insanlar “neden” kavramıyla iki olgu arasında zorunlu bir bağlantı varsayar. Onlar sadece, A’ oldu ondan sonra B’ oldu demez. Onlar, A’ olduğu için B’ meydana geldi der. Yani A’ olayının neredeyse mantıksal bir zorunlulukla B’ olayına neden olduğunu varsayılır. Oysa Hume, deneyimlerin, algıların en ince ayrıntısına kadar çözümlense dahi, iki olgunun dışında bu olguları birbirine zorunlu olarak bağlayan üçüncü bir şeye ulaşamayacağını ileri sürer. Hume’a göre deneyimler son noktasına kadar analiz edilse dahi nedensellik bağlantısına hiçbir zaman ulaşamaz. Çünkü deneyimlenen yegâne şey bir olgunun başka bir olguyu zamansal olarak izlemesidir. Fakat bu deneyim, hiçbir şekilde iki olgu arasında zorunlu ve mutlak bir nedensel bağlantı bulunduğu göstermez. Nitekim gecenin gündüzü takip etmesi nasıl bu iki durum arasında nedensel bir bağlantı kurulmasına izin vermiyorsa, aynı şekilde başka olguların zamanda art arda gelmesi de bu olgular arasında zorunlu nedensel bir bağlantı kurulması için yeterli bir sebep değildir. Hume’a göre metalin ısınması ile onun genişmesi arasında hiçbir zorunluluk bulunmaz. İstenildiği kadar ısınan bir metal gözlemlensin, hiçbir zaman mantıksal

olarak bu iki olgu arasında bir zorunluluk varsayılmaz. Bu anlamda ne nedensellik ne de tümevarım hiçbir şekilde zorunluluk içermez. Hume'a göre iki olgu arasında bir bağ kurulmasını sağlayan yegâne ilke insanın sahip olduğu *alışkanlık* huyudur. Geçmişte belli olayların tekrar tekrar art arda gelmesini gözlemlediği için insan, *alışkanlık* ilkesiyle bu olguların gelecekte de art arda gerçekleşeceğini düşünür. Böylece Hume, Newtoncu dünyanın bilimsel varsayımlarını neredeyse yerle bir etmiştir. Newton'un dünyası Hume'un analizi sonucunda, mantıksal olarak haklılandırılmayan bir tümevarıma dönüşmüştür (Magee 1997: 63). Sonuç olarak Hume'la birlikte modern felsefe adeta bir çıkmaza sürüklenmiştir. Dahası Descartes'la başlayan süreç Hume ile bir nevi sona ermiş ve kartezyen geleneğin bilgi, varlık ve genel olarak felsefe hakkında söyleyeceği pek bir şey kalmamıştır. Hume, Descartes'in ortaya koymuş olduğu sübjektif olanla objektif olan arasındaki epistemolojik gerilimi sübjektivite lehinde karara bağlamış ve objektif olanın hiçbir şekilde bilinmeyeceğini vurgulayarak felsefenin ve bütün bir bilimin temellerini ciddi biçimde sarsmıştır. Hume'un her türlü bilginin temelini sarsan felsefi analizinden sonra, bilginin ve bilimin temelini yeniden kurma görevini Kant üstlenmiştir.

Eleştirici öncesi olarak bilinen dönemde Kant; Newton yasalarının doğruluğuna ve genel olarak Newtoncu evren görüşüne neredeyse dogmatik bir biçimde bağlıydı. Ancak, Hume'un yazıları ile tanıştıktan sonra Kant, Newtoncu mekaniğin ve aslında her türlü bilimsel bilginin temelini sarsıldığını gördü. Kant bu duruma rağmen hala Newtoncu yasaların geçerli olduğunu düşünüyordu. Onun için artık esas mesele bu yasaların ve genel olarak tümel bilimsel önermelerin nasıl mümkün olduğunu göstermekti. Kant, Newtoncu yasaların kesinliğinden şüphe etmenin olanaksız olduğunu ve dünya ile ilgili tutarlı ve düzenli bilgiler edindiğimizi tereddüt etmeden kabul ediyordu. Kant için tek sorun bunu nasıl yaptığımızdı. Kant'ın eseri bu anlamda Hume felsefesi ile girişilen bir mücadele olarak da değerlendirilebilir. Hume'un ortaya koyduğu problemleri çözmeye uğraşan Kant; bilimsel bilginin, dolayısıyla da bu bilimin temelinde bulunan nedensellik ilkesinin ve tümevarımın nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır (Magee 1997: 64). Kant dünyada işleyen ilkelere ve yasalardan şüphe duymadığı için dünyanın işleyişine yönelmedi, o daha çok bu dünyadaki işleyişin nasıl elde edildiği ile ilgilendi ve bu yüzden de sorun Kant açısından

epistemolojik bir boyuta sahipti. Bu düşünce onu, insan aklının işleyişine yönelik bir analize sevk etti. Araştırmasının sonunda Kant, şimdiye kadar öznenin dışında bulunan nesnelere atfedilen uzam, zaman ve nedensellik gibi ilkeleri sadece öznenin aklına atfetmiştir. Kantçı argümana göre algımız, deneyimimiz ve de bilgimiz sadece deneyimlenen, algılanan ve bilinen şeylere değil; aynı zamanda algılamak, deneyimlemek ve de bilmek için hangi teçhizatla, aletle donatılmış olmamıza da bağlıdır. Örneğin, insan bedeni belli frekanslardaki elektromanyetik dalgaları algılamak ve yorumlamak için donanımlıdır. Oysa aynı beden radyo dalgaları ile X-ışınlarını algılayacak donanıma sahip değildir. Buna göre özne ancak yetilerinin imkân verdiği ölçüde bir şeyleri bilebilir. Bilme yetilerinin dışında kalan, Kant'ın *kendinde-şey* dediği, klasik metafiziğin ulaşmaya çalıştığı alanın bilgisi imkânsızdır. Bu çaba tıpkı, insanın sadece bedeniye radyo dalgalarını duymak için göstereceği çabaya benzeyecektir ki, bu sonuçsuz bir çabadır. İnsanın bilebileceği sadece sahip olduğu bilme kategorileriyle koşullanan deneyimin kendisidir, yani kısaca fenomendir.

Kant bilginin ve bilimin; öznenin aklında bulunan bilme ilkeleri/kalıplarıyla mümkün hale geldiğini ve böylece Hume'un ortaya atmış olduğu problemi çözmüş olduğunu düşünür. Hume ona göre nedensellik bağlantısını boşuna deneyimin kendisinde aramıştır. Bu bağlantı sadece aklın bir kategorisi olabilir, dahası özne bu ilkeye ve başka kategorilere sahip olduğu için deneyim denilen şeyin kendisi mümkün hale gelir. Böylece Kant objektif dünya ile sübjektif dünya arasındaki ilişkiyi sübjektif dünyada, yani öznedeki temellendirir ve objektif olanın da ancak sübjektif olanda ortaya çıkabileceğini vurgulayarak bir nevi sübjektif ile objektif dünya arasında Descartes tarafından ortaya konulan derin yarığı kapattığını düşünür.

Schopenhauer kendisini işte böylesi bir felsefe geleneğinin mirasçısı olarak değerlendirir ve Kant'ın açmış olduğu yoldan bütün bir modern felsefenin problemlerini çözme iddiası ile ortaya çıkar. Kant'ın önemli bir iş başardığını ancak bazı noktalarda tutarsız kaldığını ve özellikle *kendinde-şey* öğretisinin Kant felsefesinde aşılması güçlüklerine neden olduğunu düşünen Schopenhauer, objektif olanın sanıldığı gibi dışarıdan sübjektif olana neden olamayacağını ve modern felsefenin bu nedensellik ilişkisini tahsis ederken çok temel bir gerçeği gözden kaçırdığını ileri sürer. Böyle bir

nedensellik ilişkisi kurulduğu sürece objektif olanın bilgisine asla dolaysız bir şekilde erişilemez.. Schopenhauer'a göre modern felsefenin Descartes'tan beri yapılmaya çalışıldığı şey tam da budur. Filozoflar tasarımlardan ve imgelerden yola çıkarak *real* olana ulaşmaya çabalamışlardır. Bu çaba ise bağımsız olarak var olan objektif dünya ile bizim tasarımlardan ve imgelerden meydana gelen sübjektif dünya arasında hiçbir şekilde kapanamayacak bir boşluğun var olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Hume'un aslında göstermiş olduğu şey tam da bu iki dünya arasında tutarlı bir ilişkinin imkânsızlığıdır. Schopenhauer objektif olanla sübjektif olan arasında şimdiye kadar varsayılan nedensel ilişkiyi ortadan kaldırdığını iddia eder ve objektif olana yönelik alternatif bir yaklaşım önerir:

“(...) çünkü Descartes'tan beri bütün felsefe yapımların üzerinde döndüğü sorunu ben çözdüm. Bütün varlığı, bütün bilmeyi kendimizi bilmemizin iki ögesine, dolayısıyla da onun ötesine bir açıklama ilkesinin olamayacağı şeye indirgedim. Çünkü bu en doğrudan, dolayısıyla da en son şeydir. Burada tartışılan bütün öncellerimin araştırmalarının sonucu olarak, salt gerçeğin ya da *kendinde-şeyin* bize dışarıdan, yalnızca *tasarım* aracılığıyla doğrudan hiçbir zaman verilemeyeceği usuma geldi. Çünkü böyle bir tasarımın doğasında kaçınılmaz bir biçimde yalnızca ideali vermek vardır. Öte yandan, biz kendimiz karşı çıkılmayacak biçimde gerçek olduğumuz için, gerçeğin bilgisini bizim kendi gerçek doğamızdan çıkarmanın bir yolu olanaklı olmalıdır. Gerçek burada, bilinçte doğrudan açıkçası *isteme* olarak görünür.” (Schopenhauer 2007: 33)

Modern felsefenin çıkmazı için Schopenhauer'ın önerdiği yöntem alıntıdan da anlaşılacağı gibi kişinin kendisine yönelik bilgide yatmaktadır. *Benlik-bilincinde (selbstbewußtsein)* kişinin kendisini her şeyden önce *isteme* olarak ortaya koyduğunu söyleyen Schopenhauer bu olgunun aranılan çıkış noktasını verebileceğini düşünür. Bu sayede ona göre özne gerçekliğin doğasına dolaysız bir erişime sahip olma fırsatını yakalar ve böylece geleneksel felsefenin sübjektif ile objektif olan arasında kurduğu işe yaramaz nedensellik ilişkisinden kurtulmuş olur. Kişinin kendisini dolaysız biçimde *isteme* olarak duyumsadığını düşünen Schopenhauer bu sayede metafiziğine açılan kapıyı da bulmuş olur. Sonuç olarak bütün bir modern gelenek, insanın akıl temelli bir

varlık olduğu iddiası üzerine temellenirken ve tüm felsefi sorunlara bu eksen üzerinde cevap ararken, Schopenhauer kişinin bedenine yönelir ve bu bedenin dolaysız bir biçimde *isteme* olarak idrak edildiğini vurgular ve bu gerçek üzerinde bir felsefi sistem inşa eder. Böylece Schopenhauer felsefede ciddi bir dönüşüm gerçekleştirir. Hakikate giden yol kişinin aklında değil, onun bedeninde bulunur. Filozofların aradığı cevaplar sadece insan aklının kavrayabileceği aşkın bir yerde bulunmaz. Aklın hiçbir zaman böyle bir gücü olmamıştır Schopenhauer'a göre. Bu gerçeğin kavranılmaması yüzünden de felsefe onun gözünde çoğu zaman yerinde saymıştır. Filozofların aradığı cevap kişinin dışında değildir, tam tersine bu cevap bütünüyle kişinin özünde bulunur. Schopenhauer'a göre, hakikate açılan kapının anahtarı kişinin bedeni olmak durumundadır. Objektif olan artık dışarıda öznenen bağımsız olarak aranması gereken bir şey değildir, tam tersine o, öznenin en gerçek doğasının bir özelliğini meydana getirir.

Schopenhauer'ın tarihsel konumunu ve felsefesinde dolaylı bir etkiye sahip filozofları değerlendirdikten sonra artık onun felsefesine ve bu felsefeye doğrudan etki eden unsurlara geçilebilir. Schopenhauer bir sistem filozofudur. Bu yüzden felsefesinde yer alan neredeyse hiçbir kavram, düşünce ya da fikir tek başına, sistemin geri kalanından izole edilmiş halde bulunmaz. Söylenen her şey mutlak anlamda düşüncesinin bütününe hizmet etmek durumundadır. Girişte de belirtildiği gibi bu anlamda, Schopenhauer'ın metafiziğini ve varlık anlayışını (yani genel olarak sistemini) hesaba katmadan, onun özgürlük üzerine söylediklerini sağlıklı bir biçimde değerlendirmek pek mümkün değildir.

Bu değerlendirmeyi daha mümkün hale getirmek için ise Schopenhauercı sistemin temellerini bilmek önemlidir. Schopenhauer felsefesi tek başına duran, başka düşüncelerden beslenmemiş ve etkilenmemiş bir felsefe değildir. Zaten genel anlamda onun, kendisini modern felsefenin bir düşünürü olarak tanımladığını yukarıda da belirtilmiştir. Schopenhauer felsefesi bunun yanı sıra bir takım daha dolaysız etkilere de maruz kalmıştır. Schopenhauer'ın kendisi de zaten bunu açık olarak belirtmektedir:

“(…) ve itiraf ediyorum ki kendi gelişmemi, görü (*Anschauung*) dünyasının izlenimleri yani sıra, ben en çok Kant’ın eserleri tarafından yapılan etkiye, kutsal Hindu yazmalarına ve Platon’a borçluyum.” (Schopenhauer 1969: I, 417).

Schopenhauer böylece okuyucuya doğrudan etkilendiği kaynakları ilk elden vermektedir. Bütün sistemi, aslında bu kaynakların belli kısımlarının kendi düşüncesini de içerecek şekilde özel olarak bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’da bu sentez çok rahat bir biçimde görünmektedir. Bu anlamda Schopenhauer’ın epistemolojisi büyük oranda Kantçı öğelerden oluşur. O, sanat anlayışını oluştururken neredeyse bütünüyle Platoncu *ide* öğretisini kullanır. Felsefesinin etik boyutu söz konusu olduğunda ise Schopenhauer doğu bilgeliğinden esinlenmiştir. Schopenhauer’ın beslendiği her bir kaynak ayrı ayrı değerlendirilmeden önce genel olarak bu kaynakların onun için neden önemli olduğu ve nasıl bir sentez ile bir araya getirildiği irdelenmelidir.

Kant, Platon ve doğu felsefesinin genel olarak Schopenhauer için neden önemli olduğu tespit edilmeden önce alıntıda geçen “görü dünyasının izlenimleri” ibaresinin bir yorumu yapılmalıdır. Çünkü Schopenhauer’ın kendisi bu etkiyi en az diğer üç etki kadar önemsemektedir. Görü dünyasının izlenimleri derken burada Schopenhauer ne ima etmektedir? Görü dünyası izlenimleri onun felsefesi için ne gibi bir çıkış noktası meydana getirmektedir? Janaway’in yorumuna göre Schopenhauer görü dünyası izlenimleri ile duyu yoluyla empirik nesnelere doğrudan algısını kastetmektedir (Janaway 1989: 25). Schopenhauer kendi felsefesinin, doğrudan deneyimlediğimiz şekliyle dünyadan büyük oranda etkilendiğini, bu felsefenin deneyimlendiği şekliyle dünyadan hareketle başladığını ileri sürer. O, dünyanın mevcut haliyle açıklanması meselesinin, felsefesinde önemli bir yer teşkil ettiğini düşünür. Önümüzde duran dünya ona göre bir bilmeden ibarettir. Olup bitenlerin neden başka türlü değil de, böyle olduğu sorunu Schopenhauer için ve ona göre aslında her hakiki filozof için, bir şaşkınlık kaynağı, bir bilmedir. Schopenhauer’a göre hakiki filozof işte bu varoluş bilmedesini çözmek için ortaya çıkar. Peki, Schopenhauer karşısında nasıl bir dünya görmektedir? O hangi dünyanın bilmedesini çözmek ister? Schopenhauer’a göre kendisinin deneyimlediği dünya karanlık bir dünyadır. Bu dünyada Schopenhauer’ın

gördüğü ve deneyimlediği en temel şey, aralıksız ve sonu gelmeyen acı ile ıstıraptır. Gençliğinde, Schopenhauer'ın ailesiyle yaptığı bir Avrupa gezisi sırasında tanık olduğu yoksulluk, kötülük ve zalimliklerden çok derin bir şekilde etkilendiği, kalan elyazmalarından bilinmektedir. Gördüğü bu dünya karşısında büyük bir keder içine düşen genç Schopenhauer, kendi felsefesinin dünyadaki bu “bilmeceyi” çözmek için ortaya çıktığını, dünyanın neden böyle sefil bir yer olduğunu ortaya koymak istediğini belirtir. Çünkü ona göre mevcut haliyle dünya hiçbir filozof tarafından tatmin edici bir şekilde açıklanmamıştır. Bu yüzden Schopenhauer temel olarak “Dünya nedir?” ile “Dünya neden böyledir?” sorularını cevaplamaya çalışır. Sürekli bir acının, ıstırapın ve açıkçası iyilikten çok kötülüğün hüküm sürdüğü bir dünyanın bu olgulardan bağımsız olarak açıklanması Schopenhauer'ı tatmin etmez. Bu sebeple o, kendisine bu dünyada vuku bulan her tür acının, ıstırapın ve kötülüğün kaynağını açıklama görevini verir. Ona göre felsefenin kendisi mevcut empirik dünyadan bağımsız olarak ortaya çıkmamalıdır. Salt kavramsal düzeyde “dünyanın gerçekliğinden” kopuk bir felsefe ona göre mümkün değildir. Bu yüzden Schopenhauer'ın söylediği tüm şeyler empirik dünyaya, yani insanın yaşam alanına dek uzanır. Onun iddiaları bu anlamda daima olgusal alandan beslenir ve Schopenhauer her ne kadar metafizikçi olarak anılsa da kendisi hiçbir zaman deneyim alandan kopmamaya özen gösterir.

Schopenhauer'ın gördü dünyasının izlenimleri ile kastettiği şeyi gördükten sonra, kendi felsefesinin üç önemli ayağını oluşturan Kant, Platon ve Doğu Felsefesinin hangi bağlamda onu ilgilendirdiği ve bu üçlünün nasıl bir arada bulunabileceği değerlendirilmelidir. Schopenhauer bu üç farklı düşünce akımını neden bir araya getirme gereği duymuştur, dahası bunlar arasında nasıl bir bağ bulunabilir? Schopenhauer'a göre aslında kâğıt üzerinde bakıldığında hiç uzlaşamayacak gibi görünen bu düşünceler belli bölümleri ile aynı şeye işaret ederler: O da gördüğümüz ve önümüzde duran dünyanın yapısına. Kant'ın fenomenal dünyası, Platon'un aslında her zaman oluş içinde olup hiçbir zaman gerçekten olmayan duyu dünyası ve *Upanişadlar*'da yer alan *maya perdesi* fikri önümüzde duran empirik, olgusal dünyaya gönderimde bulunur ve temel olarak bu dünyanın yapısına ilişkin benzer şeyleri söyler (Janaway 1989: 30). Bu yüzden Schopenhauer bu üç düşüncenin kendi görüşünü açıklamada vazgeçilmez olduğunu düşür. Her üç düşünce Schopenhauer'a göre bu

dünyanın rüyaya benzer bir yapıda olduğunu ve bir nevi yanılsama içerdiğini ima eder. Dahası Schopenhauer dünyanın zaman, uzam ve nedenselliğe boyun eğdiğini ve bu sebeple dünyanın, kaynağı kafamızda bulunan bir imajlar bütününe benzediğini düşünür (Atayman 2004: 10) Bu anlamda önümüzde duran dünya bizim için bir tasarımdan, rüyadan ve yarattığımız bir imajdan meydana gelir.

İçinde yaşadığımız dünya Kant için *görünüşlerin* dünyasıdır, sadece öznenin *anlama yetisi* ile mümkün olan bir dünyadır. Bu anlamda dünya öznenin bilme kategorilerinde temellenen bir dünyadır. Kendinde olduğu haliyle bizlere kendisini sunmayan Kantçı dünyayı Schopenhauer, doğu felsefesinin temel kavramlarından *maya perdesi* ile ve Platon'un duyu dünyası ile özdeşleştirir (Schopenhauer 1969: I, 419). Buna göre *maya* öznenin gözlerine serilen bir perdedir. Bu perde ile özne aslında sadece bir illüzyonu, yani sadece kendi imgelemi olan bir dünya algılar. Böylece dünyanın kendinde hali ondan gizlenir. Onun ötesindeki gerçeği görmeyi engelleyen *maya perdesi* bu anlamda Schopenhauer için Kantçı uzam ve zaman, yani *principium individuationis* kalıpları ile özdeşleşebilir (Cartwright 2005: 109). Çünkü uzam ve zaman Kant'a göre sadece görünüş olarak dünyayı vermektedir, *kendinde-şey* olarak dünyayı değil. Bilgi mutlak olarak uzam ve zamanla sınırlandırıldığı için bunların ötesinde bulunan bir şeyin bilgisi mümkün değildir. Schopenhauer'a göre Platon da kendi öğretisi içinde, duysal dünyanın hiçbir zaman aslında gerçekten var olmadığını ve mevcut durumuyla rüyaya benzer bir hal aldığını belirtir. (Schopenhauer 1969: I, 17). Özellikle *Devlet*'in yedinci kitabında Platon mağara analogjisi ile bu gerçeği olabildiğince güçlü bir şekilde vurgulamaya çalışır ve duysal dünyanın bir takım hayallerden, imgelerden ve gölgelerden ibaret olduğunu iddia eder. Schopenhauer'ın bu üç düşünceyi yukarıda anlatılan bağlamda yaklaştırması çok da yanlış görünmemektedir. Belli zorlamaların olması kaçınılmazdır, ancak Schopenhauer'ın düşüncesini anlamak için bu girişim önem arz etmektedir. Çünkü Schopenhauer bu üç düşünce kolunun da kendisi için çok temel bir fikri sağladığını düşünmektedir: Bu üç düşünce bir yanıla dünyanın aslında sadece bir *tasarımdan* ibaret olduğunu vurgular.

Kant'ın fenomenal dünyası, Platon'un duyu dünyası ve *Upanişadlardaki maya perdesi* ona göre deneyimlenen dünyanın bir yönüne işaret ederken başka bir gerçeği de

ima eder. Buna göre dünya bir yanıyla özne için sadece görünüş iken o aynı zamanda görünüşün ötesinde yer alan bir *kendinde-şeydir*. Schopenhauer felsefesinin temelleri olan bu üç düşünce kolu dünyanın bu ikili yapısına işaret eder ve Schopenhauer bu yapıyı kendi sisteminde sonuna kadar kullanır. Bu üç düşünce çizgisinin belli bazı benzerliklerinden etkilenen Schopenhauer, aynı zamanda bu üç düşünce geleneğinden farklı etkiler de almıştır. Yani her bir düşünce çizgisi yukarıda gösterildiği gibi onun felsefesinde ayrı bir noktaya da oturtulabilir.

Schopenhauer için bu üç etkiden kuşkusuz en önemlisini Kant ve onun *transendental idealizmi* meydana getirir. Schopenhauer neredeyse mümkün olan her yerde Kant'ın felsefesini kendi felsefesi için bir başlangıç olarak değerlendirir. Ancak bu, Schopenhauer'ın Kant'ın felsefesini bütünüyle benimsediği anlamını taşımaz, çünkü Schopenhauer kendi sistemini geliştirdikçe Kant'tan olabildiğince uzaklaşacaktır. Kant, Schopenhauer için deyim yerindeyse bir çıkış noktasıdır. Kant'ın etkisi kadar olmasa da, Platon da Schopenhauer'ın sisteminde önemli bir rol oynar. Özellikle sanat görüşü söz konusu olduğunda Schopenhauer neredeyse tamamen sırtını Platoncu *idealara* yaslayacaktır. Doğu felsefesinden gelen etki aslında ters bir noktadan anlaşılabilir. Örneğin Schopenhauer, Kant felsefesini kendi sistemi için çıkış noktası olduğunu söylerken; doğu düşüncesinin, kendi felsefesinin sonuçları ile çok yakın bir benzerlik taşıdığını ileri sürer ve özellikle Hinduizm ile Budizm geleneklerine büyük bir önem atfeder, dahası, iki geleneğin kendi felsefesine çok yakın olduğunu ileri sürer. Şimdi sırasıyla bu üç düşünce kolunun Schopenhauer'ın felsefesindeki yerleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

2. Kant'ın Transendental İdealizmi

Schopenhauer en büyük etkiyi Kant'ın felsefesinden almıştır. Ancak onun Kant'la ilişkisi tartışmaya oldukça açık ve bazı düşünürlere göre kendi içinde çelişkiler barındıran bir ilişkidir. Genel kaniye göre, Kant'ın ortaya koyduğu ilkelere yola çıkıldığında bir metafizik ve deneyim alanını aşan bir sistem kurmanın imkânsız

olduğunu düşünölmüştür.² Oysa görünürde Schopenhauer tam da bu imkânsız olanı gerçekleştirme uğraşı içinde olmuştur. O hem Kant'ın koyduğu öncüllerden yola çıkmış hem de Kant'ın mümkün görmediği bir metafizik sistem geliştirmiştir. Bu anlamda Schopenhauer'ın Kant'la ilişkisi bir manada olumlu başka bir manada ise olumsuz bir ilişkidir. O hem Kantçı bazı düşüncelerin amansız bir savunucusu, hem Kantçı bazı yaklaşımların acımasız bir eleştirmeni olmuştur.

Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ilk cildinin sonunda *Kantçı Felsefenin Eleştirisi* adlı ek bir bölüm yazar ve bu bölümde enine boyuna Kant'ın felsefesini değerlendirir. Schopenhauer Kant'ı eleştirmeye geçmeden önce, onun övölmesi gereken düşüncelerini ortaya koyar ve Kantçı felsefenin kendisi için ne gibi sonuçlar doğurduğunu tartışır. Schopenhauer Kant tarafından ortaya konulan argümanların bir devrin sonunu getirdiğini ve metafizik ile ilgili ortaya çıkan soruşturmaların Kant'tan sonra artık “dogmatik” bir biçimde yapılamayacağını, dahası Kant'ın buna yönelik her türlü girişimi *Saf Aklın Eleştirisi* ile imkânsız hale getirdiğini ileri sürer (Gardiner 1997: 42). Çünkü Kant, metafizik bir araştırmanın faili olan *akıl* kendi sınırlarını/deneyimin sınırlarını aştığında mutlak anlamda antinomiye düşeceğini ve bu sınırın dışında bir bilgi kümesinin hiçbir şekilde oluşturulamayacağını iddia eder. Bu sebeple her şeyden önce bir *akıl* kritiğine ihtiyaç vardır. Sadece bu kritik sonucunda aklın neleri yapıp neleri yapamayacağı ortaya çıkabilir ve sadece böyle bir kritik, metafiziğin olanaklı olup olmadığını söyleyebilir. Kant'a göre ve aslında Schopenhauer'a göre de metafizik henüz başlamamıştır, çünkü bu alanın faili ve gerçekleştiricisi olan *akıl* yeterince çözümlenmemiş ve dolayısıyla *akıl* metafizik bir bilgi ortaya koyup koyamayacağı henüz belirlenmemiştir. Kant'a göre bilmenin koşulları daha önce ortaya konulmadığından ötürü bu bilme sonucunda ortaya çıkan içeriğin meşruluğu ciddi anlamda tehlikededir. Bu sebeple her şeyden önce bilmenin ve

² Örneğin, ünlü felsefe tarihçisi Frederick Copleston'a göre Schopenhauer bu anlamda büyük bir çelişki yaşamaktadır. Coplestone'a göre Kant'ın öncülleri ile işe başlanıldığında herhangi bir metafizik sistem inşa etmek mümkün değildir ve Schopenhauer'ın yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. COPLESTON, Frederick (1975), *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, Great Boston: Chapel Rive Press. ve MAGEE, Bryan (2000) “Copleston ile Athur Schopenhauer üzerine tartışma” *Büyük Filozoflar: Platon'dan Witggenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

deneyimlemenin koşullarını ortaya koyacak bir *transcendental* felsefeye ihtiyaç vardır. Bu da ancak bir *akıl* eleştirisi ile ortaya konulabilir. Sadece bu bilme koşullarını belirleyecek olan *transcendental* bir soruşturmanın sonucu olarak ortaya konulan bilgisel içerik sağlam bir zemin üzerinde yükselebilir. Oysa Kant bilmenin *transcendental* boyutunun çoğu zaman gözden kaçırıldığına inanır. Bu yüzden Kant kendisinden önce ortaya konulmuş metafizik teorilerin her türlü temelden yoksun olduğunu düşünmüştür. Onlar daha başlamadan sona ermişlerdir. Kant böylece, *transcendental* felsefeye uygun olarak *aklı* tüm yönleri ile çözümleyip onun işlevini ortaya çıkarma çabasına girişmiş ve bu girişimiyle herhangi bir metafiziğin olanaklı olup olmadığını belirlemeye çalışmıştır. İşte Schopenhauer Kant'ın özellikle bu tavrına büyük bir önem atfetmektedir, onun düşüncesine göre Kant şimdiye kadar bir felsefecinin atmış olabileceği en uygun ve doğru adımı atmıştır.

Schopenhauer'a göre Kant'ın en büyük fazileti onun, *görünüş* (*erscheinung*) ile *kendinde-şeyi* (*ding an sich*) ayırmasında yatar. Buna göre şeylerle bilen özne arasında daima akıl yetisi (*intellect*) bulunur ve bu yüzden şeyler hiçbir zaman kendinde oldukları haliyle bilinemezler (Schopenhauer 1969: I, 417-418). Şeyler ancak *bilme yetisinin* kalıpları vasıtasıyla bilinirler. Bu ayırım Schopenhauer felsefesi için de bir çıkış noktası sağladığından, onun ne anlama geldiği iyice kavranmalıdır. Schopenhauer'a göre Kant bu ayrıma Locke'un açmış olduğu bir yoldan gelmiştir. Bilindiği gibi Locke şeylerin birinci ve ikinci nitelikleri arasında bir ayrıma gitmiş ve koku, tat, renk, sertlik, yumuşaklık gibi ikincil niteliklerin şeylerin kendilerinde değil, öznenin duyumlarında yer aldığını ve sadece yer kaplama, şekil, katılık ve hareket gibi birincil niteliklerin şeylerin kendilerinde bulunan özellikler olduğunu vurgulamıştır. İşte Schopenhauer, Locke'un yapmış olduğu bu “yüzeysel” ayırımın Kant tarafından daha radikal ve uç bir noktaya taşındığını vurgular. Kant sadece ikincil niteliklerin değil, birincil niteliklerin de şeylerin kendisine atfedilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre birincil nitelikler denilen şeyler de ancak bilen öznenin kendisinde bulunabilir. Kant, nesnelere ilgili bilinebilecek her şeyin ancak ve ancak öznedeki bulunabileceğini savlar. Bilinebilecek her şey mutlak anlamda öznenin *bilme yetisinde* koşullanmıştır. İşte bu yüzden özne ancak kendi bilme kategorileri, kalıpları çerçevesinde şeyleri bilebilir. Bu kategorilerin, kalıpların dışında şeylerin kendinde hallerini asla bilinemez. Bu yüzden algılanan,

bilinen ve deneyimlenenn dünya tamamıyla öznenin bilme yetisiyle koşulladığı bir dünyadır. Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* açılış cümlesinde diyeceği gibi:

“Dünya benim tasarımımdır.”(Schopenhauer 1969: I, 3).

Kant'ın vurguladığı başka önemli bir nokta da şudur: Anlama yetisi sadece duyuların empirik malzeme sağlaması ile bilgileri genişletilip, artırılabilir. Kendi kendine bu bilme kalıpları bilgiyi genişletemezler. Çünkü bu kalıplar işlev görmek için malzemeye sahip olmak zorundadırlar. Malzemesiz kaldıklarında bu kategoriler işlevsiz kalır. Dahası bu kategoriler hem sadece deneyim ile düzgün ve tutarlı bir işleve sahip olurlar hem de mümkün herhangi bir deneyimin koşulu meydana getirirler. Bu yüzden duyuların sağladığı içerikten öte bir bilgi, yani metafizik bir bilgi, *kendinde-şeyin* bilgisi mümkün değildir. Sadece deneyimin bilgisi mümkündür. Çünkü sadece deneyim ile gelen malzeme bilginin genişlemesini sağlar. Bu deneyimin bilgisi de kesinlikle ve mutlak olarak öznenin bilme kalıplarıyla koşullanmıştır. Aslında bilginin bütün formel yanı öznde bulunur, form kazanan yani bilgiye dönüşen içerik ise duyulardan gelir. Bu anlamda bilgi Kant için, hem deneyimden geldiği için *a posteriori*, hem de bu deneyim öznde bulunan bilme kategorileri tarafından belirlendiği için *a prioridir*. *Transendental idealizm* düşüncesinin temel iddiası böyle özetlenebilir. Bu *idealizme* göre deneyin bütün mümkün koşulları öznenin bilme yetisinde bulunur. Buradaki idealizm *transendentaldir*, çünkü o, deneyi mümkün kılan, kendileri deneyimden çıkmayan ve öznde bulunan *a priori* ilkelere dayanır.

Schopenhauer'a göre Kant'ın felsefesi kendi selefleriyle üçlü bir ilişkiye sahiptir ve *Eleştirel Felsefe*'nin anlaşılması bu ilişkilerin iyi bir şekilde kavranmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu ilişkilerden ilki Schopenhauer'a göre, yukarıda da bahsedildiği gibi, Kant'ın Locke felsefesi ile olan ilişkisidir. Schopenhauer'ın düşüncesine göre Kant, Locke'un felsefesini bir bölümüyle tasdik etmiş ve yukarıda da görüldüğü gibi onu daha ileri bir düzeye taşımıştır. İkinci ilişki Schopenhauer'a göre Kant'ın Hume'la olan ilişkisidir. Buna göre Kant, Hume felsefesi ile bir hesaplaşma içinde olmuş ve bu felsefedeki yanlışları düzeltmiştir. Özellikle Hume'un nedensellik ilkesi üzerine olan düşünceleri, Kant'ın felsefi çalışmaları için çok temel bir çıkış noktası meydana

getirmiştir. Üçüncü ilişki ise Kant'ın, Wolff-Leibniz felsefe geleneği ile olan ilişkisidir. Schopenhauer'a göre Kant, *Eleştirel Felsefesi* ile bu dogmatik metafizikçi geleneğe yönelik ciddi bir polemik başlatmıştır ve ona göre Kant'ın asıl amacı da bu dogmatik geleneğe yıkıcı bir darbe indirmektir. Kant, Wolff-Leibniz tarzı bir metafiziğin kesinlikle imkânsız olduğunu düşünür ve bu dogmatik geleneğin ilkelerini çürütmeyi kendisine görev edinir. İşte Kant'ın felsefesi bu üç ilişki üzerinden gidilerek çok daha net bir şekilde kavranabilir (Schopenhauer 1969: I, 418).

Daha önce de söylendiği gibi *fenomen* ile *kendinde-şey* ayrımı, ya da Schopenhauer'ın değişiyile *ideal* olanın *real* olandan ayrılması Kantçı felsefenin en büyük başarısıdır. Schopenhauer'a göre bu ayrım felsefe tarihinde örtük bir biçimde de olsa sık sık vurgulanmıştır. Platon'un eserlerinden, *Upanishadlar*'daki *maya perdesi* düşüncesine ve Descartes ile Berkeley'in idealizmine kadar bu ayrım felsefe tarihinde çok sık yapılmıştır. Platon'un eserlerinde bile, Kant'ın yapmış olduğu ayrımı örtük ve değişik bir biçimde de olsa görebilir. Platon'a göre de duylara görünen dünya hakiki bir varoluşa sahip değildir, duylar dünyası sürekli bir oluş sergiler ve hem varlıktan hem de yokluktan pay aldığı için, onun hakiki bir biçimde var olduğu söylenemez. Bu dünyanın bilgisini olsa olsa sadece bir illüzyonun bilgisine benzetebilir. *Devlet*'in yedinci kitabında Platon bu gerçeği, mağara benzetmesi ile çok açık bir şekilde örneklendirir. Bu dünya Platon için bir yanılsamadan ibarettir ve bu dünya olsa olsa hakiki var olanın bir kopyası ya da gölgesi olabilir, bu nedenle Platon bu dünyaya gölgelerin dünyası da demektedir. Aynı karakteristik düşünce *Vedalar*da da kendisini *maya* doktrini ile gösterir. *Maya* doktrini adeta Kant'ın *fenomen*, Platon'un ise gölgeler dünyası dediği şeye bir gönderimde bulunur. *Maya* öznenin gözlerine çekilmiş bir perdedir ve bu perde onun hakikati görmesini engelleyerek, mevcut olan ve deneyimlenen dünyayı özne için adeta bir rüyaya çevirir. Çünkü onun önünde duran dünya hakiki ve tözsel bir varoluşa sahip değildir, o sadece hakikatin gizlendiği, rüya benzeri bir varoluş sergiler (Schopenhauer 1969: I, 419).

İşte Schopenhauer'a göre Kant, tüm bu tarihsel kavrayışları daha önce kimsenin yapamadığı orijinal ve yepyeni bir şekilde temellendirip bir araya getirmiştir. Daha önce kısmen örtük olarak söylenen ve sadece ima edilen gerçekleri Kant gerçekleştirmiş

olduğu *fenomen* ve *kendinde-şey* ayrımı sayesinde bütün açıklığı ile ortaya koymuş ve aslında, Schopenhauer'a göre, dünyanın rüya benzeri bir nitelik taşıdığını çok kesin bir şekilde kanıtlamıştır. Kantçı felsefenin temeli ve başarısı Schopenhauer'a göre işte bu kanıtlamada yatar. Kant bu büyük başarıyı öznenin bilme yetisini en ince ayrıntısına kadar çözümleyerek ortaya çıkarmıştır.

Schopenhauer'a göre Kant'a kadar kimse şu önemli hakikati keşfedememiştir: Kaçınılmaz bir zorunlulukla varoluşta hüküm süren yasalar, varoluşun kendisinden türetilemez ve dolayısıyla bu yasalar varoluşun *kendisini* açıklamaz. Aslında Hume'un girmiş olduğu çıkmaz işte bu noktada yatar, çünkü Hume varoluşun kendisinden yola çıkarak doğadaki zorunluluğu açıklamaya çalışmıştır, fakat sonuç olarak elinde sadece bir alışkanlık ilkesiyle kalmıştır. Oysa Kant'a göre doğada hüküm süren yasalar aslında koşullu yasalardır, bu koşul da öznenin bilme yetisidir. Bu yasaları Hume'un yaptığı gibi doğanın kendisinde, varoluşta aramak nafile bir çabadır, bu yasalar olsa olsa öznenin bilme yetisinde bulunur. Dolayısıyla bu yasaların kullanım alanı da sınırlıdır. İşte bu yüzden bu yasalar; dünyanın, doğanın ve varoluşun *kendisini* açıklamak için kullanılamaz (Schopenhauer 1969: I, 421). Bu anlamda Schopenhauer önümüzde duran dünyanın, öznenin bilme kalıpları ile koşullandığını Kant gibi kuşku duymaksızın kabul eder. Dünya bu anlamda bilinebilir varlığını bütünüyle özneye borçludur. Schopenhauer bir öznenin olmaması durumunda ortada bilinebilecek bir dünyanın da kalmayacağını ileri sürer.

Schopenhauer'ın düşüncesine göre Kant öncesi bütün batı filozofları uzam, zaman ve fenomenleri birbirine bağlayan nedensellik ilkesinin hiçbir şekilde koşullanmamış, ebedi doğrular (*veritates aeternae*) olduklarını düşündüler. Schopenhauer'a göre felsefe tarihinde genel olarak teorilerin başarısız olması ve felsefede bir "gelişme" sağlanamamasının en önemli nedeni işte bu düşüncedir. Uzam, zaman ve nedensellik ilkelerini ebedi doğrular olarak tanımlayan filozoflar, bu ilkelerin öznedeki bulunduğunu görememişler ve bu ilkeleri şeylerin kendilerinde arayarak bir çıkmaza sürüklenmişlerdir. Sonuç olarak ise bu filozoflar Schopenhauer'ın değişimiyle dünyanın ya da varoluşun bilmecesini bir türlü çözememişlerdir. Bunun nedeni ise daha en başta üzerinde yükseldikleri zeminin hatalı olmasıdır. Schopenhauer'a göre bu

ilkelerin öznedede olduğunu idrak edemeyen her düşünce ve teori daha en başta yanlış ve içinden çıkılmaz bir yola sapmıştır. Schopenhauer'ın savına göre Kant, öğretisi ile dünyanın başlangıcını ve sonunu dışarıda değil tam tersine öznedede aranması gerektiğini göstermiştir. Demek ki Schopenhauer, dünyanın bilmecesini öznededen yola çıkarak çözebileceğini düşünür ve ona göre bu yolu *transendental idealizm* öğretisi sayesinde Kant açmıştır.

Schopenhauer sonuç olarak, Kant'ın, dünyanın tasarım (*vorstellung*), istemenin ise *kendinde-şey* olduğu düşüncesine ulaşmadığını belirtir, ancak bununla beraber Kant ona göre fenomenal dünyanın nesne tarafından olduğu kadar özne tarafından da belirlendiğini de kesin olarak göstermiştir. Ancak, esas itibarıyla Schopenhauer'a göre Kant *kendinde-şey* kavramını doğru bir biçimde türetmemiştir (Schopenhauer 1969: I, 422). Bu yüzden Kant'ın bu kavramı Schopenhauer'a göre çelişkili bir takım içerimlere sahip olmuştur. Eğer bu çelişkiler ve tutarsızlıklar saf dışı bırakılırsa o zaman Kant'ın iddiasına rağmen *kendinde-şeyin* bilgisine, Kant'ın ilk baştaki temel kabulleriyle çelişmeden ulaşılabilir. Schopenhauer, Kant'ın *kendinde-şey*'in *isteme* olduğunu göremediğini ama bu düşünce yolunu açacak önemli bir takım fikirler ileri sürdüğünü düşünür. Ona göre Kant insanın moral yanının, yani ahlâki yanının çok farklı bir formda olduğunu kanıtlamıştır ve insanda bulunan bu ahlâki yanın, fenomenal dünyanın tâbi olduğu yasalara bağlı olmadığını ileri sürmüştür. İnsan bu yanıyla başka bir bağlam içinde bulunur. İnsanın ahlâki boyutu fenomenal dünyadan ziyade Kant'a göre *kendinde-şey* ile ilgilidir. Bu sebeple Schopenhauer haklı olarak Kant'ın örtük bir biçimde de olsa *kendinde-şey*'in aslında, insana sıkı sıkıya bağlı olan bir şeyle ilişkili olduğunu ima ettiğini düşünür. Bu anlamda Kant'ın başka bir başarısı da insanın bir yanıyla *kendinde-şeye* bağlı olduğunu göstermesidir.

Schopenhauer'ın gözünde Kant'ın diğer bir başarısı da felsefeden Skolastik öğeleri tamamen temizlemesidir. Her ne kadar Descartes bu adımı atmış gibi görünse de ona göre Descartes bir yanıyla hala sıkı sıkıya Skolastik düşünceye bağlıdır. Çünkü tanrı düşüncesi hala Descartes'ın sisteminde merkezi bir konuma sahiptir, dahası Descartes'ın felsefi sistemini tamamıyla tanrı ve onun mükemmel oluşu fikri ayakta tutar (Schopenhauer 1969: I, 422). Kant'la birlikte Skolastizm ile gelen en büyük

dogmalar yerle bir olmuştur. Spekülatif teoloji ile rasyonel teoloji onun felsefesi ile adeta yıkıma uğramıştır.

Metafiziğin imkânı söz konusu olduğunda Schopenhauer, Kant'ın kendinden önceki geleneğin metafizik ile ilgili bazı varsayımlarını kabul ettiğini ileri sürer. Bu varsayımlar önemlidir çünkü Schopenhauer kendi metafiziğini oluştururken bu varsayımlardan ve bu varsayımların Kantçı yorumundan yoğun bir biçimde esinlenecektir. Bu varsayımlar şunlardır: 1- Metafizik bütün deneyimin ötesinde yatan bilimdir. 2- Böyle bir bilim, deneyimden çıkan temel ilkelerle gerçekleştirilemez, sadece deneyim öncesi bildiklerimiz bize bu yolu açabilir ve mümkün deneyin ötesine ulaştırabilir. 3- Aklımızda bu türden temel ilkeler bulunabilir. Kant işte kendisinden önceki geleneğin metafizikle ilgili bu kabulleri onaylamaktadır. Ancak gelenekten şu noktada ayrılmaktadır: Kant öncesi dogmatik filozoflar aklımızda bulunan bu temel kurucu ilkeleri aynı zamanda zihinden bağımsız ebedi doğrular ve ontolojinin kaynakları olarak da tasavvur ettiler. Oysa Kant bu ilkelerin sadece aklımızda bulunan formlar olduklarını ve *kendinde-şey* olarak var olanların kesinlikle bu ilkelerden yoksun olduğunu ileri sürer. O halde bu temel ilkeler sadece şeylerin algılanışına uygulanabilir, yani dogmatik filozofların yapmaya çalıştığı gibi mümkün deneyimin ötesine uygulanamaz. İşte bu yüzden Kant öncesi metafizik Schopenhauer'a göre imkânsızdır, dahası metafizik henüz başlayamamıştır. Bu imkânı Kant saf akli eleştirmek suretiyle sağlamıştır, aslında bu yol tektir çünkü metafiziğin temel ilkeleri sadece ve sadece akılda bulunur ve bu yüzden metafizik ancak aklın sıkı bir analizi ile başlayabilir (Schopenhauer 1969: I, 427).

Tüm bu noktalarda sıkı bir Kantçı olan Schopenhauer, Kant'ın uygun adımı attığını fakat arkasını getiremediğini düşünür. Ona göre Kant'ın akıl kritiğinde muğlak olan yanlar vardır. Schopenhauer, Kant'ın algı (*anschauung*) ile kavram (*begriff*) arasında sağlıklı ve tutarlı bir ayırım yapamadığını ileri sürer, çünkü ona göre Kant aklın (*vernunft*) işlevi ile anlama yetisinin (*verstand*) işlevini sık sık birbirine karıştırmıştır. Kant anlama yetisini kavramlarla iş gören bir yeti olarak tasarlamıştır. Oysa Schopenhauer bu düşüncenin baştan sonra tutarsız olduğunu çünkü Kant'ın çoğu zaman kavramlardan bahsederken algıları kastettiğini ve algılardan, tasarımlardan söz ederken

de kavramlara gönderimde bulunduğunu ileri sürer. Anlama yetisi ile akıl arasında kesin bir ayrıma ulaşamaması Schopenhauer'a göre Kant'ın en büyük eksiklerinden biridir. Bunun Kant felsefesi için çok vahim sonuçlar doğurduğunu düşünen Schopenhauer, Kant'ın böylece bir nesne ile bir nesnenin kavramı arasında ne gibi bir ayrım olduğunu gösteremediğini ileri sürmüştür. Schopenhauer'a göre bunun sonucu olarak Kant *kendinde-şey* düşüncesine de çok hatalı bir şekilde yaklaşmış ve *kendinde-şey*in temelde ne ile ilgili olduğunu görememiştir. Tüm bu yanlışların temelinde ise Schopenhauer'a göre, Kant'ın akıl ile anlama yetisi arasında tutarlı ve sağlıklı bir ayrım yapamaması yatar.

Schopenhauer, Kant'ın bilgi için iki tür kaynaktan bahsettiğini ileri sürer. İlk kaynak *izlenimlerin* algılanmasıdır, ikinci kaynak ise anlama yetisinde bu izlenimlerin kavramlara dönüştürülmesidir. İlk kaynakla nesne bize verilir ikincisiyle ise nesne düşünülür. Schopenhauer bu argümanın bütünüyle yanlış olduğunu ileri sürer. Çünkü Schopenhauer'a göre eğer Kant'ın dediğini kabul edersek o zaman daha ilk durumda bir izlenimin, bir duyumun (*sensation*) nesneye, tasarıma (*vorstellung*)³ dönüştüğünü de kabul etmeliyiz. Oysa bu durum Schopenhauer'a göre imkânsızdır. İlk durumda, izlenimden sanki bir nesneymişçesine söz edemeyiz. Ortada sadece bir duyum vardır henüz bir tasarımdan, nesneden bahsedilemez. Sadece, anlama yetisinin (yani Schopenhauer'a göre nedensellik ilkesinin) ve algının formları olan uzam ile zamanın devreye girmesi sonucunda duyumlar nesneye/tasarıma dönüştürülür (Schopenhauer 1969: I, 438). Schopenhauer'a göre tasarımı, yani özne için nesneyi meydana getirdiğinde anlama yetisinin işi sona erer. Burada Kant'ın iddia ettiği gibi henüz kavramlardan ya da düşünmeden söz edilemez. Burada bahsedilebilecek yegâne şey bir duyumun, tasarıma/nesneye dönüşmesidir. Anlama yetisinin işlevi bu kadarla sınırlıdır Schopenhauer'a göre. Oysa Kant algının, yani tasarımın, anlama yetisinden bağımsız olarak meydana getirildiğini ve anlama yetisinin ancak bir nesnenin kavranmasında, düşünülmesinde devreye girdiğini ileri sürer. Böylece Kant anlama yetisinin işlevini farkında olmadan çarpıtıp, düşünmeyi algılamının içine sokarak bir karmaşaya neden olmaktadır. Dahası Kant, aslında aklın özelliği olan düşünmeyi anlama yetisindeki

³ İleriki bölümlerde de görüleceği gibi, Schopenhauer bir nesne ile nesnenin tasarımı arasında bir ayrım yapılamayacağını ileri sürer. Ona göre nesne, bir özne için tasarım demektir.

algılarla karıştırarak bu sefer de algıları düşüncenin içine yerleştirir. Sonuç olarak Kant'ın anlayışında düşünce; kendi özelliği olan tümelliği, kavramsallığı ve soyutlama işlevini kaybeder ve algılara indirgenmiş olur. Böylece Schopenhauer'a göre telafisi mümkün olmayan bir yanlış ortaya çıkar (Schopenhauer 1969: I, 439).

Schopenhauer ise akıl ve anlama yetisi ile bir tasarım ve bir kavram arasındaki ayrımı çok net ortaya koyar ve algılar ile tasarımların sadece anlama yetisine, kavramların ise sadece akla özgü olduğunu iddia eder. Anlama yetisi sahip olduğu tek kategori olan nedensellik ilkesi ve algının formları olan uzam ve zamanla birlikte dünyanın tasarım olarak ortaya çıkmasını sağlar, böylece özne önünde duran dünyayı *algılar*. Schopenhauer nedensellik kategorisi dışında, Kant'ın anlama yetisine atfettiği diğer 11 kategorinin varlığını kabul etmez. Ona göre Kant'ın ileri sürmüş olduğu diğer kategoriler nedensellik ilkesine indirgenebilir. Sonuç olarak özne anlama yetisi ile tasarım (*vorstellung*) olarak dünyayı kurmuş olur. Bu işlem tamamen öznenin anlama yetisine aittir. Oysa akıl sadece insana özgü bir yeti olarak bambaşka bir özelliğe sahiptir: Soyutlama. Akıl, anlama yetisi ile ortaya çıkmış olan nesnelerin/tasarımların belli bir takım özelliklerini soyutlayarak kavramlara ulaşır. Schopenhauer tasarımlardan ulaşılmış olan bu kavramlara, tasarımların tasarımı (*vorstellungen von vorstellungen*) da demektedir. Kavramlar kendi varlıklarını anlama yetisi ile oluşturulmuş tasarımlara borçludurlar. Çünkü Schopenhauer'a göre tasarımlar, algılar olmasa ortada soyutlanacak herhangi bir şeye de bulunamaz. Schopenhauer, insanın bütün başarısının aklın sahip olduğu bu soyutlama yetisinde yattığını ileri sürer. Sonuç olarak ona göre Kant bir kavramın ne olduğunu yeterince iyi araştırmadığı ve aklın işlevi ile anlama yetisinin işlevi arasında tutarlı bir ayırım yapamadığı için kendi teorisinde birtakım çıkmazlarla karşı karşıya kalmıştır (Schopenhauer 1969: I, 431).

