



**T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SCHOPENHAUER'UN PESİMİZMİ İLE NIETZSCHE'NİN  
NİHİLİZMİNDE ETİK BAĞLAMDA İNSAN DOĞASI VE  
'MERHAMET' KAVRAMI**

**PINAR YANBAK  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
Prof. Dr. Sema ÖNAL**

**KIRIKKALE-2024**





**T.C.  
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SCHOPENHAUER'UN PESİMİZMİ İLE NIETZSCHE'NİN  
NİHİLİZMİNDE ETİK BAĞLAMDA İNSAN DOĞASI VE  
'MERHAMET' KAVRAMI**

**PINAR YANBAK  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
Prof. Dr. Sema ÖNAL**

**KIRIKKALE-2024**

Pınar YANBAK tarafından hazırlanan “SCHOPENHAUER’UN PESİMİZMİ İLE NIETZSCHE’NİN NİHİLİZMİNDE ETİK BAĞLAMDA İNSAN DOĞASI VE ‘MERHAMET’ KAVRAMI” adlı tez çalışması, aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Sema ÖNAL

Felsefe Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

İmza.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum .

Üye : Prof. Dr. Kamil ŞAHİN

Felsefe Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

İmza.....

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

İmza.....

Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Tez Savunma Tarihi: 12 / 07 / 2024

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ETİK BEYANI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:

Pınar YANBAK

12 / 07 / 2024

## ÖZET

### SCHOPENHAUER'UN PESİMİZMİ İLE NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİNDE ETİK BAĞLAMDA İNSAN DOĞASI VE 'MERHAMET' KAVRAMI

Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Sema ÖNAL

Temmuz 2024, 100 sayfa

Schopenhauer ve Nietzsche'nin temel felsefî görüşleri üzerinden ahlakın kökenine ilişkin bir inceleme yapmak, bu çalışmanın esas konusu olsa da bunu 'etik bağlamda insan doğası' ve 'merhamet' kavramı ekseninde yaparak, hayli geniş bir kapsama sahip olan konunun sınırları çizilerek, çerçevesi belirlenmiştir.

İşbu çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Schopenhauer ve onun pesimist felsefesinde, etik bağlamda insan doğası ve merhamet kavramı irdelenirken; ikinci bölümde ise uzun bir dönem Schopenhauer'un izinden giden ve bunu inkar etmeyen ancak Schopenhauer ile sınırlı kalmayıp onu aşan, nihilist felsefesi ile Nietzsche ve onun etik bağlamda insan doğası ve merhamet kavramına ilişkin görüşleri, kıyaslamalı bir biçimde ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Schopenhauer, Nietzsche, pesimizm, karamsarlık, nihilizm, hiççilik, etik, ahlak, iyi, kötü, mutluluk, acı, merhamet, acıma.

## ABSTRACT

### HUMAN NATURE AND THE CONCEPT OF ‘COMPASSION’ IN ETHICAL CONTEXT IN SCHOPENHAUER’S PESSIMISM AND NIETZSCHE’S NIHILISM

Kırıkkale University

Social Sciences Institute

Department of Philosophy, Master's Thesis

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Sema ÖNAL

July 2024, 100 pages

Although an examination of the origins of morality through the basic philosophical views of Schopenhauer and Nietzsche is the main subject of this study, by doing so on the axis of ‘human nature in the ethical context’ and the concept of ‘compassion’, the boundaries and framework of the position, which has a very wide scope, have been determined.

Our study in question consists of two parts. In the first part, the concept of human nature and compassion in the ethical context in Schopenhauer and his pessimistic philosophy will be examined; while in the second part, Nietzsche and his views on human nature and compassion in the ethical context, who followed Schopenhauer for a long time and didn’t deny it, but who wasn’t limited to Schopenhauer but exceeded him, with his nihilistic philosophy, will be tried to be put forward in a comparative manner.

**Keywords:** Schopenhauer, Nietzsche, pessimism, nihilism, ethics, morality, good, bad, happiness, pain, compassion, pity.

## TEŞEKKÜR

A. Schopenhauer ve F. Nietzsche'ye, yaşadıkları dönemin hakim olan felsefi görüşlerine radikal bir duruş sergileyen ve günümüze değin güncelliğini neredeyse hiç yitirmeyen bu iki saygıdeğer filozofa, kişisel ilgimin ve merakımın sonucunda çalışmaya karar verdim. Ancak kabul etmem gerekir ki her iki filozofu, hem kendi felsefeleri bütünlüğünde anlayarak hem de Nietzsche'nin hocası Schopenhauer'a zaman zaman yakınlaştığı ama çoğunlukla da ondan taban tabana zıt bir noktaya vardığı felsefesini kıyaslamalı bir biçimde, taramalar yaparak okumak ve anlamlandırmak hiç de kolay bir iş değildi.

Bu zorlu ve uzun yolda, değerli fikirleriyle bana yol gösteren ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, saygıdeğer danışman hocam; Prof. Dr. Sema ÖNAL'a teşekkürleri bir borç bilirim.

Ayrıca yine bu süreçte her daim yanımda olan ve teşvikleriyle beni motive eden sevgili ailem, Aliye YANBAK ve Fuat YANBAK'a da şükranlarımı sunarım.



# İÇİNDEKİLER DİZİNİ

|                                                         |      |
|---------------------------------------------------------|------|
| <b>ÖZET</b> .....                                       | iii  |
| <b>ABSTRACT</b> .....                                   | iv   |
| <b>TEŞEKKÜR</b> .....                                   | v    |
| <b>İÇİNDEKİLER DİZİNİ</b> .....                         | vi   |
| <b>SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ</b> .....             | viii |
| <b>GİRİŞ</b> .....                                      | 1    |
| <b>BİRİNCİ BÖLÜM: PESİMİST BİR FİLOZOF</b> .....        | 5    |
| 1.1. Artur Schopenhauer'un Hayatı.....                  | 5    |
| 1.2. Epistemolojik ve Ontolojik Bağlamda Dünya.....     | 9    |
| 1.2.1. Tasarım Olarak Dünya .....                       | 10   |
| 1.2.2. İstenç Olarak Dünya .....                        | 13   |
| 1.3. Schopenhauer'un Karamsar Felsefesi: Pesimizm ..... | 16   |
| 1.3.1. Acı ve Mutluluk .....                            | 18   |
| 1.4. Etik Bağlamda İnsan Doğası: 'Deha İnsan' .....     | 22   |
| 1.4.1. Ahlak ve Anti Ahlak .....                        | 27   |
| 1.4.2. Ahlak ve Din .....                               | 32   |
| 1.4.3. Ahlakın Kökeni Olarak 'Merhamet' .....           | 34   |
| 1.4.4. Yaşama İstencinin Onanması ya da Yadsınması..... | 39   |
| <b>İKİNCİ BÖLÜM: NİHİLİST BİR FİLOZOF</b> .....         | 44   |
| 2.1. Friedrich Nietzsche'nin Hayatı .....               | 44   |
| 2.2. Epistemolojik ve Ontolojik Bağlamda Dünya.....     | 47   |
| 2.2.1. İkili Dünya Görüşüne Kısa Bir Eleştiri .....     | 49   |
| 2.2.2. Güç İstenci.....                                 | 52   |
| 2.3. Nietzsche'nin Hiççi Felsefesi: Nihilizm.....       | 54   |
| 2.3.1. Mutluluk ve Mutsuzluk .....                      | 57   |
| 2.4. Etik Bağlamda İnsan Doğası: Üst İnsan.....         | 61   |
| 2.4.1. İyi ve Kötü, Hayır ve Şer .....                  | 69   |

|                                                 |            |
|-------------------------------------------------|------------|
| 2.4.2. Ahlak ve Din .....                       | 74         |
| 2.4.3. Ahlaki Bir Engel Olarak ‘Merhamet’ ..... | 78         |
| 2.4.4. Yaşamın Olumlanması .....                | 82         |
| <b>SONUÇ .....</b>                              | <b>86</b>  |
| <b>KAYNAKLAR.....</b>                           | <b>97</b>  |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                           | <b>101</b> |



## SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

|             |              |
|-------------|--------------|
| <b>Çev.</b> | Çeviren      |
| <b>Edt.</b> | Editör       |
| <b>S.</b>   | Sayfa        |
| <b>Ss.</b>  | Sayfa sayısı |
| <b>Vb.</b>  | Ve benzeri   |
| <b>Vs.</b>  | Vesaire      |



## GİRİŞ

Bir tarafta 19. yüzyıl Alman İdealizmi'nin önemli temsilcilerinden, Kantçı ama diğer Kantçı filozoflardan da farklı bir yola saparak çok daha subjektif bir dünya görüşüne sahip, dünyayı oldukça karamsar bir şekilde tasvir eden ve onun anlamsızlığından bahseden, yaşamı boyunca Hegel'in gölgesinde kalmış ve ancak öldükten sonra kıymeti anlaşılan pesimist bir filozof, Schopenhauer; diğer tarafta ise yine 19. yüzyıl Alman felsefesinin önemli temsilcilerinden, kendinden önceki geleneksel Batı felsefesini topyekün eleştirileriyle kökünden sarsan, Schopenhauer'dan yola çıkan, onun hak ettiği üne geç de olsa kavuşmasında etkili olan ancak onun karamsar dünya görüşünü aşarak oldukça farklı bir noktaya; yaşamın olumlanmasının gerekliliğine varan, bunun da ancak Batı kültürü başta olmak üzere hemen hemen tüm medeniyetlerin insanlara dayattığı değer yargılarının reddedilmesiyle mümkün olabileceğini söyleyen nihilist bir filozof, Nietzsche.

Tarihsel süreç içerisinde bu iki filozof, kitleler üzerinde oldukça derin etkiler bırakmıştır. 19. yüzyılda yaşanan devrimler ve salgın hastalıkların insanlarda yarattığı buhran, hem Schopenhauer'un karamsar felsefesini hem de Nietzsche'nin hiççi egzistansiyalist felsefesini anlamaya zemin hazırlamıştır. 20. yüzyılda dünya savaşlarının ve ekonomik krizlerin insanlar üzerindeki olumsuz psikolojik etkisi ile birlikte ise insanın, dünyada bir anlam arama çabası, ya Schopenhauer gibi "yaşamın yadsınması gereken kötü bir şey olduğu" karamsar düşüncesiyle son bulmuş ya da Nietzsche gibi tüm değerlerin yadsındığı hiççi bir noktaya varmasına sebep olmuştur.

Günümüzde gelişen teknolojik imkanlar ve tüketim toplumunun insana dayattığı 'doyumsuzluğu' Schopenhauer'un 'istenç' kavramıyla açıkladığı insanın sonsuz iştahı, bitmek bilmeyen isteğinin bir türevi olarak açıklayabiliriz. Keza Schopenhauer'un, bu istencin tam ve sürekli olarak doyurulamayacağı gerçeğinin, insanı derin bir eksikliğe ve acıya sürüklediği savından yola çıkarsak günümüz insanının sıklıkla yaşadığı başta depresyon olmak üzere pek çok psikolojik rahatsızlıkların da işte bu eksiklik ve acıdan beslendiğini söylemek pek de yanlış

olmayacaktır. Yine günümüz insanının içinde bulunduğu evreni anlama ve kendini de bu evrenin bir parçası olarak anlama, varoluş gayesini arama çabası çoğu kez popülist bir söylem olarak Nietzsche hiççiliği ile son bulmaktadır.

Bu iki filozofun, bir yandan kendilerinden önceki filozoflardan oldukça farklı ve yepyeni bir dünya görüşüne sahip olmaları; bir yandan oldukça ortak perspektiflerden dünyaya bakarken sonraları Nietzsche'nin ilham aldığı Schopenhauer'dan apayrı bir noktaya varması ve her ikisinin de ahlak üzerine geleneksel etik anlayışından farklı ve birbirlerine de taban tabana zıt söylemlerinin olması, felsefe dünyasında her daim güncelliğini koruyan ve ilgi çekici bir mesele haline gelmiştir.

İşbu çalışmada işte bu ilgi çekici mesele ele alınacaktır. Bu iki filozof üzerinden, hala popülistliğini koruyan pesimizm ve nihilizm bağlamında insan doğasının incelenmesi ve ahlakın temellendirilmesi sistematik bir düzende ortaya konmaya çalışılacaktır.

Öncelikle karamsar filozof Schopenhauer'un, subjektif dünya görüşünü anlayabilmek adına filozofun hayatına, kendisinde önemli izler bırakan kişi ve durumlara değinerek kısaca yer verilecektir. Ardından neredeyse tüm pesimist felsefesinin temelini oluşturan 'istenç' ve 'tasarım' olarak dünya görüşünden bahsedilecektir.

Schopenhauer'un burada Kant'ın 'numen-fenomen' olarak ayırdığı ikili dünya görüşünü devam ettirdiği ve onun metafizik görüşünü benimsediği görülecektir. Kant'ın "kendinde olan şey" veya "öz" dediği 'numen'i, Schopenhauer'un 'istenç' kavramıyla nitelendirdiği; yine Kant'ın "duyular yoluyla algılanabilen" ve "görüngü alanını" ifade eden 'fenomen'ini ise 'tasarım' kavramıyla nitelendirdiği anlaşılabilecektir. Ancak Schopenhauer'un Kant'tan ve onu takip eden diğer seleflerinden ayrıldığı nokta ve Schopenhauer'un kendisine özgü idealizmi de yine bu bölümün konusu olacaktır. Nitekim bu bölümde Schopenhauer'un metafizik dünya görüşü, Kant'ın felsefesine olan ilgisi bağlamında incelenecektir.

Üçüncü başlıkta ise Schopenhauer'un pesimist felsefesi 'acı' ve 'mutluluk' kavramları ekseninde irdelenecektir. Burada Schopenhauer'un pesimist felsefesinin doruk noktalara ulaştığı görülecektir. Onun, bu dünyanın; ne denli anlamsız ve sonu gelmeyen istemenin yarattığı derin boşluk ve acı hali ile dolu olduğuna ve ancak bu

isteme halinin bilinçli bir şekilde köretilmesi ile mutluluğun yani iç huzurun yakalanabileceğine duyduğu inanç ortaya konacaktır.

Sonrasında Schopenhauer'un etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşleri, özellikle sıradan insandan ayırdığı ve insanın özgürlüğü problemine ilişkin cevapların da içinde gizlendiği 'deha insan' tanımı ile işlenecektir. 'Ahlak ve Anti Ahlak', 'Ahlak ve Din', 'Ahlakın Kökeni Olarak Merhamet' ve 'Yaşama İstencinin Onanması ya da Yadsınması' alt başlıklarıyla bu bölüm ahlak bağlamında genişletilecektir.

Bu bölümde Schopenhauer gibi karamsar bir filozofun ahlakı, 'merhamet' kavramıyla temellendirdiği görülecektir. İnsanların tam bir özdeşlik hali ile hareket ettiği davranışı, ahlaki açıdan en değerli davranış olarak nitelendiren Schopenhauer'un, ancak ve sadece merhamet güdüsüyle ortaya çıkan davranışın ahlaki olabileceğinin, bunun dışındaki hiçbir güdüden gelen davranışın bu mertebeye ulaşamayacağını altını çizdiği fark edilecektir.

İkinci bölümde ise Nietzsche'nin hayatı, epistemolojik ve ontolojik olarak dünya görüşü Schopenhauer ile paralel bir sıra ve başlıkla incelenecektir. Burada Nietzsche'nin Schopenhauer'dan farklı olarak ikili dünya görüşüne yani metafizik bakışa yaptığı eleştirileri sıralanacaktır.

Schopenhauer'un iki farklı dünya tasarımını, bir yanılgıdan ibaret olarak gören Nietzsche'nin, bu dünyadaki akışın ve oluşun yani aslında her şeyin belirleyicisi olarak 'güç istenci' kavramına ne denli büyük bir önem atfettiği görülecektir. Onun felsefesinde, evrendeki tüm bu hareket, değişim ve dönüşüm 'güç istenci' kavramı ile açıklanmaktadır. İşte buradan hareketle Nietzsche'nin 'güç istenci' ile Schopenhauer'un 'isteme olarak dünya' fikrinin benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ardından Schopenhauer'un pesimist felsefesinden ilham alan Nietzsche'nin nihilizmi, 'mutluluk ve 'mutsuzluk' kavramları ekseninde Schopenhauer ile kıyaslanarak irdelenecektir. Nietzsche'nin Schopenhauer'dan belki de en çok ayrıldığı nokta olan etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşleri, Schopenhauer'un 'deha insan'ına paralel bir şekilde, 'üst insan' tanımına ve 'efendi-köle ahlakı'na yer verilerek ortaya konacaktır. Bu bölüm 'İyi ve Kötü, Hayır ve Şer', 'Ahlak ve Din', 'Ahlaki Bir Engel Olarak Merhamet' ve 'Yaşamın Olumlanması' alt başlıklarıyla Schopenhauer

bölümündeki başlıklara benzer olarak, onlarla kıyaslamalı bir şekilde genişletilecektir.

Nietzsche'nin başlarda, her ne kadar ahlakın kökeninde Schopenhauer gibi 'merhamet' kavramının temel bir öge olduğunu söylese de sonraları ondan farklı olarak 'merhamet' kavramının; sürü ahlakına hizmet eden bir değer halini alarak içinin boşaltılıp 'acıma' duygusuyla özdeşleştirilen, kitleleri köleleştirmede kullanılan ve yıkılması gereken bir değer olarak tanımladığı fark edilecektir. Yine bu bölümde Nietzsche'nin Schopenhauer'un fazlasıyla karamsar dünya görüşünden sıyrılarak 'yaşamın olumlanmasının' gerekliliğine ve bunun da ancak insanı körelten ve uyuşturan sürü ahlakından kurtularak mümkün olabileceğine duyduğu inanca değinilecektir.

Mamafih bu çalışmada, Schopenhauer'un izinden giden ancak onu aşarak çok daha yeni ve keşfedilmemiş yollar bulan bir Nietzsche görülecektir. Aynı zamanda bu iki filozofun, birbiriyle paralel ancak pek çok açıdan da farklı pesimist ve nihilist felsefeleri; insan doğasına ilişkin bakışları, etik bağlamda karşılaştırılarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM: PESİMİST BİR FİLOZOF

### 1.1. Artur Schopenhauer'un Hayatı

*“Bir kimsenin kendi içinde ne olduğu ve kendinde neye sahip olduğu, kısacası onun kişiliği ve değeri, mutluluğunun ve esenliğinin biricik dolaysız nedenidir. Geri kalan her şey dolaylıdır; bu yüzden onların etkisi ortadan kaldırılabilir ama kişiliğin etkisi asla ( Schopenhauer, 2020, s.14).”*

Bir düşünceyi anlamaya çalışırken, şüphesiz akla gelen ilk iş onun nasıl bir zihinden türediğini, nasıl bir kişiliğin ürünü olduğunu anlamaya çalışmaktır. Çünkü yukarıda Schopenhauer'un da vurguladığı gibi düşüncelerimiz ve hislerimiz kişiliğimizden bağımsız değildir. Geriye kalan tüm olaylar ve içinde bulunduğumuz durumlar aşılabilirken, kişiliğimizin yani özümüzün getirdiğini aşamayız, onun etkisini ortadan kaldıramayız.

Nitekim bu bölümde karamsarlığıyla bilinen Schopenhauer'un düşünce sistemini anlayabilmek için ilk iş olan onun kişiliğini anlayabilmek üzerine bir çaba harcayacağız. Psikoloji biliminde neredeyse tüm kişilik gelişimi kuramcıları tarafından öne sürülen “kişilik gelişiminde çocuğun anne-baba ile olan ilişkisinin önemi” de göz önünde bulundurularak Schopenhauer'un kronolojik bir şekilde hayatını ve ailevi ilişkilerini incelemeye çalışacağız.

Zekasını annesinden, huysuz ve pes etmeyen kişiliğini ise babasından aldığına inanan Artur Schopenhauer; ticaret alanında yetenekli, zengin, katı ve disiplinli bir baba olan Heinrich Floris Schopenhauer ile Danzig belediye başkanının kızı, zeki ve sosyete hayatına düşkün olan anne Johanna Schopenhauer'un ilk çocukları olarak 22 Şubat 1788'de Danzig'te dünyaya gelmiştir (Atayman, 2004, s.13).

1793'te Danzig Prusya tarafından işgal edilince, Schopenhauer ailesi, Hamburg'a göç etmiştir. Çocukluk yıllarını Hamburg'ta geçiren Artur'un, eğlenceye ve lükse düşkün, ilgisiz annesi ile despot babasının; onu bir gün terk ederek yalnız bırakacağına ilişkin kaygıları bu dönemde başlamıştır. Yine bu dönemde hızla



yayılan salgın hastalıklarla birlikte, hastalık korkusu da Artur'un yaşadığı endişelerden biri olmuştur (Atayman, 2004, s.14).

Tek kardeşi Adele'in dünyaya geldiği 1797 senesinde Artur, henüz 9 yaşındadır ve babası ile birlikte Fransa'ya giderek babasının bir iş arkadaşının ailesinin yanında iki sene kalmıştır. 1799'da Fransa'dan döndüğünde, babasının onun için koyduğu tüccar olma hedefine doğru ilerlemek üzere Dr.Runge özel ticaret okuluna kaydolmuştur. 1800'ün Temmuz'unda ise Schopenhauer ailesi Hannover, Karlsbad, Prag ve Dresden'e üç aylık bir seyahate çıkmıştır (Cartwright, 2014, s.19). Bu seyahatleri sırasında baba Schopenhauer, oğlunun entelektüel ilgisini anlamış ve onu liseye başlama hedefine giden yoldan döndürebilmek adına, hemen bir Avrupa gezisi planlamıştır (Atayman, 2004, s.15).

1803'ün Mayıs ayında Schopenhauer ailesi kızları Adele'i yanlarına almadan Hollanda, İngiltere, Fransa, İsviçre, Avusturya, Silezya ve Prusya seyahatine çıkmışlardır (Cartwright, 2014, s.19). Tüm bu seyahatleri sırasında bilgi ve görgüsü artmış olan Schopenhauer, bunun yanı sıra 1803 senesinde Fransa'da devrimin yarattığı dehşet ve şiddet ortamının insanlarda bıraktığı derin acılara, hastalıklara ve ölüm korkusuna da yakından tanık olmuştur. İşte tam olarak o dönem bu derin acılara ve hayatın ızdırabına dair duyarlılığı artmaya başlayan Schopenhauer, ilerleyen yıllarda eserlerine de bunu yansıtacaktır (Atayman, 2004, s.16).

Avrupa seyahatleri bitip Hamburg'a döndüklerinde Artur, babasına söz verdiği gibi tüccar ofisine yerleşmiştir ve bir tüccar olarak çalışmaya başlamıştır. Ancak kısa bir süre sonra 1805 yılında babası intihar şüphesiyle hayatını kaybedince Artur, babasına olan sadakatiyle tüccarlığı sürdürmeye çalışsa da bunu yapamamış ve nihayetinde ofisi terk ederek lise öğrenimine başlamıştır (Whittaker, 2021, s.14).

Bu sırada anne Johanna kızı Adele'i de yanına alarak Weimar'a gitmiş, burada sosyete hayatına giren ve entelektüel çevrece tanınan bir yazar haline gelen Johanna, oğlu Artur'un meslek değiştirme talebini onaylamış ve Artur da ailesinin yanına Weimar'a gelmiştir. 1809 yılında Göttingen Üniversitesi'nde tıp eğitimine başlayan Artur, ikinci dönemde tıbbı bırakarak felsefe bölümüne geçiş yapmıştır. Burada öğretmeni Gottlob Ernst Schulze'dan etkilenerek onun önerisiyle Platon ve Kant'ı incelemiştir. Kant ve Platon idealizminin ışığında kendi düşünce sistemini kurmaya başlayan Artur Schopenhauer, 1813 yılında "Yeterli Neden Önermesinin Dört Farklı

Kökeni” adlı teziyle Jena Üniversitesi’nden doktora unvanını almıştır (Atayman, 2004, s.18-19).

Weimar’da ünlü Alman yazar Goethe ile tanışan Schopenhauer onun renkler teorisi ile ilgilenmiş ve onu geliştirerek “Görme ve Renkler Üzerine” adlı eserini kaleme almıştır. Bu eseri 1816 yılında yayımladıktan sonra Hint mistisizminin izlerini taşıyan ve başyapıtı olan “İsteme ve Tasarım Olarak Dünya” adlı eserini ise 1818’de yayına hazır hale getirip 1819’da da yayımlamıştır. Schopenhauer böylece felsefi düşüncelerini sistemli bir şekilde ortaya koyup başyapıtını erken yaşta yayınlayan nadir filozoflardan biri olarak tarihte yerini almayı başarmıştır (Whittaker, 2021, s.15).

Küçüklüğünden beri annesiyle olan ilişkisi pek de yolunda gitmeyen Schopenhauer en sonunda babasının mirasından kendisine düşen payı alarak annesiyle bağlarını tamamen koparmıştır. Parasının bulunduğu Danzig’teki L.A.Muhl bankası iflas edince Schopenhauer’un tüm maddi güvencesi burada yok olmuş ve Schopenhauer hayatında ilk defa maddi kaygılarla iş aramaya koyulmuştur. Berlin’de üniversiteye eğitimci olarak girmek amacıyla “Nedenlerin Dört Farklı Türü” konulu bir seminer vereceksen burada Hegel ile bir çatışmaya girmiştir. Hegel’e rağmen burada profesör olarak 24 yarıyıl ders vermek üzere üniversiteyle anlaşmış ancak sadece bir yarıyıl ders verebilmiştir. Bunun sebebi ise Schopenhauer’un derslerini rakibi olarak gördüğü ve o dönem popülaritesi çok daha fazla olan Hegel’in dersleriyle aynı saate denk gelecek şekilde planlamasıdır. Nitekim Hegel’in derslerini dinlemeye büyük kalabalıklar giderken Schopenhauer’un derslerini ise sadece birkaç kişi dinlemeye gitmiştir (Atayman, 2004, s.21-23).

Schopenhauer’un Hegel karşısında yaşadığı yenilgi bununla sınırlı kalmamış, uzun yıllar devam etmiştir. Eserleri hep Hegel’in gölgesinde kalarak hak ettiği ilgi ve değere yıllar boyu ulaşamamıştır. 1831 yılında Hegel’in de kurbanı olduğu kolera salgını baş gösterince Schopenhauer, Berlin’den taşınmış ve Frankfurt’a yerleşmiştir. Babasından kalan ve Danzig’teki bankada batan parayı kurtarınca maddi olarak yeniden rahatlayan Schopenhauer, kalan yaşamını Frankfurt’ta kendi içine kapanıp; “Doğadaki İstenç Üzerine”, “Ahlakın İki Temel Problemi”, “İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine”, “Ahlakın Temeli Üzerine” gibi önemli eserlerini kaleme alarak geçirmiştir (Gökberk, 2011, s.399).

Alman okurun uzun yıllar eserlerine itibar etmemesi, annesi ve kız kardeşiyle kopma noktasına gelen ilişkilerinin her ikisinin de ölümleriyle tamamen bitmesiyle iyice yalnızlaşan Schopenhauer'un dünyaya küskün geçirdiğı yaşamının ancak son yıllarında -1848 devriminin insanlarda yarattığı hayal kırıklıkları ve huzursuzlukların Schopenhauer'un karamsar felsefesini anlamaya zemin hazırlamasıyla- eserleri fark edilmiş ve filozof hak ettiği üne kavuşmuştur. Özellikle edebi çevrelerde popüler olan Schopenhauer'culuk, filozofun ömrünün ancak son demlerine denk gelmiş, esas 1860'daki ölümünden sonra katlanarak süregelen ünü günümüzde doruk noktasına ulaşmıştır. Bunun başlıca iki sebebinden biri filozofun çağını aşan düşüncelere sahip olması, diğeri ise kendisinden sonra gelen Nietzsche gibi önemli ve popüler bir filozofu etkilemiş olmasıdır (Gökberk, 2011, s.399).

Schopenhauer'un biyografisine baktığımızda kolay bir hayatı olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Schopenhauer'un yaşadığı bu talihsizlikler ve ailevi problemleri onun karamsar felsefesinin tek ve en önemli mimarı değildir. Aksine o kendisini pek çok konuda oldukça talihli biri olarak görmektedir. En büyük talihiyse herhangi bir ekonomik kaygı yaşamaksızın hayatını idame ettirebilecek maddi yeterliliğe sahip olması, daha doğrusu ona bu olanağı sağlayan zengin bir babaya sahip olmasıdır. Keza Artur bu olanaklar sayesinde istediğı işle meşgul olabilmiş, felsefi sorgulamalar yapabilecek ve eserlerini kaleme alıp üretebilecek vakti bulabilmiştir (Whittaker, 2021, s.12-13).

Nitekim sadece biyografisinden yola çıkarak Schopenhauer'un karamsar bir bakışa sahip olduğunu söylemek kesinlikle yanlış bir bakış açısı olacaktır. Kendisinin en başta belirttiğimiz sözüne dayanacak olursak, yaşanan durumların ve olayların yani dolaylı olarak kişiyi ilgilendiren her şeyin etkisinin bir şekilde aşılabileceğini ama kişiliğin etkisinin ise asla aşılamayacağını, yani kişinin özünün aslında büyük bir bölümünün doğuştan belli olduğunu söylemek mümkündür (Schopenhauer, 2020a, s.14).

Sonuç olarak Artur Schopenhauer'un belki de söylediğı gibi doğuştan karamsarlığa bir yatkınlığı vardı fakat çocuk yaşta yaşadıkları ve ailevi ilişkileri de onun bu dünya ile kurduğu ilişkiyi şüphesiz ki etkilemişti.

## 1.2. Epistemolojik ve Ontolojik Bağlamda Dünya

*“Dolayısıyla bana göre ahlak şimdi doğrudan ve karşılaştırılmaz tarzda, başka herhangi bir sistemle olduğundan çok daha yakın bir şekilde metafizikle irtibatlıdır ve buna bağlı olarak dünyanın ve hayatın ahlaki anlamı şimdi her zamankinden daha sağlam tarzda tesis ve tespit edilmiştir. Dünyadaki her şeyde nihai ve temel karşıtlığı oluşturdıkları ve geriye bir şey bırakmadıkları kadarıyla sadece irade<sup>1</sup> ve tasavvur<sup>2</sup> birbirinden temelli olarak farklıdır (Schopenhauer, 2015, s.80).”*

Artur Schopenhauer’un “İdeal ve Gerçek” adlı eserinden aldığım bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Schopenhauer, etik görüşünü tamamen metafiziğe dayandırmıştır. Dolayısıyla onun etik bağlamda insan doğasına dair görüşlerini irdeleyebilmemiz için onun metafiziğini ve keza epistemolojik ve ontolojik bağlamda dünya görüşünü anlama zorunluluğumuz doğmuştur.

Schopenhauer tüm varolanların ve onu bilen varlık olarak insanın neliği ve bunların birbiriyle kurduğu ilişki üzerine sorgulamalarını yaparken bu ikisini asla birbirinden ayrı olarak düşünmemiş ve hatta bu ikisinin bir bütün olarak, biri olmadan diğersinin olamayacağı tezine dayanarak fikirlerini sistematize etmiştir. Kendisinden önce bu konuda fikir yürüten felsefe tarihinin önemli isimlerine de -örnekse Platon, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Kant vb.ne- atıflarda bulunarak ama bilhassa Platon ve Kant’ın izinden giderek fakat yeri geldiğinde onları da eleştirerek “kendi idealizmi”ni ortaya koymuştur (Schopenhauer, 2015, s.49-77).

Schopenhauer’un ortaya koyduğu bu görüşte dünya bir yönüyle ‘tasarım’, bir yönüyle ‘istenç’ olarak karşımıza çıkmakta ve bu ikisi birbirine indirgenemeyecek şeyler olarak görünmektedirler. İşte bu bölümde Schopenhauer’un önce tasarım dediği dünyayı, ardından istenç dediği dünyayı anlamaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> “Wille” sözcüğünün çevirisi olan “irade” sözcüğü farklı kaynaklarda “isteme” veya “istenç” olarak da karşımıza çıkmaktadır.

<sup>2</sup> Farklı çevirilerde “tasarım” sözcüğü ile aynı anlamda.

### 1.2.1. Tasarım Olarak Dünya

*“Dünya benim tasarımımdır (Schopenhauer, 2005, s.7).”*

Cümlesiyle başlar Schopenhauer “İsteme ve Tasarım Olarak Dünya” adlı eserine. Schopenhauer bu gerçekliği yaşayan, nefes alan tüm varlıkların değil; aynı zamanda düşünme ve bilme yetisine sahip olan dolayısıyla sadece insanı bu doğruluğa ulaşabilen varlık olarak ön plana çıkarır. Ona göre dünya, onu tasarlayan, onunla bir kavrayış ilişkisine giren özne varsa nesneleşir. Çünkü ona göre aslında her şey bir özne-nesne ayrımına tabiidir. En basit tabiriyle bilen özneyse, bilinen nesnedir ve bir özne tarafından bilindiği müddetçe dünya nesneleşir ve tasarım olarak var olabilir. Bu özne-nesne ayrımını ve dünyanın ancak bir suje ile algılama ilişkisi içinde objeleştiği savını apriori bir doğruluk olarak kabul eden Schopenhauer; bunu uzam, zaman ya da nedensellikten çok daha genel bir kalıp olarak görür. Çünkü özne-nesne kalıbı diğer tüm şeyler için de geçerli ve kapsayıcı bir kalıptır (Schopenhauer, 2005, s.7-8).

Schopenhauer’a göre tasarım olarak dünya da apriori bir doğruluk olan bu özne-nesne kalıbına zorunlu olarak tabidir ve tasarım olarak dünya bir yarısıyla nesne, bir yarısıyla özne konumundadır. Tasarım olarak dünya, nesne olan tarafıyla uzam, zaman ve nedenselliğe tabi ve böylece çokluk niteliğine sahipken; özne olan tarafıyla uzam, zaman ve nedensellik dışı olmakta; bölünmemekte ve doğrudan bilinmemektedir. Çünkü Schopenhauer’a göre özne, her şeyi bilen ama hiç kimse tarafından bilinmeyendir. Özne, bilinen değil bilen olduğu müddetçe her daim öznedir. Yani bilen özne hiçbir zaman nesne olamaz (Schopenhauer, 2010, s.23-26).

Schopenhauer’un bakışıyla insanın bedeni ve tasarımsal dünya arasında niteliksel bakımdan bir benzerlik kurulabilir. Şöyle ki Schopenhauer’a göre beden, bilinen olarak öznenin nesnesi konumundadır. Keza var olan her şey öznenin nesnesidir ki o şekilde var olabilmıştır. Bu anlamda buna tasarım olarak dünya da dahildir. Yani Schopenhauer, onu tasarlayan bir özne olmasaydı tasarım dünyasının da olamayacağını vurgulamaktadır. Ayrıca Schopenhauer, tüm nesnelerin uzam, zaman ve nedenselliğe tabii olduğunu ve böylece onda çokluk olduğunu düşünür. Dolayısıyla ona göre, insanın bedeni de diğer tüm nesneler içinde bir nesne konumundadır ve o da bu çokluğa tabiidir. Aynı şekilde tasarım olarak dünyada

çokluk olması da onun nesne olan tarafından gelen bir zorunluluktur (Schopenhauer, 2010, s.23-26).

Schopenhauer'a göre bilen özne, bilinen nesneden farklı olarak, uzam ve zaman dışıdır, o ne birdir ne de çoktur; o bilinemezdir, o bilen özne olarak asla bilinen bir nesne değildir. Öznenin bir veya çoklukla nitelendirilememesinin sebebi, onun dışarıdan bakınca bir beden olarak, tek bir birey gibi görünse de içinde sonsuz evrenin tasarımını barındırmasıyla; içinde bir nevi çokluğu da barındırıyor olmasıdır. Çünkü Schopenhauer'a göre, bilen her özne, diğer tüm nesneleriyle birlikte bu tasarım olarak dünyayı bütünler. İşte böylece tasarım olarak dünya, özne olan tarafıyla uzam ve zaman dışı olmakta, bölünemez ve bütün olmaktadır (Schopenhauer, 2010, s.25-26).

Nitekim Schopenhauer'a göre özne-nesne ikiliği düşüncede bile ayrılamazlar. Çünkü bu iki yarı birlikte bir anlama sahiptir ve tek başına hiçbir şey ifade etmezler. Schopenhauer'a göre, bu iki yarı arasında çok ince bir çizgi vardır; nesnenin bittiği yerde özne başlar. Nesne, öznenin bilincinde, yeter sebep ilkesi (uzam, zaman, nedensellik) aracılığıyla tam olarak anlaşılabilir. Özne de bedeni aracılığıyla bu dünyada nesneleşerek var olur ve aynı şekilde dünyayı da nesneleştirerek tasarımsal dünyayı var eder. Schopenhauer, bunu en açık haliyle ilk kez Kant'ın ortaya koyduğunu dile getirir. Ancak ondan da ileri gittiğini ekleyerek; yeter sebep ilkesinin olası tüm nesnelerin, sahip olduğu tüm formlar için ortak bir terim olduğunu ve öznenin apriori olarak bunun bilincinde olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre, insanın tüm bilgisi apriori bir nitelik taşımaktadır (Schopenhauer, 2010, s.27-28).

