

# HEGEL VE SCHOPENHAUER'DE YAŞAM VE ÖLÜM İLİŞKİSİ

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE DOKTORA PROGRAMI

İMREN CERİT HELVA

Danışman  
Danışman: Prof. Dr. MEHMET AKGÜN

HAZİRAN, 2022  
DENİZLİ

## **BİLİMSEL ETİK SAYFASI**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

**İMREN CERİT HELVA**

## ÖN SÖZ

Bu çalışmada, yaşam ve ölüm ilişkisi ele alınıp tartışılmıştır. Felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan bu ilişki, birlikte pek de anılmayan birbirinin çağdaşı olan Hegel ve Schopenhauer'in düşünceleriyle anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Bu nedenle, bu ilişkiye nasıl bakıldığını anlayabilmek, söz konusu ilişkinin ve bu ilişkinin altında yatan yaşamın yokluğu olarak ölümün ne olduğunu açıklığa kavuşturmayı gerektirir. Bu gereklilik bir bakıma yaşama bağlılığın bir yönü olarak karşımıza çıkan ölümün anlamlandırılma meselesidir. Bunun için, yaşam ve ölüm ilişkisi Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi* ve ve Schopenhauer'in *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da ifade ettikleri şekliyle incelenmiş, bu ilişkide yaşama bağlılığın özünde ölüm korkusuna yol açtığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayı yöneten, değerli bilgi ve tecrübeleriyle destek olan Prof. Dr. Mehmet Akgün'e; uyarıları, düzeltmeleri ve yapıcı eleştirileri için Prof. Dr. Milay Köktürk'e, Dr. Öğr. Üyesi Sibel Kiraz'a, Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a ve Dr. Öğr. Üyesi H. Aslı Çavuşoğlu Aksoy'a teşekkür ederim. Ayrıca bakış açımı genişleten yardımları için Prof. Dr. Eren Rızvanoğlu'na ve Prof. Dr. Mehmet Ali Sarı'ya; çalışmalarımda görüş alışverişinde bulunduğum arkadaşım Arş. Gör. Dr. Gülçin Ayıtgu Metin'e; yaşamdaki en büyük şanslarımdan ablam Işıl Cerit'e; her zaman yanımda olan anneme, eşime ve sabırla beni bekleyen yaşama sevincim kızıma çok teşekkür ederim.

İMREN CERİT HELVA

HAZİRAN 2022

Denizli

## ÖZET

### HEGEL VE SCHOPENHAUER'DE YAŞAM VE ÖLÜM İLİŞKİSİ

CERİT HELVA, İmren

Doktora Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Haziran 2022, VII + 193 sayfa

Bu çalışma, 19. Yüzyıl filozofları Hegel ve Schopenhauer'in yaşam ile ölüm ilişkisine dair olarak yürüttükleri tartışmaları, bilincin deneyimi ve isteme kavramları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Tezin birinci bölümünde, diyalektik süreç içerisinde bilincin ölümle karşılaşma deneyimlerini ortaya konularak, yaşamdaki bütünselliği inşa etmenin olanağı *Geist'in Fenomenolojisi* bağlamında incelenmiştir. Tezin ikinci bölümünde, yaşam ile ölüm arasındaki ilişkinin oluşturduğu içsel gerilim Schopenhauer'in isteme kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Yaşam ile ölüm arasındaki ilişkide yaşama bağlılık ve yaşama olan bu bağlılığın bir sonucu olarak karşımıza çıkan ölüm korkusunun sahip olduğu konum ya da durum insanın inkâr edilemez bir gerçekliğidir. Bu bağlamda tezin üçüncü bölümünde bu korkunun insan doğasına ait bir niteliğe sahip olduğuna ilişkin bu gerçeklik, Hegel ve Schopenhauer'un düşüncelerinden hareketle tartışılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmada, yaşam ve ölüm ilişkisinde yaşama bağlılık ve yaşama olan bu bağlılığın insanda oluşturduğu içsel gerilim olarak ölüm korkusu arasındaki ilişkisellik ortaya çıkartılmaktadır. Burada kurulmaya çalışılan ilişkisellekle, ölüm korkusunun yaşam üzerinde ne kadar güçlü ve belirleyici olduğunun ortaya koyulabileceği iddia edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yaşam, Ölüm, Ölüm Korkusu, Bilinç, İsteme

**ABSTRACT****THE RELATIONSHIP BETWEEN LIFE AND DEATH IN HEGEL AND  
SCHOPENHAUER****CERİT HELVA, İmren****Doctoral Thesis****Philosophy Department****Philosophy Doctoral Programme****Adviser of Thesis: Prof. Dr. Mehmet AKGÜN****June 2022, VII + 193 Pages**

**This study aims to examine the debates of the 19th century philosophers Hegel and Schopenhauer on the relationship between life and death within the framework of the experience of consciousness and the concepts of will. In the first part of the thesis, the possibility of constructing holism in life is examined in the context of Geist's Phenomenology by revealing the experiences of consciousness encountering death in the dialectical process. In the second part of the thesis, the internal tension created by the relationship between life and death is discussed within the framework of Schopenhauer's concept of will. Attachment to life in the relationship between life and death, and the position or situation of the fear of death that emerges as a result of this commitment to life is an undeniable reality of human beings. In this context, in the third part of the thesis, this reality that this fear has a quality of human nature is discussed based on the thoughts of Hegel and Schopenhauer. As a result, in this study, the relationality between the commitment to life in the relationship of life and death and the fear of death as the internal tension created by this commitment to life is revealed. It is claimed that with the relationality that is tried to be established here, it can be revealed how strong and decisive the fear of death is on life.**

**KEYWORDS: Life, Death, Fear of Death, Consciousness, Will**

## İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZİ ONAY FORMU.....	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....	ii
ÖN SÖZ .....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER .....	vi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HEGEL FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

1.1. Bilinç ve Özbilinç.....	8
1.1.1. . Hegel Felsefesinde Yöntem ve Temel Belirlenimler.....	8
1.1.1.1. Bilinç ve Momentleri.....	19
1.1.1.2. Özbilinç ve Tanınma .....	31
1.1.1.3. Özbilinçler Arası İlişki: Köle Efendi İlişkisi .....	39
1.1.1.4. Özbilincin Özgürlüğü.....	47
2.1.2. Yaşam ve Ölüm .....	52
2.1.2.1. Özbilinçte Yaşam ve Ölüm .....	55
2.1.2.2. Etik Düzendeki Yaşam ve Ölüm.....	56
2.1.2.3. Toplumsallık Bağlamında Yaşam ve Ölüm .....	66
2.1.3.4. Dinde Yaşam ve Ölüm.....	71

## İKİNCİ BÖLÜM

### SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

2.1. Schopenhauer Felsefesinde Yöntem ve Belirlenimler .....	77
2.1.1. Tasarım Olarak Dünya .....	77
2.1.2. İsteme Olarak Dünya .....	88
3.2.1.3.2. Beden olarak İsteme .....	88
3.2.1.3.3. İstemenin Metafizigi.....	98
2.2.2. İsteme Olarak Dünyada Yaşam Ölüm İlişkisi .....	106

2.2.2.1. Ölümün Doğası ve Anlamı.....	106
2.2.2.2. Yaşam İsteği ve Acı .....	116
3.2.2.3. Yaşam İsteğinin Onaylanması .....	126
2.2.2.4 Yaşam İsteğinin Değillenmesi .....	129
3.4.1.2. Yaşam İsteğinin Reddi: İntihar .....	134

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HEGEL VE SCHOPENHAUER FELSEFELERİNDE YAŞAM VE ÖLÜM İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1 Birinci kategori: Yaşam.....	140
3.2. İkinci Kategori: Ölüm .....	152
<b>SONUÇ</b> .....	169
<b>KAYNAKÇA</b> .....	181

## GİRİŞ

Nefes alıp vermenin yaşam, nefes alıp vermemenin ise ölüm olarak isimlendirilmesinin insanlığın başlangıcına kadar gittiği herkesin malumudur. Nitekim kutsal kitap Tevrat'ta Hz. Adem ile Havva'ya Tanrı tarafından cennette istedikleri ağacın meyvesinden yiyebilecekleri, ancak iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvelerinden yedikleri takdirde öleceklerinin bildirilmesi emri (Tekvin, 1941: 15-17) (Eyupoğlu ve Erhat, 1977: 37 ) o günden bugüne insanların yaşam ve ölüm konusu ile meşgul olmalarına neden olmuştur. Öyle ki, insan düşüncesinin ilk kayıtlarının olduğu tarih öncesi dönemlerde ölümsüzlüğün elde edilmesi mücadelesinin birçok destana yansımış olması bunun en güzel örneği sayılır. Yine aynı şekilde yaşam ve ölüm karşılaştırmasının tarih öncesi zamanlarda birçok filozofu da yakından ilgilendirdiği bilinen bir husustur. Bunun en iyi örneğini felsefe tarihinde ahlâk biliminin kurucusu olarak kabul edilen Sokrates'te görmek mümkündür. Çünkü o, mahkemedeki savunmasında yaşam ve ölüm karşılaştırmasını yaparken, “ Bir de şunu aklımıza getirelim: Bunun iyi bir şey olması ne kadar büyük bir ümit sağlar. Ölmek şu ikisinden biridir: Ya bir hiç haline gelmez, hiçbir şeyin hiçbir şekilde bilincinde değildir ölen kişi, ya da söylendiği gibi bir değişim, ruhun başka bir yere göçmesidir. Hiçbir duyum yoksa onda, uyuyanın hiçbir rüya görmediği bir tür uyku gibiyse, ölüm ne muazzam bir kazançtır!... Böyleyse ölüm, bir kazanç derim ben ona. Bu durumda sonsuzluk tek bir geceden fazla değilmiş gibi görünüyor. Öte yandan ölüm, buradan başka bir yere giderek mekân değiştirmek gibi bir şeyse, yani söylenenler doğruysa, sakın bütün ölümlerin bulunduğu bir yerde daha büyük bir iyilik bulunmasın ey saygıdeğer yargıçlar?” (Platon, 2006: 40c-e) demektedir. Sokrates'in, savunmasında ölümü bir hiçlik veya ruhun bir mekân değiştirmesi olarak değerlendirmesi, gerek Sokrates öncesi ve gerekse Sokrates dönemi sonrasında materyalist ve idealist düşünürler tarafından da benimsenen ve savunulan değerlendirmeler olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, insanlığın başlangıcından itibaren yaşam ile ölüm olayının karşılaştırılmasında, temelde ölüm korkusunun bulunduğu hususunda şüphe yoktur.

Düşünce Tarihi boyunca insanlığı meşgul eden en önemli sorunlardan biri de yaşam ile ölüm ilişkisi ve buna bağlı olarak da insanın sonluluğu fikri olmuştur. Hepimiz bir gün öleceğimiz biliriz, ama bu kesinliğine nasıl sahibiz? Ölmek zorunda oluşumuz tarihsel gerçekliklerle destekleniyor. Çünkü binlerce yıllık insanlık tarihi, insanın



sonluluğunun onun doğasına içkin bir biyolojik faktör olduğundan, her insanın ölüme tabi ve bu nedenle sonlu varlık olduğuna dair kesin kanıtlar sunuyor. Ancak belirtmek gerekir ki, insanlar ölümü sadece biyolojik yaşamın sınırı olarak belirlemez, aynı zamanda metafizik bir sınır olarak da belirler. Metafizik sınır olarak sonluluk da insanın ölüm karşısındaki çaresizliğine ışık tutar. Bu nedenle ölüm ve sonluluk, geleneksel anlamda birlikte ele alınan kavramlar olup ve bu sonluluğu oluşturan şey de ölümdür.

Ölümlle ilişkili olma ve kişinin kendi ölümüyle uğraşı insanlık var olduğundan beri vardır. Her toplum, ölümü kültürün içine katmak ve bireylere ölümün sırrı ve korkusuyla başa çıkmada yardım etmek için inançlar, değerler sistemi, törenler, ayinler gerçekleştirir. Ölümün farkında olmak, insanın varoluşu, ölümün zorunluluğu, sonsuzluk, insanın özgürlüğü ve benzeri konulara ilişkin felsefi soruları beraberinde getirir. İnsan var olduğundan beri, ölümlülüğe ilişkin bakış ve yaklaşımlar görülmüş ve yorumlanmıştır. Kimileri, ölümün bireyin mutlak sonu olmadığını ve insan varoluşunun ölüm sonrasında devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüş, ilkçağ, ortaçağ ve erken dönem modern düşünce dünyasında da hüküm sürmüş, yaygın bir şekilde korunmuş görüştür. Bu görüşün aksine, ölümün mutlak son olduğunu ve kişinin ölüm sonrasındaki yaşamı ve ölüme meydan okuyan herhangi bir unsurun olmadığını savunan görüşler de olmuştur. Diğer bir deyişle, şimdi ve burada'nın ötesinde hiçbir şey yoktur. Öte yandan ölüme ilişkin şüpheli, kaçamak, kayıtsız tavır takınanlar da bulunmaktadır. Bütün bu ifadeler, insanların yaşam ve ölüm ilişkisini sorun edindiklerini ve bu nedenle de ölüm konusunda düşünce geliştirmekten geri durmadıklarını göstermektedir.

İnsanlığa ait düşünce kayıtlarından elde edilen bilgilere göre, Gılgamış destanında ölüm karşısında insanın tamamen güçsüz ve güvensiz oluşu resmedilirken, Babil geleneğinde ölüm, ölüm korkusuna dayandırılarak dönüşü olmayan yol olarak nitelendirilmiştir. Yine tarihin eski milletlerinden olan Mısırlılar ise, ölümden sonra da yaşamın devam edeceğine inandıklarından, ölüm ve ölüm sonrasında bedeninin bozulmasını önleyecek teknikler geliştirmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, tarihin en eski milletlerinde bile yaşam ve ölüm ilişkisi üzerinde durulduğu gözlenmektedir.

Antik dönemin önemli filozofu Sokrates de, tıpkı eski milletlerde olduğu gibi, yaşam ve ölüm konusu üzerinde durarak, ölümden korkulmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü o, bedeninin ölümlü ruhun ise ölümsüz olduğu görüşündedir. O, ruhun ölümsüzlüğünü “yavaş hızlıdan, büyük küçükten, zayıf güçlüden, uyanıklık uyumaktan, yaşam da ölümden meydana gelmiştir” (Platon, 2021: 71d) görüşünden hareket ederek

temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre oluş dairesel olmayıp da çizgisel olsaydı, o zaman oluşun durması ve her şeyin aynı şekilde girmesi gerekirdi. Bu durumda yaşamda payı olan her şey öleceği ve yeniden dirilemeyeceğine göre, geriye canlı hiçbir şeyin kalmaması gerekirdi. Bu nedenle ona göre, ölüm geldiğinde beden ölürken, ruh da, bedene girmeden önceki yerine dönecektir. Sözün özü Sokrates, oluşun daireselliğinden hareket ederek, ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varmıştır.

Sokrates'ten sonra antik dönemin sistemci filozofu ve aynı zamanda Sokrates'in öğrencisi Platon da, yaşam ve ölüm ilişkisi üzerinde durmuş ve aynen hocası gibi beden ölümü, ruhun ise ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür. Platon, ölümün, ruhun bedenden ayrılması olduğu temel düşüncesinden hareket ederek, beden ölümü olmasını birçok unsurdan meydana gelmesine, ruhun ölümsüz olmasını ise saf, katışıksız, tek cinsten olmasına dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Bu arada ruhun ölümsüz olduğuna inanan Platon'un, ruh göçüne inandığını da ifade etmek gerekir. Ancak onun kabul ettiği ruh göçüne göre, ruh, bedene girmeden önceki saf, katışıksız, günahsız durumunu kazanınca ruhların bulunduğu dünyaya geri dönecektir. Ruhun arı durumuna kavuşmasının yolu ise, bilgece, itidalli, cesaretli, adaletli, bir yaşam sürdürmektir. Bu, arzu ve isteklerden sıyrılarak, kendisini, kendisinde keşfederek bilgece, itidalli, cesaretli ve adaletli bir hayatı yaşamakla mümkün olacaktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Platon da, tıpkı hocası Sokrates gibi, hep ölümü düşünerek hayatı anlamsız ve yaşanmaya değmeyecek düşüncelere kapılmaktan uzaklaştırmak için, yaşam denilen şeyin ruh ve beden birlikteliğinden meydana geldiğini, ölümün ise ruhun bedeni terk etmesi olduğunu, bedenden ruh ayrılınca bedenin dağılıp yok olduğunu, ancak ruhun yaşamaya devam ettiğini ileri sürmüştür.

Aynen Platon'da olduğu gibi düşünce bağlamında etkileri sadece kendi dönemlerinde kalmayıp, kendilerinden sonraki dönemlerde de devam eden Aristoteles de tıpkı hocası Platon'a benzer bir şekilde yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiye bağlı olarak beden ölümü, ruhun ise ölümsüz olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Aristoteles, Platon'dan farklı olarak bireysel ruhun mu, yoksa bütün insanlığa ait olan genel ruhun mu, ölümsüz olduğu konusuna açıklık getirmemiştir.

Yukarıda yaşam ve ölüm ilişkisi bağlamında eski milletlerden ve antik dönemin Yunan düşünürlerinden verilen örneklerin temelini, genellikle ruhun ölümsüzlüğünden hareketle ölüm gelinceye kadarki yaşamı ölüm korkusundan uzak yaşama düşüncesinin oluşturduğu ve genellikle de idealizme dayandığı görülmektedir. Ancak ifade etmek

gerekir ki, yaşam ve ölüm ilişkisi üzerinde sadece idealistler değil, tarihin eski milletleri ve sonrakiler dâhil olmak üzere materyalist düşünceye sahip olanlar da durmuşlardır. Onlar da genel olarak ruh ve bedeni ayrı cevherler olarak değil, bunları biri diğeri gibi kabul etmişler ve ruhun da tıpkı beden gibi ölümlü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce gereği materyalistler için insan yaşarken ölüm yok, ölüm geldiğinde de insan yoktur. Yani onlar ölümün bir sonsuzluk olduğu düşüncesindedirler. Nitekim materyalistler, ruhun ölümlü olması dolayısıyla öbür dünyanın olmadığını ve bu nedenle ahiret için de ileri sürülen ödül ve cezanın bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı da, onlara göre ölümü düşünerek, ölüm gelmeden önceki hayatı ölüm korkusuyla yaşanılmaz hale getirmemek gerekir.

Yaşam ve ölüm ilişkisi konusunda atomcu okulun savunduğu bu fikirlerin karşısında yer alan Epiktetos, insanın alem ruhundan bir parça olduğunu, ölümden sonra alem ruhuna döneceğini ileri sürmüştür. O, bu düşüncesinin gereği olarak insanın bu dünyadaki yaşamında, alem ruhunun kendisi için belirlediği hayata razı olması gerektiğini savunmuştur. Önemli olan alem ruhunun insanlar için belirlediklerini, insanların layığıyla yerine getirmelerinden ibarettir. Nasıl olsa insan ruhu sonunda alem ruhuna dönecektir, bu nedenle de insan, ölüm korkusuyla kendisine sunulan hayatı yaşanılmaz, çekilmez duruma getirmemelidir.

Yaşam ve ölüm ilişkisini değerlendirirken Spinoza,“ Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüme değil yaşama dair bir tefekkürdür”, (ö. 67). (Ethika, Spinoza, 2016:249) düşüncesindedir. Bu önermede; özgürlük, ölüm, bilgelik ve yaşam olmak üzere dört temel nokta gösterilir. Özgür bir insan, yani aklın emrine göre yaşayan bir insan, ölüm korkusu ile yönetilmiş değildir, fakat doğrudan doğruya iyi olanı ister. Yani asıl faydalının aranması ilkesine göre etki yapmak, işlemek, yaşamak, varlığını korumak ister. Bundan dolayı, hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği yaşama dair bir tefekkürdür. O, parça bütün ilişkisinden hareketle ölümü, “ Bedenin ölümü, onu oluşturan parçalar başka bir hareket ve durağanlık ilişkisi içinde bulunduğu gerçekleşir (ö.39-scolie) ifadesiyle, tanımlamaya çalışmıştır. İki önerme birlikte ele alındığında, Spinoza’ya göre özgür insan, bedenini oluşturan parçaların hareket/ durağanlık ilişkisini korumaya yönelir. Bilgelik bedenin dağılmasında değil, parçaları bir arada tutan ilişkinin korunmasına yöneliktir. Burada karşılığı tefekkür olarak verilen Mediatio, aynı zamanda uygulama anlamına geldiğinden, Ethika’da bilge, ölümü değil hayatı uygulayan, kurandır.

Ethika'da özgürlük rasyonel olmakla tanımlanır. Yanlış olması mümkün olmayan upuygun ideleri oluşturmanın kaynağı akıldır. Erdemli olmak da, kişinin aklın yönetimiyle, en yararlı olanı araması ilkesine göre yaşamaktır. (EIV, ö. 24). Burada etik, ontoloji ve epistemolojinin iç içe olduğu görülmektedir. Çünkü erdem, bedeni oluşturan parçaların korunması için verilen çaba olurken, ilkesi akıl olan her çabanın nesnesi de bilgidir (EIV, ö. 26). Kişinin içsel durumuyla kurulan erdem aynı zamanda kişi bedenini koruyarak da kurar. Bu da aklın iradesiyle gerçekleşir. Çünkü Spinoza için hayatın olumsuzlanmasını olumlamak imkânsızdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, ölüm, yaşam gibi pozitif bir varoluş değildir, ancak hayatın değillenmesiyle negatif bir varoluş kazanır. Spinoza'da ölümün değil, yalnızca yaşamın ontolojisinin olduğu görülür. Ölümün ne olduğu tanımlanırken aslında (Platon, 2021:120, 65a ) yaşamın ne olduğu tanımlanır. Ölmenin de erdem olması yalnızca etik değil, ontolojik olarak da olanaklı değildir. Hiçlik, varlıktan yokluktur. Çünkü aksi olası olsaydı, varlık hiçlikten yoksunluk olsaydı, hiçliğin değillendiğini söylememiz gerekecekti. Bu da olmayan bir şeyin değillendiğini, değillenecek bir şey olmadan değilleme yaptığımızı söylemek olacaktır.

19. ve 20. Y. yıllarda yaşam ve ölümün, karşıt unsurlar olarak değil, bir bütün oldukları şeklinde değerlendirildiği; varoluşa/tarihselliğe/yaşama daha dikkatli bakılmaya başladığı bir dönem olduğu söylenebilir. Yaşam, düşünürler tarafından daha ciddi bir şekilde felsefi inceleme konusu haline almış ve hakkında felsefi tartışmaların yapıldığı bir alan haline gelmiştir. Artık bundan sonra bir yandan tarih felsefesi, hermeneutik ve yaşam felsefesi, diğer yandan varoluşçuluk ve fenomenoloji, yaşam ve ölüm ilişkisiyle ziyadesiyle ilgilenmeye başlayacaktır ve başlamıştır. Nitekim 19. ve 20. Asrın düşünürleri arasında yer alan Nietzsche, Dilthey, Kirkegaard, Bergson, Camus, Heidegger, Sartre, Deleuze, Foucault, Levinas, vb. gibi birçok filozof, şu ya da bu kaygıyla yaşam ve ölüm konusuyla yakından ilgilenmişlerdir.

Genel olarak bakıldığında, ölümün yadsınan ya da kabul edilen, kayıtsız kalınması gereken ya da fetişleştirilen bir şey olarak ele alındığı görülmektedir. Ölüm, yaşam ve sınır hakkında ileri sürülen görüş ve düşünceler, birkaç noktada özetlenebilir. İlk olarak ölüm ile yaşamın karşıt olarak ele alındığı söylenebilir. Buna göre ölüm, yaşamın anlamını yok eden, yaşamın dışında durarak onu sonlandıran sınırdır. Ölümün yaşamı sınırlandırması ise, yaşamı sonlandırdığı için insanlığın üzerindeki korkunç lanet olarak

değerlendirilmiştir. Diğer bir görüşe göre, ölüm ile yaşam birdir; ölüm, yaşama bütünlüğünü veren, onun anlam kazanmasını sağlayan bir sınır durumudur.

Ayrıca konunun ele alınış şekline göre ikili bir ayrım daha yapmak mümkündür. Bir olay olarak ölüm, yaşamı sonlandıran, ancak bilincine varılamayan bir şeydir. Çünkü ona ilişkin deneyim yoktur. Bu anlamda ölüm, teknik bir konudur. İfade etmek gerekir ki, ölüme sadece bir olay olarak bakmak, yaşam açısından ölümün önemini gizlemektir. Oysa bir olgu olarak ölüm, yaşamın tamamlayıcısıdır. Yaşam ve ölüm ilişkisi bilimler pratiği ile anlaşılabilir bir konu değil, varoluşsal bir serüvendir. Çünkü insana başka bir dünyanın kapısını açan ölümdür.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, asırlar öncesi zamanlardan itibaren insanoğlu için yaşam ile ölüm arasında kurulan ilişki, pek çok düşünürün ve farklı felsefi akımların ilgilendiği en önemli konulardan biri olmuştur. Bundan dolayı felsefe tarihinin gelişim sürecinde yer alan birçok düşünür, huzurlu ve mutlu yaşamın ne olması gerektiğini tespit ederken, ister istemez ölüm olayını da göz önünde bulundurmada kalmışlardır. Huzurlu ve mutlu yaşamın nasıl olması gerektiğini bilebilmek, yaşamın ölüm ile ilişkisi içinde ele alınıp değerlendirilmesini gerektirdiğinden, yaşamın anlamına ilişkin merakın olduğu yerde ister istemez ölüme ilişkin bir iddiaya da yer vermek zorunlu hale gelmektedir. Bundan dolayı bu konu üzerinde duran düşünürler, yaşamın değerliliği veya değersizliğini, yaşam ve ölüm arasındaki ilişki aracılığıyla anlamlandırmaya çalışmışlardır. Ancak onların yaşamın değerliliğini veya değersizliğini anlamlandırmalarında, yaşama bağlılığın bir yönü olarak ölüm korkusunun güçlü bir rolünün bulunduğunu bir kez daha hatırlatmakta yarar vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, yaşamın anlamı konusunda düşünce üreten filozofların, konuyu, yaşama bağlılığın bir sonucu olarak ölüm korkusuyla bağlantılı olarak ele alıp değerlendirdikleri söylenebilir.

İşte felsefe tarihinin gelişim sürecinde gerek kendi dönemlerinde ve gerekse kendi dönemlerinden sonraki düşünürleri yaşam ile ölüm konusunda ileri sürdükleri görüş ve düşünceleriyle etkileyen filozoflar arasında Alman vatandaşı olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel ile Arthur Schopenhauer de bulunmaktadır. Onlar, yaşam ve ölüm ilişkisini hem ontolojik ve hem de epistemolojik bağlamda ele alıp değerlendirmişlerdir. Schopenhauer'daki isteme kavrayışı, yaşamı isteme olduğundan bize bu ilişkiyi inceleme olanağı verirken, Hegel için bilincin deneyimi kavramı, bize bilincin yaşamını anlamaya yardım eder. Bundan dolayı bu tezde, her iki düşünürün yaşam ve ölüm arasındaki ilişki

konusundaki görüş ve düşüncelerinin, hemen hemen her insanın doğasında gizil olarak bulunan ölüm korkusuna dayandırıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Tezin ilk bölümünde, Geist'in Fenomenolojisi'nden hareketle, Hegel'in yaşam ve ölüm ilişkisi konusundaki görüş ve düşünceleri iki ana başlık altında ele alınıp değerlendirilmeye çalışılacaktır. "Bilinç ve Özbilinç" adı altındaki ilk ana başlıkta, Hegel felsefesinde yöntem ve temel belirlenimler, bilinç ve aşamaları, özbilinç ve tanınma, Özbilinçler arası ilişki: köle efendi ilişkisi ve özbilincin özgürlüğü konuları üzerinde durulacaktır. "Yaşam ve Ölüm" adı altındaki ikinci ana başlıkta ise, özbilinçte yaşam ve ölüm, etik düzende yaşam ve ölüm, toplumsallık bağlamında yaşam ve ölüm, dinde yaşam ve ölüm konuları alt başlıklar halinde ele alınıp değerlendirilecektir.

Tezin ikinci bölümünde, Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinden hareketle onun yaşam ile ölüm ilişkisi konusundaki görüş ve düşünceleri iki ana başlık altında ele alınıp değerlendirilecektir. "Schopenhauer Felsefesinde Yöntem ve Temel Belirlenimler" adı altındaki ilk ana başlıkta; Tasarım Olarak Dünya, İsteme Olarak Dünya, Beden Olarak İsteme ve İstemenin Metafizigi konuları ele alını değerlendirilecektir. İsteme Olarak Dünyada Yaşam ile Ölüm adı altındaki ikinci ana başlıkta ise; ölümün doğası ve anlamı, yaşam isteği ve acı, yaşam isteğinin onaylanması, yaşam isteğinin değillenmesi ve yaşam isteğinin reddi olan intihar konuları üzerinde durulacaktır.

Tezin üçüncü bölümünde ise, söz konusu iki filozofun yaşam ve ölüme ilişkin düşünceleri kategorileştirilerek ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk kategoride filozofların yaşamdan anladıklarının ne olduğu, özbilinç, yaşam, arzu ilişkisi, yaşam isteği, yaşama bağlılık gibi kavramlar bakımından iki filozof karşılaştırılacaktır. İkinci kategoride ise, söz konusu filozofların ölümden ne anladıkları, ölüm korkusunun felsefelerindeyer aldığı rol karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda iki kategoride de düşünürlerin birleştikleri noktalar ve ayrıştıkları yönler göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HEGEL FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

### 1.1. 1. Hegel Felsefesinde Yöntem ve Temel Belirlemeler

Alman idealizminin en önemli düşünürlerinden biri olan G. W. F. Hegel, tamamıyla kendi içine kapalı ve yöntem bakımından birliği bulunan, çok zengin içeriğe sahip bir sistem ortaya koymuştur. Onun böyle bir sistem ortaya koyma düşüncesine, Kant'tan sonra Alman fikir dünyasında yetişen J. G. Fichte ve F. W. J. Schelling gibi Alman idealistlerinin sistem oluşturma düşüncelerinin kaynaklık ettiği söylenebilir. Sistem düşüncesinin ana dayanağı ise, ayrılıkları birleştirerek, karşıtlıkları uzlaştırmak olmuştur. Adı geçen Alman idealistlerinin ortaya koydukları bu sistemde, bütün düşünceler, tek bir ana önermeye sıkı sıkıya bağlanır ve bundan tutarlı olarak türetilir. Örneğin Hegel'in öncüsü olarak kabul edilen Fichte, öğretilerinde Ben'den hareket ederek, bütün karşıtlıkları bu temel üzerinde ortadan kaldırmayı denemiştir. Schelling de, ayrılıkları, hepsinin içinde erimiş oldukları kökte yani başlangıçtaki indiffenez'da birleştirmek istemiş, bu nedenle öğretilerine özdeşlik felsefesi demiştir. İşte sözü edilen bu idealist sistem düşüncesini, Hegel'in en yüksek olgunluğa erdirdiği söylenebilir.

Hegel'in en yüksek olgunluğuna erdirdiği bu idealist sistemin, felsefe tarihinde 19. Asra kadar ortaya konulan idealist sistemlerin en gelişmiş şekli olduğu söylenebilir. Öyle ki, Hegel'in bu felsefesi, Kant'tan sonraki rasyonalizmin de en yüksek noktası sayılır. Nasıl Fichte'de, "Ben", sırf kendisine bakmakla, hem kendisini hem de ben olmayana yani nesneyi kavramaya ulaşırsa, Hegel'de de, asıl doğruluğa veya kavramaya, spekülative (kurgusal) olarak yani deneye hiç başvurulmadan, salt düşünmenin sınırlarının içinde kalarak ulaşılır.

Hegel, Felsefe Tarihi Dersleri isimli eserinde, düşünme konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur. Ona göre, bir şeyi düşünmek, düşündüğünü genellik biçimine koymak demektir. Kendini düşünmek demek de, kendini genel diye bilmek, kendine genelin belirlenimini vermek, kendine ilişkin olmak demektir (Hegel, 2011: 20). Düşünme, kendini açığa vuran şeydir. Çünkü düşünmenin doğası, kendisini açığa vurmasıdır, açık olmanın kendisidir (Hegel, 2011: 16). Anlaşıldığı kadarıyla Hegel, düşünme derken felsefi düşünmeyi göz önünde tutmaktadır. Öyle ki bu; kendi öğelerini ortaya koyan ve sürekli ilerleyen bir süreçtir.

Sadece düşünmenin içinde kalarak, yalnız kavramın kendi kendisine işlemesiyle, bilgi sistemimiz, kapsamı en geniş olan yani varlıktan kavramından yola çıkarak, bütün düşünülebilenleri aynı yöntemle birbirinin ardından geliştirecektir. Burada sözü geçen

yöntem, Fichte ile Schelling'in de kullandıkları diyalektik yöntemdir. Hegel, diyalektik süreç içinde en genel ama içeriksiz kavram olan Varlık'ı ele alarak, bütün kavramları varlık kavramından türetir ve böylece varlık kavramına içerik kazandırır. Bu türetme süreci, aslında oluş sürecinin kendisidir. Bu oluş süreci içinde düşünce gibi varlık da diyalektik olarak gelişir. Bütün var olanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelindeki ilkeyi Hegel yerine göre ide, akıl, Geist olarak dile getirir.

Geist teriminin tam olarak neyi ifade ettiği ve Hegel felsefesinde hangi rolü oynadığı sorusu hakkında bir açıklama yapmak filozofun sistemini açıklamaya büyük ölçüde yardım eder. Hegel, Geist'in gelişiminin benzersiz bir açıklamasını sunar. Tarihsel zaman içinde insan bireylerin faaliyetleri içinde ve aracılığıyla gerçekleştirilen bu gelişim süreci, insanın kendini gerçekleştirmesinin ve özgürlüğünün ilerlemesini sergiler. Geist'in bütünselliği içinde anlatılan şey zamanda gerçekleşir ve insan bireylerinin gerçek bir gelişimi açısından anlaşılmalıdır.

Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*<sup>1</sup>'ndeki temel amacı, Geist'in kendi deneyimini başlatıp kendisini yeniden ortaya koymasını anlatmaktır. Anlatılacak olan, duysal kesinliğe dayanan görünüşün bilgisidir. Ancak bu görünüş bilgisinin sınırlı bir bilgi türü olarak ele alınıp incelenmesi yerine, görünüş bilgisinin kendisinden çok diyalektik süreç içinde mutlak bilgiye doğru olan gelişimi anlatılacaktır. Bu anlatım görünüş bilgisinin Mutlak Bilgiye varmasını açıklamaktır. Mutlak Bilginin hakkında olduğu Mutlak varlık da özne nesne özdeşliği olarak kendisini ortaya koyar. Hegel, temel olarak özne nesne özdeşliğine dayanan bilgi kuramsal kavramların kendi deneyimlerini göstermeye çalışır.

Hegel, kendi tarihsel ortamındaki bilincin, Mutlak'ın bilgisini aramaya yöneldiğini belirtir. Mutlak Bilginin olanağı yaşanan geçiş dönemiyle açıklık kazanmıştır. Hegel'in zamanı bir doğuş ve yeni dönem geçiş zamanıdır. Hegel için bu tarihsel süreçte, Geist, dönüşümün içindedir. Geist, yeni biçimini yavaş yavaş olgunlaştırır. Ortaya çıkan bu yeni Geist biçimi, daha tamamlanmış değildir, Geist'in dolaysız halidir. Yapının temeli atılınca bitmiş olmaz ve bütünü kavramı ve bütünü kendisi de değildir. Tinsel dünyanın taçlanması demek olan bilim, başlangıcında tamamına ermiş değildir. Geist, artarda gelen temel biçimler içinde açılıp yayıldıktan sonra kendine dönen bütündür. "Kendi soyut kavramı haline gelen bütündür. Bununla

---

<sup>1</sup> Metnin Hegel bölümü için ana kaynak olarak kullanılan *The Phenomenology of Mind* eserini *Geist'in Fenomenolojisi* olarak çevirmeyi uygun gördük ve tüm çalışma boyunca *Geist'in Fenomenolojisi* olarak kullanmayı tercih ettik.



birlikte bu bütünün doğruluğu onun ancak momentleri haline gelen oluşumlar içinde gelişir ve kendilerine biçim verirler” (Hegel, 2003: 2).

Yapılması gereken, zamanın getirdiği bu bilimsel görevi yerine getirecek olan bilimi oluşturmaktır. Felsefenin bilime yükselişini gerçekleştiren bu zorunluluk içinde yeni bilinç, anlatımını bulacaktır. Hegel için, doğruluğun içinde varolduğu doğru şeklin, yalnızca bu doğruluğa ilişkin bilimsel sistem olabilir (Hegel, 2003: 3). Hegel’in amacı felsefeyi bilim haline getirmektir. Ona göre, bilmenin, bilim olanağının iç zorunluluğu, bilmenin kendi doğasında bulunduğundan, yeterli açıklama felsefenin kendi anlatımıdır (Hegel, 2003: 3).

Hegel, insan bilgisinin, varlığın özünü kavrayacak olan bilime ulaşabileceğini düşünür. Tüm *Fenomenoloji*, bir felsefe olarak insan bilgisinin varlığın özünü kavrayacak olan bilimin kendisidir. Fenomenolojide, insan bilincinin varlığın özünü kavrayacak olan bilimsel gelişimi diyalektik bir süreç içinde anlatılır. “Geist’in Fenomenolojisi, bilginin ya da bilimin oluşumudur (oluş sürecidir)” (Hegel, 2003: 15).

Bilgi ya da dolaysız Geist, ilk evresinde duyuşal bilinçtir. Bu duyuşal bilinç tinsel olmayandır, yani tinden yoksunluktur. Gerçek bilgiye varmak için ya da bilimin salt kavramının ögesini oluşturmak için bilgi ya da dolaysız Geist, uzunca bir yol kat etmelidir. Bu süreç, bilginin ya da dolaysız Geist’in, içerik ve biçimlerini kendi içlerinde gösterir. Hegel için bu süreç aynı zamanda bilimin (felsefenin) kuruluşunun kendisi olacaktır (Hegel, 2003: 15). Geist’in bilgi süreci olarak gelişimini göstermek ve bu sürecin bireysel bilinçlerde kavranmasını sağlamak, insan bilincinin gelişim sürecinin anlatımını yapmak, Geist’in Fenomenolojisi’nin amacıdır.

Hegel’in bilgi kuramındaki araştırma nesnesi Mutlak’ın kendisidir. Bu mutlak tanınmayan, bilinç dışında bir nesnellik değildir. Hegel, insan bilincinin gelişim sürecinde, insan bilgisinin ele alacağı konunun Mutlak’ın kesintisiz gelişen bilgisi olduğunu belirtir. Yani *Fenomenoloji*’nin konusu, en basit nesneden yola çıkarak Mutlak’ın bilgisine kadar olan bilgi ve bilinç sürecinin anlatımıdır.

Hegel, bilginin tarihsel gelişim süreci sonunda Mutlak olana varacağını, bu Mutlak ile bilginin özdeş olacağını *Geist’in Fenomenolojisi*’nde göstermeye çalışır. Hegel’e göre, doğruluk içinde yer alan doğru, bilgi felsefenin konusudur. Bilginin kendisi doğruluktur ya da doğru olandır. Bu noktada Hegel’in hakikat görüşü, “saf kurgusal mantıksal” doğruluk olarak adlandırılmaktadır (Tepe, 2003: 72). Fakat Kant gibi Hegel

de bir doğruluk kuramı peşinde değildir. Hegel'in düşüncesindeki bu sistem, kendisinin açıklanıp serimlenmesi ile doğrulanacak olan bir sistemdir, doğrunun, doğru olanın önemli bir yeri vardır. Çünkü Hegel, içinde doğrunun var olduğu, var olacağı yapıyı kurma peşindedir. Bu ise doğru bilgi dediğimiz bilimsel dizgedir (Hegel, 2003: 3). Hegel için, bilmenin, bilim olmasının iç zorunluluğu, bilmenin iç doğasıdır. Bu zorunluluğun izahı felsefenin dizgesel betimlenişinin kendisidir.

Hegel, felsefeyi bilim biçimine yaklaştırmayı, yükseltmeyi; felsefeyi bilim biçimine göre yeniden kurmayı amaçlar. Böyle bir kurma işlemi de doğruyu ortaya koymaktır. Yani düşünmenin, idenin, Geist'in, tarih içindeki hareketinin zorunluluğunu göstermektir (Kuçuradi, 1981: 124)

Hegel için bilgimiz, Mutlak olana koşulsuz, hiçbir aracıya gerek duymadan, kendi kendisini yansıtmamasıyla ve kendi gelişim sürecini aşmasıyla erişir. Mutlak'a varmak için bilginin önünde engellerin temeli olan alışılmış ya da geleneksel düşüncenin aşılması gerekir. Bu düşüncenin aşılması, Hegel için bilginin Mutlak'a yani kendinde varlığa (şeye) yönelmesi ile olanaklıdır. Bu yönelme kendinde varlığın (başlangıcında Geist'in ) hem kendinde hem de kendi için olmanın diyalektiği içinde olur. Bu diyalektikte onu oluşturan karşıtların her birinin gelişimi zorunludur. Kendinde varlığın (görünümlerin ardındaki gerçekliğin) tanınamayacağı belirlenince düşünen öznenin önünde yalnızca görünüş kalır. O zaman da görünüş ile kendinde varlığın (şeyin), diyalektik bir bağının olduğu söylenemez. Hegel, böyle bir bilinmeyen nesne anlayışına karşıdır, Kant'ın söylediği gibi bilinmeyen bir kendinde varlık da bulunmaz.

Hegel için doğru bilgi, Mutlak'ın kendisidir. Felsefenin (*Fenomenolojinin*) amacı doğru bilginin doğruluğunu göstererek özne ile nesne, bilen- bilinen ya da bilgi- Mutlak özdeşliğini göstermektir. Yukarıda da değinildiği gibi, Hegel, bilginin alet ya da araçlığı üzerinden Yeniçağ ve Kant'ın bilgi anlayışını eleştirir. Mutlak olanın, araç olan bilgiden kurtulması, bilginin nesnesi ile ya da Mutlak'ın ile özdeşliğini içeren bilgi kuramının doğmasına neden olur. Hegel için nesne, öznenin başka bir biçimidir ve doğru bilgi, özne ile öznenin başka bir biçim olan nesne arasındaki ya da görünüş ile kendinde varlık arasındaki özdeşliğe dayanır.

Hegel, bu düşüncelerinin gereği olarak Mutlak'la ilgili bilgiler verir. Bilincin deneyimini ele aldığı *Geist'in Fenomenolojisi*'nde, "Mutlak aslında sonuçtur, ancak sonunda gerçekten olduğu şey olandır" (Hegel, 2003: 12) tanımını verir. Mantık

Bilimi'nde ise Mutlak'ı, "Ancak tamamlandığı zaman Mutlak olur" (Hegel, 1999: 556) diye tanımlar. Felsefi Bilimler Ansiklopedisinde de, Mutlak'ın, Geist olduğunu ve Mutlak'ın Geist olmasının, Mutlak'ın en yüksek tanımı olduğunu belirtir. Tüm bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Hegel için Mutlak, bir süreçtir. Mutlak'ın sürecinin tamamlanması, felsefi kavrayış ile yerine getirilebilir. Mutlak'ın süreci, temelde Mutlak'ın kendini tanıma sürecidir. Burada Mutlak olarak kast edilen temelde Geist'tır. Yalnızca Mutlak hakikidir ya da yalnızca hakiki olan mutlaktır (Hegel, 2003: 45). Buna göre, Mutlak olan ile doğru, birbirini, tamamıyla, eksiksiz bir biçimde ortaya koyarlar.

Hegel, bu sonuca nasıl vardığını *Fenomenoloji*'nin anlatımında gösterir. Bu aynı zamanda Hegel'in ontolojisinin özünü oluşturan temeldir ve bu temelin anlatımıdır. Bu durumda Hegel'in, Mutlak ve hakikat ile neyi kastettiği sorulabilir? Anlaşıldığı kadarıyla Hegel'in, Mutlak ve hakikat olarak kast ettiği "varlık"tır, varlık kavramının kendisidir. Burada sözü edilen varlık, tüm var olanların özünü oluşturan varlıktır.

Hegel'e göre, tüm var olanların özünü oluşturan bu varlık kavramına bilinç ile ulaşılır. *Fenomenoloji*'nin amacı, genel anlamda Geist'ın bilgisini, yani insan bilincinin bilgisini, onun bilgilenme sürecini ve bu diyalektik sürecin içinde tüm kavramların oluşumunu açıklamaktır. Kavramlar (belirlenimler), kendi gelişimlerini kendi içlerinde gösterirler. Fenomenolojide amaç, bilincin en basit bilgisinden felsefi bilgiye doğru gelişimini soruşturmadır. Bu soruşturma, özne ile nesne özdeşliği temelinde, hem bilginin anlatımı hem de aynı zamanda bilincin anlatımı olmaktadır. Kendisini özne ile nesne özdeşliğinde gösterecek olan bu bilim, felsefede yanlış görüşleri de ortadan kaldıracaktır. Hegel için bu yanlış görüşler, bilginin ortaya çıkışında kaybolup giden ve boş bilmeyi oluşturan görünüşlerdir (Hegel, 2003: 46).

Özne ile nesnenin ve bilgi ile nesnenin özdeşliğine varmayı amaçlayan Hegel'in temel sorusu, var olan alanına inen duyusal bilincin kendisini burada başka varlık olarak tanıyarak kendisine dönmesidir. Fenomenoloji, Geist'ın, kendisi dışına çıkmasını anlatan görünüşün bilgisidir. Bu süreç, bilinç aşamasıyla başlar, öz bilinç ve akıl aşamalarının zorunlu çıkışıyla ilerler. Sübjektif Geist içeren bu bilinç şekillerinden sonra, objektif Geist'ın bilinç şekilleri, *Fenomenoloji*'de görünür. Din ile kendisini tamamlayan objektif Geist, henüz kavramsallığa ulaşmamıştır. Geist'ın kavramsallığa ulaşması, Tin'in kendisini bilmesi anlamına gelir ki bu da Mutlak bilgidir.

Özne ile nesnenin özdeşliğini içeren Mutlak bilgide, burada Geist'in nesnellik ile olan ilişkisi bittiği için, bilinç şekillerinin tümünün birbirlerine bağlı gelişmesi sona erer. Böylece Geist, kendi kendinden uzaklaşmış bilinç momentlerinin tümünü nesnellik içinde başka varlık olarak yaşamış ve tanımıştır. Artık bilinmeyen başka varlık ya da nesne de kalmamıştır. Hegel'in doğruluk anlayışı, bu süreci içeren özdeşlik içinde anlam kazanır. Fenomenoloji içindeki bütün bilinç momentlerinin, birer doğruluk ölçütü vardır. Hegel için doğruluk, içeriktir (Hegel, 2003: 591). İçerik ile kast edilen, Fenomenolojinin yapmak zorunda olduğu gelişimdir. Bu anlamda Geist'in oluşum sürecini meydana getiren doğruluk, ancak bu sürecin içerik olarak tamamlanmasıyla tam ve asıl şekline erişecektir.

Hegel, Mutlak bilgiye kadar olan bilinç momentlerinin tek tek doğruluk anlayışlarını yanlış olarak görmez (Yalıtırlı, 1987: 23) Her bilinç momenti, bir doğruluğa sahiptir. Hegel için önemli olan bu doğruluk anlayışlarının, bilinç momentlerindeki gelişmesine paralel olarak, bilinç momentlerinin değişmesini de kavramaktır. Başka bir deyişle, bu gelişme ve oluş sürecini kavramaktır. Bu momentler, Mutlak bilgiye erişinceye kadar mutlak bir doğruluğa sahip değillerdir. Mutlak bilgide söz konusu olan Özne ile nesnenin özdeşliğinden ve bu özdeşliğin doğruluğundan yoksundurlar. Her bilinç momentinin doğruluğu sınırlı bir doğruluktur. Bunlardan her biri, Geist'in görünüş alanındaki, özne ile nesne özdeşliğinin tamamlanmadığı alandaki sınırlı doğruluklardır. Özne ile nesne özdeşliğini eksiksiz açıklayan bir birliğe varıncaya kadar bilinmeyen bir nesne bulunur. Başka bir deyişle, kendinde varlık alanı henüz bilgi sürecine katılmamıştır yani Geist açılma sürecindedir. Geist'in açılım sürecinde oluşu, bilinç şekillerinin doğruluğunu da sınırlar. Yani Geist son şeklinde olmadığı için, onun şekillerinin doğruluklarının tam bir doğruluk taşımadığını, sınırlı bir doğruluk taşıdığını söyleyebiliriz. Mutlak bilgide görünüşe dayanan bilinç şekillerinin doğrulukları tümüyle aşılır. Burada yeni doğrulamaya ihtiyaç duyulmaz. Nesne tümüyle özne ile özdeşliğinde kavramsallaşır.

Hegel için Mutlak bilgiye, Geist'in nesnel dünyasında yaşayacağı bilince özgü açılma sürecinin gelişmesiyle varılır. Bu momentlerin tümü doğruluk için zorunludur. Hegel, buradan hareketle doğruluğa ilişkin bir tanım ortaya koyar. Onun için doğruluk bütündür. Bütün ise sadece kendi gelişmesiyle kendini ortaya koyan özdür. Mutlak hakkında onun özünde sonuç olduğu, doğruluk içinde ne ise sonda da o olduğu söylenir. Bu da doğruluğun doğasıdır. Doğru olan özne ya da kendi öz oluşudur (Hegel, 2003: 11).

Böylece doğruluk, Fenomenolojinin ortaya koyduğu şey, Geist'in hareketi olan bilinç momentlerinin gelişmesi olur. Doğruluk herhangi bir bilinç durumu değildir, doğruluk tüm gelişmenin tümüdür. Hegel, bu süreci kendi momentlerini üreten ve kat eden bir süreç olarak tanımlar. Bu süreç, Geist'in doğruluğunu oluşturur (Hegel, 2003: 11).

Hegel için Geist'in bu oluşum sürecini, bilim (felsefe) ortaya koyabilir. Bu oluşum süreci içinde Geist, Mutlak bir değişmezlik olarak ortaya konmaz. Geist, düşüncenin değişimi ve gelişimine dayanır. Söz konusu düşünce de, insan düşüncesinden ayrı olan bir Mutlak değildir. Böylece Geist, Hegel düşüncesinde bir hareket kazanır ve Geist'in özne ile (özbilinç ile) bağıntısı kurulmuş olur. Başka bir deyişle doğrunun ancak sistem içinde gerçekleşeceğini dile getiren Hegel için doğru, yalnızca sistem olarak edimsel (gerçek) olduğu ya da Tözün özünde özne olduğu, Mutlak'ın, Geist olarak sunulduğu düşüncede ifadesini bulur. Bu en yüce kavramdır. Bu, Hegel'in çağına ve dinine özgüdür. Yalnızca Tinsel olan gerçektir (edimseldir) öz ya da kendinde var olandır (kendinde ve kendi içindir). Bu kendinde ve kendi için, ilkin salt bizim için ya da kendindedir. Tinsel tözdür (Hegel, 2003: 14).

Hegel, bilgiye ilişkin temel kategorik ayrım olan özne - nesne, biçim-içerik, bilgi-varlık, görünüş-kendinde şey gibi, karşı karşıya kalınan tüm ikiliklerin aşılmasının, ikiliğin birliğe dönüşmesinin, kavram ile gerçeğin birliği olarak doğruluğun, ancak özdeşlik yoluyla olanaklı olduğunu düşünür. Bu bilgi ve varlık arasındaki temel ikiliğin aşılmasını olanaklı kılan ise, yine özdeşliğin sentetik kavranışına dayanan saf soyut düşünce ve saf soyut varlığın özdeşliğidir. Hegel'in varlık ve bilgi görüşünün bağlantı noktası, varlık ve düşüncenin özdeşliği olarak belirir. Bu noktada ise, Hegel'in Cogito temelinde geliştirdiği kendi özne tasarımı ile karşılaşırız.

Diyalektik hareketin ilk aşaması olan olumsuzlama, öznenin hareketinde ortaya çıkması dolayısıyla öznenin töz ile ilişkisi, diyalektik ilkesini anlamaya yarayacak önemli verir. Hegel'e göre, töz özünde öznedir ve öznenin hareketi soyut olarak alındığında, öznenin kendi için varlığıdır, ya da saf olumsuzluktur. Tözden özneye geçiş, diyalektikteki ilk sıçrayıştır. Öznenin olumsuzluğu ya da olumsuzluk diye adlandırılması, öznenin kendisini nesne edinmekle kendi belirleniminin olumsuzluğunu ortaya koymasından kaynaklanır. Öznenin (Geist'in) kendini bilincine erişmesi, öznenin (Geist'in) kendisine dönüp kendi bilgisine ulaşması ile sona erecek bir olumsuzlamadır.

Bu tamamlanmamış harekette ortaya çıkan ise, töz ile özün, öz ile kendinde varlığın, özne ile nesnenin birliğidir.

Hegel, böyle bir Geist felsefesini savunur. Bu Mutlak bilgiye erişen, bilen Geist'in hareket halinde bir sistem oluşturarak tözün temelde özne olduğunu açıkça göstermektedir. Töz, temelde özne olmakla kendisini geliştiren bir özlüktür. Tözün kendi hareketini ortaya çıkarması ve kendi hareketi içinde değişime uğraması ancak tözün kendi kendisinin özne olmasıyla gerçekleşir. Töz, Geist kendi gelişimini ve değişimini yine kendisi yaratmaktadır. Töz ile insan düşüncesi birbirlerinden kopuk değil, aksine birbirlerini içerirler. Hegel, doğruyu töz olarak gören idealizmin eksikliğini, tözün özünde özne olduğu görüşü ile eleştirir. “ Kendisini ancak sistemin sunulması ile haklı çıkartacak olan benim görüşüme göre, her şey doğruyu sadece töz olarak değil, dahası o denli de özne olarak kavramaya ve ifade etmeye dayanır ” (Hegel, 2003: 9). Özetle Hegel Fenomenolojide, doğruluk anlamındaki Mutlak'ın, Spinoza ve Schelling'de olduğu gibi sadece töz olarak değil Kant ve Fichte'de olduğu gibi aynı zamanda özne olarak kavramsallaştırılması gerektiğini belirtir.

Tözün kendini özne olarak göstermesi, diyalektikteki ilk sıçrama, ilk ikiliktir. Bir başka deyişle, dogmatik düşünce biçimlerinde sürdürülen özne ve nesne arasındaki ayrım, mantıksal olarak temellendirdiği ve ikiliğin aşılması, birliğe dönüşmesi olarak kendini gösteren özdeşliğin sentetik kavranışının, olgusal yanıdır.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Hegel'in aşmaya çalıştığı dogmatik düşünce biçimlerinin neler olduğunu belirlemek yararlı olacaktır. Hegel'e göre de bilgi, temel oluşturucu öğeleri bakımından, tıpkı Cogito'nun iki farklı kavranış biçiminden hareket eden Descartes ve Kant gibi, bilen-bilinen ve bilen-bilinen arasındaki ilişkinin niteliği bakımından ele alınmalıdır. Bu anlamda, bilginin ana kategorileri, özne, nesne ve ikisi arasında kurulabilecek olanaklı ilişkilerin bütünüdür. Hegel, buraya kadar bir sorun olduğunu düşünmez. Sorun, mevcut bilgi görüşlerinin, bilginin bu en genel kategorilerinin birbiriyle olan ilişkisine dair temel kabulleri bağlamında ortaya çıkar. Bu kabullerin başında, bilginin özne ve nesne arasında bir ayrım yapılarak ele alınabileceği gelir (Hegel, 2003: 23). Hegel, böyle bir varsayımdan hareketle ortaya konan bilgi görüşlerine “dogmatizm” adını verir. İki tür dogmatik bilgi görüşü vardır. Bilgiye ilişkin dogmatizm biçimlerinin ilki en açık biçimde Descartes'ın bilgi görüşünde kendini gösteren, nesnenin özneye kendini olduğu gibi sunduğu, “gerçekliği için düşünceye hiçbir

biçimde ihtiyacı olmayan, kendi içinde tamama ermiş, olmuş bitmiş bir şey” (Hegel, 2011: 46) olduğu varsayımından hareket eden nesne dogmatizmidir. Bilgiye ilişkin dogmatizm biçimlerinin ikincisi ise, en açık Kant’ın bilgi görüşünde ortaya çıkan ve öznenin nesneye biçimini verdiğini ama içeriği ve gerçekliği verenin yalnızca duyum olduğu, hakikatin duyulur gerçekliğe dayandığı ve düşüncelerin yalnızca birer düşünce olduğu varsayımına dayanan özne dogmatizmidir (Hegel, 2011: 48).

Hegel’in dikkat çekmek istediği nokta, doğrunun tümel olması ve tümel olanın bilgisinin de Cogito gibi sabit ve dolaysız şekilde dile getirilemeyeceğidir. “Doğru olan bütündür. Ne var ki bütün, kendini gelişimi yoluyla yetkinleştiren özden başka bir şey değildir” (Hegel, 2003: 11).

Hegel’e göre, bilinç için doğrunun ortaya çıkabilmesi, ancak bilincin kendine yönelmesi, kendini Töz olan Özne olarak tanınmasıyla olanaklıdır. Ancak düşüncenin zorunlu hareketini izleyen böyle bir bilme edimi yoluyla kendinde ve kendisi için, görünüş ve şey, biçim ve içerik, kavram ve gerçek ayrımları ortadan kalkabilir.

Tözün bir özne olarak kavranması, öznenin kendi gelişimi töze taşıması anlamına gelir. Hegel’in, burada töz anlayışına gelişim düşüncesini koyduğu söylenebilir. Böylece *Fenomenoloji*, insan bilincinin, Geist’in momentlerinin gelişimini sunma yoluyla tözün de, kendi gelişim çizgisini belirlemiş olur. Bu fenomenolojik yolu kat eden canlı tözdür. Hegel için “canlı töz doğruluk içinde olan ya da aynı anlama gelen ve gerçek (edimsel) olan varlıktır. Ama bu canlı töz, ancak tözün kendi kendini gösterme hareketi ya da kendisiyle kendisinin başkası oluşunun dolaylılığı olduğu sürece gerçek olan varlıktır. Başka varlıkta yansıma temeldeki bir birlik ya da dolaysız bir birlik olmayan doğrudur” (Hegel, 2003: 5-6) Doğruluk gelişmeden kopuk tözün doğruluğu değil, özne ve töz özdeşliğinde temelini bulan bir bütünün doğruluğudur.

Hegel’de, “doğruluk bütündür ” ilkesince, töz, kendisini önce bütünlük içinde açığa çıkarmalıdır. Kendini açığa çıkarması tözün (Geist’in) dışlaşmasıdır, açılmasıdır. Töz ancak kendini başka oluşunda, bilincin her momentinin doğruluklarının deneyimini yapacaktır. Bu bütünlük anlayışı içinde kendi kendini açığa çıkarma hareketi gerçek dünyada, başka bir varlıkta yerine getirilmelidir. Bütünlük kendi karşıtını gösterebilme gücü ve hareketi içerir. Bu da Hegel diyalektiğinde, olumsuzlama ve dolaylılık içinde yerine getirilir.

Hegel, diyalektiğinde, dolaylılık ve olumsuzlama, varlığın kendisini, var olanlar dünyasında göstermesi anlamına gelmektedir. Kendinde varlık olan töz, kendi için varlık olan özbilinç ile buluşur. Bu buluşmanın getirdiği sentezde özbilinç, tözsellik kazanır. Töz de, özbilincin hareketini kendisine dâhil eder. Gelişme, töz ile özbilincin özdeşliğine kadar sürer.

*Fenomenoloji*deki bilincin deneyim sürecinde her bilinç momenti özne ile nesne özdeşliğine varamadığından, *Fenomenolojinin* amaçladığı kavramsallaştırmayı da gerçekleştiremezler. Bu nedenle *Fenomenolojide* sistem olarak kavramın gerçekleşmesi, bu son aşamaya kadar bilincin kendisinin dışlanmış momentlerinin deneyimlerini tamamlamak zorundadır. Bu deneyimin tümü, kendinde varlık ile kendi içinde varlığın yani tözün özbilinç ile özdeşliğine varacak kavramsallıktır. Bu nedenle Hegel için Geist'in, bu son şekli ve doğru içeriğine kendi biçimini veren ve bu şekilde kendi kavramını da gerçekleştiren ve bu gerçekleştirmede kendi kavramı içinde kalan Geist'tir, Mutlak bilgidir; kendi kendisini bilen Geist ya da kavramsal bilgidir (Hegel, 2003: 475) Hegel, "Geist'in kendisinin dışlanmış varlığı olarak bilinç, kendi yolu üzerinde, kendisindeki dolaysızlıktan ve dışsal somutluktan kurtularak Mutlak bilgiye varır" (Hegel, 2003: 21) der.

*Fenomenoloji* bilincin momentlerinin gelişimini açıklar. Her yeni moment bir önceki momentin olumsuzlanarak aşılması sonucunda ortaya çıkar. Bu süreç, Mutlak bilgi sürecidir. Amaç, kavram ile kavranan nesnenin tam uygunluğunu belirtmektir. Bu amaç, Hegel'e göre, mutlak bilgide kendi kendini bulur. Mutlak bilgide kavram nesneye nesne de kavrama uygundur (Hegel, 2003: 48-49).

Hegel için gelişmenin zorunluluğunu kavrayarak, doğal bilinçten ayrılan bilincin amacı belirlidir. Bilincin bu belirli amacının bilincine varması, bilincin deneyimi ile kazanmış olduğu kavramın ve nesnenin kapsam olarak gelişmesinde kendisini açığa çıkarır. Her aşamada kazanılan kavrama uygun nesnelliğin bir sonu olmalı ki, o zaman kavramın nesneye, nesnenin de kavrama, kendilerinin dışında hiçbir şey bırakmayan tam uygunluğu gerçekleşsin. Burada da artık Mutlak bilgi anlamındaki ereğe ulaşılmış olur. Hegel için bu amaç doğrultusunda ilerleyiş, daha önceki hiçbir bilinç momentinde doyum bulmayan ilerleyiştir. Doğal yaşam ile sınırlı olan şey kendi dolaysız varoluşunu aşamaz ama başkasınca harekete geçirilir. Bu harekete getiriliş olumludur (Hegel, 2003: 51)



Kavram, doğal bilincin ölümü ile gerçekleşir. Doğal bilincin doğruluğuna inandığı kesinliğe, kuşku ile bakması, doğal bilincin kendisi için kavram oluşunu gösterir. Yani doğal bilinç, kendi dışına çıkarak diğer bilinç momentlerinin doğruluklarını gördüğünde kendi doğruluğundan kuşku duymaya başlamıştır. (Hegel, 2003: 48-49) Bu da doğal bilinç olmayı öldüren başlangıçtır. Bilinç, doğal bilincin kayıtsızlığına ve sınırlılığına son vererek, kendi gelişmesiyle yüz yüze olduğunu kavrar. Burada gelişen bilinç aynı zamanda öznedir.

Her bilinç momentindeki varlık düşüncesinin ontolojik nesnelliği, kendinde varlığın öz ve ölçüt olmasının sonucudur. Fenomenolojinin amacı, Mutlak bilgiye varma yolunda her momentinin kendisine uygun gelen kendinde özü kavramasıyla gerçekleşecektir. Bu da Hegel'in sözünü ettiği doğruluk ölçütünü verir. (Hegel, 2003: 51) Bu ölçüt öznel yargı ve düşüncelerin dışındadır ve bu yüzden de nesnelidir.

Hegel, bilincin deneyim süreci içinde böyle bir kendinde varlığa bilinç momentlerinin gelişmesiyle varılacağını sıklıkla vurgular. Kısaca bilimin (felsefenin) temel ilkesi olarak öz ya da ölçüt olan kendinde varlıktır. Bu kendinde varlığın gelişimi aynı zamanda bilincin gelişimidir. Bilimin dayanacağı kendinde varlığa da bilinç momentlerinin gelişimi ile varılır. Sorun varlığı, bilinç momentlerinin deneyimlerinde diyalektik bir biçimde mutlak ile özdeş olmasıdır.

Hegel için bilincin belirlenimleri, bilgi ve doğruluktur. Bu belirlenimler başlangıcında da sonunda da birbirlerine özdeştir. Başlangıçta bu özdeşlik bilinmez, bu yüzden bu özdeşliğin bilinmesi için bilinç kendisinin diyalektik gelişimi içinde her momentini tanıyarak Mutlak'a ulaşır. Tüm bunlar olurken bilinç parça parça kendisini tanıyacaktır. Her parçasında bilgilenenecektir. Bu bilgilenme sürecinde de bilinmeyen hiçbir doğruluk kalmayacak, bilgi ve doğruluk yeniden özdeş olacaktır.

Hegel'de, bilgi ile doğruluk özdeşliğini çözecek ilk bilgiye ulaşmak bir ayırmayı içerir. “ Bilinç bir şeyi kendisinden ayırır. Ama aynı anda ayırdığı şey ile bağlantı kurar, başka deyişle, bilinç aynı şey için olandır. Bu ilişkinin ya da bir şeyin bir bilinç için varlığının belirli yanı bilmenin kendisidir ” (Hegel, 2003: 52)

Bilinç, kendi hareketi için gereken deneyimi kendisi yaşar. Çünkü Hegel için bilinç, bir yandan nesnenin bilinci, bir yandan da kendisinin bilincidir. Bilinçte doğru olanın bilinci ile onun hakkındaki bilginin bilincidir (Hegel, 2003: 50) Burada nesne kendinde varlıktır. Nesnenin bilinci ise, yalnızca kendinde varlık olan bilinçte doğruluk

momenti olan nesnedir. Bilinçteki doğruluk, aynı zamanda ölçütün kendisidir. Böylece Hegel için bilinç, hem kendinde varlığın hem de bilinç için var olanın bilincidir. Aynı zamanda kendinde varlık, Hegel için bilincin dışında değil, tersine bilincin içinde ve ona özgüdür. Bilinç, ilkin nesneyi (kendinde varlığı) bilmekle onu kendi için var olana dönüştürmüştür. Bu nesne, bilinç dışındaki kendindedir. Bilinç tarafından bilinmesiyle bilinç için olmuş olur.

Hegel için, doğal bilinçten Mutlak bilgiye doğru giden yol zorunluluk içerir. Bu zorunluluk da Hegel tarafından ya da Fenomenoloji okuyucuları tarafından kavranan bir bilimselliği içerir. Fenomenoloji, basit bir bilinçlilik biçimi olan doğal bilinç ile başlar. Bununla birlikte bu basit bilinçlilik biçimi, kendisinin gerçek bilgidен daha az bir şey olduğunu kanıtlayacak ve böylece başka bir bilinç aşaması gelişecektir ve bu da, sırası geldiğinde yeterli olmadığını kanıtlayarak başka bir şeye doğru gelişecektir. Böylece bu süreç, biz gerçek bilgiye ulaşmaya kadar devam edecektir. Fenomenoloji, söz konusu sürecin ayrıntılı olarak izlenmesidir. Bilincin kendi kendisini, bilim düzeyine kadar eğitmesi ve öğretmesi sürecinin ayrıntılı tarihidir.

Bu durumda bilincin en alt ve en yüksek düzeylere dek ardışık momentlerini izlemek olanaklıdır. Bilincin bir tarihi olarak betimlenebilecek olan Fenomenolojide, Hegel, doğal bilinç ile başlayıp, bu bilincin diyalektik hareketini inceler. Bu diyalektik süreç içerisinde bilincin mutlak bilgi düzeyine erişinceye kadar daha alt momentlerin nasıl daha yeterli bir görüş açısına göre daha yüksek düzeyler altına alındıklarını gösterir.

### 1.1.2. Bilinç ve Momentleri

Bilincin kendine ilişkin deneyiminde mutlak bilgiye doğru uzanan yolda ilk bilgi aşaması duysal kesinliktir. Hegel için bilinç, sistemindeki diyalektiğe bağlı olarak bağlı üç moment içerir. Bunlar duysal kesinlik, algı ve anlık (akıl) momentleridir.

Bilincin kendini deneyimleme ve kendini tanıma sürecinin başlangıç noktası olarak duysal kesinlikte Hegel, dolaysız bilmenin olanağı, bilincin dizinsel ifadeler aracılığıyla dış nesnelere dayanması, dış dünyanın şüpheciliğine ilişkin sorunsallaştırmalar gibi temel bilgi kuramsal problemleri ele almıştır (Heidemann, 2008: 83).

Hegel duysal kesinliği dolaysız bir kesinlik olarak gördüğü için, başlangıç noktası olarak ele alır. Hegel *Geist'in Fenomenolojisi*'nin önsözünde geliştirmiş olduğu

yöntem yardımıyla duyuşal kesinliğin kendi bilmesindeki dolaysızlık iddiasını gerçekten yerine getirip getirmediğini sorgular. Sözü edilen yöntem bilme ile bilinç nesnesi arasındaki uyumu, bir Şeyi kabul etmenin her aşamasında sorgulamalıdır. Hegel bu sorgulamayı üç aşamada yapmaktadır. Burada her bir sorgulama adımının sonucunda ortaya çıkan bilgi, duyuşal kesinliğin başlangıcında bilme ile bilinen arasında, bilinç ile nesnelere arasında varolduğu kabul edilen dolaysızlık ilişkisinin bilme olarak ortaya konamayacağıdır. Çünkü bilmemizin daha doğrusu dilin genel yapısı ile nesnelere bireysel varlığı arasında temel bir farklılık vardır. Bilme de bu farklılığı anlatır.

Bu dolaysız kesinliğin soyut içeriği, en zengin ve en doğru bilgiye karşılık gelmektedir. “Başlangıçta ya da dolaysızca nesnemiz olan bilgi, kendisini dolaysız bilgi olandan, dolaysızın ya da varolanın bilgisi olandan başkası değildir” (Hegel, 2003: 53). Bilincin ilk momenti olan duyuşal kesinlik kendisini dolaysız, en zengin bilgi olarak, varlığın en doğru bilgisi olarak sunar. Duyuşal kesinlik, deneyimin nesne ile karşılaşmasının ilk biçimini anlatmaktadır. Soyut içeriği nedeniyle dolaysızca en varsıl bilgi olarak, giderek sonsuz varlığın bilgisi olarak görünür. Bundan başka duyuşal kesinlik en gerçek bilgi olarak görünür, çünkü nesneden henüz hiçbir Şeyi uzaklaştırmamış, tersine onu bütün eksikliği içinde önüne almıştır. (Hegel, 2003: 53). Oysa bu kesinlik sonuçta kendisini en yoksul gerçeklik olarak göstermektedir. O, nesnelere dolaysız ilişki içinde olduğundan, görünüşte sonsuz zenginlikte somutluk iddiası taşır, nesnelere bir dolaylılık ilişkisi olmadan yönelir.

Bilincin bu momentindeki kesinlik sadece “bu vardır” der ve gerçekliği yalnızca Şeyin varlığını kapsar. Hegel’e göre, bilinç, bu kesinlikte sadece yalın bir Ben olarak vardır. Bu kesinlik yalnızca nesnenin varolduğunu iddia edebilir ve duyuşal kesinliğin gerçekliği “sadece varolandır” ifadesini içerir. “Bu vardır” duyuşal bilgi için temeldir. Duyuşal kesinlik bunun dışında bir Şey söylemez. “Duyuşal kesinlikte bilinç, Ben ya da yalın Bu, olan nesnenin, tek bir öğenin tekil bilincidir. Burada söz konusu olan yalın varlık, Ben olarak, bir de Bu nesne olarak ikiye ayrılır. Bilinç kendi yanından bu kesinlikte salt yalın Ben olarak vardır” (Hegel, 2003: 54). Her ikisi de duyuşal kesinlikte dolaysız olarak bulunmaz. Öyleyse, duyuşal kesinliğin özünü hem nesnenin hem de Ben’in kesinliği oluşturur. Ben ile nesne birbirleri yoluyla keşişirler. Ben nesneyi yalın nesne varolduğu için bilir, ama bilgi nesne yoksa yoktur.

Duyusal kesinlikteki Bu yalın ben, sadece yalın varlığı iştir, koklar görür. Ontolojik bilgiden yoksun olan duyusal kesinlik Ben'i de basit ve yalın gördüğünden daha fazlasını yapamaz. Duyusal kesinliğin hem varlığa hem de Ben'e yaklaşımı ve onları kavrayışı bir dolaysızlık ve donmuşluk karakteri taşır. Hegel'in bilincin gelişmesi ile sürekli belirteceği dolayım ve diyalektik ilişki, duyusal kesinliğin yoksun olduğu özelliktir. Bilincin bu konudaki kesinliği, onun kendisini geliştirmesi sonucu elde ettiği bir kesinlik değildir. Ayrıca bu kesinlik, şeylerin ya da nesnelere kendi aralarındaki bir ilişkiden dolayı olarak doğmamıştır.

