

## PAPER DETAILS

TITLE: SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE EVRİM VE TELEOLOJİ

AUTHORS: Cüneyt Arikan

PAGES: 107-128

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4171638>

## SCHOPENHAUER FELSEFESİNDE EVRİM VE TELEOLOJİ\*

Cüneyt ARIKAN\*

### ÖZ

Kant'ın bilinemeyeceğini düşündüğü kendinde şeyi "isteme" olarak ortaya koyan Schopenhauer, istemenin sıçramalı bir evrimsel süreçte sırasıyla inorganik doğa, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak aşamalı bir şekilde kendini ortaya koyduğunu açıklar. O, Platon'dan aldığı ideaların, istemenin doğrudan nesneleşmesi olarak bu seviyelere karşılık geldiğini belirtir. Öznenin tasarımı olarak ortaya çıkan tek tek şeyler ise idealar denilen prototiplerin kopyalarıdır. Aristoteles'ten de teleolojiyi alan Schopenhauer, doğada hiçbir şeyin amaçsız ve anlamsız olmadığını, her şeyin tam bir uygunluk içinde, bir amaca göre ortaya çıktığını açıklar. Doğa her canlıya türünü sürdürmesi için gereken organ ve özellikleri vermiştir. Schopenhauer'un evrim ve teleolojiye dair düşüncelerinin konu alındığı bu çalışmada, asıl varlık olan isteme ve onun tekliğiyle zaman dışılığına dayanan teleolojisiyle filozofun mekanizm ve teizme karşı üçüncü bir yol arayışında olduğu ancak bunu tutarlı şekilde ortaya koyamadığı iddia edilmiştir. Zira, istemenin kör, yani bilinçsiz ve bilgisiz olduğu göz önüne alındığında, her canlının ihtiyaç duyacağı şeyleri nasıl "öngördüğü" filozof tarafından tutarlı bir şekilde cevaplanamaz. Filozof, istemenin zaman dışılığına işaret eder ancak bu sefer de türlerin yok olmaları büyük bir çelişki yaratır.

**Anahtar Sözcükler:** İsteme, Tasavvur, İdea, Tür, Evrim, Teleoloji, Uyum.

## EVOLUTION AND TELEOLOGY IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

Schopenhauer, who presents the thing-in-itself, which Kant thinks cannot be known, as 'will', explains that the will manifests itself gradually as inorganic nature, plants, animals and human beings, respectively, in a stepwise evolutionary process. He states that the ideas he takes from Plato correspond to these levels as the direct objectification of the will. The individual things that emerge as the representation of the subject are copies of prototypes called ideas. Schopenhauer, who also takes teleology from Aristotle, explains that nothing in nature is purposeless and meaningless, and that everything emerges in complete harmony, according to a purpose. Nature has given every living creature the organs and characteristics necessary to sustain its species. In this study, which focuses on Schopenhauer's thoughts on evolution and teleology, it is claimed that the philosopher, with his teleology based on the will as the real being and its uniqueness and timelessness, was in search of a third way against mechanism and theism, but could not present it consistently. Because, considering that the will is blind, that is, unconscious and ignorant, how it "foresees" what every living being will need cannot be answered consistently by the philosopher. The philosopher points out the timelessness of will, but this time the extinction of species creates a great contradiction.

**Keywords:** Will, Representation, Idea, Species, Evolution, Teleology, Harmony.

\* Bu çalışmada, Prof.Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında yazılan Schopenhauer Felsefesinde İsteme ve Özgürlük Bağlamında Aşk adlı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

\* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Felsefe ABD. E-posta: cnytrkn06@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9357-5580. Ankara/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 27.08.2024

Makalenin kabul tarihi: 08.10.2024

Submission Date: 27 August 2024

Approval Date: 08 October 2024

## Giriş

Her ne kadar çok fazla dikkat çekmemiş olsa da, Schopenhauer evrim ve teleoloji konusunda detaylı açıklamalar yapan sayılı filozoflardandır. Kendinde şeyi isteme olarak kabul eden filozof için Platonik idealar bu asıl varlığın doğrudan nesneleşmesidir ve türlerle karşılık gelir. İdea olarak türlerin ezeli-ebedi olduğu bu sistemde, onların kopyaları olan tek tek şeyler ise varlıkları öznelere bağlı olduğu için istemenin dolaylı nesneleşmesine tekabül ederler. İsteme, sırasıyla inorganik varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde sıçramalı da olsa evrimsel bir süreçle nesneleşir. Platonik ideanın daimiliği ve değişmezliği, filozofu, türlerde en ufak bir değişim olmadığı düşüncesine götürmüştür.<sup>1</sup> Ayrıca o, ideanın doğadaki yansıması olarak gördüğü türlerin ortadan kalkabileceğini, hatta istemenin daha üst bir seviyede nesneleşebilmesi için dünyadaki yaşamın toptan ortadan kalktığı belli dönemler olduğunu açıklar. Bununla birlikte filozof, hiçbir şeyin amaçsız olmadığı teleolojik bir evrim süreci kurgular. İsteme kör ve bilgisiz olsa da, tekliği ve zamandışılığı sayesinde zihne ve bilgiye ihtiyaç duymaksızın bütün koşulların bir anlamda “farkındadır” ve ona göre nesneleşerek her canlıyı hayatta kalmasını sağlayacak organ ve yetilerle donatır. Ancak dodo kuşu yeteri kadar zeki olmadığından ortadan kalkmıştır. Filozof bunu istisnai bir şey olarak görse de bu olay mevzubahis sıkı teleolojiyle uyuşmamaktadır.<sup>2</sup>

Evrenin anlaşılmasına katkı sunabilecek en temel tartışmalardan biri, onun nasıl ortaya çıktığının ve değiştiğinin yanı sıra, bir amaca göre meydana gelip gelmediğidir. Etik, anlam ve değer başta olmak üzere pek çok şeyin bu soruya verdiğimiz yanıtı göre değişeceği hesaba katıldığında, bu tartışmanın önemi ve gereği anlaşılacaktır. İnsanlar yaptıkları basit gözlemler sonucunda her şeyin bir amaca göre ortaya çıktığı düşüncesine varabilirler. Evrene amaçsallık kabulüyle yaklaştığımızda algımız buna göre şekillenir ve her yerde bir amaç görmeye başlarız. Her organın bir amaca hizmet ettiği, cansız doğada bile her şeyin amaçlara uygun olduğu gibi bir kanı vardır. Böyle bir teleolojik kabul, bu amaçsallığın ardında, dünyanın varlığını önceleyen akıl ve irade sahibi bir tasarımcı olması gerektiği gibi bir düşünceyle sonuçlanabilmektedir. Bu durumda kimileri teleolojiye uygun olduğu için teizmi kabul ederken, kimileri de

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 281-282.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, çeviren. A. Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021b, 115.

teizmden kopamayacağını düşündükleri için teleolojiyi reddetmiştir. İşte böyle bir durumda, ateist olmakla birlikte Schopenhauer, istemeyi merkeze almayan mekanistik bir doğa açıklamasını da kabul etmez.<sup>3</sup> O, teleoloji için teizmden ayrı bir yolun mümkün olduğunu göstermeye çalışır ancak bunu tutarlı bir şekilde ortaya koyamaz. Zira, isteme kör ve bilgisizse nasıl sürekli değil de nadiren hata yapmaktadır? Cevap onun zaman dışılığı ve tekliği ise neden bazen hata yapmaktadır? Bu çalışmada Schopenhauer'un evrim ve teleolojiye dair görüşleri yer yer Darwin'in görüşleriyle karşılaştırılarak açıklanmış ve eleştirilmiştir. Bilgiye ihtiyaç duymayan kör bir istemenin olabileceği kabulünü çelişkisiz bir şekilde temellendiremediğinden filozofun mekanizm ve teizme karşı tutarlı bir alternatif yol ortaya koyamadığı iddia edilmiştir.