Kant'ın *kendinde-şey* kavramını yanlış bir şekilde çıkarsadığı söylenmişti. Kant'ın bu çıkarsamayı nasıl yaptığı ise Schopenhauer'ın hocası da olan alman filozof G. E. Schulze tarafından çok açık bir şekilde ortaya konmuştur. Buna göre Kant empirik algının ya da duyusal malzemenin dışsal bir nedeni olduğunu ileri sürmektedir. İşte Kant için *kendinde-şey* kavramı tam da burada devreye girer ve ona göre bilgisine erişilemeyen, *kendinde* ne olduğu bilinmeyen bu şey, duyumlara neden olur. Yani

kabaca bir örnek vermek gerekirse Schopenhauer, Schulze'nin yorumunu takip ederek, Kant'ın "*kendinde-şey* olarak masayı" öznedede ortaya çıkan "masa duyumunun" nedeni olarak ileri sürdüğünü düşünür. Schopenhauer'a göre Kant, *kendinde-şey* kavramını algıların ve duyumların dışsal sebebi olarak ortaya koymaktadır. Bu düşünce ise Schopenhauer'a göre büyük bir çelişkiyi barındırmaktadır, çünkü Kant nedensellik kategorisini sadece öznenin anlama yetisinde bulunan bir ilke olarak tasarlamıştır ve bu kategorinin sadece fenomenlere uygulanabileceğini savunmuştur. Oysa Kant *kendinde-şeyi* algıların dışsal nedeni olarak ileri sürdüğünde nedensellik kategorisini farkında olmadan *kendinde-şey* kavramına yüklemiştir. Böylece Kant teorisinde büyük bir çelişkiyle karşı karşıya kalmıştır. Schopenhauer Kant'ın kendi ilkelerine sadık kalmadığını ve nedensellik ilkesini *kendinde-şeyin* bağrına kadar taşıdığını düşünür. (Schopenhauer 1969: I, 434). Schopenhauer, *kendinde-şeyin* Kantçı versiyonunda bulunan çelişkilerden sakınmak ister ve bu sebeple her şeyden önce *kendinde-şeyin* bir neden-sonuç zinciri içinde yer almadığını fırsat bulduğu her yerde vurgular. Neden-sonuç bağlantısı sadece tasarımlara, yani fenomenlere uygulanabilir. Dahası, Schopenhauer'a göre Kant her objenin bir de *kendinde-şey* olarak bulunduğunu savunur. Yani masa nesnesinin bir de öznenin bilemediği *kendinde-şey* hali mevcuttur. Kant böylece *kendinde-şey* kavramına çokluk kategorisini de uygulamış olur ki, Schopenhauer neden-sonuç ilişkisinde olduğu gibi çokluk kategorisinin de sadece tasarımlarımıza uygulanabileceğini söyler. O halde Schopenhauer'a göre *kendinde-şeye* ne nedensellik ne de çokluk kategorisi uygulanabilir. Schopenhauer için *kendinde-şey* her iki kategoriden de bağıstıktır. Bu sebeple Schopenhauer *kendinde-şey* hakkında en azından iki şey bilebileceğimizi düşünür. Her şeyden önce *kendinde-şey* "Bir"dir, ama bu birlik sayısal bir şey olarak anlaşılmalıdır. Bu düşünceyle sadece onun çokluk içermediği vurgulanmak istenmektedir. Bunun yanı sıra *kendinde-şey*, nedensellikten bağıstık olduğu için bütünüyle nedensiz, yani özgürdür. İşte ileriki bölümlerde de ele alınacağı gibi Schopenhauer kendi özgürlük düşüncesini geliştirirken bu özgürlüğün *kendinde-şeyle* ilişkili olduğunu ileri sürecektir. Çünkü Schopenhauer insanın bir tarafıyla sıkı sıkıya *kendinde-şeye* bağılı olduğunu düşünür.

Schopenhauer Kantçı *kendinde-şeyin* sahip olduğu tutarsızlıkları ve yanlışları düzeltmek için, algının ve *kendinde-şeyin* yeniden ele alınması gerektiğini söyler. Bu

anlamda Schopenhauer Kant'ın bu yanlış düşüncesini düzeltirken duyumun, ya da empirik algının bütünüyle sübjektif bir temelde olduğunu vurgular. O halde empirik algı kesinlikle sadece ve sadece öznedede bulunabilir. Bu sebeple algının, öznededen bağımsız dışsal bir kaynaktan gelen bir nedeni hiçbir şekilde olamaz. Empirik algı denilen şey Schopenhauer'a göre sadece öznenin bir tasarımıdır ve *kendinde-şey* bu tasarımın dışsal nedeni olarak ileri sürülemez. Schopenhauer, tasarımların dışına çıkarak *kendinde şeye* tutarlı bir şekilde ulaşamayacağımızı düşünür. Ona göre başka bir yol izlenmelidir. Schopenhauer tasarımların dışına çıkmak yerine öznenin *benlik-bilincine* [*selbstbewußtsein*] yönelerek *kendinde-şeyin* nihai olarak *isteme* olduğunu söyleyecektir. Böylece tasarımların dışına çıkmadan, yani fenomenal dünyadan koparmadan, dolayısıyla da Kant'ın ilk baştaki temel kabulleriyle çelişmeden *kendinde-şey* kavramına yönelinebilir. Çünkü *benlik-bilincine* yönelik tasarım özne için aslında *kendinde-şeye* giden kapıyı açan anahtar olabilir. Schopenhauer öznenin kendisini, *benlik-bilincinde* daima *isteyen* bir varlık olarak tasarladığını düşünür. Ona göre özne kendisini her şeyden önce bilen bir varlık olarak değil, isteyen bir varlık olarak tanır. O, kendi bedenini hem diğer bedenler arasında bir beden olarak, yani yer kaplayan bir cisim/tasarım olarak tanır hem de kendisinin en derininde bütünüyle *isteme* olarak idrak eder ve kendi içsel doğasının bütünüyle *isteme* olduğunu anlar. Schopenhauer'a göre bütün felsefesi, öznenin kendisini aynı anda iki farklı şekilde algılaması üzerine kuruludur. Kendisinin yapmaya çalıştığı şey bu hakikati, yani insanın bu neredeyse "mucizevî" yapısını ifşa etmektir. İşte Schopenhauer bütün düşünceler ışığında kendi sistemini oluşturmayı amaçlamaktadır.

Schopenhauer'ın Kant felsefesi ile olan bağı ele alındıktan ve onun hangi açılardan Kantçı, hangi açılardan Kant karşıtı olduğu görüldükten sonra, artık Schopenhauer'a yüzeysel bir şekilde yaklaşıp onun körü körüne Kantçı ilkeleri görmezden geldiğini ileri sürmek pek mümkün gibi gözükmemektedir. Schopenhauer Kantçı temel kabullerin pek tabii ki farkındaydı ve bu yüzden genellikle sanıldığı gibi hiçbir zaman tasarımların dışında vuku bulan, yani fenomenal dünyadan kopuk bir teorinin peşinde olmamıştır. Schopenhauer dogmatik ve geleneksel tarzda metafizik yapmanın nasıl çelişkiler ve tutarsızlıklar ortaya çıkardığını bilecek kadar iyi bir Kantçıydı. Kant'a rağmen bir metafiziğin olanağını sorgulayan Schopenhauer, Kantçı

kabulleri benimsemesine rağmen yine de fenomenal dünyada varoluşun bilmeceğini çözecek bir takım ipuçlarının var olduğunu düşünüyordu. İşte bu ipuçlarını takip eden Schopenhauer bir şekilde Kantçı ilkelere rağmen bir metafiziğin olanaklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu ipuçlarının kendi varlığımıza işaret ettiğini söyleyen Schopenhauer, varoluş bilmeceğinin çözümünün, kendimize ait bilgide bulunduğunu düşünür.

3. Platon ve *İde* Kavramı

Schopenhauer'ın Platon'dan aldığı etki, Kant'ın etkisi kadar güçlü değildir kuşkusuz. Ancak Schopenhauer'ın sisteminin bir bölümü yoğun bir Platon etkisindedir. Bu etki onun Platon'dan miras aldığı *ide* düşüncesinden kaynaklanır. Schopenhauer özellikle kendi sanat görüşünü oluştururken olabilecek en üst düzeyde *ide* kavramından yararlanmış ve bu kavram büyük ölçüde Platon'dan miras alınmıştır. Bu bölümün amacı Schopenhauer'ın *ide* düşüncesini kendi sistemine nasıl dahi ettiğini ortaya koymaktır. Özgürlük düşüncesinin bazı anlarda nasıl *ide* kavramına bağlandığı ise ileriki bölümlerde ele alınacaktır. Burada sadece Platoncu etkinin boyutu ve sınırları belirlenmeye çalışılmaktadır.

Daha önce de söylendiği gibi Schopenhauer özellikle Platon'un dünyaya bakışından, tıpkı Doğu Felsefe'sinden ve Kant'tan etkilendiği gibi, etkilenmiştir. Bilindiği gibi Platon, duyu dünyasının aslında gerçekten var olmadığını ve bu dünyanın sadece bir takım görüşlerden ibaret olduğunu vurgular. *Timaeus* diyalogunda sorduğu “Her zaman olan, oluş içinde olmayan nedir? Her zaman oluş içinde olup, hiçbir zaman olmayan nedir?” (*Timaeus* 27d), sorusu bu anlamda yol gösterici olabilir. İkinci soruya verilebilecek cevap, herhalde duyular dünyasıdır. İlk soruya verilebilecek cevap ise *idedir*. Platon yaşadığımız duyular dünyasının aslında hiçbir zaman gerçekten var olmadığını, çünkü bu dünyadaki her şeyin oluş içinde olduğunu ve buradaki var olanların sürekli varlığa gelip yokluğa gittiğini ileri sürer. Bu anlamda bu dünyanın bir tutarlılığı, kalıcılığı yoktur. Oysa *ide* kavramı bu dünyadaki bütün niteliklerden

bağıştıktır. Asıl olan, değişmeyen ve gerçekten bilinmesi gereken bu anlamda Platon'a göre daima *idedir*.

İşte bu düşünce Schopenhauer için son derece önemlidir, çünkü Platon gerçekleştirmiş olduğu düşünce serüveni boyunca gerçek olan, daha doğrusu görünüşün ötesinde olan şeyi aramıştır. Bu yaklaşım Schopenhauer için değerlidir, çünkü Schopenhauer da önümüzde duran ve deneyimlenen dünyanın gerçekte sadece algılandığı gibi olmadığını ve onun ötesinde, kendinde haliyle bambaşka bir şey olduğunu düşünür.

Platon bu dünyanın sadece bu *idelerin* soluk kopyalarından, taklitlerinden meydana geldiğini ileri sürer. Schopenhauer işte bu düşünceyle *ide* kavramına yönelir. Schopenhauer *ide* düşüncesini daha da açmak ve onun kendi sistemindeki işlevini iyice ortaya çıkarmak için *ide* kavramı ile Kantçı *kendinde-şey* kavramı arasında bir analogi kurar. Ona göre aslında Kant'ın *kendinde-şey* kavramı ve Platon'un *ide* düşüncesi benzer bir şeye işaret eder (Cartwright 2005: 131).

Schopenhauer, aslında felsefe tarihinde pek bağdaştırılmayan ve uzlaşamaz görünen Platon ile Kant'ın felsefelerini birbirine yaklaştırır ve iki felsefenin de benzer bir dünya kavrayışını iki farklı yoldan dile getirdiğini düşünür. Schopenhauer'a göre Kant'ın anladığı şekliyle *kendinde-şey* fikri, Platon'un *ide* dediği şeye oldukça yaklaşır. Her iki kavramın işlevleri özdeş olmasa da birbirine oldukça yakındır. Bir önceki bölümde Schopenhauer'ın bakış açısından, Kant'ın *kendinde-şey* düşüncesini nasıl yanlış bir şekilde çıkarsadığı görülmüştü. Buna göre Kant *kendinde-şeyi* algıların, tasarımların nedeni olarak ileri sürüyordu. Böylece fenomenal dünyadaki herhangi bir nesneye ve onun tasarımına, gerçek ve hakiki halini bilmediğimiz o nesnenin *kendinde-şey* hali neden olmaktadır. Sonuç olarak Kant *kendinde-şeyi* hem nedensellik bağı içinde düşünmüş hem de birçok *kendinde-şeyden* bahsettiği için ona çokluk kategorisi eklemiş oluyordu. Bu haliyle Kantçı *kendinde-şey*, Schopenhauer için Platoncu *ide* düşüncesiyle neredeyse aynı içeriğe sahip olur. Platon'a göre bu dünyada var olan her şeyi, *idelerin* soluk kopyaları olarak değerlendirilebilir. Tek tek masalar, masa *idesinin*, tek tek insanlar da insan *idesinin* soluk kopyalarından başka bir şey değildir. Bu anlamda fenomenal dünyadaki nesnelere varlıklarını *idelere* borçludurlar. Bu dünyadaki

varolanların nedeni ezeli-ebedi *ideler*dir. Böylece Schopenhauer'ın düşüncesine göre Kantçı *kendinde-şey*le Platoncu *idenin* birbirine ne kadar çok benzediği rahatça görülebilir. Kant ve Platon, dünyanın yapısını çözümlerken aslında birbirine çok benzeyen düşünceler ortaya koymuşlardır.

Schopenhauer'a göre Kant şöyle der: Uzam, zaman ve nedensellik *kendinde-şeyin* belirlenimi değildir. Onlar yalnızca fenomenal dünyaya aittir, çünkü bu bilme ilkeleri anlama yetimizde ve dolayısıyla anlama yetisinin mümkün kıldığı deneyimde bulunmaktadır. Bütün değişme, varlığa geliş ve yok oluş sadece, anlama yetisinde bulunan uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri aracılığıyla mümkün olur. Bu sebeple değişme, varlığa geliş ve yok oluş ancak ve ancak fenomenal dünyaya, yani deneyim alanına, atfedilebilir. *Kendinde-şey* ise uzam, zaman ve nedensellikten bağımsız olduğu için ona ne değişme, ne varlığa geliş ne de yok oluş atfedilebilir. Bu süreçler ancak deneyim dünyasının özellikleri olabilir (Schopenhauer 1969: I, 170).

Platon ise şöyle demektedir: Bu dünyada algıladığımız şeyler, gerçek hakiki bir varoluşa sahip değildir. Onların varlığı görecelidir. Onlar sadece birbirleriyle girdikleri ilişkiye göre var ya da yok olurlar. Öyle ki onların var-olmayan olduğu bile söylenebilir. Gerçekten varolan şeyler, bu dünyadaki nesnelere arketiplerini teşkil eden *ideler*dir. Bu *ideler* her tür değişimden, varlığa geliş ve yok oluştan bağımsızdır. *İdelere* bu sebeple, tıpkı *kendinde-şeyde* olduğu gibi, fenomenal dünyaya ait olan uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri atfedilemez (Schopenhauer 1969: I, 170). Schopenhauer'a göre daha fazla örnek verilmeden bu iki öğretinin içsel doğasının benzer olduğu görülebilir. Schopenhauer'a göre Platon ile Kant boşuna, felsefe tarihinin en büyük filozofları olarak değerlendirilmezler. Onlar, dünyaya ilişkin hakikati en iyi biçimde ifşa ettikleri için bu övgüyü fazlasıyla hak ederler.

Her ne kadar Schopenhauer, Kantçı *kendinde-şeyi*, Platoncu *ideye* yaklaştırsa da, hakiki anlamda *kendinde-şey* Schopenhauer için *ide* değil, baştan sona *istemdir*. Peki, o zaman *ide* düşüncesi Schopenhauer'a nasıl bir fayda sağlayabilir? *İde*, Schopenhauer için *kendinde-şey* olarak *istemenin* doğrudan ve dolaysız olarak objeleşmesi anlamına gelir (Schopenhauer 1969: I, 170). Buna göre Schopenhauer'da *ide*, *istemenin* ilk objesi olarak var olmaktadır. *İstemenin* objeleşme basamağının en üst noktasında yer alan *ide*

henüz tasarım haline gelmemiş bir nesnedir. Ancak bu nesne, deneyim dünyasındaki nesnelere benzer bir nesne değildir. Çünkü deneyim dünyasındaki nesnelere öznenin birer tasarımıdır. Oysa *ide*; uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri altında yer almadığı için bir öznenin bir tasarımı olamaz. *İde* bu ilkeler vasıtasıyla dolaylı bir varoluşa sahip olmadığı için Schopenhauer tarafından *kendinde-şeyin* doğrudan ve dolaysız bir objeleşmesi olarak değerlendirilir. Bu anlamda Schopenhauer tasarım olarak dünyayı, *kendinde-şey* olarak *istemenin* dolaysız nesneleşmesi olan *ideden* ayırır. Ona göre *ide* bu dünyadaki tek teklerin arketiplerini teşkil eder. Platon'un da dediği gibi *ide* her tür kategorik belirlenimden bağımsız olduğu için onun bambaşka bir yapı sergilediği görülmelidir. Schopenhauer'da *ideler* adeta tasarım ile *kendinde-şey* arasında yer alan bir varlığın bir boyutunu meydana getirirler.

Schopenhauer için dünya bir yanıyla tasarım, yani öznenin anlama yetisinde bulunan uzam, zaman ve nedensellik bağlantıları vasıtasıyla bilinen fenomenal bir alandır. Bu yanıyla tasarım olarak dünya *idenin* kendisinden bambaşka bir şeydir. *İde*, daha öncede söylenildiği gibi, tasarımın taşıdığı bütün özelliklerden bağımsızdır. Yani o; uzam, zaman ve nedensellik ilkelerinin, dolayısıyla da tasarım olarak dünyanın tüm nedensel belirlenimlerinin bütünüyle dışındadır. Fenomenal dünya tasarım olarak, *kendinde-şeyin* nesneleşme basamaklarından biridir. Ancak burada *istemenin* nesneleşmesi dolaylı olmak durumundadır, çünkü burada nesneleşme anlama yetisi (uzam, zaman ve nedensellik) aracılığıyla mümkün olur. İşte Schopenhauer'ın sisteminde *ide* kavramı, tasarım olarak dünya ile isteme olarak dünyanın arasında durmakta ve neredeyse bu iki dünya arasındaki ilişkiyi tahsis etmektedir.

Schopenhauer için tasarım haline gelmemiş bir nesneleşme (*istemenin* nesneleşmesi) olan *ide*, tasarım kalıbına, yani uzam, zaman ve nedensellik bağlamına girmediği için *istemenin* dolaysız nesneleşmesi olmak durumundadır. Oysa tasarım olarak dünyada varolan şeyler ancak *istemenin* dolaylı nesneleşmesi olabilir. Çünkü bu dünyadaki tek tekler ancak tasarım kalıbı altında var olabilir. *Kendinde-şey* olarak *isteme* Schopenhauer'a göre her türlü çokluktan muaftır ve bu çokluk doğrudan *kendinde-şeyin* nesneleşmesi olamaz. Empirik dünyamızdaki çokluk ancak *istemenin* dolaylı (öznenin uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri vasıtasıyla) objeleşmesidir. İki

alan arasında Schopenhauer'a göre Platoncu *ideler* bulunur. *İsteme* kendisini ilk olarak doğrudan ve dolaysız bir biçimde *ide* olarak objeleştirir. Tasarım dünyasında yer alan, tek tek nesnelere ise bu *idelerin* uzam, zaman ve nedensellik ilişkisi içindeki görünüşlerinden ibarettir. Bu sebeple bu tasarımlar olsa olsa *istemenin* dolaylı görünüşleri olabilir. *İstemenin* ilk ve doğrudan objeleşmiş hali olan *ideler* dünyada, uzam ve mekan ve nedensellik ilişkisi içindeki nesnelere, uzam ve zamanın dışında yer alan ebedi ve ezeli örneklerini meydana getirirler. Böylece *isteme* önce kendisini dolaysız bir biçimde *ide* olarak objeleştirir, bu *ideler* aracılığıyla ve öznenin anlama yetisi sayesinde de *isteme* deneyim dünyasına kadar dolaylı bir şekilde uzanır. Ona göre Platoncu *ide* işte böyle bir anlama sahiptir.

Schopenhauer aslında bir nevi zorunlulukla *ide* düşüncesini sistemine dahil etmiş gibi görünmektedir. Çünkü genel olarak felsefe tarihinde; “bir” olandan “çok” olana ve “değişim içinde olmayandan” “değişim içinde olana” nasıl geçildiği sorusu çoğu zaman tatmin edici bir şekilde cevaplanmamıştır. Oysa problem Pre-Sokratik düşünürlere kadar geri götürülebilir. Değişmeyen, çokluk sergilemeyen varlığa gelip yok olmayan *kendinde-şey* nasıl olur da bu dünyada kendisini tasarım ve çokluk olarak sunabilir. Arada kapanması pek kolay görünmeyen derin bir yarıklık bulunmaktadır. İki dünya adeta bağdaşmaz bir farklılık sergilemektedir. İşte bu yarığı kapatmak için, Schopenhauer *ide* düşüncesini kullanır. Buna göre tasarım, ya da fenomenal dünya doğrudan *istemenin* nesneleşmesi ile meydana gelmez. Arada Platoncu *ideler* bulunur (Schopenhauer 1969: I, 175). *İdeler* adeta *kendinde-şeyin* çokluk kategorisine girmesine ve parçalanmasına katkıda bulunarak onun, deneyim dünyasına kadar tasarım biçiminde ulaşmasında bir köprü vazifesi görmektedir.

Bu *ideler* daha sonra görüleceği gibi Schopenhauer için belli türden kişilerin bilgi nesnesi haline gelir. Schopenhauer'ın sanatçı ya da *deha* (*genius*) dediği “özel” kişiler bu *idelerin* bilgisine erişebilirler. Sanat denilen etkinlik bu *idelerin* bilgisi ile mümkündür ve sanatçı Schopenhauer'ın gözünde *idenin* bilgisine erişebilmiş kişi olmak durumundadır.

Schopenhauer tarafından özgürlük bir yanı sıra, *fenomen ve kendinde-şey* ayrımı çerçevesinde çözümlenmektedir, ancak Schopenhauer'ın özgürlük anlayışı bir yönüyle

ide kavramıyla da ilişkilidir. Ona göre *idenin* bilgisi aynı zamanda özgürleştirici bir yöne de sahiptir. Schopenhauer'ın gözünde *bir* tür özgürlük aynı zamanda, *ideyi* bilme anlarında ortaya çıkan geçici bir durum olarak da kendisini gösterebilir. Özne için bilgi ancak yeter-sebep kalıbı ile yani uzam, zaman ve nedensellik bağlantısı ile gerçekleşebilir. Oysa *idenin* kendisi bu kalıbın dışındadır. *İdeyi* bilebilmek için kişi kendisini uzam, zaman ve her şeyden çok nedensellik bağlantısından koparmalıdır. O halde kişi kendisinde bu dönüşümü gerçekleştirdiğinde ve bu kalıptan kendisini kurtardığında *ideyle* yüz yüze gelebilir. İşte bu anlarda Schopenhauer'a göre ortaya özgürlük çıkar, çünkü bu anlarda insan bütünüyle fenomenal dünyanın nedensellik bağından kendisini çekip çıkarmıştır. Böylece aslında Schopenhauer'ın özgürlüğün ilk ipucunu ortaya çıkarmıştır: Özgürlük *bir yanıyla*, insanın kendisini dünyadaki nedensel bağdan çekip çıkarması ile ilgili bir meseledir Schopenhauer'a göre.

Platoncu *ideler* Schopenhauer için demek ki iki farklı öneme sahiptir. Onlar hem *isteme* ile bu dünya arasında bir geçişi mümkün hale getirirler, hem de bu *ideler* bir tür bilgi olarak bazı özel kişilerin nesnelere olmak durumundadırlar. *İdeyi* bilmeyi özgürleştirici bir faaliyet olarak ortaya koyan Schopenhauer böylece bilgi ile özgürleşme arasındaki ilişkinin önemini de vurgulamış olur.

4. Doğu Düşüncesi

Schopenhauer doğu felsefesini kendi felsefi sisteminde yer vermeye çalışan ilk büyük batı filozofudur. Schopenhauer doğu bilgeliğinden ciddi bir biçimde etkilenmiş ve bu düşünce şekliyle karşılaşmaktan büyük bir memnuniyet duymuştur. Yukarıda değinilmiş olduğu gibi Schopenhauer kendisini Kant, Platon ve özellikle *Upanishadlarda* yer alan düşüncelere borçlu görür ve bu yüzden sistemini kavramak isteyen birisinin bu üç düşünce biçimine de aşına olması gerektiğini belirtir. Kısmen de olsa Kant ve Platon'un Schopenhauer üzerindeki etkisini irdelenmiştir. Peki, Schopenhauer ne oranda doğu bilgeliğinden ve düşüncesinden etkilenmiştir?

Schopenhauer'ın dođu dūřüncesinin bazı kavrayışlarını kendi felsefesinde kullandığı doğrudur, ancak yine de Schopenhauer'ın bütünüyle dođu dūřüncesine derinlemesine hâkim olduğunu söylemek pek mümkün değildir. O sadece kendi felsefesiyle ilgili olduğu ölçüde dođu dūřüncesine ilgi göstermiştir ve bu anlamda Hinduizm ve Budizm onun ilgi gösterdiği anlayışlardan en önemlileri olmuştur. Schopenhauer'ın kendi felsefesini oluştururken Hinduizm'in etkisi kısmen de olsa görülebilir, ancak Budizm söz konusu olduğunda böyle bir etki görmek pek mümkün değildir. Zaten Schopenhauer'ın kendi felsefesini inřa ettiği 1810'lu yıllarda Budizm ile ilgili bir tanışıklık Avrupa'da pek bulunmamaktadır. Bu anlamda Schopenhauer bu dinin sadece, kendi felsefi sonuçlarıyla önemli ölçüde örtüştüğünü ileri sürer. Hatta 1830'lu ve 1840'lı yıllarda Avrupa kıtası, Budizm'in ilkeleriyle tanışınca, Schopenhauer bu ilkelerin kendi felsefesine çok yakın olduğunu fark etmiş ve bu durumdan büyük bir memnuniyet duymuştur (Abelsen 1993: 255). Kendi felsefesiyle Budizm'in birçok noktada örtüştüğünü dūřünen Schopenhauer bu konuda řunu söylemiştir:

“Eğer kendi felsefemin sonuçlarını hakikatin bir normu olarak ele alsaydım, Budizm'in diğer dinler üzerinde bir üstünlük kurduğunu kabul etmem gerekirdi.” (Schopenhauer 1969: II, 169).

Görüldüđu üzere Schopenhauer'a göre Budizm ile kendi felsefesi arasında bazı benzerlikler mevcuttur, ancak Schopenhauer'ın kendi teorisini oluştururken Budizm dūřüncesinden etkilenmediği açık olduğuna göre onun felsefi oluşumunda önemli bir yer teşkil eden *Upanishadlar*'a geçilebilir. Hinduizmin temel yazıtlarını *Vedalar* oluşturur. *Upanishadlar* ise *Vedalar*'ın dört temel bölümünden birisini meydana getirir. Schopenhauer *Upanishadları* okuduğu sırada henüz, en büyük eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* kaleme almamıştır. *Upanishadlarda* yer alan dūřüncelerden ciddi oranda etkilenen genç Schopenhauer bu etkileri daha sonra *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da olabildiğince yansıtmaya çalışmıştır. Karamsar dünya görüşü, *Maya perdesi* ile *brahman* nosyonu ve *Upanishadlardaki* etik dūřünce Schopenhauer'ı ciddi manada etkilemiştir.

Schopenhauer, Hinduizm'in özellikle karanlık dünya görüşünden ciddi oranda beslenmiştir, dahası onun genellikle pesimist bir düşünür olarak bazı çevreler tarafından yorumlanmasında bu etkinin payı oldukça büyüktür. Schopenhauer'a göre Hinduizm düşüncesinde, yaşadığımız dünya aslında olmaması gereken bir dünyadır, yani dünyanın yokluğu onun varlığından daha iyidir, çünkü dünya sürekli bir acının, ölümün ve yeniden doğuşun vuku bulduğu bir sahnedir. Schopenhauer'ın her fırsatta bu dünyadan el etek çekmeyi önermesinin altında, dünyanın yaşanmaya laik bir yer olmadığı düşüncesi hâkimdir. Dünyevi tutkuların ve ihtirasların sadece bir illüzyondan ibaret olduğunu iler süren Schopenhauer, insanların boşuna bu tutkularını gerçekleştirme arzusu içinde yanıp tutuştuğunu, aslında bu tutkuların ve isteklerin özünde bomboş, anlamsız olduklarını güçlü bir şekilde vurgular. Kişi böyle bir kandırmacanın içinde bulunduğunu fark ettiği anda artık dünyevi meselelere ve isteklere de büyük oranda ilgisiz kalacaktır ona göre. Sonuç olarak ise bu kişi olabildiğince az oranda acıya maruz kalacaktır. Çünkü Schopenhauer'a göre acının kaynağı bitmek tükenmek bilmeyen istemelerdir. Kişi onları susturduğunda, acıyı da susturma gücüne kavuşur.

Doğu düşüncesini özellikle bu dünyanın değeri söz konusu olduğunda bütünüyle benimseyen Schopenhauer, dünyanın baştan sona değersiz, anlamsız ve saçma bir varoluşa sahne olduğunu düşünür. Ona göre dünyada vuku bulan acı, kötülük ve ıstırap bunun en önemli göstergesidir. Bu yüzden kişinin aslında en başta doğmamış ve bu dünyaya gelmemiş olması daha iyi olurdu. Schopenhauer'ın çoğu yorumcu ve düşünür tarafından pesimist olarak adlandırılan bu tavrı kitaplarının birçok yerinde güçlü bir şekilde vurgulanır. Örneğin, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın birkaç yerinde İspanyol şair Calderon'dan yaptığı "İnsanın en büyük suçu, doğmuş olmasıdır" alıntısı Schopenhauer'ın tavrının en açık göstergesidir. Schopenhauer bu dünyada bulunmanın kesinlikle olumlu bir şey olmadığını düşünür.

Daha önce söylendiği gibi Schopenhauer, Hinduizm'de bulunan *maya perdesi* düşüncesini, öznedeki yer alan uzam ve zaman formlarıyla, yani *principium individuationis* (tekilleşme/bireyselleşme ilkeleri), ile özdeşleştirir. Schopenhauer'a göre uzam ve zaman formları özne için adeta birer *maya perdesi* meydana getirir ve bu perdenin arkasında yer alan gerçeğin görülmesini engeller, dahası bu anlamda uzam ve

zaman formları bu dünyayı özne için adeta bir rüyaya dönüştürür. Sürekli bir değişimin, varlığa gelişin ve yok oluşun sebepleri olan öznedeki uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri hakikatin önünü kapatır. *Kendinde-şey* olarak *isteme* adeta bu ilkelerin arkasında kendisini gizler. *Kendinde-şeye* ulaşmak, hakikati tecrübe etmek istiyorsa, özne Schopenhauer'a göre *principium individuationisi* aşması gerekir, yani *maya perdesini* ortadan kaldırması gerekir. Böylece özne perdenin arkasında duran asıl gerçekliği tecrübe edebilir. Bunu yaptığında kişi doğu düşüncesine göre *brahmanı* idrak eder. *Brahman* Hinduizm düşüncesinde, dünyadaki tüm niteliklerden bağımsız olan mutlak gerçeği ifade eder. *Brahman*'a ulaşma şekli Schopenhauer'ı oldukça etkilemiş ve kendisi de, doğu düşüncesine yakın olan bir tarzda varlığın hakiki yüzünü tecrübe etmenin yollarını araştırmıştır. Hakikate ulaşmanın yolu hem doğu düşüncesinde hem de Schopenhauer'da dünyanın mevcut bilme kalıplarının ötesine geçmekle ilgili bir meseledir. İşte Schopenhauer *maya* ve *brahman* ikilisinin, kendi felsefesinde yer alan *tasarım* ve *isteme* nosyonlarının üstlendiği görevlere benzer bir görevi yerine getirdiğini söyler. Buna göre *maya* Schopenhauer'ın *tasarım* olarak dünyasına gönderimde bulunurken; *brahman* kavrayışı ise *isteme* olarak dünyaya karşılık gelir (Cartwright 2005: 78).

Upanishadlarda yer alan ve oradaki etik anlayışı özetleyen “tat tvam asi” (işte sen busun) düsturu da Schopenhauer'ın etik ve insan görüşünü ortaya koyarken etkilendiği başka bir Hindu düşüncedir. Buna göre bu düsturu benimseyen kişi kendisinin ve geri kalan tüm canlıların aynı yapıda olduğunu görür ve her kişinin, canlılığın aynı kaderi paylaştığını fark eder. Dünyanın içsel yapısının bilgisine erişen böyle bir kişi varoluşun hakikatine vakıf olur. Schopenhauercı tarifile bu kişi dünyada asıl olarak *istemenin* hüküm sürdüğünü ve her bireyin bu *istemenin* görünüşünden ibaret olduğunu anlar. Dolayısıyla acı çeken ile acı çektiren Schopenhauer'ın gözünde birdir. Bu durumda acının herkes için ortak ve kaçınılmaz bir kader olduğunu idrak eden kişi başkasının acısını kendi acısı gibi duyumsar. Dahası, o kişi diğer canlılara derin bir merhametle yaklaşarak onlarla aynı duyguları paylaşır ve onların acılarına ortak olur. Schopenhauercı duygudaşlık etiğinin temellerinde bu düşünceler bulunur ki, bu düşünceler aynı zamanda doğu felsefesinin etiğine oldukça yakındır. Schopenhauer etiğine de sirayet etmiş olan düşünceye göre “etik kişi” dünyada var olan her şeyin aynı

yapıda olduğunun bilincindedir, o her şeyin özünde *isteme* olduğunu bilir ve bu anlamda kendisi ve geri kalan şeyler arasında bir mesafe koymaz. Dahası kendisinin diğer şeylerle özünde bir ve aynı olduğunu bilir. Bunun sonucu olarak Schopenhauer'a göre o kişinin diğer kişilere olan bakışı değişir, dahası bu kişi artık yüce bir merhamet duygusuyla başkasının acısını kendi acısına dönüştürür. Zaten ancak böyle bir durumda o kişi geri kalanların acılarını en içten şekilde duyumsayabilir ve onların yaşadıkları anlayabilir. Daha ileriki bölümlerde görüleceği gibi Schopenhauer'ın kendi etiğinde önerdiği asketik yaşam tarzı, ya da kişinin *istemesini* susturması olgusu da doğu düşüncesinde sıklıkla yer bulan bir yaklaşımdır. Hinduizm'de yer alan tutku ve arzulardan olabildiğince arınma ve keşişçe bir yaşam ideali, Schopenhauer'ı derinden etkilediği açıkça görülmektedir (Cartwright 2005: 79). Buradaki etki de, Kant ve Platon'dan gelen etkide olduğu gibi özgürlük ile ilgili bir takım içerimlere sahiptir. Çünkü Schopenhauer en nihayetinde “özgür kişinin”, asketik yaşam tarzını en uç noktasına kadar götürüp *istemesini* bütünüyle susturan kişi olduğunu söyleyecektir. Öyle ki bu kişi artık *mayanın* perdesinden kurtulmuş ve dünyanın özünde ne olduğunu görmüştür; öyle bir bilgi ve bilinç düzeyine erişmiştir ki *istemeyi/istemesini* bütünüyle aydınlatmış ve onun esiri olmaktan kurtulup *istemesini* kırmıştır. Böylece dünyadaki nedensel belirlenimden kendisini çekip çıkararak kişinin eylemlerindeki temel motif içsel bir dönüşüme uğramıştır. Kişinin eylemlerinde yükseldiği zemin böylece değişmiş ve onun eylemi Schopenhauer'ın gözünde artık “özgür” bir eyleme dönüşmüştür.

Böylece kabaca da olsa Schopenhauer'ın felsefesine etki eden önemli üç kaynak ele alınmıştır. Sonuç olarak onun felsefesine bir giriş niteliği taşıyabilecek bu bölüm aynı zamanda Schopenhauer'ın özgürlük anlayışıyla ilgili bir takım ipuçlarını ortaya koymuştur. Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışı her üç kaynaktan da bir takım etkiler almış ve bunların etkisinde bir gelişim göstermiştir. Bu anlamda denilebilir ki, Schopenhauer son derece dinamik olan bir özgürlük kavrayışına ulaşmıştır. Hem Kant hem Platon hem de doğu düşüncesi onun özgürlük kavrayışına bir şeyler katmış ve ona kendi özgürlük anlayışını geliştirme fırsatı vermişlerdir ki, bu anlayış statik ve sabit olmaktan olabildiğince uzaktır. Sonraki bölümde görülebileceği gibi Schopenhauer'da özgürlük kavramı ele alındığı bağlam ile birlikte sürekli bir gelişim gösterecektir.

2.BÖLÜM

SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK, VARLIK VE İNSAN ARASINDAKİ İLİŞKİ

1. Varlık ve Özgürlük İlişkisi

Bir önceki bölümde Schopenhauer felsefesine bir giriş ve arka plan oluşturmak amacıyla söylenenlerin ışığında, artık bu bölümle birlikte doğrudan Schopenhauer'ın felsefesine ve bu felsefenin nasıl bir varlık, insan ve özgürlük kavrayışı ortaya çıkardığına geçilebilir. Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışı son derece dinamik ve farklı bağlamları göz önünde bulunduran bir yaklaşım izlemektedir. Bu anlamda Schopenhauer'ın, felsefe tarihinde özgürlük düşüncesinin çok boyutluluğunu kavrayan ender düşünürlerden birisi olduğu söylenebilir. Bu yüzden onun özgürlük üzerine söyledikleri varlık kavrayışından hareketle, bilgi anlayışı vasıtasıyla insana kadar uzanan bir çizgiyi takip eder. Bu çerçevede; özgürlük her ne kadar dünyada sadece insana özgü bir durum olarak ele alınsa da, onun aynı zamanda insanın ontolojik yapısına ve insanın bu yapıyla girdiği bilgisel ilişkiye de bağlı olduğu gerçeği, Schopenhauer'ın özgürlüğün neliğine ilişkin göstermiş olduğu en önemli kavrayışlardan birisidir. Özgürlüğün, Schopenhauer felsefesinde kazanmış olduğu bu çok boyutlu yapı, özgürlüğü araştırırken, zorunlu bir biçimde ontolojik ve epistemolojik bağlamları göz önünde bulundurmak gerektiği hususunu bir kez daha gündeme getirir.

Bu düşünce çizgisini takip eden süreçte, Schopenhauer'ın özgürlük üzerine gerçekleştirdiği düşünümü netleştirmek adına onun özgürlük ile varlık, daha sonra da özgürlük ile insan arasında kurduğu ilişkiyi ele almak ve bu ilişkileri aydınlatmak gerekir. Ancak bu ilişkilerin mahiyetine girmeden önce, ilk olarak Schopenhauer'ın özgürlük kavramından ne anladığını ortaya koymak gerekir. Schopenhauer için özgürlük, kelimenin tam anlamıyla dışsal bir güç tarafından belirlenmemiş olmak demektir. Bu yaklaşımda görüldüğü üzere özgürlük Schopenhauer'da öncelikle negatif bir anlama sahiptir. Yani özgürlük, belirlenmemin (determinasyonun) yoksunluğunda

ortaya çıkan bir durumdur. Ancak Schopenhauer'ın çok boyutlu bir özgürlük kavrayışına sahip olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden yukarıda Schopenhauer'ın sadece genel olarak özgürlük kelimesinden ne anladığı ortaya konulmuştur. Felsefesinin ve metafiziğinin içine girildikçe özgürlük fikrinin Schopenhauer'da nasıl çok boyutlu bir yapıya doğru evrimleştiği de ortaya çıkacaktır.

Schopenhauer insanın özgürlüğünü ortaya çıkarma çabası içinde, öncelikle insanın içinde bulunduğu yaşam alanının ontolojik yapısını analiz etme işine girişir. Çünkü insan kendi başına duran ve izole edilmiş bir varlık değildir. İnsan her şeyden önce bir yaşam alanında var olur, eylemler ve yaşamını sürdürür. Bu yaşam alanı insanoğlu için Dünya'dır. İnsanoğlu her yaptığı ve ortaya koyduğu ile bu Dünya'nın bir parçasıdır ve her eylemi ile kaçınılmazcasına Dünya'ya bağlıdır. Parçası olduğu Dünya'nın yapısı ve neliği aynı zamanda insanın da kaçınılmaz olarak yapısı ve neliği olmak durumundadır. Bu yüzden Schopenhauer her şeyden önce "Dünya nedir?" diye sorar. Buna verilecek cevap aynı zamanda insanın neliğine, dolayısıyla da onun özgürlüğüne verilecek cevabı da içerecektir.

Schopenhauer dünyanın, yani insanın ontolojik olarak bağlı bulunduğu yaşam alanının yapısına ilişkin söyledikleri özgürlüğün sırf insandan hareketle ele alınamayacağını çok iyi bir biçimde gösterir. Özgürlük Schopenhauer için öncelikle sadece insanın bir niteliği değil, her şeyden önce varlığın bir özelliği olmak durumundadır. Bu sebeple Schopenhauer'ın "dünya nedir?" sorusuna verdiği cevabı irdelemek son derece önemlidir. Görülecektir ki Schopenhauer'ın bu soruya verdiği cevap bizi özgürlüğün farklı açılımlarına götürecektir. İnsanın, üzerinde yükseldiği ontolojik zemin değiştikçe özgürlük hakkında söylenenlerde de değişmek durumunda kalacaktır. Bu anlamda her şeyden önce varlığın özelliği ortaya konulmalıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra varlığın bir parçası olan insanın özgürlüğü meselesi ele alınabilir.

Schopenhauer dünyayı, yani genel olarak varlığı bir yandan *tasarım* ve bir yandan da bütünüyle *isteme* olarak değerlendirir ve özgürlük fikrinin, dünyanın bu ikili yapısında insana farklı bir biçimde sunulduğunu belirtir. Dünyanın *tasarım* olarak özneye görünen hali Schopenhauer'a göre, yapı olarak onun özce *isteme* olan halinden bütünüyle farklı bir nitelik sergiler. Bu çerçevede varlığın bu iki farklı yüzünde

birbirinden oldukça farklı özellikler sergilenir. Nitekim özgürlüğün var olup olmamasını belirleyen şey varlığın sergilemiş olduğu farklı niteliklerdir. Schopenhauer işte insanın özgürlüğüne giden yolun bu ikili yapının (*tasarım ve isteme*) görülmesinde yattığını belirtir ve özgürlüğün ontolojik bağlamının hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgular.

Ortaya konulan bu belirlemelere uygun olarak her şeyden önce Schopenhauer'ın *tasarım* olarak dünyası serimlenmeye ve özgürlüğün buradaki anlamı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise *isteme* olarak dünya betimlenip özgürlüğün *isteme* ile olan bağlantısı ortaya konulacaktır. Özgürlüğün genel olarak varlıkla ilgili olan bağlantısı çözümlendikten sonra ise onun artık doğrudan insanla ve tek kişiyle olan ilişkisi ele alınacaktır.

1.1. Tasarım Olarak Dünya ve Özgürlük

Schopenhauer çoğu zaman, felsefi sistemlerin ortaya çıktığı çağda son büyük metafizik sistemi kurmuş düşünürlerden birisi olarak değerlendirilir. Gerçekten de Schopenhauer'ın yaşadığı dönemden sonra büyük metafizik sistemlere yönelik güven duygusu giderek kaybolmuştur. Bu anlamda Schopenhauer'ın son büyük metafizikçilerden birisi olduğu söylenebilir. Ancak Schopenhauer, sadece metafizikçi olarak değerlendirilirken şu olgu çoğu zaman gözden kaçırılır: Schopenhauer'ın hareket noktası her zaman öznenin deneyimlediği haliyle dünyadır. Onun metafizik olarak değerlendirilebilecek yargıları bile özce her zaman yaşam dünyasına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sebeple Schopenhauer'ın felsefi olarak temel hareket noktası, “önümde duran, gözlerime görünen, dahası deneyimlediğim bu yer nedir?”, kısaca “dünya nedir?” sorusudur. Schopenhauer'ın bu temel soruya verdiği cevap: Tasarımdır [*vorstellung*]. Schopenhauer'a göre deneyim dünyası öznenin bir tasarımıdır (Schopenhauer 1969: I, 3).

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın açılış cümlesi olan bu yargıyla artık Schopenhauer dünyanın ontolojik yapısıyla ilgili ilk düşüncesini ortaya koymuş olur.

Dünyanın insana görünen haliyle bir tasarımdan ibaret olduğunu ileri süren Schopenhauer böylece özgürlüğü kendisiyle beraber ele alınacağı ilk bağlamı da vermiş olur. *Tasarım* olması dünyanın ontolojik bir boyutudur ve Schopenhauer'ın bununla ne kastettiğini belirginleştikçe böyle bir ontolojik zeminde özgürlüğün olanaklı olup olmadığı sorusu da cevap bulacaktır. O halde Schopenhauer'ın temel tezi daha da açılmalıdır.

Schopenhauer'ın dünyanın görüldüğü haliyle tasarım olduğunu söylemesi kuşkusuz yeni bir görüş değildir. Schopenhauer da zaten bunu açıkça kabul etmektedir. Kant, uzam ve zamanı özneye atfettiği ve meşhur kopernik devrimini gerçekleştirdiği *Saf Aklın Eleştirisinde* bu düşünceyi olabilecek en iyi şekilde ortaya koyar. Kant'ın bu düşüncesinin sıkı bir izleyicisi olan Schopenhauer bu anlamda deneyimlenen dünyanın, öznenin algısıyla koşullandığını, bu dünyanın ancak öznenin deneyimiyle vücut bulabileceğini vurgular. Ona göre dünyanın, her şeyden önce bilen özneye tasarım olarak mevcut olması bir varsayım değil, bir öğreti değil, tartışma yaratmak için ortaya atılmış bir paradoks hiç değildir. Bu ona göre en kesin, en yalın doğruluktur (Schopenhauer 1969: II, 5).

Schopenhauer dünyanın, öznenin tasarımında vuku bulan bir şey olmasını tartışmasız bir hakikat olarak kabul eder. Hatta o kadar ileri gider ki, bilen öznenin olmaması durumunda dünya denilen yaşam alanının da ortadan kaybolacağını ileri sürer. Dünya bilinebilecek tüm özellikleriyle varlığını öznenin bilme yetisine borçludur. Ona göre öznesiz bir dünya, tasavvur edilebilecek bir şey değildir. Kısacası deneyim dünyası ancak bir tasarım olarak var olabilir. Bu tasarım düşüncesini biraz açmak gerekir, çünkü bu düşünce Schopenhauer felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Schopenhauer'a göre tasarımın kendisi en genel biçimde özne ve nesne ayrımını varsayar. Bu ayrım, öznenin sahip olduğu bütün bilgilerin ilk, evrensel ve hakiki formunu meydana getirir. Her tür bilgi özne ve nesne ayrımını koşulsuz olarak varsaymak zorundadır. Hatta bilginin temel ilkeleri olan uzam, zaman ve nedensellik bile, özne-nesne kalıbının altında yer alır ve bu kalıbı önceden varsayar. O halde dünya bir nesne olarak ancak özne ile ilişkisinde ortaya çıkabilecek bir tasarım olmak

durumundadır. Aksi halde bir nesne olarak dünyanın öznesiz nasıl var olabileceği hiçbir şekilde tasavvur edilemez.

Bilen bir varlık olmadan *nesnel dünyanın* var olacağı genellikle herkes tarafından kolayca kabul edilir ve bunun ne büyük bir çelişki ihtiva ettiği çoğu zaman gözden kaçırılır. Schopenhauer'a göre özne istediği kadar kendi algısından bağımsız, nesnel bir dünya hayal etmeye çalışsın, sonuç olarak hayal edilen şey her defasında sadece öznenin dünyayı deneyimlediği anın kendisi olacaktır. Öznenin gözünün önüne gelen dünya daima algıladığı, deneyimlediği dünya olacaktır. Oysa istenilen şey tam da bunun tersidir, yani öznenin deneyiminden bağımsız bir dünya. Ancak bu isteğin bir dayanağı yoktur, çünkü özne dünyayı düşündüğü her an kaçınılmazcasına onu kendi deneyimi, algısı olarak tasavvur eder (Schopenhauer 1969: II, 5). Nesnenin ancak ve ancak bir özne için var olması, yani açıkçası tasarım olması Schopenhauer için tartışma kabul etmeyen bir gerçektir. Schopenhauer'a göre bir özne için nesne olmak ile tasarım olmak bir ve aynı şeylerdir (Schopenhauer 1969: I, 3). Schopenhauer, bir nesne ile onun tasarımı arasında hiçbir şekilde bir ayırım yapılamayacağını, dolayısıyla her nesnenin zorunlu olarak bir tasarım olduğunu ileri sürer ve nesne olarak dünyayı kaçınılmazcasına öznenin algısına, yani öznenin tasarımına bağlar. Ona göre Berkeley'in idealizmi, nesne ile o nesnenin tasarımı arasında tutarlı bir ayırım yapılamayacağını gösteren en iyi örneklerden birisidir. Nesne kaçınılmaz bir şekilde ancak öznenin bir tasarımı olarak var olabilir. Öznesiz bir nesnenin düşünülmeceğini savunan Schopenhauer bu anlamda nesnenin ve dolayısıyla dünyanın da özne tarafından kurulduğunu kabul eder ve kendisini Kantçı *transendental idealizme* bağlar.

Epistemolojik açıdan, nesnenin özneyi gerektirmesi Schopenhauer için kaçınılmazdır. Ancak vurgulanması gereken başka bir gerçek de şudur: Schopenhauer kendisini her ne kadar epistemolojik açıdan idealist bir anlayışa yakın görse de, özne ve nesne tasarımına yaptığı vurgu ile bir nebze de olsa kendini geri kalan idealist düşünürlerden farklılaştırır. Çünkü ona göre nasıl öznesiz bir nesne tasavvur edilemiyorsa, nesnesiz bir öznenin de düşünülmesi imkânsızdır. İşte Schopenhauer kendi felsefesinin anlaşılması için bu gerçeğin akılda tutulmasının zorunlu olduğunu düşünür. Hatta o, kendinden önceki felsefelerin en önemli eksiğinin ya sadece öznenin

hareketle ya da sadece nesneden hareketle bir felsefi sistem inşa etmek olduğunu ileri sürer. İlk yaklaşımdan yola çıkanlar radikal bir idealizme ulaşmışlar ve nesneyi özned e eritmişlerdir, ikinci yaklaşımın temsilcileri ise katıksız bir materyalizme ulaşmışlar ve bu sefer de özneyi nesnede eritmişlerdir. Bu iki yaklaşımın en önemli kusuru sadece bir tarafı göz önünde bulundurmak olmuştur. Oysa Schopenhauer kendisinin doğrudan özne ve nesne kalıbını içeren *tasarım* düşüncesinden yola çıktığını ve böylece kendisinden önceki filozofların düştüğü hataya düşmediğini iddia eder (Schopenhauer 1969: I, 25).

Özne-nesne *tasarımı*, Schopenhauer felsefesinin başlangıç noktasını meydana getirir. Dolayısıyla, bir nesne olarak dünya Schopenhauer'a göre ancak özne ile ilişkisinde bir tasarım olarak var olabilir. O halde, Schopenhauer için *tasarım* olarak dünyanın iki ayrılmaz boyutu vardır: Bir tarafta uzam, zaman ve nedensellik formları içinde yer alan nesne, diğer taraftan uzam ve zaman dışında bulunan dahası Kant'ın göstermiş olduğu gibi bunların taşıyıcısı olan özne. Ancak öznenin uzam ve zaman dışında bulunması Schopenhauer'a göre kişinin dünyanın dışında olduğu anlamına gelmez. Bu olgu sadece kişinin ikili yapısını vurgular. Schopenhauer, her kişinin kendi bedenini diğer nesnelere arasında bir nesne olarak algıladığını dolayısıyla kişinin bu anlamda tasarımlar arasında bir tasarım olduğunu ve uzam ile zamanda yer aldığını ileri sürer. Ancak öbür yandan bütün bilmeler (dolayısıyla bilme kalıplarımız olan uzam, zaman ve nedensellik de) özneyi önceden varsaymak zorunda olduğu için öznenin kendisi uzam ve zamanın dışında bulunur. Bu anlamda bilen özne, çokluğun formları olan uzam ve zamanın içinde anlaşılabilir. Çünkü bilen özne, bu formların içinde değil, tam tersine formlar öznenin içindedir (Schopenhauer 1969: I, 5).

