



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SCHOPENHAUER'IN MERHAMET ETİĞİ

MELİKE AYHAN

DANIŞMAN
PROF. DR. SEDAT YAZICI

BARTIN-2024



T.C.

**BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

SCHOPENHAUER'IN MERHAMET ETİĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Melike AYHAN

BARTIN-2024

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Sedat YAZICI danışmanlığında hazırlamış olduğum “SCHOPENHAUER’IN MERHAMET ETİĞİ” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

01.02.2024

Melike AYHAN

ÖNSÖZ

Tez çalışma sürecinde olumlu değerlendirmeleriyle araştırmamı daha öz güvenli yapmamda etkili olan, bilgi birikimiyle çalışmaya farklı açılardan bakmamı sağlayan değerli danışmanım Prof. Dr. Sedat YAZICI'ya en içten saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tüm eğitim hayatım boyunca desteklerini her zaman hissettiğim, bana olan inançlarıyla tez sürecini daha verimli geçirmemi sağlayan kıymetli annem Ayşe AYHAN'a ve ağabeyim Fatih AYHAN'a sonsuz sevgi ile teşekkürlerimi sunarım.

Melike AYHAN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

SCHOPENHAUER'IN MERHAMET ETİĞİ

Melike AYHAN

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sedat YAZICI

Bartın-2024, sayfa: 73

Schopenhauer'ın etik görüşü, kural temelli ahlak anlayışlarına zıt bir temellendirmeyi ortaya koyar. Kural temelli ahlak yasalarındaki eyleyici karakterinin ihmali, belli başlı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu modern ahlak kuramlarının, eyleyicinin kendi kişisel çıkar ve karakterini göz ardı etmesi -kişinin duygularını bastırması gerekçesiyle, son dönem felsefe düşünürleri tarafından birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Son dönem düşünürleri, bu eleştirilerle birlikte erdem ahlakına geri dönüş yaşamaktadırlar. Bu ahlak kuramlarında kişi ayırt etmeden eylemesi gereken yasa formları, günümüz felsefi düşünürlerinde aynı problemin farklı yönlerini ele alarak, erdem temelli bir ahlakın önemini vurgulamaya götürür. Buradan yola çıkarak Schopenhauer'ın merhamet ahlakının, erdem ahlakıyla bağlantısı çalışmanın temel hedeflerinden biridir. Çalışmanın amacı öncelikli olarak, Schopenhauer'ın ahlak öğretisinin merhamet etiği olarak ele alınmasıyla beraber merhamet kavramının bir duygudan ziyade ahlaki ilke olarak belirlenmesidir. Böylelikle felsefi etik tartışmalarına farklı bir boyut kazandıracak olan bu argümanın, günümüzde yaşanan sorunlar ve ikili diyaloglarda bir ahlaki düzen öngörür. Her daim gelişen ve değişen dünyada insan ilişkilerindeki ahlaki düzensizliği son dönem felsefe düşünürlerinin görüşleri ekseninde, modern ahlak kuramlarında Schopenhauer'ın yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erdem etiği, etik bilgi, merhamet etiği, modern ahlak eleştirileri, Schopenhauer

ABSTRACT

M. Sc. Thesis

SCHOPENHAUER'S ETHICS OF MERCY

Melike AYHAN

Bartın University

Graduate School

Department of Philosophy

Thesis Advisor: Prof. Dr. Sedat YAZICI

Bartın-2024, pp: 73

Schopenhauer's view of morality reveals a base that contrasts with their rule-based ethos. The negligence of the eyeing character in the laws of rule-based morality brings with it certain problems. These modern moral theories have been subjected to many criticisms by modern-era philosophy thinkers on the grounds that ignoring one's own self-interest and character suppresses one's emotions. With these criticisms, late thinkers are also returning to the morality of virtue. In these moral theories, the forms of law that should be taken without distinguishing the person have taken different aspects of the same problem in today's philosophical thinkers to emphasize the importance of a virtue-based morality. From here, Schopenhauer's morality of mercy, its connection to the morality of virtue, is one of the main objectives of the study. The aim of the study is primarily to determine the concept of compassion as a moral principle rather than an emotion, with schopenhauer's teaching of morality being considered as the ethics of compassion. Thus, this argument, which will give a different dimension to philosophical ethics discussions, predicts a moral order in bilateral dialogues in today's problems. Schopenhauer's place in modern moral theories was tried to be determined on the axis of the views of late philosophosphies on the moral irregularity in human relations in a world that has always developed and changed.

Keywords: Ethical knowledge, ethics of compassion, ethics of virtue, modern moral criticisms, Schopenhauer

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------|
| BEYANNAME | ii |
| ÖNSÖZ | iii |
| ÖZET | iiiv |
| ABSTRACT | v |
| İÇİNDEKİLER..... | vi |
| SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ..... | viii |
| 1. GİRİŞ..... | 1 |
| 2. SCHOPENHAUER'IN GENEL FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDE AHLAK ANLAYIŞI..... | 6 |
| 2.1. Schopenhauer'da İnsan..... | 6 |
| 2.2. Bilgi Anlayışı | 10 |
| 2.3. İnsanın Varoluşsal Konumu | 15 |
| 2.4. Tasavvur Olarak Dünya | 19 |
| 2.5. İstencin Kontrolü: Ahlak | 21 |
| 3. SCHOPENHAUER'IN AHLAK ANLAYIŞI..... | 26 |
| 3.1. Schopenhauer'da Ahlak Nedir?..... | 26 |
| 4. AHLAKTA DUYGULAR..... | 32 |
| 4.1. Ahlak Duygusu Nedir? | 32 |
| 4.2. Aristoteles Etiğinde Duygular | 32 |
| 4.3. Kant'ın Ahlakta Duyguları Ele Alışı | 35 |
| 4.4. Spinoza Etiğinde Duygular | 37 |
| 4.5. Shaftesbury, Hume ve Adam Smith | 39 |
| 4.6. Çağdaş Ahlak Felsefesinde Duygular | 43 |
| 5. AHLAK DUYGUSU OLARAK MERHAMET: SCHOPENHAUER'IN AHLAK FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME..... | 47 |
| 5.1. Karakter, Erdem, Merhamet ve Başkasının Özdeşliği..... | 47 |
| 5.2. Kant'a Karşı Schopenhauer | 50 |
| 5.3. Schopenhauer ve Duygucu Düşünürler | 53 |
| 5.4. Çağdaş Erdem Ahlakı Çerçevesinde Schopenhauer'ı Yeniden Okumak..... | 59 |
| 6. SONUÇ..... | 66 |

| | |
|--------------------------|-----------|
| 7. KAYNAKLAR..... | 70 |
|--------------------------|-----------|

KISALTMALAR

Bkz : Bakınız

1. GİRİŞ

19. yüzyıl felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Arthur Schopenhauer, Alman felsefe düşünce sisteminin istisnai filozofları arasında yer alır. Schopenhauer felsefesinde, Kant'tan izler bulmak ile birlikte kavramlarının farklı yolda işlendiğini görmekteyiz. Nitekim bu bakımdan Schopenhauer, aynı zamanda sistematik bir felsefe inşa eder. Yaşadığı dönemin politik gelişmelerine aykırı olarak belli bir sisteme dâhil olmamış, çağının milliyetçi ve politikacı tutumuna zıt bir saf tutmuştur. İnsanlığa armağan ettiğini ifade eden cümlelerinden bu duruş ve tavrı anlaşılmaktadır (Schopenhauer, 1909: 15). Yine eserlerinin¹ön sözünde ifade ettiği gibi, döneminde felsefesinin ilgi görmemesi onu yapıtıyla alakalı olarak şüpheye götürmemiş ve daha sonraki yıllarda eserlerinin değerlendirilip anlaşılacağını belirtmiştir. Schopenhauer felsefesi alışagelmış düşüncelerden ayrılmasıyla beraber her ne kadar “karamsar” bir felsefe anlayışı olarak nitelendirilse de genel felsefesinin yalın ve gerçekçi ifadeleri bu algının aksini görmemizi sağlar. Öyle ki her şeyin çabuk yaşanıp tüketildiği dünyada her ne kadar çileci, kötümser felsefe anlayışı olarak addedilse de onun felsefe sistemi, dogmatik düşünce öğretilerini yıkıcı niteliktedir.

Schopenhauer'a göre, kendi başına hayatın bir değeri yoktur fakat ihtiyaç ve yanlısamalar vasıtasıyla bir hareket hali söz konusudur. Bu ihtiyaç ve yanlısamalar kaybolur kaybolmaz hayatın anlamsızlığının ve boşluğunun farkına varılmaktadır. İnsan, bütün yaşamını istemeyle bir varoluş mücadelesi içinde geçirmektedir. İnsanın benini sürdürme mücadelesi, sonu gelmez arzu ve istekleriyle beraber devam eder. Bu doyumsuz isteme güdüsü, bütün acıların da kaynağıdır. Bundan dolayı istencin, sözde ihtiyaç arzuları doğurarak ve inandırarak insanın kötü eylemlerde bulunmasına sebep olmaktadır.

Schopenhauer'a göre, ulaştığı noktayla yetinmeyip hep daha fazlasını isteyen ve sonunda ıstırap ile can sıkıntısına düşen insanın dünyayı iyi diye tanımlama ihtimali mümkün değildir. Bu ıstırap durumundan kurtulmak, istencin dizginlenmesi ile sağlanacaktır. Nitekim bu dizginleme ise ahlaki bir ilke ile gerçekleşecektir. Bundan dolayı Schopenhauer'da ahlak, merhamet kavramı ile temellendirilir. Bu merhamet duygusu, kötü eylemlerin hüküm sürdüğü istenci susturacak olan şeydir. Şimdi, insanın artık diğer bedenlerdeki isteme duygusunu reddetmesi ve yalnızca kendi istencine yönelmesi durumu

¹Schopenhauer,“Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine” ve “İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya” adlı eserlerinin önsözünde ifade etmektedir.

kişinin bencil bir yapıya dönüşmesini sağlar. Bundan dolayı, kişi sadece kendi mutluluk arayışı içine girmektedir. Kendinden başka varlıklar onun için yabancı sayılmasından dolayı, kendi benine ters düşen her türlü şeyi bir başkasına zarar verecek derecede kötü eylemlerle sonuçlanır. Bu duruma sebebiyet veren “istenç yani isteme duygusu, bu bakımdan derin acıların kaynağıdır” (Schopenhauer, 2017: 40) Dolayısıyla her isteme duygusu bir yokluğun, eksikliğin belirtisidir. Bu da beraberinde tatminsizlik ile acıyı getirmektedir.

İsteme duygusu bencillik ile birleşince bu sefer ortaya başka kişilerin acılarından, kişinin kendisine mutluluk payı aramasına dönüşür. Bu durum istencin bir türlü dinmeyen bir acıyla çevrenmesine sebep olur ve kişinin karakter eyleminin kötülüğü ile neticelenir (Schopenhauer, 2017: 41). Herkesin yaşadığı bu acılar, ortak bir duygudan ibarettir ve aslında bir bütünü teşkil etmektedir. Bundan dolayı tüm kötü olanlar, herkesçe ortak olan bir duygu tarafından paylaşılırlar ve duyguların bu şekildeki paylaşımı da merhamet duygusu sayesinde olmaktadır (Schopenhauer, 2017: 43). Schopenhauer’a göre, bu durum sayesinde insanlar diğerlerinin acılarını anlayabilmekte ve vicdan azabı duyabilmektedir. Öyle ki insanın doğasında var olan bu merhamet duygusu insanların birbirlerine yabancılaşmasını önleyip yakınlaştıracak olan şeydir. Yaşam alanının bitmek bilmeyen istek ve beraberinde ortaya çıkan acı döngüsü, insanlar arasında ortak bir duygu ise merhamet yani acıma duygusu (şefkat) da ortak bir duygu olarak kendinden pay biçip kişinin bir başkasının acısına ortak olması demektir. Nitekim yine bu duygu, acıdan doğan ve iyi diye tabir edilen bir duygudur. Bundan dolayı bir başkasının çektiği acı anlaşılmalı olmak ile beraber iyilik eyleminde bulunulur. Yalnızca merhamet duygusuna dayanan bir davranış ahlaki ilke sayılmaktadır.

Schopenhauer’da ahlak, duygudur. Peki, o halde ahlak duygusu nedir? “Erdem ahlakı kuramcılarının göre ahlakın temel amacı olarak gördükleri his, duygu, heyecan ve tutku gibi unsurların iyi yaşama yapıcı katkıları olduğunu vurgularlar ve duygular yalnızca akıl yürütme sürecinde yol gösterici olmamakla beraber aynı zamanda onlara sahip olmak da kendi başına bir erdem niteliğindedir” (Yazıcı, 2003: 17). Kant’ın ahlak anlayışındaki yasaların amacının emir vermek olduğunu belirten Schopenhauer, oysa insanın kendi vicdanından yola çıkarak daha iyi neticelere ulaşabileceğini beyan ederek kendinden önceki ahlak anlayışlarına eleştiri mahiyetinde bu tip ifadeler yer verir. Bu filozof ve felsefecilerinin somutluktan uzak yalnızca teoride kalan ahlak anlayışları olduğunu ifade eder. Oysa merhamet, iyi bir ahlak için en çok ihtiyaç duyulan şeydir. Hiçbir çıkar

gözetmeksizin kişinin iyi eylemlerde bulunmasını sağlayan bu duygu, ahlaki davranmaya iten bir güdüdür. Merhamet duygusu sayesinde güven duygusu, adalet duygusu, sevgi gibi saf olan duyguların kişileri birbirlerine yakınlaştırarak iyi bir yaşamsal faaliyet sürdürülmesini sağlar. Bu soyut duyguların somut yaşamda yerini alması, aslında günümüzün de en çok ihtiyaç duyduğu şeydir. Sadece maddi olanı yeğleyip bir anlamının bulunduğunu düşünen ve ona göre bencil eylemlerde bulunan bireylerin, dünyanın bu manevi-ahlaki anlamının bulunmadığını ifade etmesi ve bu doğrultuda eylemlerini sürdürmesi yanlış bir tasavvur olacaktır.

Felsefenin alanı olan etiğin ne olduğuna ilişkin görüşler, tıpkı felsefenin ne olduğuna ilişkin görüşler ile paralellik gösterir. Öyle ki etik hakkındaki görüş ve ilkeler Antik Çağ'dan beri devam etmektedir. Temel öğretisi insanın yaşamına dair değerleri, toplumdaki düzeni oluşturmayı amaçlayan bu alanın, öncelikli olarak "insan" kavramından ne anladığımızı, insan doğasının varlığını, insanın dünyadaki konumunu, kısacası "insan nedir?" sorusunun yanıtıyla cevaplandırmak gerekir. Felsefe tarihinde ilk olarak Sofistler ile birlikte insan temelli bir felsefe karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra Platon'dan itibaren insana ve topluma yüklenen anlam ile beraber ahlak alanı bilgisi ortaya çıkar. Ne var ki etik alanındaki bu öğretiler daha çok toplum düzenini, insanın ödev ve sorumlulukları şeklinde yerini almıştır. Kimi filozof görüşlerine (Cevizci, İkinci Bölüm: Thomas Hobbes, 2013: 114-116) göre insan doğasının kötü, bencil olmasından kaynaklı olarak bir düzen ve kurallara ihtiyaç doğmaktadır. Oysaki bir türlü tamamlanamayan bu pratik problemin tikel öğretilerinden başlamak daha doğru bir atılımdır. Bundan dolayı insanı tür bakımından ziyade kişi olarak, tek insan olarak ele almak isabetli bir ayırım olacaktır. Schopenhauer'ın da etik anlayışını anlamak, onun insan ve kişi ayırımını anlamaktan geçer. Bundan dolayı çalışmanın ilk bölümünde Schopenhauer'ın genel felsefesi ekseninde ahlak anlayışı ele alınmaktadır. Etik görüşünün anlaşılması için ise öncelikli olarak insan ve insana yüklenen anlamlar işlenmelidir. Schopenhauer'da insanı temel aldıktan sonra bu kavram ve yargıların epistemolojisini yani bilginin kaynağını ve temeli incelenecektir. Dolayısıyla ahlaki bilgilerin, dayandığı kaynak sağlaması yapılmış olacaktır.

Bu tezin ilk bölümünde özne ve nesne arasındaki bağlantının Schopenhauer felsefesinde konumu ve fenomenolojisi açıklandıktan sonra ikinci bölümde ahlak anlayışı üzerinde detaylıca durulacaktır. Günümüzde toplumların gelenek diye tabir ettiği ahlaki yargılar ile değerler arasında kesin ayırım yapmamız gerekmektedir. Bu durum etik alanının daha doğru

algılanıp, tartışılmasına yol açar. Etik bilginin temeli ve alt alanlarının analizi de Schopenhauer etiğiyle karşılaştırılması açısından ön zemin hazırlar. Schopenhauer’da kör istencin reddi merhamet ilkesi ile sağlanacaktı. Buradan yola çıkarak bu duygu, dünyadaki tüm kötülükleri dizginleyebilir mi? Yalnızca acıma duygusu olarak değil de bu kavram vasıtasıyla toplumda suçlu olarak yargılanan kişilerin, yaptıkları kötülüğün nedeni anlaşılabilir mi? Yasalar ile düzeni oluşturmak kötülüğün önüne geçememek ile beraber aksine oranı günümüzde daha da arttırmaktadır. O halde kötülüğü aklamak değil de sadece o kötü eylemin nesnesini anlamak gerekmez mi? Dolayısıyla merhamet duygusu bu yönden bu anlamayı gerçekleştirecek olan şey olabilir mi? Nitekim insanda var olan bir duygudan daha fazlasıdır. Akli doğru idrake ve iyiyi yönlendirmek ancak ahlaki ilke ile sağlanabilir ve kişinin kendisi için doğru bir yol izlemesinde yardımcı olan öğretilerdir. Bu bakımdan ikinci bölümde incelenecek olan Schopenhauer’ın ahlak anlayışı olacaktır.

Schopenhauer’da eylemin ahlaki sayılması merhamet duygusuna bağlanır. Bu durumda ele alınacak diğer bir kısım ahlak duygusunun ne olduğudur. Bundan dolayı çalışmanın üçüncü bölümünde ise ahlaki yargıların dayandığı temel kaynaklardan biri olan ahlakta duygunun ne olduğuna dair bazı düşünürlerin savlarına yer verilecektir. Özellikle burada ahlaki alanda duyguların yeri ve konumuna karşı bakış açılarının tarihsel süreçteki işlenişini gözlenecektir.

Tez çalışmasının son bölümünde ise bu merhamet kavramının, Kantçı ahlak anlayışlarından ayrılıp erdem ahlaka geri dönüş yaşayan Çağdaş Ahlak Felsefesi düşünürlerinin teori ve pratik benzerliklerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Öncelikle üçüncü bölümde ele alınan ahlakta duygunun ne olduğuna dair yer verilen filozof görüşlerinin, Schopenhauer’ın ahlakta tek ilke olarak gördüğü merhamet duygusunun benzer ve farklı yönleri incelenecektir. Çalışmanın son bölümü olan “Ahlak Duygusu Olarak Merhamet” in bazı kavramlar ile olan ilişkisi ele alınacaktır. Özellikle erdem olarak görülen bu kavramların merhamet üzerindeki bağlantısı ve özgün yanı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan ahlakta duygunun önemi ve merhametin hem duygu hem de erdemler ile ilişkisi irdelenmiş olacaktır.

Çalışmanın son kısmı, insan ile kişi ayrımından doğan kişiliğin getirdiği değerler ve karakter göz önünde bulundurularak merhametin bu açıdan konumu belirlenme amacı taşır. Modern ahlak kuramlarında Schopenhauer’ın yeri nedir? Schopenhauer ahlakı erdem ahlakını kapsar mı? Erdemler, kötülüğü dizginleyebilir mi? Merhamet ahlakı, düzenleyici bir erdem midir? Konunun kapsamının getirdiği bu soruların yanıtları aranacak ve temellendirilecektir. Bir yandan yasa formatlı mutlak ahlak görüşü, diğer yandan da ahlaki

yargılamada eylemin sonucundan ziyade kişi temelli bir ahlak anlayışı vardır. Ahlak alanındaki bu iki durum kişinin kendisi ve ahlaki yasa arasında bir çatışmaya girmesine sebep olur. Kişinin eylemi yapmayı isteme yahut istememe durumu yasa ile zıt düştüğünde bir sorun yaratmaktadır. Diğer ahlak kuramlarındaki bu problem eylemin kime yönelik olmasıyla ilişkilidir, oysa erdem etiğinde böyle bir durum söz konusu değildir. Erdem ahlakında karakter ön planlı olmasından dolayı kişilik çatışması yaşanmaz (Yazıcı, 2003). Kişilik bütünlüğü ve ahlaki bütünlüğü sağlama avantajını sağlar.

Etik alanında hâlâ pratik bir sonuca varılamamakla beraber, tartışmalar her dönem devam etmektedir. Burada Felsefe Tarihinde pek de değer görmeyen, etkisi henüz ölümünden sonra ve günümüzde anlaşılmaya başlanan filozof Schopenhauer'ın etik anlayışı incelenecektir. Günümüzde yapılan çalışmalarda Schopenhauer'ın ahlak felsefesi, yapıtlarından hareketle belli kavramlar çerçevesinde literatürde yerini almıştır. Lakin yalnızca var olanı inceleyip, bu ahlaki öğretinin tek ilkesi olan “merhamet” kavramı üzerinde yeterince durulmamıştır. Etik alanındaki yerini tam anlamıyla alamayan bu yaklaşım, yalnızca acıdan kurtuluş olarak gölgede bırakılmıştır. Özellikle etik alanında yaşanan kişi ve karakter ihmali son dönem düşünürleri tarafından ele alınsa da karşıt bir ilke çözümü eksik kalmıştır. Bu çalışma ile eksikliği doldurma girişimi amaçlanmaktadır. Buna ek olarak son dönem içinde modern ahlak felsefesinde temel yaklaşımlardan Kantçı ve yararçı kuramların eksikliğini ve yetersizliğini vurgulayan yapıtlar bulunmaktadır. Bu eksikliği ifade etmede öne sürülen modeller, tezin dayandığı teoriler olacaktır. Ahlaki alanda yaşanan “ben- başkası asimetrisi” sorunu ile “eyleyen-yasa çatışması” tezde dayandırılacak olan modellerdir.

2. SCHOPENHAUER'IN GENEL FELSEFESİ ÇERÇEVESİNDE AHLAK ANLAYIŞI

Schopenhauer (2014b: 67)'a göre insanlar, doğalarında yatan farklılıklara sahiptir ve herkes doğasında yatana meyleder. Buna karşılık yapılabilecek olan, idrakin bilgi ekseninde geliştirilmesiyle özgürlüğe kavuşmaktır. Schopenhauer'ın ahlak öğretisinde amaçlanan da kişinin aklının iyiye yönelmesini sağlamak ve düşünüldüğünde doğru davranmanın bireyi acıdan az seviyede yoksun, mutlu bir hayata götüreceği sonucuna ulaşmaktır. Buradan hareketle dünyanın hakiki öz bilgisine erişmek, ahlaki temellendirme için önemlidir. Bu doğrultuda Schopenhauer'ın ahlak anlayışının daha iyi anlaşılması için, onun genel felsefe görüşünü incelememiz gerekmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde, ahlak alanına giden düşünce süreci ele alınacaktır.

2.1. Schopenhauer'da İnsan

İnsan doğasına ilişkin araştırma ve teoriler, her dönem kendini yinelemekte ve geliştirmektedir. Bundan dolayı karşımıza iki türde insan hayatını anlamlandırma ve yaşam tarzını belirleme savı çıkar. Bunlardan ilki insanı tür bakımından ele almak ve tıpkı hayvan ile bitkilerde olduğu gibi temel gereksinimlerini incelemek, özünü belirleyip ortaya koymaktır. Diğer ise insan doğasının farklı olduğunu, buna bağlı olarak karakteri vasıtasıyla dünyayı anlamlandırmasıdır. Bedensel görüntü ile birlikte insanda, tıpkı hayvanlarda da olduğu gibi temel güdüler mevcuttur. Bunlar yaşamın idame ettirilmesi için bedensel ihtiyaçlar şeklinde tezahür edilir. Fakat insanın akli iradesi, düşünen bir varlık olması onu diğer canlılardan farklı kılan bir ayrımı da beraberinde getirir. Öyle ki bu akli yetkinlik insanı, eylemlerinde de sorumlu kılmaktadır.