Bunu daha da açacak olursak, Schopenhauer aslında tıpkı Kant'ın yaptığı gibi tüm tasarımlarımızı belli yasalar dahilinde –ki bu onun için yeter sebep ilkesidir- ve apriori bir biçimde birbirine bağlamıştır. Kant'ın 'fenomen' dediği görünüşün bilgisi 'tasarım olarak dünya'nın ta kendisidir. Yani özne sadece bu dünyanın görünüşünü, fenomeni yani tasarımı bilebilir. Kant'ın 'numen' dediği kendinde şey, yani öz ise dünyanın özne olan tarafı, uzam ve zaman dışı olan dolayısıyla kesin bilgisine ulaşamayan; Schopenhauer'un 'isteme olarak dünya' dediği alandır. Schopenhauer buraya kadar Kant'ın yolunda ilerlerken daha sonra Kant'ı aşarak tüm nesnelerin varlığının aralarındaki zorunlu ilişkiden ileri geldiğini ve bunun da ancak yeter sebep ilkesi ile deneyimlenebildiği savını ileri sürer ve böylece Kant'ı takip eden diğer seleflerinden ayrılır (Gökberk, 2011, s.402). Yani Schopenhauer, Kant'tan farklı

olarak bu zorunlu ilişkinin yani bu özün bilgisinin, insanın yeter sebep ilkesi aracılığıyla dünya ile kurduğu ilişki bağlamında kısmen de olsa bilinebileceğini düşünür.

Schopenhauer'un bu konuda en çok eleştirdiği isimlerden biri Fichte'dir. Ona göre Fichte nesneyi özneye indirgemiş ve nesnenin varlığını tamamen özneye bağlamıştır. Yani başka bir deyişle Fichte'ye göre özne varsa nesne vardır fakat öznenen bağımsız bir nesnenin varlığından söz edilemez. Halbuki Schopenhauer'a göre bilen bir özne varsa bilinen bir nesne de -özne-nesne kalıbı gereği- olmak zorundadır ancak aynı zamanda bilinen bir nesne varsa da bilen bir öznenin olması aynı şekilde zorunludur. Nitekim yeter sebep ilkesi gereği de özne ve nesne birbirine indirgenemez. Çünkü nesnenin varlığı tıpkı öznedeki olduğu gibi aralarındaki zorunlu bağlantıdan ileri gelir ve biz bunu zihnimize apriori olarak var olan yeter sebep ilkesiyle deneyimleriz. Dolayısıyla yeter sebep ilkesinin nesneden ayrı bir gerçekliği düşünülemez. İşte tam olarak burada diğer idealist filozoflardan ayrılan Schopenhauer "kendi idealizmini" farklı bir düzleme yerleştirmiştir diyebiliriz (Gökberk, 2011, s.402).

Schopenhauer'un idealizminde dört ana argüman vardır. İlk olarak zihnimizin dışında var olan hiçbir şeyi hayal edemeyeceğimizi iddia eder. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi ona göre tüm bilimiz, yeter sebep ilkesi gereği bir yanıla aprioridir. Nitekim dünya, kendi tasarımıımızdan ibarettir. Schopenhauer'un ikinci argümanı idealizmin, şüpheciliğin en büyük panzehiri olmasıdır. Çünkü şüpheciler, maddi gerçekliğe asla tam olarak ulaşamayacağımızı, sadece kendi bilincimizdeki şeylerin gerçekliğinden emin olabileceğimizi düşünür ki Schopenhauer ilk argümanıla şüphecileri de kazanacağına inanır (Janaway, 2002, s.29-31).

Schopenhauer'un üçüncü argümanı ise gerçekçilik üzerinden bir eleştiri ile ortaya konur. Gerçekçilere göre bilen öznenen bağımsız olarak bu nesnel dünya olmak zorundadır. Fakat Schopenhauer, hiçbir bilen öznenin olmadığı bir dünyada ne olabileceğini tasavvur etmemizi ister, salt doğanın; yeşil orman, mavi gökyüzünün olduğu bir dünyadan başka ne tasavvur edebiliriz diye sorar. Dolayısıyla gerçek dünya ile tasarım olan dünya arasında bir farkın olamayacağını, çünkü insanın ancak bunu tasavvur edebileceğini, bunun bilincinde olabileceğini ortaya koyarak gerçekçilerin de savını çürütür. Schopenhauer'un dördüncü ve en güçlü argümanı ise başta detaylıca anlattığımız özne-nesne kalıbıdır. O, özne-nesne kalıbı dışında hiçbir

şeyin olamayacağını, var olan her şeyin bir yanıyla özne, bir yanıyla nesne olduğunu kesin bir dille ifade eder (Janaway, 2002, s.29-31).

Schopenhauer'a göre dünyanın, bizim duyu verilerimizin bir nesnesi olarak ve öznenin algılamasından ibaret bir şekilde düşünülmesi bizi, onun hayal ürünü olduğu yanılgısına düşürmemelidir. Bu sadece dünyanın mevcudiyetinin onun algılanmasına bağlı olduğu anlamını taşımaktadır. Yani dış dünyada algıladığımız tüm nitelikler aslında onu algılayan duylarda mevcuttur. Örneğin limon ekşi niteliğini içinde barındırmaz onun ekşi niteliği bizim duylarımıza bıraktığı bir izdir. Yahut duyduğumuz melodi enstrümana değil bizim kulağımıza aittir. İşte bu gerçeklik Schopenhauer'a göre en eski Hint öğretilerinden Platon'a oradan Kant'a kadar ortaya koyulan ve kabul edilen bir gerçekliktir (Saunders, 2006, s.56-58).

Fakat Schopenhauer'a göre bu gerçeklikten öte üzerine düşünülmesi gereken esas soru bundan çok daha mühim ve zordu: "Duyu verilerinin altında yatan gerçeklik yani öz hiçbir şekilde bilinemez miydi gerçekten?" İşte Kant dahil hiçbir filozofun yanıtını net olarak veremediği soruydu bu Schopenhauer'a göre ve Kant'ın 'numen' dediği kendinde şey yani özün bilgisini onun yaptığı gibi "insan aklının bilinebilir alanının ötesinde kalan" olarak tanımlamayacak ve bu öze ilişkin bilgimizi 'istenç olarak dünya' fikriyle kendisine has perspektifinden genişletmeye çalışacaktı (Saunders, 2006, s.56-58).

Sonuç olarak Schopenhauer'a göre dünya bir yanıyla özne bir yanıyla nesnedir, bir yanıyla tasarım bir yanıyla istençtir. Dünyanın nesne yanı yani tasarım olarak dünya, uzam ve zamana bağlı olarak çoğalabilir. Çünkü o, onu bilen özne kadar vardır; onu bilen özne kadar çoktur. Dünyanın özne yanını, yani özünü -Kant'ta numene karşılık geleni- ise uzam ve zaman dışı olanda, bölünmeyen ve bir olanda aramak gerekir ki o da Schopenhauer'un 'istenç olarak dünya' görüşüne karşılık gelir ve bu dünya Kant'ın ve onu takip eden diğer seleflerinin sandığı gibi tamamen bilinemez de değildir.

### **1.2.2. İstenç Olarak Dünya**

Bir önceki bölümde Schopenhauer'un tasarım olarak dünya görüşünü irdeledik ve burada pek çok noktada Kant ile hemen hemen aynı yoldan ilerlediğini gördük. Ancak bu bölümde Schopenhauer'un Kant'tan ayrıldığı kısmı yani Kant'ın 'numen'



olarak adlandırdığı ve bilinemez dediği alanın gerçekten bilinemez mi olduğunu sorguladığı kısmı inceleyeceğiz.

Schopenhauer, bir önceki bölümde bahsettiğimiz nesnelerin bizde bıraktığı izlenimlerin basit bir algıdan, içi boş birtakım kavram dizisinden ibaret olmadığına vurgu yapar. Bir önceki örneğimizden devam edecek olursak limonun bizim tat duyumuza bıraktığı ‘ekşi’ izlenimi sadece algısal bir kavram değil, aynı zamanda anlam aracılığıyla bize doğrudan seslenen, bizde duygusal izler bırakan bir niteliktir. Yani dünyayı sadece duyumsamayız, dünya anlam aracılığıyla tüm varlığımızla bizi kucaklar ve işin içine dahil eder. İşte bu da gösterir ki dünya sadece bir tasarımdan ibaret değildir; tasarımın ardında ona bu anlamını ve özünü veren başka bir şey olmalıdır (Schopenhauer, 2005, s.35).

Peki Schopenhauer’un bahsettiği bu ‘öz’, Kant’ın düşündüğünden farklı olarak ulaşılabilir bir şeyse; bu nasıl mümkün olabilir? Öncelikle Schopenhauer, şeylerin gerçek doğasına dışarıdan hiçbir şekilde nüfuz edemeyeceğimizi söyler. Yani ona göre dışarıdan gösterdiğimiz her türlü arama çabası bir kalenin etrafında dolaşıp ümitsizce bir giriş kapısı aramaktan ve ara sıra dış duvarlarının kaba bir taslağını çizmekten öteye geçemez. Halbuki insan bu dünyanın bilgisine ulaşmada yaşayan tüm varlıklardan çok daha ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. O bir yanıyla bilen, bir yanıyla bilinendir; bir yanıyla özne bir yanıyla nesnedir; bir yanıyla isteme, bir yanıyla tasarımdır (Schopenhauer, 2010, s.123).

Bir önceki bölümdeki gövde örneğinden devam eder Schopenhauer ve gövdenin bilen özne için nesne yani diğer bir deyişle “tasarım” olduğu bilgisine ek olarak bu bölümde gövdenin bilen özne için acı ve mutluluk gibi duyguları hissedene, eylemde bulunan, arzulayan yani “istenç” yönüne değinir. İşte insan, bilen özne olarak, hem tasarım hem istenç yönüyle ‘öz’e ilişkin bilgiye ulaşmada yaşayan diğer tüm canlılardan ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Fakat yine de insan, istenç yoluyla da olsa ‘öz’ün bilgisine doğrudan doğruya ulaşamaz. Çünkü istençten gelen bilgi gövdeden gelen bilgiden ayrılamaz. İnsan, istencin bilgisine, ancak gövdesi aracılığıyla edindiği her bir eylemden, yani uzam ve zaman bağlamında ulaşabilir. İşte ilk bölümde de bahsettiğimiz gibi Schopenhauer özne-nesne kalıbının ve bunların ayrılmaz bir bütün olduğunun ispatını bu bölümde istenç ve gövde özdeşliğiyle bir kez daha yapar. Ona göre insan kendisini iki şekilde bilir: bir gövde yani nesne yani

tasarım yönüyle; bir de özne yani istenç yönüyle. İşte insan bu şekilde birey olur (Schopenhauer, 2005, s.41-44).

Ona göre gövde yani beden ve onun her türlü eylemi, istencin dışavurum şeklidir. İstenç ile gövdenin eylemi uyumlu olduğu müddetçe doyum veya mutluluk hissederken bu ikisinin uyumsuzluğu veya başka bir deyişle istencin engellenmesi mutsuzluk ve acı hissetmemize sebep olmaktadır. Acı ve mutluluğun salt düşünceden öte bizi derinden etkilemesinin sebebi de işte budur. Nasıl ki insan bedeni, onun istencinin dışavurumuysa diğer tüm canlılar için de aynısının geçerli olduğunu söyleyen Schopenhauer; bir bitki veya bir hayvanın da her ne kadar birbirinden farklı olsa da bir bedensel yanının bir de istenç yanının olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla tıpkı insan gibi tüm canlıların hem duyularımıza hitap eden bedensel yani nesnel hem de bunun ardında özlerinin saklı olduğu bir gerçeklikten bahsediyorsak –ki bu su götürmez bir gerçektir ona göre- öyleyse onların da bedensel yani nesnel yönünü, istençlerinin bir tür dışavurum şeklidir diyebiliriz (Saunders, 2006, s.59-62).

Schopenhauer, her türlü istencin bilinçli olmadığını da ekler. Mesela reflekslerimiz yahut midemizin hazım faaliyeti bilinçli bir istençten gelmez. Dolayısıyla varlıkların gerçekliğini oluşturan bilinçli/akıllı bir istenç değildir. Akıl veya düşünme beynin bir yetisi olarak tasarım ve istençten sonra gelir. Keza insan dışındaki diğer canlıların varlığını, bilinçsiz bir istence bağlayarak ancak böyle tutarlı bir şekilde açıklayabilir. İşte böylece Schopenhauer, kendi gerçek varlığımızın aynı zamanda dünyanın gerçek varlığı olduğu sonucuna varır (Saunders, 2006, s.59-62).

Özetle ona göre içinde yaşadığımız bu dünya bir yanıyla istenç, bir yanıyla tasarım olmakta ve tasarım bu doğasından dolayı hem özneyi hem de nesneyi gerekli kılmaktadır. Nitekim görecelidir, değişkendir ve çoktur. İşte bu tasarımdan özne-nesne kalıbını ve yeter sebep ilkesiyle bilinen bütün kalıpları çıkarıp aldığımızda geriye ne kalır diye soran Schopenhauer, ancak ve sadece “istenç”in kalacağını dile getirmiştir. Çünkü o, tam olarak kendinde şey, yani her şeyin özünü ifade etmektedir (Schopenhauer, 2005, 101-105).

Schopenhauer’a göre herkes, hem kendisinin hem de tüm dünyanın gerçek doğasının istenç olduğunu öznel bir şekilde kavrayabilir. Aynı şekilde dünyanın sadece onunla kurduğu algısal ilişki içinde kendi zihninde tasarladığını saptayabilir. Yani insan kendisinde dünyanın bu iki yönünü de bulabilir ve kendi varlığı olarak bildiği şeyin

tüm evreni oluşturduğunu ve bütünlediğini görebilir. İşte bu sebeple dünya da tıpkı insan gibi hem istenç hem de tasarımıdır. Dünyanın bu sonsuzluğu ve bitmek bilmeyen devinimini ise istencin tek tek eylemlerde değil ama genel olarak nihai bir amacının ya da sınırının olmamasına bağlayan Schopenhauer, istenci “sonsuz bir didinme” olarak tanımlar. İstenç sonsuza dek sürer, ulaşılan her hedef yeni bir hedefe götürür ve bu döngü de sonsuzluğun ta kendisini verir (Schopenhauer, 2005, 101-105).

Sonuç olarak Schopenhauer’un epistemolojik ve ontolojik açıdan dünyaya ve insana bakışında kilit nokta olan istenç, bir çeşit tecrübenin metafiziğidir. O, “tasavvur olarak dünyayı” hakikatin silik bir görüntüsü olarak tanımlarken “istenç olarak dünyayı” hakikatin ta kendisi olarak gösterir ve bunu da her bireyin öznel bir şekilde tecrübe edilebileceğini söyler. İşte özne, bu bireysel tecrübeyle dünyadaki çokluğu kendi içinde bütünler ve birliği yakalar.

### 1.3. Schopenhauer’un Karamsar Felsefesi: Pesimizm

Bu bölümde Schopenhauer’un tüm felsefesinin çatısını oluşturan karamsar ya da diğer bir ifadeyle kötümser felsefesine kısa bir bakış sunacağız. Bunun için öncelikle kavram olarak kötümserliğin (pesimizmin) tanımını yapmak, bu bakışı anlamamızda bize yol gösterecektir.

Kötümserliği en genel haliyle, her şeyde kötülüğü görmek, olabilecek her şeyin kötü sonuçlanacağına inanmak, hayatı acıyla, mutsuzlukla, umutsuzlukla, anlamsızlıkla tanımlamak, acının ve ölümün hayatın vazgeçilmez unsurları olarak görmek şeklinde tanımlayan Cevizci (2003) ayrıca ‘kötümserlik felsefesi’ içinse şunlar söyler:

*“Kötümserlik felsefesinde, kötümserlik salt kişinin mizacına bağlı olarak benimsenebileceği veya şiddetle karşı çıkılabileceği bir tavırdan ziyade, dünya ile ilgili apaçık bir olguyu imgeler. Örneğin Schopenhauer’a göre, o deneyimin olgularından, dünyanın kendisinin kötü olduğu gerçeğinden çıkarsanabilecek biricik rasyonel sonuçtur. Dünyanın kötülüğünün onun en temel, kalıcı, olumlu ve belirleyici yönü olduğunu öne süren Schopenhauer dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir (Cevizci, 2003, s.242).”*

Ahmet Cevizci’nin kötümserliğe ve kötümserlik felsefesindeki kötümser bakışa ilişkin yapmış olduğu bu tanımlamalar bize apaçık bir şekilde gösteriyor ki

kötümserlik sadece hayata karşı melankolik veya karamsar bir tutumu değil, dünyanın temelinde aslında bu kötülüğün belirleyici bir etken olduğu ve evrendeki bu düzenin, dünyanın belli bir sistem dahilinde işleyişinin yani adeta bu çarkın dönmesinde temel etkenin işte bu kötülük olduğu savına dayanan bir görüşü ifade etmektedir.

Yine kötümser bakış açısına göre dünyanın herhangi bir amaca göre düzenlenmediğini; onun sadece umutsuzluk, acı, üzüntü ve ölüm gibi öğelerle donatıldığını görüyoruz. Bir önceki bölümde incelediğimiz Schopenhauer'un 'istenç ve tasarım olarak dünya' görüşünü göz önünde bulundurduğumuzda bu bakışın, tam da Schopenhauer'un insanın ve dolayısıyla dünyanın var olmasında başat öge olarak gördüğü ve her şeyin özünü oluşturan 'istencin' nihai bir amacı olmayan, sonsuz ve sınırsız bir didinme olarak tanımlanmasıyla oldukça paralel ve tutarlı olduğunu görürüz.

Yaşamın özünde bir mana aramayı beyhude bir çaba olarak gören Schopenhauer, bu felsefi kötümserliği ile aslında –sonraları Nietzsche'nin doruk noktasına ulaştıracığı- nihilizmin de kapılarını aralamıştır. İnsanın doğası gereği acı içinde olması, öleceğini bile bile yine de bu gerçeği kabul ederek yaşamaya devam eden tek tür olması elbette sadece Schopenhauer'un dikkatini çekmemiştir. Kötümserlik Latince "pessimus" kelimesinden türemiş ve bu kavramı ilk olarak Voltaire 1759'da bir eserinde kullanmıştır. Descartes'tan Rousseau'ya, Nietzsche'den Albert Camus'a kadar pek çok filozof bu acının farkına varmış ve bundan kurtulmanın farklı farklı yollarını bulmuşlardır. Mesela Descartes, istenmedik durumlar karşısında güçlü kalıp, duygusal tepkiler vermekten kaçınırsak acıdan kurtulup daha iyi olacağımızı söylemiş; Nietzsche ise acımızı seversek ve üst insana ulaşabilirsek bu olumsuz duygudan kurtulup mutluluğu bulabileceğimizi düşünmüştür. Schopenhauer ise o bitmek bilmez istenci reddedip Hindularinkine benzer bir yaşam sürersek acıdan kurtulabileceğimizi söylemiştir -ki bu ilerleyen başlıklarımızda detaylandıracağımız önemli bir konudur-. Batı düşüncesinde farklı filozofların farklı şekillerde kullandığı bu kavram, şüphesiz felsefi anlamda en çok Schopenhauer tarafından içi doldurularak sistemli bir şekilde ortaya koyulan bir bakışın çatısı haline getirilmiştir (İlhan, 2021, s.161-162).

Genel olarak baktığımızda Schopenhauer karamsar felsefesini özellikle acı ve mutluluk gibi kavramlar ekseninde ortaya koymuştur. O nedenle bir sonraki alt başlığım olan “Acı ve Mutluluk”ta bu görüşlerini irdelemeye devam edeceğiz.

### 1.3.1. Acı ve Mutluluk

Schopenhauer’a göre insan, hep bir gereksinim güdüsü halinde, hep bir ‘istenç’ içindedir. İstenç kendisini doyuma ulaştıracak nesneye kavuşsa da bu asla tam bir doyum olmayacak ve aslında ulaşılan her bir istendik nesne, istenci başka bir nesneyi arzulamaya itecektir. Dolayısıyla istencin bu sonsuz kısır döngüsü hiç mi hiç bitmeyecektir. İşte bu sonsuz kısır döngü yaşamdaki devinimin ve sonsuzluğun ta kendisini vermektedir. Nitekim yaşam devam ettiği müddetçe istenç de arzu etmeye devam edecektir ve onun nihai bir doyum yaşamaması ‘acı’ya yol açacaktır. Bunun bilincine varan istenç bir süre sonra umut etmeyi de kesecek ve acı çekmekten kurtulamayacaktır (İlhan, 2021, s.162-163).

*“İstirap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur (amacından bütünüyle sapar). Dünyanın neresine baksanız hemen karşınıza çıkan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlerden kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırapın hiçbir amaca hizmet etmediğini ve bütünüyle arızı, tesadüfi olabileceğini varsaymak saçmadır. Acıya duyarlılığımız hemen hemen sınırsızdır, ama hatta duyarlılığımız dar sınırların cenderesi içindedir. Her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi görüldüğü doğrudur, fakat genel olarak ıstırap kuralıdır (Schopenhauer, 2008, s.13).”*

Schopenhauer’un “Hayatın Anlamı” adlı eserinde geçen bu sözleri onun acıya bakışını tam olarak ortaya koymaktadır. O, gereksinim ve zorunluluklardan kaynaklanan istencin, doyuma ulaşmamasıyla bizi acıya sürüklemesini tesadüfi yahut amaçsız görmez. Aksine ona göre yaşamımızın öncelikli konusu tam da bu acı ve ıstırap olmalıdır. Çünkü acı, mutluluktan çok daha sürekli, çok daha derindir. Mutluluk daha anlık ve gelip geçici, etkisi çok daha sınırlıyken; acı yaşamın temel kuralı, olmazsa olmazıdır.

Bunu bir akarsu örneğiyle açık bir şekilde tasvirler Schopenhauer. Nasıl ki küçük bir akarsu herhangi bir engelle karşılaşmadığı müddetçe birikinti yapmazsa, insan ve hatta hayvan tabiatı da aynı şekilde bir engelle karşılaşmadığı müddetçe o şeye

dikkatini vermez ve önemsemez. Yani insan iradesi engellendiğinde, istencinin beklentisi karşılanmadığında acı yoluyla buna dikkat kesilir ve bunu derinden hisseder. Tıpkı sağlıklı olmak gibi der Schopenhauer, bedenimizin sağlığı gün içinde aklımıza gelen veya dikkatimizi çeken bir durum değildir ancak ne zaman ki onu kaybederiz veya örneğin elimizi yanlışlıkla keseriz işte o zaman hissettiğimiz acı yoluyla belki çok da önemli olmayan minik bir kesiğe odaklanır, tüm gün onu düşünürüz (Schopenhauer, 2008, s.13-14).

Böylece Schopenhauer’da mutluluk dediğimiz şey, aslında sadece acının olmama hali olarak anlamını bulmaktadır. Acı baki olan, mutluluksa sadece onun yoksunluğudur. Ona göre insan, mutluluğu her daim farkında değildir; öyle derinden hissetmez, sadece küçük anlarda yakalamaya çalışır. Acı ise yaşamın neredeyse tamamını kapsayacak kadar sınırsızdır (Schopenhauer, 2008, s.13-14).

Schopenhauer’a göre genel kanının aksine mutluluk, olumlu değil olumsuz olandır. Acı ise olumlu olandır. Çünkü mutluluk sadece anlık bir istencin doyumundan ibarettir ve kalıcı olmadığı için bizi sonsuz bir can sıkıntısına iten de tam olarak kendisidir. Üstelik insan, istencin nesnesi ile arasına ne kadar mesafe girse o denli acı çekmekte ve bu da bazı yanılgıları ya da başka bir ifadeyle çaresiz ve kör sığınışları beraberinde getirmektedir. Bunun en sık görülen örneği, şimdiden (andan) umudunu kesen ‘istencin’ cennet hayalleri gördürmesi, geçmiş ya da geleceğin limanına sığınarak kendini andan uzak tutup teselli etmesi ve böylece hep bir arayış ya da bekleyiş halinde kalarak acıyı ve ıstırapı uzatmasıdır (İlhan, 2021, s.163-164).

Schopenhauer (2008, s.10) bu durumu şu sözlerle ifade eder:

*“Dolayısıyla mutluluk her zaman gelecekte, değilse geçmiştedir ve içinde bulunulan an, rüzgarın güneşli bir vadinin üzerinde sürüklediği küçük kara bir buluta benzetilebilir; bulutun önünde ve arkasında her şey pırıl pırıldır, sadece kendisi her zaman bir gölge düşürür. Bundan dolayı içinde bulunulan an her zaman yetersizdir, ama gelecek belirsiz ve geçmiş geri dönülemezdir.”*

Schopenhauer hayatta acı ve ıstıraptan başka hiçbir şey görmez. Acı çekenlerinin acısının, mutlu olanların mutluluğundan daha derin ve daha büyük olduğunu düşünür. Yaşam bu acı ve ıstırapların kısır döngüsünden ibarettir ve hayatın en büyük hazlarının bile hiçbir ehemmiyeti yoktur. Çünkü bu hazlar ulaşıldıklarında beklenen doyumunu asla tam olarak vermezler. Ancak insan düşünce ve bilgiyle bunu

fark eder ve belli bir bilince kavuşursa işte o zaman nispeten de olsa pek çok dünyevi acı ve ıstırapı alt edebilir, mutluluğu daha yüksek bir seviyede yaşayabilir. Bu bilinçten yoksun, eğitimsiz kimselerse bu acıyı sürekli hissettikleri korku ve doyumсуuzluk yüzünden çok daha derinden yaşarlar (Fronhschammer, içinde edt. Aydoğan, 2009, s.318-320).

Schopenhauer'a göre amaçсыız, ıstırap verici ve rüya gibi gelip geçici olan varoluş meselesinin biz insanlar için ne kadar büyük ve önemli bir mesele olduğu ve diğer tüm dünyevi meseleleri gölgede bıraktığı ancak düşünen, bilinçli insanların fark edebileceğı bir gerçekliktir. Bunun farkında olmayan insanların aksine düşünen ve bilinçli kimseler, sıradan insanın düşünsel görüş ufkunun geçmiş ya da gelecek bilincine sahip olmayan, yalnızca anı yaşamaya çalışan hayvandan çok da ileride olmadığını farkına varır. Nitekim insan zavallı bir hayvandan farksızdır. O ancak yaşamını idam ettirebilecek kadar bazı yetilerle donatılmıştır ve bundan fazlasına sahip değildir (Schopenhauer, içinde edt. Aydoğan, 2009, s.27-45).

Schopenhauer'a göre insan acı ve mutluluğı pek çok farklı şekilde hissetse de bu iki duygunun maddi boyutu en nihayetinde bedensel bir acı ve zevke dayanır ki bu da bir hayvanın yaşadığı bedensel acı ve zevkten çok da farksız değildir. Hatta insan gelişkin sinir sistemi sebebiyle bunu çok daha derinden yaşar. Aynı zamanda insanın düşünme ve akıl yetisi onu, hayvanın yaşadığı zevk ve acıdan çok daha üstün bir şekilde hissetmesine neden olur. Çünkü insan geçmiş ve geleceğı düşünerek korku, kaygı ve umutla yaşadıklarının etkisinde daha uzun süre kalır ve böylece acısını daha derinden yaşar. Aynı şekilde ölümün bilgisi de akıl sahibi insan için hayvandan çok daha fazla acı ve ıstırapı hissetmekte ayırt edici bir etkidir (Schopenhauer, 2008, s.18-27).

Nitekim Schopenhauer, hayvanların hayatının insanların hayatından çok daha az acı ve ıstırapla dolu olduğunu söyler ama bununla birlikte haz ve mutlulukla da çok daha az dolu olduğunu ekler. Buradan yola çıkarak, aklın düşünme yetisi ve bilgi ile hissedilen acı arasında doğru orantı kuran Schopenhauer, yaşam deneyimi ve bilgisi artan insanın anlık dünyevi zevklerin aslında nihai mutluluğı vermediğini fark ettiğinde acısının ve ızdırabının arttığını, bu boşluğu ve amaçсыızlığı daha derinden hissetmeye başladığını düşünür (Schopenhauer, 2008, s.18-27).

Ancak Schopenhauer, insanın hayvandan ayrıldığı bu düşünme yetisinin, insana, düşünsel hazların kapılarını araladığını da ekler. Bu düşünsel hazlar, felsefe ve sanat gibi entelektüel zevkleri ve öz bilinci içermektedir. Elbette ona göre, sıradan insanlar, bu bahsi geçen düşünsel hazlara ulaşamazlar. Çünkü sıradan insan için mutluluğun kaynağı daha çok bedensel zevkler, şan, şöhret, para gibi maddi şeylerdir. Fakat bu bahsi geçen mutluluk, aldatıcı ve bir serap gibi yanılsamadan ibaret olan bir mutluluktur. Çünkü bu dünyevi mutluluğun kaynağı oldukça güvenilmezdir, doğaları gereği rastlantısal ve geçicidirler (Schopenhauer, 2020a, s.14-30). Keza bu sebeple Schopenhauer'un, bu dünyevi mutluluğu olumsuz olarak nitelendirdiğini daha önce de belirtmiştik. Çünkü bu aldatıcı mutluluk, kör istençten gelir ve ulaşılan hiçbir hedef beklenen doyumu sağlamaz ve her seferinde istenç bir başka kör hevesin peşine düşer. Yani mutluluk hayali insanın acısının esas nedeni olur.

Schopenhauer'a göre insanın mutluluğunu ya da mutsuzluğunu belirleyen temel etken, doğuştan getirdiği mizacıdır. Çünkü insan her ne kadar dışsal etkenlerden dolayı duygularının belirlendiğini düşünse de esas itibarıyla dışsal etkenler onun mizacını ortaya çıkaran araçlardır sadece. Dolayısıyla ona göre kişi hayat boyu bireyselliğiyle baş başadır ve nitekim olaylara, durumlara yüklediği anlam da kaçınılmaz olarak bu bireysellikle belirlenir. Başka bir deyişle, olayların gerçekte ne olduğu değil; bizim ona bakış açımızdır, mutlu ya da mutsuz olmamızı belirleyen şey (Schopenhauer, 2020a, s.13-16).

Schopenhauer böylelikle, insanın, doğuştan gelen ve acıya meyilli olan bu mizacını olabildiğince baskılaması gerektiğini düşünür ve kurtuluş yolu olarak yine bilgiye yönelir. O, insanın ancak kendi üzerine düşünmesi ve kendini bilmesiyle, acı ve ızdırabın temel nedeni olan ve bitmek bilmeyen istencini keşfedip, onun biraz olsun susturulmasıyla, diğer bir deyişle onu dizginlemesi veya bastırmasıyla, bu doymak bilmez istencinin girdabından biraz olsun kurtulup acısını dindirebileceğini düşünür (Vahapoğlu Bindesen, 2020, s.201).

Schopenhauer'a göre bu gerçekliği görmemizdeki en büyük engel ve doğuştan getirdiğimiz en büyük yanılgı olan, “mutlu olmak için dünyaya geldiğimiz” düşüncesidir. Yaşamımız sürekli bu nihai mutluluğa ulaşma yalanıyla ve bunun getirdiği beyhude çabayla geçer. Oysa mutlu bir hayat imkansızdır, ancak insan genellikle bunu çok geç fark eder. Peki fark ettiğinde ve bu acıdan kaçmak



istediğinde ne yapmalıdır? Kişinin yaşamına son vermesi bir çözüm müdür? Schopenhauer intiharı, istencin getirdiği acıyla baş etmede aptalca ve boş bir çaba olarak görür. İstencin tamamen aklın ve bilginin buyruğuna girmediği müddetçe hayatın kötülüklerine karşı koyamayacağımızı ve başarılı olamayacağımızı söyler. Acı ve mutsuzluklardan kurtulmanın reçetesini, Hinduların yaşam tarzında (nirvana öğretisinde) estetikte ve ahlakta bulur (Koç, 2018, s.22-24).

Ona göre ıstırabın nedeni en nihayetinde yoğun bir şekilde hissedilen istençten gelir. Bunu fark eden ve bilen kişi –yani yine bilgi yoluyla- kendisi ile bir başkası arasındaki ayrımın sadece tasarım dünyasının bir parçası olduğunu ve bu dünyayı doğru biçimde gördüğünde bunun ardındaki özü yani başka bir deyişle kendi benliğinin bilgisinden; mikro kozmostan yola çıkarak makro kozmosun; evrenin özünü kavrayabilir. Böylelikle Maya (yanılsama) perdesi kalkınca bütün şeylerin bir olduğunu görebilir. Başkalarının acısını anlayarak onlarla duygudaşlık yapabilir, bütün dünyanın acılarını yüklenir ve derin bir iç görüye ulaşır. İşte böylece Schopenhauer, belli bir noktada çileci mistisizme varır. Schopenhauer’un mistisizme varan bu görüşlerini sonraki başlığımız olan “Etik Bağlamda İnsan Doğası”nda ve onun alt başlıklarında detaylandıracağız (Russel, 2016, s.460-461).

#### **1.4. Etik Bağlamda İnsan Doğası: ‘Deha İnsan’**

*“Zira bizim medeni dünyamız, şövalyelerle, askerlerle, eğitilmiş insanlarla, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha bilmediğim başkalarıyla karşılaştığınız büyük bir maskeli balodan başka nedir ki? Fakat göründükleri kişiler değildir bunlar, sadece birer maskedirler ve kural olarak da maskelerin arkasında daima servet avcılarıyla karşılaşacaksınız... Bir insanın, yaşama başlarken kendini içinde bulacağı maskeli balo hakkında erkenden uyarılması son derece gereklidir (Schopenhauer, 2014a, s.17-18).”*

İnsan doğasını bu sözlerle özetleyen Schopenhauer, dünyaya geldiğimiz andan itibaren kendi benliğimizi bilerek veya bilmeyerek gizlediğimizi düşünür. Çünkü ona göre insanın gerçek benliği, vahşi ve korkunç bir hayvandan farklı değildir. Medeni dünyada insan evcilleştirilmiş bir hayvan gibi davranmak zorunda olduğu için bu kötü doğasını, sosyal normların getirdiği birtakım maskelerle gizlemek durumundadır. Ancak Schopenhauer, ufacık bir anarşi durumunda insanın, ardına

saklandığı o maskeden sıyrılıp esas olan o vahşi ve kötü doğasını gözler önüne sereceğini düşünür (Schopenhauer, 2014a, s.17-22).

Bunu ispatlamak içinse çok çaba sarfetmeye gerek olmadığını düşünen Schopenhauer, insanlığın geçmiş yüzyıllardan bugüne değin yaşadığı savaflara, yaptığı köle ticaretlerine ya da en basiti o dehşet verici haberlere bakılmasının dahi yeterli olacağını söyler. Fakat buna şaşmamak gerekir. Çünkü Schopenhauer’a göre bu insanın doğasından gelir. Yani insan tabiatı sınır tanımaz bir bencillik içerir ve az ya da çok içinde nefret, öfke, kıskançlık, kin ve kötülük gibi olumsuz duyguları barındırır ve ufacık bir fırsat anı yakaladığında bunu en dehşet verici haliyle ortaya çıkarır. İnsanın bu kötü ve dehşet verici eylemleriniyse Schopenhauer, kişinin varoluşun daimi acılarıyla gittikçe acısı artan yaşama istencinin kendi acılarını, başkalarına acı çektirerek hafifletme arayışı olarak değerlendirir. Fakat bu şekilde insan, kendi benliğindeki kötülüğü ve zalimliği de daha fazla beslemiş olur (Schopenhauer, 2014a, s.17-22).

İnsanın doğasından gelen bu kötülüğü, bu ahlaki çöküntüsüyle nasıl baş edebileceğimizi soran Schopenhauer, bir önceki bölümümüzde detaylıca incelediğimiz gibi insanın, istencin getirdiği acı ve ıstıraptan ve dolayısıyla doğasından gelen bu kötülükten ancak düşünme ve kendini bilmeye yani bilgiyle kurtulabileceğini söyler. Peki böyle bir bilme mümkün müdür? Yani insan bilen yanıyla istencini bastırabilir, dizginleyebilir mi?

Schopenhauer’a göre burada üç tip insandan söz edilebilir ve bu üç insan tipi istenç ile bilginin birbiriyle olan ilişkisi ekseninde şekillenir. Yani genel olarak bilgi istencin emrinde olsa da nadir de olsa bazı insan tiplerinde bu durum değişebilir. Birinci tip insanda iki ayrı uçtan bahseder Schopenhauer; bir uça bilgi, istencin tam hakimiyetinde ve ona hizmet eden bir araçtır ve bu tip insan nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyanın sınırlarını aşamayan ve acıya hapsolmuş “sıradan insan”dır. Ancak istenç ve bilginin başabaş gittiği bir denge de söz konusu olabilir ve bu da ilk insan tipinin diğer ucunu oluşturur. Bu insan, nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyanın tam sınırında durur; hayatın anlamsızlığını tüm gerçekliğiyle görür, mutluluk arayışının boşa bir çaba olduğunu fark eder fakat bunu bile bile istencine dur demez, istenci ve dolayısıyla hayatı olduğu gibi kabul eder. İşte bu insan tipine “akıllı insan” der Schopenhauer. Bu akıllı insan tipinin bir önceki sıradan insan tipinden farkı,

onun bu yaşamı bilerek istemesi ve düşünerek seçmesidir (Kuçuradi, 1968, s.117-118).