Schopenhauer'a göre tasarım olarak dünya kendisini özne ve nesne olarak böler ve her iki yarıyı da içinde taşır. Her ne kadar nesne özne tarafından kurulmuş olsa da, dünyanın meydana gelmesi için her iki yarının da varlığı zorunludur. Her bir taraf, zorunlu olarak diğer tarafı gerektirir ve birinin varlığı sona erdiğinde diğer taraf da yok olacaktır. Schopenhauer bu iki yarının düşüncede bile ayrılamayacağını ileri sürer. Düşüncede bile öznesiz bir nesne ya da nesnesiz bir özne tasavvur edilemez. Ancak bu durum onların özdeş olduğu anlamına gelmez. Onlar sürekli bir arada bulunur fakat bu

beraberlik kesin çizgilerle ayrılmıştır. Bu anlamda onlar kesinlikle iç içe geçmez. Özne ile nesnenin bir aradalığı kesin çizgilerle ayrılmıştır. Zaten bu kesin çizgiler olmasa nesne öznenen ya da özne nesneden kesinlikle ayırt edilemezdi. Onlar öyle sınırlarla ayrılmışlardır ki, nesnenin başladığı yerde özne sona erer. Bu karşılıklı sınır şu örnekte çok iyi görülebilir: Her nesnenin evrensel formları olan uzam, zaman ve nedensellik nesneden hareketle bilinebildiği gibi bütünüyle öznenen hareketle, nesnenin bilgisine sahip olunmadan da bilinebilir. Yani Kantçı ifadeyle onlar öznenin bilincinde *a priori* olarak yatmaktadır. Kant'ın keşfetmiş olduğu bu hakikat Schopenhauer'a göre onun en büyük faziletlerinden biridir. Nesnenin ancak öznenin bir tasarımı olarak var olabileceği gerçeği Schopenhauer için kuşku duyulamaz bir olgudur. Ona göre uzam ve zamanın öznenen bulunduğunu Kant o kadar iyi bir şekilde temellendirmiş ve ispatlamıştır ki artık bu hakikatten şüphe etmek olanaksızdır. Dünya nesne olarak ancak öznenin bir tasarımıdır. Dünyanın kavranmasında özne-nesne kalıbını zorunlu gören Schopenhauer böylece ontolojisini epistemolojik bir zemin üzerinde yükseltir. Dünyanın neliğine ilişkin ilk hakikati özne-nesne kalıbından, dahası bu kalıbın meydana getirmiş olduğu epistemolojik bağlamdan hareketle ortaya koyan Schopenhauer böylece kendi ontolojisini kaçınılmazcasına bilgi kuramına bağlamıştır. Ancak bu durum Schopenhauer'da epistemolojinin öncelikli olduğunu göstermez. Varlık Schopenhauer için her zaman birincildir, epistemolojinin önemi ise bu varlığa giden yolu göstermesinden kaynaklanır.

Schopenhauer bir bütün olarak dünyayı, öznenin bir tasarımı olarak ileri sürdükten sonra artık bu zemin üzerinde bilginin nasıl ortaya çıktığını, dahası tasarımlar arasındaki bağlantının nasıl meydana geldiğini açıklamaya koyulur. Schopenhauer her nesnenin bir tasarım olduğunu ileri sürer ve dünyayı bu tasarımların toplamı olarak görür. Ona göre hiç bir tasarım izole edilmiş halde değildir, dolayısıyla hiçbir tasarım kendi başına var olmaz. Çünkü deneyimlenen dünya görüldüğü kadarıyla bir tutarlılığa, düzenliliğe ve bir bütünlüğe sahiptir. Her nesne diğer nesnelere uyumlu ve karşılıklı bir nedensellik ilişkisi içindedir. Schopenhauer işte tasarımlar arasındaki bağlantıyı sağlayan bu genel forma *yeter-sebep ilkesi* demektedir. *Yeter-sebep ilkesinin* içeriği biraz açılmalıdır, çünkü bu ilke Schopenhauer'ın tasarım olarak dünyasını yöneten en temel ilkedir. Schopenhauer'a göre bu ilkenin kökeni Aristoteles'e kadar geri

götürülebilir. Leibniz ile birlikte ise bu ilke neredeyse mantığın en temel kabullerinden biri haline gelmiştir. Schopenhauer'a göre *yeter-sebep ilkesi* şu anlama gelir: Var olan her şey, var olmak için bir nedene ihtiyaç duyar. Daha kısa ifade edilecek olursa, *yeter-sebep ilkesine* göre her şeyin bir nedeni vardır. Bu, aynı zamanda şöyle de söylenebilir: Herhangi bir şey yeterli bir sebebe sahip olmadıkça var olamaz, bu anlamda meydana gelen her şeyin yeterli bir sebebi olması gerekir.

Schopenhauer kendi doktora tezi olan *Yeter-Sebep İlkesinin Dört Farklı Kökeni Üzerine* adlı çalışmasında bu ilkeyi ve bu ilkenin aldığı çeşitli formları ayrıntılı bir şekilde analiz eder. Filozof için *yeter-sebep ilkesi* insanlar için hayati derecede önemlidir çünkü ona göre insanların doğasında “neden?” sorusu çok temel bir yere sahiptir. Hiç kimse bu soruyu sormadan edemez. Schopenhauer bu sorunun insanlar tarafından sorulmasına olanak tanıyan şeyin *yeter-sebep ilkesi* olduğunu düşünür. Schopenhauer'a göre *yeter-sebep ilkesi* işte bu soruyu sorma yetkisi verir. İnsanlar bir fırtınanın *neden* ortaya çıktığını, insanın *neden* belli şekilde eylediğini ya da bir önermenin *neden* doğru sayılması gerektiğini sorabilir. Ona göre bu soru sorma yetkisini ve imkânını insanlara *yeter-sebep ilkesi* verir (Gardiner 1997: 69). Özne bu ilkeyi bilme yetisinde taşır ve şu hakikati kesin olarak idrak eder: Hiçbir şey yeterli bir sebebe sahip olmadıkça vuku bulmaz. Bilim denilen faaliyetin kendisi de bu ilkeye kaçınılmazcasına bağlıdır, çünkü kabaca ifade edildiğinde bilim tasarımlar arası bağlantıları açıklamakla meşgul olur (Schopenhauer; 1889: 4). Bu sebeple ilkenin kendisi bilgi denilen şeyin ortaya çıkması için kaçınılmazdır. Bu anlamda öznenin sahip olduğu her tasarım/nesne zorunlu olarak *yeter-sebep ilkesine* bağlanır.

Schopenhauer öznenin dört farklı tasarım sınıfına sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla Schopenhauer, her tasarım sınıfına göre *yeter-sebep ilkesinin* farklı bir biçim aldığını ileri sürer. Bu durum, birçok *yeter-sebep ilkesinin* olduğu anlamına gelmez. *Yeter-sebep ilkesi* tektir. Fakat bu ilkenin farklı tasarım sınıflarındaki uygulanış formu değişkenlik gösterir (Hamlyn 1999: 11). Bahsedilen bu dört tasarım sınıfı ve her sınıfın *yeter-sebep ilkesi* Schopenhauer'a göre sırasıyla şöyledir: İlk tasarım sınıfı görüsel tasarımlardan, yani empirik ve fiziksel tasarımlardan meydana gelir ve buradaki *yeter-sebep ilkesi* tasarımlar arasında *oluşun yeter-sebep ilkesi* olarak biçimlenir. Özne

için nesne olan ikinci sınıf tasarımlar ise sadece insanın aklıyla ortaya koyduğu soyut tasarımlardan, yani kavramlardan meydana gelir. Soyut tasarımlar arasındaki nedensel bağlantıyı yöneten ilke ise *bilmenin yeter-sebep ilkesi* adını alır. Öznenin tasarımı olarak üçüncü tür nesnelere ise sadece uzam ve zaman formları altında yer alan aritmetik-geometrik ifadelerden oluşur. Bu ifadeler arasındaki nedensel bağlantıyı sağlayan ilke ise Schopenhauer'a göre *varlığın yeter-sebep ilkesidir*. Özne için nesne olan dördüncü ve son sınıf tasarımlar ise insan eylemlerinde belirleyici bir unsura sahip olan öznel irâde ya da istemeden oluşur. Buradaki tasarımlar arasındaki nedensel ilişkiyi yöneten ilke ise *eylemin yeter-sebep ilkesidir*.

Schopenhauer bütün tasarımlarımızın bu dört sınıf içinde toplanabileceğini ve her sınıfın kendine has bir uygulama şekliyle *yeter-sebep ilkesine* bağlandığını ileri sürer. Böylece tasarım olarak bütün bir dünya *yeter-sebep ilkesine* tabi olur ve netice olarak Schopenhauer kendi içinde kapalı olan bir dünya resmi ortaya koyar. Bu dünya dört bir yanıla *yeter-sebep ilkesiyle* kuşatılmıştır ve tasarım olarak var olan deneyim dünyasının sınırları bu ilke ile belirlenmiştir. Tasarım olarak dünyanın sınırlarını belirleyen *yeter-sebep ilkesi* her tasarım sınıfını zorunlu bir nedensellik formu altına yerleştirir. İlk tasarım sınıfında fiziksel olan bir nedensellik hâkimdir. Fiziksel dünyada vuku bulan her türlü değişim bu nedenselliğe bağlanır. İkinci tasarım sınıfında mantıksal bir zorunluluk kendisini gösterir. Burada; kavramlarla, yani dille oluşturulan önermeler arasındaki mantıksal olan bir zorunluluk iş görür ve bir önermeden zorunlu olarak başka bir önermeye nasıl geçildiği keşfedilir. Üçüncü tasarım grubunda ise matematiksel bir zorunluluk hâkimdir, burada aritmetik ve geometrik ifadeler arasındaki zorunlu ilişki tahsis edilir. Dördüncü sınıf tasarımlarda ise ahlâki ya da moral zorunluluk ortaya çıkar ve her eylemin arkasında yatan neden ya da diğer bir değişle motif keşfedilir. Sonuç olarak Schopenhauer tasarım olarak dünyayı bir determinasyon kalıbı altında resmeder.

Tasarım olarak dünyada *yeter-sebep ilişkisinden* farklı bir biçimde öznenin bilincine gelebilecek başka herhangi bir şey bulunamaz. Çünkü bu ilke öznenin herhangi bir şey bilmesini sağlayan yegâne ilkedir. Dolayısıyla bütün bilgi sadece *yeter-sebep ilkesi* altında gelir. Dahası herhangi bir nesneyi, yani tasarımın bilinmesini

mümkün kılan ve öznenin bilincinde *a priori* olarak bulunan uzam, zaman ve nedensellik formlarının en genel ifadesi *yeter-sebep ilkesi* olduğundan bütün bilgi bu ilkeye bağlıdır (Schopenhauer 1969: I, 6). Dolayısıyla her tür bilginin biçimini meydana getiren *yeter-sebep ilkesinin* kaynağı öznenin anlama yetisidir. Özne; uzam, zaman ve nedensellik ilkelerinin taşıyıcısı olarak bu formların en genel biçimini olan *yeter-sebep ilkesinin* de taşıyıcısıdır. Özne *yeter-sebep ilkesi* dışında başka bir bilme ilkesi taşımadığından onun bilgisi ve dünyası bu ilke ile sınırlı olmak durumundadır. Dolayısıyla öznenin tasarımı olan dünya bütünüyle bu ilke ile biçimlenmiş ve sınırlanmıştır. Bu yüzden önümüzde duran ve bize görünen dünya bütünüyle bu *yeter-sebep ilkesi* ile belirlenmiştir. Zorunluluk bu dünyaya bütünüyle içkindir, çünkü bu zorunluluğa sebebiyet veren nedensellik bizzat öznenin kendisi tarafından kaçınılmaz bir şekilde her tasarıma uygulanır.

İnsanın özgürlüğü söz konusu olduğunda doğal olarak Schopenhauer, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı özgürlüğün tasarım olarak dünyada mümkün olamayacağını ileri sürecektir. Çünkü insan bir yanıyla kaçınılmazcasına tasarım olarak dünyaya bağlıdır ve bu onun özgürlüğüne kesinlikle mani olur. Nedensel bağlar içinde yer alan insan böylece neden-sonuç ilişkisinin bir ürünü olup çıkar. Bu yanıyla insan nedensel güçler tarafından kaçınılmaz bir şekilde belirlenir.

Ancak insanın tasarım olarak dünyadaki konumunu belirginleştirmek ve onun *yeter-sebep ilkesindeki* yerini görmek için Schopenhauer'ın tasarımlar arasında yapmış olduğu ayrıma geri dönülmeli ve özellikle iki tasarım sınıfı ele alınmalıdır, çünkü onlar insanın bu dünyadaki özgürlüğü ile yakından ilişkilidir. Bu tasarımlar ya da diğer ifadeyle nesnel, birinci sınıfa giren görüsel temelli empirik ve fiziksel tasarımlar ile dördüncü sınıfa giren ve öznel, bireysel istemeye gönderimde bulunan tasarımlardır. Bu iki tasarım sınıfına hükmeden *yeter-sebep* formu insanın özgür olup olmadığı ile ilgili çok önemli içerimlere sahiptir. Geri kalan iki tasarım sınıfı önemli olmakla birlikte insanın özgürlüğü ile söyleyecek pek bir şeyleri yoktur. Bu çerçevede insanın özgürlüğü ile yakından ilişkili olan bu iki tasarım sınıfına daha ayrıntılı olacak şekilde bakmak ve insanın bu tasarım sınıflarına hükmeden *yeter-sebep ilkesiyle* nasıl bir ilişkiye girdiğini görmek gerekir.

Schopenhauer'a göre ilk türden tasarımlar, yani objeler görüsel (*anschauung*) temelli empirik objelerdir. Onlar düşünceden çok görü yoluyla ele geçen tasarımlardır. Duyusal olarak özne tarafından meydana getirilen bu tasarımlar, maddi dünya denilen gerçekliği meydana getirir. Kabaca söylendiğinde bu tasarımlar zaman, uzam ve nedensellik ilkeleri ile birbirine bağlanmışlardır. Gerçek dünyanın, yani nesnelereyle önümüzde duran dünyanın meydana gelebilmesi için Schopenhauer'a göre uzam, zaman ve nedensellik formları eş zamanlı devreye girmesi gerekir (White 1999: 66). Bu maddi tasarımların hangi koşullarda ortaya çıktığını anlayabilmek için uzam, zaman ve nedensellik formlarının nasıl bir araya geldiği görülmelidir. Böylece bu formların bir araya gelmesi ile maddi tasarımlarda hüküm süren *yeter-sebep* biçimi daha rahat kavranabilir.

Zaman ve uzam Schopenhauer'a göre istisnasız her maddi tasarımın varsaymak zorunda olduğu görüldür. Onlar olmadan maddi tasarımlar ne yan yana durabilirler ne de herhangi bir değişim sergileyebilirler. Yan yana bulunmak için uzam, herhangi bir değişim için ise zaman, bu tasarımlar için vazgeçilmez formlardır. Uzam ve zaman birlikteliği sayesinde tasarımlar, değişim boyunca kendi özdeşliklerini korurlar. Bu iki ilke anlama yetisi tarafından çok özel bir biçimde bir araya getirilip her maddi tasarıma zorunlu olarak uygulanır. Zaten zaman ve uzam formundan bağımsız duyusal bir tasarım düşünmek olanaklı değildir. Schopenhauer'a göre bu ilk türden tasarımlar için, yani fiziksel objeler için uzam ve zaman vazgeçilmez iki biçimdir. Ancak şu var ki, zaman ve uzam ona göre sadece biçim olarak var olurlar ve özne bu iki biçimi ancak bu biçimler fiziksel bir içerikle doldurulduğunda algılar (Schopenhauer 1889: 32). Çünkü uzam ve zaman fiziksel tasarımların oluşması için yeterli değildir. Bu tasarımların oluşması için bir de maddeye ihtiyaç vardır ki, bu ihtiyaç da anlama yetisi tarafından sağlanır. Schopenhauer madde denilen şeyin anlama yetisinin devreye soktuğu nedensellik kategorisinden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Ona göre maddenin özü, nedenselliklidir. Çünkü Schopenhauer, maddenin sahip olduğu etkileme ve etkilenme gücüyle nedenselliğe özdeş hale geldiğini düşünür. Zaten ona göre bir şey ancak nedensel bir güce sahip ise madde olarak adlandırılabilir (White 1999: 67). Dolayısıyla, anlama yetisi çok özel bir biçimde; uzam, zaman ve kendisinin en temel işlevi olan nedenselliği devreye sokup bu üç formu uygun bir şekilde bir araya getirdiğinde fiziksel

tasarımlar ortaya çıkar ve bu tasarımlarla birlikte empirik gerçeklik denilen alan oluşur. Sonuç olarak denilebilir ki Schopenhauer'a göre bilme yetisi, duyu organlarıyla elde edilen bir dizi duyum ile karşılaşır ve bu duyumlara uzam, zaman ve nedensellik formlarını uygulayarak onları gerçek nesnelere dönüştürür.

Schopenhauer birinci türden tasarımlar için uzam, zaman ve nedenselliğin zorunlu olduğunu gösterdikten sonra bu tasarımlar arasında bağı meydana getiren *yeter-sebep* formunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre *yeter-sebep ilkesi* bu ilk türden tasarımlar arasında nedensellik yasası olarak biçimlenir ve bu biçim, maddi dünyada vuku bulan her türlü değişimi kendisine bağladığı için Schopenhauer ona *oluşun yeter-sebep ilkesi* adını verir. Schopenhauer bu ilkeye bu adı uygun görmüştür çünkü ona göre bir şeyin oluşabilmesi için bu ilkenin devreye girmesi gerekir. Peki, Schopenhauer *oluşun yeter-sebep ilkesinden* ya da diğer adıyla nedensellik yasasından ne anlamaktadır? Schopenhauer'a göre bir ya da birkaç nesne, yeni bir duruma geçtiğinde, başka bir durum onu öncelemiş olması gerekir ki bu yeni durum eskisini takip etsin. Durumlardan ilki Schopenhauer'a göre neden, ikincisi ise sonuçtur (Schopenhauer, 1889: 38). İşte fiziksel tasarımlar arasındaki nedensellik, yani yeter-sebep ilişkisi ona göre böyle ifade edilebilir. Maddi tasarımlar arasındaki nedensellik söz konusu olduğunda Schopenhauer tek tek nesnelere nedenselliğinden ziyade, durumlar arasındaki nedensellikten bahseder. Ona göre bir nesnenin başka bir nesneye neden olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur, ancak fenomenal bir durumun başka bir fenomenal duruma neden olduğu söylenebilir. İşte değişim de, oluş da Schopenhauer'a göre böyle meydana gelir. Bir durum başka bir duruma neden olur ve o durum da başkasına ve bu böyle sonsuz bir nedensellik zinciri içinde devam eder. Herhangi bir son ya da başlangıç yoktur. Bu daha çok kırılmaz ve başı sonu olmayan bir nedensellik dairesi olarak görülebilir. Tasarım olarak dünya Schopenhauer'a göre bu dairenin kendisidir ve onun içinde yer alan her bir nesne zorunlu olarak bu nedensellik bağlantısı içinde bulunmalıdır.

Schopenhauer mümkün olan her yerde, nedensellik yasasının sadece maddi tasarımlara uygulanabileceğini, onun dışında bu yasanın herhangi meşru bir kullanıma sahip olamayacağını ısrarla vurgular. Bu "dünya" dışında bu ilkenin meşru bir kullanımı

olamaz. İlke sadece fiziksel tasarımlara uygulanabilir, onun ötesinde bir kullanım alanı yoktur. Öznenin deneyim denilen etkinliği ortaya koyabilmesini mümkün kılan bu ilke, öznenin deneyimini aşan hiçbir şeye uygulanamaz. Çünkü bu ilke öznenin deneyimine kaçınılmaz bir şekilde bağlanmıştır. *Yeter-sebep ilkesi* her deneyimin mümkün olmasını sağlayan koşuldan daha fazlası değildir. Bu yüzden bu ilkeyi öznenin deneyimini aşan bir alanda kullanmak büyük bir hatadır. Ancak felsefe tarihi Schopenhauer'ın gözünde bu hatayı yapan filozoflarla doludur. Birçoğu, nedensellik yasası denilen ilkenin ancak maddi tasarımlara uygulanabileceğini gözden kaçırmıştır ve bu ilkeyi örneğin kozmolojik argüman vasıtasıyla, tasarım olarak dünyanın dışına çıkararak, tanrıya ya da başka bir aşkın varlığa atfetmiştir. Bu da felsefede sonu gelmez yanlışlara yol açmıştır (Schopenhauer, 1889: 40).

Schopenhauer'a göre empirik dünyada her türden değişimin belirleyicisi olan nedensellik yasası kendisini üç ayrı formda gösterir. Bu üç tür nedensellik sırasıyla; kelimenin dar anlamıyla “neden”, uyarıcı (stimulus) ve son olarak da motiftir. Dar anlamda “neden”, inorganik yani cansız doğada değişimin kendisine göre ortaya çıktığı ilkedir. Mekanik, fiziksel, kimyasal değişimler bu dar anlamdaki “neden” tarafından yönetilir. Nedenselliğin ikinci formu olan uyarıcı (*stimulus*) ise bütünüyle organik yaşamda hüküm sürer. Diğer bir deyişle *stimulus*; bitkisel hayata, yani hayvansal yaşamın bilinçsiz yanına hükmeder. Nedenselliğin üçüncü formu ise motiftir. Nedenselliğin bu formu bütünüyle bilinçli hayvan olaylarına egemendir. Motif olarak nedenselliğin en önemli farkı, burada devreye artık bilincin girmesidir. Schopenhauer'a göre motif olarak nedensellik bilinç ortamında iş görür. Schopenhauer böylece motiflerle beraber artık insanın tabi olduğu nedenselliğe de geçmiş oluyor. Çünkü bilinç sahibi olması insanın en ayırt edici özelliklerinden birisidir.

Üç tür nedenselliğin böyle ayrılmasına neden olan şey Schopenhauer'ın iddiasına göre varlıklar arasındaki farklı algılama dereceleridir. Filozofun düşüncesine göre algılama arttıkça uygulanması gereken nedensel kuvvet azalır. Örneğin, neredeyse hiçbir algıya sahip olmayan bir kaya hareket etmek için sert, kuvvetli bir darbeye ihtiyaç duyarken, algının en yüksek formunu teşkil eden bir insan tek bir bakışla harekete geçebilir. Ancak her iki durumun da gerçekleşmesi için yeterli bir sebep

gereklidir ve bu sağlandığında ikisi de zorunlulukla ortaya çıkacaktır. Çünkü iki eylem de *yeter-sebep ilkesine* göre meydana gelir (Schopenhauer, 1889: 55).

Motif ya da motivasyon Schopenhauer'ın özgürlük anlayışında önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu motifler vasıtasıyla kişi, dünyada hüküm süren *yeter-sebep ilkesine* katılır. Schopenhauer motifleri; bilinçle gerçekleşen eylemlerin nedensellik formu olarak ortaya koyar. İnsanların bir eylem ortaya koyarken nedensiz olmadıklarını, fakat bu nedenlerin kavrayışlarına ulaşmanın, yani nedenleri görmenin zor olduğunu belirten Schopenhauer buna rağmen her eylemin istisnasız bir şekilde neden-sonuç bağlamında yer aldığını ileri sürer. Genel olarak insan eylemlerinin determinasyondan bağımsız olduğu dşnlmştr. Ne var ki, Schopenhauer'a göre insanın nedensiz eylediği düşüncesi bütünüyle anlamsızdır. İnsan eylemelerindeki nedensellik başka türde, formda bir nedenselliktir. Schopenhauer'ın da söylediği gibi bu nedensellik insanın "içinde" yer alan bir nedenselliktir ve çoğu zaman algıdan kaçan bu nedenselliğe Schopenhauer motif adını verir. Demek ki insanlar da Schopenhauer'a göre zorunlu olarak *yeter-sebep ilkesine* göre eylemler. Ancak bunu görmek, bir taşın havaya fırlatıldıktan sonra yere düşmesindeki zorunluluğu görmekten daha zordur. Buna rağmen Schopenhauer insani eylemlerin, motiflerin nedenselliğine göre ortaya çıktığı için zorunlulukla olduğunu belirtir. O halde ona göre insanın zgr istemesi dolayısıyla da eylemesi diye bir olgu yoktur, bu olsa olsa bir yanılısamadır.

Motivasyon Schopenhauer'a göre bilincin, aklın ortamında iş gören bir nedensellik biçimidir, ancak bu ortamda iş görmesi onun zorunluluğundan ve kesinliğinden hiçbir şey kaybettirmez, çünkü motif bir nedendir ve her neden gibi, kendisiyle beraber getirdiği zorunlulukla iş görür. İnsan akıl sahibi bir varlıktır, bu yüzden açık bir bilinçle karar verme gücüne sahiptir. Bu aslında şu anlama gelir: O, birbirini dışlayan, birbiri ile çatışan motifleri karşılıklı olarak tartabilir. Diğer bir değişle o, onlara (motiflere) kendi istemesi üzerinde güçlerini denemelerine izin verebilir. Sonuç olarak en güçlü motif kendisini kabul ettirecek ve istemesini belirleyecektir ve o insanın eylemi, bir topun itilince yuvarlanmasındaki zorunluluğa benzer bir zorunlulukla gerçekleşecektir. O halde Schopenhauer için zgr irade düşüncesi- ki

aslında bu, “Belli bir insan, belli bir durumda iki farklı biçimde eyleyebilir” anlamına gelir- saçmalıkların en büyüğü olmak durumundadır (Schopenhauer 1889: 55).

Schopenhauer, insanın böylece fiziksel dünya içinde nasıl bir konum sergilediğini ve hangi yanıyla bu dünyanın nedenselliğine bağlı olduğunu göstermiş olduğunu düşünür. Akıl sahibi bir varlık olması Schopenhauer’a göre insanı tasarım olan dünyada hüküm süren nedensellikten kurtaramaz. Akıl, sadece bu motifleri bilinç düzeyine getirerek motiflerin isteme üzerindeki etkisinin bilgisine sahip olur. Kısaca burada akıl bir gözlemciden farklı değildir ve bu anlamda motif ile isteme üzerindeki neden-sonuç ilişkisine hiçbir şekilde müdahale edemez. İnsan da bedeniyle tasarımlar arasında bir tasarımdır. Bu anlamda maddi tasarımların bağlı olduğu nedensellik kaçınılmaz bir şekilde insana da hükmeder. Schopenhauer insan eylemlerine hükmeden nedenselliği, yani motifleri daha iyi açıklamak amacıyla bu sefer de özne için nesne olan dördüncü tasarım sınıfını ele alır. İnsan eylemlerine hükmeden *eylemin yeter-sebep ilkesi* bunu motifler aracılığıyla, dahası motiflerin isteme üzerindeki etkisi sayesinde gerçekleştirir. İnsanın öznel iradesi, ya da bireysel istemesi Schopenhauer için dördüncü tasarım sınıfını meydana getirir. Bu sebeple, bu tasarım sınıfının özellikleri daha ayrıntılı bir şekilde serimlenmelidir. Çünkü bireysel istemenin tabii olduğu zorunluluk burada çok daha iyi görülebilir.

Schopenhauer artık burada, doğrudan insan eylemlerini yöneten *yeter-sebep ilkesini* bulmaya çalışır. Ona göre dördüncü tür tasarım çeşidi her bir birey için öznel irade ya da istemedir. Schopenhauer bu tasarım çeşidinin sadece iç duyu formu olan zaman içinde kendisini gösterdiğini belirtir. Kişi söz konusu olduğunda Schopenhauer, kişinin kendisini her şeyden önce bilen bir varlık olarak değil isteyen bir varlık olarak bildiğini söyler (Schopenhauer 1889: 165).

Schopenhauer bu iddiasını savunmak için kendi felsefesinin temel hareket noktası olan özne ve nesne tasarımına geri döner. Buna göre her türden bilme faaliyeti, zorunlu olarak özne ve nesneyi önceden varsaymak zorundadır. Zaten Schopenhauer, yukarıda da gösterildiği gibi, bu tasarım kalıbı olmaksızın herhangi bir bilme faaliyetinin gerçekleşmeyeceğini ileri sürer. İnsanın kendisine yönelik bilgisi söz konusu olduğunda da bu durum geçerlidir. Bilen özne kendi bilme sürecini nesne haline

getirip, kendisini her şeyden önce bilen bir varlık olarak tanıyabilir mi? Schopenhauer'a göre cevap olumsuzdur. Ona göre kişi kendisini, sadece isteyen biri olarak bilir, bilen biri olarak değil. Yani öznenin kendisine yönelik bilgisinde, *benlik-bilincinde* (*selbstbewußtsein*) birincil olan daima istemenin bilgisidir. Çünkü Schopenhauer, sadece bireysel istemenin nesne olarak tasarımlanabileceğini düşünür.

Schopenhauer bilme sürecindeki farkındalığın kendisini özne ve nesne olarak bölemediğini ve bu yüzden kişinin kendisini bilen bir varlık olarak duyumsayamayacağını, en azından böyle bir bilgiye sahip olamayacağını söyler. Ona göre bildiğimi biliyorum, demek ben biliyorum demekle aynı şeydir. Bu yargı “*ben*” dışında herhangi bir şey ifade etmez. Bu da şu demektir: Özne kendi bilmesini hiçbir zaman tasarım haline getiremez, çünkü bu farkındalık kendisini özne ve nesne olarak bölemez ve bu yüzden tasarım olamaz (Schopenhauer, 1889: 166).

Kişi Schopenhauer'a göre kendisini her zaman isteyen bir varlık olarak bilir. İçebakış kişinin daima isteme halinde olduğunu gösterir. Eğer kendini bilmede, özne kendi istemesini tasarım haline getirebiliyorsa o zaman bu tasarımları, yani bireysel istemeyi yöneten bir *yeter-sebep ilkesi* de olmak durumundadır. Schopenhauer bu dünyada hiçbir şeyin nedensiz ortaya çıkmayacağını iddia eder. Bu yüzden “neden?” sorusu insanlar için hayati bir öneme sahiptir. Bu soru cevaplanmadığında gerçekleşen eylem her bir kişi için bütünüyle kavranılmaz ve anlaşılmaz olur. Peki, bireysel isteme olarak ortaya konulan tasarımları harekete geçiren nedir?

İnsanlar herhangi bir karar verirken, istemelerini ortaya koyarken, bu istemelerin ortaya çıkmasına neden olan başka bir durum varsayılmak zorundadır. Çünkü böylesi bir durum, yani sebep olmadan kişilerin eylemi bütünüyle anlamsız hale gelir ve her eylem bizler için bir bilmeceye dönüşür. Schopenhauer her bir insanın bireysel istemelerini önceleyen bu durumlara motif diyecektir. Ona göre böylesi bir motif ya da sebep olmadan eylemler kavranılmaz olur. Schopenhauer motiflerin kişinin eylemesinde o kadar önemli bir rol oynadığını düşünür ki, kişinin bir motif olmaksızın yerinden bile kıpırdayamayacağını iddia eder. Motifler bireysel istemelerin, dolayısıyla da her türlü eylemin nedeni olmak durumundadır. O halde motifler ya da motivasyon yasası *eylemin yeter-sebep ilkesini* meydana getirir. Schopenhauer kişinin, bu motifler üzerinde hiçbir

etkisinin olmadığını ve kişinin akıllı bir varlık olarak sadece bu motifleri bilinç düzeyine taşıdığını ileri sürer. Kişiler motifler arasında bir seçim yapma olanağına sahip değildir. Dahası o anda çeşitli motifler arasında en güçlü olan motif kişinin istemesini ve dolayısıyla da eylemesini zorunlulukla belirleyecektir. *Eylemenin yeter-sebep ilkesi* söz konusu olduğunda Schopenhauer, buradaki nedenselliğin ya da yeter-sebebin dışarıdan görülen bir nedensellik olmadığını, tam tersine motiflerin insanın en içsel doğasında vuku bulan bir nedensellik olduğunu vurgular.

Schopenhauer sonuç olarak tasarım olarak dünyada insan için özgürlüğün mümkün olmadığını her fırsatta vurgular. Tasarım olarak varlığın yapısı böyle bir özgürlüğü olanaklı kılmaz. Bu çerçevede “istemenin özgür seçimi” (*liberum arbitrium*) düşüncesinin bütünüyle tutarsız ve yanlış olduğunu ileri süren Schopenhauer, insanın bütün tasarımlar gibi her eylemiyle zorunlu olarak neden-sonuç bağlamı içinde yer aldığını savlar (Dilman 1999: 167).

Tasarım olarak dünyada bir özgürlüğün imkânını yadsıyan Schopenhauer, tasarımlar arasındaki her türlü bağlantının zorunlu olarak, nedensellik ilkesi ve onun değişik varyasyonlarını meydana getiren *yeter-sebep ilkesi*yle gerçekleştiğini düşünür. Dahası özne her bir tasarıma *yeter-sebep ilkesini* kaçınılmaz bir şekilde uygular. Zaten tasarımın var olmasını olanaklı kılan yegâne şey *yeter-sebep ilkesinin* kendisidir. Öznenin en genel bilme biçimini meydana getiren bu ilke hem tasarımları hem tasarımlar arasındaki ilişkiyi belirler. Dolayısıyla denilebilir ki bu dünyanın ontolojik zemini öznenin epistemolojik bağlamında hayat bulur. Bu anlamda mevcut dünyanın görüldüğü gibi, yani bütünüyle nedenselliğe bağlı olmasının sebebi olan özne, bu çerçevede kendi özgürlüğünün olanaksız olmasının da sebebedir. Önümüzde duran dünyanın tasarım olarak sadece *yeter-sebep ilkesi* altında yer aldığı göz önünde bulundurulursa ve *yeter-sebep ilkesinin* yeryüzüne özne tarafından sokulduğu kabul edilirse, o zaman öznenin özgür olmamasının nedeni yine kendisi olmak zorundadır. Böylece kişi en çok istediği şeyi (yani özgürlüğü), kendisi (yani dünyaya uyguladığı *yeter-sebep ilkesi*) yüzünden kaybetmek durumunda kalır. Schopenhauer insanlar için bir özgür istemenin hiçbir şekilde mümkün olmadığını savunur ve kişinin ancak epistemolojik bağlamdan yani özne-nesne bağlamından kurtulduğu ve böylece *yeter-*

sebeb ilkesini aştığı zaman özgürlüğe bir kapı açılabileceğini düşünür. Yani özgürlük Schopenhauer'da kişi, kendisinden yani özne olmaktan vazgeçtiği zaman mümkün bir şey olarak sunulur. Bunun nasıl mümkün olduğu ileriki bölümlerde gösterilmeye çalışılacaktır. Görüldüğü üzere özgürlük, tasarım olarak dünyada Schopenhauer tarafından imkânsız bir durum olarak sunulmuştur. Ancak tasarım, dünyanın sadece bir yüzüdür Schopenhauer'a göre. Dünyanın diğer, asıl ve *kendinde-şey* olan ontolojik boyutu *istemedir*. İşte dünyanın bu *kendinde-şey* halinde, özgürlük bütünüyle farklı bir boyut kazanır.

1.2. *Kendinde-Şey* Olarak Dünya ve Özgürlük

Deneyimlenen dünyanın her şeyden önce öznenin bir tasarımından ibaret olduğunu ileri süren Schopenhauer, bu haliyle dünyanın özneye neredeyse bir düş gibi görüldüğünü ve kendisini bir bilmece gibi sunduğunu düşünür. Gerçekte dünya sadece öznenin anlama yetisinin formlarıyla biçimlenen bir yer ise, onun rüyaya benzer bir yapı arzettiği kabul edilmesi gerekir, çünkü öznenin ortadan kalkması durumunda dünyanın da var olamayacağı bu idealist düşüncenin içerimlerinden biridir. Bilinenin varlığı bu anlamda zorunlu bir şekilde bütünüyle bilene bağlanmıştır. Nasıl rüyalar öznenin bir ürünü olarak kabul ediliyorsa, dünya da bütün bilinebilirliğini öznenin anlama yetisine borçludur ve bu haliyle dünya anlama yetisinin bir ürünüdür. Fakat durum böyle olduğunda, dünyanın mevcut durumu bilen özne için bir bilmeceye dönüşür ve özne kaçınılmaz bir şekilde dünyanın tasarımdan başka ne olduğunu da sormak durumunda kalır. Çünkü idealist bir bakış açısından dünyanın tasarım olduğunu ve sadece özneyle ilişkisinde bizlere sunulduğu kabul edilirse o zaman onun kendide hali, öznenin anlama yetisinden bağımsız hali bir bilinmez olur. Eğer dünya sadece özneyle ilişkisinde bir deneyim nesnesi olarak sunuluyorsa; onun gerçek, asıl, *kendinde-şey* hali bir bilmeceye ve gizeme dönüşür. Dahası, özne kendi önünde duran dünyayı, sahip olduğu uzam, zaman ve nedensellik formlarıyla *dolaylı* bir şekilde algılamaktadır. Bu yüzden de bu formlar dışında dünyanın *dolaysız* hali; yani uzam, zaman ve nedensellikten bağımsız hali bir gizeme bürünür. Uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri

bütün bilgilerimiz temelinde bulunduğundan, bu ilkelerin ötesinde var olan her şey bir gizemden ibarettir. Ancak, filozofun asıl istediği de bu gizemi çözmek ve özünde dünyanın, dolayısıyla da varlığın kendinde halinin ne olduğunu bilmektir. Schopenhauer felsefenin bu soruyu cevaplamak için yüzyıllardır uğraştığını ancak şimdiye kadar bir başarı sağlanamadığını ve tatmin edici bir çözüme ulaşamadığını vurgular. Kant bu yolda önemli bir adım atmıştır ona göre, ne var ki sonuç olarak Kant *kendinde-şey* kavramını yanlış bir şekilde türetmiş ve onun hiçbir şekilde bilginin konusu olamayacağını düşünmüştür. Böylece dünyanın, varlığın özünde ne olduğu sorunu çözülemez bir gizem olarak kalmıştır. İşte Schopenhauer bu büyük gizemi çözmek için ortaya çıktığını ve şimdiye kadar bu gizemle ilgili gözden kaçırılmış bir çözüm geliştirdiğini ileri sürer.

Çözümün şimdiye kadar hep yanlış yerlerde arandığını düşünen Schopenhauer, kendisinden önceki filozofların tasarımlardan hareketle *kendinde-şeye* ulaşmaya çalıştıklarını böylece de çıkmaza sürüklendiklerini iddia eder. Her şeyden önce tasarımlardan yola çıkarak *kendinde-şeye* ulaşamayacağını düşünen Schopenhauer bu yöntemin tam da bilimlerin yaptığı şeye gönderimde bulunduğu belirtir. Bütün bilimlerin yaptığı yegâne şeyin bir tasarımdan başka tasarıma geçmek olduğunu ileri süren Schopenhauer bir tasarımın bizi başka bir tasarıma götürdüğünü, bunun sonsuz bir neden-sonuç ilişkisinde devam edip durduğunu ve sonuç olarak bu yöntem şekliyle *kendinde-şeyin* özne için bütünüyle bilinmez hale geldiğini söyler. Bu yöntemle ona göre daima yüzeyde kalınır ve sonuç olarak da doğanın içyapısına asla ulaşamaz, çünkü bilimler sadece fenomenal boyutta işlev görür. Bu çerçevede tasarımların içsel doğası ve anlamı hakkında bilimler hiç bir şey söyleyemez (Schopenhauer 1969: I, 98). Tasarımların hakiki anlamına dışarıdan hiçbir şekilde ulaşamayacağına inanan Schopenhauer tasarımlara dışsal bir neden ileri sürmenin de daha önceki bölümlerde görülmüş olduğu üzere kendi içinde tutarsız bir yaklaşım olduğunu, çünkü nedensellik ilişkisinin sadece tasarımlar arasında işlev gördüğünü söyler. Bu durumda tasarımlardan yola çıkılırsa ancak tasarımlar elde edilir daha fazlası değil. Oysa Schopenhauer kendisinden önceki düşünürlerin tam da bütünüyle tasarımlardan hareketle hakikati kavrama çabası içinde olduklarını düşünür. Bu anlamda Schopenhauer kendisinden önceki düşünürleri, bir şatonun etrafında dolanıp duran ve şatoya bir giriş arayan fakat

sadece şatonun dış duvarlarıyla ilgili kabataslak çizimler yapabilen adamlar olarak değerlendirir (Schopenhauer 2005: 40).

Her türlü bilginin her şeyden önce özne-nesne tasarımını varsaymak zorunda olduğunu düşünen Schopenhauer, *kendinde-şey*in bir nesne olmadığını dolayısıyla ona bir tasarımmışçasına yaklaşılamayacağını iddia eder. Bu şekilde *kendinde-şey*, bilginin bir nesnesi olamaz. *Kendinde-şey*, tasarımın bağlı bulunduğu bütün ilkelerin dışında olmalıdır. Kısaca *kendinde-şey* tasarımdan bütünüyle farklı olmak durumundadır. Bu sebeple *kendinde-şey*e ulaşmak için farklı bir yol izlenmesi gerektiğine inanan Schopenhauer, dünyanın özünde ne olabileceğine dair ipucunun, kişinin kendi varlığına yönelik bilincinde ve farkındalığında bulunabileceğini ileri sürer.

Evreni, varlığı ve içinde yaşadığı dünyayı anlamaya çalışan Schopenhauer kişinin, kendi varlığına yönelik bilgisine yönelmesi gerektiğini ve kendi varlığındaki hakikati ortaya çıkardığında evreni de bütünüyle anlayacağını düşünür. Aslında bu düşünce biçimi, Antik Yunan’da yoğun bir şekilde işlenmiştir. Genel kavrayış itibarıyla antik Yunanda, insan makro kozmos içinde bir mikro kozmos olarak algılanmış ve her kişi büyük evrenin küçük bir temsilcisi olarak görülmüştür. Bu anlamda kişi aynı zamanda hakikatin taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir. Nitekim Delphi’deki Apollo tapınağının girişinde şu cümle bulunmaktadır: “Kendini bil, böylece evren ve tanrılar hakkındaki gerçeği de öğreneceksin”. Bu çerçevede Schopenhauer’ın böylesi bir kavrayışı benimseyip eski düşünce geleneğine bir dönüş yaptığını ve hakiki olanı bulabilmek adına kendi varlığına yönelik bilgiye başvurduğu söylenebilir. Kendi varlığının ontolojik yapısını analiz eden Schopenhauer bu analiz sonucunda yepyeni bir gerçek keşfettiğini ileri sürer.

Schopenhauer kendi bedenimizin bize iki farklı şekilde verildiğini düşünür. Her şeyden önce ona göre bedenimiz maddi anlamda ve gerçekleştirdiği hareketlerle bizim için bir tasarımdır. Biz onu diğer tasarımları algıladığımız gibi algılarız. Tasarımlar arasında bir tasarım olan bedenimiz bu haliyle empirik nesnelere tabi olduğu yasalara bağlıdır. Bu anlamda diyebiliriz ki, bu haliyle, yani tasarım olarak bedenimizi bizler *dolaylı* bir biçimde, anlama yetisi vasıtasıyla biliriz. Anlama yetisi, tasarım olarak dünyanın bizim için bilinebilir olmasını sağladığı gibi bedenimizi de aynı şekilde bir

nesne olarak algılamamızı sağlar. Dolayısıyla kendi varlığımızın farkındalığı burada *dolaylı* olacak şekilde meydana gelir. Bu farkındalığı biz anlama yetisi sayesinde elde ederiz. Ne var ki, Schopenhauer kişinin aynı zamanda kendi varlığına yönelik bir öncekinden oldukça farklı bir kavrayışa da sahip olduğunu da düşünür. Kişi aynı zamanda kendi varlığını tasarımdan farklı bir şey olarak da idrak eder. Zaten bu kavrayış olmasa Schopenhauer'a göre dünyanın ve varlığın bilmecesi de çözülemezdi ve sonuç olarak onun tasarımdan farklı bir şey olup olmadığı sorusu da cevapsız kalırdı. Schopenhauer en içsel doğamızın bize tasarımdan çok farklı biçimde verildiğini ve bizlerin kendi bedenimizi *dolaysız* biçimde *isteme* olarak kavradığımızı düşünür. Bu kavrayış bedenimizi *dolaylı* bir şekilde, bir tasarım olarak idrak etmemizden bütünüyle farklıdır. Çünkü burada kendi *benlik-bilincimize* yönelik kavrayış bütünüyle ve mutlak anlamda *dolaysızdır*. Bu farkındalık sürecinde hiçbir araç bize yardım ve müdahale etmez. Dolayısıyla biz kendi varlığımızın yapısına doğrudan aracısız bir şekilde bilme olanağına sahip oluruz ve benliğimiz kendi başına, *istemedi* başka bir şey olmadığını görürüz (Schopenhauer 1969: I, 100). Bu bilme ve farkındalık sürecinde hiçbir müdahale ve araç söz konusu olmadığı için biz varlığımızın kendi başına ne olduğunu kavrayabiliriz. Bu anlamda kendi varlığımız söz konusu olduğunda bu varlığın *kendinde-şey* hali bütünüyle *istemedir*.

Böylece Schopenhauer *benlik-bilincinde dolaysız* olarak idrak edilen bu hakikatin geri kalan varlıklar için de geçerli olduğunu, dolayısıyla da şimdiye kadar gizem içinde kalmış olan evrenin ve varoluşun sırrını çözdüğünü düşünür. Bu ikili yapıyı Schopenhauer'a göre kişi sadece kendisinde duyumsayabilir, kişi bir yandan bedenini tasarımlar arasında bir tasarım olarak kavrarken, aynı zamanda kendisini dolaysız bir şekilde *isteme* olarak da kavrar. Fakat bizim dışımızdaki nesnelere sadece tasarım olarak bilebiliriz (Schopenhauer 1969: I, 103). Onlara *dolaysız* bir şekilde hiçbir şekilde erişilemez, fakat yine de kişi kendisinde keşfettiği bu gerçeği, bu ikili yapıyı, geri kalan varlıklar için de varsayabilir, çünkü kişi eninde sonunda evrenin küçük bir modelini teşkil eder. Dolayısıyla doğa bir yandan tasarım olarak ele alınabilirken onun aynı zamanda *kendinde-şey* olarak *isteme* olduğu da düşünülebilir. Bu çerçevede Schopenhauer'ın, kendisi hakkında keşfettiği gerçeği, doğaya ve bütün bir varlık

alanına yaydığını görürüz. Ona göre özne için bilinebilecek yegâne şeyler *isteme* ve tasarımıdır.

Schopenhauer yaptığı bu önemli keşif sonucunda kişinin bir yandan *isteme* diğer taraftan da tasarım olarak bilinebileceğini, ancak sonuç olarak onun aslında, özce bütünüyle *isteme* olduğunu söyler. Böylece Schopenhauer iddiasını daha da ileri bir noktaya taşır ve *istemenin*, tasarımın dışsal bir nedeni olmadığını, zaten bunun tutarsız bir yaklaşım olduğunu ve meselenin neden-sonuç ilişkisiyle açıklanamayacağını düşünür. Schopenhauer'ın iddiasına göre tasarım olarak kişinin bedeni *istemenin* objeleşmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple *isteme* dışarıdan tasarıma neden olan bir şey değil, tam tersine o tasarımın asıl özü ve çekirdeğidir. Tasarım; nesneleşmiş, anlama yetisi vasıtasıyla görünür hale gelmiş *istemedenden* başka bir şey değildir. Schopenhauer bedenimizin eylemi ile onun istemesi arasında, yani kısaca eyleme ile *isteme* arasında bir fark olamayacağını ve her *istemenin* bir eylem olduğunu, dolayısıyla bedenimizin görünüşe gelmiş bir *istemedenden* ibaret oluşunu düşünür. Kişi kendi bedenini baştan sonra *isteme* olarak idrak eder. Bu yüzden bedenle *isteme* arasındaki ayrım Schopenhauer'a göre aslında sadece sözcüklerden ibarettir. Onlar özce birdir, beden *istemedenden* ve bu *istemenin* görünür olmasından başka bir şey değildir. Ona göre *isteme*, eylemekten ibarettir ve eylemek de *istemedenden*. Dolayısıyla bu iki unsur ona göre düşüncede bile ayrılamaz. Bedenin eylemleri, kendisini bir motif altında ifade eden *istemenin* bir görünüşü ise o halde *istemenin* görünüşü her eylem için vazgeçilmez bir koşuldur. Bu anlamda beden denilen şeyin kendisi *istemenin* bir görünüşü olup çıkar.

Bu çerçevede Schopenhauer kendi metafiziğinin ayrıntılarına geçmeden önce, *kendinde-şey* olarak *isteme* ile onun görünüşleri arasındaki ayrımın iyi kavranması gerektiğini düşünür. Tek tek kişilerin sahip olduğu bireysel istemeler Schopenhauer'a göre *kendinde-şeyin* görünüşlerinden başka bir şey değildir. Bu istemeler *kendinde-şey* olan *isteme* ile kesinlikle karıştırılmamalıdır. Bu bireysel istemeler hiçbir zaman *kendinde-şey* olamaz çünkü onlar bütünüyle motivasyon yasasının, yani *yeter-sebep ilkesinin* altında yer alırlar. Oysa *kendinde-şey* olan *isteme*, *yeter-sebep* ilişkisinden bağımsızdır. Bu da özgürlüğün, Schopenhauer için, bütünüyle tasarımdan ve onun tabi olduğu yasalardan bağımsız olan, varlığın *kendinde-şey* hali için mümkün olduğunun bir

göstergesidir. Ancak insanlar kişisel istemelerini, *kendinde-şey* olan *istemeye* karıştırdıkları için kendilerinin *yeter-sebep ilkesinden* bağımsız olduğu hissiyatına kapılırlar. Oysaki bireysel istemeler belli bir zamanda, belli şartlar altında motiflerin belirlenimi altındadır. Yani bu istemeler bir neden-sonuç zinciri içinde yer alır ve bu çerçevede bu istemeler, genel *istemenin* görünüşünden başka bir şey değildir. Motifler özneyi hiçbir zaman *kendinde-şey* olan *istemeye* götürmez, çünkü *kendinde-şey* her tür nedensellikten bağışıktır. Ancak kişi kendisini sahip olduğu karakterden soyutlarsa ve motivasyon yasasının ötesinde neden bunu değil de şunu istediğini sorarsa, Schopenhauer o kişinin hiçbir cevap alamayacağını iddia eder. Çünkü motivasyon yasasının ötesine, karakterin ötesine geçilirse istemenin bütünüyle nedensiz olduğu kavranılır. Çünkü *kendinde-şey* olan *isteme* özce nedensizdir ve bir neden-sonuç bağlantısı içinde anlaşılabilir (Schopenhauer 1969: I, 106). O halde özgürlük, yani neden-sonuç ilişkisinden bir bağımsızlık ancak ve ancak *kendinde-şey* olan varlığın bir özelliği olmak durumundadır.

Schopenhauer, doğadaki bütün olayların *kendinde-şey* olan *istemenin* nesneleşmesinden, ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığını ileri sürer. O, her tasarımın çekirdeği, temeli ve en iç doğasıdır. O, doğada körce işleyen bütün güçlerde ortaya çıkar Schopenhauer'a göre. Schopenhauer'ın *kendinde-şeyi isteme* olarak ortaya koyması sonu gelmez yanlış anlamalara neden olmuştur. Düşünürün kendisi de bu durumun farkındadır. Ancak Schopenhauer seçilecek her kelimenin aynı sonucu doğuracağını ileri sürer. Çünkü *kendinde-şeyin* uzam, zaman ve nedensellik kalıplarının dışında yer aldığından onun hiçbir şekilde nesne olamayacağını ve onu isimlendirmenin daha en baştan bir takım çelişkiler barındıracağını söyleyen Schopenhauer yine de *kendinde-şeyin* nesnel olarak düşünülebilmesi için onun ismini ve içeriğinin bir nesneden ödünç almak gerektiğini iddia eder. Ona göre insanın istemesi bu ihtiyacı en iyi karşılayan nesnedir. İnsan istemesi, en dolaysız şey olduğundan bu isteme ve istemenin nitelikleri *kendinde-şey* en yakın tasarım olabilir (Schopenhauer 1969: I, 110).

Schopenhauer *kendinde-şey* olarak *istemenin* özelliklerini saydıkça böylesi bir varlık halinin tasarım olarak varlıktan nasıl başkalaştığını ve bu başkalaşımın özgürlük düşüncesinde ne gibi içerimlere sahip olduğu su yüzüne çıkmaktadır. *Kendinde-şey*

olarak *isteme* görünüşten ve bu görünüşün formları olan uzam, zaman ve nedensellik kalıplarının bütünüyle dışındadır. Uzam ve zamandan bağımsız olduğu için *kendinde-şey* her türlü çokluktan bağımsızdır. Bireyleşim ilkeleri (*principium individuationis*) olan uzam ve zaman sadece fenomenal dünyada yer alan nesnelere uygulanabilir ve bu yüzden çokluk sadece tasarım olarak dünyaya ait olabilir. Oysa *kendinde-şey* uzam ve zamana tabi olmadığı için onun çokluk sergilediği düşünülemez. *Kendinde-şey* o halde Kant'ın tasarladığı gibi çokluk ihtiva edemez. O, mutlak anlamda bir "birlik" sergilemelidir. Ne var ki buradaki "bir", bir kavramın bir olması anlamında bir değildir. O çokluğun görünüşü dışında bir "bir"dir. Hatta en genel tasarım kalıbı olan özne-nesne kalıbı bile *kendinde-şeye* uygulanamaz. Dolayısıyla *kendinde-şey* her nesnenin tabi olmak durumunda kaldığı *yeter-sebebe ilkesi* altında yer almaz. *Kendinde-şey* olan *isteme*, neden ve sonuç bağlantısından bağımsız olduğu için onun bütünüyle nedensiz, belirlenmemiş, kısaca özgür olduğu söylenebilir.