İnsan yalnızca görünüm itibarıyla fenomenal alanda yerini almaz, o tür bakımından daha fazlasıdır. Düşünen bir varlık olması insanı yaşam mücadelesinin çok daha ötesine taşımaktadır. Aydınlanma çağından sonra insan problemlerinin yerini, kişi problemleri almıştır (Cevizci, 2016). Her ne kadar tür bakımından aynı olsak da bizi biz yapan özelliklerimiz, kişiliğimiz, beni ben yapan ve diğer insanlardan ayıran şeydir. Schopenhauer'da insan algısı, hayatı anlamlandırmasıyla bir bütündür. Schopenhauer'a göre insan dünyaya bir şekilde fırlatılmıştır ve doğmadan önce nasıl ise ölümden sonra da öyle olacaktır. Hayat bu doğum ile ölüm arasındaki mesafeden ibarettir ve dünya istencin

kendisidir. Hayatın herhangi bir nihai amacı yoktur ve dolayısıyla insanın da bir varoluşsal amacından bahsetmek yersizdir. Peki, bu istenç nedir?

Kant'ın *kendinde şey* diye ifade ettiği görünenin özü olan hakiki bilgi, Schopenhauer'da *istenç* kavramına tekabül eder. Schopenhauer'ın bu "istenç" kavramı, fenomenal dünyayı oluşturur. Tıpkı Kant da olduğu gibi Schopenhauer'da da bu hakiki öz, bir salt soyutlamayı ifade eder. İstenç, zamana ve uzama tabii değildir, bir nedeni de yoktur. Fakat Kant felsefesinde kendinde şey bilinemez iken istenç, dürtü ve isteklerle belirlenim kazanıp bilinebilmektedir. Aynı zamanda bilincin nesnesi haline gelen bu ilkelerin tasarımları bilmenin konusu olur. "Ne var ki, bilen insan sadece bilen bir varlık değildir; o, isteyen bir varlık, şunu bunu isteyen bir varlıktır da" (Kuçuradi, 2019: 8). Bundan dolayı o insanın eylemleri ve istemeleri kişiliğinin bir göstergesi haline gelir. Tek bir insanın istençleri, o insan kişiliğini ortaya koymaktadır. Schopenhauer'a göre insan bir şeyi istediği için yapmaktadır. Burada bahsi geçen insanın istediği için yapması durumu, hür iradesiyle yaptığı anlamına gelmez, aksine zorunlu bir istenç söz konusudur. Kendi doğası gereği istemeleri belirlenir ve nesneleşen istenç, bireyin bilgi algısında bütünleşir.

Bir insanın kendi varlığının bilincinde olabileceği iki farklı yol vardır. Bir taraftan kendisini dışsal olarak ortaya koyduğundan onun hakkında ampirik bir algıya sahip olabilir. Bu algı içinde o, öylesine küçük bir şeydir ki yok olma noktasına yaklaşmaktadır; zaman ve mekân bakımından sonsuz olan bir dünyaya yerleştirilmiş; bu gezegen üzerinde çok kısa bir süreliğine dolaşan ve her otuz yılda bir yenilenen insan adlı milyarlarca varlıktan sadece biridir. Öte yandan, kendi tabiatının derinliklerine inmek suretiyle de bir insan toplamda ne olduğunun bilincine varabilir. O zaman da aslında kendisinin tek gerçek varlık olduğunun ve ilave olarak bu varlığın, kendilerini, dışarıdan sanki onun bir yansımasını oluşturuyormuşçasına sunan başkalarında kendisinin tekrar tekrar algıladığını fark eder. (Schopenhauer, 2014b: 29).

Yukarıdaki alıntıda Schopenhauer'ın ifadesiyle, insanın kendi varlığının bilincine varması durumunun iki ayrı yolundan bahsedilmektedir. İnsanın deneyimle dışsal olan varlığını fark etmesi bireyselleşmeyi meydana getirirken, bir diğer yol olan içe dönük bir varoluşu araması

özüne yolculuğunu imgeler. İnsanın bu kendi tabiatının bilincine varması ile beraber aslında kendi benliğine yani ne olduğuna dair keşif serüveni başlamaktadır. Bu durumda yukarıdaki alıntı da Schopenhauer'ın 'başkalarında kendisinin tekrar tekrar algılandığını fark etme' ifadesi bizlere hangi öğretiyi sunmaktadır? Bireyin varlığının bir başkasında algılanması, fenomenal alanda insanlar arası ilişkilerde deneyimleneceği gibi benliğinin bir diğer insanda yaşaması durumudur. Bunun olanağı iletişim dünyasının ötesinde, bireyin dünyadaki yaşamının sonlandırılmasından sonra dahi özünün bir başkasında var olarak kalması olanağıdır. Buna ek olarak insan özündeki aynı olan ortak duyguların ve ortak paylaşımların, bir başkasında kendini bulmasına sebep olur. Bundan dolayı insan- kişi ayırımına gidilecektir. Bilakis insan, kişiliğin getirdiği karakter özellikleri ile diğer insanlardan ayrılır. O artık kendi başına gereksinimleri olan, belirli niteliklere sahip ve tasarımları vasıtasıyla yaşamını sürdüren bir varlıktır. Schopenhauer'da karakter, istenci belirleyendir ve bu kendinde şeyin somut halini sunmaktadır. Öyle ki bir kişinin karakterini anlamak için uzun gözlem ile deneyimler gerekmez, tek bir insanın eyleminden bile karakteri hemen anlaşılabilir (Schopenhauer, 2014b: 69-70).

Dünyanın salt soyut olarak istencin kendisi olması, her kişide bu istencin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Beden, bu istemin somut halinin göstergesidir ve karakter istencinin görevini gidermekle yükümlüdür. İnsanın bu farklı karakter özelliklerine sahip olması durumu, istençlerinin ve dünya tasavvurunun farklı olduğu anlamına gelir. Şöyle ki dış bir nesnenin, insanlar tarafından uyandırdığı hissiyat ile önemi farklılık göstermektedir ve bu durum, insanın dış dünyayı kendi benine göre algılaması kaynağına dayanır. Bir diğer ifade ile bu algı kendinde şey olan istencin bir çeşit dışavurumudur. "Aynı motife karşı reaksiyon her insanda başka olmasına sebep olan istemenin bu özel ve her kişide ayrı olarak beliren yapısı, her insanın karakteri denen şeyi meydana getirir" (Schopenhauer, 1839; akt. Kuçuradi, 2019: 41). Schopenhauer'a göre karakter, sonradan edinilen özellik değildir aksine doğuştan meydana gelmektedir. İnsan yalnızca bu karakter özelliğinin bilgisine varır, bu durumu istençleriyle fark eder. Bundan dolayı herkes doğasında yatana meyletmektedir.

İnsanın bu doğuştan karakter özelliği, onun eylemlerini belirleyen şeydir. Varoluşla beraber ortaya çıkan bu farklılıklar bizlerin davranışlarının sebebi ise ve buna ek olarak sonradan değiştirilemeyecekse, bu durum bizleri zorunlu bir tabiat algısını benimsemeye mi götürür? Öyle görünüyor ki bu durumda bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Lakin teoloji de olduğu gibi doğuştan yaratıcı tarafından bahşedilen özellik Schopenhauer felsefesinde

söz konusu değildir. İnsan eksikliklerini ve ihtiyaçlarını bilebilmektedir ve bunlarla dünyada bir başına bırakılmıştır. Buna bir de amaç yoksunluğu eklenince insan, var olmanın yükünden ve boş zamanlarında yaşadığı can sıkıntısından kurtulmak sebebiyle zamanını çeşitli aktiviteler inşa ederek, meşguliyet oluşturarak ve diğer insanlarla sosyalleşme adımı verdiği atmosferde zamanını öldürmektedir.

Schopenhauer, insanın varoluş amacının olmadığına dair ifadeler beyan ederek, istencin dünyanın özü olduğu tezini vurgular. Bundan dolayı, insan her ne kadar istencinin kölesi olmuş olsa da bu durumdan kurtulması imkânsız değildir. İnsan özgürlüğünün problemi ve sonu gelmez doğasının getirdiği istenci dolayısıyla çektiği ıstırapların son bulması, bu istençlerine “hayır” demesi ile başlar. Bağlarından sıyrılan ve istencini bastıran insan bir başka kademeye geçerek kendi özgürlüğünü elde etme olanağını yakalar. Bu istencin reddiyle insan, özgürlüğüne bilgi ışığında erişir. Bilgi, insana özgürlüğünü elde etmesinde yardımcı olan şeydir. İnsanın bilen ve isteyen yanının ikiliğinden bahseden Schopenhauer, onun bu bilen yanını hep istence adanmış durumda olduğu ifade eder. Bilgiyi yalnızca istenciyle bağdaştırır, oysaki yine insanın özgürlüğüne açılacak olan yol bilgiden geçer. Dış dünya algısının bilgiye dönüşme aşamalarından geçen, aklın ampirik yolunda ortaya çıkan bilgiler, istencin bilgisinin doğru idrake yönlendirilmesi ile hür bir hayatın adımı atılır. Kişi kelepçelerinden sıyrılmakta ve zorunlu arzularına başkaldırmaktadır. Dolayısıyla görüldüğü gibi: “Schopenhauer’a göre insan bilgisi akıl eğilimlerine zıt bir şey değildir; insanın bir varlık şartı, aynı zamanda da onun en önemli silahıdır” (Kuçuradi, 2019: 45).

Schopenhauer’ın insan görüşü, etik anlayışının zeminidir. Nitekim insan tanımından yola çıkarak probleminin ekseni, bir çözüm sunan etik anlayışına çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında insanın zorunlu bağlantılarından sıyrılması, ahlaki eylemlerinde de özgürleşmesini sağlar. Mecburi nedensellikten arınmış bir bilincin, bilgiyi istençleri doğrultusunda kullanması da engellenir. Bu sayede metafiziksel özgürlüğünü kazanmış insan, dünyayı kendinde yener.

Schopenhauer felsefesinde karşımıza çıkan insan tipleri ve bu farklı tiplerin getirdiği motifler ile beraber algılama başkalığı, insan eylemlerindeki farklılığın biricik sebebidir. Bundan dolayı bu eylem farklılıkların kaynağındaki karakterin, doğası gereği motifleri ele alınmalıdır. Öyle ki bilfiil ortaya çıkan kişi motifleri, hayatı bu açıdan anlamlandırmasına, belirli yargılar ile yaşamını sürdürmesinde önem arz eder. Bu bakımdan bilgi edinme yolları, doğru bilginin olanağı ve kavram bilgilerinin insan hayatını nasıl kolaylaştırma unsuruna

sahip olduğunu çözümlenmede incelenmesi gerekir. Aynı zamanda günümüz kutuplaşmalarında müdahil olan yoğun fikir ayrılıkları, alışkanlıkların getirdiği insan eylemlerine dönüşmektedir. Bilhassa bu durum kişilerin kendi düşüncelerine olanak tanımamalarından ve bilgi yetersizliği gerçeğine dayanmaktadır.

2.2. Bilgi Anlayışı

Bilgi Felsefesi diğer adıyla Epistemoloji, bilginin kaynağını, sınırlarını, doğru bilginin mümkün olup olmadığı gibi soruların cevaplarını arayan ve inceleyen felsefe dalıdır. Bu bakımdan felsefede bilgiye ulaşma yolunda birçok akım bulunmaktadır. “Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki özel bir ilişki olarak bilgi, nesnenin varoluş imkânını ya da imkânsızlığını da bize verdiğinden bilgi ile nesne arasında, yani varlık felsefesinin bilgi felsefesiyle ayrılması mümkün değildir” (Yalçın, 2016: 7). Bundan dolayı bilinen özne ile bilinmeyen nesne arasındaki bağlantıdan ortaya çıkan bilginin, kaynağını esas aldığımızda karşımıza iki akım çıkmaktadır. Bunlardan ilki bilen özne olan insanın, bilginin doğruluğuna ulaşmadaki kaynağın akılsal yol ile ulaşılabilirliğini savunan, zihinsel süreç ile gerekçelendirilen rasyonalist öğretilerdir. Bir diğeri ise doğuştan idelerin reddi ile beraber, bilgiye ulaşmanın ancak algıyla yani deneyimle mümkün olduğunu temellendiren ampirizm akımıdır. Varlık ile bilgi arasındaki bu bağlantılı ilişki, bilginin kaynağını temellendirme bakımından varoluşun sınırlarını tanıma imkânı sağlar.

Dış dünyanın bilgisi, yukarıda bahsedilen deneyimin ve zihinsel sürecin bilgisi şeklinde gerekçelendirilmektedir. Descartes’ten beri süregelen dış dünyanın varlığına ilişkin doğru bilgi sorunu, bilgi probleminin yönünü değiştirmiştir. Bundan dolayı ortaya konulan dış dünyanın bilgisine ulaşmadaki deneyimci yöntemlere karşı Kant, bilgi alanını fenomenal ve numenal alan olarak ikiye ayırmaktadır. Bu bakımdan Schopenhauer, algı ve deneyim vasıtasıyla elde ettiğimiz fenomenal dünyanın bilgisine ulaşmanın, hakiki bir bilgi sayılmadığı savı ile Kant’ın fenomenal dünya algısı görüşüne paralellik gösterir (Uğurlu, 2016: 384-385). Platon’un idealar âlemi olarak adlandırdığı mutlak bilgiler alanı daha sonra Kant’ta görünenin ötesinde bir öz gerçekliği barındırır ve bundan dolayı fenomenal dünyanın sınırları içinde hakiki bilgiye ulaşamamasının aksine Schopenhauer, kendi felsefi görüşünde dünyanın salt tasarım bilgisine erişme durumunu ortaya koymaktadır. Schopenhauer (2020a: 70)’a göre bu hakikat, idrak eden özneye bağlı olan nesnelere algıdır bir diğer ifadeyle dünyanın tasavvur olduğunun mutlaklığıdır.

Dışsal ve içsel duyu- anlama ve akıl- olarak ortaya çıkan idrak eden bilincimiz, özne ve nesneye ayrılır ve bunlar dışında hiçbir şey barındırmaz. Özne için nesne olmak ile tasavvurumuz olmak aynıdır. Bütün tasavvurlarımız öznenin nesnesidirler ve öznenin bütün nesnelere bizim tasavvurlarımızdır. Ancak şimdi bütün tasavvurlarımızın kendi aralarında kurallı bir şekilde ve a priori belirlenebilen bağları olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu bağlantı vesilesi ile hiçbir şey kendi başına ve bağımsız olarak var olamaz ya da aynı şekilde kendi başına ve izole hiçbir şey de bizim için nesne olmaz. (Schopenhauer, 2020b: 69)

Schopenhauer'ın bu alıntısından anlaşılacağı üzere, dış dünya algısının dolayısıyla da nesnelere özne için tasavvur olduğu kanaatidir. Dış dünyayı deneyimleyen öznenin, zamana ve mekâna tabi olan nesneyi kendi içsel duyusu doğrultusunda tasarımlamasıdır. Bundan dolayı bu algı biçimi dışında bir gerçeklikten bahsedilememektedir. Bu bakımdan ampirik yolla bilinen nesneyi kavrayan öznenin, algılayandan bağımsız tek tek şeylerin kendi başına var olan özünün bulunmadığı sonucuna varılır.

Schopenhauer'da algılayan özneye bağlı olan dış dünya bilgi temellendirmesi, Batı felsefesinde ilk olarak Berkeley ile ortaya atılmıştır. Öyle ki Berkeley, dış dünyadaki cisimlerin varlıkları ve temellendirmeleri konusunda ampirist idealist bir tutum sergilerken, algıdan bağımsız bir varlıktan bahsetmenin mümkün olmadığını ve nesnelere özünün algılayan özneye bağlı olduğunu ileri sürer. Berkeley (2018: 49)'e göre, bir şeyi bu şeyin gerçek duyumu olmaksızın görmek ya da duyumsamak olanaksız olduğu gibi, duyulur bir şeyi ya da nesneyi düşüncede onun duyumu ya da algısından ayrı olarak kavramak da olanaksızdır. Dolayısıyla, nesne ile duyum -algı- aynı şey olarak görüldüğü için birbirlerinden soyutlanamazlar. Yine Berkeley (2018: 68)'e göre; "Biz ideaların sürekli art arda geldiğini algılarız ve bundan dolayı, bu ideaların bağlı oldukları onları üretip değiştiren bir neden vardır." Bu nedenin daha önceden bahsedildiği üzere bir nitelik yahut idea olamayacağı için, bu bir etkin tin ya da zihnin varlığıdır. Bu görüş aynı zamanda, metafizik sentetik nedensellik ilkesini temellendirir. Bu bakımdan fenomenal alandaki her değişimin bir nedeni vardır ve bu neden görünür değildir.

Zihnimizde ideaları istediğimiz gibi ortaya çıkarma ve silinip bir başka ideayı bırakma gücüne sahibiz. Bu durum, yetkin olan bir ben varlığıyla, algı-kavrayışı ve deneyime dayandırıldığını gösterir. Şimdi; tikelin kendi tasavvuru olarak resmettiği nesnenin bilgisi, farklı imgelemler ile tasavvurunu ortaya koymaktadır. Bu durum birbirinden farklı tasavvurlara sahip benlerin bir arada yaşadığı toplumda etkileşimi sağlamanın, doğru ve sağlıklı yolunun arayışına götürmüştür. Bundan dolayı Schopenhauer'ın da ifade ettiği üzere insanın soyut kavramlara sahip olması ve düşünebilme özelliğinin yanında dil ile birlikte bir etkileşim aracı sağlanmaktadır.

“İnsanın deneyimlerinin ve genel olarak bilgisinin kalıcılığını, insandan insana devredilmesini ve ilerlemesini sağlayan, görerek edinilen bilgi değil, onun kavramlaştırılmış şeklidir” (Kuçuradi, 2019: 11). Bundan dolayı insanı diğer canlılardan ayıran bu bilgiyi kavramlaştırma yetisi, yalnızca şimdiki algıların tasavvurunu değil, geçmişi ve geleceği de soyut kavramlarla muhakeme etmeyi beraberinde getirir. “Ancak şimdi kavramların kullanımıyla, bütün bu tasavvurların sadece o anki amacın gerektirdiği kısımlarını ve ilişkilerini düşünmemize olanak sağlanmış olur” (Schopenhauer, 2020b: 159). Bir diğer ifadeyle izah etmek gerekirse, o an ihtiyaç duyulan tasavvurun tüm özelliklerini hayal gücümüz vasıtasıyla zihnimizde uzun uzadıya canlandırmak ve o anki ihtiyacı seçik bir şekilde ayırıştırmanın yarattığı karmaşa yerine zamanın daha verimli kullanımıyla beraber onlarca şeyi tek bir kavram vasıtasıyla düşünmeyi mümkün kılar. İnsanın, hayvandan en büyük farkı olan bu soyut bilginin varlığı ile onu kavramlaştırması, bilginin kalıcılığını daim kılarak bir sonraki nesille aktarılmasını sağlamış olur.

Deneyimin sağladığı algı bilgisi, o anın canlı görünümünü verir fakat bunu daha ileriye taşımaz. Buna ek olarak görünümün sağladığı anlık bilgi, bir sonraki anda deneyimlenecek algının görünürde olmamasıyla beraber kalıcılığını da yitirmektedir. Ancak algı bilgisinin kavramlaştırılması, bilginin kalıcılığını daim kılar. Buna ek olarak bilgiyi bu denli evrenselleştirme, bilimin ortaya çıkışını öncüler. “Şu halde tecrübenin öğrettiği şey onda biriktiriliyor olmalıdır ve hayatta atacağımız adımlar için güvenilir bir kılavuz olarak uygun olan sadece odur” (Schopenhauer, 2014a: 37). Nitekim bilginin kavramlaştırılması, içerisinde düşünülecek birçok şeyi barındırmaktadır ve tek bir kavram yoluyla o anki zaman diliminden daha farklı bir zaman-mekâna gidebilmektedir.

Kavramların malzemesi, algı-kavrayışa dayanır ve bu görmenin sağladığı bilgiye binaen düşünce dünyamızın genel yapısı algı dünyasına dayanır (Schopenhauer, 2014a: 47).

Dolayısıyla kavramlar esas bilgi kaynağını algı bilgisinden alırlar ve böylece soyut bilgi olan kavramlaşmış bilgi, algı bilgisinin kalıcı tasavvurlarıdır. Bu bakımdan bu bilgiye ikincil türden bilgi diyebiliriz. Burada bahsi geçen kavramlaşmış bilginin algı bilgisinin ikincil temsilci olması durumu, Hume (2017: 25)'un; “Düşünmenin bütün malzemesinin dış ya da iç duyumuzdan gelir” ifadesiyle beraber, bütün idealarımızın izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın birer kopyaları olduğunu savını çağrıştırmaktadır.

Soyutlamanın derecesine dikkat çeken Schopenhauer, soyutlama derecesi ne kadar genel olursa o kadar içi boş, anlamsız kavram topluluğuyla karşılaşılacağını ifade eder. Bundan dolayı “soyutlamanın derecesi arttıkça, daha fazla şey elenir ve düşünülen de haliyle azalır” (Schopenhauer, 2020b: 157). Bu anlamda nitelendirilen kavramlar, cevher ya da varlık gibi örneklere tekabül eder. Nitekim Schopenhauer felsefesinde bilgi edinme kaynağı olan algıdan bağımsız bu türden soyutlamalar uydurulmuş, herhangi bir gerçekliğe dayandırılmayan olarak kabul görmektedir. Bilginin birincil kaynağı duyumun tasavvuruydu ve dolayısıyla en genel kavramlar bu kategoriye nüfuz etmeyenlerdir.

Mevcut algısal durumda düşünme, uygun kavramını aramaktadır lakin bunun bir bağlantıya, düzene ihtiyacı vardır. Daha doğrudan ifade etmek gerekirse, şeyler arasındaki bağlantının mukayesesini bir dizi mantık süzgecinden geçirmek yerine, düşünsel edim ile yargıyı oluşturup daha hızlı anlama olanağı sağlayacaktır. “Buna göre yargı gücü, anlama ve akıl- yani algılayan ve soyut idrak tarzları- arasındaki aracıdır” (Schopenhauer, 2020b: 163). Kavramların birbirleriyle olan ilişkilerinden oluşan yargı, bir idraki ifade ediyorsa bunun yeterli bir temele dayandırılması gerekir ve bu vesileyle doğruluğunu gerekçelendirmiş olmaktadır (Schopenhauer, 2020b: 165). Schopenhauer felsefesinde farklı türlere ait olan bu yargıların, temellendirmeleri de yine o türün doğruluğuna göre incelenmelidir. Genel olarak bahsi geçen zihnin işlevlerinde, Schopenhauer'a göre bilime giden yol ise aşamalı olarak şu şekildedir;

Nazarı dikkate alınan gerçek şeylerin ve onların bütün esas nitelik ve ilişkilerinin, dolayısıyla verilerin tümünün sezgi- algıyla doğru kavranılışı.(2) Bunlardan doğru kavramların oluşturulması, dolayısıyla bu niteliklerin doğru soyutlamalar altında toplanıp hülasa edilmesi ki daha sonra bunlar düşünmenin malzemesi olacaktır. (3) Bu kavramların hem sezilip kavranılan nesneyle hem kendi aralarında hem de

kavram hazinemizin kalanıyla karşılaştırılması ta ki bunlardan konuya uygun, onu tam olarak kavrayıp kucaklayan doğru yargılar çıksın; dolayısıyla konunun doğru tetkik ve tahlili. (4) Bu yargıların kıyaslanan öncülleri olarak bir araya getirilmesi veya terkibi. (2014a: 23)

Schopenhauer'da farklı bilgi türleri ve her bir bilgi çeşidinin temellendirmesi farklıdır. Daha önceki paragraflarda ele alınan, deneyimin sağladığı bilgi, akabinde algı-kavrayışın soyut tasavvurunu oluşturan kavramlaşmış bilgi ve kavramların bağlantısından ortaya çıkan yargının mantıksal doğruluğunun yanında bir de metafizik bilgi çeşidi vardır. Schopenhauer'da bu bilgi türü, ayrı bir temellendirmeyi gerektirir. Öncelikli olarak metafiziksel bilgi denilince ne anladığımız mühim.

Fenomenal dünyanın yani görünür dünyanın ötesindeki öz gerçekliğin bilgisini araştıran ve temellendiren bu bilgi türü, apriori yargıları içermektedir. Bunun yanında “metafizik bilginin temeli ve hareket noktası, bütün diğer bilgi çeşitlerinde olduğu gibi, gerçek dünya yani görüntüler dünyası olan deneyim vasıtasıyla edinilen bilgidir” (Kuçuradi, 2019: 16). Diğer bilgi çeşitlerine nazaran tek tek olayların ve şeylerin bilgi kapsamı yerine tümelin bilgisini, dolayısıyla dünyanın gerçek özünün bilgisini amaçlar (Kuçuradi, 2019: 16). İnsanın isteyen ve bilen yanından bahseden Schopenhauer, bu özelliğin insanı metafizik bilgi türüne götüreceğini savunmaktadır. Şöyle ki; insanın nedensel zincir içindeki sınırlarının ortadan kalkması ile beraber görünenin ötesindeki hakiki gerçeklik, metafizik bilgidir.