Hegel için, Duyusal kesinliğin yöneldiği yalın varlık kendisini "Bu" olarak gösterir ve Ben'i de iddiasının içine alır. Bu nedenle duyusal kesinliğin Bu'su "nesne olarak Bu" ve "Ben olarak bu" olarak çift karakter gösterir. Bu ayrım bize, ne birinin ne de ötekini duyusal kesinlikte dolaysızca bulunmadığını ama aynı zamanda her birinin dolaylı olarak yer aldığını bildirir." Bu kesinliği bir başkası, yani şey dolayısıyla taşıyım ve bu da bir başkası yani Ben dolayısıyla kesinlikte vardır. Dolaysızlık ile dolaylılık arasındaki ayrımı duyusal kesinliğin kendisinde buluruz "(Hegel, 2003: 54). Böylece duyusal kesinliğin dolaysız gibi görünen Ben'i görüldüğü gibi dolaysız değil tersine nesne sayesinde kesinlik taşır. Aynı şekilde nesne de kendi başına bir kesinlik sunmaz, onun kesinliği ancak Ben ile gösterilir. Nesne bu sayede kesindir.

Hegel için üstünde durulması gereken, duyusal kesinliğin kendinde nesnenin bir biçimde öz olup olmadığıdır. Bu nedenle duyusal kesinliğin gerçekliğini sınamak için Hegel duyusal kesinlik ile ilgili olarak "Bu nedir?" sorusunu sorar ve bu soruyu varlığın çift katlılığı içinde Şimdi ve burada olarak ele alır. Diğer bir deyişle, Hegel duyusal kesinlikte, bilmenin dolaysızlık iddiasını "şimdi" ve "burada" üzerinden zamansal ve mekânsal açıdan irdeler.

Hegel öncelikle "Şimdi nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışır. "Şimdi gecedir" (Hegel, 2003: 56). Gece olan şimdi ne olarak bildirildi ise, o olarak saklanır ve var olan bir şey olarak ele alınır. Kısaca "şimdi" sürekli olarak varolacaktır. Ama "Şimdi"nin sürekliliği gece ve gündüzün var olmasıyla belirlenir. "Şimdi" her zaman vardır ama bu varlık gece ve gündüzün sürekli olumsuzluğunu taşımakla gerçekleşir. İşte bu anlamda "Şimdi" bir dolaysızlığı değil bir dolaylılığı taşır. "Şimdi"nin varlığı gece ve gündüze bağlıdır ama gece ve gündüz de değildir. "Şimdi" kendi dolaysızlığında ele alınır. Hegel "şimdi"nin hem gün, hem öğlen, hem de gece olabileceğini detaylı bir şekilde ortaya

koyar. Böylelikle “şimdi”nin dolaysız bir yalın olmadığı anlaşılmaktadır. “Şimdi” ne yalnız bu ne yalnız şu olabilen, dolaylanmış bir şeydir.

“Burada” ile de durum aynıdır. Burası örneğin bahçedir, arkamı dönersem bu gerçekliği yitirmiş ve karşıtına çevrilmiştir. Burada bir bahçe değil ama bunun yerine bir ev var. “Burada”nın kendisi yitmemektedir. Tersine evin, bahçenin yitişinde kalıcıdır. Ev, bahçe olmaya ilgisizdir. Bu öyleyse, yine kendisini dolaylı genellik olarak göstermektedir. “Şimdi” ve “burada” dolaylı bir “şimdi ve burada”dır. Çünkü kendini gündüz ve gecenin olmaması yoluyla belirler. Eş deyişle ne budur ne de şudur, ama bir bu olmayandır ya da bu olduğu denli şu olandır. Hegel tam buna genel der. Öyleyse “genellik, duyusal kesinliğin doğruluğudur, hakiki olmuşluğudur” (Hegel, 2003: 57).

Bilmenin ve nesnenin ilk kez sahneye çıktıkları ilişkiyi, bu sonuçta içinde durdukları ilişki ile karşılaştırılarak, ilişkinin evrildiğini görürüz. Duyusal kesinlikte özsel olması gereken nesne şimdi özsel olmayandır. Çünkü nesnenin dönüşmüş olduğu genellik, artık duyusal kesinlik için nesnenin özsel olarak olması gereken türde bir şey değildir. Tersine kesinlik, şimdi karşıt ögede, yani daha önce özsel olmayan bilmede bulunmaktadır. Hegel için, Duyusal kesinlik öyleyse hiç kuşkusuz nesneden sürülmüş olsa da bu yüzden ortadan kaldırılmış değil. Ama yalnızca Ben içine geri girmiştir” (Hegel, 2003: 61).

Öyle görünmektedir ki, Şimdi, Burada ya da Bu işaret ettikleri tikelin yitiminde kalıcı olmaktadır. Duyusal kesinlikte en başta özsel olarak görünen nesne artık özsel olmayandır, özsel olmayan şey ise en baştaki durumun aksine ‘bilme’dir. Hegel’de tüm bunlarda yitmeyen şey genellik olarak Ben’dir. Ben “şimdi” ve “burada” ya da “Bu” gibi geneldir. Hegel, burada bireysel benlerin karşılıklı durumları içerisinde bireysel Beni genel Ben’e yükselterek sorunu çözmektedir. Çünkü tek tek benlerin dile gelişinde aslında söylemek istediğim genel olarak her Ben ya da tüm Ben’lerdir. Bütün bu ilişkilerde kaybolmayan tek şey genel olarak Ben’dir. Genellik taşıyan Ben’dir. Ben’in genelliği tıpkı “Şimdi” ve “Burada”nın genelliği gibidir. Gösterdiği ya da kast ettiği bir tek Ben’dir. Ama bu tekil Ben’in ileri sürdüğü bütün iddialar geçicidir, tek kalıcı olan bu iddialardaki Ben’dir .

Hegel önce nesnenin kendinde varoluşunu olumsuzlamış ve şimdi de gerçekliği evrensel Ben’e kaydırarak bireysel beni olumsuzlamıştır. “Nesnellik böylece bilinç tarafından iki kez dolaylı kılınmakta ya da kurulmakta ve bundan böyle bilince bağlı

kalmaktadır. Nesnel dünyanın gelişimi bilincin gelişiminde baştan sona örülmektedir (Marcuse, 1989: 85). Hegel duyuşal kesinliğin ilkin nesnesini, sonrasında da öznesini dolaysızlık iddiaları içinde inceleyip duyuşal kesinliğin hem öznesinin hem de nesnesinin dolaylılık taşıdığını belirterek ve duyuşal kesinliği özne ile nesnesinin bütünlüğü olarak ele alarak, ben ile nesne arasındaki dolaysız ilişkinin bulunup bulanamayacağını sorgulamaktadır.

Duyuşal kesinliğin, deneyiminin bize bıraktığı gerçek onun yokluğudur. Ben şimdi diye söze girişirken, bu ilk şimdi artık yitip gidene anlatmaktadır. Yani yokluğu ve bu böyle sürer gider, böylece olmuş olanın işaret etmesi yokluğun işaret edilmesidir. Oysa ilgilenmekte olduğumuz varlıktır (Hegel, 2003: 59). Duyuşal kesinlik nesnelere aradığı kesinliği Ben’lerde de bulamaz. Her iki hareket noktasını yani nesnelere ve Ben onun aradığı ve savunduğu doğruluğu veremez. Onun için öz olan önce nesnedir. Yani “Şimdi” ve “Burada” olarak yer alan nesnenin kendisidir. Bu kesinliği yitirince Ben’e yönelmiştir. Ben de kendisini bir genelliğe çıkarttığı için ona aradığı kesinliği veremez. Duyuşal deneyimi sürecinde bilinç genelliklerle iş görmektedir ve ortaya çıkan şudur: bilgilenme sürecinde duyuşal kesinliğin gerçek içeriği tikel değil ama genelliklerdir.

Kısaca özetlersek, duyuşal kesinliğin nesnesi olarak “bu” kendisini oluşturan ikiliklerden “şimdi” ve “burada” dolaylı yalınlık ve genellik olarak kendisini gösterir. Bu genelliğin vurguladığı varlık yalın varlığın kendisidir. Artık duyuşal kesinliğin nesnesi sanıldığı gibi tek tek nesnelere kesinliğini göstermez. Duyuşal kesinliğin nesnesi, bu nesnelere aşan genelliktir. Bu genellikte yalın varlık için temel olan şey, onun duyuşal kesinlikteki sürekli olumsuzlama ve dolaylılık ile kendisini oluşturması ya da bize göstermesidir. Duyuşal kesinliğin başlangıçta temel olan ya da özünü oluşturan nesnenin sadece varlığı, sadece varoluşu önemini yitirir. Artık sadece varolmak asıl özsel olan genellik için aracı konumdadır. Kesinlik varolan nesneden uzaklaşıp genelliklerde kendisini göstermeye başlar. Bu genellik ise Ben’in, öznenin bilgisi içindeki bir özellik olur. Oysa daha önce Ben ya da özne nesne varoluğu için bir kesinliğe sahiptir. Artık nesnenin gerisindeki yalın varlığı bildiğim için tek tek nesnelere varoluşuna varırım. Nesne ben onu bildiğim için varolmuş olur. Buradaki Ben’e yönelme ile duyuşal kesinliğin doğruluğuna inandığı nesnelere dolaysızlığının doğruluğunu yitirdiğini görülür. Onun için şimdi yapılması gereken nesnelere dolaysızlığında bulunmayan kesinliği Ben’in kendisinde aramaktır. Duyuşal kesinliğin Ben’e yönelişi aradığı kesinliği Ben’de bulacağına inandığı içindir. Ama yine de duyuşal kesinliğin aradığı şey Ben’in ya da

öznenin kendisinin ne olduğu değil, nesnelerin kesinliğidir. Bu nedenle duyusal kesinliğin Ben'e yönelişi nesnelere dünyasının belirleyiciliğinden kurtulma anlamı taşımaz, tersine nesnelerin dolaysız kesinliğinin Ben sayesinde doğrulanışını arama anlamına gelir. Duyusal kesinlik aşamasında bilinç için artık bir genellik söz konusudur ve dolaysızlığı gösteren her iddiayı yine kendisi geçersiz kılar. Hegel için her bilinç duyusal kesinlikteki deneyiminde "burada bir ağaçtır" ya da "şimdi öğleedir" gibi bir gerçekliği kendisi çürütür. Yani duyusal kesinlik dış dünyanın gerçekliğini bize vermez, sadece en başta böylesi bir yanılgı ile ortaya çıkar duyusal kesinliğin kendi içinde taşıdığı genelliği bizi algı aşamasına getirir. Böylelikle ben bir şeyi dolaysız olarak bilmek yerine ilk başta o şeyi algılarımla.

Bilinç kendi gerçekliğinin deneyimi sürecinde yeni bir aşamaya algı aşamasına gelmiştir. Bu aşamada Ben olarak bilme de nesne de artık birer genellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Şimdi, Burada ve Ben dolaysız duyulara dayanan belirlenim olmaktan çıkarlar, genel belirlenim olurlar (Yalıtırlı, 1986: 96). Hegel'de dolaysız kesinlik bize doğruluğu vermez, çünkü doğruluk genel geçerdir. Oysa bu genellik algıda bulunmaktadır. Duyusal kesinlik doğruluğu almamaktadır. Çünkü doğruluğu geneldir; almak istediği ise Bu'dur. Algı ise duyusal kesinlik için varolanı genel olarak almaktadır.

Duyusal kesinliğin genelde ilkesi olması gibi, kendi içerisinde dolaysızca ayrımlaşan momentleri Ben olarak Bilme ile nesne de geneldir. Genellik bizim için ortaya çıkar ve bizim algıyı alışımla duyusal kesinlikteki gibi olumsal değil tersine mantıksal olarak zorunludur. Genellik ilkesinin çıkışı ile eş zamanlı olarak deneyimlerinde yalın olarak ortaya çıkan iki moment oluşmaktadır. Biri gösterme hareketi yani algılamadır. Öteki ise aynı harekettir, ama bu yalın bir şey olarak aynı hareket nesnenin kendisidir. Hareket iki momentin açığa çıkması ve ayrımlaşması, nesne momentlerinin birlikte sezilmesidir (Hegel, 2003: 63)

Genelliğin algının ilkesi olması algı ile duyusal kesinliği birbirinden ayıran şeydir. Dilin tanrısal doğası ile kavranan bu genel belirlenimler duyusal kesinliğin "Şimdi" ve "Burada"ya dayanan dolaysız nesnesi ile dolaysız tek olarak Ben'in olumsuzlanması yoluyla elde edilir. Böylelikle duyusal kesinliğin sınırları aşılar. Bilinç algı aşamasına geçer. Algılamak ilkin bu genelliği duymaktır. Algı aşamasında duyusal kesinliğin tekil karakterleri aşılmış ama yine de ortadan kaldırılmış değildir. O, bu yeni aşamada saklı

olarak tutulur. Algıdaki Ben genel bir Ben'dir aynı şekilde algıdaki nesne de genel bir nesnedir. Algı artık duyuşsal kesinlik gibi oluşsal değil, zorunludur.

Algının nesnesi şeylerdir ama birer genellik olarak şeylerdir. "Şimdi ve Burada'nın değişimlerine özdeş" kalan şeylerdir (Marcuse, 1989: 86). Nesnenin ilkesi, genelliği, yalınliğı içinde dolaylı bir evrensel olduğu için, nesne bunu kendini birçok özelliqli Şey olarak görerek yapar. Duyusal bilginin varsıllığı duyuşsal kesinliğe değil algıya aittir. Bu kesinlik için varsıllık yalın örneklerin kaynağıdır. Çünkü oluşsuzlamayı, ayırımı ya da çeşitliliği kendi özünde taşıyan algıdır. (Hegel, 2003: 63).

Hegel buradan algının nesnesinin oluşum sürecine geçer. Algının nesnelere şeylerdir. "Bu soyut evrensel ortam ki genellekle şeylik ya da arı öz denilebilir, kendilerini tanıtlamış oldukları biçimiyle Burada ve Şimdi'den, yani çokluğun yalın birlikteliğinden başka bir şey değildir; ama çokluktakiler belirlilikleri içinde kendileri yalın geneldir" (Hegel, 2003: 64).

Hegel için algı aşamasında şeylerde kalıcı öğeler ararken şeylerin çeşitliliği ile karşılaşılr. Bu çeşitlilik Ben'den kaynaklanır. Nesnelere kavrarırken onları genelliğin soyutluğunda ve sadece soyutluğun birliğinde görmek, onların diğer şeylerle olan ilişkisini kuramamayı doğurur ve Hegel için şeyleri yalnızca bu biçimde kendi için varlık olarak belirlemek, algı aşamasının saplandığı kutuplardan biridir. Hegel bu noktada Türkçe'ye –dır da biçiminde çevrilecek "auch" kavramını kullanır. Bu kavram, burasının karşılığı olan tüm özellikler için, bir şey aynı zamanda şudur da anlamını vermektedir. Tüm özellikleri bu "hem de" ile birbiri ile ilişkilendirir. Öyleyse söz konusu bu "dır" da yalın genelliğin ortamı ya da onları birlikte tutan şeyliklerdir (Rızvanoğlu, 2008: 261).

Hegel için buradaki birçok özellik belirliliklerini kendilerini başkalarından ayırmaları ve başkalarıyla karşıtlık içinde olmalarıyla kazanırlar. Burada ortaya çıkan birlik aynı zamanda dışlayıcı olan "Bir" ve "Birlik"tir. Söz konusu "Bir" oluşsuzlama momentidir. "Kendisi yalın bir biçimde kendi kendisiyle ilgilidir ve başkasını dışlar. Şeylik onun sayesinde bir şey olarak belirlenir. Kendinde ve kendi için vardır. Kendi gelişiminde algının doğruluğu olarak "Şey" tamamlanmıştır" (Hegel, 2003: 97). Söz konusu şey birçok özelliğin ayrıcası'dır. Bir oluşsuzlamadır. Yani karşıt özellikleri dışlayan bir "bir"dir. Bu durumda "bir" bir oluşsuzlama momenti olarak diyalektik harekete katılır.



Bu şey ayrıca açılımı altında birçok başka şeyden kendisini ayırarak, ortaya çıkar. Ama bunu yaparken bu ayrımında kendi birliğini de kurmaktadır. Şey diğer tüm şeyler karşısında kendisini ayrıcasında ve kendini diğer tüm şeylere karşı ortaya çıkaran birçok özelliğin birlikteliği koşullarında birliğinde kurmaktadır. Tuz, tuz olmayan diğer tüm şeyler karşısında kendisini tuz olarak belirleyen geneli ile ayrımını koyar, onun ayrımını ortaya çıkaran genellikler tuzun özellikleri olarak bir ortak durumda buluşma içerisinde tuzun tuz olarak şeyliğinin kurucularıdır, ama ‘Bir’ olarak. “Bu tikel genellikler Şey’de birbirleri dışında var kalırlar, birbirlerine dokunmaksızın ve birbirlerini ortadan kaldırmaksızın ve böyle alındığında, şey gerçek olan olarak alınmış olmaktadır” (Hegel, 2003: 68).

Bilinç algı aşamasında söz konusu çelişkiden sıyrılmak için önce şeylerdeki çeşitliliğin öznenen, Ben’den kaynaklandığını öne sürer. Şeylerin farklı görünüşünün, duyuluşunun öznenin duyu organlarındaki çeşitliliğinden geldiğini savunur. Böylece nesnelere çeşitli oluşu Ben’den gelen bir özellik olur. Ama bu durumda bilincin görmezden gelemeyeceği şudur: şeylerdeki çeşitlilik öznenen kaynaklanıyorsa benim sadece belli duyu organıma karşılık şeylerde bu organın aldığı çeşitlilik nasıl açıklanır? Dokunma duyusu tektir, ama farkına vardığı şeyin sertlik, yumuşaklık gibi özellikleri çokluk gösterir. Bilinç bu durumda şeylerde görünen bu çeşitliliğin öznenen kaynaklandığını söyleyemez. Öyleyse diğer olasılık, yani onların çeşitli oluşlarının kendi yapılarından gelen bir özellik olduğu, özneye bakıldığında söz konusu olmadığı tezi kendisini haklı çıkarır. Ama belirtildiği gibi bu tezi kabul etmek bilinci daha geriye, duyu keskinliğe götürür. Oysa bilinç bu keskinliğin doğru olmadığını algılamıştır. Bu yüzden bilinç için tekrar sübjektif keskinliğe geri dönüş olamaz, onun aradığı, nesnenin genel geçer karakterdeki özellikleridir. Nesnenin kendi içinde kalıcı olanı bulmak ve bunu doğruluk ölçütü yapmak bilincin algı aşamasındaki çabasıdır.

Algılama gerçeği ele geçirmeye ne kadar çalışırsa çalışsın genellikle en zengin olduğunu sandığı yerde her zaman en yoksundur (Hegel, 2003: 72). Algılayan bilincin deneyimleyeceği ondan ne kadar kaçınmaya çalışsa da Şeyin çelişik görünüşüdür. Çünkü Şey kendinde birlik ve ayrımdır. Burada Hegel genellik anlayışında daha ileri bir aşamaya işaret etmektedir. Şey artık başka şeylerle ilişki içerisinde bir Şey olarak bildirimini oluşturmaktadır. Diğer tüm şeylere katılırken ve ancak bu yolla kendi şeyliğinin birliğine ulaşabilmektedir. Bu yeni durumu artık algılayan bilincin çözümlemesi mümkün değildir. Nesnenin genellik olarak sunulduğundaki ilerleme bilincin durumundaki ilerlemeye de

eşlik etmektedir. Kendisinin kendi karşıtı ile kendi için olmanın başkası için olma ile birliği olarak Şeyin genelliği artık bir tür lülüğe işaret etmektedir ve bu yeni geneli anlamak burada Anlığın işi olacaktır.

Bilinç artık özbilinç aşamasına geçebileceği, zaten onun hazırlıklarını oluşturduğu kendi içindeki son durağına ulaşmıştır. Hegel açısından son aşamada ortaya çıkmış olan Kendi için olmak ve başkası ile ilişkili olmak genel olarak içeriğin doğasını ve özünü oluşturur. Hegel için bu içerik, doğruluğu koşulsuz genel olan bir içeriktir ve sonuç yalnızca ve yalnızca geneldir (Hegel, 2003: 75). Bu koşulsuz genel bilginin gerçek nesnesi olarak ortaya konulmaktadır. Bu durumda şey başka şeylerle birlikte, kendi belirlenimini koruduğu ve korumasının koşulunun da bu birliktelik olduğu bir tür lülük içerisinde göstermektedir. Hegel açısından sorun şeyin tüm şeylerle hem kendisi olarak hem de başka ile ilgili olarak görüldüğü bu tür lülüğün nasıl ya da hangi şekilde bir bütünsel birlik olarak oluştuğunu açıklamaktır. Bu noktada kuvvet kavramı devreye girer.

Algı hem birliği hem de tek tek özellikleri kendisinde toplar. Yine de kendini ortaya koyduğu bu birlik ve çeşitlilik çelişkisinden de kurtulamaz. Hegel için bu çelişkiyi aşmanın yolu, bilincin koşulsuz kavramının, kavram olarak kavranmasıdır. Burada koşulsuz, bilincin nesnesi olarak vardır. Çelişkinin ortadan kaldırılabilmesinin yolu da kendi için varlık ile başkası için varlığın birleşmesidir. Hegel için anlık aşaması bu birleşimi yapmalıdır. Bir şey anlıkta hem tekilliğinde hem de genelliğinde kavranır. Bu kavramayı sağlayan şey ise kuvvettir.

Hegel bilinç açısından duyuşal kesinliğin diyalektiğinde işitme, görme gibi dolaysızlıklar gitmiş, algı olarak bilinç ilk kez koşulsuz genellikte bir araya getirdiği düşüncelere ulaşmıştır (Hegel, 2003: 75). Bilinç algı momentinde yine de koşulsuzun kavramını, kavram olarak tam olarak kavramamıştır. İlk bilinç için nesne bir başkası için ilişkiden kendine geri dönerek kendinde kavram olmuştur. Ancak bilinç kendi kavramını oluşturamamıştır. Bu yüzden de bilinç yansıdığı nesnede kendini tanıyamaz. Anlama yetisi momentinde, bilinç hem kendisinin doğruluk olmamışlığını hem de nesnenin doğru olmamışlığını ortadan kaldırır. Böylelikle doğru olanın kavramını oluşturur. Bu kavram, kendinde olanın kavramıdır. Bu bakımdan henüz kendi için varlıktan yoksundur. Bilince kendini kavram olarak sunan nesne ile bilinç kavrayan bir bilinç durumuna gelir ve bilinç artık nesneden uzaklaşmaya başlar. Algı aşamasında

nesneler bu tarz bir uzaklaşma ile bağımsızlıklarını yitirirler. Çünkü nesneler arası ilişkiyi sağlayan artık nesne özelliğine sahip olmayan anlığın kavramdan yola çıkışıdır.

Duyusal kesinlik ile algının nesnesinde yitirilen bağımsızlık, anlama yetisinin bu kavramı yüzünden yitmiştir. Bu nesnelerin ortadan kaldırılmışlığın onların bağımsızlığını kavram olarak sağlar. Bağımsız olarak ortaya konan madde/içerik birliğe ve bu birlikten çeşitliliğe geçer. İşte bu hareketi Hegel kuvvet olarak adlandırılır (Hegel, 2003: 76). Böylece Hegel’de kuvvetin bağımsız nesneler arasındaki bir ilişki olduğu söylenebilir. Kuvvet birbirine karşıt gözükten kutupların bir arada bulunmasını sağlar. Bu anlamıyla kuvvet kavramı anlama yetisine aittir ve onun nesnesini oluşturur. Burada söz konusu olan kuvvetin gerçekleşmesi değildir, bir kavram olarak kuvvettir. Bu momentle bilincin nesnesi artık bir nesne değil, ama kavramdır. Kuvvet kavram olma özelliğiyle şeyler arasındaki bağı kurar. Kuvvetin kendisi hem kendi içine yansımışlık hem de bunun ortadan kaldırılmışlığıdır. Kuvvet kavram olma özelliğiyle şeyler arasındaki bağı kurar. Kuvvetin kendisi hem kendi içine yansımışlık hem de bunun ortadan kalkmışlığıdır. Burada birlik bir başkası olarak yiter. Hegel için, kuvvet başkasının kendisidir, yani kendi içine geri çekilmiş bir kuvvettir (Hegel, 2003: 77). Kuvvetin gerçekleşmesi aynı zamanda gerçekliğin yitmesidir de.

Duyumsal kesinlikte duyu organlarının sağladığı bir kesinlik söz konusudur. Burada ise tek tek nesnelerin kesinliği vardır. Bilincin bu ilk biçimi kendisini algı biçimine soktuğunda duyumsal bir genellik kazanır. Bu genellikte bile algının nesnesi şeylerdedir. Oysaki nesne anlama yetisi momentinde şeyden kavrama geçmiştir. Bu, Hegel açısından bilincin hareketinde şimdiye kadar olmayan bir şeydir. Diyalektik, burada işler ve hem duyumsal kesinliğin tekil yapısı hem de algının genelliği anlıkta kapsanarak aşılır. Bunu sağlayan şeyde kuvvet’tir.

Hegel için doğru olan, özünde yalnızca anlama yetisinin nesnesi olarak bulunduğu biçimiyle kuvvettir. Kuvvetin etkisiyle varolan doğruluk, tek doğru olma özelliğini yitirmiş, buna karşın nesnelerin gerisinde bir içsellik ya da duyulurüstü öte ortaya çıkmıştır. Bu kavram duyusal olanın hem ötesini hem de üstünü aynı anda imler. Hegel için, “bu duyularüstü öte yan görünüşten kaynaklı ortaya çıkar” (Hegel, 2003: 83). Söz konusu görünüş, onun dolayımıdır. Başka bir deyişle görünüş, bu içsellik özünü ya da doldurulmuş halidir. Doğruluk, bu noktada, duyulur ve duygusallığı aşan olmak üzere ikiye bölünmüştür. Duyusalüstü öte, duyusal ve algılanan olarak ortaya konulandır.

Ayrıca söz konusu duyusalın ve algılananın doğruluğu görünüş olmaktadır. Burada Hegel için anlama yetisi bir duyusal ötesi yanın doğruluğunu görmüş, ama onun tam olarak ne olduğunu belirleyememiştir. Çünkü bu duyusalüstü ötesi, halen bilinç için katıksız bir öte taraftır. Bilinç kendini henüz onda bulmamıştır ve bu yanıyla boştur (Hegel, 2003: 82). Özetle söylemek gerekirse görünüş dünyası anlama yetisinin gerçek özüdür. Bilinç görünüşten yola çıkarak, onun gerisinde saklı duranı kavrayabilir.

Hegel'e göre anlama yetisinde içsellik kendinde ve içi doldurulmamış bir genellik olarak henüz ortaya çıkmamıştır. Hegel kuvvetlerin oyunuyla bu içselliğin kendini dolduracağını ve sonuçta bizim için bilinir olacağını söyler. Fakat bunu yapacak yeti anlama yetisi değildir. Anlama yetisi kendindeyi bilemez. Hegel için “duyulurötesi evren hareketsiz bir yasalar ülkesidir. Orada algılanan evrenin öte yanı olsa da, eşit ölçüde evrende bulunur ve onun dolaysız cansız imgesini oluşturur” (Hegel, 2003: 84). İşte Hegel için bu yasalar ülkesi anlığın doğruluğudur. Bu doğruluk yasada olan ayrımında içeriklenir. Öyleyse Hegel de yasa, görünüşte bulunur, ama bu onun tek bulunuşu değildir, çünkü yasa her başka durumda başka bir etkinlik halinde ortaya çıkar. Bu bakımdan belirsiz bir yasalar çeşitliliği vardır. Yine de bu çeşitliliğin kendisi eksiktir ve anlığın ilkesiyle çelişir. Yalın içsel dünyanın bilinci olarak anlık için doğru olan kendinde genel birliktir. Anlama yetisi söz konusu birçok yasayı tek bir yasaya birleşmeye bırakmalıdır. Böylece örneğin birçok yasa genel çekim yasası altında birleşmiş ve kavramın kendisinden başka bir içeriği kalmamıştır (Hegel, 2003: 85). Anlama yetisi burada genel yasayı bulduğu sanısındadır, oysaki bulduğu sadece yasanın kavramıdır.

Kısaca söz konusu olan, duyumsallığı aşan bir görünüştür, yani bir kavram olarak görünüştür. Görünüş kavramın kendisidir ve Hegel görünüşün özünü oluşturan yasalarla ilgilidir. İşte anlama yetisi bu yasaları bilir. Hegel için, anlama yetisi aynen doğa bilimlerinin gibi yasaları kendisinde toplar. Bunu da kuvvet kavramının şeyleri aşan ve bağlantıları kuran kavramsallık özelliğiyle yapar. Kuvvet de tam bir yasa gibi oluşmuştur (Hegel, 2003: 88).

Sonuçta görünüş alanında anlama yetisinin deneyimlediği şey, aslında bizzat görünüşün kendisidir. Anlama yetisi bunu ise bir kuvvetler oyunu olarak değil, ama kendi mutlak ve genel olan momentlerinde ve bunların hareketi içindeki bir kuvvetler oyunu olarak görür. Dolayısıyla anlama yetisi yalnızca kendisini deneyimler (Hegel, 2003: 160). Böylelikle içselliğin önündeki görünüş perdesi çekilmiş olur. Bilincin tüm momentlerinde

nesne hep farklı biçimlerde varolmuştur. Bu Bilincin nesnelere gerçekten geriye bırakıp, kendi kendine yönelmesi onu bilinç momentinden kendilik bilinci momentine geçiştir. Hegel için bu geçişte, bilginin kendisi ancak karmaşık bir hareketin sonucudur ve bu hareket yoluyla bilinç momentleri olan algı ve anlık yiterler ve bilincin kendini bilirken neyi bildiğinin bilinmesi daha öte bir hareketi gerektirir. Hegel bunun için kendilik bilincini incelemeye başlar.

Kısaca bilincin momentlerini belirtmenin, bilinçten özbilince geçişi anlamayı kolaylaştıracağı kaanatindeyiz. Bilincin bilgilenme sürecinde bilinç, bir özbilinç biçimine yükselirken, bilinç kendi içinde önce duyuşal kesinlik (“Bu” diye işaret etmiş olduğumuz ve farkında olmasak da genel bir bilmenin olanaklı kıldığı duyuşal şeyin dolaysızca verilmiş olan bilgisi), Algı (duyuşal şeyin kendisini özellikleriyle bir arada bilen dolayımlanmış bilgisi) ve son olarak Anlama yetisi (yasaların yönettiği, kendini Kuvvet ve görünüş olarak dışa vuran şeyin bilgisi) momentlerinden geçer. Bilinç, duyuşal kesinlik momentindeki doğruluğun aslında tümel olduğunu belirtir. Bu bilinç algıya dönüşecek, böylelikle; nesnesini de artık bir şimdi ve buradaki şu olmaktan çıkarıp algılanan şey haline getirecektir. Algı momenti, algılanan dünyanın birbirinin dışında şeylerin dünyası olduğunu savlasa da yaşadığı deneyimlerin sonucunda ortaya çıkan doğruluk, dünyanın birbirinin dışında, birbirinden bağımsız farkların dünyası olmadığıdır. Bu sonuç bizi anlama yetisi momentine götürür. Anlama yetisinin karşılığı koşullanmamış tümeldir, bu tümel duyuşal olanla koşullanmamıştır.

### 1.1.3. Özbilinç ve Tanınma

Bilincin kendine ilişkin deneyimini ele alan *Geist'in Fenomenolojisi* Geist'in Geist olarak kendi kendisinin bilgisine erişme serüvenidir. *Geist'in Fenomenolojisi* Geist'in gelişimini, daha aşağı bilinç momentlerinden ve duyulur dünyaya gömülü

olmaktan çıkarak özkesinliğin doğruluğuna, felsefenin kendi üzerine düşünümüne varmayı anlatır. Bilincin bilgilenme sürecinde bilinç, bir özbilinç biçimine yükselirken, kendi içinde önce duyuşal kesinlik, algı ve anlama yetisi momentlerinden geçer. Bilinç, duyuşal kesinlik ve algı momentlerindeki gibi daha aşağı momentlerde, duyulur olana, kendisinin ötekisi olana gömülüdür ve kendine dair bir kavrama sahip değildir. Henüz özbilinç olmamış olan bilinçlilik, nesneyi kendisiyle olumsuzluğunda kavrar ya da kendisini nesnesinden ayırır, onu kendisine karşıt olarak konumlandırır. Oysa özbilinç momentinde bilincin öznesi, bilincin donuk ve yaşamın dışında kalan bir özne gibi değildir. Özbilincin öznesi, nesnesinde yitip gitmemiştir.

*Geist'in Fenomenolojisi'nin* ilk bölümü olan bilinç momentinde doğruluk nesnelere dünyasına bağlıdır. Bu anlamıyla doğruluk da öznenin dışından kaynaklanan doğruluktur. Anlama yetisi momentinde başlayan nesneden uzaklaşma doğruluğu da nesneden uzaklaşır. Özbilinç nesnelere dünyasından bütünüyle kopan doğruluğun tek ölçütüdür. Böylece ilk kez öz bilinç aşamasında Ben önem kazanır. Bu Benin özelliği nesnelere dünyasının dışında olması ve onların doğruluk ölçütüne dayanmamasıdır. Nesnelere artık Benin karşısındadır.

Hegel özbilinç momentine, kendisini nesneden ayıran ve kendisini nesnenin karşısında gören bu özbilinç anlayışı ile başlar. Bu türden bir özbilinç düşünce tarihindeki alışılmış olan özbilinç anlayışıdır. Nesne ile hiçbir ilişki gerekli görmeden onun bilgisine erişen ve önceden verilmiş olan bu tarzdaki alışılmış özbilinç anlayışında doğruluk, özbilincin kendinde bulunduğu kesinliktir. Bu kesinlik sayesinde bilgi oluşur. Böyle bir özbilinçte kendi öz kesinliğinin doğruluğu her bilgiyi belirleyen ve oluşturan doğruluktur. Burada özbilinç tüm nesnelere dünyadan soyutlanarak, kendi öz kesinliğini yine kendisi bulur ve onu doğruluk ölçütü olarak koyar. Bu özellik özbilinci, daha önceki bilinç momentlerinden ayırır.

Hegel bunu şu şekilde ifade eder: “ Şimdi daha önceki momentlerde olmayan bir şey olmuştur. Bu da kendi doğruluğu ile özdeş olan kesinliktir. Çünkü kesinlik kendi kendini nesne almıştır ve bilinç kendi kendisinde doğruluktur” ( Hegel,2003: 98). Hegel kendinden kesin olmanın doğruluğunu özbilincin temel özelliği olarak alır ve bunun daha önceki bilinç momentlerinde görülmeyen bir nitelik olduğunu vurgular.

Hegel böyle bir özbilinç anlayışı, alışılmış özbilinç anlayışının aşılması ve özbilincin soyutluktan ve nesneden kopukluktan kurtarılıp, ona kendi özü kazandırmayı

gerektirir. Hegel, alışılmış anlamdaki özbilincin Fenomenolojideki diyalektik hareketi içeren özbilinç anlayışına ters düştüğünü belirtir. Hegel'i *Fenomenoloji*'de göstermeye çalıştığı diyalektik hareketi kendisine taşıyan özbilinç, kendinin ne olduğunu ancak kendi karşıtını oluşturan şeyde öğrenebilir. Özbilincin karşıtını oluşturan ise, özbilince yabancı olan nesnelere dünyasıdır. Özbilinç kendisi olmayana yönelip orada kendisini tanımalıdır.

Hegel için kendinden emin olmanın doğruluğunu taşıyan özbilinç için dış gerçeklik her zaman yabancı bir dünyadır. Bu türden yabancılığın aşılmasının tek yolu da, özbilincin kendisini nesne yerine koymasındadır. Bu edimiyle özbilinç hem nesneye inmiş ve nesnenin ne olduğunu kavramıştır; hem de kendisinin nesnedeki yansımalarını görmüştür. Dış dünyanın yabancılığını kaldıran özbilinç tekrar kendine dönmelidir.

Henüz özbilinç olmamış dolaysız bilinç, bilince içeriksiz bir kesinlik kazandırmaktadır. Ama bilinç bu momentte kendi soyut varlığını doğrulayamamaktadır. Bu türden bir bilinç öznenin kendi içindeki somut bireysel bütünlüğünü hem de başka özneler ile olan ilişkisini nesnel şekilde kavrayamaz. Bu bilinç aynı zamanda kendi varlığını somut doğruluğunu duyuramamaktadır. “Özbilinç duyusal ve algılanan evrenin varlığından kendi üzerine yansımış ve özsel olarak bu başkalıktan geri dönmüştür. “Özbilinci incelemeye başlamakla, doğruluğın anayurduna girmiş bulunuyoruz” (Hegel, 2003: 98).

Özbilinç kendi özünü kavramak için nesneye yönelerek ve nesnedeki yabancılığı kaldırıp tekrar kendine dönerek ikili bir hareket gerçekleştirmiş olur. Özbilinç bilinç olarak birinci momenti ile dış dünyanın tüm yayılışını elinde tutar. Ama aynı zamanda özbilincin kendi kendisiyle birliği olarak ikinci momente yönelir. “Bu anlamda dış dünya özbilinç için süren bir şeydir ve kendinde varlığı olmayan farklılıktır” (Hegel, 2003: 98).

Doğruluğa yönelik hareket, çifte olumsuzlama ve birleşme uğraklarını içerir. İlk olarak ötekilik olumsuzlanır, özbilinç olumsuzlama yoluyla kendim olmayan duyulur dünyayı korur. Başkalık benliğe dahil edilir. İkinci moment “özbilincin kendi kendisiyle birliğidir ve bu farklılıktaki birliktir. Doğruluk, farklılıkların ortasındaki bu birliktir. Kendinde farklılık olmayan farklılıktır.”(Hegel, 2003: 98).

Hegel için özbilinç bir birliği sunar. “Özbilinç, yaşam olan farklılıkların birliğinden oluşur, ama yaşam bu birliğin kendisidir” (Hegel, 2003: 98). Sonuç olarak, yaşam açısından Ben, bu farklılıklardan biriyim, sönüp gitmekte olan bir momentim; ama Ben, bu sönüp gitmekte olan momentleri aşar, özbilinç farklılıkların birliğidir. Bunlar Ben'in

iki momentidir: özbilinç yaşam ve özbilinç olarak bölünür. Nitekim Hegel’de özne, hem bir birlik hem de bir bölünmedir. Doğruluk ya da bu çelişkiyi çözme girişimi, birlikteki farklılıkların, hiç de farklılık olmayan farklılıkların olumsuzlanmasından ibarettir. Hegel, özbilincin kendisinin yaşamla karşı karşıya geldiğini belirtir: “Benliğin kesinlik edinebilmesi için bu ötekiliğin alt edilmesi gerekir”(Hegel, 2003: 102). Bu alt etme bir olumsuzlamadır: “Kendisini özbilince bağımsız bir yaşam olarak sunan bu ötekiliğin iptal edilmesidir.” (Hegel, 2003: 102).

Arzunun doyurulması budur; ama arzunun doyumu zorunlu olarak kendi kendisini bozguna uğratar. Öteki ve arzu olmaksızın özbilinç olamaz: “Gerçekte tam da nesneyle olumsuz ilişkiden dolayı, özne hem nesneyi hem de arzuyu yeniden yaratır” (Hegel, 2003: 102). Böylelikle özbilinç, arzunun özünün kendisinden başka bir şey olduğunu ve ötekinin arzulanmak üzere orada olabilmesi için “olumsuzlamayı kendi içinde sonuçlandırması gerektiğini”, bir özolumsuzlama yapması gerektiğini kavrar (Hegel, 2003: 102-103). “Özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır” (Hegel, 2003: 102). Öteki olarak duyulur dünyanın olumsuzlanması doğruluk için yeterli değildir, çünkü bu olumsuzlama ötekiliğin mutlak bir olumsuzlanışını da içerecektir; benliğe ayna tutacak bir öteki kalmayacaktır ortada. O nedenle, özbilincin nesnesi, kendi olumsuzlanışında bağımsız olmalıdır, “yaşayan bir özbilinç olmalıdır.”(Hegel, 2003: 102). Özbilincin kendine ayna tutabilmesi için bu zorunludur; özbilinç özdüşünüme ancak başka bir özbilincin yapabildiği tanıma sayesinde erişebilir. “Ama bu kesinliğin doğruluğu gerçekte çifte bir yansımadır, özbilincin katmerlenmesidir” (Hegel, 2003: 102).

Özbilinç bir başkası tarafından tanınma yoluyla başkası için de var olduğunu, yani başkası için de kendinde ve kendi için olduğunu ispat etme olanağı bulur. “Bir özbilinç başka bir özbilinç için var olur” (Hegel, 2003: 103). Ve bu yolla özbilincin kendi ötekiliğinde kendisiyle birliği özbilinç için açık seçik hale gelir. Arzu, “kendi kendiyile özdeş özdür” (Hegel, 2003: 103). Duyulur dünyayı alt etmek ve kendi kendini olumsuzlamakla uğraşan iki özbilincin bu katmerlenişinden ve bunun sonucunda olan karşılıklı tanımadan bir mücadele doğar. Bu mücadele efendi-köle mücadelesidir.

Hegel’e göre, *Fenomenoloji* bağlamında özbilincin diyalektiğinin “Ben Benim”i ortaya koyabilmesi için kendi öz kesinliğini nesnelleştirmesi gerekir. Bu nesnelleştirme eyleminin sonunda özbilinç, kendisini mutlak kılmaya ilişkin ortaya koyduğu her çabanın başarısızlığa uğradığını deneyimleyecek ve kendi benliğini bir başkasına bölen mutsuz



bilinç olacaktır. Belirli olumsuzlamanın bir sonucu olarak da bu kendinin bölünmesi yeni bir bilinç momentini, yani Akıl'ı ortaya koyacaktır. Özbilinçten önceki bilinç momentlerinde bilinç için doğru olanın kendisinden başkasıydı. Ancak bu doğruluk kavramı deneyimde yitip giderek karşıtı ortaya çıkarmıştı. Şimdi bilinç, özne ya da Ben nesnedir. Kendisine geri yansıyan bu bilinç edimi özbilincin başlangıcıdır.

Böylece burada bir önceki bilinç momentlerinde ortaya çıkmamış olan bir şey kendisini gösterir: “Doğruluğuyla özdeş kesinlik, bir başka deyişle kendisini kendisine nesne edinme hareketi belirir” (Hegel, 2003: 98). Doğruluğuyla özdeş kesinlikte ayrıca nesnenin kavramla uyumluluğu söz konusudur. Özne kendi kendisinin nesnesidir. Özbilinçte iki karşıt yan birbirlerini içerir. Ben kendisiyle ilişkilidir. Hegel'in deyişiyle “o, ilişkinin içeriğidir ve ilişkinin kendisidir” (Hegel, 2003: 98).

Özbilinç ilk ortaya çıktığı şekliyle dolaysızdır ve süreç içerisinde dolayım kazanıp gelişir. Özbilinç henüz ‘Ben=Ben’ şeklinde ifade edilen özbilincin kendisiyle soyut özdeşliğidir. Özbilinç için bir önceki momentte Bilinç için doğru olan kendi başına kalıcı nesne düşüncesi yitip gitmiş ve başkalığından kendi kendisine geri dönmüştür. Hegel için özbilinç harekettir. Zamansal ya da saf mantıksal olan bu hareketin iki momenti vardır. Özbilinç, ilk harekette başkalığından kendisine geri döner, ikinci harekette ise doğrudan hareketsiz kalan harekettir , yani kendisinde bir harekettir. Kendi kendisiyle özdeşliğinde kendisinden başkalığı yok olur. Böylece özbilinç hem hareket hem de durağanlıktır. Hegel'in dile getirdiği gibi o “Ben, Benim’e ilişkin hareketsiz totolojidir.” (Hegel, 2003: 98).

Özbilinçli olmak bir hareket, yani başkalığa geçiştir. Kendinin farkına varmada benliğin kendisi tarafından oluşturulan ayırım doğrudan ortadan kaldırılır ya da Hegel'in ifadesiyle “kendisinden ayırdığı şey yalnızca kendisi olarak kendisidir” (Hegel, 2003: 98). Kendi kendisiyle özdeşlik hala biçimsel ve soyut olup kesinliği kanıtlanmamıştır. Burada ayırımın ortadan kaldırılması gerçek bir nesnel ayırımın ortadan kaldırılması değildir. Başkalığından kendisine dönen özbilinç bu dış dünyayı kendisine ait olarak düşünür. Yalnızca kendisinden tam olarak emindir. Ancak özbilinç dış şeylerin doğruluğu olacaksa, kendisini onlarla birleştirmelidir. Öyleyse, özbilincin iki nesnesi olduğu için bir çelişki ortaya çıkar: İlk nesne özbilinç için olumsuz bir özellikte olan duyusal kesinliğin ve algının dolaysız nesnesidir. İkinci nesne ise özbilincin kendisidir ve ilk aşamada ilk nesneye karşıt olarak vardır. Bilinci temsil eden özne ve nesne karşıtlığı özbilinçte

korunur. Ancak özbilinç bu iki yanı, yani kendisiyle ilişkisini (özbilinç) ve diğeri ile ilişkisini (bilinç) birleştirmelidir. Yalnızca bu yolla öz-kesinlik özbilincin koyduğu doğruluk haline gelebilir. Burada birlik arayışının dolaysız biçimi arzu olarak belirir. “Özbilinç genel olarak arzudur” (Hegel, 2003: 99).

Hegel’in *Fenomenolojinin Giriş* kısmında deneyimde bilgi, yani kavram değiştiğinde bilginin nesnesinin de değiştiğini bildirir (Hegel, 2003: 51). “Özbilinçte özne kendi içine geri yansır ve bu kendi içine yansıma yoluyla Yaşam olur” (Hegel, 2003: 99). Bilinç, duyu kesinliği ve algı kesinliği gibi daha aşağı momentlerde duyulur olana, kendisinin ötekisi olana gömülüdür ve kendine dair bir kavrama sahip değildir. Özbilinçten önceki bilinç momentleri yaşamdan soyutlanmıştır. Yaşam ilk kez Özbilinç bölümünde nesne alanında ortaya çıkmaktadır. Özbilinç momentindeki ikilik özbilinç ve yaşam arasındadır. Özbilincin kendisini ilişkilendirdiği nesne, bir başka deyişle arzunun nesnesi yaşama sahiptir. “Dolaysız arzunun nesnesi yaşayan bir şeydir” (Hegel, 2003: 99).

Hegel bilinçten özbilince geçerken sonsuzluk ve yaşam arasında bir ilişki kurmuştur: “Sonsuzluk yaşamın yalın özü, dünyanın ruhu ve evrensel kandır.” (Hegel, 2003: 93). Hegel yorumcularından Hyppolite yaşam ve sonsuzluk kavramlarını özdeş olarak görür (Hyppolite, 2010: 48). Hegel için yaşamın yalın özü ayrımların aşıldığı sonsuzluktur, eksen çevresindeki saf harekettir, mutlak dinginsizlik içindeki sonsuzluk olarak öz dinginliktir, onda hareketin ayrımlarının çözüldüğü bağımsızlığı kendisidir, zamanın yalın özüdür. Bu kendine özdeşlikte uzayın dayanıklı şeklini taşır. Ancak bu ayrımlar bu yalın tümel ortamda o denli de ayrımlar olarak bulunurlar. Çünkü bu tümel akışkanlık olumsuz doğasını kendisi onların ortadan kaldırılması olduğu sürece taşır. Ama ayrımları, eğer bir kalıcılıkları yoksa ortadan kaldıramaz (Hegel, 2003: 99). O halde yaşamın ayrımlarının durmaksızın ortadan kaldırılışı için bu ayrımların kendilerinin kalıcı bir varoluşa sahip olmaları da gerekir. Bu oluş ve yokoluş döngüsünde sonlu gelip geçici tikeller canlı bir tümeli, yani cinsi meydana getirirler. Hegel bu tümeli “kendi içerisinde saf hareketin yalın akışkan tözü” (Hegel, 2003: 100) olarak adlandırır.

Hegel yaşam sürecinin bu karşıt iki momentini inceler. Buna göre ilk moment, bağımsız şekillerin kalıcılığı ya da kendinde bölünmenin aşılmasıdır. Diğer bir deyişle, şekillerin kendilerinde bir varlıkları yoktur. İkinci moment ise, bu varoluşun ayrımın sonsuzluğuna boyun eğişidir. Bu momentte nesne alanındaki süreklilik, kendilerini bu

sürekliikten ayıran dış alandaki nesnelere etkinliğiyle bozulur. “Yaşam bu iki momentin birliğidir; yani yaşamın yalın tözü kendisini formlara ayırır ve aynı zamanda da bu varolan ayrımların çözülüşü gerçekleşir. Böylelikle öncesinde ayrı gibi gözükten tüm hareketin iki yanı birleşir. Bu etkinliğe ilişkin döngünün tamamı yaşamı oluşturur. Yaşam böylece gelişimini sona erdiren ve bu harekette yalın bir şekilde kendisini koruyan öz-gelişime dayanır” (Hegel, 2003: 101).

Yaşam ilk birlik gibi dolaysız olmayan dolaylı bir birlik sunar. Bu evrensel birlik tekil bireylerin dolaysız birliğini aşarak yaşamın tüm momentlerini kendisinde içerir. Bu, yaşam hareketinde yalın belirlenim olarak kendisi için varolmayan yalın cinstir. Yaşam böylece kendisinden başka bir şeyi, yani bilinci gösterir ve onun için yaşam bu birlik olarak varolur. Yaşam kavramı ancak canlı özbilince tamamlanır ve kendisinin farkına varır. Özbilincin gelişimi ve aşılması yaşamınki ile paralellik gösterir. İlk olarak özbilinc için nesnesi saf Ben olarak vardır; yani dolaylanmamış ya da soyuttur. Bu saf ve yalın Ben’dir. “İlk başta Ben=Ben dolaysız tümelliği olarak bu dolaysız Ben deneyim sürecinde zenginleşecek ve yaşam alanında olduğu gibi genişleyecektir” (Hegel, 2003: 102).

Hegel özbilincin genel olarak arzu olduğunu belirtmiştir. Şimdi burada özbilinc ile arzu arasındaki özdeşliği gösterecektir. Burada arzunun amacı, arzunun kendisidir. Bu doyuma özbilinc deneyimden nesnesinin bağımsız oluşunu öğrenir. Hem Özbilincin kesinliği için ihtiyaç duyduğu öteki özbilince bağımlıdır hem de özbilincin bu ötekine bağımlı olduğu ortaya çıkar. İstek ve doyuma elde edilen özkesinlik nesne ile koşulludur. Özkesinlik için bu başlığın aşılmasını gerekir. Aşılma ise bu başkayı zorunlu kılar. Sonuçta özbilinc nesne ile olumsuz ilişkisinde onu yok etmeyi başaramaz. Özbilinc tam da bu ilişkiden ötürü nesneyi ve isteği üretir. Aslında özbilincden ötekisi isteğin özünü oluşturur. Bu deneyim isteğin yeni bir özbilinc şekline dönüşmesini gerektirir. Şimdi o diğerini olumsuzlayarak değil, kendisinin bağımsız olduğunu bilen bir öteki ile ilişkisi aracılığıyla kendinin farkındalığını kazanmalıdır. Böylece özbilinc ancak nesne kendisinde olumsuzlamayı gerçekleştirdiğinde ve varlığını sürdürerek bağımsızlığını da koruduğunda doyuma ulaşabilir. Sonuç olarak özbilinc ancak bir başka özbilince doyumu elde eder (Hegel, 2003: 102-103).

Hegel diğer özbilinclerin bilinçli olarak farkında olmadığımız sürece hiçbirimizin gerçek anlamda özbilinci edinemeyeceğimizi belirtir. Ona göre, “Bir özbilinc bir özbilinc

için vardır. Sadece bu yolla özbilinç (kendilik bilinci) vardır. Böylece bizim için de Geist kavramı hazır hale gelir” (Hegel, 2003: 103).

Hegel’in *Geist’in Fenomenolojisi*’nin çoğu yorumu, genellikle onun karşılıklı tanınma savını doğrudan özbilinçte arar. Zira kendilik bilincinin ikinci kısmı stoacılık, kuşkuculuk ve mutsuz bilinç ile ilgilidir.

Yukarıda tezin temel savının yaşam ile ölüm ilişkisinde ölüm korkusunun belirleyiciliği olduğu belirtilmişti. Bu amaçla Hegel felsefesinin ele alındığı bu bölümde bilincin deneyimi sürecinde ölüm ile karşılaşmalar ele alınmıştır. Bu bağlam içerisinde *Geist’in Fenomenolojisi*’nde bilincin ölümle/ ölüm korkusuyla ilk başa çıkma girişimi tanınma mücadelesidir. Tanınma mücadelesinde Hegel, yaşam ve ölüm mücadelesine kilitlenmiş iki ateşli savaşıyı resmeder. Savaşçılardan her biri kendi yaşamını tehlikeye atarak diğerinin ölümü için çabalar. Buradaki dil o kadar betimleyicidir ki, Hegel’in aklındaki iki insan arasındaki mücadele olmadığını unutursunuz. Aslında, biz hala bilincin gelişiminin en alt basamaklarındayız. Adkins’in belirttiği gibi, dolayısıyla, mücadele verenlerin tam gelişmiş kişiler olduklarını söyleyemeyiz. Mücadeleye katılanların iradeleri, ahlakları, aileleri, işleri, evleri ve bu türden herhangi bir şeyleri yoktur. Bu noktada bilinç sadece yaşayan bir şey olarak kendinin farkında olan varlıktır. Bu mücadele Hegel’in terimiyle ifade ettiği bilincin gelişimin anlatan bir düşünce deneyidir (Adkins, 2008: 161).

Yaşam ve ölümün hiç bitmeyen döngüsüne karşın, bilinç kendisini yaşamın düzeni için ana unsur olarak ortaya koyar. Ancak bu esaslı konumunda kendisini korumak için bilinç, yaşamın düzeninden bağımsız olduğunu gösterebilmek zorundadır. Yaşamın düzeninden bağımsız olduğunu gösterme çabası tanınma mücadelesine ve ölümle ilk karşılaşmaya neden olur.

Özbilinç kendi kimliğini devam ettirmenin yoluna bulmalıdır. Ama aynı zamanda yaşamın düzenine ondan bağımsızmış gibi yaklaşır. Bu sorunun çözümü, doğadan bağımsız başka bir özbilincin kendini tanımasıdır, böylelikle, kimliğini yaşamın düzenine bağlı olmaksızın kurabilir. Özbilinç başka bir bilincin kendini tanımasını ister. Özbilinç kendini ötekenden bağımsızlaştırdığını beyan eder. Bu tanınma için tek yol vardır; her iki özbilincin de kendilerini yaşamın düzeninden tamamen bağımsız olarak ortaya koymaları. Her iki özbilinç de yaşamdan tamamen bağımsız olduğunu kanıtlamak için yaşamını tehlikeye atar. Bu karşı karşıya geliş ölümüne bir mücadeledir; herhangi bir

ihtiyaç ya da arzu uğruna değil, sadece yaşamdan bağımsızlaşabilmiş bir özbilinç olarak tanınma saygınlığı için yapılır (Hegel, 2003: 106-107).

Karşılıklı tanınma savının ilk halinin bu aşamada bireysel kendilik bilincinin sadece başka özbilinç olan insanların bilincinde olmak temelinde olduğu şeklinden kabul edilir. Bireysel özbilinç, insanlar için sadece diğer kendi bilincinde olan kişilerin farkındalığı ile mümkündür (Hegel, 2003: 103). Bu sav ile ilgili ana sorun, çok genel olmasıdır.

Özbilinç ve tanınma kavramları Hegel felsefesinde özellikle de *Fenomenoloji*'de önemli iki kavramdır. Bu iki kavram *Fenomenoloji*'nin kırılma noktalarındandır. Ben'in Ben olmayan ile karşılaşması ile başlayan tanınma süreci *Fenomenoloji*'de bilincin diğer momentlerine kadar devam eder. Hegel felsefesinde bilinç, özbilinç olmak için kendi başkalığını olumsuzlar. Bu başkalık yalnızca bilincin kendi dışında gördüğü doğada nesnel dünyasında karşılaştığı başkalık değildir. Bilinç özbilinç olduğunda ve olmak için bu başkalığı hem kendinde hem de düşünen başka özbilinçler karşısında bulacaktır.

Bilincin özbilinç olması, özbilinç olarak bilincin öteki bir özbilinç ile karşılaşması ile mümkündür. Özbilinç böylece kendinin de nesne olabileceği bilgisini edinecektir. Böylelikle özbilinç kendi varlığı ve doğruluğun kendi dışında bulamadıkça diyalektik sürecini gerçekleştiremeyecektir. Hegel için, diyalektik süreci gerçekleştiremediği sürece, özbilinç henüz edimsel anlamda özbilinç olamayacaktır (Hegel, 2003: 104-105).

Bu durumda özbilinç doğruluğunu başka özbilinçlerle olan karşıtlığında ve onların kendisi için nesne olan başkalığında kavramak zorundadır. Özbilinç momentinde bilincin sadece nesnesiyle sınırlı öteki ile olan diyalektiği, öteki bilinçlerle olan diyalektiğe dönüşmüştür. Hegel, özbilince salt düşünen Ben olmanın ötesinde toplumsal bir içerik ve bu yolla bir doğruluk kazandırmıştır. Bu yaklaşımıyla kendinden önceki geleneksel felsefeden ayrılmakta olan Hegel, özbilincin ancak öteki bilinçler ya da özbilinçler karşısında ve onların dolayımından geçerek gerçekleşebileceğini savunur.

Hegel analizcilerinden Robert Pippin, Hegel'in, bilincin kendisine dair bilgisinin teorik bir bakış ile elde edilemeyeceğini, kendine ilişkin bilgi olan özbilincin pratik bir çaba ile elde edileceğini iddia ettiğini dile getirir (Pippin, 2011: 16).

Bilincin bu momentindeki gelişmesinde ölümün rolünü görmek zordur. Hegel'in bu momentteki tartışması, yukarıda gördüğümüz üzere, ölümün sadece bilincin doğal

yadsınmasından ibaret olduğudur. Eğer özbilinçlerden herhangi birisi bu tanınma mücadelesinde öldürülürse, o özbilinç artık bir bilinç olmayacaktır, ama bir ceset olarak yaşamın düzeni içerisinde tekrar yerini alacaktır, yani ölü bedeni, ilk başta bağımsızlaşmak istediği yere geri dönecektir. Ölümle bu karşılaşmanın gösterdiği şey, ölümün gücüdür. Ölüm, bilincin gelişmesini durdurabilecek güce sahiptir. Ölüm bu gücü sayesinde bilincin bilim açısına erişmesini engelleyebilir. Bu nedenle, Hegel ölümü basitçe göz ardı edemez. Yine bu yüzden Hegel, bilincin gelişmesi için bir yol ve aynı zamanda ölüm için bir açıklama bulmak zorundadır. Bilinç daha karmaşık hale geldikçe, ölümün işi yani ölümün kendi içindeki yadsıyıcı gücünün daha çok kapsar. Ölümün bu kapsama hareketi, bilinç için tekil varlık olarak değil ama karmaşık bir toplum olarak (mutlak bilme) ölümün olumsuzlayıcı gücünün kendi işi olarak gördüğü zamana kadar tam olarak başarılamaz.

#### **1.1.4. Özbilinçler Arası İlişki: Köle Efendi İlişkisi**

Bilinç ölümü kapsama hareketine tanınmanın başarısızlığının neden olduğu aşamada başlar. Özbilinç kendi nesneleriyle olan diyalektik deneyiminde kendi dışında başka özbilinçler olabileceği bilgisini edinir. Bu özbilinç için yeni bir momenttir ve her yeni moment kendi içinde tamamlanması gerek süreçleri taşır.

Özbilinç önce yalın kendi için varlıktır. Bütün başka olanları kendisinden ayırmakla kendi kendisine özdeşir. Onun kendi özü ve mutla nesnesi Bendir ve kendi için varlığın bu dolaysızlığı ve bu varlığı içinde o tek olandır. Onun için başka olan şey özsel olmayan ve olumsuz özellikteki nesnedir. Ancak başkası da bir özbilinçtir, bir birey başka bir bireyin karşısında kendini gösterir. Böyle dolaysız ortaya çıkışlarıyla birbirleri için alışılmış sıradan nesnelere durumundadırlar. Bağımsız biçimlerdir ve yaşamın varlığı içine batmış bilinçlerdir. Bunlar birbirleri için mutlak soyutlama olmanın, tüm dolaysız varlığı ortadan kaldırmak ve sadece kendi kendisine özdeş bilincin salt olumsuz varlığı olmanın hareketini henüz tamamlamış degillerdir. Ya da kendilerini henüz salt kendi için varlık olarak, yani özbilinç olarak göstermemişlerdir. Her biri kendisinden emindir, ama başkasından emin değildir. Bu nedenle de kendi öz kesinliği henüz doğruluk taşımaz (Hegel, 2003: 98-99).

Böyle tammalanmış bir kesinliğin doğruluğu ise, sadece kendi için varlığını tanıyan özbilinçtir ve sadece kendi doğruluğunu savunan özbilinçtir. Bu, Hegel için

dolaysız ve başkasının özbilincine kendisini tanıyarak onun varlığını kabul etmiş, tanımış bir özbilinç olur ve doğruluk da taşıyamaz.

Bu tarz özbilinç, kendi dışında belirli bir varolanla bağ kuramadığından kendini salt olumsuzluk olarak gösterecektir. Bu salt olumsuzluk ise, Hegel'e göre yaşama bağlıdır. Artık bundan sonra tek özbilincin kendisini belirlemesi değil, birden fazla özbilincin ilişkisi söz konusudur. Hegel bilgikuramsal olarak özbilinçlerin birbirlerini tanımaları ile oluşacak olan uyumu gösterme arayışındadır. Bu açıdan efendi ve köle bilinçleri birbirleri için gereklidir: "Özbilincin kendinde ve kendisi için olması onun ancak bir başkası için kendindeve kendisi için olmasından dolayıdır, yani sadece tanınan bir şey olarak vardır." (Hegel, 2003:104).

Her bilincin çabası tanıma bir şey olmayı gerçekleştirmektir. Özbilincin başka bir özbilinç tarafından tanınıp kabul edilmesi için ilk aşama, kendi dışına çıkıp başkası olmasıdır: bu özbilinç için başka bir özbilinçtir, özbilinç kendi dışına çıkmıştır. Bu ikili anlam taşır: ilki özbilincin kendisini kaybetmesidir. Çünkü kendisini başka bir öz olarak bulur, ikincisi ise bununla o başkasını aşmıştır ve başkasını artık bir öz olarak görmez, başkasında kendini görür (Hegel, 2003: 105).

Tanınmanın gerçekleşmesindeki ikinci aşama başkalığın aşılmasıdır. Bu da özün kendisinin aşılmasını içerir, çünkü başka oluştaki de artık kendisidir. Özbilinç kendisini tanıma sürecinin üçüncü aşamasıyla kendini gerçekleştirebilir. Bu aşama her özbilincin, tekrar kendilerine geri dönüşüdür. Dönüş deneyimden geçerek başka özbilinçlerin varlığını kabul eden ve tanınmayı içeren dönüştür. Her iki özbilincin de dönüş sürecini gerçekleştirmesi gerekir. Bu nedenle özbilinçler kendilerini gerçekleştirmede sürekli birbirlerinin varlığına ihtiyaç duyar. Hegel için böylece hareket ikili hareket olmuş olur. Her biri başkasında kendi yaptığını görür, her biri başkasında istediğini kendisi yapar ve yaptığı şeyi başkası da yaptığı sürece yapar. "Bu tarzda etkinliğin ikili anlam taşıması sadece onun kendisine olduğu kadar, başkasına da karşı olmasından değil, dahası bu eylemin ayrılmaz biçimde birinin eylemi olduğu kadar başkasının da eylemi olmasıdır" (Hegel, 2003:106). Hegel için her biri kendinde ve başkasında dolaysızca kendi içinde olan özdür, birbirlerini tanımakla kendilerini tanırlar.

Ancak, özbilincin kendini salt özbilinç olarak soyutlaması olarak sunuşu kendini nesnel kipinin arı olumsuzlaması olarak göstermesinde ya da belirli varoluşa bağlanmadığını, yaşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur. Bu sunuş ikili eylemdir.

Başkasının eylemi ve kendi kendisi yoluyla eylem. Bu başkasının eylemi olduğu sürece, her biri ötekinin ölümünü amaçlar. Ama bunda ikincisi de kendi kendisi yoluyla eylemde bulunur. Bu noktadan ilerlemek için, özbilinç yaşamdan bağımsız olarak kendisini tanıyacak başka bir özbilince ihtiyaç duyar ama yaşamdan bağımsızlığını göstermek için kendi yaşamını tehlikeye atmak konusunda isteksizdir. Bilinç bu yüzden bir tane yaşamını tehlikeye atmak için gönüllü olan ve böylece yaşamdan bağımsızlaşan bir özbilinci ve bir de kendisi yaşamdan bağımsız ama yaşama bağlılığının farkında olan ve yaşamını tehlikeye atmak istemeyen başka bir özbilinç ortaya çıkar. Bu iki özbilinç ölümcül bir savaşa kilitlenmişlerdir. Özbilinçlerden birinin yaşamını tehlikeye atmamak için diğerine boyun eğmesi efendi ve köle olarak karşımıza çıkar (Hegel, 2003: 108).

Efendi köle arasındaki ilişkide ölümün tekrar karşımıza çıktığını görürüz. Bu bağlamda ölüm daha önce tanınma mücadelesinde gördüğümüz gibi doğal yadsımanın yabancı bir gücüdür. “Şimdi bireyselin öz-farkındalığına ilişkin deneyiminin başlangıcındayızdır. Kendilik (benlik) ilk olarak ham dolaysızlıktır, yani kendisinden başka her şeyi kendisinden dışlamakla kendisine özdeş kalan yalın kendisi-için-varlıktır” (Hegel, 2003:106). Bu kendisi-için-varlık olarak özbilinç açısından başkası özsel olmayandır. Ancak bu başkası da bir özbilinçtir. Böylece ilk kez bir birey diğer bir bireyle karşılaşır. Bu kendilikler radikal tekillikler olarak çarpışan cisimlere ya da birbirlerini iten kuvvetlere benzerler. Brent Adkins buradaki ikilik durumunu Hobbes’un doğa durumundaki özbilinçler ile ilişkilendirir (Adkins, 2008: 160).

Onlar birbirleri için sıradan nesnelere, bağımsız şekiller, yaşamın dolaysızlığına gömülü bireyler olarak vardılar. Böylelikle her biri kendi benliğinden emin olmakla birlikte diğerinin benliğinden emin değildir. Bu durumda kendisinin öz-kesinliği de doğruluktan yoksun olarak kalmaya devam eder. Özbilinç yaşam ortamının içine gömülüdür ve bu sebeple de yaşamla çatışma halindedir.

Ancak her iki özbilinç de kendi özsel varlığını, saf kendisi-için-varlığını kazanabilmek adına diğerini ortadan kaldırmayı isteyip, bunda başarılı olursa, bu takdirde sonuç istendiği gibi olmayacaktır. Çünkü tanınma için, yani öz-kesinliğin doğruluğa ulaşması için diğer özbilinç gereklidir. Ancak eğer özbilinçlerden herhangi biri ölürse hiç biri tanınmayı sağlayamamış olur. Hegel’in belirttiği gibi, “ölüm bilincin doğal olumsuzlamasıdır, bağımsızlık olmadan olumsuzlamadır ki-istenen tanınmanın imleminden yoksun kalır.” (Hegel, 2003:107-108). Dolayısıyla taraflardan birinin



ölümüyle sonuçlanan ve tanınma ilişkisini kesintiye uğratan bir olumsuzlama hareketi uzun vadeli bir doyum sağlamayacaktır.

Bu durumda sonuç bir önceki aşamayla, yani özbilincin öz-kesinlik için tekil nesnelere yok etmesindeki sonuçla aynıdır. Özbilinç soyut tümellik olarak kalır; böylece kendisini halen diğer şeylerden ayırt edemez. Sonuç olarak özbilinç ötekinin yaşamının kendi tanınması için özsel olduğunu anlar. Hegel'in deyişiyle, "özbilinç bu deneyimde yaşamın tıpkı saf özbilinç kadar ona özsel olduğunu öğrenir." (Hegel, 2003:108).

Bu deneyimle birlikte efendi-köle ilişkisi belirir. Önceki deneyim, özbilinç için yaşamın saf özbilinç kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda bu iki özbilinçten birisi özsel doğası kendisi-için olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise özsel doğası yalın bir biçimde yaşamak ya da bir başkası-için olmak olan bağımlı bilinçtir. İlki efendi, ikinci ise köledir.

Efendi-köle diyalektiği *Fenomenoloji*deki ilk somut insan ilişkisidir. Efendinin ve kölenin tavırları yalnızca farklı değil aynı zamanda tamamlayıcıdır. Efendi bağımsız olarak kendisini gösterir ancak diyalektik hareketin sonunda köle bu bağımsızlığı elde eder. Diğer yanda köle başlangıçta başkasına bağımlı olarak kendisini ortaya koyar ancak diyalektik hareketin sonucunda bunun tersi gerçekleşir. Efendi ilk başta köle üzerindeki egemenliğini yaşamını riske ederek kazanmıştır. Kölede ise yaşama bağlılık baskın gelmiştir. Burada kölenin, kendisi-için-varlığını bir yana koymasıyla ortaya çıkan bir tanınma söz konusudur. Efendi kendisi için varlıktır ama diğer bilinç aracılığıyla kendisiyle dolaylı kendisi için varlıktır. Böylece o, başkalık aracılığıyla kendisi içindir. Bu başkalık yani köle doğayı, şeylik ile bağımsız nesnelere ve üzerlerinde çalışacağı şeylerle ilişkilendirilen bilinçtir. Köle efendinin doğal arzusunu doyurmak için şeyler üzerinde çalışır. Böylece tanınma edimindeki dolayım şu şekilde gerçekleşir: Efendi hem köle hem de kölenin özünü oluşturan şeyle dolaylı olarak kendi kendisiyle ilişkilidir. O, yalnızca köle ve kölenin üzerinde çalıştığı şey sayesinde kendisi-içindir. Hegel'e göre, "efendi dolaysızca her ikisiyle de ilişkilidir ve dolaylı olarak başkası aracılığıyla her biriyle ilişkilidir." (Hegel, 2003:108). Yani efendi bağımsız olan şey aracılığıyla dolaylı olarak köle ile ilişkilidir. Aynı şekilde efendi kendisini köle aracılığıyla şey ile ilişkilendirir. Bunun yanı sıra genelde özbilinç olarak köle de kendisini olumsuz bir biçimde şeyle ilişkilendirir ve onun bağımsızlığını ortadan kaldırır. Ancak aynı zamanda şey köleye karşı bağımsızdır. Çünkü kölenin şeyi olumsuzlaması yok etme seviyesine

ulaşmaz; bir başka deyişle o yalnızca onun üzerinde çalışır. Diğer yanda ise efendi için bu dolaysız ilişki kölenin sağladığı dolayım yoluyla şeyin tam olumsuzlaması ya da şeyden yararlanması biçimine dönüşür. Efendi bu durumda yalnızca şeyin bağımlı yanını kendisine alır ancak bağımsız yanı ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır (Hegel, 2003:108).

Hegel için efendinin ilişkisi hem nesneyi kullanarak dolaylı olarak köle ile ilişki hem de köleyi kullanarak yine dolaylı bir şekilde nesne ile bir ilişki olarak görünür. Efendi bağımsız varlık sayesinde yani nesne sayesinde dolaylıca köle ile ilişki kurar. Çünkü kölenin tutulduğu yer burasıdır. Savaşta kendisini ondan soyutlayamadığıdır. Bu nedenle efendi kendisini bağımlı olarak bağımsızlığını da şeylik içinde bulmakla gösterir (Hegel, 2003:108-109).

Efendi ise bu şeylik üzerindeki güce sahip olduğundan yani nesnelere sahip olduğundan dolaylıca köle üzerinde de egemenlik kurmuş olur. “Aynı şekilde efendi köle sayesinde dolaylıca şey ile ilişki kurar” (Hegel, 2003:108).