Kendinde-şeyin nedensizliği, *istemenin* kendisini en açık biçimde gösterdiği yer olan insan istemesinde saptanmıştır ve buna özgür irade adı verilmiştir. Ne var ki, *istemenin kendinde-şey* olarak nedensiz olması, bu *istemenin* görünür olduğu, objeleştiği yerlerde zorunluluğa ve nedenselliğe tabi olduğu gerçeğini çoğu zaman gizler ve *kendinde-şey* olan *isteme* ile onun bir görünüşü olan bireysel isteme birbirine karıştırılır. Böylece insan eylemlerinin ya da diğer deyişle istemelerinin özgür olduğu düşüncesi doğar. Oysa böylesi bir özgürlük olanaklı değildir. Çünkü insanın eylemesi, istemesi bir tasarımdır ve bu haliyle bütünüyle *yeter-sebebe ilkesine*, dolayısıyla da zorunluluğa tabidir. Dolayısıyla bütün bireysel istemeler, tasarım olmak bakımından mutlak bir nedenselliğe ve bu nedenselliğin beraberinde getirdiği zorunluluğa bağlıdır. İnsan istemesinin özgür zannedilmesinin nedeni, kişinin *benlik-bilincinde* böylesi bir farkındalığın bulunmasıdır. İnsan kendi istemesini özgür zannetmektedir, çünkü böyle bir bilince sahiptir. Oysa kişi çoğu zaman şu gerçeği gözden geçirir: O, *istemenin* kendisi değildir, o, sadece *yeter-sebebe ilkesine* göre nesneleşmiş, tasarım haline gelmiş bir istemedir. O halde insanın istemesinin özgürlüğü (*liberum arbitrium*) diye bir olgu söz konusu dahi olamaz. Özgürlük ancak ve ancak *istemenin kendinde-şey* haline ait bir durum olabilir, oysa insan sadece bir tasarım olarak bütünüyle bir determinasyona tabidir (Schopenhauer 1969: I, 113).

Böylece Schopenhauer tasarım olarak dünya ile *kendinde-şey* olarak dünyayı farklı bağlamlarda temellendirir ve bu iki alanı kesin çizgilerle birbirinden ayırarak, özgürlük nosyonunun bu iki ontolojik zeminde büyük bir farklılık arz ettiğini önemle vurgular. Tasarım olarak varlık sahip olduğu özellikler sebebiyle özgürlükten bütünüyle yoksundur. *Yeter-sebep ilkesi* baştan sona tasarım olarak varlığa hükmeder ve bu sebeple, böylesi bir ontolojik zemininde hayat bulan her var olan, var olmak adında bu zeminin kurallarına uymak zorundadır. Bu kurallar çerçevesinde ise özgürlük diye bir olgu söz konusu dahi olamaz.

Ancak, varlığın öbür ve aslında hakiki yüzü ortaya çıktığında onun tasarım olarak dünyadan bütünüyle farklı olduğu görülür. Tasarım olarak dünyanın bağlı olduğu kurallara *kendinde-şey* olan *isteme* bağlı değildir. Bu yüzden *kendinde-şey*, aynı zamanda *yeter-sebep ilkesi* ve onun bütün formlarından bağışiktir. Dolayısıyla *kendinde-şey*in neden-sonuç bağlamından bağımsız ve bu sebeple de bütünüyle nedensiz, yani özgür olduğunu düşünen Schopenhauer o halde, özgürlüğü sadece *kendinde-şey* olan varlığın bir özelliği olarak tasavvur eder. İnsanın özgürlükle ilişkisi söz konusu olduğunda- ki bu ilişkinin açıklanması bir sonraki bölümün ana amacıdır- Schopenhauer insanın ontolojik olarak bağlı bulunduğu dünyanın kurallarına tabi olmak zorunda olduğunu ileri sürecektir. İnsanın hangi ontolojik zeminde yükseldiği ise oldukça açıktır: Kişi bu dünyada görülen tüm nesnelere gibi bir tasarımdır ve bu bakımdan da bu nesneyi yöneten kurallar kişinin eylemini ve istemesini de yönetecektir. Schopenhauer görüldüğü gibi, özgürlük düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik içerimlerinin önemi üzerinde durmuş ve insanın özgürlüğünden bahsetmeden önce insanın ontolojik yapısının özgürlükle olan ilişkisinin aydınlatılması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece Schopenhauer, özgürlüğün her şeyden önce varlığın bir özelliği olduğunu göstermiştir. Varlığın özgürlükle olan ilişkisi ele alındıktan sonra ve bu ilişkinin sonuçları görüldükten sonra- ki burada tasarımsal bir varlık olan insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda sonuç bütünüyle olumsuzdur- özgürlüğün doğrudan doğruya insanla olan ilişkisine geçilebilir.

Schopenhauer özgürlüğü, varlıkla bağlamında insan için bütünüyle imkânsız bir durum olarak serimlemiştir. Şimdi ise Schopenhauer özgürlüğü *bir* şekilde mümkün

kılabilmek için insana, daha doğrusu tek kişiye yönelecek ve kişinin özgürlüğü nasıl mümkün hale getirdiğini göstermeye çalışacaktır. Dahası Schopenhauer kişinin tasarımın ötesinde aynı zamanda *kendinde-şey* olduğunu ve özgürlüğün kişinin bu boyutunda aranması gerektiğini vurgulayacaktır. Çünkü özgürlük ancak varlığın *kendinde-şey* haline aittir ve kişinin özgür olma imkânı da sadece onun *kendinde-şey* boyutunda bulunabilir. Schopenhauer tasarım olarak varlıklar için de bir tek insanların böyle bir imkânı gerçekleştirme olanağına sahip olduğunu düşünür. Ancak bu imkân da insanlar için yine epistemolojik-ontolojik bir zeminde gerçekleşebilir. Bu sebeple insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda bile bu bağlam her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak artık burada özgürlüğün içeriğinin de bütünüyle değiştiği söylenmelidir. Schopenhauer insan söz konusu olduğunda özgürlüğü artık bir isteme özgürlüğü (*liberum arbitrium*) olarak ele almamaktadır, ona göre böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü görüldüğü üzere bir tasarım olan bireysel isteme bütünüyle *yeter-sebep ilkesine* bağlıdır. Dolayısıyla kişi önce bu gerçeği görmeli ve varlığın kendisi ile görünüşü arasındaki temel ayrımı çok iyi şekilde kavramalıdır. Ancak bu noktadan sonra kişi *liberum arbitrium* düşüncesini terk edip hakikatin kendisiyle yüz yüze gelebilir ve *bir tür* özgürlüğü gerçekleştirebilir. Böylece Schopenhauer özgürlüğü bir olanak olarak sunmak adında ona, bir öncekinden çok farklı bir anlam yüklemeye çalışacaktır. Bireysel *isteme* ona göre, yukarıda da gösterilmiş olduğu gibi asla özgür olamaz. Özgürlük Schopenhauer için tam da bu bireysel isteme düşüncesinin aşılması ile mümkün olabilecek bir şeydir.

2. İnsan ve Özgürlük İlişkisi

Özgür olmanın ya da olmamanın her şeyden önce varlığın bir özelliği olabileceğini ortaya koyan Schopenhauer şimdi artık bu varlık zemini temelinde doğrudan insana yönelerek onun özgür olup olamayacağını araştırmaya başlar. Böyle bir olanağın imkânını sorgulayan Schopenhauer bu olanağı bulmak adına tek kişilere ve bu kişilerin varlıkla girdikleri bilgisel ilişkiye yönelir. Özgürlük, tasarım olan dünyada tür olarak insanlar için imkânsız bir durum olarak sunulmuştur, çünkü insanın tasarım

olduğu sürece, her tasarımın nedenselliğe zorunlu olarak bağlı olması yüzünden, özgür olması mümkün değildir. İşte bu yüzden tür olarak insan, içinde bulunduğu varlık temeli sebebiyle özgürlük konusunda bir çözüm ortaya koymaz. Bu durumun farkında olan Schopenhauer bir şekilde özgürlüğu olanaklı kılabilmek için tek kişiye yönelir ve özgürlüğu bazı özel kişilerin varlıkla girdikleri bilgisel ilişkide ortaya çıkabilecek bir durum olduğunu düşünür. Özgürlüğu bu özel kişilerde bir olanak olarak sunmak isteyen Schopenhauer kişi tipleri arasında bir ayırım yaparak, bu tiplerin varlıkla girdikleri ilişki sebebiyle eylem sırasında üzerinde yükseldikleri zeminin değiştini ve bu değişme esnasında özgürlüğu mümkün olabileceğini söyler.

Varlığın bir yandan tasarım diğer yandan ise *kendinde-şey* olması Schopenhauer'a özgürlük için aradığı çıkışı vermektedir. Çünkü kişi tasarım olması bakımından, tasarımın formları olan uzam, zaman ve nedensellik altında bulunur ve bu çerçevede bütünüyle özgürlükten yoksundur ve baştan sona determinasyona tabidir. Fakat kişi aynı zamanda kendi varlığının içsel doğasının *kendinde-şey* olarak bütünüyle *isteme* olduğunu da dolaysız bir şekilde idrak eder. *Kendinde-şeyin* her türlü belirlenimden, dahası tasarımın bütün formlarından bağımsız dolayısıyla da özgür olduğunu fark eden kişi böylesi bir özgürlük imkânının, kendi benliğinin en içsel doğasında yattığını ve bir olanak olarak bulunduğunu anlar. Böyle bir olanağı aktive eden kişi Schopenhauer'a göre özgür olma imkânına da erişecektir. Varlığın bu ikili (tasarım-isteme) yapısını gören kişi bu yapılar arasında bir geçişi sağlayabilirse işte o zaman özgürlük o kişi için mümkün olacaktır. Şunu vurgulamak özellikle önemlidir, Schopenhauer bir özgürlük olanağından bahsederken özgürlüğu artık bir özgür isteme (*liberum arbitrium*) olarak ele almaz. Ona göre böyle bir özgürlüğu olanağı yoktur. Ona göre özgürlüğu bu kavrayışından kurtulmak ve bu özgürlük anlayışı yerine daha farklı bir özgürlük kavrayışı ortaya koymak gerekir. Fakat *liberum arbitriumun*, yani isteme özgürlüğu'nün tam olarak ne anlama geldiğini ve bir insan için neden olanaksız olduğunu kavramak daha sonra açıklanacak olan farklı içerikteki özgürlük anlayışı için son derece önemlidir.

Tam da bu noktada Schopenhauer'ın Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi'nden ödül alan *İnsanın İstemesinin Özgürlüğu Üzerine* adlı eseri inceleme konusu yapılabilir.

Bu eser birkaç sebepten dolayı ayrı bir öneme sahiptir. Her şeyden önce, eser Schopenhauer'ın doğrudan doğruya özgürlük sorusunu ele aldığı yegâne çalışmadır. Kraliyet Akademisi tarafından birinci seçilen bu eser aynı zamanda Schopenhauer'ın kendi metafizik anlayışını varsaymadan kaleme almak durumunda kaldığı bir çalışmadır. Ödüllü bir yarışma için Schopenhauer tarafından yayınlanan ve uzunca bir makale sayılabilecek olan çalışma bağımsız bir yapıya sahiptir. Schopenhauer bu çalışmada bir *liberum arbitrium*un olanağını sorgular, ancak çalışmasında kendi metafiziğini ve varlık görüşünü hiç göz önünde bulundurmaz. Daha önce kendi metafizik sistemi içinde tasarım olarak dünyada bir özgürlüğün olamayacağını vurgulayan Schopenhauer *İnsanın İstemesinin Özgürlüğü Üzerine*'de verili hiçbir şeyi kabul etmeden insanlar için bir *liberum arbitrium*un imkânsızlığını açıkça ortaya koyar. Dahası Schopenhauer bu eseriyle *liberum arbitrium* düşüncesini bütünüyle yıktığını düşünür. Ona göre böylece tür olarak insanın özgürlüğünden artık hiçbir şekilde bahsedilemez. Schopenhauer kendi varlık görüşü ekseninde bazı kişilerin varlıkla girdiği bilgisel ilişki sonucunda gerçekleştireceği özgürlük düşüncesine geçmeden önce özgürlükle ilgili daha öncede varolan bütün yanlış anlamaları ve hatalı kavrayışları ortadan kaldırmak ister. Bu anlamda *İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine* gerçekten de önemli bir eser olmak durumundadır. Tüm bu nedenlerden dolayı, Schopenhauer'ın kendi metafizik sistemi içinde geliştirmiş olduğu özgürlük anlayışına geçmeden önce, geride bırakılması gereken *liberum arbitrium* kavrayışının olabildiğince iyi analiz edildiği bu kitap yakından incelenmelidir.

2.1. İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine

1837 yılının Nisan ayında, Norveç Kraliyet Bilimler Akademisi bir alman edebiyat dergisinde şu ödüllü soruyu duyurdu: “İstemenin özgürlüğü *benlik-bilincinden* hareketle kanıtlanabilir mi?”. 1839 yılında kazanan açıklandı. Ödülü kazanan- ki ödül bir altın madalyaydı- eserin yazarı o sıralar Frankfurt'ta yaşamakta olan 52 yaşındaki Arhur Schopenhauer'dı. Böylece Schopenhauer, Hegel'in görkemli şöhretinin altında

yıllar boyu ezildikten sonra nihayet bir zümre tarafından da olsa tanınmanın ve onurlandırılmanın mutluluğunu yaşamıştır.

Schopenhauer bu ödüllü makale boyunca Kraliyet Akademisi'nin sorduğu soru ekseninde *liberum arbitrium* sorusunu cevaplamaya çalışır. Schopenhauer eserin hemen giriş kısmında iş göreceği kavramların tanımlarını verir ve özgürlüğün, bilincin, *benlik-bilincinin* ne olduğunu ortaya koyar. Böylece en başta bir kavram karmaşasını önlemiş olur. İlk olarak özgürlük kavramını ele alan filozof bu kavramın her şeyden önce negatif bir anlama sahip olduğunu belirtir. Ona göre özgürlük dendiğinde her türlü engel ve baskının ortadan kalkması anlaşılır. Özgürlük kavramı böyle ele alındığında Schopenhauer'a göre üç farklı özgürlükle karşılaşılır. İlk özgürlük türü *fiziksel özgürlük*tür. Buradaki özgürlük her tür maddi engelin yoksunluğunda ortaya çıkar. Bu anlamda, istememizi gerçekleştirirken herhangi bir fiziksel, maddi engelle karşılaşmıyorsak o zaman özgürüz diyebiliriz. İkinci özgürlük türü Schopenhauer'a göre *entelektüel özgürlük*tür. Düşünmeyle ilgisinde istemli ya da istemsiz olarak değerlendirilebilecek bu tür bir *entelektüel özgürlük* üzerinde Schopenhauer fazla durmaz ve ancak özgürlüğü sınıflama adına ona değinir. Üçüncü tür özgürlük olan *ahlâki özgürlük* ise doğrudan doğruya akademi tarafından sorulan istemenin özgürlüğü yani *liberum arbitrium* sorunu ile ilgilidir (Schopenhauer 2004: 5).

Schopenhauer böylece araştıracağı özgürlük türünü belirlemiş olur. Genel anlamda özgürlüğün *fiziksel özgürlük*le bağdaştırıldığını düşünen Schopenhauer özgürlüğün bir *yapabilme* düzeyine indirgenmediğini ve bunun asıl meseleyi gözden kaçırılmasına neden olduğunu ileri sürer. *Ahlâki özgürlüğün* kuşkusuz *fiziksel özgürlük*le bir takım bağları vardır ona göre. Çünkü maddi bir engel istememizi engelleyebileceği gibi, bir motif de istencimizi engelleyebilir. Bu anlamda bir benzerlik kurulabilir. Ne var ki hiçbir motif fiziksel bir engelin gücüne sahip değildir. Çünkü bir motif başka bir motif tarafından ortadan kaldırılabilir. Oysa öyle maddi engeller bulunur ki bunların üstesinden gelinemeyebilir. Bu anlamda Schopenhauer *ahlâki özgürlüğün*, *fiziksel özgürlükten* farklılaştığını düşünür. Ona göre kişi, isteme herhangi maddi bir eylemle karşılaşmasa bile onun kendi içinde bir motif tarafından belirlenip belirlenmediğini öğrenmek ister. Sorunun kendisi aslında değişmez: İstemenin kendisi

özgür müdür? Burada özgürlük artık bir *yapabilmeden* çıkmış ve bir *isteyebilme* sorununa dönüşmüştür.

Schopenhauer'ın iddiasına göre *ahlâki özgürlük* ile *fiziksel özgürlük* sıklıkla birbirine karıştırılmıştır. Fiziksel olarak istememizi engelleyen bir şey olmadığında, eyleyen istemesine uygun eyleyebildiği için özgür kabul edilmiştir. Bu aslında Schopenhauer'a göre popüler ve empirik olan özgürlük kavrayışıdır. Bu kavrayışa göre özgür demek "istemeyle uygunluk içinde olmak" demektir. Böylece empirik ve genel kabul gören popüler özgürlük anlayışında şöyle bir formülasyona sahip olunur: "İsteddiğimi yaptığım sürece özgürüm". Bu anlayış ise bütünüyle fiziksel özgürlüğe bir gönderim ile temellenir. Böylesi bir özgürlüğün *ahlâki özgürlük*le uzaktan ya da yakından bir alakası yoktur. Çünkü Schopenhauer bu özgürlük kavrayışının şu soruya cevap vermediğini düşünür: "İsteyebilir misin?", "Yani, isteğini *özgürce* seçip kendin belirleyebilir misin?" *Ahlâki özgürlüğün* asıl bu soruyla ilgili olduğunu düşünen Schopenhauer, popüler ve empirik özgürlük anlayışının istemenin özgürlüğü ile ilgili hiçbir şey söylemediğini ileri sürer (Schopenhauer 2004: 6).

Eylemekten ziyade istemeyle ilişkili olan özgürlük Schopenhauer'a göre yine de başlangıcındaki negatif anlamı korur. Özgürlük bütün dışsal, harici belirlenimlerin ve zorunluluğun ortadan kalkması olarak adlandırılabilir. Bu anlam, isteme söz konusu olduğunda da korunur ve istemenin ancak dışsal bir belirlenimin, zorunluluğun yokluğunda özgür olabileceği söylenebilir. Peki, zorunluluk nedir? Zorunluluk Schopenhauer'a göre, karşıtı imkânsız olandır. Zorunlu olan, bir yeterli-sebebi takip eden şey olarak da tanımlanabilir. Öyle ki, sebep kendisini gösterdiğinde sonuç zorunlu bir şekilde ortaya çıkacaktır. Daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi Schopenhauer *yeter-sebep ilkesine* ayrı bir önem atfeder ve bu ilkenin bütün bilgimizin en genel kalıbı olduğunu ileri sürer. Daha önce de değinilmiş olduğu üzere Schopenhauer *yeter-sebep ilkesinin* mantıksal, matematiksel ve fiziksel olabileceğini söyler. Ona göre bizler herhangi bir şeyi verilmiş bir sebebin sonucu olarak ele alırız. Bütün düşünmemiz ve bilgi üretimimiz bu şekilde gerçekleşir. Bu anlamda zorunluluk ve sonuç kavramları bizim için neredeyse özdeş hale gelir. Çünkü biz sebebi gördüğümüzde sonucun zorunlu bir şekilde kendisini göstereceğini düşünürüz. Düşünme sürecimiz bu şekilde işler.

Özgürlüğün mümkün olabilmesi için ise bütünüyle bu sebep ve sonuç ilişkisinden kopmamız gerekir. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre istememiz ancak *yeter-sebep ilkesinden* kendisini kurtardığı sürece özgür olabilir.

Böylece Schopenhauer'a göre artık asıl meseleye gelinmiştir. İnsanın istemesi *yeter-sebep ilkesinden* ve zorunluluktan bağımsız olabilir mi? Onun özgür olduğu söylenecekse, istemenin hiçbir sebep tarafından belirlenmediği kabul edilmelidir, aksi halde sebebi ne olursa olsun istemenin daima zorunlu bir şekilde ortaya çıkacağı söylenmelidir. O halde isteme ancak ve ancak hiçbir sebep tarafından belirlenmediği zaman özgür olabilecektir. Böylece bu istemenin edimleri bütünüyle kendinden olacak ve kendisi tarafından ortaya konulacaktır. Dolayısıyla böylesi bir isteme bütünüyle, sebeplerin meydana getirdiği zorunluluktan bağımsız ve özgür olacaktır. Ancak Schopenhauer'a göre özne sebepsiz bir istemeyi tasavvur ettiğim zaman, kendi düşünme sınırlarının sonuna yaklaşmış olur. Çünkü bizim düşünmemiz ve bilmemiz bütünüyle sebep-sonuç ilişkisi eksininde ortaya çıkar. Dolayısıyla kişi sebebi olmayan hiçbir şey kavrayamaz. Bu yüzden kişi, sebepsiz bir istemeyi bilmek gibi bir güce sahip değildir, böylesi bir durum bütünüyle bilme alanının dışındadır. Kişi sadece böylesi özgür bir istemeyi hayal edebilir ve insanlar Schopenhauer'a göre bu hayale aynı zamanda bir de tanım vermişlerdir. Ona, *liberum arbitrium indifferentiae*, yani hiçbir yönden etkilenmemiş özgür isteme, adı verilmiştir (Schopenhauer 2004: 8). İşte Schopenhauer şimdi böylesi bir özgürlüğü *benlik-bilinci* ya da *diğer şeylerin bilinci* yoluyla kanıtlamanın mümkün olup olmadığını araştıracaktır. Norveç Bilimler Akademisi'nin de asıl öğrenmek istediği mesele zaten budur.

Her şeyden önce bilinç düzeyinde bir çözümleme yapılması gerektiğini düşünen Schopenhauer *benlik-bilinci* ile *diğer şeylerin bilinci* arasında bir ayrıma gider. Ona göre bu iki bilinç türü keskin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Kendi *benliğimize* ilişkin bilgi bütünüyle diğer şeyleri dışarıda bırakmalıdır. Yani dışarıdan hiçbir şey içermeyen *benlik-bilinci diğer şeylerin bilinci* karşısında yer alır. *Diğer şeylerin bilinci* aynı zamanda bilme yetisi olarak da bilinir. Schopenhauer bilinç söz konusu olduğunda düşünürlerin bilinci çoğunlukla *diğer şeylerin bilinci* olarak değerlendirdiğini ve kendi benliğimize yönelik bilincin çoğu zaman göz ardı edildiğini söyler. *Diğer şeylere* ilişkin

bilincimiz bütünüyle dış dünyaya ve onun nesnelere yönelmiştir. Bilme edimini gerçekleştiren bu bilinç sahip olduğu uzam, zaman ve nedensellik kategorileriyle dış dünyayı algılar ve düşünme yetisi vasıtasıyla bu algılardan kavramlar üretir. Diğer şeylere ilişkin bilincimiz bütünüyle böyle çalışır. *Benlik-bilinci* ise bilincin diğer şeylerle ilişkisinde sahip olduğu her türlü içeriğin atılmasıyla ortaya çıkan ve bütünüyle *dolaysız* bir şekilde kavranın bir şeydir. Diğer şeylerle ilişkili olan bilinç ise adından da anlaşılacağı gibi ancak diğer şeylerle bağlantısında, yani *dolaylı* olarak bilinir.

Schopenhauer'a göre bilinçten her türlü dolaylı içerik atıldığında ve onun doğrudan, dolaysız bir biçimde ne olduğu kavranmaya çalışıldığında görülecektir ki *benlik-bilinci* olarak insan kendisini bütünüyle *isteyen* bir varlık olarak idrak eder. *Benlik bilincimiz* mutlak anlamda her zaman isteme olmasına rağmen, istememizin yöneldiği nesnelere her zaman *diğer şeylerin bilincinde* yer alır. Çünkü istememizin yönü ve maksadı her zaman dış dünyadaki bir şey olmak durumundadır. İstememizin üzerinde bir etki bırakan sebepler daima *diğer şeylerin bilincinde* bulunur. Dolayısıyla istememizin kendi başına *benlik-bilinci* ile ilgili olsa da istemenin edimleri daima *diğer şeylerin bilincine* yöneliktir (Schopenhauer 2004: 11). Şimdi Schopenhauer sırayla istemenin özgürlüğünü önce *benlik-bilincinde* sonra da *diğer şeylerin bilincinde* arayacaktır ve bu bilinç durumlarında istemenin özgürlüğüne yönelik herhangi bir kanıtın bulunup bulunmadığını araştıracaktır.

Schopenhauer'a göre bir insan istiyorsa, o mutlaka *bir şey* istiyordur. İsteme edimi daima bir nesneye yönelmiştir. Her şeyden önce *benlik-bilincinin* bir nesnesi olan isteme, sadece *diğer şeylerin bilincine* ait bir durumun sonucu olarak görünür olur ve bu şekliyle bilme yetisinin bir nesnesi haline gelir. Bu bağlamda nesne motif adını alır ve istemenin içeriğini, yani istemenin yöneldiği şeyi meydana getirir (Schopenhauer 2004: 12). İsteme edimi her zaman bu nesneye yöneliktir. Hatta isteme bu nesne, yani motif, olmasaydı hem nedenini hem de içeriğini kaybederdi. Schopenhauer'a göre istemenin özgürlüğü ile ilgili soru şöyle sorulabilir: İsteme eylemi, motif vasıtasıyla zorunlulukla mı meydana geliyor, yoksa motif bilince girdiği zaman, istenç, istemede ya da istememede bütünüyle özgür müdür?

Schopenhauer yukarıdaki soruyla ilgili *benlik-bilincinin* herhangi bir cevap verip veremeyeceğini araştırıyor ve sonuç olarak bir cevap bulmak bir yana, *benlik-bilincinin* sorulan soruyu bile anlamadığını ileri sürmektedir. Schopenhauer'a göre özgürlük sorusuyla ilgili *benlik-bilincinin* verebileceği yegâne cevap: "İstediğimi yapabilirim ve eğer istediğimi yapabiliyorsam o zaman özgürüm demektir. Oysa bu anlayış, daha öncede ele alındığı gibi özgürlüğü, istemeyle uygunluk içinde gerçekleşen bir eylemin sonucu olarak değerlendiren popüler tutumun bir anlayışıdır. Ne var ki asıl merak edilen şey özgürlüğün bu fiziksel formu değildir. Asıl merak edilen motif ile isteme arasındaki ilişki ve motifin isteme üzerindeki etkisidir. Fakat *benlik-bilinci* "istediğimi yaptığım sürece özgürüm" ifadesiyle bu ilişki hakkında hiçbir şey söyleyemez. Buradan da anlaşıldığına göre, istemenin özgürlüğü *benlik-bilincinin* sınırları ötesinde yer alır.

Motiflerle, yani istemenin yöneldiği nesnelere isteme arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki bilgi sadece *diğer şeylerin bilinci* ile sunulabilir. Çünkü sadece bu bilinç, isteme ile nesnesi hakkında bir şeyler söyleyebilir. Oysa *benlik-bilinci* sadece isteme eyleminin kendisi hakkında bir bilgiye sahiptir. *Benlik-bilinci* sadece istediğini bilir, ne istediğini değil. İsteddiği şey ile yani nesne ile ilişki kuramaz (Schopenhauer 2004: 14). Her şeyden öte *benlik-bilincinde* yer alan "istediğimi yapabilirim" ifadesi gizli bir koşul içermektedir. Burada, *eğer* ibaresi gizlidir. *Eğer* istersem yapabilirim. Fakat istemeyi belirleyen bu *eğer*, *benlik-bilincinde* bulunmaz. Bu *eğer*, sadece *diğer şeylerin bilincine* ait olabilir. Çünkü *benlik-bilinci* sadece istemeyi içerir, onu belirleyen koşulları değil.

Schopenhauer'a göre yoldan geçen bir kişiye özgür olup olmadığını sorsak muhtemelen şöyle cevap verecektir: "Elbette özgürüm, istediğimi yapabilirim, beni engelleyen hiçbir şey yok, ister sağa giderim ister sola, bu durum bütünüyle istememe bağlıdır." Schopenhauer'a göre *benlik-bilinci* ile verilen cevap bütünüyle doğrudur. Ne var ki burada isteme önceden varsayılmıştır, çünkü istemenin zaten kararını verdiği düşünülmüştür. İstemenin bu kararı özgürce alıp almadığı ise hiçbir şekilde sorgulanmamıştır. Eylemlerin istemeye tabi olduğu aşikâr bir meseledir, Schopenhauer'ın öğrenmek istediği istemenin kendisinin neye tabi olduğudur. Ona göre *benlik-bilincine* yaslanan bir kişiye istemesinin neye tabi olduğunu sorsak, o kişi şöyle

cevap verirdi: “İstemem sadece bana dayanmaktadır, sadece istediğimi isterim.” Oysa bu kişi totolojik bir ifade kullandığının farkında bile değildir, istemekle istediğini istemek arasında hiçbir şekilde ayırım yapılamaz Schopenhauer’a göre (Schopenhauer 2004: 17).

Benlik-bilinci istemelerimizin herhangi bir kurala uyup uymadığını hiç şekilde bilemez. *Benlik-bilincinde* kişi çok açık bir şekilde istediğini yaptığı sürece özgür olduğunu düşünür. Zıt eylemler kişi tarafından kavranabilir olduklarından, kişi sonuç olarak *eğer* isterse karşıt eylemi de gerçekleştirebileceğine inanır ve bu *eğer* ile istemeyi birbirine karıştırdığı için istemesinin bütünüyle özgür olduğunu düşünür. Fakat burada bu *eğer* ortadan kaldırılıp işin temeline inilirse, karşıt eylemi isteyip isteyemeyeceği bütünüyle belirsiz kalır. Dolayısıyla “istediğimi yapabilirim” ifadesi istemenin özgürlüğü ile ilgili hiçbir şey söylemez (Schopenhauer 2004: 20). Sonuç olarak Schopenhauer *benlik-bilincinde liberum arbitrium* ile ilgili hiçbir şey bulunmadığını söyler ve özgür isteme sorununa *diğer şeylerin bilinci* ile bir cevap arama çabası içine girer.

Benlik-bilinci ile *liberum arbitrium* sorusuna bir cevap bulamayan Schopenhauer artık *diğer şeylerin bilinci* ile isteme arasındaki bağlantıyı incelemeye koyulur. Buradaki bilinç kavrayışı bir öncekinde olduğu gibi *dolaysız* değil, tam tersine *dolaylıdır*. Çünkü burada isteme, yöneldiği nesnelere vasıtasıyla kavranmaktadır. Bu kavramayı gerçekleştirirken de önce anlama yetisi, sonra da akıl yetisini kullanılmaktadır.

Schopenhauer’a göre anlama yetisinin en evrensel formu nedensellik yasasıdır ve sadece anlama yetisi vasıtasıyla özne dış dünyanın bir algısını meydana getirebilir. Anlama yetisinin temel işlevi ve formu olan nedensellik her mümkün deneyimin vazgeçilmez koşuludur. Bu yasaya göre evrende meydana gelen en küçük değişimin ortaya çıkabilmesi için onu önceden tetikleyen, değiştiren bir şey olması gerekir. Bu yasaya göre önceden meydana gelen sebep ortaya çıktığında sonuç zorunlu olarak vuku bulacaktır. Yukarıda görüldüğü üzere, *Yeter-Sebepe İlkelerinin Dört Farklı Kökü Üzerine* adlı eserinde Schopenhauer üç tür nedensellikten bahsetmişti: İnorganik doğadaki, organik doğadaki ve bilinçli yaşam dünyasındaki nedensellik. Bizi burada ilgilendiren

nedensellik kuşkusuz insanın da içinde yer aldığı bilinçli yaşam formlarındaki nedenselliktir. Bilinç düzeyindeki nedensellik Schopenhauer'a göre motivasyon ilkesi olarak adlandırılabilir. Buradaki nedensellik bütünüyle bilinç ortamında iş görür: Motif bilinç vasıtasıyla istemeye etki eder ve eylem gerçekleşir.

Schopenhauer'a göre insanın bilinçli boyutunun nasıl işlediğini daha iyi görmek için onu geri kalan canlılardan ayıran ve en önemli özelliği olan akıllı daha iyi çözümlenmelidir. Çünkü istememizi etkileyen motifler akıl ortamında iş görür (Schopenhauer 2004: 29). Schopenhauer'a göre insan sadece dış dünyanın bir algısını meydana getirmekle kalmaz. O, aynı zamanda sahip olduğu akıl yetisiyle bu algılardan gerçekleştirdiği soyutlamalarla evrensel kavramlar, yani tümeler, inşa eder. İnsanlar bu kavramları sözcüklerle isimlendirerek onlarla sonsuz sayıda kombinasyon elde eder. Böylece de dil denilen şey meydana gelmiş olur. Bu kavramlarla iş görmek Schopenhauer'a göre düşünmek dediğimiz edimin ortaya çıkmasını sağlar. Düşünmek, yani kavramlarla iş görmek, insanların ayırt edici özelliğidir. Bu özelliği ile insan hayvanlarda ayrılır, çünkü hayvanlar akıl yetisinden bütünüyle yoksundur. Schopenhauer'a göre hayvanlar sadece anlama yetisinin meydana getirdiği algılarla iş görür. Şimdi asıl soru, insanların sahip olduğu bu akıl yetisiyle bir *liberum arbitrium* ulaşma olanağının olup olmadığıdır. Hayvanların böyle bir olanağa sahip olmadığı herkesçe kabul edilir. Onlar anlık algılardaki motiflerin yaptırımını altında zorunlulukla eylerler. Peki, insan sahip olduğu akıl yetisiyle hayvanlarda olmayan isteme özgürlüğüne erişebilir mi? İnsan istemesi sırf akıl yetisi sebebiyle özgür olabilir mi? Akıl böyle bir gücü olabilir mi?

Schopenhauer'a göre insanın akıl sahibi bir varlık olması onun özgür bir istemeye sahip olacağı anlamına gelmez. Her ne kadar insanlar akıl yetisiyle hayvanlardan belli ölçüde farklılaşsa da yine de bir nedensellik bağlantısı içinde eylemek durumunda kalırlar. İnsanların eylemlerinde ve istemelerindeki tek fark istemeye etki eden motiflerin düşünceden geçmiş olmasıdır. İnsan eylemlerine hükmeden motifler burada birer düşünce haline gelir. Açıkçası Schopenhauer burada, istememizi etkileyen her motifin bilincinde olduğumuzu düşünür, ne var ki bu durum, akıl motifler üzerinde herhangi bir yaptırım gücü olduğu anlamına gelmez. Tam tersine akıl burada

olabildiğince pasif bir role sahiptir. Bu anlamda akıl; motifler ile isteme arasında olup biten olayları dışarıdan izleyen fakat hiçbir müdahalede bulunamayan bir seyirciye benzetilebilir. Schopenhauer'a göre motifler düşünceye, bilinç düzeyine getirilmelerine rağmen zorunluluklarından hiçbir şey kaybetmezler, çünkü motifler bütün "nedenler" gibi zorunluluğu da kendi içlerinde taşır ve bir kere motif kendisini gösterdiğinde istemenin edimi de zorunlu bir şekilde gerçekleşecektir.

Motifleri akıl vasıtasıyla bilinç düzeyine çıkaran insanların hayvanlara nazaran görece özgür oldukları söylenebilir. Çünkü hayvanlar olup bitenden bütünüyle habersizken insanlar istemelerinin ve eylemlerinin etkilenimleri konusunda bütünüyle bilinç sahibidir. İnsanlar motiflerin bütünüyle bilincindedir ve bu anlamda olup bitenleri görebilme olanağına sahiptirler. Schopenhauer'a göre kimi düşünüler, insanların hayvanlara oranla sahip olduğu bu göreceli özgürlüğü, *isteme özgürlüğü* ile karıştırmaktadır (Schopenhauer 2004: 31). Oysa böyle bir şey söz konusu değildir. Farklılık insan istemesinin tabii olduğu motifin *biçimindedir*, motifin kendisinde değil. Çünkü motifin olduğu yerde sonuç da kaçınılmazdır. Bu sebeple motif isterse hayvanlardaki gibi algısal düzlemde olsun, isterse akıl vasıtasıyla düşünülüp bilinç düzeyinde olsun, daima kendisiyle beraber gelen sonucun zorunluluğunu taşır. Bu anlamda insanın akıl yetisi sebebiyle bir *liberum arbitrium*a sahip olduğu söylenemez.

Aklın yaptığı yegâne şey, motiflere isteme üzerinde kendi güçlerini tartmaya izin vermektir. Böylece motifler karşılıklı olarak bilinç düzeyinde bir çatışmaya girmektedirler. İşte akıl sadece bu çatışma ortamının oluşmasına katkıda bulunur. Kişinin istemesi burada, tıpkı vücudun dışsal güçler tarafından farklı yönlerde doğru itilmesi gibi motifler tarafından bir yaptırıma maruz kalır, ta ki en güçlü motif diğerlerini istemenin alanından kovup istemenin kendisini belirlediği süreye kadar. Motifler arası çekişme sonucunda ortaya çıkan şeye *karar* denir ve bu *karar* en güçlü motifin istemeyi belirlemesi sonucunda zorunlu bir şekilde verilir. O halde *liberum arbitrium indifferentiae*, yani istemenin nedensiz edimi, diye tanımlanan terim bütünüyle bir illüzyondan ibarettir.

Schopenhauer insan istemelerindeki nedenin, motifin oldukça zor görüldüğünü ve bu sebeple çoğu kişinin özgür isteme gibi düşünceye kapıldığını düşünür. Gerçekten

de kavramlar düzeyinde, bilinçte yer alan motifler istemenin ortaya çıktığı mevcut zamandan ve gerçek çevreden oldukça bağımsız hale gelirler, sanki gizlenmişlerdir ve bu yüzden kişi bu motifleri görmekte oldukça zorlanır (Schopenhauer 2004: 35). Motiflerin, istemenin eylediği anda insanın bilincinde bulunduğu doğrudur, ne var ki bu motiflerin kökeni çoğunlukla kafamızdan çok uzak yerlerde bulunur. Motifin kökeni çok uzun yıllar önce yaşanmış bir olayın deneyiminde bulunabileceği gibi, bazen de gelenek görenek vasıtasıyla kişiye aktarılmış olan alışkanlıklarda da bulunabilir. Bu yüzden bir eylemin “gerçek” sebebini görmek çoğunlukla kolay değildir. Ancak bu durum bir isteme özgürlüğüne işaret etmez. Nedenleri görmek her ne kadar zor olsa da onlar yine de istememizin her ediminde bulunur.

Schopenhauer günlük yaşamda insanlar tarafından benimsenen özgürlük algısını bir örnekle açıklar:

Akşam saat 6’da caddenin ortasında duran bir kişi kendi kendisiyle konuşmaktadır: “Saat 6 oldu, çalışma saatim sonra erdi ve ben şuan bir yürüyüşe çıkabilirim. Bir kulübe gidebilirim. Aynı şekilde kuleye tırmanıp güneşin batışını izleyebilirim, tiyatroya gidebilirim, bir arkadaşımı ziyaret edebilirim ya da şehirden kaçıp vahşi doğaya karışıp hiçbir zaman geri dönmeyebilirim. Tüm bunlar bütünüyle bana bağlı edimlerdir. Bu anlamda bütünüyle özgürüm; ne var ki ben hiç birisini yapmayacağım ve kendi isteğimle eve, karımın yanına gideceğim.” (Schopenhauer 2004: 37).

Schopenhauer bu kişinin konuşmasını tıpkı bir suyun kendi kendisiyle konuşmasına benzeter. Su kendisiyle şöyle konuşur:

“Ben yüksek dalgalar meydana getirebilirim (denizdeki bir fırtına olarak), bir yamaçtan aşağıya kayabilirim (bir su yatağının içinde), köpürüp fışkırabilirim (bir şelalede), özgürce yükselip havaya sıçrayabilirim (bir fiskiyede), son olarak buharlaşıp yok bile olabilirim (belli bir ısıda). Ne var ki, ben bunların hiç birisini yapmıyorum ve özgür istememle yansıyan gölette durgun ve berrak bir şekilde duruyorum.” (Schopenhauer 2004: 37).

Schopenhauer caddenin ortasında duran adamın, isteme konusunda, en azından kendi kendisiyle konuşan su kadar çaresiz bir durumda olduğunu düşünür. Kişi elbette bu hayallerini gerçekleştirme olanağına sahiptir ancak bu kişi dilekleri ile istekleri

arasında henüz bir ayrımın farkına varamamıştır. Örneğin, o kişinin şehirden kaçıp vahşi doğaya kaçmayı isteyebilmesi için o “vahşi doğaya kaçıp bir daha geri dönmeme” motifinin geri kalanlar üzerinde bir hâkimiyet kurması ve istemeyi belirlemesi gerekir. Oysa o kişinin istemesine etki eden en güçlü motif; evine, karısının yanına gitmesini isteten motiftir. Bu sebeple en kuvvetli motif kendisini gösterdiğinde istemenin edimi zorunlulukla vuku bulur. Caddede duran adam için en güçlü motif o akşam eğlenmek olsaydı o zaman o kişi zorunlu bir şekilde kulübe gitmeyi isteyecek ve eylemi istemesine uygun tecelli edecekti. Bu o kadar zorunlu bir olgudur ki, Schopenhauer’ın verdiği örnekte, nasıl ki bir fırtına sırasında su kaçınılmaz bir biçimde dalgalar oluşturmak zorundaysa, cadde de duran adamımız da o anda en güçlü motifin ortaya çıkmasıyla o motife uygun zorunlu ve kaçınılmaz bir isteme ortaya koymak durumundadır. Schopenhauer’a göre yeterli motif, yani “neden” ortaya çıkmadıkça o kişinin hayal ettiği şeyleri gerçekleştirmesine bir olanak yoktur. Ancak “neden” devreye girdiğinde kişi onu yapmak zorundadır. Tıpkı suyun belirli bir derecede kaynamaya başlamak zorunda olması gibi.

Kişiler, istedikleri takdirde her şeyi gerçekleştirebileceklerine inanırlar ve çoğu zaman bu gizli *eğeri* görmezden gelirler. *Eğer* istersem her şeyimi fakirlere verip kendimde bir fakir olabilirim diye düşünebilir insan, fakat kişi çoğunlukla bunu isteyemez çünkü zengin olma motifi parayı fakirlere verme istemimizi engeller (Schopenhauer 2004: 38) . Schopenhauer için artık, şu önerme kuşku duyulmaz bir hakikati ifade eder: Bir kişi, istemesi bir motif tarafından etkilenmediği sürece oturduğu yerden dahi kalkmaz. Tıpkı bir bilardo topunun vurulmadan önce hareket etmesinin imkânsız olması gibi kişi de etkiye maruz kalmadıkça yerinden kımlıdayamaz.

Schopenhauer’a göre varlıktaki yapı, yani organizma, karmaşık olmaya başladıkça ona etki eden “neden”ler gitgide daha az gözle görülür olur. Örneğin biz bir bilardo topunu harekete geçiren “neden”i çok rahat bir şekilde görebiliriz. Oysa insan gibi karmaşık bir organizmaya etki eden nedenler artık gözle görülemez olur. Ancak hem insan hem de bilardo topu kaçınılmaz bir şekilde bir nedensellik zincirine bağlı olmak durumundadır.

Schopenhauer bir *liberum arbitrium indifferentiae* düşüncesinin kabul edilmesi durumunda her insani eylemin açıklanamaz bir mucizeye dönüşeceğini ve böylesi bir kabulün anlama yetisini bütünüyle devre dışı bırakacağını ileri sürer. Nedensiz bir sonuç, değişim ya da eylem bütünüyle kavranılmaz bir duruma işaret eder. Bu sebeple bir insanın nedensiz istemesi ve eylemesi gibi bir olgu bütünüyle saçma ve kendi kendisiyle çelişen bir düşünceye işaret eder. İnsani eylemler bir anlamsızlığa, kavranmazlığa itilmek istenmiyorsa, *liberum arbitrium* düşüncesi bütünüyle terk edilmelidir. Schopenhauer özgürlük üzerine söylediklerini daha da sağlamlaştırmak adına kişinin karakterine de özel bir vurgu yapar. Ona göre motif etkisiyle harekete geçen ve eyleme dönüşen isteme her kişide farklı karakterde ortaya çıkar. İstemelerin belirli motiflere farklı tepkiler vermesi karakter denilen şeyi teşkil eder (Schopenhauer 2004: 42).

Schopenhauer'a göre kişi karakterinin 4 belirli özelliği mevcuttur.

1. Her insanın karakteri *bireyseldir*. Karakter kişiye özeldir ve kişiden kişiye farklılık gösterir.

2. İnsan karakteri *empiriktir*. Biz karakteri sadece deneyim vasıtasıyla, *a posteriori* olarak bilebiliriz. Dolayısıyla nasıl bir karaktere sahip olduğumuzu ancak karakterin verdiği karardan sonra anlarız ve onu adaletli, cimri, bonkör, korkak vs. diye adlandırırız.

3. İnsan karakteri *değişmezdir*. Bu karakter kişinin bütün yaşamı boyunca aynı kalır ve herhangi bir değişikliğe uğramaz. Yılların değişimi içinde kişilerin aslında hiç değişmediğini fark ederiz. Kişi özünde hep aynı kalır, belirli durum ve şartlarda daha önce nasıl eylediyse, o kişi bu eylemini aynı durum ve şartlar söz konusu olduğunda her zaman tekrarlayacaktır. Schopenhauer'a göre yıllardır tanıdığımız bir arkadaşımız kendisinden hiç beklenilmeyecek bir eylemde bulunduğu anda, kendisine “senin karakterin değişmiş” demeyiz, fakat “senin hakkında yanılmışım” deriz. Bu durum, karakterin değişmezliğine güzel bir örnek teşkil eder.

4. Bireysel karakter *doğustandır*. Schopenhauer karakterin sonradan, eylemler vasıtasıyla edinilmiş bir şey olmadığını ileri sürer. Aslında durum ona göre tam tersidir.

Eylemler varlığımıza öncel değildir; karakterimiz, yani varlığımız eylemlerimize önceldir. Schopenhauer bu olguyu Latince *operari sequitur esse* ifadesiyle ortaya koyar. Bu, eylem varlığı takip eder demektir. Schopenhauer'a göre kişi, eylemi kendi varlığından çıkarır. Kişi kendi varlığına, karakterine uyumlu olacak şekilde eylemler (Schopenhauer 2004: 51). Her eylemle kişi aslında kendi özünü, varlığını görünür kılar, karakterini ortaya koyar.

Liberum arbitrium indifferentiae Schopenhauer'a göre imkânsızdır çünkü bu ifadede eylem varlıktan çıkarılmaz. Tam tersine bu ifade ile varlık eylemden çıkarılır ki, bu Schopenhauer için kabul edilmez bir durumdur. Çünkü *liberum arbitrium* savunanlar bu düşünceyle hem bir şeyin olduğunu hem de o şeyin işlevsiz olduğunu ileri sürmektedirler. Kısaca bu düşünürler niteliksiz bir varlık ortaya koymaktadırlar ki, bu Schopenhauer'ın gözünde telafisi olmayan bir çelişki meydana çıkarır. Bir varlık var ise o muhakkak bir niteliğe sahip olmak ve o niteliğe göre işlev görmek durumundadır. Kişinin eylemi de bu anlamda kendi niteliğinden, özünden ortaya çıkmak durumundadır. Dolayısıyla Schopenhauer her varoluşun zorunlu olarak bir özü gerektirdiğini ve bu yüzden de insanın özü olan karakterin her eylemde belirleyici olduğunu ileri sürer. *Operari sequitur esse* ifadesinin anlatmak istediği şey tam da budur. Kişi her yaptığı ile kendi niteliğini, yani karakterini ve özünü kısaca varlığını ortaya koyar. Bu anlamda kişi bu karakterin, özünü ete kemiğe bürünmüş halinden başka bir şey değildir. Schopenhauer'a göre bu sebeple kişinin yapıp ettiği, onun varlık zemininden yani özünden hiçbir şekilde koparılamaz. Schopenhauer'ın gözünde eylemler kişi için bir başlangıç değildir. Onlarla yeni bir şey varlığa gelmez. Olan şey, zaten varolanın açığa çıkmasıdır. Yaptığı şeyle kişi sadece ne ve kim olduğunu öğrenir (Schopenhauer 2004: 51).

Sonuç olarak Schopenhauer, ödüllü yazısı boyunca yaptığı çözümler ve değerlendirmeler sonucunda *liberum arbitrium*ün olanaksız olduğuna kanaat getirir. Ona göre özgür isteme düşüncesi savunulamaz. İstemenin eylemleri için zorunluluk kaçınılmazdır ve bu anlamda belirlenmemiş, neden-sonuç ilişkisi içinde yer almamış bir insan istemesi tasavvur etmek imkânsızdır. İnsan istemesi kaçınılmaz bir şekilde neden ve sonuç ilişkisi içinde yer alır ve her edimiyle zorunluluğa tabi olur. Kişi ne

karakterini, yani özünü ne de istemeye etki eden motifi seçebilir ve tam da bu sebeple kişi bütünüyle özgürlükten mahrum olmak durumundadır. Bir eylemi ortaya çıkaran şeyler Schopenhauer tarafından kişinin elinden alınmıştır. Ancak Schopenhauer özgürlük düşüncesini ulaştığı nokta itibarıyla terk etseydi kuşkusuz bir çıkmaza girecekti. Bu sebeple Schopenhauer bu zorunluluk ve determinasyon alanı içinde yine de insan için değişik bir anlamda da olsa özgürlüğü mümkün hale getirmek gerektiğini düşünür. Bu çerçevede Schopenhauer en azından *bir tür* özgürlüğe olanak tanımak için Kant'ın, görünüş ile *kendinde-şey* arasında ve *empirik* karakter ile *düşünüdür* karakter arasında yapmış olduğu ayrıma geri döndüğünü ve buradan bir çıkış noktası aradığını görüyoruz. Schopenhauer'a göre özgürlük, zorunluluk ile bir arada bulunabilir. Kant'ın *kendinde-şey* ile fenomen arasında yaptığı ayırım bunun olanaklı olabileceğini göstermiştir. *Liberum arbitrium*ün imkânsız olması insanın özgür olamayacağı anlamına gelmez. Dahası *liberum arbitrium* düşüncesinin terk edilmesi insanlar için bambaşka imkânlar açar ve bazı kişiler bu imkânı gerçekleştirdiklerinde özgür olabilirler. Bu imkân, daha öncede değinildiği gibi Schopenhauer'ın Kant'tan miras almış olduğu görünüş ile *kendinde-şey* ayırımı ile ortaya çıkar.

Schopenhauer'a göre *empirik karakter* ile *düşünüdür* karakter arasındaki ilişkinin temeli Kant'ın fenomen ile *kendinde-şey* arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Zorunluluk ile özgürlük Schopenhauer'a göre, Kant'ın da göstermiş olduğu gibi herhangi bir tutarsızlık barındırmadan bir arada bulunabilir. Deneyim dünyasında, empirik gerçeklik ile transendental idealitenin bir arada bulunabilmesine benzer bir şekilde, eylemin empirik zorunluluğu da transendental özgürlük ile bir arada bulunabilir. Kişinin *empirik karakteri* bir deneyim nesnesi olarak sadece bir görünüştür ve bu haliyle bütün görünüşler gibi bu görünüşün formu olan uzam, zaman ve nedensellik ilkelerine ve onların kurallarına bağlıdır. Fakat kişinin bu *empirik karakterinin*, yani görünüşün, temelinde insanın *düşünüdür karakteri*, yani *kendinde-şey* olarak *isteme* bulunur ki bu karakter görünüşün bütün formlarından bağımsızdır (Schopenhauer 2004: 86). Dolayısıyla bu karakter her türlü belirlenimden kendisini kurtarabildiği için özgür olma olanağını taşır. Bu anlamda kişi hem *empirik karakteri* ile zorunluluğa tabi olurken, diğer yandan da *düşünüdür karakteri* ile mutlak anlamda özgür olma olanağını taşımaktadır.

Ne var ki Schopenhauer'a göre bu özgürlük transendentaldir. Çünkü sadece görünüşü ve onun formlarını soyutladığımız zaman, insanın asıl özünü meydana getiren ve bütünüyle uzam, zaman ve nedensellik formlarından bağımsız ve özgür *olabilecek* olan *düşünüdür karakterine* ulaşırız. Schopenhauer'a göre eylemler her ne kadar *empirik karakterin* motiflerle karşılaşması sonucunda zorunlu bir biçimde gerçekleşiyorsa da, sonuç olarak bu *empirik karakter* özgür olan *düşünüdür karakterimizin* bir görünüşünden ibarettir.