Bir de nadir de olsa bilginin istenci ele aldığı, ona hükmettiği ikinci bir insan tipi vardır. Burada kişinin bilgisi, özellikle kendi kendisi hakkındaki bilgisi (öz bilinci) öyle apaçık bir hale gelir ki bu insan, bitmek tükenmek bilmez o kör istenci olduğu gibi görür, tüm mutluluk dediği şeylerin bir yanılsama olduğunu anlar ve hayatın acılarla dolu olduğunu fark ederek bunu reddeder. İşte bu insan nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyadan koparak istenci yatıştırmayı başarır ve sonunda istenç, kendi kendini ortadan kaldırır. Bu ikinci insan tipine “deha insan” der Schopenhauer ve burada da iki uçtan söz eder. Deha insanın bir ucu ‘adil insan’, bir ucuysa mistisizmle hiçliğe ulaşmış; bu nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyadan tamamen kopmuş ‘çileci insandır’ (Kuçuradi, 1968, s.119).

Schopenhauer, bahsi geçen bu iki insan tipinden; sıradan insanla deha insanı akıl ve istenç temelinde ayırır. Ona göre sıradan insan, istencinden ayrı olarak zihninde şeylerin saf ve nesnel bir temsiline ulaşamazken; deha insan, istençten bağımsız olarak tamamen kendi içindeki bir çeşit enerjiyle çalışır ve zihni şeylerin temsilini oluşturma gücünü bulabilir. Bu nedenle ona göre deha insanın durumu, anormal bir akıl fazlalığıdır. Schopenhauer, normal insanın üçte iki istenç ve üçte bir akıldan oluşuyorsa; deha insanın tam tersine üçte iki akıl, üçte bir istençten oluştuğunu söyler. Schopenhauer, istencin zorbalığından kısmen de olsa sıyrılmayı başarmış deha insanın, hayal gücünün gelişmişliğinin, entelektüelliğinin ve sanatsal yeteneğinin de altını çizer (Schopenhauer, 1966, s.377-379).

Son olarak üçüncü insan tipi ise bu nedenselliğe bağlı dünyadan zaman zaman kopabilen, istencini arada sırada susturmayı başaran “yaratıcı insan”dır. İşte burada Schopenhauer estetik deneyimin kişide yarattığı hazdan ve kişiyi bir an için de olsa bu nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyanın acılarından ve sahte mutluluklarından sıyırdığından bahseder. Yani bu insan tipi ne tam olarak istencini bastırabilir ne de tam olarak ona boyun eğip, adeta arafta kalıp; gidip gelen bu yaratıcı insan Schopenhauer’u etik açıdan çok da ilgilendirmez. Çünkü neticede bu yaratıcı insan istencin karamsarlığından bir türlü tam olarak sıyrılamaz ve sürekli iki hiç arasında gidip gelir (Kuçuradi, 1968, s.120).

Mamafih bu başlığın konusu itibariyle bizim burada ilgileneceğimiz ahlakın konusuna giren ilk iki insan tipidir. İlk insan tipindeki iki ayrı uca baktığımızda “sıradan insan” için ancak ve sadece kendi istencini bildiğini, diğer kişilerin onun dünyasında gördüğü ve bildiği diğer tüm nesnelerden çok da farkı olmadığını, dolayısıyla duygudaşlık yaşamaktan mahrum oldukları için bencilce duygularla hareket edip, her şeyin kendileri için var olmasını isteme gibi kötü düşüncelere kapılabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü çoğunluğu oluşturan bu “sıradan insanlar” kendi mikro kozmosunun bilgisine sahip olup, buradan yola çıkarak, makro kozmosun bilgisine ulaşamadıkları için; dünyayı sadece kendisinden ibaret düşünmeye meyillidirler. Aslında bu insan, hayatı bilinçsizce, rastgele yaşar. Bunun aksine “akıllı insan” yani kendini bilen ve mikro kozmosunun bilgisine ulaşan insansa en azından bilinçli tercihler yaparak kendi kendini yaratabilir, karakterini oluşturabilir ve istencini yenmese (yenemese) dahi bunu farkında olarak eylemlerini şekillendirebilir. Ancak yine de “akıllı insan” da bundan fazlasını yapamaz (Kuçuradi, 1968, s.121-130).

İlk insan tipinden farklı olarak “deha insan” ise kendini yani mikro kozmosun bilgisine ulaştığı gibi, buradan hareketle makro kozmosun bilgisine de ulaşmış ve o, insanların tesadüfî varlıklarının tek tek fenomenler olarak görünse de özünden hepsinin tek bir istencin yansımaları olduğunun idrakına varmıştır. O nedenle “deha insan”, acının kaynağı ile acıyı çekenin bir ve aynı olduğunu görür, tüm evrenle kendi varlığının ayrılmaz bir bütün olduğunu fark edip, tüm insanlıkla büyük bir duygudaşlık içerisinde hareket ederek, istencin kendisine hayır der. İstence, hayata hayır diyen “deha insan” aslında kendi kendini yener, adeta kendi karakterini siler ve onu bu nedenselliğe bağlı tasarımsal dünyaya bağlayan her türlü duygudan bağlarını kopararak, özgürlüğüne kavuşur ve hayatın karamsarlığına karşı zaferini ilan eder (Kuçuradi, 1968, s.130-139).

Schopenhauer, aklın istençten tam olarak kopup özgürleştiği bu deha insanın genel olarak melankolik bir ruh haline sahip olduğunu söyler. Çünkü deha insan, istencin ve dolayısıyla yaşamın sebep olduğu ıstırapı tüm çıplaklığıyla görür. Nitekim ona göre akılla melankoli arasında doğrusal bir orantı vardır. Yani ona göre insan ne kadar zekiye ruh hali de o kadar melankolik ve karamsardır (Schopenhauer, 1966, s.383).

“Deha insan”ın nihilist bir bakışla hayatı ve istenci reddettiğine vurgu yapan Schopenhauer, hayatı ve istenci reddetmenin de dereceleri olduğunu söyler. İşte burada “deha insanın” iki ucu olan ‘adil insan’ ve ‘çilecilik’ vardır. Yani “deha insan”ın ilk basamağı olan ‘adil insan’da kişi, adalet ve sevgi gibi erdemleri karakterinin ve kişiliğinin bir parçası haline getirir ve daha sonra bilginin istencine hakim olma derecesine, yani diğer bir deyişle kişinin aydınlanma derecesine göre, kişideki bencillik gitgide tamamen yok olur ve en sonunda kişi dünyadan komple elini eteğini çekme noktasına gelerek, diğer uç dediğimiz ‘çileciliğe’ varır. Çilecilik hayata komple bir hayır deme biçimidir. Schopenhauer çileciliği, kişinin kendi kendini cezalandırma yoluyla istencini köreltmesi, kişinin kendi kendini söndürmesi olarak tanımlamaktadır (Kuçuradi, 1968, s.130-139).

Schopenhauer, ‘adil insan’ın erdemliliğinden ‘çileci insan’ mertebesine ulaşmış kişi için şunları söyler;

*“O yalnızca istemenin kendisini değil onun görüngüsünün kalıbını, nesneleşmesini –gövdeyi- de küçük düşürür. Onu az az besler, yoksa onun gürbüz sağlığı, serpilmesi, istemeyi yeniden canlandıracak, daha güçlü uyuracaktı. Gövde, olsa olsa istemenin rastgele bir aynası, bir kopyasıdır. Böylece oruca başvurur, hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder. Böylece sürekli yoksunluk, acı aracılığı ile isteğini usul usul kırıp sona erdirebilir. O, bu istemeyi hem kendi acılı varoluşunun hem de dünyanın kaynağı olarak görür, ondan iğrenir. Sonunda ölüm geldiğinde, gelip de istemenin bu belirmesininin bütünlüğünü dağıttığında, çoktandır istenen bir kurtuluş olarak en hoş karşılanan en sevinçle kabullenilen şey olur (Schopenhauer, 2005, s.286-287)“*

Schopenhauer böylece “deha insan”ın en üst mertebesindeki çileciliğe yönelmiş insanın tıpkı Hinduların geleneklerindeki gibi bir yaşam tarzıyla bunu başarabileceğini; hem maddi hem manevi bir terbiyeyle kişinin tıpkı Hindulardaki gibi bir çeşit nirvanaya yükselebileceğini, yani o denli yüksek bir olgunluğa ulaşabileceğini düşünür.

Görüldüğü üzere Schopenhauer’a göre ahlakın en üst mertebesindeki kişi bu “deha insan” hatta onun da bir ucu olan ‘çileci insan’dır. Ona göre “deha insan”, insanın bencilliğini farkına varmış ve bu dünyadaki bireyselleşme yanılığını apaçık bir şekilde görmüş, başkasının acısının en nihayetinde kendi acısı olduğunu duyumsamış

kişidir. Dolayısıyla bu insan acıyı hafifletmek için elinden gelen her şeyi yapar. Çünkü bilir ki başkası için yapacağı her iyilik aslında kendisine ve bizim genel kaderimize yapılan bir iyiliktir ve hepimizin acısına merhem olur. Tüm ahlakın metafizik birliği, bu ‘sen’ ‘ben’ ayrımının kalmadığı ve insan bilincini aşan birliğinde yatar (Simmel, 2022, s.169-170).

#### **1.4.1. Ahlak ve Anti Ahlak**

Schopenhauer insan davranışını üç temel güdü ile açıklar. Bunlar şunlardır:

1. Bencillik: Bu güdüyü kişinin kendi mutluluğunu ve rahatlığını sürdürme arzusu olarak tanımlar ki bu arzunun sınırsız olduğunu düşünür.
2. Kötülük: Bu güdüyü kendisi dışındaki herkesin kötülüğünü ve acı çekmesini istemek olarak tanımlar ki bu en gaddarcasıdır.
3. Merhamet: Bu güdüyü ise kendisi dışındaki iyiliğini ve mutluluğunu istemek olarak görür ki bunun kibarlık ve cömertlikle başladığını ve merhamete kadar uzanabildiğini ifade eder. Schopenhauer’a göre işte bu üç temel güdü, insanın tüm davranışlarındaki belirleyici olan unsurlardır. Elbette buradaki ilk iki temel güdü insanı anti ahlaki davranışlara iterken, üçüncü güdü insanı ahlaki olan davranışlara itecektir (Schopenhauer, 2014b, s.83).

İlk güdü olan bencilliğin insanların doğasından gelen bir şey olduğunu daha önceki bölümümüzde belirtmiştik. Schopenhauer, insanların çok ama çok büyük bir bölümünün tek gerçek birey olarak kendisini gördüğünü ve kendisi dışındaki hemen tüm bireylerinse adeta bir hayaletmişçesine yani yokmuşçasına önemsiz olduğunu düşündüğünü söyler. Bu bencil insanların, dünyada var olan her şeyin kendileri için var olduğunu ve kendileri dışındaki kimsenin böyle bir hakka sahip olmadığını düşündüğünü ifade eder. Ancak ona göre günlük hayatta insanlar, genellikle bu bencilce duyguları, muhteşem bir ikiyüzlülükle nezaket maskesinin arkasına kısmen de olsa saklar. İşte bu bencil güdüler, anti ahlaki davranışların kökenini oluşturur. Başka bir ifadeyle ahlaki davranışın en büyük düşmanı bu bencillik güdüsüdür. Çünkü bencillik insanlar arasındaki “sen” “ben” ayrımını en çok derinleştiren ve “biz” olma bilincini en çok örseleyen güdüdür (Schopenhauer, 2014b, s.63-66).

Schopenhauer’un ikinci güdü dediği kötülük ise gaddarlığın son noktasıdır. Bencillik ile kötülük arasındaki belirlenim, kişinin eylemi hangi niyetle yaptığında ve eylemin sonucunda eylemi gerçekleştiren kişide bıraktığı duyguda saklıdır. Yani kişi bencilce bir eylem gerçekleştirirken aslında amacı karşısındakine acı vermek ya da onun

acıısından keyif almak değildir. O sadece kendi rahatını ve mutluluğunu düşünmüştür. Ancak bunun aksine kötü kişiler, yapmış oldukları eylemlerle doğrudan karşı tarafa acı vermeyi ve bundan haz almayı hedeflerler. Bu farkı şu sözlerle açıklar Schopenhauer:

*“Bencilliğin en belirgin prensibi şudur: Kimseye yardım etme ve eğer ki senin yararına olacaksa, önüne gelen herkesi yarala. Kötülüğün prensibi şudur: Elinden geldiğince herkesi yarala (Schopenhauer, 2014b, s.66-69).”*

Schopenhauer bencillikle (kötülüğün ilk kökü), açgözlülük, oburluk, şehvet, çıkarıcılık, cimrilik, adaletsizlik, kötü kalplilik, gururluluk, kibirlilik vb. anti ahlaki tutum ve duyguların ortaya çıkacağını; kin duygusundan (kötülüğün ikinci kökü) ise, kıskançlık, fesatlık, gaddarlık, acı vermekten zevk alma, nefret, öfke, hainlik, intikam hırsı gibi anti ahlaki tutum ve duyguların ortaya çıkacağını düşünür. Bu anti ahlaki duygu ve tutumun iki kökünden ilkinin hayvani, ikincisini ise şeytani olarak değerlendiren Schopenhauer, bunlar içinden en sık insanlarda görülen duygulardan birinin ise fesatlık olduğunu söyler. Fesatlık yani başka bir ifadeyle kıskançlık, kişinin diğerlerini çekememesi ve onlardan üstün olmayı istemesi olarak kendini gösterir ki bu da kişiyi karşısındakinden nefret etmeye götürür (Schopenhauer, 2014b, s.69-70).

Görüldüğü üzere Schopenhauer, anti ahlaki güdülerin çok güçlü olduğunu düşünür. Dolayısıyla bunlarla savaşmak da bir hayli güç olacaktır. Çünkü bir önceki başlığımızda da belirttiğimiz üzere ona göre, tüm bu güdüler ama özellikle bencillik güdüsü insanın doğasından gelir. Fakat yine de bununla baş etmede en önemli iki silahımız merhametli ve adaletli olmaktır. Adil olmayan insanlar, insanlığın çoğunluğunu oluştursa da adil olan insanlar da vardır. Bu insanlar ilke sahibi, dürüst insanlar olarak her durum ve olay karşısında adil bir tutum sergilemeye özen gösterirler. Kendilerini düşündükleri kadar karşı tarafı da düşünen bu kişiler eylemlerinde hiçbir kötü amaç gütmazler. Yine az da olsa der Schopenhauer, öyle insanlar vardır ki gerçekten hiçbir karşılık gütmeksizin iyiliği sadece iyilik adına yaparlar. Bu insanlar adeta başkalarının acılarını sanki kendi acılarıymışcasına duyumsayarak hareket eder ve kendisini başkasıyla özdeşleştirir. İşte bu durumu “merhamet” kavramıyla açıklar Schopenhauer ve bunu merhametin günlük hayatta karşımıza çıkardığı bir fenomen olarak değerlendirir (Schopenhauer, 2014b, s.67-

74). Ancak söz konusu “merhamet” kavramını ayrı bir başlık olarak zaten inceleyeceğimiz için bu başlıkta daha fazla detaylandırmamayı tercih ediyorum.

Mamafih Schopenhauer, insanın başkasına karşı genellikle ya fesatlık (diğer bir ifadeyle kıskançlık) ya da duygudaşlık (diğerleriyle özdeşlik) güdülerinden birine eğilim göstererek eylemlerini şekillendirdiğini söyler ve bunu da ahlak- anti ahlak konusunda insanların ayrıştığı ilk temel nokta olarak gösterir (Schopenhauer, 2016, s.23).

Fakat bununla birlikte Schopenhauer’a göre, bahsi geçen bu güdüler her insanda aynı derecede yahut ölçüde olmaz. İnsanların doğuştan getirdiği ahlaki mizacın, ölçülemez şekilde birbirinden farklılaştığını düşünen Schopenhauer; etik üzerine sorgulamalar yapan hemen her filozofun yanıt aradığı o meşhur örnek üzerinden ilerler. *“Yabanda yalnız başına büyümüş ve birbiriyle ilk kez karşılaşmış olan iki insan ne yapar?”* Pufendorf’un bu soruya birbirlerini sevgiyle karşılayacaklarını, Hobbes’un tam tersine birbirlerine kötülük yapıp zarar vereceklerini, Rousseau’nun ise birbirlerinin yanından sessizce geçip gideceklerini hatırlatan Schopenhauer, her üç görüşün de mümkün olabileceğini dile getirir. Çünkü ona göre insanın doğuştan getirdiği ahlaki mizacı/karakteri bir başkasından tamamen farklıdır ve bunu öyle bir bakışta anlamak da mümkün değildir. Dolayısıyla bu soru da bu üç cevap da aynı olasılıkta hem doğru hem yanlış olabilir (Schopenhauer, 2016, s.65-66).

Schopenhauer böylece davranışlarımızın iki temel belirleyicisini ortaya koyar. Bunlardan ilki ve en belirleyicisi kişinin doğuştan getirdiği, her bireyde farklılaşan ve değişmez olan karakteri; ikincisi ise başta sıraladığımız üç temel güdünün kişinin istenciyle vermiş olduğu mücadeleye göre değişen dereceleri. İnsan davranışını bir gezegenin yörüngesine benzeten Schopenhauer, bu benzetmeyle konuyu çok net bir açıklığa kavuşturur. Kişi ve onun yaşamla ilişkisini belirleyen istencini gezegene benzeten Schopenhauer, -ki bu gezegene bencillik, kötülük, merhamet olarak Schopenhauer’un üç başlıkta topladığı tüm güdüler içkindir- gezegenin merkez gücünü temsil eden yörüngesini ise onun doğuştan getirdiği ve dışına çıkamadığı karakteri/mizacı olarak betimler. Böylelikle kişinin istencine hükmedebildiği ölçüde -ki bir önceki başlıkta bunun ne derecede ve nasıl mümkün olabileceğine değinmiştik- güdülerini belli oranda şekillendirebilse dahi bunu ancak karakterinin sınırları dahilinde gerçekleştirebileceğini, nitekim yörüngenin çekim alanı dışında gezegenin hareket edemeyeceğini gösterir (Schopenhauer, 2016, s.68).



Schopenhauer, insanın doğuştan gelen ve değişmez olan bu mizacını/karakterini şu sözlerle ifade eder:

*“Bu sebepten ötürü aslında herkes ancak doğasında, bir başka söyleyişle, doğuştan getirdiği mizaçta zaten geri döndürülemez biçimde sabitleşmiş olan şeyi yapar (Schopenhauer, 2016, s.63).”*

Yani ona göre ahlaki olanın metafiziksel bir kökeni de vardır. Nitekim bunlar sonradan öğrenilerek kazanılabilen, diğer bir deyişle aposteriori şeyler değildir. Aksine ahlaki olan, a priori'dir ve o fenomende değil; özde kökleşmiştir.

Tam da burada akıllara bir soru gelmektedir. “Şayet kişinin ne olduğu daha doğuştan belliyse eylemlerinde ne kadar özgür olabilir, kişi eylemlerinde özgür müdür?”

Schopenhauer, tüm nesneleri; özünü istençten alan farklı türden görüngüler olarak görür. Ona göre istenç, kendinde şey olarak görüngülerin tüm zorunlu biçimlerinden bağımsızdır. Bu anlamda görüngüler istencin kendisine yabancıdır. Görüngüler nedenini istençten aldığı için onlar, aklın yeter sebep ilkesiyle algılanabilir ve bilinebilirler. Ancak istenç, nedenini başka bir şeyden almadığı için yeter sebep ilkesine tabi olamazlar (Schopenhauer, 2010, s.135-138).

Schopenhauer, buradaki istenç ile insandaki istemenin karıştırıldığını ve istencin yeter sebep ilkesinden bağımsız olsa da insanın kendisinin aklın yeter sebep ilkesinden bağımsız olmadığını ve dolayısıyla insanın bilmenin bu biçimlerine tabii olduğunu söyler. Yani ona göre istenç özü itibarıyla nedensiz olabilir fakat istencin kendisini gösterdiği başka şeyler (örneğin insan) kesinlikle nedensiz değildir; aksine nedenini istençten almaktadırlar. Schopenhauer, buradaki kafa karışıklığının kişiyi, istenç özgürse insan da eylemlerinde özgürdür gibi bir yanılgıya sürüklediğini düşünür. Oysa ki insan da diğer tüm görüngüler gibi yeter sebep ilkesine bağlıdır. Dolayısıyla ona göre insan apriori biçimde özgürlüğün bilincinde olsa da aposteriori olarak özgür olmadığını fark eder; tüm düşünce ve eylemlerine rağmen davranışını asla değiştiremediğini anlar. Schopenhauer bunu, insanın hayatı boyunca seçtiği bir rolü oynamasına benzetir (Schopenhauer, 2010, s.138-139).

Nitekim Schopenhauer'a göre, tasarım olarak bu fenomen alanda özgürlüğün bir karşılığı yoktur. Yani özgürlük ona göre metafizik bir gerçekliktir ve fenomen alanının dışındadır. Dolayısıyla kişisel eylemlerimizde asla özgür değilizdir. Bu nedenle Schopenhauer, doğuştan gelen karakterimizin, özgür edimlerimiz olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü istencimiz kendi başına her türlü bilgidan bağımsız olarak vardır. Bu da demek oluyor ki, fenomen dünyada açılan istenç, bilgi

yoluyla en fazla güdülerini alır; onun derecesini kendini bilme (öz bilinç) yoluyla geliştirip kendisini bilinir ve görünür kılar. Ancak istencin fenomen alan dışındaki özü asla değişmez. İşte bu sebeptir ki Schopenhauer, insan hayatını önceden kurulmuş bir saate benzetir. Bununla birlikte her ne kadar kişinin her bir eylemi önceden belli olsa dahi, eylemi gerçekleştiren ve bundan etkilenen diğer insanlar bundan habersiz olduğu için; eylemin ahlaki sonucuna göre kişiler, eylemi yapan kişinin doğuştan getirdiği o karakterini açık bir şekilde görebilir. Çünkü Schopenhauer’a göre;

*“kim/ne olduğumuzu ne yaptığımızdan biliriz.”* (Schopenhauer, 2014a, s.53-54).

Schopenhauer’un insanın eylemlerinde özgür olmadığı savını daha iyi anlamak adına bu kısmı biraz daha açmak istiyorum. Öncelikle belirtmek gerekir ki Schopenhauer, insanın eylemlerinde özgür olmayışını, kişinin canının istediğini yapamaması olarak tanımlamamıştır. O, eylemlerimizin belirleyicisi olarak istenci gördüğü için; daha doğrusu insanı, direk istencin fenomen dünyadaki bir tezahürü olarak tanımladığı için, istenç ne derse onu yaptığımızı vurgulamaktadır. Yani insan, teoride istediğini yapabilir görünse de özünde, hayatı boyunca ve hayatının her alanında önceden belirlenmiş bir şeyi isteyebilir ve ondan başkasını isteyemez (Schopenhauer, 2020b, s.15-20).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Schopenhauer’un özgürlük dediği; fiili olarak kişinin davranışlarında ortaya çıkan özgürlük değil, metafiziksel temeli olan, insanın doğrudan kavrayamayacağı ve tanımlayamayacağı bir özgürlüktür. Eylemleri istencin emrinde olan insan, fenomen dünyada özgür değildir; tüm eylemleri belirlidir. Çünkü insanın özünü oluşturan istenç, bu dünyada biçimlenen ve değişen bir şey değildir. Başımıza gelen durumlar ve eylemlerimiz sadece özümüzü ortaya çıkaran vesilelerdir. Belli bir karakterle (insanın doğuştan gelen karakteri) belirli bir durum bir araya geldiğinde ortaya çıkan eylemin niteliği de belirli ve zorunlu olarak değişmez olacaktır. Ancak buna rağmen insan, yine de eylemlerinden ötürü kendini sorumlu hisseder der Schopenhauer, çünkü bu eylemin başkasından değil, kendi özünden geldiğinin bilincindedir. İşte bu bilinç insanı sorumlu bir varlık yapmaktadır (Salter, Schopenhauer, 2011 içinde, s.37-38).

#### 1.4.2. Ahlak ve Din

*“Benim felsefem ahlaka tam ve bütün haklarını sunan yegane felsefedir; çünkü insanın gerçek doğası eğer onun kendi iradesiyse (istenciye), dolayısıyla o en kesin anlamda kendi eseriye eğer, onun işleri gerçekte ona aittir ve ona izafe edilir. Buna karşılık her ne zaman ki bir başka kökene sahiptir ya da kendisinden farklı bir varlığın eseridir onun her türlü kusuru o kökene ya da kendisini meydana getiren ne ise ona yüklenir. Çünkü operari sequitur esse (ne yaptığımız ne olduğumuzdan ileri gelir.) (Schopenhauer, 2016, s.7).“*

Schopenhauer’un bu sözleri aslında ahlakın kökeninde Tanrı’yı aramanın ne kadar yanlış bir inanış olduğunu göstermektedir. Nitekim onun, insan doğasının temeline istenci koymuş olması, insanın kendi kendisini var etmesinin başka bir ifadesidir. O, doğuştan belirlenmiş bir karakterle ve istençle var olduğumuzu söylese de asla bu istenci Tanrısal bir güce yahut farklı bir kökene dayandırmaz. Çünkü insanın doğasını, insandan ayrı, Tanrısal bir güce dayandırırorsa, insanın tüm yapıp etmelerinin hiçbir ahlaki sonuç doğurmayacağını bilir. Yine aynı şekilde dünya Tanrı’nın tecellisi kabul edilirse, insanın da hayvanın da yaptığı her şey aynı derece kusursuz ve tanrısal kabul edilmeli; eleştirilemez, yargılanamaz olmalıdır. Bu da şüphesiz bizi “ahlak yoktur” sonucuna götürür. Keza ona göre, Teizmin ve hatta Panteizmin de düştüğü en büyük handikap budur (Schopenhauer, 2016, s.7-8).

Schopenhauer kendi ahlak felsefesinin, bahsi geçen görüşlerin aksine oldukça sistemli ve tutarlı olduğunu düşünür. Zira ona göre, varlığı başkasının eseri olan şeyin, eylem bakımından özgür kabul edilmesi mantığa tamamıyla ters düşen bir durumdur. Nitekim o, her türlü eylemin temelini; varlığı dışsal başka bir şeye bağlı olmayan istencin kendisinde gördüğü için ve bu istenci de akıl sahibi olmayan varlıklar da dahil olmak üzere kendisini açan şey olarak tanımladığı için ahlaki sorumluluğu da doğrudan insanın kendisine ve onun karakterine atfetmiş olmaktadır. Yani ona göre, bir insan ne ise o şekilde hareket edecektir; dolayısıyla ahlaki açıdan iyiliğin de kötülüğün de onun eylemlerine değil, doğrudan kendi doğasına ve doğuştan gelen karakterine izafe edilmelidir (Schopenhauer, 2016, s.75-76).

Schopenhauer, dinin ahlak ile olan ilişkisinde, dinin kabul görmüş toplumsal normlarının; insanları belli davranış kalıplarına ittiğini ve yine belli davranış kalıplarından da insanı uzak tuttuğuna dikkat çekmiştir. Ancak dinlerin yasakla ve ceza korkusuyla yahut cennet hayalleriyle, insanlara yaptırdığı zorlama eylemler;

insanı, ahlaki açıdan istenilen noktaya götürmeyecektir. Çünkü ona göre, temelde zorlamanın olduğu hiçbir eylem ahlaki bir değer taşımaz (Schopenhauer, 2014b, s.71-72).

Fakat yine de ahlaki bir karşılığı olmasa dahi Schopenhauer, dinin pratikte işe yarar olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre dinin iki boyutu vardır. Dinin teorik yanından bakarsak hiçbir şekilde hakikati yansıtmadığını görürüz. Ancak pratik yönünden baktığımızda kural olarak dinin, tıpkı hayvanları evcilleştirirken kullandığımız ödül-ceza yöntemi gibi işe yaradığını söyleyebiliriz (Schopenhauer, 2011, s.87-89).

Ahlaki açıdan değerli olanın, kişinin doğuştan gelen karakter iyiliğinden; onun merhamet güdüsünden geldiğini düşünen Schopenhauer, bunu asla dine bağlayamayacağımızı ifade eder. İnsanların çoğunlukla yine bencilce duyguları sebebiyle -yani dinin yasakladığı eylemi cezadan kaçmak için yapmamak yahut dinin vadettiği cennete gitmek için iyilik yapmak gibi- dinin buyruklarına itaat ettiğini düşünen Schopenhauer, özellikle insanların büyük çoğunluğunun eğitimsiz ve cahil olmasından dolayı dinin masallarına çok kolay bir şekilde inanmaya meyilli olduğunu dile getirir. Bununla birlikte Schopenhauer'a göre, insanların dine olan inançlarının temelinde yatan bir diğer sebep ise, metafiziğe duyulan ihtiyaçtır. Ne yazık ki ona göre din, insanların bu ihtiyaçlarının bir çeşit sömürsüdür (Schopenhauer, 2011, s.105-115).

Dinin kendisine böyle olumsuz bir pencereden bakan Schopenhauer, mistik bir din olarak kabul edilen Hinduizm içinse oldukça olumlu şeyler söyler. Sanıyorum bu mistik inancın, diğer dinler gibi kutsal bir kitabının yahut peygamberinin olmaması ve en önemlisi de bu inancın; fenomen dünyanın görünüşteki çokluğunun ardındaki metafizik birliğini görmüş olması, dolayısıyla yaşamın gelip geçici, maddi zevklerine kapılmayan çileci bir yaşam felsefesini benimsemiş olmasındandır (Schopenhauer, 2014b, s.147-155).

Schopenhauer'un bir diğer eleştirisi ise dinlerin, ahlaki eylemlerden ziyade tapınak inşa etme ve burada törenler yapma, hayvan kurban etme, günah çıkarma, kefareti ödeme gibi eylemleri; deyim yerindeyse Tanrı'ya yaranmak amacıyla yapılan şeyleri, ibadet adı altında insanlara güzellemesidir. Özellikle rahiplerin, tanrılarla ilişki kurmada satın alınan bir aracı durumuna düştüklerini söyleyen Schopenhauer; tüm

bunların dolayısıyla dinin, ahlaka zarar veren boyutları olarak ifade etmiştir (Schopenhauer, 2011, s.108-110).

Böyle bir temelden hareket eden Schopenhauer, hemen tüm din ve inanışları eleştirir. Tüm dinlerde, kötülük yapan ile kötülüğe uğrayan arasında bir uzlaşma vurgusu olduğuna dikkat çeker Schopenhauer ve aslında kendisinin de bunu yaptığını ekler. Ancak arada şöyle bir fark olduğunu vurgular; kendi felsefesinde kötülüğü yapan da bundan etkilenen de temelde aynı tabiata işaret ederken, dinlerde bu uzlaşmanın yargıç, ceza ve intikam unsurlarıyla olacağının varsayıldığını belirtir. Üstelik ona göre, hemen her din, birtakım masallar ve mitler yoluyla bu inanışı, insanların zihnine daha küçük yaşlardan itibaren kazır. Fakat der Schopenhauer, insan büyüdükçe, insanlık bilgiye sahip olup ilerledikçe er ya da geç bu masallara inanmayı bırakacak ve kendisinin bu kusursuz felsefesine dönecektir (Schopenhauer, 2014c, s.210-211).

#### **1.4.3. Ahlakın Kökeni Olarak ‘Merhamet’**

“Ahlak ve Anti Ahlak” başlığımızda Schopenhauer’un, insan davranışlarının, üç temel güdüden geldiğini düşündüğünü ortaya koymuştuk. Bu üç temel güdüden ilk ikisi olan “bencillik” ve “kötülük” insanı anti ahlaki eylemlere yönlendirirken, üçüncü güdü dediği “merhamet” ise insanı ahlaki açıdan iyi olan eyleme yönlendirmektedir. Bunlardan ilk iki güdüyü bahsi geçen başlıkta detaylıca inceledik. Şimdi bu başlığımızın konusu olan ve insanı ahlaki açıdan iyi olan eyleme yönlendiren “merhamet” kavramını irdeleyeceğiz.

Schopenhauer’un, bu üç güdünün de her insanda doğuştan bulunduğunu söylese de aslında bunun her insandaki derecelerinin farklı olduğunu düşündüğünü belirtmiştik. Ancak sıklıkla insanların bencillik ve kötülük güdülerıyla hareket ettiğini söyleyen düşünür, sayıları gerçekten çok az olsa da merhamet güdüsüyle hareket eden insanların da olduğunu düşünmektedir. Buradaki esas soru şudur: “Bu merhamet duygusuyla hareket eden, iyiliği sadece iyilik adına yapan insanların diğer insanlardan farkı nedir?”

Schopenhauer bu soruya şöyle bir izahta bulunur. Öncelikle her davranış bir etki-tepki ilişkisini içerir. Yani her davranışta bir eylemi yapan, bir de bu eylemden etkilenen vardır. Genellikle insanların hemen her eylemi, eylemin sonucundaki acı veya rahatlık ihtimaline göre şekillenir. İşte bu noktada hemen her insanın, eyleminin

sonucunda, rahatlığa kavuşmayı hedeflediğini ve şayet bu eylemden etkilenen bir başkası varsa ve yine şayet onun bu eylemi o bir başkasının acısına olacaksa dahi yine de kendi eylemini sınırlamadığını ya da değiştirmedikini ifade etmektedir. Ancak bu genelleşmiş davranış kalıbının aksine, çok nadiren de olsa, şayet eylemi bir başkasının acısına olacaksa, eylemini durduran ya da sınırlandıran kimseler de vardır (Schopenhauer, 2014b, s.79-80). Schopenhauer'un şaşırdığı nokta da tam olarak budur. “Nasıl oluyor da insan, bir başkasının güdüsünü, kendi eylemini belirleyen güdüden çok daha fazla hissedebiliyor ve onu öncelikli kılabiliyor?”

Schopenhauer, bu insanın, ancak karşı tarafın güdüsünü en az kendi güdüsü kadar hissederse mümkün olabileceğini söyler. Başka bir deyişle bu durum, bir başkasının acısını sanki kendi acınmış gibi, kendi bedeninde doğrudan hissetmeyi gerektirir. Aynı şekilde bu durum, onun rahatlığını veya mutluluğunu da doğrudan hissedebilmeyi içerir. Peki bu durum nasıl mümkün olabilir? Schopenhauer, merhamet güdüsüyle hareket eden ve nadir görülen bu kimselerin, kendilerini, karşı tarafla özdeşleştirerek bunu başardıklarını söyler. Yani ona göre bu kimseler, kendilerini karşı tarafın yerine koyarak, adeta onun bedenindeymişçesine, onun ruhu kendi ruhuymuşçasına onları hissederek hareket eder ve böylece kendi güdülerıyla karşı tarafın güdülerindeki ayrım ortadan kalkar (Schopenhauer, 2014b, s.79-80-81).

Schopenhauer'a göre, bu merhamet güdüsü diğer tüm olumsuz güdüler gibi doğuştan bilincimizde mevcuttur. Fakat ne yazık ki biz insanlar bu güdüler içinden daha çok olumsuz olan bencillığe ve kötülüğe meyilliyiz. Çünkü bir eylemde bulunmadan önce bencilliği içeren olumsuz güdüler, merhamet güdüsünden çok daha hızlı şekilde zihnimize tesir eder. Halbuki merhamet güdüsü, tüm bu olumsuz güdülere karşı adeta bir kalkan gibi çalışır. İnsanı bencilce davranışlardan, başkalarının acılarından haz alma gibi kötücül duygulardan korur. Karşı tarafın acısına olacak bir eyleme geçmeden önce, bu merhamet duygusu, “dur”, “yapma” der. Bu anlamda merhamet duygusu, ahlakın bir parçası olan adalet ilkesinin de temelini oluşturur. Çünkü merhamet güdüsünün çalışma şekli itibarıyla temel faydası, insanı insandan korumaktır. Bu anlamda diyebiliriz ki Schopenhauer'a göre merhamet güdüsü, adaletin sağlayıcısı ve koruyucusudur (Schopenhauer, 2014b, s.87-89).

Schopenhauer merhamet ve adalet güdüsüne dair cinsiyetçi bir perspektifle de yaklaşır ve merhametin daha çok sevgi duygusu temelinde gelişmesinden ötürü dişil,

adaletinse daha çok akıl temelinde gelişmesinden ötürü eril olduğunu söyler. Yani ona göre kadınlar, sevgiyi çok daha derinden hissettikleri için erkeklere oranla daha merhametlidir. Ancak erkeklerin de mantık ve muhakeme yetenekleri kadınlara oranla çok daha gelişmiş olduğu için onların kadınlara oranla daha adil olduklarını düşünür (Schopenhauer, 2014b, s.90-91).