Köle çalışması ile oluşturduğu nesnelere sunar. Hegel için nesnelere önce efendinin gözünde bağımsız şeylerdir. Nesnelere kölenin oluşturduğu biçime sokulmadan kullanılamazlar. Efendi bu şeylerle olan tüketme ilişkisine ancak kölenin nesnelere işlemeyle erişebilir. Efendinin nesne ile ilişkisini sağlayan köledir. Efendi böylece şeylerdeki bağımsızlığı kölenin çalışması ile aşar. “Efendi köleyi kendisi ile nesne arasına koyarak kendisini şeyin bağımlı yanı ile birleştirmekte ve şeyden yararlanmaktadır. Nesnelere bağımsızlık özelliği taşıyan yanını ise nesneye biçim veren köleye bırakmaktadır” (Hegel, 2003:108-109).

Köle nesnenin bağımsızlığı ile dolaysızca karşı karşıyadır. Köle yine nesneyle dolaysız ilişkiye girer, nesneyi biçimlendirir, kullanılacak hale getirir ve efendinin kullanımına sunar. Hegel’e göre kölenin bu eylemi nesneye kendi düşüncesini sokmasını içerdiğinden ve bu düşüncüyü nesnede yansıtmış olmayı verdiği için yaratıcı bir eylemdir. Köle ancak bu yolla kendini gerçekleştirir, kendisini nesnede kabul ettirir (Yaltıraklı,1987:125).

Öte yandan efendi için kendisini kabul ettirmek ya da tanıtmak başka bir bilinç sayesinde olur. Ama bu tarzda başka bilinç ile ilişki özsel olaya bir ilişkidir. Bu özsel olmayan ilişkide efendinin konumu hem şeyler üzerinde çalışanın kendisi olamayıp köle bilincinde olması ve hem de bu olumsuzluğa rağmen efendinin şeyler dünyasına bağımlı

olmasıyla belirlenmiş olur. Hegel'in efendi için özel olmayan bilinç biçiminden anladığı bu durumdur. Çünkü Hegel'in daha önce eleştirdiği özbilinç nesnelere dünyasına inmeyen, nesnelere dolayım ilişkisinde olmayan, onlarda kendisini bulmayan sadece kendinden kesin olmanın doğruluğunu taşıyan özbilinçtir. Efendi özbilinci bu olumsuz bilinci aşması gerekirken, nesnede çakılıp kalmıştır (Yalıtırlı,1987:125).

Efendinin özbilinci bu konuma girerken kölede ki özbilinç de kendi gelişmesini yapar. "Kendi kendine yetkin bilincin doğruluğu böylece köle bilinci olmaktadır. Gerçi bu bilinç önce kendi dışında görünür ve özbilincin doğruluğu olarak görünmez. Ama nasıl efendilik varmak istediği özün tam tersini göstermişse kölelik de kendi oluşumunu tamamladığında dolaysızca kendi karşıtı gösterecektir. Kendi içine geri itilmiş bir bilinç olarak kendi içine yönelecek ve doğru olan bağımsızlığa dönüşecektir." (Hegel, 2003:110).

Böylece kölenin bilincinin gelişmesi onun doğruluk taşıyacak duruma gelmesi, kendi içine çekilip sadece kendi bilincinde oluşturacağı bir iç etkinlik olur. Hegel, köle özbilincinin bu gelişmeye nasıl başlayacağını daha doğrusu, onu bu tarzda olumlu düşünmeye sevk edenin ne olduğunu da açıkça ortaya koyar. "Kölenin nesnelere dünyasından kurtulup kendi içine yaptığı gelişmenin başlayıp sürmesi kölenin efendi karşısında ancak ölüm korkusu duyması ve disiplin ile karşı karşıya olmasıyla gerçekleşir." (Hegel, 2003:110).

Köle için başlangıçta efendinin özbilinci özbilinçtir. Efendi köle için bağımsız ve kendi içinde varolan bir bilinç olarak doğruluğun taşıyıcısıdır. Bu durum kölede sonra da devam eder. Köle için öz olan efendinin bu özbilincidir ve efendi karşısında duyduğu korkudur. Bu korkunun duyulması köle bilinci için şarttır.

Kölenin efendi karşısındaki bu zorunlu korkusu kölenin içten yıkılışını kendi içindeki sarsıntıyı ve kendisindeki sağlam hiçbir şeyi bırakmamayı doğurur. "İşte bu olumsuzluk Hegel'in gözünde köle açısından belli bir olumsuzluğu doğurur." (Hegel, 2003:110). Çünkü köledeki efendiden korku kölede genel bir hareketi yaratacaktır. Bu hareket, oluşan her şeyin bu mutlak akılcılığı özbilincin basit özüdür. Mutlak olumsuzluktur ve bununla bu bilinçte yer alan salt kendi için varlıktır. Bu mutlak olumsuzluk Hegel için her zaman söz konusu olan ve ilerlemenin gücünü oluşturan öğedir. Köle, bilincinde bunu oluşturan onun efendisi karşısında ölüm korkusu olur. Ölüm korkusu da hareketi doğurur.

Ölüm korkusu ile başlayan mutlak olumsuzluk olarak kendisini gösteren bu hareketin kölede oluşturduğu ise ona yeni bir özbilinç kazandırmaktadır. Köle bu korkusunun yanı sıra çalışma yoluyla kendi yarattığı dışı varlıkları aşarak nesnel bir dünyadan kendisini kurtaracaktır. Sadece korku doğru bir özbilincin oluşmasında yeterli değildir. Çünkü Hegel için efendi karşısındaki ölüm korkusu kölede sadece bilgeliğin başlangıcıdır. Ama özbilincin kendi için varlığı değildir (Hegel, 2003:110-111).

Kendi için varlık olarak özbilinç kölede ancak çalışması ile gerçekleşir. Emek içinde köle nesnel dünyada kendisini ortaya koyar. Kendi başına oluşuna yükselir ve orada kendisini bulur. Hegel için dolayım ile köle kendisini nesnel dünyasında yansıtır ve orada bir kalıcılığı yaratır ki, bu kalıcılık kölenin öz bağımsızlığını oluşturur.

Özbilinç emek yoluyla kendinde ve kendisi-için ya da tam olarak edimsel olur. Hegel'in deyişiyle, "çalışmayla köle aslında ne olduğunun bilincine varır" (Hegel, 2003:110). Emek kölenin dönüşümünün anahtarıdır. Önceki diyalektikte istek ile ilgili problem, isteğin nesnesi olumsuzlandığında, isteğin her defasında yeniden oluşmasıydı. Bu durumda yaşanan doyum daima gelip geçicidir. Arzu kendisine yalnızca nesnenin saf olumsuzlamasını ve böylece katışıksız kendilik duygusunu ayırmıştır. Ancak doyumun gelip geçici olmasının sebebi tam da budur. Çünkü o nesnellik ve kalıcılık yanından yoksundur. Ancak köledeki durum efendinkinden farklıdır. Köle için çalışma, isteğin sınırlanması, gelip geçiciliğin ortadan kalkmasıdır. "Köle çalışmada nesneyi olumsuzlamakla onu yok etmez, aksine biçimlendirip şekil vererek nesnenin bağımsız varlığında kendisinin bağımsızlığını görür" (Hegel, 2003:111). Köle kendisini tamamen çalışmaya ve üretime teslim ederek ve de isteğine feda ederek, kendisi için bağımsızlığını koruyan nesnede kendisini bulmak için onda kendisini kaybeder. Çalışmasının bağımsız ürünüde köle kendisi-için-varlığını görür (Hegel, 2003:111). Şeyleri biçimlendirerek kendisi-için-varlığın ona ait olduğunu ve yalnızca kendisinin özsel ve gerçekten de kendi başına var olduğunu fark eder. Köle ürünü aracılığıyla dünyada yansıyan kendisini görür ve özelliğini kavrar. Hegel'in dile getirişiyle, "Şimdi, bununla birlikte, o bu yabancı olumsuz momenti yok eder, şeylerin kalıcı düzeninde bir olumsuz olarak kendisini koyar ve böylece de kendisi için olur, yani kendi başına varolan biri olur." (Hegel, 2003:111).

Böylelikle dışsal şey bundan böyle ona yabancı değildir; kölenin kendisinin kendi içinvarlığıdır. Köle, ilk başta efendisi için çalışırken, çalışma yoluyla köle kendi aklını kazanır. O, kendisi tarafından kendisinin yeniden keşfini deneyimler (Hegel, 2003:111).

Ancak köleye özgür düşünme duygusunu sağlayan özgürleşme hareketine rağmen, “kendi aklına” sahip olma onun için yalın inatçılıktan ötesine işaret etmez. Özgürlük halen köleliğe sarılıdır. Efendi ve köle doğruluklarına birbirlerinde sahiptirler ancak ayrı ayrı rollerinden ya da tek yanlılıklarından kurtulamamışlardır. Köle durumu yeni bir bilinç şekline işaret etse de köle olarak kalır; yani kendilik duygusu vardır ancak kendine ait iradesi yoktur. O halde kölelik kusurlu öznelliğe örnek oluşturur. Kölenin özgürlüğü nesnesine ya da ürüne bağlıdır; yani köle bağımsız gözüke bile yine de fiziksel ve dışsal bir şeye bağlıdır. Burası efendi-köle diyalektiğinin son bulduğu yerdir. Fiziksel ya da doğal varoluşla bağımlılık problemini ortadan kaldırmak adına özbilinç şimdi kendisini fiziksel dünyadan geri çekmeli ve bağımsızlığını kanıtlamak için yeni ölçütü düşünce alanına koymalıdır (Özcangiller, 2018: 44).

Kölenin gösterdiği tüm gelişme, kendisini nesnelere yansıtması ve bu yolla kendisini aşması kendi içsel dünyasına çekilip kendisine örnek aldığı efendideki özbilinci öz olarak kendinde gerçekleştirmek için gerekli koşullar a) önüne titremiş olduğu yabancı öz, b) nesnelere kendisini yaratması: çalışmadır.

Bilincin, tanınma mücadelesinden efendi ve köle olarak ortaya çıkması ölüm kavramı içerisindeki bir gelişmeyi temsil eder. Ölüm bu ilişkide içerilmek zorundadır çünkü iki özbilincin arasındaki ilişkinin zorunlu koşuludur. Mücadelenin iki savaşçısı ölümü herhangi bir şekilde kapsayamazlar. Ölüm, doğal yadsımanın gücü olarak kalır. Bu da bilincin yaşamın üzerine dönmesidir. Eğer özbilinçlerden biri ölürse diğeri gelişemez. Özbilinç ölüm için bir araç haline gelerek ölümü kapsayamaz. Ancak özbilinç, efendi ve köle olarak görünmesiyle ölümün kapsanmasında gedikler açar. Efendi hala ölümün bir aracı olamayacağını farkındadır. Eğer efendi köleyi öldürürse aradığı tanınma da yok olacaktır.

Öte yandan, efendinin yapabileceği şey, ölümü işaret etmektir. Efendi efendidir çünkü kendi yaşamını tehlikeye atabilir. Köle ise köledir çünkü bunu yapmayı reddeder. Efendi köleyi yaşam ve kölelik arasında bir seçim yapmaya zorlayarak kendi konumunu görür. Ölüm korkusunun neden olduğu bu seçim bağımsızlığın altını oyar. Bilincin gelişmesinin bu aşaması, ölümü bilincin hareketinde içeremez. Ölüm doğal yadsımanın yabancı bir gücü olarak kalır. Ancak, bilincin yapabileceği şey, ölüm korkusunu kendi hareketinde içermektir. Ölüm korkusu bilincin hareketinde içerildiği zaman, iki özbilinç arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir ilke haline gelir. Ne efendi ne de köle ölümü kendi işi

olarak kullanabilir, ama ölüm korkusu efendi ve köle arasındaki ilişkiyi düzenler ve kölenin doğa üzerindeki emeği için gereklidir. İleride de göreceğimiz gibi, bilincin arka arkaya görünümüleri ölümü kendi içinde kapsayabilecektir ve nihayetinde ölümü kendini yadsıma gücüne çevirebilecektir.

Sürecin başından itibaren ölüm, siyasal ve toplumsal olanın kurulmasında, emeğin kendi yaratıcılığını ortaya çıkarmasında kurucu bir role sahiptir. Bu yüzden ölüm korkusu yaşamdaki sonu beklemekten, sıkılmışlıktan ya da soyut bir olumsuzluktan ziyade mutlak tanınma ilişkisinin gerçekleşebilmesi için önemli bir moment haline gelerek bir somutluk kazanır.

#### 1.1.1.4 Özbilincin Özgürlüğü

Kölenin yaptığı ürünü somutlaşmış öznellik, kendinde ve kendisi-için olan ya da kendi kendisinin nesnesi olan bir kendilik biçiminde görürüz. Böylece şeylerin tözü onların düşünen özne ya da bilinçle olan ilişkileridir. Bu durumda özbilincin yeni bir şekliyle karşı karşıya geliriz. Hegel bu yeni momenti, sonsuzluk açısından tanımlar: “Bilincin sonsuzluğu ya da onun kendisinin saf hareketi olarak bilinç, özsel varlık biçiminde kendisinin farkındadır. Bu düşünen bir varlık ya da özgür bir özbilinçtir.” (Hegel, 2003: 113). Hegel açısından düşünce etkinliği zihnin işlevlerinin bir tamamlayıcısı olarak sunulur. Düşünce varlığın ve onun bilgisinin, bir başka deyişle özne ile nesnenin ve bir bütünlük içerisinde parçalar çokluğunun birliğini ifade eder. Özbilincin bu aşamasında özgürlüğün başlıca özelliğinin düşünce ve soyutlama olduğu ortaya koyulur. Hegel düşünce üzerine görüşlerini şu şekilde devam ettirir: “Zira düşünmek soyut bir Ben değil aynı zamanda içsel varlık, nesne olarak kendisine sahip olma ya da kendisini nesnel varlıkla ilişkilendirme anlamına gelen bir ‘Ben’dir. Düşünmede, nesne kendisini tasarım içerisinde değil kavramlarda sunar, yani bilincin doğrudan bunun kendisinden ayrı bir şey olmadığını farketmediği ayrı bir kendinde-varlıkta ya da iç varlıkta.” (Hegel,2003: 113).

Böylelikle özgürlük ve düşüncenin birbirleriyle ilişkili oldukları yeni bir momentle karşı karşıyayızdır. Özbilinç için özsel olan düşünme edimidir. Düşünce alanında özbilinç diğer şeylerden bağımsızlığını ortaya koyar: “Düşünmede özgürümdür, çünkü bir başkasında değilimdir, aksine sadece kendimle iletişim içerisindeyimdir ve benim için özsel olan nesne kendim-için-varlığımın bölünmez bir birlik içerisinde.” (Hegel,2003: 113).

Kölenin kendi içine geri çekilerek başladığı düşünce süreci Hegel için tarihte insanlık için belli bir dönemin başlangıcıdır. Böylece kavramlara ve refleksiyona dayanan düşünce kendisini gösterir. Hegel bu türden bir özgürlüğün korku ve kölelik çağında başladığını (Hegel,2003: 114) ve insanın yine bu çağda oluşturduğu kavramsal düşünceyle belli bir kültür düzeyine çıktığını belirterek bu tarzdaki özbilincin kendisine tarihte stoacılık denildiğini vurgular” (Hegel,2003: 113).

Stoacılık kölenin kendi özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür (Bumin, 2001: 48). İnsan ister köle olsun ister efendi, özgürlük idesine sahipse özgürdür; özgürlüğün toplumsal düzlemede gerçekleştirilmesi gerekmez.

Stoacılığın ilkesi bilincin düşünen öz olduğu ve bilinç için bir şeyin ancak bilincin onda düşünen öz olarak davranması halinde özsel ya da iyi ya da doğru olduğu görüşüdür. Stoacılığın ilkesi bilincin düşünen bir şey olması ve bilincin bir şeyi yalnızca o onun öyle olduğunu düşündüğü sürece önemli, doğru ya da iyi olarak değerlendirilmesidir (Hegel, 2003: 114). *Fenomenoloji*’de düşünce ilk kez şimdi kendisini gösterir.

Hegel için Stoacılık da kendisinde bir çelişkiyi doğurur. Stoacılık sadece düşünmede kalmayı savunur. Bu ise insanda çelişki doğurur. Stoacılık dış dünyanın içeriği hakkında gerekli çıkarımları yapamaz ve nesnelere dünyasına yabancı klair. Stoacı düşünce kendi dünyasının dışına çıkmak istemez. Dış dünya stoacı için hiçbir önem taşımaz. Böylece o kendi canlı vücudunun varlığıyla çelişkiye düşer.

Hegel, Stoacılığın bu çelişkinin antik dünya kuşkuculuğuyal aşıldığını belirtir. Diğer birdeyişle stoacılıktan sonraki bilinç momneti antik dönem kuşkuculuğudur. Kuşkuculuk, yaşayan insanın dış dünya ile olan bağının stoacı düşüncede yarattığı çelişki üzerien gider. Kuşkucu için temel olan çelişkidir. Çünkü artık daha önceki gibi özbilincin ayrı ayrı özbilince sahip olması söz konusu değildir. Burada bir ve aynı olan özbilinç içindeki çelişkidir. Özne bir yandan değişmez olanı ararken öte yandan canlı vücudu ile değişen dünyaya bağlıdır (Hegel, 2003: 116).

Hegel için, kuşkuculukta bilinç kendini edimsel olarak kendi içinde çelişen bir bilinç olarak deneyimler. Bu deneyimden yeni bir momnet ortaya çıkar. Bu moment, kuşkuculuğun ayrı tuttuğu iki düşünceyi bir araya getirir. Kuşkuculuğun kendi üzerine düşüncesizliği yitmelidir. Çünkü kuşkuculuk, edimsel olarak kendisinde bu iki momneti taşıyan tek bir bilinçtir. Bu yeni moment böylece kendi için kendisinin çifte bilincidir.

Kendini özgürleştiren, değişmez ve kendine özdeş olarak bu çelişkinin bilincidir. Stoacılıkta özbilinç kendi yalın özgürlüğüdür. Kuşkuculuktabu özgürlük kendini olgusallaştırır., belirli varlığın öteki yanını yok eder, ama aslında kendini ikiler ve şimdi kendi için ikiliktir. Bu yolla daha önce iki birey olarak efendi ve köle arasında bölünen ikileniş birarada toplanır. Özbilincin kendi içinde ikilenişi, Geist'tın kavramında özsel ve mutsuz bilinç kendisinin ikili ve çelişkili bir varlık olara bilincidir. (Hegel, 2003: 118-119).

Bu bilinç değişken özbilinçli özne ve değişmeden kalan öte yanın birliğidir. Ancak bu birliği deneyimleyemeyecek olması ne yazık ki Mutsuz Bilinç'in karakteridir. Tıpkı Stoacı ve şüpheci gibi mutsuz bilinç de sonsuzluğu deneyimleyecektir ancak onlardan farklı olarak bu sonsuzluk sonsuz bir şekilde uzak bir Öte için duyulan sonsuz bir özlem olacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi özbilinç ilk başta istek olarak belirmişti. İsteğin amacı her şeyi olumsuzlayarak kendiliğinden eminliği sağlamaktır. Bu amaçla önce özbilincin dış dünyayla, bir başka deyişle şeylerle olan ilişkiye girer. Ardından iki özbilinç arasındaki daha henüz tam olgunluğuna erişmemiş olan karşılıklı ilişki olarak efendi-köle diyalektiğini ortaya çıkar. Bunun ardından da kölenin içe çekilişi ile ortaya çıkan özgürlük anlayışı doğrultusunda ilk olarak yalnızca özgürlük kavramına sahip Stoacılığı ve sonrasında da bu özgürlük kavramını her türlü başkalığı olumsuzlayarak ve hatta bu durumda kendisinin kesinliğini de bir diğer yandan olumsuzlayarak gerçekleştiren Şüpheciliği ortaya konmuştur. Şüpheciliğin en sonunda aynı bilinç içerisindeki ikililik olduğunun farkına varılmasıyla, Mutsuz Bilinç'e geçiş gerçekleşir.

Mutsuz Bilinç, Şüpheciliğin birleştiremediği karşıt yanları birleşimi olup bu birleşimden haberdar değildir. Önceki bilinç momentlerine göre Mutsuz Bilinç, aynı bilincin içerisinde karşıtların sürekli olarak birbirlerine işaret ettiği ve birbirlerini gerektirdiği karşıtlığın bilincidir. Bu bilinç momenti, yalnızca aynı bilinç içerisindeki karşıt iki kutbun bilincidir; onların ayırmda özdeşliğinin ya da ayrılıp tekrardan birleşmelerinin bilinci değildir. Eğer bu bilinç momenti karşıtların birliğinin bilinci olsaydı zaten Mutsuz Bilinç olmazdı.

Bu Başkası da bilinçtir; ancak mutsuz bilinç bu doğruluğun henüz farkında değildir. Mutsuz bilinç öncelikle kendisinde bir arada tuttuğu iki yanın dolaysız birliği



olup bu iki yanı benzer değil de karşıt olarak değerlendirdiği için onlardan birini, Hegel'in ifadesiyle yalın Değişmezi özsel varlık olarak alır. Diğer değişen yanı ise özsel olmayan şekilde değerlendirir. Mutsuz bilinçte bu ikisi birbirlerine yabancıdır ve o bu karşıtlığın bilinci olduğundan, kendisini değişebilir bilinçle özdeşleştirir; böylece kendisini özsel olmayan yan olarak belirler. "Mutsuz bilinç kendisini değişebilen özsel olmayan yan biçiminde belirlediğinden, kendisiyle özdeş kalan Değişmez onun için yabancı bir varlık olur"(Hegel, 2003: 119-120).

Bununla birlikte o yine de yalın, değişmez bilinçtir ve bu sebeple de bu bilincin kendi özü olduğunun farkındadır. Ancak o kendisini özsel olmayan yan olarak belirlediğinden bir kez daha kendisini kendisinin özü olarak ele alamaz. Mutsuz bilinç böylece kendi özünden, kendi asıl benliğinden uzaklaşır ve onu kendisine aşkın bir şekilde konular. Mutsuz bilinç açıkça bu değişmez olanın kendi özü olduğunu görür ama yine de bu özü kendisinden ayırır ve kendisinin dışına yerleştirir (Özcangiller, 2018: 52).

Kendisini özsel varlık olarak görmese bile değişmez olana karşı ilgisiz de kalmaz. Sonuçta bu iki yan aynı bilinçte yer aldıklarından aslında ikisi de özseldir; çünkü ikisi de birbirlerini gerektirir (Hegel, 2003: 120). Bu durumda mutsuz bilinç kendisini özsel olmayandan, yani kendisinden kurtararak, yabancılaşmasının üstesinden gelmeye ve asıl benliği ile birleşmeye çalışır.

Kendisini kendisinden kurtarma ve Değişmez ile birleşme çabasında, bir başka deyişle yaşamla, varoluşuyla ve etkinliğiyle dolayimli oluşunun üstüne yükselmede, mutsuz bilinç bu yükselme ediminin kendisine ait olduğunu, yani sonlu ve değişken bilincin işi olduğunu farkederek. Hegel bu konuda şöyle yazar: "Burada öyleyse kendisini yenmenin aslında yenilgiye uğramak olduğu bir düşmana karşı mücadele ederiz; bir bilinçte yaşanan zafer, aslında karşıtı ki yenilgidir." (Hegel, 2003: 120).

Mutsuz bilinç, kuşkuculuğun yarattığı parçalanmışlığı tekrar kendine özgü biçimlerde birleştirmeye ve belirli bir uyum sağlamaya çalışır. Hegel bilinç için bireyselliğin değişmez olanla ilişkilendirildiği üç farklı yoldan bahseder: "İlkin, o bir kez daha kendisini değişmez olana karşıt olarak görür ve mücadelenin başlangıcına geri çekilir. İkinci olarak bilinç bireyselliğin Değişmez olana ait olduğunu öğrenir öyle ki o tüm varoluş tarzının kendisine geçtiği bireysellik biçimini üstlenir. Üçüncü olarak ise o değişmez olandaki bu özgün bireysel biçiminde kendi benliğini bulur. İlkinde o değişmezi

bu belirli bireysel hakkında yargıda bulunan yabancı varlık olarak bilir; ikincisinde değişmez tıpkı kendisi gibi bir bireysellik biçiminde olduğundan, üçüncüsünde bilinç geist olur ve onda kendisini bulmaktan keyif duyar ve ayrıca bireyselliğinin evrensel birleşiminin farkına varır.” (Hegel, 2003: 120-121).

Özetle, bilinç kendisinin bilinç olarak farkına vardığında özbilinç haline gelir. Ancak özbilinç olarak kendinden emin olmanın doğruluğunu başka bir özbilinç ile dolayımaması gerekir. Özbilincin öteki bir özbilinç ile kurduğu karşılıklı birbirini tanıma ilişkisi Hegel için Geist’in ortaya çıkmasının koşuludur. Zira Geist demek “ben’in biz sizin ben olması” demektir, ancak özbilinç sorunu karşılıklı birbirini tanıma sorunundan ibaret değildir. Tikel özbilincin özgür olmasını kapsar. Özgür olmayan bir özbilinç özbilinç olamaz. Hegel’in gözünde başka/öteki bir özbilincin tahakkümü altında olmamak bağımsız olmamaktır. Ancak bağımsız olmak özgür olmak anlamına gelmez. Özgürlük bağımlı/bağımsızlık karşıtlığıyla düşünüldüğünde özü itibari ile gözden kaçmış olur. Özbilincin özgür olması onun tümel özbilinç haline gelmesi demektir. Özbilincin özgür olabilmesi için öncelikle sonsuzdan ayrı olmadığını idrak etmelidir. Özbilinç bölümünün “mutsuz bilinç”e ilişkin bir tartışma içermesinin gerekçesi budur. Mutsuz bilincin deneyimleri sonucunda yanıtı bulunacak soru özbilincin özgür olmasının imkânı sorusudur. Hegel’ e göre özgürlük köleliğe yol açan iktidar ilişkilerinin iptaliyle değil, tam bir kendinden feragat ediş ve teslimiyet yoluyla mutlaka uzlaşmak suretiyle ortaya çıkar. Ancak bu şekilde sahneye yeni bir bilinç şekli akıl çıkar.

## 1.2. Yaşam Ve Ölüm

### 1.2.1.Özbilinçte Yaşam Ve Ölüm

Yaşam *Geist’in Fenomenolojisi*’nde en zor pasajların birinde, “Duyusal Kesinliğin Doğruluğu” adlı özbilinç üzerine olan bölümün girişinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümün zorluğu, bilinç üzerine olan bölümün sonu ile özbilinç üzerine olan bölümün başı arasında geçişi sağlayan bir pasaj olmasından bellidir. Bu geçiş özel bir öneme sahiptir. Çünkü özbilincin özbilinç olma olasılığının neden ve nasıllığını açıklar. Özbilincin olanaklılığının neden ve niçinini açıklamak önemlidir. Çünkü bilinç olduğu şeye dönüşmüştür. Yani bir şeyi bildiğini bilme, var olduğu şeyi olma, doğruluk, özbilinç ya da kendini bilme haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, özbilinç olduğu için neyse o olabilir (özbilincin kendi hakikati) ve özbilinç bilmenin yeni bir nesnesi olarak ortaya çıkmıştır. Apaçık bilmede kendisini gösterir. Doğruluk iddiasında olan bilmenin yeni

nesnesi (bu nesnenin kendisi de öznedir) incelenmek ve doğrulanmak zorundadır. Kısaca özbilinç vardır, ama özbilinç olması için ne olması gerekmektedir? (Warminski, 2008:171).

Yanıt açıktır. Eğer özbilincin doğruluğu özbilinç ise, yani kendini bilmek bilmenin doğruluğu ise, o zaman özbilincin yani özbilmenin doğruluğu özbilincin özbilinci ya da özbilmenin özbilmesi olmak durumundadır (Warminski, 2008:171). Yani özbilinç başka bir özbilinç ile ilişkisinde özbilinç olmaktadır. Bunu ise arzu yapar. Yani özbilinç, bilincin yeni nesnesi, yani kendinde şeyi (varlığı) ortaya çıktığı zaman arzu olarak görünür. Özbilinç ilk başta arzudur. Neden öyledir? Çünkü bilincin doğruluğu özbilince dönüştüğü zaman, başkayı bilmeyi bilmek olur (Hegel, 2003: 100). Bilincin deneyiminin bu diyalektik sürecinde bilincin doğrulukta bildiğini iddia ettiği başka (öteki) kaybolacaktır. Yani başkasını bilmek kendini bilmek/tanımak demek olur. Aynı zamanda başkanın bilmesinin momentleri de korunur. Onların kendinde, özünde varlığını sürdürür. Yeni öz, onları kaybolan varlığını sürdürür. Bilincin diyalektiğinin bir sonucu olarak bir özbilinç duyumsanabilir ya da algılanabilir varlığından ve başka varlıktan dönüşünün yansıması olarak ortaya çıkar. Özbilinç, özbilincin bir aşması gibidir. Ama bu diyalektiğin arzu olarak adlandırılan olumsuz aşamasına karşılık gelir.

Yaşam ile özbilinç karşılıklı etkileşim içindedir. Bu diyalektik ise özünde istek olan özbilincin diyalektiğidir. Yaşam, yaşayan varlığın kendisini içinde bulunduğu dünyadan ayırt etmesi, içinde yaşadığı dünya ile bağlantılı olması ve bu ayırt etme ve bağlantılı olma eylemi içinde kendisini koruma gerçeği ile tanımlanır. Hegel'e göre yaşayan varlığın yapısı özbilinç içinde söz konusudur. Özbilinç her şeyi kendi bilgisinin nesnesi haline getirme ve bildiği her şey aracılığıyla kendisini bilme (kendine ilişkin bilinç) yeteneğinden oluşur. Böylece bilgi olarak kendisini ayırt eder ve aynı zamanda özbilinç olarak kendi üzerine yansıyarak kendisine geri döner.

Bilmenin yeni şekli, kendini bilmeyi, özbilincin ortaya aşamasında, özbilinci başkasını bilme ile ilişkisinde ala aldığımızda bu başkasını bilmenin yitip gittiğini görürüz. Ama bu başkasını bilmenin momentleri özbilinç içinde saklanmışlardır. Bu momentler sözgelimi sanının varlığı, olgunun tekliği/ genelliği, anlağın içi boş alanı artık özbilincin içinde özler olarak değil soyutlamalar ya da ayrımlar olarak bulunurlar. Ama aynı zamanda bilincin kendisi için artık ayırım değildirlere ve salt yitmekte olan özlerdir.

Edimsel olarak özbilinç duyusal ve algılanan evrenin varlığından yansımadır. Nesnesi kendisinden ayırdığı kendisi olduğundan onun için artık başkalık ya ada ayırım yoktur. Özbilinç bu durumda Hegel için yalın, hareketsiz “Ben, Benim” genellemesidir (Hegel, 2003: 99). Kısaca özbilinç bu önemli aşamada sadece kendisine sahip olduğu için, yani kendi doğrusu olarak “Ben, Benim” totolojik bütünlüğünde olduğundan, kendi varlığını doğrulamaya yetecek kendi özünü doğru (hakikat) haline getirecek bir öteki varlığına sahip değildir.

Özbilincin kendisinden ayırdığı nesnesi kendisi olduğu için de, ayırım varlık şeklini taşımaz. Bu durumda da o özbilinç değildir. Bu yüzden özbilinç için başkalık bir varlık ya da bir moment olarak vardır. Ama bilinç için kendisinin bu ayırım ve birliği ikinci bir moment olarak bulunur. O ilk momentte özbilinç, bilinç için vardır ve duyusal evrenin bütün genişliği onun için saklanmaktadır. Ama aynı zamanda yalın ikinci momente yani özbilincin kendi kendisi ile birliğine ilişkin olarak duyusal evren onun için kalıcı bir şeydir. Bu birliğin içindeki ayırım yalın bir fenomen ya da kendinde hiçbir varlığı olmayan ayırmadır. Fenomeninin ve doğruluğunun bu karşıtlığı ise özü olarak yalnızca doğruluğu, özbilincin kendi kendisi ile birliğini taşımaktadır. Bu da özbilinç için özsel olmalıdır. Bu birlik de genel olarak arzudur (Hegel, 2003: 99).

Özbilincin artık dolaylımsız olan duyusal kesinliğe ve algıya ait nesnesi ile kendi kendisi olarak iki nesnesi vardır. Özbilinç burada bu ikiliğin ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisiyle özdeşliğin ona belirtikleştiği hareket olarak görünür. Özbilinç için olumsuz öge olan nesne kendi yanından özbilinçte kendi içine geri dönmüştür. Nesne bu kendi içine yansıma yoluyla Yaşam olmuştur (Hegel, 2003: 99). Özbilincin varolan olarak kendinde ayırt ettiği şey yalnızca algının ya da duyusal kesinliğin nesnesi değil kendi içine yansıyan varlıktır da. Bu da dolaysız arzusunun nesnesi canlı bir şeydir. Çünkü kendinde ya da özbilinç ayırt edilemeyecek olanın ayırt edilmesi ya da ayırt edilenin birliğidir. Bu birlik bilincin kendi kendinden itilmesidir, yansımasıdır. Bilinç ne denli bağımsız ise nesnesi de o denli bağımsızdır. Yalnızca kendi için olan yani dolaylanmamış olan özbilinç, nesnesini olumsuz yüklü olarak aldığından nesnenin bağımsızlığını deneyimleyecektir.

Hegel için özbilinç bir birlik sunar. Bu birlik kendisini özbilinç ve yaşam karşıtlığına ayırır (Hegel, 2003: 100). Özbilinç bir birliktir. Bu birliğin içinde ayrımların sonsuz birliği söz konusudur. Yaşam ise bu birliğin salt kendisidir ama aynı zamanda bu birliğin kendisi için de değildir. Bu ayrımlar yalnızca genele bir ayırım olarak bulunurlar.

Çünkü bu ayrımları, sözü edilen birlik kendi olumsuz doğasını, kendisi onların ortadan kaldırılması olduğu sürece taşır. Ama bu ayrımları kalıcılıkları yoksa ortadan kaldıramaz. Bu akışkanlık, kendine özdeş bağımsızlığın kendisi olarak, yaşamın ve özbilincin kalıcılığı ya da tözüdür. Özbilinç ve yaşam ayrı üyeler ve kendileri için varolan bölümler olarak bulunur. Varlık artık varlık soyutlamasını anlatmaz. Özbilincin ve yaşamın arı özseliği genellik taşımaz, genellik bildirmez. Tersine, özbilincin ve yaşamın varlıkları tam anlamıyla kendi içindeki arı hareketin yalın tözüdür. Bu üyelerin birbirlerine karşı ayrımları ise ayırım olarak genel bir yolda sonsuzluk momentlerinin ya da hareketinin kendisini belirler.

Gadamer'e göre Hegel burada yaşam ile özbilinç arasındaki yapısal ilişki ile ilgilenmemektedir. Hegel özbilinci diyalektik olarak yaşamdan çıkartmaktadır. Buna göre yaşayan varlık, seyirsel bir çaba içindeki nesnel bilinç tarafından bilinemez. Yaşayan varlığın canlılık niteliği asla dışarıdan kavranabilecek bir şey değildir. Yaşamı kavramanın tek yolu derin bir kavrayıştır. Yani, yaşam ancak kişinin kendisi hakkındaki bilinci içinde tecrübe edilir (Gadamer, 1989: 252-253).

Hegel'e göre özbilinç hem üzerinde nesnesini karşıt konuma getirir hem de bu nesneyi kendi için kılarak doğru olarak ortaya çıkar. Kendisini en gerçek doğru olarak görür. Bunun için de arzunun hem kaynağı hem de amacıdır. Başka bir deyişle nesnesi kendi içinde çözüldüğünde kendi özdeşliğinin farkına varır. Böylece de kendisiyle yeniden birlik kurmak ister. Böylece özbilinç kendisinin dışındaki her şeyi öncelikle arzunun olumsuz nesnesi olarak görür. Yani dışarıdaki nesne arzunun tatmin edilmesini engelleyen bir şey olarak görünür. Nesnesini ortadan kaldırıp kendi için kılma tecrübesiyle özbilinç, nesnesinin olumlu bir yana sahip olduğunu kavrar. Nesnenin bu olumlu yana sahip olduğunu, diğer özbilinç ile karşılaştığında daha üst düzeyde kavrar.

Bu düzeyde özbilinç kendisi ile başka özbilinç arasında karşılıklı bir denge olduğunu fark etmeye başlar. Bu karşılıklı denge hem özbilinçlerin birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarına hem de karşılıklı olarak isteğin tatminine yol açar. Böylece isteğin hem kaynağı hem de nesnesi olduğu için özbilinç, kendisini isteğin olumlu nesnesi olarak kavrar. Karşılıklı tanınma olayından önce olumsuz olarak gördüğü nesneyi, olumlu olarak görmeye başlar. Başka özbilincin olumlu yanı kavranmaya başladığı zaman arzu, özbilinç düzeyinde tatmine ulaşır.

Hegel için yaşam kendi döngüsünü aşağıdaki momentlerde sonlandırır. Özbilincin ikinci nesnesi olan öz tüm ayrımların ortadan kaldırılmışlığı olarak sonsuzluk, sistem içindeki yalın hareket, mutlak dinginsizlik içindeki sonsuzluk olarak öz inginliktir. “Yaşam içinde bilincin hareketlerinin ayrımlarının çözüldüğü bağımsızlığın kendisidir. Zamanın yalın özüdür” (Hegel, 2003: 67).

Yaşam isteğin bitmek, tükenmek bilmeyen bir yeniden doğuşu olarak deneyimlenirken, tüketimin olumsuzlayıcılığı bir süre sonra, sonlu yaşamın ihtiyaçlarına bağımlılık olarak görülmeye başlanır. Özgür olmak için ben kendisiyle içgüdüsel dürtüleri arasında duran başka bilince gerek duyar. Bu başka, kendini erek olarak görebilecek “bir başka ben” olarak sunar. Özgürlük de bu etkinlik içinde keşfedilip ayırt edilir ve özbilinçli Geist kavramı bu ilişkiden doğar. Ben baştan itibaren kendini başkasında tanıma projesi olarak örtük bir Geist’tır. Fakat isteyen bir Geist’in teşhisiyle birlikte, Geist açık bir şekilde önümüzdedir. Geist, denklemlerin topluluğunda özbilinçli özdeşliktir (Haris, 2013: 179).

### 1.2.2.Etik Düzendeki Yaşam Ve Ölüm

Yaşam ile ölüm ilişkisinin ölüm korkusu etrafında temellendiğini iddia ettiğimiz bu çalışmada bilincin deneyiminde ölümle bir karşılaşmanın ikinci deneyimine dikkat çekilecektir. Bu deneyim bilincin akıl bölümünde deneyimlediği Antik Yunan dünyasının etik yaşam deneyimidir. Hegel etik dünya, etik, yaşam, etik töz olarak kavranabilecek, sittlichkeit olarak adlandırdığı bir tanımdan yola çıkar. Aslında amacı etik dünya üzerine düşündürmektir. Bu düşüncelerini Sofokles’in Antigone tragedyasındaki Antigone ve Kreon’un eylemleri, onların etik bilinci üzerinden dolaylı olarak serimlemeye çalışır.

Etik Dünya, İnsani Yasa ve Tanrısal Yasa: Erkek ve Kadın bölümünde artık Geist aşamasındayız. Hegel bunu, “Kendisinin dünya, dünyanın ise kendisi olarak bilincinde olduğu’nda akıl Geisttir.” şeklinde dile getirir (Hegel, 2003:251).

Hegel, fenomenoloji’nin akıl bölümüyle bireysel aklın gelişimini tamamlamıştır. Ona göre bundan sonra, insan bilinci bu gelişmenin kendisini bulacağı tarihsel toplum biçimlerine yönelmeli ve gerçekliğinin gelişmesini bu yeni tarihsel anlatımla kavramalıdır. Akıl momentini tamamlamış insan bilinci kendi gelişimine tarihsel ve toplumsal olarak bakmayı başarmalıdır. Bu nedenle fenomenoloji’nin daha önceki bilinç momentlerindeki felsefi özellik yerini tarihselliğe bırakır. Aklın iddiası olan “bilincin

tüm gerçeklik olma kesinliği” kesinlik olarak akıl momentine özgüdür. Artık geist için önemli olan bu kesinliğin doğruluk kazanmasıdır (Yalıtırlı, 1987:160).

Hegel için geist olabilmenin koşulu “akıl tüm gerçeklik olma kesinliği ile doğruluğa yükselmekle geist olur, kendi dünyası olarak kendisinin ve kendisi olarak dünyanın bilincindedir (Hegel, 2003:251). Hegel için doğruluğa yükselme ya da geist momentine erişmek tek tek bilinçlerin ortak bir tözü içeren bir yaşamda buluşmalarını gerektirir. Bu ortak yaşam ortak bilinci oluşturur. Hegel buna ahlaksal töz der. Törel töz olarak ortak yaşam bir bilinç momenti olarak olarak hem kendinde hem de kendi için oluşu gösterir. Hegel bunu “aynı zamanda bilinç olarak gerçek ve kendisini ortaya koyan, kendinde ve kendi için varolan öz geisttir.” (Hegel, 2003:251) şeklinde dile getirir.

Ahlaksal töz, geist olarak toplumun ahlaksal gerçekliğidir. Böylelikle bilinç momentlerinin bir genelliği sağlanmış olur. Bu genelliği yaratan da yine bireylerin kendi eylemleridir. Hegel için, “bu töz herkesin ve her birinin eylemiyle, onların birliği ve eşitliği olarak yaratılan evrensel iştir. Çünkü o kendi için varlıktır, Kendi’dir ve eylemdir.” (Hegel, 2003:251).

Bu özelliği ile geist, bireylerin tekliğini aşan öz durumundadır. Ancak, onların ahlaksal özünü taşıdığı için de aynı zamanda bireyin kendisini onda bulduğu tözdür. Bilinç bu ortak töze ulaşmadan önce kendi tekliğinde uyum aramış, bu uyumu ancak ahlaksal töz ile bulmuştur. Böylesine uyum gösteren bir toplumda “töz, haklı kendine özdeşliktir; ama kendi için varlık olarak töz çözülmüş, kendini arayan iyiliksever ödür ki, onda herkes kendi eylemini yerine getirir, evrensel varlığı parçalar ve ondan kendi payına düşeni alır. Özün bireysellere bu çözülüşü tam olarak eylem momenti ve herkesin kendisidir. Tözün hareketi ve ruhudur. Tam olarak bu töz, kendinde çözülmüş varlıktır ve böyle olduğu için de ölü bir öz değil tersine edimsel ve canlı bir tözdür.” (Hegel, 2003:252).

“Töz, evrensel bir çalışmayla bize dönüşmüştür. Nesnenin kendi için varlığının söz konusu olduğu kendilik bilincinden farklı olarak, Geist, kendinde ve kendi için, bilinç ve kendilik bilincinin birliği olarak, akla sahip bilinçtir. Geist, dolaysız doğruluk olduğu sürece, bir halkın etik yaşamıdır. Dolaysız olarak ne olduğunun bilincine varmalı ve güzel etik yaşamı, bir dizi biçimin içinden geçerek arkasında bırakmalı ve kendisinin bilgisine varmalıdır”. (Hegel, 2003:252).

Bir halkın etik yaşamı olarak geist da bilincin diğer momentleri gibi kendi içinde bir gelişme gösterir. İlk biçimiyle ahlaksal töz olarak geist Hegel için tüm uyum ve

güzelliğe rağmen bir dolaysızlıktır. İlk Yunan şehir devletlerinde görülen bu güzel uyum içindeki geist kendi dolaysızlığını aşmak ve kendinin bilincine varmak için fenomenolojik gelişmesine başlamalıdır. Gelişim düşüncesi içinde kendi zorunluluğunu koyar. Bu gelişmede geist daha önceki bilinç momentlerinden farklı edimsel geistlar olarak bir dünyanın şekilleri olarak görünmeye başlar. Hegel'in ifadesi ile " yalnızca bilinç momentleri yerine bir dünyanın momentlerinin gelişmesi söz konusudur." (Hegel, 2003:253).

Geistın yapması gerek bu gelişme yine uzun bir yoldur. Bu yolun aşamaları diyalektik yönteme uygun olarak hegelce şu şekilde konmuştur: doğru geist (antik dünyanın ahlaksal tözü), kendine yabancılaşmış geist (Romahukukundan Fransız devrine), kendinden emin olan geist (Alman felsefesi ) (Yaltrıklı, 1987: 162).

Hegel için Antik Yunan toplumu ahlaksal tözü gerçekleştirmiştir. Şehir devletlerinin gerçekleştirdiği komüne dayanan birlikte birey ve toplum arasında bir uyum vardır. "Geist yalın edimselliği içindeki bilinçtir ve momentlerini birbirini dışına iter. Eylem onu töze ve tözün bilincine böler. Bilinci böldüğü gibi de tözü de böler. Töz, evrensel öz ve erek olarak kendinibireyleşmiş edimselliğin karşısına çıkarır. Sonsuz orta terim özbilinçtir. Bu özbilinç kendinde kendisi ile tözün birliği olarak şimdi kendi için birlik olur. Evrensel özü ve bireyselleşmiş edimselliğini birleştirir. Bu ikinciyi birinciye yükseltir ve törel olarak davranır. Birinciyi de ikinciye indirir ve amacı, salt düşünsel tözü yerine getirir. Kendi kendisi ile tözün birliğini kendi işi olarak ve böylece edimsellik olarak üretir." (Hegel, 2003:254).

Hegel için, bilincin momentlerinin bu ayrışmasında yalın töz bir yandan özbilinç ile karşıtlığı saklamıştır; öte yandan kendisinde bilincin doğasını, kendini kendi içinde ayırtetmeyi kütlelerine eklemlenmiş bir dünya olarak sergiler. Töz böylece kendisi ayrımlaşmış bir törel öze, bir insani bir de tansısal yasaya böler (Hegel, 2003:254).

Hegel, ahlaksal tözü gerçekleştiren Antik Yunan toplumunda birey ve toplum arasında bir uyum olduğunu şu şekilde belirtmiştir: "burada konu olan özdeki tek oluş tek tek rastlantısal bilinç anlamında değildir, özbilinç anlamındadır. Öyleyse bu belirleme içinde ahlaksal töz edimsel tözdür ve mutlak geist varolan bilincin çoğu içinde gerçekleşmiştir, o topluluk birliğidir. Topluluk kendi için olan geisttir. Çünkü geist kendini bireylere yansımada saklar ve kendinde tindir ya da tözdür. Çünkü onları kendi içinde kapsar. Edimsel töz olarak tin bir halktır, edimsel bilinç olarak halkın (



ulusun) yurttaşlardır. Bilinç bu özünü yanın geistta ve kendi kesinliğini bu geistın edimseliğinde bütün halka taşır. Gerçekliğini dolaysızca onda, öyleyse edimsel olmayan bir şeyde değil, ama varolan ve geçerli olan bir tinde bulur (Hegel, 2003:256).

Hegel, bu geist'ın insani yasa olara adlandırılabilceğini söyler. Çünkü ona göre, özsel olarak kendi kendisinin bilincindeki edimsellik biçimindedir. Evrensellik biçiminde ise, geist bilinen yasa ve verili olan ahlaktır. Tekillik biçiminde genelde bireyse kendinin edimsel kesinliğidirve kendinin yalın bireysellik olarak kesinliği ise hükümet olarak gesttir. Bunun edimselliği açıktır (Hegel, 2003:256).

Basit bir birlik olarak ahlaksal tözün tanrısal yasanın ise kendisini aile formu içinde bulur. Erkek ve kadın ilişkisi, özellikle erkek kardeş ile kız kardeş ilişkisi Hegel için önemlidir. Erkek kardeş dış dünyaya yönelmekle toplumsal tözün gerçekleşmesinde, insan yasanın gerçekleşmesinde rol oynarken; kız kardeş ev içindeki tanrısal yasanın koruyuculuğunu yapar. Tanrısal yasa olan aile ilişkisinin gizli ve kendinde koruyucusu kız kardeş ya da kadındır. Hegel'in gözünde ancak her ikisinin birliği kendinde ve kendi için birliği sağlayan bütündür. Erkek kardeşin konumu sadece insani yasanı korumaya yönelik olmakla kendi içindir. Oysa kız kardeş tanrısal yasanın kendiliğindenliğini taşır. Bu nedenle tanrısal yasa insani yasanın kendi için varlığındaki eksikliğini tamamlayan öğedir. Bu törel gücün ve açıklığın karşısında ise, tanrısal yasa vardır. Çünkü törel devlet erki, kendi bilincindeki eylemin hareketi olarak, törelliğin yalın ve dolaysız özünde karşıtını bulur. Edimsel evrensellik olarak bu erk bireysel kendi için varlığa karşı bir zordur (Hegel, 2003:256).

Böylece aile ve toplum arasında bir uyum kurulmuş olur. Hegel'in belirlediği dolaysız, etik dünyada hakikat ile bilincin ondan emin oluşu arasında bir ayrılık yoktur. Yani hakikat başka yerde gizli veya dünyada olan bireyin erişimi dışında değildir. Birey hakikatin içinde yaşar. Hatta varlık aynı zamanda bilincin kendisidir. Bireye kendi iradesinin bir sonucu gibi görünür. Söz konusu tinsel dünya iş ve eylemlerden doğmuştur. Bireysel ya da tikel özbilinçler ve eylemleri tümel bir akli paylaşırlar. Bunun farkında olmasalar da bireysel zihinler tümel tözün değişik görünüşleri, ürettiği farklardır. Bunun için onların eylemi insani bir dünya kurar, Geist'ı tinselleştirir.

Direk'in aktardığına göre, Hegel'in ahlak dediği şey, etik dünyanın çözülüşüyle ortaya çıkan modern bir fenomendir ve bireye kaimdir; birey ortaya çıkmadan böyle bir ahlak da olamaz. Etik dünyada ise henüz birey yoktur. Hegel'e göre birey kendisini içinde

yaşadığı dünyadan ayırt etmiştir. Bireyliğin gelişimi içine farklı birey tipleri dahildir. Önce birey Stoacılar da olduğu gibi dünyayı ve başkalarını kendi mutluluğu önünde engel olarak görür ve huzuru kendi içselliğinde aramaya başlar. Dünyada olanların onlara verdiği üzüntüden kaçamayacağını ve mutluluğa böyle erişmenin mümkün olmadığını anlayınca dünyaya kendi kalbinin yarasını dayatmaya çalışan bir romantığe, sonra da dünyanın gidişine savaş açmış bir erdem timsaline döner. Oysa Hegel'in sözünü ettiği etik dünyada insan kendisini içinde yaşadığı dünyadan ayırt edemez. Kendisini o dünyanın siyasi ve ilahi yasaları ile tanımlar, onlar tarafından kurulmuştur. Etik dünya, bireycilikte çoktan ortadan kalkmış olduğu halde, onun kaybindan doğan bireycilik biçimlerinin de diyalektik olarak aşıldığı üçüncü momentte etik bir dünya yeniden kurulacaktır. Bireyin evrensel (tümel) olması, kendimizi dünyadan ayırt etmediğimiz etik bir dünyanın geleceğini müjdelir. İlk moment ile son moment arasındaki fark, Geist'in kendi bilincine varmış olmasından ibarettir (Direk, 2018:140).

Antik dünyanın kent yaşamının yapısı olarak gördüğü etik yaşamı, insani ve tanrısal yasa olarak bölünmüş yaşamı, Hegel antik trajedi, özellikle Sophokles'in Antigone adlı oyunu üzerinden inceler. Etik yaşamın bu iki kutbu- insani ve tanrısal yasa arasındaki karşıtlık trajedinin temel malzemesidir. İnsan yasası, halkın toplumsal ve siyasal yaşamının belirleyen, kentin herkese açık ve bilinen yasalarından oluşurken; tanrısal yasa dine, yeraltı dünyasına ait ve aileyi ilgilendiren yasalardan oluşur. Aile, etik yaşamın saf ve dolaysız tözüdür ve kent yaşamı, doğal bir kurum olarak kurulan aileden hareketle kurulur. Dolayısıyla Geist burada hala doğaldır ve bu doğallık içinde ilk temel verili karşıtlık, cinsiyet ayrımı- erkek ve kadın karşıtlığı- üzerinden gösterilir. Daha önce, efendi köle ilişkisinde, yaşam ve ölüm doğal verilmişliklerinden "çıkıp tinsel bir anlama kavuşmuştu. Burada da, erkek ve kadın arasındaki doğal fark, doğal verilmişliklerinden kurtarılıp tinsel bir farka ve anlama dönüştürülür. Erkek, aile ortamından çıkıp kent yaşamına, siyasal ve toplumsal görevlere üstlendiği insan yasasına/ düzenine katılır; kadın ise, evin ve tanrısal yasanın koruyucusu olarak kalır. Kadının katıldığı düzen, insani ilişkilerle ilgili olmaya, yazılı olmayan ve kökeni bilinmeyen yasalara dayanır. Bu iki yasa, tıpkı kadın ve erkek gibi birlik ve farklılık, aynılık ve karşıtlık göstererek birbirlerini tamamlayıp etik yaşamın bütünlüğünü kurarlar. Bu bütünlük aynı zamanda doğa ve tinin birleşik bütünlüğüdür (Hyppolite, 1974: 340).

Hegel için Antigone tragedyasının önemi, etik dünyada kadın ve erkeğin yerlerini, kendilerini salt bu etik ve politik yasalarla adlandırmalarını, bunun ötesinde bir kendilik

iddiasına sahip olmayışlarını ve bu yüzden ortaya çıkan çatışmayı bir anda görünür kılmıştır. Antigone karakteri, Hegel'in etik dünyada öznelliğin anlamını anlatabilmek için vermiş olduğu örnek olabilir. Hegel bunu yapmakla kendisinin tasavvur etmediği ancak yeni sorunları doğuran bir imge yaratmıştır. İki feminist kuramcı Luce Irigaray ve Judith Butler Hegel'in etik dünya tartışması çerçevesinde Antigone imgesinin kışkırttığı sorunları dile getirmişlerdir.

Geist'in dolaysız aşamasında, karşıtlık tekil ve tümel arasında belirir. Daha doğrusu Derrida'nın belirttiği gibi, karşıtlık, tekilliğin yasası ve evrenselliğin yasası arasındadır. Bu büyük karşıtlık- tekilliğin yasası ve tümelin yasası- bir dizi ikilik oluşturur: tanrısal yasa/ insan yasası, aile/kent/, kadın/ erkek, gece/ gündüz. İnsan yasası, gündüzün yasasıdır. Çünkü kamusaldır, evrenseldir, görünür ve herkesçe bilinmektedir. Bu yasa, aileyi değil, kenti, hükümeti ve savaşı yönetir. Tanrısal yasa ise, kadının yasasıdır; kendisini açık kılmaz ve geceye aittir. Tıpkı ailenin doğal olması gibi doğaldır ve tekilliği yasasıdır (Derrida, 1990: 142).

İki yasa arasında ikili karşıtlıklar ölüm konusunda da ortaya çıkar. Tekillige sahip olan ailenin uygun nesnesi ölümdür. Aile gömme işi ile ilgilenir ve ölüyü kutsar. Ailenin görevi, kan bağı ilişkileri içerisinde yurttaş olmayan bireyi- dolayısıyla evrensel değil-tekili, yas törenleri ile doğanın olumsuzlamasından kurtararak tinsel bir katmana ulaştırmaktadır. Aile üyesi olarak evrensel olamayan kişi olarak evrenseldir. Ailenin etik işlevi, ölüm karşısındaki sorumluluğudur (Hegel, 2003:259). Aile, evvelden bilinçli olan birinin sırf maddeye dönüşmesine ya da maddenin ona hükmetmesin, bütünüyle doğanın insafına bırakılmasına izin vermez. Ölüye cenaze düzenlemesi ve mezar yapılması, yas törenlerinde bulunması, zaman ve anılar aracılığıyla onun tekrar topluluğa katma anlamı taşır. Yas törenleri ile aile sırf doğal kurum olmaktan çıkıp, dinsel, toplumsal bir hüviyet kazanmakta; ölü ise, doğanın soyut olumsuzluğundan, dışsallıktan ve tekillikten kurtulup evrenselliğin içselliğine doğru çekilmektedir.

Fakat ölümlle ilgilenen sadece aile değildir, hükümet de ölümlle ilgilenir. Ama bambaşka bir tarzda ve ilgide ilgilenir. Hükümet, kan bağı üzerinden değil, yurttaş olma bakımından bireyle ilgilenir. Bunu etik yaşamın tözü olan hükümet, barış zamanının emniyetinden yararlanarak kendi yaşamlarına gömülmüş olan ve yalıtılmış olarak duran aileleri ve bireyleri, bağımsızlıklarının mutlak olmadığını, yaşamlarının bir bütünlüğe bağlı olduğunu göstermek için zaman zaman savaşı kullanır. Savaş yoluyla, hükümet,

onların kurulu düzenlerini sarsmakta, bağımsızlıklarını askıya almakta ama aynı zamanda tinsel bütünlüğü yenilemektedir. Bunların hepsi, ‘mutlak efendi’ ölümün duyumsatılmasıyla sağlanır (Hegel, 2003:259). Fakat mutlak efendinin sürekli kullanılması da söz konusu olamaz, öyle olduğunda etik yaşam kendi doğal tözü olan malzemeyi yitirecek, daha önemlisi gerilimli ama aynı zamanda dengeli diyalektik ilişki içinde olan ve olması gereken iki karşı kutup aile- tanrısal yasa- ve hükümet- insani yasa- birbirlerinin alanlarına tecavüz edeceklerdir. Böyle bir şey söz konusu olduğu takdirde, kentsel etik yaşamın sonu gelecektir. Görülebileceği gibi, hükümet ve ailenin ölümle ilişkili olmaları farklı ilgilere kaynaklanır. Fakat ikisinin de ölümle ilişkilerinde ortak olan nokta, ölümü doğal bir şey olmaktan çıkarıp tinsel bir eyleme dönüştürmeleridir. Aile durumunda bu dinsel bir anlam taşıırken, hükümetin durumunda, siyasal ve toplumsal bir anlam taşır. Aile doğal bağların sağladığı ortaklığı, hükümet ise düşünülmüş ve farkına varılmış evrenselliği hedef alır.

Ölüm karşısında hükümetin ve ailenin- insani yasanın ve tanrısal yasanın- ne olduğunu, bu iki alanın birbirlerinin karşısına nasıl dikildiğini en açık şekilde görebileceğimiz yer, Hegel’in Antigone oyunu üzerine yaptığı yorumlardır. Hegel tarafından insani ve tanrısal yasaların bir çatışması olarak yorumlanan bu oyun, iki kardeşin- Eteokles ve Polyneikes- iktidar kavgasına girişmeleri ve bu kavgada ikisinin ölümüyle sonuçlanması neticesinde, iktidarı devralan dayıları Kreon’un, tahta oturan Eteokles’i törenle gömüp onurlandırması, Polyneikes’i ise, bu onurdan mahrum bırakarak gömülmeden bırakmasıyla başlayan olaylar zincirinin anlatır. Eteokles, hükümeti temsil ettiği ve kent adına savaştığı için insani yasaya göre onurlandırılmış; Polyneikes ise, bireysel bir arzu adına topluluğa saldırdığı için bir hain olarak cezalandırılmıştır (Hegel, 2003:261). İşte bu cezaya, dolayısıyla insani yasaya karşı çıka, aile/tanrısal yasaya uyararak karşı çıkan, Antigone, iki kardeş arasında bir ayırım yapmadan her ikisinin de gömülmesini ister ve gömülmesi yasaklanan kardeşi Polyneikes’i gömer. Eylemlerinde hem Kreon hem de Antigone aynı ölçüde haklıdır: her ikisi de bağlı oldukları yasalar neyi emrediyorsa onu yapmaktadırlar. Kreon, yurdunu savunan Eteokles’i kahraman, yurduna saldıran Polyneikes’i ise, kentsel/insani yasaya uyararak hain ilan etmiştir. Antigone ise, insani yasalara göre yaptığının suç olduğunu bilmektedir, fakat bunu bir kutsal yasayla, tanrısal yasayla telafi etmektedir (Sophokles, 2002: 71-72). Kan bağına uyararak her iki kardeşin, ölümün yalın evrenselliğinde buluşturmak istemektedir. Oysa Kreon, toplumsal ve siyasal bütünlüğe göre düşündüğünden iki kardeşin ölümünü aynı

görmemektedir. Her ikisinin eylemlerinde sonuna kadar direktmesi, bir bütün olarak ailenin yıkımını getirir, kent ise kendini korur. Fakat aynı zamanda oyunun sonundaki bu yıkım tekil bir insani yapı olan Antik Yunan'ın, bu yapı üzerinden yükselen aile ve siyasal birliğin – kent yaşamının- yıkımı anlamına da gelir.

Aile ve siyasal yaşam arasındaki ilişkinin birbirleri ile nasıl kesiştiğini gösteren önemli bir örnek de, Hegel'in erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişkiye yüklediği anlamdır. Karı- koca, ebeveynler- çocuklar arasındaki doğal ihtiyaçlar veya duygularla belirlenmiş ilişkiye nazaran erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişki ise, daha saf ve tinseldir. Karı-koca ilişkisi, sevgiyle veya doğal bir ihtiyaçla, ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişki ise, konularının eşitsizliği ile belirlenirken; erkek ve kız kardeş arasındaki ilişki ise serbest birey arasındaki ilişkidir bu ilişkide tutku, arzu ve cinselliğe bulaşmamış, denge ve huzura kavuşmuş saf tanıma ve tinsellik (Hegel, 2003:261).

Kız kardeş tanrısal yasa ile ilişkide olup ailenin koruyucusudur. Erkek kardeş aracılığıyla ise, kendi bireyselliğinin farkına varıp siyasal/insani yasayla ilişkiye geçer ve evrenselliğin bilincine varır. Erkek kardeş ise, kız kardeşi aracılığıyla tanrısal yasa aracılığıyla ilişkide olur. Erkek ve kız kardeş ilişkisi aracılığıyla her tanınma ilişkisinin bir mücadeleyi, yaşamını tehlikeye atmayı gerektirmediğini görürüz. Önemli olan, tekil konumda bulunan kendinden feragat ederek bu konumunu terk etmesidir. İster erkek kardeş ister kız kardeş olsun, ailenin içinde kaldıkları sürece evrenselliğe ve bireyselliğe ulaşmaları mümkün değildir. Erkek kardeş, kız kardeşi dolayısıyla dinsel yaşam, kız kardeş ise, erkek kardeş aracılığıyla siyasal yaşamı deneyimler. Nihayetinde her iki alanın, ölümle olan ilgisi, tekilliğin evrenselliğe ve bütünselliğe yöneltmesinde ortaklaşır. Geist'in taşıyıcısı olan erkek, hükümeti üstlenen, bireyleri ölüm sayesinde “doğal duruma” düşmekten çekip çıkarırken, doğanın taşıyıcısı olan kadın, kan bağı ile bağlı olduğu bireylere düzenlediği yas törenleri ile anılara dayanan bir geçmiş kurar ve onu içi boş bir hiçliğin içine düşmekten kurtarır. İkili yapı tekil bir ulusun birliğini kurarlar. Dolaysızlığı temsil eden kanının ve dolayımı temsil eden erkeğin inşa ettiği bir birlik.

Hegel'e göre Geist, tek tek bireyler olan parçalarını olumsuz bir bütünde bir araya getirir. Ortaya öyle bir olumsuzluk çıkarır ki bu olumsuzluk tek tek bireylerin yaşamlarının bütüne bağlı olduğunu hissettirir. Bireyler kendilerini gerçekleştirme uğraşı içinde bütüne ait olduklarını, yaşamlarını bütüne borçlu olduklarını unuturlar. Böyle

davrandıkları için eninde sonunda bağı oldukları bütünü altını oyarlar. İşte bu durumda Geist kentin (siyasal yaşamın) tüm üyelerini ölümle tehdit eden bir savaşa ihtiyacı vardır. Savaş herkesi sarsıp içe dönüklükten çıkaracak, yeniden bütünlüğe bağlayacaktır. Devlet bireysel tekilliklerine gömülmüş olanlara asıl efendilerini kim olduğunu göstermektedir: ölüm. Bu yola vatandaşlar doğal dünyevi yaşamları içinde yutulup gitmekten alıkonmuş olurlar. Tanrısal yasa ile insani yasa birbirine eklemeyen ölü kültü ve ölüm kültürüdür. Erkek ile kadın arasındaki etik boyuta yükselmiş ilişki işte bu kült ve kültürün kesişmesinden meydana gelir. Etik düzende uyumun bozulduğu an, tanrısal yasanın bahsettiği bireylik insani yasa tarafından yasaklanmaktadır. Tanrısal yasa ile insani yasanın karşı karşıya gelmesi, kadın ile erkeğin doğal olmayan etik bir ilişkide karşı karşıya gelmesidir.

Burada ölümün çıkması ölümün kapsanması açısından önemli bir gelişmedir. Hegel ölümü “efendi” olarak adlandırmasıyla, köle efendi diyalektiğindeki savını ima eder; ama bu savında ötesine geçer. Köle efendi diyalektiğinde, ölüm korkusu kölenin efendisi için çalışmasını güdüleyen güçtür. Ama diyalektiğin bu hareketi kölenin öldürülmemesini gerektirir. Eğer efendi köleyi öldürmüştü olsaydı, hiçbir şekilde tanınmadan kalacaktı ve özbilinç olma hareketine tekrar tekrar devam edecekti. Sadece kölenin ölüm korkusu duyarak hayatta kalması durumunda köle ve efendi diyalektiği devam edebilir ancak etik düzende bu türden şart koşmalar yer almaz. Toplumun bazı üyeleri için Geist’in hareketinin kesintiye uğratmadan ölmek yalnız olası değil ama Hegel’in iddia ettiği gibi toplumun bazı üyelerinin toplumu korumak için ölmeleri gereklidir. Köle efendi diyalektiğinden etik düzene geçerek, ölümün tamamen aksatan, kesintiye uğratan konumundan, ölümün toplumun varlığını korumak ve sürdürmek için gerekli olduğu noktaya geldik. Etik düzenin birliği basit bir şekilde ölümden korkmakla sağlanmaz, ancak ölümü hissetmekle sağlanabilir (Hegel, 2003: 261).

Aile devletten ayrı olarak, kendi fertlerinin cenaze törenlerinde özgürce ama makul ölçüleri aşmayan bir şekilde davranır. Aile bir üyesinin gömerken o üyenin son eylemini tamamlar ve böylelikle onun etik varlığını gerçekleştirmiş olur. Ailenin kan bağı ilişkilerinden meydana geldiği sürece doğal ve de dolaysız bir şekilde etik olacaktır. Gerçekten etik olabilmesi için toplumun iyiliği için özgürce eylemi gerekmektedir. Aile toplumun iyiliği için özgürce eylemeyi, devlete vatandaş yetiştirirken başarmış olur. Vatandaşların bireysel erdemli eylemleri ailenin etik varlığını gerçekleştirmek için yeterli değildir. Bu bireysel eylemler yetersizdir, çünkü bu eylemler bireyin tamamını

içermezler. Sadece devlet için ölme görevinde birey ailesinin etik varlığı için bu zorunlu bütünlüğü gerçekleştirebilir. Aile devletin bekası için bireyi yetiştirir ve yalnızca birey bu meydan savaşında gönüllü olarak kendisini devlete feda ettiği zaman, aile kabağı ilişkisini aşar (Hegel, 2003: 258). Uygun bir cenaze töreninde aile, kendi ferdinin on eylemini, yani kendini savaş alanında feda edişini kurtarır ve böylelikle, yalnızca doğaya olmuş olan şeyi doğaya gönderir. Aslında usdışı olan eylemi etik hale getirir ve özgür bireyin bütünlüğüne dönüştürmüş olur. 'aile böylelikle öle ferdini tüm toplumun bir üyesi haline getirir. Yaşamın daha aşağı biçimleri olan maddi öğelerini kontrol altında tutar ve dahası onları yenmiş olur (Hegel, 2003: 258). Burada dikkatinizi çekmek istediğim bir şey var; ölüm sadece doğanın işi olduğu zaman akıldışıdır. Cenaze töreninde aile yok etmeyi kendi üzerine aldığı zaman bu işi rasyonelleştirmiş olur; doğanın anlaşılması da rasyonel bir hale gelir (Hegel, 2003: 258).

Özneyi ne şekilde ele aldığına bağlı olarak, Hegel, ölümü, toplumsallık bağlamında farklı biçimlerde ele almıştır. Etik düzen'de bireyin ancak bütün ile ilişkisi aracılığıyla tanımlanabilceğini iddia etmiştir. Etik düzen vatandaşların aile tarafından yetiştirilmesi ve onların aileye ölüm nedeniyle geri döndükleri yeri imler. Ölüm burada hem aile hem de hükümet açısından ele alınmıştır. Burada ölüm sadece iki özbilincin bağımsızlık uğruna giriştiği mücadelenin itici gücü değildir, aynı zamanda bir topluluğun üyesi olarak bireye, yaşamı düzenleyen ilke olarak yeniden duyumsatılmış olur. Etik düzen dâhilinde, topluluk, üyelerinden bazılarının doğal ölümünü doğal olumsuzlamanın ötesine taşımaya muktedirdir. Topluluğun birliği bir takım üyelerinin savaşta ölmeye gönüllü olmalarına bağlıdır. Bu aşamada ölüm, topluluğu birleştirmekten daha fazlasını yapar. Devletin tüm vatandaşlarını yetiştiren aile, üyelerinin ölümünü cenaze törenleri aracılığıyla etik bir eyleme dönüştürme ve böylelikle ölümün olumsuzluğunu kendi bünyesine dahil etme becerisine sahiptir. Etik düzenin her iki alanında aile ve devlet, ölümün doğal olumsuzluğunu dönüştürüp topluluğun yaşamına katmaya uğraşır.

Etik düzen bünyesinde ölüm, aile ve devlet arasında bölünmüştür. Devlet, bazı üyelerinin kendini feda etmesi yoluyla bütünselliğe kavuşur, aile ise cenaze törenlerinde ölümü kendi üstüne alır. Etik düzenin her bir alanının ölüm noktasında kendi yasalrı uyarınca iş gördüğü gerçeği, Yunan şehir devletlerinin nispi uyumunu mümkün kılar. Ancak bir bütün olarak topluluk, ölümü kendi işi olarak görmediği sürece, ölümün toplumun bünyesine dâhil edilmesi kusurlu bir iştir.

Terörün egemen olduğu topluluğu etik üzenin egemen olduğu topluluktan ayıran şey, ölümün işinin, bir yandan bir bütün olarak topluluğun terör uğruna giriştiği iş olduğunun kabulüdür.

### 1.2.3. Toplumsallık Bağlamında Yaşam Ve Ölüm

Hegel'in bilincin deneyimi sürecinde yaşam ile ölüm ilişkisinin ölüm korkusu tarafından belirlendiği bir başka bölüm de Fenomenoloji'nin Geist bölümünün "Mutlak Özgürlük ve Terör" başlığı altında ele alınır. Terör bölümü, doğrudan doğruya Fransız Devrimi'ni takip eden dönemi inceler. Terör Geist'ı ortaya koyduğu ölçüde, Geist'A ilişkin belli bir doğruluğu dışavurur. Bununla birlikte terör, Geist'ı eksiksiz bir şekilde dışa vurmadığı ölçüde, Geist'in doğruluğunu ister istemez çarpıtır. Terörün dışavurup eş zamanlı olarak çarpıttığı doğruluk, iradenin evrenselliğidir. Mutlak bilgide, iradenin evrenselliği, topluluk üyelerinin bir bütün olarak kendi tikel işlevlerinde somut bir biçimde gerçeklik kazanmaları olarak kendi özgürlüğünü eksiksiz bir biçimde dışa vurur. İradenin evrenselliği ya da evrensel irade terörde soyut ve dolayimsız olarak kavranır, öyle ki evrensellik bireyselliğin mutlak tezahürü olarak görülür. Fransız devrimi ayaklanmasında, terörün yıkımın götüren şey, topluluğun kendisini soyut evrensel irade olarak idrak etme gerçeğidir ve evrensel iradeyi, akledilebilir tek çalışmanın evrensel çalışma olacağı, yani çalışmanın dosdoğru bir topluluk uğruna gerçekleştireceği şekilde düzenler (Adkins, 2020: 143-144).