### İstemenin Nesneleşmesinin Sıçramalı Evrimi

Schopenhauer dünyanın bir yönüyle tasavvur iken, diğer yönüyle de görünenin ardındaki gerçeklik olan isteme olduğunu düşünür.<sup>4</sup> Kendinde şeye tasavvurlar aracılığıyla ulaşamayacağını düşünen filozof açısından beden ayrıcalıklı bir varoluşa sahiptir. Bir yandan tasavvur olarak dolaylı şekilde algıladığımız bedenimizi, diğer yandan isteme olarak doğrudan algılarız. Bedenimizin istemenin nesneleşmesi olduğunu gösteren şey, isteme edimlerinin aynı zamanda beden hareketleri olarak karşımıza çıkmasıdır.<sup>5</sup> Bir çeşit neden olan güdülerin istememizi yönlendirmesi bir isteme edimi yani beden hareketi olarak karşımıza çıkar. Filozof, bedenin bu ikili yapısı sayesinde kurulacak bir analogiyle, güdülerle eyleyen hayvanların, uyaranlarla hareket eden bitkilerin ve nedenlerle hareket eden cansız varlıkların özünde bir olduklarının, bunun da insanda kendisini en açık şekilde gösteren isteme olduğunun anlaşılacağını savunur.<sup>6</sup>

Schopenhauer tasavvurlar arasında ayırım yaparak bir tarafa ideaları, diğer tarafa da doğayı oluşturan tek tek şeyleri koyar. Tek tek şeyler öznenin idrakında ortaya çıkmalarıyla, idealar ise sadece öznenin idrakına konu olabilmeleriyle kendinde şey değil tasavvur olarak kabul edilir. İdealar istemenin uygun ve doğrudan nesneleşmesi iken, ideaların “tekil ve geçici bireylerle”

<sup>3</sup> Arthur O. Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, içinde Schopenhauer, çeviren ve derleyen. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009, 217-218.

<sup>4</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 71.

<sup>5</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 196-198.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 230.

çoğaltılmasıyla ortaya çıkan ve varlıkları özneye bağlı olan diğer tasavvurlar istemenin dolaylı nesneleşmesine tekabül eder.<sup>7</sup> Schopenhauer “idea” kelimesini Platondaki anlamıyla kullandığını belirtir ve onları “tekil şeylerin ulaşılmaz modelleri”, “ebedi kalıpları veya ilk örnekleri” olarak açıklayarak net bir ayrım ortaya koyar: “...Bu kalıpların kendileri zaman ve mekana girmezler, fakat tekil şeylerin aracıdır, sabittirler, hiçbir değişime tabi değildirler, daima “olan” ve asla “dönüşmeyen”dirler çünkü sadece tekil şeyler gelip geçicidirler ve her zaman dönüşürler ve asla “olan” değildirler.” Filozof ideanın, “istemenin nesneleşmesinin her bir belirli ve sabit derecesi” olduğunu söyleyerek istemenin hiyerarşik bir düzenle nesneleştiğine işaret eder. Burada doğa kuvvetleri de dahil olmak üzere cansız varlıklarla başlayan ve insanla son bulan bir evrim süreci karşımıza çıkar:<sup>8</sup> “...İnsandan önce hayvanlar, kara hayvanlarından önce balıklar, balıklardan önce bitkiler, organik şeylerden önce cansızlar var olmuşlardır.”<sup>9</sup> Schopenhauer bu seviyelerin “belirli türler veya değişmeyen temel formlar ve hem cansız hem de canlı cisimlerin özellikleri ve de genel kuvvetlerde kendisini açık eden doğa yasaları” olduğunu ve bunların da Platonik idealara karşılık geldiğini açıklar. Tek tek şeyler ise bu ezeli-ebedi, değişip dönüşmeyen prototiplerin zaman ve mekanda ortaya çıkan geçici kopyalarıdır.<sup>10</sup>

110

...Sadece hayvanlardaki iradi hareketler değil, onların canlı bedenlerinin organik mekanizmaları, hatta bu canlı bedenlerin biçim ve nitelikleri; dahası bitkilerin bitkisel gelişimleri; ve nihayetinde cansız doğanın kristalleşmesi ve genel olarak her fiziksel ve kimyasal tezahürün kendini ortaya koyduğu tüm temel kuvvet; ve hatta yerçekiminin ta kendisi; işte tüm bunlar, bizatihi kendiliklerinde ve tezahürden bağımsız olarak (...) kesinlikle kendi içimizde isteme olarak (...) bulduğumuzla özdeşirler.<sup>11</sup>

Schopenhauer istemenin nesneleşmesini sağlayan ve doğayı var eden şeyi, istemenin tezahürleri arasındaki bitmek bilmeyen çatışma olarak görür. Türler değişmez bir yapıda olsalar da türlere ait tekillerin mücadelesinde yeni türler meydana gelmektedir. Alt seviyedekilerin çatışması, onları da kendinde kapsayan daha mükemmel ve üst seviye bir ideanın tezahürüyle sonuçlanır ve böylece sııramalı bir evrim süreci ortaya çıkmaktadır. “Eğer istemenin daha aşağı

<sup>7</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 288-289.

<sup>8</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 234-235.

<sup>9</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 107.

<sup>10</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 281-282.

<sup>11</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 55.

seviyelerdeki nesneleşmesinde -yani cansız doğada- istemenin farklı tezahürleri çatışır... bu çatışmadan daha yüksek bir ideanın tezahürü ortaya çıkar.<sup>12</sup> Bu durum hayvan ve insan türleri için de geçerlidir ancak sürecin işleyişi onlar için farklıdır. En alt sınıfa mensup hayvanlar, “organik çürümüşlükten veya canlı bitkilerin hücre dokusundan” kendiliğinden türeme yoluyla ortaya çıkarlar. Üst sınıfa ait fil, kurt, maymun gibi hayvanlarda ve insanda ise farklı bir türden doğarak ya da yumurtadan çıkarak dünyaya gelmek söz konusudur. “...Bir balık yumurtasından bir kurbağa ortaya çıkmış ve bu kurbağa daha sonra bir kemirgen meydana getirmiş olmalıdır.” Türü riske atan zor koşulların ortaya çıkması durumunda normalde olmayacak üreme çeşitleri mümkün hale gelebilmekte, bir canlı, üst bir türe ait bir canlıyı dünyaya getirebilmektedir. Böyle bir doğumla sadece “bir birey değil yeni bir tür” meydana geldiğini söyleyen Schopenhauer,<sup>13</sup> insanın bu şekilde maymun tarafından dünyaya getirildiğini savunur: “...İlk insanların, her ne kadar maymun değil, fakat doğrudan insan olarak Asya’da orangutanların atasından, Afrika’da şempanzeden doğduğunu kendimizden gizlemek istemiyoruz.” Lovejoy’un da vurguladığı gibi, bu istisnai doğumları yaratan şey çatışma koşullarıdır:

...Organizmaların gizil üretici gücü, kendisini sınırlama veya yok etme eğilimi gösteren koşullarla, yani zıt veya çatışmacı güçlerle karşılaştığında, böyle bir “anormal artma veya çoğalma”ya uğramakta; “karşıtla gelişmektedir.” Sözgelimi bu eğilim kendisini insan soyunda savaş, salgın, doğal felaketler ve benzeri dönemlerde kendisini göstermektedir; ve üreme gücünün böylesi özel yoğunlaşma veya güçlenme dönemlerinde bu güç, anlaşılan o ki Schopenhauer’in düşüncesine göre, aynı zamanda daha büyük bir istikrarsızlık ve değişkenlik, daha sonra sabit ve değişmez hale gelen yeni formların üretilmesine dönük bir eğilim göstermektedir.<sup>14</sup>

Doğayı savaş alanı olarak gören Schopenhauer, “İnsan, insanın kurdudur” düşüncesinin bütün doğada geçerli olduğunu düşünür. Bitkiler hem birbirleriyle mücadele etmekte, hem de hayvanların ve insanların besini olmaktadır. Hayvanlar da başka hayvanlara ya da insanlara yem olabilmektedir. Bu sonsuz mücadele cansızlarda bile göze çarpmaktadır. Bir mıknaşın, ancak yerçekimine üstünlük sağlayarak bir demir parçasını kaldırabilmesi filozofun örneklerinden

<sup>12</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 254-257.