Nedensel sınırlarından kurtulan insan, dünyayı bulunduğu noktadan bağımsız bir bütün olarak algılar. Bu hakikati kavramayı sağlayan metafizik bilgi, Schopenhauer'da deneyim dünyası içinde bilinir. Kant felsefesinde özel bir alanda inşa edilen fizik ötesinin bilgisi, Schopenhauer felsefesinde algılar dünyasında insan bilgisine dâhil olmaktadır. İnsan bu bilgi türüne kendi bilen ve isteyen yanının oluşturduğu deneyimleri ile ulaşır. Bundan dolayı kendi istençlerinin altında yatan mutlak özüne, bu istenç bilgisinden yola çıkarak ulaşmaktadır. Kaynağını deneyim dünyasından alan ve apriori formunda olan mutlak bilgi, bu bakımdan *sentetik apriori* bir yargıdır. Metafizik bilginin sentetik apriori bir yargı oluşu, Kant'ın “Prolegomena” adlı eserinde bu türden bilgiye yönelik teorileri örnektir. ²

²Kant bu eserinde, sentetik apriori yargıların olanağı ile metafizik bilginin bu kategoriye dâhil olduğunu gerekçelendirir.

İnsan varlığının bir koşulunu oluşturan bilgi, Schopenhauer felsefesinde önemli bir konuma sahiptir. İnsanın gerek yaşamını sürdürmesine yardımcı olması gerekse istencini gerçekleştirmesine aracılık etmesi bakımından, öznenin hem esirliğini hem de özgürlüğünü elde etmesini sağlayan bilgidir. Dünyayı algılayan insan aynı zamanda, belli bir dünya görüşü ile tasavvurunu da oluşturur. Öyle ki etik alanındaki inançlar, kesin ilkeler, eylem kuralları ile değer yargıları buna örnektir.

Schopenhauer (2019a: 33)'a göre; “[...]insan davranışının etik önemin metafizik olan olarak anlaşılması, başka bir deyişle bu fenomen var olmanın ötesine geçerek sonsuzluğa ulaşmak, ama bu gerçeğin sunumunun kural ve görevin emir ve uyumu ile açıklanması, bu onun³ bir parçası değildir.” Dolayısıyla ahlak alanı bu tür kavramlarla bağdaştırılmamalıdır, nitekim ahlak alanının Schopenhauer felsefesinde daha değerli ve içsel önemi mevcuttur.

2.3. İnsanın Varoluşsal Konumu

İnsanın varoluşsal konumu ve öz belirlenimi her zaman merak konusu olmuştur. Öyle ki özellikle 19. yy. sonlarına doğru “egzistansiyalizm”⁴ felsefi akımı baş göstermiştir. Bu akım dünya karşısındaki insanın konumu ve belirlenimi diğer bir deyişle varoluşunun özünü temel alır Akıllı bir canlı olan insanın ben bilinci ile beraber bireyselleşmesi, insanı kendi özerk konum varlığını her yönüyle araştırmaya götürmüştür. Genelin bilgisiyle aydınlatılacak olan insanın varoluşsal konumu, Schopenhauer felsefesinde önemli bir yer teşkil eder. Öyle ki insanı temel alan felsefesi ve buna bağlı olarak dünya karşısındaki insan belirlenimi bu varoluşsal konumu oluşturur. Şimdi burada söz konusu olan hayatın yegâne amacının olup olmadığı ve şayet var ise bunun ne olduğudur. Bununla beraber, bu doğrultuda insanın hayattaki varlığının belirlenmesi ve idraki, her yönden özünü ortaya koymasını sağlayacaktır.

Schopenhauer'a göre, varoluş özümüzün ardında yatan ruhani veya cismani bir yaratıcı töz mevcut değildir. Bundan dolayı Schopenhauer (2010: 40)'a göre, “hayat esas itibariyle bir yokluk, sıkıntı, zaruret ve çoğu kez sefalet durumudur, herkes hayatı için savaşmalı ve

³Ahlakın bir parçası değildir.

⁴Egzistansiyalizm diğer adıyla varoluşçuluk felsefesi 19. yy. sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. 20. yy. başlarında, özellikle de İkinci Dünya Savaşı ile yaşanan olaylar sonrası bu felsefi görüşün kendini baş gösterdiği görülür. Varoluşçuluk felsefesi, “varoluş” ile “öz” kavramlarıyla bir derin-düşünme felsefesidir.

mücadele etmelidir.” Bu bakımdan hayata aksettirilecek bir anlam ve değer söz konusu değildir. Buna ilişkin Antik Yunan filozofları, hayatın nihai amacının *mutluluğa ulaşmak* olduğunu ileri süren öğretiler geliştirmişlerdir. Lakin mutluluğu amaç haline getiren düşünce sistemi aslında derin acıların kaynağı olabilir. Bunun nedeni ise tek bir duygu durumunun amaç haline getirilmesi diğer duygu durumlarını yok saydığı gibi sabit bir bakış açısı geliştirmesidir; nitekim hayatın ne getireceği meçhuldür. Bunun yanında her insanda mevcut olan istencin tekrarlanmasıyla beraber oluşan tutsaklıktan dolayı mutlu bir hayat ütöpiktir. “İnsanın erişebileceği en iyi, en fazla şey bütün insanlığın hayrına olacak bir işte ve bir yolda ezici talihsizliklere, bunaltıcı güçlüklerle karşı mücadele eden ve her ne kadar eline sadece önemsiz bir ödül ya da hiçbir şey geçmese de sonunda bundan galip çıkan kimsenin yaşadığı gibi, kahramanca bir hayattır”(Schopenhauer, 2010: 60-61). Dolayısıyla yapılması gereken mutluluğu hedeflemek değil acıdan kaçınmaktır, diğer bir deyişle daha az acıyı yaşamaktır. Bunun yanı sıra “gerçek olan sadece şimdide mevcuttur, geri kalan her şey düşünce oyunundan ibarettir” (Schopenhauer, 2010: 65). Öyle ki şu anda var olduğumuz fakat ölüm gerçeği ile birlikte bir an sonra olmayacağımız bir yaşamı ciddiye almak absürt⁵ bir tutum olacaktır.

Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin inkârının ya da yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, fakat sadece istememe edimini ileri sürdüğüne dikkat çekmek isterim; bu zamana kadar dar istemiş olan bundan böyle istememektedir. Bu varlığı, bu özü, iradeyi sadece isteme edimi içinde ve onun aracılığıyla kendinde şey olarak biliyoruz, bu edimden vazgeçtikten sonra onun ne olduğunu ya da ne yaptığını söyleyemeyecek veya anlayamayacak durumdayız. Ve dolayısıyla istemenin tezahürü olan bizler için bu inkâr, bu yadsıma bir hiçliğe geçiştir. (Schopenhauer, 2010: 43-44)

Schopenhauer’ın bu söyleminden hareketle; bahsettiği yaşam istencinin reddedilmesi, düşünce tarihinde yanlış algıya sebep olmaktadır. Burada bahsedilen yaşam istencinin inkârı

⁵ Absürt kavramı, egzistansiyalizm akımında ortaya koyulan kavramdır. Diğer bir adıyla ‘saçma’ olan kavram, insanın yaşamının son bulacağını bile bile herhangi bir değeri olmayan fenomenal dünyaya değerler yüklemesi durumudur. Bu kavramı eserlerinde sıklıkla yer veren başlıca temsilcileri; Soren Kierkegaard ve Albert Camus’dür.

yahut reddi, dünyanın istenç olarak reddidir. Bir diğer ifadeyle açıklamak gerekirse; kişinin nedensel bağlarından sıyrılması ve kişide karakter kaynaklı zorunlu istencinin meydana getirdiği yaşamın reddidir. Zira kişi fenomenal dünyadaki tek tek şeyleri istencinin motifi olarak görmektedir, nesnelere olduğu gibi tezahür edememektedir. İstencinin esiri olan insanın bu yaşam biçimi, hür bir yaşamı oluşturmadığından dolayı bu özü idrak edip reddetmesi gerekecektir. Bundan sıyrılıp özgürlüğünü elde eden insan, asıl gerçek bir yaşama erişir. Bundan dolayı “o, karamsarlığa karşı nihilismi kullanır, o, kendinde ‘dünyayı yenen’ insandır” (Kuçuradi, 2019: 80). Bu bakımdan bakıldığı takdirde kişinin kendini daha yakinen tanıması ve baştan varlığını oluşturması söz konusu olur. Sartre (2007)’in de ifade ettiği üzere; *varoluş özden önce gelir* ve insan yaptığı seçimler ile ne olduğunu belirlemiş olur, özünü ortaya koyar. Yalnız bu durum hür insanın gerçekleştirebileceği bir durumdur, aksi takdirde normal insanın nedensel bağlarından sıyrılmadığı sürece karakterinin getirdiği zorunlu istencin esiri olmaya devam edecektir.

Her eylemi, davranışı, istencin eseri olarak gören Schopenhauer, insanda bu istencin beden ile tezahür edildiği kanısındadır. “Schopenhauer için beden, yalnız biyolojik bir şey değildi; kişinin istemlerinin objeleşme alanı olarak psişik varlığı da içine alır” (Kuçuradi, 2019: 27). İnsandaki istencin beden yolu ile harekete geçtiğini ileri süren Schopenhauer, istenç kaynaklı her edimin bedenin hareketi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla “isteme, bedenin apriori idrakidir ve beden ise istemenin aposteriori idrakidir” (Schopenhauer, 2020a: 198).

Kişinin istencinin yerine getirilmesine aracılık yapan beden, aynı zamanda nesnelere ilk algılama zeminini oluşturur ve bundan dolayı öznenin idrak alanıdır. Nesnelere aracılık etmesi bakımından Schopenhauer bedeni, *dolaysız nesne* olarak ifade etmektedir. Bunun nedeni ise bedenin dolaylı idrakidir yani vücut organlarının her birinin bir diğerini deneyimlemesi neticesinde algılanmasıdır. Bundan dolayı bedenin dolaysız bilgisine erişiriz ve Schopenhauer’ın dolaysız nesne olarak gördüğü beden, nedensellik yasasının ilk zincirine katkı sağlayan, uygulanmasında verileri sağlayacak olandır (Schopenhauer, 2020b: 139-140). Bilince hissiyatı sağlayan bedenin, doğuştan gelen istençle olan bağlantısını daha net anlaşılması için Schopenhauer’ın şu satırlarına bakmak gerekir;

[...]yaşamın amacı, kendi kötücül istemimize yönelik bilgi edinmektir ki istemimiz bizim için bir nesne olabilsin ve içsel bir dönüşüm içine girebilelim. Bedenimiz ise istemimizin somutlaşmış hali; en başta gelen nesnelere biridir. Onun için

yaptığımız bütün eylemler bize istemimizdeki doğuştan gelen kötülüğü gösterir. (2014b: 85)

Hayatın ve varoluşumuzun anlamsızlığından dem vuran Schopenhauer, yaşama istencinin tasdikinden doğan kötülüğü yukarıdaki alıntıda açıkça ifade etmektedir. İnsanın bu dünyadaki bilinç sahibi bir varlık olması neticesiyle konumunu bilme isteği, varoluşunun bu hiçliğine ulaşma gayreti, sonunda hakikatin idraki ile beraber insanı bir boşluğa ve hayrete düşürecek olan şeydir. Bundan dolayı Schopenhauer çerçevesinde insan hayatına bir bütün olarak bakıldığı zaman bir trajediyi sergilemektedir ve bu trajedi hayal kırıklıkları, boşa emek harcanılan amaçlar ile geç fark edilen yanlışlardan ibarettir (Schopenhauer, 2010: 59). O halde, dünyanın ve insanın varoluşsal bakımından öz yapısını oluşturan ve bu denli acılara neden olan istencin inkârıyla, bir şekilde dünyaya gelmiş insanın yaşamda kendini anlamlandırma olasılığı var mıdır? Pekâlâ, bu bakımdan istencin insandaki derecesi ile istencin aydınlığı, ahlak alanının doğuşunu nasıl etkilemektedir?

Dünyanın hakikatini oluşturan istenç, yapı itibariyle ne tezahür edilen bir şeydir ne de elle tutulan, görülen bir şeydir. O esas itibariyle kendinde şeydir. Bu kendinde şey olan istenç, varlık bakımından bir bütünü temsil eder ve diğer var olanların her birinde kendinden bir iz taşır. Diğer bir ifadeyle, nesneleşme basamaklarını oluşturur. Her varlıkta belli bir noktada katlanır ve basamak halinde istenç doğrudan nesneleşir. Bundan dolayı insan, gerek eylemleri-davranışları itibariyle gerek ise içsel yapısının dolaysız tanımıyla bu istenci tanıma olanağı yakalar. Dolayısıyla insanın akli yetisi, onun istenci idrak etmesi, bir bakıma yakalaması ile bu basamağın en üstünü oluşturur.

İnsanın varoluş özünü istencin bir eseri olarak tanımlayan Schopenhauer, aynı zamanda dünyadaki diğer varlıkların da bu öze ulaşma dereceleri olduğunu iddia etmektedir. Mevcut olan hakiki özün en üst basamağını oluşturan insandaki istenç ise kendini karakter ve beden olarak iki şekilde göstermektedir. Bundan dolayı hem bedenin hem de karakterin eylemleri ile beraber istenç görünür hale gelir, nesneleşir. Kendi istencine göre dış dünyayı tasavvur eden insan, istencin edimine göre dünyayı anlamlandırmaktadır. Yalnız istencin nesne olarak tezahürlerinin amacından bahsedebiliriz, bunun haricinde istencin kendi başına salt bir gayesi ve anlamı söz konusu değildir. Nitekim insan, varoluşuyla beraber böylece kendi dünya tasavvurunu idrak eder.

Schopenhauer'ın insan ve dünya hakkındaki varlık görüşü, diğer bir ifadeyle metafizik varlık temellendirmesi fenomenal dünyadaki görünen şeylerin ötesinde var olan hakiki öz -bilgi çıkarımına dayanır. Yaşamdaki tekil şeylerin varoluşlarının aslında bir bütün olarak var olanın bilgisine, deneyim dünyasındaki verilerle ulaşmayı sağlar. Schopenhauer'ın bahsettiği bu mutlak olan istenç, temelde diğer varlık görüşlerinden ayrı tutulmalıdır. Bunun nedeni ise; diğer görüşlerde olan dünyadaki her şeyin belirlenimini sağlayan cevher, temelde iyi olanı ve yaratıcı olanı ifade etmektedir fakat Schopenhauer'ın *istenç* olarak adlandırdığı kendinde şeyin temelde amaçsız ve tehlikeli oluşu bu ayrımı ortaya koyar.

İnsan varoluşu gereğince, yaşamını sürdürme mücadelesi içinde kendini bulur. Hayattaki bu çabası, kendi doğasına uygun olanı istemek ve bu yolda bilgiyi kullanmaktır. Ancak kendi içsel ve dışsal deneyimiyle kendini tanımlayan ve tasavvurlarını bilen insanın bunları değiştirme fırsatını da yakalamış olması söz konusudur. Nitekim istencin sonu gelmez ihtiraslarını kavrayan insan, bu doğrultuda bilincin aydınlatılmasına yönelik kazanımlarını elde etmektedir. “Dolayısıyla bilincin yokluğu, içinde kötülük barındırmayan bir durum olarak bilinip, öyle olduğu kabul edilir” (Schopenhauer, 2012: 58). Bilincin insana yüklediği mesuliyet bilhassa onu eylemlerinde diğer canlılarla olan etkileşiminde sorumlu kılar. İstencini kıran insanın elde ettiği irade özgürlüğü ile birlikte ancak kişi etik bir yaşam sürdürür.

2.4. Tasavvur Olarak Dünya

İnsanın varoluşundan sonra kendini tanımlama süreci, iç ve dış duyumu ile beraber dış dünya algısını ve akabinde bilgi temellendirilmesi problemini ortaya çıkarır. Schopenhauer'ın “İstenç ve Tasavvur Olarak Dünya” adlı temel eserinde, üzerinde durduğu önemli noktalardan biri de dünyanın tasavvur olduğuna dair temellendirmesidir. Dünyanın ikili yanından bahseden Schopenhauer; görünür olan fenomenal dünyanın, öznenin koşulları ekseninde algıya tabi olduğunu varsaymaktadır. Başka bir deyişle, dünyayı madalyonun iki yüzü olarak tasvir edersek bu durumda görünür kısmının bilgisini *tasavvur* olarak değerlendiren Schopenhauer, diğer kendinde şey olan özünü ise *istenç* olarak ele alır.

Diğer bölümlerde değindiğimiz kendinde şey olan istencin, dünyanın hakiki özünü oluşturması ve her varlıkta kendinden bir iz bıraktığından bahsedilmişti. Burada da insanda var olan bu istencin, kendi özü doğrultusunda dış dünyayı tasavvur etmesi söz konusudur. Öncelikle genel itibarıyla bilinmesi gereken, dünyanın bu istenç yönünde tasavvur

edilmesidir. Netice itibariyle “[...]dünyanın idrak edilebilir yönünü tasavvur olarak değerlendireceğiz” (Schopenhauer, 2020a: 71).

İstencin nesneleşme basamağının en üstünü oluşturan idrak eden özne, fenomenal dünyanın ilk koşuludur. Kendinde şey olan istencin fenomenal dünya ile kendini tezahür etmesiyle nedensellik kalıbını oluşturan nesnelere bilgisi, fenomenal dünya sınırları içerisinde keşfedilmekteydi. Bundan dolayı Schopenhauer, apriori olarak zihnimize bulunan ve farkında olduğumuz durumların aslında nesnenin biçimlerinin genel ifadesi olduğu savındadır. Bununla beraber gizliliğini koruyan ve saf apriori olarak ifade edilen ne varsa yeterli temel ilkesinin nedeni veya sonuçlarıdır.

Algılanan, bilgisine erişilebilen dünyanın temelde iki ayrılmaz unsuru vardır, bunlar nesne ve öznedir. Yalnızca nesne ve öznenin arasındaki bağlantı tasavvur olarak dünyayı oluşturur. Bu önemli hususu daha kapsamlı açıklamak gerekirse; algılayan bir öznenin yokluğu nesnenin tek başına anlamsızlığını ve hiçliğini ifade etmektedir, bilakis algılayan nesnenin yokluğu da öznenin anlamsızlığına yol açacaktır. Şimdi aralarındaki bu ilişki, öznenin nesneyi algılayıp anlamasıyla tasavvur olarak dünyayı ortaya koyar. Dış dünyanın bilgisine erişmedeki bu *tasavvur* kalıbı özne için ne anlam ifade etmektedir?

Ampirist düşünürlerin öne sürdüğü dış dünyanın duyu organlarımızla -deneyim verileri- elde edeceğimiz bilgisine karşın dış dünya, algının zihinselliği ile anlamamanın işidir. Duyu yanılsamalarından doğan yanlışların, yalnızca bu deneyime dayanarak veri elde etmenin hatalarını bildirmektedir. Duyular yalnızca idrake bir ön zemin hazırlar. Algılayan nesnenin, zaman- mekân ve nedensel bağ kalıplarının işleyişi ile beraber öznenin zihin süzgecinde bir yol izler. Dolayısıyla duyuların materyal sağladığı anlama, cismani dünyanın zaman, mekân ve nedensellik sınırlarına göre düzenlenmesiyle, nesnel bir dünya olarak algıda dönüşmektedir (Schopenhauer, 2020b: 101). Burada bahsi geçen zaman ve mekânın nesnenin kalıbı olarak yeterli temel ilkesine tabi olması, algılanan maddenin değil onu idrak eden öznenin kavramları olmasıdır. Çünkü insanın zaman kalıbı vardır, evrende ve kâinatta zaman ve mekân kalıbı söz konusu değildir.

Zamanda oluşan art ardalık ve mekânın yan yanılığı ile belirli bir anda ve mekânda algılanan madde, nedensellik sınırı içerisinde öznenin tasavvurunu oluşturur. Nitekim duyu organları aracılığıyla veri elde eden özne, o andaki ve yerdeki kendi istenci doğrultusunda nesneyi, nedensellik sınırları dâhilinde ise dış dünyayı tasavvur edecektir. Yalnız burada bilinmesi

gereken bir diğ er nokta da nedensellik y asasının deneyimden önce deneyimin koşulu olmasıdır. Bu anlamda Schopenhauer, Humecu septisizmin ö ngördüğü gibi nedensellik y asasının algı ve deneyim idrakine bağı l olduğı görüşünün geçerliliğini reddetmektedir (Schopenhauer, 2020a: 84).

İstencin görünür dünyadaki tezahürü, sebep-sonuç ilişkisi oluşturmasını ve algının da buna bağı l olmasını sağı lar. Bundan dolayı herhangi bir algının olasılığı, temel olarak nedensellik y asasının idrakine bağı ldır (Schopenhauer, 2020a: 83). Dış dünya algısının yalnızca duylara bağı l olmadığını belirten Schopenhauer, duyu organlarının sadece bu süreçte bir ön zemin hazırladığını ve algıya veri sunduğı gerekçesiyle, öznenin bu verileri kullanıp dış dünyayı tasavvur etmesini bağdaştırmaktadır. Diğ er yandan yalnızca duylar aracılığıyla bir dünya algısının tasdiki bizleri materyalist bir anlayışa götürür, yani varlıkların özünün madde olduğı savına. Bilakis ö zne idraki dışında bir maddenin varlığından bahsetmek Schopenhauer için olanaksızdır. Böyle bir ampirik algının zihinselliğı, transandantal idealist bir tutumu doğurur. Kant ve Berkeley’de görülen nesne temellendirmesi, zaman ve mekânın uygun koşuluyla ö zne idrakine dayanır. Schopenhauer’ın da dış dünya algısı, nesnelere ancak öznenin tasavvuruna bağı l olarak şekillendiğı görüşü ile Kant ve Berkeley’in görüşlerine benzerlik gösterir. Schopenhauer’a göre madde nedenseliktir ve başka herhangi bir özü mevcut değı ldir, zaman ve mekân yoluyla ö znede anlam kazanır.

Bir önceki paragrafta ele alınan idrak ya da diğ er bir ifadeyle deneyim ile tasavvur edilen dış dünya algısının yanında, bir de soyut tasavvurlar mevcuttur. Sezgisel tasavvurlar hayvanlar ve insanların ortak yanı iken, soyut tasavvur olan kavramlar yalnızca insana has bir tasavvurdur. Bunun sebebi ise, aklın bilgiyi kavramlaştırması neticesiyle dünyada akıl sahibi varlık olan insanın bir özelliğı olmasındandır. “ Fakat kavram, açık bilinci ve muhafazası sözcüğe bağı l olan bir tasavvurdur” (Schopenhauer, 2014a: 38). Nitekim kavramlar vasıtasıyla dil ile gelişen, insanlar arası iletişimin temeli oluşturulur. Aynı zamanda soyut tasavvurlar ile bilgi edinilip, farklı bakış açıları geliştirecek birçok çeşitliliğı de içerisinde barındırır. Böylece insanın yaşamda uzun süreli dünya tasavvuru sağı lanmış olur.

2.5. İstencin Kontrolü Olarak Ahlak

Schopenhauer’ın istencin bir tezahürü olarak tanımladığı ö zne, idraki aracılığıyla istencin yansımalarını oluşturur. Burada ö zne, idrak etme bakımından istiyor oluşu doğrultusunda dış

dünyayı tasavvur etmektedir. Bu bakımdan nesnelere nedensellik sınırı içindeki tanımının yanında, eylemlerin gerçekleşmesinde bir yeterli temel ilkesi mevzu bahisdir. Bu temel Schopenhauer'da güdüler yasasıdır. Buna göre “güdü içeriden görülen nedensellik” (Schopenhauer, 2020b: 214). Dolayısıyla her bir davranışın altında yatan güdüler, istencin dışı yansımalarının içsel bir nedenidir. İnsanda zorunlu karakteri dolayısıyla davranışı meydana getiren güdüler yaşam istencinin onaylanmasıdır; bir başka ifadeyle istenç kendini yaşamda tezahür etmesiyle yaşama bağlı olduğundan, yaşam isteğinin onaylanmasıyla istenci tasdik etmektedir.

İstencin yaşamda kendini özgürce ifade edişi, aracı tezahürlerinin özgürlüklerini yok saymaktadır. İşte burada bahsi geçen yaşam istencinin onayı; sonsuz istencin kendini yaşamda var etmesi ve bu istenç özgürlüğünün ise canlılardaki olumsuz duygulara bağlı kalarak eylemlerinde yansıttığı görülür. Aksi takdirde bunun iyi kavranmaması Schopenhauer felsefesinin temellerinin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına sebep olur. Nitekim kavramsal yönünden bakıldığında yaşam isteminin onaylanmasının olumsuzluğu, intiharı çağrıştırmaktadır. Oysaki Schopenhauer'da intihar doğru bulunan bir davranış değildir ve burada üzerinde durulan kendinde şey olan istencin yaşamda son bulmasıdır. Bu da istencin kendini yansıttığı fenomenal dünyada temellendirilir. Şimdi, bilhassa önemli olan bu açıklamadan sonra istiyor oluşumuzun tasdikine dönecek olursak; İstence hizmet etmek amacıyla ortaya çıkan tasavvur olarak dünyanın idraki ile beraber tezahür edilen fenomenal dünya, istencin yaşamdaki nesneleşmesini oluşturur: “Çünkü yaşam sadece bu istemenin tasavvur için temsilidir” (Schopenhauer, 2020a: 408).