Schopenhauer böylece özgürlüğün zorunlulukla çelişmediğini ve bir arada bulunabileceğini gösterdiğini düşünür. Dahası her bir insan özgürlüğü, transendental boyutta ele geçirme olanağına sahiptir. Çünkü her insan bir yanıyla *kendinde-şeye* bağlıdır. *Kendinde-şey* olarak varlığın mutlak özgürlüğü göz önünde bulundurulursa insanın özgür olma imkânı da *kendinde-şeyle* girdiği ilişkiye bağlı olduğu fark edilir. İşte Schopenhauer bu noktadan sonra Kant'ın atmadığı bir adım daha atar ve *kendinde-şeyin* metafizik bir açıklamasına girişir. Böylece Schopenhauer Kant'tan farklı olarak *kendinde-şeyin* ne olabileceğine dair bir dizge geliştirir ve başta sadece Kantçı bir kabul gibi görünen özgürlüğün, ontolojik bir temellendirmesini yapar. Kant böylesi bir temellendirmenin imkânsızlığını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koymaya çalışır ve özgürlüğü sadece ahlâkı mümkün kılabilmek için önce *düşünülebilen* daha sonra da bazı kişilerce *gerçekleştirilebilen* aklın bir *idesi* olarak değerlendirir. Fakat Kant hiçbir zaman özgürlüğün metafizik bir açıklamasına girişmemiştir ve dahası böyle bir çabanın nafi olduğunu düşünmüştür. Oysa Schopenhauer *kendinde-şeyin* doğasını olabildiğince ifşa eder ve özgürlüğü bütünüyle bu doğanın üzerinde temellendirir. Böylece Kant özgürlüğü formel bir yapıda ele alırken, Schopenhauer özgürlüğe aynı zamanda içerik kazandırma çabası içinde olmuş ve özgürlük sorununu kendi varlık görüşü ekseninde çözmeye çalışmıştır.

Schopenhauer'da özgürlük böylece ilk başta tür olarak insanlar için yukarıda sayılan sebepler yüzünden mümkün olmayan bir durum olarak sunulmaktadır. Bu anlamda insanlar için bir *liberum arbitrium indifferentiae* tarzındaki özgürlük imkânsızdır. Bu noktadan sonra Schopenhauer Kant'ın açmış olduğu yoldan ilerleyerek, fakat Kant'tan birkaç adım daha fazla atarak, *kendinde-şeye* ilişkin bir metafizik sistem

inşa etmiş ve *liberum arbitrium*dan farklı olan bir özgürlüğü bütünüyle bu metafizikten, ontolojiden hareketle temellendirmek istemiştir. Dahası Schopenhauer özgürlüğü artık bazı kişilerin *kendinde-şeyle* girdikleri epistemolojik ilişkide ortaya çıkarılabilecek bir imkân, olanak olarak değerlendirir. Bazı kişiler sahip oldukları özellikleriyle bu ilişkiyi özel bir şekilde tahsis ederler ve bu kişilerin eylemlerindeki varlık zemini bütünüyle bir değişime uğrar ve özgürlük bir olanak olarak kendisini gösterir. Böylece ilk başta tür olarak insanlık için imkânsız olan özgürlük farklı bir boyutta bazı kişiler için mümkün hale gelir. Dahası Schopenhauer tek tek kişilere yöneldiğinde kişilerin *kendinde-şeyle* girdikleri ilişkiye göre farklı bir yapı sergilediklerini söyler ve bu yapının, kişinin özgür olup olamayacağını belirlediğini ileri sürer. Bir sonraki bölümün amacı bu anlamda tür olarak insanın sahip olamadığı özgürlüğün bazı kişiler tarafından nasıl mümkün hale getirildiğini irdelemektir.

2.2. Kişi, Yaşamı-İsteme ve Özgürlük

Özgürlüğün, *liberum arbitrium* çerçevesinde imkânsız olduğunu söyleyen Schopenhauer bireysel istemenin, varlığın tasarım kısmına ait olması bakımından da mutlak bir zorunluluğa tabi olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda insanın bir tasarım varlığı olarak, tasarım olarak dünyayı yöneten *yeter-sebep ilkesinin* bir formu olan *motivasyon yasasına* göre eylemek zorunda olduğunu ileri süren Schopenhauer, özgürlüğün ancak varlığın *kendinde-şey* haline ait olabileceğini düşünür. Çünkü *kendinde-şey* olan *isteme*, bütünüyle *yeter-sebep ilkesinden* dolayısıyla da her türlü dışsal belirlenmişlikten bağımsızdır. Bu anlamda nedensiz, temelsiz olan *kendinde-şey* olarak *isteme* mutlak anlamda özgürdür.

Genel olarak, insanların bu dünyadaki kaderinin ilk başta bütün diğer var olanların kaderine benzediği düşünülebilir ki, bir anlamda şimdiye kadar ortaya konulanlar ve Schopenhauer'ın söyledikleri göz önünde bulundurulursa böyle bir çıkarıma ulaşmak son derece doğaldır. İnsan istemesinin hiçbir şekilde özgür olmadığını ve mutlak bir zorunluluğa bağlandığını söyleyen Schopenhauer yine de insanın

özgürlüğü (isteme özgürlüğü değil) probleminde bir çıkış noktası bulunabileceğini düşünür. Bu çıkış noktası ona göre kişinin temel varlık olan *isteme* ile kurduğu farklı epistemolojik ilişkide bulunur. Schopenhauer böylece tür olarak insandan uzaklaşarak tek kişinin varlıkla girdiği bilgisel ilişkiye yönelir ve bu ilişkinin yapısına göre farklı kişi tiplerinin ortaya çıktığını söyler. Dahası bu kişi tiplerinden birisi varlığa yönelik özel tutumu bakımından özgür olma olanağına sahip olurken, diğerleri de kendi tutumları sebebiyle özgürlükten mahrum olurlar.

Bu anlamda Schopenhauer'ın özgürlük üzerine söyledikleri değerlendirilecekse her şeyden önce, *liberum arbitrium*, yani insan istemesinin özgürlüğü bağlamında onun özgürlüğe yönelik negatif ve yıkıcı bir tutum takındığını söyleyebiliriz. Onun gözünde *liberum arbitrium* biçimde bir özgürlük olanaksızdır ve bu sebeple bu özgürlük anlayışı geride bırakılmalıdır. Zaten Schopenhauer'da *İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine*'de bunu yapmayı amaçlar ve bu türden bir özgürlük kavrayışını geride bıraktıktan sonra özgürlüğe farklı bir anlam yükleyip yeni bir özgürlük kavrayışı tahsis etmeye çalışır. Bu çerçevede Schopenhauer'ın özgürlüğe yönelik ilk yaklaşımı bütünüyle negatif ve yıkıcıyken, bunu takiben oluşturduğu yeni özgürlük kavrayışına yönelik tutumunun pozitif ve yapıcı olduğu söylenebilir. Çalışmanın bu bölümüne kadar Schopenhauer'ın özgürlükle ilgili negatif ve yıkıcı düşünceleri ele alınmıştır. Özgürlüğün bir *liberum arbitrium* bağlamında Schopenhauer'ın bakış açısından mutlak anlamda imkânsız olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Şimdi ise artık Schopenhauer'ın nasıl yeni bir özgürlük kavrayışı geliştirmeye çalıştığı irdelenecektir. Dahası Schopenhauer'ın *liberum arbitrium* geride bırakıp bazı kişilere nasıl farklı bir özgürlük imkânı sunduğu ve bunu epistemolojik-ontolojik düzlemde nasıl gerçekleştirdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Schopenhauer özgürlük kavrayışını tahsis ederken yoğun bir şekilde kendi varlık anlayışına ve bu varlıkla kişilerin girdiği bilgisel ilişkiye yaslanır. Schopenhauer'ın zaten sistemci bir filozof olduğu göz önünde bulundurulursa özgürlük üzerine söyleyeceklerinin kaçınılmaz bir şekilde varlık ve bilgi görüşüne bağlanmak durumunda olduğu da fark edilecektir. Bu noktada artık doğrudan kişilerin; varlığın farklı düzlemleriyle girdikleri bilgisel ilişkilere geçilebilir.

Schopenhauer'da temel varlık olan *isteme* kendisini her şeyden önce ve doğrudan *ide* olarak nesneleştirir, *isteme* daha sonra kendisini öznenin sahip olduğu uzam, zaman ve nedensellik formları vasıtasıyla dünyada *tasarım* olarak görünür hale getirir. İşte Schopenhauer'da kişi, varlığın bu üç farklı boyutuyla girdiği bilgisel ilişkiye göre bir yapısal bir farklılık sergiler ki bu yapısal farklılık Schopenhauer için özgürlüğe giden kapıyı aralayacaktır. Dolayısıyla bu bölümün amacı, temel varlık olan *isteme* ile onun bir nesneleşmesi olan insan arasındaki ilişkiyi incelemek ve bu ilişki sırasında nasıl farklı kişi yapılarının sergilendiğini ortaya çıkarmaktır.

İnsanın varlıkla olan ilişkisini irdelemek, aslında insanın yaşam alanı olan dünya ile ya da doğrudan yaşamın kendisiyle olan ilişkisini irdelemek anlamına gelir. Çünkü Schopenhauer'da varlık soyut ve aşkın bir alanda bulunmaz. Temel varlık olan *isteme* Schopenhauer'a göre bu dünyada ve insanın yaşamında kendisini nesneleştirmiştir, somutlaştırmıştır, yani görünür kılmıştır. Bu anlamda, yaşam alanı denilen şeyin kendisi *kendinde-şey* olan *istemenin* görünüşünden başka bir şey değildir. Varlık kişiden koparılmış değildir, tam tersine varlık, yaşamın her anında kişiye eşlik etmektedir. O aynı zamanda kişinin özsel doğasını meydana getirir. Bu yüzden aslında, insanoğlu, varlıkla zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde yaşamının her anında bir ilişki içindedir. Çünkü yaşam Schopenhauer'ın gözünde *istemenin* aynasından başka bir şey değildir. Bu çerçevede, daha önce söylenenler de göz önünde bulundurulursa denilebilir ki; özgürlük, kişinin varlıkla olan özel bir ilişkisi içinde açığa çıkıyorsa, o zaman özgürlük aynı zamanda insanın, varlığın bir görünümü olan yaşam ile kurduğu bağ ile de doğrudan ilintidir. Çünkü insan sadece kendi yaşamında ve bu dünya içinde varlıkla bir bağlantı kurabilir. Bu Schopenhauer için önemli bir meseledir, çünkü kendisi sonuç olarak özgürlüğü kişinin yaşama yönelik tutumuna ve tavrına bağlayacaktır. Dolayısıyla Schopenhauer için temel varlık olan *istemenin* bu dünyada ve insan yaşamında kendisini nasıl somutlaştırdığını görmek son derece önemlidir.

Hakiki ve yegâne *kendinde-şey* olan *isteme* her fenomenin, tasarımın içsel doğasını meydana getirir. *İsteme*, Schopenhauer tarafından bu fenomenal dünyanın dışsal bir nedeni olarak değil, fakat dünyanın içsel özü olarak sunulur. Bu anlamda bütün bir dünya *istemenin* görünüşünden, dahası *istemenin* vücut bulmasından başka bir

şey değildir. Bu olgu dikkate alındığında *fenomen* ve *kendinde-şey* ayrımı sadece epistemolojik temelli bir ayırım gibi gözükmemektedir. Çünkü bu epistemolojik bağlamı ortadan kaldırdığımızda dünyanın özünde ve kendinde bütünüyle *isteme* olduğu görmekteyiz (Schopenhauer 1969: II 18). Dünya denilen şey tek *hakiki* varlık olan *istemenin* vücut bulmasından ibarettir. Bu anlamda Schopenhauer haklı olarak bu dünyayı *istemenin* bir aynası olarak değerlendirir, çünkü *isteme* kendisini nesneleştirmek yoluyla, fenomenal dünya olarak varlığını görünür kılmaktadır. Dolayısıyla fenomenal dünya ile temel *isteme* arasındaki ilişki bir neden-sonuç bağlamında dışsal bir ilişki olarak anlaşılabilir, bu ilişki daha çok içsel bir bağlamda ele alınmalıdır. Çünkü *isteme* en nihayetinde dünyanın çekirdeği ve özüdür.

Schopenhauer'a göre dünyada var olan her tekil, *istemenin* nesneleşmesinden başka bir şey değildir. Bu nesneleşme dünyada değişik basamaklar altında kendisini gösterir. Buna göre *isteme* ilk olarak kendisi en alt düzeyde inorganik doğa olarak nesneleştirir. İnorganik doğa en temel nesneleşme basamağıdır, çünkü geri kalan bütün nesneleşme basamakları inorganik doğa üzerinde yükselirler. İnorganik doğanın üstünde yer alan organik ya da canlı doğa olarak bilinen varlık alanı nesneleşmenin bir üst basamağını meydana getirir. Organik doğanın üstünde ise hayvanlar yer alır. En son basamakta ise insan yer alır. Bu anlamda tür olarak insan, bütün nesneleşme basamaklarını içinde taşıdığı için aynı zamanda, *kendinde-şey* olan *istemenin* kendisini en yetkin şekilde görünür kıldığı nesneleşme basamağıdır. İnsanoğlu aynı zamanda başka bir sebepten dolayı da bir öneme sahiptir. *İsteme* kendisini insan olarak nesneleştirene kadar; bütünüyle bilgisiz, bilinçsiz ve kör bir isteme olarak var olur. İnsanın olmadığı doğada *isteme* bütünüyle bilinçsiz ve kördür. Dolayısıyla *isteme* kendisinin bilincini ancak insan türü ile meydana getirir. İnsan sahip olduğu akıl yetisiyle, kendisinin isteyen bir varlık olduğunu fark edebilir. Bu anlamda insan, diğer var olanlar gibi sadece kör bir isteme özelliği sergilemez. İnsan isteyen bir varlık olarak aynı zamanda istediğini *bilen* de bir varlıktır. Dolayısıyla *isteme*; inorganik, organik ve hayvan dünyasında kendisini kör, bilgisiz ve bilinçsiz bir isteme olarak nesneleştirirken, insan devreye girdiğinde bu istemeye aynı zamanda bilgi de eşlik etmek durumundadır. Görüleceği gibi insanın bir yandan isteyen bir yanda da bilen bir varlık olması bazı

kişilere diğer var olanların sahip olamadığı bir olanağı sunar. Bu olanak gerçekleştiğinde özgürlük ortaya çıkacaktır Schopenhauer'a göre.

İstemenin nasıl nesneleştiğini gördükten sonra asıl önemli olan mesele bu nesneleşmenin dünyada ve yaşam alanında ne gibi sonuçlar doğurduğunu belirlemektir. Bu çerçevede *istemenin* nasıl bir amaç güttüğünü, dahası *istemenin* bir görünüşü olan yaşamın özünde ne olduğunu kavramak ve bu yaşam karşısında, dolayısıyla da aslında yaşamın özü olan *isteme* karşısında belli bir tutum ve tavır ortaya koymak Schopenhauer için son derece önemlidir. Çünkü kişi olarak bu dünyadaki yerimiz takındığımız tavrın neliğine göre belirlenecektir ve özgürlük en nihayetinde yukarıda da söylendiği gibi bazı özel kişilerin yaşamın kendisine yönelik takındığı tutum ile olanaklı hale gelecektir.

İsteme, *kendinde-şey* olarak bütünüyle bilinçten yoksundur. O, kör ve karşı konulmaz bir dürtü olarak mevcuttur. *İstemenin* bu özellikleri onun en temel objeleşme basamağı olan inorganik doğada ve daha sonra da bitkisel doğada rahatlıkla görülebilir. İnsanın devreye girmesiyle, *istemenin* hizmeti için ortaya çıkan tasarım *istemenin* bilince ulaşmasını sağlar. Böylece *isteme* ne istediğini öğrenmiş olur. İsteddiği şey ise bütünüyle yaşamın ve dünyanın kendisidir, yani kendi görüntüsüdür. Bu sebeple Schopenhauer'ın birçok yerde tekrarladığı gibi yaşam, *istemenin* aynasından başka bir şey değildir. *İstemenin* istediği tek şey yaşamdır. *İsteme* bu sebeple nesneleşmiştir. O, aslında kendisinden başka bir şey istemez. Çünkü temel olarak zaten kendisinden başka bir varlık mevcut değildir. O, tek olduğundan ancak kendisine yönelebilir. Zaten *isteme* sadece bu sebeple kendisine vücut vererek görünür kılmıştır. Bu anlamda yaşam *istemenin* görüldüğü bir aynadır ve *istemenin* istediği yegâne şey de bu aynadaki görüntüsüdür, yani kendisidir, yani yaşamdır. Bu anlamda Schopenhauer *istemenin* bir *yaşamı-isteme* olduğunu, bu iki kavramın aynı şeyi imlediğini ve birbirinin yerine kullanabileceğini söyler. Sonuç olarak *isteme*, *yaşamı-isteme*dir (Schopenhauer 1969: I, 275).

İsteme bir *yaşamı-isteme* ise o zaman bu yaşam denilen şey özünde nedir? Neye doğru yönelmiştir? *Yaşamı-istemenin* neliği ya da amacı üzerinde bir yargı vermek istediğimizde, Schopenhauer her zaman doğada olup bitenlere bakmamızı önerir. Çünkü

isteme ona göre en iyi biçimde, onun temel düzeydeki nesneleşmesi olan doğanın gözlemlenmesiyle kavranabilir. Ona göre inorganik doğa *istemenin* yapısını en iyi şekilde yansıtır. *Kendinde-şey* olan *istemenin*, yani “yaşamı-istemenin amacı nedir?” “yöneldiği hedef nedir?” diye sorulduğunda, Schopenhauer bizlerin bu soruyu sormakla *kendinde-şey* olan *isteme* ile onun görünüşü olan bireysel *isteme* arasındaki ayrımı kavramamış olduğumuzu düşünür (Schopenhauer 1969: I, 163). *İstemenin* bir nesneye sahip olması sadece görünüş olan bireysel *isteme*ye ait bir özelliktir ve bu anlamıyla *isteme* motivasyon yasası vasıtasıyla *yeter-sebep ilkesine* bağlanır. Ancak *kendinde-şey* olan *isteme*, kendi başına ele alındığında bütünüyle temelsiz ve nedensizdir. Dolayısıyla bütünüyle *yeter-sebep* zincirinin dışında yer alır. Schopenhauer’a göre temel *isteme* her türlü neden-sonuç bağlamından uzak olduğundan onun bir hedefe, nihayi bir amaca doğru yöneldiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü o hiçbir motifin etkisi altında değildir. Schopenhauer *kendinde-şey* olan temel *istemenin* içsel doğasının bütünüyle bir didinmeden, çabalamadan ibaret olduğunu söyler. *İstemenin* özü Schopenhauer tarafından bütün nihai amaçların yoksunluğuyla karakterize edilir (Rotenstreich 1988: 134). Kör *isteme* herhangi bir nesneye, amaca doğru yönelemez, çünkü sahip olduğu yegâne şey kendisidir. *İsteme* en temel varlık olduğu için ve geri kalan her şey onun bir görünüşünden ibarettir. Onun yönelebileceği tek şey kendisi olmak durumundadır. Bu anlamda *isteme* ancak kendisiyle beslenebilir, kendisiyle sonsuzca bir didinme içine girebilir. *İstemenin* amacı ancak kendisi olabilir. Bu anlamda *istemenin* hiçbir şekilde anlamlı ve rasyonel bir amaca hizmet etmediği söylenebilir. O sadece mutlak bir didinme ve çabadan ibarettir. Bu çabanın ise hiçbir şekilde nihai, anlamlı bir yönü ve sonu yoktur. Tam tersine *istemenin* edimi bütünüyle bir çelişkidendir ibarettir. Çünkü o, sanki istenecek başka bir şey varmış gibi didinmesini kendi kendisiyle beslenerek durmadan sürdürür.

İsteme sonsuzca bir didinmeden ibaret ise onun görünüşü olan yaşam da bu anlamda sonsuzca bir didinme ve çabalamadan ibaret olmalıdır. O her daim didinir, onun doğası didinmekten ibarettir ve onun önüne konulmuş hiçbir geçici amaç bu didinmeye son vermez. Böylesi bir didinme o halde, mutlak bir tatminden yoksundur (Schopenhauer 1969: I, 308). *Yaşamı-istemenin* bir didinmeden ibaret olduğunu söyleyen Schopenhauer daha öncede belirtildiği gibi bunun en iyi şekilde inorganik

doğada görülebileceği düşünür. İnorganik doğada en temel yasa yer çekimi yasasıdır. Özsel olarak yer çekimi sonsuz bir çabadan ibarettir, o dur durak bilmeyen bir kuvvet, direnç uygulamaktadır. Ne var ki, yer çekimi fenomenini daha yakından incelediğinde aslında onun ereksel, nihayi bir amaçtan yoksun olduğu görülür. Yer çekimi için bir amaç düşünülecekse eğer, ona yüklenebilecek tek amaç bahsedilen bu sürekli didinme, çabalamadan ibarettir. Onun özü tıpkı *istemenin* özü gibi sadece sonsuzca bir didinmeden ibarettir. Örneğin bitkisel yaşamda bu sonu olmayan amaçlılık ve sürekli çabalama çok rahat bir biçimde görülebilir. Bitkiler; kök salarak, dallanıp budaklanır, yapraklar ve meyveler meydana getirir. Ancak bu meyve son amaç olamaz çünkü bu meyve yeni tohumları içinde taşır ve bir sonraki çabalama için başlangıç noktasını meydana getirir. Hayvansal yaşamda da bu sonsuz didinme ve nihayi amaçsızlık kendisini gösterir. Hayvanlarda üreme en yüksek nokta olarak görülür. Ancak hayvan bu işlevini yerine getirdikten sonra kenara çekilir ve yeni bireyler onun bıraktığı yerden gelerek bu sonsuz uğraşı sürdürmektedirler. Kısaca ezeli bir oluş, sonsuz bir akış ve sürekli bir didinme *istemenin* özsel doğasına ve onun görünüşü olan yaşama aittir (Schopenhauer 1969: I, 164).

İstemenin bir *yaşamı-isteme* olduğunu söyledikten, bu *istemenin* özsel doğasının bütünüyle sonsuz bir didinmeden ibaret olduğunu vurguladıktan ve doğada bu sonsuz didinmenin varlığını ortaya koyduktan sonra artık *yaşamı-istemenin* insan dünyasında nasıl bir nitelik arz ettiği saptanabilir. Schopenhauer'a göre doğanın her parçası gibi insan da *istemenin* bir nesneleşmesidir ve yukarıda bilinç dışı doğa için söylenen her şey insan için de geçerlidir. Ancak daha önce de değinildiği gibi insan söz konusu olduğunda artık *istemenin* ortaya çıkması bilgi ile gerçekleşir. Bu anlamda insan *istemenin* en yetkin ve tam görünüşüdür. Çünkü *isteme* insanın sahip olduğu anlama yetisi vasıtasıyla tasarım, yani görünüş olur. Bunun yanı sıra *isteme* ancak insan aklının devreye girmesiyle kendine yönelik bilgiyi ortaya koyabilir. Dolayısıyla *isteme* insanda *benlik-bilinci* haline gelebilir ve bütün dünyaya yansıyan kendi içsel doğasının tüketici ve ayırıcı bilgisine erişebilir (Schopenhauer 1969: I, 288).

İnsanın, *yaşamı-isteme* karşısında nasıl değişik bilgisel konumlar sergilediğini görmeye geçmeden önce Schopenhauer'ın genel olarak bilgi ve isteme arasındaki

ilişkiye nasıl baktığı görülmelidir. Schopenhauer bu ilişkinin felsefe tarihinde hep tersten anlaşıldığını ve bu yanlış anlamının *liberum arbitrium*, yani özgür isteme sorununu ortaya çıkardığı ileri sürer. Schopenhauer'a göre *liberum arbitrium indifferentiae* düşüncesinin felsefe tarihi boyunca olanaklı görünmesinin nedeni filozofların bilmeye, isteme karşısında bir öncelik tanımlarıdır. Nitekim bu konuda kendisi şu saptamalarda bulunur:

“İstemenin özgür olduğu, yani *liberum arbitrium indifferentiae* iddiası; kişinin içsel doğasını, her şeyden önce köken itibarıyla bilme, yani soyut düşünme varlığı olan ve ancak bunun sonucu olarak isteme varlığı olabilen ruha atfedilen görüş ile yakından ilişkilidir. Bu görüş, bu yüzden, gerçekte ikincil olan bilme yerine, istemeyi ikincil bir doğa olarak değerlendirmiştir. Hatta isteme, düşünmenin bir edimi olarak görülmüştür ve özellikle Descartes ile Spinoza tarafından yargı ile özdeşleştirilmiştir. Buna göre, her insan sadece kendi bilgisinin sonucunda, olduğu şey haline gelecektir. Kişi bu dünyaya ahlâki açıdan bomboş gelir ve dünyadaki şeyleri bildikten sonra şöyle veya böyle olmaya, ya da şu veya bu şekilde eylemeye karar verecektir. O, bu yeni bilgilerin sonucu olarak yeni bir eylem gidişatı seçebilecektir ve böylece başka bir kişi olabilecektir. Dahası, böylelikle kişi, bir şey istemek ve o şeye *iyi* demek yerine, ilk olarak şeyin *iyi* olduğunu bilecek ve ondan sonra onu isteyecektir. Benim temel bakış açım göre bütün bunlar, ilişkinin tersine çevrilmesinden ibarettir. İlk ve asli olan istemedir. Bilgi sadece istemenin görünüşüne ait olan bir araç olarak sonradan ona eklenmiştir. Dolayısıyla her insan, istemesi aracılığıyla, olduğu şey haline gelir. Kişinin karakteri aslidir, çünkü isteme her kişinin içsel doğasının temelidir. İstemeye eklenen bilgi ile kişi yaşantısı süresince *ne* olduğunu öğrenir, yani diğer bir deyişle o, kendi karakteriyle bir tanışıklığa girer. Bu yüzden kişi, eski bakış açısında olduğu gibi bilgisine uygun ve bilgisinin sonucu olarak *istemek* yerine, kendi istemesinin doğasına uygun ve bu istemenin sonucu olarak kendisini *bilir*. Eski bakış açısına göre kişinin yapması gereken tek şey, nasıl en iyi hale gelebileceğini göz önünde bulundurmadır, sonrasında kişi o hale gelebilecektir. İşte eski görüşe ait olan isteme özgürlüğü budur. Bu yüzden eski görüşe göre; kişi, kendi bilgisinin ışığında üretilen bir üründür. Oysa ben diyorum ki, kişi bütün bilgilerden önce kendi kendisinin bir ürünüdür ve bilgi sadece onu aydınlatmak için eklenmiştir.

Bu yüzden kişi şöyle ya da böyle olmaya karar veremez, kişi aynı şekilde başka biri haline de gelemez. Kişi, ilk ve son olarak *vardır* ve *ne* olduğunu hayatın gidişatı sırasında öğrenecektir. Diğer düşünürlere göre kişi bildiğini *ister*, fakat bana göre istediğini *bilir* (Schopenhauer 1969: I, 293).

Schopenhauer bu paragrafla neredeyse felsefe tarihinde bir devrim yaptığını ve insanın tanımlanmasında önceliğin her zaman istemeye verilmesi gerektiğini düşünür. Schopenhauer'ın yaptığı dönüşümle kişi artık bir isteme varlığı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla da insan problemlerine ve her şeyden önemlisi özgürlük problemine yönelik bakış açısı Schopenhauer'ın bu yaklaşımı kabul edilirse radikal manada değişiklik göstermek durumunda kalır. Eğer kişi kendi istemesinin, karakterinin bir ürünü ise o zaman bir isteme özgürlüğünden bahsedilemez. Çünkü kişi istemesini değil, istemesi kişiyi üretir duruma gelmektedir. Dolayısıyla insan istemesini belirleme gibi bir özgürlüğe sahip değildir. Tam tersine isteme kişiyi belirlemektedir. Bu anlamda *liberum arbitrium*un savunulacak bir tarafı kalmaz. Schopenhauer'ın düşüncesine göre özgürlük bu anlamda çok daha farklı bir anlama sahip olmalıdır.

Schopenhauer'ın düşüncesi takip edildiğinde bilginin köken itibarıyla var olma amacının sadece istemeye hizmet etmek olduğunu söylenebilir. Bilgi-isteme ilişkisini genel olarak yukarıdaki gibi değerlendiren Schopenhauer insan söz konusu olduğunda bilginin köken itibarıyla sadece istemenin gerçekleşmesi için bir araç olarak ortaya çıktığını belirtir. Ancak, yine de bazı istisnai durumların da gerçekleştiğini Schopenhauer bize göstermeyi deneyecektir. Schopenhauer tür olarak insandan, tek kişiye yöneldiğinde bazı istisnaların ve dolayısıyla bu ilişkinin temelinde bir farklılık olabileceğini söyler. Ona göre *isteme* insanın devreye girmesiyle kendi bilincine ulaşır ve artık burada istemeye bilgi de eşlik eder. Schopenhauer işte tam da bu çerçevede iki durumun söz konusu olabileceğini vurgular. İlk olarak bilgi, *yaşamı-istemeyi onaylama* olarak ortaya çıkabilir ki, zaten Schopenhauer bu durumun neredeyse tüm kişiler için geçerli olduğunu söyler. Öte yandan bilgi çok nadir de olsa bazı özel kişilerde *yaşamı-istemeyi yadsıma* olarak da görülebilir. İşte Schopenhauer özgürlüğü bu istisnai durumdan çıkarsamaya çalışır. Dahası Schopenhauer özgürlüğün, bazı kişilerde ortaya çıkan bilginin *yaşamı-istemeyi* yadsımasıyla mümkün olduğunu iddia edecektir. Özgürlük, kişinin sahip olduğu bilgi ile *yaşamı-istemenin* yadsıması olarak ortaya

çıkıyorsa yani o kişi, *yaşamı-istemeyi* onaylamıyorsa, şu soru sorulmalıdır: “*Yaşamı-istemeyi onaylama nedir?*”

İsteme, aynı zamanda *yaşamı-isteme* olduğundan, *yaşamı-istemeyi onaylama* da *istemenin* onaylanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda kişi *istemenin* özsel niteliğini kabul edip onu olduğu gibi benimserse o aynı zamanda yaşamı da onaylamış olur. *Yaşamı-isteme* kendisini bu dünyada nesneleştirdiğine göre bu dünya *istemenin* olumlanmasından başka bir şey değildir. Dünya, *yaşamı-istemeyi* olduğu gibi tasdik etmektedir, çünkü Schopenhauer’ın da belirtmiş olduğu gibi dünya, yaşam *istemenin* aynasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla *isteme*, nesneleşerek aslında kendi kendisini onaylar. Dünya’nın mevcut halinden o halde tek sorumlu *istemedir*, dünya böyledir, çünkü dünyanın böyle olmasını *isteme* istemiştir. Schopenhauer’a göre *yaşamı-istemeyi onaylama* en güçlü ifadesini insanda bulur. Bir kere insan bedeniyle zaten *yaşamı-istemeyi* doğrudan onaylamış olur. Örneğin, insanın cinsel organları, *yaşamı-istemenin* en güçlü belirtisi olan çoğalmak ve üremek, yani yaşamı sürdürmek için ortaya çıkmıştır. İnsan; varlığıyla, bedeniyle yaşamın devamını sürdürmek için bu dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla insan zaten doğmakla *yaşamı-istemeyi* onaylamış bulunmaktadır. Schopenhauer’a göre kişilerin büyük bir çoğunluğu hayatları boyunca *yaşamı-istemeyi* onaylayarak geçirirler.

Yaşamı-isteme bu dünyada ancak *yeter-sebep ilkesi* altında kendisini gösterir. Çünkü tasarım olarak dünyanın biçimini bu ilke belirlemektedir. Dolayısıyla bu dünya zaten varlığıyla başta sonra *istemenin* bir onaylanması olduğuna göre bu onay, *yeter-sebep ilkesi* biçiminde ortaya çıkar. O halde bu ilke altında bulunan her bir tasarım *yaşamı-istemeyi* sonuna dek onaylamış olur. Dahası insanlar bu ilke altında eyledikleri ölçüde bu yaşamı onaylamış olurlar. Tersten giderek de aynı sonuca ulaşılabilir: Kişiler yaşamı onayladıkları ölçüde *yeter-sebep ilkesine* ve bu ilkenin getirdiği nedenselliğe bağlı kalmak durumundadırlar. İşte tam da bu anlamda kişiler *yaşamı-istemeyi* onayladıkları ölçüde *yeter-sebep ilkesi* altında eylerler ve onlar için özgürlük imkânsız hale gelir. Onlar kaçınılmazcasına neden-sonuç ilişkisine tabi olmak durumundadır ve bu kişilerde *isteme* bütünüyle bilgiyi belirler. Onların sahip olduğu bilgi ve düşünüm de sadece bu *istemenin* onaylanmasını gerçekleştirecek bir araçtan ibarettir. Dolayısıyla

çoğu kişide bilgi, *istemenin* emrinde bulunur (Schopenhauer 1969: I, 285). Ancak Schopenhauer'a göre bazı özel kişilerde bilgi öyle bir düzeye erişir ki bu bilgi artık *istemeye* hizmet etmekten vazgeçer ve onu onaylamak yerine bütünüyle susturur ve böylece *yaşamı-isteme* yadsınır. Böylece şimdiye kadar *yeter-sebep ilkesinin* zorunluluğu altında bulunan kişinin istemesi bu bilgi formuyla bütünüyle ortadan kalkar. Kişi şimdiye kadar eylemlerini bir nedenselliğe bağlayan *yeter-sebep ilkesinden* kendisini kurtarır ve istemesi bütünüyle ortadan kalktığı için *yeter-sebep ilkesi* o kişiyi neden-sonuç bağlamına yerleştiremez. Çünkü ortada neden-sonuç ilişkisine girecek bireysel bir isteme kalmamıştır. Kısaca kişi kendi istemesini feshetmiştir. Schopenhauer böylece, görüldüğü üzere özgürlüğün ancak kişi, kendi istemesini tasfiye ettiğinde ortaya çıktığını düşünür. Kişi kendi, karakterini, istemesini sildiğinde bütünüyle, neden-sonuç bağlamının getirdiği dışsal belirlenimden kendisini kurtarır. Ancak Schopenhauer, bu durumun bir istisnadan ibaret olduğunu sıklıkla vurgular. Bir kere, bu durum dünyanın fenomenal yapısına aykırıdır, çünkü bu dünya baştan sonra *yaşamı-istemenin* onaylanmasından ibarettir. Dolayısıyla sahip olduğu bilgiyle istemesini susturan kişi, dünyayla, dahası kendi bedeniyle, kişiliğiyle, varlığıyla çelişmek zorundadır. Çünkü o, bu dünyanın yapısına uygun olmayan bir şey ortaya çıkararak, kendi varlık zeminin değiştirmiştir. İşte bu kişi sahip olduğu bilgiyle artık, kişiliğinden sıyrılmış, istemesini susturmuş ve en önemlisi kendisinde bir yapı değişikliğine neden olup fenomenal dünyanın tabii olduğu *yeter-sebep ilkesinden* kurtulmayı başarmıştır. Böylece bu kişi için özgürlük mümkün hale gelmiştir, çünkü bu kişi, eylemlerinde artık *yeter-sebep ilkesinin* getirmiş olduğu zorunluluğa tabii olmaktan, kendisini kurtarabilmiştir. Ancak bunun bir istisna olduğu unutulmamalıdır. Bu ender görülen istisnalar dışında fenomenal dünyada her şeyin zorunluluğa ve yeter-sebep ilkesine bağlı bulunduğu daima akılda tutulmalıdır (Schopenhauer 1969: I, 288).

Böylece Schopenhauer'ın iki kişi tipi arasında bir ayırım yaptığını görüyoruz. Bilgi-isteme ilişkisinin neliğine göre bu kişilerin, hakiki yegâne varlık olan *isteme* yani *yaşamı-isteme* karşısında farklı bir konum işgal ederek, yapısal olarak ayrıldıkları görülmektedir. Bilgi, bu iki kişi tipinde bir farklılık arz eder. Bir kişi tipinde bilgi, isteme için bir motif işlevini görür, *yaşamı-istemeye* hizmet eder ve onun sadece ne istediğini aydınlatır. Diğer kişi tipinde ise bilgi öyle bir forma bürünür ki, bütünüyle

yaşamı-istemeyi yadsır, her türlü istemeyi bastırarak susturur ve özgürlüğe kapı açar (Schopenhauer 1969: I, 308). *Yaşamı-istemeyi yadsıma*, Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışında son derece önemli bir yere sahiptir ve bu durumun gerçekleşmesini sağlayan bilgi şeklinin, *istemeyi* onaylanan bilgi türünden nasıl ayrıldığı ortaya konulmalıdır. Dahası *yaşamı-istemeyi yadsıma*, Schopenhauer için bazı kişilerin sonradan elde ettikleri bir olanak olduğu göz önünde bulundurulursa, bu olanağın nasıl ve hangi koşullarda gerçekleştiğini ele almak ve istemeyi susturan bilginin kişide nasıl oluştuğunu aydınlatmak son derece önemli meseleler olarak gözükmektedir. Schopenhauer'da şimdilik, iki kişi tipinden söz edilmiştir (bir üçüncü tip, bu iki tip arasında bir yerde alan farklı bir kişi tipi daha sonra ele alınacaktır). Ancak unutulmamalıdır ki, kişi yeryüzüne geldiğinde aslında herkesle aynı yapıda, *istemeyi* bütünüyle olumlayan bir yapıda bulunur. Bu anlamda aslında ilk başta kişiler arasında bir ayırım bulunmaz. Her kişi bu dünyaya gelmekle, kendi varlığı ve bedeniyle baştan sonra istemenin olumlandığı bir görünüş olmak durumundadır. Sadece bazı özel kişiler bir anda geçirdikleri yapısal dönüşüm sonucunda istemeyi artık onaylayamaz duruma gelirler. Kişinin ilk başta *yaşamı-istemeyi* olumlayan yapısının nasıl bir anda değiştiğini görmek için, *yaşamı-istemeyi* olumlamanın anlamını iyice kavranmalıdır, çünkü istemelerini susturan kişiler bu anlamdan yola çıkarak *yaşamı-istemeyi* yadsımaktadırlar.

İstemeyi yadsıyan az sayıdaki kişi, kendi yapısında bu dönüşümü gerçekleştirinceye kadar *istemenin* emrinde yer alır. Eğer bu dönüşüm gerçekleşmezse kişi yaşamının sonuna kadar bilgisini, varlığını yani kendisini *istemenin* hizmetine sokmuş olur. Schopenhauer'a göre zaten insanlığın büyük bölümü bütün hayatını bu şekilde geçirir ve çoğu hiçbir şeyin farkında olmadan bu dünyadan göçüp gider. *İstemenin* doğasını bütünüyle sonsuz bir didinme olarak tanımlayan Schopenhauer bu durumun onun bir nesneleşmesi olan insanın bireysel istemesinde rahatlıkla görünebileceğini düşünür. İnsanın istemesi de daima bir şeye yöneliktir ve sürekli olarak bir çabayı ifade eder. Bu durumun sonucunda ise Schopenhauer acı denilen şeyin meydana geldiğini ileri sürer. *İstemenin* tatmin edilmemesi durumunda acının ortaya çıktığını söyleyen Schopenhauer hoşnutluğun ise istemenin amaca ulaşmasıyla kendisini gösterdiğini düşünür. İşte insanın bütün didinmesi; istemenin yönelmiş olduğu

bu amacın gerçekleşmesi adına ortaya çıkar. Ancak tıpkı temel *istemedede* olduğu gibi, bireysel istemede de mutlak ve nihayi bir amaç yoktur. Dolayısıyla insanlar mutlak bir tatmine, mutluluğa ulaşamazlar. Hoşnutluk sağlanmadığı sürece acının kaçınılmaz olduğunu ileri süren Schopenhauer doyumun hiçbir zaman kalıcı olmadığını, çünkü ulaşılan her amacın sadece yeni bir amaç için bir başlangıç noktası teşkil ettiğini ve bu yüzden de hoşnutluk denilen durumun çok kısa bir süre için kişiyle beraber olduğunu ileri sürer. Ulaşılan her amaçtan çok kısa bir süre kişi tekrar istemesinin esiri olur ve istemenin koymuş olduğu yeni amaçlara doğru yönelir. İstekler mutlak anlamda tatminden yoksun olduğundan çekilen acının da sonu gelmez. Acı çekmenin, yani amaca ulaşmak için didinmenin bir sonu yoktur ve didinmenin son bir amacı yoksa o halde bu uğurda çekilen acıların bir anlamı olamaz. Schopenhauer bu düşünceleri göz önünde bulundurarak yaşamın, özünde sadece acıdan ibaret olduğunu söyler (Schopenhauer 1969: I, 310).

Bütün istemeler, didinmeler bir gereksinimden ya da eksiklikten doğar Schopenhauer'a göre. Hâlihazırda insanda bulunmayan bir şey, yani o anda kişinin eksikliğini hissettiği bir şey, insanı o eksikğin giderilmesi için didinmeye ve istemeye sevk eder. Eksiklik giderilmediği sürece acı, bu eksiklik sebebiyle insan için kaçınılmazdır. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre insanın yaşamı ve doğası özünden acıya bağlıdır. İnsan geçici istemelerine ulaşsa bile doyum çok kısa sürer çünkü kişide yeni gereksinimler baş gösterir ve aynı oyun tekrar sahnelenmeye başlar.

Schopenhauer'a göre istemenin en yetkin nesneleşmesi olan insan buna uygun olarak aynı zamanda en çok ihtiyacı olan varlıktır (Schopenhauer 1969: I, 312). Kişi doğmakla ve bu dünyaya gelmekle baştan sonra somut bir isteme, somut bir gereksinim haline bürünmüştür. Dahası Schopenhauer kişiyi, binlerce isteğin bir araya gelmiş hali olarak değerlendirir. İşte insan bütün yaşamı boyunca bu gereksinimler tarafından bir o tarafa bir bu tarafa sürüklenir. Bu gereksinimler nedeniyle, insanın istemesi bu gereksinimlerin giderilmesi için sürekli bir didinme gösterir. Bu anlamda Schopenhauer kişinin bütün yaşamı boyunca daima bir şey istemek durumunda olduğunu vurgulamıştır. Kişi, doğası gereği bunu yapmadan yaşayamaz. İşte insanoğlunun mutsuzluğu, sefaleti ve özgür olamaması bundan kaynaklanır. İstemeleri sonsuz olan

kişi bu istemelerin tatmini için didinip durmaktadır. Bu anlamda *yaşamı-istemenin* nesneleşmesi olan ve onu bütün varlığı ile olumlayan kişinin yaşamı istemeleri ile bu istemeleri tatmin etme arasında akıp durmaktadır. Ancak tatmin çok kısa sürelidir. İsteğe ulaşma hemen doygunluk yaratır, isteğin ele geçmesi hemen onun büyüsunü alır ve ardından yeni bir istek kendisini gösterir. Bu istek kendisini gösterene kadar ise sıkıntı, boşluk ve pişmanlık ortaya çıkar. Böylece istemenin esaretinde bulunan kişi zorunlu bir biçimde mutsuzluğa ve ızdıraba mahkûm olur. Bu mahkûmiyet zorunludur çünkü kişi, *yaşamı-istemenin* bir görünümü ve olumlaması olduğu sürece *yeter-sebep ilkesine* bağlanır. Sonuç olarak ise bu ilke kişinin istemlerini de zorunlu bir biçimde belirlediğinden onun için bir kaçış yok gibi gözükmektedir. O, mutlak anlamda bu istemelerin peşinden gitmek durumundadır. Bu anlamda *yaşamı-istemeyi* olumlayan kişi için bir özgürlükten bahsedilemez, çünkü kişi; istemelerini etkileyen motifler tarafından her an koşullanmakta ve belirlenmektedir.

Schopenhauer özgür olmayan ve bu anlamda bütün varlığı ile yaşamın kendisini onaylamaktan başka bir şey yapamayan kişinin analizine devam ettiğinde o kişide varolan bilgi-isteme ilişkisinde istemenin bilgiye bütünüyle üstünlük sağladığını söyleyecektir. Ona göre bu kişi bilince ulaştığında istemekte olduğunu görür. Bu bilgi ile kişinin ilk yaptığı şey istemenin yöneldiği nesneyi tanımak ve bu nesneye ulaşmak için gerekleri araçlara ulaşmaktır. Artık kişi bu bilgi ile ne yapması gerektiğini bilir. O, istemesine uygun bir şekilde eyler. Düşüncesi bütünüyle araçların seçimi ile ilgilidir. Yaşam neredeyse her kişi için böyle akıp gitmektedir. Onlar isterler, istediklerini bilirler ve bu istemelerin peşinde didinip dururlar (Schopenhauer 1969: I, 327). Bu yaşam biçiminin kesintiye uğraması istisnai durumlar dışında pek mümkün değildir.

Schopenhauer *istemenin* emrinde olan kişinin temel hareket noktasının egoizm olduğunu ileri sürer ve egoizm ona göre insanlar arasındaki etik sorunların başlıca kaynağıdır. Egoizm, *istemenin* en yetkin nesneleşmesi olan insanda, kendisini güçlü bir şekilde gösterir. Egoist hareket noktasıyla kişi aynı zamanda *istemenin* iç çelişmesini, kendi kendisiyle beslenmesini açığa vurmaktadır. Schopenhauer egoizmin, *yaşamı-istemeyi* onaylayan kişinin en temel özelliklerden birisi olduğunu düşünür. Egoizm ile ilintili olan temel bir durum mevcuttur. Egoist kişiler dünyayı sadece uzam ve zaman,

yani *principium individuationis* kalıpları altında görmektedirler. Daha öncede söylendiği gibi, uzam ve zaman formları ile özne çokluk içindeki dünyayı meydana getirir. Onlar, *istemenin* çokluk içinde görünür olmasını sağlayan bilgimizin özsel formlarıdır. Ancak sadece bu bakış açısında kalan kişi, görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımın farkına varamaz ve her şeyi, istemeyi de dâhil olmak üzere bu çokluk içinde değerlendirir. Oysa daha önce de belirtildiği gibi çokluk ancak *istemenin* görünüşüne atfedilebilecek bir özelliktir. Oysa *kendinde-şey* olan *isteme* bütünüyle çokluktan bağımsızdır, çünkü *istemenin* kendisi uzam ve zaman ilkelerine tabi değildir (Schopenhauer 1969: I, 332). Bu *isteme* uzam, zaman içinde bile her bireyde *aslında* bölünmez bir şekilde bulunur. Oysa görünüş kişiye bu olguyu vermez. Bu olgu; uzam ve zaman içinde gizlenmiştir. İşte bu sebeple nerdeyse her kişi kendi istemesini temel alarak her şeyi kendisi için ister. Uzam ve zamanın aldatici görünüşü altında kişi, aslında her şeyin bir ve tek olduğunu görmez ve bu yüzden o, kendisini dünyanın merkezine yerleştirir. Bu anlamda kişi bu merkezi konumunu korumak için geri kalan her şeyi feda etmeye hazırdır. Bu egoistçe yaklaşımda kişi kendisi ile geri kalanlar arasında bir mesafe koyar ve görünüşe aldanarak, her şeyin aslında bir ve tek olan *istemenin* bir görünüşünden ibaret olduğu gerçeğini gözden kaçırmaz. Sadece kendisini *benlik-bilincinde* isteme olarak idrak eden kişi geri kalan şeyleri ancak bir tasarım olarak kavrar. Dolayısıyla kendi istemesi onun için her şeyden önce gelir. İnsan dünyasında egoizm en üst düzeye erişir ve insanlar arasında bütün çatışmaların kaynağı haline gelir. Egoizm genel olarak insanlar arasındaki en yaygın yatınlıktır. Dahası kişi sadece kendi istemesini onayladığı için kendisine engel olabilecek diğer bireysel istemeleri yok etme noktasına kadar ulaşır.

Böylece Schopenhauer'ın, genel olarak *yaşamı-istemeyi* onaylayan kişi tipi iyice ortaya konulmuş durumdadır. Yeryüzünde insanlığın büyük bir kısmı bu kişilerden meydana gelmektedir. Onlar isteme-bilgi ikileminde istemeye ağırlık vermiş ve bilgisini istemenin hizmetine sokmuşlardır. Bu anlamda *yaşamı-istemenin* somut birer örneği olan bu kişiler bütün varlıklarıyla hâlihazırdaki yaşamı onaylamaktadırlar. *Kendinde-şey* olan *istemenin* bir görünüşü olan kişiler, bu görünüşe sonuna kadar “evet!” derler ve bu anlamda her görünüşün tabi olmak durumunda olduğu *yeter-sebep ilkesine* bağlanarak kendilerini bir belirlenmişliğe teslim ederler. Bu sebeple onlar için herhangi bir anlamda

özgürlükten bahsedilemez. Bu kişilerin sahip olduğu bilgi ancak istemenin aracı olarak hizmet eder ve motiflerin isteme üzerinde bir etki etmesinin olanağını meydana getirir. Burada bilgi, kişiyi özgürleştirmek bir yana, kişiyi hem özgürlükten alıkoyar hem de daha önce gördüğü üzere *benlik-bilinci* vasıtasıyla kişiye özgür olduğu illüzyonunu yaşatır. Böylece kişi kendi özgürlüğünden emin bir şekilde yaşamını, istemelerinin peşinden koşturarak sürdürür. Schopenhauer özgürlüğün ancak bazı kişilerin, yukarıda bahsedilen kişilik tipinden sıyrılması sonucunda ortaya çıkan bir durum olduğunu vurgular. Artık bu özel kişinin bunu nasıl gerçekleştirdiği ortaya konulmalıdır.

2.2.1. Yaşamı-İstemenin Yadsınması ve Özgür Kişi

Yaşamı-istemeyi olumlayan kişi tipini ve onun nasıl özgürlükten mahrum kaldığını belirledikten sonra Schopenhauer, özgürlüğün bir imkân olarak başka bir kişi tipinde nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışır. Ancak şunu tekrardan hatırlatmakta fayda vardır: Burada Schopenhauer'ın bahsettiği özgürlük bir *liberum arbitrium indifferentiae* özgürlüğü değildir. Kendi özgürlük düşüncesini ortaya koyduktan sonra bile Schopenhauer bir isteme, eyleme, seçim özgürlüğünden bahsetmeyecektir. Çünkü Schopenhauer'a göre özgürlüğün kişide kendisini gösterdiği anda ortada istemeye ait bir şey kalmaz. Özgürlük istemenin feshedilmesiyle mümkün olur. Bu anlamda Schopenhauer'a göre ortada zaten bir isteme olmadığı için bir "istemeye özgürlüğünden" bahsetmek saçma olacaktır.

Schopenhauer'a göre ister özgür olsun ister olmasın her kişinin eylemi, ona göre kişinin varlığından, özünden çıkar. Bu anlamda Schopenhauer'a göre kişi, eylemleri ile sadece kendi özünü görünür kılmaktadır. Kişi, Schopenhauer'ın gözünde ancak olduğu şey olabilir ve her eylemi onun olduğu şey, yani öz tarafından belirlenir. Nitekim kişi Schopenhauer'a göre eylemleriyle sadece kendisinin özünde ne olduğunu idrak eder. Bu anlamda kişi kendi özüne uygun olacak şekilde, her zaman ancak eylediği gibi eyleyebilir. Zaten tam da bu sebeple Schopenhauer her eylem için geçerli olan yegâne ilkenin *operari sequitur esse* olduğunu düşünür. Yani her eylem varlığı takip eder ve bu

varlığın özüne göre ortaya çıkar. Eylem ve isteme, Schopenhauer tarafından kişinin özüne bağlandığı için ve her şeyden önemlisi bu öz kişinin seçimine bırakılmadığı için kişinin yapabileceği tek şey zorunlu olarak eylemleri ile bu özü görünür kılmaktır. Kişinin bu özden, dolayısıyla bu özün sebep olduğu eylemlerden bir kaçışı yoktur. Bu anlamda kişi *yeter-sebep ilkesine* uygun şekilde hareket edip özgürlükten mahrum kalsa da, ya da tam tersi *yaşamı-istemeyi* yadsıyıp bu ilkeden kendisini kurtarmak suretiyle özgürleşse de, her iki durumda da sadece kendi özünü, yani varlığını görünür kılmıştır. Dolayısıyla özgürlük Schopenhauer'a göre eylemde, istemede bulunmaz, çünkü bunlar zorunlu olarak kişinin özüne bağlanmıştır. Bu sebeple Schopenhauer özgürlüğün, kişinin özünde gerçekleşen bir değişimle alakalı olduğunu düşünür. Kişinin özü özgürleştiğinde, özgürlük zorunlu olarak bu özden çıkan eylemlere de yansiyacaktır. Dolayısıyla Schopenhauer eylemlerde, istemelerde bir özgürlükten bahsedilemeyeceğini düşünür. Onun özgürlüğü görülebileceği gibi daha çok kişinin kendi varlığında, özünde sergilemiş olduğu bir dönüşümle alakalı olmak durumundadır.