<sup>13</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 2, çevirenler: Gürkan Başay–Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2021c, 148-150.

<sup>14</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 206-208.

biridir.<sup>15</sup> Salter, henüz Darwin'in evrim teorisi ortada yokken Schopenhauer'un doğadaki çatışmanın ve varlıkların diğer varlıkları besin yapıp yok ederek yaşadıklarının farkında olduğunu söyler.<sup>16</sup> Darwin'de de Schopenhauer'da da evrim çatışmayla ilerleyen bir süreç olarak karşımıza çıksa da onların evrim anlayışlarında bariz farklar vardır. Darwin için evrim konusunda temel mekanizma doğal seçilimdir. Buna göre, doğadaki mücadelede koşullara en iyi uyum sağlayanlar hayatta kalırken bunu yapamayanlar yok olur. Bu süreçte canlıların yapıları değişir, faydalı yapı ve özellikler korunarak sonraki nesillere aktarılır, yarar sağlamayanlar yok olur.<sup>17</sup> Darwin bunu şöyle açıklar: "...Uygun bireysel farkların ve değişimlerin sözü edilen bu saklanması ve zararlı olanların ortadan kaldırılmasına Doğal Seçme, ya da En Uygunların Kalımı diyorum."<sup>18</sup> "Her küçük değişimi, yararlıysa, esirgeyen bu ilkeyi ... Doğal Seçme terimiyle adlandırdım."<sup>19</sup> Baptista, Aldana ve Abramson'un ortaya koyduğu gibi, Darwin, farklılıkları çevreye uyumlu olanların hayatta kalıp neslini sürdürme konusunda avantaj sağladığını ve bu şekilde kalıtsal varyasyonların aktarımı sayesinde popülasyonla birlikte türlerin de değişebileceğini ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Onlara göre Darwin, doğal seçim mekanizması sayesinde yeni türlerin ortaya çıkabileceğini göstererek evrim konusunda bir dönüm noktası olmuştur.<sup>21</sup> Schopenhauer ise Darwin gibi her bireyin diğerinden farklı olduğunu kabul etmiştir ancak bu farklılıkların uzun vadede türlerin değişimine yol açtığını görememiştir.<sup>22</sup> Whittaker, Schopenhauer'un evrim anlayışının farklı olduğuna dikkat çeker: "...Küçük bireysel değişimlerin birikimi yerine belirli adımlarla türlerin bir üretimini varsayması bakımından Darwinci teoriden farklıdır."<sup>23</sup> Young da Darwin'den farklı olarak Schopenhauer'un, evrim sürecinde

<sup>15</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 254-258.

<sup>16</sup> William M. Salter, "Schopenhauer, Felsefe ve Din", içinde *Din Üzerine*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2020, 183-184.

<sup>17</sup> Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çeviren. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayınları, 2016, 72-73.

<sup>18</sup> Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çeviren. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976, 105.

<sup>19</sup> Darwin, *Türlerin Kökeni*, 86.

<sup>20</sup> Trino Baptista & Elis Aldana & Charles Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", *Sage Open*, No 9-1, (2019): 6.

<sup>21</sup> Baptista & Aldana & Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", 12-13.

<sup>22</sup> Baptista & Aldana & Abramson, "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", 9.

<sup>23</sup> Thomas Whittaker, *Schopenhauer Kimdir?*, çeviren. M. Masum Gökyüz, Ankara: Fol Kitap, 2021, 29-30.

türlerin sürekli değiştiğini keşfedemediğini belirtir.<sup>24</sup> Lovejoy ise filozofun, türlerin birbirinden türediğini düşünmesine rağmen, onların “hazır-yapılı” şekilde geldiği konusunda ısrar ettiğini hatırlatır:<sup>25</sup> “Her halükarda süreç birçok farklı bölgede eşzamanlı ve birbirinden bağımsız olarak, yine de her yerde, her biri sağlam ve kalıcı türleri ortaya çıkaran aynı derecede keskin ve belirli aşamalarla cereyan etmiş olmalıdır. Tedrici, fark edilmesi mümkün olmayan geçişlerle gerçekleşmiş olamaz.”<sup>26</sup> Anlaşılacağı üzere Schopenhauer, tek teklerden yapılan genelleme yoluyla ortaya çıktığını düşündüğü kavramlar<sup>27</sup> konusunda nominalist olsa da, değişmez kalıplar olarak gördüğü türler konusunda özcüdür. “...İdealar fenomenlerin çeşitlilik gösterebileceği farklılığın sınırlarını belirler sözelimi. Her bireysel varlık bir ölçüde yekdiğerinden farklıdır ve isimleri saymakla bitmez. Fakat genel formlar, varolabilecek bireylerin türü ideaların doğalarıyla belirlenir.”<sup>28</sup> Öktem’in vurguladığı gibi, Darwin ise bütün türlerin ortak bir atadan mütemediyen evrimleşerek geldiğini ve türlerin ayrı ayrı yaratılmış sabit şeyler olmadıklarını düşünür. Ayrıca Darwin’de evrimin temel mekanizması olan doğal seçim herhangi bir mutlak mükemmelliğe götürmez ya da böyle bir şey önermez.<sup>29</sup> Darwin’in doğal seçim kavramını, onun “en orijinal ve en önemli yeni kavramı” olarak açıklayan Mayr, bu fikrin yayılmasını geciktiren şeyin Popper’ın özcülük dediği tipolojik düşüncenin hakimiyeti olduğunu düşünür. Darwin popülasyon düşüncesiyle bireylerarası çeşitliliği ortaya koyarak özdeş iki birey olamayacağını göstermiş ve böylece sabit öz düşüncesini yıkmıştır.

Bu tür düşünce felsefeye, dünyanın sınırlı sayıda varlık tarafından (eide) oluştuğunu ancak bu varlık sınıflarının her birinin özünün gerçekliğe sahip olduğunu, bunların görünürdeki bütün çeşitlenmelerinin konu dışı ve önemsiz olduğunu koyutlayan Platon’la ve Pythagorasçılarla girmiştir. Platoncu biçimlerin (veya eide) sabit ve zamandışı olduğu ve başka bu tür tiplerden keskin bir biçimde ayrıldığı düşünüldü.

Mayr buna, Darwin’in, doğal seçim fikriyle erkekliği çürütmesini de ekler. Zira doğal seçim otomatik bir şekilde, nesillerde çeşitlenmeler

<sup>24</sup> Julian Young, *Schopenhauer*, New York: Routledge, 2005, 86.

<sup>25</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 204.

<sup>26</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 208.

<sup>27</sup> Edouard Sans, *Schopenhauer*, çeviren. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, 57.

<sup>28</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 197.

<sup>29</sup> Ülker, Öktem, “Olgu, kuram, Darwin öncesi evrim kuramları ve Darwin’in evrim kuramı” *Antropoloji Dergisi*, no 23, (2010): 33-34.



yaratmakta ve zayıf olanı elemektedir. Mayr'ın aktardığına göre Quine, Darwin'in Aristoteles'in ereksel nedenini çürütmesini onun en büyük başarısı olarak açıklamıştır.<sup>30</sup> Platon'dan ideaları, Aristoteles'ten de amaçsallığı alan Schopenhauer bu konuda Darwin'le tamamen zıttır. O, amaçsallığın hakim olduğunu düşündüğü doğada muhteşem bir uyum görür ve özellikle organik doğa söz konusu olduğunda "her parçanın uygunluğu varsayımı olarak teleoloji"nin çok güvenilir bir rehber olduğunu düşünür.<sup>31</sup> Filozof, her canlıya türünü sürdürmesi için gerekli olan organ ve özelliklerin verildiğini iddia eder:

...Hayvanda gereksiz, fazla, eksik, amaca ters, yetersiz ya da kendi türünde kusurlu hiçbir şey bulunmaz; bilakis zorunlu olan her şey, ne fazla ne eksik tam da zorunlu olduğu kadar mevcut olmalıdır. Çünkü burada usta, eser ve materyal tek ve aynıdır. İşte bu yüzden tüm organizmalar, muazzam bir mükemmellikte şaheserlerdir.<sup>32</sup>