Schopenhauer merhamet kavramını, en basit anlatımıyla “insan/insanlık sevgisi” olarak görür diyebiliriz. Mahiyeti itibariyle bu insanlık sevgisi tüm insanlara “elinden geldiğince herkese yardımcı ol” şeklinde seslenir. Yani merhamet güdüsü, insanı sadece yapmaması gereken olumsuz eylemlerden alıkoymaz, aynı zamanda başkalarının yararına olacak eylemlere de yönlendirir. Çünkü Schopenhauer’a göre merhametli insan, başkasının acısından haz almayan ama aynı zamanda başkasının mutluluğundan mutlu olandır. Nitekim ona göre, merhametli insan, vicdanının sesiyle hareket eder ve vicdanının kendisine emrettiği şekilde davranırsa kendisini takdir eder, kendisine olan öz saygısı artar (Schopenhauer, 2014b, s.105-107).

Schopenhauer, bir eylemin ahlaki açıdan değerli olabilmesi için onun, şekil itibariyle iyi olmasının yeterli olamayacağını vurgular. Bazen bir kişinin diğer bir kişiye görünüşte iyilik yaptığını düşünsek de esas itibariyle eylemi gerçekleştiren kişinin, en ufak bir çıkara dayanan niyeti varsa dahi, ona göre bu durum, yapılan eylemi ahlaki bakımdan değersizleştirir. Örneğin, birine yardım ederken, amacımız onu küçük düşürmekse yahut yardım ederken, “bir gün benim de ona işim düşer ve o da bana yardım eder” gibi bir düşünceyle bu yardımı yapıyorsak; elbette ki bu Schopenhauer’a göre hakiki anlamda ahlaki değildir. Çünkü bu eylem, merhamet güdüsünden oldukça uzak ve bencillik güdüsüyle yapılan bir eylemdir (Schopenhauer, 2014b, s.107-108)

Görüldüğü üzere Schopenhauer’a göre ahlakın temelini oluşturan tek bir köken vardır ki o da şüphesiz merhamet güdüsüdür. O, bu merhamet güdüsüne atfettiği önemi şu sözlerle ifade eder:

*“Bu duygu insanı, serbestçe hakiki adalet ve insan sevgisine götürür. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusu ile ortaya çıkmışsa ona ahlaki bir değer atfedilebilir. Bunun dışında başka güdü veya duygularla tetiklenen davranışların hiçbiri için ahlaki olma olasılığı dahi söz konusu değildir (Schopenhauer, 2014b, s.81-82)”*

Schopenhauer'un merhamet güdüsüne bu kadar büyük önem atfetmesinin sebebi, bu güdünün insanlar arasındaki ben ve diğeri ayrımını kaldırmasıdır. Schopenhauer, ben ve diğeri ayrımının mahiyetimiz itibariyle olduğunu ve metafiziksel bir temelini olduğunu düşünür. Yani bu ayrımı oluşturan ona göre, çok mistik bir perdedir (Schopenhauer, 2014b, s.82). Aslında Schopenhauer, tüm varlığın temelinde metafiziksel bir birlik olduğunu ancak fenomen düzlemde, yani nedenselliğin hakim olduğu bu tasarımsal dünyada, mahiyetin nesneleşmesi ve çokluk söz konusu olduğu için, ben ve diğeri ayrımının zorunlu olarak vuku bulduğunu düşünür. Dolayısıyla ben diğerine, diğeri de bana yabancılaşır.

Schopenhauer'a göre, ben ve diğerinin ayrımının kalktığı o noktada merhamet devreye girmiş demektir. Çünkü öyle bir duygudur ki merhamet, kişiye, ben ve diğeri ayrımının ardındaki bütünü gösterir; çünkü onun temelinde insan/insanlık sevgisi vardır. Fakat Schopenhauer bu merhamet güdüsünün sıklıkla karşı taraftaki insanın bizden daha kötü olduğu durumda ortaya çıktığına da vurgu yapar. Yani ona göre, karşımızdaki kişi acınası haldeyse merhamet güdümüz çok daha hızlı çalışır. Bunun aksine karşımızdaki kişi, mutlu ve bir de bizden daha iyi bir durumdaysa bu kişiyle duygudaşlık yaşamamız pek de mümkün değildir.<sup>3</sup> Çünkü der Schopenhauer; *mutluluk paylaşılmaz* (Schopenhauer, 2014b, s.119-120).

Ayrıca Schopenhauer genellikle bu bizden daha iyi durumda olan kişileri kıskanmaya meyilli olduğumuzu da belirtir. Keza ona göre kıskançlık veya başka bir ifadeyle fesatlık duygusunun, olumsuz güdülerimizi harekete geçirmede, oldukça başarılı olduğunu düşündüğünü daha önce de belirtmiştik. Bu sebeple Schopenhauer, bazı kimselerin bu kıskançlık duygusu ile kötülük yapabileceğini hatta bundan zevk alabileceğini söyler. Ancak ne zamanki bu durumu iyi olan kişi mutluluğunu yitirirse, o zaman bu kötülük yapan kimselerin de olumsuz güdülerinin bir anda değişime uğrayacağını belirtir. Yani Schopenhauer'a göre kıskançlık, karşıdaki kişinin düşüşüyle son bulur. Hatta bu kişiler, karşılarındaki kişinin zor duruma düşmesiyle ona merhamet bile duyabilirler (Schopenhauer, 2014b, s.119-120).

Schopenhauer merhamet güdüsünün, akıl ile hiçbir ilişkisinin olmadığını da altını çizer. Dolayısıyla ona göre, akıl ve bilgi anlamında en alt mertebede olan bir

---

<sup>3</sup> Schopenhauer burada çok nadiren de olsa var olan, gerçekten insan sevgisine sahip insanları tenzih eder.



kimsenin dahi, merhamet güdüsü çok yüksek, ahlaki olarak kusursuz bir kişiliğe olabilir. Nitekim bu sebeptendir ki ona göre, bir kimsenin ahlaki değerini belirleyen yegane şey akıl, bilgi gibi şeyler değil, doğasından gelen güdüler; doğrudan doğruya onun kişiliğidir (Schopenhauer, 2016, s.48).

Nitekim Schopenhauer'a göre, etik açıdan insanlar arasındaki bu farklılığın tek nedeni, tüm bu güdülerin doğuştan gelmiş olmasıdır. Yani tek başına merhamet, bir insanın kalbini yumuşatıp, komple onun kişiliğini değiştirmeye yeterli değildir. Günlük hayatımızda, münferit olaylarda, zaman zaman hepimiz bu merhameti içimizde hissetsek de gerçek anlamda ahlaki bir kişilik için, merhametin yaşam felsefemiz haline gelmiş olması; her eylemimizde başkalarını gözeterek, ben değil biz duygusuyla hareket edebilmemiz gerekir ki böylesi bir kişilik ya doğuştan gelir ya da hiç var olmaz (Schopenhauer, 2014b, s.133-136).

Çünkü ona göre, insana yine doğuştan verili olan kötülük, onun değişmesine mücadele etmez. Bu değişmezliğin en büyük kanıtı olarak, dindar kimselerin çabalarını gösterir Schopenhauer, çünkü şayet nasihat insanı değiştirseydi bu çabalar sonuçsuz kalmazdı. Yine tecrübeyle böyle bir değişim mümkün olsaydı, genç kuşakla yaşlı kuşak arasında belirgin bir ahlaki farklılık olurdu. Ancak durum hiç de böyle değildir der Schopenhauer, hatta genellikle yaşlı kuşak, yaşadıklarından ötürü daha da kötü hale gelmiştir. Fakat ona göre yaşlıların edindikleri tecrübeler, onları, gerçek kişiliklerini gizleme konusunda hayli başarılı hale getirmiştir. Bundan dolayıdır ki insanlar genellikle yaşlı kimselerden, gençlere kıyasla daha çok iyilik bekler yahut daha az tehlikeli olduklarını düşünür. Schopenhauer bunun tam bir yanılgı olduğunu ifade eder, ona göre aradaki fark; gençlerin kötülüklerini gizlemede daha az başarılı olmalarıdır (Schopenhauer, 2014b, s.133-136).

Sonuç olarak Schopenhauer'a göre ahlak, insana sonradan öğretilen bir şey değildir. Ne din ne yasalar ne de eğitim insanı gerçek anlamda ahlaklı bir kişilik haline getirebilir. Schopenhauer bunların en fazla şekil itibarıyla iyi görünen ancak öz itibarıyla iyi diyemeyeceğimiz davranışlara sevk edeceğini, dolayısıyla hakiki anlamda ahlaklı bir kişiliğin sonradan edinilemeyeceğini söyler (Schopenhauer, 2014b, s.139-141).

#### 1.4.4. Yaşama İstencinin Onanması ya da Yadsınması

Schopenhauer'un insanın bu tasarımsal dünyadaki varoluşunu, istencin kendisini fenomen dünyada açması ya da başka bir deyiş yaşama istencinin tezahürü olarak tanımladığını artık biliyoruz. Nitekim yaşama istencinin yadsınması da pek tabi bunun tam tersi olacak, yani yaşamama istencinin tezahürü olacaktır. Schopenhauer bu durumu, kanıtı bile gerek duyulmayacak denli kesin ve apriori bir bilgi olarak görür (Schopenhauer, 2008, s.43).

Ancak bu durumda ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: “Şayet insan, yaşama istencinin onanmasıyla bu fenomen dünyaya bilen bir varlık olarak tezahür etmişse, yaşama istencinin yadsınmasıyla fenomen dünyadan tamamen yok olacak, yani başka bir deyişle intiharla, acılarla dolu bu hayattan kendi kurtuluşunu sağlamış mı olacaktır?”

İşte burada önemle üzerinde durmamız gereken nokta Schopenhauer'un, yaşama istencinin yadsınmasıyla intiharı kast etmediğidir. Schopenhauer, özümüz, dünya ve varlık hakkındaki tüm bilgimizi, istencin edimi vasıtasıyla edindiğimizi ve artık bu istencin, istememe haline gelmesiyle onun ne olduğu ya da neyi istediğini anlayamayacak, duyamayacak vaziyete geleceğimizi söylemektedir. Ancak kişi, var olduğu sürece bu istenci asla tam olarak yok edemeyeceği için her daim istenci, istememe ile bir çatışma halinde olacaktır. Peki tabi, istencin yadsınmasıyla varlığı ona bağlı olan insan, şayet istencin yadsınmasını sürdürebilirse sonunda hiçliğe doğru ilerleyecektir. İstencin yadsınmasıyla hiçliğe ulaşan insan içinse net olarak bir şey söylemek pek mümkün değildir. Çünkü bizim tüm bilgimiz, yani insan aklı, bu fenomen dünyada istencin emrinde; onun uşağı konumundadır. Dolayısıyla istencin yadsınması durumunda, Schopenhauer'un deyişiyle ters edim içerisinde, akıl nasıl bir görüngü dünyasında kendisini açacak bunun bilgisine ulaşamıyoruz. Çünkü Schopenhauer'a göre bu bilinecek değil, ancak deneyimlenecek bir şeydir (Schopenhauer, 2008, s.44-45).

Schopenhauer'un hayata dair oldukça karanlık ve kötümser görüşlerini en başından beri ortaya koyduk. Biliyoruz ki o, hayatı tam bir acı ve ızdırap içinde görmektedir. Bu acı dolu hayatın içinde insan, kendinde şeyini yani özünü, istencinden aldığına göre bu acıların da tek sorumlusu, bu yaşama istencinin ta kendisi olmaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer, yaşamı tam bir cehennem olarak tasvir etmekle birlikte,

insan yaşamını da büyük bir suç yahut günahla eş değer olarak görmektedir ki bu görüşünün de ölümle doğrulandığını düşünmektedir. İşte bu nedenledir ki o, yaşama istencinin onanmasını, iğrenç bir şey olarak tanımlamaktadır (Schopenhauer, 2008, s.47-48).

Schopenhauer, yaşama istencinin en büyük sermayesinin ise cinsel ilişki olduğunu düşünür. En nihayetinde cinsel ilişki ve dolayısıyla üreme, istencin fenomen dünyadaki tezahürünün çoğalması anlamına gelmektedir. Schopenhauer burada, kadın ile erkeğin bu işteki rolüne ve kazancına dikkat çeker. Ona göre kadın, bu işten kârlı çıkandır. Çünkü bebek, yaşama istencini babasından, zekasını ise annesinden alır. Sanırım burada erkeğin tabiatının daha çok gücü ve otoriteyi, kadının tabiatının ise aklı ve bilgiyi içerdiğini düşündüğü için; iradenin kaynağı olan istenci erkeğe, bilginin kaynağı olan zekasını ise kadına atfetmiştir. Ancak bu ayrım ona göre aynı zamanda erkeğin esareti, kadınınsa kurtuluşu temsil ettiğini söylemenin başka bir ifadesidir. Schopenhauer'a göre, cinsel ilişki aslında tüm insanlar için utanılası bir iş adeta bir günahken, sadece hamilelik ve üreme söz konusu olduğunda kendisine kutsadiyet atfedilen bir mesele haline gelmektedir. Bu aslında istencin, kendisini bir çeşit aklama yahut akla uygun hale getirme çabasıdır (Schopenhauer, 2008, s.50-52).

Schopenhauer istencin, insanın aklını çelen ve kendisine esir kılan bu gibi oyunlarına gelmememiz için uyarır. Ona göre bu istencin sesine kulak tıkamak, onu yok saymak, kısacası yaşamın kendisini yadsımak hiç mi hiç kolay değildir fakat imkansız da değildir. Schopenhauer, yaşamın yadsınmasının, diğer bir deyişle ebedi kurtuluşun sadece; yaşamın tüm maddi zevklerini, gelip geçici mutluluklarını, şan ve şöhretini, cinsel hazlarını terk etmeyle, bunların tamamından tam anlamıyla yoksun kalmayla mümkün olabileceğini düşünür. Onun böylesi bir hayatı kurtuluşun yolu olarak göstermesi, kendisini Budaların yaşam felsefesine bir hayli yaklaştırmıştır. Çünkü tam da onlar gibi hayattan tamamiyle elini eteğini çekmiş, hayatın hazlarına değil de acılarına yönelerek bir çeşit nefis terbiyesiyle bu dünyaya olan bağımlılığını neredeyse sıfıra indirmiş ve artık nirvanaya ulaşmış, o çileci keşişlerin yolunu, doğru yol olarak övgüyle anlatır (Schopenhauer, 2008, s.56-57).

Ayrıca Schopenhauer, bu dünyaya baştan dezavantajlı bir şekilde gelmiş bireylerin, yani hayatı diğerlerine göre çok daha zorluklarla ve mücadeleyle geçen, hayatın mutluluklarından ziyade acılarından nasibini alan kimselerin, çok daha şanslı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu kimseler, hayatın acılarıyla yoğrularak, çok

daha hızlı bir şekilde bu dünyadan ümidini kesecek ve yaşama istencinin yadsınması gereken bir şey olduğunu fark edeceklerdir (Schopenhauer, 2008, s.58).

Hayat Schopenhauer için böylesine kötü ve acilen son bulması gereken bir şeydir. Elbette intihar bir kurtuluş değildir ona göre ve fakat hayatın kendiliğinden son bulması da üzülecek, hayıflanacak bir şey değildir. Bu nedenle Schopenhauer, yakınlarımızı kaybettiğimizde üzülmememiz gerektiğini söyler; çünkü onlar buradan daha kötü bir yere gidemezler; dolayısıyla onlar için üzülmemeli, kurtuldukları için sevinmeliyiz. Nitekim ona göre mutlu bir hayat mümkün olmadığı için, insanın nispeten olumlu duyumsayabileceği tek duygu; kazanamayacağı güç bir savaşta, her şeye rağmen pes etmeyen bir kahramanın yaşadığına benzer bir zafer duygusudur (Schopenhauer, 2008, s.60-61).

Schopenhauer, ölümü olumsuz bir şekilde tasvirlemediği gibi ölüm için endişelenmenin de yersiz olduğunu söyler. Çünkü ona göre ölüm, aklın istençten ayrıldığı bir noktayı ifade etmektedir ki bu da dünyaya gelmeden önceki halimizden farksızdır. Yani insanın dünyaya gelmeden önceki haline üzülmesi nasıl saçma olacaksa, ölümden sonrası için üzülmesi de aynı derecede saçma olacaktır. Nitekim ölüm konusunda Schopenhauer, Epiküros'un "biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz" açıklamasına doğrudan hak verir (Schopenhauer, 2012a, s.47-58).

Ayrıca Schopenhauer, insanı oluşturan özün, yani yaşama istencinin asla yok olmayacağını da söyler. Çünkü yaşama istenci, sonsuz bir kendinde şeyi ifade etmektedir ve onun fenomen dünyadaki formu yok olsa bile kendisi asla yok olmaz. Yani ona göre insan yahut hayvan, beden olarak sadece bir formdan ibarettir ve ölmüş olmaları onların özünün de yok olacağı anlamı taşımaz. Bu anlamda Schopenhauer'a göre ölüm, ebedi bir uykudan farksızdır (Schopenhauer, 2012a, s.47-77).

Ona göre insanın iki hüviyetinden söz edilebilir. Bir taraftan insan, birey, başlangıcı ve sonu belli, zamana tabii, ömrü sınırlı, ölümlü, acı ve kusurla dolu; diğer taraftan insan, kendisini tüm var olanlarda nesneleştirebilen, zamana tabii olmayan, yok edilemeyen, sonsuz ve asli bir varlık. Nitekim insan böylesi bir varlıkken, kendisini bu dünyada açmaktan çok daha iyi bir olasılığa sahip olabilir. Çünkü ona göre bu dünya en nihayetinde acının, sınırlılığın ve ölümün hüküm sürdüğü bir dünyadır (Schopenhauer, 2012b, s.84).

Lakin Schopenhauer’a göre bireyselliği içinde kaybolmuş insan, yaşama istencinin sonsuz istekleri peşinde hep şimdiye odaklı yaşar. Çünkü ölüm korkusu bilincini öylesine sarmıştır ki kişi, bu korkudan kurtulmak için her yola başvurur. Bu korku öyle ağır basar ki kişi, ölmektense çok büyük fiziksel acılara dahi göz yumabilir. İşte bu noktada Schopenhauer, kişinin ölüm korkusunun acıdan kaynaklanmadığını, aslında bu korkunun tamamen kişinin özünü oluşturan yaşama istencinin onanma ihtiyacından geldiğini, yani kişinin tabiatı gereği ölüme karşı olduğunu belirtir (Schopenhauer, 2005, s.221).

Schopenhauer’a göre, ölüm korkusunun insanı böyle çaresiz bırakmasına karşın, yani duygunun ızdırabına karşın akıl, insanı daha üstün bir seviyeye taşıyabilir. Bu noktada Schopenhauer’un, daha önceki başlıklarımızda incelediğimiz “deha insan” karakterini hatırlatmak isterim. Çünkü Schopenhauer’a göre, bilginin istence galip geldiği insan tipi olan “deha insan”da bu dünyanın rastlantısallığı, amaçsızlığı ve acıları keşfedilir, dolayısıyla yaşama istencinin kendisinden ve onun bir tezahürü olan, kişinin kendi bedeni dahil, bu tasarımsal dünyadaki her türlü nesneden tiksiniyor ve yaşama istenci bütünüyle yadsınır. Kişi böylece hem acılarla dolu bu dünyadan kurtulmanın üzülecek bir yanı olmadığını fark eder hem de fenomen dünyanın ardındaki metafizik birliği gördüğü için ölümün sadece fenomen dünyadan kopma hadisesi, bilincin bir çeşit yok oluşu olduğunu anlayarak ölüm korkusunu da aşmış olur (Schopenhauer, 2005, s.250-285).

Schopenhauer’a göre, yaşama istencini yadsıyan kişi, etrafındaki insanlara baktığında, durumu kendisinden iyi olanlara değil; aksine durumu kendisinden kötü olanlara dikkat kesilir. Çünkü o, her zaman her şeyin kendisi için var olduğunu düşünen, bencil güdülerle hareket eden bir birey değildir. O, başkalarının acılarını kendi acısı gibi görüp, bunu derinden hissedebilen kişidir. O, aslında tüm acıların kaynağının, bu yaşama istencinden geldiğini ve bundan bireyden ziyade bütünün etkilendiğini, çünkü her şeyin ardında metafizik bir birliğin olduğunu görebilir. Nitekim o, merhamet güdüsüyle ve derin bir duygudaşlıkla hareket eder, kendi varlığını bir başkasının varlığında duyumsayabilir ve nihayetinde yaşama istencini reddeder (Schopenhauer, 2008, s.49).

Ancak Schopenhauer’a göre, yaşama istencinin yadsınması henüz ilk basamaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi ona göre, “deha insan”ın en yüksek mertebesi, çileciliğin hayat felsefesi haline getirildiği yaşam biçimidir. Yani ona göre yaşama

istencini yadsımak yeterli değildir, bununla birlikte kişinin, yoksulluğu, hayatının nihai bir amacı haline getirmesi gereklidir. Bunu başaran insan, istencin sesini kesemez belki ancak bilgi istence hakim olduğu için, eyleme geçme noktasında kişi kendisini durdurmayı ve istencine boyun eğmemeyi bilir. Schopenhauer’a göre, bu çileci yolda ilerleyen ve yaşamı yadsıyan “deha insan”, dışardan bakıldığında yoksul, mutsuz, umutsuz gibi görünse de aksine bu kişinin içsel bir sevinç, büyük bir dinginlik ve iç huzur ile dolu olduğunu söyler (Schopenhauer, 2005, s.286-292).

Sonuç olarak Schopenhauer’un ahlak felsefesi, merhamet güdüsünden yani tüm insanlarla özdeşleşme noktasından kalkıp “deha insan”la karakterize edilerek Hinduizmin yaşam felsefesi olan bu çileci yolda son bulur ve Schopenhauer’un ahlak felsefesinin de mihenk taşı oluşturur.

## İKİNCİ BÖLÜM: NİHİLİST BİR FİLOZOF

### 2.1. Friedrich Nietzsche'nin Hayatı

Friedrich Nietzsche, Prusya'ya bağlı Röcken'de 15 Ekim 1844'te dünyaya gelmiştir. Lutherci kilisede papazlık yapan babası Karl Ludwig 1849'da, erkek kardeşi Joseph ise 1850'de ölünce Nietzsche ailesi Naumburg'a taşınır (Saralioğlu, 2011, s.18-20).

Nietzsche Naumburg'ta, annesi, küçük kız kardeşi, büyükannesi ve iki halasıyla birlikte, geniş bir kız akraba çevresi içinde büyümüştür. On yaşına geldiğinde Naumburg Lisesi'ne giren Nietzsche, on dört yaşına geldiğinde Schulpforta'ya burslu bir şekilde girmiştir. 1864'te yirmi yaşına giren Nietzsche, Bonn Üniversitesi'nde iki dönem okumuştur. Burada öğretmeni Ritschl ile birlikte Leipzig'e gitmiş ve filoloji üzerine çalışmalar yaparak filoloji derneğini kurmuştur. Ritschl'in tavsiyesi üzerine Nietzsche, henüz mezun bile olmadan profesör olarak Basel'e çağırılmıştır. Ritschl, Basel'e gönderdiği referans mektubunda, Nietzsche hakkında; "Gözlerimin önünde otuz dokuz yıldır ne kadar çok genç güç gördüysem de asla böyle bir gençle tanışmadım...istediği her şeyi başaracaktır." şeklinde bahsetmiştir (Jaspers, 2013, s.38-39).

Nietzsche Basel'deki yıllarında filoloji alanında çalışmalar verse de o, felsefeyle ve bilhassa Artur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange'in eserleriyle ilgilenmiştir. Alman tragedya kültürüne dair çarpıcı fikirler içeren ilk kitabı, "Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşuna"yı 1872'de yayınladığında, yazın dünyasında eleştirilerin hedefi olmuştur (Anderson, 2022, s.21-22).

Nietzsche, söz konusu eserinden sonra filoloji çevrelerinden dışlanmaya başlanmıştır. Öyle ki Basel Üniversitesi'ndeki derslerinde sıralar artık dolmaz olmuştur. Akıl hastalığıyla ilgili problemler de ilk defa 1873'te nüksetmeye başlamıştır (Jaspers, 2013, s.39).

Nietzsche, 1873'ten 1877'ye kadarki süre zarfında, içinde "Eğitimci Olarak Schopenhauer"adlı eserinin de yer aldığı, dört ciltten oluşan "Çağa Aykırı

Düşünceler”i yayınlamıştır. 1876-1877 yıllarında, sağlık sıkıntıları sebebiyle Basel Üniversitesi’nden bir yıllık izin alan Nietzsche, Sorrenta’ya yerleşmiştir. 1878 yılına gelindiğinde ünlü eseri “İnsanca, Pek İnsanca”yı yayımlayan Nietzsche için sene 1879 olduğundaysa işler pek de iyi gitmemeye başlamıştır. Sağlığı iyiden iyiye bozulan ünlü filozof, Basel’den de mecburen ayrılmak zorunda kalmıştır (Sarılioğlu, 2011, s.25-30).

Profesörlükten uzak kalan Nietzsche, tamamen yazmaya odaklanarak, sonraki yıllarda hemen her yıl bir kitap çıkarmaya başlamıştır. 1881’de “Tan Kızılığını”, 1882’de “Şen Bilim”i, 1883-1885 yıllarında “Böyle Buyurdu Zerdüş”ü, 1886’da “İyinin ve Kötünün Ötesinde”yi, 1887’de “Ahlakın Soykütüğü” nü, 1888’de “Putların Alacakaranlığı” ile “Wagner Vakası”nı yayımlamıştır. Yine bu dönemlerde Nietzsche, Paul Ree ve genç öğrenci Salome ile yakın bir dostluk ilişkisi kurmuştur ve hatta birlikte aynı evde yaşamaya başlamışlardır. Fakat sonraları Nietzsche ve Ree, Salome’a aşık olunca dostlukları da trajik bir şekilde son bulmuştur. Nietzsche, Salome’a olan romantik hislerini söyleyip evlenme teklifi etmiş fakat Salome’dan olumlu yanıt gelmemiştir. Bunun üzerine Salome ve Ree birlikte Berlin’e gitmiştir (Anderson, 2022, s.23-24).

1888’den sonra sağlık sıkıntıları artarak devam eden Nietzsche’de, güçlü baş ağrıları, mide bulantısı ve görme problemleri gibi şikayetler de baş göstermiştir. 1889’un Ocak ayında Torino sokaklarında yürüdüğü bir gün ansızın yere yığılan Nietzsche, uzun bir süre kendisini toparlayamaz. Onun için endişelenen Basel’den yakın arkadaşı Franz Overbeck, Nietzsche’yi Basel’a geri getirir. Basel ve Jena’daki sağlık kuruluşlarında birtakım tedaviler gören Nietzsche için tam bir iyileşme ne yazık ki söz konusu olmamıştır. Önce annesi, annesi ölünce de kız kardeşinin bakımına verilen Nietzsche, tamamen içine kapanmış ve mental olarak büyük bir çöküş yaşamıştır. 1900’ün 25 Ağustos günü Nietzsche, zatürrenin neden olduğu ağır bir felç geçirerek hayata gözlerini yummuştur (Anderson, 2022, s.23-24).

Ölümünün ardından kız kardeşi Elisabeth Förster, abisinin 1884’ten beri yazdığı tüm notlarını derlemiş ve 1901 yılında “Güç İstenci” adı altında yayımlamıştır. Ardından Nietzsche’nin 1888’de yazdığı eseri “Ecce Homo” da ancak 1908’de yayımlanmıştır (Sarılioğlu, 2011, s.36-41). Nietzsche’nin yaşadığı sıralarda yayımlanan eserleri, dönem dönem alkışlansa da çok ağır eleştirilere maruz kaldığı da olmuştur. Hatta bir dönem kitapları neredeyse hiç satmamış, filozof adeta unutulmuştur. Ancak akli



dengeinin yerinde olduğu zamanların son dönemlerinde tam anlamıyla emin olduğu bir üne kavuşmuştur (Jaspers, 2013, s.40).

Nietzsche'nin hayatının ilk dönemlerinden sonuna değin vermiş olduğu eserleri incelendiğinde fikirlerinde bir değışim ve dönüşüm olduğu görölmektedir. Bu değışimin ilk dönemi 1876-1878 arasını, ikinci dönemi 1880-1882 arasını kapsamaktadır. Nietzsche fikirlerindeki bu değışimi kabul etmekle birlikte bunu bilinçli ve istendik bir gelişim olarak değerlendirmektedir. Hatta kendisindeki bu değışimi, diyalektik bir zorunlulukla üç döneme ayıran Nietzsche, bu dönemleri “bilgeliğe giden yol” olarak tanımlamıştır. Birinci aşamayı, hayranlık duymak, itaat etmek ve öğrenmek olarak gören Nietzsche, bu aşamadan; Schopenhauer'a, arkadaşı Wagner'e ve Ritschl'e hayranlık duyduğu ama aynı zamanda onları kendi içinde savaştırdığı, düşün hayatının ilk yıllarını kast etmektedir. İkinci aşamayı, hayranlık duyulanı eleştirmek ve özgürleşmek olarak gören Nietzsche, bu aşamadan ise; 1876'ya kadar geçen zamana değin benimsediğı her şeyi kesin bir şekilde terk ettiğı, Wagner ile dostluğunun bittiğı ve Schopenhauer'u eleştirdiğı dönemi kast etmektedir. Üçüncü ve son aşamayı ise Nietzsche, pozitif tutum, filozofun kendisini ortaya koyduğu, başkalarına hayranlık duymadığı bir dönem olarak tanımlamaktadır ki bu da hayatının 1880 ve sonrasına işaret. Nitekim Nietzsche'nin o dönemlerde yazdığı mektuplarda kendisini gerçek bir bilge olarak gördüğü bilinmektedir (Jaspers, 2013, s.56-59).

Göröldüğü üzere Nietzsche'nin hayatı genel olarak hep bir savrulma, kök salamama, hep bir arayış içinde geçmiştir. Hayatında olan kimselerden bazılarıysa onu, duygularını belli etmeyen, anlaşılması güç bir karakter olarak tasvirlemiştir. Kafası genel olarak dağınık, hep bir kararsızlık ve ilişkilerinde istikrarsızlıkla geçmiştir yılları. Gerek kariyerinde gerek özel hayatında tam olarak istediğini elde edememiştir. Ancak yine de ünlü filozof, hayatının bilinçli olduğu son yıllarında; felsefi açıdan kendisini bilgeliğe ulaşmış, gerçek bir filozof olarak tanımlamış ve bunu en iyi eserim dediğı “Böyle Buyurdu Zerdüş'te fazlasıyla belli etmiştir (Jaspers, 2013, s.52-62).

## 2.2. Epistemolojik ve Ontolojik Bağlamda Dünya

Bu bölümde Nietzsche'nin, dünyanın varoluşuna ve insanın onunla nasıl bir ilişkide olduğuna ilişkin görüşlerini, Schopenhauer'un görüşleri ile kıyaslamalı bir şekilde ortaya koyacağız.

Nietzsche'ye göre varoluş, herhangi bir “amaç”, “birlik” yahut “hakikat” kavramlarıyla açıklanamaz ve insan bu gerçeklikle yüzleştiği anda büyük bir değersizlik duygusuyla baş başa kalır. Ona göre varoluş, tamamen amaçsız, sonsuz ve tabiatıyla yanlış bir şeydir. Varoluştaki Schopenhauer'un düşündüğü gibi bir bütünlük söz konusu değildir. Dünya ona göre bütünüyle değersizdir ve insan bu değersizlikle baş etmek için “amaç”, “birlik”, “varoluş” gibi kavramlarla dünyaya değer atfetmeye çalışır (Nietzsche, 1968, s.13).

Nietzsche'ye göre, dünya dediğimiz şey, yaşam ve deneyim dediğimiz şeyin ta kendisidir. Dolayısıyla tabiatı itibarıyla devinim ve hareket içinde olan, şu anda bile tamamiyle olmakta olan şey olarak dünya, hakkında kesin bir kanaate varabileceğimiz bir şey değildir. Ona göre, biz insanlar, ancak dünyayı kendi gözlüklerimizin renginde görür ve kendi perspektifimizden ona bir şeyler atfederiz. Çoğunlukla da atfettiğimiz bu şeyler, onu deneyimleme şeklimizden kaynaklanan bazı kavramlar olur. Nietzsche'ye göre insan, dünyaya; ahlaki, estetik ve dinsel taleplerle yaklaşır ve bundan doğan bazı duygu, beklenti, korku veya coşkuyla, dünyaya kendi hatalı düşüncelerini bulaştırır. Fakat der Nietzsche, daha sonra insan geç de olsa kendine gelir ve deneyim dünyasıyla kendi içinde ona atfettiği şeyin birbirinden tamamen farklı olduğunu görür (Nietzsche, 2008a, s.34-35).

Nietzsche bu durumu şu sözlerle ifade eder:

*“Şimdilerde bizim dünya dediğimiz şey, organik varlıkların genel gelişimi boyunca adım adım ortaya çıkan, büyüdükçe birbirine karışan ve şimdi tüm geçmişin birikmiş hazinesi olarak bize aktarılan çok sayıda hatanın ve fantezinin bir sonucudur (Nietzsche, 2008a, s.35).”*

Nietzsche'ye göre, bu değer atfetme çabası da ne yazık ki başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Çünkü böyle bir ihtiyacın olması, yani dünyanın değerini başka nedenlere dayandırarak belirleme çabası, zaten başlı başına bu dünyanın değersizliğini ilan etmekten başka bir şey değildir. Keza yine bu çaba dahilinde

kullanılan kavramların değersiz ve içi boş oluşları da yine bu girişimin başarısız olmasında ve insanların hiççi bir yola sapmasında başlıca nedenlerdir (Nietzsche, 1968, s.33).

Nietzsche, dünyayı ve tüm varolanları tıpkı Herakleitos gibi hareket ve oluş ile açıklamaktadır. Hatta ona göre varlık, gerçekte olan bir şey değildir, varlık yoktur. Ancak akıl yürütmek ve bir sonuç çıkartabilmek için insan zihninin, zorunlu olarak varlığı var sayması gerekmektedir. Yani ona göre tüm var dediğimiz ve kendisine yöneldiğimiz şeyler aslında sadece bizim bakış açımızdan ibarettir. Keza ona göre gerçek dediğimiz şey, duyularımıza hitap eden fenomenleri ayırıştırma istencimizin kendisidir. Bu anlamda tam bir nihilist bakış ile Nietzsche, varlığın kendisini reddetmektedir. Ona göre, varlık dediğimiz, bizim bilgiyi elde etmede zorunlu ön kabulümüzdür (Nietzsche, 1968, s.279-281).

Nietzsche varlığın kendisini reddettikten sonra insanın bilgiyle olan ilişkisi üzerine de benzer minvalde bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre insanın bilgiyle ilişkisi, insanın ayna ile olan ilişkisine benzer. Bir aynayı incelemeye kalkarsak görüp görebileceğimiz onun üzerindeki şeylerdir. Yani ona dokunmak istersek yine ulaştığımız tek şey aynanın kendisi olur. İşte Nietzsche'ye göre insan da bunun gibi bilgiye ancak ulaştığını sanır fakat ulaştığı tek şey en nihayetinde kendi yargısından ibarettir (Nietzsche, 2005, s.141).

Nietzsche, insanın deneyimleri sonucu oluşturduğu yargıları, bilgi diye tanımladığını halbuki hakiki bilginin bundan çok daha fazlası olduğunu söyler. Ona göre insan, oluş içindeki dış dünyaya ancak bilgi çerçevesinde yönelebilir ve bu yönelim tamamen öznelidir. Nitekim bu açıdan bilgi, şahsi bir yargıdan, kişisel bir deneyimden ibaret olmaktadır. Ona göre hakiki anlamda bilgi dediğimiz şey, evrensel olarak gerekli ve geçerli olmalıdır ki evrensel açıdan gereklilik ve geçerlilik asla deneyimle elde edilecek bir şey değildir. Bu açıdan hakiki bilgi, deneyimden tamamen bağımsız, katıksız saf bir bilgi olmalıdır. Lakin ona göre insanın tüm bilgisi, deneyimden ibarettir (Nietzsche, 1968, s.286-288).

Mamafih Nietzsche'ye göre bu anlamda hakiki ve mutlak bir bilgi, insan için olanaksızdır. Çünkü ona göre, insanın bilgisinin tek dayanağı, duyu organlarıdır. Ancak insanın bilgiye ulaşmada bu organları yetersizdir. Hatta Nietzsche, bilgiye

ulaşma hususunda, organları insandan çok daha uygun nice canlıların olabileceğini de düşünmüştür (Nietzsche, 2005, s.199).

Nitekim Nietzsche, dolaysız ve kesin bir bilgiyi reddetmekle Schopenhauer'un kendinde şey olarak tarif ettiği kör istenci de eleştirmiş olur. Ona göre, böylesi bir istencin varlığını kabul etmek, deneyim dışı dolaysız bir bilgiyi kabul etmektir ki bu da metafiziğin tuzağına düşmek anlamına gelir. Keza metafiziğin tuzağına düşen herkes, sezgisel bir bilgiye başvurur (Nietzsche, 2009, s. 29-30).