Schopenhauer'ın Kant'tan miras almış olduğu *fenomen ve kendinde-şey* ayrımı, bazı kişilerin kendilerinde özgürlüğü gerçekleştirebilmeleri bakımından son derece önemlidir. Bu ayrım ekseninde bazı kişiler, yaşamın kendisine geri kalan insanlardan temel olarak farklı bir tavır alırlar. Her şeyden önce sıradan kişinin görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımın farkında olmadığını ileri süren Schopenhauer bu kişinin gözlerinin doğu felsefesinde *maya perdesi* olarak adlandırılan şeyle örtülü olduğunu söyler. Schopenhauer'ın felsefi terminolojisinde *maya perdesi*, *principium individuationis* olarak adlandırılır. *Principium individuationis* ilkeleri daha öncede söylendiği gibi uzam ve zamandır. Bunların devreye girmesiyle dünyadaki çokluk ve bu çokluk içinde tek tekler meydana gelir. İşte Schopenhauer sıradan kişinin dünyayı bu tekilleşme ilkeleri altında algıladığını ve o kişinin her şeyi bu yüzden ayrı ve tek tek gördüğünü ileri sürer. Uzam ve zaman ilkeleri kişinin gözlerine adeta bir perde çeker ve ondan hakikati, diğer bir deyişle *kendinde-şeyi* gizler. Bunun sonucunda kişi gerçekliği görünüş ile karıştırarak, var olan her şeyin sadece görünüşten ibaret olduğu sanısına sahip olur ve *kendinde-şeyin* uzam ile zamanın ötesinde gizlendiğini fark etmez. Sınırlı bilgisiyle kişi *kendinde-şeyi* göremez, özünde her şeyin bir olduğunu fakat sadece görünüş olarak ayrıldığını fark edemez. Dolayısıyla o kişi acıyı, sevinci, işkenceyi,

kötülüğü, iyiliği vs. hep ayrı ayrı şeyler olarak algılar. Kişi, bu dünyanın görünüşüne kendisini bırakır ve netice itibarıyla uzam ile zaman kisvesi altında aldatıldığını hissetmez. Dahası kişi uzam ile zamana o kadar güvenir ki her şeyi bundan ibaret sanır. Oysa kişi farkındalığını arttırabilme olanağına kavuştuğunda, her şeyin özünde *istemed*den ibaret olduğunu ve her türlü ayrılığın sadece bir illüzyondan meydana geldiğini rahatlıkla görebilecektir. Bu farkındalığı yakaladığında, dünya o kişi için artık bambaşka bir yer haline gelecektir. Her türlü ayrımın sadece görünüşte olduğunu ve aslında acı çeken ile acı çektiren arasında özce hiçbir farkın bulunmadığını kavrayan kişi hakikati olduğu gibi idrak eder. Çünkü acı çeken ile çektiren sadece birer görünüştür, her ikisi aslında farkında olmadan *kendinde-şey* olan *istemenin* talihsiz ürünleri haline gelmişlerdir ve bu anlamda ayrı ve farklı olmak bir yana özce aynı kaderi paylaşmaktadırlar.

Schopenhauer'ın *yaşamı-istemenin* yadsınması ve bunun sonucunda ortaya çıkan özgürlükle ilgili önem verdiği şeylerden birisi de kişinin kendisiyle diğerleri arasında görünen ayrımın gerçek olmadığını kavramasıdır. Kişi uzam ve zaman formları ötesinde herkesin ortak bir kaderi paylaştığını ve özce herkesin aynı kökene bağlı bulunduğunu fark ettiğinde çok önemli *etik* bir özellik sergilemeye başlayacaktır. Bu özellik aynı zamanda Schopenhauer'a göre ahlâk denilen şeyin temelini de meydana getirir. Bu karakter özelliği ona göre *merhamettir*. Ona göre etiğe temel oluşturabilecek yegâne insan özelliği merhamet duygusudur. Merhametin karşısında ise insanlar arasındaki çekişmenin kaynağı olarak egoizm bulunur ve egoizm insanlığın yaygın olarak etkisinde bulunduğu bakış açısı olduğuna göre insanlığın büyük bir bölümünün etik olan bir yaşantı sürmediği sonucu çıkartılabilir. Özgürlük gibi, etik bir yaşam da bu anlamda çok az kişiye nasip olabilir. Dahası Schopenhauer'a göre etik bir yaşam, özgür bir yaşamın koşulundan başka bir şey değildir. Özgürlük ancak etik bir yaşantı süren kişi tarafından gerçekleştirilebilir Schopenhauer'a göre. Bu çerçevede özgürlük ve etik Schopenhauer'ın gözünde ayrılmaz olan iki öğedir. Merhamet sahibi kişinin en önemli özelliklerinden birisi, karşısında bulunduğu ve gördüğü hiçbir şeyi ötekileştirmemesidir. O, kendisiyle diğerleri arasında bir ayrımın olmadığını farkındadır. Böylece kişi diğer insanların çektiği acıya ortak olabilir, dahası onlarla beraber acı çekerek onların acısını kendi acısına dönüştürüp mutlak bir duygudaşlık noktasına erişir.

Geri kalan insanlarla bir duygudaşlık kurabilen kişi kendisini uzam ve zamanın illüzyonundan kurtarabilmiştir. *Principium individuationis*in ötesini gören bu kişi bütün fenomenlerde özdeş olan *istemeyi* de fark eder. Bu farkındalık ise isteme üzerinde hayati bir etkiye sahip olur. Bu kişi tek, bölünmez olan ve her şeyde bulunan *istemenin* bilgisine erişir ve bütün çokluğun ve ayrılığın bir aldatmacadan ibaret olduğunu idrak eder. Onun için artık her şey eşit mesafede bulunur. O, artık bütünü bilmektedir, doğanın en içsel yapısını kavramıştır ve bu doğanın sürekli bir yok oluşa gittiğini görmüştür. Onun gözünde artık doğa olduğu gibi, boş bir didinmeden ibarettir. Dahası doğada bu sürekli didinmenin ve acının bilincine erişen kişi hayatın, dünyanın ve genelde varoluşun boşluğunu ve anlamsızlığını içten duyumsar. Bütün benliği ile dünyada sahnelenen bu sonu gelmez, anlamsız, özünde acıdan ibaret olan oyunu duyumsayan ve bu oyunun kör bir *istemenin* objeleşmesinden başka bir şey olmadığını kavrayan kişi için şu soru gündeme gelir: “Dünyaya ve yaşama ilişkin böylesi bir bilgi ile kişinin istemesi hala bu yaşamı onaylanabilir mi?” (Schopenhauer 1969: I 379). Schopenhauer’a göre onaylayamaz. Kişi varoluşun amaçsızlığını, hakikatin acımasız doğasını gördükten sonra şu gerçeği kavrar: Var olmamak kesinlikle var olmaktan daha iyidir. Bu anlamda Schopenhauer, şair Calderon’un şu sözünü adeta düstur haline getirmiştir: “İnsanın en büyük suçu, doğmuş olmasıdır.” Schopenhauer’ın gözünde bu yaşamın, dünyanın istenilecek bir tarafı yoktur. Yapılacak en iyi şey yaşamın kendisine sırt çevirmek ve tasarım olarak dünyaya “hayır!” demektir.

Schopenhauer’a göre bir noktada kişi bilgisiyle istemesini o derece aydınlatır ki, onun özünde neden ibaret olduğu görür ve sonuç olarak bu bilgi; *istemenin* boşluğunu, sonsuz didinmesini ortaya çıkardığı anda, kişi bu bilgiyle kendi istemesini bütünüyle kırar, susturur, yatıştırır ve *istemenin* bir aynası ve görünüşü olan bu hayata “hayır!” der. Bu yaşama, olduğu gibi “hayır!” diyen kişi böylece *yaşamı-istemeyi* de yadsımış olur. Sonuç olarak kişi bireysel istemesini kırdığı anda *kendinde-şey* olan *istemeyi* de yadsımış olur. Çünkü bireysel isteme neticede *kendinde-şey* olan *istemenin* görünüşünden, somutlaşmasından başka bir şey değildir. Kişi bu yaşama “hayır!” demekle, aynı zamanda bu tasarım dünyasında mevcut olan neden-sonuç bağlantısına da “hayır!” demektedir. Kişi bu dünyaya ilişkin her şeyden el etek çektiği ve istemesini susturup bütünüyle işlevsiz kıldığı için, eylemelerini ve istemelerini de yöneten *yeter-*

sebeb ilkesi bu kişi üzerinde, dahası kişinin istemesi üzerinde bir yaptırım ve belirlenim uygulayamaz. Çünkü ortada yaptırım uygulanacak bir isteme kalmamıştır. Bireysel isteme bütünüyle tasfiye edildiğinden, *yeter-sebeb ilkesi* artık kişinin eylemlerine yön veremez olur. Böylece kişi bu dünyanın yapısına “hayır!” dediğı anda ona hükmeden *yeter-sebeb ilkesinden* kendi varlığını özgürleştirmiş olur. Onun eylemini belirleyen şey artık *eylemin yeter-sebeb ilkesi* değıl, bütünüyle dünyanın özünü ortaya koyan bilginin kendisidir. İşte böylece özgürlük bu kişi de ortaya çıkmış olur.

Özgür olan bu kişi istemenin ölümünü ilan etmiştir, bu anlamıyla kişi bu dünya için bir aykırılık oluşturmaktadır. Çünkü bu kişinin varlığı, *istemenin* nesneleşmesinden ve onaylanmasından başka bir şey olmayan fenomenal dünyanın yapısına aykırıdır. Onun varlığı, fenomenin varlığı ile çelişmektedir. Kişi, bilgisini o derece yükseltir ki artık kendi varlığı *istemeye* hizmet etmez olur. *Yaşamı-isteme* aslında özgür kişide bile kendisini üreme organlarıyla ifade eder, o kişi çoğalmak ve üremekle bu yaşama hizmet etmek için vardır, ancak o kişi kendi istemesini bütünüyle susturduğundan ve *yaşamı-istemeyi* yadsıdığından, sağlıklı bir birey olmasına rağmen kişi hiçbir cinsel tatmin duygusu taşımaz ve hiçbir cinsel istek duymaz. Bu anlamıyla özgür kişi kendi bedeniyle bile çelişmek durumunda kalır. Schopenhauer bu özgür kişilere örnek olarak asketizmi uygulayan insanları verir ve cinsellikten vazgeçmeyi, asketizmin ve *yaşamı-istemenin* yadsınmasının ilk basamağını meydana getirdiğini söyler (Schopenhauer 1969: I, 380).

Yaşamı olduğı haliyle yadsıyan kişi kendisini *istemenin* somut fenomeni olarak görür ve onu kasıtlı olarak bastırır. Bu kişi gönüllü olarak her acıyı hoş karşılar, her rezaleti, kötülüğü ve acıyı artık *istemeyi* onaylamadığını gösterebilmek adına seve seve kabul eder. Alçaklığın karşısında bile istifini bozmaz ve gönüllü olarak her tür eziyete katlanır. Bu kişi kendi varlığını öyle bir dönüştürür ki artık hakikatlığın gönüllü ıstırabını bütünüyle üstlenir (Nietzsche 2007: 43). Kendisini *istemedenden* bütünüyle özgürleştirdiğinden *istemenin* kendisini yadsıdığı gibi onun bir görünüşünü olan bedeni de yadsır. Bu sebeple bedenini daha az besler, ona özen göstermez hatta ona işkence bile eder. Ölüm gelip çatığından ise bu kurtuluşu seve seve kabul eder (Schopenhauer 1969: I, 382). Çünkü özgür kişi bilir ki, ölümle birlikte, fenomenal dünyada bize kaçınılmazcasına bağılı olan acı çekme ve ıstırap artık sona ermiştir.

Schopenhauer özgür kişinin, bilgiyi istemenin hizmetine sokmadığını tam tersine artık istemeyi bilginin altına yerleştirmek suretiyle hakiki kurtuluşa eriştiğini ifade eder. Schopenhauer'ın dikkat çektiği başka bir husus da; *istemeyi* aydınlatan, onun özünden ne olduğunu gösteren ve sonuç olarak *yaşamı-istemenin* yadsınmasına neden olan bilginin bütünüyle sezgisel/görüsel bir bilgi çeşidi olmasıdır. Bu sebeple böylesi bir bilgiyle özgürleşen kişilere çoğu zaman filozoflar arasında değil, azizler arasında rastlanır. Çünkü *yaşamı-istemeyi* yadsıyan bilgi soyut ve kavramsal bir bilgi değildir. Kişiyi özgürleştiren bu bilgi daha çok *görmekle*, *sezme*kle ilgilidir. Bu bilgi esasen birden ortaya çıkar. Kişi ani bir sezgiyle yaşamın, dünyanın ve varoluşun özünü algılayarak onun aslında ne olduğunu idrak eder ve istemesini aydınlatır. Bu aydınlanmanın sonucu olarak kişi birden istemesini kırar ve yaşama ile *istemeye* “hayır!” der. Çoğunlukla çekilen büyük bir acı ya da açıklanamaz neredeyse mistik sayılabilecek bir deneyimin ardından dünyanın hakiki yapısı görülür ve o kişi için artık yaşamın kendisi arzulanmaz olur.

Schopenhauer'a göre özgürlüğe; düşüncelerde, sözcüklerde rastlanılmaz. İstemenin yadsınmasına daha çok eylem ve davranışlarda tanık olunabilir. Bu sebeple yaşama isteğinin reddedildiği durumlara daha çok yüce şahsiyetlerin yaşam öykülerinde rastlanılabilir. Bu insanlar Schopenhauer'a göre o kadar az bulunur ki, onlarla günlük yaşamda karşılaşmak neredeyse olanaksızdır.

Bu kişilerin yapısı o kadar değişir ki onlar adeta eski karakterlerinden sıyrılıp bütünüyle başka bir varlık haline gelirler. Dahası artık onları harekete geçirecek hiçbir motif, amaç bulunmaz. Özgür ve bağımsız kişinin gözünde her şey ilgisizleşmiştir. Çünkü özgür kişi, yaşamın özü itibarıyla bir aldatmacadan ibaret olduğunu anlamıştır. Dahası özgür kişi yaşamın, bir aldatmacanın sahnelendiği bir oyuna benzediğini düşünür. İşte bunu idrak eden kişi artık bu oyunda rol almayı reddeder. Çünkü artık aldatılmaya daha fazla tahammül edemez. Bu kişiler Schopenhauer'a göre gerçekten de ulu ve bu dünyada değerli olan yegâne şeyi başarmışlardır ve bu anlamda Kuçuradi'nin yerinde deyişle bu özgür kişilere ulu kişiler de denebilir. Bu kişiler kendilerinde adeta ontolojik bir dönüşüm meydana getirmişler ve kendi varlıklarını bu dünyanın ötesine taşıyabilmişlerdir.

Schopenhauer özgürlüğün bir olanak olduğunu, bir imkânlar ülkesinde var olduğunu ve sadece bazı özel kişilerin kendilerinde bu olanağı aktifleştirdiğini belirtir. Ne var ki bu olanak gerçekleştiğinde ve yaşamın kendisi yadsıdığına bile özgürleşen kişi bu yadsımayı sürdürmek adına mücadele etmek durumundadır. Çünkü kendi bedeni *istemenin* bir nesneleşmesi olarak her zaman tetikte bulunur ve isteme her an harekete geçmeye hazırdır. Yaşamın kendisi o kadar aldatıcıdır ki, kişinin istemesini her an etkileyebilir. Bu yüzden özgür kişi her daim kendi bedeniyle bir mücadele içinde bulunur ve tekrar tekrar istemesini yadsır. Bu yadsımanın gerçekleşmesiyle kişi için özgürlüğün kapıları açılır (Schopenhauer 1969: I, 391).

Kişinin kendi istemesini yadsınması kuşkusuz, nedensellik düşüncesiyle çelişmektedir. Çünkü *yeter-sebep ilkesinin* bir formu olarak *motivasyon yasası* kişinin istemesini bir nedensel zorunluluğa bağlar. Zaten bu anlamda Schopenhauer *liberum arbitrium indifferentiae* bağlamında özgürlüğün olanaksız olduğu söyler. Özgürlüğün asli olarak sadece, *yeter-sebep ilkesinden* bağımsız olan *kendinde-şey* olarak *istemeye* ait bir özellik olduğunu Schopenhauer her fırsatta vurgulamaktadır. Ancak yine de istisnai durumlarda özgürlüğün fenomenal dünyada bazı kişiler tarafından da sergilenebileceğini ileri süren Schopenhauer bu olgunun tasarım olarak dünyayla bir uyumsuzluk meydana getirdiğini düşünür. Kişi, görünen şeyi yok ettiğinde, yani istemeyi bütünüyle yok saydığına bile kişinin bedeni hala *yeter-sebep ilkesi* zincirinde yer almaya devam edecektir. Bu durum kişi için büyük bir çelişki meydana getirir. Çünkü kişinin yaşayan bedeni hala *yeter-sebep ilkesine* bağlıdır, fakat kişi bu bedenin ifade ettiği şeyi yani istemeyi bütünüyle yadsımıştır. Kişinin bedeni *yaşamı-istemenin* bir ifadesidir, ne var ki motifler artık isteme üzerinde bir etkiye sahip olmaz, neden-sonuç zinciri burada işlemez olur, böylece beden ve isteme feshedilmiştir ve aslında bireyselliğin sonu gelmiştir (Schopenhauer 1969: I, 403).

İlk başta her şeyin zorunlu bir şekilde geliştiğini ve insan eylemlerinin, motiflerin isteme üzerindeki etkisi sonucunda zorunlu bir şekilde ortaya çıktığını söylemekle, diğer taraftan da bazı kişilerin istemeyi susturarak motifleri ve istemeyi etkisiz getirmek suretiyle özgürleştiğini, dışsal bir belirlenmişlikten kurtulduğunu iddia etmek kuşkusuz Schopenhauer için bir çelişki ortaya çıkarır. Ancak ona göre çelişkinin

kaynağı felsefi temellendirmede bulunmaz, çelişkinin kaynağı bütünüyle özgür olan *kendinde-şey* ile bütünüyle zorunluluğa tabi olan onun görünüşü arasındaki ilişkide kendisini açığa vurur (Schopenhauer 1969: I, 403). Bu çelişkiyi bir uzlaşımaya bağlayan şey ise karakterin motiflerin etkisinden kurtulduğu durumun, doğrudan istemenin kendisinden değil, bilginin değişen formundan kaynaklanmasıdır. Bilgi sadece *principium individuationis* alanı içinde devindiği müddetçe, kişi *yeter-sebep ilkesine* bağlı kalır ve motiflerin isteme üzerindeki etkisi kaçınılmaz ve zorunlu olur. Fakat uzam ve zamanın ötesi görülebildiğinde, *kendinde-şey* olarak *istemenin* içsel doğası fark edildiğinde ve bu *istemenin* her şeyde özdeş olarak bulunduğu idrak edildiğinde, kişi bu bilgiyle istemeyi evrensel olarak susturur ve dindirir. Sonuç olarak bireysel motifler etkisizleşir, çünkü onlara uygun olan bilgi formu, her türlü istemeyi kıran ve susturan başka bir bilgi formu tarafından arkaya itilir. Böylece, önceden motiflerin etkisi altında olan karakter bütünüyle ortadan kaldırılmış ve o ana kadar potansiyel halde bulunan özgürlük aktüelleşmiş olur.

Schopenhauer özgürlüğü ortaya koyarken ve özgürlüğün, kişinin kendisini *yeter-sebep ilkesinden* kurtarmasıyla ilgili olduğunu söylerken, bunun hiçbir şekilde bir seçim meselesi olmadığını ısrarla vurgular. Buradaki özgürlük, kişinin özgürce yaptığı bir seçim sonrasında gerçekleşmez. Çünkü Schopenhauer'a göre özgürlük, kişinin yapısıyla ilgili bir meseledir, yani burada da daha önce söylemiş olduğu gibi *operari sequitur esse* ilkesi geçerlidir. Bu da demektir ki kişi, özgürlüğü ancak özgür bir öze sahip olursa gerçekleştirebilir. Fakat Schopenhauer'da bu özgür öze sahip olmak veya olmamak kesinlikle kişinin elinde değildir. Ona göre kişi sahip olacağı özü belirleyemez, tam tersine bu öz, kişinin ne olduğunu belirler. Bu anlamda kişi, her durumda, eylem ve seçimleriyle zorunlu olarak kendi özünü görünür kılmaktan başka bir şey yapmaz. Eğer kişi yapıcı istemesini susturacak bir duruma yükselirse artık onu susturmaması diye bir şey söz konusu değildir.

Schopenhauer'a göre özgürlük yani istemenin ortadan kaldırılması bilgiden ileri gelir, ancak böylesi bir bilgi bütünüyle özgür bir seçimde, niyetten ve tasarımdan bağımsız oluşur. İstemeyi yadsıma, dolayısıyla özgürlük; bir seçim, plan sonucu ortaya konulacak bir şey değildir. O aniden, kişinin öz varlığından ortaya çıkar. Özgürlük

kişide isteme-bilgi ilişkisinin ters yüz olması sonucunda ani bir aydınlanmayla meydana gelir. Neredeyse mistik ve açıklanamaz bir olay vuku bulur ve isteme dindirilerek özgürlük gerçekleştirilir (Schopenhauer 1969: I, 404).

Özgürlüğün bir seçme, eyleme özgürlüğü olmadığını vurgulayan Schopenhauer, özgür bir eylemin değil, özgür bir kişinin olanaklı olduğunu vurgular. Her kişi ne ise odur ve bu anlamda kendi yapısına göre eylemde bulunur. Bu durum, istemeyi yadsımış ve kendisini istemenin boyundurluğundan kurtarmış özgür kişi için de geçerlidir. Kuçuradi'nin de söylediği gibi özgür kişinin eylemi de özgür olmak *zorundadır*. Her kişinin eylemi; kişinin kendi özünden, varlık yapısından ortaya çıktığı için kişi buna uygun şekilde eylemek zorundadır. Her kişi belirli koşullarda, davrandığı gibi davranmak zorundadır, bu durum özgür kişi için de geçerlidir. Nasıl ki özgür olmayan kişi her durumda ancak davrandığı gibi davranmak zorundaysa, özgür bir kişi de ancak davrandığı gibi davranmak zorundadır. Aradaki fark, eylemelerin gerçekleştiği varlık ve bilgi zeminin temelde farklı olmasından ileri gelir (Kuçuradi 2006: 61). Birinde kişinin davranışlarına yön veren şey motiflerdir, kişi bu motiflerin etkisinde subjektif bir eylem tarzında bulunur. Egoizm onun tüm eylemlerine hükmeder, o sadece dünyadaki tek tekleri görür ve bu teklerin kendi istemesi üzerindeki etkisi sonucunda eylemde bulunur. Bu kişinin eylemi, tek tek olayların kendi istemesi üzerindeki zorunlu etkisine göre meydana gelir. Oysa özgür kişinin eylemi bütünüyle objektiftir, çünkü bu kişi bilgisiyle tekil olandan bütün olana yükselmiştir. O artık tek ve farklı olaylarda özdeş olanı, her olayın içinde bulunduğu bütünü görmüştür. Eylemine yön veren şey tekil, izole edilmiş bir durum değildir. O bir olayı değerlendirirken bütünüyle olayın özüne hâkimdir ve ona göre bir değerlendirmede bulunur. Çünkü özgür kişi bütünün, genelin bilgisine sahip olduğundan, o tek olayın bütün içindeki yerini idrak edebilir ve her tekil olayın kendisine objektif bir açıdan yaklaşabilir. Onun eylemine yön veren şey artık görünüş değil, hakikatin kendisidir. Özgür kişi eylemlerinde yükseldiği zemin görünüşün zemini değil, hakikatin zeminidir. İşte onun özgürlüğü de burada yatmaktadır. O, artık *yeter-sebep* zincirinin bir halkası değildir ve bu yüzden subjektif bir tarzda eylemez. O, kendisini bu zincirden kopardığı için artık olayları gerçekte oldukları gibi değerlendirme gücüne kavuşmuştur. Eylemi de bu değerlendirme üzerinde yükselir ve bu sebeple özgür kişinin eylemi zorunlulukla bulsa vuku bulsa bile temelden özgürdür.

Kişi bir kere varlık yapısını değiştirdiğinde, örneğin karakterini silip istemesini yadsıdığı ve hakikatle yüz yüze geldiğinde, o kişi artık özgür olmayan kişinin eylediği gibi eylemez. Çünkü o kişi artık başka birisi olmuştur, eylemi de bu sebeple sahip olduğu yeni özelliğe göre vuku bulmak zorundadır. Bu sebeple Schopenhauer aslında özgür eylemlerden ziyade özgür kişilerden bahseder. Çünkü eylem her halükârda özü takip edecektir. Eylemi özgür yapan şey, eyleyenin yapıcı, ontolojik bağlam içinde özgür olmasıdır. İşte bu sebeple Schopenhauer özgürlüğün her şeyden önce ontolojik temelli bir sorun olduğunu söylemiştir. Görüldüğü üzere, eyleyenin üzerinde yükseldiği ontolojik yapı tasarımı, özgürlük eyleyen için mümkün değildir. Oysa eyleyenin ontolojik zemini artık *kendinde-şey* ile ilişkiyse, eyleyen için özgürlük mümkündür. Çünkü daha en başta söylendiği gibi Schopenhauer özgürlüğü sadece varlığın *kendinde-şey* hali için mümkün görmüştü. Bu sebeple özgürlük ancak, kendi varlık zeminini tasarımdan *kendinde-şeye* kaydıran kişiler için mümkün olabilir.

Schopenhauer için bir kişi tipi, yapısı gereği *yeter-sebep ilkesine* bağlı bulunduğu için özgür olamazken, çok ender olarak görülse de, başka bir kişi tipi bütünüyle farklı ve fenomenal dünyayla çelişen bir varlık yapısı sergilediğinden *yeter-sebep ilkesine* tabi olamamak koşuluyla özgürleşir. İki zıt konumda yer alan bu kişi tipleri sahip oldukları özelliklerle bütünüyle farklı bir yapı sergilerler. Schopenhauer bu iki kişi tipi arasında yer alan üçüncü bir kişi tipinden daha söz eder. *Deha* ya da sanatçı Schopenhauer için bu iki kişi tipi arasında yer alır ve sergilediği yapı gereği her iki kişi tipinden de bazı özellikleri kendisinde barındırır. Schopenhauer için bu kişi tipinin de ayrıcalıklı bir konumu vardır. O bir yanıyla, tasarım olarak dünyaya bağlanan olağan kişilerin yapısından pay alır, kimi zamanda özgür kişiler gibi *yeter-sebep ilkesinin* ötesine yükselir. Schopenhauer'ın *deha (genius)* adını verdiği bu kişi tipi, günlük yaşamda diğer insanlar gibi *yeter-sebep ilkesi* altında eyleyler ancak bazı anlarda bu kişi fenomenal dünyanın nedensellik zincirinden koparak *idenin* bilgisine erişir ve bir sanat eseri meydana getirir. İşte sanatını icra ederken *deha* ya da diğer deyişle sanatçı, bu sanatsal yaratım süresi boyunca özgürlüğe erişebilir. Bu sanatsal yaratımın sona erdiğinde ise *deha* tekrardan olağan kişiler gibi *yeter-sebep ilkesine* bağlanır. Bu sebeple *dehanın* durumu daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi hak eder.

2.2.2. Deha

Schopenhauer'da özgürlük, kişinin sahip olduğu bilgi formu vasıtasıyla, varlıkla girdiği ilişkiye bağlanan bir durumu ortaya koymaktadır. Bu anlamda görüldüğü üzere, kişi bilgisiyle tasarım olarak dünyaya bağlı kaldığı sürece bilgisi daima istemesine hizmet edecek ve sonuç olarak bu kişi için özgürlük bir illüzyondan ibaret olacaktır. Sıradan kişi için o halde özgürlük mümkün değildir, çünkü kişi bilgisiyle varlığın tasarımsal boyutuna bağlanır ve o boyutun tek biçimi olan *yeter-sebep ilkesine* boyun eyer. Diğer tarafta çok ender görülsede bazı kişilerde bilgi düzeyi öyle bir boyuta erişir ki, bilgi bambaşka bir forma bürünür ve kişinin istemesi bu bilgi tarafından susturulur. Bu kişilerde bilgi-isteme ilişkisi olağan seyrinden çıkar ve tersine döner. Artık bu kişilerde bilgi istemeye değil, isteme bilgiye hizmet eder. Böylece kişi artık içinde bulunduğu fenomenal yapıdan kopmak durumunda kalır ve bu kişiye artık herhangi dışsal bir güç etki etmez. *Yeter-sebep ilkesinden*, dolayısıyla da her türlü neden-sonuç etkisinden kurtulan kişi kendisini özgürleştirmiş olur.

Olağan kişi ile özgür kişi arasında çok temel yapısal, ontolojik bir fark gören Schopenhauer bu iki kişi tipi arasında yer alan başka bir kişi tipi daha olduğunu düşünür. Bu kişi tipi de sahip olduğu bilgi formuyla bu dünyada kendisine ayrı bir yer edinir. Genel olarak kişinin dünyadaki yerini ve onun özgür olup olmadığını, sahip olduğu bilgi formu belirlediğine göre, aynı şey bu kişi tipi için de geçerlidir. Olağan ve sıradan kişinin bilgi formu sadece uzam ve zaman içinde var olan tek tekleri ve onlar arasındaki ilişkiyi kavrar, özgür kişi uzam ve zamanın ötesini görerek görünüşün arkasında yer alan hakikati ve özü kavrar. Böylece kişilerden biri zorunluluğa tabi olurken diğeri özgürleşir. Schopenhauer'ın bahsettiği üçüncü kişi tipi ise sahip olduğu bilgi biçimiyle *idenin* bilgisine sahip olur ve bu bilgi ile sanat eserleri meydana getirir. *İdeyi* bilme anında yani sanat eserinin ortaya çıktığı anlarda bu kişinin yapısında gerçekleşen farklılık onu kısa bir süre için de olsa fenomenal boyuttan koparır ve *ideyle* karşı karşıya gelir. *İdenin* kendisi *yeter-sebep ilkesinden* bağımsız olduğu için *ideyi* görüleyen kişi de bu görüleme anında *yeter-sebep ilkesinden* kopar. İşte bu anlarda bu kişi için özgürlük mümkün olur. *İdeyle* karşı karşıya geldiği o anlarda kişi özgürleşir.

Ne var ki, sanat eserinin yaratım süreci sona erdiğinde, yani kişinin *ide*yle olan bilgisel ilişkisi sona erdiğinde kişi tekrardan olağan kişilerin dünyasına döner ve *yeter-sebep ilkesine* bağlanır. Böylece Schopenhauer'da bir kez daha bilgi-varlık ilişkisinin sahip olduğu mahiyet sebebiyle yeni bir kişi tipinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Schopenhauer, *idenin* bilgisine sahip olan kişiye *deha* (*genius*) demektedir. Bu anlamda önce *ide* kavramına daha sonra da bir kişi tipi olarak *dehanın* sergilemiş olduğu özelliklere bakılmalıdır. Schopenhauer için *ide*, bütünüyle Platoncu bir karaktere sahiptir. Dahası, *ide* Schopenhauer için *kendinde-şey* olarak *istemenin* doğrudan ve dolaysız olarak objeleşmesi anlamına gelir (Schopenhauer 1969: I, 170). *İde*, *istemenin* doğrudan objeleşmesi olması sebebiyle, fenomenal dünyada bulunmaz, çünkü tasarım olarak dünyada her şey *istemenin yeter-sebep ilkesi* vasıtasıyla, dolaylı objeleşmesi olarak mevcudiyet kazanır. Kısaca bütün bir tasarım olarak dünya ancak *istemenin* dolaylı bir görünümünden ibarettir, çünkü *isteme* bu dünyada ancak uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri ile bir görünüş kazanır. İşte *idenin* Schopenhauer'ın sistemindeki diğer objeleşme basamaklarındaki temel farkı, *yeter-sebep ilkesinin* kalıbına girmemiş olmasıdır. Bu anlamda bir *ide* uzam, zaman ve nedensellik formlarının dışında bulunur. Sonuç olarak *ide* bu bakımdan fenomenal dünyada var olan her türlü çokluk ve değişimden bağımsıktır. Bu çerçevede, her *idenin* bütünüyle bir teklik sergilediğini ve her zaman aynı kaldığı söylenmelidir. *İdeler* Schopenhauer'ın gözünde kalıcı, değişmeyen formlardır, bu *ideler* fenomenal dünyadaki tek teklerin ezeli ve ebedi kalıplarını, ilk örneklerini meydana getirir. Bu anlamda her *ide* her tekin, bireysel varoluşun türünü meydana getiren arketiptir. Bu *ideler* her bireyin içinde bulunduğu türün özelliğini ortaya çıkarır ve bu sebeple *ide*, her fenomenin saf nesnel ögesini teşkil eder (Schopenhauer 1969: II, 364). Dahası *Platoncu ideler* neredeyse, fenomenal dünya ile onun hakiki yüzü olan *kendinde-şey* olarak *isteme* arasında bir köprü vazifesi görür. *İsteme* kendisi doğrudan ve dolaysız bir biçimde *Platoncu ide* olarak objeleştirir ve bu *idelerin yeter-sebep ilkesi* sayesinde görünür olmasıyla çokluk ve değişim içindeki tasarım dünyası ortaya çıkar. Aslında bu anlamda *idelerin* ikili bir konumu vardır, çünkü bir *ide* bir yandan *isteme* ile diğer yandan da tekil olan şeylerle ilgilidir, çünkü türün formu olan *ide*, deney dünyasında görünür, fakat aynı zaman da deney dünyasının dışında bulunur (Eren 2005: 18). O bir yandan çokluk içinde türün tekliğini sağlayan

şey olmak durumundadır, fakat *ide* aynı zamanda ontolojik statüsü gereği fenomenal dünyanın kalıpları olan uzam, zaman ve nedensellikten bağımsız olmalıdır. *İdenin* sahip olduğu bu iki yönlü yapı, görüleceği gibi onu bilgi nesnesi haline getiren *dehada* da kendisi çok net bir şekilde gösterir. *Deha* da, bir yanıyla fenomenal dünyaya bağlıdır, diğer bir yanıyla da fenomenal dünyanın ötesine uzanır. Schopenhauer'a göre *Platoncu ideler* hiçbir şekilde *kendinde-şey* olamazlar. Onlar olsa olsa *kendinde-şeyin* doğrudan ve dolaysız objeleşmesi olabilirler.

Sahip oldukları konum gereği *idelerin*, öznenin bilgisine kapalı olduğu düşünülebilir. Çünkü her türlü bilgi Schopenhauer'ın söylemiş olduğu gibi *yeter-sebep ilkesi* altında ortaya çıkar, yani her nesnenin koşulunu *yeter-sebep ilkesi* meydana getirir. Bu çerçevede *idelerin* bütünüyle uzam, zaman ve nedensellikten ve bu ilkelerin en genel ifadesi olan *yeter-sebep ilkesinden* bağımsız olduğu düşünülürse, öznenin normal koşullarda *ideyi* bilgi nesnesi haline getirme imkânından yoksun olması gerekir. Ne var ki, tıpkı *yaşamı-istemenin* yadsınmasında olduğu gibi Schopenhauer bazı istisnaların oluşunu düşünmektedir. Bazı özel kişiler yukarıda gösterildiği gibi yaşamın kendisine ve istemelerine “hayır!” deyip özgürlüğü gerçekleştirebilirler. Schopenhauer'ın gözünde başka bazı kişiler de- ki Schopenhauer onlara *deha* demektedir- ara sıra bu fenomenal dünyanın nedenselliğinden kurtulup *idenin* bilgisine sahip olabilir ve zaman zaman özgürleşebilir. Schopenhauer'a göre *deha*, ele geçirdiği bu bilgiyle sanat eserlerini meydana getirir. *Deha* o halde gerçek sanatçıdan başkası değildir ve sanat denilen değer var olmasının koşulu, *dehanın* sahip olduğu *idenin* bilgisidir.

Schopenhauer'a göre doğal yapısı içinde akıl sadece istemeye hizmet eder ve bu haliyle ancak tekler arasındaki ilişkileri bilebilir. Fakat akıl aynı zamanda tek tek şeylerin ötesinde olanları da bilebilme olanağına sahiptir, çünkü akıl (bilme yetisi) *deha* denilen kişilerde bazı anlarda öyle boyutlara ulaşır ki, bu anlarda *dehanın* istemesi susar ve o, böylece başka bir bilgi düzeyine erişip *ideyle* yüz yüze gelir. *Deha* *ideyle* yüz yüze geldiği ve çoğu kişi tarafından sanatçının ilham saati olarak adlandırılan anlarda, tasarım olarak dünya *dehanın* istemesi için bütünüyle ilgisiz, amaçsız ve kullanışsız bir ortama dönüşür. Böylece bu anlarda istemesi bir nesneye yönelmediğinden *deha*

kendisini *yeter-sebep ilkesinden* kurtarır ve özne-nesne kalıbının ötesine geçerek *ideyle* karşı karşıya gelir. Zaten *idenin* kendisi *yeter-sebep ilkesinden* ve her tür özne-nesne bağlamından bağımsız olması sebebiyle onun bilgisine erişebilmek için kişi kendisini *yeter-sebep ilkesinden* kurtarmalı ve özne-nesne tasarımının ötesine geçebilmelidir. Bunu yaptığı anlarda ise *deha* nedensellikten kendisini kurtardığı için hem özgürleşir, hem de *ideyle* karşı karşıya geldiğinden onun özünü açığa çıkararak sanat eserini meydana getirir.⁴

Schopenhauer'a göre *deha*, kendi ilgi ve isteklerini susturduğunda egoizm duygusundan da kurtulur ve adeta kendisini insanlığın hizmetine sokar. Çünkü ortaya koyduğu sanat eserleri ile *deha*, insanlara aslında bu fenomenal dünyada sadece ilişkisel ve başka şeylerle ilgisinde bilinen teklerin kendi başına ne olduklarını gösterir. Tek tek şeylerde *ideyi*, özü gören sanatçı bu anlarda *istemesini* bilgisinin hizmetine alır ve nedensellikten kurtulup sanatını meydana getirdiği zaman içinde özgürleşir (Kuçuradi 2006: 86).

Dehanın yapıcı diğer kişilerden ayrıldığını düşünen Schopenhauer, zaten ancak kişide yaşanan böylesi bir dönüşümün *dehayı idenin* bilgisine yükseltebileceğine inanır. Hatta ona göre bu dönüşüm o kadar köklüdür ki, *deha ideyi* bildiği sürece artık bir özne olmaktan çıkar (Schopenhauer 1969: I 176). *Dehada* bu dönüşüm birden bire meydana gelir. *İdenin* kendisini görmeye başlayınca *deha* artık istemenin talimatlarını izlemez olur ve istemesiz bir varlığa dönüşür. Nitekim *deha* artık ilişkilerin izini *yeter-sebep*

⁴ İstemenin dindirilmesi konusunda *deha* ile bir önceki bölümde bahsedilen özgür/ulu kişi arasında bir benzerlik bulunduğu bir gerçektir. Ne var ki, bu iki kişi tipinin temel olarak farklılık sergilediği de hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır. Özgür kişi de, *deha* da istemelerini susturabilmeleri bakımından benzer olsalar da, susturma şekilleri, amaçları ve istemenin dindirilmesi sonucunda ortaya çıkan konuları bütünüyle farklılık gösterir. Her şeyden önce özgür kişi, varlığın bir bütün olarak özünde ne olduğunu gördüğü/sezdiği zaman *yaşamı-istemeyi* kalıcı olarak yadsıma karakteri sergiler ve kendi istemesini de bu anlamda bütünüyle mutlak anlamda susturur. Bunun sonucunda ise kendisini bütünüyle bu dünyanın nedenselliğinden özgür kılar. Oysa *deha*, sahip olduğu akıl gücüyle, ara sıra istemesini susturup fenomenler arasındaki ilişkinin üzerine yükselir ve her tek fenomenin özünde ne olduğunun bilgisine erişir ve bunu bir sanat eseri olarak ortaya koyar. Yani *deha*, özgür kişi gibi varlığın bir bütün olarak özünde ne olduğunu kavramaz. *Deha*, varlığın dolaysız bir nesneleşmesi olan *idenin* bilgisine erişir. Özgür kişi varlığın ve hakikatin bütününe bilgisini açığa çıkarırken, *deha* sadece hakikatin bir görünümü olan *idenin* bilgisini açığa çıkarır. Bu anlamda *deha* örneğin, “adalet *idesi* nedir?”, “insan nedir?”, gibi soruların cevabını verirken, özgür kişi daha temele inerek varlığın kendinde ne olduğunun yanıtını verir. Elde ettikleri bu bilgiler ekseninde özgür kişi sürekli ve kalıcı bir biçimde istemesini susturduğu için bütünüyle özgürleşirken, *deha* sadece *ideyle* yüz yüze geldiği anlarda istemesini kırabildiği için kısmi bir özgürlük yaşar.

ilkesine göre sürmez ve sadece yöneldiği nesnenin durağan seyrine dalar. *Deha* böylece nesneyi bütün öteki nesnelere bağının dışında görür ve nesnenin kendisi tarafından soğurur (Schopenhauer 2005: 124). *Deha* bu anlarda tek tek şeylerin ilişkisini izlemeyi bırakır ve sadece bütünüyle tek bir nesneyi algılamaya başlar. Bütün bilinci sadece bu nesneye yönelir, düşüncesinde sadece bu nesne bulunur, hatta o kadar nesnenin özüne yaklaşır ki, kendini nesnede yitirir ve kendi benliğini, istemesini o anda bütünüyle unuttur. Schopenhauer için özne-nesne tasarımı sanki bu anlarda ortadan kaybolur çünkü kişi, nesne tarafından o kadar soğurur ki, onu özne yapan bütün özellikler *idenin* algısında yitirilir. Böylece saf, acısız, isteksiz ve zamansız bir bilgi öznesi ortaya çıkar. Bu bilgi öznesi bir ağacı saf bir biçimde seyrediyorsa, yani sanatsal estetik bir biçimde ağaca yöneliyorsa, o kişi artık ağacı değil ağacın *idesini* saptamaktadır.

Schopenhauer'a göre *deha*; kendi çıkarlarını, dileklerini ve niyetlerini bazı anlarda bütünüyle dışarıda bırakma gücü olarak anlaşılabilir. Çünkü sadece bu özellikler nedeniyle kişi kendisini algıda yitirip istemesini susturabilir (Schopenhauer 1969: I, 186). Schopenhauer *dehanın* gücünün soyut düşünmede yatmadığını iddia eder. Ona göre soyut düşünme daha çok *yeter-sebeplike* altında iş gören kişilerin bir özelliğidir, oysa *dehada* düşünmeden çok algılama ve görme vardır. *Deha* nesnenin özünü, *ideyi* görebilen kişidir ve bu anlamda *dehalarda* algısal bilgi, soyut bilginin önünde yer alır.

Schopenhauer'ın gözünde bütün bir sanatın kaynağı *dehanın* elde ettiği *idelerin* bilgisinde yer alır. Sanat diğer pozitif bilimler gibi fenomenler arası ilişkileri ortaya çıkarmaz. Sanat, sanatçının (*dehanın*) seyre daldığı nesneyi bağlamından koparır ve onu geri kalan fenomenlerden izole eder. İşte sanat izole ettiği bu şeyin özüyle ilgilidir. Bu yüzden sanat ve sanatçının kendisi için bütün ilişkiler ortadan kalkar ve sadece saf nesnenin bilgisi önem kazanır. Bu sebeple Schopenhauer sanatı, şeyleri *yeter-sebeplike* ilkesinden bağımsız olarak görme yolu diye tanımlar (Schopenhauer 2005: 124). Bu böyle olduğu için ortaya konan sanat eseri de daima güncelliğini korur. On yedinci yüzyıldan kalma bir Rembrandt tablosu artık sadece o döneme ait değildir, o tablonun gösterdiği şey tüm zamanlar ve insanlar için var olur (Young 2005: 135). Sonuç olarak Schopenhauer'a göre *deha* bireysel şeyleri değil, *ideleri* bilme gücüne sahiptir. *Deha*,

yani sanatçı gördüğü şeyi sanat yapıtı aracılığı ile başkalarına aktarır. İletilen şey, yani *idenin* özü ve bilgisi hiçbir zaman değişmez.

Schopenhauer böylece sanatçının kısmen de olsa bir özgürlüğü gerçekleştirebilme gücüne sahip olduğunu ileri sürer. *Deha* kendi kişiliğinde bir dönüşüm gerçekleştirdiğinde, istemesini susturduğunda, bütün niyetlerini, ilgilerini ve amaçlarını bıraktığında, nesneyi bağlamından koparıp o nesneye *yeter-sebep ilkesinden* bağımsız bir şekilde bakabildiğinde ve sonuç olarak kendisini nesnede, *idede* yitirdiğine özgürleşir. Ancak *dehanın* nesneyi seyre daldığı anlarda, bilincine en ufak bir bağlantı girerse saf seyrin bütün büyüsu bozulur ve *deha* kendisini diğer kişiler gibi *yeter-sebep ilkesi* altında bulur. *Deha*, saf seyrin büyüsu bozulduğunda artık *ideyi* değil, diğer kişiler gibi ilişki içinde olan fenomenleri bilebilir. Böylece *deha* kısa bir süre için ele geçirmiş olduğu özgürlüğü tekrar yitirme noktasına gelir.

Görüldüğü üzere, Schopenhauer varlıkla ve varlığın görünümleri ile girilen bilgisel ilişkinin sonucunda üç tane kişi tipinin ortaya çıktığını ve bu üç kişi tipinde özgürlük düşüncesinin farklılaştığını ileri sürer. Sadece varlığın tasarımını bilen kişi mutlak anlamda bir zorunluluğa tabidir ve bu kişi için özgürlük diye bir şey söz konusu olamaz. Bir başka kişi tipi olan ve varlığın doğrudan nesneleşmesi olan *ideyi* bilen *deha*, bu bilme edimi sürdüğü müddetçe özgürdür. *İdenin* görülmesi sona erdiğinde *deha* tekrar *yeter-sebep ilkesine* bağlanır ve özgürlüğünü kaybeder. Varlığın *kendinde-şey* halinin bilgisine ulaşan kişi ise elde ettiği bu bilgi ile varlığın bir görünümü olan tasarım olarak dünyanın yapısına, *yeter-sebep ilkesine* “hayır!” diyerek kendisinde bir dönüşümü gerçekleştirir ve istemesini bütünüyle susturarak *yeter-sebep ilkesinden* kurtulur ve böylece kalıcı bir özgürlüğe ulaşmış olur.

3. BÖLÜM

SCHOPENHAUER'DA ÖZGÜRLÜK VE ETİK İLİŞKİSİ

Bütünsel bir bakışla Schopenhauer'ın felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin özgürlük, etik ve genel olarak ahlâk hakkında ileri sürdüğü savların mutlak anlamda sisteminin bütününe bağlandığı söylenebilir. Schopenhauer'ın varlık ve metafizik görüşü, yani kısaca felsefi sistemi diğer meselelerde olduğu gibi etik söz konusu olduğunda da birincil ve temel bir konuma sahiptir. Schopenhauer varlık sorununu, yani *kendinde-şeye* ilişkin sorunu daha önceki bölümlerde de ele alındığı üzere, insanın *benlik-bilincine* yönelerek çözmüştür. Schopenhauer kişinin kendi özüne ilişkin dolaysız kavrayıştan yola çıkarak *kendinde-şey* olan varlığa ilişkin bir ipucu bulduğunu ileri sürmüştür. Bu ipucunu takip eden Schopenhauer böylece devasa bir metafizik sistem ortaya çıkarmıştır. Bulduğunu sandığı ipucunu Schopenhauer o kadar önemsemiştir ki, kendisi bu ipucunu takip ederek felsefenin bütün sorunlarını çözebileceğini düşünmüştür. Daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi, Schopenhauer özgürlük sorununu kendi varlık görüşü ekseninde çözmeye çalışmış ve varlığın sergilemiş olduğu özün, baştan sona özgürlüğü belirlediğini ileri sürmüştür. Varlığa ilişkin bilgiyi kişinin özünden çıkaran Schopenhauer kişinin özgürlüğü meselesinde de bu özün belirleyici olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede özgürlük düşüncesini kişinin özünden hareketle varlık eksenine bağlayan Schopenhauer, etik meseleyi de aynı eksen üzerinde çözmeye çalışır.

Diğer taraftan özgürlüğün etikle olan yakın münasebetinin farkında olan Schopenhauer, ayakları yere basan bir etik düşüncenin tutarlı bir özgürlük kavramı hesaba katılmaksızın ortaya konulamayacağını da fark eder. Bu sebeple Schopenhauer doğru ve tutarlı bir özgürlük fikri geliştirmenin önemini kavramış ve bu özgürlükle bir arada durabilecek bir etik düşünce ortaya koymaya çabalamıştır. Zaten bu çabaya paralel olarak kendisi, *İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine* ve *Ahlâkın Temeli* adlı eserleri bir araya getirerek, onları *Etiğin İki Temel Problemi* adlı kitapta yayınlamıştır. Bu kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi Schopenhauer etiğin iki temel probleme sahip olduğunu düşünür. Bunlardan birisi özgürlük problemi, diğeri ise ahlâk için temel

olabilecek kurucu bir öge problemidir. Schopenhauer sağlam bir etik için tutarlı bir özgürlük kavrayışının kaçınılmaz olduğunu düşünür. Schopenhauer'ın özgürlükten ne anladığını önceki bölümde incelemiştir. Ona göre özgürlük şimdiye kadar hep bir *isteme özgürlüğü* olarak anlaşılmıştır. Ancak, *istemenin özgürlüğü* düşüncesi, Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach gibi düşünürler tarafından kesin olarak çürütülmüştür (Schopenhauer 1995: 110). Zaten Schopenhauer'ın kendisi de *liberum arbitrium indifferentiae* düşüncesinin imkânsızlığını mümkün olan her yerde göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple ona göre farklı bir özgürlük kavrayışına geçilmelidir. İnsan istemesinin özgürlüğü düşüncesi bütünüyle yararsız bir aldatmacadan ibarettir ona göre. Daha önceki bölümlerde de ele alındığı üzere Schopenhauer insanlar için *liberum arbitrium indifferentiae* tarzında bir özgürlüğün mümkün olmadığını, dahası bu kavrayışın bütünüyle tutarsız ve anlaşılmaz olduğunu ve bu sebeple de hiçbir ahlâki meseleye temel teşkil edemeyeceğini düşünür. *Liberum arbitrium*un kabul edilmesiyle Schopenhauer'a göre kişinin bütün eylemleri bir bilinmezliğe ve anlamsızlığa itilmiştir. Dahası, *liberum arbitrium*la kişilerin nedensiz eylediği ima edilirken tek bilgi kaynağı olan ve nedensellik yasasına göre çalışan *anlama yetisi* bu konuda böylece işlevsiz bırakılarak her bir eylem anlaşılabilir bir gizeme dönüştürülmüştür. Schopenhauer bu sebeple *liberum arbitrium* düşüncesinin baştan sona bir aldatmacadan ibaret olduğunu düşünür. O, verili her durumda kişinin ancak tek bir eylemde bulunabileceğini ve bu eylemin de zorunlulukla meydana geldiğini ileri sürer. Bu nedenle özgürlük bir *liberum arbitrium* olamaz ve sonuç olarak ahlâki bir eylem denilen şeyle bir arada duramaz, çünkü *liberum arbitrium* temelli her eylem bütünüyle anlamdan yoksundur.

Özgürlük, kişinin istemesinde ve onun eylemesinde bulunmaz. Bunlar Schopenhauer'a göre daha önceki bölümlerde de görüldüğü üzere bütünüyle nedenselliğe, *yeter-sebep ilkesine* ve kişinin karakterine dolayısıyla da mutlak zorunluluğa tabi olgulardır. Ona göre o halde, özgürlük başka bir yerde aranmalıdır. Madem özgürlük eylemlerde bulunmaz bu özgürlük nereden çıkmaktadır? Çünkü özgürlük olmadan herhangi bir ahlâktan bahsedilemez. *Liberum arbitrium* tarzında bir özgürlük ahlâki bir eylem için uygun olmadığına göre başka tarzda bir özgürlük formu arayan Schopenhauer eylemden uzaklaşarak onun kaynağına yönelir. Böylece

Schopenhauer zorunlulukla bir arada durabilen bir özgürlük kavrayışına ulaşmaya çalışır.