Schopenhauer, "tek ve aynı" olan istemenin "usta, eser ve materyal" olduğunu açıklayarak yaratan-yaratılan ontolojik ikiliğine yer bırakmaz. Evrim süreci amaçsallığa uygun şekilde ilerlese de bunun ardında yaratıcı bir Tanrı yoktur. Filozof, "...Dünya, idrak yardımıyla ve dolayısıyla da dışardan değil, bilakis içerden yapılmıştır..." derken yalnızca yaratıcı bir zihni değil, yarattıklarından ayrı olan yaratıcı bir iradeyi de reddetmektedir.<sup>33</sup> O, doğadaki "hayranlık uyandıracak amaçsallığın"<sup>34</sup> ve harika uyumun materyalizmin maddeci indirgemeciliğiyle açıklanamayacağını düşündüğü gibi,<sup>35</sup> iradeyi kabul etse de onu dünyadan ayrı bir gerçeklik olarak ortaya koyan teizmin de yanıldığı kanaatindedir.<sup>36</sup> İsteme yaratıcı bir Tanrı olmadığı gibi, tezahürlerinin nedeni bile değildir.<sup>37</sup> Zira nedensellik kanunu özneye bağlı olduğundan kendinde şeyi kapsamamaktadır.<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Ernst, Mayr, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", çeviren. Şeyda Öztürk. *Cogito Dergisi*, no 60-61 (2009): 203-206.

<sup>31</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2. New York: Dover Publications, 1966, 329.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 120-121.

<sup>33</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 101.

<sup>34</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, çevirenler: Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2019b, 76.

<sup>35</sup> Arthur Schopenhauer, *Felsefe Tarihinden Kesitler*, çeviren. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019a, 125.

<sup>36</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 128.

<sup>37</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 247-248.

<sup>38</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 110.

### Asıl varlık olan istemenin tekliğine ve zaman dışılığına dayanan teleoloji

Schopenhauer'un sisteminde bütün uyum ve amaçsallık nihayetinde her şeyin istemenin nesneleşmesi olmasında ve onun nesneleşmeye devam edebilmesine uygun şekilde ortaya çıkmasında temellenir. Örneğin bir hayvan için nihai amaç yaşamdır ve bedeni de buna uygun olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>39</sup> “Dişler, gırtlak ve bağırsaklar nesneleşmiş açıklıktır; üreme organları nesneleşmiş cinsel dürtüdür; tutan el, acele eden ayak istemenin daha dolaylı taleplerine tekabül etmektedir.” Schopenhauer açısından, insan ve hayvan bedenlerinin onların istemeleri ile mükemmel bir uyuma sahip olmaları, bir amaca göre yapılan alet ile yapanın isteği arasındaki uyuma benzer ve bu yüzden bedenin teleolojik açıklaması gibi görünür.<sup>40</sup> Ona göre, fiziko-teolojik argüman, amaçsallık barındıran dünyanın ortaya çıkmadan önce tasavvur olarak var olması gerektiğini savunur ve hataya düşer. Yani burada bir anlamda dünyanın önce Tanrı'nın zihninde tasarım olarak var olması gerektiği gibi bir kabul vardır. Schopenhauer, amaçsallık söz konusu olduğunda insan yapıntısı ürünler üzerinden düşünmemek gerektiğini savunur ve amaçsallığı dünyanın tasavvur olmasının zorunlu getirisi olarak açıklar. Filozofun Kant'tan hareketle, “Maksatlılık ilkin anlama tarafından doğaya getirilir, sonra da anlama kendi yarattığı mucizeye hayret eder” diyerek amaçsallığın varlığını bizim zihnimize bağlaması, tasavvur olarak dünyayı önceleyen Tanrısal herhangi bir amacın var olmadığı anlamına gelir.<sup>41</sup> Schopenhauer zihnimizin önce zaman, mekan ve nedensellik formları aracılığıyla, parçalarının ve işlevlerinin çokluğu ve çeşitliliğiyle dünyayı kurduğunu, daha sonra da kendi eserindeki bu mükemmel uyuma şaşırdığını belirtir.<sup>42</sup> Anlaşılabileceği üzere, istemenin tek amacı nesneleşmektir ve onun halihazırda bir yaşam istenci olduğu düşünüldüğünde nihayetinde kendisi dışında bir amacının olmadığı anlaşılabilecektir. Koç'un belirttiği gibi, “Özünde yaşam isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. ... Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır.”<sup>43</sup> Janaway da, her amacın tek bir amaca hizmet ettiğini ve bunun da hayatta kalıp yaşamı sürdürmek olduğunu açıklar.<sup>44</sup> Türünün doğasına uygun sıradan insanların her

<sup>39</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 120.

<sup>40</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 208-209.

<sup>41</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 124-125.

<sup>42</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 328.

<sup>43</sup> Emel Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, *Dört Öge Dergisi*, no 13, (2018): 28.

<sup>44</sup> Christopher Janaway, “Will and Nature”, içinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editör: Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 143.

daim istemeleri kaynaklı bir takım amaçlara göre düşünüp eylemeleri, ancak nadiren ortaya çıkan bazı insanlarda entelektin istemeden kurtulduğunda amaçlardan da kurtulması bunu destekler niteliktedir.<sup>45</sup> “Burada isteme ilkin niyeti barındırıp amacı idrak edip sonra da araçları buna uyarlayıp materyale hükmetmez; bilakis bunun istiyor oluşu dolaysızca hem amaç hem de elde edilendir. ...Burada istiyor oluş, yapmak ve elde etmek tek ve aynıdır.”<sup>46</sup>

Schopenhauer doğada ideaların tezahürleri arasındaki tam uyumu, asıl varlık olan istemenin tekliğinin ve aynılığının yanı sıra, isteme ve idealar için zamanın söz konusu olmamasına dayandırır. Böyle bir durumda, evrim sürecinde zamansal olarak önce ve sonra gelenler birbirlerini hesaba katarak ortaya çıkarlar:

...Her tezahür içine girdiği çevreye uymalıdır; fakat her ne kadar tezahür zamanda daha geç bir konuma sahip olsa bile çevre de tekrar tezahüre uymalıdır ve bu “doğanın mutabakatı”nı her yerde görmekteyiz. İşte bu yüzden her bitki, kendi toprağı ve iklimine; her hayvan, kendi unsuru ve yemeğı olacak avına ve de bir şekilde kendi avcılarından bir ölçüde korunmaya uygundur. Göz, ışığa ve ışığın kırılmasına; akciğer ve kan, havaya; balığın hava kesesi suya; fokun gözü çevresinin değişimine; devenin karnında bulunan su tutan hücreler Afrika çöllerinin kuraklığına; Nautilus’un yelkenleri gemiyi sürükleyecek rüzgarlara uyar ve bu şekilde dışsal amaçlılığın en özelleşmiş ve en şaşırtıcı durumlarına doğru iner.<sup>47</sup>

Schopenhauer’un teleolojik evrenindeki en büyük problemlerden biri türlerin ortadan kalkabiliyor oluşudur. O, türleri ideaların doğadaki yansıması olarak görür: “...Platoncu ideaların, bireyin zamanın biçimine bağlı türler, yani üreme bağıyla sıkıca bağlı, birbiri peşi sıra gelen türdeş bireyler olarak kendilerini oluşturdıklarını ve bu nedenle türün zaman içinde birbirinden ayrılan idea (form, tür) olduğunu hatırlatmıştık.”<sup>48</sup> İdeaların yok edilemez olmalarına karşın onların doğadaki yansıması olan türler tek teklerinin yok olmasıyla ortadan kalkabilir. Doğanın “sadelik yasası”na göre sadece gerekli olan şeyleri verdiğini düşünen filozof, Dodo denilen kuş türünün ortadan kalktığının bilincindedir ancak bu olayı istisnai kabul etme eğilimindedir. Ona göre, doğa

<sup>45</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 167.

<sup>46</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 121.