### 2.2.1. İkili Dünya Görüşüne Kısa Bir Eleştiri

Nietzsche'ye göre, içinde yaşadığımız dünyanın dışında başka bir gerçeklik yahut öz aramak deyim yerindeyse tam bir saçmalıktır. Ancak ona göre filozoflar sıklıkla bu hataya düşmektedirler. Ona göre çoğu filozof, derin duygularla insanın varoluşsal öze yaklaştığını, yani bir çeşit sezgisel güçle bu hakikate ulaşabildiğini düşünür. Lakin Nietzsche, insanın derin duygusunun, ancak insan zihninin bu duyguya eşlik etmesiyle yani diğer bir deyişle, onu derin olmayla özdeşleştirmesiyle “derin duygu” adını aldığını ifade eder. Kaldı ki Nietzsche'ye göre, derin bir duygu yahut güçlü bir inanç asla bilginin kanıtlayıcısı değildir (Nietzsche, 2008a, s.34).

Nietzsche'ye göre, başta Platon olmak üzere neredeyse tüm idealistler, duyuların bilgisinin yanıltıcı olduğunu söyleyerek, duyuları itibarsızlaştırmıştır. Hatta ona göre, dünyayı ve tüm varolanları devinimle açıklayan, dolayısıyla varlığın bir tür yanılsama olduğunu söyleyen Herakleitos bile bu hataya düşmüş; duyulara haksızlık etmiştir. Nietzsche, duyuların devinimi ve değişimi yani hakikati verdiğini ancak aklın bunu çarpıttığını düşünür. Ona göre duyuların gücünü neyse ki bilim kabul etmiştir fakat bunu kabul etmeyen metafizikçiler-başta idealistler-, teoloji ve psikoloji ile dünyayı açıklamaya çalışır ki bu da kişiyi hakikatten tamamen uzaklaştırmaktadır (Nietzsche, 2010, s.20-21).

Nietzsche metafizikçilerin durumunu “Gezgin ile Gölgesi” adlı eserinde şu sözlerle ifade eder:

*“Bir yazarın konumu, üzerine yüklenen anlamdan daha ‘derin açıklandığında’, yazar açıklanmış değil, karartılmış olur. Metafizikilerimiz doğa metinlerinin karşısında böyle, hatta daha bile kötü durmaktadırlar. Derin açıklamalarda bulunabilmek için metni önce kendilerine göre ayarlarlar, daha doğrusu bozarlar (Nietzsche, 2013a, s.22).”*

Nietzsche'nin yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere o, metafizikçilerin dünyanın yahut varolanların varoluşuna ilişkin problemleri aydınlatmadıkları gibi sözde daha derin açıklamalarla problemi daha da karanlık ve bilinmez bir hale getirdiklerini ifade etmektedir.

Nietzsche'ye göre Schopenhauer, her ne kadar klasik metafizikçiler gibi koşulsuz olan özü (istenci), varoluşun tek belirleyicisi olarak görmemişse de o, her ne kadar bu istenci, ideal olanın karşısında olan yani kötücül bir istenç olarak tanımlamışsa da en nihayetinde metafizik olanın mutlakiyetini reddetmemiştir (Nietzsche, 1968, s.15).

Nitekim Nietzsche, bu noktada, Schopenhauer'dan kesin olarak ayrılır ve metafiziği, en azından bizim bilgi alanımız dahilinde reddeder. Ona göre, metafizik dünya, ne varlığı ne de yokluğu itibariyle üzerine kesin bir hüküm getirebileceğimiz bir şey değildir. Nietzsche, bunu doğrudan bilimsel bir problem olarak görür ancak ona göre insanlar, birtakım duygular ve tutkular yüzünden bu konu hakkında hatalı ve aldatıcı varsayımlara itibar etmiştir. Keza ona göre, metafiziksel bir dünyanın varlığı, bilimsel açıdan ispatlansa dahi, insanın bu dünyaya erişimi yahut bu dünyanın insanın bilgi dünyasının dahilinde olacağı söz konusu dahi olamayacağından; böylesine bir bilgi, insanı zerre kadar ilgilendirmeyecek, onun dünyasında bir anlam taşımayacaktır. Nietzsche bu durumu, fırtınaya kapılan bir kaptanın, deniz suyunun kimyasal yapısı hakkında bilgi sahibi olmasının, mevcut durumu açısından önemi yahut işlevi kadar gereksiz ve önemsiz olarak görmektedir (Nietzsche, 2008a, s.28-29).

Nietzsche, Schopenhauer'un metafizik dünya görüşünü yadsır. Ona göre içinde bulunduğumuz fenomen dünyanın dışında, farklı bir öz yahut kendinde şey söz konusu değildir. Çünkü ona göre, böyle bir düşünüş insanı, içinde bulunduğumuz bu dünyayı bir çeşit aldatmaca olarak tanımlamaya götürür ki bu da kişiyi hakiki bir dünya aramaya yönlendirir. Halbuki insan, ne zaman ki bu arayışın sadece psikolojik bir gereksinimden kaynaklandığını fark eder; işte o zaman varoluşun kendisinin tek hakikat olduğunu anlar. Nitekim ona göre, şeylerin ardında metafiziksel bir hakikat aramak, kişiyi, yalnızca aldatmaca bir Tanrı fikrine götürmekten başka bir işe yaramaz (Nietzsche, 1968, s.15-16).

Nietzsche'ye göre, Schopenhauer ve diğer idealistler, bu içinde yaşadığımız dünyayı bir tür hayale yahut yansımaya indirger ki içinde yaşadığımız bu dünya kesinlikle bir şeylerin temsili değildir. Dolayısıyla her insan, içinde yaşadığımız bu dünyaya nasıl yöneliyor, onu nasıl kavırıyorsa onun için dünya öyledir. Bu görüş, dünyanın ne olduğu sorununa ilişkin, Nietzsche'nin yöntemsel olarak kullandığı 'perspektivizm'dir. Yani ona göre, yeryüzünde ne kadar insan varsa dünyanın neliğine ilişkin o kadar perspektif var demektir (Young, 2015, s.503-504).

Fakat Nietzsche, buradan yola çıkıp tek bir perspektifi üstün tutarak, onu nihai hakikat saymaz. Hatta ona göre dünyada, hakikati tam anlamıyla yakalayan hiçbir perspektif yoktur. Nietzsche burada, her bir perspektifin hakikatin farklı bir yönünü ortaya çıkardığına vurgu yapar. Örneğin, bir bıçak bir katil için cinayet aleti, bir şef için muhteşem bir kesme aleti, bir çocuk için tehlikeli bir alet olarak görülebilir. Ancak muhakkak ki bir bıçak bir çırpma aleti ya da bir tabak değildir. Nietzsche burada, doğru yargıları yanlış yargılardan nasıl ayıracağımız hususunda, kolektif tutarlık ilkesini kullanır. Yani ona göre çoğunluğun kanısı birbiriyle tutarlıdır, her biri bir bütünün parçası olabilmektedir. Ancak çırpma aleti yahut tabak bariz şekilde tutarsız ve bütüne dahil olamayacak kadar aykırıdır. İşte bu sebeple ona göre, yüksek ihtimalle bu yargılar yanlıştır diyebiliriz (Young, 2015, s.503-504).

Nietzsche, ikili dünya görüşünü savunanların en büyük kanıtının, evrendeki bu devinim ve değişim olduğunu söyler. Yani Nietzsche'ye göre onlar, evrendeki değişimden yola çıkarak, görünüşlerin bizi yanılttığı ve dolayısıyla bu dünyanın hakiki bir dünya olamayacağı sonucuna varmışlardır. Ancak Nietzsche artık bu tezin çürüdüğünü ve esas yanlışlığın akıldan kaynaklandığının fark edildiğini düşünür. Çünkü bir önceki başlığımızda da belirttiğimiz gibi ona göre, insanın sürekli devinim halinde olan dünyayla ilişki içinde olması ancak aklın; birliği, tözü, nedeni, sürekliliği, varlığı kabul etmesiyle mümkün olabilir. Bu anlamda akıl böylesi bir yanlışlığa mecburdur (Nietzsche, 2010, s.22).

Sonuç olarak Nietzsche, ikili dünya görüşünü, "bir yanlışlığın öyküsü" olarak ele alır. Nietzsche, ikili dünya görüşünü savunan idealizmde yahut teolojide, söz konusu hakiki dünyanın, bilge kimseye (Platon'da olduğu gibi) ya da dindar olana vaad edilmesini ve bunun dışında kimseler için ulaşılamaz oluşunu, onun bu bilinmezliğine rağmen yine de insan için yükümleyici bir yanının olmasını eleştirir.

Nitekim bu sözde hakiki dünyanın artık işe yaramaz, çürümüş bir fikirden ibaret olduğunu bildirir (Nietzsche, 2010, s.25-26).

### 2.2.2. Güç İstenci

Nietzsche de tıpkı Schopenhauer gibi yaşamı bir tür istenç ile ilişkilendirir fakat o, Schopenhauer'dan farklı olarak bu istenci; kör bir heves, dünyevi hazların peşinden koşup insanı sahte mutluluklarla oyalayıp nihayetinde acıdan başka bir şey vermeyen bir isteme olarak tanımlamaz.

Nietzsche'ye göre yaşamın kendisi, güç istenci olarak tanımlanır. Onun yaşama dair “Güç İstenci” adlı eserindeki şu sözleri bunun ispatı niteliğindedir:

*“Yaşam, farklı yarışmacıların eşit olmayan bir şekilde büyüdüğü güç oluşumu süreçlerinin kalıcı bir biçimi olarak tanımlanacaktır (Nietzsche, 1968, s.342).”*

Nitekim ona göre yaşam, farklı güçlerin birbirine boyun eğme ve emir verme dengesinde süregelen bir savaş halidir. Güçsüz olanın kurtuluşu, ikiye ayrılmakta yani üremektedir. Yani Nietzsche, üremeyi güçsüzlüğün bir sonucu olarak görür. Ona göre güçsüz olan, daima güçlü olanla bir olmaya çalışır ancak güçlü olan da tam tersine güçsüz olanı iter, böylece kendi gücünü ve soyunu koruma altına almaya çalışır. Dolayısıyla yaşam, güç ile güçsüzün daimi kombinasyonu olarak vuku bulmaktadır. Bu tıpkı Darwin'in evrim teorisine benziyor gibi görünse de Nietzsche, Darwin'in evrim teorisindeki bazı ilkeleri eleştirir. Ona göre Darwin, yaşamı bir mücadeleyle tanımlamış fakat yararlı olanın bu mücadeleden zaferle ayrılacağını ileri sürmüştür. Nietzsche burada, organizma için yararlı olanın ne olduğu hususunda bir tartışma başlatır. Çünkü ona göre bir özellik, organizma için hem yararına hem zararına olabilir. Fakat Darwin, böylesi bir yarardan ziyade mücadele içindeki organizmanın, avantajına olacak şey olarak yararı tanımlamıştır (Nietzsche, 1968, s.343-346).

Nietzsche'ye göre güç istenci, ancak karşısında bir karşı kuvvet bulduğunda kendisini gösterir. Daha güçlü olan istenç, daima nispeten güçsüz olan istenci yönetir. İşte Nietzsche'nin nedensellik dediği şey tam olarak budur. Çünkü ona göre, ancak bir istenç diğer istencin nedeni olabilir ve bunun dışında, mekanikçilerin kast ettiği anlamda yani her şeyin birbirine bağlı olduğu ve her şeyin bir sebebi olduğu

savına dayanan bir nedensellik kesinlikle söz konusu değildir (Nietzsche, 1968, s.346-347).

Nietzsche, hepimizde her an mevcut olan bu güç istencinin, sıklıkla gücün kendisiyle karıştırıldığını söylemektedir. Ancak bu güç istenci, eylemlerimizi gerçekleştirmemizi sağlayan bir çeşit kas gücü demek değildir. Dolayısıyla güç istenci, eylemin nedeni değildir. Nietzsche'ye göre nedensellik dediğimiz, bir şeyin başka bir şeyi takip ettiğinin gözleminden ibarettir. Nitekim nedensellik inancı, bir çeşit gözlemlerin alışkanlığıdır ve bu anlamda nedenselliğe ilişkin bir deneyimimizin olması da mümkün değildir. Böylelikle Nietzsche, her şeyin bir nedeni olduğuna dair genel kabulü reddeder. Çünkü ona göre insan bilgisi ancak deneyimden ibarettir ve nedensellik deneyimlenebilir bir şey olmadığı için genel geçer, doğru bir bilgi olmamaktadır (Nietzsche, 1968, s.350-351).

Nietzsche'ye göre amaçlı eylem diye bir şey de yoktur. Aslında amaçlı gibi görünen her eylem yahut her hareket amacı dışında pek çok hareketin tetikleyicisi olmaktadır. Bunu tıpkı güneşin yansıttığı ısıya benzetir Nietzsche, ve bu ısının çok büyük bir miktarının amaç dışı olarak israf edildiğini ve dikkate değer olmayan çok küçük bir kısmının ise bir amaca hizmet ettiğini söylemektedir (Nietzsche, 1968, s.351-352).

Nietzsche, evrendeki bu amaçsızlığı, kimilerinin “amaç varsa anlam vardır” savından yola çıkarak “amaç yoksa o zaman hiçbir şeyin anlamı” yok gibi karamsar bir neticeye vardırıldığını düşünür. Bu tıpkı Schopenhauer'un, dünyanın tamamen rastlantısal ve amaçsız olduğu, bu nedenle bu dünyanın önemsiz ve tamamen acılardan ibaret olduğu karamsar felsefesini akıllara getirmektedir. Nitekim Nietzsche, amaçla anlamı aynı kefeye koymaz ve bu yanılgının da kişiyi, yaşamın esas değerini, -tıpkı Schopenhauer'da olduğu gibi- ölüm sonrası yaşamda yahut insanlığın ötesindeki bir özde aramaya ittiğini söyler (Nietzsche, 1968, s.351-352).

Nietzsche'nin istencinin Schopenhauer'un istenciyle uzlaştığı nokta, her ikisinin de istenci, basit bir arzulama yahut talep etmek olarak değil; daha zorunlu ve emirsel bir güç olarak tanımlamasıdır (Nietzsche, 1968, s.353). Her ikisi de yaşamı istençle açıklasa da Nietzsche, Schopenhauer'un istenç diye adlandırdığı şeyi, sözde kendinde şey ile tanımlamasını eleştirerek; istencin anlam bakımından içini boşalttığını, hatta onun istencinin gerçek bir ‘yaşam istenci’ olmadığını söylemektedir (Nietzsche, 1968, s.369).



Yine Schopenhauer'un, Nietzsche ile benzer bir noktada bulunduğu husus, istencin pek çok farklı forma girebilmesidir. Örneğin, herhangi bir işte başarılı olmak için eylemek, istencin bir ifadesidir; her türlü anlam yahut amaç en nihayetinde istencin bir görünümüdür. Nitekim tüm istençlerin toplamı “biz”i meydana getirmektedir. Lakin Schopenhauer istenci, bizi acılara sürekleyen bir güç olarak görürken; Nietzsche istenci, bizi daha güçlü hale getiren her şey olarak tanımlamaktadır (Nietzsche, 1968, s.356).

Nietzsche'ye göre evrendeki değişim ve devinimin temelinde de bu güç istenci vardır. Ancak ona göre istençlerin savaşı, her ne kadar güçlü ile güçsüzün savaşı anlamına gelse de bu, ne yazık ki Darwin'in öne sürdüğü evrim teorisindeki gibi her zaman güçlü olanın hayatta kalmasıyla sonuçlanmaz. Yani değerler dünyasında insanlık, her zaman daha iyi olana doğru evrilmez. Bunun başat nedeni ise Nietzsche'ye göre, güçsüz çoğunluğun, güçlü azınlığı yenmesidir. Hatta Nietzsche'ye göre sıklıkla ortalama ve hatta ortalama altı olan çoğunluk galip gelmektedir. Bu nedenledir ki dünya, daha da değersiz hale gelmiş; içi boşaltılmış, ona karşı umut yitirilmiş ve Hristiyanlığın, Budistlerin –yahut diğer dinlerin- ve hatta Schopenhauer'un felsefesi olan; “böyle bir dünyada var olmaktansa hiç olmamak daha iyidir” savı haklı çıkarılmaya çalışılmıştır. Çünkü ona göre bu, çoğunluğun savı haline gelmiştir. Keza bu da Darwin'in evrim teorisinin tam tersi şeklinde işlediğinin göstergesidir (Nietzsche, 1968, s.364-365).

Nitekim Nietzsche'ye göre yaşam, güç toplama istencidir. Yani ona göre istencin amacı, kendini korumak yahut hayatta kalmak değildir sadece; sahip olma, hükmetme ve her zaman daha fazla güç iradesidir (Nietzsche, 1968, s.367).

### **2.3. Nietzsche'nin Hiççi Felsefesi: Nihilizm**

Kavram itibariyle “nihilizm”in kendi içinde bir çelişkiyi barındırdığı düşünülür. Şöyle ki “nihil” hiç, “-izm” ise ideoloji yahut inanç anlamlarına gelir ki bu da kişiyi, “nihilizm”in “hiçliğe inanmak” olduğu sonucuna götürür. Fakat hiçliğin kendisinin, hiçbir şeyin olmadığı savına dayandığı düşünülecek olursa bunun inanmakla taban tabana zıt olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla hiççilik yahut hiçliğe inanmak kendi kendini çürüten bir tez olacaktır (Gertz, 2022, s.12).

Ancak hiççilik dediğimiz nihilizm, aslında hiçlik diye bir şeye inanmak değil, daha ziyade inanılan her şeyin; gerek din gerek kurumlar gerekse değerler anlamında inanılan tüm sistemlerin hiçlikle eşdeğer olduğu, yani önemsiz ve değersiz oldukları anlamını taşımaktadır (Gertz, 2022, s.14).

Nietzsche de nihilizmi benzer biçimde tanımlayarak, en yüksek değerlerin kendi değerlerini düşürdüklerini ve en büyük problemlerinin de bu değerlerin “amaç” sorununa net bir yanıt verememesi olduğunu ifade eder. Nietzsche radikal nihilizmin ise, kişinin inandığı en yüksek değerlerde dahi varoluşun mutlak bir biçimde açıklanamadığını fark etmesi ve dahi ilahi yahut ahlaki olarak nitelendirilenleri, şeylerin ötesi olarak konumlandırma hakkından mahrum olduğunu kabul etmesi olarak tanımlamaktadır. Nietzsche’ye göre böylesi radikal nihilist bir tutumun temelinde, ahlaka duyulan inanç yatmaktadır (Nietzsche, 1968, s.9).

Nietzsche, insanların toplumsal hayatta beliren değerlerin, sanki Tanrı’nın emirleriymiş yahut bunların hakiki farklı bir dünyaya aitmiş gibi gösterilerek kişiler üzerindeki bağlayıcılığının arttırıldığını lakin böylesi uydurma kaynakların kişiler üzerinde gittikçe bir itibarının kalmaması dolayısıyla da insanların artık bu dünyaya olan inançlarının da yitip gittiğini düşünmektedir. Bu sebeptendir ki artık anlamını ve değerini yitirmiş bu dünyada insan, karamsar, umutsuz ve acı içindedir. Nietzsche, bu anlamda pesimizmi, nihilizmin ilk aşaması olarak görmektedir (Nietzsche, 1968, s.10-11).

Nietzsche temelde özellikle dinlerin ve Schopenhauer gibi idealist filozofların dolayısıyla metafizik inancın, nihilizmin temel nedeni olarak görür. Bu yanılgının başlangıç noktasında ise bir önceki başlığımızda detaylıca işlediğimiz, Nietzsche’nin dünya ve varlık görüşü vardır. Ona göre insanların, dünyanın değerini ve saygınlığını birtakım gerçeküstü şeylerle ölçmeleri ve bunu da kendinde şey dedikleri farklı bir dünyaya atfetmeleri, üstelik herbir nesnenin de gerçekliğini bu özden aldığına inanmaları; aslında insanların psikolojik gereksinimlerini karşılama şekillerinden başka bir şey değildir. Lakin Nietzsche’nin psikolojik açıdan bir çeşit savunma mekanizması olarak tarif ettiği bu yanılgı, metafizik inanın bir masal olduğunun fark edilmesiyle kişiyi, kaçınılmaz olarak nihilizme götüren yolun ilk adımıdır (Nietzsche, 1968, s.14-15).

Bu yolun devamındaysa Nietzsche'ye göre kişi, gerçekliği yadsıyacak, varlıkların mutlak bir doğası olmadığını fark edecek ve dolayısıyla kendinde şey denilen farklı bir dünya olmadığını anlayacak en nihayetinde her türlü inancı, hakiki dünyayı ve varoluşun kendisini toptan inkar ederek nihilizmin doruğuna ulaşacaktır (Nietzsche, 1968, s.12-14).

Nietzsche buradan itibaren nihilistin iki yolu olduğunu söyler.

*“A. Ruhun artan gücünün bir işareti olarak nihilizm: aktif nihilizm olarak.*

*B. Ruhun gücünün gerilemesi ve durgunluğu olarak nihilizm: pasif nihilizm olarak (Nietzsche, 1968, s.17).”*

Aktif nihilizmde kişi, ruhsal olarak güçlü ve kendisine dayatılan sahte değerleri fark etmektedir; bunlarla şiddetli bir biçimde savaşmak ve kendi değerlerini üretmek istese de henüz kendisinde o gücü bulamamaktadır. Pasif nihilizmdeyse kişi, ruhu yıpranmış ve tükenmiş, kendisine dayatılan sahte inançları fark ederek, dünyanın değersizliği, acılarla dolu oluşu ile yüzleşmekte ve fakat kurtuluşu yine ya maneviyatta ya siyasette ya estetikte aramaktadır. Yani Nietzsche'ye göre bu kişiler, farklı sahte temellerle, değerleri sözde yeniden inşaa ettiklerini düşünmekte, tekrar derin uykularına dalmaktadırlar; keza Budizm bunun en bariz örneği olmaktadır (Nietzsche, 1968, s.17-18).

Nietzsche, tam da bu noktada Schopenhauer'u, pasif bir nihilist olarak tanımladığını belli etmektedir. Schopenhauer'un da bu dünyanın değersiz, amaçsız ve acılarla dolu olduğunu söylemesi ve bu maddi dünyanın komple reddedilerek istencin terbiye edilip köreltilmesiyle kişinin bir çeşit manevi huzura ereceğine, istencin bu şekilde nispeten özgürleşeceğine inanması ve pratikte Budistlerin yolunu övmesiyle ile Nietzsche'nin tarif ettiği pasif nihilist birey ile aynı yolun yolcusu olduğunu söyleyebiliriz. Keza Nietzsche'nin pesimizmi, nihilizmin ilk aşaması olarak tanımladığını hatırlayacak olursak, bu çıkarım su götürmez bir gerçek olacaktır.

Peki Nietzsche'ye göre pesimizmden nihilizme geçiş nasıl mümkün olur? Nietzsche, sahte değerlerin halk tarafından çok daha kolay anlaşılır olması sebebiyle çoğunluğun yani sürünün bunlara inandığını ve böylece sahte değerlerin hakiki değerlere galip geldiğini, lakin bunu fark eden bazı kimselerin bu sahte değerlerle bezenmiş dünyayı reddederek, buna karşın farklı bir hakiki dünya idealine inandığını ki bunların pesimist bakışı oluşturduğunu; ancak bazı kimselerinse bu sahte

değerlerin kendisini reddedip bunun dışında, içinde yaşadığımız dünyanın hakikiliğini reddetmek gibi bir hataya düşmediklerini belirtir ki bu da Nietzsche'ye göre nihilist bakışın kendisidir (Nietzsche, 1968, s.24).

Nietzsche, pesimist ile nihilist arasındaki farkı ise şu sözlerle ortaya koyar:

*“Burada güçlülük ve zayıflık sorunu ortaya çıktı:*

- 1. Zayıf olanlar yok olur;*
- 2. Daha güçlü olanlar yok olmayanları yok eder;*
- 3. En güçlü olanlar hükmü geçen değerlerin üstesinden gelir.*

*Özetle bu trajik çağı oluşturur (Nietzsche, 1968, s.24).”*

Nietzsche böylece, pesimistin nihiliste göre daha az güçlü olduğunu, onların; hükmü geçen yani sahte değerlerin üstesinden gelemediğini düşünür. Nietzsche'nin burada sözünü ettiği, hükmü geçen yani sahte değerlerin üstesinden gelen ise üst insanda temsilini bulur. Nitekim Nietzsche, nihilizmin iki temel nedeni olduğunu düşünür. Bunlardan biri, Nietzsche'nin daha yüce tür olarak işaret ettiği, insana olan inancın yitirilmesine engel olan üst insanın -ki buna ilerleyen başlıklarımızda genişçe yer vereceğiz- sayıca oldukça az olması. Bir diğer nedeni ise, daha alt tür olan yani Nietzsche'nin tabiriyle sürü insanının sayıca fazla olması ve toplumun bu insan türünden oluşması (Nietzsche, 1968, s.19).

### **2.3.1. Mutluluk ve Mutsuzluk**

Nietzsche'ye göre acı, mutluluk ya da mutsuzluğun karşıtı değil, onlardan tamamen farklı bir şeydir. Nietzsche acı kavramından daha çok fizyolojik bir tepkiyi anlamaktadır. Ona göre acı, sinir sistemine iletilen ani ve şiddetli bir şokun yarattığı bir tür dengesizlik halidir (Nietzsche, 1968, s.371). Yani Nietzsche, acı kavramını Schopenhauer ile aynı anlamda kullanmamaktadır. O, Schopenhauer'un acı kavramı yerine mutsuzluk yahut hoşnutsuzluk kavramlarını tercih etmektedir. Bu nedenle ben de bu bölümde Nietzsche'nin görüşlerini, mutluluk ve mutsuzluk kavramları ekseninde, yine Schopenhauer ile kıyaslamalı şekilde irdelleyeceğim.

Nietzsche, “Güç İstenci” adlı eserinde mutluluk için şunları söyler:

*“Bireysel ‘mutluluk’ (her canlının ulaşmak için çabalaması gereken) yerine gücü konumlandırmak, özellikle aydınlatıcıdır: ‘güç için, gücün arttırılması için çaba sarf edilmektedir’; -zevk sadece elde edilen güç duygusunun bir*

*belirtisidir, bir farklılığın bilincidir (-zevk için çaba yoktur: ancak çabalanan şeye ulaşıldığında zevk meydana gelir: zevk eşlik eder, zevk güdü değildir)*  
(Nietzsche, 1968, s.366).”

Anlaşılabacağı üzere Nietzsche’ye göre mutluluk gücün artırılmasıyla ortaya çıkan bir şey iken, mutsuzluk da gücün pasifize olması yahut hakim olamaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda mutsuzluk da güç istencini kuvvetlendiren, tetikleyen bir mahiyete sahip olmakta ve tıpkı mutluluk gibi işe yarar olmaktadır (Nietzsche, 1968, s.369-370).

Nietzsche aslında, mutluluğun mutsuzluğu da kapsadığını düşünür. Çünkü ona göre mutluluk, güç istencinin bir engelle karşılaşması durumunda tetiklenir ve engel ne kadar büyükse yayın gerilimi o kadar artar yani diğer bir ifadeyle beklenti o kadar yükselir; nihayet engel aşıldığıdaysa istenç o denli doyuma ulaşır. Bu anlamda Nietzsche’ye göre mutluluk ve mutsuzluk birbirine karşıt olmadıkları gibi, bir arada güç duygusunun kendisini oluşturmaktadırlar (Nietzsche, 1968, s.347-349).

Mutluluk ve mutsuzluk kişiye, daha doğrusu kişiyi oluşturan güç istencine göre değişeceğini söyleyen Nietzsche; herhangi bir şeyin, düşük güç istenci karşısında büyük bir mutsuzluk ve tehlike anlamına gelebilecekken; aynı şeyin, daha yüksek bir güç istenci karşısında, tam tersine büyük bir mutluluk ve haz anlamına gelebileceğini söyler. Bu anlamda ona göre mutsuzluk ve mutluluk, güç istenci karşısında, basit bir kâr zarar dengesiyle kendisini ortaya koyan bir şeydir ve dolayısıyla gerçekliği olan şeyler değildir (Nietzsche, 1968, s.353-354).

Nietzsche mutsuzluğun mutluluğa yahut tam tersi mutluluğun mutsuzluğa galip gelmesini nihilizmin göstergelerinden biri olarak kabul eder. Çünkü birinin zaferi, diğerinin yadsınmasını içerir ki bu yadsıma; tam bir yok sayma olarak hiçliğin ilk işaretini vermektedir. Fakat Nietzsche, böylesi bir hiçliğin ancak hayatın yadsınmasıyla eş değer olduğunu düşünür. Çünkü ancak yaşama dair bir istenç, anlam ya da amaç bulamayan kişi hayatı, mutluluk ve mutsuzluk ikilemiyle ölçmeye kalkar. Nietzsche’ye göre, hayatın kendisinde mutsuzluk baskın olsa bile buna rağmen istenç hayata “evet” demeli ve onu yadsımamalıdır. Nitekim ona göre ancak güçsüz yahut güç istenci zayıf bireyler duygularına yenik düşerler (Nietzsche, 1968, s.23-24).

Nietzsche, mutluluk ve mutsuzluğun, hayatın gayesi olması hususunda; düşünüş dünyasında pek çok görüşün olduğuna dikkat çeker. Gerçekten de kimileri hayatın amacının, mutluluğun peşinden koşup acıdan kaçınmak olduğunu söylerken; Schopenhauer gibi mistisizmin yolunu takip eden düşünürlerse hayatın yadsınması ve mutsuzlukla (onun deyişi ile acıyla) kişinin, hakiki mutluluğa ulaşabileceğini, dolayısıyla mutsuzluğun amaç haline getirilmesi gerektiğini düşünmüştür. Nietzsche, her iki düşünüşü yanlışlamakla birlikte, bu yanlışlığın temelinde ise içsel dünya ile deneyim dünyasının mahiyeti itibariyle karıştırılması olduğunu söyler (Nietzsche, 1968, s.264-265).

Nitekim Nietzsche'ye göre insanlar sıklıkla, iç duyuları yahut sezgileri yoluyla bu deneyim dünyasının ötesinde bir anlam aramaya çalışırlar. Üstelik bu içsel duyularına o kadar çok itibar ederler ki bunu olayların nedeni olarak görebilirler. Nietzsche'ye göre sıklıkla, zihnimizde ardı sıra gelen düşünceler, birbirine bir çeşit nedensellikte bağlanmış gibi düşünülmekte ve bu nedenle bunların, tepkilerin nedeni olduğuna inanılmaktadır. Başka bir deyişle bu kişiler, mutluluk ve mutsuzluğu tepkilerin nedeni, başlatıcısı olduğu fikrine kapılmışlardır. Ancak Nietzsche'ye göre bu iç duyular yani mutluluk ve mutsuzluk olsa olsa bilincimizdeki bir fenomen, tepki sürecinin sonunda, içsel dünyada kalan bir izdir. Nitekim ona göre, mutluluk ve mutsuzluk gibi iç duyularımız, asla olayların yahut tepkilerin nedeni değildir (Nietzsche, 1968, s.264-265).

Nietzsche'ye göre insan, içsel dünyasının bilincinde olabilir fakat deneyim dünyasının bilincinde değildir. Deneyim dünyası ancak bir etki aracılığıyla bilincimize girer ve biz yine onu kendi içsel dünyamızda kendimize göre yorumlar ve anlamlandırırız. İçsel dünyamızda olayları, eski yorumların ve yanlış nedenselliklerin de kayıtlı olduğu hafızadaki birtakım şemalarla anlamlandırırız. Dolayısıyla Nietzsche böylece, mutluluk ve mutsuzluk gibi iç duyularımızın, deneyim dünyası tarafından değil; içsel dünyamız tarafından koşullandırıldığını ortaya koymuştur (Nietzsche, 1968, s.265-266). Mamafih diyebiliriz ki Nietzsche, mutluluk veya mutsuzluğun yaşamın amacı yahut nedeni haline getirilmesini mantık dışı bulmaktadır. Çünkü içsel deneyimlerimiz dışsal deneyimlerimizin nedeni olamazlar.

Nietzsche mutluluk ve mutsuzluk ikilemine gereğinden fazla değer atfedilmesini, psikolojik bir problem ve mantıksal bir hata olarak görmektedir. Mantık siyah varsa

beyaz da olmak zorundadır der ve buradan yola çıkan metafizikçiler de bu dünya fenomense tinsel bir dünya da olmak zorundadır yahut bu dünya koşulluysa koşulsuz bir dünya da olmak zorundadır şeklinde düşünürler. Ancak Nietzsche'ye göre bunların tümü baştan yanlış çıkarımlardır. Çünkü ona göre insan, psikolojik olarak hep daha iyisini arzular ve şayet bu dünyadan umduğunu bulamazsa bundan daha iyi bir dünyanın olma olasılığına sığınır. (Nietzsche, 1968, s.310-311). İnsana ıstırap veren bu dünyaya karşı metafizikçilerin bu tutumu, Freudyen bakışla bir çeşit psikolojik savunma mekanizmasıdır diyebiliriz.

Nietzsche metafizikçilerin bu genel yanılgısını çürütmek için dünyadaki mutsuzlukların ve ıstırapların ne için var olduğunu sorgular. ıstıraplar ve mutsuzluklar genelde ya hatadan ya da suçtan kaynaklanır. Ancak metafizikçilerin genel kabulüne göre, koşullu dünyanın varlık nedeni koşulsuz dünyaysa, mevzu bahis hata ve suçun kaynağı da bu koşulsuz dünya olmalıdır. “Peki ama bunun amacı nedir?” diye sorar Nietzsche. Ona göre böylesi bir varsayımın, hiçbir şekilde mantıklı bir temellendirmesi olamaz. Nietzsche'ye göre cesur ve yaratıcı insanlar asla mutluluk ve mutsuzluğu nihai amaçlar olarak görmez. Nihai hedef, her zaman, bu tip içsel duygulardan çok daha üstün olmalıdır ve hatta hedefe giden yolda cesur bir birey, her ikisini de arzulamalıdır. Nietzsche'ye göre metafizikçilerin ve dindarların, mutluluk ve mutsuzluk sorununa fazlasıyla kafa takmaları hastalıklı bir durumdur. Hatta ona göre bu kimseler, ahlakı bile bu iki duyguya dayandırmaktadırlar (Nietzsche, 1968, s.310-311). Nitekim Nietzsche'nin bu eleştirisi, metafizikçi bir bakışa sahip ve ahlakı merhamet gibi bir duyguyla temellendiren Schopenhauer'u da doğrudan kapsamaktadır.

Nitekim Nietzsche, “dünyada mutluluktan çok mutsuzluk vardır, o zaman dünya kötüdür, böyle bir dünyada var olmaktansa hiç olmamak daha iyidir” gibi pesimizmin ve dolayısıyla Schopenhauer'un görüşlerini boş sözler ve mantıksız düşünceler olarak görmektedir. Çünkü ona göre mutluluk ve mutsuzluk tesadüfi, türetilmiş, ikinci dereceden bir öneme sahip ve asla neden olamayacak değer yargılarıdır (Nietzsche, 1968, s.372-373).

Nietzsche, bahsi geçen pesimist görüşün yanısıra bazı ruhani inanışlarda (örnekse Budizmde) mutsuzluğun yaşam felsefesi haline getirilmesinin yanında fiziksel acı çekmenin de bir çeşit kurtuluş yolu olarak belirlenmesini eleştirmiştir. Nietzsche, çilecilik denilen bu yolda; kişilerin kendilerini dünyevi zevklerden mahrum

bırakmasını, kendi bedenlerine ve sağıklarına acımasızca davranmalarını; Tanrı'nın kendilerine merhamet etmesinin bir yolu olarak görüldüğünü düşünmüştür (Nietzsche, 2005, s.16-17).

Nietzsche, bu inanışların temelinde Tanrıların mutluluğı cezalandıracağı, acıyı ise ödüllendireceğı gibi safsataların olduğunu söyler ve ona göre bu tip inanışlar korku, intikam, güvensizlik gibi duyguların hakim olduğu insan topluluklarında çok daha fazla itibar görür. Nitekim Nietzsche, insanlığın karakterinin de dünya tarihi boyunca hep bu tarz inanışların süregelmesinden dolayı daha da bozulduğunu düşünür. Ona göre insanlık tarihine bakıldığında; acı, zulüm, kin gibi kötücül şeylerin yüceltildiğı; akıl, mutluluk, barış gibi pozitif şeylerinse felaket olarak kabul edildiğı açıkça görülebilir. Bu anlamda Nietzsche'nin, söz konusu mistik görüşlerde ve Schopenhauer'da kabul gören çileciliğı, insanlığın karakterini bozan ve ahlakın kendisini de temelden sarsan; dolayısıyla kurtuluşun değil ancak felaketin bir yolu olarak tasvirlediğini söyleyebiliriz (Nietzsche, 2005, s.16-17).

Nietzsche'nin, ahlaki açıdan acı çekmenin övülmesini, psikolojik bir problem olarak gördüğünü “Tan Kızılığı” adlı eserindeki şu sözlerinden de açıkça anlayabiliriz:

*“Ahlak uğruna acı çekmek ve sonra bu tür bir ıstırabın bir hataya dayandığını söylemek: bu öfke uyandırır. Çünkü kişinin acı çekmesiyle ‘hakikatin derin dünyasını’ onaylıyor olması benzersiz bir teselli verir ve kişi acı çekmemek ve bu nedenle yücelik duygusundan mahrum olmaktansa acı çekmeyi ve böylece kendini gerçekliğin üzerinde (bu şekilde ‘hakikatin derin dünyasına’ yaklaşmış olmanın bilinciyle) yüceltilmiş hissetmeyi tercih eder (Nietzsche, 2005, s.24).”*

Nitekim diyebiliriz ki Nietzsche, acı, mutluluk ve mutsuzluk duygularına kesinlikle Schopenhauer ile aynı anlamları yüklememiş, hatta ondan tamamen karşıt bir noktada bulunarak, onun pesimist bakışına büyük eleştiriler getirmiştir.