Zorunlulukla özgürlüğün aynı anda var olabileceğini Schopenhauer, Kant'tan miras almış olduğu ve *kendinde-şey* ile fenomen arasındaki ayrıma dayanan *empirik karakter* ile *düşünümlür karakter* arasındaki ayrımı kullanarak göstermek ister. Bu ayrım temelinde Schopenhauer için özgürlük, eylemin ortaya çıktığı kişinin *empirik karakterinde* değil, onun *düşünümlür karakterinde* yani *essesinde* bulunur. Her kişinin eylemi, kişinin öz varlığından çıktığı için eyleminin, istemesinin temelinde onun özü, yani *kim* ve *ne* olduğu yatar. Kişinin *empirik karakteri* bir deneyim nesnesi olarak sadece bir görünüşdür ve bu haliyle bütün görünüşler gibi görünüşün formları olan uzam, zaman ve nedensellik ilkelerine ve onların kurallarına bağlıdır. Fakat kişinin bu *empirik karakterinin*, yani görünüşün temelinde, kaynağında insanın *düşünümlür karakteri*, yani *kendinde-şey* olarak *isteme* bulunur ki bu karakter görünüşün bütün formlarından bağımsızdır (Schopenhauer 2004: 86). Bu anlamda kişinin neliği, özü, yani *düşünümlür karakteri* her tür nedensellikten ve belirlenmişlikten bağıstır ve bu haliyle eylemin kendisini, yani *empirik karakteri* belirler. Bu gerçek Schopenhauer'a göre kısaca *operari sequitur esse* olarak ifade edilir. Dolayısıyla insanın özgür olan yanı *essede* (özünde, yani kendi varlığında) bulunur ve *operari* (yani kişinin yaptığı şey) bütünüyle bu *esseden* çıkar. Yalnız şu husus akılda tutulmalıdır: Schopenhauer herkesin sahip olduğu öz itibarıyla özgür olduğunu söylerken, başlangıçta özgürlüğe kesinlikle bir içerik vermez. Özgürlük, Schopenhauer tarafından ilk başta sadece bir olanak olarak kişinin özüne atfedilir. Dahası herkesin sahip olduğu *düşünümlür karakterin* özgürlük olanağı Schopenhauer'a göre aynı zamanda bir etik için de imkân sağlar. Bu *düşünümlür karakterin* ortaya konulmasıyla, aşağıda görüleceği gibi Schopenhauer kendi özgürlük anlayışının neden olduğu *sorumluluk* probleminin de çözülebileceğine inanır. Kısaca, her bir bireyin sahip olduğu öz, yani *düşünümlür karakter* sebebiyle özgür olduğu varsayımını Schopenhauer sadece *sorumluluk* gibi ahlâki ve etik sorunların üstesinden gelmek için kullanır. Bu anlamda burada özgürlük sadece bir varsayım olarak kullanılır. Ancak Schopenhauer bu özün neliğini metafiziksel olarak belirlediğinde, özgürlük artık sadece bazı özel kişilerin sahip olduğu karakterle, özle ortaya çıkabilecek bir şey olur. Dahası Schopenhauer her bir insanın sahip olduğu *düşünümlür karakterle* aslında sadece

kişilerin özgür olma olanağını vurgulamak ister ve sadece bazı kişilerin bu olanağı hayata geçirip özgürleşebildiğini söyler. Özgürlük o halde olsa olsa kişinin en içsel doğasında, özünde yatan bir şey olmak durumundadır.

Schopenhauer'a göre her eylem, kişinin sahip olduğu özün görünür olmasından, açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Schopenhauer böylece Kant'tan almış olduğu kavrayış sayesinde her türlü belirlenmişlikten ve deneyimden bağımsık, açıkçası transendental olan *düşünülür karakter* ile bütünüyle zorunluluğa tabi olan *empirik karakteri* bir araya getirerek, zorunluluğun özgürlükle aynı anda beraber var olabileceğini gösterdiğine inanır. Kişinin özgürlüğü öyleyse eylemde değil, onun özünde yatar. İnsanın özgür olma olanağının *esse* tarafından belirlendiğini düşünen Schopenhauer, Kant'ın felsefi anlamda yapılamaz dediği şeyi yapar ve bu özün ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Oysa Kant için kişinin özü sorusu, bütünüyle deneyim alanı dışında kalan, açıkça metafizik olan bir meseledir. Kişinin *düşünülür karakterini* sadece bir varsayım olarak ortaya atan Kant, *düşünülür karakterin* deneyim ötesi olması sebebiyle, kişinin bilgisel olarak asla doldurulamayacağını ve böylesi her teşebbüsün bir antinomiye yol açacağını düşünür. Oysa Schopenhauer gibi kişinin *benlik-bilincinden* elde ettiği bilgiyle dünyanın, yaşamın ve kişinin özüne dair bütünsel ve sistematik bir dizge inşa eder ve kişinin özgürlüğünü bütünüyle bu özün içeriğinden çıkarır. Böylece Kant'ta özgürlük sadece etiğin mümkün olabilmesi için bir varsayım olarak kalırken, Schopenhauer'da varlığın özü ve kişinin özü vasıtasıyla bütünüyle ifşa edilir ve özgürlük doğrudan bu özden yola çıkılarak temellendirilir. Kant *düşünülür* ve *empirik karakter* ayrımıyla sadece özgürlüğün zorunlulukla bir arada durabileceğini gösterirken, Schopenhauer bir adım daha atarak bu özgürlüğün içeriğini varlığın özüyle bütünüyle doldurur. İşte Schopenhauer dünyanın ve kişinin özüne dair ortaya koymuş olduğu dizgeden özgürlük düşüncesini çıkarsadığı gibi etik düşüncüyü de çıkartır. Bu anlamda Schopenhauer kendi varlık ve metafizik görüşü ekseninde hem özgürlüğü hem etiği bir araya getirmeye çabalar. Tıpkı özgürlükte olduğu gibi kişinin etik olan yanı da Schopenhauer'a göre onun *essesinde* bulunur. İki kavramı da aynı metafiziksel ve ontolojik kaynaktan ortaya koyan Schopenhauer böylece tutarlı bir kavrayışa ulaşmaya çabalar. Schopenhauer *liberum arbitrium* düşüncesinin yol açtığı çıkmazlardan kendisini kurtarmak için etiğe temel olabilecek yegâne özgürlüğün, etikle aynı

kökenden, özden çıkan özgürlük olduğunu ileri sürer. Bu özgürlük de zorunluluk ile iç içedir.

Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışı kendine has çizgileri ve içerimleri olan bir özgürlük kavrayışıdır. Bu içerimlerin, kendisinin ortaya koymuş olduğu etikle her şeye rağmen bazı uyumsuzluklar sergileyip sergilemediği ciddi bir şekilde tartışılabilir. Her şeyden önce Schopenhauercı özgürlük anlayışının, sahip olduğu metafizik kabuller nedeniyle kendisini marjinal bir boyutta gösterdiği kabul edilmelidir. Schopenhauercı metafizik dizgeye sıkı sıkıya bağlı olan özgürlük anlayışında bu anlamda bir takım sorunlar gündeme gelebilir ve Schopenhauercı dizgede ortaya çıkabilecek sorunlar ve çıkmazlar özgürlük düşüncesinde de bazı çıkmazlara yol açabilir. Ancak bu mevzu, başka bir tezin amacı olabilir. Bizim amacımız, tüm içerimleriyle kabul edilmesi durumunda bile Schopenhauercı özgürlük tezinin bir takım insanı ve ahlâki sorunlar doğurup doğurmadığını irdelemektir. Dahası amacımız, aynı özden ortaya çıkmalarına rağmen Schopenhauercı etiğin ile özgürlüğün bir arada bulunup bulanamayacağını tartışmaktır. Bu bölümde, Schopenhauer'ın özgürlük üzerine söylediklerinin etik boyutta ne gibi sonuçlar doğurduğu değerlendirilecektir. Bu anlamda, irdelenmesi gereken meselelerden ilki Schopenhauercı özgürlüğün, ahlâkın vazgeçilmez unsurlarında biri olan sorumlulukla bir arada durup duramayacağıdır. Çünkü bu iki kavrayışın tutarlı bir şekilde bir arada durup durmadığı ciddi anlamda sorgulanabilir gibi görünmektedir. Schopenhauer gibi özgürlüğü zorunlulukla bağdaştırdığımız anda, zorunlulukla ortaya çıkmış bir eylemin sorumluluğunu kişiye ne şekilde atfedebileceğiniz problemi baş gösterir. İşte Schopenhauer'ın bu problemle nasıl başa çıktığını değerlendirmek sıradaki başlığın amacıdır.

1. Özgürlük ve Sorumluluk

Schopenhauer, kişinin eylemlerini ve istemelerini zorunluluğa bağladığı anda bazı problemlerle karşılaşacağını pek tabi ki farkındadır. Zorunlulukla ortaya çıkmış bir eylemin ahlâki açıdan kişi tarafından nasıl üstlenileceği gerçekten de ciddi bir sorun

teşkil eder. Dahası eylemin ve istemenin bütünüyle zorunlulukla ortaya çıktığını söyledikten sonra Schopenhauer için hala bir etikten bahsetmek ciddi anlamda zor hale gelir. Schopenhauer bu problemle başa çıkmak için, hiçbir aşamada terk etmediği *kendinde-şey* ile fenomen arasındaki ayrımı kullanır. Özgürlük de zaten Schopenhauer'da bu temel üzerinde çözümlenmişti.

Varlığın özünü, kendinde halini gören kişinin olağan dışı bir özellik sergileyerek tasarım olarak dünyanın nedenselliğinden kendisini koparabildiğini ve böylece özgürleşebildiği görülmüştü. Ancak Schopenhauer bu savının yanında, başka çarpıcı bir iddia daha ileri sürer: Olağan dışı özelliği sergilemek suretiyle bilgisi sayesinde istemesini susturarak özgürleşen kişinin eylemi, tıpkı sıradan olan ve tasarım olarak dünyaya bağlanan kişinin eylemi kadar zorunlulukla meydana gelir. Çünkü her iki kişi de eylemleriyle kaçınılmaz bir biçimde sadece kendi özlerini, karakterlerini ortaya koymuşlardır. Ancak Schopenhauer'a göre zorunluluk iki eylem için kaçınılmaz olsa bile yine de sadece eylemlerden birisi özgür bir kişi tarafından gerçekleştirilir. Schopenhauer bu iki kişi tipi arasındaki farkın bu kişilerin eylemlerine yön veren, eyleme kaynaklık eden karakterin farklılığından kaynaklandığını ileri sürer. Karakterlerden biri özgürken diğeri değildir. Bir kişide eylem, motiflerin bilinç yoluyla kişinin istemesini, yani *empirik karakterini* etkilemesi sonucunda ortaya çıkarken, burada kişi özü itibarıyla istemesine boyun eğer ve bilgisi sadece istemesine hizmet ettiğinden bu kişi bütünüyle özgürlükten yoksun kalır. Oysa diğeri kişide eyleme yön veren şey bütünüyle istemeyi yatıştıran bilginin kendisidir. Kişi sahip olduğu karakter sebebiyle burada artık istemenin hizmetinde değildir. O, bilgisiyle istemesini bütünüyle susturmuştur. Böylece birinci kişi bu dünyanın yapısını uygun olarak *yeter-sebeplilik* altında bulunurken, diğeri bu *ilkeden* bütünüyle kopar ve özgürleşir. Ancak Schopenhauer ısrarla şu gerçeği vurgular: Özgür kişinin eylemi de, sıradan kişinin eylemi kadar zorunlulukla meydana gelir. Çünkü Schopenhauer için her eylemde geçerli olan yegâne ilke, *operari sequitur essedir*. Yani eylem varlığı takip eder, ondan ortaya çıkar. Bu anlamda hem özgür kişinin, hem de sıradan kişinin eylemi kendi varlıklarından, özlerinden ortaya çıktığı için onlar eylemleriyle kendi özlerini, varlıklarını görünür kılmaktan başka bir şey yapamazlar. Özgür bir kişi, ancak özgür bir kişinin özüne sahip olabileceğinden, bu kişi, sıradan bir kişinin eylediği tarzda

eyleyemez çünkü o, sıradan kişinin sahip olduğu öze, varlığa sahip değildir. O, özgürse eğer, özgür biçimde eylemek zorundadır. Bu anlamda her kişi mutlak olarak kendi varlığına uygun şekilde eylemek durumunda kalır. Kişi ne ise o olduğundan, eylemesi de buna uygun tecelli etmek zorundadır.

Şimdi, eğer her kişinin eylemi kaçınılmaz bir şekilde kendi öz varlığından ortaya çıkıyor ve onu izliyorsa, özgür olsun olmasın her insanın eylemi bu anlamda bir zorunluluğa tabi ise failer nasıl olurda eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilirler. Dahası, zorunlu bir şekilde ortaya çıkmış bir eylem yüzünden kişi nasıl değerlendirilebilir ki? Eylem kötü ve olumsuz bir özelliğe sahip olsa bile faili suçlamak ya da yargılamak oldukça güç olacaktır. Schopenhauer'ın da dediği gibi sorumluluk dediğimiz şey olduğundan başka türlü davranabilmeyi gerektirir ve özgürlük, zorunlulukla bir arada duruyorsa sorumluluk fikrinde bir çelişki varmış gibi görünür (Schopenhauer 1995: 110). Ancak Schopenhauer görünüşte varolan bu çelişkinin *empirik karakter* ile *düşünümlü karakter* arasında yapılacak olan ayırım ile bertaraf edilebileceğini düşünür. Her şeyden önce, Schopenhauer eylemlerin zorunlulukla ortaya çıkırsa bile, her kişinin kendi yaptıklarıyla yüzleştğinde derin bir sorumluluk hissiyatı duyumsadığını düşünür. Her eylem zorunlulukla gelişse bile bu eylemin faili ve gerçekleştiricisi kişi olduğu için neticede o, hiçbir zaman bu eylemin sorumluluğundan kaçamaz (Schopenhauer 2004: 83). Schopenhauer'a göre her kişi içten, her eylemden sorumlu olduğunu duyumsar. Dahası Schopenhauer için eylemin zorunlulukla ortaya çıkması kişiyi sorumluluktan kurtarmaz, çünkü eylemin kaynağı ve şekli kişinin karakteri tarafından belirlenir. Kişi bu karakterin taşıyıcısı olarak, karakterinin neden olduğu bütün eylemlerin sorumluluğunu da üzerine almak durumundadır. Schopenhauer'a göre yargılanan daima karakter olduğu için kişinin kendi karakterini, özünü yadsıması olanaklı değildir. Kişi neyse odur ve bu anlamda kendisinden, karakterinden kaçamayan kişi kendisiyle yüzleşmeli ve her eylemin sorumluluğunu üzerine almalıdır (Schopenhauer 2004: 84-85).

Sorumluluk hakkında söylediklerini daha sağlam bir zemin üzerine yerleştirmek için Schopenhauer bu aşamada *empirik karakter* ile *düşünümlü karakter* arasındaki ayırma geri döner. Buna göre *kendinde-şey* ile fenomen arasındaki ayırım insan

karakterine uyguladığında, kişinin, *kendinde-şeye* tekabül eden bir *düşünüdür* karakteri, bir de fenomene karşılık gelen *empirik* karakteri bulunur. Kişinin, uzam ve zaman içinde yer alan ve nedensellik yasasına göre eyleyen ve zorunlu bir şekilde ortaya çıkan yanı *empirik karakter*idir ve bu karakter kişinin fenomenal boyutunu meydana getirir. Diğer yandan kişinin, hiçbir şekilde değişim ve çokluk içinde yer almayan ve her türlü nedensellikten, belirlenmişlikten bağımsız ve özgür olan bir de *düşünüdür karakteri* vardır ve bu karakter kişinin özüne, *kendinde-şeye* aittir. Fenomenal olan kişinin *empirik karakteri* Schopenhauer'a göre *kendinde-şeye* olan *düşünüdür karakteri* tarafından belirlenir. Zaten *operari sequitur esse* ifadesinin temelinde de bu anlayış bulunur. Kişi ne ise odur ve kişi, kim ve ne olduğuna bağlı olarak eyler. Schopenhauer'a göre zaten dünyada varolan bütün şeyler, oldukları şeye (karaktere, özelliğe, niteliğe) göre işlev görürler. Dolayısıyla tüm olacaklar, yapılacaklar, önceden zaten potansiyel olarak bulunur. Olacak olan, sadece dışsal bir güç onu açığa çıkarana kadar gizli durur (Schopenhauer 1995: 111).

Kişinin *empirik karakteri*yle ortaya koyduğu eylemler, motiflerin nedenselliği ile bir zorunluluğa bağlanır, ancak *empirik karakterin* temelinde bütünüyle özgür ve belirlenmemiş olarak varsayılabilecek *düşünüdür* karakter bulunur. Bu anlamda aslında ortaya çıkan her eylem zorunlulukla kendisini gösterse de bu zorunluluk mutlak anlamda özgür olan kişinin özünden çıkar. Schopenhauer *operari sequitur esse* ilkesi uyarınca her kişi için mevcut olan durumda sadece bir tek eylemin mümkün olduğunu ve bu eylemin kaçınılmaz bir şekilde vuku bulmak durumunda olduğunu belirtir. Ancak bu eylemin kaynağında da kişinin belirlenmemiş ve her türlü neden-sonuç bağlamından bağışık olan özü, yani *düşünüdür karakteri* bulunur. Dolayısıyla Schopenhauer için özgürlüğün mümkün olabileceği yegâne yer kişinin özü, yani *düşünüdür* karakteridir (Schopenhauer 1995: 112).⁵

⁵ Schopenhauer'ın önce, her türlü belirlenmişlikten bağışık olan ve herkesin sahip olduğu *düşünüdür karakter*, öz yüzünden özgür olduğunu söylemesi, sonra da sadece bazı kişilerin sahip olduğu değişik bir öz, karakter yüzünden *yaşamı-istemeyi* yadsıyıp özgürleşebileceğini söylemesi bir çelişkiymiş gibi görünür. Ancak Schopenhauer'ın ilk olarak herkesin özüne bir özgürlük atfetmesinin sebebi, kendisinin, her insanın eylemi yüzünden sorumlu olduğunu gösterme çabasıdır. Kaldı ki, burada herkesin özüne atfedilen özgürlüğün çerçevesi büyük bölümüyle Kantçıdır, yani bu özgürlük sadece düşünülebilir bir boyuta sahiptir, onun içi kesinlikle bilgisel boyutta doldurulmaz, o sadece etiğin ve sorumluluğun var olmasını sağlayan bir varsayım olarak düşünülebilir. Schopenhauer bu varsayımla her bir kişinin mutlak

Eğer özgürlük kişinin *düşünülr karakterine*, özüne ait bir şey olarak anlaşılacaksa o zaman özgürlükle bir arada olması kaçınılmaz olan sorumluluk da kişinin *düşünülr karakterine* atfedilmesi gerekir. Çünkü yapıp etmelerin kaynağında kişinin *düşünülr karakteri* bulunuyorsa, her eylemin sorumlusu da kişinin *düşünülr karakteri* olmak durumundadır. Bu anlamda eylemden sorumlu tutulan, yargılanan kişinin özü, *düşünülr karakteridir*. Eylemler zorunlu şekilde ortaya çıksa da kişi sahip olduğu öz itibarıyla eylemin sorumluluğunu üstlenmesi gerekir (Schopenhauer 1995: 113). Kişi ancak farklı bir öze sahip olması durumunda farklı bir eylemde bulunabilirdi, ancak böyle bir şey imkânsız olduğundan ve her kişi ancak olduğu gibi olmak zorunda olduğundan, kişinin eylemin sorumluluğunu üstlenmemesi söz konusu olamaz. Kuçuradi'nin çok vurucu bir şekilde belirtmiş olduğu gibi Schopenhauer, kişiyi kendisiyle yüz yüze bırakır ve kişiye kendi özünü, kim olduğunu tanıma fırsatı verir. (Kuçuradi 2006: 66) Bu noktadan sonra kişinin yapabileceği tek şey kendi özünü, varlığını olduğu gibi kabul etmektir, çünkü bundan bir kaçış mümkün değildir: Kişi ne ise odur. Böylece Schopenhauer'ın kişiye mutlak bir zorunluluğun yanında mutlak da bir sorumluluk görevi vermektedir.

Ancak böylesi bir sorumluluk kavrayışının gerçekte sorumluluk denilen şeye ne derece karşılık geldiği ciddi bir biçimde sorgulanabilir. Kişinin eylemleri ve istemleri zorunlu olarak vuku bulsa bile Schopenhauer'cı bakış açısından *düşünülr karakterin* taşıyıcısı olan kişinin, eylemin faili ve kaynağı olması bakımından eylemlerden sorumlu olduğu kabul edilebilir. Ancak bu sorumluluğun, eserek yaprağın ağaçtan kopup yere düşmesine neden olan rüzgârın sorumluluğundan ne derece farklı olduğu sorulabilir (Hannan 2009: 66). Bu anlamda rüzgâr, yaprağın düşmesinden ne kadar sorumluysa,

anlamda kendi eyleminden dolayı sorumlu olduğunu göstermek ister. Ancak burada özgürlüğün neliğine ilişkin henüz bir şey söylenmez ve *düşünülr karakter* ya da insanın özü düşüncesi sadece bir sonraki özgürlük kavrayışı için bir ön hazırlık meydana getirir. Schopenhauer için gerçek manada özgürlük ancak kişinin varlıkla girdiği bilgisel ilişkide ortaya çıkar ki, bu basit bir varsayımdan çok, özgürlüğün bütünüyle ontolojik-epistemolojik bir zeminde temellendirilmesinden meydana gelir. Schopenhauer'ın bazı özel kişilerin değişik ve herkesten farklı bir öz sergilediğini söylerken artık devreye Schopenhauer'cı metafizik girmiştir. Burada artık kişinin sahip olduğu özün içi bilgisel olarak doldurulur. Böylece Schopenhauer artık bu özden sadece varsayımsal bir özgürlük düşüncesi çıkartmaz, o doğrudan varlığa ve bu varlığın bilinme derecelerine bağlanan bir özgürlük ortaya koyar. Böylece ilkin tür olarak insanın özünden bahseden Schopenhauer, daha sonra bu özün neliğine geçtiğinde daha önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi 3 farklı özden, karakterden ve bu özlerden birine sahip olan 3 farklı kişi tipinden bahseder.

kişi de bir eylemin faili olarak o kadar sorumlu olabilir. Bu sebeple, sırf bir eylemin kaynağında yer almanın sorumluluk duymak için yeterli bir sebep olup olmadığı tartışmaya açıktır. Ancak, dikkatli bir şekilde değerlendirilirse argümanın kategorik bir hataya düştüğü görülebilir. Çünkü burada rüzgâr ile *düşünüdür karakter* aynı bağlamda değerlendirilmiştir ve bu sebeple rüzgârın nedenselliği ile kişinin *düşünüdür karakterinin* sahip olduğu nedensellik arasındaki fark yeterince kavranılmamıştır. Fenomenal dünyadaki nedensellik Schopenhauer'ın da söylediği gibi belli bir başı ve sonu olmayan sonsuz bir neden-sonuç zincirinden meydana gelir. Schopenhauer'a göre deneyim dünyasında vuku bulan bir sonucun sonsuza kadar geri gidebilecek nedeni vardır. Bu anlamda örnekte verilen rüzgâr, yaprağın düşmesi için bir nedendir, fakat bu rüzgâr da başka bir nedenin sonucudur ve bu sonsuza kadar geriye götürülebilir. Oysa Schopenhauer, kişinin *düşünüdür karakteri* her eyleme kaynaklık teşkil eder dediğinde, burada eylemin temeli olan kişinin *düşünüdür karakteri* bütünüyle uzam, zaman ve nedensellikten bağımsız olduğundan o, kesinlikle bir nedenin sonucu olarak görülemez. Kişinin *düşünüdür karakteri* o halde orijinal, benzersiz ve çok daha önemlisi belirlenmemiş ve bütünüyle özgür bir kaynaktır. Zaten sadece özgür olan bir şeye sorumluluk atfedilebileceğinin farkında olan Schopenhauer bu anlamda bir kavram karmaşasına düşmez. Yukarıdaki argümanda rüzgâr ile kişinin *düşünüdür karakteri* aynı kategoride ele alınmış ve çok temel bir farklılık gözden kaçırılmıştır. Rüzgârın kendisi bütünüyle neden-sonuç ilişkisine bağlıdır ve fenomenal dünyadaki diğer her şey gibi özgürlükten yoksundur, oysa kişinin *düşünüdür karakteri* yani özü, her türlü nedensellikten bağımsızdır. Sonuç olarak özgür olduğu tasavvur edilen *düşünüdür karakter* haklı olarak kaynak teşkil ettiği eylemler adına sorumlu tutulabilir. Bu anlamda argümanın Schopenhauer'ın sorumluluk üzerine söylediklerini pek tehlikeye atar gibi görünmemektedir.

Ancak Schopenhauer'ın özgürlük anlayışının sorumluluk konusunda çok daha temel bir çıkmazı varmış gibi görünmektedir. Schopenhauer kişinin, eylemin faili olarak eylemden sorumlu tutulabileceğini, dahası her kişinin böylesi bir duygu taşıdığını, çünkü her eylemin sonuç itibarıyla kişinin karakterinden ortaya çıktığını ve bu anlamda karakterin taşıyıcısı olan kişinin mutlak bir sorumluluk taşıdığını ileri sürer. Ancak kişinin özünü, neliğini oluşturan *düşünüdür karaktere* bakıldığında, onun kişinin

kendisine öncel olduğu görülebilir. Her ne kadar kişiyle karakteri arasında pratik olarak bir ayrım yapılamaz gibi görünse de Schopenhauer'ın *operari sequitur esse* ilkesi takip edilirse kişinin *essenin* bir ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Yani her kişi kendi özünden meydana gelir. Durum böyle olunca, mantıksal olarak *düşünüdür karakterin*, yani özün kişiyi öncelediği ileri sürülebilir. Bu anlamda Schopenhauer'ın, sorumluluk düşüncesini kişinin sahip olduğu *düşünüdür* karaktere, öz varlığına atfetmesi olanaklı olsa bile sonuç olarak bireyin sorumlu tutulup tutulamayacağı muğlak bir mesele olarak kalır. *Düşünüdür karakterin* özgür olduğu varsayılarak eylemin sorumluluğu, *düşünüdür karaktere* atfedilebilse bile, kişinin kendisi sorumlu tutulabilir mi? Kişi karakterin taşıyıcısıdır, onun özü karakteridir. Ancak kişiye bu karaktere sahip olmak veya olmamak gibi bir seçenek sunulmuş mudur? Kişi; özünü, karakterini seçme özgürlüğüne sahip olabilir mi? Schopenhauer'ın yaptığı gibi *operari sequitur esse* ilkesini kabul edilirse, böyle bir şeyin imkânsız olduğu söylenmelidir. Varlığın, yani özün öncel olduğu kabul edilirse o halde kişi özünü değil, özü kişiyi belirler. Bu durumda kişi hiçbir şekilde, her eylemine temel olan karakterini seçme olanağına sahip değildir. Eğer kişi böyle bir olanağa sahip değilse o zaman bu özün ortaya çıkarmış olduğu eylemlerden kişi nasıl sorumlu tutulabilir? Janaway'ın da belirtmiş olduğu gibi karakterimi seçemiyorsam olduğum şeyin sorumluluğunu nasıl üstlenebilirim? (Janaway 2002: 96). Schopenhauer'ın bu anlamda sorumlulukla ilgili çözümünü temel bir sorun ihtiva etmektedir. Kişi, Schopenhauer tarafından sahip olduğu öz sebebiyle sorumlu tutulmaktadır, ancak kişinin bu öze sahip olmamak gibi bir olanağı olmadığı göz önünde bulundurulursa o halde kişinin olduğu şey yüzünden sorumlu olması ciddi manada tehlikeye girer.

2. Özgürlük ve Ahlâk

Schopenhauercı özgürlük kavrayışının hangi noktalarda sorumlulukla bağdaşmadığı görüldükten sonra Schopenhauer'ın özgürlük anlayışıyla etik arasındaki ilişkinin mahiyetine geçilebilir. Bu amaçla her şeyden önce Schopenhauer'ın etikten ne anladığı ortaya konulmalıdır. Bu yapıldıktan sonra ise Schopenhauercı özgürlük

kavrayışının etikle bir arada durup durulmadığı incelenmelidir. Yalnız şu husus akılda tutulmalıdır: Schopenhauer etik bir yaşantı süren kişi ile özgür kişi arasında bir kopukluk görmez. Ona göre ancak, *yaşamı-istemeyi* yadsıyabilen, tasarım olarak dünyanın nedenselliğinden kendisini koparabilen ve asketik yaşam tarzını en ileri seviyeye taşıyabilen etik kişi özgür olabilir. Onun gözünde özgür kişi dünyanın, yaşamın ve varlığın özünde ne olduğunu gördükten sonra istemesini susturup kendisini *yeter-sebep ilkesinden* koparabilen etik kişidir. Bu bağlamda Schopenhauer etik yaşantıyı özgür kişinin ortaya çıkması için bir ön koşul olarak görür.

Schopenhauer'ın gözünde sadece etik bir yaşantı sergileyebilen kişinin özgür olma olanağı vardır. Bu sebeple burada amaç bazı özel kişiler tarafından gerçekleştirilen özgürlük ile etiğin nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklamak değildir, zaten bu iki öge hiçbir şekilde ayrılmaz bir bütün sergilemektedir. Asıl amaç o halde, Schopenhauer'ın özgürlüğü tanımlarken ortaya koyduğu zorunluluk fikriyle, *operari sequitur esse* ilkesiyle etik kişinin ve daha sonrasında özgür kişinin hangi bağlamlarda bir araya geldiğini irdelemektir. Bu anlamda Schopenhauer'ın, genel olarak özgürlük üzerine yaptığı saptamalardan, ileri sürdüğü savlardan yola çıkarak bu saptamaların ve savların; bazı özel kişiler tarafından gerçekleştirilmiş olan özgürlük ve etik yaşantı ile ilgili problemlere neden olup olmadığını belirlemektir.

Etik konusunda Schopenhauer'ı harekete geçiren soru şudur: “Moral değere sahip eylemleri sergilemek için bireyi harekete geçiren şey nedir?” Bu soru cevaplandığında Schopenhauer'a göre, etiğe temel olabilecek unsur da ortaya çıkacaktır (Cartwright 1988: 560). İşte bu sorunun peşine düşen Schopenhauer kendi felsefi tutumuna uygun bir etik teori geliştirmek ister. Ancak Schopenhauer'ın vermiş olduğu cevaba geçmeden önce kendisinin genel olarak pratik felsefe ve etik konusunda nasıl bir yaklaşıma sergilediğini görülmelidir.

Schopenhauer'a göre yaşamın, varoluşun ve kişinin değeri gibi meseleleri karara bağlamak durumunda kaldığımızda felsefenin soyut ve ölü kavramları hiçbir işe yaramaz. Bu gibi konular üzerine bir şeyler söylenecekse göz önünde bulundurulması gereken ilk şey insanın en içsel doğasıdır. Ona göre felsefenin soyut kavramları bu meselelerin çözümlenmesinde bütünüyle işlevsizdir, dahası felsefi kavramlar insanların

doğası ve özü üzerinde hiçbir güce ve yaptırıma sahip değildir. Felsefi kavramlar, ya da ilkeler insan davranışlarını yönetmek konusunda bütünüyle kullanışsız ve değersizdir (Cartwright 1984: 92). Bu anlamda bazı ahlâk felsefelerinin yapmaya çalıştığı gibi insana erdemi, iyiyi ve doğruyu öğretmek nafile bir çabadan ibarettir. Schopenhauer’a göre felsefenin yegâne görevi zaten mevcut olanı yorumlamak ve açıklamaktır (Schopenhauer 1969: I, 271). Her şeyin zorunlulukla meydana geldiğini, karakterin ve özün hiçbir şekilde değişmediğini, kişinin daima ne ise o olduğunu vurgulayan bir düşünürün başka bir etik kavrayış benimsemesi zaten bu anlamda hiçbir şekilde düşünülemez.

Schopenhauer ciddi bir tutarlılık örneği göstererek kendi etiğinin hiçbir reçete, ödev doktrini sunmadığını söyler. Aynı şekilde felsefesinin, evrensel ahlâki ilkeler ve erdemi ortaya koyacak önerilerde bulunmadığını ileri süren Schopenhauer bunun yanı sıra kendi etiğinin “yapmalısın” tarzında normatif bir söylem içermediğini ısrarla vurgular. Zaten Schopenhauer’a göre insan istemesi özgür olmadığına göre “bunu istemelisin” ya da “şunu istememelisin” gibi ifadeler bütünüyle anlamsız hale gelir. Bu çerçevede Schopenhauer kendi felsefi girişiminin sadece insan eylemlerini açıklamaktan ve betimlemekten ibaret olduğunu ileri sürer (Schopenhauer 1969: I, 272).

Böylece Schopenhauer nasıl etik bir düzlemden konuşacağını ortaya koymuş bulunmaktadır. Kendisi, felsefeye sadece, var olanın hakikatini tanımlama ve ifşa etme görevini yükler (Sans 2006: 31). Bu anlamda ona göre felsefe fazladan bir şey söylemez. Felsefe yeni hakikatler, doğrular ve ilkeler icat etmez o sadece örtüyü kaldırır ve örtünün altında gizlenmiş olanı açığa çıkartır. Etik söz konusu olduğunda da Schopenhauer aynı felsefi perspektifi izler. Etik, yaşam ve varoluşun değeri söz konusu olduğunda insanın içsel doğasının belirleyici olduğunu düşünen Schopenhauer insanın özüne yönelik bilginin, tıpkı diğer sorunları çözümü kavuşturması gibi bu konuda da gerçeği bulmada anahtar bir rol oynayabileceğini düşünür. Bu anlamda bütün bir felsefi sistemini insanın özünde yatan hakikatten türeten Schopenhauer etik meselenin de doğal olarak aynı kaynaktan çözümleneceğini ileri sürer.

Operari sequitur esse ifadesi uyarınca Schopenhauer her eylemin kişinin öz varlığından meydana geldiğini düşünür. Bu anlamda bir eylemin, davranışın; moral bir

değere sahip olup olmadığını da kişinin *esses*i belirleyecektir. Kişinin özünde ne olduğunu ise Schopenhauer görüldüğü üzere bütünüyle ifşa etmiştir. Kişinin özünde yatan şey *istemedir* ve kişinin bütün varlığı, bedeni, karakteri ve yapıp ettikleri bu *istemenin* görünür olmasından başka bir şey değildir. *İsteme* Schopenhauer'a bütünüyle kördür. O, sonsuz bir didinmeden ibarettir. Temel olarak kendisinden başka bir şey var olmadığı için, *isteme* sadece kendi kendisiyle didinir. Yönelebileceği başka bir nesne olmadığından o sadece kendisini ister. *İsteme* sadece kendisiyle beslenir. Bu anlamda *isteme* nihai bir amaçtan yoksundur, onun varacağı son bir erek yoktur. *İstemenin* bütün bu özellikleri, onun bir aynası olan doğada ve kişinin yaşamında, kısaca tasarım olarak dünyada da sergilenir. *İstemenin* sergilemiş olduğu bu karakter, onun bir görünüşünden ibaret olan kişinin eylemlerine de sirayet etmiştir. Kişinin özünü oluşturan *istemenin* bu nitelikleri kişinin eylemlerine bütünüyle yön verir.

Schopenhauer'a göre kişinin eylemleri *istemenin* kendisiyle uyumlu olduğu müddetçe o kişinin eylemleri moral bir değerden yoksundur. Yani Schopenhauer normal şartlar altında kişilerin eylemlerinin ahlâki bir boyuttan yoksun olduğunu düşünür. Kişiler özce *istemenin* karakterini yansıttıkları müddetçe ahlâki bir eylemde bulunamazlar. Schopenhauer insanlığın büyük bir kısmının *istemenin* karakterini yansıttığını ve bu durumun kişi davranışlarında egoizm olarak kendisini gösterdiğini söyler. O halde denilebilir ki, Schopenhauer için etik bir eylem ancak, kişiler normalde kendilerine hükmeden *istemenin* karakterini ortaya koymadıkları vakit ortaya çıkar. Bu anlamda Schopenhauer için etik, kişi ancak olağan akışın dışına çıktığında, mevcut yapının gerektirdiği gibi davranmadığında ve genel olarak *istemenin* karakterine uygun olan egoizmin üstesinden gelebildiğinde meydana gelebilecek bir şeydir.

Schopenhauer'a göre her türlü çokluktan bağışık olan ve kendinde bir bütünlük sergileyen *isteme* özünde bulunan uzam, zaman ve nedensellik ilkelerinin devreye girmesiyle fenomenal dünyada kendisini çokluk ve bölünmüşlük içinde gösterir. Ancak Schopenhauer'a göre varlığın *kendinde-şey* haliyle onun görünüşü arasında bir ayrım yapamayan birey, görünüşü bütünüyle hakikat olarak değerlendirir. Kişi, görünen çokluğa ve çeşitliğe aldanarak her şeyin birbirinden farklı olduğunu düşünür ve kendisiyle diğerleri arasında bir mesafe koyar. Dahası kendi istemesinin aslen tüm

varolanlarda bölünmez olduğu gerçeğini göremeyen kişi sadece kendi istemesini her şeye öncel olduğunu düşünür. Dolayısıyla kendisini dünyanın merkezine yerleştirir. Bunun olması Schopenhauer'a göre son derece doğaldır, çünkü kişi sadece kendisini dolaysız bir şekilde isteme olarak bilir, geri kalan her şey onun için bir tasarımdır ve bu sebeple kendi istemesi her şeyden önemlidir.

İnsanlar Schopenhauer'a göre kendilerini o derece egoizme kaptırırlar ki, kişi kendi ölümünü dünyanın sonu gibi algılar ve bu sebeple kişi için kendi varlığını, muhafaza etmek her şeyden önce gelir (Schopenhauer 1969: I, 332). Kişi, egoizm temelli eylemlerinde *kendinde-şey* olan *istemenin* bütün karakterini birebir yansıtır. Kişi durmadan istemesini tatmin etmek için didinip durur, fakat mutlak bir tatmin hiçbir zaman sağlanmaz ve bu yüzden kişi için istemelerin sonu hiçbir zaman gelmez. Kişi için kendi istemesinin tatmini her şeyden önce geldiğinden istemesinin tatmini uğruna karşısına çıkan her şeyi ezip geçebilir. Onun için başka kişilerin bir önemi yoktur çünkü o dolaysız olarak sadece kendi istemesini idrak etmektedir, geri kalan tasarımlar onun için gözden çıkarılabilir. Bu egoizm temelinde hareket eden kişinin etik bir eylem gerçekleştirmesi söz konusu değildir Schopenhauer'a göre. Egoist kendisi hariç herkesi araç olarak- istemesini tatmin edecek araç olarak- görür ve bu anlamda onun eylemleri hiçbir moral değere sahip değildir. Egoist her şeyi kendisi için ister, onun ilgisi daima kendisine yöneliktir. Kendisi dışında hiç kimseyi düşünmeyen egoistin tek derdi kendi varlığını muhafaza etmek ve istemlerini gerçekleştirmektir. Bu anlamda Schopenhauer egoizmin ve moral değerinin birbirini dışladığını düşünür ve ona göre birisinin olduğu yerde diğeri barınamaz. Schopenhauer'a göre, *yaşamı-istemenin* kişideki bir görünüşü olan egoizm insanlar arasında geniş hendekler meydana getirir (Schopenhauer 1998: 133). İşte insanlar adeta hendeğin iki tarafında siper almış ve kendi varlıklarını, istemelerini koruma savaşı vermektedirler. Dolayısıyla Schopenhauer, egoizm temelli bir eylemin hiçbir etik unsur içermediğini ve eğer bir etik davranış ortaya konulacaksa, ortadan kaldırılması gereken ilk şeyin kişideki egoist eğilim olduğunu söyler. Kişinin özünde yer alan egoist eğilimlerin etiğe temel olamayacağını ileri süren Schopenhauer, etik olan yegâne unsurun merhamet duygusu olduğunu düşünür. Schopenhauer merhamet duygusunu etiğin temeline yerleştirirken göz önünde bulundurduğu ilke, çoğu etik teori tarafından da kabul edilen “ hiç kimseye zarar verme, herkese yardım etmeye

çalış” ilkesidir. Schopenhauer’a göre sadece merhamet duygusu bu ilkeyi ortaya çıkarabilir (Maidan 1988: 265). Çok daha önemlisi Schopenhauer sadece başkasına duyulan merhametin egoist dürtüyü ortadan kaldırdığına inanır (Schopenhauer 1998: 134). Schopenhauer için moral değere sahip eylemler egoizmin tam karşısında yer alır ve egoizmin getirdiği hiçbir içeriği barındırmazlar.

Schopenhauer’a göre moral değer, kişi, eylemlerinde kendisini değil de başkalarını gözettiğinde ortaya çıkar. Schopenhauer’da bir eylem sırasında başkasının gözetlenmesi etiğin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Bunun mümkün olabilmesi için Schopenhauer’a göre kişiler arası bütün ayrımlar ortadan kalkmalıdır. Eğer kişi başkasının iyiliği için eylemde bulunuyorsa o zaman kişi diğer kişinin istemesini tıpkı kendi istememi duyumsadığı gibi duyumsayabilmelidir. Dahası karşı tarafı artık sadece bir tasarım olarak algılamaması gerekir, onu bütünüyle kendi istemesini algıladığı gibi algılamalıdır. Böylece kişi, onun istemesini kendi istemesi gibi görebilir ve o kişide istemenin tatminsizliğinden doğan acıyı, kendi acısı gibi duyumsayabilir. Sayılan tüm bu durumlar ancak kişilerin bir anlamda özdeş olmasıyla ilgili bir şeydir. Kişi, herkeste özdeş olan şeyi gördüğü anda egoizmi terk eder. Çünkü kişi artık kendisiyle öteki arasında gerçekte bir ayrım olmadığını görmüş olur. Bu algının sadece bazı kişiler için mümkün olduğunu düşünen Schopenhauer, merhamet duygusunun işte bütünüyle bu algının sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Böylece kişide ortaya çıkan merhamet duygusu ile egoizmin vurguladığı farklılık ve ayrım burada bütünüyle ortadan kalkmış olur. Çünkü kişi artık diğer kişinin derisinin altında ne bulunduğu sezmektedir. İnsanlar arasındaki ayrımın sadece sözde bir ayrım olduğunu anlayan kişi aslında her şeyin gerçekte özdeş olduğunu kavrar (Schopenhauer 1998: 134).

Schopenhauer’a göre merhametin özünde diğer kişiyle birlikte acı çekme bulunur. Kişi başkasının acısını kendi acısı haline getirdiğinde duyumsayabileceği yegâne şey merhamettir. Kişi ötekini anlamaya başladığında, onun içinde neler olup bittiğini kavradığında kişiler arası bütün uçurumlar ortadan kalkar ve herkesin ortak bir paydayı paylaştığı görülür. Kişiler arası hakiki iletişimin ancak bu noktadan sonra başladığını düşünen Schopenhauer böylece merhamet duygusuyla birlikte ilk ahlâki adımın atıldığını ileri sürer. Bu sebeple moral değer için temel oluşturabilecek tek unsur

Schopenhauer'a göre merhamet duygusudur: Yani ötekiyle beraber acı çekmek, dahası ötekinin acısına ortak olmak ve onun acısını kendi acısına dönüştürmek. Böylece egoizm bütünüyle saf dışı bırakılmış olur ve kişi artık kendisini değil, başkalarını gözeterak eylemek durumuna gelerek moral değeri ortaya koymuş olur. Bu anlamda bütün iyiliğin, moralin temelinde Schopenhauer'a göre başkasına duyulan sempati ve merhamet duygusu yer alır. Böylece Schopenhauer eğer illâ ki bir ahlâki maksim aranıyorsa o maksimin şu skolastik ifadeye yer aldığı düşünür: “*Neminem laede; imo omnes, quantum potes juva.*”⁶ Bu maksimi gerçekleştirmenin tek yolu da, egoist bakış açısını ortadan kaldırmak, kişiler arasındaki ayrımın bir aldatmacadan ibaret olduğunu görmek ve başkasının acısını merhametle kendi acısı gibi duyumsamaktır.

Schopenhauer böylece etik meseleyi çözerken tekrardan kişinin öz yapısına yönelmiş ve bu özün aslında doğal seyrin gerektirdiğinden⁷ başka türlü bir özellik (burada söz konusu olan özellik merhamet ve başkasıyla birlikte acı çekmektir) sergilemesiyle moral değer için aranan unsurun ortaya çıktığını belirtmiştir. Kişiler arası gerçek ve ahlâki münasebet o halde ancak insanlar arasında derin hendekler meydana getiren egoist eğilimin bütünüyle ortada kaldırılmasıyla mümkün hale gelir. Schopenhauer için özgürlüğe giden yol tam da buradan başlamaktadır. Merhametin sağladığı görüş, yani kişiler arası her türlü ayrımın sadece bir görünüşten ibaret olduğu düşüncesi bazı kişilerde öyle bir imkân yaratır ki, bu kişiler merhametin sağladığı kavrayışı daha ileri noktaya taşımak suretiyle varlığın, yaşamın özünde ne olduğunu idrak ederler ve bu kişilerde idrak, *istemenin* bütünüyle susmasına yol açar. Çünkü bu kişiler dünyanın özünün kör bir *istemed*den ibaret olduğunu ve bu dünyanın bu *istemenin* olumlanmasından başka bir şey olmadığını anlamışlardır. Dünya bu temel *istemenin* özelliklerinin yansıdığı bir yer olduğuna göre tüm acıların, ıstırapların tek sorumlusu *istemenin* kendisidir. O halde bunu gören kişinin artık *istemeyi* ve onun bir aynası olan yaşamı mevcut haliyle onaylaması mümkün değildir. Yaşam bu kişinin gözünde istenebilecek bir şey olmaktan çıkar ve bu kişi, istemesine ve hayatın kendisine sırt çevirir, *istemenin* kendisine “hayır” diyerek kendisini *istemenin* ve onun bir görünüşü

⁶ “Kimseye zarar verme, tam tersine herkese elinden geldiğince yardım et.”

⁷ Her kişi *yaşamı-istemenin* bir görünüşüdür, onun özü bütünüyle *yaşamı-istemenin* karakterini yansıtır ve bu bakımdan bu özden beklenebilecek en doğal eylem egoistçe bir tavırla kendi özünü muhafaza etmek ve her koşulda kendi özüne (istemesine) bir öncelik tanımadır.

olan bu dünyanın esaretinden kurtarır. Böylece kişi bu dünyanın bağlı bulunduğu *yeter-sebep ilkesinden* kendisini özgürleştir. Bundan böyle artık kişinin eylemine yön veren şey, motiflerin kendi istemesi üzerindeki etkisi değil, varlığın özünü ve bütünü gören bilginin kendisidir. Bu kişide artık isteme bilmeye hükmetmez, tam tersine bilgi istemeye hükmeder. İşte Schopenhauer'a göre dünyadaki en değerli şeylerden biri, bazı kişilerin edindiği bu bilgidir. Zaten kişi için hakiki manada kurtuluş bu tür bilgiyle edinilir. İstemenin susmasına neden olan bilgi kişiyi öyle bir dinginlik ve huzur haline ulaştırır ki, artık hiçbir acı ya da olumsuzluk kişiye etki etmez olur. Kişi, yaşama yönelik öyle ilgisizleşmiştir ki, o adeta öldüğünde ulaşacağı dinginliğe bu dünyada ulaşmıştır. Tabiri caizse kişi yaşayan bir ölüye dönüşmüştür. Bu anlamda bu kişi yaşamın getirdiği her türlü olumsuzluktan kendisini kurtarmıştır, yaşam artık onun üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir.

Schopenhauer, böylece kendi etiğinin başlangıç noktası olan merhamet duygusunu aynı zamanda kişinin özgürlüğüne giden merdivenin ilk basamağı olarak değerlendirir. Kişi, kendisinde ortaya çıkan merhamet duygusunun açtığı yoldan ilerleyerek hakikatle yüz yüze gelebilir ve bu karşılaşma kişinin yapısında radikal bir dönüşüm gerçekleştirebilir. Bu anlamda Schopenhauercı etik ile özgürlük arasında çok sıkı bir bağ bulunmaktadır. Sadece etik bir yaşantı sergileyen kişi özgürlüğe giden süreci başlatabilir. Ne var ki, bu süreç zorunlu değildir, dahası etik bir yaşantı sergileyen her kişi kaçınılmaz olarak *yaşamı-istemeyi* yadsıyarak özgürleşir denilemez. Etik, özgürlüğün gerçekleştirilmesi için bir koşuldur ama her etik yaşantının özgürlüğe zorunlu olarak yol açtığı söylenemez. Schopenhauer'ın, her kişi özünde olan niteliği açığa vurmaktan başka bir şey yapmaz dediği göz önünde bulundurulduğunda etik bir yaşantının ve ondan sonra ortaya çıkabilecek özgürlük durumunun kesin olarak kişinin özüne, *düşünülür karakterine* bağlandığı görülebilir. Bu anlamda kişi ancak kendi yapısında etik bir yaşamın niteliklerine sahip olduğu müddetçe etik bir yaşam sürebilir, dahası kişinin yapısı bu niteliklerden meydana gelmiş ise kişinin etik bir yaşam sürmekten başka bir çaresi yoktur.

Kişi kendi özünün bir görünüşü olduğundan, her kişi kendi özünün niteliklerine göre işlev görür. Kişi kendi yapısında, etik bir yaşantı sürmenin koşullarına ek olarak

bir de varlığın hakikatini görüp yaşama sırt çevirecek niteliklere sahip ise, işte o zaman kişi etik bir yaşantının yanında özgürlüğe de ulaşabilir. Burada da geçerli olan ilke *operari sequitur essedir*. Schopenhauer her kişinin kendi varlığının, karakterinin ürünü olduğunu düşünmektedir ve eğer bu karakterde belirli özellikler sergilenirse işte o zaman özgürlüğün ortaya çıkabileceğini söyler. Demek ki kişinin etik bir yaşantı sürüp sürmeyeceği ya da özgür olup olamayacağı bütünüyle kişinin sahip olduğu karaktere bağlıdır. Ancak daha önce de ele alındığı gibi kişi kendi karakterini değil, karakter kişiyi belirlemektedir. Kişinin Schopenhauercı anlayışta kendi karakterini seçme, belirleme gibi bir olanağı olmadığı göz önünde bulundurulursa o halde kişilerin etik bir yaşamı seçme ya da özgür olup olmamaya karar verme gibi bir olanakları da yoktur. Schopenhauercı kavrayışta her kişi ne ise o olduğuna göre, etik ve özgürlük söz konusu olduğunda da kişiler ancak davrandıkları gibi davranmak zorundadırlar. Kişi burada özgür olup olmamak ya da ahlâki davranıp davranmamak arasında “özgürce” bir seçim yapamaz, çünkü bunlar Schopenhauer tarafından kişinin seçemediği karaktere, yani öze bağlanmış meselelerdir. Kişinin özü ne ise davranışı da o olacaktır. Bu anlamda Schopenhauer’ın felsefesinde, etik olmak veya özgür olmak kişinin seçimine bırakılmış olgular değildir. Çünkü bu olguları karara bağlayan şey kişinin karakteridir, özüdür ve bu öze ilişkin kişinin bir belirleyiciliği olamaz.

Schopenhauer bu durumu bütünüyle kabullenmiş bir düşünür olarak normatif söylemlerden kendisini olabildiğince uzak tutmuştur. Kişinin doğuştan getirdiği karakterin hiçbir şekilde değişmediğini vurgulayan Schopenhauer ayrıca, isteme denilen edimin hiçbir şekilde öğretilmeyeceğini ve bu anlamda kişilere iyiyi, merhameti ve özgürlüğü istemelerini söylemenin bütünüyle anlamsız olduğunu düşünür. Bu anlamda Schopenhauer’ın sıkça kullandığı “*velle non discitur*”⁸ ifadesinin bu durumu çok iyi şekilde özetlediği söylenebilir. Kişiye şunu veya bunu istemesi hiçbir şekilde öğretilemez, kişi her zaman ancak ne ise o olmak durumundadır ve istemesi bütünüyle buna bağlıdır. İstemesinin kaynağı olan özü nasıl gerektiriyorsa öyle istemek durumunda olan kişiye erdemli olmak da hiçbir şekilde öğretilemez. Dahası kişi eğer karakteri itibarıyla erdemli değilse onu sonradan erdemli yapmaya çalışmak, kurşunu

⁸ İsteme öğretilemez.

altına çevirmeye çalışmakla eş değerdir, yani imkânsızdır (Cartwright 1985: 160). Bu anlamda kişi özü itibarıyla iyi ve erdemli biri değilse, başkalarına merhametle yaklaşmıyorsa bu kişinin yaşamı boyunca, hiçbir suretle ahlâki bir eylem gerçekleştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Schopenhauer'a göre eğer kişi ahlâklı olacaksa doğuştan bazı özellikleri taşımalıdır yani belli bir öze, karaktere sahip olmalıdır. Schopenhauer neredeyse, daha bu dünyaya adım atar atmaz nasıl bir kişi olacağımızın, yani nasıl bir öze sahip olacağımızın karara bağlandığını ileri sürer. Bu anlamda özgür bir kişi olup olamayacağımız ya da etik bir yaşam sürüp süremeyeceğimiz bu dünyaya geldiğimiz anda karara bağlanmıştır. Bu konu üzerinde kişinin hiçbir sözü olamaz.