<sup>47</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 273.

<sup>48</sup> Arthur Schopenhauer, *Cinsel Aşkın Metafiziği*, çeviren. Firuzan Gürbüz Gerhold, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a, 99.

Dodo konusunda bu yasayı uygularken “bir defalık çok ileri gitmiştir” ve bu kuş türü gerektiği kadar zekaya sahip olmadığından yok olmuştur<sup>49</sup> ve tekrar ortaya çıkmayacaktır.<sup>50</sup> Filozof, istemenin farklı nesneleşme basamaklarına ait olan türlerin ortaya çıkabilmesi için dünyadaki hayatın sayısız kere yok olup farklı türlerle birlikte tekrar ortaya çıktığını da açıklar. Ancak anlaşılacağı üzere bu yok oluşlar bir anlamda sistemin sıfırdan başlatılmasıdır ve nesneleşme sürecinin teleolojisine uygundur.<sup>51</sup> Oysa dünyadaki canlılığın toptan ortadan kalkmadığı bir durumda bir türün yok oluşu filozofun iddia ettiği sıkı teleolojiyle uyuzmaz. İstemenin istisnai şekilde hata yapıyor oluşu, ne tekliği ve zaman dışılığıyla, ne de kör yani bilinçsiz oluşuyla uyuzabilir. Whittaker da türlerin yok oluşunun bir problem olduğunu düşünür. Ona göre, Schopenhauer ideanın dünyada her daim bir tezahürünün bulunmasına gerek olmadığı düşüncesiyle bir çıkış arar ancak sorunun bu şekilde çözüldüğünü söylemek zordur.<sup>52</sup> Bununla birlikte, filozof Dodo kuşuna dair açıklamalarının devamında kendi teleolojisindeki bir açığı istemeden kendisi ele verir:

Bu vesileyle, eğer biri, “doğanın böceklerle en azından kendilerini mum alevine atmamaları için -zorunlu olduğu üzere- anlama vermesi gerekmez miydi?” sorusunu gündeme getirirse, bu sorunun cevabı “tabii ki”dir; sadece doğa, insanların mumlar döküp bunları yakacağını bilmiyordu ve doğa, hiçbir şeyi boşuna yapmaz. Dolayısıyla böceklerdeki anlama, sadece doğal olmayan çevre için yetersizdir.<sup>53</sup>

Filozofun burada yaptığı doğal olan-olmayan çevre ayrımı temelsizdir. Bu sistemde insan ve ona dair her şey doğanın bir parçası olmak durumundadır. Şeylerin zamanda kendilerinden çok sonra gelecek diğer şeyleri bile bir anlamda “öngörüp” hesaba katarak ortaya çıktığı doğada söz konusu durumda bunun yapılamaması çelişki yaratır. Ayrıca filozof, doğaya, onda hiçbir şeyin amaçsız olmadığı önkabulüyle yaklaşmaktadır. Örneğin, hayvanda hiçbir amacı ya da işlevi olmayan bir parça bulunması durumunda bunun amaçsız olduğunun düşünülmemesi gerektiğini savunur ve bunun da teleolojide bir yerinin olduğu varsayımıyla hareket eder.<sup>54</sup> Schopenhauer, teleoloji konusunda etkilendiği

<sup>49</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 115.

<sup>50</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 115.

<sup>51</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 141-142.

<sup>52</sup> Whittaker, *Schopenhauer Kimdir?*, 63.

<sup>53</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 116.

<sup>54</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 329-331.

Aristoteles'in, "fiziko-teoloji" hakkında hiçbir bilgisi olmadan önyargısız şekilde doğayı inceleyip buradaki amaçsallığı keşfettiğini ve bunun üzerine doğanın hiçbir şeyi gereksiz ve boşuna yapmadığını, her şeyin bir amacı olduğunu açıkladığını belirtir.<sup>55</sup> Bu tarz bir perspektife karşı Searle'ün eleştirisi yerindedir. Ona göre, işlevler doğanın kendisinde var olan şeyler değildir, gözlemcinin belli "değerler dizisi (amaçlar, gayelilik ve diğer işlevlerde dahil) içerisinde" yüklediği şeylerdir. Kalbin işlevinin kan pompalamak olarak açıklanmasının nedeni, organizmanın yaşamına ve türlerin devamına değer atfetmektir. "Eğer ölüme ve neslin tükenmesine her şeyden çok değer atfetseydik, kanserin işlevinin ölümü çabuklaştırmak olduğunu söyleyecektik. Yaşın işlevi ölümü çabuklaştırmak ve doğal elemanın işlevi neslin tükenmesi olacaktı." Bu bakımdan Searle, Darwin'in teleolojiyi hariç tutarak evrimi "kör ve kaba güçler"le açıklamasını onun en büyük başarılarından biri saymaktadır.<sup>56</sup>

Schopenhauer, cansız varlıkların bile bir amaçla ortaya çıktığını açıklarken, bu amaçsallığın bilgiye dayanmadığını ekler. Zira filozof, esasında, istemenin tasarımıyla yaratan bir Tanrı olarak görünmemesi için dikkat etmektedir.<sup>57</sup> Ona göre, özellikle (insan dahil) hayvanlardaki uyum, uygunluk ve mükemmellik üzerinden teleolojik değerlendirmeler yapılır ve bu da "fiziko-teolojik ispat" için kullanılır. Hayvanların bütün organlarında amaçlılığın var oluşu, insanları, bunun ardında bir istenç olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Filozof açısından buradaki problem, idrakın yönlendiriciliğinden bağımsız bir istencin olamayacağı düşüncesiyle organizmadaki amaçsallığın kaynağı olan, ondan ayrı ve onu önceleyen bir idrakın da var olması gerektiği kabulüdür.<sup>58</sup>

...İdrak edilen bir nesneye yöneldiğinde ve bunun için de idrakın ortamından geçtiğinde, işte herkes burada etkin olan istemeyi tanır ve isteme de ismini buradan almaktadır. Ancak, dışsal eylemlerin koşulu olarak bunları önceleyen, organik yaşamı ve bunun alt katmanlarını yaratıp sürdüren içsel süreçlerde de isteme en az bu denli aktiftir; kan dolaşımı, salgılama ve sindirim de onun işidir. Sırf istemenin, bireyden dış dünyaya yöneldiğinde -tam da bu amaç için şimdi kendini algı olarak sunmaktadır- fark edilmesi yüzünden idrak, istemenin asli

<sup>55</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 340.

<sup>56</sup> John Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çevirenler: Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, 31-33.

<sup>57</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, 198.

<sup>58</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98-99.

koşulu, bunun tek ögesi, hatta bunu oluşturan materyal olarak alınageldi...<sup>59</sup>

“...Tüm teleolojik olgular, gözlemlendikleri varlığın istemesinden açıklanabilirler” diyen Schopenhauer için teleolojinin dayandığı şey, aşkın bir zihin değil istemedir.<sup>60</sup> Zira, zihin diye bildiğimiz şey, istemenin birey ve türü sürdürerek nesneleşmesini devam ettirebilmek için ortaya çıkardığı bir araçtan ibarettir.<sup>61</sup> Filozof, burada yaygın kabulü tersine çevirir ve zihnin doğayı değil, doğanın zihni ortaya çıkardığını açıklar. Zihin diye bildiğimiz şey sadece doğada hayvan ve insanda karşılaşılan ikincil bir şeydir. Doğanın ve şeylerin özünün anlaşılmasını engelleyen en büyük şey, bunların akıl hesabıyla ortaya çıktığı düşüncesidir. <sup>62</sup> Koç’un vurguladığı gibi, zihinde de akıl değil bilinçdışı isteme egemendir, zira istemenin amaçlarına hizmet etmek için ortaya çıkan akıl onun kölesi gibidir.<sup>63</sup> Türkyılmaz’ın belirttiği gibi, anlama yetisi hayvanda ve insanda görüsel bilgiyi ortaya çıkarırken, sadece insana özgü olan akıl ise soyut bilgiyi yani kavramları mümkün kılar.<sup>64</sup> Bilgiye karşılık gelen güdüler bizdeki istemeyi yönlendirir ancak onu değiştiremez.<sup>65</sup> Tıpkı zihin gibi her çeşit bilgi de istemenin nesneleşebilmesi için ortaya çıkmıştır. Bitkiler için uyaranlar yeterliken, besin aramak zorunda olan hayvanların ve insanların hayatta kalıp türlerini sürdürebilmeleri için idrak şarttır.<sup>66</sup> İnsanda ek olarak akıl ve daha üstün bir anlama vardır, zira insan hayvandan daha zayıftır ve bunlar olmaksızın hayatta kalamayacaktır. Sonuç olarak filozof için zihin, akıl ve bilgi istemenin amaçları için varolan kölelerdir.<sup>67</sup>