İstencin kendini yaşamda apaçık tezahür etmesi şu ana bağlıdır. Gerçek olan zaman şu andır, dolayısıyla ne geçmiştedir ne de gelecektedir. İstencin şimdiki ana bağlı olarak öznenin nesne idrakinden doğan bu formu, öznenin zaman aracılığıyla nesnede tasavvurunu gerçekleştirmesidir. Önceki ya da sonraki anı tekrar yaşayamayacağımız için yalnızca imgeleriz, bu da insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Şu andaki zaman diliminin gerçekliğiyle, istencin kendini yaşamda bulmasında gelişen nedensellik zincirine bağlı olarak yansır. Bundan dolayı yaşama istemi kendini bu zaman diliminde belirtir. Buna bağlı olarak şimdiki anda gerçekleşen deneyimlerimizle mevcut olan istenci, karakterimiz aracılığıyla öğreniriz. Deneyimlerimizle kendimizi tanımamız, istencin yadsıması açısından temel niteliktir diyebiliriz.

Kausal bağların ötesini gören, şeylerin yapısını, tekde idesini gören insan, yaratıcı insan olur. Ama kausal bağların ötesini yalnız görmekle kalmayan, kendi kausal bağları dışında yaşamayı başaran, istemesini kıran, bütün hayatı boyunca istemesini susturan insandır ancak bu dünyada etik bir varlık olarak yaşayabilen. İnsanı, insan adını taşımaya layık bir varlık kılan, işte bu insanlar kendi kausal bağlarının ötesinde yaşamayı başaran insanlardır. (Kuçuradi, 2019: 25)

Schopenhauer'da dünyanın özü olan istencin nedensellik sınırı içindeki insan konumunu izah eden yukarıdaki alıntı paragrafta, insanın etik bir canlı olarak yaşam çizgisini açıklamaktadır. İnsanın doğuştan getirdiği karakteri ile beraber nedensellik sınırı içindeki dünyayı tasavvur etmesi, özgürlüğün ve dolayısıyla ahlak temelinden çok uzak bir yaşamı oluşturur. Buna karşın ideaların oldukları gibi algılanması, karmaşık ve hayatı zor kılan yansımaların aydınlanmasını sağlar. Böylelikle her bir kişinin nedensellik sınırı içindeki bencil yapısı ve diğer canlılara koyduğu set yıkılmış olacaktır.

Hayatın bu sonu gelmez yanlısamalarının farkına varan ve daha da ötesinde istemesini (istiyor oluşunu) yadsıyan kişi, hayatın boşluğunun ve anlamsızlığının farkındalığıyla bir yokluğa geçişi yaşamaktadır. Artık sonu gelmez bencil arzularından doğan ıstırapların idraki ile istenç yadsınır. Bundan dolayı insan, benine olan doyumsuzluğunun yokluğu ile tasaları diner. Nitekim korkular ve sefalet yaşam istencinin onaylanmasından meydana gelmektedir (Schopenhauer, 2010: 93). İnsandaki istencin tezahürünü dolaylı nesne olarak yerine getiren beden, bu bakımdan Schopenhauer için bu onaylanmanın en önemli görevini görür. Bu da üreme ile beraber bir başka bedende istencin kendini özgürce ifade edecek olmasıdır. Türün devamlılığı, yaşam arzusunun özlemine duyduğu bireyi tam olarak ortaya çıkarır (Schopenhauer, 2019b: 15). Üremenin devamlılığından önce insandaki istencin tezahürünü oluşturan bedenin, bu istencini kırmasıyla ruhun dinginliğine erişme olanağını sağlar.

Bir insanın diğeriyle olan ahlaki ve düşünsel farklılığı doğuştan getirdiği karakteriyle ilişkilidir ve varoluşunun getirdiği bu hakiki özünü dış eylemlerinde yansıtır (Schopenhauer, 2009: 64). Dolayısıyla insanların ahlaki farklılıkları doğuştan getirdikleri karakterine dayanır. Nedensellik sınırında kendini yansıtan içsel doğanın bu davranışları, bulunduğu konumun dışına çıkarak zihnin, geneli olduğu gibi idrak etmesiyle başlar. Daha detaylı ifade etmek gerekirse; insanın doğuştan getirdiği içsel doğası ile kendini önemli görmesi, bencil

yapıya bürünmesini sağlar. Bunun yanında yaşadığı toplum ve yaşayış tarzı ile beraber bu ahlaki farklılık daha da pekiştirilir. Tüm bu insanın nedensellik sınırı içindeki kimliğini oluşturan yapı, kişinin ahlaki davranışlarını ve tasavvurlarını meydana getirir. Tüm bu düşünsel ve ahlaki farklılıklar ile geçmişten günümüze yaşanan acı olayların ve sonu gelmez ihtirasların temelinde istemenin insandaki yaşamı ve körlüğü yatar. Öyle ki istencin en yüksek basamağını oluşturan insanın kendi de başta olmak üzere tüm dünyaya olan hükmetme isteği ve ıstırabı bunun sonucudur.

Nedensellik sınırı içinde insanın özgür seçimleri yalnızca tanım olarak kalmaktadır ve bu anlamda insanın özgürlüğünü elde etmesi ancak istencin reddi ile mümkün olabilir. Çünkü mutlak anlamdaki bir özgürlük yalnızca kendinde şey olan istence aittir. İnsanın bu konumda yapabileceği kendinde olan içsel doğasını tanımak ve yadsımaktır. “Yaşam isteğinin reddi, istemenin tezahürde ortaya çıkan tek özgür edimidir” (Schopenhauer, 2020a: 562). Bundan dolayı bu edimi ortadan kaldırmak dış dünyayı olduğu gibi tüm yalınlığıyla idrak etmek ve kendi benini inşa etmek demektir.

Burada istencin inkârı ile beraber ahlak alanına geçişin temeli söz konusudur. Nitekim insan doğuştan getirdiği zorunlu istençlerinin boyunduruğu altında olan karakterini deneyimleri yoluyla tanımlayabilmekte ve kısmen de olsa yadsıyabilmekteydi. Özgürlüğünü ancak bu şekilde ele alabilir; kişiliğini askıya alarak. Bu durumda insanın akli yetisi ile beraber elemelerinin daha fazla olmasının dezavantajlarının yanında yine akli sayesinde bu durumun ortadan kalkma avantajını da sağlayan idrakin aydınlatılmasıdır. Dolayısıyla bu vesileyle dünya ona istenç olarak değil, olduğu gibi tüm yalınlığıyla görünecektir. Bu sayede istencini kontrol altında tutabilecek ve istencin getirdiği acıyı da en aza indirgemiş olacaktır. Artık doğuştan getirdiği istencinin esiri olmayan insan, bu sayede başka insanları da oldukları gibi görebilecektir. Hatta onları anlayabilecek ve istencinden dolayı çektikleri acıyı hissedebilecektir. Burada da istencin kontrolü ile birlikte ahlakın temeli atılır.

Etîğin temelindeki insan eylemlerinin özgürlüğü ve özgür düşünme pratiği, insanın etik yaşamı için nedensellik bağından sıyrılıp özgür idrakini ele almasıyla başlar. Daha sonraki ahlakın temeli Schopenhauer’da şefkat yani merhamet duygusudur. Bunun zihinsel süreç ile de temellendirmek gerekirse empati yapmaktır. Bu sayede etik yaşamın daha az acıyla idamesi sağlanacaktır. Empatinin kelime kökeni duygudaşıktır ve bu aynı duygu paylaşımı sayesinde insanlar arası iletişimin ve birçok farklı karakterin, dünyayı farklı tasavvur eden bireylerin aynı toplumda yaşaması daha kolay hale gelebilir. Nitekim ahlak alanında her ne

kadar teorilerin pratik yaşamda karşılığı alınamasa da Schopenhauer'a göre felsefenin görevi bunu temellendirmektir, kural olarak sunmak değildir. Aksini düşündüğümüzde her bir kişinin kendi doğasına uygun olan istencini karakterine göre yaşaması demek birçok kargaşanın ve büyük kötülüklerin ortaya çıkması demektir. İstencin sonu gelmez isteklerine karşı yapılacak olan bunun kontrol altına alınmasıdır. İşte bu ret yahut kontrol ahlak alanını doğurur.

3. SCHOPENAUER’IN AHLAK ANLAYIŞI

Schopenhauer’ın ahlakta temel ilke olarak gördüğü merhamet kavramından hareketle, bu bölümde onun *merhamet etiğini* inceleyeceğiz.

3.1. Schopenhauer’da Ahlak Nedir?

Schopenhauer’ın ahlak felsefesinin temel ilkesi merhamet duygusudur. Ahlak alanının bu temel ilkesi ile beraber insandaki istencin kurtuluşu gerçekleşir. Daha açık ifade etmek gerekirse; ahlaki temellendirmeyi dışsal alanda aramak yerine insandaki mevcut güdülerden yola çıkarak, istencin özgürleşmesiyle insanın etik bir varlık olarak yaşamının sağlanması gerçekleşir. Tüm varlıkların özü olan istencin nesneleşme basamaklarına göre kendini tezahür etmesiyle ve bu kademenin en yükseğini oluşturan insanın acı eşiğinin daha fazla olmasının verdiği dezavantajının yanında, bu durum aynı zamanda etik alanın doğuşunun temelidir. Şöyle ki; tüm insanlarda ortak olan bu mutlaklık, insanlar arası etkileşimi oluşturur. Her bir insandaki yaşanan olay örgüsü farklı olsa da temelinde aynı duygular barınır, yalnızca nesnelere zaman ve mekâna bağlı apriori formlarıyla görünür algıları değişir. Varoluşumuzun da gerçeği olan duygular, insanların ortak paylaşımıdır. Akli yeti ile beraber bunun idraki insanların birbirlerini anlamalarını ve yakınlaşmalarını sağlayacak olan şeydir. Bundan dolayı Schopenhauer’ın ahlak anlayışı ve metafizik temellendirmesi, onu diğer ahlak anlayışlarından ayırır.

Schopenhauer’a göre ahlakın ilgilendiği tek alan, istencin insandaki davranışlar ile kendini yansıtmasıdır. Ahlak tarafından değerlendirilen bu yansımalar kişinin kendi istencini yüceltip, bir başka bireyin istencini yok sayma durumuyla bireyler arası çatışmayı işler. Bundan dolayı Schopenhauer (2020a: 494) için ahlak, “haksızlık yapmaya kararlı isteme ile ilgilenir.”

Kişinin kendi istencine göre eylemleri ve kendi benine olan düşkünlüğü ile oluşan bencil yapısı, diğer insanlarla arasına duvar örmesi demektir. Yaşanılan ıstıraplarında kaynağı olan bu durumun ortadan kalkması ahlaki alana bağlı kılınır. Schopenhauer (2017: 57) ’ın şu satırından bu durumun izahını anlamak mümkündür: “Her kim ki varlıklarla açık bir idrak ve gönülden bir inanma duygusu yoluyla bağlantı kurar ve o varlıklara salt kendi çıkarları doğrultusunda yaklaşmaz; işte o kişi, ahlak ve mutluluğa yaraşır bir yola girer, ebedi

kurtuluşa erer.” Nitekim insanın bu istenci yıkması -daha doğru ifade ile izah etmek gerekirse istencini susturması- ona bu kurtuluşu sağlar.

İnsanın yapıp ettikleri ahlaki davranışlarıdır. Kişide mevcut olan istencin çeşitli güdüler sonucu ortaya çıkardığı bu davranışların çözümü, bizleri istencin ne olduğuna götürür. Schopenhauer felsefesinin temel yapı taşı olan istenç yani tek töz, kişilerin ahlaki davranışlarındaki uyumsuzluğun nedeni olduğundan dolayı aslında tüm kötü şeylerin kaynağıdır. İnsanın yaşadığı tüm ıstırapların ve can sıkıntısının temelinde istemenin özgürce varoluşunu devam ettirmesi yatmaktadır. Schopenhauer (2017: 19)’a göre genel itibariyle adaletsizlik, insafsızlık gibi durumlar insanın davranış biçiminde görülür. İstenç kaynaklı olan bu ahlaki davranışlar ve kötücül istençler insanlık tarihinde köle sistemine, çeşitli ayrımlara ve soykırım gibi hadiselerle yol açtığı gözlemlenir. Schopenhauer için tüm bu yaşananlar insanın insana yaptığı haksızlıktan ve kötücül istemelerinden meydana gelir. Gerek kendi yaşamımızdan gerekse sosyolojik ve tarihsel süreçlerden dünyadaki olay örgüsünün her dönemde kendini farklı tezahürlerde yansıttığı gözlemlenebilmektedir. Buradan yola çıkarak problemin temel kökenine inmek teorik olarak sistemi idrak etmeye yol açar.

“Ahlak sadece istemle ilgilidir” (Schopenhauer, 2014b: 91) ve ahlak açısından dış dünya yalnızca istence etki edip etmemesiyle bir gerçeklik kazanır. Bundan dolayı bir dışsal gücün, istenci tecelli etmesinde herhangi bir rolü yoktur Schopenhauer, dış güçlerin ahlak sistemini oluşturmada uyguladıkları ilkelerin, mevcut olan istenci dizginleyemeyeceği kanaati ile geçersiz olduklarını ifade eder. Öyle ki istiyor oluşun nesnesi dışarıda olabilir fakat istenç edimi öz bilinçten kaynağını alan, buradan bir eyleme dönüşen süreçtir. Bu yüzden Schopenhauer’a göre, ödül-cezaya dayalı sistemlerinin ahlaki açıdan bir değeri yoktur.

İstenç edimi yalnızca öz bilincin içindedir ve “öz bilinç sonucu aposteriori öğrenir, apriori bilir” (Schopenhauer, 2000: 15). Nitekim isteyen kişi neden istediğini bilmez, kendi kimliğinden baktığı için hür iradesiyle yaptığını sanmaktadır. Ancak objektif bir göz ile kendi benine ve diğer benler arasındaki bu güdüye, aklın deneyimleri vasıtasıyla ulaşır. Eğer bir kişi birçok seçenek arasındaki şeyleri yapabilme olanağına karşın eylemini tek bir yönde sürdürüyorsa bu nedensellik bağlarından kopamayışı ve bu sınırlar içindeki istencinin eylemine yön vermesinden kaynaklandığının göstergesidir. Kişi bunu özgür istemesiyle yaptığını varsayar, oysaki güdüsü tarafından koşullanmaktadır. Aynı zamanda kişi başka güdülere özenabilir, hatta bunun için dileklerde bile bulunabilir lakin bu dileklerini

gerçekleştirmede başarısızdır. Bundan dolayı bireyin vereceği yanıt; “İçimden böyle davranmak geliyor” olur. Bu durum doğuştan gelen karakterin, başka bir deyişle davranışa yön veren güdülerin kanıtı, işaretidir.

İnsanın deneyimleri vasıtasıyla ulaştığı bu deneyimsel (görgül) karakteri, kişiliğini yeniden biçimlendirme imkânını sağlayabilmektedir. Bundan dolayı görgül karakterine dair edindiği bilgiler kişiye “edinilmiş karakter” denilen şeyi sağlar (Schopenhauer, 2000: 40). Schopenhauer’ın edinilmiş karakter olarak adlandırdığı deneyim süreçli idrak, kişinin akli karakter denilen mevcut karakterini keşfetmesidir. Bu keşif ile beraber kişi edindiği karakteriyle, istencini tanır. İstencini tanıyan ve bilen kişi aynı zamanda bunları reddetme olanağına da sahiptir. Schopenhauer’ın bu noktada belirttiği unsur, ahlaki özgürlük ve bilhassa karaktere atfedilen bir özgürlük durumudur. İstenç tezahürlerini bilen ve bu yöndeki seçimlerini yeniden biçimlendiren kişi, pozitif özgürlüğünü elde eder.

Olumlu özgürlük olarak adlandırılan bu durum, istencin yadsınması bir başka deyişle kişinin kendi ihtiraslarını reddetmesi demektir. Yalnızca kendi kendinin varlığı olan istenç mutlak özgür olarak görülür, bunun haricinde istencin görünürde nesneleşme basamağını oluşturan insanın kendi kendinin belirleyicisi olma durumu söz konusu değildir. Bundan dolayı özgür istemeye gerçekleştirilen ve insanda karakter olarak belirlenim gösteren istencin, kendini yaşamda onaylaması kişinin bu doğaya uyum sağlamasıyla oluşur. Özgürlüğü genel algının aksine iyi bir belirlenim olarak tanımlamayan -başka bir ifadeyle salt özgürlüğün olumsuz yakınlığından bahseden- Schopenhauer, zorunlu var oluşun meydana getirdiği istencin yadsınmasıyla, fenomenal dünyada bir seçim özgürlüğünden bahseder. Bu eylem seçiminin öznen kaynaklı olması durumu, aklın bilgi ile aydınlanmasıyla bir gerçeklik kazanacaktır. Schopenhauer’ın etiğin iki temel problemi olarak birleştirdiği “İstencin Özgürlüğü” ve “Ahlakın Temeli” başlıklı eserlerinde ele aldığı bu iki önemli hususun içeriğinde yer alan temellendirme, onun etik anlayışını anlamak açısından üzerinde detaylı olarak durulması gereken mevzulardır. Bundan dolayı eylemlerinden sorumlu tutulan insanın, davranışlarına yön veren istencinin hangi bakımdan ne kadar özgür olup olmadığı, ahlaki davranış açısından önem teşkil edecek olan bir noktadır.

Eylemlerimizi gerçekleştirirken bizi harekete geçiren istencimizde ne kadar özgürüz? İstencimizi kontrol edebilir miyiz? Aynı güdülerin bireyler arasında farklı istenç edimlerini çağrıştırmaları kişisel özgürlüğün göstergesi midir? Schopenhauer’ın tüm bu sorulara dair yanıtı özgürlüğü üçe ayırmasıyla netlik kazanır. Şöyle ki, özgürlük kavramı fiziksel,

entelektüel ve ahlaki özgürlük olmak üzere üç tür anlamıyla addedilmektedir (Schopenhauer, 2021b: 18-19). Herhangi bir maddi şey tarafından engellenmeyen durumlarda fiziksel anlamda bir özgürlükten bahsedilebilirken, ahlaki anlamda özgür olma durumu daha geniş ve derin bir alanı barındırması dolayısıyla fiziksel ve entelektüel özgürlük durumlarından ayrılmaktadır. Buradan hareketle “eylemlerimizi harekete geçiren istencimizde sandığımız gibi özgür olma” sorusuna yanıt olarak Schopenhauer felsefesinin mihenk taşı olan istencin özgürlüğü belirleniminde esas olan noktadır. Şimdi, öz bilinç dediğimiz kişinin kendi farkındalığa sahip olma yetisinden yola çıkarak eylemlerimize yön veren istencimizi kontrol edip edemeyeceğimizi başka bir ifadeyle özgür bir isteme durumunun olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır.

Schopenhauer’ın öz bilinç problemine ilişkin üzerinde durduğu iki önemli husus mevcuttur. Bu iki önemli husus, kişinin kendi bireysellik kapsamında duyumsadığı “istediğimi yapabilirim” ifadesi ile istencinin öz bilinçten yola çıkarak özgür olduğuna dair yanılması ve bu eylemleri gerçekleştiren kişinin istencinin nedensellik bağı içindeki koşullardan bağımsız olarak düşünülmesi gerektiğidir. Nedensel bağ içinde yaşayan insanın bu nedenler zincirinde önüne çıkan durumlara yönelik seçimleri belirlenir. Bu durumu daha açık ifade edecek olursak eğer; bir durum veya olay karşısında nedenlerin getirdiği mevcut seçenekler arasından tercih yapan kişinin, bu tercihleri tamamıyla kendi belirlenimi sanması oldukça anlamsız bir tutumdur. Kendi elinde olmayan dışsal koşulların mevcut durumu ortaya çıkarması ve ona yönelik yine mevcut olan seçenekler arasındaki tercih, kişideki istenç edimini gösterir. Bu tercihlerine göre istenç edimlerini öğrenen, tecrübe eden kişi kendi istenç edimini oluşturmaktan ziyade olan istencini adeta keşfeder. İstencinin dolaysızca esiri olan insan için, özgürlük esas itibariyle gerçekleşemeyen bir kavram olarak kalır.

Ahlaki eylemin gerçekleşmesinde ön koşul olan özgür idrak dediğimiz şey, Schopenhauer için bilginin idrakidir. Sans (2006: 84)’a göre bunun sebebi; “Schopenhauer’ın deneyimsel düzen içindeki her türlü özgürlüğü reddetmesidir.” Fenomenal dünyadaki determinizmin getirdiği sistemde bir davranışın veya olayın gerçekleşmesi etmenlerin yani nedenlerin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Schopenhauer ahlakına bu çerçeveden bakıldığında eylemlerinden sorumlu tutulan insanın, o davranışlarına yön veren güdülerinde özgür olma sorunu karşımıza çıkar. Daha önceki paragraflarda ele alındığı üzere yalnızca istencin kendisi mutlak anlamda özgürdür. İstencin bir tezahürünü oluşturan insan ise bu zorunluluğun bir parçası ve etkisi altında olması dolayısıyla herhangi bir anlamda özgür

kabul edilememektedir. Lakin buna karşın, insanın beyinsel işlevi veya akıl denilen üstünlüğü sayesinde ona göreli özgürlük denilen şeyi sağlamaktadır (Schopenhauer, 2021b: 52). Yalnızca bu özgürlük idrakinin farkında olan ve aynı zamanda güdülerıyla çatışma içinde olan kişi, benini tanıma ve bilgiyi istencine karşı kullanma şansını elde eder.

Schopenhauer (2017: 79)'a göre her bir davranışın ortaya çıkmasının kökeninde rahatlık ve acı yatmaktadır. İnsan davranışını belirleyen bu iki köken aynı zamanda isteme duygusunu harekete geçiren şeylerdir. Bu iki kökenin davranıştaki emeli, kişinin benine fayda sağlamaktır. Şimdi, bu durumda karşımıza yanıtını bekleyen şu soru çıkmaktadır; Temelini acı ve rahatlıktan alan bir davranışın herhangi bir ahlaki değeri var mıdır? Schopenhauer için bunun yanıtı, eylemin bir başkasını etkileyebileceğini göz önüne alan durumlarda ancak ahlaki bir değerden bahsedilebilmektedir. Onun dışında temelini acı ve rahatlıktan alan eylemlerin ahlaki boyutta bir değeri varsayılmaz. Burada bahsedilen başka bir beni anlama, Schopenhauer için idraktır (Schopenhauer, 2017: 81). Başka bir deyişle, kişinin kendinden başkasını anlama, onunla arasında bir bağ oluşturma serüvenidir. Bu bağın oluşumu, istencin getirdiği bencillik duygusunu da köreltecek olan şeydir. O halde burada ele alınan bir beni anlama neyi ifade etmektedir? Nasıl oluyor da bir başka beni anlayabiliyor ve hissedebiliyoruz? İşte Schopenhauer'ın bütüncül felsefesinde sorunun etik ilkesi bu görüşe dayanır: O da *merhamettir*. İnsan davranışının kökeninde olan acı ve rahatlık, merhamet ilkesi ile bir anlam kazanır. Artık eylem sonucunda ulaşılan acının ve rahatlığın bir gayesi ve anlamı vardır. Başka bir kişinin acısı merhamet duygusu vasıtasıyla idrak edilir. Schopenhauer etiğinde bu denli önemli olan ve tek ilke olarak gördüğü merhamet tanımını şu dizelerle ifade eder;

Merhamet; başka bir deyişle doğrudan katılım, başkalarının ıstırabından sempati duymaya yol açan düşünceleri önlemede veya kaldırma çabasında yol alabilecek tüm refah ve mutluluk ona bağlıdır. Bu Merhamettir ki yalnız başına temeli gönüllü adalete ve gerçek sevgiye dayanır. Eylem sadece oradan kaynaklanır, ahlaki değeri vardır, başka bir güdüden hareket eden davranışlar yoktur. Benim içimde şefkat(merhamet) bir kez kıpırdadığında, bir başkasının acısı, sonra onun iyiliği ve kederi doğrudan kalbime gitmektedir, tam olarak aynı şekilde

ve derecede olmasa da kendiminmiş gibi hissederim. Sonuç olarak, onunla benim aramdaki fark artık mutlak değildir. (2021d: 104)

Schopenhauer için temelini menfaatten almayan bu tek ilke, ahlaki değer taşır. Bunun yanında temelini başka bir güdüden alan eylem için herhangi bir ahlaki değerden bahsedilemez. Öyle ki eylemin ahlaki yanı, temelinin yalnızca bu merhamet ilkesine bağlı olmasıyla ölçülür ve herhangi bir bencil güdüden bağımsız olması gerekmektedir. Merhamet ilkesinin bu ölçütü, ortak acı paylaşımı ile duygudaşlığa açılan bir yoldur. Bencil ve kötü güdülerden arınmış benler arası duvarların yıkımı yine bu ortak acı paylaşımı sayesinde birbirlerine -başka bir ifadeyle ben-olmayana- sempati duymasını sağlar. Schopenhauer'a göre etiğin bu esrarlı yönünü oluşturan merhamet, ahlakta *iyi* olarak temellendirilen adalet ve sevginin de kökenidir. Bundan dolayı merhamet vasıtasıyla tüm varlıkları oluşturan birliğin dünya üzerindeki dışavurum gizemi de çözümlenmiş olur (Sans, 2006).