Schopenhauer'a göre öz hem kim olduğumuzu hem de etik bir yaşantı sürüp süremeyeceğimizi belirler. Bu öze hiçbir şekilde müdahale edilemediği için ve ilke olarak onu belirleyen başka bir şey olmadığından Schopenhauer insanlar için normatif bir etik oluşturmanın anlamsızlığına sık sık vurgu yapar. Ona göre istediğimiz kadar kişilere ne yapmaları gerektiğini söyleyelim, sonuçta kişiler kendi bildiklerini okuyacaklardır. Yani, ne söylenirse söylensin, kişi sonuç olarak sadece kendi varlığının ve özünün sesini dinler. Kişi kaçınılmazcasına her eylemi kendi özüne, varlığına uygun bir şekilde ortaya koyar ve hiçbir ahlâki söylem bu olguyu değiştiremez. *Operari sequitur esse* ilkesi her bir eylem için geçerlidir. Bu anlamda normatif etik teoriler Schopenhauer'a göre insanın doğasını çok açık bir şekilde gözden kaçırmaları. Ona göre “-malısın” tarzında öğretiler ortaya koymak mümkün değildir. Etik söz konusu olduğunda yapılabilecek tek şey mevcut insani eylemleri betimlemek, açıklamak ve sadece hangi eylemlerin ahlâki, hangilerinin ahlâk dışı olduğunu ortaya koymaktır. Schopenhauer bu anlamda betimleyici bir etik anlayış ortaya koymaya çalışmaktadır. Fakat dikkatle incelendiğinde Schopenhauercı bu teşebbüsün ciddi anlamda sorgulanabilir olduğu görülebilir. Her şeyden önce Schopenhauer kişiler için, özünde acı ve ıstırap olan tasarım olarak dünyadan bir kurtuluş önerir gibi görünmektedir ki, bu tutum onun etik üzerine olan genel tutumuyla çelişmektedir. Hatta kendisi, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ikinci cildinde “Kurtuluş Yolu Üzerine” başlıklı bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde ve birçok yerde olduğu gibi Schopenhauer yaşamın ve dünyanın aslında hiç de arzulanabilir olmadığını ve bu nedenle de yapılacak en iyi şeyin

yaşamı özünden yadsımak olduğunu ileri sürer. Bu çerçevede Schopenhauer'ın bir yaşam tarzı önermediğini ve normatif bir yaklaşım sergilemediğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zaten dünyamızın mümkün dünyalar içinde en kötüsü olduğunu söyleyen Schopenhauer'ın bu kötü dünyadan bir çıkış yolu önermemesi beklenemezdi. Ancak Schopenhauer'ın kendi felsefesiyle kişiyi gerçekten bir kurtuluşa götürüp götürmediği müphem bir konu olarak kalmaktadır. Çünkü Schopenhauer kişiyi öyle bir kalıp içine sokmaktadır ki, kişinin kurtuluşa ve huzura ermesi bir yana onun adeta elini kolunu bağlamaktadır. Schopenhauer bu dünyadan bir kurtuluş bulmak için çabalarken kişiyi adeta kendi özüne, karakterine hapsedmektedir.

Schopenhauer bazı kişilerin yapıcı sergiledikleri özellik yüzünden istemelerini susturup kurtuluşa, yani özgürlüğe erdiklerini söyler. Ancak bu özel kişilerin bu özelliği hayata geçirmesi tamamıyla sahip oldukları karakter ile ilgilidir. İşin ilginç olan yanı ise kişiler sahip oldukları fakat seçemedikleri bu öz, karakter sebebiyle zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde istemelerini susturup bir özgürlüğü hayata geçirmeleridir. Çünkü Schopenhauer daha öncede söylendiği gibi her kişinin kendi varlığına, karakterine uygun bir şekilde eylediğini ve her eylemiyle kendi özünü görünür kıldığını düşünür. Bu anlamda özgürlüğü gerçekleştiren kişiler bunu yaparken kendi varlıklarını açığa çıkarmaktan başka bir şey yapmazlar. Dahası bu kişilerin özgürlüğü ortaya koymamaları gibi bir seçenekleri yoktur, onların her eylemi zorunlu olarak kendi karakterlerinden ortaya çıkar ve bu karakter, özel bir bilgi sayesinde istemeyi susturma özelliğine sahipse özgürlük bu kişilerde zorunlu olarak gerçekleşecektir. Fakat böylesi bir özgürlük anlayışının, özgürlükten beklenen şeyi ne kadar yerine getirdiği tartışmalıdır. Schopenhauer'ın dünyasında hiç kimse kendi karakterini, özünü seçemediğine göre o halde bu özden çıkan eylemlerin kişiye atfedilmesi gerçekten pek mümkün değildir. Dahası birey, Schopenhauer'ın felsefesinde bir öz, karakter içine hapsedilir ve her kişi bu karaktere göre davranmak zorunda bırakılır. Kişinin tek yapabileceği bazı Schopenhauer yorumcularına göre kendi kişiliğini, özünü, karakterini kabul etmek ve benimsemektir, ancak Schopenhauer'ın *operari sequitur esse* ifadesi sonuna dek izlenirse bu durumun bile kişinin öz varlığına bağlı olduğu söylenebilir. Yani kişi karakter olarak kendi kişiliğini, özünü kabul etme özelliğine sahip olursa ancak o zaman kişi kendi karakterini benimseyebilir. Bu anlamda kendi karakterini

kabul edip etmeme hususu bile kişinin seçimine bağlı değildir. Kişi Schopenhauer tarafından adeta yaşam boyu kendi özüne hapsedilmiştir ve ondan bir kurtuluşa sahip değildir. İşte bu anlamda Schopenhauer bu dünyadan bir kurtuluş ararken, kişiyi bilerek ya da bilmeyerek kendi özüne hapsedmiş ve kişiye bu özden bir çıkış yolu göstermemiştir. Dolayısıyla Schopenhauer'da kişi temel bir çıkmazla karşı karşıya bulunur. Özü ve varlığı daima eylemini öncelediği için kişi her eylemini özüne uydurmak zorundadır.

Bu dünyanın çilesinden kurtuluş Schopenhauer için sadece şanslı bazı kişiler için mümkündür. Onlar doğuştan getirdikleri bazı özellikler ile istemelerini belli türden bir bilginin gücü ile susturup özgürlüğe ulaşabilirler. Oysa insanlığın büyük kısmı bu şanstın yoksun olduğundan, onlar için acı, ıstırap ve mutsuzluk kaçınılmazdır, tıpkı çok az sayıda şanslı kişi için dinginliğin, huzurun ve özgürlüğün kaçınılmaz olması gibi. Schopenhauer'ın birçok yerde vurgulamış olduğu gibi kişinin nasıl bir karaktere sahip olacağı, yani nasıl bir kişi olacağı bütünüyle tesadüfidir, o kişi bambaşka biri de olabilirdi, ancak kişi bir kere dünyaya o karakterle geldiğinde artık bütünüyle zorunluluğa tabi olur. O kişi artık kendi karakterine, özüne uygun şekilde eylemler ve bu eylemler her defasında başka türlü mümkün olmayacak şekilde meydana gelir. Kişi eğer şans eseri, özgürlüğü ortaya koyacak karaktere sahip olursa kurtuluşa erecektir, eğer bu karaktere sahip değilse de yaşamın ortaya çıkardığı acı ve çileyi ömrünün sonuna dek çekecektir. Hangi durum olursa olsun kişi sonuç olarak kendisine nasip olan özü bir ömür boyu kaçınılmaz olarak taşımakla görevlidir.

Schopenhauer böylece insan söz konusu olduğunda etiği de özgürlüğü de bütünüyle onun ontolojik statüsüne bağlamaktadır. Bu iki mesele de kişinin ne olduğu olgusu üzerinde temellenir. İnsanın içsel doğası, Schopenhauer'a göre felsefenin temel sorunlarından biri olan özgürlük meselesi ele alınırken dikkat edilmesi gereken en önemli unsurdur. İnsanın ontolojik statüsü, özü karara bağlanmadan, dahası ontolojik bağlam göz önünde bulundurulmadan ortaya konulmuş bir özgürlük anlayışının sağlam bir temelden yoksun kalacağını çok iyi idrak eden Schopenhauer böylece öncelikle insanın ontolojik konumunu ortaya koymuş, yani onun neliğini açıklamaya çalışmış ve ancak ondan sonra bu neliği göz önünde bulundurarak özgürlük meselesini el almıştır.

Felsefesinin ulaştığı sonuçlar bu problemin nasıl ele alınması gerektiği konusunda birçok ipucu taşımaktadır. Ne var ki, Schopenhauer özgürlük meselesini çözümlerken bağlı kaldığı metafizik temel aynı zamanda insan için bir açmazın da sebebi de olmuştur. Kendi özünün bir eseri olan kişiye Schopenhauer bu özü zorunlu bir şekilde görünür kılmaktan başka çare bırakmamıştır. Bu anlamda Schopenhauer'ın bu yaklaşımı ontolojik bir zemin üzerinden hem bazı etik meseleleri çözümlenmektedir hem kaçınılmaz bir şekilde bir takım ahlâki çıkmazlara neden olmaktadır.

SONUÇ

Görüldüğü üzere, Schopenhauer özgürlük fikrinin her şeyden önce ontolojik bir zemin üzerinden anlaşılması gerektiğini düşünür. Bu anlamda Schopenhauer bu yaklaşıma uygun bir şekilde, özgürlük düşüncesini neredeyse bütünüyle kendi metafizik dizgesinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Zaten Schopenhauer için temel olarak, özgürlük sorunu, varlık sorusuna verilecek tatmin edici ve tutarlı bir cevapla çözülebilir. Çünkü Schopenhauercı bakışta, görüldüğü üzere varlık daima birincil ve esas bir konum işgal eder. Bu durum özgürlük söz konusu olduğunda da geçerlidir. Çalışmada belirtilmiş olduğu üzere Schopenhauer için özgürlük her şeyden önce varlığın bir özelliğidir, insanın değil. Bu anlamda insanın özgürlüğünü ortaya koymadan önce Schopenhauer insanın ontolojik statüsünü açığa çıkarmaya çalışır. Çünkü ona göre insanın özgür olup olmadığını belirleyecek olan şey insanın ontolojik boyutudur. Çalışmada gösterilmiş olduğu gibi, Schopenhauer ancak varlık meselesini çözdükten sonra, insana ve insanın özgür olup olmadığı sorununa yönelerek, varlık bağlamında bu sorunun üstesinden gelmeğe çabalar. Nitekim varlık, Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışının hep merkezinde yer alır. Ontolojik bağlam Schopenhauer için, insanın özgürlüğünü ortaya koyarken vazgeçilmez bir öneme ve önceliğe sahiptir. Bu sebepten dolayı çalışma boyunca Schopenhauer'ın özgürlük anlayışı çözümlenirken, daima Schopenhauer'ın varlık anlayışı ve metafiziği temel alınmıştır.

Schopenhauer'ın metafizik dizgesi ve ontolojisi, özgürlük problemi çözümlenirken esas ve birincil bir öneme sahip olduğundan, çalışmanın birinci bölümde, Schopenhauer metafiziğini daha iyi kavramak ve genel olarak onun felsefi girişimini belli bir bağlama yerleştirmek amacıyla Schopenhauer'ın kendi felsefesini meydana getirirken hangi kaynaklardan beslendiği ve bu felsefenin hangi tarihsel konum içinde yer aldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde bu sebeple ilk olarak Schopenhauer'ın yer aldığı tarihsel konum aydınlatılmak istenmiştir. Bu anlamda hem Schopenhauer'ın kendi eserinden hem de genel olarak tarihi perspektiften yararlanılarak Schopenhauer metafiziğinin kökleri ortaya konulmuştur.

Schopenhauer'ın, modern felsefe geleneğinin bir düşünürü olduğu ve bu anlamda Schopenhauer felsefesinin de, Descartes ile başlayan özne merkezli modern felsefenin bir devamı olduğu sonucuna varılmıştır. Schopenhauer'ın felsefi girişiminin ve düşünce sisteminin, Descartes tarafından ortaya atılan ve o zamandan bugüne kadar felsefeyi meşgul etmiş sorunlara bir çözüm sunmak adına ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sonuca Schopenhauer'ın kendi eserlerindeki düşünceleri göz önünde bulundurularak varılmıştır. Her şeyden önce Schopenhauer, Descartes'ın çok temel bir hususu gündeme getirdiğini ve o zamandan beri bu sorunun felsefenin merkezinde yer aldığını düşünür. Buna göre Descartes; *ideal*, yani *sübjektif* olan ve anlama yetisinde öznenin *dolaysız* algısına sunulan dünya ile *real*, yani *objektif* olan ve ancak *ideal* olana bağlı olarak *dolaylı* bir şekilde kavranabilen dünya arasında çok temel olan bir ayrım yapmıştır. İşte bu ayrım Schopenhauer'a göre modern felsefenin gidişatını belirlemiştir. Schopenhauer bu ayrım ile öznenin, objektif ve kendi başına (*kendinde-şey*) olan dünyadan koparıldığını ve bu dünyanın bilgisinin bütünüyle şüpheye itildiğini iddia eder. Çünkü Descartes'ın da gösterdiği gibi özne sadece kendi zihninde varolan kavramların, düşüncelerin *dolaysız* ve kesin bilgisine erişebilir. Oysa özne için, *dolaysız* bir şekilde erişemediği objektif dünyanın neliği bütünüyle bir bilinmezliğe terk edilir. Böylece Descartes ile birlikte objektif (*real*) dünya ile sübjektif (*ideal*) dünya arasında kapanması pek de kolay olmayan bir boşluk, yarık meydana gelmiştir. Descartes'tan sonra gelen felsefe, Schopenhauer'a göre çoğunlukla bu problemi ve iki dünya arasındaki boşluğu kapatmaya çalışmıştır. Ancak Schopenhauer, modern felsefe geleneğinin kendisine kadar bu probleme yönelik tutarlı bir çözüm üretmediğini ve objektif dünyanın en son Kant tarafından *kendinde-şey* olarak adlandırılarak bir bilinmez şeklinde formüle edildiğini ileri sürer.

İşte Schopenhauer'a göre kendi felsefesi, *ideal* dünya ile *real* dünya arasında varolan yarığı kapatmak için gerekli adımı atmıştır. Schopenhauer şimdiye kadar *real* dünyanın; akıl ile kavranılabilecek bir şey olarak tasarlandığını ileri sürer. Schopenhauer'a göre filozoflar *ideal* dünyadan yola çıkarak *real* dünyayı açıklamaya çalışmışlar ve bu durum sonu gelmez yanlış anlamalara neden olmuştur. Ona göre kendi başına varolan *real* dünyaya ulaşmak için kişinin zihninde yer alan kavramlardan yola çıkılamaz. Çünkü bu kavramlar *real* dünyaya ilişkin hep *dolaylı*, bu yüzden de

bütünüyle şüpheye açık malumatlar sağlamaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer hakikate ulaşmak için farklı bir yol izlenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre hakikate ulaşmak için öznenen yola çıkılmalıdır (bu noktada Schopenhauer modern gelenekle aynı çizgide yer alır). Ancak *real* dünyaya açılan kapı, öznenin düşüncesinde, yani aklında değil; tam tersine öznenin bedeninde bulunur. Öznenin kendi bedenini *dolaysız* bir şekilde isteme olarak idrak ettiğini savunan Schopenhauer, sonuç olarak kendi metafiziğinin çıkış noktasını da bulduğunu düşünür. Böylece özne, dünyanın kendi başına, açıkçası *kendinde-şey* olarak ne olabileceğine dair bir ipucu elde eder: Dünya kendi başına, baştan sonra *istemedir*. Öznenin deneyimlediği dünya ise sadece bu *istemenin* nesneleşmesinden ibarettir. Schopenhauer böylece, isteme metafiziğiyle Descartes'tan beri bir bilmeceye dönüşen objektif dünyanın neliği sorununa bir çözüm getirmiş olur.

Schopenhauer'ın tarihsel konumu irdelendikten sonra bu bölümün geri kalan alt başlıklarında, Schopenhauer metafiziğini daha iyi kavrayabilmek adına, onun felsefesine doğrudan etki eden kaynaklar ele alınmıştır. Bu çerçevede sırasıyla Kant'ın *transcendental idealizmi*, Platon'un *ide* kuramı ve doğu düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden *Upanişadlar* irdelenmiştir. Sonuç olarak her üç kaynağın da Schopenhauer felsefesinin temel bir düşüncesini (görünüş ve gerçeklik ayrımı düşüncesi) yansıttığı ve her üç kaynağın, Schopenhauer metafiziğinin belli noktalarına ciddi oranda etki ettiği söylenebilir. Her şeyden önce Kant, Platon ve *Upanişadlar*; Schopenhauer'ın sıklıkla temel aldığı görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım noktasında uzlaşır. Dahası Schopenhauer bu üç düşünce sisteminin önümüzde duran dünyanın ontolojik statüsüne ilişkin de şu gerçeği vurguladığını düşünür: Önümüzde duran ve deneyimlediğimiz dünya aslında rüya benzeri bir yapıya sahiptir. O, sürekli bir değişim sergiler ve varlık ile yokluk arasında gidip gelir. Bu anlamda deneyim dünyası sadece hakikatin gizlendiği bir görünüştür. Varlığın hakiki yüzüne ulaşmak için deneyimin ötesinde bulunan *kendinde-şeyin* bilgisini ele geçirmelidir. Schopenhauer'ın bu düşüncelerden çok yoğun bir şekilde etkilendiğini ve metafiziğini bu temel kabul üzerinde inşa ettiğini görüyoruz. Bahsedilen ortak etkinin yanı sıra bu üç kaynağın ayrı olarak da Schopenhauer'ın metafiziğine katkılar sağladığı da söylenebilir.

Schopenhauer metafiziğinin epistemolojik boyutu gösterildiği üzere neredeyse Kantçıdır. Deneyim dünyasının öznenin anlama yetisinde kurulan bir tasarım olduğunu düşünen Schopenhauer bu düşüncesini büyük ölçüde Kant'a ve onun yapmış olduğu fenomen ile *kendinde-şey* ayrımına borçludur. Buna göre bilinebilecek her şey anlama yetisinin sahip olduğu bilme kategorileriyle koşullanmıştır ve bu kategoriler ancak deneyimin devreye girmesiyle işlev görmeye başlarlar. Dahası bu kategoriler deneyimi mümkün kılan *transcendental* birer öğedir. Deneyim ötesinde, anlama yetisindeki kategorilerin herhangi bir işlevi olmadığını Kant gibi kuşku duymadan kabul eden Schopenhauer deneyim dünyasının öznenin bilme kategorileri tarafından kurulmuş bir tasarım olarak ortaya çıktığını söyler. Ancak Schopenhauer'ın Kant'la olan benzerliği bu noktadan sonra sona erer, çünkü Schopenhauer Kant'ın özellikle *kendinde-şey* düşüncesini yanlış bir şekilde ele aldığını düşünür. Dahası o, Kant'ın imkânsız olarak gördüğü *kendinde-şeyin* bilgisine erişilebileceğine inanır. Schopenhauer'ın felsefesi bu anlamda Kant'ın *transcendental felsefesine* rağmen bir metafiziğin imkânına yönelik bir girişim olarak da değerlendirilebilir.

Schopenhauer'ın Platon'la olan ilişkisi söz konusu olduğunda ise devreye *ide* kavramı girer. Çalışmada da görüldüğü üzere Schopenhauer, Platon'un *ide* kuramını olduğu gibi alıp onu kendi metafiziğinin estetik kısmında kullanmıştır. Schopenhauer için *ide* tıpkı Platoncu anlamda olduğu gibi bu dünyadaki şeylerin arketipini, yani ilk ve asli örneğini meydana getirir. *İde*, fenomenal dünyada hüküm süren uzam, zaman ve nedensellik ilkelerinden bağışiktır ve bu anlamda fenomenal dünyanın dışında yer alır. Ancak *ide* yine de bir *kendinde-şey* değildir, *ide* sadece *kendinde-şeyin* dolaysız bir nesneleşmesidir ve bu anlamda *ide*, *kendinde-şeyin* dolaylı bir nesneleşmesi olan fenomenal dünya ile *kendinde-şey* arasında bir köprü vazifesi görür. Bunun yanı sıra *ide*, sanatçının bilgi nesnesidir ve sanatçı elde ettiği *idenin* bilgisiyle sanat eserlerini meydana getirir. Schopenhauer görüldüğü üzere, bu anlamda *ideyi* hem sanatın kaynağı olarak hem de *kendinde-şey* ile fenomen arasındaki ilişkinin tahsisi için kullanır.

Schopenhauer'ın doğu düşüncesi ve özellikle de *Upanişadlar* ile olan ilişkisi metafiziğinin etik boyutunda kendisini gösterir. Buna göre Schopenhauer kendi özgürlük anlayışını geliştirirken büyük ölçüde doğu felsefesinden faydalanmıştır. Doğru

düşüncesinde önerilen asketik yaşam tarzı adeta Schopenhauer'ın özgürlük kavrayışını incelemektedir. Doğu felsefesinde ve özellikle de *Upanişadlar*'da hayat özünde değersiz, anlamsız bir rüya olarak değerlendirilir ve bu sebeple yapılacak en iyi şey yaşamı özünden reddetmek, ona sırt çevirmektir. Schopenhauer'ın özgür kişisi de temel varlık olan *istemeyi* ve onun bir görünüşü olan yaşamı reddettiğinde, kendi istemesini sürdürdüğünde özgür olabilecektir. Bu anlamda Schopenhauer'ın özgürlük anlayışı sahip olduğu orijinal çizgilere rağmen görüldüğü üzere bir ölçüde *Upanişadlar*'da önerilen etik yaşam tarzına da sıkı sıkıya bağlıdır.

Schopenhauer metafiziğine bir arka plan ve giriş oluşturabilmek için sunulan birinci bölümün ardından, ikinci bölümde doğrudan Schopenhauer'ın varlık anlayışı irdelenmiş ve bu anlayışın insanın özgürlüğü problemine ne gibi açılımlar getirdiği araştırılmıştır. Bu anlamda ikinci bölümde ilk olarak varlık ve özgürlük ilişkisi ele alınmış ve bu ilişki aydınlatıldıktan sonra insanın varlık ekseninde, özgür olup olamayacağı ortaya konulmuştur. Schopenhauer için varlık, gösterilmiş olduğu üzere iki boyuta sahiptir. Varlık her şeyden önce kendi başına, *kendinde-şey* olarak bütünüyle *istemedir*, oysa varlığın nesneleştiği, görünür hale geldiği bu dünya baştan sonra bir tasarımdır. İşte Schopenhauer varlığın bu ikili boyutuna göre özgürlüğün de farklılaştığını iddia eder. Bu sebeple çalışmada, varlığın bu iki boyutu ayrı ayrı olarak incelenmiş ve bu farklı ontolojik düzlemlerde özgürlüğün mümkün olup olmadığı sorgulanmıştır. İnsanın, içinde bulunduğu ontolojik zemine uymak zorunda olduğu ve bu anlamda varlığın kaderini paylaşmak durumunda kaldığı görülmüştür.

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Schopenhauer'ın tasarım olarak dünyası ele alınarak bu varlık boyutunun özgürlüğe imkân tanıyıp tanımadığı incelenmiştir. Sonuç olarak her tasarım Schopenhauer'a göre zorunlu bir şekilde neden-sonuç ilişkisine bağlandığından, bu dünyada özgürlük hiçbir tasarım için mümkün görünmemiştir. Bunun zorunlu olmasının nedeni her şeyden önce dünyanın; öznenin kategoriyle kurulan bir tasarım olmasıdır. Özne Schopenhauer'a göre sahip olduğu uzam, zaman ve nedensellik kategorileriyle tasarım olarak dünyayı kurar, dolayısıyla öznenin deneyimlediği dünyaya ilişkin her şey bu kategoriler altında yer alır. Bu çerçevede tasarım olan dünya bütünüyle kaçınılmaz bir biçimde neden-sonuç ilkesine ya da daha

doğru bir ifadeyle bilme kategorilerinin en genel kalıbı olan *yeter-sebep ilkesine* bağlanır. Bu ilkeye bağlanmayan bir tasarım düşünülemez, çünkü her şeyden önce zaten Schopenhauer'a göre tasarım olmanın koşulu *yeter-sebep ilkesine* bağlanmaktadır. Ortaya konulan bu sebeplerden dolayı tasarım olan herhangi bir şey için özgürlükten söz edilemez. Bu anlamda deneyim dünyasında yer alan insan da bir tasarım olarak mutlak anlamda zorunlu olan bir nedenselliğe bağlanır. Dolayısıyla Schopenhauer için tasarım olarak dünyada yer alan insan kesinlikle bir özgürlüğe, yani *liberum arbitrium*a sahip değildir. Tasarım olarak insanın her eylemi mutlak anlamda bir zorunluluk altında gerçekleşir, yani her insan verili bir durumda ancak belli şekilde isteyebilir ve eyleyebilir, bu eylem de her defasında zorunlu bir şekilde gerçekleşir. Sonuç olarak çalışmada, varlığın tasarım boyutunda özgürlük, her tasarım için olduğu gibi, insan için de imkânsız bir durum olarak sunulmuştur. Tasarım dünyasında yer alan insan da bu anlamda bir isteme ve eyleme özgürlüğünden mahrumdur. Ne var ki, tasarım varlığın sadece bir yüzüdür, dahası tasarım varlığın *yeter-sebep ilkesi* altında bulunan sadece bir görünüşüdür. Varlığın bir de *kendinde-şey* hali mevcuttur ve burada varlığın kendisi baştan sonra bir *istemedir*. Temel varlık olan *isteme* söz konusu olduğunda bütün bilme kategorileri askıya alınır. Schopenhauer'a göre *kendinde-şey* olan *isteme* bütünüyle uzam, zaman ve nedensellik kategorilerinden bağışıktır. Dolayısıyla *kendinde-şey*e kesinlikle bir tasarıma yaklaşıldığı gibi yaklaşılamaz. Sayılan bu sebeplerden dolayı temel varlık olan *istemenin* bütünüyle neden-sonuç bağlantısından, *yeter-sebep ilkesinden* bağışık olduğu söylenmelidir. Bu da *kendinde-şey* olan *istemenin* bütünüyle nedensiz, temelsiz, yani özgür olduğunu ima eder. Bu anlamda tasarım olan dünyada özgürlük olanaksız bir durum olarak sunulurken, *kendinde-şey* olan *istemenin*, bütünüyle *yeter-sebep ilkesinden* bağışık olduğu için özgür olduğu ileri sürülür.

İnsanın bir tasarım varlığı olarak özgürlüğünü yadsıyan Schopenhauer, yine de farklı türden bir özgürlüğü tahsis etmek için varlığın bu görünüşte varolan iki boyutlu yapısından yararlanmaya çalışmaktadır. Schopenhauer kişinin; varlığın *kendinde-şey* haliyle gireceği bilgisel ilişkiden doğacak bir özgürlük tahsis etme çabasıdadır. Ancak Schopenhauer böylesi bir özgürlüğü kurmadan önce isteme özgürlüğüne dayanan ve *liberum arbitrium indifferentiae* ifadesiyle adlandırılan özgürlük kavrayışını bütünüyle ortadan kaldırmak gerektiğini düşünür. Bu çerçevede *liberum arbitrium indifferentiae*

tarzında bir özgürlüğün imkânsızlığını ortaya koyan Schopenhauer'ın *İnsan İstemesinin Özgürlüğü Üzerine*'si ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Buna göre Schopenhauer bu çalışmada insan istemesinin hiçbir şekilde nedensellikten kaçamadığını ve her istemenin bir motif tarafından zorunlu bir şekilde harekete geçirildiğini belirtir. Her bireysel isteme o anda kendisine etki eden en güçlü motif tarafından harekete geçirilir. İstemenin ve eylemin zorunlu bir şekilde ortaya çıkmasının Schopenhauer'a göre bir diğer sebebi de her insanın, bireysel istemesi olarak ortaya çıkan karakterinin değişmez olmasıdır. Ona göre kişinin özü olan karakteri doğuştandır ve açıkçası kişi bu karakterin görünüşünden başka bir şey değildir. Dolayısıyla kişinin özü, yani karakteri her eyleme öncel olmak durumundadır. Zaten bu sebeple Schopenhauer her eylem için *operari sequitur esse* ilkesinin geçerli olduğunu düşünür, yani yapılabilenler (*operari*) mutlak anlamda varlığı (*esse*) takip eder. Schopenhauer'a göre motif, yani neden, kişinin karakterine etki eder ve kişinin özü, yani karakteri belli bir tepkide bulunur. İşte buradaki neden-sonuç süreci bütünüyle zorunlu bir şekilde gerçekleşir. Kişinin akıl sahibi ve motiflerin bilincinde olması, bu süreç üzerinde bir belirleyiciliği olduğu anlamına gelmez. Kişi, sadece pasif bir izleyicidir. Çünkü kişi ne motifleri ne de kendi bireysel istemesini, yani karakterini belirleyebilir. Tam tersine karakter (öz), kişiyi ve kişinin motif karşısında nasıl bir tepki vereceğini belirler. Sonuç olarak anlaşılabilirliği gibi istemenin özgürlüğü Schopenhauer tarafından hem kişinin bir tasarım hem de kişinin kendi karakterinin bir ürünü olması sebebiyle yadsınmıştır. Bu anlamda *liberum arbitrium indifferentiae* imkânsızdır. Dolayısıyla Schopenhauer, *liberum arbitrium*un terk edilmesi ve başka türden bir özgürlüğün tahsis edilmesi gerektiğini düşünür. Bu düşüncesini hayata geçirmek için Schopenhauer her şeyden önce varlığın hakiki, *kendinde-şey* olan haline ve sonra da tek kişinin bu varlıkla girdiği epistemolojik ilişkiye yönelir.

Çalışmanın ikinci bölümünün geri kalan kısmı, tek kişinin varlıkla girdiği bilgisel ilişkinin aydınlatılmasına ayrılmıştır. Bu amacı hayata geçirmek için varlığın sergilemiş olduğu karakter ortaya konularak, bu karakter karşısında tek kişinin takındığı tutum irdelenmiştir. Schopenhauer'a göre *kendinde-şey* olan *isteme* bütünüyle kör ve nihai bir amaçtan yoksundur. *İsteme* sadece kendisini ister, tek hakiki varlık kendisi olduğundan, onun yönelebileceği başka bir şey yoktur. Dolayısıyla o sadece kendi

kendisiyle beslenebilir. Onun en temel karakteristiği, amaçsız olan ezeli bir çaba ve didinmedir. İşte bu karakter *istemenin* bir nesneleşmesi ve aynası olan tasarım olarak dünyada ve yaşamda da kendisini gösterir. *İsteme* sadece kendisini istediğinden onun aynası olan yaşam da *isteme* için vazgeçilmezdir. Çünkü *isteme* ancak kendisini, yani aynadaki görüntüsü olan yaşamı isteyebilir. Dolayısıyla *isteme* Schopenhauer'a göre aslında bir *yaşamı-istemedir*. Buna göre Schopenhauer için yaşam da aslında *isteme* gibi nihai amaçtan yoksun olan bir didinmeden ibarettir. Dünya'da olup biten her şeyin yaşamın kendisi için var olduğunu düşünen Schopenhauer bu anlamda insanın da aslen yaşamın kendisini sürdürmek için bu dünyada bulunduğunu ileri sürer. İnsanın yaşamına bakacak olursak onun baştan sonra bütünüyle *istemenin* ezeli didinmesini yansıttığını görürüz. Schopenhauer'a göre insanın yaşamı bütünüyle bireysel istemelerinin tatmini üzerine kuruludur. Binlerce kişisel istemenin pençesinde olan insan bu istekleri gerçekleştirmek için durmadan didinir ve bu arada *yaşamı-istemeye* hizmet ettiğini fark etmez. Dünya temel olarak istemenin tatmini üzerine kurulu olduğundan ve bu tatmin hiçbir şekilde kalıcı olmadığından, tatminsizlikten doğan acı ve ıstırap insana ve insanın yaşamına kaçınılmazcasına bağlanmıştır. Dolayısıyla dünyanın özünde acı ve ıstırap bulunur.

Schopenhauer yaşamın yukarıda sayılan bu özellikleri karşısında temelde iki farklı tutum takınılabileceğini ve bu iki tutumdan iki farklı kişi tipinin doğduğunu ileri sürer. İlk tutumda kişinin, sahip olduğu bilgiyle bütünüyle *yaşamı-istemeyi* onayladığı görülmüştür. Kişi, bilgisiyyle sadece *istemeye* hizmet eder. Bu kişi uzam, zaman ve nedensellik ilkeleri altında bulunan tasarım dünyasına o derece bağlanır ki, varlığın *kendinde-şey* halini göremez. O, görünüşü hakikat olarak değerlendirir ve uzam ile zamanın ötesinde gizlenen gerçeği idrak edemez. Dolayısıyla kişi, kendisini bütünüyle bu yaşama ve yaşama hükmeden *yeter-sebep ilkesine* teslim eder. Bu kişi için herhangi bir özgürlükten bahsedilemez, çünkü o, her istemesiyle dünyadaki neden-sonuç ilişkisine bağlanır. Kişi, bu dünyanın yapısını onayladıkça, *yaşamı-istemeye* “evet!” dediği müddetçe her istemesi ve dolayısıyla da eylemi zorunlu bir şekilde *yeter-sebep ilkesi* tarafından belirlenir. Bu anlamda tasarım olarak dünyayla uyum için de olan kişi, bilgisini sadece motiflerin birer neden olarak etki etmesini mümkün kılmak için ortaya koyar ve böylece mutlak anlamda nedenselliğe bağlanarak özgürlükten mahrum olur.

Oysa çok nadir olarak görülse de başka bir kişi tipi öyle bir özellik sergiler ki, özgürlük bu kişide gerçekleştirilmiş bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu kişi tipinin yapısında Schopenhauer'a göre bilginin formu bütünüyle değişir ve normalde istemenin hizmetinde olması gereken bilgi burada bambaşka bir işlev görür. Schopenhauer'a göre bu kişi tipi yaşamın akışı içinde birden bire, neredeyse mistik olan öyle bir aydınlanma ve tecrübe yaşar ki, bu tecrübenin sonunda hakikatin kendisini bütün çıplaklığıyla görür. *Kendinde-şey* olan *isteme* ile yüz yüze gelen kişi, yaşamın da temel *istemenin* bir nesneleşmesi olduğunu idrak eder. *İstemenin* karakterini kavrayan kişi onun bütünüyle amaçsız ve aslında anlamsız bir didinmeden ibaret olduğunu ve bu anlamda dünyanın ve yaşamın da bu özce anlamsız ve amaçsız didinmeden pay aldığını görür. Bu kişi tipi dünyadaki bütün acının ve ıstırabın *istemenin* kendisinden kaynaklandığını ve gerçeğin uzam, zaman formlarının arkasında gizlendiğini anlar. O, şu gerçeği fark eder: Var olmamak aslında var olmaya tercih edilebilir. İşte kişinin birden bire bu bilgilere varması, onun yapısında büyük bir dönüşüm gerçekleştirir ve bu bilginin ışığında kişi temel *istemeye*, onun bir aynası olan yaşama ve kendi bireysel istemesine “hayır!” diyerek varlığı bütünüyle yadsır.

Çok ender görünen ve açıkçası yaşamda bir istisna olan bu kişi, yaşamın istenilebilir bir şey olmadığını kavradığı anda bu bilgiyle, istemesini bütünüyle kırar ve susturur. Bu yapısıyla kişi artık tasarım olarak dünyada bir çelişki, aykırılık olarak var olur. Çünkü kişi kendi bedeni ve varlığıyla mutlak anlamda bu yaşamı onaylamak için dünyaya gelmiş ve kendisini bu dünyanın nedenselliğine teslim etmiştir. Ancak bedeni ve varlığı *yaşamı-istemeyi* onaylamak için bulunurken, bilgisi öyle bir forma bürünür ki, kişi kendi istemesini bütünüyle susturur ve yaşamı yadsıyarak kişi, kendi varlığıyla çelişmiş olur. Çünkü bedeni bu yaşama “evet!” derken, istemesini susturan bilgi bu yaşama “hayır!” demektedir. Böylece kişi bu dünyanın yapısına aykırı olan bir var oluş sergilemeye başlar. İşte bu noktadan sonra artık özgürlüğün ortaya çıkmaya başladığını düşünen Schopenhauer, kişinin bu dünyanın yapısından koptuğunda *yeter-sebep ilkesinin* dayattığı neden-sonuç bağlamından da kopacağını ve böylece özgürleşeceğini ileri sürer. Kişi kendi istemesini işlevsiz kıldığı için bir tasarım olarak insan istemelerini ve dolayısıyla eylemlerini yöneten *yeter-sebep ilkesi* bu özgür kişiler üzerinde hükmünü kaybeder. Çünkü *yeter-sebep ilkesi* bu kişileri yönetmek için gerekli olan bireysel

istemeye ulaşamaz olur. Bireysel isteme özgür kişi tarafından bütünüyle feshedildiğinden *yeter-sebep ilkesi* bu kişi üzerindeki faaliyetini gerçekleştiremez olur. Bu kişi artık dünyanın nedenselliğinden kopar ve eylemlerine, *yeter-sebep ilkesi* değil, dünyanın özünde ne olduğunu gören ve hakikati açığa çıkaran bilgi yön verir. Bu kişide bilgi istemenin hizmetinde değil, isteme bilginin hizmetindedir. Böylelikle kişi bir görünüş olarak varlığın görünüşüne ait yapısına ve seyrine karşı çıktığında özgürlüğe adım atmış olur, çünkü bu kişi artık tasarım dünyasına hükmeden neden-sonuç ilişkisinden kopmuş ve kendi kendisinin efendisi olmuştur. Özgürlük böylece Schopenhauer'da sadece bazı kişilerin kendilerinde bir dönüşümü gerçekleştirdiklerinde ortaya çıkan bir durum olur. Dünyada, özgür olan ve bütünüyle bu özgürlükten mahrum olan kişi tipleri arasında yer alan ve Schopenhauer'ın *deha* dediği bir başka kişi daha bulunmaktadır. Buna göre *deha*, Schopenhauer'da *kendinde-şey* olan *istemeye* görünüş arasında bulunan *ideyi* bilgi nesnesi haline getiren sanatçıdır. *İdenin* kendisi uzam, zaman ve nedensellik kalıplarının dışında yer aldığından, *deha* da *idenin* bilgisini edindiği süre içinde tasarım dünyasındaki nedensellikten kendisini kurtarır ve bu süre içinde kısmen de olsa özgürleşir. Fakat *dehanın* *ideyle* olan bağlantısı sona erdiğinde, o tekrar *yeter-sebep ilkesi* altında eylemeye başlar ve özgürlüğünü kaybeder. *Deha* görüldüğü üzere gerçekten özgür olan kişi ile bütünüyle özgürlükten mahrum olan kişi arasında bir yerde bulunmaktadır.

Çalışmada vurgulanan bir başka önemli husus da şudur: Schopenhauer'da her eylem *operari sequitur esse* ilkesi uyarınca gerçekleştiğinden, burada özgür kişinin eylemi de zorunlu olarak kendi karakterinden (artık burada istemesini kırmış olan karakterinden) ortaya çıkar. Bu anlamda kişi, özgür olsun ya da olmasın sadece kendi özüne uygun davranmak zorundadır. Bu anlamda öz, yani karakter kişiye öncel olduğundan, kişi ancak istemesini susturacak karaktere sahip olursa özgür olabilir, dolayısıyla özgür olmak ya da *yeter-sebep ilkesine* bağlı olmak Schopenhauer'da kişinin seçimine bağlı durumlar değildir. Tam tersine onlar kişinin söz sahibi olamadığı özüne bağlı meselelerdir. Eğer kişi, istemesini susturacak karaktere sahip olursa özgür olacaktır, diğer yandan ise eğer karakteri sadece istemeye hizmet edecek şekilde var olursa, o zaman da kişi mutlak anlamda özgürlükten mahrum olacaktır. İşte tam da bu noktada Schopenhauercı özgürlüğün bir takım çıkmazlara neden olup olmadığı bir soru

olarak ortaya çıkmaktadır ki, çalışmanın üçüncü ve son bölümü bu soru üzerinde odaklanmıştır.

Çalışmada görüldüğü üzere Schopenhauer, özgürlüğü kişinin varlıkla olan bilgisel ilişkisinde açığa çıkan bir durum olarak değerlendirir, fakat bu ilişkinin neliğini belirleyen şey bütünüyle kişinin özüdür ve görüldüğü üzere öz, Schopenhauercı anlayışta kişinin kendisine öncel olduğuna göre, kişi bu özü seçme olanağına sahip değildir. İşte bu durumun, etik bir takım sorunlar doğurup doğurmadığını ortaya çıkarmak çalışmanın üçüncü bölümünün amacıdır. Bu çerçevede çalışmanın bu bölümünde ilk olarak Schopenhauer'ın özgürlük anlayışının, sorumluluk düşüncesiyle tutarlı bir şekilde bir arada durup duramadığı, sonra da bu özgürlük kavrayışının gerçekten özgürlükten beklenen işlevi yerine getirip getirmediği irdelenmiştir. Schopenhauer her ne kadar kişinin, eylemin gerçekleştiricisi ve kaynağı olmak bakımından yaptıklarından sorumlu olduğunu ileri sürse de görülmüştür ki, Schopenhauer'ın kavrayışı bir takım sorunlar içermektedir. Her şeyden önce Schopenhauer her eylemin, *operari sequitur esse* ilkesi uyarınca kişinin öz varlığından, karakterinden çıktığını ileri sürer. Eylemin sorumluluğu Schopenhauer'da kişinin özüne atfedilir ve bu özün taşıyıcısı olarak kişi bütünüyle bu sorumluluğu üzerine almak durumunda kalır. Kişi kendi özünden kaçamayacağına göre yapabileceği tek şey onu sonuna kadar kabullenip kendi isteklerinin ve eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmektir. Ancak yapıp etmelerin sorumlusu olarak görünen öz, yani karakter; mantıksal olarak kişiden önce geldiği ve dahası onun davranışlarını belirlediği için kişi kendi özünü seçememek gibi durumla karşı karşıya kalır. Dolayısıyla Schopenhauer'da kişi, seçemediği özünün, karakterinin neden olduğu davranışların sorumluluğunu üstlenmek durumunda bırakılır. Oysa kişi kendi özünü, karakterini belirleyemiyorsa ve üstelik tam tersine bu öz, kişinin kim olacağını belirliyorsa kişi hangi anlamda bu özün yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabilir? Bu mesele, çalışmada da belirtilmiş olduğu üzere Schopenhauercı özgürlük kavrayışının önemli çıkmazlarından biri olarak gözükmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünün diğer kısmında ise özgürlüğün ahlâkla olan ilişkisi irdelenmiştir. Schopenhauer tasarım dünyasında zorunlu bir nedenselliğin

hüküm sürdüğünü ve her kişinin kendi özünün bir ürünü olduğunu düşündüğü için normatif bir ahlâkın imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Ona göre erdem ve iyi gibi değerler hiçbir şekilde insanlara öğretilemez. Eğer kişiler özce bu ahlâki değerlere sahip değillerse, bu kişilerin sonradan ahlâklı olması söz konusu değildir. Dahası her eylem her kişi için ancak tek bir şekilde ve zorunlu olarak gerçekleşeceğinden, “olmalısın” ve “yapmalısın” tarzı ifadelerin hiçbir anlamı yoktur. Bu anlamda Schopenhauer ancak betimsel bir etik anlayışın mümkün olabileceğini düşünür. Özgürlükle ilgili söyledikleri göz önünde bulundurulursa Schopenhauer’ın bu tutumu oldukça tutarlıdır. Bu anlamda Schopenhauer’ın dünyasında her şey ancak olduğu gibi olabileceğinden insanlara ve kişilere yol göstermek pek mümkün görünmemektedir. Ne var ki, Schopenhauer felsefesinin geneline baktığımızda, kendisinin insanlığa yol göstermekten geri kalmadığını görüyoruz.

Belirtilmiş olduğu üzere Schopenhauer, varoluşun kesinlikle olumsuz bir şey olduğunu düşünür. Ona göre varoluşun kendisi özünde ezeli, kör ve amaçsız bir didinmeden ibaret olan temel *istemenin* görünüşe gelmesinden başka bir şey değildir. *İsteme* bu anlamda dünyadaki bütün acıların ve ıstırapların kaynağıdır. Dahası *isteme*, insanları uzam ve zaman kisvesi altında kandırarak bu hakikati onlardan gizler. Dolayısıyla Schopenhauer’ın gözünde dünya büyük bir aldatmacanın sergilendiği bir sahneye benzer ve kişiler kandırıldıklarının farkında bile olmadan bu sahnede kendilerine biçilmiş rolü icra ederler. İşte Schopenhauer tam da bu bakış açısı yüzünden, bu sahnede bize biçilen rolü icra etmememizi ve gönüllü olarak yaşamın kendisine sırt çevirmemizi önerir. Kişi, özünde anlamsız olan yaşamın kendisine sırt çevirdiğinde hem tüm acılardan hem de sonu gelmeyen, boş didinmelerden kurtulmuş olacaktır. Böylece kişi hem mutlak bir dinginlik ve huzur durumuna yükselecek hem de hakiki özgürlüğe kavuşacaktır. Ne var ki, görüldüğü üzere Schopenhauer’ın bu önerisi onun kişi ve varlık görüşü ile bir uyumsuzluk meydana getirmektedir. Çünkü kişi *operari sequitur esse* ilkesi uyarınca kendi öz varlığının, karakterinin bir ürünü olarak ancak özüne uygun davranabilir. Eğer kişi karakter olarak hakikati göreceksin ve bunun sonucu olarak yaşamı yadsıyacak niteliğe sahip olursa kuşkusuz bu karakterini ortaya koyup bunu gerçekleştirecektir. Fakat tam tersi olursa ve kişi bu öze sahip olmazsa, hiç

bir öneri ve tavsiye o kişiyi Schopenhauervari bir kurtuluşa götürmeyecektir. Kişi eninde sonunda özünün bir ürünü olarak ancak özüne uygun davranabilir.

Bu anlamda, sonuç olarak Schopenhauer hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair kendi felsefi tutumuyla tutarlı olan bir çözüm üretmekten uzak gibi görünmektedir. Bu yüzden onun felsefesi bir yaşam tarzı önerisinden çok hakikate ilişkin bir saptama ve aydınlatma olarak değerlendirilmelidir. Schopenhauer, hakikati ve varlığı ifşa ederken oldukça tutarlı davranmaktadır ve bu bakış açısından önemli felsefi meseleleri bir çözüme kavuşturmaktadır, ancak mevcut açıklamalardan yola çıkarak bir yaşam tarzı önerdiğinde Schopenhauer'ın bir takım çıkmazlarla karşı karşıya kaldığı söylenmelidir. Ancak Schopenhauer yine de bizce, yirminci ve yirmi birinci yüzyılda unutulmaya yüz tutan ve çok az düşünürün artık önem verdiği ontolojik bakışın felsefi sorunların çözümünde ne kadar değerli olduğunu göstermiştir. Kendi varlık görüşü ve metafiziği epistemoloji temelli olsa bile Schopenhauer için birincil olan daima varlıktır. Zaten epistemolojisi de ancak varlığa açılan bir kapı görevi görür. Günümüzde çoğunlukla safсата ve geri kalmışlık olarak değerlendirilen ontolojik bakışın neden elzem olduğunu iyi bir şekilde gösteren Schopenhauer, varlığı hesaba katmayan her felsefi teşebbüsün temelsiz olacağını çok iyi idrak etmiştir. Bu anlamda özgürlük sorununu bütünüyle varlık zemininden koparıp sırf insan ve insanın yapıp ettiklerinden ortaya koymaya çalışan düşüncenin çıkmaz bir yolda oluşu söylenebilir. Bu gerçeği gören Schopenhauer bu anlamda özgürlük sorununa çözüm bulabilmek için olabildiğince ontolojik bakış açısından yararlanmaya çalışmıştır.

KAYNAKLAR

ABELSEN, Peter

1993 "Schopenhauer and Buddhism", *Philosophy East and West*, Vol. 43, No.2, University of Hawai'i Press, ss. 255-278.

ATAYMAN, Veysel

2004 *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*, Don Kişot Yayınları, İstanbul.

CARTWRIGHT, David E.

1984 "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1, University of Pennsylvania Press, ss. 83-98.

1985 "Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation", *Schopenhauer Jahrbuch*, 66. band, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt am Main, ss. 153-165.

1988 "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity", *Schopenhauer Jahrbuch*, 69. band, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt am Main, ss. 557-569.

2005 *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, Lanham, Maryland.

DİLMAN, İlhan

1999 *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, London.

EREN, Işık

2006 *Sanat ve Bilgi İlişkisi: A. Schopenhauer ve M. Heidegger'in Sanat Görüşleri*, Asa Kitapevi, Bursa.

GARDINER, Patrick

1997 *Schopenhauer*, Thoemmes Press, Bristol.

HAMLIN, D. W.

1999 *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*, edited by Ted Honderich, Routledge & Kegan paperback, London.

HANNAN, Barbara

2009 *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press, New York.

JANAWAY, Christopher

1989 *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

2002 *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford University Press paperback, New York.

KUÇURADİ, İoanna

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

MAGEE, Bryan

1997 *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York.

MAIDAN, Michael

1988 "Schopenhauer on Altruism and Morality" *Schopenhauer Jahrbuch*, 69. band, Verlag Waldermar Kramer, Frankfurt am Main, ss. 265-273.

NIETZSCHE, Friedrich

2007 *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul.

ROTENSTREICH, Nathan

1988 "The Thing in Itself and Will" *Schopenhauer Jahrbuch*, 69. band, Verlag Waldermar Kramer, Frankfurt am Main, ss.127-139.

SANS, Édouard

2006 *Schopenhauer*, çev. Isık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara.

SCHOPENHAUER, Arthur

1889 *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, ed. Julius Frauenstädt, translated by . K. Hillebrand, Geoge Bell and Sons, London.

1969 *The Word as Will And Representation*, Volume I-II, tr. by E.F.J. Payne, Dover Publications, New York.

1998 *On the Basis of Morality*, translated by E. F. J. Payne, Hackett Publishing.

2000 *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, Volume I-II, translated by E. F. J. Payne, Clarendon Press, Oxford.

2004 *Prize Essay On The Freedom Of The Will*, ed. Günter Zöllner, tr. by E.F.J. Payne, Cambridge University Press, Cambridge.

2005 *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, Biblos Yayınevi, Bursa.

2007 *Parerga ile Paralipomena: Ya da Kısa Felsefe Denemeleri*, I. Kitap, çev. Levent Özşar, Biblos Kitapevi Yayınları, Bursa.

WHITE, F. C.

1999 "The Fourfold Root", *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. by Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge.

YOUNG, Julian

2005 *Schopenhauer*, Routledge, Oxon.

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Haskova 15.06.1983

Öğr.Gördüğü Kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	: 1998	2002	Bursa Erkek Lisesi (Yab.Dil Ağırlıklı)
Lisans	: 2002	2007	Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans	: 2007	2009	Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Doktora :

Medeni Durum : Bekar

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : İngilizce (ÜDS: 95)

Çalıştığı Kurum (lar) : **Başlama ve Ayrılma Tarihleri** **Çalışılan Kurumun Adı**

1.

Yurtdışı Görevleri :

Kullandığı Burslar :

Aldığı Ödüller :

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler :

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar : “The Problem of Knowledge in Hume’s Philosophy and Kant’s Attempt to Solve It” *Kayı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 10, 2008, Bursa, ss. 107-113

Varlık Felsefesi, A. Kadir Çüçen ve M. Zeynep Zafer ile birlikte, Ezgi Kitapevi, 2009, Bursa.

12.08. 2009

Adnan Esenyel