Schopenhauer’a göre, istemenin bir zihnin idrakına bağlı olduğu şeklindeki hatalı kabul Lamarck’ta da karşımıza çıkar. Lamarck, bir türün kökeninde belirli biçim, organ ya da özelliklerin olmadığını, çevre koşullarının etkisiyle ortaya çıkan “isteme çabalamaları” sonucunda hayvanın bunları elde ettiğini savunur. Örneğin, kedi türleri avlarını parçalama ihtiyacı nedeniyle zamanla pençeye sahip olmuştur. Afrika’da ağaçlar uzun olduğu için zürafa ona

<sup>59</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 78-79.

<sup>60</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98-102.

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 113.

<sup>62</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 100-102.

<sup>63</sup> Koç, “Schopenhauer Felsefesinde ‘Ölüm’ ve ‘Ölüm Korkusu’ Üzerine”, 26.

<sup>64</sup> Çetin Türkyılmaz, “Kant’ta ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* Kaygı, sayı 2, (2003): 85.

<sup>65</sup> Janaway, “Will and Nature”, 153.

<sup>66</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 261.

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 116-117.

uygun olarak zamanla uzamıştır. Schopenhauer, böyle bir durumda ilk başta biçimsiz ve organsız bir “ilksel-hayvan” varsaymak gerektiğini ve bunun da gerekli organ ve özelliklere sahip olmadığı için hayatta kalamayacağını belirtir. Ona göre, Lamarck istemeyi kökensel kabul edip hayvan organizmasına önceleyerek doğru yapsa bile, Kant felsefesini bilmediği için zaman ve art ardallığın dışına çıkarak düşünememiş ve isteme için koşulları idrak eden bir zihnin gerektiğini sanmıştır.<sup>68</sup> “...Lamarck canlı varlıkların yapısını zaman ve ardışıklık içinde olduğundan başka türlü düşünemezdi... Bir kendinde şey olarak canlı iradesinin zamanın dışında yer alabileceği ve bu anlamda canlının kendisinden önce olabileceği düşüncesi aklına gelmezdi.”<sup>69</sup>

Schopenhauer açısından, organizmanın zamansal önceliği nedeniyle, yaşam biçiminin organizmaya uyum sağladığını, örneğin, kuşun kanatları olduğu için uçtuğunu ya da boğanın boynuzları olduğu için tosladığını düşünenler yanılmıştır. Bunlardan biri de, “...Bedende onu kullanalım diye hiçbir şey ortaya çıkmamıştır, fakat ortaya çıkan şey onu kullanmamızın sebebidir” diyen Lucretius’tur. Schopenhauer’a göre, böyle bir kabulle hareket edildiği takdirde, hayvan bedenindeki tüm parçaların, hem yaşam biçimiyle hem de diğer parçalarla nasıl tamamen uyumlu olduğu açıklanamaz. Hiçbir organ işlevsiz değildir, zira doğa, “sadelik yasası”na göre hareket ederek gereksiz bir organ ortaya çıkartmamakta, herkesi ihtiyaç duyacakları organ ve özelliklerle donatmaktadır. Schopenhauer bu konuda, “Doğa, organı işleve göre yaratır; işlevi organa değil” diyen Aristoteles’ten yanadır: “İsteme, bir eklentiymiş gibi, idrakten ilerleyen bir şeymiş gibi, buluvermiş olduğu aletleri kullanmaz.” Filozof, hayvan bedeninin, onun sürdürmek istediği yaşam biçimine göre belirlendiğini açıklar. Bunu, yaban domuzu vurmak istediği için ava tabanca değil tüfek seçip giden bir avcının durumuna benzetir. Kuş uçmak istediği için kanatları vardır, boğa toslamak istediği için boynuza sahiptir. Ayrıca bazı genç hayvanların henüz boynuzları yokken kafayla toslamaları filozof için istemenin organa öncelliğinin kanıtlarındandır. Bu düşünceler Lamarck’ın düşüncelerini andırır ancak Schopenhauer’un bahsettiği isteme, tek tek hayvanların ya da insanların idrak gerektiren istemesi değildir.<sup>70</sup>

Hakikatte her organ, evrensel, yani hep geçerli olan bir isteme dışavurumu, sabit bir özlem, bireyin değil türün bir isteme edimi

<sup>68</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 106-109.

<sup>69</sup> Lovejoy, “Bir Evrimci Olarak Schopenhauer”, 200.

<sup>70</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 102-106.

olarak değerlendirilmelidir. Her hayvanın biçimi, koşullar tarafından uyandırılan yaşam istencinin bir özlemidir. Örneğin; istemeyi, ağaçlarda yaşama, dallara asılma, yaprakları yeme, diğer hayvanlarla çekişmeme ve yere hiç basmama özlemi yakaladıysa, bu özlem kendini sonsuz zaman boyunca tembelhayvan biçiminde (veya Platonik ideasında) sunar.<sup>71</sup>

Young, organizmaların fizyolojik özelliklerinin ve davranışlarının belli amaçları gerçekleştirmeye yönelik olduğu Schopenhauer'un isteme metafiziğinde teleolojinin ötsel bir unsur olduğuna işaret eder. Doğadaki şeylerin bir amaç ya da plana uygun olarak ortaya çıktığı düşüncesi, bunların varlığını önceleyen "istemenin yaratıcı arzusu"nu gerektirmektedir. Zürafanın, uzun ağaçların yapraklarına yetişebilmesi için uzun bir boynu vardır düşüncesi, geriye doğru bir nedensellik kurulamayacağı için, zürafanın varlığına ötsel bir "yapraklara ulaşma" isteğini gerektirir. Young'a göre, Darwin'in en büyük katkısı, tasarlandığı düşünülen dünyanın, varlığı önceleyen bir irade olmadan sadece doğal nedenlerle açıklanmasının mümkün olduğunu göstererek teleolojiye yer bırakmamasıdır. Schopenhauer türlerin sürekli evrimini fark edemediği gibi, Darwin'in teleoloji konusunda yaptığı devrimi de öngörememiştir. Darwin'in mantığıyla düşünülürse, zürafaların uzun boyunlu olmalarının nedeni, kısa boyunlu olanların ağaçlara uzanamayarak beslenememesi ve böylece ortadan kalkmalarıdır. Young, aşkın bir istemeye dayanan teleolojisiyle Schopenhauer'un isteme metafiziğinin bir çeşit tasarım argümanı olduğunu açıklar.<sup>72</sup> Bu bağlamda istemenin kör kabul edilmesine karşı çıkararak onun insandaki irade ve akıl dahil tüm yeteneklerle donatılmış bir tasarımcı olduğunu söyler. Zira, örneğin bir tavuk embriyosu söz konusu olduğunda, isteme tavuğun yumurtaya hapsedileceğini bilmekte, oradan kaçmasını istemekte, kabuğu kırarak boynuzlu noktaların bunu sağlayacağını bilmekte ve bu yüzden onu temin etmektedir. Young açısından, filozofun, istemenin kendinde şey olduğunu irademiz üzerinden açıklarken yaptığı düşünce deneyinde bir sorun vardır ve bilgisiz isteme kabulü buradaki hataya dayanır. Bizdeki güdü-eylem, bitkiler için uyarı-hareket ve cansızlar için neden-etki şeklindedir ve bu analogiden hareketle filozof taş ya da ağaç gibi diğer varlıkların da iç mekanizmasının isteme olduğu düşüncesine ulaşır. Schopenhauer güdülerin (burada bilgiye karşılık gelen tasavvurlar) dışarıdan bizi etkileyerek eylemlere yol açtıklarını açıklarken

<sup>71</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 98.