Kendi istencinin esareti altında olmayan diğer bir deyişle istencini reddeden insan, hakiki özü idrak ettiğinde kişiler arası bencil yapı ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı bütün varlıkların ortak acı duyumunu idrak eden insan, egoizmi yener ve istencini aydınlatır. Dolayısıyla merhamet duygusu insanın bir başkasına karşı yabancılaşmasını önleyip yakınlaşmasını, kendi ıstıraplarından yola çıkarak bir başkasını anlamasını sağlar. Yalnız burada bahsi geçen insan, bilincin idraki ile istencini yadsıyan ve bundan dolayı dünyayı kendinde yenen insanın erişebileceği bir konumdur. Nitekim karakter doğuştan gelmektedir ve değişmez; bunun idraki ve yadsıması olmadığı sürece bencil istençler kişinin eylemlerinde kendini var eder. Buna göre buradaki esas olan nokta idraktır. Kendinde şey olan istencin tezahürlerinin özünün idraki, insanda her türden istencin reddiyle sonuçlanır (Schopenhauer, 2020a: 542-543). Netice itibariyle artık eylemlerinde bir ahlaki değer ölçütü vardır.

Schopenhauer ahlakında idenin bilgisiyle metafizik bilgiye erişen insan, nedensellik bağlarının dışına çıkmasıyla bir özel konum elde eder. Bu nedenle Schopenhauer ahlakının tek ilkesi olan merhamet, metafizik bir temele dayanmaktadır. “Gerçekten ve dolaysızca etiğin dayanağı, sadece kendisi de kökensel olarak etik olan, etiğin materyalinden – istemeden- inşa edilmiş olan metafiziktir” (Schopenhauer, 2021a: 230). Dolayısıyla dünyanın ikili yanını (istenç ve tasavvur olarak) gören insan, bu metafizik bilgiyi görünür yaşamda mümkün kılmaya -oldurmaya- çalışır.

4. AHLAKTA DUYGULAR

Ahlaki ilke belirleniminde dayandırılan temel nokta konusu, farklı görüş ve sistemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öyle ki ahlakın esas aldığı *iyi, kötü, doğru, yanlış* gibi kavramlarla ölçülen ahlaki eylemlerin hangi kaynaktan ortaya çıkacağı başka bir ifade ile ahlaki sistemin dayandığı temel son derece önemlidir. Bu temelden biri de ahlakın duygu olduğu savıdır. Bu anlamda Schopenhauer'ın ahlaki sisteminde tek bir ilke olan merhamet kavramı da temelini acıma-şefkat duygusundan alır. Şimdi, burada üzerinde durmamız gereken husus ahlakta duygunun ne olduğudur.

4.1. Ahlak Duygusu Nedir?

Ahlakın temel kavramlarından olan iyi ve kötü belirlenimi mevcuttur. Ahlakta duygu temel esaslı teorilerde bu belirlenim, duygular tarafından anlaşılmaktadır. Şöyle ki sezgisel bir çıkarım söz konusu olduğu için temelini aynı duygudan alan eylemin sonucu deneyimlerimizden edindiğimiz bir bilme duygusudur. Bunu daha açık ifade etmek gerekirse; bir eylemin sonucunda ortaya çıkan duygular bize o eylem ile ilgili bilgi vermektedir. Edindiğimiz bu bilgi doğrultusunda eylemin yararına göre *iyi ve kötü* kavramlarını sıfat olarak kullanırız. Özellikle ahlak duygusu vasıtasıyla insanların bir arada yaşamasını sağlayan ortak bir *iyinin* temeli oluşturulur.

Herhangi bir otoriteden ve dışsal bir kuraldan bağımsız olan bu doğal duygunun oluşturduğu ahlaki duyarlılık, “bizi bencilce haz arayışı içinde olmaktan kurtarıp başkalarına karşı olan ödevlerimizi yapmaya sevk eder” (Cevizci, 2002: 127). Burada toplumdaki bağımsız ya da bir başka deyişle içinde bulunduğu yaşamın bir parçası olan ve bağımsız ya da bir başka deyişle içinde bulunduğu yaşamın bir parçası olan ve bağımsız olamayan insanın bireysel iyiliğinin yanı sıra genelin iyiliğini (yararını) de kollamak durumundadır. Burada hem toplum yararını hem de bireyin yararı arasındaki bağlantıyı oluşturan şey Shatfesbury'e göre ahlaki ilkelerin temeli “insanda doğuştan olduğuna inandığı ahlak duygusudur” (Cevizci, 2002). Buna duygudaşlık erdemi de denilebilmektedir.

4.2. Aristoteles Etiğinde Duygular

Duyguların ahlaktaki yerine ilişkin konumu incelendiğinde ise Antikçağın önemli filozoflarından biri olan Aristoteles'in ahlak alanındaki temellendirmesi dikkat çeker.

Aristoteles'in ahlaki bakımdan tasvir ettiği erdemli kişinin aynı zamanda duygulanımlarını kontrol eden- ölçülü olan- kişi olarak betimlediğini görmekteyiz (Aristoteles, 2018: 37). Öyle ki Aristoteles ahlakında, erdemli karakterin özellikleri iyi olarak atfedilen duygulardır. Erdemli insanda bulunan bu özelliklerin (cesaret, adaletli olma vb.) temelini o duygudan aldığı yargısına ulaşılır. Buna örnek olarak *adalet* erdeminin temeli adalet duygusunun getirdiği özelliklerin oluşturması denilebilir (Aristoteles, 2018: 90). Buradan yola çıkarak karşımıza çıkan sorun, ahlaki duygulanımların doğuştan bizde var olup olmadığı temellendirmesidir.

Aristoteles (2018: 36) 'in "İnsanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı" sözünden hareketle Aristoteles için duygular, ahlak alanında önem taşır. Dolayısıyla Aristoteles ahlakının temeli olan "erdem" ya da diğer bir ifade ile karakter erdeminin bir huy olması ve temelini aşırılık ile noksanlıktan uzak, ölçülü edimlerde gerçekleştirmesi sebebiyle duygular bunun ilk harekete geçirenidir, denilebilir. Nitekim bunun yanı sıra her duyguyu ahlaki ilke olarak ele alamayız. Ancak iyi olarak nitelendirilen özelliklerin pay aldığı duyguların diğer duygu durumları ile beraber var olduğunu görürüz.

Aristoteles'te duygular arzularla ilgilidir. İstek ve niyet taşır. Duyulan arzular nedeniyle yaşanan duygu durumları beraberinde bir isteği ya da niyeti taşımaktadır. "Coşkular, insanları, yargılarını etkileyecek kadar değiştiren ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte olan duygulardır" (Aristoteles, 2020: 98). Bu nedenle Aristoteles, doyurulmamış arzular nedeniyle acı çeken kimsenin öfkelenmeye hazır olduğunu ifade eder (Aristoteles, 2020: 100,101). Öfke duygusunda olduğu gibi diğer duygulanımların da bir niyetsel durumu barındırması söz konusudur. Duyguların açığa çıkmasında etkili olan; o anda bürünülen ruh hali ile nesnesinin ve nedeninin bilinmesi, duyguların açığa çıkma zamanının kontrolünü sağlar. Aristoteles'in Retorik'te bahsettiği hatibin bu durumu bilmesi, dinleyicinin ruh halini anlamasını sağlar ve böylece -kendi yararına olan- bir başkasına nasıl davranılması gerektiğini öğrenir.

Retorik'in başlı başına bir yargılama süreci (Aristoteles, 2022: 81) olduğu yargısından hareketle: Retorik'te duyguların açığa çıkma gücü ve duygunun doğru kullanımı, eylemin (yargının) oluşmasını belirleyen ön koşuldur. Bu ön koşul hitabet sanatı üzerine yoğunlaşır. Karşıdakinin duygu durumuna yön vermek isteyen insan bunu lehine çevirebilmektedir.

Bundan dolayı duygular, insanları yakınlaştırır ya da uzaklaştırır. Eylemlerine yön verir ve aynı zamanda iletişim dilinin ayrılmaz bir parçası, stratejisi olur.⁶

İnsanın ruh aracılığıyla duyumsadığını, düşündüğünü söyleyen Aristoteles için ruhtan pay almayan hiçbir şey de duyumsanamaz. Yine benzer şekilde ruhun duygusal hareketliliğinin devinimsel –hareketsel- bir süreç olduğunu ve bu duyumsama aracılığı ile acı-haz ve arzunun varlığını öne sürer ve bu duyumsanan şey hoş gittiğinde ya da acı verdiğinde, eylem kaçınma ya da peşinden gitme ile gerçekleşir (Aristoteles, 2019: 42). Dolayısıyla duyumsadığımız hoş giden ve acı duyulan şeyi iyi ve kötü ayrımı ile ifade ederiz. Ruhun duyumsadığı bu iyiye yönelim –hoşa giden şeye yönelim- aynı zamanda “insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.” (Aristoteles, 2018: 18).

Erdemlerin insan eylemlerinde iyileştirici özelliğinden bahseden Aristoteles, insansal iyiyi ruhun erdeme olan yatkınlığı olarak ele alır. Bu insansal iyi olan erdem onun için ruhun erdemidir. Eylemlerdeki bu iyiyi elde etmesi –erdemini tercih etmesi- ruhun akıldan pay almasıyla ancak mümkün olur. Akıl ile duygu arasındaki bu bağlantıya dikkat çeken Aristoteles, ruhu akıldan pay alan ve almayan olarak iki kısma ayırır. Bir önceki sayfada değindiğimiz ruhun duyumsaması ile elde ettiği haz ve acıyı *etkilenim*, bu etkilenimleri sağlayanlara da *olanak* adını veren Aristoteles (2018: 35); varoluşsal bu durumların kullanımını ile elde edileni ise *huy* olarak adlandırmakta ve akılla iş birliği içinde olan kısım üzerinde durmaktadır. Çünkü bu kısım duyguların kullanımını ve iyi ya da kötünün belirlenimi ile ilgilidir. Dolayısıyla doğal olarak iyi ya da kötü olunmayacağı gibi akıldan pay almayan şeylerde de erdem aranmaz. “O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta alanda bulunma huyudur” (Aristoteles, 2018: 37). Nitekim duyguların ahlaki anlamda kullanımları; akıl ile ortak, uygun koşullarda, gereken yerde, gereken tepkiyi veren insanın erdemidir.

⁶ Duyguları dünya ile başa çıkma stratejisi olarak gören Robert C. Solomon için; bu strateji “başkalarının eylem ve tutumlarını etkileme, manipüle etme aracı olduğu kadar kişinin de kendi duygularını kontrol etme, yönlendirme ve manipüle etme aracıdır” (Solomon, 2016, s. 13,14).

4.3. Kant'ın Ahlakta Duyguları Ele Alışı

Duyguları niyetsel durum olarak tanımlayan Aristoteles'in aksine Kant, ahlakta niyet durumunu yalnızca iyi isteme olarak belirler. Bu niyet durumundaki iyi isteme, kaynağını aklın saf formundan alır. Bundan dolayı Aristoteles'te gördüğümüz duyguların ahlaki yanını Kant ahlakında görememekteyiz. Kant (2002: 25) için arzular ya da diğer bir ifadeyle herhangi bir duygulanımdan kaynaklanan niyet hükümsüzdür, hiçbir ahlaki değer taşımaz. Yalnızca aklın ilkesiyle elde edilen istemeler, eylemelere ahlaki değer kazandırmaktadır. Bu bakımdan ahlakta duygu konusunda en büyük eleştirilere maruz kalır. Çünkü Kant'ta ahlak buyrukları başka bir amaç için araç değildir ve deneyden çıkarılamaz.⁷

Kant'ın ahlakta duygu konusundaki görüşüne baktığımız zaman, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde şu ifadeler yer verir;

Ahlaklılıkla ilgili pek rağbette olan girişimlere bir göz atarsak, bunlarda bazen insanın doğal yapısının özel belirlenimini, bazen yetkinliği, bazen de mutluluğu, bir yerde ahlak duygusunu, başka yerde Tanrı korkusu bir parçasından, bir parça bundan, hepsini de şaşılacak bir karışımda buluruz[...] Duygu ve eğilim güdüleri aynı zamanda da akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye – ancak rastlantısal olarak iyiye- götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine neden olsa gerek. (2002: 26-27)

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, Kant saf akıl dışında kalan diğer ahlaki eğilimlerin insanı kötüye teşvik edeceğini söyler. Ve akabinde tüm ahlaki kavramların kaynağının deneyden bağımsız olan akılda olacağını ekler. Burada bahsedilen deney ya da tecrübe dediğimiz algılanan dünya, başta Aristoteles erdeminin olmak üzere diğer ahlakta duygu kaynaklı görüşlerin de kaynağıdır. Şöyle ki erdem, yaşanan olaylardaki durumun tecrübesiyle elde edilmekteydi. Tek tek olayları ele almayan Kant (2002: 35-36) için deneye

⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* adlı eserinde amacın yalnızca koşulsuz buyruk olan ödevden kaynaklanması gerektiğini ve bu amacın kişisel çıkarlardan arınmış, evrensel bir yasa niteliği taşımasını ifade etmektedir. Bundan dolayı ona göre ahlaki buyruklar hiçbir zaman araç olmamalı ve tecrübe ile kazanılmamalıdır. Dolayısıyla kesin ifadeler içermeli ve evrensel özellik barındırmalıdır.

dayanan görüşlerin ben sevgisini ve koşullu amaçları ön plana çıkaracağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla koşullu amaçlar güden diğer bir ifade ile yalnızca kendi menfaati doğrultusunda eylemde bulunan, kendi yararını gözeten kişi eylemlerinin, ahlaki yanı yoktur. Ahlaki öğretinin bundan dolayı dışarıda aranmamasını söyleyen Kant, akıl sahibi olan tüm varlıkların bu akli kullanmaları gerektiğini belirtir. Yalnızca akıldan pay alan ve diğer tüm ilke ve buyrukları görmezden gelen bu ahlaki ilkenin, insan gibi karmaşık bir organizma karşısında nasıl kesin yargılara varacağı konusu da tam anlamıyla eleştirilerin geldiği kısımdır.

Bir sonraki bölümde Schopenhauer ve diğer Çağdaş Ahlak düşünürlerinin fikirlerinin eleştirel yanını ve ahlaki ilke belirleme konusunu daha iyi anlamamız için Kant'ın ahlak felsefesini biraz daha detaylı ele almak faydalı olacaktır. Şimdi burada Kant, herhangi bir duygudan kaynağını alan ilkenin, ahlaki değer barındırmasını kesin bir dille reddeder. Bunun yerine tüm akıl sahibi varlıklar için akli kaynak olarak temel alır ve ahlak yasasının iyiyi istemeyi belirleyen neden olduğunu ifade eder (Kant, 2019: 22-23). Kaynağını saf akıldan alan ahlaki yasa onun nezdinde insanları birlik içinde yaşatacak ve yakınlaştıracak olan şeydir. Yalnız buradaki yakınlaştırma Schopenhauer'daki zorunluluktan bağımsız istencin reddi ile elde edilen durum değil bilakis koşulsuz ödev niteliği taşıyan istemdir.

Duyguların bu ahlaki ödevi yerine getirmede engel teşkil ettiğini vurgulayan Kant, bu durumu kişisel çıkarlara kendi ifadesi ile söylemek gerekirse koşullu amaçlara bağlar. Bu koşullu amaçlar eylemi ahlaki açıdan geçersiz kılar, istemenin ilkesine görece ekler. Aristoteles'te çok ve azın bilgisine göre belirlenen iyi kavramının, Kant gibi düşünen yasa temelli ahlak filozoflarında herkes için geçerli evrensel ilkeler olarak görmekteyiz. Erdemi belirleyen genel olarak çokluk ile azın bilgisinin var olmaması değil, duruma göre belirlenen orta yol olma halidir (Aristoteles, 2018: 32). Dolayısıyla aynı zamanda erdem karakter özelliği olmasının bu bakımdan ihmali söz konusudur. Kant (2002)'in karakterin ahlaksal değerine olan söylemi, yalnızca ödevden dolayı iyi eylemler yapmasında ortaya çıkacaktır.

Yasa temelli ahlak anlayışlarında kişinin yargıya varmasını sağlayan karakter türünün de ahlakta duygular gibi herhangi bir öneminin olmadığı görülmektedir. Öyle ki Kant, bir kişinin kendi beni ve tasalarıyla meşgul olup bir başkasına olan yardımında duygudaşlığını yitirmiş insanı, sırf ödevden dolayı iyilik yapmasını ahlaki sayar. Bunun gibi örnekleriyle ahlaki yargılarda duyguların yanı sıra karakter de önemini yitirir. Buradan hareketle ahlaki ilkenin dayandığı kaynak problemi Kant'ın duygulardan kaynaklanan istemeyi

reddetmesiyle iyi istemeyi ortaya çıkarır. Arzular ile gelen istemelerin iyi ya da kötü bir yargıya varma sürecinin yerini Kant ahlak anlayışında iyiyi isteme alır. Ona göre bu eylem ilkesini belirleyen kişinin istemi evrensel bir yasa niteliği taşımak olmalıdır (Kant, 2002: 38). Bu niyet ile hareket edilmesi kişinin kendinden yola çıkarak diğer benler içinde iyi olanı istemesi demektir.

Kant öznenin bu istemini arzu yetilerinden bağımsız yalnızca aklın yasalarıyla belirlenen bir yeti olduğunu ifade eder. Bu yargıya varma sürecinde rol oynayan bu bilgiyi ise akıl ile elde edilen anlama yetisinin işi olduğunu söyler.⁸ Temelini buradan alan ahlaki eylem, yasaya duyulan saygı ile gerçekleşir. Kant'ın saygıdan dolayı kendiliğinden doğan bu sorumluluğu ödev kavramı ile açıklar.⁹ Ödev niteliği taşıyan ve adeta sorumluluk bilinci yüklenen bu durumun nedenini saygıya bağlayan Kant, bu bağlılığın duygusunu göz ardı etmiş gözükmektedir. Her ne kadar duygulardan arınmış bir ahlaki yargı süreci gözetse de saygı kavramının temelinde bağlılık duygusu olduğu görülür.

4.4. Spinoza Etiğinde Duygular

Kant'tan sonra akli ön planda tutan fakat duyguların akılla bağlantısını göz ardı etmeyen Spinoza'ya yer vereceğiz. Rasyonalist bir filozof olan Spinoza, Etika adlı eserinde duyguları ayrıntılı olarak tek tek ele alır. Spinoza (2016: 211)'ya göre; "arzu insanın özüdür yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır." Bu çabaya ise insanın doğasına uygun davranması olduğunu söyler. Yani insan yaşamını sürdürmek için gerek kendi ihtiraslarını kontrol altına almaya gerek ise aklın ilkeleri ile bu bağlantıyı sağlamaya mecburdur. Bundan dolayı kişi, iyi olduğunu düşündüğü şeylere karşı sevinç duygusu beslerken kötü olduğunu bildiği şeylere karşı da keder duygusu besler (Spinoza, 2016: 213). Buradan çıkarılacak olan şudur ki; kişinin iyi ve kötü olarak vardığı yargıların temeli duygulardan ibarettir. Kendimize fayda sağladığını ya da zarar sağladığı şeyler konusunda bir tutum sergilemekteyiz. Dolayısıyla insanın bu doğasına uygun ve varlığını koruma çabasını faydalı gören Spinoza, bu faydayı da erdem kazanmak olarak nitelendirir. Nitekim bu kazanılan erdemler ahlaki yaşam için önemli ve arzuların yönlendirmesini içermektedir.

⁸Nesnel bir yargıya varmanın yalnızca apriori olarak akıldan kaynaklanan anlama yetisi olduğunu söyleyen Kant, bu bilgiyi ise algılar dünyadan çıkarım yapar (Kant, 2015: 41).

⁹"Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur" (Kant, 2002: 15).

Spinoza (2016: 197): “İnsanın duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum; gerçekten, duygulanışlarına bağlı olan insanın kendi kendisine sahip değildir” ifadesi ile duygularının nedenlerini bilmeden onlara bağımlı olan insanın, duygulanımlarının esiri altında ezilen bir köle olarak nitelendirildiğinden bahseder. Böyle bir yaşamı ise güçsüzlük ile bağdaştırır. Bundan dolayı da her duyguyu faydalı olarak nitelendiremeyiz, bu duyguların doğalarını bilmemiz onları etkin olarak kontrol altına almayı sağlar. Ahlaki yaşamda duygularının esiri olmaktan kurtulan onları kendi kontrolü altına alabilen insan, aklın ilkeleriyle kazandığı bu bilgileri kendi yararına kullanır. Bununla beraber, ona göre insan bu duygularının –arzularının- esiri olmaktan kurtulursa ancak o zaman özgür seçimiyle ahlaki yargılara varacaktır.

Spinoza için doğadaki şeylerin aynı nedensel zorunluluk ile meydana gelmesi, duygulanımlar için de geçerli olan bir süreçtir. Bundan dolayı “bilinmelerine yarayan, nedenlerin göz önünde alınması dâhilinde haz veren bir şeyin özellikleri kadar bilinmeye layık özellikleri vardır” (Spinoza, 2016: 130). Bu durumda, duyguların doğasını ve kuvvetini, insanların onlar üzerindeki tutumu ile özgürlük kavramıyla bağdaştırır. Burada bahsedilen bu tutum, açık ve seçik olarak nedeninin bilgisine sahip olunan duygulanımların insanın özgürlüğünde etkin bir rol oynadığıdır. Dolayısıyla, insanın bulanık bilgiler denilen durumda duyguların denetim altına alınması, insanın kölelikten erdemliliğe bir geçişi olacaktır. “Bu gerekçeyle Spinoza’ da erdemli olmak, insan yaşamının bir gereğidir, nitekim insan bu eyleminin sonucunda doğal olarak mutluluğa ulaşacaktır” (Cihan, 2004). Duygulanımlar üzerindeki kontrolünü gerçekleştirebilen, kendi zorunluluğunun bilgisine sahip insan ancak erdemli bir hayat sürecektir.

Ahlaki temelin ahlak duygusu olduğunu söyleyen Shaftesbury’e göre ahlak duygusu doğal bir duygudur ve her insanda farklılık gösteren bir duygu olmasına karşın bu duygu sayesinde iyi-kötü bilinebilir (Altunışık, 2020). Akla dayalı bir bilinç ile duyguların bu işlevselliği tamamlanır. Duyguların iyiyi ve kötüyü ayırt edici özelliği sayesinde kötü olanın belirlenip önlem alınmasını sağlar. Ahlaki eylemlerin kaynağı olarak görülen ahlak duygusu hem insanda var olan doğal bir duygu olmasıyla hem de aynı duygu paylaşımıyla bir duygudaşlık temelini oluşturur. Shaftesbury’in bahsettiği adalet, dürüstlük, erdem gibi unsurlar insan doğasında hep var olan doğal duygu söylemi Schopenhauer’ın doğuştan güdü¹⁰ teorisiyle

¹⁰Schopenhauer’a göre doğuştan 3 temel güdü bulunmaktadır ve bu güdüler ile insan, var olan karakterini keşfeder. (Bkz. 1.1.)

benzerlik gösterir. Buna göre duygular insanın var oluşundan beri mevcuttur, sonradan oluşmaz ve sadece deneyim yoluyla keşfedilir. Somut kanıtlar ile tasdiklenir. İnsana özgü bu duygular dış bir sebep veya insanlar arası etkileşimlerde keşfedilmesinden anlaşılmaktadır ki insan sosyal varlık olarak bir arada olmak zorunda ve bu zorunluluğuyla bir bağ kurarak evrensel iyiye evrilmektedir. Peki, tek başına duygular yeterli midir?