Hegel'in *Fenomenoloji* boyunca Geist'a ilişkin belirlenimlerde bulunduğunu belirtmiştik. Bu Geist, kendi-kesinliğini gerçekliğe yükseltmiş akıldır ve bu yüzden, "kendisinin kendi dünyası olarak ve dünyanın onun kendisi olarak bilincindedir"(Hegel, 2003: 51). Geist, ilkin, dolaysızca Gerçek Geist'tır, "Etik"tir; sonra, "Kendine Yabancılaşmış Geist'tır. Kültürdür; ve son olarak, Kendisinden-Emin Geist"tır ya da Ahlaktır. Bu anlamda, Hegel "Geist" kavramı 'etik,' 'kültür' ve 'ahlak' kavramlarıyla sınırlanmış olur. "Geist" bölümü, tarihsel yani söz konusu olduğunda, üç büyük tarihsel döneme ya da çağa karşılık gelen üç bölüme ayrılır. Hegel'e göre Grek şehir-devletlerinin çözülüşü, ortadan kalkması ve Fransız Devrimi tarihin iki önemli dönüm-noktasını



oluşturur “Geist” bölümü, tarihsel yanı söz konusu olduğunda, üç büyük tarihsel döneme ya da çağa karşılık gelen üç bölüme ayrılır. Hegel’e göre Grek şehir-devletlerinin çözülüşü, ortadan kalkması ve Fransız Devrimi tarihin iki önemli dönüm-noktasını oluşturur.

“Kendine Yabancılaşmış Geist . Kültür” bölümü kendi içinde üç alt-bölüme ayrılır: “Kendine Yabancılaşmış Geist’in Dünyası,” “Aydınlanma” ve “Mutlak Özgürlük ve Terör.” Kendine-Yabancılaşmış Tin bölümünün son parçası Fransız Devrimi’ne ve Devrim-sonrası dünyaya ilişkin açıklamalara yer vermiştir. ve Mutlak Özgürlük ve Terör başlığını taşır. Bilinç Kültür, İnanç ve Aydınlanma deneyiminin sonucu olarak, devlet iktidarı, kamu gücü ve zenginlik gibi toplumsal olgulara benzer şekilde saf bilincin, inancın ve Aydınlanmanın, ileri sürdüğü mutlak varlığın boşluğunu deneyimler. Şimdi artık tüm tözsel varlıkların gerçekliğinin bunların bilincin kendisiyle ilişkilerinde içerildiği deneyimlenmiştir.

Hegel terörü iki bölümde inceler: Fransız devrimini önceleyen ve içeren dönem ile terörün kendisi diğer bir ifadeyle devrim ve mutlak özgürlük. Terör tarih kayıtlarına göre, devletin önceki biçimlerinin yabancılaşmasının bu özel çözümü olan terör en korkutucu sonuçlara sahip çözümdür. Hegel’e göre terör, Geist’in dolaysız ve soyut evrensel irade olarak ifadesinin doğrudan sonucudur. Evrensel iradenin bu özel görünümünün teröre yol açmasının altında yatan neden dolaysızlık ve soyutluktur. Soyut evrensel irade toplumun alanlarının dolaysız olarak üstesinden gelmenin yolunu arar ve bütün işini her bir bireye verir. Terörün evrensel iradesi ancak bireylerin iradelerinin farklılıklarının üstünden geldiği zaman evrensel olur. Burada kastedilen terör, bugünkü anlamıyla terör mü, başka ve Hegel’e özgü anlamı var mı?

Doğal, toplumsal ve dinsel normların, insan isteğinin ve eyleminin nasıl olması gerektiği konusunda bir ölçüt olmaktan çıkması, insanın tüm prangalarından kurtulması, modern zamanların ve onun “mutlak özgürlük”- zemini olmayan özgürlük- kavrayışının bir özelliğidir. Dinsel, tarihsel, sosyal ve doğal bir ölçütün varlığı askıya alınca, varılan her soyut bir mutlaklık etrafında döner: her birey istediğini yapabilir ve kendisi için yetkenin ne olabileceğini ancak birey karar verebilir. Bu düşünce, ikili bir yapı gösterir: kendi isteği için birey karara verdiği göre, daha önceki tüm yetkeler ve onların taşıyıcılığını yapan kurumlar aşağı edilmelidir devrim düşüncesine göre. Fakat sırf olumsuz bir durumu imleyen, bu soyut aşamanın soyut olumsuzluktan kurtarılması, ikinci

bir uğrağı, bireylerin mutlak ve yetkesiz isteklerinin, arzularının tümel bir ifadeyle uyumlu kılınmasını gerektirir. Bireyin temelsiz özgürlük talebi, bireylerin kendi aralarında isteklerinin sonu gelmez çatışması demektir aynı zamanda. Çünkü irade kendinde kişiliğin ya da her kişiyi bilincidir ve herkes her şeyi yapabilmektedir (Hegel, 2016: 344). Bütün dünya sadece birey isteğinin ve iradesinin bir görünümü olarak karşısında durur.

Hegel'e göre, soyut evrensel iradenin kendisinin olumlu eyleme yetkisi yoktur, çünkü soyut evrensel irade sadece bireysel irade olarak eyleyebilir. Bu durumda geriye sadece olumsuz eylem kalır, o da yok etmenin şiddetidir. Hegel olumsuz eylem ve yok etmenin şiddeti ifadeleri ile ne demek istediğini şu cümlede kesin bir ifade ile dile getirmiştir: evrensel özgürleşme işi ve eylemi ölümdür (Hegel, 2016: 346).

Hegel terörün üstünde hayalet gibi dolaşan şüphenin ve suçlamanın kısır döngüsünün resmini çizer. Devlet yalnızca, kendini bir kişi yerine koyarak, somutlaştırarak yönetebilir, diğer bir ifade ile kararını yasalaştırabilir. Devletin somut hale gelmesi, her bireyin kendi iradesini doğrudan toplumun üretiminde göremediği ölçüde, devleti kendi kökeninden uzaklaştırır. Dolaysız ve soyut evrensel irade olarak toplum düşüncesi sürekli bir devrimin kısır döngüsüne neden olur, onun vasıtasıyla bireyler sürekli olarak kendilerini evrensel iradenin görüntüsü olarak sunarlar ama onların bireysellikleri soyut evrensel iradenin adına eylemelerine engel teşkil eder. Soyut evrensel irade kendi başına olumlu olarak eyleyemez ve sadece onu temsil ettiği iddiasında olanları öldürerek yoluna devam eder. Bu öldürme, ya liderin kararlarına katılmayan toplumun üyelerini ortadan kaldıran, liderlik rolüne sahip bir bireyin somut biçimini alabilir ya da kendi görüşlerini temsil etmeyen bir lidere suikasta bulunan toplumun üyeleri biçimini alabilirler.

Hegel Terörün öldürmesinin nedenini felsefi terimlerle açıklamaya çalışır. Terör Hegel için bir baş belasıdır; çünkü Fransız Devrimi açıkça kendisinin insanlığın aklını ve özgürlüğünü temel alan bir toplum olarak ortaya koyar. Tarihsel olarak Aydınlanmanın devamı olarak kabul edilebilecek Fransız Devrimi eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi ilkelerde yola çıkıp öldürme eylemiyle akıl dışı bir konuma geçebilir? Hegel'in yanıtı Fransız Devriminin tasarladığı özgürlüğün soyut bir özgürlük olduğudur. Diğer bir deyişle, kendini dolaysız özgür olarak kabul eder. Bu bağlamda Fransız Devrimini toplumu, kendini totaliter bir arzu olarak ortaya koyan özbilinç gibi değildir. Her iki

durumda, yani hem soyut bir biçimde özgür olarak tanıyana kadar, yalnızca emek kendisini emek olarak tamamlayabilir. Bu noktada Geist'in, bir nesnesi yoktur, ya da daha iyi bir ifadeyle, Geist'in nesnesi sadece kendisidir. Terör topluma karşı olabilecek toplumun bazı üyelerinin bireysel ifadelerinin, vahşi bir şekilde yadsınmasıdır. Hegel'e göre, kendini bu şekilde kavramanın sonucu, sürekli bir yâdsıma işidir. Buraya kadar, bireysel irade Terör toplumuna evrensel irade ile arası açık ve yok edilmesi gereken bir şey gibi görünür.

Devrim bireysel irade ve soyut genel irade arasındaki salınımın, anarşiden diktatörlüğe gidip gelmenin yaşandığı sabit olmayan bir durumu gösterir. Hegel'e göre, mutlak özgürlüğü arayan Fransız devriminin kökleri ve temeli düşüncede yatar. Düşüncenin en yüksek belirlenimi ise, irade özgürlüğüdür. Modern dünyanın öne sürdüğü, kendi üstünde bir yetke tanımayan irade özgürlüğünün temel belirlenimi ise kendinde bir şeyi tanımayıp, her şeyi yararlı olup olmamasına göre değerlendirmesidir. Kendisini evrensel bir yapıda gören kendilik bilinci, her şeyi iradesinin bir sonucu olarak görür. Evrensellik üzerinden işleyen bu mutlak özgürlük anlayışı, tinsel katmanlar olan tüm toplumsal grup ve sınıfları, bütüne eklemler ve ortadan kaldırır. Hegel'e göre, bu soyut bir düşüncedir ve olumlu herhangi bir şey başarılmaz, bilinçli özgürlüğün yasaları ve kurumları ortaya konamaz. Fransız devrimini başarısızlığa uğramasının nedeni de ilkesinin yanlış olmasından dolayı değil, bu soyut düşüncenin gerçeklik içinde somutluk kazandırılmasından kaynaklanır (Hegel, 2003:344). ( Hyppolite, 1974: 454).

Soyut olarak kalan mutlak özgürlük olumlu bir eylem üretmemiştir, yalnızca olumsuz eylem olarak yıkımın sürekli öfkesi kalmıştır ona. Hegel için, bu terörün diyalektik anlamıdır. Soyut evrensel irade- tek ve bölünmez genel irade- ve yalıtılmış durumdaki bireyler birbirinin karşısına dikilirler. Genel irade için mümkün olan biricik iş, sürekli olarak yeniden görünen özel/ tekil iradeleri ortadan kaldırmaktır. Böylece ölüm, hiçbir içsel anmalı olmayan ve hiçliğe varan ölüm, evrensel iradenin biricik eylemi olur. Olumsuzlanan içeriksiz bir boşluktur. Hegel'in deyişiyle “ bu en soğuk ve yavan ölü, bir lahanayı ikiye bölmekten ya da bir yudum suyu yutmaktan daha fazla anlam taşımaz” (Hegel, 2003:347). Devrimci hükümetin eylemi ve yönetimi de bu anlamsızlık içinde gelip gider ve kendisini terörle gösterir. Öyle ki, karşıt terimler olan anarşi ve devrimci diktatörlük, genel ve özel iradenin dolaysız olarak birbirlerine dönüşmelerinden dolayı özdeşleşir. Gücü elinde bulunduran her yönetim, yaptığı her eylemde, belirli bir düzeni istemekte, belirli bir amacı yerine getirmekte ve geride kalan birey veya grupları

dışlamakta ve sonuçta belirli bir irade olarak ortaya çıkan bir hiziplikten başka bir ey olmamaktadır. Hizip olmakla, genel iradenin uzağına düşmekle, yönetim yaptığı her eylemle suçludur artık (Hyppolite, 1974: 459).

Belirli tekil bir eylemde çıkamayan soyut evrensel irade, devrim zamanında terör aracılığıyla sadece ölüm kusmaktadır. Çünkü dolaysız olarak düşünen mutlak özgürlük, tüm içsel dolayımını gerçekleştirmediğinde sadece saf olumsuzluk olarak ortaya ölüm terörünün bir deneyimine dönüşmektedir. Kendinden vazgeçiş gereken dolaysızlık anları ve tekillikler henüz bütünüyle ortadan kalmadığından, özgürlük mutlak biçimi altında sırf kendisi için istenmiş ve doğal olarak başarısızlığa uğramıştır. Hegel'e göre, bu bütünlüğün sağlanması için Fransız siyasal devrimini Alman felsefe düşüncesi dolayımından geçmek zorundadır.

Geist'in kendini arzulamasını içerdiğini anlaması sonucunda bireyler kendilerini sınırlandıran sınıfsal görevlerine ve sosyal yapılarına geri dönerler. Bu geri dönmenin altında yatan neden toplumun içindeki olumsuzlamanın kapsanmasıdır. Buraya kadar, toplum kendi içinde yadsımayı barındırır, toplum genel farklılıkları içinde kapsar ve bu durum yeniden geçerek farklara dönüşür. Ölüm korkusunu hisseden bireyler ki, ölüm korkusu onların mutlak efendileridir. Tekrar olumsuzlamaya, ve üstünlüğe boyun eğler, kendilerini çeşitli alanlarda düzenlerler ve sınırlandırılmış görevleri yeniden paylaştırılıp, işlerinin başına dönerler (Hegel, 2016: 348). Ama terör durumunda, ölüm dışarıdan gelmez, aslında ölüm, özbilincin kendisinin bu olumsuzlama olduğunun anlaşılmasıdır. Bu kavrama aşırı ve tek taraflı olmasına rağmen, Geist'in Fenomenolojisi'nde ölümün gelişimi için atılmış önemli bir adımdır. İlk defa, bilinç ölümü kendi işi olarak görür. Ancak ölümün dönüşümü tamamlanmamıştır. Buraya kadar toplumun yadsıması günlük yaşamın içinde tamamen içerilmez, ölüm tinsel bir yâdsıma değildir. Ya da başka bir deyişle, ölüm mutlak efendi olarak kaldığı sürece, bilincin gelişimi tamamlanamaz. Açığa çıkan dinde de göreceğimiz gibi Geist, ölümün tamamen kendi işi, ama tek işi olmadığı bir noktaya evrildiğinde, ölüm artık mutlak efendi olmayacaktır.

Hegel Geist'in mutlak özgürlük olarak bulunduğunu (Hegel, 2003: 344) belirtir. Buna ek olarak soyut genel iradenin, sessiz ya da temsili onaylamadan oluşan boş bir irade olmadığını, olgusal genel irade olduğunu belirtir. Bu, tüm bireylerin bireyler olarak istençlerdir.

Hegel burada evrensel özgürlüğün biricik işinin ölüm olduğunu belirtir. Bilgelik, genel iradenin kendini gerçekleştirmesidir. Topluluk içerisinde bireysel iradelerini ortaya koymaya çalışanların olması durumunda ise, Hegel'in ölümün terörü dediği işe koşulur. Bireysel iradelerin bütünden kopmaması için, hükümet tarafınan mutlak efendinin bireyler yeniden hatırlatılması gerekir. Genel iradenin karşısında yer alan tikel iradelerin kendisini olumsuzlaması yoluyla ölümün terörü ortaya çıkar. Bu ilişkide ölüm, genel iradenin işi olarak karşımıza çıkmaktadır.

*Fenomenoloji*'de topluluğa bağlı olarak kendini farklı şekillerde dışı vuran tek bir ölüm anlayışını bulamayız. Aksin, topluluk üyelerinin birbirleriyle ilişki kurma biçiminin, o topluluk için ölümün ne anlama geldiğini tayin etmesiyle karşılaşırız. Devletin savaşa girerek birliğini koruması ve ailenin ölüm ritüelleri sayesinde topluluk dâhilinde bilinçli bir biçimde eylemde bulunması, etik düzenin ilahi ve insani yasalar arasında bölünmüş olmasıdır. Topluluğun ölümü kendi işin olarak görmesi, kendisini soyut evrensel irade olarak kavrayan Terör topluluğu nedeniyledir. Etik düzen topluluğu, bundan böyle, ölümü, terörün ölüm ritüelleri aracılığıyla iyileştirebileceğinden daha fazla kendi işi olarak tasavvur edemez (Adkins, 2020:153).

#### 1.2.4. Dinde Yaşam Ve Ölüm

Hegel bilincin deneyimleme sürecinde yaşam ile ölüm ilişkisini ele aldığı bir diğer bölüm de açığa çıkan din bölümüdür. Hegel *Fenomenoloji*'nin önceki bölümlerinde dinsel bilinç biçimlerine yer yer değinmiş ve her tarihsel döneme uygun bir din anlayışının zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Hegel *Fenomenoloji*'nin sonuna yaklaşıldığında dini başlı başına fenomenolojik bir aşama olarak ele alır.

Bilinç, ölümü, ilk başta kendisinin eksiksiz olumsuzlaması olarak, doğal olumsuzlamanın kavranamazlığı olarak görür. Bilinç, topluluk haline geldikçe, Terör bölümünde gördüğümüz gibi, ölümü kendi bünyesine katabilir ve onu doğal olumsuzlamadan tinsel bir olumsuzlamaya dönüştürebilir. Bununla birlikte ölümün topluluğa dahil edilmesi, tek başına yeterli olmayacaktır. Topluluk ölümü, ölümün olumsuzluğu gündelik yaşamın bir parçası haline gelecek biçimde içerisine dahil etmelidir. Ölümü kendisine efendi kılmaktansa, topluluk ölümün efendisi haline gelmelidir.

Geist'in ölüm üzerindeki egemenliğini son aşamaları Fenomenoloji'nin "Vahyedilmiş Din" ve "Mutlak bilgi" bölümlerinde görülür.

Bilinç, açığa çıkan din aşamasında ölümü tamamen toplumda içeriyorsa da toplum, ölümü toplumun düzenleyici ilkesi olarak ortaya koyamaz. Sonuç olarak, açığa çıkan dinde ölüm artık mutlak efendi değildir ve dolayısıyla ölüm korkusu da artık zorlayıcılığını yitirmiştir. Ölümün efendiliği, onu kendi bünyesine dâhil etmeye açışan topluluk ya da bilince bağlı olarak farklı biçimler alır. Topluluk ölümü önceleyip, yapılandırır. Sonuç olarak, ölümün her bir topluluk dâhilinde edindiği efendilik biçimi, Ölüm emeğin ve toplumun günlük yaşamının bir parçası olarak görülür. Ölümün üstesinden gelindikçe de kapsanmış olur.

Dindar topluma göre, dindar toplumla tanrıyı dolaysız olarak birleştiren bir masumluk durumuna geri dönmenin olanağı yoktur. Tanrı dindar topluma eylemek zorundadır. Ama Tanrının eylemesi için, tanrının tarihte eylemesi gerekir. Tanrı artık cennetin ve dünyanın uzak yaratıcısı olarak kalamaz. Tanrı açığa çıkmalıdır. Bu yüzden dindar toplum Tanrı ve kendisi arasındaki ayrımın üstesinden gelmek için, Tanrı'yı dünya üzerinde bulunan gerçek bir insan gibi resmeder. Böylece Tanrı'nın alaşağı edilmesiyle, dindar topluma Tanrı'yı görme ve duyma, ona dokunma imkânı doğar. Tanrı dindar toplum için tensel ve hissedilebilen bir varlık olmuştur. Bu evrede dindar toplumun duyuşal kesinlik ilişkisinden Tanrıya döndüğünü görürüz. Dindar toplum tanrıyı bilir çünkü onu bir insan biçiminde görebilir, duyabilir ve ona dokunabilir. Ancak, bu ilişki Tanrı'yı ve dindar toplumu birleştiremez çünkü bu ilişkide tanrı insan sadece duyulara hitap eden bir nesne olarak kalır. Tanrı alaşağı edilmiş olur. Ama Tanrı tekil bir bireyle özleştirilerek kalır. Toplum kendisini tanrı insanda görmez. (Hegel, 2003: 443). Eylemi mümkün kılan bu insanlaşma Tanrının dışsallaşmasıdır ve böylelikle Tanrı ve toplum arasındaki dolayimli bütünleşmeyi mümkün kılar. Ancak Tanrı duyuşal biçimde kaldığı ve de dışsal olduğu sürece bu bütünleşme sağlanamaz. Bu birleşme için Tanrı- insanın duyuşal biçimin ölümde yitirmesi ve Tanrı'ya dönmesi gerekmektedir.

Dindar toplumun kendisini Tanrı-insanda görebilmesi için, Tanrı-insanın duyuşal bir nesneden başka bir biçim alması gerekir. Burada ölüm, bilincin deneyiminde son kez ortaya çıkar. Etik düzenden gördüğümüz gibi, ölüm bireye duyuşal varlığını reddetmesi için izin veren ve onun evrensel olmasını sağlayan kesinliktir. Ölüm, açığa çıkan dinde de bu bağlamda aynı kalır. Tanrı-insan ölürken duyuşal varlığını reddedecek ve evrensel

olacaktır ancak bu ölüm, bilincin ölümle önceki karşılaşmalardan üç bakımdan farklıdır. İlk olarak, burada ölüm sadece bireyin ölümü değildir. Öte yandan, Tanrının, yani evrenselin ölümüdür. Bununla Hegel'in demek istediği Tanrı'nın bir tür soyutlama olarak yani toplumdan tamamen bağımsız bir varlık olarak düşünüldüğüdür. Açığa çıkan dinin toplumu şimdi kendisini Tanrı ile birleştirmiş olacak resmeder, ancak bu birleşme yalnızca toplumla değil, Tanrıda bir değişikliği meydana gerektirir. Artık Tanrı soyut veya ilahi bir varlık değildir ama toplumun kendinin farkında olan tinedir. Tanrı- insanın insan şekline girmesinde ve ölümden, aşkınsal tanrı ölürken betimlenir (Hegel, 2003:459).

İkinci olarak, dindar toplum tarafından Tanrı-insan, ölü bedeninden sıyrılarak kutsal ruh biçimini alırken tasvir edilir. Üçüncüsü, açığa çıkan dinin toplumu ölümü daha önceki toplumların sahip olduğu düzenleyici bir ilke olarak ortaya koyamaz. Ölümün ve Tanrı insanın yeniden dirilişi aracılığıyla bu toplum artık kendini ölümün efendiliğinden özgürleştirmiş olarak görür. Ölüm, ölüm aracılığıyla zapt edilir ve Tanrı'nın yeniden dirilişi ete kemiğe bürünür. Dirilişte, Tanrı insan yalnızca duyusallığının değil, aynı zamanda bireyselliğinin de üstesinden gelir. Toplum kendisini tanrı-insan olarak tanımlayabilir. Toplumun başucunda asılı duran ölümün gölgesi olmadan özgürce eyleyebilir. Toplum kendisini kendi terimleri ile ifade edecek olsaydı, en sonunda yaşamakta özgür olduğunu, yani gerçek yaşamı bulduğunu söyleyecekti. Bu üç farklılık yalnızca evrenselin ve bireysel birleşmesini değil, ölümün yüce bir nitelik kazanmasını da olanaklı kılar (Hegel, 2003: 447).

Tanrı insan yaşam, ölüm ve yeniden dirilişinde dindar toplumu uzlaştırmak amacıyla dünyada bir şeyler yapan tanrı gibi resmedilir. Dışsallaştırmanın ve geri dönmenin bu döngüsünün ikili bir etkisi vardır. İlk olarak, dindar toplumun Tanrıyla olan ilişkisini tamamlar yani Tanrı artık tek evrensel varlık olarak görülmez, dünyada ayrı, uzak, cennetin ve dünyanın yaratıcısı değildir. İkinci olarak, Tanrının dindar topluma görünür hale gelmesi dindar toplumun kendi sonunun geldiğini, her ne kadar bu son uzak bir gelecekte olacakmış gibi resmedilse de anlamasını sağlar (Hegel, 2003: 443).

Tanrının insan şeklinde cisimleşmesi, ölümü ve yeniden dirilişi, onun dindar toplumla barışmasını mümkün kılar. Hegel'in Tanrı- insanın dirilişinin ardından ölümü açıklaması geleneksel açıklamasıyla benzerlik gösterir. Tanrı-insanın dirilişinden sonra ölüm, dindar toplum için artık aynı anlamı taşımaz. Ölüm yüce bir nitelik kazanmıştır. Ölümün yüce bir nitelik kazanmasıyla, ölümün rolünün bilincin deneyiminde görebiliriz.

Ölüm dolaysız anlamından yani tekil bireyin yokluğundan Tinin evrenselliğine yükselmiştir. Bu yoğun metinde Hegel önemli iki geçiş yapar. İlki, ölüm artık doğanın soyut varlığına geri dönen bireyin kapsamı içinde değildir. Ölüm doğanın topluma zorla girdiği bir süreç olmaktan çıkmıştır. Bilincin deneyiminin bizim burada incelediğimiz her aşaması doğanın bu yabancı davetsiz misafirliğinin aşılması yönünde bir çabadır. Bu bağlamda her aşama biraz daha bu yabancılığı azaltır. Köle ölümün olumsuz gücünü emeğe dönüştür. Etik düzende ölümün anlamını, doğanın bilinçli görünür eylemini ailenin cenaze törenlerindeki bilinçli eylemiyle değiştirerek iyileştirir. Doğayı toplumun genel iradesinin bir ifadesi olarak gören terör ölümü kendi tekeline alır. Terör kendisini doğayla ve dolayısıyla doğanın işiyle tanımlamayı başarır. Ayrıca, toplumu da ölümle dolaysız olarak özdeşleştirebilir. Ancak, doğanın ve toplumun terördeki birliği, dolaysız bir özdeşliktir ve bu birliğin sürdürülmesi olanaksızdır. Açığa çıkan din ölümün ve tanrı-insanın dirilişi aracılığıyla kendisini doğayla uzlaşmış olarak resmeder. Sonuç olarak, bireyin ölümü artık doğanın topluma tecavüzde bulunması olarak açıklanamaz. İlk önce bilince vahyedilen yaşamın ve ölümün döngüsü nihayetinde toplumun içerisinde tamamen kapsanır. Yaşam ve ölüm şimdi toplumun deviniminin parçalarıdır.

İkinci olarak, ölüm bireyin yokluğundan Geist'in evrenselliğine geçer. Aslında bu ikili bir geçiştir. Ölüm yalnızca tekil değildir, aynı zamanda evrenseldir. Bunun yanında, ölüm artık doğal değil, tinseldir (Hegel, 2003: 458). Ölüm yalnızca açığa çıkan dinde toplumun işidir ama toplumun tek işi değildir. Ölümün efendiliğinin böyle hafifletilmesi Hegel'e göre ölüm yüce bir nitelik kazanmıştır deme hakkını verir.

Açığa çıkan dinin toplumu, evrensel ve birey arasındaki uzlaşmanın içeriğidir, ama bu uzlaşma yalnızca temsili olarak ifade edilebileceği için, toplum bu uzlaşmayı gerçek biçimine yerleştiremez. Gerçek biçim felsefedir. Bu uzlaşma felsefede ancak şimdi görülebilir, uzak bir gelecekte değil. Mutlak bilmenin toplumu, evrensel ve bireyin toplumun kendi içinde uzlaştığını bilen toplumdur. Hegel, bilincin deneyimine ilişkin yaşam ile ölüme dair ölüm korkusunun belirleyiciliğini son olarak ele aldığı açığa çıkan din kısmında "Mutlak geist'in çarmıha gerilmesine" gönderme yapar. Bu aslında iki nedenden ötürü tuhaf bir ifadededir. İlk olarak, "çarmıha gerilme" konuşmanın temsili bir yoludur ve doğrudan açığa çıkan dinden alınmıştır, ama açığa çıkan din ve Mutlak Bilme arasındaki ayrımın tam da bu noktada yattığı sanılmaktadır. İkinci olarak, burada ölüme açık bir referans varken, bu da İsanın ölümüdür, ölümün mutlak bilmeye nasıl uygulanacağı hiç açık değildir. Bundan önce ölüm, ya etik düzeni dar ölçeğinde ya da



terörün geniş ölçeğinde yer alsın, bireyin doğal yadsıması olarak ele alınmıştı. Evrenselin ölümünün resmedildiği durumda bile, yani İsanın ölümünde, tekil bir insan gibi ölür. Buna rağmen Mutlak Geist'in öldüğünü söylemenin anlamı nedir?

Açığa çıkan dinde İsanın ölümü yalnızca bir insanın ölümü değildi ama ölümün ölümüydü. Elbette açığa çıkan dindeki ölümün ölümü, o toplum üyelerinin artık ölümsüz olmaları demek değildir. Demek istenen, o toplumun üyelerinin daha fazla ölüm korkusu duymamaları anlamına gelmesidir. Artık sadakatle yaşayabilirler, çünkü İsa'nın ölümü Tanrı'nın toplumda uzlaşmasını garanti altına almıştır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, bu uzlaşma geleceğe ertelenir. Benzer şekilde, Hegel'in Mutlak Bilmede istediği şey, uzlaşan bir toplum, ama bu uzlaşmanın şimdi meydana gelmesi ve bu uzlaşmanın toplumun kendisiyle uzlaşması olmasıdır. Şimdi toplum ölümü, ölüm onun tek işi olmadan kapsayabilecek kadar karmaşık hale gelmiştir. Böylece toplum ölüm tarafından değil, akıl tarafından düzenlenmiş olur.

*Fenomenolojide* ölümün son kez ortaya çıktığı yer burasıdır. Etik düzende gördüğümüz gibi, insanın duygusal varlığından kurtulup evrensel varlık haline gelmesine olanak tanıyan şey, kesinlikle ölümdür bu bağlamda ölüm aynı kalmayı sürdürür. Tanrı insan ölüm olayında, duygusal varlıktan sıyrılacak evrensel bir varlık haline gelecektir. Bununla birlikte, ölümün bu biçimi, Fenomenoloji'de önceden karşılaştığımız önceki biçimlerinden üç bakıdan farklılaşır: ilk olarak, burada ölen, öyle basitçe bir insan değildir, ölmekte olan daha çok evrensel tanrıdır. Bununla Hegel'in kastettiği şey şudur: topluluktan bütünüyle ayrı bir şey, soyutlama olarak değerlendirilen tanrı, bundan böyle idrak edilemezdir. Vahyedilmiş din topluluğu, kendini artık Tanrıyla uzlaşmış olarak resmeder. Ancak bu uzlaşma, yalnızca topluluk bünyesinde değil, aynı zamanda Tanrıda meydana gelen bir dönüşümü şart koşar. Tanrı bundan böyle soyut, ilahi bir varlık değildir. Aksine topluluğun özbilinçli geistidir. O, tanrı insanın yeniden vücut buluşunda, öldüğü haliyle resmedilir (Hegel,2003:789). İkinci olarak, tanrı insan, dinsel topluluk tarafından dirilmiş ve kutsal ruh formuna kavuşmuş olarak resmedilir. Üçüncü olarak, vahyedilmiş din topluluğu, önceki topluluklarda söz konusu olduğu gibi, ölümü örgütleyici bir ilke olarak yapılandırmaz. Bu topluluk, tanrı insanın ölüp yeniden dirilmesi sayesinde, kendisini artık ölümün efendiliğinden özgürleşmiş olarak kavrar. Ölüm, ölümle ve Tanrının o tüyler ürperten dirilişi ile fethedilir. Tanrı insan, yeniden dirilişinde, yalnız duyumsallığının değil, aynı zamandan bireyselliğinin de üstesinden gelir. Topluluk kendini bu tanrısal insanla özdeşleştirebilir. Topluluk ölümün gölgesi üzerinde asılı

kalmadan özgürce eylemde bulunabilir. Topluluk denebilir ki, koşulları babına nihayet var olmakta özgürdür, esas yaşamı keşfetmiştir (Adkins, 2020: 158) Bu üç farklılık, yalnızca evrensel ile tikelin uzlaşımında değil, aynı zamanda bizzat ölümün başkalaşımını da olanaklı kılar (Hegel,2003:447)

*Fenomenoloji*'de incelenen her bir bilinç momenti, bilincin mutlak olumsuzlanması olarak görülen ölümün üstesinden gelme yönünde bir girişimdir. Bu bakımdan, her bir moment, belirli bir yol açar. Köle, ölümün o olumsuz gücünü çalışmaya çevirir. Etik düzen, doğanın görünürdeki bilinçli eylemini ailenin ölüm ritüelleri sayesinde gerçekleştirdiği bilinçli eyleme dönüştürerek, ölümün anlamını yeniden düzenler. Doğayı topluluğun genel iradesini bir dışavurumu olarak gören Terör ise, ölümü biricik uğraşı edindir. Kendisini doğayla ve doğanın işini kendisiyle özdeşleştirme başarısı gösteren Terör, doğrudan doğruya toplulukla özdeşleştirme becerisine sahiptir. Bununla birlikte, Terörde doğa ile topluluğun özdeşleştirilmesi, dolayumsuz bir özdeşliktir bu yüzden devam ettirilemez. Vahyedilmiş dinin bunun ötesine geçerek başardığı şey, tanrı insanın ölümü ve dirilişi aracılığıyla, kendisini doğa ile uzlaşmış olarak resmetmektedir. Sonuç olarak, bireyin ölümü, bundan böyle doğanın, topluluğu ihlali olarak dile getirilmez. Bilince ilkin bölünmüş olarak ifaş edilen yaşam ve ölüm döngüsü nihayet topluluğa eksiksiz bir biçimde dâhil edilir. Yaşam ve ölüm topluluğun birer parçasıdır artık. Bunun yanında ölüm, bireyin yok oluşundan Geist'in evrenselliğine dönüşür. Buçift yönlü bir dönüşümdür. Ölüm bundan böyle sadece bireysel olmayıp aynı zamanda evrensel olmuştur (Adkins, 2020:160) “Ölüm doğal olmaktan çıkıp tinselleşmiştir” (Hegel,2003:458)

## İKİNCİ BÖLÜM

### SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

#### 2.1. Schopenhauer Felsefesinde Yöntem ve Temel Belirlemeler

##### 2.1.1 Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer felsefesi baştan ana çizgileri hazır olan, çok erken olmuş bitmiş sayılabilecek bir öğretilerdir. Doktora tezinde Kant'a sıkı sıkıya bağlı kalarak öğretisinin gerekli olan kavramsal geçişlerini, ana eseri olan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da ise felsefesinin tüm yönlerini ortaya koymuştur. Bu yapıtımdan sonra felsefesinin esaslarında önemli bir değişiklik olmamıştır. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'dan sonra çıkan yapıtları ancak sisteminde bir takım genişletmeler ve derinleştirmeler getirmiştir

Çıkış noktasını Kant alarak Alman idealizmiyle ortaklaşan Schopenhauer, Kant'ın yolundan yürüyenlerden ancak kendisinin Kant'a layık olabileceğini ileri sürer ve Alman İdealizmi düşünürlerinden Fichte, Schelling ve Hegel'den temelli olarak ayrılır. Bu ayrılığı filozofların çıkış noktalarından görebiliriz. Çıkış noktası olan Hegel'in "hakiki olan ussal, ussal olan hakikidir" önermesinde anlatmak istediği şudur: temeli akıl olduğu için bu dünya anlamlı bir dünyadır. Anlamı olan bir planı yürüten de Geist'tir. İçinde yaşadığımız varlık, evrensel logos'un kendisini açması, kendisini gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla varlık bütünüyle anlamlı olan, anlam yüklü olan bir bağıntıdır. Böyle bir çıkış noktası olan Hegel'in yapmak istediği, varlığı ve insan hayatının taşıdığı anlamı büyük bir sistem içerisinde felsefe bakımından yorumlamaktır.

Schopenhauer ise kendi felsefesine Hegel'ininkinin tam karşıtı olan bir anlayış ile girer. Ona göre bu dünya anlamlı bir dünya değildir. Bundan dolayı felsefeye düşen iş de anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir şekilde yolunu buldurtmaktır. İçinde anlam barındırmayan dünya bütünüyle kötüdür ve varolmamak yeğdir. Bu karamsar dünya görüşüdür. Schopenhauer kötümserliği metafizik bir sistem olarak geliştirmiştir.

Schopenhauer'un doktora tezi ve Kant eleştirisi aslında bir projeyi tamamlamaktadır. Bu proje insanı bir fail olarak edimselliği içinde anlamaya yönelir. Bunun için de önce onu istemesinin fiziksel belirleminde bulur ve ardından onu bu belirleminde kurtarıp özgür kılacak yolu ona sunar. Kant insana eylemlerinde kendisine rehberlik edebilecek genel yasalar sunarken, bunların yardımıyla a priori bir ahlak tanımlamıştır. Buna karşın Schopenhauer yalnızca insana, kendini eylemlerinde keşfeden

bir varlık olarak bakmış ve onun istemesinin belirlenimi altında, kendine dışsal olan dünyanın nasıl bir işleyişe tâbi olduğunu araştırmıştır. Çünkü ona göre insanın mahiyetini anlamak, onun eylemlerinden, “yapıp ettiklerinden” hareketle mümkündür ve şu halde “etiğin işi insanın yapıp ettiklerini açıklamak ve yorumlamak olur” (Kuçuradi, 2006: 46). Her ne kadar insan doğuştan özgür istemeye sahip olarak doğmuyorsa da, insanlık tarihinin geleceğinden umutlu olmak sağlanabilir. İnsan özgür istemenin ürünü eylemleriyle çoğu zaman bu eylemlerinde yanılmışsa da aynı özgür istemesiyle yıkıntıları da onarabilme imkânına sahiptir. Çünkü özgür isteme zorunlu olarak insana iyi ve kötü olma potansiyeli katmaktadır. İnsan kendi davranışlarında özgür bir varlık olarak -iyi ya da kötü- nasıl eyleyeceğine kendi karar verir.

Schopenhauer felsefesinin ilk ayağını, bilgi kuramının şekillenmesini sağlayan Kant’ın görünüş- gerçeklik ayrımı oluşturur. O, Kant’ın tam da bıraktığı yerden başlamıştır. Schopenhauer bu ikilik dâhilinde dünyayı bir yönüyle baştanbaşa tasarım, öbür yönüyle baştanbaşa isteme olarak görür. Tasarım olarak dünya görünüş alanına karşılık gelirken, isteme olarak dünya kendinde şeye karşılık gelir. Tasarım olarak dünya yeter sebep ilkesine bağlı olarak karşımıza çıkar. Bu dünya uzam, zaman ve nedensellik bağı içerisinde zorunluluğa tabidir. Bir nesne ancak başka bir nesne ile ilişkisi içinde anlamlandırılır. Tasarım olarak dünya isteme olarak dünyayı diyebilmemizin ön koşuludur.

İsteme olarak dünyada ise tasarımın bağlı olduğu uzam, zaman ve nedensellik söz konusu değildir. İsteme, içsel doğamızdır, Kant’ın kendinde-şeyi yerine, Schopenhauer’un bilinebilir dediği şeydir. Bizi bir insan olarak var eden istememizi içsel yoldan duyumsarız. Yine bu isteme, Kant’ın kendinde-şeyinden farklı olarak, bir ve farklılaşmamıştır. Her nesne ondan pay almaz, tersine, o her şeyde kendini bir bütün olarak var eder. Kant ise nadiren de olsa kendinde-şeylerden söz etmektedir. Çokluk yeter sebep ilkesinin yasaları tarafından belirlenmektedir. Buna karşın Schopenhauer’da ilkenin belirleniminden bağımsız olan şeyin bir birlik sunması gerekir.

Schopenhauer felsefesinin ikinci ayağını görünüş- gerçeklik arasındaki farkı anlamının bir başka yolu olarak gördüğü idealar oluşturur. Bu idealar Platoncu idealardır. İdealar en yalın anlatımıyla değişik türdeki nesnelere ilk örnekleri, arketipleridir. Schopenhauer’a göre idealar isteme ve tasarım olarak dünyayı birbirine bağlayan köprü görevi görürler.

Schopenhauer *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı doktora çalışmasında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde varmış olduğu sonuçların özeti durumundadır denebilir. Yapıtın ana konusu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi "bütün tasarımlarımızın yasal ve apriori olarak birbirine bağlıdır. Tezinin temel savı, Kant'ın görünüş dünyasına karşılık gelen tasarımlar dünyasının bütünüyle yeter sebep ilkesine göre yönetildiğidir. Yeter sebep ilkesi genel anlamda bir olgunun olduğu gibi olup da başka türlü olmamasının bir sebebi olması gerektiğini belirten ilkedir. Bu ilkeyi Leibniz'de an açık anlamda buluruz. Bu ilkenin anlamı Schopenhauer'da şekil değiştirir. Ona göre, yeter sebep ilkesinde bütün olanaklı nesnelere, hem öteki nesnelere belirlendiği, hem de kendilerinin dışındaki tüm nesnelere belirledikleri zorunlu bir ilişki içerisindedir. Bu demektir ki her bilinç nesnesi ancak öteki nesnelere olan ilişkisi doğrultusunda açıklanabilir (Güçlü vd., 2003: 1283). Yani tasarım olarak dünyada her şey kendi varlığının nedeni ya da açıklaması olan başka bir şey ile ilişki içindedir (Janaway, 2007: 35).

Araştırmanın sonucu özne olmasa nesne de olmaz, bizim gördüğümüz bildiğimizi bütün şeyler görünüşlerdir, kendinde şeyler değildir. Görünüşler zorunlu yasalara bağlıdır. *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü* adlı eserde tasarımların bağlanmalarındaki bu yasalılığı göstermektedir. Yeter sebep ilkesi genel olarak tasarımlarımız arasındaki yasal ve apriori bağlantıları anlatır. Bu bağlantılar da nesne çeşitlerine göre başka başka olurlar. Bizim için nesne sayılabilecek bütün şeyler, yani tasarımlarımız dört çeşittir. Dolayısıyla da yeter sebep ilkesi de dört biçim alır. Bu dört temel biçim oluş, varolma, bilme ve eyleme olarak belirlenmiştir. Matematik, fizik, mantık ve etik yeter sebep ilkesinin temel görünüşleri olan neden-sonuç, uzam-zaman, öncül- sonuç, eylem-itki ilişkileri ile tanımlanmıştır. Yeter sebep ilkesi ile ve onun dörtlü köküne dayanan bu ilkelerle görünüş dünyası bilinir (İnam, 1993:9).

Bilişsel yetimizin ve yeter sebep ilkesinin dört yasalı özne olduğu ölçüde varolan tüm nesnelere aralarında sınıflandırmak yoluyla ifade edilir. Ayrıca bu dört yasa kendisini duyarlılık, anlam yetisi ve akıl yoluyla ortaya koyan bilme yetimizin bir ve aynı niteliği varsayımı altında varolur (Schopenhauer, 1903: 186).

Yeter neden ilkesinin genel anlamı şudur: varolan her şey, ne zaman ve nerede olursa olsun, bir neden aracılığıyla- bir şeyin nedeni aracılığıyla- varolur. Yeter sebep ilkesi tüm formlarında aprioridir. Onun kökleri aklımızda (intellect) bulunur. Bu dörtlü

kök, apriori verili ilkeler aracılığıyla tespit edilir. Bu apriori ilkeleri Schopenhauer şu şekilde açıklar:

1. Özne için nesne olmanın yani tasarım olmanın ilk çeşidi soyut empirik uzamdır. Bu nesnelere çeşidinde yeter sebep ilkesi nedensellik yasası olarak görünür. İlkenin bu şekline Schopenhauer oluşun yeter sebep ilkesi der.

2. Özne için mümkün olabilen nesnelere ikinci çeşidini kavramlar oluşturur. Kavramlar ve bunlarla kurulan yargılar bilginin yeter sebep ilkesine bağlıdır. Bilginin yeter sebep ilkesinde dile getirilen şudur: bir yargının bir bilgi dile getirmesi gerekiyorsa, bu yargı yeter sebebe dayanmalıdır. Böyle bir niteliği varsa yargı doğru olur. Doğruluk bundan başka bir şey değildir.

3. Özne için nesne olmanın üçüncü sınıf uzam ile zamandır. İç ve dış duyu formlarının apriori olarak verilmiş bu görüleridir. Tasarımların biçimsel yönüdür. Burada ilke varlığın yetere sebep ilkesi şeklini alır. Uzam ile zaman matematiğin kaynaklarıdır.

4. Bir özne için nesne olmanın dördüncü sınıfı ise, doğrudan doğruya iç duyu yoluyla istemenin öznesi tarafından oluşturulur. Bu türlü nesne yalnızca iç duyuya verilmiş olduğu için uzamda değil yalnız zamanda görünür. İsteme karşısında yeter sebep ilkesi eylemin yeter sebep ilkesi olur. Burada bu ilke motivasyon yasasıdır. Motif eylemin bir dış koşulu ise bir nedendir ve bu durumda birinci çeşit nesnelere arasında yer alır. Ama motif etkilerini biz yalnız dış bir neden diye duymayız aynı zamanda bu etkiyi doğrudan doğruya yaşarız da. Motivasyon içten yaşanmış bir nedenselliklerdir.

Böylece Schopenhauer Kant'ın iki görüşü formu ile on iki kategorisini dört temellendirme biçimine indirgemiş olur. Kant bütün tasarımlarımızı ikisi saf görüde, ikisi de anlamlı da bulunan apriori formlarla bağladığımızı ileri sürer. Duyu verilerini öznedeki önceden bulunan bu formlarla bağladıktan sonra nesne diye bir şey olmaktadır. Schopenhauer'a göre ise tasarımları zorunlu olarak bağlamanın dört temel biçimi vardır. Bunlar oluş'ta, bilgi'de, varlık'ta ve eylemde bağlanmadır. Bu dört çeşit nesnede dört çeşit bağlanma olur. İşte tasarımlarımız arasındaki yasal ve apriori olan bağlamaları anlatan yeter sebep ilkesinin bundan dolayı da dört kökü vardır.

Schopenhauer'a göre tasarımlarımızın ilk sınıfının özne bağlaştığı anlama yetisi, tasarımlarımızın ikinci sınıfının bağlaştığı akıl, göre tasarımlarımızın üçüncü sınıfının

bağlaşığı ise saf duyarlılıktır. O halde dördüncü sınıf tasarımlarımızın özne karşılığının iç duyu ya da genelde özbilinç olduğunu duyabiliriz (Schopenhauer, 1903: 169).

Schopenhauer *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü* 'nde daha iyi bir bilinçten söz etmez ve yalnızca sıradan deneyimi ve akıl yürütmeyi yöneten kurallarla ilgilenir. Tezde ulaştığı yanıtları esas olarak değiştirmeden korumuş ve sık sık tezine göndermelerde bulunmuştur. 1847'de tezinin genişletilmiş bir versiyonun yazılmış olması, onun tezinin bütün düşünce sisteminin parçası olarak düşünülmesi gerektiği sözünü doğrulamaktadır. Janaway'ın bildirdiğine göre, bugün çoğunlukla okuduğumuz metin Dörtlü Kök'ün bir sonraki versiyonudur (Janaway, 2007: 34).

Schopenhauer tezine, Leibniz ve Christian Wolff'a bağlanan on sekizinci yüzyıl akademik geleneğinin başucu konusu olan yeter neden ilkesinin tek ilkesi Dörtlü Kök ile başlar. Bu ilke yalın olarak şudur: “neden öyle olduğu konusunda hiçbir şey temelden ya da bir nedenden yoksun değildir. Başka türlü dile getirildiğinde her şeyin bir varoluş nedeni vardır (Schopenhauer, 1903: 5). Hiçbir şey kendi başına durmaz; her şey kendi varlığının nedeni ya da açıklaması olan başka bir şeyle ilişki içindedir. Bununla birlikte, Schopenhauer'a göre, bir şeyin bir temel ya da bir nedenle bağının kurulabileceği, dört farklı açıklama çeşidine denk düşen dört farklı yol vardır. Ve iddia edildiği üzere kendisinden önce gelenlerin hiçbirisi açık bir şekilde bu ayrımı yapmamıştır. Bir olayı ya da durumu, ona neden olan başka bir şeyle ilişkisi aracılığıyla açıkladığımız, nedensel ya da fiziksel açıklamalar en çok bilinen çeşittir.

Bundan başka bir yargının, onun doğruluğunu gösterecek temellerle, örneğin onun çıkarsanabileceği deneysel bir gözlemle ya da başka bir doğruyla bağını kurarak neden doğru olduğunu açıkladığımız durumlar vardır. Üçüncü olarak, örneğin bir üçgenin neden sahip olduğu özelliklere sahip olduğunu açıkladığımız matematiksel açıklamalar vardır. Son olarak insanların yaptıklarına ilişkin olarak getirdiğimiz açıklamalar vardır. Eylemleri, onların gerekçeleri ya da nedenleri ya da her ikisinden birden olan güdülerle ilişkilendirilerek açıklarız (Janaway, 2007: 35).

Bütün bu durumlarda, Schopenhauer'un düşüncesine göre, akıl tarafından dayatılan ilişkilerle ilgileniriz ve her durumda söz konusu olan ilişki bir zorunluluk ilişkisidir. Böylece onun terimleriyle, fiziksel, mantıksal, matematiksel ve ahlaksal olmak üzere dört çeşit zorunluluk vardır. Bu ilişkiler hakkında düşünürken aklın ne yaptığını bir kere anladığımızda, açıklamanın aldığı tüm biçimleri ve dolayısıyla yeter neden ilkesinin

asıl önemimi kavramış oluruz. Kısaca, Schopenhauer'a göre bütün tasarımlarımız (nesnelere) bir diğerine karşı belirlenmiş a priori bir ilişki içerisinde. Bu ilişki dört çeşittir. Şimdi sırasıyla bu dört ilişki çeşidi ele alınacaktır.

Dörtlü Kök'ün diğerlerine göre en büyük kısmı, nedensel açıklama ilkesine ayrılmıştır. Diğer bir deyişle, Schopenhauer'un en önemli saydığı nesnelere sınıfını uzam ve zaman formları oluşturur. Uzam ve zamanda yer alan ve deneysel gerçekliği oluşturan tek tek şeyler, aklın algı yoluyla kavrayabileceği bir nesnelere kümesidir. Deneysel gerçekliğin temel yapısını sağlayan uzam ve zaman algılanabilen şeyler değildir. Bizim algıladığımız uzam ve zamanı dolduran şeydir ve bu da Schopenhauer için açık bir şekilde maddeseldir (Schopenhauer, 1903: 31-32). Uzam ve zaman olmasaydı, ne birbirinden ayrı maddesel şeyler ne değişme ne de nedenselliğin uygulanabileceği bir şey olabilirdi. Nedensellik ilkesi, maddesel şeyler dünyasındaki her değişimin bir nedeni olması gerektiğini ya da Schopenhauer'un ifade ettiği biçimiyle "ortaya çıkan her olayın, onu önceleyen bir nedeni izleyerek ya da onun bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması gerektiğini dile getirir (Schopenhauer, 1903: 37-38).

Nedensellik hiçbir istisna kabul etmez. Bir olayın nedeni olarak adlandırdığımız şey, o olayı önceleyen belli bir değişimdir, ama bu değişimin kendisi de daha önceki değişimleri izleyerek ortaya çıkmış olmalıdır ve bu zincir böyle sürüp gider. Schopenhauer, "izleme" ile bir süreklilik içinde ya da "bir ilk duruma geriye götürüldüğü yere kadar" ondan çıkmayı kast eder. Neden ve etki arasında öyle bir ilişki vardır ki, neden oluştuğunda etki de oluşmak zorundadır. Bu ilişki ispat zorunluluğu ilişkisi olarak görülür (Janaway, 2007: 36).

Schopenhauer'a göre deneysel gerçekliğin yapısı ile ilgili olan tek tek maddesel şeylerin uzam ve zamanda var olurlar. Maddesel bir şeyin, diğer maddesel şeylerle iletişime girme yeteneği vardır. Maddesel bir şeyin uğradığı her değişim, yine maddesel bir şeyin uğradığı daha önceki bir değişimin sonucudur. Schopenhauer maddesel şeyler ile ilgili idealist bakış açısına sahiptir. Ona göre, akıl olmadan maddesel şeyler var olamazlar. Schopenhauer, Kant ile birlikte, bütün yapının kendi başına değil, yalnızca öznenin zihninde sunulan bir şey olarak var olduğu görüşündedir. Schopenhauer uzam ve zamanda yer alan deneysel şeylerin nesnelere olduğunu söylediğinde, onların bir özne için nesne olduklarını kast etmektedir. Ona göre nesne, deneyimde ya da öznenin bilincinde karşı karşıya kalınan şeydir. Uzam ve zamanda deneyime bizim tarafımızdan yani bir



özne tarafından getirilen temel formlardır. Dolayısıyla uzam ve zamanı dolduran maddesel şeyler, onları algılayan özne olmasaydı var olamazlardı. Maddesel şeyler arasında hüküm süren nedensel bağlantılar da öznel olarak bizim dayatmış olduğumuz bağlantılardır (Janaway, 2007: 36).

Schopenhauer *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü*'nün üçüncü bölümünde yeter sebep ilkesinin iki uygulandığı olduğunu dile getirir. Yeter sebep ilkesi ilkin, doğru olması için bir sebebe (reason) sahip olması zorunlu olan yargılara uygulanmaktadır. İkincileyin, sürekli bir nedene (causa) ihtiyaç duyan maddi nesnelere uygulanır. Her iki uygulamada da yeter sebep ilkesinin zeminini oluşturan nitelik nedir?

Neden her şey bir sebebe gereksinim duyar? (Schopenhauer, 1903: 28). Eşkenar bir üçgeni ele alalım. Bu üçgenin neden üç kenarı bulunmaktadır. Çünkü üç köşeye sahiptir. Kenarların eşit olmasının nedeni köşelerin eşit uzaklıkta olması mıdır? Hayır. Köşelerin eşit uzaklıkta olması kenarların eşitliğinin bir kanıtı değildir. Kenarların eşit olması yargısının temeli olamaz. Yalın olarak kenar ve köşe kavramları, tek başlarına köşelerin eşitliğinden kenarların eşitliğini çıkarmak için yeterli değildir. Kenarların eşitliği kavramı köşelerin eşitliği kavramında içerilmez. Burada Schopenhauer'a göre bunda dolayı kavramlar ile yargılar arasında ilişki kurmalıyız. Köşelerin birbirine eşit uzaklıkta olmalarını ya da kenarların eşit olmalarını doğrudan değil, dolaylı sebeptir (Schopenhauer, 1903: 29).

Nedenselliğe ait olsa da saf mantıksal kanıt salt soyut kavramlara anlam verilmesi yoluyla kabul edilemez. “ O sadece zaman içindeki olaylar için geçerlidir. Zamanın kendisi için geçerli değildir.” (Schopenhauer, 1903: 29). Sonuç olarak yeter sebep ilkesinin uygulamaları mantıksal bir sebebe ve neden ile sonuca indirgenemez.

Schopenhauer için iç ve dış duyarlılık, anlama ve akıl yoluyla kendisini ortaya koyan bilme yetisi ya da bilinç, kendisini özne ve nesne içinde böler ve başka hiçbir şey içermez. Özne için nesne olmak, tasarımı olmak ile aynı şeydir. Schopenhauer'a göre tüm tasarımlarımız a priori belirlenmiş olan düzenli bir ilişki içinde diğer bir tasarıma karşı durur. Bundan dolayı varolan her şey bu ilişki içindedir (Schopenhauer, 1903: 29)

Schoepnauer'e göre bir nesnenin yani bilinenin varolması bir özne yani bilen tarafından koşullanır. Bunun anlamı öznenin ortadan kalması durumunda nesnenin de varolmasının sona ereceğidir. Bu ilişkide her nesne için en genel koşullanma bilinen değildir. Bir özne için nesne olma, bilen ile bilinen ilişkisinin en genel formu, diğer bir

deyişle, bu ilişkisinin kendisinin formudur. Bu en son koşullanma içinde bilinenlerin yani nesnelere varolmaları aynı zamanda öznenin bilme yetisi – Schopenhauer’da anlama yetisi- formları tarafından da koşullanır. Schopenhauer’a göre bu formlar uzam, zaman ve nedenselliklerdir. Böylece bilinen yani nesne, belli bir uzam zamanda ve belli nedensel ilişkiler içinde bir nesne haline gelir. Nesnelere uzam zamanda, belli nedensel ilişkiler içindeki varlıkları bu ilişkide koşullanır (Schopenhauer, 2016a: 5-6).

Schopenhauer’a göre, tüm tasarımlarımızın bir değerine karşı duran a priori belirlenmiş bir ilişki içerisinde olmaları, yeter sebep ilkesinin genelliği içindedir. Bu ilişki belirli bir kalıba sahiptir. Bu ilişki, farklı nesne türlerinin farklı formları olduğunu belirtir. Bu formlar yeter sebep ilkesi yoluyla genel ve soyut tarzda ortaya konur. Schopenhauer bu formların her birine kök der. Dört tane kökten söz eder. Bizim için nesne olan her şey –tüm tasarımlarımız- dört sınıf içindedir.

Schopenhauer için bilme yetimiz, yeter sebep ilkesinin dört kökü, ortak anlatımını özne için tüm nesnelere aralarında sınıflandırarak bulur. Onlar bilme yetimizin iç özellikleri ve temel nitelikleri yoluyla ileri sürmek iddiasındadır (Schopenhauer, 1903: 188-189)

Schopenhauer için ilke her şeyden önce gelip oluşa dayanır ve yine ilk olarak yeter sebep ilkesinin diğer formlarında da zorunlu olarak içerilen basit şema olan uzam ve zamana uygulanır. Schopenhauer burada uzam ile zamanda gerçekleşen fiziksel durum ya da olaylara ilişkin nedensellik türü açıklamaktadır. Nedensellik, oluşun (varlığın) yeter sebep ilkesi tarafından yönetilir. Uzamda nedensellik yasası söz konusudur. Nedenselliği hareketin yasası takip eder (Schopenhauer, 1903: 37-38)

Schopenhauer için nesne, öznenin tasarımı olarak var olmaktadır. Tasarımların her özel sınıfı, öznedeki algılama yetisi adı verilen özel bir nitelik için var olurlar. Kant kendilerine boş kalıp olan uzam ve zamanın bağlaşığına saf duyusallık olarak tabir eder. Schopenhauer için bu terim tam yerinde değildir çünkü duyusallık maddeyi öngörür, gerektirir. Nedenselliğin ya da maddenin bağlaşığı anlama yetisidir. Anlama yetisi bundan başka bir şey değildir. Nedenselliği bilmek anlama yetisinin biricik işlevidir, biricik gücüdür. Bu güç pek çok şeyi kucaklar. Gene de bütün belirlenimlerinde değişmez bir özelliği vardır (Schopenhauer, 2016a: 11).

Schopenhauer’un nesnelere ilişkin yaptığı ayırmda ikinci sınıfı akıl için olan nesnelere, yani kavramlar oluşturur. Schopenhauer için kavramlar, doğaları gereği ikincil

olan akılsal tasarımlardır. Onları tasarımlardan türeyen tasarımlar diğer bir deyişle tasarımların tasarımı olarak adlandırır (Schopenhauer, 1903:115). Asıl tasarımlar maddi dünyadaki şeylere ilişkin, örneğin belli bir ağaca ilişkin deneyimlerdir; buna karşılık ağaç kavramı bu gibi pek çok nesneyi temsil etmek için oluşturulmuş genel bir tasarımdır ve her durumda deneyimlenen şeyin farklı özellikleri dışarıda bırakılır. Bir kavramın, bizim için daha kullanılabilir olması bakımından, deneyimde bir karşılığının olması, deneyim verilerine dönüştürülebilir olması gerektiğini düşünür. Varlık, öz ya da şey gibi kavramlar bu anlamda deneyimde en az karşılığı olan kavramlardır (Schopenhauer, 1903:116)

Schopenhauer için nesnelere sınıfının ikincisinde, zaman ve uzamda olduğu gibi zihinsel bir temel söz konusudur (Schopenhauer, 1903:178). Düşünme ve yargı tümceleri kurma, kavramların temel işlevidir. Kavram bir soyutlama iken, yargı onun deney koşullarına uygulanışıdır. Schopenhauer bir yargıyı kavramların bir birleşimi ya da kavramlar arasında bir ilişki olarak adlandırır. Bununla birlikte bu ilişkinin neyi içerdiği konusunda düşünceleri çok net değildir. O daha çok, nasıl bir yargının bilgi konusu olabileceği ile ilgilenir ve yeter neden ilkesi de bir kez daha burada devreye girmektedir. “bir yargıdan bilgi dile getirilmesi isteniyorsa, onun bir yeter nedeninin ya da temelinin olması gerekir; bu özelliği ile o, doğru yüklemi alır. Böylece doğruluk, bir yargının, kendisinden farklı bir şeye götürülmesidir” (Schopenhauer, 1903:124).

Bir yargının doğru olması ve kendi dışında bir şeyde yeterli bir şekilde temellendirilmesi koşuluyla bilgi olabileceği yaygın bir düşüncedir. Schopenhauer’ün kısa açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, bir yargının yeterli bir temele sahip olması ile onun doğru olması arasında bir ayrım yaptığı görülmemektedir. Onun, yargıların, şeylerin oldukları hale uygunluğu gibi bir doğruluk kavramını kabul edip etmeyeceği bulanık kalmaktadır.

Schopenhauer doğru yargıların oldukça farklı yollarla temellendirilebileceğini göstermiş, yargılarımız dört kategori altında sınıflandırarak her yargı türünü yeter sebep ilkesinin bir kökü çerçevesi içine almak istemiştir. Bu durumda şöyle bir sınıflandırma yapmaktadır: mantıksal doğru, empirik doğru, transendental doğru ve meta-mantıksal doğru. (Schopenhauer, 1903:124). İlk doğru sınıfı mantıksal doğrulardır. Onlar, bir doğrudan diğerini düşünüp taşınarak bulduğumuz, akıl yürütme ile ulaştığımız ya da sonuç olarak çıkardığımız zaman olduğu gibi, başka bir yargı ile temellendirilir. Diğer taraftan, başka bir yargı ile değil, deneyimle temellendirilen yargılar vardır ve bunlara

empirik doğrular denir. Janaway’ın örneğine göre, “Ağaçların üzerinde kar var” yargısı, duyularımızın tanıklığında doğrulanır. Diğer taraftan da şöyle bir tasımda, en son yargının doğruluğunun temeli iki öncülüğün doğruluğuna dayanır. “Ağaçların üzerinde kar var, kar beyaz bir maddedir. O halde ağaçların üzerinde beyaz madde var” (Janaway, 2007: 39). Schopenhauer bunu, temelinin gözlemden çok tümdengelimle dayandığının anlatmak için mantıksal ya da formal doğruluk olarak adlandırır. Bundan başka transendental doğruluk ve meta-mantıksal doğruluk olarak adlandırdığı iki çeşit doğruluktan daha söz eder (Schopenhauer, 1903:127). Bunlar sırasıyla deneyimin koşulları hakkında ve genel olarak düşüncenin koşulları hakkında bir yargı kurulduğu zaman söz konusu olabilir. “Bir neden olmadan hiçbir şey olmaz” yargısı önemli bir transendental doğrudur ve ne gözlemlerle ne de başka doğrularla çıkarsama yapılarak temellendirilir. O bütün deneyimin dayandığı temel ilkedir.

Meta-mantıksal doğrular, tersine davrandığımızda giderek daha düzgün bir şekilde düşünmemizin olanaklılığının ortadan kalkacağı düşünülen yargıların bir çeşididir (Janaway, 2007: 40). Schopenhauer’un verdiği örnek şudur “bir yüklem aynı anda bir özneyi olumlaması ve aynı anda onu olumsuzlaması olanaklı değildir” (Schopenhauer, 1903:128). Kar beyaz ve beyaz değildir diye düşünemeyiz. Schopenhauer yeter neden ilkesinin kendisinin bu çeşit doğru olduğunu iddia eder, yeter neden ilkesi, büründüğü bazı biçimlerde, özellikle de nedensellik ilkesinde transendental bir doğru olarak görünmektedir (Janaway, 2007: 40).

Bu aşamada kavramların deneyle bağlarının koptuğu bir durumdan söz etmekte olduğumuzu görürüz. Şöyle ki, ikinci nesnelere olan kavramlar, koşullarını kendi türdeşlerinde bulur. Her kavram bir diğeri ile bağlantı içinde oluşur. Bundan dolayı fiziksel nedensellik türünün geçerli olduğu gerçeklik alanı mantıksal-matematiksel bir nedensellik alanı ile yer değiştirmektedir. İkinci nesnelere sınıfımız bilginin yeter sebep ilkesince yönetilmektedir.

Schopenhauer temel düşünme yasaları ile bu yargı türlerimiz arasında ilişki kurmaktadır. Böylelikle bu yargılar “düşünmenin dört ünlü yasası aracılığıyla kanıtlanmış olurlar” (Schopenhauer, 1903:125). Kendi örneğini kullanarak, üçgenin üç köşeli olduğunu söylediğimizde, onun özdeşlik ilkesi tarafından belirlenmiş niteliğine vurgu yapmış oluruz; aynı şekilde ‘bütün nesnelere uzamsaldır’ dediğimizde çelişmezlik ilkesine; “her yargı ya doğrudur ya da değildir” dediğimizdeyse üçüncü halin imkânsızlığı

ilkesine yaslanmış oluruz. Son olarak ‘nedeni bilinmeksizin hiçbir şeyin doğruluğu kabul edilemez’ şeklindeki yargımız bizi bilmenin yeter sebep ilkesine götürmektedir. Öyleyse dört yargı türüne dört düşünme ilkesi uygun düşmektedir.

Schopenhauer’un tezinde, nesnelere ilişkin yaptığı ayrıda üçüncü sınıfı, yalnız zamanda ve mekânda oluşan nesnelere yani, uzam ve zamanın ögeleri oluşturur ve onlar matematiksel nedensellik tarafından yönetilir. Başka bir deyişle varlığın yeter sebep ilkesinin yetki alanındadır “uzam ve zamanın parçalarını, karşılıklı olarak birbirlerine referansla belirleyen yasayı varlığın yeter sebep ilkesi olarak adlandırıyorum” (Schopenhauer, 1903: 35-36). Buradaki nesnelere matematiksel yargılara tâbidir.

Yeter neden ilkesinin son formu, her bir özne için bir tek olan bir nesnede uygulamasını bulur. Dördüncü nesnelere sınıfı, diğerleriyle karşılaştırıldığında filozofun asıl özgün yönünü oluşturur. Onun isteme kuramına giden yolun burada açıldığı söylenebilir. Bu nesnelere sınıfı, her birey için geçerli olan öznel istemdir. O doğrudan iç duyunun nesnesidir. Ayrıca, bilen özne için bir nesne olduğundan kendini yalnızca zamanda gösterir, uzamda göstermez. Schopenhauer’a göre özbilinç kesinlikle bir bütünlük göstermez, bilen ve bilinen olarak bölünür. Biz tüm şeyleri bilme ilişkisi içinde, bilen ve bilinen ayrımına bağlı bulunuruz. Bu durumda bilginin nesnesi olarak bilinen, kendini mutlak ve özel biçimde isteme (will) olarak, öznesi olan bilen ise isteyen (willing) olarak gösterir. “Çünkü tasarımı yapan ego asla kendini tasarım ya da nesne kılamaz, bundan dolayı o tüm tasarımları, kendi zorunlu bağlantıları olarak düzenler” (Schopenhauer, 1903: 166). Schopenhauer, aynı yerde tasarımı yapan özne için bilmenin bilgisinden söz edilemeyeceğini, çünkü bunun özne ile bilme ayrımı varsayımını doğruladığını iddia etmektedir: “Tüm bilgi kaçınılmaz olarak özne ve nesneyi gerektirir; öyleyse özbilinç de kesinlikle saf değildir, tıpkı diğer nesnelere ilgili bilincimiz gibi bir bilen ve bir bilinene ayrılmıştır. Şimdi burada bilinen, tamamen ve münhasıran isteme olarak görünür. Dolayısıyla özne kendini yalnızca bir isteyen olarak bilir, bir bilen olarak bilmez. Sonuç olarak, bu noktada bilmenin bilgisi söz konusu olamaz, çünkü bu, öznenin kendisini bilme etkinliğinden ayırmasını ama yine de bildiğini bilmesini gerektirir ki, bu olanaksızdır” (Schopenhauer, 1903: 165-166).

Schopenhauer’un açıklama tarzı, özel bilme türlerini paranteze alır; açıkçası “nesnelere benim için vardır” ya da “ben özneyim” şeklindeki önermeler, soyutlama içerirler. Onları bilme eylemi ile bilen arasındaki ayrımı gözeterek anlamak zorunludur.

Buna karşın olağan önermeler bu tür bir zorunluluğa tâbi olamaz; onlar yeter sebep ilkesine dayanmaktadırlar. Buna göre, kendini, bir motife dayanmak suretiyle sunan eylemlerin zorunluluğu söz konusudur. Her eylem bir motife dayanmak zorundadır. Motifler, fiziksel doğa alanındaki nedenlerin pratik gerçeklikteki karşılığıdır ve onlar zorunluluk temelinde yer alırlar. Bundan ötürü, “motivasyon yasası, nedenselliğin içinden görünür” (Schopenhauer, 1903: 171).

Böylece nesnesi isteme olan yeter sebep ilkesinin dördüncüsü, eylemin alanına uygulanır. Dördüncü nesnelere sınıfı Motivasyon Yasası altında yönetilir; Schopenhauer “bu, benim Metafiziğimin köşetaşı olan gerçektir” diyerek onun önemini belirtir (Schopenhauer, 1903: 171). Diğer nesne sınıflarını yöneten nedensellik yasasının karşılığı burada isteklendirme yasasıdır. Bu yasaya bağlı olan nesnelere –ki onlar benim istememdir– eylemin yeter sebep ilkesi hükmeder İsteme, motivasyon yasası tarafından belirlenir. Bu yasa, düşüncelerin çağrışımını düzenleyen kurallara uygun olarak işlemektedir (Schopenhauer, 2016b&14).

## 2.1.2. İsteme Olarak Dünya

### 2.1.2.1. Beden Olarak İsteme

Schopenhauer’un en büyük eseri olan *İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya*’nın Kant üzerine yazılmış büyük bir ek ile birlikte dört bölümden oluştuğunu belirtmiştik. Dört bölümden her biri bir düşünce kurgusuna sahiptir. İlk kitap dünyayı tasarım olarak ya da bizim deneyimimize verili haliyle sunar. İkinci kitap ise, bu aynı dünyanın ve onun içinde kendimizin başka yönüyle, isteme olarak görülmesi gerektiğini söyler. Görünüş kendinde şey ayrımı Schopenhauer felsefesi için kilit role sahiptir, öyle ki tasarım olarak dünya görünüşe karşılık gelirken, isteme olarak dünya kendinde şeye karşılık gelir.

*İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserin birinci kitabında tasarım, tasarım olması bakımından, yalnızca genel kalıbına göre ele alınmıştır. Kavram söz konusu olduğunda, soyut tasarım, kavram içeriği bakımından da bilgi ediniriz. Çünkü kavram, bütün içeriğine anlamına yalnızca algılayıcı tasarımlama aracılığıyla sahip olur. Algılayıcı tasarımlama olmazsa, kavram değersiz olur, boş olur. Dolayısıyla yalnızca algılayıcı tasarımlamaya güvenerek, kavramın içeriğinin bilgisine, daha kesin tanımına, kavramın bize sunan kalıplarına ulaşmaya çalışırız.

Schopenhauer kavramların gerçek anlamlarıyla ilgili bir içgörü elde etmekle ilgilenir. Bu anlam olmazsa o, yalnızca duyumsanır. Anlam yüzünden imgeler anlamsız değildiler. Anlam aracılığıyla doğrudan bize seslenirler. Bu ilgi bizim tüm varlığımızı işin içine katar (Schopenhauer, 2016a: 95).

Her nesne her zaman bir özneyi öngörür. Dolayısıyla da sonunda geriye tasarım kalır. Nesne olma tasarımın en genel kalıbıdır. Tasarımın en genel kalıbı önceden de belirttiğimiz gibi özne ve nesneye bölünmedir. Bunun gibi, bu bağlamda değinilen yetere sebep ilkesi de benzer biçimde bizim için tasarım kalıbıdır. Yeter sebep ilkesi bir tasarımın başka bir tasarım ile uygun birleşiminin bir kalıbıdır. Ama tasarımların sonlu ya da sonsuz dizilerinin tümünün, tasarım olmayan, dolayısıyla algıda temsil edilemeyen şeyler birleşiminin kalıbı değildir.

Şimdiye dek ancak genel olarak, salt kalıbı içinde bilinen algı tasarımının daha tam bilgisini matematikte ararsak şu görülür: matematik algı tasarımlarını, algı tasarımları uzam ve zamanı doldurduğu ölçüde açıkçası büyüklükler olduğu ölçüde ele alır. Matematik, büyüklüğü yer kaplamayı en yüksek kesinlik ile belirler. Gelgelelim bu her zaman görelidir. Başka bir deyişle, bir tasarımın başka bir tasarım ile karşılaştırılmasıdır. Bu yalnızca tek yanlı olarak, büyüklük bakımından betimlenen bir karşılaştırmadır. Schopenhauer tüm bu söylenenlerden aradığı bilginin bu türden bir bilgi olmadığını belirtir (Schopenhauer, 2016a: 96).