<sup>72</sup> Young, *Schopenhauer*, 85-87.



insanın içsel mekanizmasını sadece bilgisiz irade olarak gösterir, ki bu irade aynı koşullarda, yani aynı güdüler söz konusu olduğunda insanların farklı eylemlerine neden olan şeydir. Young, burada bizi dışarıdan güdüleyen şeylerin haricinde dışarıdan gözlemlenemedikleri halde bizde var olan bilgilerin de söz konusu olduğuna dikkat çeker. Örneğin, ikimiz elmaları görürüz, irademiz kaynaklı olarak birimiz onlara yönelirken diğeri yönelmez, ancak burada elmanın açlığı gideren faydalı bir şey olduğunun bilgisine de sahibizdir. Dolayısıyla böyle bir durumda istemenin bilgi olmaksızın eylemin tek iç mekanizması olamayacağını vurgulayan Young, istemenin bilgisiz de olsa koşullara tamamen uygun şekilde nesneleşebileceği düşüncesini reddeder. O, buradan, kendinde şey olarak istemenin akıl ve bilgiye de sahip olan “bir dünya ruhu”, “kişisel bir varlık” olması gerektiği düşüncesine ulaşır.<sup>73</sup> Schopenhauer’da isteme “kör bir güç” gibi görünse de, söz konusu teleoloji olduğunda kör olduğunu söylemek zordur. O da (teleolojisi göz önüne alındığında) kendinde istemenin bilgisiz oluşunun paradoksal görüldüğünün farkındadır.<sup>74</sup> Evrendeki teleolojinin aşkın bir zihin tarafından bilgiyle dizayn edilen bir şey olmak zorunda olmadığını kanıtlamak için, bilgi sahibi olmadan kör dürtüyle yapı üretebildiklerini düşündüğü hayvanları örnek verir. “Örümceğin ağı, arının bal peteği, termitin oluşturduğu tepe vb. gibi hayvanlardaki yapı dürtüsünün ürünlerinin oluşumu, ... akıllıca tefekkürün sonucu olarak ortaya çıkmış gibi olsa da bunlar bariz bir biçimde kör bir dürtünün, yani idrak tarafından yönlendirilmeyen bir istemenin işleridir...”<sup>75</sup> Bir kuşun henüz yumurtayı bilmeden yavruları için yuva yapması veya bir örümceğin av nedir bilmeden ağ örmesi gibi örnekleri<sup>76</sup> kullanan filozofa göre, hayvanların mekanik eğilimleri, onların bilmedikleri bir amaç için çalıştıklarını gösterir ve bu da doğadaki amaçsallık ve uyum için açıklayıcı niteliktedir. Bununla birlikte, içgüdünün harekete geçebilmesi için gerekli dış koşullar vardır. Göçmen kuşlar için göç mevsiminin gelmesi, yuva yapan hayvanlar için yuva yapımında kullanılacak materyal ve yuvanın yeri gibi. Schopenhauer bu durumda içgüdünün az da olsa bilgi ve zihinsel güçlerin yardımıyla hareket ettiğini kabul eder ancak bu şekilde, istemenin bilgiye ihtiyaç duymadığı iddiasını zayıflatmış olur. Onun açısından, bazı hayvanların, koşulları kavrayarak buna uyum sağlayıp onarım yapabilmeleri, burada bilginin yönlendirici olduğu izlenimine neden olur. Ancak geleceği öngörüp ona göre eylemek için gereken aklın onlarda

<sup>73</sup> Young, *Schopenhauer*, 83-85.

<sup>74</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 293.

<sup>75</sup> Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, 102.

<sup>76</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, 216.

bulunmaması sebebiyle burada içgüdünün yönlendirici olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca filozof, böceklerin mekanik eğilimini açıklarken, arı ve karıncaların koloniyi korumak adına kendilerini feda etmelerini ve işbölümü yaparak çalışmalarını örnek verir ve bu durumu, organizmayı oluşturan parçaların uyumlu şekilde işleyerek bütünün varlığını sürdürme amacıyla çalışmasına benzetir. Hayvanların içgüdü ve mekanik eğilimler sayesinde kendilerinin ve yavrularının gelecekteki ihtiyaçları için çalıştıklarını, onların tüm öngörülerinin a priori bilgiye değil, kendinde şey olan istemeye dayandığını savunur.<sup>77</sup> Anlaşılabileceği üzere Schopenhauer, türlerin sabitliği ve teleoloji konusundaki kabulleri yüzünden içgüdüleri, türlerin tarihin belli dönemlerinde kazandığı şeyler olarak görmez. Onun, içgüdüleri baştan verili kabul etmediği bir durumda, türlerin hep aynı kalmayıp değiştikleri, ayrıca gerekli içgüdülere ya da organlara sahip olmayan pek çok türün yok olmuş olacağı sonucu ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda da istemenin tekliğine ve zaman dışılığına dayanan teleoloji artık savunulamaz hale gelecektir. Oysa Darwin, Çakmakçaya'nın belirttiği gibi, filozoftan farklı düşünür: "Darwin'e göre; içgüdüsel eylemler öğrenilmiştir, dolayısıyla değişebilirler ve kendi yerlerini başka içgüdülere bırakabilirler. İçgüdü zekadan ayrı bir şey değildir. Bazı zeki davranışlar zamanla kalıtsallaşarak içgüdüye dönüşür ve düşünüp taşınmaya gerek duymaksızın kendini açığa çıkarır." Ayrıca Darwin, doğada tek başına kendine yetemeyenlerden bazılarının bir araya gelerek topluluk halinde yaşadıklarını ve geliştirdikleri toplumsal içgüdüyle birbirlerini destekleyerek tek başına kalıp zayıf düşenlere nazaran doğal seçimde avantaj sağladıklarını düşünür.<sup>78</sup> Bununla birlikte Darwin, teleolojik kabulün bir zamanlar onu da yanılttığını itiraf etmektedir: "Gene de o zamanlar hemen hemen herkesin katıldığı, her türün bir amaca göre yaratıldığı yolundaki eski inancımın etkisini ortadan kaldırmak elimde değildi..."<sup>79</sup>

Saunders'in belirttiği gibi Schopenhauer, Darwin'in "Türlerin Kökeni" eserine dair bir değerlendirmeyi okumuştur. Filozof bu teorinin, Lamarck'ın evrim görüşünün bir varyasyonu olduğunu ve ayrıca deneycilik ürünü olduğundan evrimi açıklayamadığını belirtir.<sup>80</sup> Lovejoy, Schopenhauer'un

<sup>77</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 342-348.

<sup>78</sup> Eda Çakmakçaya, "Ahlakın Neliği Sorununa Bir Bakış: Darwin ve Nietzsche'de Ahlakın İşlevi", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no 24 (Eylül 2017): 425-426; Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 151.

<sup>79</sup> Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 90.

<sup>80</sup> Thomas Saunders, *Schopenhauer*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2006, 67-68.

canlılar arasındaki evrensel mücadelenin Darwin Türlerin Kökeni eserini yayımlamadan kırk yıl önce farkında olduğunu, ancak bunu türlerin ortaya çıkışının ve çevreye uyum sağlamalarının açıklanmasında kullanmadığı düşünür. Ona göre bunun nedeni, Darwin'deki gibi dış koşulları önceleyen mekanistik bir açıklamadan kaçmaktır.

Darwin'in varsayımı türleri ve onların uyum sağlayıcı karakteristiklerini harici güçlerin bir tür mekanik baskısının sonucu haline getirir... Fakat böyle bir öğreti organizmanın kendisine ve onun iç imkanlarına özü itibarıyla edilgen bir rol atfeder; gelişme değiş yerinde ise canlılardan harici şartlarca zorla alınır ve organizmaların bu hüviyetiyle doğasındaki en karakteristik nitelikteki her şeyi etkileyen bir eğilim değildir.