4. 5. Shaftesbury, Hume ve Adam Smith

Duyguların doğru ve yerinde kullanıma dikkat çeken Shaftesbury'e göre insanda doğal olan ve doğal olmayan olarak adlandırdığı duygular mevcuttur. Burada bahsedilen doğal olan duyguları, doğuştan bizde vardır ve bu duyguların iyi olduğunu söyler. Ancak doğal olmayan duyguların ise insanı kişisel ihtirasa ve kötü eylemlere sevk edeceğinden bunların kontrol altına alınması halinde erdemden söz edilebilir. Ona göre doğal duyguların en başında ahlaki duygular yerini almaktadır ve bu doğuştan iyi duygular ile toplum refahı sağlanır. O nedenle ahlaki ilkeler dışarıda aranmamalı, varoluşumuzun özü olan bu duygularda aranmalıdır. Doğal olmayan duygular ise iyileştirilmelidir.

Shaftesbury'un da bahsettiği gibi şahsi duygular ile kişinin kendi ihtiraslarına ve şehvete kapılmasıyla alınan yargıların geçerliliği son derece olumsuz sonuçlar doğurur. Peki, bu durumda aklın rolü nedir? Bu konuda ampirist filozof David Hume'un, Shaftesbury'e ahlaki duygu teorisine bağlı kalmasının yanında, tutumu köken olarak farklılık gösterir. Hume (2019: 118)'a göre; "Ahlak kavramı, aynı nesneyi genel onamaya telkin eden ve her insanın ya da çoğu insanın onunla ilgili aynı düşünceyi veya kararı kabul etmesini sağlayan, bütün insanoğluna ortak olan bir duyguyu ima eder." Hume'un bu ahlaki duygu tanımı aynı zamanda bir duygudaşlığın ifadesidir. Burada bahsedilen ortak duygu paylaşımı doğuştan (doğal) olan bir sempatiyi mümkün kılar. Duygudaş olma durumu ile insanlar başkalarının acılarını ve sevinçlerini paylaşırlar. Bu durumun ortaklığı yani ahlak duygusunun varlığı genel bir sistemin temel noktası olabilir (Hume, 2019: 119).

Hume' a göre ahlaki ilke belirlenimi konusundaki teoriler ikili bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Bu temel ise ahlaki ilkelerin akıldan mı yoksa duygudan mı türetildiği konusudur. Tek başına akla dayanan mantıksal çıkarımların, eylemi yön vermede hareket ettiren güç olamayacağını ifade eden Hume için, eylemi başlattırان ilk şey duygudur. İnsanların bir başkasının eyleminden yola çıkarak yargıya varması hissettiği duyguya göre şekil almaktadır. Bu durum

toplumlarda iyi veya kötü diye görülen yargıların ortak duygu kavramları olmasıyla ölçülebilir. Diğer bir ifade ile bu ahlaki ayrımlar ahlaki bir duyguya göre oluşmaktadır.

Karakterlerin ve eylemlerin hoş olduğunu veya nefret uyandırıcı olduğunu, övgüye değer olduğunu veya suçlanabilir olduğunu belirten; onur veya alçaklık, onama veya kınama damgasını onların üzerlerine yapıştıran; ahlakı etkin bir ilke olarak gösteren ve erdemi bizim mutluluğumuz, erdemsizliği mutsuzluğumuz olarak tayin eden o nihai hükmün, doğanın bütün türlerde evrensel kıldığı bir çeşit içsel duyguya veya hisse dayanıyor olmasının muhtemel olduğunu söylemekteyim. (Hume, 2019: 17-18)

Yukarıdaki alıntıdan yola çıkarak Hume, ahlaki duygunun birleştirici ve ortak özelliğinden bahseder. Karaktere veya eyleme getirilen olası bir duygu durumunun insanın ahlaki tutumunu ne şekilde etkilediği deneyimlenen bir durumdur. Dolayısıyla bu durumun evrensel olma özelliği taşıdığını belirtir. Ardından ahlaki duygunun yanında, yargılarda erdem oluşturma ve tutumların yönlendirilmesine dair aklın yadsınamaz özelliklerinden yararlandığımızı öne sürmektedir. Öyle ki algılarımız veya duygu durumumuzdan kaynaklı yanılsamalar, aklın formları ile netlik kazanılması sağlanır. Aynı şekilde akıl da ahlaktaki iyi ve kötü ayrımların kaynağı tek başına olamaz (Hume, 2009: 312). Bundan dolayı eylemlerin yönlendirilmesi konusunda akıl doğrudan duygulara etki edemediğinden, duygular ile ancak işbirliği içinde eylemlerin tutumlarını dolaylı olarak etkilemektedir.

Eylemi harekete geçiren şeyin duygu –içsel bir yönelim- veya his olduğunu söyleyen Hume, ahlaki ilkeler konusunda da bunu temel alır. Ona göre bu güç ise bizde doğal olarak mevcuttur. Bu duyguların “tümü de ilk başta tek bir kişinin zihninde buldukları ve daha sonra bir başkasının zihninde göründükleri ve ilk önce bir tasarım sonra da bir izlenim olarak ortaya çıkışları her durumda ayrı olduğu için, geçiş, aynı ilkedен doğuyor olmalıdır” (Hume, 2009: 250). Bu ilkenin ise birleştirici özelliği mevcuttur. Ahlaki tutumda bir başkasının davranışı üzerinde sonuca varmak yatmaktaydı. Öyle ise bu sonuç kişinin zihninde idesi bulunan bilginin yeterli koşullar sağlanması ile o duygunun tekrar açığa çıkması demektir (Hume, 2019: 133). Nitekim bir davranışın ahlaki yanını belirledikten sonra onun duygusunu da açığa çıkarmış oluruz.

Empirist bir filozof olan Hume, bilgi edinmede kaynak olan duyu deneyimini ahlak alanına da uyarlar. Zihnin ide konusundaki yanını ortaya koyan Hume, zihni deneyim yoluyla elde edilen izlenimlerin soluk birer kopyası olarak, ideler¹¹ vasıtasıyla hatırlama unsuru olarak görür. Bundan dolayı ahlaki tutum ve davranışlarda da aynı eylem yönelimi görülür. Şöyle ki “ahlaki kararlarda koşullar ve ilişkiler önceden bilinmelidir ve zihin, bütünü derin olarak düşünülmesiyle, sevginin veya nefretin, saygının veya saygısızlığın, onamanın veya kınamanın bazı yeni izlenimlerini hissederiz” (Hume, 2019: 136). Böylelikle ideler hatırlanır ve duygusu uyandırılır. Başka bir deyişle, zihnimizde kodladığımız kavramların tek başına anlamları yoktur fakat uygun koşullar sağlandığında kişide izlenimleri hatırlatır. Bundan dolayı örnek olarak; vefa kavramı eylemde sadakati esas aldığından, vefasızlık ise bağlılığı zedeleyici duyguyu uyandırır. Nihayetinde eylemin ahlaki olup olmadığını duyu yönelimiyle karar veririz.

Ahlakta duyu konusunda Shaftesbury ve Hume ‘dan sonra doğal etiğin varlığını savunan diğer bir düşünür Adam Smith’tir. Smith (2018: 174)’e göre eylemlerimize yön veren ve toplum içinde erdemi sevmemizi sağlayan şey onay duygusudur. Bu onaylanma ya da onaylanmama duygusu ile eylemlerimize yön veririz. Smith için bu durum, topluma uyum sağlamayı ve var olan duygularımızı kullanmaya katkı sağlar. Öyle ki insan, bir başkaları hakkında olumlu veya olumsuz yargılarda bulunurken aslında eylemin kendi üzerindeki etkisinin farkına varır. Bu farkındalığı sağlayan kişi, aynı dışlanmayı yaşamaktan korkmakta ve toplumdaki saygınlığını korumak istemektedir. Bu kaçınma ya da hoş giden eylemi sürdürme istemi, kişinin ahlaki yaşamını doğrudan etkiler.

İnsanın doğasında olan duygular erdemli olanların tarafını tutarlar. Sahip olduğu iyi özellikler insana belli avantaj sağlar ve bu avantajların kişinin iyiliği için alabileceği en iyi karşılık olduğunu düşünürüz. Avantaj sağlanamayan durumlarda kişi doğal olarak strese girer ve insani kanunlar, insani duygular gayretli ve dikkatli hilekârın yaşamına, mülküne ceza keserken tedbirsiz, dikkatsiz fakat iyi bir vatandaş olan kişinin

¹¹David Hume’a göre deneyim yoluyla algılanan şey izlenimdir. Yani duyuların canlı algılarıdır, o anda duyumsanan hareketlilik halidir. Zihnin daha sonraki süreçte izlenimler vasıtasıyla elde ettiği bilgi ise idelerdir. Bu idenin bilgisi bizi hatırlamaya ve doğal olarak dolaylı bir hissiyata götürür.

sadakatini ve yurtseverliğini ise ödüllendirir. (Smith, 2018: 242)

Doğuştan iyi duygulara sahip olduğumuzu savunan Smith, bu duyguların doğru kullanımının önemine dikkat çeker. Öyle ki varoluştan kaynaklanan bu duygular bizi erdeme götürecektir. Bunun yanında iyi olarak atfedilen duyguların insanları birleştirici ve *ortak iyi* paydasında buluşturması söz konusudur. Adam Smith'in tıpkı Shaftesbury gibi üzerinde durduğu bu doğal iyi duygular, insanı iyi arayışına sevk eder. Diğer bir ifade ile bu duygulardan uzaklaşma söz konusu olduğunda gerek toplum tarafı gerekse insanın kendi benliği bunu yadırgar. O nedenle diğer hoş gitmeyen duygular bir noktadan sonra yerini arayışa ve kabullenişe teslim edecektir. İnsanın yaşamak zorunda olduğu bir başka benler arasındaki uyumu koruma dengesi, bu doğal yönüne dayanır. Bu da ancak kendimizi bir başkasının yerine koymak ile sağlanmış olup temelini herkes için geçerli olan bir ilkeden almalıdır (Smith, 2018: 320).

Bir başkasının yerine koyarak gerçekleştirilen bu hissiyat, kişinin eylemlerine yön verir. Duygularımızı *bencil ve iyiliksever* olarak iki sınıfa ayıran Smith, orta haldeki duyguların ise iyi olan duygulara daha yakın olduğunu ifade eder. Aristoteles gibi ölçülü olmanın yararlarını ele alan Smith, diğer kötü olan duygulardan ise olabildiğince kaçınılmasının gerekliliğine teşvik eder. Nitekim bunu sağlayacak olan da insanın varoluşunda bulunan sempati¹² ilkesidir. Bundan dolayı Hume gibi “başkalarının varlığını, düşüncelerini ve hislerini katmadan ahlaki karar almayı yanlış bulan” Smith (Başdemir, 2005: 42), toplumun ayrılmaz parçası olan ve toplumu oluşturan bireyin bu temeli göz ardı etmemesi gerektiğini söyler. Aynı zamanda yardımlaşmanın da temel unsuru olan bu duygudaşlık, ahlakın temel prensibidir.

Davranışlarımıza yön veren onaylanma ilkesinin kesinlikle akıldan çıkarılamayacağını ifade eden Smith, eylemlerin onaylanmasını duyguya bağlar. Hume'un öne sürdüğü davranışları hareket ettiren unsurun acı veya haz olması, Smith için onaylanma duygusu ile temellendirilir. İnsan aynı zamanda kendi varlığını garanti altına alma, koruma ve saygınlık inşa etmesinin yanında toplumdaki diğer kişilere karşı da sorumluluk içindedir. Bu durumu

¹²Adam Smith'in sempati olarak adlandırdığı bu ilke, kişinin bir başka benleri anlamasına, onların duygularını hissetmesine ve hem kendi hem de diğer insanlar hakkında yargıda bulunarak iyi olanı bulmasını sağlar. Bu zorunlu ilke merhamet duymayı açığa çıkarır. Schopenhauer'da da olduğu gibi bu duygular sayesinde bir başka beni anlama sağlanacaktır.

erdemlerin en yücesi olarak gören ve var olan duyguları bu amaçlar doğrultusunda birleştirmeyi savunan Adam Smith, duyguların durum ve tutumuna göre de doğru kullanılması gerektiğini belirtir. Bunun sebebini ise toplumdaki statüler ve algı yargılarına bağlar (Smith, 2018: 316). Yani kişinin bulunduğu konuma göre eylemi, toplum tarafından değerlendirilmekte ve nefret, öfke gibi duyguların şiddetini açığa çıkarmaktadır. Buna benzer şekilde yapılan eylemlerde, suçlu bulunan kişinin vasfını göz önünde bulundururuz. Ortak bir duygu bilinci ile yargılama gereği duyup diğer insanlarında aynı şekilde tepki vermesini öngörürüz. Bu durumu karakterin başarı öyküsüne bağlayan Smith, aynı zamanda hukuk felsefesi alanıyla ilişkisini bağdaştırır.

Adam Smith, ortak duyguların insanları birleştirdiğine dikkat çeker. Öyle ki erdemli olmak aynı zamanda görev bilincinde olmaktır. Görev duygusu olarak da adlandırılan bu durum ahlaki yaşamda doğal duyguların kullanımını etkiler. Yaşadığımız çevre ile kurulan bağın bir zaman sonra bozulmasını önlemek Smith için bu görev bilinci –duygu- dir. Bununla beraber saygıdan dolayı erdemli tutum ve davranışlarda bulunulur.

Ahlaki yaşamı çıkara bağlayan Smith, başkalarının değer verdiği unsurlarda faaliyet göstermesini bu yön ile birleştirir (Kesici, 2010: 93). Ahlaki eylemde yarar gözetilen Hume'un teorisi, burada bu menfaat ile birleştirilir. Smith'e göre ahlakın etkisiyle oluşan doğal bağ, insanın en yakınından başlar. En yakından başlayan bu bağ, karşılıklı fayda uyumunu sağlar. Bu nedenle bir süre sonra karşıdaki kişiye göre eylemlerin düzeltilmesi söz konusu olur. Zamanla oluşan bu bağ bizi buna teşvik eder. Ve toplumdaki rollerin yerine getirilememesi, başkalarına karşı saygının ihmali, kişinin karakterinin de kötü olduğu çıkarımını gösterir. Bunun yanında erdem ile kurulan bağ ise en güçlü olanı sağlar (Smith, 2018: 327). Çünkü içerisinde güzel olan –hoşa giden- duyguları barındırır. Tek bir bene –kişiye- değil evrensel olma özelliğine sahiptir.

4.6. Çağdaş Ahlak Felsefesinde Duygular

Son dönem Çağdaş Ahlak düşünürlerinden Alfred Jules Ayer (2020: 84) için, ahlak yargılarının geçerliliğinde faydacı görüşteki gibi “ne eylemlerin mutluluğuna götürücü olmasıyla, ne de insan duygularının yapısıyla belirlenebilir; bunların geçerliğine “saltık” yahut “içkin” gözüyle bakmak gerekir, bu geçerlilik deneysel yoldan hesaplanamaz.” Ahlaki yargıların dilsel kullanım alanına dikkat çeken Ayer, olgusal yargıların herhangi bir değerinin olmadığını ifade eder. Özellikle *kural koyucu etik* olarak adlandırdığı ahlaki yargı

cümlelerinin anlamsız olduğunu savunur. Bundan dolayı etik yargıları iletişim dilindeki *sözde kavramlar* olarak ele alır. Bu düşünce sisteminin –temellendirmesi- yanında, ahlaki tepkilerin duygu kaynaklı olduğunu savunur. Böylece hem var olan duyguları uyandırıp hem de bu duyguların tanınmasına yardımcı olur. Ayer (2020: 90-91) için ahlaki yargılar duyguların dışavurumu ve var olan duyguların uyandırılmasıdır.

Çağdaş Ahlak felsefesinde erdem ahlakçılarının duygu konusundaki görüşlerine baktığımız zaman Bernard Williams ahlak konusunda Kantçı ve Faydacı ahlak kuramlarını benimseyen düşünürlere karşı bunların içeriğinin ne tür soyutlamalara sebebiyet verdiğini ele alır. Bu durumun iki yönünü ele alacağını söyleyen Williams (2020: 185) , öncelikle karakter değişikliğine uğrayan kişinin kendi düşüncelerine ve eğilimlerinin temel alınması gerektiğini belirtir. Her kişinin kendi ayrı bir karaktere sahip olduğunu temel alan Williams diğer yönü de bu kişiler arası ilişki üzerinden ele alır. Williams, ahlaki kuramlarda tek tip karakter algısından dolayı ihmal edilen eğilimlerin üzerinde durmakta ve ahlaktaki teorilerin her bir karakterin farklı algı ya da tasarımlara sahip olduğunu göz ardı ettiğini savunmaktadır. Ona göre bu ihmal kişiler arası ilişkilerde de geçerlidir. Bu durumda bireyin kendi kişiliği veya karakterinden kaynaklanan duygu durumlarını da askıya alması gerekecektir. Kişiler arası bağın duygu temelli oluşturulması değil de tamamen olgusal yargılarla oluşturulmasına karşı çıkan Williams, kişinin yaşadığı çatışmaya bağlar (Williams, 2020: 197). Öyle görünüyor ki temelini içsel bir duygudan almayan ahlaki kuramların, kişilik çatışmasına ve kişilerarası bağların zayıflamasına kadar varan etkisi görülür.

Karaktere atfedilen duygulanımların ihmali, bu ahlak kuramlarının nedenler ile ilgilenip kişinin motiv ve ahlaki yaşamında bir sınırlandırma meydana getirdiği gerekçesiyle Stocker (2020: 201) ruhta bir rahatsızlık¹³ oluşturduğunu ileri sürer. Bundan dolayı yalnızca eylemin yerine getirilip getirilmediğini ele alan teorilerde, kişinin kendi beni ile arasındaki uyumsuzluğu ortaya çıkarır. Esnek olmayan bu kesin yargıların Stocker (2020: 207)’a göre; “[...]modern ahlak kuramları-sevmeye, ilgi duymaya ve genel değerlerimize değer vermeye veya sırf kendi değerlerimizin üreticisi ya da sahibi olarak kendimizi değerli görme yerine-sevmekten, korumaktan ve kendimizi değerli görmekten her birimizi alı koyar.” Bundan dolayı daha çok dışsal ağırlıklı olan bu kuramların, kişinin kendi değerini yok saymasına ve

¹³Çağdaş Ahlak düşünürlerinden Michael Stocker, kişinin eylemlerine yön veren içsel durumunu dinlememesini ruhta oluşan rahatsızlık olarak nitelendirip, *ahlakta şizofreni* olarak adlandırmaktadır. Özellikle yasa temelli ahlak kuramlarının bu sorunu oluşturduğunu ifade eden Stocker, akıl ile bu yönelimlerin dengesinin sağlanmasını savunur.

kendi dışındaki insanlara büyük fedakâr davranıp kendinden ödün vermesi söz konusudur. Aynı zamanda bu kuramların yüklediği yükümlülükler ile çıkara dayalı bir anlayış meydana gelmekte ve sevip- sevilme gibi manevi duygulardan mahrum kalınmaktadır. Dolayısıyla ortak duyguların insanları birleştirici özelliği olmasının yanında bunlardan sıyrılan ahlaki ilkelerin kişi üzerindeki olumsuz etkileri yadsınamaz.

İnsan yaşamında iyiyi, doğruyu amaç edinen erdemler ahlaklı bir hayat tutumunun gereğidir. Bu konuda erdemlerin yararlı şeyler olduğundan bahseden Çağdaş Ahlak düşünürlerinden Foot, kişinin iyi bir yaşam için faydalı olanı yeğlemesi yönünden Stocker ile hemfikirdir. İnsanda benzer şekilde yararlı olabilecek birçok başka özelliğin olduğunu belirten Foot, erdemlerin bu tür şeylerden ayırmanın ne olduğuna ilişkin sorunun yanıtını arama girişimindedir. Foot (2020: 220-221)'a göre: "İnsanda iyi olanın iradedir ve iradenin en geniş anlamda arzu edilen – istenileni de- kapsayacak şekilde ele alınmasıdır." Öyle ki erdem, kişinin eylemleri kadar tutumlarını içeren alandır. İrade olarak adlandırdığı bu tutumun aynı zamanda akıl ile arasında bir uyum olduğunu ifade eden Foot (2020: 221), bu anlamda aklın iki kısımdan oluştuğunu söyler. İlk kısımda akıllı insan, kendisi için iyi amaçlara götüren araçları bilirken, diğer kısımda ise özel amacın olduğu akıl ile aslında seçimlerinde etkili unsur olan iradenin değer olarak gördüğü eğilimlerle ilgilidir. Foot akli bu gerekçelerle, bir tür erdem olarak görüp irade ile bağlantısını ele alır. Bundan dolayı akli ile hareket eden insan akıllı olarak nitelendirilip, kendisi için iyi olana karar verir ve neyin ne için olduğunu bilir. Dolayısıyla akıl, istemedeki bilgiye hâkimdir ve irade ile bağlantısı mevcuttur. İnsanın, istemesinde iyi olanı yeğlemesi durumu erdem ile ilişkilidir.

İnsan tabiatında var olan arzu ve tutkuların kontrolü ahlaki alanda önemli noktalardan biridir. Bu bakımdan Foot, erdemlerin düzeltici yönünün varlığını öne sürer. "Örneğin, tembellik istek uyandıran bir şey olduğundan dolayıdır ki bir çalışkanlık erdemi vardır, insanlar kendilerini çok fazla düşünme eğiliminde olduklarından dolayı alçakgönüllülük erdemi vardır" (Foot, 2020: 225). Dolayısıyla erdemsizlik, erdemine ortaya çıkmasına yardımcı olur ve aşırı uçlardan oluşan yönelimlerin iyileştirilmesini sağlar. Bu durumda Foot (2020: 225)'un; "Eğer insanlar kendi iyiliklerine bağlı oldukları kadar başkalarının iyiliklerine bağlı olsalardı genel ben-sevgisi erdeminden başka yardımseverlik erdemi olmazdı. Ve eğer insanlar kendi haklarını korudukları gibi başkalarının haklarını da korusalardı konuyla ilgilenmek için hiç bir adalet erdemine ihtiyaç olmazdı" ifadesinden yola çıkarak, bu

erdemlerin diğer erdemlerden farklı olarak kişiler arası bir eksikliğin giderilmesi için var oluştukları sonucuna varılır.

Erdemlerin genel olarak *düzeltici* yanını gören Foot, aynı zamanda insan doğasında var olan duyguların ölçülü yanına önem vermesiyle Aristoteles ve Aquinas gibi ahlakta duygulara yer verir. Bunun yanında eylemde bulunan kişinin yaptığı erdem eyleminden dolayı haz duyması onun, o erdeme sahip olduğunun da bir göstergesidir. Bu gösterim, eylemde koşulların–şartların- erdemi etkileme ölçüsünü belirlemesi de söz konusudur. Foot’ a göre bu durum, ahlaki olarak eylemin kullanım ve amacıyla ilişkilidir. Öyle ki, erdemler iyi olanla örtüşür. Dolayısıyla, canilik gibi kötü bir eylemdeki cesurluk göstergesi erdem olarak iş görmez. Erdemler, yalnızca iyi olarak atfedilen eylemlerde ve duygularda ortaya çıkmaktadır.

5. AHLAK DUYGUSU OLARAK MERHAMET: SCHOPENHAUER'IN AHLAK FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, ahlak felsefesinde duygu ve akıl, ahlaki davranışı hareket ettirici iki unsur ikileminden biridir. Ahlaki yönelimde bu iki unsurun motive edici gücü konusundaki düşüncelere bir önceki bölümde yer vermiştik. Bu bölümde, Schopenhauer'ın ahlaki eylemde dayandırdığı tek ilke olan merhamet duygusu temelindeki görüşlerini ahlak felsefesi tarihinde yer alan büyük düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırarak onun felsefi özgünlüğünü ve farklılığını ortaya koymaya çalışacağız.

5. 1. Karakter, Erdem, Merhamet ve Başkasının Özdeşliği

Bir başkasının ıstırabından mutluluk payı çıkarmayı önleyen merhamet duygusunun bu tip çıkar duygulardan arınmış, gerçek sevgiyi içinde barındıran bir kavram olarak gören Schopenhauer, temelini bu duygudan alan eylemlerin sadece ahlaki yanından bahseder (Bkz. 2. Bölüm). Dolayısıyla “erdemli insan Schopenhauer sisteminde aynı zamanda merhametli insandır”¹⁴ (Aktaş, 2018: 29). Tüm iyi eylemlerin kaynağı olan merhamet, erdemli olmanın getirdiği iyi duyguları da içinde barındırır. Bu özellik ile Aristoteles'in her bir duygudan pay alan erdemleri, Schopenhauer'da merhamet ilkesi ile tek bir çatı altında birleştirir.