## **2.4. Etik Bağlamda İnsan Doğası: Üst İnsan**

*“İnsan bir iptir ki hayvanla ‘İnsanüstü’ arasına gerilmiştir. Uçurum üstünde bir ip! (Nietzsche, 2013b, s.13).”*

Nietzsche “Böyle Buyurdu Zerdüş” adlı eserinde insanın etik doğasına ilişkin çok radikal bir tavır sergilemiş ve “insan”ı kendi tabiriyle “aşılması gereken bir şey”



olarak tasvirlemiştir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan, gelişmesi gereken bir varlıktır. Nietzsche, bunun doğada hemen her canlı için geçerli olduğunu düşünür ve neredeyse tüm varlıkların kendisinden daha üstün bir varlık yarattığını söyler (Nietzsche, 2013b, s.10-11). Gerçekten de hayvanlar alemine baktığımızda kedigillerden sürüngenlere yahut primat takımlarına değin hemen her hayvan türünün kendi içinde bir gelişim hiyerarşisine sahip olduğunu kolayca görebiliriz. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insanlar için de böylesi bir hiyerarşinin olması çok da şaşılabilecek bir durum değildir.

Nietzsche insanı sadece “üst insan” a giden bir köprü olması sebebiyle övmekte, bunun dışında “insan” da övülecek bir şey olmadığı gibi onu, tamamıyla kirlenmiş bir nehre benzeterek yerilmesi ve yenilmesi gereken bir aşama olarak değerlendirmektedir. Nietzsche'ye göre kişi, ancak kendi içinde yaşayacağı bir çeşit aydınlanma yahut farkındalıkla “insan” ı aşabilir ve böylece “insan” “üst insan” a ulaşmada bir köprü vazifesi görerek amaca hizmet edecektir. Lakin kişi genellikle ikinci ve hakiki bir dünya olduğuna dair boş inanışlarla zehirlendiği için ne yazık ki bu “insan” ı aşamamakta aksine bir bataklığa saplanır gibi ona saplanıp kalmaktadır (Nietzsche, 2013b, s.10-13).

Nietzsche söz konusu “insan” bataklığının, sürekli bedene karşın ruhun öncelenip ruhun da nihai amacının “bilinmesi mümkün olmayan” a ulaşma çabası olarak gösterildiği zihniyetten beslendiğine vurgu yapar. Dolayısıyla bu zihniyetteki bir kişi, içinde yaşadığımız maddi dünyadan elini eteğini çekerek her türlü eylemini, kesin bilgisine asla sahip olamayacağı, varlığı muamma olan bir öbür dünya uğruna yapar. Bu öbür dünya denilen dünyaya ulaşmada ruhun acı çekmesi ve bundan zevk alması da “insan” denilen bataklığa saplanmada en büyük etkenlerden biridir (Nietzsche, 2013b, s.10-13).

Nietzsche'ye göre ruhun acı ve ıstıraptan zevk alması psikolojik bir yanılsamaya benzetilebilir. Çünkü ona göre insan, derin bir acı içindeyken anlık olarak ondan uzaklaştığında sahte ve geçici bir mutluluk hisseder ki bu duygu da onu, kendi yarattığı Tanrı fikrine götürür. Bu fikrin, daha doğrusu Nietzsche'ye göre bu hayalin, kişiyi uyutarak boş hayallere sürüklemesi kaçınılmaz bir durumdur. Ancak Nietzsche, kendisinin de kapıldığı bu hayalden uyanmanın; kişinin bu acılarıyla yanıp kül olarak kendi küllerinden yeniden doğmasının mümkün olduğunu düşünür (Nietzsche, 2013b, s.33-36).

Küllerinden yeniden doğan kişi ise bedeninin değil ruhunun, acının esas kaynağı olduğunu görür ve onu dinlemeyi bırakarak bedenine ve hayatın sesine kulak vererek yaşama karışır.<sup>4</sup> O, bedeninin büyük bir akıl olduğunu bilir ve ona hak ettiği saygıyı gösterir. Nitekim Nietzsche'ye göre bedeninin nihai amacı yaşama karışarak kendini geliştirmek ve "üst insan" mertebesine ulaşmaktır. Böylece beden "insan" denilen köprüyü geçmek ister. Fakat bedeni aşağılayanlar ve onun yaşama sevincini acıyla köreltmeye çalışırlarsa yaşama değil ancak ölüme karışırlar. Bu kişilerin bedeni de onları artık terk etmek ister. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre bu kişiler "üst insan" için köprü dahi olamazlar (Nietzsche, 2013b, s.33-39).

Peki "insan"ı aşarak "üst insan" mertebesine ulaşan kişi bunu nasıl başarır? Kişi küllerinden doğmayı nasıl başarabilir? Başta da söylediğimiz gibi Nietzsche, kişinin bunu kendi içinde yaşadığı bir çeşit aydınlanma yoluyla başarabileceğini düşünür. Ruhun, çektiği acılarla tıpkı bir deve gibi büyüdüğünü ve her acıdan sonra çektiği bu acıdan daha yüksek bir acıyı arzulayarak hep dahasına ve dahasına yöneldiğini söyler. Nasıl ki deve yükünü tutup ıssız çöllerde ara ara beliren serabın gerçekliğine tutunarak hayatta kalıyorsa bu ruh da böylesi bir serabın peşinden koşsa da bir süre sonra peşinden koştuğu seraba asla ulaşamayacağını fark eder. İşte Nietzsche'ye göre ilk değişim burada başlar ve ruh aslında bu serabın gerçek olmadığını, onu sadece tutsak eden bir zincir olduğunu görür. Dolayısıyla ilk değişim yahut ilk aydınlanma ile birlikte kişi artık zincirlerinden kurtulur ve özgürleşir. Nietzsche bu dönüşümü, ıssız çöldeki devenin aslana dönüşmesi olarak tasvirler (Nietzsche, 2013b, s.27-28).

Nietzsche'nin burada seçtiği hayvan figürlerinin temsil ettiği anlamlar da oldukça önemlidir. Deve çok büyük ve güçlü bir hayvan olsa da en nihayetinde insanoğlu tarafından evcilleştirilmiş bir hayvandır. Deve, fil, at gibi büyük hayvanların evcilleştirilmesinde klasik koşullanma<sup>5</sup> ve öğrenilmiş çaresizlik<sup>6</sup> gibi psikolojik

---

<sup>4</sup> Bahsi geçen "ruh" ve "beden" ikilemi aynı zamanda "tinsel dünya" ve "maddi dünya" olarak tasvir edilen ikili dünya görüşüne de örtük bir eleştiridir. Nitekim bu bölümde "ruh" ve "beden" kavramları üzerinden yapılan her türlü yorum, "tinsel dünya" ve "maddi dünya" tartışmasına genişletilerek okunmalıdır.

<sup>5</sup> Klasik Koşullanma: İvan Pavlov'un köpeği üzerinde yapmış olduğu deneylerle bulduğu, hayvanların doğal uyaranlara verdiği doğal tepkilerin kullanılarak hayvanda, istedik tepkilerin kazandırıldığı yöntemidir (Todes, 2008, s.55-60).

<sup>6</sup> Öğrenilmiş Çaresizlik: Martin E. P. Seligman'ın Pavlov'un klasik koşullanma deneyinden yola çıkarak öğrenme ve korku arasındaki ilişkiyi keşfetmesiyle incelenmeye başlanmıştır. Hayvanların herhangi bir istenmedik duruma maruz bırakılarak ilk aşamada kaçma seçeneklerinin

yöntemlerin bilinçli yahut bilinçsizce kullanılması göz önünde bulundurulursa Nietzsche'nin de aslında kişinin, toplum tarafından bu ve buna benzer yöntemlerle psikolojik olarak manipüle edildiklerini düşündüğünü söylemek çok da yanlış bir yorum olmayacaktır. Buna ek olarak Nietzsche'nin, ruhun, zincirlerini kırıp tutsaklıktan kurtulduğu değişim aşamasında aslan figürünü kullanması ise aslanın asla evcilleştirilemeyen, asla itaat etmeyen, doğasında özgürlüğün olduğu bir hayvan olmasından ileri gelir.

Böylece diyebiliriz ki Nietzsche, ruhun özgürleşmesiyle kişinin “insan” dan sıyrılıp “üst insan” mertebesine ilk adımını attığını düşünür. O artık toplumun körelmiş değerlerine ve normlarına körü körüne itaat eden, özgüvenini yitirmiş, kendisinden ve yaşamdan ümidini kesmiş, kısacası uyutulmuş yahut zehirlenmiş bir kişi değildir. O, derin uykusundan uyanmış, tüm bu sahte düzenin arkasındaki gerçekliği görmüş, kendisini tutsak eden bu sözde değerlere karşı “hayır!” diyebilmiş, kendi benliğine inanmayı başarmış “özgür” kişidir. İşte bu özgürlüğünü kazanmayı ancak aslan gibi öfkeli ve yırtıcı bir hayvan başarabilir (Nietzsche, 2013b, s.28-29).

Nietzsche'nin ruhun dönüşümündeki üçüncü ve son evresi ise ruhun aslandan çocuğa dönüştüğü evredir. Özgürlüğünü kazanan ve itaati bırakan, toplumun dayattığı sözde değerlere “hayır!” diyen aslan son evrede çocuklaşarak en baştan başlar ve aslında kendi iradesini kazanır. Nietzsche'nin burada temsil olarak çocuğu seçmesi ise çocuğun sıfırdan bir başlangıç, temiz bir sayfayı ifade etmesidir. Çünkü küçük bir çocuk henüz toplumun körelmiş ve baskıcı değerlerine maruz kalmamış, henüz önceden belirlenmiş kalıplara sokulmamış yani herhangi bir şekilde psikolojik manipülasyona uğramamış, öğrenilmiş çaresizliğe terk edilmemiştir. O kendi kendisini tanıyan, kendisine güvenen, hayatta istediği şeyler için mücadele eden, kendi başına öğrenip kendi değerlerini ve düşüncelerini oluşturabilen, kısacası kendi kendini inşaa eden bir varlıktır (Nietzsche, 2013b, s.29).

Mamafih Nietzsche'nin, etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşlerine baktığımızda, üç insan tipinden söz ettiğini görürüz. İlk insan tipi, insanlığın en alt mertebesi diyebileceğimiz “sürü insanı”na işaret etmektedir. Sürü insanı, günlük dilimizde de sıklıkla kullandığımız en genel anlamıyla, kendi akıl yetisini kullanamayan ve etrafındaki insanların, yani çoğunluğun fikrine göre hareket eden ve

---

sunulmaması ve çaresizliği öğrenen hayvanın ikinci aşamada kaçma seçeneği sunulsa da buna yeltenmemesini ifade eden psikolojik bir durumdur (Wikipedia, 2013).

bir şey çoğunluğun onayını alıyorsa onun o kişi tarafından, doğru yahut iyi olarak kabul edildiği insan tipidir.

Sürü insanı –ki ona göre bu toplumun çok büyük bir kesimini oluşturur- tüm değer kalıplarının, doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün önceden belirlendiği bir dünyaya gözlerini açar. Yani toplum, onun içine gireceği yahut girmek zorunda bırakacağı tüm kalıpları ve uyması gereken tüm normları önceden oluşturmuştur. Dolayısıyla sürü insanı, içine doğduğu bu toplumla ve onun değer yargılarıyla asla karşı karşıya gelmez, çünkü bunun aksinin olabileceğini bile düşünmez. Sürü insanı sadece boyun eğe ve toplumun ondan beklediklerini yerine getirir. O, olayları ve durumları, toplumun ona doğduğu an itibariyle taktığı gözlüklerle; onların dayattığı kalıp yargılarla değerlendirir ve bu nedenle sürü insanın gerçekte, olaylara ve durumlara ilişkin kendisine ait bir değerlendirmesi hiç olmamıştır; çünkü onun kendisine ait bir değer yargısı yoktur (Kuçuradi, 1967, s.45-46).

Nietzsche'nin bahsettiği sürü insanının, bir köleden farkı yoktur. Sürü insanı, tıpkı bir efendiye itaat eder gibi topluma itaat eder ve bu uğurda kendi dürtüsel hazlarını ve güdülerini de baskılar. Şayet baskılamazsa toplum, onun farklı olan her düşünce ve davranışını ya kötü ya da hastalık olarak tanımlar ve o insan artık sürüden dışlanır. Ancak Nietzsche, ne yaparsa yapsın sürü insanının kendisini, yani benliğinden gelen istek ve güdülerini yenemeyeceğini, en fazla yenmiş gibi görünerek sürüden dışlanmamak için topluma ve onun normlarına ayak uyduracağını düşünür. Aslında özünde sürüyü oluşturan her bir birey kendi benliğini çok iyi bilir ve hatta bundandır ki kendi özünü bildiği için insandan korkar. İşte sürüyü oluşturan her bir bireyin sürüde kalmasını ve sürünün dağılmamasını sağlayan temel iki şey, insanın insandan korkması ve sürü olmanın getirdiği kafa rahatlığıdır. İşte Nietzsche'ye göre sürü insanı, bu kafa rahatlığı ve huzur için bireyselliğini ve özgürlüğünü topluma yani sürüye feda etmiştir (Kuçuradi, 1967, s.46-50).

Bu kısma kadar genel bir bakışla Nietzsche'nin, etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşlerinin, Schopenhauer'un görüşleri ile paralellik gösterdiği düşünülebilir. Nitekim Schopenhauer'un insanı, etik bir bakışla değerlendirdiğinde, onun, üç insan tipinden söz ettiğini ve bu üç insan tipinin ise insanın doğasından gelen istenç ile aklının ilişkisi yahut bu ikisinin dengesi ekseninde şekillendirdiğini hatırlarız. Nietzsche'nin, her ne kadar başlarda hayranlık duyduğu Schopenhauer'dan feyz alarak bu üç insan tipine benzer şekilde, insanın geçtiği üç aşamadan söz ettiğini

düşünsek de aslında derinlemesine kıyasa girdiğimizde; Nietzsche'nin, etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşlerini, çerçeve benzer olsa da içerik olarak Schopenhauer'dan tamamen farklı bir zemine oturttuğunu söyleyebiliriz.

Öncelikle Schopenhauer'da söz konusu ilk insan tipi olan “sıradan insan”da istenç, akla tamamen hükmetmekte ve bu insan kör istencinin kölesi olmakta idi. Dolayısıyla istencinin kölesi olan insan ruhu aslında bu dünyada acı çekmekte ancak geçici ve sahte hazlarla kendisini avutmakta idi. Tam bu noktada Nietzsche'nin “sürü insan”nını mukayese edecek olursak, sürü insanının Schopenhauer'un “sıradan insan”ındaki gibi doğuştan getirdiği kör bir istencin pençesinde değil, içine doğduğu toplumun kalıp yargılarının pençesinde ve ona tutsak edildiğini görürüz.

Nietzsche'nin ikinci insan tipi olan “özgür insan” ise sürüden kopmuş ve toplumun ona doğduğu andan itibaren taktığı gözlüklerden nihayet kurtulmuş, artık dünyaya ve kendisine kendi gözleriyle bakabilen, toplumun dayattığı sahte değerleri yıkmayı başarıp kendi değerlerini yaratma yolunda ilk adımı atmış kişidir. İşte tam bu noktada Nietzsche'nin nihilist kişisi ortaya çıkar. Özgür insan, toplumun dayattığı değerlerin bayağılığını fark ettiği andan itibaren ona karşı bir tiksinti duyar ve bu değerlerin topyekün bir reddine gider. Nietzsche'nin özgür insanı birkaç basamaktan geçmek zorundadır. İşte bu zorlu basamaklar özgür insanın zayıflığını yahut güçlülüğünü de ortaya koyar. Çünkü Nietzsche'ye göre kişi, tüm sahte değerlerin reddini yaparak sürüden bir kopma yaşasa da bu kopma hemen kendi değerlerini yaratmakla yani üst insan mertebesine ulaşmakla sonlanmaz. Kimileri kendi döneminin değerlerinin reddini yapıp sürüden kopar ve tıpkı rüzgarda savrulan bir yaprak gibi sonsuz bir sürüklenişin içinde kaybolur. Kişi, döneminin aykırı ve ötekileştirilen tipi olmayla aynı zamanda psikolojik bir mücadele de verir. Bu mücadelenin kişide bıraktığı acı kimileri için öylesin zordur ki kişi bu acıyı aşıp tüm bunları geride bırakmayı başaramayabilir (Kuçuradi, 1967, s.83-85).

Özgür insanın, üst insan olma yolundaki mücadelesi oldukça çetrefilli ve sancılıdır. Özgür insanın burada içine düştüğü durum aslında nihilizmin ta kendisidir. Daha önce “Nihilizm” başlığımızda da detaylıca bahsettiğimiz gibi nihilist kişi, üst değer olarak kabul edilen değerlerin aslında ne denli değersiz olduğunu fark eden ve tüm bu değerlerin reddiyle derin bir boşluğa ve hiçliğe sürüklenmiş kişiydi. Bu anlamsız dünyada kaybolmuş ve her şeyin önemsiz olduğu, hayli karamsar çıkarıma varan nihilizmin en uç noktasındaki bu kişi, daha önce de belirttiğimiz gibi “pasif

nihilizm”in bir örneğiydi. Nitekim Nietzsche’de özgür insanın içine düştüğü ilk durum bu pasif nihilist durumdur. Pasif nihilist kişi, her ne kadar toplumun kalıp normlarına “hayır” demeyi başarmış olsa da bundan öteye geçememiş ve dünyanın derin bir manasızlıkla ve acılarla dolu olduğuna inanarak bu dünyadan kurtuluşu “ruhun huzura kavuşması” gibi aslında insanı yine bu dünyada pasifize eden bir sonuca varmıştır (Kuçuradi, 1967, s.86-88).

Mamafih Nietzsche’nin “özgür insan”ındaki ilk basamak diyebileceğimiz “pasif nihilist” noktada kalan kişi, yeteri kadar güçlü bir karaktere sahip olmaması sebebiyle bu noktadan öteye ilerleyememiş ve üst insan mertebesine de asla ulaşamamıştır. Nietzsche’nin pasif nihilist olarak tarif ettiği bu kişi, Schopenhauer’un “deha insan” dediği, Budist bir inanışa benzer yaşam tarzıyla istencini büyük ölçüde kontrol altına almayı başarmış ve bir çeşit nirvanaya ulaşmış o kişiye karşılık gelmektedir. Bu anlamda aslında Nietzsche, bir dönem hocası olarak nitelendirdiği Schopenhauer’u tam da bu noktada aşarak, onun “deha insan” karakterinin ötesinde ve ondan daha ideal bir insan tipi yani “üst insan”ı ortaya koymuştur.

Nietzsche “özgür insan”ının ikinci basamağı diyebileceğimiz noktada ise “aktif nihilist” kişiyi tarif eder. Aktif nihilist kişi, toplumun sahte değerlerini reddetmekle kalmaz, aynı zamanda bunların yıkımına gider. Nietzsche’ye göre kişi bu basamakta, içinde bulunduğu toplumun “normal” kabul edilen normlarına baş kaldırmakla, toplum tarafından “aykırı” olarak nitelendirilen bir pozisyona düşer ve adeta toplumla girdiği bu mücadelede ya tamamen dışlanan, kendi kabuğuna çekilen bir hayat sürer ya da sabırla ve yılmadan kendi yolunu aramaya, kendi değerlerini inşa etmeye girişir. Nietzsche’ye göre yılmadan mücadelesine devam eden işte bu özgür insan, nihayet dünyanın kendisinin değersiz ve manasız olmadığını, toplumların dünyaya içi boş değerler atfederek onu manasızlaştırdıklarını, bunu da insan varlığına neredeyse hiç değer vermeksizin yaptıklarını görür. Yani Nietzsche’ye göre dünya, sanılandan çok daha değerlidir fakat dünya bu değerini farklı bir tözden yahut tinsel bir dayanaktan değil, insanın kendisinden alır. İşte bunu fark eden kişiye Nietzsche’ye göre nihilizmi de aşar. Nihilizmi aşan kişi sonunda bu insan dünyasının tüm gerçekliğini kendi gözleriyle görmek ve insanla ilgili her şeyi yeniden değerlendirmek ister (Kuçuradi, 1967, s.88-92).

Nietzsche'ye göre nihilizmi aşan özgür insan, artık “üst insan” olma yolunda ilerler. Ona göre üst insan, gerçekliği olduğu gibi gören, sahte değerlerin büyümesine kapılmayan ve bunlara “hayır” diyebilen ama aynı zamanda hayatın kendisine sırt çevirmeden, onu olduğu gibi kabul ederek “evet” diyen insandır. Çünkü üst insan, varlık çemberini ve döngüsünü keşfetmiş, her şeyin büyük bir değişim ve dönüşüm halinde olduğunu fark etmiş kişidir. Nitekim o, her şeyin olması gerektiği gibi olacağından, her zaman sürü insanının, her zaman özgür insanın ve üst insanın olacağından emin olmuş kişidir. Nitekim Nietzsche'nin varlık görüşünü incelediğimiz ilk bölümümüzü de hatırlayacak olursak ona göre yaşam, her zaman zayıf ve güçlü karakterlerin daimi savaşı içinde, devamlı bunların güç dengesi ile süregelen bir şeydir. Pek tabi bu farklı tipteki insanlar arasındaki mücadele de yaşamın ta kendisini vermektedir. Bu anlamda Nietzsche üst insanın, yaşamın bu gerçekliğini olduğu gibi göreceğini ve böylece onu manasız yahut olumsuz olarak değerlendirmeyeceğini, onu olduğu gibi kabul ederek “evet” diyeceğini düşünür (Kuçuradi, 1967, s.102-104).

Schopenhauer'da sıradan insan maddi dünyanın sahte hazlarına ket vurduğunda, yani aslında ona acı veren istencini aklıyla terbiye ettiğinde gerçek mutluluğun kapılarını aralayıp ideal insan tipine doğru yükselirken; Nietzsche'nin sürü insanı, toplumun sorgulama imkanı vermeksizin kendisine dayattığı kalıp değerlere ve normlara “hayır” diyerek onları yıktığında, istencini inkar etmeden, kendi benliğini olduğu gibi ortaya koyarak yaşadığında ve kendi değerlerini yaratıp kendisini gerçekleştirdiğinde yani sürüden ayrıldığında ideal insan tipine doğru yükselmeye başlar.

Burada önemli iki nokta vardır. Öncelikle diyebiliriz ki Nietzsche, Schopenhauer gibi akıllı, kurtuluşun ve tabi özgürlüğün yolunda ilk ve en önemli unsur olarak görse de aklın ulaşacağı hakikat anlamında Schopenhauer'dan tamamen farklı bir noktadır. Çünkü Schopenhauer, maddi dünyayı değersizleştirerek, onu “hayır” diyerek reddetme noktasına giderken –ki Nietzsche'ye göre bu ancak pasif nihilist bir kişinin tutumudur- Nietzsche, maddi ve tinsel bir dünya ayrımı yapmadan, tek gerçek dünyadan bahseder ve bu dünyanın da kendisine atfedilen içi boş değerlere “hayır” diyerek, bu dünyanın kendisini ise olduğu gibi kabul edip “evet” diyerek olumlar. Nitekim Nietzsche'nin Schopenhauer'dan ayrıldığı önemli noktalardan biri,

bu hakikate ilişkin yorumudur. Pek tabi bu hakikat, her iki filozofun ideal tipleri olan, “deha insan” ve “üst insan”ın da niteliklerini farklılaştırmaktadır.

Nietzsche’nin Schopenhauer’dan ayrıldığı ve burada dikkat edilmesi gereken ikinci nokta ise daha önceki bölümümüzde genişçe yer verdiğimiz gibi Schopenhauer’un deha insanında amaç nihai mutluluğa ve iç huzura kavuşmak iken, Nietzsche’nin üst insanı mutluluğu amaç edinmez ve tam bir mutluluğu da yakalayamaz. Nietzsche bununla ilgili üst insan tipini temsil eden Zerdüşt üzerinden şu sözleri kaleme alır:

“ ‘Zerdüşt, kendi mutluluğuna mı bakıyorsun?’

‘Mutlulukta ne var?’ diye cevap verdi Zerdüşt, ‘Çoktandır mutluluğa baktığım yok. Ben eserime bakıyorum.’

Hayvanları:

‘Ah Zerdüşt!’ dediler, ‘İyi şeylerden bıkkınlık getirmiş bir adam gibi konuşuyorsun. Mutluluğun gök mavisi gölünde yatmıyor musun?’ Zerdüşt, ‘Çapkın, deliler!’ dedi ve güldü. ‘Simgeyi ne güzel seçtiniz! Fakat bilirsiniz ki benim şansım bir su dalgası gibi değil, bana baskı kurar, benden ayrılmak istemez. Erimiş bir zift gibidir.’ (Nietzsche, 2013b, s.281-282). “

Dolayısıyla Nietzsche’ye göre mutluluk asla hayatın nihai amacı değildir. Zaten mutluluk tam olarak elde edilebilir bir şey de değildir. O, sürekli gelip geçen, hakiki bir değer değildir. Bu nedenledir ki Nietzsche’ye göre üst insan, mutlulukla ilgilenmez; o, olgunlaşmamış ruhlar gibi sığ sulara yüzmeyi; o, kişide çok daha kalıcı ve çok daha derin değerlerle ilgilenir.

#### **2.4.1. İyi ve Kötü, Hayır ve Şer**

Nietzsche, iyi ve kötü, hayır ve şer gibi kavramları, gerçek bağlamından kopartılarak içi boşaltılmış kavramlar olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı’nın varlığını ispat etme derdine düşen başta teologlar olmak üzere bununla birlikte yaygın kanaate muhalif bir duruş sergileme derdinde olanlar daima dünyayı iyi-kötü, hayır ve şer ekseninde açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışır. En nihayetinde teolog, Tanrı’nın mükemmel varlığı ile sonsuz iyiliğini ve onun yarattığı bu kusursuz düzeni “iyi” kavramını yücelterek yapacak; bunun tam aksi görüşünü savunan ve teologlara karşı çıkan kişi ise (tıpkı Schopenhauer gibi) bu düzenin mükemmel olmadığını, dünyanın ve pek tabi insanın özünde iyiliğin değil aksine kötülüğün çok daha belirleyici olduğunu “kötü” ve “kötümserlik” kavramını ön plana çıkararak yapacaktır.



Nietzsche ise tam bu noktada her iki duruşun da aşırı uç noktada olması dolayısıyla ikisinde de vazgeçilmesi gerektiğini ve dünyanın ne lanetlenecek kadar “kötü” kavramı ile ne de göklere çıkaracak kadar “iyi” kavramı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini söyler (Nietzsche, 2008a, s.45-46).

Bu başlığımızda Schopenhauer bölümünde “Ahlak ve Anti-ahlak” alt başlığında genişçe yer verdiğimiz gibi özgürlük ve sorumluluk ikilemine de değineceğiz. Bu probleme ilişkin Schopenhauer’un görüşünü hatırlatmak gerekirse o, insanın fenomen dünyadaki her bir eyleminde özgür olmadığını çünkü insanın fenomen dünyadaki varlığını istencin bir çeşit tezahürü olarak değerlendirdiğini ve böylece istencin, insanın gerçek özünü belirlediğini düşündüğünü biliyoruz. Nitekim ona göre özgürlük, daha metafiziksel bir gerçeklik olmakla birlikte fenomen alana ait bir durum değil, onun dışındaki istence ait bir durumdur. İstenç, kişinin hakiki kişiliğini belirleyen ve böylece onun fenomen alandaki eylemlerini de belirleyen bir güç olarak tam bir özgürlük içindedir. Dolayısıyla Schopenhauer’a göre insan, fenomen alanda eylemlerini kontrol eden bir özgürlüğe sahip olmasa bile yaptığı her bir eylemin kendi istencinden (yani özünden yahut değiştirilemez kişiliğinden) geldiğini bilerek, bu istencin metafizik gerçekliğine dayanarak insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu düşünmektedir.

Bu kısa hatırlatmadan sonra Nietzsche’nin özgür irade ve sorumluluk ikilemine nasıl baktığına geri dönebiliriz. Nietzsche’ye göre özgür irade, ahlakın temellendirilebilmesi için insana sorumluluk atfetmek amacıyla ortaya atılan bir çeşit masaldan ibarettir. Ona göre insanlar, “iyi” ve “kötü” kavramını başlangıçta eylemlerin nedenlerinden soyutlamış ve sadece sonuçlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Yani bir eylem sonucunda bir fayda sağlıyorsa “iyi”, zarara neden oluyorsa “kötü” olarak değerlendirilmiştir. Lakin bu bakış zamanla unutulmuş ve insanlar “iyi” ve “kötü” kavramını sonuçlardan ziyade nedenlerle ilişkilendirmeye başlamışlardır. Yani eylemin “iyi” ya da “kötü” olarak nitelendirilmesi eylemin doğasına atfedilmiştir. Böylece eylem, sonucundan bağımsız olarak hangi nedene dayanarak gerçekleştirildiğine göre “iyi” yada “kötü” olarak nitelendirilmiş ki bu da aslında söz konusu eylemi yoruma açık, ahlaki açıdan belirsiz bir konuma düşürmüştür. Daha sonra insanlar, “iyi” ve “kötü” kavramını nedenlerden de öte nedenin çıktığı varlığa dayandırmaya başlamıştır. Yani en basit ifadesiyle “iyi” eylem “iyi” kişiden çıkar yahut “kötü” bir eylemde bulunan kişi “kötü”dür diye düşünülmüştür. İşte Nietzsche

“iyi” ve “kötü” kavramının insanlık tarihi boyunca geçirdiği serüveni bu şekilde anlatır (Nietzsche, 2008a, s.59-60).

Böylelikle Nietzsche, insanın önce sonuçlarının, ardından eylemlerinin, ardından nedenlerinin ve sonunda da varlığının sorumlusu haline getirildiğini vurgular. Oysa Nietzsche’ye göre bu başından beri hatalı bir sava, özgür irade masalına dayanır. Ona göre insan asla özgür iradeye sahip bir varlık değildir, aksine o, geçmiş ve şimdinin zorunlu bir sonucu; birbirinin nedeni olan sonsuz nedenler zincirinin bir halkasından ibarettir. Yani insan hiçbir zaman ne sonuçlarının, ne eylemlerinin, ne nedenlerinin ne de varlığının sorumlusu olmamıştır. Bu şekilde yapılan her türlü ahlak temellendirmesine karşı çıkan Nietzsche, başta da bu hataya düşen Schopenhauer’u eleştirir (Nietzsche, 2008a, s.60).

Nietzsche, Schopenhauer’un özgürlük ve sorumluluk kavramlarını fenomen alanın dışındaki metafizik alanla yani istençle ilişkilendirip onları apriori bir temele dayandırması ve fakat insanın, fenomen dünyada tek tek eylemlerinde özgür olmasa da her bir eyleminde bu eylemin kendi özünden geldiğini bilmesi dolayısıyla kötü eylemlerde, içsel bir tedirginlik yani bir çeşit huzursuzluk hissetmesini; özgürlük ve sorumluluk kavramlarının temellendirmesi olarak öne sürmesini, yanlış bir çıkarım olarak değerlendirir. Çünkü ona göre bu tedirginlik sadece bir alışkanlıktan ibarettir ve değiştirilebilir. Nietzsche’ye göre Schopenhauer’un düşündüğünün aksine bu tedirginlik, insanların apriori olan özlerinin özgür olmasına ilişkin bilinçlerinden değil; insanların özgür olduklarını sanmalarından yani geleneklerin ve kültürlerin insanlara öğrettiği bu yanılsamaya kapılmalarından ileri gelir. Nitekim Nietzsche’ye göre insan, bu yanılgıyı fark ederek düştüğü bu özgür irade masalına inanma alışkanlığından kurtulup eylemlerinin sonunda hissettiği o huzursuzluk halinden de kurtulabilir (Nietzsche, 2008a, s.60-61).

Keza Nietzsche’ye göre “ahlakilik” zamanında oluşturulan örf ve adetlere itaat etmek anlamında kullanılmaktadır. “Ahlak dışılık” ise söz konusu örf, adet ve geleneklere karşı koymak anlamına gelmektedir. Bu örf, adet ve gelenekler kuşaktan kuşağa aktarılan alışkanlıklardan ibarettir ve düşünme gerektirmediği, fayda sağladığı ve topluma ait hissettirdiği için kişide bunlara uyma yönünde bir istek oluştururlar. Böylece kişi geleneğe uyarak yaptığı eylemden, hem fayda sağlar hem de haz duyar. Yine geleneksel ahlak anlayışına göre sözde kötü olarak nitelenen davranış, temelini hazza ulaşma, acıdan kaçınma güdüsünden alır. Ancak Nietzsche’ye göre bu tür

davranışların “kötü” olarak nitelendirilmesi, insanın eylemlerini, özgür iradesiyle belirlediği yanılgısından kaynaklanmaktadır. Halbuki Nietzsche’ye göre her türlü geleneksel ahlak sisteminde bireyin özgür seçimi, sistemin doğasına ters düşeceği için mümkün değildir. Çünkü geleneksel bir ahlak sisteminin olabilmesi için bireylerin, mutlaka ya çok üstün bir birey karşısında ya da kolektif bir güç karşısında boyun eğmesi gerekir ki ancak böyle bir örgütlenmede ortak ahlaki değerler inşa edilebilir (Nietzsche, 2008a, s.87-91).

Nietzsche’ye göre yine Schopenhauer’un düşündüğünün aksine insanın kişiliği hiç de değiştirilemez değildir. Bu önermede olsa olsa insanın ömrünün, insanlık tarihi boyunca süregelen ve insana öğretilen alışkanlıkların değiştirilmesinde ne denli kısa ve bu nedenle söz konusu değişimin ne denli zor olduğu düşünülüp hak verilebilir. Lakin yine de kişiliğin değişimi oldukça zor olsa bile imkansız değildir (Nietzsche, 2008a, s.62).

Nietzsche’ye göre değişim sadece insanın kişiliği için değil, insanlığın ahlaka ilişkin görüşleri ve bu konudaki ölçütleri için de geçerlidir. Yani belirli bir zamanda belirli bir kültürde “ahlaksız” olarak nitelendirilen bir eylem, başka bir zamanda ve başka bir kültürde “ahlaklı” olarak değerlendirilebilir. Nitekim buradan yola çıkan Nietzsche, “ahlasız” olarak nitelendirilen kişinin daima, henüz değişen kültüre ayak uyduramayan, ait olduğu toplumun daha üstün değerlerini henüz hissedememiş gerici bir kişiliği işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre “iyi” şeyler, ahlakın ekseninde düzenlenmiş bir olgu değildir fakat ona hakim olan bir eylem daima “ahlaki” veya ahlaki olmayan “ahlak dışı” olarak nitelendirilecektir (Nietzsche, 2008a, s.62).

Nietzsche’ye göre iki tür ahlaktan söz edilebilir. “İyi” ve “kötü” kavramlarına atfedilen anlamlar da buna göre değişir. Nietzsche “efendi ahlakı”nda mevcut durumda kabul gören “iyi ve kötü”, “ahlaki ve ahlak dışı” ikilemlerine esas anlamını, şeylere adlarını veren efendilerin yahut soyluların belirlediğini düşünür. Hatta Nietzsche bunu, farklı dillerde “iyi” ve “kötü” kavramlarının etimolojik incelemesini yaparak bir kere daha ispatlar. “İyi” kavramının çoğu toplumda “soylu olmak”, “asil olmak” gibi anlamları içerdiğini; “kötü” kavramının ise “bayağı”, “alçak”, “köylü” gibi anlamları içinde barındırdığını ortaya koyar (Nietzsche, 2015, s.39-43).

Mamafih Nietzsche, “efendi ahlakı” olarak nitelendirdiği bu ahlakın, birtakım güç sahiplerinin ellerinde kendilerini tarif eden şekilde tasvirlediğini, mevcut uluslarının

varlığını korumak ve daha da genişletmek amacıyla, çıkarlarına uygun şekilde şekillendirdiğini ve böylece kitleleri istedikleri gibi yönettiklerini vurgular. Efendi, “iyi” kavramına çıkarına uygun şekilde (örnekse kahramanlık, vatanseverlik vb.) istediği gibi anlamlar ve değerler atfederek yabancı bir ırk karşısında, ona, en büyük kötülükleri (örnekse cinayet, tecavüz ve her türlü barbarlık vb.) yapmayı hak olarak ya da başka bir deyişle “iyilik” olarak gösterir (Nietzsche, 2015, s.54-57).

Nietzsche’ye göre “köle ahlak”ı ise güçsüzlerin bu güçlü soylular karşısında hissettikleri acizlik, kin ve hınç duygusundan doğmuştur. Ona göre, başta dini liderler yani rahipler olmak üzere bu güçsüz yığınlar, büyük bir hınç duygusuyla bir araya gelmiş, “iyi” kavramına atfedilen anlamları değiştirerek; “soylu=güçlü=iyi” denklemini yıkmış ve yerine, “yoksul=güçsüz=iyi” denklemini koymuşlardır. Nietzsche bunu ahlakta kölelerin başkaldırısı olarak değerlendirir (Nietzsche, 2015, s.47-49).