Schopenhauer, algı tasarımının daha tam bilgisini bilimde aradığımızda, bilimin bizim tasarımlarımız olarak bildiğimiz bilgiyi hiçbir zaman vermediğini gördüğümüze dikkat çeker. Çünkü bütün açıklamalardan sonra görünüşler bizim için yabancıdır. Görünüşler, yalnızca anlamını kavramadığımız tasarımlar olarak kalmayı sürdürürler. Nedensel bağlantı bize ancak yasayı, onların zamandaki, uzamdaki ortaya çıkışının görelî düzenini verir. Ama bu yolla ortaya çıkan görünüş konusunda daha fazla ayrıntı vermez. Üstelik nedensellik yasasının ancak tasarımlar bakımından belirli bir sınıftaki nesnelere bakımından geçerliliği vardır. Nedensellik yasası ancak onları önceden kabul ettiği ölçüde anlamlıdır. Dolayısıyla bu nesnelere kendileri gibi nedensellik yasası da her zaman bir özneyle ilişkisinde açıkçası koşullu olarak vardır. Böylece Kant'ın belirttiği gibi, nedensellik biz öznenin, yani apriori olarak yola çıktığımızda nesnenin yani aposteriori olarak yola çıkmışız gibi tam olarak bilinir (Schopenhauer, 2016a: 98).

Schopenhauer tasarım olarak dünyaya ilişkin olarak bildiğimiz şeyleri (tasarımlarımızın olduğunu, onların şu ya da bu tasarım olduğunu, yeter sebep ilkesi dediğimiz şu ya da bu yasaya göre bağlandıklarını) bilmemizin yeterli olmadığını dile getirir. Ona göre eğer biz bu tasarımların anlamlarını bilmek istiyorsak, bu dünyanın tasarımdan başka bir şey olup olmadığını sorarız. Dünya bir tasarım olduğunda dünyayı bizim için geçerliliği olmayan bir düş ya da hayaletimsi bir görüntü diye belleyerek dikkat etmeye değmez sayıp ona aldırış etmeyebiliriz. Schopenhauer dünyanın başka bir şey olup olmadığını, başka bir şey ise, bu başka şeyin ne olduğunu sorar ve aradığı şeyin tasarımdan büsbütün değişik, doğası ile değişik bir şey olması gerektiği sonucuna ulaşır.

Schopenhauer, tasarımların çıkış noktası olarak alındığında, yalnızca nesnelere tasarımları bağlayan yasaların belirlendiği bir yoldan giderek, dünyanın tasarımdan başka bir şey olup olmadığına, başka bir şey ise bu şeyin ne olduğuna ulaşamayacağımızı belirtir. Buna göre, yasa yeter sebep ilkesinin işlevidir. Dolayısıyla şeylerin doğasına dışarıdan hiç bir zaman ulaşamadığımızı görürüz. Ne ölçüde ararsak arayalım, imgelerden adlardan başka bir şeye ulaşamayız.

*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* birinci bölümünden ikinci bölümüne geçerken ani bir değişim meydana gelir. Tasarım olarak dünyada Ben neyim? Uzam ve zamanda nedensel yasalara göre değişen tek tek maddesel şeyleri içeren dünya benim önüme saçılırken ben beden olarak adlandırdığım nesne de dâhil olmak üzere her nesneden ayrı bir özne konumundayımdır. Bir şey eksik kalır. Ben “bedeni olmayan kanatlı bir melek” (Schopenhauer, 2016a: 99) gibi görünürüm. Karşı karşıya kalınan dünya, benim olmadığım yabancı bir şey gibi durur.

“İnsan da sadece bilen öznenin başka bir şey olmasaydı kendini bize ancak tasarım olarak sunan bu dünyaya ilişkin aradığımız anlam hiçbir zaman olmazdı. Bu durumda bilen öznenin tasarımı olan dünyadan, bunun yanı sıra olabilecek olan her ne ise ona geçiş yolu hiçbir zaman bulunamaz. Ne var ki, araştırmacı bu dünyaya kök salmıştır. Kendini bu dünyada birey olarak bulur. Başka bir deyişle, tasarım olarak dünyanın tümünün zorunlu taşıyıcısı olan bireyin bilgisi, yine de beden aracılığıyla iletilir. Bu bendenin kullanımları, aklın bu dünyayı algılamasında başlangıç noktasıdır. Saf bilen özne için bedeni, bütün başka tasarımlar gibi bir tasarım, nesnelere arasında bir nesnedir. Bu kadarıyla saf bilen özne için bedenin deneyimleri ile eylemleri, bütün başka algılanmış nesneleredeki değişimler ölçüsünde tanıdık. Saf bilen özne için, gövdenin deneyimleri



ve eylemlerinin anlamlarına ilişkin bilmece bütünüyle değişik bir biçimde çözülmemiş olsa da onun kendi devinimleri ile eylemleri öteki algılanmış nesnelere gibi yabancı anlaşılabilir olurdu. Bilmece başka türlü çözülmese o tıpkı, başka nesnelereki değişimlerin nedenleri, uyarıcıları, devindiricileri izlediği gibi, kendi eylemlerinin de bir doğa yasası sürekliliği ile belli devindiricilerin ardından geldiğini görür. Bu bilmece için çözümlerinin öznesine, bir birey olarak fenomenal varoluşu içinde verilmiştir” (Schopenhauer, 2016a: 99-100).

Schopenhauer, burada bizi bütün kitabın merkezinde yer alan düşünceyi anlamaya hazır hale getirmek için şaşkınlık yaratan bir durumla karşı karşıya bırakır. Bununla birlikte aslında olup biten böyle değildir, tersine bu gizemin yanıtı kendi tekliği içinde ortaya çıkan bilgi öznesine verilmiştir ve bu yanıt istemdir. Bireye, fenomenal varoluşun anahtarını isteme verir. Bu yanıt bilginin öznesine anlamı açığa vurur, ona varlığını, davranışlarının, devinimlerinin iç işleyişini gösterir.

Bilme öznesine, yalnız kendi bedenine özdeşliği aracılığıyla kendi tekliği içinde bir şey olarak ortaya çıkan bu özneye, bu beden tümüyle farklı iki yoldan verilir. Bir kere, zihnin algısında tasarım olarak, diğer nesnelere arasında bu nesnelere yasalarına uyan bir nesne olarak verilmiştir. Ama aynı zamanda da, çok farklı şekilde, yani herkes için doğrudan bilinebilir bir şey olarak verilmiştir ve bu isteme, sözcüğü ile gösterilir. İstemenin her gerçek eylemi, öncelikle bedenin bir hareketidir. İstemenin bu kuralın dışında kalan gerçek bir eylemi yoktur. İsteme, bir eylemi, eylemin aynı anda kendisini bedenin bir devinimi olarak ortaya çıkardığının farkına varmaksızın gerçekten isteyemez. İstemenin eylemi ile bedenin devinimi nesnel olarak bilinen, nedensellik bağı ile birleştirilen iki ayrı şey değildir. Onlar neden sonuç ilişkisi içinde değildir. Bütünüyle iki değişik yoldan- bir yandan doğrudana aracısız olarak, bir yandan da anlama yetisindeki algıda- verilseler de onlar birdir ve aynıdır. Bedenin eylemi, nesneleşmiş yani algıya giren istemenin eylemidir. Schopenhauer bedeni istemenin nesneleşmesi olarak adlandırır (Schopenhauer, 2016a: 100).

Schopenhauer’un kastettiği, eylemde bulunduğumda yani bir şey yaptığımda bedenimin hareket ettiği ve benim onun hareketlerine ilişkin farkındalığının, algıladığım diğer olaylara ilişkin farkındalığım gibi olmadığıdır. Ben diğer nesnelere dışındayım ya da onlar benim dışımda- ama benim kendi bedenim eşi olmayan içsel bir şekilde

benimdir. Bunu şöyle dile getirmek mümkündür: diğer olayların ancak olup bittiği gözlemlenebilir, ama benim bedenimin hareketleri benim istememin ifadeleridir.

Schopenhauer'un isteme edimlerine ilişkin açıklaması ikilikçi görüşe karşıdır. İkinci görüşte olan biri akılsal alanın ve bedensel alanın birbirinden ayrı olduğunu ve istemenin akılsal bir alanda gerçekleşen bir olay olduğunu, beden hareketlerinin ise budan ayrı bir şey olarak fiziksel alanda olup bittiğini ileri sürer. Schopenhauer bunu reddeder: “ Bir isteme edimi ve bedenin bir eylemi nedensellik bağı ile birbirine bağlı nesnel olarak bilinebilen iki farklı durum değildir; onlar neden ve etki ilişkisi içinde değildir ve ilk olarak oldukça doğrudan ve sonra da anlama yetisi için algıda olmak üzere tümüyle iki farklı yoldan verilmiş olmasına karşın bir ve aynı şeydir” (Schopenhauer, 2016a: 100).

İhtiyaç içinde olma, bir şeyin peşinde koşma, çaba sarf etme bedenimizden ayrı olarak oluşan bağlar değil, bedenimize yaptığımız şeyler olarak görülmelidir. Onlar kendilerini fiziksel gerçeklikte açığa vurular, ama aynı zamanda içsel bir yönde taşırlar. Çünkü her birimiz ne için istek duyduğumuzu doğrudan, gözlemlenemeyen bir şekilde biliriz. Bu nedenle Schopenhauer'un bedensel eylem olarak adlandırdığı, ne tümüyle akılsal ne de tümüyle fiziksel alandadır. Ama kendisini iki şekilde sunan tek bir oluşumdur: her birimiz aynı zamanda sıradan deney dünyasının bir parçası olan ve kendisi gözlemlenebilen bu şeye ilişkin içsel bir farkındalığa sahibiz (Janaway, 2007: 52).

*Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü*'nde tasarım konusunda bile bile benimsenen tek yanlı bakış açısına göre, beden doğrudan nesne olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla Schopenhauer için bir anlamda şu söylenebilir: “isteme, bedenin apriori bilgisi, beden de istemenin aposteriori bilgisidir. İstemenin geleceğe ilişkin kararları, aklın bizim belli bir zamanda ne isteyeceğimiz konusunda düşünüp taşınmalarıdır. Onlar istemenin gerçek eylemleri değildir. Ancak kararı gerçekleştirmek isteme olarak adlandırılır. Çünkü o zamana kadar bu karar akılda yalnızca soyut olarak varolan, değişebilecek yönelimden başka bir şey değildir. İstemek ve eylemek yalnızca düşüncede değişiktir. Gerçekte onlar birdir. İstemenin her doğru, gerçek aracısız eylemi de öncelikle bedenin görünür eylemidir. Buna göre de beden üzerindeki her izlenim aynı zamanda, ilkin aracısız olarak isteme üzerindeki bir izlenimdir. Bu bakımdan Schopenhauer izlenimi istemeye karşı olduğunda acı, istemeye uygun olduğu ölçüde de doyum ya da hoşnutluk olarak adlandırır. Acı ile haz tasarım olmayıp istemenin ortaya çıkışındaki, açıkçası bendeki

aracısız duygulanımlardır, bedenın aldığı izlenime ilişkin geçici isteme ya da istememedir” (Schopenhauer, 2016a: 100-101).

İsteme ve bedenın özdeşliği diğerk şeyler içinde kendisini gösterecektir. Aslında istemenin her şiddetli ve aşırı devinimi diğerk bir deyişle, her duygu, vücudu ve iç işleyişini doğrudan ve derhal harekete geçirir ve hayati işlevlerinin seyrini rahatsız eder. Bu özellikle *The Will In Nature* adlı eserde tartışılmıştır.

Schopenhauer için istemeden elde edilen bilgi aracısız olsa da bedenden edinilen bilgiden ayrılamaz. İnsan istemesini bir bütün, bir birlik olarak, doğasına uygun olarak bilemez. İsteme ancak, insanın tek tek eylemlerinde, dolayısıyla da zamanda bilinir. Zaman, her nesnenin kalıbı olduğu gibi, insanın görünüş yanının da kalıbıdır. Dolayısıyla beden, insanın istemesinin bir koşuludur. Buna göre, istemenin bedenden ayrı olduğu düşüncede canlandırılmaz. Dörtlü Kök'te Schopenhauer istemeyi, daha doğrusu isteyen özneyi, özel bir tasarım ya da nesne sınıfı olarak ele alınır. Orada bu nesnenin özneyle bir olduğunu, açıkçası nesne olmaktan çıktığını dile getirir. Orada bu bilgi yetkin olarak adlandırılır. *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü* bir ölçüde bu bilginin açıklanmasıdır (Schopenhauer, 2016a: 102).

*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da ise, ilk tasarım sınıfına, yani gerçek nesnelere geri döner. Bu izlek, ilk sınıfının tasarımlarının, yalnızca dördüncü sınıf tasarımlarla aydınlatılıp açığa kavuşturulduğunu ortaya koyar. Bu tasarımlar artık öznenin karşısına nesne olarak konulmazlar. Buna göre ilk sınıfta geçerli olan nedensellik yasasının iç doğası, bu yasaya göre olanın iç doğasını, dördüncü sınıfta hüküm süren güdüleme yasasından yola çıkılarak öğrenilmelidir.

Schopenhauer, isteme ve bedenın özdeşliğinin doğası gereği kanıtlanamayacağını ileri sürer. Burada kanıtlama derken, doğrudan bilinçten, somuttaki bilgiden anlama yetisinin bilgisine yükselmeyi ya da soyut bilgiye geçmeyi kasteder. Ona göre, isteme ve bedenın özdeşliği daha doğrudan elde edilen bilgiden dolaylı bilgi olarak türetilemez. Çünkü isteme ve bedenın özdeş olduğu bilgisi en doğrudan bilgidir. Bu bilginin doğruluğu *Dörtlü Kök'te* ortaya konan dört tür doğruluktan – mantıksal, deneysel, transendental, metamantıksal- herhangi biri altına uygun biçimde sokulmaz. Çünkü isteme ve bedenın özdeşliğine ilişkin doğrudan olan bilgimiz adı geçen doğruluklar gibi soyut tasarımın başka bir tasarımla ya da algısal ya da soyut tasarımlamanın zorunlu kalıbıyla bağlantısı değildir. Bu, bir yargının bir ilişki ile bağlantısıdır. Bu ilişki bir algı

tasarımıyla, beden ile sonuçta tasarım olmayan bir şeyin yani istemenin ilişkisidir. Bu bilgiye ilişkin doğruluğu Schopenhauer diğer doğruluklardan ayırarak, felsefi doğruluk olarak adlandırır. Bu doğruluğun anlatımını şu şekilde yapar: insanın bedeni ile istemesi birdir. Ya da bir algı tasarımı olarak beden denilen şeye isteme denir. Çünkü başka bir yolla karşılaştırılmayacak biçimde onun bilincindeyiz. Ya da beden istemenin nesneleşmesidir. Ya da beden benim tasarımı olmasının yanı sıra benim istememdir, bu böyle gider (Schopenhauer, 2016a: 102-103).

Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın birinci kitabında kendi bedenimizi algı dünyasındaki bütün nesnelere gibi yalnızca bilen öznenin tasarımı olarak açıklamıştır. Ona göre her birimizin kendi bedenimizin tasarımını, başka bakımlardan, bu tasarıma benzeyen başka tasarımlardan bilinçli olarak ayırt etmemizi sağlayan, bedenimizin tasarımdan bütünüyle farklı biçimde görünmesini sağlayan şey istemedir. Kendi bedenimiz konusunda sahip olduğumuz bu çifte bilgi bize bedenin ne olduğu konusunda, tasarım olarak değil, bunun üzerinde ve ötesinde kendinde ne olduğu konusunda bilgi verir. Bizim, öteki gerçek nesnelere özyapısı, etkinliği konusunda bu türden bir bilgimiz yoktur (Schopenhauer, 2016a: 103).

“Bilen özne bir beden ile bu özel ilişki aracılığıyla birey olur. Bu ilişkiden ayrı görüldüğünde bilen özne için bedeni ancak diğer tasarımlardan biridir. Ne var ki bilen öznenin bir birey olmasını sağlayan bu ilişki, tam da bu nedenle, onunla, onun bütün tasarımlarından biri arasındaki bir ilişkidir. Dolayısıyla birey, bu tasarımın yalnızca tasarım olarak değil bir isteme olarak bilincindedir. Bilen özne bu ilişkiden soyutlanırsa, beden başka tasarımlar gibi tasarım olur. Dolayısıyla maddeyi anlamak için bilen bireyin iki seçeneği vardır. Ya bu tek tasarımı öteki tasarımlardan ayırmanın, salt onunla bu ikili ilişkide olan kendi bilgisi olduğunu; onun iki kipi aynı anda kavramasına, ancak algının bu biricik nesnesinde olanak verildiğini; bu olanağın, söz konusu nesnenin bütün öteki nesnelere farklı olmasıyla değil, yalnızca kendi bilgisinin, bu tek nesne ile bütün öteki nesnelere farklı bir ilişki kurmasıyla açıklanacağını kabul etmesi gerekir. Ya da bu nesnenin özünde bütün öteki nesnelere farklı olduğunu, bütün öteki nesnelere arasında yalnızca onun bir anda hem istem hem de tasarım olduğunu, oysa geriye kalanların yalnızca tasarımlar, açıkçası hayaller olduğunu kabul etmelidir. Dolayısıyla bedeninin dünyadaki biricik gerçek birey olduğunu kabul etmelidir. Açıkçası bedeninin istemesinin biricik fenomeni olduğunu, öznenin biricik doğrudan nesnesi olduğunu kabul etmelidir” (Schopenhauer, 2016a: 104).

Tüm bu dile getirilenlerden, birey için yalnızca tasarımlar olarak bilinen nesnelere, bireyin bedeni gibi istemenin belirmeleri olup olmadığı sorusu, dış dünyanın gerçekliği ile ilgili bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Schopenhauer bu sorun üzerinde çok durmaz ve sorunu polemikçi kuşkuculuğun son kalesi olarak görür. Ona göre kendi bedenimiz olmayan, bilincimize ikili kipte değil de yalnızca tasarım olarak verilen bütün nesnelere kendi bedenimize benzerliğine göre yargılayıp, onların bir yandan tıpkı bedenimiz gibi tasarım olduklarını, bu bakımdan bedenimizle aynı türden olduklarını kabul eder. Öte yandan da nesnelere varlığının bir öznenin tasarımları olarak verildiğini, geri kalanın iç doğasında bizim kendimizde isteme dediğimiz ile aynı olması gerektiğini kabul eder (Schopenhauer, 2016a: 105).

Schopenhauer istemenin kendini bedenimizin istemli eylemlerinde duyurduğunu belirtir. O, istemenin eylemlerini bedenimizde belirtmesini, bedenin kendi doğası olarak, bedenin algı nesnesi olduğuna yani tasarım olmanın dışında bir şey olduğuna işaret eder. Çünkü bu istemli hareketler, istemenin bireysel eylemlerinin görünür yönüdür. Onlar isteme ile doğrudan kesişirler. İstemli hareketler istemeden, girebildikleri bilinebilir olma kalıbıyla yani tasarım kalıbıyla ayırt edilirler (Schopenhauer, 2016a: 106).

İstemenin bu eylemlerinin zemini her zaman kendilerinin dışında hareket ettiricilerdir. Ancak bu hareket ettiriciler, hiçbir zaman belli yerdeki, belli zamandaki, belli koşullardaki istemeden fazlasını belirlemezler. Onlar bütün istencin maksimumunu belirlemezler. Dolayısıyla istencin özneliliği hareket ettiricilerden yola çıkarak açıklanamaz. Olsa olsa zamanda, belli noktadaki istemenin ortaya çıkışlarını belirler. Ama isteminin kendisi güdüleme yasasının yetki alanı dışındadır (Schopenhauer, 2016a: 106).

Yeter sebep ilkesinin etki alanına giren yalnızca istemenin ortaya çıkışıdır, istemenin kendisi değildir. İstemenin kendisi bu bakımdan nedensiz olarak adlandırılır. Yeter sebep ilkesinin gerçekliği, ancak tasarıma, görünüme, istenin görünürlüğüne erişir. Ama görünürde dönüşen istemenin kendisine ulaşamaz (Schopenhauer, 2016a: 107).

Benim bedenimin eylemi, istemenin bir eyleminin ortaya çıkışı ise, bu eylemde belli hareket ettiricilerle, bir bütün olarak benim istemem, dolayısıyla da karakterim bedenimde kendini dışa vuruyorsa, o zaman istemenin ortaya çıkışı bu eylemin kaçınılmaz koşulu, vazgeçilmez ön kabulüdür. Çünkü istemenin görünür olması doğrudan var olmayan bir şeye bağlı olmaz. Sonuçta bu, isteme bakımından ancak

ilineksel bir şey aracılığıyla olur. Bu koşul yani bedenın kendisi istemenin belirilmesi olmalıdır. Bedenin bireysel eylemleri, istemenin bireysel eylemleri ile ilişkili olduğu gibi, beden de bir bütün olarak istememe bağlı olmalıdır (Schopenhauer, 2016a: 107).

O halde bütün beden, benim görünür olan istemem olmalıdır. Bu algının nesnesi olduğu ölçüde, birinci sınıf tasarım olduğu ölçüde benim istememin kendisi olmalıdır. Bu savı desteklemek için Schopenhauer bedende yaratılan tüm izlenimlerin aynı anda istemeyi de etkilediğini belirtmiştir. Ona göre tüm eylem dizileri, sonuçta her bireysel eylem (eylemi gerçekleştiren tüm bendenin kendisi sonuç olarak da bedenın içinde var olduğu, onun var olmasına aracılık eden süreç) istemenin ortaya çıkmasından, görünür olmasından istemenin nesneleşmesinden başka bir şey değildir (Schopenhauer, 2016a: 107).

İsteme kendini kişiye hem eylemlerinde hem de eylemlerin kalıcı tözünde, açıkçası bedende tasarım olarak belli eder. Bu isteme, kişinin bilincinde en doğrudan olanı içerir. Ancak isteme bu niteliği ile tasarımın kalıbına giremez. Bu kalıpta özne ile nesne birbirinin karşısında durur. İsteme kendini doğrudan bir biçimde bildirir. Bu bildirme biçiminde özne ile nesne ayırt edilemez. Gene de bireyin kendisi için o bütünlüğü içinde değil ancak bireyin ayrı eylemlerinde saptanabilir (Schopenhauer, 2016a: 107).

İsteme edimlerine ilişkin bu açıklama, Schopenhauer için belirleyici bir adımdır. Çünkü bu, insan öznesini katı maddi dünyanın içine yerleştirir. Amaçlara ulaşmaya yönelmek bedeni harekete geçiriyorsa, bu durumda istiyorken nesnelere dünyasına çakılı bir şekilde kalırız. Bu nedenle Schopenhauer bedensel olandan başka şekilde var olan bir isteme öznesi düşünmez. Aynı zamanda bedensel varoluşumuzun, istiyor olma halinden başka bir şey olmadığın şeklinde aykırı görünen bir iddiada bulunur. Ne zaman korku ya da arzu, hoşnutluk ya da tikslenme hislerine kapılsak, ne zaman bedenim kendisi beslenme üreme ya da hayatta kalma gibi pek çok bilinç dışı fonksiyona göre davranırsa, Schopenhauer orada kendini açığa vuran istemeyi yeni ve genişletilmiş bir anlamda görür. Onun göstermek istediği şey, bilinçli sıradan bilme halinin, bedeni ya da onun parçasını harekete geçiren diğer pek çok süreçten özünde farklı olmadığıdır. Eylemde bulunmayı isteme bilinçli düşünceyle olsa da Schopenhauer için bu, ilkece kalbin atmasından, tükürük bezlerinin aktif hale gelmesinden ya da cinsel organların uyarılmasından başka bir şey değildir. Schopenhauer'un kast ettiği anlamda, bütün bunlar, kendi tekliği içindeki

bir organizmanın istemeyi açığa vurması olarak görülebilir. Bedenin kendisi istemedir, daha açık söylenirse, yaşamı istemenin açığa vurulduğu haldir. Bilinçli düşünce ve eylem düzeyinin altında yaşamın sürdürülmesine ve yeni yaşamlar doğurmaya yönelmiş olan bir çeşit kör çabadır.

Bu ilginç düşünce, kendinde bütün dünyanın isteme olduğuna ilişkin daha kapsamlı bir iddianın altına konulur. Nasıl benim beden hareketlerimin nesnel deneyimde açığa acıkmayan içsel bir tarafı varsa, dünyanın geri kalanı için de bu böyledir. Schopenhauer doğadaki bütün temel güçleri aynı cinse indirgeyen bir açıklama peşindedir. Bütün doğal süreçlerin istemenin açığa vurduğu bir hal olduğunu söyleyerek, doğaya ilişkin bütünleştirici nitelikte bir açıklama getirir.

Burada Schopenhauer'un isteme kavramını çok büyük ölçüde genişlettiğini görebiliriz. Bu zamana kadar doğada çalışan ve işleyen bir gücün en iç özünün istemeyle olan özdeşliği görülemedi ve bu nedenle sadece aynı cinsten farklı türleri olan çeşitli pek çok görünüş bu şekilde düşünülmedi. Sonuç olarak da bu cinsi kavramla göstermek için hiçbir sözcük var olamadı. Bu nedenle bu cinsi, doğrudan bilgisi bize en yakın olan ve diğerlerinin hepsinin dolaylı bilgisine bizi götüren en önemli türünü izleyerek adlandırır. Ama kavramı istenen şekilde genişletmeyi başaramayan bir kimse, sürekli bir yanlış anlama içinde kalacaktır (Schopenhauer, 2016a: 107).

Kavramın istenen bir şekilde genişletilmesi ne demektir? Bununla belki de anlamın genişletilmesi kast edilmektedir. Schopenhauer istemenin güç yerine karşılıklı olarak kullanılmayacağını ve konunun yalnızca sözcükler hakkında bir tartışma olduğu üzerinde ısrarla durur. Ona göre güç kavramı başka kavramlar gibi sonuçta nesnel dünyanın algısal bilgisine dayanır, yani o görünüşe, tasarıma dayanır. Kavram da bu tasarımdan çıkarılır. Güç, neden ile etkinin hüküm sürdüğü dünyadan, açıkçası algı tasarımlarından bir soyutlamadır. Güç belli bir noktadaki nedenlerin, nedensel doğası anlamına gelir. Bu noktada söz konusu nedensel doğa, nedenbilimsel olarak daha fazla açıklanamaz. Güç, bütün nedenbilimsel açıklamaların zorunlu ön kabulüdür. Öte yandan, isteme kavramı, bütün olanaklı kavramlar içinde, kaynağı görünüşte, salt algısal tasarımda olmayan biricik kavramdır. O, içten gelir, her birimizin en doğrudan bilincinde yükselir. Bunda, her birimiz kendi bireyselliğini bulur, onu kendi doğasının özüne göre bilir, bütün kalıplardan, nesne ile özden bile ayrı olarak doğrudan bilir. Çünkü burada bilen özne ile nesne bir olur. Öyleye güç kavramını isteme kavramından türetirsek,

gerçekte daha az bilineni, daha iyi bilinenden türetmiş oluruz. Gerçekten, bilgimizi doğrudan, bütün bu bilinen bir şeyden çıkarıp sınırsızca daha iyi bilinenden türetmiş oluruz (Schopenhauer, 2016a: 107). Bütün süreçlerin isteme olduğunu söylemekle az bilinen şeyi, ölçülemez bir şekilde daha iyi bilinen bir şeye, bizim tarafımızdan dolaysız ve tümüyle bilinen bir şeye götürmüş oluruz.

Schopenhauer'un niyeti, istemeyi, gücün ya da enerjinin altına yerleştirmek değildir. Bütüncül isteme öğretisi, sadece kendi eylemlerimizden, istemenin ne olduğuna ilişkin belli bir kavrayışa ulaşmış olduğumuz için bize bilgi verici bir şey söyleyebilir. Alternatif bir yorum ise, Schopenhauer'un istemenin anlamını sabit tuttuğu, ama yalnızca onun ilişkin olduğu görünüşlerin anlamını genişlettiği şeklindedir (Janaway, 2007: 56).

Schopenhauer için isteme olarak adlandırdığımız şey, bizi dünyanın olduğu şeye götüren sorunsuz bir rehber olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla isteme, gene insan eylemlerine uygulandığı haliyle anlaşılmalıdır. Bununla birlikte onun anlamını, en azından dünyadaki her sürecin bir akı, bilinci ya da amacı olduğu şeklindeki düşünceye düşmekten sakınmaya yetecek kadar genişletmeliyiz. Schopenhauer dünyanın büyük ölçüde kör ve anlayıştan yoksun, tek taraflı ve değiştirilmez bir şekilde işlediği konusunda bizi ikna etmeye çalışır. Ona göre istemenin her tek insanda açığa vurduğu pek çok hal için de doğrudur. Schopenhauer görüşünü açık bir şekilde dile getirmektedir: yalnızca isteme kendinde şeydir.

### 2.1.2.2. İstemenin Metafizigi

*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* birinci bölümünün önemli bir kısmı algı ve kavramsal düşünme arasındaki farka ayrılmıştır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Schopenhauer algısal yeteneklerimizin diğer hayvanlarda ortak olduğunu, bizi onlardan ayıran şeyin ise kavramlar ve akıl yürütme olduğunu düşünür. Dünyayı algılamak, zihni ya da anlama olarak adlandırdığı yetinin işidir. Kavramsal düşünme ve yargı gücünün bunda hiçbir rolü yoktur. Öte yandan, kavramları yargı oluşturmak için kullanmak, yargıları öncül ve sonuç olarak birbiriyle ilişkilendirmek akıl olarak adlandırdığı yetinin işidir. Akıl önemini küçümseyerek ve kavramları doğrudan deneyimin ya da görünümün az ya da çok belirli soyutlamaları olarak ele alarak, Schopenhauer insan akı ve diğer canlı yaratıkların akılları arasında var olduğu düşünülen uçurumun kapanmasına giden yolu aralamış görülüyor.



Schopenhauer, tasarımın bir görünüş olduğunu belirtir. Ona göre hangi türden olursa olsun her nesne bir görünüştür, yalnızca isteme kendinde şeydir. Bu niteliği ile isteme tasarım değildir. İsteme her tasarımın her nesnenin fenomenal (görünüş) olarak ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. İsteme bireysel her şeyi bütünü en derin doğasıdır, çekirdeğidir. O doğada körce işleyen bütün güçlerde ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki büyük fark, yalnızca ortaya çıkış düzeylerinin dereceleri ile ilgili bir sorudur. Ortaya çıkmanın doğası bakımından fark yoktur (Schopenhauer, 2016a: 108).

Bu düşünce doğada bilinçli bir amacı olsun ya da olmasın her gücün, en incelenmiş olanların bile, yönelmenin ya da amaç peşinde koşmanın bir formu olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelir. Kendinde şeyi nesne olarak düşünürsek, isteme bu niteliği ile hiçbir zaman nesne olamaz, çünkü her nesne, istemenin belirmesi, ortaya çıkmasıdır; artık onun kendisi değildir. Schopenhauer için isteme hakkında doğrudan ulaşılabilen bilgi, bizi öteki türlerin dolaylı bilgisine götürür.

Bu öğretinin dikkat çekmesi gereken iki özelliğinden daha söz edilebilir. İlk olarak, isteme kendinde şey ise, bu durumda o uzam ve zamanda yer alan bir şey değildir. Uzam ve zaman, sadece tasarım olarak dünyanın özne tarafından dayatılan yapısıdır ve kendinde şey, tasarım olarak dünya bir tasarım olarak görülüp kenara bırakıldığı zaman geriye kalan şeydir. Schopenhauer'in uzam ve zamanın tekleşme ilkesi olduğu düşüncesi akla getirilirse, kendinde şeyin birbirinden ayrı tek tek şeyler arasında bölünemez olduğu anlaşılabilir. Tasarımın, uzam ve zamanın ötesinde, sadece isteme olarak düşünülmesi gereken dünya, bir bütün olarak durur.

İkinci olarak, kendinde şey olarak isteme ile sıradan deney dünyasındaki olaylar arasında hiçbir nedensel karşılıklı etkileşim yoktur. Nedensellik de kendinde şey düzeyinde değil, yalnızca tek tek maddi şeyler için geçerli olan deneysel değişimler düzeyinde iş görür.

Kant, kendinde şeyin bir deney nesnesi gibi, bizim üzerimizde nedensel olarak etkide bulunabileceğini ima ediyor görünmektedir. Schopenhauer, Kant'ın bu düşüncesinden kaçınır ve asla kendinde şey olarak istemenin bir neden olduğu iddiasında bulunmaz.

O halde kendinde şey olarak dünya ile bizim deneysel bilgimiz içinde var olan şeyler ve olaylar arasındaki ilişki nedir? Schopenhauer bazen istemenin deneysel gerçeklikte açığa vurulmasından söz eder ama onun tercih ettiği terim nesneleşmedir.

Bunun anlamı dünyanın bize deneyimize karşılık gelebilecek tarafını göstermektir. Tek olan istemeyi, paranın iki yüzü ya da dünyanın iki tarafı olarak düşünmeliyiz (Janaway, 2007: 57).

Burada kendinde şeyin bilinebilirliği büyük bir sorun teşkil eder. Schopenhauer'in isteme öğretisi metafizik bir öğretilerdir. Onun için metafizik gerçeğin temel doğasının bir açıklamasını verir, ama tek olanaklı yol gösterici olarak deneyim verilerini kullanır: "dünyanın gizeminin çözümü, dünyanın kendisini anlamaktan geçer. Metafiziğin görevi, dünyanın içinde varolduğu deneyimi bir kenara bırakmak değil, onu tam olarak anlamaktır. Çünkü iç ve dış deneyim kedin olarak bütün bilginin en temel kaynağıdır" (Schopenhauer, 2006a: 428 )

Bilgimiz ancak iç ve dış deneyimin görünüşlerinin gittiği yere kadar ulaşabilir. Dolayısıyla kendi şeyi çıplak olarak bilmiyoruz, bilemeyiz. Eylemde bulunurken kendi istememin bilincinde olduğum zaman bilmekte olduğum şey, kendinde şey değil, istemenin açığa vurduğu görünüş alanına ait halidir. Yine de kendinde şey olarak bütün dünyanın doğasını bilmemin anahtarını sağlayacak olan kendi istemin bu bilgisidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi Schopenhauer, maddi şeyler dünyasına ilişkin deneyim ile bir insanın kendi istemesine ilişkin dolaysız farkındalık arasında bir karşıtlık görür. Öyle ki bazen insanın kendi istemesine ilişkin dolaysız farkındalığının doğrudan kendinde şeyin bilgisine götüreceği sonucu çıkar: " bedenim, sadece tek bir taraftan, yani tasarım tarafından değil, ama aynı zamanda isteme olarak adlandırılan diğer taraftan da bildiğim tek nesnedir" (Schopenhauer, 2016a: 125). Herkes kendisini, dünyanın içsel doğasının dayandığı bu isteme olarak bulur (Schopenhauer, 2016a: 162). Şeylerin dışarıdan nüfuz edemeyeceğimiz asıl içsel doğasına içerden nüfuz etmenin yolu önümüzde açık olarak durur(Schopenhauer, 20016b: 195). Bu, içimizdeki kendinde şeyle dolaysız bilişsel bağlantıyı ve dahası dünyadaki her şeyin benze bir içsel doğası olduğuna ilişkin bir düşünceyi ima ediyor olabilir. Ama kendinde şey kesin olarak bilinmezse, bunu nasıl başarabileceği konusunda içimizde bir endişe uyanmalıdır.

Dikkatli olduğumuz zaman, Schopenhauer, dolaysız bildiğimiz isteme ediminin bile, zamanda bir olay olduğunu ve bu nedenle, kendinde şey değil, bizim tasarımımızın bir parçası olduğunu söyler. Bununla birlikte, kendinde şeyin tümüyle çıplak bir şekilde görünmesine karşın, hala eyleme içsel farkındalık halindeyken örtülerinin büyük ölçüde çözüldüğünü söyler. Kendi istememizin bilincindeyken, tasarım ve kendinde şey olarak

bölünmenin hala bu tarafında yer alırız. Ama kendinde şeyin bilgisine daha yakın bir yerde olduğumuzu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu hala sorunlu görünmektedir. Eğer kendi istememizin edimlerine ilişkin bilgi, kendinde şeye ulaşmak için en yakın yol ise ve onu bu durumda bize doğrudan bilemiyorsak, onun ne olduğunu bildiğimizi iddia etmek için elimizde gerçekten hangi dayanaklar vardır?

“Kendinde şey olarak isteme tüm görünüşlerinden bağımsızdır. Böylece kendinde şey olarak isteme yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarının dışındadır. Bu yüzden de, büsbütün nedensizdir. Oysa onun ortaya çıkışlarının tek tek her biri, tümü, yeter sebep ilkesine bağlıdır.” (Schopenhauer, 2016a: 112). Kendinde şey olan isteme, ne bir nesnenin tek olması anlamında ne de bir kavramın tek olması anlamında bir değildir. Çünkü kendinde şey olarak isteme, bireyleşme ilkesinin yani uzam ve zamanın karşıtı olan görünüşün dışındaki Bir-olandır (Schopenhauer, 2016a: 112).

Bilindiği gibi Kant zaman, uzam ve nedenselliğin kendinde şeyin özellikleri olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Schopenhauer ise bunlara yeter sebep ilkesinin kalıpları olarak bakmaktadır, yani istemenin kendisine değil ancak onun görünüşüne bağlı olduklarını ileri sürmüştür. Schopenhauer’e göre bu araştırmanın eksik tarafı kendinde şeydir. “O, özünde tasarım olmayan, ancak, bu kalıba girerek bilinebilir olanla dönüşendir” (Schopenhauer, 2016a: 120).

“Şimdi kendinde şey, benim iyiden iyiye inandırıcı bir biçimde kanıtladığım gibi isteme ise, o belirmelerinden ayrı olarak, bu niteliği ile bakıldığında zaman ile uzamın dışındadır. Bu yüzden de çokluk nedir bilmez. Sonuç olarak da birdir. Ne var ki, dediğim gibi, o, bir bireyin ya da bir kavramın bir olduğu anlamda değildir. İsteme bu çokluk karşısında bölünmez kalır. Taştaki isteme parçası daha küçük insandaki isteme parçası daha büyük değildir. Çünkü parça bütün ilişkisi yalnızca uzama aittir. Biz sezginin ya da algının bu kalıbından başka bir yana döner dönmez anlamını yitirir. Daha çok ile daha az yalnızca istemenin görüngüsüne, açıkçası, onun görünürlüğüne, nesneleşmesine uygulanabilir” (Schopenhauer, 2016a: 127).

Dünyadaki bütün çeşitliliği meydana getiren istemenin kendisi değişmez, eksilmez, artmaz ya da azalmaz. Kuçuradi’nin de yorumuyla isteme şu yapıdadır: “Büyülü bir lamba nasıl çeşit çeşit birçok resimler gösterirse ve kendisi hepsinin görülebilmesini sağlayan bir ve aynı alevse; aynı şekilde, yanyana durup dünyayı dolduran veya birbiri arkasında olaylar olarak üşüşen çeşit çeşit bütün görünüşlerle

görünen, bir ve aynı istemedir” (Kuçuradi, 2006: 31). Yani her şey onun görünür kılınması ve nesneleşmesidir. İsteme bu değişimin ortasında hareketsiz olarak kalır ve o, var olanın aslıdır. Bütün nesnelere görünüştür, Kant’ın ifade ettiği şekilde görünüştür (Kuçuradi, 2006: 31).

Buradan çıkacak en kapsamlı durum da şudur: “Dünya, bu kendinde-varlığın bir belirmesidir. Kendinde-varlık ne olursa olsun, o sınırsız uzamda böyle gerçek bir yayılıma, dağılıma sahip olamaz” (Schopenhauer, 2016a: 128).

İstemenin hedefi hep bu insanlardır. İstemenin yapısında hiçbir hedef ya da sınır yoktur. Her tek, türün devamını sağladığında, isteme sahneden çekilir. İnsan dünyasında hedefsizlik, boşunalık ve kendini sonsuz tekrarlama bizlere istemenin son hedefiymiş gibi görünür. Oysaki tatminden sonra (sahte mutluluktan) ondan yeni bir isteğe doğru bir oyun başlar. Bu durum istemenin oyunudur. Bu anlamda her kişi kendi oyununu oynar ve istemenin elinde adeta bir oyuncak oluverir. Kişi bu oyunda neyi istediğini çok iyi bilir ancak onu neden istediğini bilmez. Bu oyun istemenin kendi kendini görmesiyle bir an durur. Bunu da özgür insan görebilir. Daha sonra oyun devam eder (Schopenhauer, 2016a: 153).

Schopenhauer’e göre bütün bunların önemli sonuçlardan bir tanesi de şudur: İstemenin kendi içindeki çatışması kendini, canlıların diğer canlıları yemesinde gösterir. Bu anlamda yaşamayı isteme yani istemenin kendi içinde çatışması, kendi varlığını korumak için başka canlıyı öldürmekten geçer. Bu durum gezegene, güneşe, dünyanın kendi çevresinde dönmesine, dünyanın güneşin çevresinde eliptik açıyla dönmesine kadar ilerler ve böyle gider. Schopenhauer bu durumu istemenin kendi kendini tüketmek zorunda olmasının sonucu olarak açıklar. Çünkü istemeden başka bir şey yoktur, o da aç bir istemedir. Schopenhauer’e göre bu kovalamaca, bu kaygı, bu üzüntü bundan kaynaklanır (Schopenhauer, 2016a: 154).

“İçinde yaşadığımız, varlığımıza sahip olduğumuz bu dünya, doğasının tümünde, baştanbaşa istemedir. Bu dünya aynı zamanda tasarımdır” (Schopenhauer, 2016a: 162). Her isteme, bir şeyi isteme olduğundan istemenin bir amacı vardır. Öyleyse “bize dünyanın kendinde şeyi olarak sunulan bir istemenin en son isteği, tutkusu, ereği nedir?” (Schopenhauer, 2016a: 163). Schopenhauer’e göre bu soru ve diğer birçok soru gibi kendinde şey ile onun ortaya çıkışlarının karşılaştırılmasına dayanır. Sonuç olarak bu

durum ne istemenin kendisinin ne de kendini nesneleştiren ideanın nedeni gösterebilir (Schopenhauer, 2016a: 163).

Bilen bireyin her istemesinin daha doğrusu isteme eyleminin zorunlu bir hareket ettiricisi vardır. Bu nedenle devindirici olmasaydı, eylem de hiçbir zaman olmazdı. Özdeksel neden yalnızca şu anda, şu yerde isteme eylemini zorunlu kılar. Yani devindirici bu koşullarda, bu yer ve zamanda eylemi tekil bir şey olarak belirler. Yoksa devindirici asla genel istemeyi belirleyemez (Schopenhauer, 2016a: 164).

“İsteme kendinde şey olarak insanın iç doğasını, gerçek yıkılmaz özünü kurar. İsteme ama kendinde bilinçsizdir. Çünkü bilinç anlama yetisi ile koşuludur. Anlama yetisi de bizim varlığımızın ilineğidir çünkü o, beynin işlevidir. Beyin ise sınırlarla omurgayla birlikte organizmanın geriye kalanının bir meyvesi, bir ürünüdür. Öte yandan organizmanın kendisi, bireysel istemenin görünür olması, nesne olmasıdır. Organizma istemenin bir imgesidir. İstemenin kendisi tam da bu beyinde ortaya çıktığı gibi bir imgedir. Dolayısıyla aynı beyindeki bilgiye ilişkin kalıplar- uzam, zaman, nedensellik- tarafından açığa vurulur. Sonuç olarak organizma kendisini yer kaplayan, ard arda eyleyen, maddesel bir şey olarak ortaya koyar. Açıkçası organizma, kendini çalışan ya da etkin olan bir şey olarak sunar. Sonuçta anlama yetisinin ikincil bir görünüş olduğu, organizmanın birincil bir görünüş olduğu, açıkçası, istemenin doğrudan ortaya çıkışı olduğu söylenebilir. İstemenin metafizik olduğu, anlama yetisinin ise fiziksel olduğu, anlama yetisinin nesnelere gibi salt bir görünüş olduğu, kendinde şeyin yalnızca istem olduğu söylenebilir. Metaforlarla konuşarak istemenin insanın tözü olduğu, anlama yetisinin ise insanın ilineği olduğu; istemenin madde, anlama yetisinin ise biçim olduğu, istemenin sıcaklık anlama yetisinin ise ışık olduğu söylenebilir.” (Schopenhauer, 2016b: 201).

Schopenhauer istemenin kendinde şey olduğu savını birtakım olguları insanın iç yaşamıyla ilintilendirerek açıklar. İlk olgu sadece başka şeylerin bilincinin, yani dış dünyanın kavranmasının değil, aynı zamanda kendini bilmenin de bir bilen ve bilineni gösterdiğidir. Öyle olmasa kendini bilme, bilinç olmazdı. Çünkü bilinç bilmekten oluşur, bilme de bir bilen ile bir bilineni gerektirir. Kendini bilmede bilenin karşısında hem bilinen hem de açık seçik farklı bir öge olmasaydı, kendini bilmede ortaya çıkamazdı. Çünkü özne olmadan nesne olamayacağı gibi nesne olmadan da özne olamaz. Açıkçası ondan ayrı bilinen bir şey olmadan bilen özne de yoktur. Dolayısıyla tümünden, bütünüyle

saf anlık olan bir bilinç de olamaz. Anlık güneş gibidir. Işıklarını geriye yansıtan bir nesne olmazsa güneş uzayı aydınlatamaz. Bu niteliği ile bilenin kendisi bilinemez. Bilinse de o başka bir bilinenin bileni olurdu. Kendini bilmede biz, bilinen olarak başka bir şeyi değil de istemeyi saptarız. Çünkü dar anlamda isteme kararlı olma değil, her türlü didinme, dileme, sakınma, umma, korkma, sevme, nefret etme, kısacası bizim mutluluğumuz ile mutsuzluğumuzu, hoşnutsuzluğumuzla hoşnutluğumuzu doğrudan kuranların tümü açıkçası istemenin duygulanımı heyecanıdır, isteme ya da istememenin birleşimidir. Dışa doğru işleyerek kendini gerçek istemenin edimi olarak açığa varan şeydir. Bununla birlikte bütün bilgilerde bilen değil bilinen öncedir. Çünkü bilen prototiptir. Dolayısıyla kendini bilmede bilinenin (yani) isteme önce gelmelidir. “Öte yandan bilen olsa olsa ikincil, yardımcı kopya, ayna olmalıdır “(Schopenhauer, 2016b: 202).

İkinci olgu, bilinci baştanbaşa bilmek için her bilinçte aynı biçimde bulunanın ne olduğu olgusudur. Çünkü bu ortak değişmez öge aynı zamanda özsel olacaktır. Sonra da bir bilinci ötekinden ayıranın ne olduğu göz önüne alınmalıdır. Bilinç her olguda olsa olsa hayvansal doğanın bir niteliği olarak bilinir. Öyleyse onu hayvansal bilinçten başka bir şey diye düşünemeyiz. Arzu ettiğinin doğrudan farkına varma, onu bazen doyurulduğunun farkına varma farklı düzeylerde her hayvan bilincinde her zaman bulunur. Bu farkındalık, her zaman bilincin temelidir. Bunu belli bir yere dek apriori olarak biliriz. Biz hayvanın istediğini biliriz hatta onun ne istediğini – var olmak, esenlikte olmak, yaşamak, üremek- de biliriz. Güven içinde hayvanın isteme bakımından bizim istememizle özdeş olduğunu kabul ederiz. Ancak sıra salt bilgi fenomenini tartışmaya geldiğinde bizde bu güven kalmaz. Ama hayvanlara özgü algı kipi bakımından algının belli türdeki kesin sınırları bakımından bizim yalnızca belirsiz, bulanık tasarımlarımız vardır. Öyleyse burada bilincin ötekilerden farkları vardır. Öte yandan can atma, isteme, dileme, ya da iğrenme, sakınma, dilemem her bilincin özelliğidir insan istemeye sahip olması bakımından poliple ortaktır. Dolayısıyla bu her bilincin özünde bulunan bir ögedir, her bilincin temelidir.

İnsan bilinci ile diğer canlıların bilinci arasındaki uçurum ancak anlama yetisindeki farklılıktan kaynaklanır. Çünkü algı tasarımları yetisi yetkinliğin en üst düzeyine ulaşmakla kalmamış, şimdiye kadar tek olan bu yetiye soyut tasarım, yani akıl yetisi katılmıştır. Akıl yetisi ile birlikte ona düşünmem de eklenmiştir. Böylece bilincin ikincil bölümü olan anlama yetisi artık baskın biçimde etkin olan bölüm olarak birincil bölüme ağır basmıştır. Oysa hayvanlarda, isteğin doyurulup doyurulmadığının doğrudan

farkındalığı bilincin en temel özelliğini oluşturur. İnsanlarda ise durum tersinedir. İnsan istekleri ateşlidir. İnsanlarda istekler tutku düzeyine yükselir. Yine de insan bilinci sürekli baskın biçimde yerli yerinde kalır. Tasarımlama düşüncelerle doludur. Schopenhauer, bunu felsefecilerdeki temel yanılğı olarak görür. Onlar düşünmeye ruh denilen şeyle öncelikli yer verdiklerini istemeyi salt düşünmenin ürünü belleyip onun ikincil rolde olmasını sağlamışlardır. Ama Schopenhauer için isteme yalnızca bilmeden ileri geliyorsa, nasıl olur da hayvanlar böyle bir ateşli istek sergileyebiliyordur. Filozofların ilineği töz yapan bu temel yanılığısı onlara sapa yola sürükler. Sonra da bu yoldan çıkamaz olur. Şimdi, insanda ortaya çıktığı gibi, bilen bilincin isteme karşısındaki üstünlüğü böylece, yani ikincil bilincin birincil karşısındaki üstünlüğü çok ileri gitmiş olur. Öyle ki bilincin ikincil bilen bölümü, kendini isteyen bölümden büsbütün ayırır. Kendi başına özgürce eyleme geçer. Açıkçası istemeye etkinleştirilmez, istemeye hizmet etmez. Bu yola bilen bölüm saf nesnel olur. Dünyanın temiz bir aynasına dönüşür. Ondan dehanın düşünceler doğar. Üçüncü kitabın konusu da budur (Schopenhauer, 2016b: 205).

Schopenhauer istemenin metafizik olduğunu, anlama yetisinin ise fiziksel olduğunu, anlama yetisinin nesnelere gibi salt görünüşte bir görünüş olduğunu, kendinde şeyin yalnızca isteme olduğunu savlarken, isteme ile anlama yetisinin farkına değinir. İsteme özünde yalın, özgün iken, anlama yetisi karmaşık ve ikincil niteliktedir. Anlakta doğan imgeler aracılığıyla düşüncenin istemeyi nasıl harekete geçirdiğini, bu ikisinin oynadığı rollerin nasıl tümünden değışik ve farklı olduğunu ortaya koyar. İstemenin, anlama yetisi ile ilişkisini şöyle bir olguda saptar:

“Özünde anlama yetisi istemenin kararlarının yabancısıdır. İstemeyi hareket ettiriciler sağlar ma, bunların yarattığı etkiyi ancak aposteriori öğrenir. Gerçekte anlama yetisi, kendi istemesinin gerçek kararlarının gizli çözümlerinin tamamıyla dışında kalır. Öyle dışında kalır ki, onları ancak üçüncü tarafın kararları olarak, onlara kulak misafiri olduğunda şaşkınlıkta ortaya çıkarır. Anlağın isteme gerçek yönelimlerinin dibine ulaşması için istemeyi anlağın kendini açığa vurduğu bir eyleminde yakalaması gerekir.” (Schopenhauer, 2016b: 211).

Schopenhauer tüm bunları söyledikten sonra, şu sonuca varır: ona göre bütün filozofların inandığı gibi, gerçek doğamızı anlama yetisi kursaydı, istemenin kararları yalnızca bilgi aracılığıyla ulaşılabilen bir toplam olsaydı, o zaman törel değerlerimiz bakımından yalnızca kendisinden yola çıkarak eylediğimizi kafamızda canlandırdığımızı

belirleyici olurdu. O zaman da kafada canlandırılan hareket ettirici ile gerçek devindirici arasındaki ayırım uygulamada olanaksızlaşır. Anlama yetisi, isteme için hareket ettiriciler sağlasa da istemenin kararlarının gizli işleyişine girmez. Tüm bu olgular, istemenin önceliğine, anlama yetisinin ise ona bağlı konumuna tanıklık eder.

## 2.2. İsteme Olarak Dünyada Yaşam Ölüm İlişkisi

### 2.2.1. Ölümün Doğası ve Anlamı

Schopenhauer temel kavramı yaşama isteği ile yakından bağlantılı olan ölüm üzerinde durmuş, ölümün insan yaşamındaki yeri, ölümün doğası ve neliği üzerine yazılar yazmıştır. O, ölümü felsefenin tek gerçek ilham perisi ya da yaratıcılığın efendisi olarak görür ve Sokrates'in felsefeyi "ölüm için hazırlık" olarak tanımlamasını onar ve kabul eder.

Schopenhauer Batı felsefe geleneğinin ikilikli düşünce yapısına uygun bir biçimde hayvanlar ile insandaki ölüm arasında ayırım yapar. Hayvanların ölüm hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan yaşadıklarını belirtir ve ekler "hayvan cinsinin yok olmağının bütününi kendi tekinde yaşar, çünkü kendisini sonsuza kadar yaşayacakmış gibi bilir" (Schopenhauer, 2016b: 463). "İnsan akıl sahibi varlık olduğundan, insan zorunlu olarak ölümün korkutucu kesinliğine sahiptir. Ancak doğanın her yerinde kötülük mevcut olduğu için ya da onun yerini tutacak başka bir şey olmadığından, ölümün bilgisine yol açan aynı düşünme, ölümle ilgili teselli yaratan metafizik görüşleri ortaya çıkarmıştır" (Schopenhauer, 2016b: 463).

İnsanda ortaya çıkan metafizik görüşler hayvanda ne gereklidir ne de mümkündür. Tam bu noktada Schopenhauer ölümü, bütün dinlerin ve felsefi sistemlerin çoğunlukla ölümün kesinliğine karşı dolayimli aklın kendi kendine geliştirmiş olduğu panzehir olarak görür. Bu metafizik görüşlerin söz konusu hedefe ulaşma derecesi birbirinden farklı olsa da zamanla zihinler olgunlaştığında, düşünüm arttığında bu tür öğretilerin ne kadar tutarsız olduğu anlaşılmaya başlanır. Bu durumda insan onlar yerine bir şeyler bulamaz ve ölümün kesinliğini ikame etmek üzere doğanın ona sunduğu teselli imkânını da kaybeder.

Schopenhauer ölüm hakkındaki irdelemesine deneysel bakış açısından hareketle başlar. Burada öncelikle karşımızda şu gerçek vardır; doğal bilince göre, insan ölümden her şeyden daha fazla korkmakla kalmaz, aynı zamanda kendi yakınlarının ölümüne de



fazlasıyla gözyaşı döker ve belli ki bunu kendi yaşadığı kayıp nedeniyle bencillikten değil, onların başına gelen büyük felaketten duyduğu üzüntüyle yapar; bu gibi durumlarda ağlamayıp üzülme yenileri taş yüreklilikle ve duygusuzlukla suçlaması bundandır. Bu, intikam hırslarının, en yüksek derecesinde yapılabilecek en büyük kötülük olarak rakibin ölümünü istediği gerçeğiyle paralel gider. Düşünceler zamana ve mekâna göre değişir; ama doğanın sesi her zaman her yerde aynı kalır. Bu nedenle öncelikle bu sese kulak verilmelidir. Ancak şimdi burada ölümün son derece kötü bir şey olduğu açıkça ifade ediliyormuş gibi görünür. Doğanın dilinde ölüm yok oluş anlamına gelir. Ölüm konusunun ciddiyeti herkesin bildiği gibi yaşamın zaten bir şaka olmadığı gerçeğinden çıkartılabilir (Schopenhauer, 2016b: 464-465).

Schopenhauer, ölümün neliği üzerine belirlemelerde bulunurken ölüm korkusu üzerinde durur. O, ölüm korkusunun her türlü kavrayıştan bağımsız olduğunu belirtir. Doğan her şey bu korkuyu dünyaya beraberinde getirdiği için, ölümü bilmesede de hayvanda bu korku vardır. Bu apriori korku hepimizin içinde var olan yaşamı istemenin sadece ters tarafıdır. Bu nedenle her hayvanda yok olma korkusu, tıpkı varlığını koruma endişesi gibi doğustandır. Yani hayvanın, kendisini, hatta daha fazla yavrularını tehlikeli olabilecek her şeyden korumaya çalıştığı korku ve dikkatte kendini gösteren şey sadece acıdan kaçınmak değildir, bu ölüm korkusudur. Hayvan ölümün pençesine düştüğünden zaman kazanmak ister yaşama istemiyle dolu olduğu için kaçır, titrer ve saklanmaya çalışır. İnsan da doğası gereği böyledir. En büyük kötülük, her yerde tehdit edilebilecek en korkunç şey ölümdür. En büyük korku ölüm korkusudur. Başkasının yaşadığı ölüm tehlikesi kadar hiçbir şey en coşkulu katilma (halka açık yapılan infaz- idam) bizi böylesine karşı konulmaz şekilde sürükleyemez. Hiçbir şey idam infazından daha korkunç değildir. Ancak burada ortaya çıkan yaşama karşı sınırsız tutunma, bilgi ve derin düşünceden kaynaklanamaz.

“Yaşamın nesnel değeri son derece belirsiz olduğundan ve yaşamın hiçliğe tercih edilip edilemeyeceği en azından kuşkulu görüldüğünden, bu tutunma daha çok budalaca görünür. Hatta deneyim ve derin düşünce dile gelecek olsa hiçlik herhalde ağır basar. Mezarların kapağına tıkladıp ölümlere tekrar dirilmek isteyip istemedikleri sorulacak olsa başlarını iki yana sallarlardı. Platon’un Apologia’sında Sokrates’in düşüncesi de bu yöndedir. Hatta neşeli ve cana yakın Voltaire bile şöyle demekten kendini alamaz: yaşamı seviyoruz, ama hiçliğin de iyi tarafları var. Üstelik yaşam öyle ya da böyle çabucak sona erecek, belki yaşanacak birkaç yıllık ömür artık var olmayacağımız ebedi zaman

karşısında tamamen kaybolup gidecektir. Hatta buna göre, bu düşünce karşısında bu kısacak zaman dilimi için bu kadar kaygılanmak, kendimizin ya da başkasının yaşamı tehlikeye düştüğünde böylesine titremek ve konusu sadece ölüm korkusu olan korkunç tragedya kaleme almak gülünç bile görünür.” (Schopenhauer, 2016b: 465).

Schopenhauer yaşama olan bu güçlü bağlılığın bu nedenle mantıksız ve kör olduğunu belirtir. Ona göre bu, ancak tüm varlığımızın kendi içinde zaten başlı başına yaşamı isteme olduğu, ne kadar acımasız, kısa ve belirsiz olursa olsun en büyük servet kabul edilmesi gerektiği ve bu istemenin kendi içinde ilksel, idraktan yoksun ve kör olduğu gerçeği ile açıklanabilir. Öte yandan, yaşama olan bu bağlılığın ilksellikten çok uzak olduğu kavrayışı, yaşamın değersizliğini ortaya koyar. Dolayısıyla ölüm korkusuyla mücadele eder. İnsan bu mücadeleyi kazanıp cesurca ve soğukkanlılıkla ölümün karşısında çıktığı zaman bu, büyük ve soylu bir şey olarak yüceltilir. Yani o zaman, kavrayışın, kendi varlığımızın yine de özü olan kör yaşama istemi üzerinde kazandığı zaferi kutlarız. Bilginin yenildiği bu mücadelede bu yüzden yaşama kayıtsız şartsız tutuna, yaklaşan ölüme karşı kıyasıya direnen ve onu çaresizlik içinde karşılayan kişiyi de küçümseriz. Oysa onda kendini ifade eden şey, sadece kendi varlığımızın ve doğanın özüdür. Sınırsız yaşama sevgisi ve bu yaşamı mümkün olduğu kadar uzun süre koruma çabası lütüfkâr tanrıların şükranla kabul edilecek armağanı ise, nasıl olur da aşağılık ve değersiz görülebilir. Aynı şekilde her dinin inananları tarafından küçümseme, yeri gelmişken bu soruyu da sormak gerekir. Ve ardından, yaşamı küçümsemek nasıl büyük ve soylu görülebilir (Schopenhauer, 2016b: 466).

Buraya kadarki çözümlemesinde Schopenhauer bir takım tespitlerde bulunur: ilk tespit insanın en iç varlığının, özünü yaşama isteği olmasıdır. İkinci tespit yaşama isteğinin kendisi bilgi dışı ve kör olmasıdır. Üçüncü tespit yaşama isteğine ilişkin olan bilgi, yaşama isteğine aslen yabancı ve eklenmiş bir ilke olduğudur. Son tespit de bilginini yaşama isteği ile mücadele içinde olması ve bilginini yaşama isteğine üstün gelmesinde kendi varlığımızın etkin olmasıdır (Schopenhauer, 2016b: 466).

Ölümü bize böylesine korkunç gösteren şey, hiçlik düşüncesi olsaydı, o zaman henüz var olmadığımız zaman da aynı dehşetle düşünmemiz gerekirdi. Çünkü ölümden sonraki hiçliğin doğumdan öncekinden farklı olamayacağı, bu nedenle de üzücü olamayacağı değiştirilmeyecek gerçektir

Schopenhauer var olmaya ya da yaşıyor olmaya duyulan bu katışıksız bağlılık ve niteliğinden ya da içeriğinden bağımsız olarak yalnızca varoluşu sürdürüyor olmaktan duyulan tatminle ilgili şunları söyler: “Hayvanlar sadece yaşıyor olmaktan bizden daha fazla tatmin olurlar; bitkiler bütünüyle tatmin olur, insan ise bölnlük yahut bunluk derecesine göre.” (Schopenhauer, 2010: 22). İşte bu yüzden, Schopenhauer’a göre, bölnlük derecesinin üstüne çıkabilmiş düşünen insan için, bu kötü şakanın sona ermesinden korkmak ve bunu ertelemek için olağanüstü çabalar harcamak gülünçtür. Yaşama bu güçlü bağlantı, sonuç olarak, akla aykırı ve saçmadır; bu yalnızca bizim tüm kendinde-varlığımızın yaşama isteği olduğu gerçeğine bakarak açıklanabilir. Yaşam, yaşama isteğine ne kadar acı, kısa ve belirsiz olabilse de en yüksek iyi olarak görünmelidir ve bu istenç özgün olarak ve kendinde bilgiden yoksundur ve kördür. Aksine bilgi, yaşama bu bağlılığın kökeni olmak şöyle dursun tam da bu bağlılığın karşısında durur, çünkü bilgi yaşamın değersizliğini ortaya koyar ve bu yolla ölüm korkusuyla savaşır (Schopenhauer, 2016b: 466).

Ölüme ilişkin bizi etkileyen iki güç vardır. Biri varlığımızı oluşturan yaşama isteğidir; öbürü ise akıl ya da düşüncedir. Yaşama isteği her koşulda yaşamaya devam etmemizi, ölümden korkmamızı ve kaçmamızı söyler. Akıl ise ölümün korkulacak bir şey olmadığını, onun bu acı dolu yaşamdan bir kurtuluş olduğunu söyler. Bu iki güç savaşmaktadır ve eğer yaşama isteği bir insan bilincinde her durumda ve her zaman bu savaşı kazanıyorsa, karşımıza bedellerini umursamaksızın yalnızca kendi yaşamını korumaya çalışan bir insan sıfatı çıkar. Schopenhauer böyle insanların her ne kadar en derin doğalarını gerçekleştiriyor olsalar da bizler tarafından genelde küçük görüldüklerini; yani böyle bir tavrın çoğu insan tarafından haklı olarak onaylanmadığını söyler. Bu da aklın yaşam isteğine karşı tavrından kaynaklanmaktadır. Çünkü doğamız bize ölümden korkmamızı söylerken, akıl bize bu korkunun yersizliğini hatırlatmaktadır. Aklın ölümle ilgili bu net ve açık tavrına rağmen en üst düzey eğitim almış olanlar ve en zor ve karmaşık sorunların üstesinden gelenler de dâhil olmak üzere insanların çoğu ölümden korkmaya neden hala devam ediyorlar? İşte burada Schopenhauer usumuza rağmen ölümden korkmaya devam etmemizi açıklanması gereken bir olgu olarak görür ve çeşitli alternatifleri değerlendirir.

İlk olarak Schopenhauer, doğuştan getirdiğimiz ölüm korkusunu bir yana bırakırsak, aklın bize ölümden korkmamamızı söylemesine rağmen ondan korkmaya ve kaçmaya devam etmemizin nedeni varolmama düşüncesinin bizde yarattığı endişe

olabilir mi diye sorar. Yani öldüğümüz zaman yok olacağımızı düşünmemiz aklımızı yine de korkuya yönlendiriyor olabilir mi? Sahip olduğumuz en değerli ve en temel şeyin bu dünyadaki varoluşumuz olduğunu düşünürsek, bu ilk bakışta olanaklı gibi görünüyor. Ancak Schopenhauer böyle bir temelin oldukça mantıksız olduğunu basit bir karşılaştırma yaparak gösterir: “Ölümün bize bu kadar korkunç görünmesine neden olan var-olmama düşüncesi olsaydı, henüz var olmadığımız zamanı da mutlaka aynı korkuyla düşünmemiz gerekirdi.” (Schopenhauer, 2016b: 467).

Var olmamaktan söz edeceksek bizim iki ayrı var olmama durumuyla karşı karşıya olduğumuz açıktır. Doğmadan önceki var olmayışımız ve ölümden sonra içine düşeceğimizden korktuğumuz var olmayışımız. Temelde iki var olmama durumu arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Biz doğumumuzdan, yani varoluşumuzdan önce geçen sonsuz zamanı düşündüğümüz zaman ne korku ne de endişe duyarız. O zaman varoluşumuzdan sonra geçecek olan sonsuz zamandan neden korkalım ki? Demek ki, diye sonuçlandırıyor Schopenhauer, var olmama düşüncesi insanı ölümden korkmaktan alıkoyuyorken bu korkunun yine de devam ediyor olmasını açıklayacak bir etmen olamaz. Biz henüz var olmamışken tam bir sonsuzluk doğal akışını sürdürmüştür ve bu hiçbir şekilde bizi rahatsız etmez. Öte yandan, çok az süren geçici bir varoluşa ait oyunun ardından bizim artık var olmadığımız bir ikinci sonsuzluğun gelecek olması bize zor ve hatta dayanılmaz gelir. Şimdi varoluş için duyulan bu istek onu tatmış ve onu çok zevkli bulmuş olmamızdan ortaya çıkmış olabilir mi? Yukarıda kısaca ortaya konduğu gibi, kesinlikle olamaz; kazanılmış deneyim çok daha ziyade var olmayışın kayıp cenneti için sonsuz bir özleme neden olmaya yeterli olmuştur. Ruhun ölümsüzlüğü için duyulan umuda her zaman “daha iyi bir dünya” umudu eklenir; bu da şimdiki dünyanın pek değerli olmadığının göstergesidir (Schopenhauer, 2016b: 467).

Ruhun ölümsüzlüğüne duyulan arzuyu incelediğimizde, Schopenhauer’in yaşamın değerine ilişkin değerlendirmesiyle karşılaşırız. Eğer birisi ruhunun ölümsüz olmasını istiyorsa, yok olmaktansa bir ruh olarak varlığını, yani bilincini sürdürmeyi arzuluyorsa, aynı zamanda ölümünden sonraki yaşamının da bu yaşamdakinden çok daha iyi olacağını, daha mutlu olacağını ya da tek tanrılı dinlerin vaat ettiği gibi bir cennete gideceğini düşünüyor olduğu içindir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanan ya da onu arzulayan kişi için bile içinde yaşadığı bu dünya her zaman ölümden sonra gideceğine inandığı, umut ettiği dünyadan daha kötüdür. Yani insanların ruhun ölümsüzlüğü arzusu temelde daha mutlu olacakları bir dünyada yaşama arzusudur. Bu da bize ölümden sonra yok

olacağımız düşüncesinin ölüm korkusunun temelinde olamayacağını gösterir; çünkü ölüm gerçekten yok oluşa, yaşam temelde anlamsız bir çaba olarak görünür ve bu anlamsız çabanın bitmesi kötü değil iyi bir şeydir.

O zaman neden hala ölümden korkuyoruz? Ölümün bir yok oluş olduğu varsayımı olsa olsa bize mutluluk vermelidir çünkü bu dünya kötüdür, acıdır ve değersizdir. Üstüne üstlük var olmadığımız onca zaman için hiçbir endişe duymazken, ölümden sonra var olmayacağımız sonsuz zamandan korkmak açık bir çelişkidir: “Artık var olmayacağımız zaman için yas tutmak henüz var olmadığımız zaman için yas tutmak kadar gülünçtür.” (Schopenhauer, 2016b: 467).

Schopenhauer’un yaşamı acılar ve mutsuzluklarla dolu olduğu için yaşamın özlenmeyecek bir şey olduğundan emindir. Daha önce söylediğimiz gibi bunu hem a priori hem de a posteriori olarak kanıtlamakta zorlanmaz. Dolayısıyla özlem duyulamayacak kadar kötü olan bu yaşamı “kaybetmiş olmak açıktır ki hiç kötü değildir; bu yüzden var olmadığımız gerçeğinden ne kadar az rahatsız oluyorsak var olmayacağımız gerçeğinden de o kadar az rahatsız olmalıyız.” (Schopenhauer, 2016b: 468).

İnsan yaşamının acı ve ıstırap dolu oluşu, Schopenhauer’e göre bir zorunluluktur, diğer bir deyişle insan varoluşu acı ve ıstırapı zorunlu olarak içinde taşır. Yaşama isteği metafiziği yaşamın mevcut ve olanaklı tüm biçimlerinin a priori olarak acıyla dolu olmasını gerektirir. Schopenhauer, “ insanların bütün arzuları, dilekleri daha doğar doğmaz yerine getirilmiş olsaydı eğer, yaşamlarını ne ile dolduracaklarını sorar ve bu soruyu şöyle yanıtlar: “Ya can sıkıntısından ölürlerdin ya da kendilerini asarlardı ya da olmadı birbirlerine düşer, kavga dövüş birbirlerini boğup öldürürlerdi, böylece kendilerini şimdi tabiatın onlara yazdığından daha büyük bir acı ve ıstırapa uğrattırlardı.” (Schopenhauer, 2010: 17).

Demek ki Schopenhauer için insan, varlığının özünde onun acı ve sıkıntıyla yaşaması bir zorunluluk olarak bulunmaktadır, yaşam ıstırap demektir. Tüm isteklerin yerine getirebilmiş, arzularını tatmin etmiş, aradığı her tür mutluluğa erişmiş bir insan düşünsek bile, doğa bunun bedelini ona can sıkıntısıyla ödetir. Mutsuzlukla başı dertte olmayan insan, çabalayacak herhangi bir hedefi kalmayacağı için, bu sefer can sıkıntısı içine düşer, bu da onun yeni sıkıntısı olur, ya can sıkıntısından patlayacak, yani acı çekecektir, ya da can sıkıntısını geçirmek için yeni bir dert edinecek ve bu sefer onun

peşinden koşarken yeniden çabalama durumuna dönmüş olacaktır. Bu da en derin doğamızın sonucudur; biz insanlar yaşama isteğinin insan organizması olarak biçimlenmiş şekli olduğumuzdan, doğanın bir parçası olarak her koşulda yaşamımızı sürdürmek ve ölümden kaçmak isteriz. Bilincin gösterdiği yola direnmemizin nedeni de budur. Bilinç bilmekten oluşur ve bu nedenle bilinç için ölüm kötü değildir. Üstüne üstlük ölümden korkan gerçekten egomuzun bilen parçası değildir, fuga mortis (ölümden kaçış) basitçe ve bütünüyle yaşayan her şeyi dolduran kör istençten gelir. Ama zaten belirtildiği gibi tam da içsel doğası yaşam ve varoluş için çabalamaktan oluşan yaşama isteği olduğu için bu ona özseldir (Schopenhauer, 2016b: 468).

Schopenhauer şu ana kadarki irdelemelerinde salt deneysel bakış açısından devam etmiştir. Bu bakış açısı bundan sonrakilere de rehber olacaktır. Bu irdelemelerde, bütün canlı varlıkların içini sarmış olan ölüm korkusundan hareket etmiştir. Şimdi ise bakışını genişleterek, tikel canlıyı değil de bir bütün olarak doğanın ölümlü olan ilişkisinin ne olduğuna bakar.