Aristoteles'in erdem ahlakı temelinde ölçülü olma ve orta yolu bulma felsefesi yatmaktaydı. Ölçülü davranan ve bunu erdem haline getiren insanın izlediği yol onu mutlak iyiye – mutluluğa- ulaştıracak olan şeydir. Aristoteles'teki bu edim, erdemli hayatın nihai sonucudur. Kalıcı hislerin olduğu, ruhi huzura ve hazza yakınlaştıran bu ahlaki yaşam, kişinin tercihlerinde tutarlı olmasını da sağlar (Aristoteles, 2018: 206). Bu tutarlılık karaktere atfedilen bir durumdur. Aristoteles'te karakter, doğrudan erdemle ilişkilidir. Doğuştan erdemi elde etmeye yarayacak olan doğal bir yapı mevcut iken, bu yapının kazanılması ancak deneyimle elde edilir (Aristoteles, 2018: 30). Buradan hareketle Aristoteles'e göre doğuştan iyi ya da kötü olarak nitelendirilecek bir karakter mevcut değildir. Bu konuda Schopenhauer'a baktığımız zaman, onun karaktere yüklediği değer daha farklıdır. Öyle ki Schopenhauer'da karakter, doğuştan var olandır. Ve insan bu mevcut karakterini

¹⁴ Schopenhauer, ahlakta tek ilke olarak merhameti temel aldığından dolayı merhametli insan, erdemli olmanın getirdiği tüm iyi özelliklere sahip olacaktır.

oluşturamaz ancak bunu keşfedebilir. Dolayısıyla her iki düşünürde de deneyimin ahlaki alanda önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Yine benzer olarak karakter eylemelere yön veren, haz ya da acının etkisini ortaya çıkaran şeydir.

Schopenhauer (2017: 83), insanların farklı yönelim ve isteklere sahip olmasını karaktere bağlar. Bu karakter sonradan kazanılan değil, sonradan öğrenilen bir karakterdir. Kişinin mizacını da oluşturan bu unsur, eylemlere yön verir. Schopenhauer'ın kendi ifadesi ile:

Ben karakteri kurumsal olarak, zamanın ötesine uzanan istemin, zaman içinde ise hayatın bir eylemi olarak tarif ettim ve eylem halinde bulunan karakter de gelişim demektir. Zira hepimizin sahip olduğu pratik yaşamın meseleleri, bunlardan biri olduğu kadar ötekidir de... Çünkü biz bunların her ikisinden de yaratılmışızdır. (2014b: 68)

Schopenhauer'da karakter istemenin –doğadaki isteme tezahürünün- bir parçasıdır. Bu bakımdan tüm eylem ve yönelimlerde bu tezahürün yansıması görülür. Doğuştan var olan karakterindeki bu istemesini dizginleyen insanın ahlaki yanından bahseden Schopenhauer, Aristoteles'teki karakter anlayışıyla farklılık gösterir. Ancak kişilerin acıdan kaçınma yönelimi bir noktada benzerdir. Şöyle ki, Aristoteles'te eylem haz ya da acı kaynaklı idi. Bu hoş giden ya da gitmeyen devinim, erdemin dizginlemesi ile ahlaki değer kazanır (Aristoteles, 2018: 33-34). Acının oluşturacağı bu kötü olarak nitelendirilen durum, erdemin yardımıyla elde edilecektir. Bu duruma Schopenhauer felsefesi açısından bakacak olursak; yine yaşamın mutlak erekselliğinin acıdan kaçınmak olduğunu söyleyen Schopenhauer, acının temel sebebini ortadan kaldıracak unsur olarak ise merhameti ilke edinir. Bundan dolayı karşımıza şu soru çıkacaktır; merhamet dizginleyici bir erdem midir?

Ahlakın temelini insan doğasında var olduğu ve aranması gerektiğini savunan düşünürlerin, bir diğer ortak yanı da bu doğal sürecin temelini duygulardan pay almasıdır. Kötü eylemlerin kaynağı nasıl ki varoluşsal arzu ve istekler ise bunları dizginleyecek olan da yine bilinen durumdan çıkarılan yetilerdir. Aristoteles'in erdemleri dizginleyici -orta yolu bulma- özelliğini ve kişinin idraki ile elde edebileceği şey olarak görmesi gibi merhamet kavramının da temelinde iyi olan tüm erdemleri barındırması vardır.

[...]Egoizm ve eylemin ahlaki değeri birbirini dışlamaktadır. Eğer bir hareket egoist obje olarak onun güdüsünü kullanıyorsa, o zaman hiçbir ahlaki değer ona bağlanmaz; harekette ahlaki değer varsa, o zaman hiçbir bencil obje, doğrudan ya da dolaylı, yakından ya da uzaktan, onun güdüsü olamaz. (Schopenhauer, 2019a: 177)

Kişisel çıkar ve menfaatten uzak olan ahlaki erdemler, kişiyi kötü olandan korur. Doğru yerde ve doğru zamanda kullanılan bu erdemler en iyileri öngörürken, buradan pay almayan hareketin ise kötülüğe yönelimi açıktır (Aristoteles, 2018: 33). Dolayısıyla “iyi insan yalnız kendine faydalı olanı değil, gerçekten ahlaka uygun olanı ister” (Tüfenkçi, 2019: 996). Böyle bir ahlaki tutum, bencil yapıdan uzak bir başka benin de menfaatini gözetken, birleştirci bir duygunun varlığına yönelir.

[...]o halde haz düşkünü hoş şeylerin tümünü ya da en hoş olanları arzu eder ve arzuları onu güder, öyle ki bunları başka şeylere tercih eder. Bunun için hem bunlara ulaşamadığında, hem de bunları arzu ettiğinde acı çeker; çünkü arzu acıyla birlikte gider, oysa haz yüzünden acı çekmek aykırı görünüyor. (Aristoteles, 2018: 66)

Duyulan hazzın fazlalığı acının büyüklüğü ile doğru orantılıdır. Aristoteles’in bu haz düşkünü olarak nitelendirdiği kişi ile Schopenhauer felsefesindeki istenç kaynaklı istemesinin peşinde tercihlerine yönelen kişinin, sonunda duyduğu acı ortaktır. Her iki durumda da eylem ahlaki değildir. Bu yönelimin oluşturduğu acı, hazzın yokluğu ya da istemenin gerçekleşmemesidir. Bu durum yine acılardan meydana gelen geçici bir haza dönüşecektir. Bu döngü kaçınılması gereken tutumları simgeler. Nitekim acının getirdiği durumdan kurtulmak isteyen kişi, başka acı tezahürlerini de yaşar.

Aristoteles ahlakındaki bir diğer nokta, kötü olarak addedilen erdemsizliklerin temelinde bencil duyguların yatmasıdır. Buna en iyi örnek adalet erdemidir. Adalet erdeminde nasıl ki eşitlik ve bir başkasının hakkını gözetme ilkesi var ise adaletsizlikte de bunun aksi mevcuttur. Zira adaletsiz olarak nitelendirilen kişi, kendi çıkarını gözetir. Eylemin amacı kişinin yalnızca kendi refahı ve faydası olduğunda, kendi istemesi doğrultusunda hareket etmesi demektir. Merhamet duygusunda tıpkı adalet erdemi gibi hep bir başkası vardır.

Bütün varlıklar bizimle özdeşdir; bu yüzden de onlara bakmak, bizde sevgi ve merhamet duygularını uyandırır. [...]bir başkasının acı çektiğini görmek bize onunla özdeş olduğumuzu hissettirir. (Schopenhauer, 2014a: 70)

Bu özdeşlik duygusu ahlaki değere dönüşerek başkasına kötülük yapmamızı engeller (Sans, 2006: 95). Bu duygudan yoksun olanlar ise başkasının hakkını ihmal ve ihlal eder. Schopenhauer'a göre erdemsizlik durumunu ortaya çıkaran ve her türlü acıya yol açan işte bu duygunun yokluğudur.

5.2. Kant'a Karşı Schopenhauer

Schopenhauer, Kant'ın felsefi öğretilerinden tamamen farklı bir çizgide olduğunu ifade etmekle beraber, onun fikirlerine büyük saygı duyar (Schopenhauer, 2020a: 493). Öyle ki felsefesinde Kant'tan izler bulmak mümkündür. Özellikle *kendinde şey* kavramı, Schopenhauer felsefesinde önemlidir. Kant'ın bilgi temellendirmesi önce deneye dayalı, daha sonra apriori bir formda ilerlemektedir. Bundan dolayı, bu kavram görünür dünyanın ötesinde var olan tanımlanamaz bir gerçekliği simgeler. Schopenhauer'ın *istenç* kavramı da tanımlanamayan hakiki bir gerçekliği içerisinde barındırır. Ahlaki bilgi de Kant felsefesinde, numen alanın görünür dünyada uyarlamasından ibarettir. O nedenledir ki ahlaki yasalar aklın saf formundan çıkarılır. Bu bakımdan incelendiğinde Schopenhauer'ın ahlakının temelinde de bu gerçeklikten pay alan kısım vardır. Yalnız bu gerçeklik Kant'taki gibi *iyi* olanı temsil etmez, bilakis bu tüm kötü eylemlerin kaynağı olan kısımdır. Bu durum Schopenhauer (2020a: 718)'in kendi ifadesi ile şöyledir; “Kant'ın etik alanındaki katkısı ise etiği deneyim dünyasının ilkelerinden, yani doğrudan veya dolaylı mutluluk öğretilerinden bağımsızlaştırıp erdemın hükümdarlığının bu dünyadan olmadığını tamamen sahih bir biçimde göstermesidir.”

Schopenhauer, Kant'ı tutarsız olmak ile eleştirir. Ona göre Kant, ahlakı deneyim dünyasından bağımsız, koşulsuz ilkeler olarak ele almaktaydı. Ancak daha sonraki felsefi temellendirmesinde mutluluk amaçlı istemin yani eyleyenin kendinden yola çıkarak ahlaki istemede bulunma felsefesinin başlangıçtaki ilke ile çeliştiğini ifade eder. Başka bir deyişle, Kant (2019: 35)'in “öyle bir istemede bulun ki senin istemen evrensel bir yasa niteliği taşıсын” ilkesinin aslında isteyen kişinin, kendine göre iyi olanı yani istemesinin kendi

bencilliğine yenik düşeceğinden dolayı ahlaki bulmaz. Bundan dolayı, başlangıçtaki mutluluk- benine fayda sağlayan- gibi öğretilerden arındırılmış bir ilkeyle çeliştiğini söyler.

[...]ve biz şu eski -kendine yapılmasını istemediğin şeyleri başkalarına yapma- formülünde bunu hızla ve kolayca bulmuştuk ve aynı zamanda bu kaidenin analizi, bunun içeriğinin sadece bir kişinin mutluluğu ile alakalı olduğunu ve dolayısıyla da sadece bütün yasal kurumların da kaynağı olan akılcı bencilliğe hizmet edeceğini göstermektedir. (Schopenhauer, 2020a: 721)

Kant, bir başkasına olan yardımında duygudaşlığını yitirmiş insanı sırf ödevden dolayı iyilik yapmasını ahlaki sayar (Bkz. 3.Bölüm). Bu durum yalnızca iyi olanı isteme ilkesi ile hareket eden kişinin, kendinden yola çıkarak başka benler için iyiyi istemesi, tamamen duygulardan arınmış bir istemenin nasıl mümkün olabileceği sorusunu akla getirir. Anlama yetisi tek başına bunu başarabilir mi? Kişinin tutum ve istemelerini bir kenara bırakıp, kendinden yola çıkması her durumda Schopenhauer'daki *isteme* tezahürlerinden kurtulamadığını gösterir.

Schopenhauer, Kant'ın eylemin ahlaki değerini sadece ödevden ve saygıdan dolayı eylemesinin tutarsızlığına karşın ahlaki eylemin –ancak- bir başkasına gösterilen iyi niyetin şefkat-sempati- duygularından alınmasının olanaklı olduğunu ifade eder (2020a: 722). Bunu tasdiklemek için de ekler; “Burada meziyet eylemde değil daha ziyade bunu ifa etmedeki istek ve bunu oluşturan sevgidedir ki eğer bunlar olmazsa eylem ölü bir işten ibaret olur” (2020a: 722) der. Dolayısıyla eylemin bu tip duygulardan pay alması, ahlaki sürekliliği sağlar. Akdi durumda kişi, istemesinin bencil arzusuna yenik düşecektir.

Kant, koşullu amaçların ortaya çıkacağı varsayımından hareketle duygulardan kaynaklanan eylemin herhangi bir ahlaki değerinin olamayacağını ifade etmekteydi. Bundan dolayı merhametin de insanı yanıltmasını gerekçe göstererek ahlaki bulmamaktadır. Ahlaki ilkelerde esas olan bir başkası onun için sadece ödevden ibarettir. İnsanları bir araya getiren bu unsurun içeriden gelen emredici zorunlu buyruğun tesiri altında olmasından kaynaklanan yanı, istemin bencilliği ile ilişkilendirilir. Yani diğer bir ifade ile Schopenhauer (2019a: 34) için bu emredici buyrukların temelinde, başka bir kişi istencinin olması dolayısıyla eylem ahlaki olarak geçersizdir.

[...]hakiki erdemin en üst seviyeye ulaştığında bütün istemenin nihai olarak sona erdiği tam bir feragate yol açtığını görmüştük: mutluluk ise aksine, tatmin edilmiş bir istemedir ve bu nedenle de bu ikisi birbiriyle temelde uyumsuzdur. (Schopenhauer, 2020a: 723)

Yukarıdaki alıntıdan hareketle; ahlaki açıdan amacın mutluluk erekselliğine dönüşmesi, eylemi geçersiz kılar. Öyle ki isteme kendini hâlâ gerçekleştirilmektedir. Schopenhauer tarafından bencillik olarak nitelendirilen –benine, istemesine düşkün olan- bu durumda evrensel bir ahlaki yasadan bahsetmek mümkün değildir. Bundan dolayı Kant'ın *iyi istemesini* olanaksız kılar.

Bir kişi, bir başka kişinin acılarına karşı herhangi bir duygu hissetmemesine rağmen yalnızca ödevden dolayı yardımda bulunmasını ahlaki sayan Kant, duygudaşlık ve samimi hisleri yok sayar. Ahlaki duygudaşlığın insanları birleştirici yanını gören Schopenhauer ise bu koşulsuz zorunluluğun ödül ve cezaya dayalı egoistlik bir kavram olduğunu söyler (Schopenhauer, 2019a: 35). Nitekim bu görev niteliği taşıyan yasa, insani duyguları yok görmezden gelir. Bir başkalarının kendi bencillikleri ile belirledikleri yasayı kendine ve duruma –ana-uyarlamaya çalışan insan, sevgi gibi birleştirici unsuru hissedemez. Yalnızca saygı duyduğu için koşulsuz buyruğu yerine getiren kişi, pek de samimi görünmemektedir. Bir başka benin iyiliği istemek ancak içten gelen bir duygu koşulsuz olanı yeğler. Bundan dolayı “her türlü özgür adaletin ve her türlü sahici insan sevgisinin asıl temeli yalnızca bu merhamettir” (Sans, 2006: 94).

Temelini merhamet duygusundan alan eylemi tıpkı diğer duygu durumlarında olduğu gibi güçsüzlükle –zayıflık ile- bağdaştıran ve ahlaki açıdan geçersiz kabul eden Kant, diğer yandan da ahlaki değerlere görece katacağından dolayı eylemin niyetinin olamayacağını kesin bir dille reddeder. Nihai olarak bu durumda eylemin sonucu önemlidir. Ancak bu kadar kesin, değişmez yargılar mutlak değişmezlik sorunu oluşturur. Kişinin yaşantı ve duruma göre düşüncelerinin değişmesini ve bilişsel gelişimini göz ardı eder. Aynı zamanda kişinin yaşantısı ile bağlantılı olan yargılar, duygu ve düşüncelerin fakında olmasıyla bir öz bilinç durumunu oluşturur. Bundan dolayı kişi, hem kendi eylemlerini hem de diğer insanları yargılama, değerlendirme ve objektif olma durumlarını yaşar. “Bu suretle duygular çoğunlukla ahlaki ve toplumsal ahlakımızı biçimlendirir, karşılıklı ilişkilerimizde merkezi

bir rol oynarlar” (Solomon, 2016: 324). Haksızlığa karşı öfke duygusunun ortaya çıkması da buna bağlıdır, doğal bir tepkinin yani duyguların ahlaki yanının varlığına.

Ahlaki ilke de eylemi harekete geçiren –uyaran- bir güdünün veya içten gelen bir duygunun olması gerektiğini söyleyen Schopenhauer, bu doğrultuda olmayan yasa temelli ahlaki öğretilerin başlangıç itibari ile imkânsızlığını ortaya koyar. Schopenhauer (2019a: 65)’a göre; “Ahlaki uyarıcı, iradeyi etkileyen pek çok durum gibi, kendini birdenbire göstermelidir.” Bundan dolayı ancak içten gelen bir motivasyon bunu tetikler. Kant felsefesinde görülen ise eylemin hareket noktasının, saf pratik aklın ortaya koyduğu ilkelerin istemidir. Bu görev niteliği taşıyan yasa, insani duyguları yok sayar. Ve bu duyguların oluşturduğu kişilerarası ilişkilerde oluşan değerlerin, yaşanmışlıkların birleştirici yanının yok olması demektir.

Kant’ın ahlaki teolojisinin tümünde de aynı eğilim vardır ve ahlak, tam da bununla kendisini yok eder. Çünkü herhangi bir şekilde ödül uğruna uygulanan bütün erdemlerin kurnaz, metodik, uzak görüşlü bir bencilliğe dayandığını tekrarlıyorum. (Schopenhauer, 2020a: 719)

Kant’ın yasa temelli bu ahlak görüşünün kişinin toplum tarafından kabul görmek ve eylemden dolayı ödüllendirilmek olduğunu ifade eden Schopenhauer, böyle bir ahlaki ilkeden yine kişinin kendi menfaat ve *istemesinin* tatmin olması dolayısıyla bencilliğe dayandırır. Eylemin amacının kişisel çıkar ve menfaate dayanması, ahlaki bakımdan kabul edilir değildir. Dolayısıyla hem yasanın kişi istemine dayanması hem de evrensel olarak nitelendirilen ilkelerin ödüle dayanması ile bir menfaat gözetilmesi, istencin her hâlükârda eylemde vuku bulmasına diğer bir değişle eylemi bencilliğe götürür ve ahlaki olarak geçersiz kılar.

5. 3. Schopenhauer ve Duygucu Düşünürler

Duyguların ahlaki yanını ele alan ve ahlaki ilkelerin bu duygular üzerinde oluşturulması gerektiğini savunan düşünürlerden Shaftesbury, David Hume ve Adam Smith’in Schopenhauer ile bu noktada ortak görüşte olduğunu görmekteyiz. Shaftesbury ahlaki doğal bir duygu olarak tanımlamakta ve var olan bu duyguların, yerinde bir bilinç yardımıyla erdemli bir konumda olabileceğini savunmuştu. Savunulan bu duygudaşlık erdemi doğal

olmayan, kişinin ihtiraslarına yenik düşeceği duyguların da iyileştirilmesine katkı sağlayacak olandı.¹⁵ Shaftesbury'nin ardından David Hume'a baktığımız zaman ise, tüm eylemlerin kökeninde *haz veya acının* olduğu düşüncesi ile dikkat çeker. Bu fikir, acıdan kaçınma hazza yönelme ile açıklanabilir, diğer bir ifade ile hazza yönelim, faydalı olanı yeğlemedir. Schopenhauer'ın düşüncesinde de acıdan kaçınma düşüncesi vardı. Dolayısıyla eylemin, olabildiğince acıdan kaçınma yanını sağlayacak bir ilkeye ihtiyacı vardır. Bu ilke ancak ortak bir kaynaktan ortaya çıkabilir. Bu da bizi ortak bir ahlaki duygudan türetilen ilkenin varlığına götürür.

İmdi erdem bir son olduğundan ve salt olarak ilettiği dolaysız doyum için, ücret ve ödül olmaksızın, kendi hesabına istendiğinden dolayı dokunduğu bir duygu, yani içsel bir beğeni veya his veya ahlaksal iyiyi veya kötüyü ayıran ve birini benimserken diğerini reddeden şeyi nasıl adlandırmak isterseniz o vardır. (Hume, 2019: 139)

Bir başka ben ile kurulan duygusal bağ, bencilliği ortadan kaldırır. Sevgi, dostluk, *merhamet*, minnettarlık gibi duygular, bu bencilliği yok sayar (Hume, 2019: 144). Nesneye yönelik bir çıkarın olmadığı zaman, eylem iyiye ve bir başkasına yardımda bulunmaya teşvik eder. Hume'un da üzerinde durduğu yardımseverlik duygusuna bakıldığında, bencillikten uzak diğer duygular ile bağlantılı gözükmektedir. Yani bir başkasına fayda sağlama, ona yardımda – iyilikte- bulunma durumu, herhangi bir yasadan bağımsız duyguları harekete geçiren doğal bir eğilimi oluşturur (Hume, 2019: 149). Bunun nedeni ise doğrudan verilen tepkilerdir. Öyle ki herhangi bir çıkar amaçlı olmayan bu tepkiler, birleştirici diğer duyguların varlığı ile bir başkasının iyiliğini, mutluluğunu gözetmekten ibaret olur.

Adam Smith'in bu konudaki düşüncesi ise şöyledir;

Erdemli olan, doğasında taşıdığı bencil duygulara hâkim olabilen, başkalarının özgün ve derin hislerine duyarlı olabilen birini severiz ve sayarız. Yumuşak ve uyumlu olan, soylu erdemlere sahip olup da büyük, yüce ve saygın davranan biri sevginin ve saygının en büyüğünü hak eder. (2018: 221)

¹⁵III. Bölüm (Ahlakta Duygular) de bu kısım detaylı ele alınmıştır.

Bir başkasının iyiliğini gözetmeyi ve yardımda bulunmanın temelini bencillikten uzak, nesnesini dışarıdan alan içsel duyguların oluşturduğunu her iki düşünürde de görülmektedir. Buradan hareketle, merhametin yardımseverlik ile nasıl bir bağlantısı mevcuttur? Yardımsever olma durumu köken olarak temelini başka bir durum veya duygudan alır. Kişinin bir başkasına karşı iyilikte veya yardımda bulunma eğilimi, temelde bir başkasına yüklediği anlamdır. Burada kendi menfaatini gözetten bir amacı ya da görev niteliği taşıyan ilkelerden bağımsız ele alacak olursak: “Merhamet, beni başkasına yaralamaktan uzak tutmasının yanı sıra, beni onlara yardımcı olmak konusunda da tetikler” (Schopenhauer, 2017: 106). Merhametin tüm iyi olan eğilimlerin kaynağı olarak gören Schopenhauer, bir başkasına yardımda bulunma durumunu kişinin iyiliğini isteme durumuna bağlar.

Gerçek iyiliksever zihniyet, yararcı olamayan ahlaklılık ve merhamet, somut bir karardan yola çıkmaz. Bunun temelinde aktarılması zor, daha çok duyguya dayanan, olumlanması kadar olumsuzlanması da zor olan bir idrak yatmaktadır. Bu idrak somuttur fakat aktarılması zordur. Bu idrak diye tanımladığım şey herkesçe bizzat tecrübe edilmiş olmalıdır. (Schopenhauer, 2017: 49-50)

Merhamet duygusunun, bir başkasının acılarına ortak olma ve bunu anlamayla yardımseverlik duygusu ile işbirliği içinde olması demektir. Bir başkasına yardımda veya iyilikte bulunma durumunu temelde iki yönüyle gören Schopenhauer, ilk olarak bu yardımı kişinin daha sonra yardımda bulunduğu kişi tarafından, aynı şekilde kendisine aynı eylemde bulunmasını istemesidir. İşte böyle bir durum kötü istemin varlığını devam ettirmesi demektir. Oysaki yalnızca temelini merhamet duygusundan alan ve bir başkasının acısını dindirmek isteyen, bunu amaç edinen kişi ahlaki bir eylemde bulunabilir (Schopenhauer, 2017: 108). Bundan dolayı eylemin hareket ettirici duygusu merhamettir. Merhametin, bir başkasının yararını gözetten duygular ile bağlantısı bu bakımdan mevcuttur.

Yardımseverlik kavramından sonra merhametin başka kavramlar ile kullanımı görülmektedir. “18. yüzyıl ahlaki duygu teorisi aslında iyilikseverliği, anlayışı, merhameti ve acımayı kapsayan bir duygu ailesi ile ilgiliydi ve bunlar bazen birlikte gruplandırılmaktadır” (Solomon, 2016: 109). Hume’un iyilikseverlik olarak adlandırdığı duygunun merhamet ile bağlantısından sonra Adam Smith’in sempati kavramını irdelleyeceğiz. Smith (2018: 319) için ahlaki ilkeler başkalarının acılarını paylaşmayı yani

diğer bir değişle bu acılar üzerine düşünüp sempati vasıtasıyla ulaşmayı ele alır. Smith'in empati ya da sempati olarak çevrilen kavramına baktığımız zaman, empatinin bir başkasının duygu ve düşüncelerini anlama iken sempati kavramı ise kişinin duygusu üzerine bir yargıda bulunma yani onay duygusu mevcuttur (URL-1 2012). Bundan dolayı Adam Smith'te eylemi harekete geçiren bu onaylama duygusu olduğu için sempati olarak kavramı ele alacağız.