Onun antropomorfik olmayan, bilinçten yoksun istemenin kör amaçlılığının söz konusu olduğu kendine has bir teleoloji anlayışı vardır:

Bir yandan organizmaların uyum sağlayıcı karakterlerinin bir açıklaması olarak tasarım kavramına karşıyken diğer yandan doğadan her türlü amaçlılığın mekanist eliminasyonuna da aynı ölçüde itiraz eder. Bu iki aşırı uç arasında insanbiçimcilikten (antropomorphism) koparılmış bir teleoloji için alan bulmaya çalışır. İrade her ne kadar bunları öngörmese de, kendi iç doğası tarafından belirlenmiş amaçlara doğru hareket eder. Kendi yolu üzerindeki engelleri aşar, kösteklerin üzerinden sıçrar; fakat bunu körü körüne ve bilinçli aygıtlardan yoksun olarak yapar.<sup>81</sup>

Anlaşılabileceği üzere Schopenhauer üçüncü bir yol ortaya koyma gayretindedir; zira bu konuda sadece iki seçenek görenleri eleştirir: "...O doğanın işlerini yasaya kati ve mümkün olduğu ölçüde mekanik uygunluk içinde gerçekleşme olarak veya "yaratıcı"sı dediği İbrani Tanrısı tarafından daha önce düşünüldüğü maharetle yaratılmış bir şey olarak anlama arasında bir orta yoldan habersizdir."<sup>82</sup> Schopenhauer başta Lucretius, Bacon ve Spinoza olmak üzere bazı filozofların teleojinin spekülâtif teolojiden ayrılamayacağını düşünerek onu reddettiklerini belirtir.<sup>83</sup> Filozof, kendi felsefi sisteminin, "doğal prodüktivitenin saf nesnel bakımdan açıklanmasıyla teleolojik bakımdan açıklanması arasındaki çelişki"yi uzlaştırma yoluyla çözdüğünü savunmaktadır.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", 217-218.

<sup>82</sup> Lovejoy, "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer", 209.

<sup>83</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Volume 2, 337.

<sup>84</sup> Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1, 205-206.

## Sonuç

Schopenhauer, temel kavramı olan isteme çerçevesinde kendine has bir evrim ve teleoloji açıklaması ortaya koymuştur. Filozof, türleri Platonik idealar gibi kalıplar olarak görmesi ve özcü bir tutum takınması nedeniyle evrim sürecinde türlerin değişebilmesine ihtimal vermemiştir. Teleoloji konusunda büyük ölçüde Aristoteles'ten etkilenmiş, doğadaki savaşın ve bazı türlerin yok olduğunun bilincinde olsa da doğadaki amaçsallığa olan sıkı inancıyla, -dünyadaki yaşamın toptan ortadan kalkmadığı durumlarda- türlerin yok olmasını istisnai olaylar olarak kabul etmiştir. Teleolojiyle çelişecek doğal seçim gibi bir mekanizma varsayamadığı için koşullara uyum sağlayarak neslini sürdüren canlıların zamanla belli yapı ve özellikler kazanabileceğini kabul etmemiştir. Bu durum, içgüdülerin, türün zamanla kazandığı a priori bilgi olabileceğini akletse de bunu reddedip onu verili kabul etmesinde de karşımıza çıkmaktadır. İçgüdüyle hareket eden hayvanların bilgi ve akıl olmadan gelecekteki koşulları öngörürcesine eyleyebildikleri düşüncesiyle, istemenin bilginin yönlendiriciliğine ihtiyaç duymadığı sonucuna varmıştır. Ancak diğer yandan içgüdü'nün harekete geçebilmesi için az da olsa bilgi gerektiğini açıklayarak kendi iddiasını zayıflatmıştır. Aynı durum insanlar için de geçerlidir, zira bilgiye karşılık gelen hiçbir güdü olmaksızın insanlar da isteme ediminde bulunamamaktadır. Filozof, herhangi bir bilgi, algı ya da uyaranın olmadığı bir durumda da istemenin yönelimde bulunabileceğini tutarlı şekilde gösterememiştir. Yaptığı bir analogi yoluyla istemenin kendinde şey olduğu düşüncesine ulaştıktan sonra canlı cansız her varlığın hareketini isteme edimi olarak kabul etmiş ve istemenin hiçbir şeye ihtiyaç duymadan yönelebileceği kabulüyle teleolojisini Tanrı'ya değil kör istemeye dayandırmıştır. Kör ve bilinçsiz istemenin nasıl olup da bütün koşulları bir anlamda "öngörerek" ona uygun olarak nesneleşebildiği meselesini istemenin tekliği ve zaman dışılığıyla açıklamaya çalışmış, ancak bu sefer de neden bazı türlere onlara gereken organ ya da yeti verilmeyerek bu türlerin yok oluşuna yol açıldığı sorusu açıklamasız kalmıştır. Sonuç olarak Schopenhauer doğadaki teleolojinin kör bir istemeden kaynaklandığını gösterip bir yandan teleolojiyi kendisinden koparmaya çalıştığı teizme, diğer yandan da doğadaki "harika uyum ve amaçsallığı" açıklayamadığını düşündüğü 'iradeyi dışlayan mekanizm'e bir alternatif getirmeye çalışmış ancak bunu çelişkisiz bir şekilde ortaya koyamamıştır. Onun en büyük şanssızlığı, Darwin'in yaptığı büyük devrimden önce sistemini kurması olarak görülebilir. Zira teleoloji ve türlerin değişmezliği gibi kabuller olmadığı taktirde, evrim

sürecinde 'sayısız deneme yanılma yoluyla ilerleyen kör bir güç olarak isteme'  
filozofu pek çok çelişkiden kurtaracaktır.

## KAYNAKÇA

- Çakmakkaya, Eda. "Ahlakın Neliği Sorununa Bir Bakış: Darwin ve Nietzsche'de Ahlakın İşlevi", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, No 24 (Eylül 2017): 421-37.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. Çeviren Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. Çeviren Sevim Belli. Ankara: Onur Yayınları, 2016.
- Janaway, Christopher. "Will and Nature." İçinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editör Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 138-170.
- Koç, Emel. "Schopenhauer Felsefesinde 'Ölüm' ve 'Ölüm Korkusu' Üzerine", *Dört Öge Dergisi*, no 13 (2018): 21-41.
- Lovejoy, Arthur O. "Bir Evrimci Olarak Schopenhauer." İçinde *Schopenhauer*, çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2009, 193-220.
- Mayr, Ernst. "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", Çeviren Şeyda Öztürk. *Cogito Dergisi*, No 60-61 (2009): 202-209.
- Salter, William M. "Schopenhauer, Felsefe ve Din", İçinde *Din Üzerine*, çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Sans, Edouard. *Schopenhauer*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Saunders, Thomas. *Schopenhauer*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume 2. New York: Dover Publications, 1966.
- Schopenhauer, Arthur. *Felsefe Tarihinden Kesitler*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019a.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 1. Çevirenler Gürkan Başay–Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2019b.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. Çeviren A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Schopenhauer, Arthur. *Cinsel Aşkın Metafiziği*. Çeviren Firuzan Gürbüz Gerhold. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021a.

Schopenhauer, Arthur. *Doğadaki İsteme Üzerine*. Çeviren A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021b.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga ve Paralipomena*, Cilt 2. Çevirenler Gürkan Başay-Murat Kaymaz. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2021c.

Searle, John. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. Çevirenler Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Öktem, Ülker. "Olgu, kuram, Darwin öncesi evrim kuramları ve Darwin'in evrim kuramı" *Antropoloji Dergisi*, No 23, (2010): 21-39.

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

Whittaker, Thomas. *Schopenhauer Kimdir?*. Çeviren M. Masum Gökyüz. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Young, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

#### İnternet Kaynakları

Baptista, Trino & Aldana, Elis & Abramson, Charles. "Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?", *Sage Open*, No 9-1, (2019): 1-15. Erişim Tarihi: 19.08.2024. <https://doi.org/10.1177/2158244019837467>