Schopenhauer'in deyişiyle "organizma kendini beden olarak açığa çıkarmış olan isteğin kendisidir." (Schopenhauer, 2016b: 468). Ölüm ise bu bedenin işleminin sona ermesi ve parçalanıp doğaya karışarak birliğini kaybetmesi demektir. Dolayısıyla yaşama isteği olarak ben bedenimin işleyişinin durmasıyla birlikte yaşamımı kaybetmiş olacağım ve kaçtığım tek şey olan ölüme yenilmiş olacağım. İşte bu nedenle biz insanlar bedenimizin işleyişinin sonu olması açısından usumuza rağmen en temel doğamız olan yaşama isteğinin sonu olan ölümden korkmaya devam ediyor olabiliriz. Ancak acaba temeli organizmanın sonu olan bu korkuyu duymakta haklı mıyız ya da usumuz bu açıdan en temel doğasına yenilmeye mahkûm mu? Öldüğümüz zaman bir bilinç kaybıyla karşı karşıya kalacağımız açıktır, çünkü bilinç ancak organizma bütünüyle canlılığını korurken varlığını sürdürmektedir, beyin ölümü gerçekleştiğinde ise bilinç ortadan kaybolur. Biz bilinç yokluğuyla yaşamımız sürerken de bazı durumlarda karşılaşmaktayız; örneğin, derin uyku, baygınlık, koma hallerinde ve narkoz etkisi altındayken olduğu gibi. Tüm bu bilinç yokluğu ya da kaybı süresince ne bir acı, ne bir rahatsızlık hissederiz, tam tersine iyi ve kötü tüm duyguların yokluğu demektir bilinç kaybı. O zaman organizma için ölüm, insan için bilincin kaybolduğu anla örtüşür, o andan sonra hiçbir duygunun varlığından bahsedemeyiz. Bilinç, bireysel gövdeye bağlı bireysel bir bilinç olarak, her gün mutlaka uykuyla kesilir. Derin uyku, sürdürdüğü sürece, ölümden hiç de ayrı değildir. Gerçekten de, uyku, donmada olduğu gibi kesintisiz ölüme geçer sık sık. Uyku ancak gelecek

bakımından, açıkçası uyanma bakımından ölümden farklıdır. Ölüm, bireyliğin unutulduğu bir uykudur. Bireylikten başka her şey yeniden uyanır ya da daha doğrusu hiçbir zaman uyumamıştır (Schopenhauer, 2016a: 278).

Dolayısıyla ölüm haliyle bütünüyle karşılaşmış olmasak da ki bu zaten olanaksızdır, yine de yukarıda bahsedilen durumlarda öldüğümüzde olacaklarla kısa süreli olsa da tanışmış oluruz. O zaman bizim ölümden korkmamızın nedeni acıdan korkuyor olmamız olamaz, korktuğumuz yaşama isteği tarafından bakıldığında organizmanın dağılması, organizmanın canlılığını yitirmesidir, ancak akıl tarafından bakıldığında korktuğumuz bu olamaz çünkü organizmanın canlılığını yitirmesi durumuna uyku ya da baygınlık hallerinden alışık olduğumuz için bunun herhangi bir acının hissedilmeyeceği bir durum olduğunu biliriz. Tüm bunlar göz önüne alındığında ölümden hala korkuyor olmamızın nedeni organizmanın çalışmasının durmasından başka bir şey olmalıdır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi bu sonucu uykudan uyandıığımızda kazandığımız şeyin ne olduğuna ve ölümün uyanılamayacak bir uyku olduğunu düşündüğümüzde neyi kastettiğimize dikkatimizi yönelterek bulabiliriz. Ölümde bizi korkutan şey ne varolmama düşüncesi ne de bedenimizin canlılığını kaybedip dağılacak olmasıdır, “bizim ölümden korktuğumuz, bireyin, bireysel olanın tutulmasıdır, ışığın sönmesidir.” (Schopenhauer, 2016a: 278).

Ölüm korkusunun gerçek nedeni bilincin yokoluşudur. Biz insanlar ölümün kesinliğinin bilgisine sahibiz ancak ölümün nasıl bir şey olduğuna ilişkin sahip olduğumuz tek tasarım bilincin kaybolduğu anlara bakarak edindiğimiz bilinç yokluğu durumudur. Bu da ölümün bireysel bilincin yok oluşundan dolayı acı ve ıstırapın da sonu olduğu sonucunu haklı olarak çıkarmamıza neden olur. Bu anlamda “yaşam-sürecinin tümüyle durması onun itici gücü için müthiş bir rahatlama olmalıdır. Belki de ölümlerin çoğunun yüzlerindeki tatlı memnuniyet ifadesinden kısmen sorumlu olan budur.” (Schopenhauer, 2016b: 468).

Ölümün sıkıntılardan ve acılardan bütüncül bir kurtuluş olduğunu açıkça görmemize karşın, yaşama isteğinin nesneleşmeleri olarak biz, insan organizmaları, yaşamımızı korumak, ölümü mümkün olduğunca geciktirmek için çaba harcamaya devam ederiz. İşte insan yaşamının en büyük çelişkilerinden biri budur. Ölüm Schopenhauer tarafından yaşama isteğinin karşısına bu çelişki temelinde yerleştirilir. Yani yaşama isteğinin olan bizler yaşamımıza uzaktan bakıp, onu tarafsızca

değerlendirmeye çalışırsak, aslında en doğrusunun bir an önce ölmek olduğunu kolayca çıkarabilen varlıklarız

Başta söylediğimiz gibi Schopenhauer Antik Yunan felsefesiyle tümüyle uyumlu bir şekilde felsefeyi ölüm için bir hazırlık olarak tanımlamıştır. Felsefe dinlerle tek bir ortak zeminde buluşuyor ve ikisi de insanın ölüm korkusunu yenmesini hedefler. Felsefe ile dinleri ayıran nokta ise felsefenin bunu insanın usuyla, tümüyle usunun gücüne ve araçlarına dayanarak, yapacağını iddia etmesiyle, dinler (özellikle de tek tanrılı vahiy dinleri) bunu ancak inanç yoluyla ya da bize ruhun ölümsüzlüğünü vaat eden bir inanç sistemine dayanarak yapabileceğimizi söylemeleridir. Schopenhauer sunduğu deneysel bakış açısını kendi metafiziğiyle destekleyerek felsefenin bunu başardığını göstermek istemektedir. Deneysel bakış açısı bize ölüm korkumuzun tek bir nedeni olduğunu gösterdi: bilincimizi, bireyliğimizi kaybedecek olmamız. Tüm diğer alternatifler açık çelişkiler içermektedir, us bunları kolayca yenebilir, alt edilmesi en zor olan ise benliğimizi yitirme korkusudur. Çünkü benliğimize varoluştan da bedenimizden de daha sağlam bağlarla bağlıyızdır. Ancak Schopenhauer bu son ve en zor engelin usun aşamayacağı bir engel olduğunu düşünmez, aksine us eğer Schopenhauer'un metafiziğini tümüyle anlarsa korkuyu yaratan bu öge, ona göre, kolaylıkla aşılabacaktır.

Bu noktada yukarıda bahsettiğimiz Schopenhauer felsefesinin sergilediği inceliğini ortaya koymak gerekmektedir. Schopenhauer bizi çözülmeyen bir karşıtlıkla karşı karşıya bırakmış gibi görünmektedir: aklın ölüme karşı takındığı net tavır ile en temel doğamızın, yani yaşama isteğinin ölüme karşı takındığı kör tavır karşı karşıyadır. Aslında Schopenhauer'a göre ortada böyle bir karşıtlık yoktur, bu yalnızca doğanın bir hilesidir. Eğer bu karşıtlık gerçekten var olsaydı insanların tereddüt etmeden intihar alternatifini kullanmaları kaçınılmaz olurdu. Ancak doğa bunu istememektedir, yaşama isteğinin galip gelmesini ama bilinç sahibi varlıklar olan insanların da bu galibiyeti isyan ederek değil gönüllü olarak kabul etmesini istemektedir. Schopenhauer ölümün, kör yaşama-isteğine sürekli yenik düşen, yani ölümden korkmayı sürdüren bilince usanmadan şu soruyu sormaya devam ettiğini söyler: “Bu kadarı yeter mi sana? Benden kaçmak istiyor musun?” (Schopenhauer, 2016b: 609).

Aklın yukarıda belirtilen yaşama bakışı tümüyle doğrudur ancak ölüme bakışını değiştirmek zorundadır. Yani ölümlü bilinci kovalayan, onları yakalamak için tuzaklar kuran, yaşamları çalmaya çalışan, bilinçleri yok etme peşinde bir güç gibi



kurgulayamayız, tersine ölüm bilinçlerin yok oluşunun öncesinde, yani bilinç varken bir zafer kazanmak peşinde olan bir güçtür. İnsan ölüme yavaş yavaş yaklaşıırken, ölümün onun için belirlediği anı beklerken kaçınılmaz olarak yaşamın sıkıntılarıyla boğuşmalıdır. Eğer yaşam böyle olmayıp, mutluluk ve haz ile dolu olsaydı, ölüm kabullenilemez bir şey olur, insan öleceğinin bilgisini edindiği andan itibaren tüm yaşamını ölümle uzlaşamaz bilinçli ama nafîle bir savaş içerisinde geçirirdi. Ölüm bizden yaşam içerisinde sergilediğimiz çabalama durumumuzu kendimizin sonlandırmamızı, yani intiharı seçmemizi istemez, çünkü intihar bizim ölümün ne kadar istenilir bir şey olduğunu bize hissettirecek, ölümün kucagında yok olurken artık tüm sıkıntıların sonuna geldiğimizi düşünerek ölümle barışık olmamızı sağlamamıza yetecek kadar deneyimi biriktirmemize engel olmak demektir. Muhtemelen, eğer samimi olursa ve aynı zamanda tüm akıl yetilerini koruyorsa, hiçbir insan yaşamının sonunda onu yeniden geçirmeyi hiç istemeyecektir. Bundan daha ziyade, çok tam bir var olmayışı seçmeyi tercih edecektir.

Felsefi düşünüm gerçekleştirmeyen insan ölümden korkar ama bu korku hayvanlardaki gibi koşulsuz olamamaktadır ve aynı zamanda hayatın acı ve ıstırap çekmek olduğunu anlayınca intiharı da seçmez. Doğa bunu ölümün acı ve ıstırapın sonu olduğunu hissettirerek ama aynı zamanda insan doğasına yaşama isteğini hâkim kılarak başarır. Filozof olmayan insan hem yaşamak ister, ölmek istemez ve bunun için gerekli çabayı durmaksızın gösterir hem de bunun bir sonu olduğunu bilerek, bu çabalama ve acı çekme durumunun sonsuza kadar sürmeyeceğini, bir gün öleceğini bilerek kısmi bir rahatlama hisseder. Bu insan eğer hiç ölüm korkusu duymasaydı yaşamın zorlukları ve sıkıntıları biriktikçe kolaylıkla intiharı seçerdi. Öte yandan eğer yaşam şimdiki olduğu gibi ıstıraptan ibaret olmasaydı bu sefer öleceği gerçeğine tahammül edemezdi. “Yaşam bir haz olsaydı, ölümün yalnızca düşüncesine bile kim dayanabilirdi?” (Schopenhauer, 2016b: 579).

Demek ki felsefeye yabancı insanı doğa, yani yaşama isteği, bireyi yaşamda tutmak için şu temel çelişkiyi kullanır ve başarılı olur: yaşama duyulan doğal bağlılık karşısında ıstırap dolu yaşam, ıstırapın sonu ölüm ve ölümden duyulan doğal korku. Filozofun durumu ise felsefeye yabancı insandan farklı olmalıdır: Filozof ölümle tam bir barışıklığı gerçekten başarmalı, ölümden hiçbir biçimde ve hiçbir oranda korkmamalıdır. Bunu da tümüyle usunun gücüyle ve usunun yanını tutarak yapmalıdır. Bu felsefi çözümün tam olarak anlatılması Schopenhauer’in metafiziğinin tümüyle serimlenmesini gerektirir, dolayısıyla bu yazının sınırlarını aşar. Ancak kısaca Schopenhauer’in iki

çıkış yolu önerdiğini söyleyebiliriz: İntihar basit bir acıyı dindirme isteği olduğundan seçilemez, kişi yaşamak zorundadır, böylece karşısında tek bir olanağın iki biçimi kalır. Bu olanak isteğin inkârıdır. İstenci felsefi olarak reddedebilen ilk yaşam olanağı kahramanca bir yaşamdır, ikincisi ise dünyevi tüm hazları reddetmiş bir azizin ya da münzevinin yaşamıdır ki bu da bir tür kahramanca yaşamdır. (Schopenhauer, 2000: 322).

### 2.2.2 Yaşam İsteği ve Acı

“Bilinçsizliğin karanlığındaki uykudan yaşama gözlerini açtığına isteme, kendisini sonsuz ve sınırsız bir dünyada, tümü bir şeylerin peşinde koşan, acı çeken ve hatalar yapan sayısız bireyden biri olarak bulur ve sanki kötü bir kâbus görüyormuş gibi, eski bilinçsiz haline dönme telaşına düşer. Çünkü artık bundan sonra istekleri sınırsızdır, talepleri tükenmek bilmez ve karşılanan her arzusu bir yenisini beraberinde getirir. Dünyada yaşanması olası hiçbir tatmin, onun arzusunu yatıştırmaya, taleplerinin nihai amacı olmaya ve kalbindeki dipsiz kuyuyu doldurmaya yetmez. Bu bağlamda, ne türden olursa olsun tatmin olmanın, kural olarak bir insana ne sağladığını düşünelim; bu, çoğu kez acı ve eksikliklere ve gelecek olan ölüme rağmen, bitmek tükenmek bilmeyen bir çaba ve sürekli gösterilen özenle günlük olarak güçlkle sürdürülen kendi varoluşunun devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. Yaşamdaki her şey, dünyasal mutluluğun bozulmaya mahkûm olduğunu ya da bir yanılsama olarak görülmesi gerektiğini açığa vurur. Bunun temelleri şeylerin doğasının derinliklerinde yatar” (Schopenhauer, 2016b: 573).

Dördüncü Bölüm, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın*, son dizgesidir. (Schopenhauer, 2016a: 271). Schopenhauer'in üslubu, konularıyla birlikte çok kullanılan bir ifadeyle insanın durumunun kendisine işaret eden tartışmanın ciddiyetiyle uyum içindedir. Bu alanda çok az yazar, felsefi olarak ilgi çekici bir katkı yapabilecek sezgiye ve söz ustalığına sahiptir ve Schopenhauer şüphesiz bunlardan birisidir.

Schopenhauer dünyayı seyreder ve onu ıstıraplarla, düş kırıklığı, can sıkıntısı, acı, üzüntü dolu olarak bulur. Bunun yalnızca bir kişisel yatkınlık sorunu olduğu düşünülebilir. Başka bir kimse, iyi talihin gerçekleştiğine, masum neşeye, tatminkârlığa ve dürüst çabanın bir ödülü olduğuna işaret edebilirdi. Schopenhauer sergilediği tabloyla bir hayli seçici davranmış görünüyor. Böyle olsaydı, onun kötümserliği gelişigüzel ve karşılıksız olurdu. Ama durum bu değildir. İster onunla fikir birliği içinde olalım ister olmayalım, onun insanın varlığına iliştilirilebilecek değer hakkında geniş açılımlı sonuçları

olan argümanları vardır. O, acıyı içermek zorundadır ve var olmamaya tercih edilebilecek bir şey değildir. Gerçeklik için var olmamış olmak çok daha iyi olurdu. Bu düşünceler, Schopenhauer’u felsefi anlamda ilgi çekici bir kötümser kılmaktadır.

Üzerinde durulan ilk nokta, acının, her tek insanın varlığında ortadan kaldırılamaz bir şekilde mevcut olduğudur. Cisimsel, canlı yaratıklar olarak bizim sıradan varlığımız amaçlar peşinde koşmamızı gerekli kılar. Ancak bir şeyin peşinde koşan ve kendi amaçlarının ve onların gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilincinde olan bir varlık, Schopenhauer’a göre insan, acı çeken bir varlıktır. Bunun bir kısmı, egoizmle ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Her birinin var olmak için mücadele etmek zorunda olduğu tek tek insanların oluşturduğu bir kalabalığın içinde amaçlar arasında çatışma ortaya çıkacaktır ve bu çatışmanın başkasının çektiği acıya ortak olmanın esrarengiz bir şekilde beraberinde getirdiği birisi için bir şey yapma dürtüsünü engellemesiyle, acı çekme sonuç olarak doğacaktır. Başkasının çektiği acıya ortak olma, her zaman ve her yerde bulunan bir şey olmadığından, hatta ne de yaygın bir şey olduğundan, tek bir insanın diğerleri arasındaki yaşamı, büyük olasılıkla kiminde acı çektiği kiminde de acı çektirdiği bölümler içeren bir yaşam olacaktır.

Bununla birlikte, istemenin kendisi başka bir yoldan acı çekmeyle sıkı bir şekilde iç içedir. İlk olarak, isteme, tam bir yeterlilik ve tatminkârlığın söz konusu olduğu bir durumdan çıkmaz. Bir varlık, ancak bir eksiklik ya da yetersizlik hissederse bir şeyin peşinde koşar ve bir eksiklik hissetme zaten acı çekmenin bir biçimidir. İkinci olarak, olayların akışı içinde peşinde koşulan amaçların bazılarında ulaşmak mümkün olmaz. Bir kimse amacına ulaşamazsa, onun ihtiyaç duyduğu şeye olan asıl eksikliği devam eder, bu ise amaca ulaşamamış olmanın bilinciyle birlikte daha fazla acı çekme demektir. Belki mücadelelerinde her zaman başarıya ulaşmış bir varlığı hayal edebiliriz -ama bunun Schopenhauer için fazla bir anlamı yoktur. Bunu görmek için peşinde koştuğumuz bir amaca ulaştığımızda ne olduğunu düşünmek yeter. Sonuç olarak ortaya çıkan durum, tatmin ya da mutluluk olarak adlandırılan şeydir, ama bu durum, Schopenhauer için ancak yerini aldığı eksikliğe göre bir değere sahiptir.

Yalnızca acı çeken bir varlıkta tatmine ulaşmak söz edilebilir ve bunun ancak belli bir şeyin eksikliğinden çekilen acıya göre bir değeri vardır. Schopenhauer tatmin olmanın negatif, acı çekmenin ise pozitif olduğunu söyleyerek konuyu belirginleştirir. Acı bizim hissettiğimiz bir şeydir. Tatmin ise bir yokluk durumudur, tatmin olmak, sadece bir

eksikliği ortadan kaldırarak bir dengeye geri dönmektir. Hiçbir bir eksiklik hissetmeme durumu ve dolayısıyla peşinde bir şeyin olmaması, kendi içinde pozitif bir değer taşımaz. Bu durum, belli bir zaman boyunca devam ederse, Schopenhauer ‘un çoğu kez yaşamın yaygın görülen özelliklerinden biri olarak söz ettiği bıkkınlık halini alır. Son olarak, amaçlara ulaşma hiçbir zaman mücadeleyi tümüyle durdurmaz, “Tatmin edilen her arzu, yeni bir tanesine hayat verir”: herhangi bir mücadelemiz başarıya ulaşırsa, bundan başka amaçlar için mücadele etmeye ve dolayısıyla daha fazla acı çekmeye devam ederiz. Bu nedenle, mücadele etmek, bu şekilde acı çekmeyi ortadan kaldıramaz. Yaşarken bir şey yapmaya giriştiğimizde hiçbir şey bizi istemekten ya da bundan dolayı acı çekmek zorunda oluşumuzdan alıkoymayacaktır. (Schopenhauer, 2016a: 327).

“Schopenhauer için önemli bir nokta, acı çekmenin pozitif bir yönünün olmasının, yaşamın acı çekmeyi içeriyor oluşunun bir karşılığının olduğu anlamına gelmediğidir. Nitekim pek çok canlı, acı çekme ve tatmin olma arasında yaşamı kendileri için katlanır kılmaya yeten bir denge tutturmuştur: “Hemen hemen tüm insanların yaşamı böyledir; onlar isterler, ney istediklerini bilirler ve bunun peşinde onları yıkımdan korumaya yetecek başarılarla ve bıkkınlık ve onun sonuçlarından uzak tutmaya yetecek başarısızlıklarla koşarlar” (Schopenhauer, 2016a: 327).

Acı çekmenin genel olarak bir karşılığının olması gerekiyorsa, bunun için nasıl olursa olsun sırf bir insan olarak var olmanın kendisinin iyi bir şey olması yeterli olmalıdır. Bu, Schopenhauer’in doğrudan reddedeceği bir şeydir. Ama şimdiye kadar söylendiği kadarıyla, Schopenhauer’in argümanını kabul edecek olursak, en azından bir insan tarafından ulaşılabilecek mutluluğun acı çekmeyle iç içe olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Acı çekmeden bağımsız bir varoluş tasarlamak bir insana ait olmayan bir varoluşu tasarlamak gibidir.

Schopenhauer’a göre her insan, kendi karakterinde, acıya ortak olma ögesini belli ölçülerde barındırır (Schopenhauer,2012: 192). Ama bu ögenin, her birimize düşen parçalarının oranı arasında büyük farklılıklar vardır. Bazıları onunla dolup taşar, bazıları ise ona hiç sahip değildir. Schopenhauer bir tek acıya ortak olmadan çıkan eylemlerin ahlaksal bir değeri olduğunu ve esas olarak, yalnızca eylemleri bir kanıt olarak kullanarak bir kimsenin nasıl biri olduğuna ilişkin bir yargıya vardığımızı düşünür. Eğer bu düşüncelerinde Schopenhauer’in ardından gidersek, o zaman bazı insanların başkalarına göre büyük ölçüde daha iyi olduklarını, bazılarının ise, yeri geldiğinde acıma duygusuyla

eylemde bulunabilecek olsalar bile, iyi olmadıklarını kabul etmek zorunda kalırız. Bu, bir sorun teşkil eder mi etmez mi orası açık değil, ama onun görüşünde, acıya ortak olmanın her şeyden önce nasıl olanaklı olduğunu ve nasıl bir eylemin harekete geçirici nedeni olabileceğini açıklamanın zorluğu ile karşılaştırdırca önemsiz kalacağı kesindir.

Eğer, her bir kimsenin yapısını oluşturan parçalardan biri acıma ise, geriye kalanlar nelerdir? Schopenhauer buna tam bir yanıt verir: “insanı harekete geçiren üç temel etik neden, egoizm, kötülük ve acıya ortak olma, her insanda farklı ve inanılmaz derecede eşit olmayan ölçülerde mevcuttur. Onlarla uygunluk içinde, güdüler insanlar üzerinde etkide bulunur ve bunu eylemler izler” (Schopenhauer,2012: 192).

Schopenhauer harekete geçiren üç nedenin bir açıklamasını verir. Acıya ortak olma, bir başkasının iyi durumda olmasını sağlamaya (ya da derin acısını hafifletmeye) yönelten nedendir. Kötülük, bir başkasının derin acı içinde olmasını, egoizm ise bir kimsenin kendisinin iyi durumda olmasını sağlamaya yönelten nedendir. Bu üçlü arasındaki ayrımın mantığının gerçekten doğru olup olmadığı konusunda içimizde bir şüphe uyanabilir: kötülük, gerçekte kendi amaçları peşinde koşmanın, dolayısıyla da egoizmin bir çeşidi değil midir?

Schopenhauer’in adına konuşmak gerekirse, buna verilecek cevap en azından bazı kötülüklerin egoistçe olmadığıdır. İnsansal duygulardan yoksun olarak düşünebileceğimiz eylemlerin çoğu, şu ya da bu şekilde bir kimsenin kendi kazancı yararına yapılmış eylemlerdir: bu durumda, bu tür eylemler egoistçe bir amaç için birer araçtır. Ama Schopenhauer’in saf kötülükle kastettiği şey, saf insan sevgisi kadar istisnaidir: burada söz konusu olan failin, bir amaç olarak kendi iyiliğini, sadece başka birisine zarar vermek için bir kenara bıraktığı, yoldan çıkmış ya da “şeytanca” bir eylem çeşididir (Schopenhauer, 2000c: 136) -bu durum, çıkara dayanmayan kötülük olarak da adlandırılabilir. Böylece görüldüğü gibi, acımasız ve kötü pek çok eylem tam olarak kötülükten çıkmıyor olsa da, egoizm, kötülük ve acıya ortak olma üçlü ayrımının arkasında bir temel vardır.

Bununla birlikte, acıya ortak olma duygusunun en çok çatışmak zorunda olduğu neden, egoistçe olandır, çünkü her bir teki oluşturan şey egoizmdir: “hayvanda olduğu gibi insanda da harekete geçirici başlıca ve temel neden egoizm, yani var olma ve iyi durumda olma isteğidir” (Schopenhauer, 2000c: 131) Her birey, yaşamı istemenin kendisini açığa vurduğu maddi ihtiyaçlar içinde olan bir organizmadır: bu nedenle kendi

amaç peşinde koşma, her bir tekin yaşamını sürdürebilmesi için temeldir. Aslında, bu, Schopenhauer'in teorisinde öyle temeldir ki, başkasının acısına ortak olmaya dayanan bir eylemin nasıl olup da olanaklı olduğu bir merak konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir eylem, her zaman, bir tekin kendisine ait bazı amaçlar için yaptığı bedensel bir yöneliş ise, tek gerçek ahlaksal harekete geçirici neden olduğu düşünülen başkasının acısına ortak olma duygusunun, bir teki asla eylemde bulunmaya yöneltemiyor olması gerekir. Egoizm doğal ve güçlüdür.

Schopenhauer, doğadaki her şeyin özünün egoizm olduğunu şu şekilde belirtir: “Koskoca dünyada gözden kaybolan ve bir hiç olan her tek, gene de kendisini dünyanın merkezi yapar ve her şeyden önce kendi varoluşunu ve iyiliğini düşünür. Aslında, doğal bakış açısından, bunlar için her şeyi feda etmeye hazırdır; kendi varlığını, okyanusta yüzen bu damlayı, biraz daha sürdürebilmek için dünyayı yok etmeye hazırdır. Bu eğilim, doğadaki her şeyin özünde olan egoizmdir” (Schopenhauer, 2016a: 332)

Egoizm, “dünyaya hükmeder”, öyle ki, yasaların Devlet'te somutlaşan sınırlandırıcılığı olmasaydı, tek tek insanlar, herkesin herkese karşı bir savaş içinde olduğu bir duruma düşebilirdi (Schopenhauer, 2000c: 133). Bütün bunlar, başkalarının iyiliği için duyulan saf ilgi tarafından güdülenen bir eylemin sadece çok nadir olması gerektiğiyle kalmadığını, aynı zamanda olanaksız olacak kadar kendi doğamıza aykırı olduğunu akla getirmektedir. Schopenhauer için, insanın, doğal olarak yaşamı istemesinin egoistçe bir ifadesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda acıya ortak olma eğiliminin nasıl olup da “insan doğasında mevcut” (Schopenhauer, 2000c: 149) olabileceği çözümlenmesi güç bir sırdır.

Bununla birlikte, Schopenhauer'in, son aşamada acıya ortak olma tutumunu, metafizik bir temele dayandırmaya çalıştığı görülmektedir. Başlangıç düşüncesi, “benim için başkasının acısına ortak olmanın, ancak “kendimi belli bir ölçüye kadar diğer kimseyle özdeşleştirirsem ve sonuç olarak ben ve ben olmayan arasındaki engel bir an için ortadan kalkarsa” (Schopenhauer, 2000c: 166) olanaklı olmasıdır. Schopenhauer anlam olarak daha çok acıya ortak olma düşüncesini dikkate alır. Bu yöneliş içinde, benim kendi iyiliğim için düşüncelerim, yerini bir başkasının iyiliği için düşüncelere bırakmak zorundadır ve bir başkasının acısını ve iyiliğini içtenlikle kendi uğraşım yapamasaydım, benim nasıl olup da bir başkasını bu şekilde düşünebildiğim açıklanamaz olurdu. Ancak, senin acını paylaşırsam, bir ölçüde onu kendi acımmış gibi hissedersen, senin iyiliğin ya

da üzüntülerinden kurtulman, benim için bir motivasyon kaynağı olabilir. Başkasının acısına karşı duyarlı olmak için Schopenhauer bir kimsenin “kendisi ve diğerleri arasında herkesin yaptığından daha az bir ayırım yapması” (Schopenhauer, 2000c: 204) gerektiğini söyler.

Artık Schopenhauer duyarlı bir kimsenin farklı bir metafizik görüşe ulaşma olanağına sahip olduğunu tartışma aşamasına gelmiştir: “Kötü bir adam kendisi ve kendi dışında kalan her şey arasında kalın bir duvar hisseder. Onun için dünya bütünüyle mutlak bir ben-olmayandır ve onunla ilişkisi esas olarak düşmancadır. Diğer taraftan, iyi bir karakter, kendi asıl varlığı ile türdeş gördüğü bir dış dünyada yaşar. Diğerleri onun için bir ben-olmayan değildir, ama bir “bir defa daha ben”dir. Onun herkese karşı temel yaklaşımı, bu nedenle, dostçadır; kendisini içsel olarak bütün varlıklara bağlı hisseder, onların mutluluğuna ve üzüntüsüne karşı dolaysız bir ilgi besler ve güven içinde başkalarında da aynı yakınlık duygusunun olduğunu varsayar” (Schopenhauer, 2000c: 211).

Hangisi dünyaya ilişkin doğru bir görüştür? Bunu bize görünüşle kendinde şey ayrımı söyleyecektir. Bireyleşme ilkesi olan zaman ve mekân tarafından yönetilen tasarım olarak dünya açısından, gerçeklik, ahlaksal bakımdan her biri birbirinden aynı davranışlar sergileyen farklı teklerden oluşur. Dolayısıyla, “her tek, bütün diğerlerinden esaslı bir şekilde farklı olan bir varlıktır. Başka her şey benim için bir ben-olmayandır ve bana yabancıdır” (Schopenhauer, 2000c: 210) diye düşünen bir kimsenin bu söyledikleri, görünüş dünyası için doğrudur. Ama bunun altında tek tek şeylere bölünmemiş olan ve dünya kelimesini tam olarak karşılayan kendinde şey olarak dünya -nihai olarak orada olan her ne ise- yatar. Dolayısıyla gerçekliği daha derinden kavradığı düşünülen bir görüşle, tekleşme gerçekliğin bir parçası değil, ama daha çok onun yalnızca bir görünüşü olarak düşünülmektedir. Bu bakış açısından, dünyadaki hiçbir kimse başka bir şeyden ayrı değildir ve dolayısıyla “bir başkasında kendi özünü, kendi asil içsel doğasını” (Schopenhauer, 2000c: 209) tanıyabilir.

Schopenhauer’in Hint kökenli düşünceleri bir anda ön plana çıkar: birbirinden ayrı teklerden oluşan dünya tasarımı Mâyâdır -yani “bir yanılsama, kuruntu, hayal, seraptır” (Schopenhauer, 2000c: 209) bununla birlikte, teke bağlı olmayan daha derin, daha doğru görüşe dayanan bilgi, Sanskritçedeki tat tvam asi sözcükleriyle dile gelir: bu sensin (Schopenhauer, 2000c: 2010).

İlk bakışta bu düşünce, başkasının acısına ortak olma olasılığını tümüyle ortadan kaldıracak ölçüde aşırı görünmektedir. Ben gerçekten bir başkasının benden ayrı olmadığına inanmış olsaydım, o kimseyi düşünmem sadece egoizmin sıra dışı bir çeşidi olurdu. Diğer taraftan gerçek anlamda acıya ortak olma eğilimi duyma, minimum koşul olarak, hiç olmazsa ayrılığa inanmayı gerektirir. Aklımızda kendisini daha da canlı bir şekilde duyuran bir itiraz da, kendinde şey olarak dünyanın, bireyleşmeden bağışık ise, beni bile içine almayacağını dile getirir: bu dünya biliyorum ki beni kesin olarak bu bedensel, isteyen insan olarak içine almaz, ama aynı zamanda kendimi öznel bir bakış açısından var olan olarak gördüğüm, düşünen “ben” olarak da almaz. Ben de dahil olmak üzere bütün bireylerin bir illüzyon olduklarına ilişkin bir inancın, bir birey olan kendim ile para verdiğim bir dilenci arasındaki acıya ortak olmaya dayalı bir davranışı nasıl destekleyebileceğini görmek zordur.

Ama belki de bu, sorunu çok basite indirgemek olur. Schopenhauer ’un kabul ettiği, bir kimsenin dünyaya karşı belli bir tek olarak kendi varoluşunu en üst düzeyde öneme sahip bir olarak görmediği bir tutumun olanaklılığıdır: tekil olana karşılık evrensel olan bir bakış açısı (Schopenhauer, 2016b: 599 -600). Bu bakış açısını edinmek için bir kimsenin birbirinden ayrı teklere ani tümüyle terk etmesi gerekmez. Başkasının acısına ortak olma eğiliminin, bir kimsenin bir birey olarak, diğer bireylere karşı gerçekleştirmesi gereken eylemleri motive ettiği varsayılır. Böyle eylemlerin temelinde yatan, tek tek insanlar birbirinden ayrı olsa da, ben olduğum tekin esas olarak hiçbir önem taşımadığı düşüncesi olabilir. Bir dilenci ve ben, altta yatan aynı gerçekliğin eşit parçalan, aynı yaşamı istemenin açığa vurduğu birbirine eşit iki hali isek, o zaman bir bütün olarak dünyanın bakış açısından benim amaçlarımın gerçekleştirilirken dilencininkilerin engellenmesi ya da bunun tam tersinin olması hiçbir fark yaratmaz. Bu düşünce, başkasının acısına duyarlı bir bakışı temellendirmek için gerçek anlamda yeterli görünmektedir. Benim açık bir şekilde gerçekliğin geri kalanından ayrı bir birey olmadığım inancı burada işlemez: ama burada söz konusu olan daha çok, benim açık bir şekilde dünyada bir birey olmama rağmen, dünyaya bakışımın, kendisi olduğum bu tekin bakışıyla her zaman aynı olmak zorunda olmadığıdır.

Schopenhauer’in acıya ilişkin düşünceleri felsefi kötümserliğinin temelini meydana getirir. Onun bu kötümserliği birbirine bağlı iki tezde dile gelir: her bir tek için hiç doğmamış olmak daha iyi olurdu ve dünya bir bütün olarak olası bütün dünyalar içinde en kötüsüdür. Bunlardan ilkinin dayandığı argüman, bir şeylerin peşinde koşan



sıradan insan için, yaşamın zorunlu olarak acı çekmeyi beraberinde getirdiği düşüncesinden ve bütün tatmin olmanın acı çekmenin son bulması olarak sadece negatif bir değeri olduğu iddiasından çıkar. Schopenhauer buradan insan varlığında ulaşılabilir hiçbir tatminin, aynı zamanda onun içinde barındırdığı acı çekme için bir karşılık olamayacağı düşüncesine geçer. Bir denge terazisi göz önüne getirilirse, hiçbir tatmin küçük de olsa herhangi bir acı çekmeyle kıyaslandığında terazide en ufak bir kıpırtı yaratamayacaktır. Dünyada kötünün çıplak varlığı, onun hiç var olmamasını var olması yerine tercih edilen bir şey haline getirir-yalnızca kendimizin hiç var olmamış olmamızın değil, ama içinde acı çektiğimiz bu dünyanın da hiç meydana gelmemiş olmasının arzusunu duymalıyız (Schopenhauer, 2016b: 576). Bir bütün olarak bakarsak, bizim durumumuz, hiç olmamış olmasının daha iyi olacağı bir durumdur (Schopenhauer, 2016b: 577).

Aslına bakılırsa bu argüman, kabul etmek durumunda olduğumuz bir argüman değildir. Yaşamımızın hiçbir amacının olmadığı, onun acı çekmeyi içinde barındırdığı ve hiçbir tatminin tek bir acının kötülüğünü bile silemeyeceği düşünceleri akla oldukça yatkındır: bu anlamda, Schopenhauer'un Petrarch'dan alıntıladığı "mille piacer non vagliono un tormento" "binlerce haz tek bir acıyı telafi etmez" (Schopenhauer, 2016b: 576). sözü doğru olabilir. Ayrıca, var olmanın var olmamadan daha iyi olduğunun bir garantisinin olmadığı da doğru olabilir. Yine Schopenhauer'un akla belli ölçüde makul gelen şu iddiasında olduğu gibi, eğer "insanlığın onda dokuzu, yok oluşun kıyısında kendilerini güçlkle ve çabayla her durumda dengede tutmaya çalışarak yoksunluklarla sürekli savaş halinde yaşıyorlarsa" (Schopenhauer, 2016b: 584).

Bu durumda, var olmasının var olmamasından daha iyi olduğu tekil yaşamların toplamı, bizim olmasını beklediğimizden çok daha küçük olmalıdır. Ama bütün bunlardan herkesin var olmamaktan daha kötü olduğunu düşünmesi gerektiği sonucu çıkmaz. Böyle düşünmek için kabul edilmesi gereken öncül, bir yaşamın içinde barındırdığı herhangi bir acının var olmamayı var olmaya göre tercih edilir bir hale getirdiğidir.

Schopenhauer iyimserliğe, bu dünyanın olanaklı en iyi dünya olduğu görüşüne saldırır. "Saçmalık gün ışığı gibi belirir" der (Schopenhauer, 2016b: 581). Onun en güçlü saldırı silahı, bu dünyanın olanaklı en kötü dünya olduğu argümanıdır; bu argüman şu şekilde ilerler: "Olanaklı'yı fiili olarak var olabilen ve varlığını sürdürebilen anlamında

kullanalım. O zaman, ‘bu dünya, öyle görünüyor ki, büyük güçlüklerle var olmaya devam etme yeterliliğine sahip olabilmesi için olması gerektiği gibi düzenlenmiş olduğu’ndan bu dünyadan daha kötü bir dünyanın var olmaya devam edemeyeceğini anlayabiliriz” (Schopenhauer, 2016b: 583). Bu nedenle, olanaklı dünyalar içinde en kötüsü bu dünyadır. Bu ilgi çekici bir argümandır.

Schopenhauer’in bu aşırı kötümser öğretileri için yaşamın boşluğu ve değersizliğine ilişkin geniş açılımlı, hararetle sunduğu argümanları bizi bu iyimserlik yanılgılarından kurtararak, daha zor, ama tartışmaya açık da olsa daha insanca bir görüşe ulaştırabilir. Böylelikle, yaşamın kendisinde bir amacının olmadığını, acı çekmenin her zaman onun bir parçası olduğunu ve onun son ermesinin bazı zamanlarda arzu edilen bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Buna rağmen bazen Schopenhauer’in düşünülenin aksine hiç de gerçek anlamda bir kötümser olmadığı dile getirilir. Çünkü yaşamda ulaşılabilecek hiçbir değer olmadığını gerçekten de düşünmüş görünmüyor. En azından estetik temaşa, sanatsal deha, insan sevgisiyle ve adilce geçen bir yasama asketizm ve istemenin reddedilmesi bazı insanları bekleyen çok yüce değerlerdir. İstemeden kaçan bir kimse, en azından değeri şüphe götürmeyen bir durum olarak görünen kurtuluşa erer. Bütün bunlar doğrudur; ama bu, kötümserlikten hiçbir şeyin an ufak bir değeri olmadığı şeklinde bir görüş anlaşılıyorsa kötümserlikle çelişir. Bu düşünceler, Schopenhauer’in var olmamanın tercih edilir olduğu ve dünyanın olanaklı en kötü dünya olduğu görüşleriyle bir çelişme içinde değildir. İstememe halinin değerleri gerçektir, ama Schopenhauer’e göre, ancak olanaklı en kötü durumdan daha iyiye belli bir ilerleme sağlamaları bakımından gerçek değerlerdir. Daha da kötü bir dünyanın olduğu ve bunun da istememe halinin çekilmişliğinde gelen kuruluşun bile bize açık olmadığı bir dünya olduğu söylenerek Schopenhauer’e itiraz edilebilir. Ama Schopenhauer’in buna yanıtı, bu durumda var olmanın, onun doğasını gerçekten anlayan hiç kimsenin ona katlanamayacağı kadar acımasız olacağı olurdu. Bu durumda bu da olanaklı bir varoluş olmazdı.

Son olarak, onun şeylere ilişkin düzeninde değer adını almayı hak eden tek şeyin kendi kendinden vazgeçmeye dayandığını düşünürsek, Schopenhauer’in kurtuluş kavramının kendisinin bile belli bir anlamda kötümser olarak adlandırılması gerektiğini anlarız. Çekilme ve estetik sükûnet, yaşam için mücadele eden tekil insandan ve yaşamın içine dokunmuş bütün amaçlar örüntüsünden ayrılmayla başarılabilir. Eğer yaşayan bu

tekil şey, tasarım dünyasında olduğum şey olarak kalıyorsa, yaşamı isteme benim kendimde olduğum şeyse, o zaman olduğum şey yalnızca değersiz olmakla kalmaz, ama gerçek değer görünmesi için ortadan kaldırılması gereken bir engel haline gelir. Schopenhauer'un varoluş sorununa getirdiği çözümün tam ağırlığını hissetmek demek, böylece içinde bütün zamanların en derin kötümserliğinin yaşadığı kendi kendinden nefret etmenin bir çeşidiyle yüzleşmek demektir.

### 2.2.3 Yaşam İsteğinin Onaylanması

Schopenhauer, “bütün bedenin nesneleşmiş istemeden başka bir şey olmadığını ileri sürer (Schopenhauer, 2016a: 100). Bu nedenle, onun isteme kavramı yalnızca bedenin güdüler ve itkilere verdiği birbirinden kopuk karşılıklarla sınırlı bir şekilde anlamak doğru olmaz. Beden belli bir şekilde büyür ve gelişir. Onun parçaları belli düzende düzenlenmiştir. Bu durum kör bir şekilde iş başında olan bir ilkeyi- amaçlara doğru yönelme ilkesini- açığa vurur. “Dişler, boğaz ve yemek borusu yemek yeme ihtiyacının nesneleşmiş halidir. Üreme organları cinsel dürtülerin nesneleşmiş halidir. Kavrayan eller ve hızlı ayaklar temsil ettikleri istemenin daha dolaylı eğilimlerine karşılık gelirler (Schopenhauer, 2016a:108).

Beden yaşam yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin, bütün varoluşunun altında yatan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı kılan şey onun yönelmişliğidir. Schopenhauer bunu yaşamı isteği olarak adlandırır. Yaşamayı isteme ile Schopenhauer kapsamlı, kapsayıcı bir kavram düşünür. O sadece yaşam yönelmeyi değil, aynı zamanda yeni yaşamlar doğurmaya ve kendi yavrularını korumaya yönelmeyi de içerir (Schopenhauer, 2016b:484-485). Başka türdü dile getirildiğinde, yaşamadan çok, yaşam bütün yaşama isteğinin ortak amacıdır. Schopenhauer, bütün yaşam formlarının büyüme, iş görme ve davranma şekilleri açıklayabileceği tek bir ilkenin peşindedir.

Yaşama isteğinin, doğada amaçlar olduğu düşüncesi üzerine yanlış bir şekilde oturtulmuş bir düşünce olduğu hemen akla gelebilir. Bununla birlikte, Schopenhauer davranış örüntüleri ile ve tek tek organların çalışması ile yerine getirilen amaçlardan ya da hedeflerden söz etmesine karşın, organizmaların bilinçli bir şekilde herhangi bir amacı göz önünde bulundurduğunu düşünmez. Çünkü isteme kör bir şekilde iş görür:

“Hayvanların içgüdüleri ve mekanik yetenekleri bize istemenin herhangi bir bilgi tarafından yönetilmediği yerde iş başında olduğunu gösterir. Bir yaşındaki bir kuş yuva yaptığı yumurtası hakkında hiçbir kavrama sahip değildir. Bizde bile aynı istemenin kör şekilde çalıştığı pek çok hal vardı; beden bilginin tarafından yönetilmeyen bütün işlevlerinde, bütün yaşamsal ve bitkisel süreçlerinde, beslenmede, dolaşımında salgılamada, büyümede ve üremede bu böyledir” (Schopenhauer, 2016a:114-115).

Dolayısıyla gelişigüzel saptamalar içermesine karşın, bu düşüncelerden Schopenhauer’in doğayı basit bir şekilde insanın kendisine bakarak türettiği terimlerle anlamadığı bellidir. Bizden, dünyayı en önce kendimiz için geçerli kavramları kullanarak yorumlamayı istediği doğrudur, ama yaşamı isteme kavramının, insanlığın, kendisine doğanı geri kalanından ayrı özel bir yer tanıma olanağını elinden aldığı su götürmez gerçektir.

Her şeyden önce bedenlerimizde iş gören, doğanın bütününde olduğu gibi aynı kör güçtür. Biz yaşamak ve yaşamı çoğaltmak için düzenlendik, ama bu bilinçli bir isteme edimi tarafından olmadı. İkinci olarak bilinçli, amaçlı insan istemesi ve başka yerde iş başında olan yaşamı korumaya yönelik işlevler ve içgüdüler arasında yakın bir devamlılık vardır.

Schopenhauer’in bir başka önemli özelliği de, doğa için dışsal ya da ilahi bir amaç öngören bütün görüşlere karşı direnmesidir. Görünüşler çokluğunun bütününde kendini ifade eden tek bir isteme olmasına rağmen, bunun anlamı, yalnızca bütün davranışın aynı eğilim ya da amaca yönelmenin bir çeşidi olduğudur. Bütün yaşam formları, yaşam doğru eğilim gösterirler. Ancak doğanın ona göre düzenlediği bütünsel bir amaçtan söz edilemez. Aksine doğaya baktığımızda genellikle Darvencilikle ilişkilendirilen bir çeşit amaçsızlık ve çelişki görür. Schopenhauer dünyanın ilahi bir düzen olduğunu düşünen, ama“ bütün bu trajikomedinin neden var olduğu hakkında en ufak bir fikri” bile olmayan panteistleri ve Spinozacıları alaya alır (Schopenhauer, 2016b:357).

Buna ek olarak, Schopenhauer dünyadaki canlı ve cansız pek çok şeyin ait oldukları türlerin ölümsüz ve değişmez olduğuna inanır. Dünyada yalnızca yalnızca karıncalar, meşe ağaçları ya da magnetik alanlar diye sınıflandırdığımız tek tek şeyler yoktur. Aslında her tek bir türe aittir ve varolabilen türler sabittir. Böylece, tek tek şeyler zaman içinde gelip geçerken, bir tür olarak karınca, çam ağacı deneysel gerçekliğin kalıcı

parçası olarak kalır. Schopenhauer'in bu konuya getirdiği ve sık sık yinelediği iki açıklama şekli vardır: biri, istemenin (kendinde şeyin) kendisini bir basamaklar dizisinde açığa vurması ya da nesneleşmesidir diğer ise meşe ağacının kendisinin idealar olduğunu ya da kendisinin çoğunlukla dile getirdiği şekliyle Platoncu anlamda idealar olduğudur. Sahip olabileceğimiz en uygun nesnel bilgi, şeylerin doğasında sabit, bu kalıcı formların doğasına ilişkin bir bilgi olabilir. Böyle nesnel bir bilginin varlığı, kendinde şeyi arada bir şey olmadan bilmeye değil, bizim tarafından deneyimlenebilen zaman dışı şeylerin örneklerini bilmeye dayanır (Janaway, 2006: 68).

Şu parça Schopenhauer'in yaşam isteği öğretisini ve doğadaki idealara ait düzen kavramını doğal olayları açıklamak için nasıl kullandığını iyi bir şekilde gösterir: "Doğada her yerde yarış, mücadele ve zaferin dalgalanışını görürüz. İstemenin nesneleşmesinin her basamağı, diğerinin kapladığı madde, zaman ve mekân için savaştır. Bu evrensel çelişki en açık şekilde hayvanlar aleminde görülebilir. Hayvanlar, kendi beslenmelerini sağlamak için bitkiler âlemine sahiptir ve gene hayvanlar dünyası içinde de her hayvan bir diğerinin avı ve yiyeceğidir. Bunun anlamı, bir hayvanın ideasının kendisini açığa vurduğu maddenin yerini, başka bir ideanın kendisini açığa burabilmesi için bırakmak zorunda oluşudur. Çünkü her hayvan kendi varoluşunu, ancak diğerinin varoluşunu sürekli ortadan kaldırarak koruyabilir. İşte bu nedenle, yaşamı isteme genel olarak kendi üzerinden beslenir ve bunu büründüğü çeşitli şekillerde yapar. Bu zincirin sonunda diğerine göre baskın çıkan, doğayı kendi kullanımını için üretilmiş bir şey olarak gören insan vardır" (Schopenhauer, 2016a: 146-147).

Schopenhauer'in argümanında, deneysel dünyaya ilişkin bütün bilgimizin, ait olduğumuz organizma türünün bir ileri olduğunu ileri sürer. Bilginin ve onun nesnesinin yapısı, yaşamı istemenin kendisini açığa vurduğu türe, bu şekilde ortaya çıkan özneye dayanır. Tasarım olarak dünya hakkında söylenen her şey, uzam, zaman ve nedensellik formları ve onlardan soyutlama yoluyla edindiğimiz kavramlar ve yargılar, yalnızca yüzeyledir. Tüm bunların altında isteme gizlidir. "Bireysel yaşam ve onun çoğalması, bazı amaçların gerçekleştirilmesine dayanır ve akıl bu amaçları anlamak için tasarlanmıştır. Ama böyle bir akıl hiçbir şekilde, şeylerin ve dünyanın bilen öznenin bağımsız olarak varolan içsel kendinde özleri anlamak için belirlenmemiştir" (Schopenhauer, 2016b: 284).

Schopenhauer, yalnızca bütün biyolojik işlevlerin yaşamı istemenin açığa vurduğu haller olmayıp, aynı zamanda bilginin, algının ve akıl yürütmenin de biyolojik işlevler olduğunu ileri sürer. Bunu, özellikle çok keskin olmayan bir materyalizmi getirerek yapar: buna göre akıl işlevleri beynin işlevleridir. Eğer, düşünce ve algı süreçlerimizi kendimize ilişkin bilincimizin bakış açısından düşünmek yerin, onlara nesnel bir şekilde bakarsak, onların beynin fizyolojik işlevinden daha fazla bir şey olmadığı sonucuna varabiliriz (Schopenhauer, 2016b: 273).

Zaman ve mekândaki bütün tek tek nesnel dünyası, yalnızca bizim tasarımlarımızdan oluşur ve tasarımlar da beynin işlevinden çıkan şeylerdir. Böylece beyin bütün nesnel dünyasını destekler. Schopenhauer'in ussal durumlara ilişkin materyalist açıklaması onun idealizmiyle birleştiğinde ortaya tek tek şeylerin oluşturduğu deney dünyasının beynin işleyişinin bir ürünü olduğu iddiası ortaya çıkar. Böylece şeyler söylemek korkusuyla, geçmişte insanlar maddesel olmayan ruh kavramını icat ettiler. Ama Schopenhauer'in bunlardan hiçbirine ihtiyacı yoktur. "bu etten oluşan kütle, her bitkisel ya da hayvansal kısım gibi, aynı zamanda organik bir yapı olduğunu korkusuzca söyleyebiliriz" (Schopenhauer, 2016b: 273).

Schopenhauer'in yaşama isteği öğretisinin dışında tutulamaz beyin. "Bilmeyi istemenin nesnel olarak algılanmış hali beyindir, tıpkı ayağın, yürümeyi istemenin; elin tutmayı istemenin hali olması gibi (Schopenhauer, 2016b: 259). Dolayısıyla deneysel nesnelere ilişkin bir kapasitemiz beynin işleyişinde yatar. Beyin beden bir organıdır ve beden bütün yaşam organları yaşamı çoğaltmak için gelmişlerdir. Övündüğümüz bilgimiz, böylece ait olduğumuz şeyin kendisinden türemiş bir özelliğidir. Bizim içimizdeki öz, kendisini bir bütün olarak bedende açığa vuran istemdir. Dünyaya ilişkin algıdan ve onun hakkında akıl yürütmeden çıkan bilinçli eylemler, bu istemenin bedeni harekete getirdiği yollardan yalnızca birisidir. Bilgi en sonunda "kendi boyunduruğunu üstünden çekip atmalı ve dünyanın pürüzsüz bir aynası gibi istemenin bütün amaçlardan bağımsız olarak tümüyle kendisi için varolmalıdır" (Schopenhauer, 2016a: 152).

#### **2.2.4. Yaşam İsteğinin Değillenmesi**

Schopenhauer, yaşam isteğinin değillenmesi gerektiğini düşünür. Bunu da “Bizimkisi gibi bir varoluştan kurtuluş gerçekleştirilmek isteniyorsa” (Schopenhauer, 2016a: 405) yaşamı isteme değillenmelidir şeklinde dile getirir. Schopenhauer kendi felsefi yaklaşımı ile mitsel süslerden ve son doktrinal eklentilerden arındırıldığında özünde aynı olduğunu iddia ettiği Hıristiyanlık, Brahmacilik ve Budizm dinleri arasında ilgi kurma konusunda isteklidir. “Tanrı bile asıl olan değildir: bu dinlerin bir inanan için olduğu kadar bir ateist için de felsefi bir anlamı vardır” (Schopenhauer, 2016a: 385). Bu, var olmakta oluşumuzun gerçek bir değerini bulmak istiyorsak, insan türü olarak doğamızı reddetmemiz ya da ona Hayır dememiz gerektiğidir. Bir insanın kendisi olduğu asıl şey, yaşamı istemedir (Schopenhauer, 2016b: 606). Aynı zamanda bu da değillenmesi gereken bir şey olduğundan, kurtuluş kendi kendini değilleme ya da kendi kendinden vazgeçmede yatar. Schopenhauer için kendi varoluşumuzun amacı olabilecek tek bir şey var olmamanın bizim için daha iyi olacağı bilgisine sahip olmaktır (Schopenhauer, 2016b: 605).

Yaşamı istemeyi değilleme durumunda, bir kimse kendisinde bulduğu yaşamı istemenin kendini açığa vurduğu tekil hale arkasını döner, bunun anlamı, o kimsenin bedenine ve kendi tekliğine arkasını dönmesidir. Böylece bir kimse mümkün olduğu ölçüde, kendi egoistçe amaçları peşinde koşmayı bırakır türünün devam etmesini istediğini ya da herhangi bir cinsel doyuma ulaşma arzusunu terk eder.

“İstemesi güzelin deneyimi sırasında olduğu gibi birkaç dakika için değil, ama sonsuza kadar susmuş, daha doğrusu, bedeni ayakta kalmasını sağlayan ve onunla birlikte yok olacak olan son titrek kıvılcım ışıdığı anda tümüyle tükenmiş bir insanın yaşamının ne kadar kutlu bir yaşam olması gerektiğini tahmin edebiliriz. Kendi doğasına karşı verdiği acıyla dolu pek çok mücadeleden sonra, en sonunda tümüyle bunun üstesinden gelebilmiş böyle bir insan, artık sadece saf bilen özne olarak, dünyanın kusursuz aynası olarak kalır. Artık onun için hiçbir şey onu harekete geçiremez. Çünkü o istemeniz, bizi dünyaya tutsak eden ve açlık, korku, kıskançlık ve öfke olarak bizi her yerde sürekli acıya boğan binlerce bağımlı kopartmıştır” (Schopenhauer, 2016a: 390).

“Artık böylece ardı arkası gelmeyen baskını ve uğraşp didinmenin yerine; durmadan arzulamayla anlama ve neşeyle üzüntü arasında salınıp kalma yerine; isteyen bir insanın yaşam düşünüyü oluşturan asla tatmin olmayacak ve asla ölmeyecek umutlar yerine Raphael ve Correggio tarafından resmedildiği gibi, görünüşte dile gelen tek

ifadesinin tamamlanmış ve kesin bir kelam olduğu, bütün akıldan daha yüksekte olan huzur halini, ruhun bir okyanusa benzeyen sakinliğini, derin sükûneti, sarsılmaz güveni ve kusursuz açıklığı görürüz. Geride kalan yalnızca bilgidir; isteme yok olmuştur”(Schopenhauer, 2016a: 411).

Güzelin sükûnet dolu temasına olan yakınlığına karşılık, yaşam isteğinin değilllenmesi haline estetiğin yoluyla ulaşamaz. Ona ilk olarak, adalet ve insan sevgisi egoizmin, bireyleşmenin ve bütün görünüş dünyasının bir çeşit yanlgı olduğu görüşünden çıkan bir aziz yaşamıyla ulaşılacaktır. Bütün şeylerin “kendinelik” düzeyinde özdeş olduğu düşüncesine ulaştırdığı varsayılan bilgi, bir kimseyi egoizmi tümüyle terk etmeye ve bütün acıyı kendi acısıymışçasına kucaklamaya yönelir. Bu “bütünün bilgisi”, böylece “bütün ve her istemenin susturucusu” haline gelir ve istemeyi kendi kendisini onaylayan doğal tutumuna karşı döndürür.

Aynı duruma ulaşmanın bir başka, ikincil bir yolu, acı çekmenin kendisi aracılığıyla olur. Schopenhauer’e göre, bu daha yaygın olarak görülen yoldur, çünkü aziz yaşamı yalnız seyrek görülmekle kalmaz, aynı zamanda istemeyi cezbeden şeyler karşısında sürdürülmesi aşırı zor bir yaşamdır. Bununla birlikte gerçek yaşamda ya da trajik sanatta görülen örnekleriyle, kendi bireysel acıları öyle uzun süren ya da öyle yoğun olan kimseler vardır ki, sonunda bunların yaşamı istemeleri kırılır. Böylece “acı çekmenin saflaştırıcı alevinden birdenbire ortaya çıkan gümüş renkli bir parıltı gibi, bozulmaz bir huzur, tam bir mutluluk ve yücelik durumu içinde bütün arzulardan vazgeçtikleri ve kendilerinin ve acı çekmenin üzerine yükseldikleri kurtuluş hali ortay çıkabilir” (Schopenhauer, 2016a: 392-393).

Schopenhauer, kendi kendinden vazgeçmeye ilişkin betimlemelerini örneklediklerini düşündüğü pek çok uygulama ve deneyime işaret eder: “Suskunluk, yani bütün istemeden vazgeçme; asketizm, bir kimsenin kendi istemesini kasıtlı olarak köreltmesi ve mistisizm, bir insanın kendi içsel varlığının diğer bütün şeylerin içsel varlıklarıyla ya da dünyanın özüyle özdeş olduğunun bilinci, birbiriyle olabilecek en yakın ilişki içindedirler; öyle ki bunlardan birini izleyen bir kimse, kendisi öyle istemese bile zamanla diğerlerini de kabul etmek durumunda kalır. Hiçbir şey kendi çağları, ülkeleri ve dinleri arasındaki büyük farklılığa rağmen bu öğretileri kaleme alan yazarlar arasındaki uyuşmadan daha şaşırtıcı olamaz” (Schopenhauer, 2016b: 613).



“Asketik, başkalarının iyi durumunda olmasını istemeye tatmin olmayarak istemenin bedende karşılığını bulan amaçlarını boşa çıkarmak için elinden geleni yapar. Böylece bir kimsenin kendi acısı, egoizmin, kötülük yapma isteğinin ve başkalarının acısına ortak olmanın yanında insanları eyleme geçiren dördüncü bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır” (Schopenhauer, 2016b: 607).

Schopenhauer asketiği şöyle betimler: “Sağlık ve güçlü olan bedeni, üreme organları aracılığıyla cinsel dürtünün var olduğunu belli eder, ama o istemeyi reddeder ve bedenine bunun yanığı olduğunu söyler (Schopenhauer, 2016a: 380). Cinsel etkinlikten yaşam istemenin kendini açığa vurduğu bu en gücü halden-gönüllü olarak kendini çekmenin yanına, kasıtlı olarak yoksulluğa katlanma, başkalarının verdiği zararlardan ve aşağılayıcı tutumlarından sakınmama, oruç tutma, kendi kendini cezalandırma ve kendi kendine işkence etme de katılır. Bütün bu durumlar, asıl amaçlar olarak görülüp izlendiğinden asketizm tam istememe haliyle özdeş olamaz. Bu sonucusu, acı çekmeden birdenbire ortaya çıkan gümüş renkli bir parıltı gibi” önceden tahmin edilemeyecek bir şekilde ortaya çıkar, bir kimse kendisi için kasten acı çekme nedenleri üretebilir, ama gerçek kurtuluş niyet etmekle ya da düzenlemeler yapmakla gelmez.

Mistisizm ise yalın haliyle “bir kimsenin kendi içsel varlığının bütün şeylerin varlıklarıyla özdeş olduğunun bilinci”dir. Schopenhauer mistiklerin öznel deneyimde gerçekleştirmeyi başardıkları durumun felsefi bir betimine ulaştığını iddia eder. Ama bu deneyim başkalarına aktarılamadığı için Schopenhauer felsefenin sınırlarına gelip dayanır:

“Benim öğretim en üst noktasına ulaştığında, negatif bir karaktere bürünür ve böylece bir olumsuzlamayla sona erer. Dolayısıyla yalnızca reddedilen ya da vazgeçilen şey hakkında bir şey söylenebilir... İşte tam olarak burada mistik pozitif bir şekilde ilerler ve bu noktadan sonra yalnızca mistisizm kalır” (Schopenhauer, 2016b: 612).

Schopenhauer’un “Dünya...” sözleriyle başlayan kitabı böylece “hiçlik” ile son bulur. Görünüş dünyası, istemeleri ona karşı dönen kimseler tarafından olumsuzlanır ve onlar bunun karşılığında çıplak hiçliği kucaklamak durumunda kalırlar. Ama sonra değişen bakış açılarından bu dünya bir bütün olarak bir hiçliğe indirgenebilir. İstemesi kırılmış Özne, insanda mutluluk ve acı çekmenin birbirini izlediği silsilede herhangi bir şeye pozitif bir değer yüklemeyi bıraktıktan sonra sıradan insan değerine sahip olan şeyleri reddetmede yeni bir değer bulur.

Birisi çıkıp da şöyle bir soru sorabilir: kendimi, dünyanın özüyle özdeşliğimin sükûnet dolu temasına nasıl bırakabilirim, eğer bu öz nefret edilen yaşamı istemenin, benim kaçmayı bu kadar arzuladığım bu şeyin tam kendisiyse? Aslında bu endişeye verilecek bir yanıt vardır. Schopenhauer'ın bilme ve isteme arasında yaptığı ayrımı aklımıza getirmeliyiz. Bütün dünyanın her şeye yaygın, amaçsız bir yaşamı isteme olduğunu bilmek, kendisini bir kimsenin bedeninde açığa vuran bu istemeyle gizli bir birliktelik içinde eylemekle aynı şey değildir -yani bu belli tekil şeyin yararına istemekle aynı şey değildir. Schopenhauer için kurtuluşa bilgiyle ulaşılır, ama iyi olaylara bakarak edindiğimiz bilgiyle değil. Dünyayı benim de kendisinden ayrı olmadığım bir bütün olarak görmenin, beni mücadele etme, mutluluk ve acı çekme döngüsünden kurtardığı için bir değeri vardır - yoksa dünyayı iyi bir şey olarak anlamamı sağladığı için değil. Schopenhauer için dünya iyi bir şey değildir ve aynı şekilde ben de iyi bir şey değilim. Ama istemenin küçük bir parçasıyla içimde hiçbir kuşku uyanmadan özdeş olduğum halimle istemeye devam etmek yerine, geri çekilir ve evrensel bir bakış açısından bu korkunç dünyayı bilirsem, değer adına belki biraz bir şeyler kurtarılabilir.

İstemenin değillenmesine ilişkin son bir konu, onun her zaman bir isteme edimi olmaya mecbur olup olmadığıdır. Yaşamı istememi olumlayıp olumlamamayı ya da değilleyip değillememeyi seçme olanağım varsa, o zaman daha yüksek bir seviyede istemeyi değillemeyi istiyor olmam gerekir. Olumlama ve değilleme arasında ayırım yapan bu “daha yüksek” isteme, yaşamı istemenin altında yer almayan bir çeşit isteme olsaydı, bunda bir çelişki söz konusu olmazdı: o zaman yaşamı istememi kendi isteğime bağlı olarak reddetmeye karar verebilirdim. Ama Schopenhauer bütün istemenin yaşamı istemenin bir biçimi olduğunu ve yaşamı istemeyi reddediyor oluşumun kendi isteğime bağlı olarak yaptığım bir şey olduğunu düşünüyorsa, o zaman düşünceleri oldukça tutarsız bir hal alır. Bu soruna getirilebilecek en iyi çözüm, istemeyi reddetmenin sadece bir öznedeyne meydana gelen bir olay olduğunu ve bilinçli olarak gerçekleştirilen bir eylem olmadığını söylemektir. Bir kimsenin her varlığın acısına doğal olarak ortak olma tutkusu ya da çektiği acıların derecesi onun egoizmini öyle bir şekilde bastırır ki, artık o kimse için kendi dar varoluşundan çıkan amaçlar peşinde koşmak imkânsız hale gelir. Onun bu duruma ilişkin diğer bir betimlemesi “kendi kendisine karşı dönen yaşamı isteme”dir. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nin sonunda, “istemeyi reddetmiş olan kimseler” diye değil, ama “istemenin kendisine karşı döndüğü ve kendisini reddettiği kimseler” diye yazar (Schopenhauer, 2016a: 412).

Burada doğrudan benim bunu gerçekleştiren olmayışım önemlidir. Nasıl ki başlangıçta beni yaşamın içine fırlatıp atan ben kendim değildim, aynı şekilde yaşamı istemeye karşı dönen de ben değilim. Burada “bu işi yapan”, kendi kendisine karşı dönen yaşamı istemedir. Böylece, istemenin değillenmesi, bunun gerçekleştiği kişinin bir isteme edimi değildir. Bununla birlikte, Schopenhauer bazen sanki bu böyleymiş gibi yazmaktadır. İstemeleri dönmüş kimselerin bedeninin doğal tavrı olan istemenin olumlanmasına karşı sürekli “mücadele etmeleri gerekir; onların, “kendi kendilerine dayattıkları her türlü şeyi değilleme tutumlarıyla bütün güçlerini kullanarak bu yolda devam etmenin savaşını vermeleri gerekir (Schopenhauer, 2016a: 391). Benim içimdeki yaşamı isteme başkaldırıdır ve azizlik ya da yoğun acı çekme tarafından daha önce kırılmış olsa bile kendisini olumlayan haline geri döner, dolayısıyla bu durum yine de benim onun reddedilmesini istemeye devam etmemin gerekli olduğunu göstermektedir.

### 2.2.5. Yaşam İsteğinin Reddi: İntihar

Kendi varoluşumuz hakkındaki en kesin olguya -onun bir gün son bulacağı olgusuna- karşı her birimiz nasıl bir tutum takınmalıyız? Ölümden korku duymaya eğilimliyiz ama bu, Schopenhauer’e göre, ölümden korkmayı haklı gösteren rasyonel bir dayanağımız olduğundan değil, yaşamı istemenin kendini açığa vurduğu hallerinden biri olduğumuzdan dolayı böyledir: “yaşama sınırsızca bağlanma”, bütün hayvanlarda olduğu gibi bizde de doğustandır. Ölümden sonraki süreç acıyı içerseydi, ölmekten korkmakta haklı olabilirdik, ama o zaman da korkunun nesnesi ölü olmak değil, acı olurdu.

Bununla birlikte Schopenhauer daha pozitif bir teselli sunar. Ölümün kendi teklifi içindeki insanın varoluşunun sona ermesi olduğunu kabul eder, ama bunun ölümün ne olduğunu görmenin tek yolu olmadığı görüşündedir. Çağdaş Avrupa’da insanların kanıları, ölümün mutlak bir yok oluş olduğu görüşüyle ölümsüzlük kavramı arasında salınıp durur. Ama her iki kanı da Schopenhauer için aynı şekilde yanlıştır (Schopenhauer, 2016b: 464). Bu, bir kez daha kendinde şey ve görünüş arasındaki ayrımı dayanan daha yüksek bir bakış noktası açık hale gelir. Benim kendisi olduğum tekil şey, görünüşler dünyasının yalnızca bir parçasıdır. Belli bir zaman dilimi için belli uzay parçalarını mesken eder ve bundan sonra da varoluşu son bulur. Kendi teklifi içindeki

şeyin bakış açısından ölüm bir yok oluşturdur. Görünüş olarak tekil şey, benim olduğum her şey olsaydı, ölüm benim mutlak yok oluşum olurdu.

Bununla birlikte, ben aynı zamanda kendi içimde bütün zamanın ve değişimin dışında olan bir şeysem, o zaman ölüm benim sonum olamaz: Schopenhauer bunu, “En büyük iki anlamlılık aslında “ben” kelimesinde yatar. Bu kelimeyi nasıl anladığıma göre: “Ölüm benim tam bir sonumdur” da diyebilirim; “Benim görünüş olan bu görünüşüm, ben nasıl dünyanın sonsuz ölçüde küçük bir parçasıysam, benim asıl içsel doğamın yalnızca sonsuz ölçüde küçük bir parçasıdır” da diyebilirim” (Schopenhauer, 2016b: 491) şeklinde dile getirir.

Schopenhauer’in, ölümü daha yüksek bir bakış açısından ele alan görüşünün, teselli edici olup olamayacağı yanıtlanması zor bir sorudur. Schopenhauer bir kimsenin kendi ölümünü şeylerin düzeninde büyük bir öneminin olmadığı düşüncesini yerleştirmeye çalışır. Ama bir kimse ölüme ilişkin olarak bu tutumu edinmek için onun nedenlerini kabul etmiş olsa bile, bu onun, bir kimsenin yaşamının da ölüm kadar az önemli olduğunu düşünmesini gerektirir mi? Ve bu gerçekten teselli edici bir düşünce midir?

Schopenhauer’un böyle düşündüğü görülmektedir: “Ölüm, artık ben dediğim şey olmamak için büyük bir fırsattır. Ölüm, bizim asıl varlığımızın en içteki özünü oluşturmayan, ama daha çok ondan bir çeşit sapma olarak düşünülmesi gereken bir tek olmanın tek taraflılığında özgürleşme anıdır” (Schopenhauer, 2016b: 507-508).

Aslında Schopenhauer ölüme ilişkin görüşünün bir teselli olabileceği iki ayrı bakış açısından söz eder. Bunlardan ilki, yaşamı istemeyi olumlamanın getirdiği, dünya üzerinde “sıkı, sağlam kemikleriyle” ona sıkı sıkıya bağlıymışçasına yaşayan bir kimseye ait bakış açısıdır: “Yaşarken işte yaşamak budur diyen ve yaşamdan tam anlamıyla haz alan; serinkanlı düşünmeye aldırış etmeden, şu ana kadar deneyimlediği kadarıyla kendi yaşamının bu akışının sonu gelmeden hep sürmesini ya da sürekli yinelenmesini isteyen ve yaşamla yüzleşme cesareti, karşılık olarak elde edeceği yaşamın hazları için, onun tabii olduğu bütün zorluklara ve acılara istekle ve coşkuyla göğüs gerebilecek kadar büyük olan... bir insan” (Schopenhauer, 2016a: 283-84).

Schopenhauer’un bizim ölüm tarafından yok edilemez oluşumuza ilişkin öğretisi böyle bir kimse için bir teselli olabilir: ona sağladığımız bilgi ile donandığında, zamanın kanatlarında ona doğru yaklaşan ölüme kayıtsız kalır. Onu aldatici bir görünüş olarak

düşünür.” (Schopenhauer, 2016a: 84). Böyle bir kimse, bir tek olarak aşamanın iyi bir şey olduğunu ve bu yaşamın sona erecek olmasının bunun değerini azaltmaya gücünün yetmeyeceğini düşünür.

Schopenhauer intiharın bu aynı yaşamı olumlama tutumundan çıktığını ileri sürer, ilk bakışta şaşırtıcı görünen bu düşüncenin açıklaması şöyledir: yaşamın hazlarının, acılarına rağmen pozitif bir değer taşıdığını düşünürsem, benim için her zaman yaşamın acılarının hazlarına ağır basma riski vardır. Yaşamı potansiyel olarak var olan pozitif tarafı için istemeye devam edersem ve yaşam beni acı çekmekten başka bir şeyin olmadığına inandırırca çözüm yasama son vermektir.

Bununla birlikte, “İstemeyi reddetme olmaktan uzak olması bir yana, intihar istemeyi güçlü bir şekilde olumlama işidir. Çünkü reddetmenin kendi öz doğasında olan, yaşamın üzüntülerinden değil, hazlarından sakınma olgusudur. İntihar etme yaşamı isteme demektir ve yalnızca yaşamın bir kişi için söz konusu olan koşullarından hoşnutsuz olmanın bir ifadesidir. Bu nedenle, intihar etmekle bir kişi asla yaşamı istemekten vazgeçmiş olmaz, ama tekil var oluşu ortadan kaldırdığından yalnızca yaşamdan vazgeçmiş olur (Schopenhauer, 2016a: 398).