Nietzsche’ye göre “efendi ahlakı” ile “köle ahlakı” arasında kökten bir farklılık söz konusudur. “Efendi ahlakı”nda kişi, kendisi gibi olanı onayıp, kendisi gibi olmayanla ilgilenmezken; “köle ahlakı”nda kişi, kendi gibi olmayını reddeder ve ona karşı çıkar. İşte bu nedenle “köle ahlakı”nda temel güdü hınç duygusu ve çıkış noktası ise “öteki”dir. Yine “köle ahlakı”, eyleme geçmek için bir etki yahut tetikleyici beklerken; “efendi ahlakı”nda kişi, doğrudan kendisi eyleme geçer. “Efendi ahlakı”nda soylu kişi, kendinden emin ve şeffaf bir biçimde hayatını yaşarken, “köle ahlakı”nda kişi, hınç duygusuyla hareket ettiği için özgüveni yetersizdir ve bu nedenle dürüst davranmaz; gizli kapaklı ve karanlık işleri sever. Nitekim Nietzsche’ye göre yapmacık bir iyilik kisvesinin ardına saklanan “köle” sonunda “soylu”dan daha kurnaz olup çıkar (Nietzsche, 2015, s.51-53).

Nietzsche tam da bu noktada ne “efendi” ne de “köle ahlakı”nda insanın hakiki bir “iyiye” yahut “mutluluğa” ulaşamayacağına vurgu yaparak her türlü dışsal bir “sözde iyi”nin insanları sadece tek tipleştirdiğine ve sıradanlaştırdığına değinir. Ona göre insan, bu “sözde daha iyi”ye doğru ilerlerken aslında hep daha aşağıya, daha basite, daha küçük ve eşit olana doğru sürükleniyor (Nietzsche, 2015, s.58). Nietzsche, bu düşüncelerini en iyi “Ahlakın Soykütüğü Üstüne” adlı eserindeki şu sözleriyle ifade ediyor:

*“(...)insandan korkuyla birlikte ona olan sevgimizi de yitiriyoruz; ona olan derin saygımızı, umudumuzu, onu istememizi; insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor. Bugün Hiççilik (Nihilizm) bu değil de nedir? .. Bıkkınız insandan (...) (Nietzsche, 2015, s.58).”*

Nietzsche, söz konusu “iyi ve kötü”, “hayır ve şer” ikileminde insanlık tarihi boyunca süregelen bir savaş olduğunu ve uzun süredir de kötünün kesin bir üstünlük sağladığını söylüyor (Nietzsche, 2015, s.66).

Genel olarak baktığımızda Nietzsche, ahlakın, kendisine kadarki zaman zarfında üç aşamadan geçtiğini düşünür. İlk aşamada insan, eylemlerini gelişigüzel değil, amaçsal ve planlı hale getirerek eylemlerinde “fayda” ilkesini gözetmiştir. İkinci aşamada ise insan, sadece kendisini değil, diğerlerini de farkına vararak saygı görmek ve saygı duymak istemiştir. Böylece insan, salt bireyin faydası yerine kolektifin faydasını (gelenek, örf, adet vs.) amaç edinmiştir. Üçüncü aşamada ise nihayetinde insan, ahlakın en üst mertebesine yükselmiş ve kendi ahlaki değer yargılarını kendisi belirlemiş, fayda ve saygı ilkelerini terk etmeden ancak bunların nasıl sağlanacağı yönünde kendi görüş ve bilgilerinin inşaacı olmuştur (Nietzsche, 2008a, s.86).

#### **2.4.2. Ahlak ve Din**

*“-Buddha öldükten sonra, yüzyıllarca bir mağarada gölgesini gösterdiler-muazzam korkunç bir gölge. Tanrı öldü; ama o, insanların bu alışılmış tutumu gereği, binlerce yıldır gölgesini gösterdikleri mağarada olabilir. –Ve biz- biz onun gölgesini de yenmeliyiz! (Nietzsche, 2008b, s.109)”*

Nietzsche “The Gay Science” adlı eserinin üçüncü bölümüne bu sözlerle başlar. İnsanların Tanrı fikrini, insanlığın süregelen bir aldatmacası; bu fikre olan bağın bu kadar kuvvetli olmasını ise süregelen birtakım gizemli ve hatta korkunç tasvirlerin ve ritüellerin çekiciliği olarak değerlendirir. Nietzsche aynı eserinin devamında şu sözlerle de yer verir;

*“...Tanrı öldü! Tanrı öldü! Ve onu biz öldürdük!...*

*...Öyleyse şimdi bu kiliseler Tanrı’nın türbeleri ve mezarları değilse nedir?  
(Nietzsche, 2008b, s.120)”*

Bu sözlerinden de açıkça anlaşılacağı gibi Nietzsche'ye göre Tanrı öldü ve biz insanlar da onun katilleriyiz. İnsanların bir araya gelip organize bir şekilde işlediği bu suçta en büyük rol ise şüphesiz dinlere düşmüştür.

Dinsel inanışları bir tür nevrotik duygu durum bozukluğu olarak gören Nietzsche, tüm dinlerin de ortak bir şekilde inzivaya çekilme, oruç tutma ve cinsel açıdan nefse hakim olma gibi ibadet ritüelleri barındırdığına dikkat çekerek böyle bir yaşam biçiminin sonunda kişiyi azizlik mertebesine yükselteceği inancını hem gülünç seviyede saçma hem de oldukça tehlikeli bulur. Özellikle Schopenhauer gibi filozof bir kimsenin çıkış noktasının da tam da böyle bir soruna dayanması (Schopenhauer'un istencin yadsınmasının imkanı problemine hitaben) onun tehlikeli olarak nitelendirdiği esas kırılma noktalarından biridir (Nietzsche, 2009, s.63).

Nietzsche aslında gençlik döneminde verdiği ilk eserlerde Schopenhauer'un bu mistisizme kayan görüşlerini eleştirmez, hatta eleştirmedeği gibi övgüyle bahseder. Onun, Budizmden ve Hristiyan mitolojisinden zaman zaman etkilenmiş olmasını; amaca giden sayısız yoldan, yaşamın yegane anlamını gösteren binlerce anlam dizisinden bir tanesi olarak değerlendirir. Hatta "Eğitimci Olarak Schopenhauer" adlı eserinde şu sözlerle yer vermiştir;

*"Schopenhauer'un yaşamını gerçekten böyle bir göreve adanmış olması, vitam impendere vero (Lat. yaşamını gerçeğe adamak.) düsturuna bağlı kalması ve hiçbir zaman yaşamın bayağı ihtiyaçlarının baskısı altına girmemiş olması, onun varlığının en muhteşem koşullarından biri olarak sayılmalıdır (Nietzsche, 2006, s.79-80)."*

Ancak ileri dönem eserlerinde Nietzsche bu sözlerinin aksine insanı, nefsiyle, yaşamı istemesiyle, içindeki güç istenciyle güçlü ve değerli bir varlık olarak tanımlıyor. Dolayısıyla ona göre tüm dinler, Budizm gibi inanışlar ve pek tabi Schopenhauer; insanın isteyen yönünü, insanın mutluluğa ulaşmasındaki bir engel yahut aşılması gereken kötücül bir güçmüş gibi göstererek "insan"a en büyük kötülüğü yapıyor (Nietzsche, 2009, s.66-67).

Nietzsche'ye göre insanların çok büyük bir bölümü, gerçek anlamda dini bir inanışa sahip olmadığı gibi bunu farkında bile değiller. Çünkü insanlar sıklıkla dini ritüelleri bir çeşit aile geleneğini sürdürür gibi sorgulamadan, herhangi bir fikir üretmeden sadece topluma ayak uydurmanın bir gereği olarak yapıyor. Yani bu kişiler kiliseye

gitmeleri gerekirse gidiyor, dinsel bir törene katılmaları gerekirse katılıyor lakin aslında bu kişiler için herhangi bir inanişaya gönülden bağlı olmak ya da tam tersine bunun tam karşısında durmak gibi bir şey söz konusu değil. Çoğunluğu oluşturan bu insan topluluğu, düşünmeden sadece söylenileni yapan ve Nietzsche'nin sürü insanı dediği insan tipinden başkası değil (Nietzsche, 2009, s.69-70).

Nietzsche insanların böylesi bir boyun eğmeyi tercih etmelerinde pek çok etkenin olduğunu söylese de bunun en önemli sebeplerinden biri olarak, dinin insanlarda sahte bir mutluluk, yüzeysel bir iyilik, renkli bir illüzyon gibi bir etki yaratarak kişide kolay yoldan ve çabasız bir rahatlama hissi sağlamasını gösteriyor. Çünkü Nietzsche insanların, insanın her daim doğruları yapması gereken mükemmel bir varlık olmadığını, hatalar da yapan ve bunlardan dersler çıkaran bir varlık olarak görülmesi gerektiğini; hayatta mutluluk kadar acının da olduğunu, insanın bu acıları da yaşaması ve onunla mücadele etmesi gerektiğini kabul etmekte zorlandıklarını düşünür. Bu nedenle ona göre insanlar, yaşamın bu gerçeklerini bilerek, onu olduğu gibi göğüslemektense kolaya kaçıp dinin ona sunduğu “Tanrıdaki hayat”ı yaşamayı tercih ederler (Nietzsche, 2009, s.69-72).

Nietzsche, dinlerin insanlara öğrettiği; yaşamdaki acılarla baş etmektense onlara boyun eğen ve hatta acıyı, yaşamın ona sunduğu bir armağanmış gibi kucaklamalarına sebep olan, “en çok acı çekenin övüldüğü” tüm bu dinlerin, insana ve dahası insanlığa zarar verdiğini düşünür. Çünkü ona göre tüm dinler, böylesi bir ilkeyle hareket ederek aslında yok edilmesi gerekeni fazlasıyla korurlar; hatta ona övgüler ve teşekkürler sunarak onu idealize ederler. Nietzsche, böylelikle din ile sürü insanının korunup çoğaltılırken; üst insanın yani güçlünün, umudu ve sevinci yüksek olanın yok edildiğini söyler. Nihayetinde ona göre bu durum, insanlığın yazgısını da etkilemektedir. Nitekim ona göre dinin “Tanrı’nın önünde eşit olma” ilkesi ile üst insan mertebesindeki insan tipleri yok edilmekte, orta seviye ve hastalıklı bir zihniyet insanlığın kaderini belirleyecek hakimiyete ve güce kavuşmaktadır (Nietzsche, 2009, s.73-75).

Nietzsche, hemen hemen tüm dinlerde ortak olan “Tanrı’nın önünde eşit olma” ilkesini (özellikle Hristiyanlık dini üzerinden), demokratik hareketin taşıyıcısı olması sebebiyle eleştirir. Çünkü ona göre herkesin eşit olduğu bir durumda aslında kimsenin “hakka”da ihtiyacının kalmadığı bir durumdur. Dolayısıyla “eşitlik” ilkesinden hareket eden demokrasi, özgür ve adil bir toplum için olmazsa olmaz gibi

görünse de Nietzsche'ye göre durum tam tersidir. Nietzsche'ye göre insanlık gitgide daha eşit, daha küçük, daha zayıf, daha sefil olana değin “demokratikleşme hareketi” çatısı altında birleşmeye ve aslında yok olmaya doğru ilerlemektedir ki bu da en başta dinlerin beslediği sürü ahlakının büyümesi ile sağlanmaktadır (Nietzsche, 2009, s.114-117).

Nietzsche özellikle herkesin eşitlendiği noktada, hiçliğin ya da farklı bir ifadeyle nihilizmin başladığına dikkat çekerek toplumun oluşturduğu sözde değerlerin yani ahlakın da bu noktada çürümeye başladığını söyler. Çünkü aynılık beraberinde yokluğu getirir. İnsanların metafizik bir şekilde herkesle bir bütün olduğunu ve ölümsüz bir ruha sahip olduğunu düşünmesi onun içten içe, dünyanın kendi etrafında dönmesi gibi korkunç, bencil bir düşünceye inanmasına da neden olur. Böylece Nietzsche Hristiyanlığın (benzer şekilde diğer dinlerin de), zayıf insanların içindeki kötücül içgüdüleri besleyerek soylu, neşeli ve güçlü insanlar başta olmak üzere genel olarak insanlığa karşı en büyük kötülüğü yaptığını düşünür (Nietzsche, 2017, s.54-55).

*“Yaşamın ağırlık noktası, yaşamın içine değil de ‘öte’ye –hiçliğe- yerleştirildiğinde; ağırlık noktası toptan kaldırılmış demektir (Nietzsche, 2017, s.54).”*

Nietzsche, dinin insanlar üzerinde bu denli etkili olmasındaki bir diğer nedenin ise öbür yaşam ümitlerinin -ki bu ümide en fazla sarılanların en zayıf ve güçsüz insanlar olduğunu belirtmek gerekir- insanlar için bir çeşit avunma duygusu oluşturması ve böylece kişide, yaşamın acılarına karşı pasif bir kabulleniş etkisi yaratması olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche, yaşamı aşağılayan, adeta yaşarken ölmeyi (nefis terbiyesi, oruç, çilecilik vs.) öğütleyen ve bunu bir kurtuluş reçetesi gibi pazarlayan dinlere ve onlara inanlara yönelik şöyle diyor;

*“Bir zamanlar tanrıya isyan, en büyük günahı. Fakat tanrı öldü ve onunla birlikte bu günahlar da öldü. Şimdi en korkunç şey, yaşama karşı günah işlemek ve ‘bilinmesi mümkün olmayanı’ yaşamın amacından üstün tutmaktır (Nietzsche, 2013b, s.11).”*

Mamafih Nietzsche'nin “tanrı öldü” fikrinin kesinlikle ateist bir söylem olmadığını, buradaki “tanrı”nın metafizik bir yaratıcıdan ziyade sürü insanının kendi kendine ürettiği içi boş değerlerin kaynağına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim



Nietzsche'nin din karşıtı gibi görünen söylemlerinin tümünü bunu bilerek okursak aslında dine değil, dinin insanlar tarafından algılanış biçimine ve ona yüklediği anlamlara karşı olduğunu rahatlıkla kavrayabiliriz ( Roney, 2013, s.308-314).

Nitekim Nietzsche, birtakım uydurma değerlerle insanları bu dünyaya acı ile zincirleyen, ona yaşama alanı ve istenci bırakmayan, düşünmeden ve sorgulamadan itaat etmesini bekleyen, her şeyin öteki bir dünya amacı ile yapıldığı, kişinin kendisini bulmasına ve kendi değerlerini yaratmasına imkan tanımayan her türlü zorlama değere karşı çıkmış ve bunlara dayanan genel ahlaki sistemi ya da kendi ifadesiyle sürü ahlakını da temelinden sarsan eleştiriler sıralamıştır.

### 2.4.3. Ahlaki Bir Engel Olarak ‘Merhamet’

Bu bölümde Nietzsche'nin Schopenhauer ile ahlak konusunda belki de en çok ayrıştığı noktayı, “merhamet” kavramını irdeleyeceğiz. Hatırlayacağımız üzere Schopenhauer, merhameti ahlakın kökeni olarak tanımlamıştı. Ona göre merhamet, sonradan öğrenilen veya tecrübeyle kazanılan bir şey değildi. O, insanın hem kötü hem de iyi bazı güdülerle dünyaya geldiğini ve doğuştan gelen bu kişiliğinin büyük ölçüde değiştirilemez olduğunu düşünmekteydi. Ona göre insan, doğuştan getirdiği bu güdülerden daha çok kötücül olanlara meyil etse de nadiren de olsa iyi olanlara daha fazla meyil eden kişiler de vardır. İşte bu iyi güdü dediği ve dünyada iyi olarak tanımladığımız hemen her eylemin kendisine dayandığı başat güdü, “merhamet” duygusu idi. Çünkü Schopenhauer'a göre merhamet, fenomenler ardındaki bütünü görebilen kişilerde mevcuttur ve bu kişiler tüm insanlıkla duygudaşlık kurabilme yeteneğine sahiptirler.

Gelelim Nietzsche'nin “merhamet” kavramına yüklediği anlama ve kendi ahlak sistemi içinde ona verdiği değere. Nietzsche, Schopenhauer'un tam aksine merhameti, ahlakın kökeni olarak tanımlamadığı gibi onu, ahlakın önündeki engelleyici bir unsur olarak görmektedir. Hatta bir önceki başlığımızda incelediğimiz “Tanrı öldü.” aforizmasını dahi bu kavramla açıklayan Nietzsche şöyle diyor;

*“ Bir zamanlar şeytan bana şunu dedi; ‘ Tanrı’nın da bir cehennemi vardır, onun insanlara olan sevgisi budur.’*

*Bu yakınlarda ondan şu sözü duydum; ‘Tanrı öldü. Tanrı insanlara olan acıması yüzünden öldü.’*

*Böylece, merhametten sakının. İnsanın üstüne kara bulut oradan gelir.*  
(Nietzsche, 2013b, s.105). ”

Nietzsche açık bir ifadeyle merhameti, sakınılması gereken bir duygu olarak tanımlamaktadır. Çünkü ona göre “merhamet”, kişideki zayıflığın ve acizliğin belirtisidir. Tanrı’nın bile sonunu getiren bu merhamet ve acıma duygusu, insanın içine kök saldıığında kişinin hayatını cehenneme çevirebilir. Nietzsche, insanın başına gelen ve gelebilecek olan pek çok kötü yahut kederli olayın işte bu acımadan geldiğine inanmaktadır. (Nietzsche, 2013b, s.105).

Nietzsche, acımanın ve merhametin; insanın en kusurlu, en zayıf, en aciz yanlarının fark edilmesiyle ortaya çıktığını düşünmektedir. Tanrı’nın da “her şeyi gören ve her şeyi bilen varlık” olarak tanımlanmasından yola çıkan Nietzsche, böylesi bir Tanrı’nın insan için ne denli ürkütücü ve tahammül edilemez olduğuna dikkat çeker. Ona göre insan, böylesi bir Tanrı’ya kinlenir ve onun ölmesini ister (Deleuze, 2010, s.214-215).

Nietzsche’ye göre yaşamda hemen her şey kendi kendini imha ederek yok olur. Merhamet işte bu imha etmenin en güzel yollarından biridir. Yani ona göre insan, merhamet duygusu ile adeta kendi kendisini sabote etmektedir; tıpkı “adalet” olgusu gibi. Nietzsche’ye göre “adalet”, yani “her şeyin hak ettiğini bulması, herkesin payına düşen bedeli ödemesi” düsturu bile ufak bir “acıma” duygusu ile hemen unutulup göz yumma ya da izin verme ile sonlanabilir. Nitekim merhamet, “adalet”in bile yok edicisi konumundadır (Nietzsche, 2015, s.88-89).

Nietzsche’nin merhameti bu kadar aşağı bir duygu olarak görmesindeki en önemli gerekçelerden biri de bu duygunun temelinde, sevgiden ziyade gizli bir kibir, onur kırıcı bir tavır sezmesidir. Çünkü ona göre merhamet duyulan kişi aslında bu duygu karşısında hem rencide olur hem de utanç duyar. Dolayısıyla merhamet duyulan kimse bu durum karşısında ister istemez kin besler ve bu duygu içinde git gide büyür (Nietzsche, 2013b, s.103-104).

Nietzsche’ye göre gerçek sevgi içinde acıma ve merhamet gibi aciz duygular barındırmaz. Çünkü ona göre gerçek sevgi, bunlardan çok daha üstün ve çok daha rasyonel bir temele dayanır. Örneğin, ona göre sevdiğimiz bir kimsenin kötü bir anına şahit olmuşsak ona yapacağımız en büyük iyilik, belki de acımasız derecede gerçekçi olmaktır. Çünkü Nietzsche, mantıklı bir eylemin uzun vadede sağlayacağı

yararı –çok acı verici olsa dahi- duygu yüklü bir acımaya ve empatik bir şefkate tercih eder (Nietzsche, 2013b, s.105).

Nietzsche merhamet duygusunun ne denli tehlikeli bir duygu olabileceğine dikkat çekerken, merhamet duygusundan tamamen yoksun olmayı da öğütmez. Ona göre kişi elbette merhamet göstermelidir lakin bunu yaparken çok dikkatli olmalıdır. Çünkü Nietzsche’ye göre dünyada, sırf haz aldığı için kötülük yapmayı tercih eden insanların sayısı hiç de azımsanacak ölçüde değildir. Öyle ki ona göre böylesi insanlar, acılarını sırf diğerlerinin dikkatini çekmek için kullanmaya, kendilerine acıyarak ve üzülmeye bakan insanlar görünce mutlu olmaya meyillidirler. Çünkü bu talihsiz ve güçsüz insanlar, içten içe hissettikleri değersizlik duygusu ile ancak bu şekilde -yani başkalarına acı verme gücüne sahip olduklarını görerek ve bundan haz alarak kendisini değerli hissedip- mücadele ederler (Nietzsche, 2008a, s.66-68).

Ancak bu ikiyüzlülük sadece merhamet edilen kişi için değil, merhamet eden kişi için de geçerlidir. Nietzsche, merhamet sahibi insanların nedense hep acıları paylaşmada yetenekli olduklarına ama sevinçli bir durum olduğunda bu kişilerin aynı duygudaşlık ile hareket etmediklerine dikkat çeker. Merhametli insanların ikiyüzlülüğünü şu sözlerle ortaya koyar Nietzsche;

*“Başkalarının işi yolunda gittiğinde, onların yapacağı bir şey yoktur, gereksizdirler, üstün konumlarına artık sahip değillermiş gibi hissederler ve böylece hoşnutsuzluklarını kolayca açığa vururlar (Nietzsche, 2008a, s.236).”*

Mamafih Nietzsche’ye göre merhamet, acıyı daha da büyüten, zayıflığı ve güçsüzlüğü yaygınlaştıran bir duygu olmaktadır. Ancak ona göre merhametin olumsuz sonuçları bununla da sınırlı değildir. Ona göre merhamet aynı zamanda kişisel bir duygu olan acıyı, o mevcut şahsiliğinden kopararak daha basit ve sıradan bir hale getirir. Böylelikle kişi “kendinden feragat ederek” geleneksel Batı ahlakının arzuladığı ve amaçladığı, daha ortalama bir seviyede eşitlenerek kolektife katılır ve tabi sürü ahlakını sürdürmek de böylece mümkün olur (Ay, 2013, s.203-204).

Nitekim Nietzsche’ye göre merhamet, Schopenhauer’un düşündüğünün aksine ahlakın kökeni olmaktan oldukça uzaktır. Ancak yine Nietzsche’ye göre sadece Schopenhauer değil, geleneksel Batı ahlakı tam da bu ve bunun gibi sürü ahlakını besleyen duygular üzerine kurulmuştur. Çünkü daha önceki başlığımızda da

belirttiğimiz gibi Nietzsche’ye göre geleneksel Batı ahlakı aykırı olanı, güçlü olanı, soylu veya üstün olanı istemez, toplumu daha aşağı ve daha zayıf bir zeminde eşitlemeye, aynılaştırmaya çalışır. Keza sürü ancak ortalamada eşitlenirse kendisine güvenir ve böylece sürünün birbirlerine karşı duydukları korku da ortadan kalkar. Nietzsche’ye göre sürü insanının bir araya gelmesindeki en önemli sebep, içlerindeki yüksek ve güçlü ruhlardan korkmaları ve bu üstün insanları kendileri için bir tehdit olarak algılamalarıdır. O nedenledir ki üstün olanın alt olanla empati yapmasını sağlayan “merhamet” duygusu ve bunun gibi sürünün vicdanına oynayan tüm duygular geleneksel Batı ahlakında iyi olarak damgalanırken; aykırı ve özgür olan, güçlü ve üst olan her şey kötü olarak damgalanacaktır (Nietzsche, 2009, s.112-115).

Nietzsche bir zamanlar –henüz kendi felsefesini inşaa etmediği ve sadece başkalarının hipotezlerini irdelediği zamanlar- “büyük hocam” dediği Schopenhauer ile uzlaştığı dönemleri de eleştirerek kendinin de aynı yanılgılara düştüğünü fakat bu yanılgıyı fark ederek hakikati gördüğünü şu sözlerle ifade eder;

*“ Özellikle gündemimde olan, onlara dayanarak yaşama ve kendimize hayır dediğimiz, sonunda ‘kendi başlarına’ değerler haline gelinceye dek Schopenhauer’in uzun uzadıya yaldızlayıp Tanrısallaştırarak ötelediği, ‘bencilce olmayan’ın acıma, kendini yadsıma, kendini kurban etme içgüdülerine karşı, gittikçe artan temelli bir rahatsızlık, sürekli derinlere inen bir kuşku olmuştu bende! Tam da burada insanlık için büyük bir tehlike görüyordum, en yücelmiş çekiciliği ve ayartıcılığıyla –Nereye doğruydı bu çekilme? Hiçliğe mi?- tam da burada, onun başlangıcını, ölü noktayı, geçmişe bakan bezginliği, yaşama karşı çevrilmiş istemeyi, en son hastalığın yumuşak ve hüznünlü belirtilerini...-hiççiliğe yol açan ahlakı... (Nietzsche, 2015, s.31-32). ”*

Nietzsche bu sözlerle merhameti, yaşamı değersizleştiren ve her türlü etkin yaşama karşı olan, bu dünyadan ümidini kesip ona kin besleyen, öte bir dünya arayışına girmiş ve sözde mutluluğu orada arayan, adına da Tanrı yahut Nirvana gibi sözcükler vererek aslında hiçliğin doruklarında gezen zihniyete atfeder. Bu anlamda Nietzsche “merhamet”i, kişiyi nihilizme sürükleyen temel öğelerden biri olarak değerlendirir (Deleuze, 2010, s.215-218).

Nietzsche’nin merhameti, nihilizmin uygulayıcısı olarak görmesinin sebeplerinden biri; merhametin, “hakikati arayan içgüdüleri körelttiğini” düşünmesindendir. Çünkü ona göre merhamet –özellikle Hristiyanlığın övdüğü anlamda özgeci bir merhamet-,

sürü insanı için iyi ve işlevsel bir duygu iken, güçlü bir ruha sahip, üst insan içinse tam bir felakettir (Berkowitz, 2003, s.157).

Nietzsche, geleneksel Batı ahlakının temelini oluşturan bilhassa Hristiyanlık dinine, “acımanın dini” der. İnsanlığı daha güçsüz ve daha aşağı bir topluma sürükleyen Hristiyanlık dini, “acıma” duygusu ile acıyı, tüm insanlığa yayarak ona güç kaybettirir. Fakat bundan çok daha tehlikeli olanı ise acıma, tersine bir evrimin gerçekleşmesine neden olur. Yani Nietzsche’ye göre acıma duygusu normal şartlarda yaşamın içinde elenip yok olacak zayıf bireyleri besler ve büyütür. İşte bu zayıf bireylerden oluşan sürü, yaşamın kendisini; oldukça kötü, karamsar ve yadsınması gereken bir şey olarak gösterir. Böylece acıma kişiyi, yaşamın yadsındığı nihilist bir noktaya götürür (Nietzsche, 2017, s.12-13).

#### **2.4.4. Yaşamın Olumlanması**

Nietzsche, Schopenhauer’un merhameti bu denli övmesini ve onu ahlakın kökeni olarak göstermesini, onun “yaşama düşman” biri oluşuna bağlar. Ona göre Schopenhauer ve aslında tüm geleneksel Batı ahlakı ile onun temelini bulduğu Hristiyan ahlakı, bu hastalıklı duyguyu bir erdemmiş gibi göstererek insanlardaki yaşama içgüdüsünü öldürmüş, insanı yaşamın inkarına; hiççi bir noktaya sürüklemiştir (Nietzsche, 2017, s.12-14).

Nietzsche, “Tanrı” kavramının “yaşamın bir karşı kavramı” olarak uydurulduğunu düşünür. Böylece “öte dünya” inanışlarıyla gözden düşürülen bu biricik yaşamda insan, olabildiğince atıl hale getirilmiştir. İnsanlardaki yaşama istencini öldüren bu fikirler, kişiyi; amaçsız, ödevsiz ve pasif bırakmıştır. Nitekim kişinin kendi kendini yadsımasını öğütleyen bu tip inanışlar, tüm zayıfların, yetersizlerin ve hasta ruhluların çoğalmasını sağlamıştır (Nietzsche, 2003, s.116-117).

Nietzsche, Hristiyanlığın ve genel dinsel bakışın aksine, Tanrı kavramıyla “yaşamın aydınlanması ve sonsuza değin onanması” fikrinin anlaşılması gerektiğini düşünür. Fakat her türlü Tanrı fikrine mensup görüş, ne yazık ki bu dünyayı yadsıyan ve farklı bir öte dünyayı öven bir formülle yaşamın kendisine ihanet etmiş, ona sırt çevirmiştir. Nitekim böylesi bir Tanrı fikri ile insanlar aslında bir hiçliğe tapmış ve dolayısıyla “hiçlik istenci kutsallaştırılmıştır” (Nietzsche, 2017, s.22-24).

Söz konusu hiçliğin panzehiri ise Nietzsche'ye göre, yaşama içgüdüsünün tekrar aktive edilmesi olacaktır. Çünkü o, yaşama içgüdüsünü öyle güçlü bir istenç olarak görür ki bu gücün harekete geçerek dolup taşıdığı noktada insan, hiçlikten kurtularak kendisini yeniden bulacaktır (Nietzsche, 2017, s.12-14).

Nietzsche, yaşamın içinde kendi biricikliğinde değerli olan her şeyin en çok da bu dinsel öğretilerle yozlaştırıldığını düşünür. Yaşamda özü itibariyle değerli olan her şey değersizleştirilmiş, onun yerine din adamlarının (rahiplerin) bahsettiği sözde değerler kutsanmıştır. Din adamlarının bu değer atfetme geleneği öyle bir hal almıştır ki hemen her önemli olayda –hastalıkta, ölümden, evlilikte, doğumda vs.- bu şahıslar başrolde yer almaya başlamıştır. Dolayısıyla ona göre bu durum şüphesiz ki en çok din adamlarının işine gelmiştir. Bu nedenledir ki söz konusu din adamları, doğaya düşman olarak, yaşamı yadsıyarak, onun tüm değerlerini değersizleştirerek kendi gücüne güç katacak, kendi sözde değerlerini yücelteceklerdir. Yani başka bir deyişle Nietzsche'ye göre aslında bu durum, din –ve fikirleri herhangi bir metafiziksel güce bulaşmış her zihniyet- ile doğanın; ölüm ile yaşamın savaşıdır (Nietzsche, 2017, s.33-35).

Nietzsche insanın böylesi Tanrı, öte dünya, iyi-kötü, günah gibi kavramlara kolayca itibar edip sarılmasının bir sebebini de kendi içindeki gücü ve “Tanrısallığı” bulma ihtiyacı olarak değerlendirir. Bu ihtiyacı en çok hissedenlerinse bu inanışlara en çok itibar edenler olduğunu düşünecek olursak Nietzsche'nin özellikle din adamlarının oldukça gösterişli ve kudretli olan rollerine yaptığı eleştirileri çok daha iyi anlayabiliriz (Nietzsche, 2003, s.42-43).

Nietzsche aslında, yaşamın ve onunla birlikte insanın elinden alınan değeri ve gücü, tekrar kendisine teslim etmeye çalışır. Bu amaçla, dinsel öğretilerde müjde edilen, öte bir dünya fikrine kapılıp hakiki yaşamı ve mutluluğu orada bulacağına inanan zihniyetlere şu sözlerle seslenir;

*“Hakiki yaşam, ebedi yaşam bulundu –vaat edilmedi, burada, sizin içinizde...(Nietzsche, 2017, s.38).”* ve devamında ekler; *“Tanrı'nın Krallığı sizin içinizdedir. (Nietzsche, 2017, s.38).”*

Ancak ne yazık ki bu hakiki yaşamın bu dünyada, şu anda, içlerinde olduğunu anlayamayanlar dünyaya geldikleri andan itibaren ölümü özlemle beklemeye başlarlar. Nietzsche'ye göre bu insanlar aslında hiç insan olamamışlardır. Çünkü bu

insanlar kendilerinin en büyük düşmanıdır ve insanlığın en alt mertebesine kadar kendilerini düşürürler (Nietzsche, 2013b, s.50-53).

Nietzsche'ye göre yaşam, sürekli kendi kendisini yenmeye ve yenilemeye mecbur, yani oluş ve devinim halinde olandır. Dolayısıyla yaşamda sonsuz bir iyilik ve kötülük hali yahut mutluluk ve acı hali beklemek saçmadır. Hayat siyah-beyaz kadar net değildir. İşte Nietzsche'nin Schopenhauer'da ve temelini Hristiyanlıktan alan geleneksel Batı ahlakında eleştirdiği temel sorun burda gizlidir. Çünkü bahsi geçen karşıt ve yaygın olan görüş, siyah-beyaz kadar net ve keskin çizgilerle birbirinden ayırdığı ikili dünya görüşüne fazlasıyla inanmıştır. Halbuki ona göre bu yaşamın acılarla ve aldatmacalarla dolu olduğuna, her şeyin en mükemmelinin ve ebedi mutluluğun olduğu hakiki yaşamın ise öteki bir dünyada mümkün olduğuna inanmak akıl dışılıktır (Nietzsche, 2013b, s.134-139).

Nietzsche, yaşamı küçümseyen ve yadsıyan işte bu zihniyetlerin yaşamdaki “iyi” ve “kötü”yü de istedikleri gibi belirleyip, bunları adeta kanunlaştırarak değiştirilemez kıldıklarına vurgu yapar. Ahlaki çürümüşlüğü ve yozlaşmışlığın da sebebi tam olarak budur. En yaygın şekilde “kötü” olarak kabul edilen hırsızlık veya adam öldürme eylemi dahi yaşamın içinden olan ve zamana yahut duruma göre iyiliği yahut kötülüğü tartışmaya açık olabilecek –tam bu noktada daha önce bahsettiğimiz Nietzsche'nin perspektivizm görüşünü hatırlatmayı isabet görüyorum-eylemlerdir. Nietzsche, bu gibi genel kabulde “kötü” olarak nitelendirilen şeylerin işte bu ölümü öğütleyen öte dünya sevdalıları tarafından, sadece insanları yaşamdan korkutmak maksadıyla yapıldığına inanır (Nietzsche, 2013b, s.241-243).

Nietzsche'ye göre bu çürümüş ahlaka doğmuş her bireyin, bunu aşabilmesi içinse önce kendisini yenmesi gerekir. Çünkü hatırlatmak gerekirse ona göre “insan aşılması gereken bir şey”dir. Dünyaya geldiği andan itibaren zihni, bu saçmalıklarla bulanmış her insan; sürünün bir parçası olmakta ve sorgusuzca bunlara boyun eğmektedir. Ancak insan, ne zamanki bu zihniyetin yanlışlığını fark edip buna dur der, kendi bakış açısını ve zihniyetini kendi elleriyle öldürür ve kendisini yeniden yaratmayı başarırsa işte o zaman bu “insan”ı aşarak “üst insan” mertebesine yükselebilir (Nietzsche, 2013b, s.246-248).

Nietzsche'nin burada gerek gördüğü “kişinin kendisini yeniden yaratması” yani “kişinin kendi kendisini yenmesi” “bengi dönüş” kavramıyla ifadesini bulur.

Buradaki “bengi dönüş” istemeyi, tam ve bütün bir hale getirir. Bengi dönüş, kendi dışında kalan hiçbir şeyi istemez. Yani diğer bir deyişle öyle bir istemektir ki bu adeta onu, sonsuz bir oluş içerisinde yaratmayı içerir (Deleuze, 2010, s.98-99).

Nietzsche’ye göre bengi dönüş, aslında ilk olarak hiççiliğe giden yolda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu ilk haliyle bengi dönüş Nietzsche’nin olumlu olarak kullandığı bir kavram değildir. Çünkü ilk etapta yaşamı yadsıyan, çileci ideallerin istemesiyle birleşen bengi dönüş; “etkin kuvveti yadsımaya”, kişiyi “kendi aleyhine dönmeye” sürüklemiştir. Fakat hiçlik istenci, bengi dönüş ile birleşmeye başlarsa işte o zaman hiçliğin “tepkin kuvvetler” ile olan birlikteliği kırılır. Yani bengi dönüş sayesinde hiçlik, kendisini tamamlar –pasif nihilizmden aktif nihilizme evrilir- ve kişi bizzat “yaşamın yadsınması” gerektiği inancını yadsımaya; yaşamın kendisini olumlamaya başlar. Bu anlamda Nietzsche’ye göre bengi dönüşün bu aşamasında kişi, “kendi lehine kendisini yener” ve kendisini yeniden yaratmış olur (Deleuze, 2010, s.99-102).

Nitekim Nietzsche’nin, “yaşamın olumlanması”nda ve dolayısıyla “üst insan”a giden yolda önemli bir yer verdiği bengi dönüş, onun ahlak sistemi için de önemli bir kavram haline gelmektedir. Çünkü temelde “tamamlama” istemini içeren bengi dönüş, oluş ve devinim halindeki bu dünyayı olduğu gibi –acıyla mutluluğuyla, iyisiyle kötüsüyle, ölümü ve yaşamıyla- kabul etme gücünü verir.



## SONUÇ

Nietzsche, başlarda “Eğitimci Olarak Schopenhauer” adlı eserinde:

*“Schopenhauer’da uzun zamandır aradığım o eğitimciyi ve filozofu bulduğumu sezmiştim (Nietzsche, 2006, s.21).”*

Diye bahsettikten ve filozofun kendisinde dürüstlük, keyiflilik ve sadakat gibi yüce izlenimler bıraktığını, övgü dolu satırlarla uzunca anlattıktan sonra ilerleyen zamanlarda ne olmuştu da “hocam” dediği Schopenhauer’dan bu denli uzaklaşmış ve hatta onu yeren sert eleştirilere fazlaca yer vermişti?

Bence Nietzsche, bu soruya en güzel yanıtı şu sözleriyle vermişti:

*“Bilgiye yönelen insanın düşmanlarını sevmekle kalmayıp, dostlarından nefret edebilmesi gerekir.*

*Kötü davranıyor demektir, öğretmenine karşı hep öğrenci kalan kişi. Neden yolmak istemezsiniz benim çelengimi? Oysa ne değeri var Zerdüşt’ün! Bana inananlarsınız hep, oysa ne değeri var tümünden inananların!*

*Buldunuz beni; kendinizi aramadan daha. Böyle yapar bütün inananlar; bundandır hep az değer taşıması tüm inancın.*

*Beni yitirin, kendinizi bulun diyorum şimdi size; ancak beni tümünden yadsıdığınız gün, geri döneceğim size... (Nietzsche, 2003, s.10) ”*

Anlaşılabacağı üzere Nietzsche başlarda, yani henüz kendi felsefesini oluşturmadığı, kendi kendisini inşa etmediği zamanlarda yaptığı okumalarında, en çok Schopenhauer’un felsefesinden etkilenmiş ve onun felsefesini neredeyse tam ve kusursuz olarak nitelendirmişti. Ancak sonraları Nietzsche, okumalarını derinleştirdiği, bilmenin inanmaktan çok daha önemli olduğunu ve en önemlisi de birinin sadık bir takipçisi olmaktansa kendi kendisinin takipçisi olup kendisini bulması gerektiğini fark ettiği noktada, “hocam” dediği Schopenhauer’u terk etmeye ve hatta en sert eleştirileri ona yönelterek onu aşmaya doğru bir çaba göstermiştir.

Genel olarak baktığımızda gördük ki Nietzsche ilkin, ontolojik ve epistemolojik temelde Schopenhauer'dan tamamen ayrılmaktadır. Schopenhauer dünyayı “istenç” ve “tasarım” olarak iki yönlü ele alırken Nietzsche, böylesi bir ayrımın kişiyi sadece metafiziğin tuzağına düşüreceğini ileri sürmektedir. Schopenhauer'a göre tüm var olanlar, uzam, zaman, nedensellik ilkesine tabi olduğu gibi onlardan çok daha kapsayıcı bir yasa olan özne-nesne ayrımına da tabidir. Yani özne olmadan nesne, nesne olmadan da öznenin olması mümkün değildir. Bu anlamda içinde yaşadığımız dünya da bir yanıyla özne, bir yanıyla nesne olmaktadır.

Ona göre bilen insan(özne) karşısında dünya nesneleşir ve dünyadaki çokluğun da sebebi böylece anlaşılabilir. Çünkü insan, dışarıdan bakınca bir gibi görünse de bir insan içinde binlerce kavramı, olguyu ve tasarımı barındırır ki bu da dünyadaki çokluğu açıklamakla kalmayıp aynı zamanda insanın bu çokluğu bütünleyen bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle Schopenhauer aslında, isteme ve tasarım olarak dünyayı yani metafizik alan ile fenomen alanı yeter sebep ilkesi ile birbirine bağlamış ve insanın da bu ilke bağlamında dünya ile kurduğu ilişkide, isteme olarak dünyanın yani metafiziğin bilgisine, kısmen de olsa ulaşabileceğini düşünmüştür.

Nietzsche'ye göre ise dünya, içinde yaşadığımız dünya yani “tasarım” ve metafizik olan alan yani “isteme” olarak ikiye ayrılmaz. Ona göre sadece içinde yaşadığımız bu dünya vardır ve bu dünyanın ardında farklı bir öz ya da değişmez bir hakikat yoktur. Nietzsche'ye göre dünya, bir çeşit yaşam ve deneyim alanından ibarettir. Evrende sürekli bir oluş ve değişim halinin tekerrür etmesi argümanına dayanan Nietzsche, sabit ve mutlak bir varlık mümkün olamayacağı gibi kesin ve değişmez bir hakikatin de insan için mümkün olamayacağını düşünmüştür. Sürekli değişen ve dönüşen dünya karşısında insan, bilgiye ulaşmak için varlığı zorunlu olarak kabul etmiştir. Yani ona göre varlık, insanın bilgiye ulaşma yolunda zorunlu bir ön kabulünden ibarettir. Bilgi ise kişinin korkuları, umutları ve coşkuları gibi birtakım duygularının dışavurumu niteliğindedir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan, dünyaya kendi “perspektifinden” bakar ve bu bakışa tüm bu duygularını ister istemez yansıtır. Nitekim Nietzsche'de bu şekilde elde edilen bilgi, bir çeşit hatalar silsilesinden oluşmaktadır ki bu hatalar bütünü tıpkı bir hazine gibi nesiller boyu miras olarak aktarılır.

Nietzsche'ye göre Schopenhauer'un felsefesi de böylesi bir hatanın ürünüdür. Çünkü o da tıpkı diğer idealist filozoflar gibi deneyim dışı, dolaysız olan “istenci” hakikatin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Aslında Nietzsche ve Schopenhauer duyuma verdikleri değer anlamında belli bir noktaya kadar uzlaşsalar da Schopenhauer, “dünya sadece tasarımdan ibaret değildir” anlayışıyla paralel bir biçimde, duyumun kendisiyle yetinmemiş ve bunun yanında istençten gelen anlamı da değerli görmüştür.

İşte tam olarak bu anlayışa karşı çıkan Nietzsche, varlıkta; “anlam”, “bütünlük” ve “hakikat” gibi arayışların bir çeşit psikolojik ihtiyaçtan kaynaklandığını düşünmüştür. Çünkü ona göre varlığın ardında böylesi hakikat arayışları ve ikinci bir evren tasarısına olan inanç aslında bu dünyanın kendisini değersizleştirmekte ve içi boş bir hale getirmektedir. Bu değersizlik duygusuyla baş etmek isteyen kişi ise sahte değerler bularak kendini avutmaktadır. İşte içinde yaşadığımız bu dünyayı böylesi değersiz bir hale getirenlere karşı Nietzsche, “hakiki olmayan bu dünya değil, senin aklının duyumlar ve deneyimler dışında ürettiği şeylerdir” gibi bir söylemle seslenmektedir.

Nietzsche varlığın tamamen hiçlikten ibaret olduğunu söylerken aslında onun, tamamen duyumdan ve deneyimden ibaret olduğunu, ardında farklı bir öz ya da hakikat aranmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu da onun nihilist bakışını ortaya koymaktadır.

Nietzsche nihilist felsefesini ortaya koyarken tüm idealistlerin ve tabi dini öğretilerin metafiziğe olan inanışlarına sert eleştiriler getirmiştir. Pek tabi ona göre bu idealistlerin içinde Schopenhauer'un da olduğunu düşünürsek yaptığı tüm eleştiriler doğrudan Schopenhauer felsefesine de yapılmıştır diyebiliriz.

Nietzsche, görünenin ardında görünmeyen bir hakikatin olduğu fikrinin, içinde yaşadığımız bu dünyanın değerini düşürdüğünü, bu dünyayı gelip geçici ve önemsizmiş gibi gösterdiğini belirterek aslında kişiye, nihilizme giden yolda ilk kapıyı da açtığını düşünmektedir. Çünkü o, toplumun değer yargılarının oluşmasında oldukça etkili olan dinlerin, böylesi bir öte dünya fikrine dayanarak bu sözde değerleri temellendirdiğini ve tüm bu sözde değerlerde de ortak bir biçimde insanın, bu dünyaya olan bağının zayıflatılarak öte dünyanın hakikat olduğu ve eylemlerini de

o dünyaya layık olacak bir biçimde tasarlanması yönünde öğütlendirildiklerine dikkat çekmektedir.

Nietzsche, farklı bir öte dünya ya da her şeyin hakikatini kendisinden aldığı farklı bir özün olmadığı gerçekliğini fark etmesiyle bireyin, toplumun kendisine dayattığı sözde değerlerin değersizliğini fark edeceğini ve dünyanın özündeki hiçliği göreceğini düşünmüştür. İşte ona göre Schopenhauer diğer idealist filozoflardan farklı olarak bu gerçekliği görmüş olsa da tam bir nihilist olamamış, nihilizmin ilk basamağında (pasif nihilizmde) kalmıştır. Çünkü Schopenhauer, insanın bağlı bulunduğu toplumda ister istemez kabul etmiş gibi görüldüğü ama esasında hiçbir zaman tam bir içtenlikle benimsemediği sözde değerlerin, içi boş ve anlamsız olduğunu görmüş ve nitekim hem insanı hem de onun içinde bulunduğu dünyayı, bu hiçliğin ortasında kalmış acı dolu bir varlık olarak tasvirlemiştir.

Bu açıdan bakıldığında Schopenhauer da nihilist bir filozof olma yolunda ilerliyor gibi görünse de o, acılarla dolu olan bu dünyada acı çekmekte olan insanın bu acısını, kendi istencine bağlayarak; insanın kendi doğasının bu acısının sorumlusu olarak göstermiş ve insanı, kendi doğasına karşı gelmesi yönünde öğütleyen dinsel öğretilerden pek de uzaklaşamamış ve Nietzsche'nin dediği "pasif nihilist" adımından öteye geçememiştir.

Mamafih Nietzsche'nin pasif nihilist dediği kişi tıpkı Schopenhauer gibi, hiçliğin ortasında olduğunu fark ettiğinde, ilkin pesimist bir bakışa bürünmektedir. Dünyanın içi boş değerlerle doldurulduğunu fark ettiği noktada kişi, yeterli gücü ruhunda bulamazsa kendisini bulmak yolunda bir adım atmaktansa ruhunu uyutan farklı değerler (manevi, siyasi, estetik vb.) bularak sürünün içinde -belki onlardan biraz daha akıllı ama asla üst insan mertebesine ulaşmadan, kendi değerlerini yaratmadan- yaşamaya devam etmektedir. İşte Nietzsche'ye göre Schopenhauer'un ve tüm diğer pesimistlerin durumu budur.

Schopenhauer pesimist felsefesinde kişinin, istencin getirdiği acıdan ve kötülükten ancak bilme ile nispeten sıyrılabileceğini düşünmekte ve insanın bilgiyle olan ilişkisi ekseninde üç tip insandan bahsetmektedir. Benzer bir ayrımı Nietzsche de yapmakta ve o da tıpkı Schopenhauer gibi bunu, bilme eylemi üzerinden ama aynı zamanda ondan farklı olarak kişinin ruhunun güçlülüğü üzerinden yapmaktadır. Her iki filozof da etik bağlamda insan doğasını bu üç tip insan sınıflaması üzerinden aktarmaktadır.

Tezimizde detaylıca aktardığımız bu üç insan tipinde gördük ki Schopenhauer'un "sıradan insan" ve "akıllı insan" olarak iki uca ayırdığı ilk insan tipinde birey ilk uçta, istenciyle hiçbir şekilde baş edememekte, tüm eylemlerini istencin emrinde gerçekleştirmekte ve bu istencin ona verdiği acıyı fark etmemektedir. Bu insan tipi ile Nietzsche'nin "sürü insanı" arasında, her iki filozofun da bu insan tipini; insanlığın en alt mertebesine koymaları, akıl olarak oldukça zayıf olduklarını ve eylemlerinde en basit ilkelerin belirleyici olduğunu söylemeleri bakımından benzerlikler kurulabilir. Ancak kurulan bu benzerlik sadece biçimsel bir benzerlik olacaktır. Zira her iki filozof da bu insan tipinin akılsızlığına ve bilgisizliğine vurgu yapsa da iki filozofun da hakikat diye işaret ettiği "bilgi" birbirinden tamamen farklılık göstermektedir.

Yahut Schopenhauer'un bu insan tipinin ikinci ucunu oluşturan "akıllı insan" dediği insan tipi ile Nietzsche'nin "özgür insan" tipi arasında da benzerlik kurulabilir. Schopenhauer'un "akıllı insan" tipinde birey, en azından istencini ve onun verdiği acıyı fark etmiş fakat ne yazık ki ruhunda onu durduracak yeterli gücü bulamamış ve bilerek bu istenç ile yaşamayı kabul etmiştir. Nietzsche'nin "özgür insanı" da benzer bir biçimde toplumun dayattığı değerlerin anlamsızlığını fark etmiş ve buna dur demişse de bundan öteye geçememiştir. Yani her iki insan tipi de belli bir akıl yetisine sahip, farkındalığı nispeten yüksek olsa da henüz tam anlamıyla kendisini gerçekleştirememiştir ki bu bakımlardan benzer gibi görünmektedir. Lakin tezimizde de derinlemesine incelediğimiz üzere biçimsel olarak benzer görünen bu iki insan tipinden biri istenci ile mücadele ederken diğeri toplumun dayattığı içi boş değerlerle mücadele etmektedir.

Schopenhauer'un ikinci insan tipi olan "deha insan" ise akıl olarak sıradan insanın oldukça üstünde, öz bilinci en üst seviyede gelişmiş, istencini tam anlamıyla fark etmiş ve ona dur demeyi de başarmış insandır. Benzer şekilde bu insan tipi de Nietzsche'nin "üst insanını" akıllara getirmektedir. Çünkü Nietzsche'ye göre de "üst insan" akıl olarak insanlığın en üst mertebesinde ve güçlü ruhuyla toplumun dayattığı değerlere dur diyebilmiş, kendi özünü bulmuş, kendi değerlerini yaratabilmiş insandır. Yine biçimsel olarak iki filozofun da benzer gibi görünen şeyler söyleseler de detaylıca baktığımızda Schopenhauer'un "deha insanının" istence dur derken, Nietzsche'nin "üst insanının" istence dur demediğini, onun sadece toplumun

yozlaşmış değerlerine dur dediğini ve hatta bununla da yetinmeyip onun, istenci yani kendi doğasını tanıyarak, onunla uyum içinde hareket ettiğini söyleyebiliriz.

Nitekim Schopenhauer'un "deha insanı" en uç noktada yani "çileci insanda" tıpkı Budistlerin mistisizmine benzer bir yoldan giderek bu dünyayı aşarken ve tam anlamıyla hiçliğe karışırken Nietzsche'nin "üst insanı" tek hakikatin bu dünya olduğu bilinciyle hareket ettiği için asla bu dünyayı aşmak gibi boşa bir çabaya girişmemekte, aksine tüm acının ruhun zayıflığından kaynaklandığını ve bunu aşması gerektiğini fark etmekte ve güçlü karakteriyle buna bir son verip sadece aklıyla hareket ederek kendi değerlerini inşa etmeyi başarmaktadır.

Aslında burada dikkat çeken esas benzerlik, Nietzsche'nin "özgür insan" olma yolunda ilerleyen nihilist bireyin, ne yazık ki bunu başaramayarak nihilizmin ilk adımı olan "pasif nihilist"te kalan insan tipiyle Schopenhauer'un "deha insanının" ikinci tipi ve insanın en üst mertebesi olarak değerlendirdiği "çileci insan" tipine olan benzerliğidir. Nietzsche, pasif nihilist adımıyla bireyin, bu dünyanın içi boş değerlerle doldurulduğunu, aslında tüm inandığı değerlerin bir hiçlikten ibaret olduğunu fark ettiğini ancak dünyanın bu derin manasızlığı karşısında kurtuluşu yine "ruhun huzura ermesi" gibi başka bir çeşit boş inançlarda bularak ruhun yeniden uyuşturulduğunu ve en nihayetinde bu şekilde yaşamaya daha doğrusu yaşamamaya; yaşamın yadsınmasına varan bir öğretiye vardığını düşünmüştür. Bu tarif tam da Schopenhauer'un "deha insanının" uç noktası olan "çileci insan" tipine birebir uymaktadır. Nitekim diyebiliriz ki Nietzsche, Schopenhauer'un "deha insan" tipini aşarak onun da ötesine geçtiğini düşündüğü "üst insan" tipini ideal insan ve insanlığın en üst mertebesi olarak nitelendirmiştir.

Görüldüğü üzere her iki filozofun da insanın etik doğasına ilişkin görüşleri aslında en başta ele aldığımız ontolojik ve epistemolojik dünya görüşleri temelinde birbirinden ayrılmaktadır. Etik bağlamda insan doğasına ilişkin görüşleri temelinde ise "merhamet" kavramına yükledikleri anlamda ve bu kavramın etik içindeki değerine ilişkin görüşlerinde de taban tabana zıt söylemlerde bulunmuşlardır.

Schopenhauer insanın doğuştan bencillik, kötülük ve merhamet gibi duygularla dünyaya geldiğini düşünmüştür. Yani ona göre insanın doğuştan kötücül duyguları daha baskındır. Ona göre insan, başkalarına ya fesatlıkla ya da merhametle yaklaşacaktır ki doğuştan kötücül duyguları daha baskın olduğu için de genellikle

fesatlıkla yaklaşacaktır. İşte dünyadaki kötülüğün temelinde bu bencil duygular vardır. Ona göre kötülüğün beslendiği en temel kök bencilliktir. Çünkü bencillik kişiye, kıskançlık ve aç gözlülük verir ki bu kötücül duygular da kişiyi karşı taraftan nefret etmeye kadar götürür. Nefret duygusu ise saf kötülüğe yani kişiye hiç bir sebep ya da çıkar söz konusu değilken bile ona zarar vermeye ve bundan zevk almaya kadar götürebilir.

Schopenhauer'a göre insanların çoğunda bu bencillik duygusu vardır ve insanları birbirinden uzaklaştıran, biz değil de ben duygusunun ön plana çıkmasına ve dolayısıyla dünyanın acılarla dolu olmasına sebep olan da bu duygudur.

Ancak bunun aksine nadiren ve çok az sayıda da olsa merhamet duygusu olan insanların da bulunduğunu düşünen Schopenhauer, merhametli insanların tüm insanlıkla büyük bir duygudaşlık içinde olduğunu ve tüm eylemlerini bu duygudaşlıkla gerçekleştirdiklerini düşünmektedir. Ona göre bu insanlar başkalarının acısını adeta kendi bedenindeymişçesine derinden hissederler. Lakin bu merhamet duygusu insanlarda çoğunlukla ya hiç yoktur ya da çok az seviyede bulunur. Dolayısıyla bir eylemde bulunurken insan, içindeki kötücül duyguların bencilce seslerini çok daha kolay ve hızlı bir biçimde duyarken merhametin o kısık sesini ya hiç duymaz ya da çok sonra ve kısık bir sesle işitir. İşte bu sebeple Schopenhauer, dünyayı mutlulukla değil acı ile tasvirlemektedir. Çünkü insanın bu bencil duyguları ve dolayısıyla kötülük dünyada kol gezmekte ve acı çok kolay bir biçimde, tüm hızıyla yayılmakta ve her yeri kaplamaktadır.

Merhameti, ahlakın kökenine koyan Schopenhauer, merhametin aynı zamanda dünyadaki adaletin sağlayıcısı ve koruyucusu olduğunu da düşünmektedir. Çünkü merhamet tüm insanlığa, biz duygusuyla hareket etmesini söyleyerek aslında bireyi bireyden korumakta ve böylece herkesin iyi halde olmasını sağlamaktadır. Ancak bu sesi duymayan ya da duysa da itibar etmeyen insan, hem kendisinin hem de tüm insanlığın acı çekmesine neden olmaktadır.

Schopenhauer merhamet ile akıllı da birbirinden ayırmaktadır. Yani bir kişinin aklının çok iyi çalışıyor olması onun merhametli olacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde çok merhametli birinin de yeteri kadar akıllı olmaması olasıdır. Çünkü bu ikisi tamamen birbirinden farklıdır. Nitekim ona göre merhamet kişiliğin doğuştan gelen bir parçasıdır ve değişmezdir.

Fakat bazı akıllı kimselerin onun tarif ettiği deha insanın çileci insan mertebesine ulaşması durumuna ayrı bir parantez açmak gerekir. Çünkü Schopenhauer’un insanı üç tipe ayırdığını ve bunu insanın akıllı yani bilgi ile olan ilişkisi üzerinden yaptığını söylemiştik. ileci insanın dünyanın acılarından kurtulmayı başardığını söyleyen Schopenhauer, neden sadece akıl ve bilme kriterleri ile bu ayrımı yapmış ve merhamet duygusunun da kişilikte doğuştan bir biçimde zorunlu olarak var olması gerektiği hususunda bir şey söylememiştii? Yoksa insanın merhamet duygusu olmadan da bu dünyanın acılarından kurtulması mümkün müydü?

Sanırım burada çileci insanın akıl ve bilme ile ruhunu eğitmeyi başarmış olması, artık istencin o bencilce isteklerinden ve dolayısıyla onun acılarından sıyrılmış olması ile merhametli insanın zaten hiç böyle bir çabaya girmeden doğuştan gelen kişiliği sayesinde bu acıdan kurtulmayı başarmasını ayırt etmek gerekir. Yani evet bu durumda sorumuzun cevabı, insanın ruhun kötülüğünden ve dünyanın acılarından kurtulmasının iki temel yolu karşımıza çıkmaktadır. Ya doğanız gereği merhamet duygusu yüksek bir kişilik ile dünyaya gelmişsinizdir -ki bu Schopenhauer’a göre çok ama çok küçük bir ihtimal- ya da akıl olarak bilme ile diğerlerinden yüksek bir oranda ayrılmışsınızdır ve bu bilgi ışığında “ileci insan” mertebesine kadar ulaşmış ve istencinizi köreltmeyi başararak tüm insanlıkla büyük bir duygudaşlık içine girmiş, dünyanın acılarından kurtulmuş ve ruhunuzu huzura erdirmişsinizdir.

Nitekim Schopenhauer felsefesinde bu mertebeye ulaşmış kişi, kendisi ve diğeri arasındaki ayrımın sadece bu tasarımsal dünyanın verdiği bir yanılsamadan kaynaklandığını bilir ve bu yanılgı perdesi kalkınca aslında tüm insanlıkla bir olduğunu görür. Herkesin herkesle bir olduğunu fark eden bu çileci insan, bencilce eylemlerinin sadece başkasına değil tüm insanlığa ve dolayısıyla kendisine zarar verdiğini görerek, bu kötü eylemleri terk ederek tüm insanlıkla büyük bir duygudaşlık içinde yani merhamet ilkesi temelinde hareket etmeyi başarır. İşte bu sebeptedir ki ister doğuştan ister bilgi yoluyla olsun merhamet güdüsüyle hareket edebilen insan ahlaki olarak iyi olana ulaşabilir.

Schopenhauer’a göre yine de kişilik değıştirilebilir bir şey değildir. Yani insanın özünü oluşturan istenç doğuştan nasılsa –ki ona göre doğuştan sıklıkla kötü ve bencil güdüler baskındır- hep öyle kalacaktır. Burada akıllara deha insanın yaşadığı değışim gelse de aslında deha insanın özünde yani istencinde bir değışim meydana



gelmediğini, istencini yok edemediğini ya da değiştiremediğini, sadece onun o yüksek sesine kulaklarını tıkamayı ve onu duymamayı başardığını belirtmek gerekir.

Nietzsche'ye göre ise Schopenhauer'un düşündüğü gibi insanın kişiliği değiştirilemez değildir. Çünkü ona göre Schopenhauer'un kaynağını doğuştan gelen kişiliğe bağladığı bu kötücül duygular aslında doğuştan değil, içine doğduğumuz toplumun bize öğrettikleridir. Fakat bu öğrenme, insanlık tarihi kadar eski olduğundan ve çok küçük yaşlardan itibaren başladığından artık kişilik özelliği haline gelmektedir. Yine de ona göre insanlık tarihi boyunca süregelen bu sahte ahlaki ilkelerle baş etmek, onu yıkıp yerine kendi ilkelerini inşa etmek; insan ömrü de göz önünde bulundurulduğunda hiç kolay bir eylem olmasa da insan, her şeye rağmen bunu başarabilir.

Schopenhauer'da ahlak, insana sonradan öğretilabilir bir şey değildir. İnsan birtakım öğretiler ya da dinsel inanışlarla iyi olan eyleme yönelse de bunlar, hakiki anlamda iyi eylemler olamazlar. Schopenhauer'da iyilik biçimde değil, özde gizlidir. Dolayısıyla sonradan öğretilen her türlü ahlaki eylem sadece biçimseldir, çünkü insanın içinden gelen merhamet duygusuna değil, dışsal bir ilkeye dayanmaktadır.

Nietzsche de Schopenhauer gibi sonradan öğretilen hiçbir ahlaki değer hakiki ahlak olmadığını düşünmektedir. Ancak o, bu ahlaki değerlerin temelden çürük olduğunu söylemektedir. İnsanlık tarihi boyunca başta soylular ve din adamları olmak üzere pek çok farklı unsurun sahte ahlaki ilkeler üreterek insanı istedikleri biçimde şekillendirip yönetebildiklerine dikkat çekmektedir. Ona göre toplumun ahlak dışı olarak nitelendirdiği şey aslında sadece toplumla uyumlu olmayandır. Fakat bahsi geçen toplum temelden çürüdüğü için bu nitelendirme pek de yerinde bir nitelendirme değildir.

Nietzsche, Schopenhauer gibi “merhameti” ahlakın kökeninde değil, ahlakın önünde bir engel olarak görmektedir. O, merhameti acımayla eş anlamlı olarak kullanmakta ve bu duygunun insan ruhunu zayıflayıp aciz hale getirdiğine vurgu yapmaktadır. Ruhun gücünü ve enerjisini emen bu duygu, kişiyi sonunda kederli bir yaşama mahkum etmektedir.

Nietzsche merhamet duygusuna sahip kişilerin, mutluluktan çok mutsuzluk ve acının paylaşılması konusunda yetenekli olduğunu ancak bu bireylerin aynı duygudaşlıkla başkasının sevincini yahut başarısını paylaşmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre

bu durum aslında merhamet duygusunda sevgiden çok gizli bir kibir olduğunun göstergesidir ki bu nedenle merhamet duygusu karşı tarafta öfke ve hınç gibi hisler uyandırmaktadır.

Nietzsche, “her şeyi gören ve bilen, mutlak iyi” olarak tanımlanan Tanrı fikrinin bile Tanrı’nın sonunu getirdiğini düşünmüştür. Çünkü böyle bir yücelik karşısında insanın aciziyeti, sonunda böylesi bir Tanrı’ya tahammül edememesi ve onu yok etmek istemesiyle sonlanır ki bu da insana merhamet eden, insana akıl veren ve bilinen Tanrı’nın sonu demektir. Yani ona göre insanların inandıkları Tanrı fikri bile “merhamet” duygusu yüzünden kendi kendisini imha etmiştir.

Nietzsche’ye göre merhamet bunun gibi pek çok şeyin imha edicisi olmuştur. Schopenhauer, merhameti adaletin sağlayıcısı olarak gösterirken; Nietzsche merhameti, adaletin imha edicisi olarak göstermektedir. Ona göre merhamet duygusu insanın, hak ettiğini bulması konusundaki adaletli duruşunu esnetmesine sebep olmaktadır.

Nietzsche, merhametten sakının derken tamamen acımasız olmayı da öğütmez. Rasyonel temelde merhametin olması gerektiğini fakat dünyada kötü ve bencil çok fazla insan olduğu için bu duygunun, bu insanlar tarafından rahatlıkla suistimal edilebileceğine dikkat çekerek merhameti, tehlikeli ve dikkatli olunması gereken bir duygu olarak tanımlamaktadır.

Ayrıca Nietzsche, merhametin acı ile eş anlamlı olması ve sadece acının paylaşılması yönünde bireyi geliştirmesi dolayısıyla dünyadaki acının ve mutsuzluğun da yaygınlaştırılmasına neden olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre bu duygu, insanın, toplumun istediği o sürü ahlakına katılmasına da vesile olur. Birey acıma duygusuyla daha alt olan sürüyle bir olma yoluna gider ve tam da sürü ahlakına uygun bir biçimde toplumla sürekli uyum içinde hareket etmeye çalışır.

Mamafih Nietzsche, yaşamı değersizleştirip ondan ümidini kesmiş, her türlü etkin yaşamın karşısında olan zihniyetin; bu merhamet duygusuyla beslendiğini düşünmektedir. Tam da Schopenhauer gibi böylesi karamsar bir felsefeden yola çıkan ve tıpkı onun öğütlediği gibi merhamet duygusuyla beslenen herkesin, bu karamsarlığının daha da artacağını ve nihayetinde yaşamın yadsındığı nihilist bir noktaya ulaşacağını söylemiştir. Bu anlamda Nietzsche’de merhamet,

Schopenhauer'dan oldukça farklı bir biçimde kişiyi nihilist ve pesimist bir noktaya sürüklemektedir.

Schopenhauer'da merhamet, tüm insanlıkla bir olunan bir duygudaşlığı ifade etmekte ve bu kişilik özelliği ile dünyaya gelen bireyin, ahlaki açıdan iyi olan eylemlere yöneleceği ifade edilmektedirken; Nietzsche'de merhamet, acıma duygusuyla aynı anlamda kullanılmakta ve özellikle rasyonel zeminden uzaklaştığında kişiyi aciz kılan ve acıya sürükleyen bu duygu ile hareket eden bireyin ya sürü ahlakına ya da pasif nihilistin karamsar hiçliğine saplanıp kalacağı ifade edilmektedir.

Özetle Nietzsche, hocası Schopenhauer'u ve tabi geleneksel Batı ahlakını; yani sürü ahlakını, başka bir deyişle kişiyi kaçınılmaz şekilde nihilizme götüren Hristiyan ahlakını aşarak yaşamı çok daha yücelten; ümitsizlik yerine ümidi, acı yerine sevinci, zayıf yerine güçlüyü, öte bir dünya hayali yerine içinde yaşadığımız bu dünyayı önceleyen ve yaşamı olumlayan üst bir ahlaki idealize etmiş ve bunu da ancak bengi dönüş ile "üst insan" mertebesine ulaşabilenlerin gerçekleştirebileceğini düşünmüştür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Schopenhauer, ahlakı, bireyin bencil bireyselliğinden alıp kolektifin iyiliğine olacak bir duygudaşlık ve merhametle ilişkilendirirken; Nietzsche, toplumu ve onun yarattığı kalıp değer yargılarını yıkıp bireyi ve onun kendi bireyselliğinde inşa ettiği ilkeleri yüceltmıştır.

## KAYNAKLAR

- Anderson, R. L. (2022). *Nietzsche'nin Felsefesi* (Çev: Selin Dilmaç). İstanbul: Beyoğlu Yayınevi, 1. baskı.
- Atayman, V. (2004). *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*. İstanbul: Don Kişot Yayınları.
- Ay, V. (2013). Nietzsche'de 'Merhamet' Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, June Vol.3 (1), 200-204.
- Berkowitz, P. (2003). Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği (Çev. Ertürk Demirel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1.baskı.
- Cartwright, D.E. (2014). *Schopenhauer* (Çev: Sibel Erduman). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1.baskı.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev: Sertaç Canbolat). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Fronhschammer, J. (2009). Kötümserliğin Kısa Tarihçesi. İçinde A. Aydoğan (Edt.), *Schopenhauer (ss.271-320)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gertz, N. (2022). *Nihilizm* (Çev: Mete Tunçay). İstanbul: Pan Yayıncılık, 1. baskı.
- Gökberk, M. (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 22.basım.
- İlhan, A. (2021). *Spinoza, Kant, Schopenhauer ve Nietzsche Felsefesinde Duyguların Anatomisi*. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 1.baskı.
- Janaway, C. (2002). *Schopenhauer A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* (Çev: Murat Batmankaya). İstanbul: Alfa Yayınları, 1.baskı.
- Koç, E. (2018). Schopenhauer'un Felsefesinde Dünyanın Acıları Üzerine. *Sosyal Bilimler Dergisi*, Mart (21), 22-24
- Kuçuradi, İ. (1967). *Nietzsche ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1968). *Schopenhauer ve İnsan*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1.baskı.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will To Power* (İngilizce Çev: Walter Kaufmann, R.J.Hollingdale). New York: Wintage Books Edition.

- Nietzsche, F. (2003). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur?* (Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu) İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı.
- Nietzsche, F. (2005). *Daybreak* (İngilizce Çev: R.J.Hollingdale). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2006). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (Çev: Cemal Atila) İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı.
- Nietzsche, F. (2008a). *İnsanca, Pek İnsanca – 1. Cilt* (Çev: Cemil Atila). İstanbul: Say Yayınları, 3. baskı.
- Nietzsche, F. (2008b). *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. (İngilizce Çev: Josefine Nauckhoff, Adrian Del Caro). New York: Cambridge University Press, 7.basım.
- Nietzsche, F. (2009). *İyinin Kötünün Ötesinde* (Çev: Ahmet İnam) İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı.
- Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?* (Çev: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1.baskı.
- Nietzsche, F. (2013a). *Gezgin ile Gölgesi* (Çev: Murat Batmankaya). İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı.
- Nietzsche, F. (2013b). *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Çev: Korkut Ata). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 25. baskı.
- Nietzsche, F. (2015). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (Çev: Ahmet İnam) İstanbul: Say Yayınları, 7. Baskı.
- Nietzsche, F. (2017). *Deccal* (Çev: Ayça Kaya). İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı.
- Roney, P. (2013). Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrı’nın Ölümü’ Üzerine (Çev: Elis ŞİMŞON). *Kaygı*, Nisan (20), 305-322.
- Russel, B. (2016). *Batı Felsefesi Tarihi 3.Cilt: Modern Felsefe* (Çev: Ahmet Fethi). İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1.basım.
- Salter, W. M. (2011). Schopenhauer, Felsefe ve Din (Çev: Ahmet Aydoğan). İçinde A. Schopenhauer, *Din Üzerine* (ss.8-58). İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı.
- Sarılioğlu, K. ve Batmankaya, M. (2011). *Nietzsche*. İstanbul: Say Yayınları, 3.baskı.
- Saunders, T.B. (2006). *Schopenhauer* (Çev: Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları, 1.baskı.
- Schopenhauer, A. (1966). *The World as Will and Representation Volume 2* (İngilizceye Çev: E.F.J. Payne). New York: Dover Publications Inc.

- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (Çev: Levent Özşar). İstanbul: Biblos Yayınları, 1.basım.
- Schopenhauer, A. (2008). *Hayatın Anlamı* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 2.baskı.
- Schopenhauer, A. (2009). Kendi Kendine Düşünmesini Öğrenmek. İçinde (Edt.) A. Aydoğın, *Düşüncenin Çağrısı: Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger (ss.27-45)*. İstanbul: Say Yayınları, 2.baskı.
- Schopenhauer, A. (2010). *The World as Will and Representation Volume 1*, (İngilizce Çev: Judith Norman, Alistair Welchman, Christopher Janaway). New York: Cambridge University Press, 1.basım.
- Schopenhauer, A. (2011). *Din Üzerine* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 2. baskı.
- Schopenhauer, A. (2012a). *Ölümün Anlamı* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı.
- Schopenhauer, A. (2012b). *Bilmek ve İstemek* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 1.baskı.
- Schopenhauer, A. (2014a). *İnsan Doğası Üzerine* (Çev: Elif Yıldırım). İstanbul: Oda Yayınları, 2. basım.
- Schopenhauer, A. (2014b). *Merhamet*, (Çev: Zekai Kocatürk). İstanbul: Dergah Yayınları, 3. baskı.
- Schopenhauer, A. (2014c). *Felsefe Tarihinden Kesitler* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 1.baskı.
- Schopenhauer, A. (2015). *İdeal ve Gerçek* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 1.baskı.
- Schopenhauer, A. (2016). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (Çev: Ahmet Aydoğın). İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı.
- Schopenhauer, A. (2020). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar* (Çev: Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 25.baskı.
- Simmel, G. (2022). *Schopenhauer ve Nietzsche* (Çev: Emre Güler). İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 1. baskı.
- Todes, D. (2008). *İvan Pavlov-Hayvan Makinesini Araştırırken* (Çev: Ebru Kılıç). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 5.baskı.
- Vahapoğlu Bindesen, Z. (2020). Artur Schopenhauer'un Düşüncesinde Mutluluğun İmkânı Problemi. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık (7), 201.
- Whittaker, T. (2021). *Schopenhauer Kimdir?* (Çev: M. Masum Gökyüz). Ankara: Fol Yayınları, 1.baskı.

Wikipedia. (2013). "Kazanılmış başarısızlık sendromu (psikoloji)". (Erişim Tarihi: 24.04.2023). <https://tr.wikipedia.org/wiki/Anasayfa>

Young, J. (2015). *Nietzsche Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi* (Çev: Bülent O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. baskı.