Bu nedenle, kendi yaşamının sonu gelmeden sürekli yinelenmesini isteyen bir karakterle acıları çok büyük bir boyuta vardığında kendi yaşamını sona erdiren bir karakter gerçekte bir ve aynı olumlama tutumuna sahiptir. Bununla birlikte her ikisi de bir şeyi gözden kaçırmaktadır: Onlar Schopenhauer’in gördüğü gibi “sürekli acı çekmenin bütün yaşamın özünde olduğu gerçeğini göremiyorlar (Schopenhauer, 2016a: 283). Bu gerçeği kavrayan alternatif bakış, yaşamı istemeyi reddetmeye dayanır. Acının, yaşamı istemenin kendisini açığa vurduğu kendi tekliği içinde her varlığı kapladığını ve acı çekmeden amaçlara ulaşmanın asla mümkün olmadığını anladığında, bu tutuma sahip bir kimse, tekil insan yaşamında geçici tatmin anlarında bile pozitif bir değer aramayı bırakır. Bu ölüme karşı eşi olmayan bir tutum sağlar:

“İstekle, coşkuyla, şevkle ölmek, dünyadan elini ayağını çekmiş, yaşamı istemeyi bırakan ve reddeden bir kimsenin ayrıcalığı özelliğidir... O, bizim bildiğimiz haliyle var olmaktan kendi isteğiyle vazgeçer; onun yerine geçen hal, bizim gözümüzde bir hiçtir, çünkü aslında bizim varoluşumuz ona göre bir hiçtir. Budist inanç, bu varoluşu Nirvana yani son bulma olarak adlandırır (Schopenhauer, 2016b: 508).

Schopenhauer'in nazarında, intihar, birinin bireysel görünüşüne keyfi son veriş, yaşama isteğinin yadsınmasından farklı değildir. Yaşama isteğinin değillenmesi, istemenin özgürlüğünün görünüş dünyasında göze çarpan biricik eylemidir. Bu yüzden, Asmus'un dediği gibi, o, aşkın bir değişimdir. İntihar, istemenin yadsınması olmaktan uzaktır; o istemenin güçlü bir biçimde onaylamasına ilişkin bir görünüşdür. Çünkü değillenmenin özü, yaşamın acılarından değil hazlarından kaçınmadır. İntihar eden yaşamı ister. Ancak yaşamın ona sağladığı koşullar onu doyumamıştır. Bundan ötürü o yaşama isteğini bırakmadan yalnızca bireysel görünüşü yok ederek yaşamı bırakır. İntihar, yaşamı ister, bedeninin sınırsız varlığını, onun sınırsızca onaylanmasını ister. Fakat koşulların karmaşası buna izin vermez. Sonuç onun için büyük bir ızdıraptır. Yaşama isteği kendini bu özel belirmede çok önlenmiş görür. Öyle ki bu belirme onun tutkusunun açılıp gelişmesine izin vermez. O böylece doğasına uygun bir karar verir. Bu doğa, yeter sebep ilkesinin kalıplarının dışındadır. Bundan ötürü onun için bireysel görünüşlerin hiçbiri önemli değildir. Bu bakımdan isteme, bütün doğumlarda, ölümlerde dokunulmadan kalır, bütün varlıkların iç yaşamıdır. Sürekli ölüm korkusu duymadan yaşamamızı sağlayan aynı sağlam iç güvence (açıkçası istemenin görünüşe ait bir varoluşa gerek duymadığından emin olma) intiharda da eylemimizi destekler. Dolayısıyla yaşama isteği intiharda (Siva) ortaya çıktığı gibi, kendini korumanın rahatlığında (Vişnu), üremenin duyusal zevkinde (Brahma) de ortaya çıkar. Bu Trimurti'nin birliğinin içsel anlatımıdır. Zaman içinde üç başından kimi birini kimi ötekini kaldırsa bile bütünlüğünde her insan varlığı budur (Schopenhauer, 2016a:398)

İntiharın istemenin yadsınmasıyla ilişkisi, tekil bir şeyin idea ile ilişkisi gibidir. İntihar eden kişi türü değil olsa olsa bireyi yadsır. Schopenhauer, yaşama isteği için yaşamın daimi bir kesinlik ve ızdırabın da yaşamda asli olduğunu belirtir. Ona göre, yaşam her zaman yaşama isteğinde sağlama boyandığından, acı yaşamdan ayrılmadığından, intihar, yani bir tek görüngüsel varoluşun keyfi yok edilişi, boş, alıkça bir eylemdir. Fakat tüm bunların dışındabu, yaşam isteğinin kendisi ile çatışmasının en parlak dışavurumu olan Maya'nın başyapıtıdır. Bu çatışma istemenin en aşağı düzeylerde ortaya çıkışlarında, doğa kuvvetlerin birbirleriyle olan biteviye mücadelelerinde ve bütün organik bireylerin madde, zaman ve mekâna hükmetme çabalarında çıkar ve yine bu çatışma istemenin her bir nesneleşme basamağında gitgide artan seviyelerde korkunç berraklıkta netleşir. En üst seviyede olan insan ideasında ise bu, aynı ideada temsil edilen bireylerin sadece birbirini yok etme çabasına değil, tek bir bireyin kendisine savaş açma

derecesine ulaşmaktadır. Kişideki yaşama isteğinin şiddetinin yoğunluğu ve yaşamdaki ızdırapla olan mücadelesi onu kendisini yok etme noktasına getirmektedir. Böylece bireysel isteme, ızdırabın istemeyi kesmesine, koparıp atmasına izin vermez. Tersine kendi isteğinin bir eylemiyle, istemenin görünür anlatımı olan bu bedeni sona erdirmekle kalır. İntihar eden, istemeyi bırakmadığı için yaşamı bırakır. Burada isteme kendi başka yoldan onaylayamayacağı için görünüşü ortadan kaldırarak kendisini onaylar. Fakat intihar eden kişinin tam da bu şekilde kaçındığı ızdırap, onu istemenin kırılması olarak öz reddedişine ve azat oluşa yönlendirebilecek olduğundan bu kişi, bu şekilde bakıldığında, kendisini tamamen iyileştirebilecek çok acı verici bir ameliyata girip de bunun sonlanmasına izin vermeyip hasta olan birisine benzemektedir. ızdırap yaklaştıkça yaklaşır, böylece de istemenin yadsınması için bir fırsat sunar. Ne var ki, intihar fırsatı tepen, isteme kesilmesin diye istemenin ortaya çıkışını, bedeni yok eder ve böylece de isteme kırılmamış olarak kalır (Schopenhauer, 2016a:399)

Schopenhauer, felsefi olsun, dinsel olsun hemen hemen bütün etik öğretilerin, intiharı kınamasının nedeni buna bağlar. Bununla birlikte öğretiler, bu kınama için olsa olsa tuhaf, kafa karıştırıcı gerekçeler ileri sürebilirler. Bir insan ahlaki teşvik yoluyla intihardan alıkonacaksa, bu kendini yenmenin en derininde yatan anlam şudur: “ızdıraptan kaçmayacağım, çünkü ızdırap, ortaya çıkışı sefalet olan yaşama isteğine son vermeme yardımcı olabilir ve bunu da zaten bende uyanmaya başlamış olan dünyanın hakiki özünün idrakini güçlendirerek yapabilir ki bu da istemenin nihai susturucusu olup beni sonsuza dek azat etsin”. (Schopenhauer, 2016a:399)

Schopenhauer, örneklerle intiharı açıklar. “Herkes intiharın çocuklara kadar yayıldığını zaman zaman duymuştur; baba çok sevdiği çocukları öldürdükten sonra kendisini öldürür. Şimdi bunu durumu göz önüne alalım.” (Schopenhauer, 2016a:399). Vicdan, din, benimsenen bütün kavramlar ona cinayeti en büyük suç saymayı öğretir. Oysa intihar eden, ortada akla yatkın bencilce bir güdü olmaksızın tam da ölüm saatinde bu suçu işler. Bu durumda, bireyin istemesi, kendini doğrudan çocuklarda da idrak etmektedir. Bununla birlikte görünüşü kendinde şey ile karıştırma yanlışlığına düşmüştür ve aynı zamanda, tüm yaşamın sefaletinin idrakinden çok derin etkilendiği için, şimdi görünüş ile birlikte iç doğanın kendine bir son vereceğini sanmaktadır ve böylece varoluş ve bunun sefaletinden hem kendini hem de yaşamının doğrudan tekrarı olarak gördüğü çocuklarını kurtarmayı hedeflemektedir. Benzer yanlış bir yol, birisinin cinsellikten gönüllü uzak duruşu ile doğanın üremedeki amaçlarını önlediğini sanması veya hatta

yaşamın kaçınılmaz ızdırabını göz önüne alıp yaşamın kapısını çalan her şeyi garantilemesi için güvence altına almaktansa, yeni doğan çocukların öldürülmesini teşvik etmesi olurdu. Zira tek metafiziksel unsur veya kendinde şey olan yaşamı istemek olduğundan, bunu hiçbir şiddet kıramaz. Şiddetin başarabileceği tek şey, yaşam isteğinin görünüşünü şu mekânda ve şu zamanda yok etmek olabilir. Yaşam isteğinin kendisi sadece ve sadece idrak tarafından ortadan kaldırılabilir. Yaşama isteği bilgi olmadan askıya alınmaz. Dolayısıyla kurtuluşa giden biricik yol, istemenin sınırlama olmadan görülmesini sağlayan yoldur. Dolayısıyla esenliğe ulaşmanın tek yolu istemenin hiçbir sınırlandırılmışlık olmadan belirmesidir ki bu belirmede kendi özünü idrak edebilsin. Ancak bu idrakın sonucu olarak isteme kendisini ortadan kaldırabilir ve bu yolla da kendi belirmesinden ayrılmaz olan ızdırabı bitirebilir. Gelgelelim, isteme, bir tohumu yok eder gibi ya da yeni doğan bir çocuğu öldürür gibi ya da intihardaki gibi fiziksel güçle ortadan kaldırılamaz. Bunun nedeni doğanın istemeyi ışığa götürmesidir, çünkü isteme kurtuluşunu yalnızca ışıkta bulur. Dolayısıyla, onun iç varlığı olan yaşama isteği karar verir vermez, doğanın amaçları her yolla desteklenmelidir (Schopenhauer, 2016a:400)

Schopenhauer, alışıldık olan intihardan tamamen farklı görünen ve belki de henüz yeterince belirtilmemiş bir intihar türünden de bahseder. “Bu, dünyadan el etek çekişin en aşırı noktasında gönüllü olarak seçilen açıklıktan ölmedir. Bu intihar türü, en üst düzeye varan çilecilikten kaynaklanan gönüllü açıklıktır. Ne var ki, onun ortaya çıkışına her zaman dinsel sofuluk hatta boş inanç eşlik eder, böylece de bu ortaya çıkış bulanıklaşır. Gene de istemenin kesin yadsınması öyle bir noktaya erişebilir ki, isteme, yiyecek özümseyerek bedeninin doğal işlevlerini desteklemeğe bile yetmez olur. Bu tür intihar yaşama isteğinden doğan intihardan ayrıdır. Gerçekten, bütünüyle teslim olmuş bir çileci, istemesi kesildiği için yaşamayı bırakır. Bu durumda, açıklıktan ölme dışında hiçbir ölüm yolu akla uygun değildir. Çünkü işkenceyi kısa kesme kendi başına istemenin onaylanmasında bir aşama olur. Böyle bir tövbekarın aklını doyuran öğretiler, doğaca yüksek bir varlığın, oruç tutmayı buyurduğu anlayışıyla onu kandırırlar. Oysa onu oruca kendi içinden gelen bir eğilim iter. Sonuca varan çilecilikten kaynaklanan bu gönüllü ölümle umutsuzluktan kaynaklanan gönüllü ölüm arasında çeşitli ara basamaklar, birleşimler bulunabilir. Doğrusu bunu açıklamak zordur. Gelin görün ki, insan doğasının, aydınlanması son kertede güç derinlikleri, belirsizlikleri, karmaşaları vardır” (Schopenhauer, 2016a:400-402)



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HEGEL VE SCHOPENHAUER'DE YAŞAM VE ÖLÜM İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Yaşam inceleme konusu olduğunda, insanın, yaşamı, ölümden ve ölüm korkusundan bağımsız düşünmesi neredeyse imkânsız gibidir. Bu nedenle yaşamı konu edinen bir insanın, onu değerlendirirken, onunla ölüm arasında ilişki kurması kaçınılmazdır. Yaşam ile ölüm arasında kurulan ilişkinin ise, insanda bir gerilim oluşturacağı da ayrı bir gerçektir. Bu gerilimin kaynağının da ölüm korkusu olacağı hususunda şüphe yoktur. Bütün bunlara rağmen sözü edilen ilişki, gerilimli olmasının ötesinde, içinde yaşadığımız zamanı onunla anlamlandırmaya çalıştığımız bir ilişkidir. Günümüze gelinceye kadar birçok düşünürün ve hatta farklı felsefi disiplinlerin, bu ilişkiyi, kendilerine konu edindikleri, ortaya konulan çalışmalardan anlaşılmaktadır. İnsanlar için çok önem arz eden bu ilişkiyi, kendilerine konu edinen ve bu konudaki düşüncelerini eserlerinde ortaya koyan 19. Asrın iki büyük filozofu Hegel ve Schopenhauer'in, konuyla ilgili olan düşünceleri, bundan önceki bölümlerde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu bölümde ise, her iki düşünürün yaşam ve ölüm ilişkisi hakkında ortaya koydukları fikirlerinin bir karşılaştırılması yapılmaya çalışılmıştır.

Yaşam ve ölüm ilişkisi felsefenin oldukça geniş alanına yayılması bakımından, ontolojik, epistemolojik, etik, siyaset felsefesi alanlarında yapılacak çalışmalarda merkeze alınabilecek ana kavram ve ilişki olarak görülebilir. Hegel ve Schopenhauer de, yaşam ve ölüm ilişkisiyle ilgilenmiş, bu ilişkinin ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarıyla soruşturarak yaşam ve ölüm ilişkisini açıklamışlardır. Her iki düşünürün amacı da, yaşam ve ölüm ilişkisinde ölümün rolünü belirli kılmaktır. Söz konusu ilişkiye dair görüşleri arasındaki genel ve temel farkların net olarak görülebilmesi için konu ve kavramlar iki kategori altında toplanabilir. Yaşam başlığında ele aldığımız ilk kategoriyi

yaşama bağlılık arzu, doyum, doğal yaşam, bağımlılık, özgürlük oluşturur. Ölüm başlığında ele aldığımız İkinci kategoriye ise, ölüm korkusu, ölümden kaçış, mutlak efendi, acı kavramları oluşturur.

### 3.1.1. Birinci kategori: Yaşam

Yaşam ve ölüm ilişkisinin analizine dayalı bu çalışmada, yaşam ve ölüm kavramlarını birlikte düşünmenin belirgin formu - batı metafiziğindeki ikilikli düşünüş yapısı- dikkat çekmektedir. Hegel ve Schopenhauer, Sokrates ve ardıllarıyla başlayan ve felsefe tarihinde varlığı günümüze kadar, görünüş- görünüşün altında yatan asıl varlık, bilen- bilinen, özne- nesne, ben- öteki, köle- efendi gibi ikilikler çerçevesinde ideal bir ilişki olarak ele alan tutumu devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda iki düşünür, yaşam ve ölüm ilişkisini serimlemelerinde, insanı değişmeyen akıl sahibi bir varlık ve temelde bir özne olarak gören bir düşünce biçimine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.

Düşünürlerin ilk iki bölümde ele alınan yaşam ve ölüm ilişkisi argümanlarının bunun dışında birçok ortak noktası daha olduğu görülür. Ayrıca iki düşünürün bu argümanlarla birlikte irdelenmiş pek çok konuda aynı fikirde olduğu söylenebilir. Bu ortak noktalara kısaca değinecek olursak: Hegel ve Schopenhauer batı metafiziğinin mevcut ikilikli düşünüş yapısını benimsemenin yanı sıra bu anlayışla uyumlu ve dolayısıyla da yaşam ve ölümün karşıt kutuplar olduğunu içselleştirmişlerdir. Hegel, yaşam ve ölüm ilişkisini, diyalektik süreç gereği karşıtların birliği içinde değerlendirmiştir. Schopenhauer ise, felsefesinin özü gereği dünyayı bir yönüyle tasarım bir yönüyle isteme olarak ikili bir yapıda ele almıştır. Yaşamı, yaşamı isteme kavramıyla özdeş tutarak tüm gerçekliğin temelinde yatan şeyin yaşama istenci olduğunu vurgulamıştır.

Hem Hegel hem de Schopenhauer yaşamın vazgeçilemezliği üzerinde durmuşlardır. Yaşam (bedensel varoluş) Hegel'de, özbilincin var olma koşullarından ilkinin oluşturur. Cansız nesne asla özbilince ulaşamayacağından, insanın özbilince kavuşması için yaşamda kalması zorunludur (Hegel,2003:108). O halde bedensel gerçeklik, her şeyden önce, özbilincin oluşması için gerekli olan ortamdır. Schopenhauer ise yaşamın vazgeçilemezliği ile ilgisinde insanın varlığını sürdürme kaygısıyla dolu olduğunu söyler. Ona göre bütün canlıları meşgul eden ve hareket halinde tutan var olma çabasıdır (Schopenhauer, 2016a:313)

Hegel de Schopenhauer de yaşama bağlılık üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda Hegel özbilincin bağımsızlığını kazanmasında, yaşama meydan okuyabilmek ve yaşamdan vazgeçmeyi ele almıştır. Ona göre, yaşamdan bağımsız olmak ölüme meydan okumak demektir. Yaşama bağımlı olmak ise yaşamı tehdit olarak görmek demektir. Schopenhauer ise yaşama olan büyük bağlılığın ya da daha doğrusu ölüm korkusunun, yaşamın bilinen değerinin sonucu olabilecek bilgiden hiçbir şekilde kaynaklanmadığını, aksine bu ölüm korkusunun, özünde hiçbir bilgi bulunmayan, bu nedenle kör bir yaşama arzusu olan istemeden kaynaklandığını dile getirir. O, en kötü acıları bile ölmeye yeğleyeceğimizi söyler. Bizim için ölümü böylesine korkunç kılan şey, yaşamın sonu değil, daha çok organizmanın yok oluşudur. Bu da aslında kendisini beden olarak sergileyen istemidir. Biz bu yok oluşu hastalık ya da yaşlılık durumunda hissederiz.

Söz konusu iki filozofun ortaklaştıkları bir diğer unsur da düşüncede özgürlüktür. Hegel kölenin emeği yoluyla bağımlılıktan bağımsızlığa evrildiğini aktarır. Köle artık düşüncede özgür olduğunun bilincindedir. Hegel' e göre özgürlük köleliğe yol açan iktidar ilişkilerinin hükümsüz bırakılmasıyla değil, tam bir kendinden feragat ediş ve teslimiyet yoluyla mutlaka uzlaşma yoluyla ortaya çıkar. Köle kendi kesinliğine düşüncede varabileceğini deneyimler. Benzer şekilde Schopenhauer de yaşam isteminden kurtuluş hali görerek bunun ya asketik tarzda ya da mistik tarzda ortaya çıktığını belirtir.

İki düşünür arasındaki başka bir ortaklık da yaşam ve ölüm ilişkisini kavramsal düzeyde almalarıdır. Hegel, yaşam ve ölümü, *Fenomenolojide* bilincin nesnesi ile kavramı arasında kurulan doğruluk ilişkisi içinde ele almıştır. Fenomenolojik sürecin amacı, bilincin kavramı ile nesnesinin uygunluğudur. Bilinç her momentte kavramına uyacak nesnesini arar ve belli oranda başarır. Bilinç her momentte kavramına uymayan bir nesne ile karşılaşır ve karşılaşmalar da bilincin doyum bulmayan arayışını doğurur. Bu arayış durdurulamayan ve doyum bulmayan ilerleyiştir. Doğal yaşamla sınırlı olan her şey, kendi dolaysız varoluşunu kendisi aşamaz. O başkasında harekete geçirilir. Bu harekete geçiş onun ölümüdür (Hegel,2003: 80-81)

Asıl çıkış noktası dünyanın karşısında insan problemi ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak kişi problemi olan Schopenhauer, insanın varlıktaki yerini ve tür olarak insanı araştırır. Bu araştırma şekliyle Schopenhauer, ilkin, Hegel'e benzer şekilde, yaşam ve ölümü kavramsal düzeyde ele alır. Bu kavramlaştırmaya göre, İsteme kendinde şeydir içteki içeriktir, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya, görünüş, istemenin aynasıdır,

kopyasıdır ancak. Dolayısıyla gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder; istek varsa yaşam, dünya da vardır. Öyleyse, yaşamın yaşama isteği olması önceden sağlama bağlanmıştır. Yaşama isteği ile doldurulduğumuz sürece ölüm başa geldiğinde bile varoluşumuz bakımından korkmamıza gerek yoktur. Bireyin var olduğunu, geçip gittiğini gördüğümüz doğrudur. Birey yalnızca görünüş olduğundan, Yeter sebep ilkesinden, bireyleşme ilkesinden etkilenen bilgi için vardır. Birey yaşamını bu tür bilgi için bir armağan olarak alır, hiçlikten yükselir, ölüm yüzünden armağanını yitirerek yeniden hiçliğe döner. Tüm bu söylenenlerden Schopenhauer'in, yaşamı felsefi olarak yani idealarına göre göz önüne aldığı görülür. İdealar alanında ne isteme, yani bütün görünüşlerdeki kendinde şey ne de bütün görünüşleri algılayan bilen özne, doğum ya da ölümden etkilenir (Schopenhauer, 2016a:275).

Tür bu nedenle, Schopenhauer için, kendinde-şeyin, yani yaşama iradesinin en dolaysız nesnelleşmesidir. Buna göre her hayvanın ve insanın öz-varlığı türün içindedir: yani böylesine kudretli biçimde etkin olan yaşama iradesi aslından canlıda değil, türde kök salmıştır. Buna karşın dolaysız bilinç sadece canlıda bulunur; bu nedenle kendisinin türden farklı olduğuna inanır, ölüm korkusu bu yüzdendir. Yaşama iradesi kendini canlıyla ilgili açlık ve ölüm korkusu; türle ilgili ise cinsel dürtü ve üremeye gösterilen tutkulu özen olarak ifade eder. Buna uygun olarak bireyin düştüğü bu yanılgıdan bağımsız olan doğanın, türün korunmasına son derece özen gösterirken, canlıların ölümüne de bir o kadar kayıtsız kaldığını görürüz. Canlılar onun için araç, tür ise amaçtır (Schopenhauer, 2016b:484).

Böylece, Schopenhauer'de, doğanın tümünün hem görünüş hem de yaşama isteğinin yerine getirilmesi olduğu soyut bir bilgi olmadan göstermek amaçlanır. Bu görünüşlerin kalıbı, zaman, uzam, nedenselliklerdir. Bunlar aracılığı ile de bireyleşmedir. Bireyleşme, bireyin bu dünyaya konup göçmesi gerektiğini gösterir. Yaşama isteğinin belirmesi olan birey, yalnızca bir tek örnek gibidir. Bireyin ölümü, doğanın tümünü ne ölçüde ilgilendirirse, bireyin bu dünyaya gelip gitmek zorunda olması da yaşama isteğini o ölçüde ilgilendirir. Çünkü doğa, bireyi değil yalnızca türü gözetir. Doğanın buradaki amacı, sadece türü korumak için böyle çalışıp didinmektir. Tohumun bol oluşu, türü üreme dürtüsünün bütün gücüyle çoğalmasını destekler. Türün tersine doğa için bireyin bir değeri yoktur, olamaz da. Çünkü onun hâkimiyeti, sonsuz zaman ve uzamdır. Doğadaki olanaklı bireylerin sayısı sonsuzdur. Bu yüzden, doğa her zaman bireysel azalmaya izin vermeye hazırdır. Dolayısıyla, birey, en önemsiz tesadüfle, binlerce

biçimde yıkıma uğramakla kalmaz; üstelik bu daha en baştan onun yazgısıdır. “Doğa türü korumaya hizmet ettiği andan başlayarak bireyi yıkıma götürür. Böylece doğa, büyük doğruluğu, üstünü kapatmadan açıkça bildirir: Doğrusu bireylerin gerçekliği yoktur, yalnızca ideaların gerçekliği vardır, açıkçası istemenin tam nesneleşmesi idealardır.” (Schopenhauer, 2016a:276- 277).

Yaşam ile ölüm ilişkisi hakkında Hegel ile Schopenhauer’in fikir olarak uyuştukları noktalardan biri de isteğe ilişkin doyum sürecidir. Her iki düşünür de isteği, eksikliğe dayanan bir şey olarak görür ve bu eksikliği, kuramlarına sürekli üstesinden gelinen ve yeniden üretilen bir şey olarak dahil ederler.

Hegel’de, Özbilinç, yaşam ile aktif ilişkisi içerisinde isteyen bir varlık olarak kendini tanıır. Böylece, özbilinç isteğe dönüşür; nesnesi ise yaşamın kendisi haline gelir (Hegel, 2003: 102). İstek olan özbilinç nesnelere diyarına veya yaşama yöneldiği sürece her seferinde yeni baştan yaratılmaya ve doyurulmaya mahkûm olur. Aynı zamanda isteğin nesnesi olan şeyler de devamlı olarak özbilinç tarafından tüketilip yerlerini bir sonraki nesneye bırakırlar. Özbilinç, nesnesi ile kendisi arasındaki dışsal ilişkiyi yok etmeyi amaçlar. Bunu, tüketerek ve dolayısıyla nesneyi kendine katarak - yiyerek, içerek, sahip olarak- gerçekleştirmeye çalışır. Özbilinç bu tüketme esnasında, nesnelere varlığını olumsuzlama yoluyla kendi bağımsızlığını da kanıtlama çabasıdadır; kendisine dışsal olan ne varsa onlardan bağımsız, mutlak bir ben olduğunu ilan eder. Ne var ki böylesi bir verili tüketim ilişkisi içerisinde, nesnelere sonu gelmediği gibi isteğin de doyumu da anlaktır. Bu noktada, özbilincin bağımsızlığını tam anlamıyla kanıtlamak adına arzulanacağı nesne, mutlak bir olumsuzlama içerisindeyken bile varlığını sürdürebilmelidir; bunu sağlayabilecek olan varlık da tıpkı kendisi gibi bağımsız, kendi için olan, öteki bir özbilinçten başkası değildir.

Hegel yaşamdan bilincin doğal olumsuzlanması ya da mutlak olumsuzluk olmaksızın bağımsızlığını anlar ( Hegel, 2003: 82). Özbilinç yaşamın içine gömülüdür. Buna göre öz bilinç yaşamdır. Öz bilinç, ancak kendini ona bağımsız bir yaşam olarak gösteren başkasının ortadan kaldırılması yoluyla kendinden kesindir: öz bilinç istektir. Başkasının hiçliğinden kesin olarak, öz bilinç kendi için bu hiçliği başkasının gerçekliği olarak ortaya koyar. Bağımsız nesneyi yok eder ve bu yolla kendi öz kesinliğini kendine gerçek kesinlik olarak verir. Bu öyle bir kesinliktir ki, öz bilincin kendisi için nesnel bir yolda oluşmuştur. Bu yolla da öz bilinç nesnesinden bağımsızlığını deneyimler. İstek ve onun doyumunda

erişilen öz kesinlik nesne yoluyla koşulludur. Çünkü öz kesinlik, bu başkasının ortadan kaldırılması yoluyla vardır. Bu ortadan kaldırılmanın olması için başkasının olması gerekir. Böylece özbilinç nesnesi ile olumsuz ilişkisi yoluyla onu ortadan kaldıramaz, daha doğrusu isteği ürettiği gibi nesneyi yine üretir. Nesne gerçekten öz bilinçten isteğin özünden başka bir şeydir. Bu gerçeklik bu deneyim yoluyla öz bilincin kendisi için belirtik olur. Ama öz bilinç o denli mutlak olarak kendisi içindir ve ancak nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla böyledir, doyumu yaşamalıdır, çünkü gerçekliktir. Öyleyse nesnenin bağımsızlığından ötürü doyuma ancak olumsuzlamayı ancak nesnenin kendisi üzerine yerine getirdiği zaman ulaşabilir. Ve nesne bu kendinde olumsuzlamasını kendi üzerinde yerine getirmelidir. Çünkü kendinde olumsuz bir şeydir ve ne ise başkası için de o olmalıdır. Nesne ne kendisinde olumsuzlama olduğu için ne de böyle olmakla aynı zamanda bağımsız olduğu için, bilinçtir. İsteğin nesnesi olan yaşamda olumsuzlama ya bir başkasında yani istekte vardır ya da bir başka ilgisiz şekle karşı bir belirlilik olarak ya da yaşamın örgensel olmayan evrensel doğası olarak vardır. Bu evrensel bağımsız doğa ki onda olumsuzlama mutlak olumsuzlama olarak bulunur. Özbilinç, doyumuna ancak başka bir özbilinç aracılığıyla ulaşır (Hegel,2003:102-103)

Hegel Ben'in kendinden bağımsız bir gerçekliği bilebilmesi için kendi iç diyalektiğinden gelen eleştirinin, bilincin "ben, benimdir" döngüsünden çıktığını göstermek zorunda kalmıştır. Akıl sahibi bir varlık olarak ben'in bilgisinin sadece ortak tanınma ile olanaklı olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, ben, ancak ötekine ötekinin verdiği statüyü vermesi şartıyla kendini akli bir varlık olarak bilebilir. Ortak tanımada öz farkındalığın bu ortak yapısına- başkası kendini ben aracılığıyla bildiği gibi, ben'in de kendini başkası aracılığıyla bilmesine geist der. Kartezyen geleneğe karşı Hegel şu cümleyi öne sürer: Ben başkalarının eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul ettiği gibi başkaları da Ben'in eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul ederse kendini akıl sahibi bir varlık olarak bilebilir. Hegel, Ben başkalarının eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul etmediği takdirde, ben'in kendinin bilincinde olabileceğini reddetmez. Ancak bu tanınma olmaksızın Ben'in kendini bilemeyeceği iddiasında bulunur. Burada bilgi (kavram), deneyim aracılığıyla sınanması ve kanıtlanması gereken bir iddianın güçlü anlamıyla kullanılmıştır. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki genel amacı, bilincin döngüsünden çıkmak ve başkasının eşit ve bağımsız gerçekliğini tesis etmek için uğraşır.

Bilinçteki deneyiminden sonra Ben, kendi bilgisinin mutlak olduğunu, eş deyişle, bir şeyi bilmenin sadece kendini bilmek olduğunu varsaymakla gerekçelendirilmiş

hisseder. Deneyimin farklı aşamalarında duyusal kesinlik, algı ve kuvvet ve anlama yetisi momentlerinde, bilincin nesne hakkındaki bilgisi, bilincin kendi bilgisinin dışsallaşmasıdır. Ben (özbilinç) daha önceki deneyimin sonucunun olumsuzlamak ister. O deneyimde söz konusu olan her şeyin, onun özbilinci olduğunu ve dışsal bir nesnenin bilinci olmadığını kanıtlamayı amaçlar (Hegel, 2003: 98). Özbilinç tüm gerçeklik olduğunu ve her şeyin onun için var olduğunu göstermek ister (Hegel, 2003: 106). Özbilinç kendini, bilincin doğruluğu olarak gösterse de, bu doğruluk da sınamaya tabi tutulur. Ben (özbilinç), bu savı kanıtlamak zorundadır. Bu nedenle Hegel, özbilincin bu aşamada iki karşıt momentten geldiğini belirtir. Sadece kendinin bilincinde olan özbilinç ve ben'in sadece bir görünüş olarak kabul ettiği, verili olumsal temsillerin türdeş bir çokluğu olan kendinden ayrı bir şeyin bilinci. Ben'in göstermek zorunda olduğu şey, duyu deneyiminin açıkça verili olmasına rağmen, onun yine de tüm gerçeklik oluşudur ki deneyimdeki bilincine karşın hala özbilinçtir.

Ben şimdi eyleme geçmelidir. Çünkü eylem tüm gerçekliğin onun denetimi altında olduğu tezinin belirleyici sınavıdır. Özbilinç, bu erken aşamasında sadece istek tarafından yönlendirilmiş eylemler aracılığıyla bilir. O kendini sadece istek aracılığıyla bilir. Çünkü anlama yetisinde söz konusu olan daha önceki diyalektiği, onu yalnızca yaşam olarak özbilince götürmüştür ve salt canlı varlık için uygun isteme biçimi, istektir. Öyleyse ben bu aşamada kendini irade sahibi akli bir varlık olarak değil, sadece hayvani arzulara sahip olan hisseden bir varlık bilir. Dolayısıyla, o ilkin canlı bir varlık olarak ya da hayvani arzuları aracılığıyla, tüm gerçeklik olduğu iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu onun, nesnelere tüketerek onlar üzerinde bilinçli denetimini tanıtlamaya çalıştığı anlamına gelir.

Ben çeşitli aşamalardan geçer. İstek, yaşam/ölüm mücadelesi, efendi/ köle çatışması; sadece sonunda, denk ve bağımsız kişiler arasındaki ortak tanınma ile mutlak bağımsızlığının koşullarını öğrenir: tin olarak özbilinç. Ben ancak geist olarak kendinin bilincine ulaştığında kendinin mutlak, tüm gerçeklik olduğunu ve kendi dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenmediğini bilir (Beiser, 2019: 238).

Özbilincin ilk deneyimi, mutlak bağımsızlığa hayvani istek düzleminde ulaşamamasıdır. İsteğin amacı nesnesini olumsuzlamaktır, istek nesnesini onu tüketerek, onu yaşam süreçlerine uymaya zorlayarak yok eder. Özbilinç istekleri aracılığıyla nesnelere yok ettiği sürece deneyimini denetim altına alabileceğini hisseder. Ancak kısı

süre sonra bunun mutlak bağımsızlık için yeterli olmadığını fark ve kabul eder. İstek iki uç arasında kalır. Bir yandan o hala bağımsız bir nesneye bağlıdır ki bu nesne bütünüyle yabancıdır. Çünkü istek doğası gereği sahip olmadığı bir şeye karşı duyulan istektir. İstekler bazen doyurulur, fakat bağımsız bir nesneye olan söz konusu bağımlılık kaçınılmazdır. Çünkü istek yenilenir ve daima tüketecek ve özümseyecek başka bir nesneye ihtiyaç duyar. Öyleyse, isteğin isteği, nesnenin nesneyi takip ettiği noktada sonsuz bir gerileme ortaya çıkar. Gerçi öte yandan, Ben bir nesneye bağlı değildir. Çünkü onu tüketmiştir. Ancak o zaman bir birey olarak boş kendi özdeşliğine geri döner. Deneyimi kontrol altına alabildiğini gösterememiştir. Çünkü o yalnızca nesneyi tüketerek içselleştirmiştir. Ben tüm gerçeklik olduğunu tanıtlamamıştır. Zira o sadece bir nesneyi kendi bireysel doğasına uydurmuştur. Böylece ben ya kendine bütünüyle yabancı bir şeyle ya da kendi kendisiyle karşı karşıya kalır. Kendine yabancı bir şeyde nesne kendisinden bağımsızdır ve sadece olumsuzlanacak bir şeydir. Ve sadece kendisinde nesne yok edilir, tüketilir ve kendisiyle özdeşliğe geri döner. Başka bir deyişle, ya özdeşlik ya da özdeş olmayış vardır.

Schopenhauer ise isteğe ilişkin doyum ile ilgili olarak acı, mutluluk, ızdırap kavramlarına başvurur. Bu kavramları önceleyen kavramları soruşturmakla işe başlar. Schopenhauer yaşadığımız ve içinde bulunduğumuz bu dünyanın, bütün özü itibariyle tamamen isteme ve aynı zamanda tasarım olduğunu; dolayısıyla bu tasarımın hâlihazırda bir kalıbı- yani özne ve nesneyi- gerektirdiğini ve böylelikle de göreceli olduğunu; bu kalıp ve bu kalıba tabi olan ve yeter sebep ilkesi ile ifadesini bulan diğer kalıplar ortadan kalktıktan sonra tasarımdan genel olarak farklı geriye ne kalır diye sorduğumuzda ise cevabın istemeden başka hiçbir şey olamayacağını ve bunun da esas kendinde şey olduğunu açık şekilde belirtir. Ona göre herkes kendini algılayan özne olarak ve aynı zamanda da bu dünyanın iç özünü oluşturan isteme olarak bulur. Bu dünya, öznenin tasarımıdır ve buraya kadar taşıyıcısı olarak öznenin idrakine (bilmesine) bağlı olarak vardır. Demek ki herkes dünyanın bu ikiliği içinde dünyanın tamamının da kendisidir ve kendini tamamen dünyanın her iki yönünde ve eksiksiz olarak bulur ve kişinin kendi özü bu algıladığı, bütün dünyanın özünü oluşturmaktadır. Dünya da tıpkı kişinin kendisinin olduğu gibi, tamamen isteme ve tamamen tasarımdır (Schopenhauer, 2016a:162).

Schopenhauer'e göre, bütün isteme, bir şeyi istemedir; bir nesnesi vardır ve istiyor oluşunun bir amacı vardır. Peki, dünyanın kendinde özü olarak sunulan isteme, neyi istemektedir veya ne için uğraşmaktadır? Algılayan bir bireyin her bir istemen eyleminin



(bu yalnızca kendinde şey olarak istemenin tezahürüdür) zorunlu olarak bir hareket ettiricisi vardır ki bunsuz eylem asla gerçekleşmez. Nasıl ki maddi sebepler yalnızca şu anda, bu yerde ve bu tarzda, şu veya bu kuvvetin bir tezahürünün gerçekleşmesi gerektiğinin belirlenişini içermektedir, aynı şekilde güdü de algılayan (bilen) bir canlının isteme eylemlerini, şu zamanda, bu yerde ve bu koşullar altında, tekil bir edim olarak belirler. Ancak hiçbir şekilde genel olarak bir varlığın istiyor oluşunu ya da bu şekilde istiyor oluşunu belirlemez. Bu, yeter sebep ilkesinin dışında kalan, temelsiz kendinde şey olarak isteme olan akli karakterin dışavurumudur. Bu nedenle, her insanın daima davranışlarını yönlendiren amaç ve saikleri vardır ve o her zaman belirli davranışlarının nasıl hesabını vereceğini bilir. Ancak genel olarak neden istediği veya genel olarak neden var olmak istediği sorulduğunda insanın bir cevabı yoktur ve aslında böyle bir soru onun için anlam ifade etmez. Bu ise kişinin bilincinin, bu kişinin yalnızca isteme olduğunun ifadesinden ibarettir. İstemenin istiyor oluşu da kendiliğinden anlaşılır ve sadece her bir zaman noktasındaki tekil eylemlerde güdüler yoluyla daha net bir belirlenmişliğe ihtiyaç duymaktadır (Schopenhauer, 2016a:163).

Tam amaçsızlık ve tam sınırsızlık istemenin özüne aittir ve isteme ise sonsuz bir çabalamadır. Sonsuz dönüşüm, sonsuz akış istemenin özünün kendisini açmasına aittir. Ve en nihayet tüm bunlar kendini insani çabalamalar ve arzulara gösterir. Bunlar da bizi, sanki tatmin olurlarsa bizim istiyor oluşumuz son hedefine ulaşacaklarmış gibi kandırırlar. Fakat ne zaman ki bunlar elde edilir, eskisi gibi görünmezler ve dolayısıyla da kısa süre içinde unutulurlar, eskirler ve daima aslında yitip giden kandırmacalar olarak kenara konurlar. Hala, arzuluyor oluştan doyuma ve bundan da yeni bir arzuya geçme oyununu devam ettirecek, arzulanacak ve çabalanacak bir şeyler kaldıysa çok şanslıyızdır. Bu oyunda geçişler hızlı oluyorsa bunun adı mutluluktur ve eğer yavaş oluyorsa bunun adı ızdıraptır; bu sayede oyun sonlanmaz ve kendini yaşamı felç eden korku dolu usanç içinde gösteren durgunluğa, nesnesi olmayan boşuna özleme, mahvedici rehavete batmaz. Diğer bir deyişle doğada her yerde çatışma, kavga ve zaferin el değiştirmesini görürüz.

Schopenhauer 'in tüm bu söylediklerine göre, isteme bilgi ile aydınlandığında daima şimdi ve burada ne istediğini bilir, fakat asla genel olarak ne istediğini bilmez. Tıpkı doğanın her türlü tezahürünün bu zamanda, bu yerde olmak için yeterli bir temel tarafından belirlenmesi fakat ortaya çıkışta kendini evrensel olarak gösteren kuvvetin herhangi bir temeli olmaması (böyle bir kuvvet kendinde şey olan temelsiz olan istemenin

ortaya çıkışının bir seviyesidir) gibi, her bir tekil eylemin de bir amacı vardır; fakat istemenin bütünüdür yoktur. İstemenin kendini bütünde idrak etmesi, tasarımın bütünüdür, bütün algısal dünyadır. Dünya, istemenin nesneleşmesi ve açılmasıdır; dünya istemenin aynasıdır (Schopenhauer, 2016a:165).

Schopenhauer, yaşamı yaşama isteği ile birlikte ele almıştır. Ona göre, tasarım olarak dünyanın ortaya çıkmasıyla isteme, istiyor oluşunun ve istediği şeyin, yani tam olarak olduğu haliyle bu dünyanın ve yaşamın bilgisini elde eder. Bu nedenle ortaya çıkan dünya istemenin aynası, nesneleşmesidir. İsteme daima yaşamı istediğinden isteme yerine yaşamı isteme demek aynı şeydir. Çünkü yaşam, bu istemenin tasarım için temsilidir. Yaşam, görünür dünya, tezahür, sadece istemenin yansımasıdır. Buna karşın isteme, kendinde şey, içerik, dünyanın özüdür. Dolayısıyla da yaşam istemeden, tıpkı gölgenin vücudun kendisinden ayrılmayacağı gibi ayrılamaz. Ve isteme varsa yaşam da dünya da mevcut olur. Öyleyse, yaşam isteği için yaşam bir kesinliktir. Bizler yaşamsal isteme ile dolu olduğumuz müddetçe, ölümün karşısında bile mevcudiyetimiz için kaygı duymamalıyız. Bireyler var olup yok olurlar, ancak birey sadece görünüşüdür. Yeter sebep ilkesine, bireyleşme ilkesine zincirli bilgi için vardır ( Schopenhauer, 2016a: 275). Schopenhauer burada sıklıkla tekrarladığı şeyi yeniden tekrarlar. Özne, bilen özne, yete sebep ilkesinden muaftır. Dolayısıyla yaşam ve ölümün felsefi olarak ele alan birisi, bilen öznenin, ne doğumdan ne de ölümden etkilendiğini belirtir.

Schopenhauer'e göre, doğum ve ölüm istemenin tezahürlerine, yani yaşam aittir. Yaşamın kendisini gelip geçici bireylerde temsil etmesi, onun asıl yönlerinden birisidir. Bunlar zaman kalıbında ortaya çıkmış fani tezahürlerdir. Doğum ve ölüm yaşama aynı şekilde aittirler. Birebirlerinin karşılıklı koşulları olarak terazinin kefelerini eşit tutarlar. Kısaca birey ölümlü doğa ölümsüzdür. Soyut bilgi olmadan doğanın bütünü yaşama isteğinin ortaya çıkışı ve tatminidir. Bu tezahürün kalıbı zaman, mekân ve nedensellikler ve bunların vasıtasıyla bireyleşmedir. Bireyin ölümü doğanın bütününe herhangi bir zeval vermez. Bu da yaşam isteğine dokunmaz. İşte tam bu, türün sabitliği karşısında bireylerin gelip geçiciliğidir. Bunun sebebi, doğa bireyi değil türü ciddiye alır ( Schopenhauer, 2016a: 276).

Schopenhauer, yaşamı istemeyi kavramsallaştırmalarında beden ile isteme arasında bağ kurmuştur. Ona göre, tasarım olarak dünyanın tamamının taşıyıcısı ve koşullayıcısı olarak kendi idraki beden aracılığıyla (Schopenhauer, 2016a: 99).

Bedenin tamamı nesneleşmiş, yani tasarım haline gelmiş istemeden başka bir şey değildir. Beden dolaysız nesnedir, istemenin nesneleşmesidir. İsteme bedenin apriori idrakidir ve beden de istemenin apriori idrakidir. Her doğru sahih ve dolaysız isteme edimi anında ve dolaysızca bedenın görünen edimi olur. Buna uygun olarak da bedene her tesir, anında ve dolaysızca istemeye de tesirdir. Eğer tesir istemeyele çelişik ise acı, istemeye uygun ise hazdır (Schopenhauer, 2016a:100). Bedenimin her bir hareketi isteme edimimin ortaya çıkışıdır ve bu edimde esasen ve tamamıyla kendisini belli güdülerle dışa vuran istememin, dolayısıyla da karakterimin ta kendisidir. Bu nedenle istememin ortaya çıkışı kaçınılmaz olarak her bir hareketin koşulu ve ön şartı olmalıdır. Yani, yaşam istemenin tezahürüdür. Schopenhauer'e ayrıca göre tüm isteme ihtiyaçtan, dolayısıyla arzudan ve dolayısıyla da acıdan doğar. İstemenin elde ettiği hiçbir nesne kalıcı bir memnuniyet sağlamaz. Bu nedenle istemeye tabi olduğumuz sürece bizim için kalıcı bir mutluluk ve dinginlik olamaz. İstemenin öznesi iksosun durmadan dönen çarkına bağlıdır. Danaidlerin elinde nefis alıp verir, ebediyen susayan Tantalus'tur.

Schopenhauer'in isteği (doymu) Hegel'in isteği ele almasına paralel biçimde ele aldığı görülebilir. Buna göre isteme, hiçbir zaman sonuca ya da doyma ulaştırılamaz. İstemenin bütün görünüşlerindeki ve bütün hareketlerindeki durum budur. Ulaşılan her amaç, yarıştaki yeni bir basamağın bir başlama noktasıdır. Bu sonsuza dek sürer. İstemenin doğasını açığa vurmasının özünde sonsuz oluş ve akış vardır. Aynı şeyi insan isteklerinde, istememizin en son amaçlarında da görürüz. Ama bir kez onlara ulaşıncı artık gözümüze aynı görünmezler. Böylece istek doyma, doyum da yeni bir isteğe geçer durur. Oyun durmadan sürer gider. Birinden ötekine bu geçiş hızlıysa mutluluk, yavaşsa üzüntü diye adlandırılır. Onun hareketsizliği kendini korkunç, alıklaştıracı sıkıntıda, belli bir nesnesi olmayan cansız özlemde, öldürücü isteksizlikte gösterir (Schopenhauer, 2016a: 163-164)

Schopenhauer'e göre, insan doğası istemenin yerini sürekli bir öncekiyle yenisinin almasına dayanır. İnsanın istemesi didinir, doyurulur, yeniden didinir, bu sonsuza dek böyle sürer gider. Gerçekten onun mutluluğu, esenliği olsa olsa istekten doyma, hoşnutluktan yeni bir isteğe hızlı geçişten oluşur. Çünkü hoşnutluğun olmaması üzüntüdür, yeni bir istek için boşuna özlem duymak ise bıkkınlıktır, can sıkıntısıdır (Schopenhauer, 2016a: 267). Schopenhauer'e göre istemenin amacı nedir? Sorusu, en alçağından en yükseğine, istemenin belirmesinin bütün basamaklarında bir son amacı, hedefi bütünıyla gereksiz kıldığını açıkça ortaya koyar. İstemenin yegâne doğası

didinmek olduğundan, isteme her zaman çalışıp didinir, amacına ulaşmak bu istemeyi durdurmaz. İstemenin didinmesi değişik doğal güçlerin, organik kalıpların içinde görünmek istedikleri özdek uğruna çatışırlar. Çünkü her biri yalnızca ötekilerden kapabildiğine sahip olur. Böylece onlar bu ölüm kalım savaşını sürdürür durur. Bu savaşın başlıca sonucu, her şeyin içindeki doğayı kuran bu didinmeyi her yanda önleyen bir dirençtir. O boş yere uğraşır durur, ama kendi doğasını bırakamaz. Bu görünüş yenik düşünceye kadar canını dişine takıp çalışır, o yenildikten sonra başkaları açgözlüce onun yerini, özdeğini ekle eder. İsteme, bizdekiyle özdeş olan, her şeyin çekirdeği olan kendinde şeyi kurar. O kendini en tam bilincin ışığında, en seçik biçimde ortaya çıkardığı yerde, yani bizde isteme diye adlandırılır. Schopenhauer'e göre, istemenin şimdiki amacının araya giren bir engelle önlenmesine acı, buna karşılık onun amacına ulaşmasına hoşnutluk, keyif, mutluluk denir (Schopenhauer, 2016a: 163-164)

Yukarıdaki değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, iki düşünürün isteği hayvansal istek şeklinde ele aldıkları gözlenmektedir. Ancak Hegel'de doğal istemenin nesnesi başka bir özbilinç iken, Schopenhauer'de doğal istemenin nesnesi, kör istemenin nesnesidir. Başka bir ifade ile Hegel'de özbilinç doyuma başka bir özbilinç yoluyla ve dolayısıyla ulaşabilirken, Schopenhauer'de doyuma ulaşmak için başka bir özbilinç gerekli koşul değildir. Çünkü, istemenin nesnesinin yaşayan bir şey olmasına gerek yoktur. Hegel'de isteğin nesnesi yaşayan bir şey olurken, Schopenhauer'de isteğin nesnesi hayvansal anlamda kör bir isteme nesnesidir. Schopenhauer için insan, özünde bilen değil isteyendir. Kendimizle başbaşa kaldığımızda kendimizi her zaman isteyen olarak buluruz. Ama unutmamak gerekir ki, insan aynı zaman da bilendir de. Bilme, insanın istemesine göre onun ikincil özelliğidir. Dolayısıyla bilen bilincin karşısında isteme, kendi için olmaktan çıkıp, başkası için olur. Böyle olunca da, ondan farklı bir şey onun yansıması, bir yerde de görünüştür. Bu görünüş bize dışarıdan ve dolaylı olarak verilmemiştir. Bu nedenle, kendi içimizden doğrudan doğruya bir bakışla, onun içyapısına, özüne geçiş olanaklıdır. Yani bu görünüşten, öz olan isteme seçilebilir. Bu öz, sonsuz bir oluş, sonsuz bir akıştır. İsteme amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör, bilinçsiz bir güçtür. (Schopenhauer, 2000b: 499 ).

Hegel'in de yaşam ile istek arasında bağ kurduğunu belirtmiştik. Hegel bu düşünceyi bir adım ileri götürerek, öznelerarsılık boyutuna taşımıştır. Buna göre, özbilincin özbilinç olmaklığı başka bir özbilince bağlı olmaktadır. “ Özbilinç doyuma ancak başka bir özbilinçte ulaşır” ( Hegel, 2003: 102). Hegel'e göre tanınma, bedensel

varoluşun ötesinde, bir kişinin arzusuna yönelmeyle ortaya çıkabilir. Ona göre nesneye yöneltilen istekte karşılıklı bir ilişkinin kurulması mümkün olmadığından, tanınma da gerçekleşemez. İstek, nesnelere ortadan kaldıramaz hatta nesne sürekli oluşmaya devam eder. Dolayısıyla burada karşılıklı bir ilişki oluşamaz ve arzu da doyuma ulaşmamış olur. Bu doyuma ulaşamama durumundan kurtulabilmek için ise başka bir kendilik bilincine ihtiyaç vardır. Tanınmanın zorunlu koşulu olan öznelerarasılık, toplumsal alanı, arzunun dolayısıyla gerçekleşen güç ilişkileriyle birlikte değerlendirmemizi gerektirir. Schopenhauer de ise öznelerarasılık gibi bir kavramdan söz edemeyiz.

### 3.1.2. İkinci Kategori: Ölüm

Hegel'e göre, ölüm bilincin doğal olumsuzlamasıdır. Bağımsızlık olmadan yadsımasıdır (Hegel, 2003: 107) Özbilinç deneyiminde yaşamın saf özbilinç kadar ona özsel olduğunu öğrenir (Hegel, 2003: 108) Ölüm korkusu ilerlemenin gücünü oluşturan şeydir. Efendinin yapacağı şey ölümü işaret etmektir. Ölüm mutlak efendidir (Hegel, 2003:110).

Hegel için her bir kendilik-bilinci, karşısındakini bir nesne olarak alıp, kendisini kendi için olan bir kendilik- bilinci olarak gördüğünde ortada eşitsiz bir durum oluşur. Bu eşitsiz durumdan çıkıp kendi doğruluklarına ulaşabilmenin yolu ise kendi için oluşlarının başkası tarafından tanınmasından geçer. İki kendilik-bilinci arasında tanınmanın olabilmesi için bir mücadelenin olması gerekir, çünkü yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmaz (Hegel, 2003: 82).

Hegel'in köle ve efendi arasındaki ilişki üzerinden açıkladığı tanınma mücadelesinde deneyimin eşitsizliğini oluşturan birinci adım, ölüm karşısındaki tutumla şekillenir. Burada yaşamını kaybetmekten korkmayarak, yaşamın kölesi olmaktan kurtulan başlangıçta efendidir, yaşamı kendilik bilincinden yana tercih eden ise köledir. Kölenin bu tercihi yapmasının sebebi ölüm korkusudur. Burada köle, olumsuzlama deneyimini sonuna kadar götüremeyip yaşamın kölesi olmuştur: Özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç efendi, özü bir başkası için yaşamak olan bağımlı bilinç ise köledir (Hegel, 2003: 108). Efendi ve köle arasındaki bu olumsuzlama deneyimi, çalışma ve emekle birlikte tarihin momentlerini ve bu momentlerin oluşumundaki mücadeleyi ve birliği anlamamızı sağlayacaktır.

Ölüm, iki özbilincin hem kendi kendileriyle hem de birbirleriyle olan mücadelesini kapsar. Kendilerini gerçekleştirebilmek, özgürlüğe ulaşabilmek için hem köle hem de efendi yaşamlarını ortaya koydukları bir mücadeleye girerler. Bu mücadelede köle ve efendinin dolaylılığı kurma biçimi birbirinden farklıdır. Efendinin köle üzerinden gerçekleştirdiği olumsuzlama ilişkisi, bir yok etme ilişkisi olarak okunabilecekken, kölenin doğayı çalışarak dönüştürmesi ve burada harcadığı emek, onun doğa karşısında yaratıcı bir pozisyona yerleşmesini sağlamaktadır. Başlangıçta köle için efendilik bağımsız olarak varolan bir gerçekliği işaret eder. Bunun nedeni ise kölenin ölüm ve mutlak efendi korkusuyla hareket etmesidir. Bu korkunun ardından köle, çalışmasıyla kendinin farkına varmaya başlayacaktır. Hegel'e göre, şekillendiren ve oluşturan emek yoluyla köle, bağımsızlığını görmeye başlayacaktır.

Efendi, doğayla arasına kölenin emeğini koyarak bir bağımlılık ilişkisine girmiştir, bu bağımlılık aynı zamanda kölenin emeğiyle ürettiği nesnenin tüketilerek yok edilmesiyle gelişir, efendinin bağımlılığı karşısında bağımsızlık ise kölenin tarafındadır, bu nedenle tanınma ilişkisi de köle üzerinden gerçekleşir. Bütün bu sürece içkin olan duygu, hizmet etme ve boyun eğme ile şekillenen “korku”dur. Korkunun eşlik ettiği ölüm kalım mücadelesinde, yaşam ve ölüm arasında kalmayla deneyimlenen çoklu ve çelişkili yaşamsal deneyimler yaşanır.

Efendi ve köle arasındaki ilişkide her kendilik bilinci diğeri tarafından tanınarak kendi öznel kesinliğini hakikate dönüştürmeye çalışır ve burada ötekinin kendi için olma durumunu yadsır. Yadsımayla beraber bir taraftan ötekinin de kendisiyle aynı şeyleri istediğini görür. Bu ilişkide kendilik bilinci, yadsıyan ve sürdüren bir konumdadır. Bu yadsıma ve sürdürme ilişkisi kendilik bilincinin, kendisini aşarak başkalaşmasına, ama bir taraftan da asla olduğunu varsaydığı şey olamamasına yol açar. Buradaki süreç, yaşamın her anında hissedilen salınımlı ve kararsız bir süreçtir ve bu süreci biçimlendiren olumsuzlama, arzunun saf tüketiciliğinden çıkarak çalışma aracılığıyla dönüştürülür. Çalışma burada sadece şeyleri dönüştürmek değil, kişinin kendisini de dönüştürmesi anlamına geldiğinden, bu ilişkide sürecin hakikatini kavrayan da köle olmaktadır.

Sürecin başından itibaren ölüm, siyasal ve toplumsal olanın kurulmasında, emeğin kendi yaratıcılığını ortaya çıkarmasında kurucu bir role sahiptir. Bu yüzden “ölüm korkusu” yaşamdaki sonu beklemekten, sıkışmışlıktan ya da soyut bir olumsuzluktan

ziyade “mutlak tanınma” ilişkisinin gerçekleşebilmesi için önemli bir uğrak haline gelerek bir somutluk kazanır.

Temel savı, insan deneyiminin bütünlüğü temelinde mutlak bilgiyi kurmak olan Hegel, *Fenomenoloji*'de yaşam ile ölümü kavram düzeyinde (kavramlaştırarak), bilincin nesnesi ile kavramı arasında kurulan doğruluk ilişkisi içinde ele alır. Buna göre Hegel, *Fenomenoloji*'nin yolunda her bilinç momentinin bir öncekinin eleştirilmesi, olumsuzlanarak aşılması sonucunda belirlendiğini dile getirir. O, bu sürecin amacını ise, mutlak bilgi olduğunu; Kavram ile nesnenin tam uygunluğu olduğunu ifade eder (Hegel, 2003: 80). *Fenomenoloji*'nin başlangıcındaki doğal bilincin kendi duyuşsal kesinliği ötesinde bir amacı yoktur. Amaçlı bilinç, kendi momentlerinin gelişmesinin farkına varan ve bu gelişmenin zorunluluğunu kavrayan bilinç olduğundan, bilinç olarak da Geist'in amacı, kendi görünüşünü özüyle özdeşleştirmek, kendi kesinliğini doğruluğa çıkarmaktır. Amacın kendisi, ancak bilincin durmadan gelişen bilgisinin her momentte nesnesine uygunluğu arandığı sürece anlaşılabilir. Bilinç her momentte, kavramına uyacak nesnesini arar ve bunu belli bir oranda da başarır. Nesnelerin gerçeklikleri, kavramlarına uygun olduğunda doğru olurlar.

Bilinç, *Fenomenoloji* boyunca her seferinde kavramına uygun olmayan bir nesne ile karşılaşır. Bilincin içine düşmüş olduğu bu yapıcı kuşkuculuk, onun her türlü doyum bulmayan arayışını doğuracaktır. Bu arayışta, her momentte bilinç kendisini geliştirmeye ve her gelişmenin yeni olumsuzu doğurmasıyla ilerleyen ve belli bir amacı olan gidiştir. Bilincin, bu amacın bilincine varması, onun uzun süren deneyimiyle kazandığı kavramın ve nesnenin kapsam olarak gelişmesinde kendisini açığa çıkarır. Her momentte kazanılan kavrama uygun nesnelliğin bir sonu olmalı ki, ancak bu kavramın nesneye, nesnenin kavrama kendilerinin dışında hiçbir şey bırakmayan tam uygunluğunda gerçekleşir. Bu uygunlukta, mutlak bilgi anlamındaki amacın kendisine varılmış olur. Bu nedenle bu amaca ilerleyiş, durdurulamayan ve daha önceki hiçbir momentte doyum bulmayan ilerleyiştir. Doğal yaşam ile sınırlı olan her şey, kendi dolaysız varoluşunu kendisi aşamaz, ama o başkasında harekete geçirilir. Bu harekete geçiriliş onun ölümüdür (Hegel, 2003: 80-81).

Hegel, doğal yaşamı harekete geçirecek olanın ne olduğunu açıkça göstermez. Doğal bilinci harekete geçiren, aynı zamanda doğal bilincin ölümünü içeren şey kavramın gerçekleşmesidir. Kavramın gerçekleşmesindeki etkinliğin öznesi, kavramdır. Bilinç

olarak kavram ya da kavram olarak bilinçtir. Doğal bilincin ölümüyle birlikte, bilinçte kavramlaşma etkinliği de başlamış olur. Ölüm burada, hareketin başlangıcıdır. Kavram, ancak bilinçteki doğallığın ölümüyle kendi aşkınlığını ve gücünü gösterecek yola koyulabilir. Bu ise bilinçte çelişkiye düşüren huzursuzluğun başlamasıdır. Diğer bir ifade ile doğal bilincin ölümüyle kavramın hareketini sağlayacak huzursuzluk da başlamış olur. Bu çelişki de, bilinçteki tüm yaşamın ve canlılığın temeli durumundadır. Bilinç için bundan böyle, kendi sınırlarının ötesi olan başkalığı ayırma anlamında huzursuzluk söz konusu olmuş olur. Doğal bilincin kayıtsız kesinliğinin ölmesiyle bilinç kavramlaşır ve bilincin huzursuzluğu doğmuş olur.

Asıl çıkış noktası dünyanın karşısında insan problemi ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak kişi problemi olan Schopenhauer, insanın varlıktaki yerini ve cins olarak insanı araştırır. Bu araştırma şekliyle Schopenhauer, ilkin, Hegel'e benzer şekilde, yaşam ve ölümü kavramsal düzeyde ele alır. Bu kavramlaştırmaya göre, İsteme kendinde şeydir içteki içeriktir, dünyanın özüdür. Yaşam, görünür dünya, görünüş, istemenin aynasıdır, kopyasıdır ancak. Dolayısıyla gölgenin gövdeye ayrılmadan eşlik etmesi gibi yaşam da, istemeye eşlik eder; istek varsa yaşam, dünya da vardır. Öyleyse, yaşamın yaşama isteği olması önceden sağlama bağlanmıştır. Yaşama isteği ile doldurulduğumuz sürece ölüm başa geldiğinde bile varoluşumuz bakımından korkmamıza gerek yoktur. Bireyin var olduğunu, geçip gittiğini gördüğümüz doğrudur. Birey yalnızca görünüş olduğundan, Yeter sebep ilkesinden, bireyleşme ilkesinden etkilenen bilgi için vardır. Birey yaşamını bu tür bilgi için bir armağan olarak alır, hiçlikten yükselir, ölüm yüzünden armağanını yitirerek yeniden hiçliğe döner. Tüm bu söylenenlerden Schopenhauer'in, yaşamı felsefi olarak yani idealarına göre göz önüne aldığı görülür. İdealar alanında ne isteme, yani bütün görünüşlerdeki kendinde şey ne de bütün görünüşleri algılayan bilen özne, doğum ya da ölümden etkilenir (Schopenhauer, 2016a:275).

Schopenhauer için, doğum ile ölüm yalnızca istemenin görünüşlerinde vardır, dolayısıyla da yaşama aittir. Kendini var olup göçen bireylerde, zaman kalıbında ortaya çıkan gelip geçici görünüşler olarak göstermesi istemenin özünde vardır. Görünüşlerin arkasında yatan kendinde şeyi zamanı bilmez, ama doğasını nesneleştirmek için kesinlikle söylediğimiz bu şekilde kendini sergilemek zorundadır. Yaşam ile ölüm, benzer biçimde yaşama aittir, birbirinin karşılıklı koşulu olarak denge kurarlar. Onlar, tüm görünen yaşamın kutupları olarak bir denge oluştururlar (Schopenhauer, 2016a: 277).



Böylece, Schopenhauer’de, doğanın tümünün hem görünüş hem de yaşama isteğinin yerine getirilmesi olduğu soyut bir bilgi olmadan göstermek amaçlanır. Bu görünüşlerin kalıbı, zaman, uzam, nedenselliklerdir. Bunlar aracılığı ile de bireyleşmedir. Bireyleşme, bireyin bu dünyaya konup göçmesi gerektiğini gösterir. Yaşama isteğinin belirmesi olan birey, yalnızca bir tek örnek gibidir. Bireyin ölümü, doğanın tümünü ne ölçüde ilgilendirirse, bireyin bu dünyaya gelip gitmek zorunda olması da yaşama isteğini o ölçüde ilgilendirir. Çünkü doğa, bireyi değil yalnızca türü gözetir. Doğanın buradaki amacı, sadece türü korumak için böyle çalışıp didinmektir. Tohumun bol oluşu, türü üreme dürtüsünün bütün gücüyle çoğalmasını destekler. Türün tersine doğa için bireyin bir değeri yoktur, olamaz da. Çünkü onun hâkimiyeti, sonsuz zaman ve uzamdır. Doğadaki olanaklı bireylerin sayısı sonsuzdur. Bu yüzden, doğa her zaman bireysel azalmaya izin vermeye hazırdır. Dolayısıyla, birey, en önemsiz tesadüfle, binlerce biçimde yıkıma uğramakla kalmaz; üstelik bu daha en baştan onun yazgısıdır. Doğa türü korumaya hizmet ettiği andan başlayarak bireyi yıkıma götürür. Böylece doğa, büyük doğruluğu, üstünü kapatmadan açıkça bildirir: Doğrusu bireylerin gerçekliği yoktur, yalnızca ideaların gerçekliği vardır, açıkçası istemenin tam nesneleşmesi idealardır (Schopenhauer, 2016a:276- 277).

Hegel’in, yaşam ile ölüm arasında kurulan ilişkiyi, kavramlaştırarak bilincin nesnesini bilme iddialarının sınırdığı süreç içinde ele aldığı ifade edilmiştir. Bilinç önceki momentlerinde, nesnesini kendisinden bağımsız olarak ele alır ve bağımsız nesneye ilişkin iddialarının nesnesiyle örtüşmediğini görür. Özbilinç momentinde, bilincin nesnesiyle kurduğu her ilişkide kendi özelliğini ve bağımsızlığını keşfederek başkalıktan ya da nesnesinden kendine bu dolaysız dönüşü olanaklı hale gelir. Diğer bir ifade ile Hegel, yaşam ve ölümü ilkin, her bilinç momentini fenomenolojik süreçte, bir sonraki momente geçerken bir önceki momentin ölümü şeklinde alır. Buradaki her bir momenti Schopenhauer’in istemenin nesneleşmesinin basamakları olarak ele almak uygun gibi görünmektedir. Buna göre isteme çeşitli basamaklarda nesneleşip kendini açığa çıkarırken, bilinç de çeşitli momentlerde kendi kesinliğini doğruluk olarak ortaya koyar. Yalnız Schopenhauer’de isteme amaçsız olduğundan, istemenin nesneleşme basamaklarında bir amaç söz konusu değildir. Hegel için ise amaç mutlak bilgidir. Mutlak bilgi kavram ile nesnenin uygunluğudur; özne ile nesnenin özdeşliğidir. Kavramın gerçekleşmesidir. Schopenhauer de istemenin nesneleşmesi olarak idelerin gerçekliği söz konusudur.

Her iki düşünürün bağımlılık, özgürlük ve ölüm korkusuna ilişkin görüşleri arasında bir paralellik vardır. Her ikisinin de bu kavramlar arasında bağ kurduğu görülür. Bu bağın özelliği ise ölüm korkusunun yaptırım gücüne sahip olmasıdır. Ölüm korkusu, Hegel’de köleyi, kölelik durumunu kabul etmeye iten başlıca nedendir. Schopenhauer’de ölüm korkusu apriori bir korku olup, kör bir yaşama isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu korku yaşamı istemenin ters tarafıdır. Ölümün pençesine düşmüş olan insanın, zaman kazanmak istemesindedir. Dolayısıyla insan ölüm korkusuyla mücadele eder. Yine her iki filozof için, metafiziksel temele sahip olsa da yaşamın idamesi, direnmeden ve dolayısıyla çaba göstermeden devam etmez. Ne kadar korkulsa da ölümün kötü olmayacağını düşünürler.

Hegel, yaşam ve ölümü ilkin, her bilinç momentini, bir sonraki momente geçerken bir önceki momentin ölümü şeklinde alır. Buradaki her bir momentini Schopenhauer’in istemenin nesneleşmesinin basamakları olarak ele almak uygun gibi görünmektedir. Buna göre isteme çeşitli basamaklarda nesneleşip kendini açığa çıkarırken, bilinç de çeşitli momentlerde kendi kesinliğini doğruluk olarak ortaya koyar. Yalnız Schopenhauer’de isteme amaçsız olduğundan, istemenin nesneleşme basamaklarında bir amaç söz konusu değildir. Hegel için ise amaç mutlak bilgidir. Mutlak bilgi kavram ile nesnenin uygunluğudur; özne ile nesnenin özdeşliğidir. Kavramın gerçekleşmesidir. Schopenhauer de istemenin nesneleşmesi olarak ideaların gerçekliği söz konusudur.

Schopenhauer, istemenin idea olarak insanda, hayvanda, bitkide, yaşama isteği, varolma isteği olarak nesneleştiğini belirtir. Yaşama yönelim, yaşam sevgisi ve yaşam enerjisi olarak ortaya çıkan kör istemedir. Bitkiyi büyüten aynı şeydir. Her şey varoluşa doğru baskı yapar ve iter. Hayvan yapısında yaşama isteğinin, onun varlığının esas olduğu açıklık kazanır. Yani, yaşama isteği boş bir ifade ve varsayım olmaktan çok, dünyanın içyapısının tanımlanışıdır.

Schopenhauer, insandaki yaşama isteğini, “Herkes yaşamını ağır bir sorumlulukla, sonsuz endişeyle ve gündelik zorunlulukla, ona emanet edilmiş değerli bir rehin gibi korur ve muhafaza eder; bunların altında yaşam katlanır durumdadır. Fakat emanetin değerini, içine bakmaksızın, samimiyetle ve güvenerek kabul eder. O, bu değer nerededir bilmez. Bu nedenle, bu kuklaların dışarıdan idare edilemediklerini, her birinin içlerinde, hareketlerinin çıktığı bir saati taşıdıklarını söyledim. Bu, kendini yorulmaz bir

mekanizma, usdışı bir içtepi olarak gösteren yaşama isteğidir.” ifadeleri ile anlatır (Schopenhauer, 2000b: 358-9 ).

Demek ki Schopenhauer’e göre tek tek kişiler, yani bizler, yaşama isteğinden, varolmak arzusundan başka bir şey değiliz. Yaşama, bu güçlü, usdışı, körü körüne bağlanmış, istemenin, amaçsız, sınırsız bir çabalama, kör ve bilinçsiz bir güç oluşundandır. Eğer yaşama bu bağlanmış bilgidен ve düşünceden kaynaklanmış olsaydı, bu takdirde ona göre, varolmayı yeğlemek gerekirdi. Çünkü yaşamın nesnel değeri, hiç de kesin değildir. En azından bu varoluşun varolmayışa tercih edilip edilmemesi belirsiz görünmektedir. Çünkü acı yaşama özgü olduğundan, şayet deney ve düşünceye başvurulacak olursa, onların varolmayıştan yana olmayacakları şüphesizdir.

Ölüm ve yaşam, yaşamın döngüsel sürecinin uçlarıdır ve birlikte ele alınmalarını gerektirir. Bütün diğer Hegelci kavramlar gibi, ölüm kavramı da uzun ve yorucu bir güzergâhın dolaşımından sonra kendi içsel anlamını göz önüne sürer ve geçmişten devralınan anların bütünüyle gerçek içeriğini yüklenir. Ölüm, sadece kişiler bakımından değil, uluslar bakımından da deneyimlenmiştir. Sadece ölüm korkusu değil, ölüm sonrasında ölüye yapılan yas törenleri de bu kavramın içeriğine dâhildir. Ölüm, bireyin tek başına üstlendiği en son imkan, imkansızlığın imkanı olmaktan çok, tinin, ideanın, sancılı bir süreç sonunda kendini çelişki içinde bulduğu, ama asla bütünüyle hiçliğe meytelmediği bir deneyimdir. Önsözde de ifade ettiği gibi, Geist’in yaşamı ölümden korkup ondan geriye çekilmez. Aksine olumsuzla- ölümlle- doğrudan doğruya yüzyüze gelir ve kendisini onu içinde sürdürür çünkü bu hakikatini bu parçalanmışlıkla kendisini bulduğunda kazanır (Hegel, 2003: 10).

Hegel ve Schopenhauer’n ortaklaştığı bir diğer unsur da, düşüncede özgürlük meselesidir. Yaşam ile ölümü hem tümel düzeyde hem de tikel düzeyde ele alan iki düşünürde özgürlük kavramın incelediğimizde, Schopenhauer insanının ikili yapısı dahilinde istemesini susturan insanın özgürleştiğini, susturamayan insanın ise tutsak olduğunu görülür. Hegel’de ise özgürlük, özbilinç noktasında ele alınır. Schopenhauer, yaşamdaki ızdıraptan kurtuluş olarak asketizm ve mistisizmi kurtuluş yolu olarak tasvir eder. Hegel ise, özbilincin özgürlüğü kısmında düşüncede özgürlüğü değinir ancak diyalektik süreç içinde tamamlanmış olduğundan bu momentten bir sonraki momente geçiş zorunludur.

Hegel için, özbilinç, yaşam ortamının içine gömülüdür ve bu sebeple de yaşamla çatışma halindedir. Bedenim dolayısıyla kendimin dışındayım ve kendimle özdeş değilimdir. Bedenle bu olumsuz ilişki, tanınma diyalektiğinde önemli bir rol oynar. *Fenomenoloji*'de bunu şu şekilde dile getirir: “Bununla birlikte Özbilincin saf soyutlaması olarak kendisinin sunulduğu, kendisini nesnel halinin saf olumsuzlaması olarak göstermesine ya da herhangi bir belirli varoluşa, genel olarak varoluşa mahsus bireyselliğe, yani yaşama bağlanmamasına dayanır.”(Hegel, 2003:107). Doğadan bağımsız oluş Özbilincin yaşamını ölümüne bir mücadelede riske etmesiyle kazanılır. Böylece özgürlük yalnızca onun yaşamını riske etmesi yoluyla elde edilebilir. Bu mücadele yoluyla Özbilinç özsel varlığının yalnızca varolmak olmadığını daha ziyade saf kendisi-için-varlık olmak olduğunu kanıtlar. Her biri bir diğerinin ölümünü ister. Böylece öz-dışsallığından kendini kurtaracak ve ayrıca doğal varoluşa bağlı olmadığını ileri sürecektir. Her birinin amacı kendisini özkesinlikten doğruluğa yükseltmektir. Ancak hem başkası hem de kendisi için doğruluk ortaya koyulduğunda Özbilincin kesinliği doğruluğa dönüşebilir.

İnsan doğada özgür değildir ama kendi edimiyle özgür olabilir. Fenomenolojik gözlemci olarak biz, kölenin yaptığı ürünün somutlaşmış öznel, kendinde ve kendisi-için olan ya da kendi kendisinin nesnesi olan bir kendilik biçiminde görürüz. Böylece şeylerin tözü onların düşünen özne ya da bilinçle olan ilişkileridir. Bu durumda Özbilincin yeni bir şekliyle karşı karşıya geliriz. Hegel bu yeni şekli sonsuzluk açısından tanımlar: “Bilincin sonsuzluğu ya da onun kendisinin saf hareketi olarak bilinç, özsel varlık biçiminde kendisinin farkındadır. Bu düşünen bir varlık ya da özgür bir Özbilinçtir.”(Hegel, 2003:113). Hegel açısından düşünce etkinliği zihnin işlevlerinin bir tamamlayıcısı olarak sunulur. Düşünce varlığın ve onun bilgisinin, bir başka deyişle özne ile nesnenin ve bir bütünlük içerisinde parçalar çokluğunun birliğini ifade eder. Özbilincin bu aşamasında özgürlüğü başlıca özelliğinin düşünce ve soyutlama olduğu ortaya koyulur. Hegel düşünce üzerine görüşlerini şu şekilde devam ettirir: “Zira düşünmek soyut bir ‘Ben’ değil aynı zamanda içsel varlık, nesne olarak kendisine sahip olma ya da kendisini nesnel varlıkla ilişkilendirme anlamına gelen bir ‘Ben’dir. Düşünmede, nesne kendisini tasarım içerisinde değil kavramlarda sunar, yani bilincin doğrudan bunun kendisinden ayrı bir şey olmadığını farketmediği ayrı bir kendinde-varlıkta ya da iç varlıkta.” (Hegel, 2003:113).

Böylelikle özgürlük ve düşüncenin birbirleriyle ilişkili oldukları yeni bir momentle karşı karşıyayızdır. Özbilinç için özsel olan düşünme edimidir. Düşünce alanında Özbilinç diğer şeylerden bağımsızlığını ortaya koyar: “Düşünmede özgürümdür, çünkü bir başkasında değilimdir, aksine sadece kendimle iletişim içerisindeyimdir ve benim için özsel olan nesne kendim-için- varlığımla bölünmez bir birlik içerisinde.” (Hegel, 2003:113) Düşünmede Özbilinç yalnızca kendisine bağlıdır. Böylece şimdiki durumda düşünce özeldir ancak düşüncenin dışındaki şeyler ise özsel değildir. Özbilinç için düşüncesinin saf özneliği gerçek ve özsel olduğundan, dünya ve diğer Özbilinçli öznelerle ilişkisini keser. Tıpkı ‘Öz-kesinliğin Doğruluğu’ aşamasında olduğu gibi burada da doğal bilinç başkası olan her şeyi olumsuzlar. Öyle ki bu sefer yalnızca fiziksel olarak değil bunun yanı sıra zihinsel olarak ya da düşüncede bu olumsuzlamayı gerçekleştirir.

Tüm bu söylenenleri toparlayacak olursak, her iki düşünür de yaşam ile ölüm arasındaki ilişkinin belirleyici etmenin ölüm korkusu olduğu üzerinde hem fikirdir. Ölüm içsel doğamıza ilişkin bir gerçekliktir ve yok edilemezdir. Schopenhauer yaşam ile ölüm ilişkisinde bireyden yola çıkarak ele alır ancak bu bakış açısından tarih göz ardı edilmiş olur. Hegel ise, insandan yola çıkarak genel belirlemeler altında yaşam ile ölüm ilişkisini ele alır. Bu noktada, tarihsel süreç ve insanın deneyimleri arasındaki bütünsellik Hegel tarafından inşa edilmiştir diyebiliriz. “Bütünsellik” kesinlikle bireyi sürecin dışarısında bırakan bir kavram değildir, çünkü bütünselliğin kavranabilmesi için öncelikle bir bütünselleştiriciye ihtiyaç vardır ve bunu yapan da tarihin izlerini kendisinde barındırarak analiz ve sentez yapabilen insandır.

Schopenhauer’da, yaşamı belirleyen unsurlardan olan ölüm korkusu, yaşamdaki acıyla bağlantılı olduğundan, yaşam ile ölüm korkusu arasında aşılması imkânsız bir sınır bulunmaktadır. Bu nedenle ona göre, yaşamın anlamı paradoksaldir. Hegel ise aynı konuyu farklı açıdan değerlendirerek, yaşam ile ölüm arasındaki bu çatışmayı, zıtların / karşıtların birlikteliği olarak düşünmüş ve çatışan taraflar arasındaki uzlaşmayı temin edecek bir sistem kurmaya çalışmıştır.

Önceki bölümlerde, ölüm korkusunun insanın doğasından kaynaklanan bir gerçeklik olduğu ifade edilmişti. Schopenhauer, bu gerçekliği, yaşamı isteme kavramı merkezinde konumlandırarak yaşamın anlamı, değeri, yaşamdaki acı, sefalet, intihar gibi kavramlarla ele alıp ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Var oluş konusunda kötümser bir anlayışa sahip olduğu bilinen Schopenhauer, yaşam ile ölüm ilişkisini

değerlendirirken “dünya nedir?” sorusuyla işe başlayarak, sorunu çözümlenmenin daha kolay olacağı düşüncesindedir. Nitekim ona göre, herhangi bir kimse kendisine, bu dünyanın niçin var olduğunu sorsa, bu sorunun cevabını dünyanın kendi içinde bulamaz. Çünkü bu dünyanın varoluşuna, kendi içinde bir amaç, bir neden gösterilemez. Öyle ki, kendisi için, başka bir deyişle kendi adına var olduğu da kanıtlanamaz. Çünkü ona göre, dünyanın varoluş ilkesi, kör bir yaşama isteğinden başka bir şey değildir. Schopenhauer için bu yaşama isteği, kendinde şeydir. Schopenhauer’ın metafizik sisteminde, kötünün varlığı da bu yaşama isteği ile iç içedir. Özellikle belirtmek gerekir ki, felsefe bu soruna çözüm getiremediğinden Schopenhauer için felsefenin sonu susmadır. Netice olarak o, sorunun çözümünü Budizm, Brahmanizm, Hristiyanlık gibi dinlerde yaşama isteğinin yadsınmasında bulur. Öyle ki, ona göre, birey kendi özünün gerçekte görünüş olan şeyin özü olduğunu kavradığında ve yaşama isteğini yadsıdığına, bireysellik ilkesi ortadan kalkar (Schopenhauer, 2016a: 67-69).

Schopenhauer, yaşamı arzu edilebilir bir şey ve insanın mutluluğunu da yaşamın amacı olarak gösteren iyimser felsefenin, sadece yanlış değil, aynı zamanda zararlı bir öğreti olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre, yaşamı arzu edilebilir bir şey ve insanın mutluluğunu da yaşamın amacı olarak gösteren iyimser felsefeye inanan bir kimse, bunun tersi bir durumla karşılaştığında haksızlığa uğradığını düşünecektir ve böylece o, var oluş dayanağını yitirecektir. Oysa Schopenhauer için ölümü, sefaleti, yaşama amacı olarak görmek daha doğru olur. Schopenhauer, Leibniz’in, “Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu” düşüncesine katılmadığını, “ Bu dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu ” ifadesiyle belirtmeye çalışmıştır. (Schopenhauer, 2016b: 583-4).

Yaşam boyunca doyum insanın mutluluk dediği şeydir. Ancak bu doyumun sonu ve sınırı yoktur. Gerçek doyum olanaksızdır. Acının varoluşun kendine özgü oluşunun ve gerçek doyumun olanaksızlığının bilgisi bizden gelir. Bu melankolik bir haldir. Tek, büyük bir acının sürekli çekilmesidir (Schopenhauer, 2016a: 319).

Ahlaki değerler, her şeyin özünün aynı olmasının fark edilmesinden doğarlar. Değerlerin kökü, her şeyin kökü olan kendinde şeydir. Yani kendinde şey olarak istemedir (Schopenhauer, 2016b: 560). Yoksa bir görünüşten başka bir şey olmayan bu dünyada değerler yoktur. Kötülüğün ve görünüş olan bu dünyanın kökü aynıdır. Schopenhauer, dünyanda hâlihazırda cehenneme benzeyen bir şey olduğunu söyler. Ona göre, insana yönelen fenalıkların ana kaynağı, yine insanın kendisidir. Çünkü insan bencildir. Kişi

kendine yöneldiğinde, iç varlığının isteme olduğunu tanır. Buna bağlı olarak da kendisini dünyanın merkezi olarak kavrar ve kendisini son derece önemli bulur. Ancak dışarıdan bakıldığında, o sonsuz sayıdaki diğer şeylerin arasında bir nesnedir ve bunun sonucu olarak da önemsiz bir şeydir. İşte bencilliğin kaynağı da buradadır. İnsanın kendini, kendi gözünde önemli bulurken, başkalarını, bir sürü nesne arasında bir nesne, bir şey olarak algılayışındandır. (Schopenhauer, 2016b: 600). Bunun sonucu olarak da, o dürüst değildir. Başkalarına haksızlık eder. Hatta vahşice davranır. Devletin ve yasaların zorunluluğu da bundan dolaydır. (Schopenhauer, 2016b: 578) Bu nedenle mutlu insanın en mutlu anı, tıpkı mutsuz insanın en mutsuz anının uyanış anının olduğu gibi, onun uykuya daldığı andır.

O halde isteme (yaşamı) nedir? Schopenhauer'e göre tek tek şeylerin ve bütünün, her şeyin özü istemedir. Dünyanın her hareketinde doğanın, çekim, katılık, mıknatıslı olma gibi bütün güçlerinde ve her insan davranışında, isteme vardır. Yaprığın oluşması ya da çiçeğin açması için bitkide tomurcuğu meydana getiren aynı istemedir. Bütün görünüşlerde o hareket eder, yasaları sağlar, o en kaba kütlede dahi kendini açığa vurur. (Schopenhauer, 2016b: 293) Mekanik ve astronomi, bize istemenin nasıl yerçekimi, katılık ve süredurum olarak hareket ettiğini gösterir. “Nihayet şair istemi, düşünce ve güdülerin etkisinde nasıl hareket ettiğini bize gösterir. “(Schopenhauer, 2016b: 297-8) Dünyanın ya da insanın özü olması bakımından istemenin farkı yoktur. Taşın durumunda mıknatıslı olma, yerçekimi ve katılık olarak gözükene ne ise benim kendimde isteme olarak tanıdığım aynı şeydir. (Schopenhauer, 2016a: 126) Ancak insanın durumunda bu karakter olarak adlandırılır. Fark, bu özün, kendini, doğada ve insanda farklı derecelerde ortaya koyuşundadır. İstemenin doğada, sözgelisi bir taşın fırlatılışında nesneleşmesi, görülebilirliği, insanın nesneleşmesinden daha zayıftır. Yani isteme, insanda daha belirgin olarak ortaya çıkar.

Schopenhauer'in bu metafizik ilkesi, Kant'ın kendinde şeyine karşılık gelir. Schopenhauer, bizim için isteme kendinde şeydir”der. Kant'ta göre akıl kendinde şeyi bilemez. Akıl ancak görünüşleri bilebilir. Schopenhauer, Kant'tan daha ileri giderek, kendinde şeyin, yani istemenin bir şekilde bilinebileceğini söyler. Schopenhauer, Kant'tan farklı olarak görünüşten kendinde şeye yani istemeye varılabileceğini belirtir. Şeylerin özüne nüfuz etmek için, dışarıdan ve dolaylı olarak verileni bırakıp, içyapısını doğrudan bir bakışın bizim için olanaklı olduğu görünüşe dayanırsak, bunda istemeyi, esas şey olarak, gerçeğin özü olarak buluruz. Bu nedenle mekân değil, zaman sahip

olduğu için, istemede kendinde şeyi tanırız. İsteme tamamen deneyin dışında olmadığı gibi, tam tersine görünüş, istemenin nesneleşmesidir. Böylece de bu metafizik ilke, deney kadar uzanmaktadır (Schopenhauer, 2016b: 494)

Kant, kendinde şeyin akılla bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, onun tahmin edilebileceğini söyler. Çünkü Kant'a göre insan hem görünüş hem de kendinde şeydir. Schopenhauer kendinde şeyin bilinebileceğini ileri sürerken, Kant'ın düşüncesinden hareket eder. Onun için insan hem görünüştür hem de kendinde şeydir. Yani istemedir. Kendinde şey ise, istemede aranmalıdır. Yine Schopenhauer'e göre, biz istemeyi Kant'ın dediği gibi bilemeyiz. "herhangi bir şeyi tamamen kendinde ve kendisinden olarak bilmemiz olanaksızdır. Çünkü bilir bilmez bir tasarımıımız, zihinsel bir resmimiz vardır ve bu tasarım bizim olduğu için de bilinen ile özdeş olamaz. Bu nedenle biz istemeyi, ancak onun kendini en kestirmeden, en doğrudan doğruya açığa vurduğunda sezebiliriz. (Schopenhauer, 2016b: 496) İşte insan, hem kendinde şey, hem de görünüş olduğu içindir ki onda isteme kendini doğrudan doğruya açığa vurur.

Schopenhauer kendinde olan, varolmak için başka bir şeye dayanmayan istemenin diğer yandan tasarım olduğunu söyler. Dış dünya istemenin sadece tasarım olarak varoluşudur, böylece görünüştür, yani nesnedir. Tabi bu görünüş de özünde istenmedir. Ancak insan bilinen olduğu kadar bilen olduğu içindir ki onda isteme hem kendinde şey hem de görünüş olarak varolur. Schopenhauer, "bilinen olduğum sürece, iç varlığımda gerçekten sadece görünüşüm, diğer yandan bu iç varlığın doğrudan kendisi olduğum için bilen değilim" der. Yani, kendinde şey olarak varolduğunu söyler. Kant'ta insanın hem kendinde şey hem de görünüş olduğunu söylerken, onun hem bilen, algılayan, düşünen bir özne, hem de bilinen, algılanan bir nesne olduğunu söyler. Yalnız, Kant bunu ahlaki kaygılarla söyler. İnsan kendinde şeydir derken, davranışların kaynağı, nedeni kendisidir demektedir. Bu kendinden oluşa bakılarak da kendinde şey tahmin edilebilir. Schopenhauer ise burada Kant'ın söylediğinden çok farklı bir şey söylemektedir. Schopenhauer için kendinde varlığımızı oluşturan isteme basit bir yapıdadır. O sadece ister, bilmez (Schopenhauer, 2016b: 499 )

Schopenhauer'in kötümser felsefesi işte bu çelişkiden, akılla isteme, yani yaşam isteği arasındaki karşıtlıktan doğar. Çözümlemeyen bu çelişki, insanın çözümlenemeyen yapısından kaynaklanmaktadır. Biri diğeriyle ne kadar uzlaştırılmaya çalışılırsa çalışılsın sonuç çelişki ve saçmalık olmaktadır. Bu düşüncesiyle Schopenhauer



on sekizinci yüzyılın iyimser felsefesine karşıdır. İstemeyi esas alan öğretisi, on sekizinci yüzyılın ya da aydınlanmanın, insanın yapısı kavramına tepkidir. Schopenhauer hem insanda birincil olanın akıl olduğu inancını, hem de insanın mekanik açıklanışını reddeder.

Schopenhauer'in metafiziğinde bilgi istemeye dayanır. Bu durumda bilgi istemenin hizmetindedir. Varolma arzusunun, yaşam isteğinin gerçekleşmesinde, bireyin ve türün korunmasında araştırır. Kendinde şey olarak isteme, insanın yok edilmeyen, gerçek içyapısını belirler. Yine de o, kendi içinde bilinçsizdir. Çünkü bilinci akıl belirler ve akıl da varlığımızın sadece esas olmayan kısmıdır. Çünkü o beynin bir işlevidir. Beyin dış dünya ile ilişkileri düzenleyerek, kendini koruma amacına hizmet eder. (Schopenhauer, 2016b: 201). Böylece bilgi, zaman ve mekan olan, nedensellik bağı içinde bulunan tek tek şeylerin bilgisidir. Yani bilimsel bilgidir. Ancak akıl, kendini ilişkilerle ifade eden bir görünüşün, saf nesnel yapısını kavramak için, çıkışı sağlayacak ve şeylerin ilişkilerini istemeye bırakacak yeterli güce sahipse, o zaman istemenin de yardımıyla, gerçekten, böyle bireysel olanın kavranışından vazgeçer. O zaman akıl, özgürce yukarıya doğru çıkar ve artık istemeye ait değildir. Bu özel durumda, o sadece öz olanı, ve bu nedenle de, onun tüm türlerini bilir. Sonuç olarak onun, aklın nesnesi idealardır. İşte bilgi, kendini, istemenin hizmetinde olmaktan, varolma arzusunu gerçekleştirme çabasından kurtarıp idealara yönelebilir. Burada artık bilgi, ideaların bilgisidir. Bilimsel bilgi değil. Sanatsal bilgidir. Sabit seyre dalışta dinlenmelidir (Schopenhauer, 2016b: 364).

Tek tek şeylerin bilgisinden, ideaların bilgisine geçiş birden bire olur. Bilgi kendisini, istemenin hizmetinden kurtarır ve kişi, saf istemsiz, acısız özne haline gelir. Yani kişi ideaları seyre daldığından, kendi kendini unuttur. Kendilik bilinci yok olur. Böylece de kendi beninden kaynaklanan acılardan kurtulur. Çünkü o, bütün acılar, beni kuran istemediği için, bilincin bu yanının geri çekilmesiyle acı çekme olanağı ortadan kalkar. Bunun için Schopenhauer sanatı, kurtuluş yolu olarak gösterir. Çünkü sanatın kaynağı, istemenin doğrudan doğruya nesneleşmesi olan idealardır. Platoncu anlamda değişmeyen formlardır. Çeşitli sanatlar, mimari, resim, şiir- müzik hariç, doğrudan doğruya istemenin ifadesidir.

Schoepnahuer'in gösterdiği gerçek kurtuluş Brahmanizm, Budizm ve Hristiyanlık gibi dinlerde olduğu üzere, bu dünyada el eteğin çekilmesinde, yaşam isteğinin

yadsınmasındadır. Hayatın amacının mutluluk olduğu düşüncesi, sadece bir yanılgıdan ibarettir. Diğer yandan acılar ve üzüntüler gerçektirler. (Schopenhauer, 2016b: 635).

Yaşam isteğinin değillenmesi ahlak ilkelerinin gerçekleşmesiyle olur. Çünkü yaşama isteğini kabulü, görünüş olan dünya, şeylerin çokluğu, bireysellik, bencillik, kötülük hepsi bir köktendir. Aynı şekilde, kendinde şey olarak dünya, bütün varlıkların özdeşliği, adalet, doğruluk, insan sevgisi, yaşama isteğinin değillenmesi de aynı köktendirler. Doğruluk, adalet gibi değerler, kişiye hayatın nimetlerinden vazgeçmesini öngörürler ve ona ağır yükler yüklerler. Gerçekten adil kişi, hayatın acılarını ve yüklerini başkalarına yüklemeler. Tersine kendi payına düşene katlanırlar. Böylece de adalet yaşama isteğinin yadsınmasında bir araç olur (Schopenhauer, 2016b: 606).

Bilgi istemenin hizmetinde olduğundan yaşama isteğinin kabulünde ancak bilgi söz konusudur. Yaşama isteğinin yadsınmasında ise, bilgi ortadan kalkar. Çünkü temelde, bütün şeylerin özü özdeş olduğundan bu özün, tüm bilgisi zorunlu olarak totolojiktir. Dinlerde yaşama isteğinin yadsınması, tanrı inancını taşıyan tanrıya sevgi duyan mistiklerin gerçekleştirdiği bir tutumdur. En geniş anlamda mistisizm, algı ya da kavram ya da herhangi bir bilgiye erişilmeyenin doğrudan doğruya fark edilmesidir. Schopenhauer'de yaşama isteğinin değillenmesi ise, yaşamın acıları karşısında insana sevgi duyarak bu hayattan vazgeçmedir.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'in metafiziğine dayandırdığı ahlak öğretisi, ahlak felsefesini yadsımaktadır. Onun ahlak öğretisi, Brahmanizm, Budizm ve Hristiyanlık gibi dinlerle uyuma halindedir. Schopenhauer'in ana yapıtı isteme ve tasarım olarak dünya şöyle sonuçlanır: Dünyanın ötesindeki ya da berisindeki ve sonuç olarak istemenin ötesindeki şeylerin özü herhangi bir araştırmaya açık değildir. Çünkü gerçek olarak bilginin kendisi sadece görünüşdür ve bu nedenle sadece dünyanın içinde yer alır. Tıpkı dünyanın onun içinden gelip geçmesi gibi. Kendinde varlığı bilen bir şey akıl değil, bilgisiz bir şeydir. Bilgi sadece araz olarak, , iç varlığın fenomenal görünüşü için uygun olarak eklenmiştir. Bu nedenle o içyapıyı kendi yapısına uygun olarak alabilir ve sonuç olarak da mükemmel olmayan bir şekilde alabilirler. Bunun için, varoluşun içyapısının, evrenin başlangıcının tam bir anlayışı mümkün değildir. Benim felsefemin ve bütün felsefelerin sınırları budur. Böylece Schopenhauer için felsefenin sonu susmadır (Schopenhauer, 2016b:411).

Schopenhauer'in insanı bilen yanıyla isteyen yanının ikiliğiyle el alır. Buna göre, İnsanın bir bilen yanı, bir de eğilimler yanı - istemesi-vardır; ancak, insanın bilen yanı isteyen yanına karşı çıkmaz. Bu iki yan birlikte belli bir yerde, belli bir zamanda yaşayan ve nedensel bağlar içinde olan insanı -kişiyi- meydana getirir. Bilgi de o insanın istediklerini gerçekleştirmesi için bir araçtır, insanın bilen yanı, "aklı", Kant'ta olduğu gibi söz gelişi, kişinin "iyi" yanı, kişinin moral bir varlık olmasını sağlayan yanı değildir Schopenhauer'de.

İnsana bilgi teorisi açısından bakıldığında görülen bu ikiliğin bir devamı olarak ortaya çıkan Schopenhauer'in insanındaki ikinci ikilik, isteyen bir varlık olarak insanın ikiliğidir: bu, isteyen bir varlık olarak insanın beden karakter ikiliğidir. Bu ikilik, eski beden-ruh, istemeler-akıl ikiliğine paraleldir; ama Schopenhauer buna, kendi insan görüşüyle yeni bir mana kazandırır. Schopenhauer'de, eski "ruh"a ve "akla" paralel olan şey, insanın karakteridir; ama yine bu karakter, bir insanı moral yapan yanı değil, onu o kişi yapan yanındır.

Tez boyunca yaşam ve ölüm ilişkisinin Hegel ve Schopenhauer felsefelerindeki izini süremeye çalıştık. Her iki düşünürde de ölü ilkin yaşamı tehdit etme aracı konumunda bulunmuştu. Hegel ölümü mutlak efendi olarak görürken, Schopenhauer ölümü içsel doğamızın değişmez unsuru olan isteme/ yaşama isteği ile ilgisinde almıştır.

Hegel ile Schopenhauer'in ölüm yaşam ilişkisine dair kavramsallaştırmalarındaki farklardan biri de tarih düşüncedir. Hegel ölümü bilincin tarihsel seyrindeki gelişiminde ele alırken, Schopenhauer'in ölümü herhangi bir tarih vurgusu yapmadan ele alır. Hegel'de tarihin somutlaşan her bir momentinde ölüme bir görev yüklenir. Ölüme, köle efendide çalışma görevi verilir. Etik düzende ölüm fedakârlıkla ilgisinde ele alınır. Terör başlığında, ölümün tehdit yoluyla bireysel iradelerin dinginlenmesine yönelik tavır söz konusudur. Din bölümünde ise, ölümün tinselleşmesi söz konusudur.

Hegel'de ölüm, Fenomenoloji'nin öz bilinç bölümünde ilk kez ortaya çıktığında, öz bilincin yaşamdan bağımsızlığını kanıtlama çabasının bir sonucuydu. Yaşam kendi açısından hiçbir anlam taşımadığını ispat etmek adına öz bilinç, yaşamının tehlikeye atmaya, başka bir özbilinçle ölümüne mücadeleye tutuşmaya gönüllü olmuştu. Ölüm bu karşılaşmanın olası sonuçlarından biriydi. Mücadelenin gerçekleştirmeye niyetlendiği şeyde başarılı olabilmesi için, özbilinçlerden birinin ölmesi olarak dahilinde olmamalıydı. Öyle olsaydı, bundan böyle bir bilinç olarak değil, kadavra olarak yaşam

sistemine geri dönmüş olurdu. Nitekim Hegel, ölüme, bilincin doğal olumsuzlaması olarak göndermede bulunmuştu. Eğer olumsuzlama doğal ise, ondan kaçış olamayacaktır.

*Fenomenoloji*'de ölümlerle bir diğer karşılaşma, kölenin efendi için çalışmasında ve etik düzende aile ritüellerinde, bu doğal olumsuzlamayı hafifletme yönündeki girişimleridir. Nihayetinde, bu karşılaşmalar, doğal bir olumsuzlama olarak ölümün etkilerini azaltmaya başlasa da, topluluk ölümün tam anlamıyla üstesinden gelemez. Bu üstesinden gelme girişimlerinden ilki, Terör toplumdur. Terör, soyut genel irade olarak nitelendirilen topluluk, kendini tamamen doğadan bağımsız olarak kavrar. Daha kesin bir biçimde söylenirse, genel irade olarak topluluk, doğal dünyayı kendi uzantısı olarak görür. Topluluğun kendini bu yolla kavramasının sonucunda, topluluğun iradesi ile herhangi bir bireyin iradesi arasındaki dışavurma çatışması hızlanır. Topluluğun elinin alındaki tek çözüm, topluluğun iradesini dile getirmeyen herkesi katletmektir. Burada ölüm, doğanın eyleminden ziyade, topluluk faaliyetinin bir sonucu olduğundan, ölümün o doğal olumsuzluğu, ilk kez bizzat topluluk kavramının bir parçası olarak içselleştirilir. Ölüm, doğanın değil de topluluğun işi olarak görülmesi anlamında tinselleşmiş olur. Ancak topluluğun biricik uğraşı olarak ölüm hala efendi konumundadır. Ancak vahyedilmiş dindeki ölüm topluluğun işidir, ama topluluğun tek uğraşı değildir. Ölümün efendiliğinin hafifletilmesi, Hegel'de ölümün şekil değiştirdiğini söylememize olanak sunar.

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak, her iki düşünürde ölüm korkusunun belirleyiciliği üzerinde durmuştur. İki düşünürde de yaşamı anlamlandırmada ölüm korkusunun yaptırım gücüne ve etkisine sahip olduğu noktasında hem fikirdirler. Yaşama olan bağlılık da ölümü tehdit aracı görmekten başka bir şey olmamaktadır, diğer bir deyişle ölüm korkusuyla titremektir. Hegel'de bilincin önceki yaşama bağımlı olmak demek yaşamı tehdit aracı olarak görmek demeye gelir. Schopenhauer'de ise yaşama bağımlı olmak demek sürekli ızdıraba razı gelmek ve acı doyum acı doyum döngüsüne razı gelmek şeklinde ifade edilebilir. Schopenhauer'de yaşama istemi ile dolu insan ölümün pençesine düştüğü için, doğan her şey bu korkuyu beraberinde getirir. Schopenhauer de ölüm korkusu apriori korku olup kör bir yaşam isteğinden kaynaklanmaktadır. Bu korku yaşamı istemenin ters tarafıdır. Ölümün pençesine düşmüş insanın zaman kazanmak istemesindedir.

Bir diğer fark da ölümün toplumsallık boyutunda işlenip işlenmemesidir. Hegel'in ölümü, toplumsallık bağlamında, öznelar arası ilişki içinde serimlediği görülür. Schopenhauer ise, ölümü, bireysellik boyutunda ele almıştır, onun düşüncesinde öznelar arası ilişkiden söz etmek pek de mümkün görünmemektedir.

Hegel ve Schopenhauer'in argümanları arasında pek çok ortak noktanın yanı sıra önemli farklar da vardır. Hegel ve Schopenhauer'in yaşam ölüm ilişkisini ele alış biçimlerindeki farkların nedenlerinden biri de tarih düşüncesidir. Hegel, ölümü, içerisinde ortaya çıktığı tarih ve topluluk tarafından belirlenip, tabi kılınan bir mesele olarak telaffuz eder. Hegel'de köle, emek kavramları Hegel felsefesinin antropolojik okumasını yapan Kojeve'in deyimiyle, tarihin oluşturucularıdır. Schopenhauer ise söz konusu ilişkide tarihsellik boyutuna dikkat çekmez. Hegel için yaşam, emek, ölüm arasında yakın bir ilişki vardır. Schopenhauer de ise böyle bir ilişki söz konusu değildir. O, emek kavramını hiç kullanmaz.

## SONUÇ

Felsefe tarihinin belli başlı sorunlarından biri olan yaşam ve ölüm ilişkisini, her bir düşünürün kendi sistemleri bağlamında ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Araştırmada, Hegel'in yaşam ve ölüm ilişkisi konusundaki görüş ve düşünceleri tespit edilirken, öncelikle, bilincin mutlak bilgi yolundaki diyalektik hareketi, yani öznenin hareketi incelenip ortaya kondu. Schopenhauer'in aynı konudaki görüş ve düşünceleri belirlenirken de, içsel doğamızın yok edilemezliği olan yaşamı isteme kavramından yola çıkıldı. Kısaca ifade etmek gerekirse her iki filozofun sistemlerinin temel kavramları hakkındaki genel bilgilere öncelik verildi.

Araştırmanın birinci bölümünde Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*'ndeki bilinç momentlerinde etkin olan diyalektik hareketin özellikleri konusundaki bilgiler üzerinde duruldu. İkinci bölümde ise, Schopenhauer felsefesinin temel kavramı olan yaşamı isteme kavramı merkeze alındı. Araştırmanın üçüncü ve son bölümünde ise her iki filozofun yaşam ve ölüm konusundaki görüş ve düşünceleri karşılaştırıldı.

Hegel'e göre, bilgilenme sürecinde bilinç, bir özbilinç haline yükselirken, kendi içinde önce duyuşal kesinlik, sonra algı ve anlama yetisi momentlerinden geçtiği belirtildi. Hegel, duyuşal kesinlik derken dolaysızca verilmiş olanın bilgisini kast eder. Onun için algı duyuşal şeyin kendisini özellikleriyle bir arada bilen dolayımlanmış bilgidir. Anlama yetisini ise, yasaların yönettiği, kendini kuvvet ve görünüş olarak dışa vuran şeyin bilgisi olarak tanımlar. Buradaki amaç özbilincin anlaşılabilirliğini arttırmaktır.

Geist'in gelişimini ya da öz bilincin gelişimini ve daha aşağı bilinç momentlerinden ve duyulur dünyaya gömülü olmaktan çıkarak öz kesinliğin doğruluğuna varmayı anlatan Hegel'in, söz konusu eserinde insanın, öznenin ya da öz bilincin kendi kendisiyle özdeşliğe, birleşik bir bağımsızlığa v dolayısıyla öz bilgiye varmaya çalıştığı belirtildi. Hegel'de bulunan en önemli varsayımlardan biri, öz bilincin başka bir öz bilinçle ilişkiyi gerektirdiği vurgulandı. Buna göre, kendi benliklerimizi ancak, aynı türden ama bireysel olarak bizden farklı bir ötekiyle kurduğumuz ilişki aracılığıyla bilebiliriz. Bu da öz farkındalığı yalnızca öteki yoluyla deneyimleyebileceğimiz anlamına gelir. Kartezyen bilgi yaklaşımından farklı olarak, tekil, kökünde yer alan bir bilen Ben'in olmadığı, bilginin, zorunlu olarak özneler arası olduğu, Özbilincin daima dolayımlandığı ifade edildi.

Hegel'in ortaya koyduğu bu düşüncelerin, bu çalışmada incelenen yaşam ile ölüm ilişkisi bağlamında özne olarak insanın rolüne dair en temel savı ortaya koyduğu ve bu savın ancak Hegel'in ortaya koyduğu gibi, bilincin deneyimi sürecinin bir bütün olarak kavranmasıyla kendisini gösterdiği açıklanmaya çalışıldı. Bu nedenle biz de yaşam ve ölüm ilişkisini, Hegel'in *Geist'in Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu deneyim momentlerinin her birini inceleyerek, ölümlerle karşılaşma biçimlerine göre ele aldık. Diğer bir deyişle, yaşam ve ölüm ilişkisinin Hegel bağlamında işlenişi, *Geist'in Fenomenolojisi*'nde kesinlik iddiasıyla ortaya çıkan doğal bilincin, yaşayacağı deneyimler yoluyla maruz kaldığı ölümlerle karşılaşma biçimlerini ortaya koyma şeklinde oldu. Ölümlerle bu türden karşılaşmaların, Hegelci karşıtların birliği düşüncesiyle anlaşılabilirliği görülmektedir.

Çalışmada, ölüm kalım mücadelesiyle, yaşamsal dönüm noktasının henüz ortaya çıkmadığı ve paradoksların olduğu tespit edilmiştir. Bu paradokslar, dolaysızlık ile dolayımın ilişkisi ve dolayım etrafında toplanmakta ve bunlar da, daha genel bir çerçevede bilgi ve anlam anlayışları açısından önem taşımaktadır.

Dolaysızlık/dolayım karşıtlığının çözüme kavuşturulması girişiminin *Fenomenoloji*'yi boydan boya kat ettiği dikkati çekmektedir. Hegel'e göre, Geist, dolayımlandır. Çünkü bu husus, Hegel'in öz bilinçten daha aşağı konumlarda yer alan bilinç momentlerinin duyulur dünyadan farklılaşmamış olduğunu belirten görüşünde üstü kapalı bir şekilde bulunmaktadır. Bu dolaysızlığın tersine, bilgi, dolayım üzerine kuruludur ve bu durumda varlık da mutlak olarak dolayımlandır olmaktadır.

Hegel'in, ölüm kalım mücadelesi ilişkisini belirlerken efendi yönünden işe başladığı ve kölenin konumunu, efendinin gözünden sunduğu dikkati çekmektedir. Ona göre efendinin bilinci, başka bir bilincin, şeylerin bağımsızlığıyla sınırlanmış bir bilincin dolayımından geçer. Maddi dünyanın şeyleri ile doğa, arzunun nesnesidir. Efendi, kendisini hem şeylerle, hem de öbür bilinçle ilişkiye soktuğu, böylece mücadeleyi kazanmış olan efendinin, her ikisi üzerinde de iktidar kurduğundan ötekini kendisine bağımlı kılar. Ama bu ilişkinin aynı zamanda bir bağımlılık ilişkisi olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü efendinin şeylerle ilişkisi, kölenin dolayımından geçen ilişkidir. Aynı zamanda efendinin köleyle ilişkisi de, şeylerin dolayımından geçmektedir. Efendi, eş anlı olarak dolayım ve dolaysızlıktır. Köleyle de, şeylerle de, öbürünün dolayımı sayesinde dolaysızca ilişkilidir. Böylece, efendinin şeylerle ilişkisi, kölenin dolayımından geçtiği

için, efendinin dolaysız ilişkisi, şeylere yönelik saf bir olumsuzlama olan bir ilişki haline gelir. Efendi şeye sahip olurken şeyi ortadan kaldırır. Bu ise, muhafaza etmeksizin olumsuzlamaktır.

Benliğin kesinliği, tanınmayı ve benliğe öteki tarafından ayna tutulmasını gerektirir. Gelgelelim, bu tanıma tek yanlı ve eşitsizdir. Efendinin karşısında gördüğü şey bağımsız bir bilinç değildir, bağımsızlığına ancak şeylikte sahip olan, bağımlı ve dolayısıyla efendiye arzu ettiği tanımayı sunmaya gücü yetmeyen bir bilinçtir. Efendinin aynası bir köle bilincidir. Aslında ayna değildir. Bu nedenle efendi, kendisinin doğruluğu olarak kendi için var olduğundan emin değildir. Böylece bir ironi ortaya çıkar. Bağımsız öz bilinç statüsü, ölümle yüzleşmeyi zorunlu kılar, ama bundan doğan şey bir eşitsizlik ilişkisidir ve bu eşitsizlik ilişkisi ise tam da benliğin kesinliğinin koşulu olan ayna tutma ilişkisinin imkânsızlığına neden olur. Bilginin koşulları çelişkilidir. Efendinin zaferi aynı zamanda yenilgisidir. Çünkü tezin anti tezi yenilgidir, yani yenmenin karşılığı yenilgidir.

Hegel, daha sonra öbür yöne, yani kölenin perspektifine dönerek, kölenin kendisinin, kendi için ve kendinde olmasının ne ifade ettiğini ele almanın zorunluluğu üzerinde durur. Henüz bunun farkında olmasa bile üstü örtük olarak bu bilinç, saf kendi için varlıktır. Ölüm karşısında varlığının her bir teli titremiştir. Bu bilinç, saf evrensel hareketi, istikrarlı olan her şeyin mutlak eriyip gidişini yaşantılamıştır. Bundan dolayı, köle, potansiyel olarak bağımsız bir öz bilinçtir. Efendi gibi köle de şeylere olumsuz yaklaşarak şeylerden bağımsız kalır. Aynı zamanda efendiden farklı olarak, şeyleri ortadan kaldırmaz. Bu bakımdan kölenin şeylerle ilişkisi, efendinin şeylerle ilişkisinden çok farklıdır. Aslında köle, yerine getirdiği hizmetle çözülmeyi doğurur ve böylelikle kendisini en ince ayrıntısına kadar doğal varoluşa bağlanmaktan kurtarır. Kölenin yaptığı, şeyler üzerinde çalışmaktır. Bu çalışma aynı zamanda şeyleri muhafaza da eder. Köle, çalışması sayesinde doğruluğun ne olduğunun bilincine varır ve yaşama gömülü olmaktan kurtulur. Eğer, efendinin zaferi, onun şeylerle uğraşma ihtiyacı duymasını önlüyorsa, ilişkide bir tersine çevrilmenin ortaya çıkmasına yol açan da, kölenin şeyler üzerinde yürüttüğü çalışmadır. Böylece efendilik, hizmetçilik haline gelir. Efendi açısından daha kötüsü, tanınma açısından anlaşmanın zor yönünün efendiye düşmesidir. Çünkü köle, efendiye baktığı zaman bağımsız bir bilinç görür. Bu durumda, ayna, görmesi gereken işi görmektedir. Buna bağlı olarak bağımsız bilincin doğruluğu, kölenin köle bilincidir. Kölenin gördüğü bağımsızlık, zımmen kendisidir. Köle aslında ne olduğunu bilmeye başlarken, efendi açısından yalnızca nesnenin olumsuzlanmasındaki gelip geçici arzunun



doyumunu söz konusudur. Bu doyumda bir süreklilik ya da nesnellik yoktur. Köle, benliği nesnede dışsallaştırmak suretiyle, bir süreklilik ve nesnelliğe kavuşur. Şeyleri biçimlendirirken, şeylerin ötekiliğini alt eder. Böylece şeyler, dışsallaşmış haliyle kölenin kendisidir. Ve bu dışsallık köle tarafından doğruluk olarak görülür.

Hegel'in öteki ve arzuyla kurulan ilişkide, tam da Geist'in hareketinden ortaya çıkan ilişkide, yaşamsal önem taşıyan bu üçüncü terimin, yani ötekinin, tuhaf bir şekilde ortadan kaybolduğu üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bilgi ve öz kesinliğin doğruluğu açısından benliğin bir ötekiyle dolayımlanması zorunluluğundan, Hegel'de kölenin "korkudan titreyen bedeni"nde ve daha muğlak bir şekilde de çalışan bedende ortaya çıktığı görülmektedir. Gelgelelim, köle, tabi kılınma momentinde duyulur dünya içerisinde. Hegel'e göre, korku ve arzu birbirine içten bağlı olduğundan, dehşetin olumsuzluğu ve korku duygusu, bilgi süreçlerinin oluşturucusudur.

Hegel'in ne ölümün ne de başkalarının, bilincin deneyimine hangi yoldan dışsal olmadıklarını ortaya koyması, bütün olumsuzlamaların süreç içinde yer bulabilmesi için, hem ölümün hem de başkalarının, bilincin deneyimine dâhil edilmesi gerekir. Tanınma uğruna mücadele ile efendi köle diyalektiğinde, bilincin bu tür bir içe atmayı başarmak adına giriştiği ilk denemelerinde ölümü tinsel bir olumsuzlamaya dönüştürmekte başarılı olmadığı görülmüştür. Efendi ile köle diyalektiği ise, efendi ölüm tehdidi vasıtasıyla köleye boyun eğdirdiği ölçüde, bu içe atma projesinde kısmen başarılı olmaktadır. Gelgelelim, ölümün kendisi, efendi bizzat ölümden ziyade ölüm tehdidini ustalıklı kullandığı ölçüde, bilincin gücü olmaktan çok, o doğal olumsuzlamanın gücü olarak var olmayı sürdürmüştür.

Efendi köle diyalektiğinden etik düzene geçerken, *Fenomenoloji*'deki ölüm kavrayışında kayda değer bir gelişmenin olduğu görülmüştür. Etik düzen içindeki topluluk, üyelerinden bazılarının doğal ölümünü olumsuzlamanın ötesine taşımaya gücü yetmektedir. Aslında, topluluğun birliği, birtakım vatandaşların savaşta ölmeye gönüllü olmalarına bağlıdır. Devletin tüm vatandaşlarını yetiştiren aile, üyelerinin ölümünü cenaze törenleri vasıtasıyla etik bir edime dönüştürme ve böylelikle ölümün olumsuzluğunu kendi bünyesine katma becerisine sahiptir. Aile ile devlet, ölümün doğal olumsuzluğunu dönüştürüp topluluğun yaşantısına katmaya uğraşır.

*Fenomenoloji*'de ölümün gündeme geldiği kayda değer diğer bir bölüm özellikle Fransız Devrimi'ni takip eden dönemin incelendiği terör bölümüdür. Terörün hâkim

olduğu topluluğu, etik düzenin hakim olduğu topluluktan ayıran şey, ölüm işinin, bir yandan bir bütün olarak topluluğun terör uğruna giriştiği iş olduğunun kabulüdür. Etik düzen bünyesindeki ölüm işi, aile ile devlet arasında bölünmüştür. Devletin bütünselliğe kavuşması, bazı vatandaşlarının kendini feda etmesiyle; ailenin ise, cenaze törenlerinde ölüm işini kendi üstüne almasıyla gerçekleşecektir. Ancak bir bütün olarak topluluğun ölümü kendi işi olarak görmediği sürece, ölümün toplum bünyesine katmasının kusurlu bir girişim olacağını belirtmek gerekir.

Etik düzen tartışmasında ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Geist, etik varlığını gerçekleştirmek adına, ister istemez kendini farklı alanlara ayırır. Çünkü Geist, kendini etik düzeni takip eden aile ve devlet alanlarına ayırarak varlığını sürdürmese de, yine de kendini farklı toplumsal ve politik alanlara bölmeye devam etmiştir. Her bir alan, Geist'in işleyişinin belirli bir kısmına katkıda bulunmaktadır. Ancak Geist'in o bütünlüklü işleyişinden, hiçbirinin sorumlu olmadığı ilave edilmelidir. Çünkü topluluğun her bir üyesi, topluluk içerisinde kendilerine has görevlerde yetkili kılınmasına rağmen bireysel üyelerin edimleri, bütünü doğrudan doğruya etkilememektedir.

Terör, kendini evrensel istençten başka bir şey olarak kurmak istemeyen şu gelişim halindeki Geist'in kendi üzerinde çalışmasından ibarettir. Bireysel istenç, Terör topluluğuna evrensel istençle taban tabana zıtmış gibi görüldüğü sürece, ortadan kaldırılmalıdır. Mutlak efendilerinin, ölümün korkusunu duyumsayan bu bireyler, bir kez daha, olumsuzluğa ve ayrımlara boyun eğerler, kendilerini çeşitli alanlar özelinde tertipler ve yüzlerini pay edilmiş belirli bir işe, ama böylelikle o tözsel gerçekliğe dönerler. Ne var ki, Terör bağlamında ölüm, dışarıdan dayatılmaz. Aslında ölüm, öz bilincin bizzat bu olumsuzluktan ibaret olduğunun fark edilmesidir. Bu fark ediş ölçüsüz ve tek taraflı olsa da, ölümün *Fenomenoloji*'deki gelişiminde atılmış kayda değer bir adımdır. Her şeyden önce, bilinç, ölümü kendi uğraşı olarak görür. Ölüm, doğanın o yabancı olduğu olduğumuz işinden ziyade, zemini topluluğun uğraşı sayesinde hazırlanan bir olumsuzlamadır. Tanınma uğruna mücadelede ve efendi ile köle arasındaki diyalektikte ölüm, bilincin olumsuzlanmasına karşıydı. Böyle olunca da ölüm, bilincin gelişimini bloke etme şansına sahipti. Şayet her iki bilinç de ölüp gitseydi, bilincin gelişimi devam edemezdi.

Etik düzende ise bilinç ile ölüm arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Zira tikel bir bilincin ölümle ilişkisinden çok, topluluk ile ölüm arasındaki bir ilişki olduğundan, bu ilişki daha bir karmaşıktır. Aynı zamanda, bu ilişki, etik düzen doğayı Fenomenoloji'nin

erken aşamalarından farklı bir biçimde idrak ettiği için de daha karmaşık bir ilişkidir. Hem doğa hem de topluluk, akılda temellenir ve böylelikle topluluk doğayı kendi karşıtı olmaktansa, bir parçası olarak görür. Sonuç olarak ölüm, tanınma uğruna mücadelede ölümün bilince karşıt olması gibi, basitçe topluluğa karşıt olamaz. Aksine, doğa prensipte toplulukla birleştiği sürece, ölümün o doğal olumsuzlaması cenaze törenleri sayesinde telafi edebilir ve bireyin topluluğun bir parçası kılınması adına, aile, ölüm ritüelleri aracılığıyla ölümün yıkıcılığını üstelenmeli ve üyelerini, Hegel'in doğanın irrasyonel öğeleri dediği şeye, leş yiyicilere ve çürümeye terk edilmemelidir. Topluluk ile doğanın etik düzen içerisindeki o ahenkli birlikteliğinin aksine, Terör bütün bir gerçekliği evrensel istencin tezahürü olarak kavrar. Tanınma uğruna mücadeledeki gibi artık doğa yalnızca bilince karşıt olmakla kalmaz, aynı zamanda, etik düzende söz konusu olduğu gibi, doğanın ölüm ritüelleri sayesinde kesintiye uğratılabilecek hiçbir işi de yoktur.

Bilincin ölümle ilişkisi dahilindeki eğitim süreci, ölümü ağır ağır dışsal bir olumsuzlama olmaktan çıkarmıştır. Hegel'in bu devinimi olumsuzlamayı, gitgide kendi bünyesinde kapsamaya gereken bir devinim biçimi olarak karakterize ettiğine dikkat edilmelidir. Bu devinimde konu olan şey, Geist'in bütün alanlarını karakterize eden dolayımına işlemidir. Her bir alan soyut bir dolayım olarak ortaya çıkar, fakat Geist, dolayımlanmış hakikat uğruna, kendinden emin olduğu bu momentten vazgeçmelidir. Böylesi bir dolayım sonucu, Geist'in devinimi dahilindeki eksikliğin takdimidir. Bir başka deyişle Geist, olumsuz olmayan bir dolayımından, bünyesindeki olumsuzlamayı içselleştirdiği bir dolayımına doğru hareket eder. Demek ki eksiklik Geist'in tarihsel devinimi içerisinde takdim edilir ve üstesinden gelinecek bir şey olmak şöyle dursun, Geist'in yaşantısı olarak işlenir.

Hegel, ölümle karşı karşıya kalan topluluğa bağlı olarak değişen bir ölüm izahı öne sürdüğü görülmüştür. O, etik düzen topluluğunun, Terör topluluğunda şahit olunandan daha farklı bir şeye gönderme yaptığını iddia ediyor. Hegel için, ölümü önceleyip koşullandıran şey, Geist'in devinimidir. Bilinç, Hegel için, ancak topluluğun üyeleri arasındaki öznelarası bir ilişki söz konusu olduğu sürece gelişir. Böylece bilinç, ilk olarak, ölümün o yabancı niteliğinin üstesinden gelme arayışına girer.

Ölümü duyumsatma, ölümün içselleştirilmesinde kayda değer bir gelişmeyi imler. Hegel, ölümü, mutlak efendi diye adlandırarak efendi-köle diyalektiğindeki akıl yürütme biçimine göndermede bulunur, ancak aynı zamanda bu akıl yürütmenin ötesine de geçer.

Efendi-köle diyalektiğinde, ölüm korkusu, köleyi efendi için çalışmaya mecbur bırakıyordu. Gelgelelim, diyalektiğin devinimiye, kölenin öldürülmemesini şart koşmaktaydı. Şayet köle efendiyi öldürseydi, her türden tanınma imkanından mahrum kalır ve bilincin deviniminin sil baştan başlaması gerekirdi. Efendi ile kölenin diyalektiği ancak köle ölüm korkusuyla yaşamda kaldığı ölçüde ilerleyebilir.

Hegel'e göre ölüm, yalnızca doğanın işi olduğu ölçüde irrasyoneldir. Aile, cenaze törenini gömme işini kendi üstüne aldığı anda, bizzat doğanın rasyonel olarak kavranışını içinde barındıran bir rasyonellikle uyum içinde iş görür. Kendini, etik düzen içerisinde, üyeleri aracılığıyla gerçekleştirme ve sonrasında cenaze törenleri sayesinde bu üyelerin evrenselliğini birleştirme becerisi gösteremediği sürece, aile dolaylı bir etik varlık olarak kalmayı sürdürecektir. Aile ile iyi devlet arasındaki ilişki, aile, devletin iyiliği uğruna kendilerini feda etmeye gönüllü bireyler yetiştirdiği sürece, ahenkli olmayı sürdürür.

İlk bakışta Hegel ile tamamen farklı düşüncelere sahip olduğu izlenimini veren Schopenhauer ise, yaşam ve ölüm ilişkisinde ilk baştaki izlenimin aksine hegel'den çok da farklı görünmemektedir.

Schopenhauer, yaşamı değilleme, evetleme ve reddi'ne yönelik kavramlaştırmalarında, yaşam ve ölüm tartışmasını sürdürerek yaşamı evetlemenin neden felsefi bir problem olduğu soruşturmakla işe başlamıştır. Metafiziğe karşı fizyolojik düşünceyi (üremeyi), yaşamın salt biyolojik canlılık olarak kavranmasına karşılık yaşam istencini ve Nihilizm tehlikesine karşılık asketizmi savunmuştur.

Schopenhauer, yaşamı evetlemeyi yaşam istenci olarak belirleyip, yaşam ve ölüm ilişkisine, felsefesinin birincil etik değerinin yaşamı evetlemek olduğunu söylerken, bunun teorik anlatımının ancak sanatta bulunabileceğini ileri sürer. Ölüm, felsefe ve tefekkür arasındaki bağlantı, yalnızca vurgulanmakla kalmaz, aynı zamanda Schopenhauer'in sistemine derinlemesine yerleştirilmiştir. O, ölüm, tefekkür ve felsefe konusundaki bağlantıyı, bize içgörü mücevherleri sağlayan basit ama güçlü iddialarla açıklar. Bu bağlamda ileri sürülen, "Gerçekten de ölmeden insanlar neredeyse hiç felsefe yapmazlar" iddiasının, Schopenhauer'in kendi felsefi projesine nüfuz eden bir inancın ifadesi olduğu söylenebilir. Hatta öyle ki, "Ölüm, felsefenin gerçek ilham veren dehası veya ilham kaynağıdır" yargısıyla ölümü başka bir bağlama taşır.

Araştırmanın Schopenhauer bölümünde ilkin, filozofun tasarından neyi kastettiği, tasarımın neden istemeye birlikte ele alındığı, yeter sebep ilkesinin neden temel kavramlar arasında olduğu; daha sonra da *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserde, ölümün yaşamdaki rolü, ölümün felsefeyle ilgisi, ölümün felsefenin ilham kaynağı olması, ölüm tefekkürüne aykırı olan intiharın reddedilişi gibi konular üzerinde durulmuştur

Schopenhauer'in insanın ölümsüzlüğü veya insanın yaşamı isteme konusundaki görüş ve düşüncelerinin, yaşam ile ölüm arasındaki ilişkiyi neden ve nasıl ele aldığı konusundaki görüş ve düşüncelerinden daha fazla dikkati çektiği görülmektedir. Onun ölüm konusuyla ilgili birçok çalışması, *Ölüm Üzerine ve İç Doğamızın Yıkılmazlığıyla İlişkisi*" adlı makaleye dayanmaktadır. Böylelikle Schopenhauer'in tüm felsefi yazıları külliyatında ölüm-tefekkür rolü ve statüsü nadiren izlenir. Schopenhauer'in çalışmasının böylesine kabataslak ve kısmi okumaları nedeniyle, ölüm üzerine kendi tefekkürünün amacı şimdiye kadar yalnızca kısmen ve yetersiz bir şekilde ifşa edilmiştir.

Schopenhauer'in kullandığı bazı ifadeler onun düşüncelerinin yanlış değerlendirilmesine neden olmuştur. Köklü kötümserliğinin belirtileri veya temel bakış açıları içindeki tutarsızlıklar olarak kabul edildiğinden, genellikle reddedilmiştir. Yaşamı istemenin reddi, sadece düşünceli bir yaşam önerisi değil, aynı zamanda kendisinin de yaşamaya çalıştığı bir şeydir.

Schopenhauer'e göre felsefeyi zorunlu kılan şey, bu istemenin ve onu her ne pahasına olursa olsun yaşama ve yaşama konusundaki kör, aralıksız dürtüsünün tanınmasıdır. Bu içsel öz, muhtemelen insan durumunda tanımlanabilir ve sorgulanabilir. Oysa bu içsel öz, hayvanlarda ve cansız varlıklarda kör bir eğilim olarak kalır. Ölümün farkındalığı, zorunlu olarak akıl yetisiyle birlikte ortaya çıkar. Ölüme ilişkin farkındalık, yaşama arzusuyla, bu kesinlikle başa çıkmak için zorunlu sebeple çatışmalıdır. Kişi, bu bilgiden kaçarken veya reddederken kendini kandırabilir ve istemeye sorgusuz sualsiz boyun eğdirebilir veya alternatif olarak varoluşun doğasını düşünmeye başlayabilir ve yaşamı istemenin aşırı taleplerini reddeden düşünceli, asketik bir yaşamı seçebilir.

Bu nedenle, yaşama isteği iddiasının ve reddinin açıklanması *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın ana temalarını oluşturur ve birinci cildin yarısından fazlasına ve ikinci cildin ise tamamlayıcı denemelerine açıkça adanmıştır. İstemenin önceliğine dair tartışmalar, kitabın bütün bölümlerinde yer aldığından, bu temalar, tüm kitabın projesi

için çok önemlidir. Bu temaların tam da ölümün gerçekliği, farkındalığı ve anlamı ile yakından ilgisi olduğu için, ölümün tefekkürü Schopenhauer'in kendi felsefi sisteminin ilham kaynağı olmaya devam eder.

Schopenhauer'in istemenin değillenmesine ilişkin olarak, temel eserinde, istemenin emri ve çağrısındaki hayali, ortak ve düşüncesiz varoluşun üstesinden gelmeye kararlı biri için arzulanan asketik bir yaşamın ana hatları gibi görünen şeyleri tartıştığını vurguladık. Bu asketik yaşamın, yaşama istencinin kahramanca inkârıyla, reddiyle, değillenmesiyle karakterize edildiğini dile getirdik. Böyle bir inkarın, bilgeliğin temeli olduğu sonucunu çıkardık.

Schopenhauer için yaşama arzusu, kuralcı bir felsefe ya da sadece ideal bir davranış için bir rehberdir. Bu, “erdem deha kadar az öğretilir” için, erdem öğretme girişimi veya Kantçı tarzda “koşulsuz bir buyruk” un ana hatlarını çizme çabası değildir. Özünde, araştırmasının doğrudan nesnesi ne olursa olsun saf seyre dalış durumunu korumak olan her felsefe, her zaman kuramsaldır. Ona göre, istemeyi, özgür olarak adlandırıp da, istemenin kendisine nasıl istemesi gerektiğine ilişkin yasalar koymak çok açık bir çelişki sayılır. İsteme, sadece özgür değil, her şeye kadirdir. Ondandır sadece eylemi değil, aynı zamanda dünyası da gelir. İsteme her nasılsa eylemleri de dünyası da öyle görünür, dünyası da görünür. Çünkü her ikisi de kendi öz bilgisidir ve daha fazlası değildir.

Bu nedenle felsefe, Schopenhauer için, yalnızca insan eylemini yorumlayabilir ve açıklayabilir ve dünyanın fenomenlerinin en içteki doğasını farklı ve soyut bir bilgiye getirmeye çalışabilir. Schopenhauer, “mutlak”, “sonsuz”, “aşırı duyular” gibi felsefi “bulut kuklası” nı ve dünyanın doğasının “tarihsel olarak” olabileceği yönündeki (Hegelci) hırsını göz ardı etmeye kararlıdır. Ona göre bilebilir olan, içinde olduğumuz ve içimizdeki bu gerçek dünya, hem maddi hem de düşüncemizin sınırı olarak kalır.

Schopenhauer, aşırı şekilde yaşamı istemenin ölüm korkusu doğurduğunu, bu korkudan kurtulmak için ise, Askestizmi önerdiği dikkat çekmektedir. Asketik kişi istemesinden sıyrılacaktır.

Schopenhauer'e göre, isteme kendi başına ele alındığında bilgisizdir, yalnızca kör, karşı konulmaz bir dürtüden başka bir şey değildir. İstemenin, cansız doğa ile bitkisel doğada, cansız doğa ile bitkisel doğanın yasalarında, kendi yaşamamızın biyolojik bölümündeki belirmesinde böyle olduğunu görürüz. Bu isteme, onun için gelişen tasarım

olarak dünyanın eklenmesiyle, kendi isteğinin bilgisini, istediği şeyin bilgisini edinir. Bu ise, kesinlikle var olduğu biçimiyle bu dünyadan, yaşamdan başka bir şey değildir. Bu nedenle o, görünüş dünyasını istemenin aynası, nesneleşmesi diye adlandırmaktadır. İsteme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir. Bu nedenle, yalnızca isteme demek yerine “yaşama isteği” demek bir ağız kalabalığıdır.

Schopenhauer’e göre, yaşama arzusunun, bireylerin doğumundan ve ölümünden ve ayrıca dünyanın çeşitli varlıklarının ortaya çıkıp yok olmasından açıkça etkilenmez. Doğanın işleyiş şeklinin gözlemlenmesi, Schopenhauer’ın doğanın öncelikle türlerin korunmasıyla ilgili olduğu sonucuna varmasına neden oluyor. Çünkü ona göre, bunu, tohumun muazzam fazlalığı ve meyve veren dürtülerin büyük gücü aracılığıyla çok cömertçe sağlamaktadır. Bununla birlikte, doğa, “en önemsiz kazalardan bin şekilde yıkıma maruz kalan, hatta buna mukadder olan ve doğası gereği ona doğru yönlendirilen” bireye değer veriyor gibi görünmüyor (Schopenhauer, 2016a: 276). Doğa bile, bireylerin değil, yalnızca fikirlerin (türlerin) gerçek olduğunu ve istemenin nesnellliğini oluşturduğunu aktarıyor gibi görünüyor.

Schopenhauer’in yaşamı istemenin insanın iç özü ve öz bilincinin en yüksek derecesi olması, iradenin ölümsüzlüğü ve insanın iç doğasının yok edilemezliği anlamına geldiği ve bu nedenle de insanın yaşama iradesinin ölümsüzlüğüne katılması gerektiği sonucuna vardık. Schopenhauer, ölüm karşısında insanın kendine güvenini, varlığımızdaki daha derin bir içgüdüsel inanca ya da içimizdeki bir şeyin ölümsüz olduğuna ve her zaman bir “şimdiye” sahip olduğuna dair içgüdüsel bir hisse atfeder. Schopenhauer’in yaşamı isteme olarak adlandırdığı içimizdeki bu hayati güç, kişisel ölüm meselesiyle yüzleştığımız sakinlikten herhangi bir mantık yürütme değildir.

Schopenhauer’e göre ölüme karşı bu sakinliği alışkanlık ve kabullenmeyle açıklamak kabul edilemez. Schopenhauer’e göre, ölüme karşı böylesi bir sükunet, insanın hayvan olmasının ayrılmaz bir parçası ve kendi ölümsüzlüğüne ilişkin iradenin içsel kanıdır. İstemenin sürekliliğiyle ilgili bu içgüdüsel duygu, bir kişiyi ölümcül bir tehdit veya ölüm üzerine hayali ve depresif bir kara kara düşünmeye mahkûm edebilecek ölüm korkusunu engellemez. Schopenhauer, acı ve ölümün iki farklı kötülük olduğunu açıklar. Ölümle ilgili acılardan korkmayız. Kişinin ölümden korktuğu şey, kişiliğinin sona

ermesidir; yani, yaşamı istemesinin belirli bir nesneleştirilmesinin sona ermesidir. Eğer belirli bir varlığa bireyin tüm gücüyle direnilirse, ölüm yaşamı isteme için tehdittir.

Schopenhauer, hem süregiden hem de çoğu kez düşünülmemiş olumlamayı ve yaşamı istemenin değillenmesi olasılığını anlamsız ve aptalca bulur. İsteme kendini onaylar: bu, nesnellüğünde (nesne olmasında), yani dünyada ve yaşamda, kendi iç doğası ona tamamen ve açık bir şekilde tasarım olarak verilirken, bu bilginin onun istemesini hiçbir şekilde engellemediği anlamına gelir. Şu ana kadar istemenin bilgisiz ve kör bir dürtü olarak istediği gibi, tam da bu şekilde bilinen bu yaşamın artık bilgiyle, bilinçli ve kasıtlı olarak istediği gibi olduğu söylenebilir. Bunun zıttı, “yaşama arzusunun reddi, o zaman bilinen belirli fenomenler artık iradenin “güdüleri” olarak hareket etmediğinden, bu bilginin içsel doğasına dair tüm bilgi olarak hareket ettiğinden, bu bilgi ile istekli sona erdiğinde kendini gösterir. İradeyi yansıtan dünya, Fikirlerin kavranmasıyla gelişen bilgidir. Çünkü iradenin “sessizliği” ve böylece irade kendini özgürce ortadan kaldırır (Schopenhauer, 2016b: 285).

Yaşamın dinamik yapısı içerisinde bilinebilirliğe ulaşabilmek için yaşam ile ölüm ilişkisini farklı biçimlerde değerlendiren Schopenhauer ve Hegel, yaşam gelişimindeki zorunluluğu ve düzenliliği, yaşamdaki ölüm korkusundan hareketle açıklama noktasında da hemfikirdirler. Yaşama bağlılığın bir sonucu olarak ölüm korkusu her ikisi için de belirleyicidir. Farklı alanlarda pek çok düşünür Hegel’in yaşama bağlılık ve ölüm korkusu arasında kurduğu ilişkiden doğan köle efendi diyalektiğine yorum ve eleştiri getirmişler, katkıda bulunmuşlardır. Kojeve, Hyppolite, Bataille, Lacan, Butler, Irigaray gibi pek çok düşünür Hegel’in söyledikleri ve söyleyemedikleri üzerinde kafa yormuşlardır.

Schopenhauer’in yaşama ilişkin incelemelerle yetinmeyerek, yaşam ile ölüm alanının sınırlarını, yaşamı isteme kavramıyla belirlemeye çalıştığı ve böylece yaşam ile ölüm bilgisinin gerçeklikle kurduğu ilişkiyi, yaşam ile ölümün değerinin ötesine taşıyarak değerlendirdiği dikkati çekmektedir. Hegel’in ise diyalektik süreçte ölümü yaşamın içine kattığı ve onun düşüncesinde yaşamın, kendi içerisinde bir sürekliliğe ve bütünselliğe sahip olduğu göze çarpmaktadır.

Her iki düşünür de ölüm korkusunu aşmanın yollarını soruşturmuştur. Ancak nihayetinde her iki düşünür yaşam ve ölüm ilişkisinde ölümün yaşam üzerinde belirleyici olduğu sonucunda uzlaşmaktadırlar. Schopenhauer’de yaşamın paradoksal bir yapısı



vardır. Çünkü insan ne olursa olsun yaşam istemi ile doludur. Başka türlü dile getirilişle, yaşama olan bu güçlü bağlılık mantıksız ve kördür. Bu ancak tüm varlığımızın kendi içinde zaten başlı başına yaşamı isteme olduğu, ne kadar acımasız, kısa ve belirsiz olursa olsun en büyü servet olarak kabul edilmesi gerektiği ve bu istemenin kendi içinde ilksel idraktan yoksun ve kör olduğu gerçeği ile açıklanabilir. Yaşamı isteme diğer bir deyişle yaşama bağlılık insanın özünde vardır. Bu yaşama bağlılık olan isteme kendi içinde kavrayıştan yoksun ve kördür. Bilgi de ona yabancı ve sonradan eklemlenmiş bir ilkedir ve isteme ile çatışır. Hegel de ise yaşam ve ölüm ilişkisinde bilincin özbilinç olması ancak tanınma yoluyla gerçekleşir. Ona göre eğer ben(bilinç) bağımsızlığını kanıtlamak istiyorsa, yalnızca canlı olarak kabul ettiği başkaları tarafından tanınmalıdır. Eğer bilinç başkalarının tanınmasını elde etmek istiyorsa, onlarla yaşam ölüm mücadelesine girmelidir. Bu mücadele yaşam ve ölüm meselesi olmalıdır zira yaşamdan bağımsızlığını ortaya koyabilsin. Yaşama bağlı olan köle ve yaşamdan feraget eden efendi. Böylelikle Hegel de Schopenhauer'in ölüm hakkındaki düşüncelerine paralel şekilde ölümün mutlak efendi olduğunu iddia etmiştir. Her iki düşünürün amacının, yaşam ve ölüm ilişkisinde, ölümün ve ölüm korkusunun yaşam üzerindeki rolünü belirli kılmak olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### KAYNAKLAR

ADKINS, Brent(2020), *Arzu ve Ölüm – Hegel- Heidegger-Deleuze-*, çev: Kadir GÜLEN, Fol Yayıncılık, İstanbul.

BEISER, FREDERICK (2017), *Hegel*, çev: Seçim Beyazıt, Alfa yayıncılık, İstanbul

BUTLER, J,P (1987), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New york, Columbia university press.

BUMİN, Tülin (2013), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle- Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı kredi Yayınları, İstanbul.

DESCARTES, Rene (1994). Method Üzerine Konuşma (Çev: K. Sahir Sel), Sosyal Yayınları, İstanbul.

GADAMER (1989), Truth An Method, second edition, ed. Joel C. Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad.

HARRIS H.S. (2013), “Özbilinç” , “Alman İdealizmi: Hegel” çev: emre Ebetürk, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

HEGEL, Georg W.F. (2011) Bütün Yapıtları ( Seçmeler) ( Çev. Hüseyin Demirhan), Onur Yayınları, Ankara

HEGEL, Georg W.F. (1977) Phenomenology Of Spirit (Translated By A.V. Miller) New York, Oxford University Press.

HEGEL, Georg W.F. (1986) Tinin Görüngübilimi (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.

Hegel, G. W.F. (1999). Hegel’s Science Of Logic. A.V. Miller (Trans.). New York: Humanity Books.

HEGEL, Georg W.F. (2003) Phenomenology Of Mind, Trans: J.B. Bailie, Dover Publications, inc, New York.

HEGEL, Georg W.F. (1991), Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri, çev: C. Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

HEGEL, Georg W.F. (2004), Mantık Bilimi, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.

HEIDEMANN, H. (2008) Tinin Görüngübilimi’nde Hegel’ İn Duyusal Kesinlik Eleştirisi, Mono Kusursuz Labirent Dergisi, Hegel Özel Sayısı, S. 83-94. İstanbul.

H.S. HARIS (2013), “Özbilinç”, “Alman İdealizmi: Hegel” Çev: Emre Ebetürk, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

HYPOLITE (1974), Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, Çev: s. Chernak, J Heckman, evanston: jorthwestern University Pres

HYPOLITE, Jean (2010), Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar, Çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, Doğu Batı Yayınları.

JANAWAY, Christopher (2006), “Düşüncenin Ustaları: Schopenhauer ”, çev. R. Çağrı Atayman, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.

KOJEVE, Alexandre (1969) Introduction To The Reading Of Hegel: Lectures On The Phenomenology Of Spirit, Çev. James H. Nichols Jr., Ed. Allan Bloom, London, Cornell University Press.

MARCUSE, Herbert (1989) Us ve Devrim, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.

ÖZCANGİLLER, İhsan Berk (2016) Hegel’in Fenomenolojisi Bağlamında Özbilincin Diyalektiği, Felsefe Arkivi, 45. Sayı, 2016/II, 29-65.

PIPPIN, Robert (2010). Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit, Princeton.

RIZVANOĞLU, Eren (2008), Tinin Fenomenolojisi’nde Bilincin Serüveni ve Bilginin Oluşumu Sorunu, Mono Kusursuz Labirent Dergisi, Hegel Özel Sayısı, s. 258-271 İstanbul

SCHOPENHAUER, Arthur (1903), On the Fourfold Root Of The Principle Of Sufficient Reason: A Philosophical Treatise (ed. Julius Frauenstädt, çev. K. Hillebrand), Berlin

SCHOPENHAUER, Arthur (2000a), Parerge and Paralipomena, Volume I, (Tr. E. F.J.Payne), New York: Oxford University Press.

SCHOPENHAUER, Arthur (2000b), Parerge and Paralipomena, Volume II, (Tr. E. F.J.Payne), New York: Oxford University Press.

SCHOPENHAUER, Arthur (2000c), On the Basis of Morality (Tr. E. F.J.Payne), New York: Oxford University Press.

SCHOPENHAUER, Arthur (2012), Essay on the Freedom of the Will, (Tr. E. F.J.Payne), Dover Publications, New York.

SCHOPENHAUER, Arthur (2013), İsteme Ve Tasarım Olarak Dünya, 3. Baskı, çev: Levent Özşar, Biblos Kitabevi/ yayımları, İstanbul.

SCHOPENHAUER, Arthur (2016a), The World As Will And Representation, Volume I (Tr. E. F.J.Payne), Dover Publications, New York.

SCHOPENHAUER, Arthur (2016b), *The World As Will And Representation, Volume II* (Tr. E. F.J.Payne), Dover Publications, New York.

TEPE, HARUN (2003),“Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat”, İmge Yayınevi, Ankara.

YALTIRAKLI, Ufuk (1987) “Hegel’in Fenomenolojisinin Bilgikuramsal Temelleri (Yayımlanmamış doktora tezi)

WARMINSKI, Andrzej (2008) “Hegel/Marx: Bilinç ve Yaşam” çev: Sibel Kibar, *Monokl Hegel Özel Sayısı*, ss. 168-177, İstanbul.