İnsanları duygudaşlığa iten ve Smith için sevgi gibi duyguları oluşturan bu kavramın merhamet ile benzer ve farklılıkları neler olabilir? Tıpkı bu kavramdaki gibi merhamet duygusunun da diğer tüm iyi olarak görülen duyguların temeliydi. Bu sempati duygusunu özellikle sevgi duygusundan dolayı öncelikle kişinin birincil yakınlarına hissettiğini söyleyen Smith, bu akrabalık bağlarının derecesine göre artıp azaldığını ifade eder (Smith, 2018: 319-320). Bundan dolayı bağ kurduğumuz bu kişilerle diğerlerine göre sevgi ve saygının doğal olarak ortaya çıkacağını savunur.

Başkalarının duygularına karşı duyarlı olmamız güçlü davranmak için kendi üzerimize kurduğumuz hâkimiyet ilkesine ters düşse de aslında söz konusu ilkenin temelinde başkalarına karşı sahip olduğumuz bu hassasiyet yatmaktadır. Bu ilkeden ya da içgüdüden yola çıkarak kederli olan komşumuza şefkatle yaklaşırken kendi kederimizin bizi feryada ve figana sürüklemesine engel oluruz. Yine aynı içgüdüden ya da ilkeden yola çıkarak komşumuz bolluk ve refah içindeyken mutluluğuna ortak oluruz ancak kendimiz refaha ermişken sevincimizi aşırıya ve ölçüsüzlüğe kaçmadan yaşamaya çalışırız. Her iki durumda da duygularımızın münasip seviyede kalmasını sağlamak amacıyla hislerimizin ve duygularımızın yoğunluğunu ayarlamaya çalışırken kendimizi hep komşumuzun yerine koyarız. (Smith, 2018: 220-221)

Smith'in sempati kavramı bir başkasının kederini ve sevincini paylaşmayı kapsar. Kendimizi bir başkasının yerine koyma, onun duygularını paylaşma ve hissetme durumu onaylanmayı telkin eder. Bu onaylanma duygusu, kişilere haklılık payı doğurur. Şimdi, burada bir başkası ile özdeş olma durumu vardır. Peki, bu özdeş hali tüm eylem sonuçlarına hak vermek mi

demektir? Sempati duyulan kişilere gösterilen bir ayrıcalık durumu doğabilir mi veya bu onay duygusu anlayıştan çok daha öte olan hak verme durumu mudur?

Bu konuda Solomon (2016: 111)'un düşüncesi şöyledir; “Biri için üzüntü duymak onun ne hissettiğini bir biçimde anladığımızı zaten varsayar ve bu yüzden merhamet ya da anlayış zaten empatiyi¹⁶ (duygudaşlık) varsayar ” der. Sempati ya da duygudaşlık yalnızca acılar üzerine değil sevinci paylaşma üzerine de kuruluyor. Yani bir başkasının iki türlü duygularını hissetmek ve yaşamaktır. Oysa merhamet bir başka kişinin yerine acı çekmek değil, bunu ancak hissedip anlayış göstermekten ibarettir. Aynı zamanda bir bilinç durumunu da gerektiren empati, uzun süreçleri ve bilişsel analizi gerektirir. Merhamet ise anlık duygu durumlarını içeren üzüntüdür. Buna örnek olarak hayvanları ele alabiliriz. Tamamen bu anlık tepkiler ile hareket eden hayvanlar, bir başka hemcinsinin acısına derin üzüntü duyabilmektedir. Bu duygu bağı ile biz de onların üzüntülerini duyabilmekte ve anlayabilmekteyiz. Ancak birebir empati kurmak ise olanaklı değildir.

Merhametin anlamca yakın olarak kullanıldığı diğer bir kavramımız da vicdandır. Vicdan kavramı *kişinin kendi eylemlerine ilişkin değerlilik ve değersizlik bilinci* ile ahlaki bakımdan kendi değerlerini yargılama süreci olarak görülmektedir (Kuçuradi, 2006: 154). Bu yargı sürecinin yanında vicdan duygusu olarak görülen, varoluşsal yargılamayı oluşturur. Kişinin kendi eylemlerini yargılama sürecini oluşturan vicdan duygusu, sonunda ya duyulan huzursuzluğu ya da rahatlığı ortaya çıkarır. Sorumluluk duygusu ile de işbirliği içinde olan bu kavram, kişinin kendi değer ve ilke edindiği şeylerin yerine getirip getirmediğiyle ilişkilidir. Çünkü sonunda yerini ya suçluluk duygusu ile “vicdan azabına” ya da “vicdan rahatlığına” bırakacaktır (Kuçuradi, 2006: 155). Bunun yanında karaktere özgü bir özellik olarak da kullandığımız bu tür duygu durumları, bizleri kişinin eylemlerinde edindiği tutumları ve tepkileri hakkında bilgi sahibi olmaya götürür. Toplum tarafından da kabul gören bu özellik, bireyin kendi değerlerinin yanında toplum değer yargıları ile ortak bir duygudaşlığı gösterir.

[...]vicdan azabı duygusunun zıttı ise vicdan sahibi olmaktır.

Bu duyguyu, kendi çıkarımız doğrultusunda yapmadığımız her davranışın ardından varılan tatmin olarak da tanımlayabiliriz.

Bu duygu kendi varlığımızı kendimizde tanımamız gibi başka

¹⁶Solomon, Adam Smith'in kavramını empati olarak ele almıştır. “Duygulara Sadakat” adlı eserinde bu kavrama atıfta bulunmuştur.

varlıkları da kendilerinde tanımlayabilmemiz, özümseyebilmemiz ile oluşur. (Schopenhauer, 2017: 55)

Bu araştırmada ele aldığımız diğer düşünürlerin vicdan kavramına ilişkin düşüncelerine baktığımız zaman, Adam Smith'te *yargıç* olarak görülen şeydir. Smith (2018: 201)'e göre; Bu yargıç sayesinde kişi öz sevgisinden kaynaklanan isteklerine karşı koymaktadır. Bununla birlikte erdemlerin yüceliğini ve erdemsizliklerin yanlışlığı ile beraber kişinin, kendi menfaatini bir kenara bırakmasını sağlayan budur. Bir başkasının acı duymaması için kendi çıkarımızı bir kenara bırakmayı öğreten bir ilke olarak gören Smith, vicdan etkisiyle kişinin kendine duyduğu öz sevgisini ve içinde yaşadığı toplumu uzlaştırır. O nedenledir ki bu otoriter kavram toplum yararını gözeten ve kişinin toplum içindeki konumunun zedelenmemesini, kendini kabul ettirmesini öngörür. Smith'in düşünceni ekseni vicdan kavramının, merhametten yine sempati kavramında olduğu gibi bir noktada ayrıldığını görmekteyiz. O da bu duygunun yalnızca bir başkasının acısından duyulan üzüntü değil aynı zamanda bir başkasının mutluluğunu isteyen, bunu gözeten bir yargıç olarak etki etmesidir.

Rousseau ise vicdan kavramını, merhamet duygusu ve şefkat duygusu ile bağlantılı olarak görür. Bu kavramların aynı kaynaktan ilham alınmasıyla yani kişinin hareket noktasının benzer olması ile ilgilidir. Duyguların kullanım ve gelişimini, bilgilerin gelişimine bağlayan Rousseau (2003: 40) ihtiyaçlarımızın doğrultusunda arzu ettiğimizi ve bu tutkuların oluşturduğu kavram ile bilginin geliştiğini ifade eder. Özgür bireyin kılavuzu olarak tanımlanan vicdan, ahlaki bir duygudan ibarettir. Eylemlerin iyi ve kötülüğüne ilişkin bilgi veren vicdan duygusu, kişiyi ya üzüntüye ya da sevince boğar. Rousseau (2009: 180)'da merhametli varlık tanımı ise şöyledir: "Kendisi gibi acı çeken ve kendisine benzeyen diğer varlıkların mevcut olduğunu bilmeli." Rousseau'da şefkat kavramı ise;

Öyleyse şefkatin, kişinin kendisine olan sevginin şiddetini hafifleterek türün tümünün hayatta kalmasına katkıda bulunan doğal bir duygu olduğu kesindir. Dertli olanların, derin düşünmeden rahata ermelerine yardımda bulunmaya yönlendiren bu şefkattir. İlkel halde kanunların, ahlakın ve erdemin konumu, bu sıcak sese hiç kimsenin itaatsizlik etmeye yeltenmeyeceği avantajıyla belirleyen budur. (2003: 55-56)

Schopenhauer'ın insanlarda ortak duygu olarak gördüğü merhamet duygusu, vicdan duygusunda kişinin kendi değerlerini yargılama süreci olarak görülüyor. Her ne kadar aynı duygular olarak ele alınıp, birlikte gidilebileceği görülmeğe de merhamet duygusunun daha genel ve kapsamlı olduğu görülmektedir. Birbirleriyle bağlantılı olan bu kavramların, bir diğer ayrımı ise; Mutlu olduğumuzda mutlu olduğumuzun farkında değilizdir fakat acı duygumuzu çok derin hissederiz. Ya da hep acı duymamaktır, mutluluk. Bu nedenle acıyı en aza indirmek için harekette bulunuruz. Acının yokluğunda böyle bir hareketlilik yoktur. İşte tam da bu yüzden, bir başkasını da ancak acı duyduğunda anlayabiliriz. Bunu sağlayan da *merhamettir*. Nitekim merhamette, ahlaki olarak diğer kavramlardan ayrılan kısım, bir başkası ile kurulan kişi ihtiraslarından arındırılmış doğal bir güdünün varlığını kapsamaktadır.

İnsanın bu şekilde güzel davranışlarının altında yatan tek kaynak merhamettir. Çünkü ahlaki değere sahip olan davranışlar bencilce güdülerden uzaktırlar. Bu şekilde vicdan duygusu tatmine ulaşır. (Schopenhauer, 2017: 107)

5. 4. Çağdaş Erdem Ahlakı Çerçevesinde Schopenhauer'ı Yeniden Okumak

Son dönem Çağdaş Etik düşünürlerinden Ayer, ahlaki kavramların özellikle haz ve mutluluk amacı güden öğretilerde ne denli kusurlar oluşturabileceğini ele alır. Bu öğretilerin, ahlaki duygularımızı kavramlara dönüştürüp içerisinde yargılar barındıran ve belli nedensel açıklamalar ile onların doğalarını yanlış kavramlara uyarladıkları gerekçesiyle bu duyguların aslında tanımlanamaz olduklarını söylemektedir (Ayer, 2020: 91). Buradaki tanımlanamaz olan dilde bir karşılığı olmaması kaynaklı mıdır? Öyle ise ahlak duyguları sonradan üretilen kavramların ötesinde bir gerçekliği ifade eder.

Bu ifade ile beraber Ayer (2020: 91), haz esaslı ahlaki öğretilerin ve diğer etik alanındaki yasa formatlı yargıların o toplumun faydasını sağlayacak, yaşanılan zararların en aza indirgenmesi gerekçesiyle *bencillikten* yoksun bir anlayışla, bir başkasını önemser ve sonunda kendi faydasına varan düşünce sistemleri olarak görür. Bu durum ahlakta kişinin kendinden yola çıkarak, kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmama düşüncesidir. Kendini bir başkasının yerine koyarak iyi edimlerde bulunma, sonunda toplumu dizginler ve olabilecek kötülüğü en aza indirmeye çalışır. Ayer'in de değindiği husus, Kantçı etiğin ilkelerindedir. Bu ilke sonunda kişinin mutluluk payı aramasına ve

kendi faydasını güdeceği için hazcı etik öğretisini destekler. Merhamet duygusunun temelinde böyle bir ilke yoktur, o nedenle bu durum ahlaki sayılamaz.

Ahlaki duyguların kişinin arzu ve tasarılarını önemseydiği görülmektedir. Bernard Williams, insanın karakter oluşturma sürecini arzu ve tasarılarını hem bir parçası hem de zamana tabi olduğunu söyler. Kişinin şu anki tasarılarının, ilerideki tasarımını etkilemesi (koşullandırması) ilerideki benini düşünmesinden kaynaklanır (Williams, 2020: 192). Bu tasarılar ile eylemi harekete geçiren neden, motivasyon sağlanır.

Mesele şu ki, kişi bu şeyleri istiyor, hayatını onlara bağlı buluyor ve bu durum onu yaşamaya sarılıp ileriye bakmaya sevk ediyor ve böylece bu tasarılar yaşamını sürdürmesi için ona bir neden veriyorlardır. (Williams, 2020: 195)

Kişinin edindiği karakterin, ahlaki yönelim açısından göz ardı edilmesini kişinin yaşadığı bir çatışma olarak gören ve bu bakımdan eleştiren Williams, aslında ahlakta duygulanımın kişiye özgün olan yanını ele almaktadır. Bu bakımdan kişisel ilişkilerde bireysel farklılıkların, eylemde ne tür durumlara sebep olacağını inceler. Başka bir deyişle Williams (2020: 197): “Bir defa ahlak işin içine girdiyse ve aynı zamanda kişisel ilişkiler ciddiye alınacaksa bu yüzden çatışma olasılığı da vardır” der. Oysa Schopenhauer kişiler arası ilişkide ahlakın temeli olan merhametten pay alan ilişkinin daha menfaatten uzak, gerçek sevgiye dayanan bir bağ olacağını belirtmişti. Bundan dolayı Williams’ın üzerinde durduğu ahlakta karakter gibi kişiye özgü tasarıların ihmali, ahlakta olgusal ilkelere yöneliktir. Schopenhauer açısından bakıldığında ise içten gelen bir dürtü –motivasyon- olmaksızın kurulan kişiler arası ilişkilerin, sonunda kişinin kendi yararına ve çıkarına hizmet edeceği görüşü ile içten gelen bir gücün olacağı konusunda aynı çizgide görülmektedir. Ancak kişinin kendine özgü karakterinin bencil amaçlara hizmet edebilecek olması ve kişisel ilişkilerde ahlakta çatışması muhtemel değildir. Schopenhauer (2017: 48)’a göre: “Motifler sadece istencin yönünü değiştirebilir fakat istencin bizzat kendisinde köklü değişimlerin yaşanmasına sebep olamazlar.” Yalnızca merhametten pay alan eylemler bu bencil dürtülere hizmet edemezler. Dolayısıyla kişinin kendi istemesine bağlı olabilecek tasarıları ile hareket etmesi ve bir başkası ile bu doğrultuda bir bağ kurması ahlaki olarak geçersiz olacaktır.

Bazı ahlak kuramlarının ahlakta kişinin değerlerini –tasarılarını- ihmal ettiği düşüncesini savunan diğer bir düşünür Michael Stocker’dır. Ahlakta duyguyu savunan düşünürler gibi

Stocker da akıl ile kişinin değerlerini uzlaştırmaya çalışır. İyi olanı elde etmek için kişinin değerli olarak gördüğü yargılarıyla hareket etmemesini bir tür rahatsızlık olarak ilişkilendirmekte ve aynı zamanda etik alanındaki modern kuramların bunu görmezden geldiklerini ifade etmektedir (Stocker, 2020: 202-203). Peki, bu durumun duygular ile bağlantısı var mıdır ve kişiyi nasıl bir algıya yönlendirmektedir?

Etiği doğrudan doğruya ilgilendiren, değerlilik-değersizlik yaşantılarıdır. Çünkü bu kişinin bir kişiyle ilgili, bütünlüğüne yönelik tortu bırakan değerlilik yaşantıları bir grup etik değerleri; kişiler arası ilişkilerde yaşanan değerleri sevgiyi, saygıyı, güveni, minneti vb. değerleri meydana getirir. (Kuçuradi, 2006: 38-39)

Deneyim ile elde edilen bu değerli yaşantı, kişiler arasındaki bağ ile doğrudan ilişkilidir. Erdem alanının da bir parçası olan kişinin belli değerlere sahip olması, değerli olana göre eylemde bulunması-yönelmesi- demektir. Bu ölçüt tıpkı erdem ahlakçılarındaki gibi kişiyi iyi yaşama sevk eder. Kişileri birleştiren ve aradaki duvarları ortadan kaldıran unsurlardan sevgi, dostluk vb. olarak nitelendiren Stocker (2020: 204-205), temelini duygudaşığa bağlayan değerler ile ahlakın ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bencillikten uzak olan bu değerlerin toplumdaki ortak his olduğunu ifade etmektedir. Bu durum yine benzer şekilde Schopenhauer'ın ahlaki duygu olarak merhametin temelinde olan ilkelerdir.

Kendinden farklı farklı insani amaçlara ve güçlere karşı doğuştan gelen bir yetenek bulur; fakat bunun deneyim olmaksızın kendi bireyselliği içindeki farklı derecesinin farkına varmaz. ...Bu nedenle salt isteme ve yapabilme kendi içinde henüz yeterli değildir, aynı zamanda insan ne istediğini bilmelidir ve ne yapabildiğini bilmelidir. Ancak bu şekilde karakter gösterilebilir ve ancak o zaman doğru bir şey yapabilir. (Schopenhauer, 2021c: 14)

Kişinin değerli gördüğü ve yaşamının bir parçası haline getirdiği değerlerini eylemlerinde yansıtması, erdem alanında var olan kişiye yarar sağlama ve iyiye sevk etme özellikleriyle aynı doğrultuda görülür. Bu konuda erdem ahlakına geri dönüş yapan Çağdaş Ahlak

düşünürü Philippa Foot (2020: 219), erdemlerin olmadığı bir toplumu çaresiz ve zarar veren tarafının olmasıyla nitelendirir. Erdemlerin hem kişiye hem de bir başkasına sağladığı faydayı ele alan Foot, bu bakımdan erdemi bilmenin yararının yanında erdemsizliğin de bir o kadar fayda sağlamayan yanlarının karşılaştırmasını yapar. Bizim burada ele alacağımız husus, bu erdemlerin bilgisi konusudur. Nitekim bu özelliklerden yoksun olmak ve onları bilmemek verilen tepkilerin bilinçsizliğine eşdeğerti.

Eyleyenin bilgisizliği kaynaklı kötü edimler, bir başkasına zarar vermedir. Bu aslında Sokrates'in ahlak anlayışında ileri sürdüğü temel savdır. Öyle ki bilgeliğin erdemli bir hayatı getireceği kuramını ortaya koyan Platon, benzer olarak Sokrates gibi erdemi bilgi ile bağdaştırmaktadır. Foot'un öne sürdüğü yardımseverlik de bu tür bir bilgi ile erdemli olduğu görülüyor (Foot, 2020: 220). Bunun nedeni ise yardımseverlik içerisinde var olan bir başkası için bir şey yapma durumu, yardımda bulunacak kişinin durumunun bilinmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla yardımseverlik bilginin doğru kullanımı ile erdem halini alır. Buradan hareketle erdemlerin sonradan öğrenilen mi yoksa doğuştan herkeste mevcut olan şeyler mi olduğunu sorunu ortaya çıkacaktır. Bizim öne sürdüğümüz sav Schopenhauer'ın doğuştan ahlaki bir duygunun varlığıdır; o da merhamettir. Ancak bu duygunun aklın aydınlatılması ile ilke halini alması gerekmektedir- başka bir deyişle istencin bilincinde olup, ona uygun eylemlerden kaçınmak. Şimdi, merhametin diğer erdemler ile ilişkisine bakalım. Merhamet bir erdem midir?

Schopenhauer'da akla uygun yaşam, var olan istencini bilip onun tesirinden kurtulma ve hangi eylemin ne amaçla olduğunu bilmektir. Bilen insan, bu bilgisini eylemlerinde kullanır. Bilgisizlik kör istencin kendini var etmesini ve keder dolu bir yaşam sunar. Bu ıstırabın kederi içinde barındırması, kişinin yaşadığı buhran kaynaklıdır. Kederi *ahlaki bir duygu* olarak tanımlayan Solomon (2016: 128-129)'a göre: “Keder sadece kendimiz açısından değil kaybettiklerimiz ve birlikte bir şeyler paylaştığımız topluluktakilerin anısına yapılması gereken şeyler adına verdiği yeni duyarlılığın yanında düşünüm için bir neden, tazelenmiş bir toplumsal dayanışma duygusu vermesi bakımından da olumlu bir değere sahiptir” der. Bu duygu işte insanları birleştirecek olandır. Hem ıstırabı meydana getiren bencil istemelerin bilgisi ve hissi sayesinde, var olan duygu topluluğu birleştirecek hem de yerini tam zıttı olan bir ilke alacaktır.

Erdemin bilgisi erdemsizliğin bilgisi ile ortaya çıkmıştır. Foot (2020: 225)'a göre: “Tembellik istek uyandıran bir şey olduğundan dolayıdır ki çalışkanlık erdemi vardır,

insanlar kendilerini çok fazla düşünme eğiliminde olduklarından dolayı alçakgönüllülük erdemi vardır” demektedir. Bu tür örneklerden yola çıkan Foot, erdemlerin *düzeltilici* özelliğinin olduğunu söylemektedir. Peki, merhamet bencilliğin düzeltilici erdemi midir? Başka bir ifade ile istenç kaynaklı bencilliğin.

Yardımseverlik ve adalet erdeminde olduğu gibi merhamet de bir başkası ile ilgilidir. Oysa cesaret, cömertlik ve ölçülülük gibi erdemler kişide olan duygular ve belli olaylar ile ilgilidir. Bu durumda genel bir erdem veya ilkeye ihtiyaç duyulacağı söz konusudur. Şimdi erdemini niyet ile ilişkisine bakıldığında, kendi menfaatinden dolayı bir başkasına merhamet gösterdiğini ifade eden yani eylemini bu doğrultuda gerçekleştireceğini söyleyen bir kişi ile temelini yalnızca merhametten alan ve bundan kaynaklı doğrudan bir yardımda bulunan kişi karşılaştırılmasında ancak diğer erdemlerin, kişinin kendi çıkarı doğrultusunda kullanılması söz konusu olur. Çünkü bazı erdemleri içinde barındıran ve beraber gittiği yardımcı sıfat görevini üstlenen bu erdemler, eylemlerinde yerine getirilmiş gözükabilir ancak niyette bu değeri taşımayabilir. Bunu anlamak güçtür. Buna karşın merhametin genel çıkış noktası ise kişinin öznel varoluşunu elde etmesiyle özgür seçimine bir metafizik temellendirme sunar. Bundan dolayıdır ki bunu elde eden insanın niyeti, söz konusu bir başkası olduğunda temelini var olan bir duygudan alır ve eylemin niyeti ahlakileşir.

Merhamette her ne kadar bir başkasının ıstırapı için eylemde bulunma var ise cesaretle de kişinin bir başkalarına bir şeyleri ispat etme anlamı vardır. Yani korkmanın düzeltilici erdemi olarak görülen cesaret, korkusuz olmayı ve eylemlerinde cesur davranmayı sunan bir duygu erdemidir. Bu duygu Aristoteles’in erdem ahlakında olduğu gibi doğru yerde ve doğru anda kullanıldığı zaman erdem sıfatını alır. Bu nedenle biz her cesur eylemi cesaret erdemi olarak alabilir miyiz? Kişinin kendi yaşamıyla ilgili olan cesaretin merhamet ile ilişkisine bakıldığında ise; örneğin bir kişinin eylemde cesareti göstermemesi aklından geçirmemesine engel değildir. Bu durum ne kadar ahlakidir? Michael Slote (2020: 240)’a göre cesaret, “öncelikli olarak kendini önemseme özelliği ile ilişkilendirilir”. Bundan dolayı kişinin kendi özelliğinin de bir parçası haline gelecek davranışlar, merhamet ile birlikte aynı doğrultudan ayrılır. Bunun sebebi de kişinin kendi beninden yola çıkarak ve bir başkasına kendi tutumunu gösterme temelini olmasındır.

Kimsenin yapmaya cesaret edemediği bir eylemin kötü olması fark etmeksizin yapılması, eylemi cesur yapar mı ve daha önemlisi ahlaki yanı olabilir mi? Yine benzer şekilde bir önceki sayfalarda değindiğimiz kişinin kendi değer yargılarını barındıran vicdanın insana en

tehlikeli şeyleri söylemesi beklenebilir (Anscombe, 2020: 138). Bundan dolayı merhametin bazı erdemlerle işbirliği içinde olduğu görülürken, bazı erdemlerde ise farklı yol izlendiği görülmektedir. Temel neden olarak da erdemi oluşturan duygunun önceliğinin, bir başkasından önce beni oluşturmasıdır. Böyle bir çıkış, merhamet ile aynı amacı barındıramaz.

Vicdanımız başta davranışlarımızla ilgilenir. Öncelikle, karşılaştığımız ve merhamet duyduğumuz kişilere yardım elimizi uzatıp uzatmadığımıza bakar. Çünkü bazen bencilliğimiz, bazen de içimizdeki kötülük bizi yardıma ihtiyacı olan kişilere yardım etmekten alıkoyar. Bu şekilde davranmamızın yani bir kişinin yardıma muhtaç olduğunu bilmemize rağmen ona yardım etmemizin sebebi, ben'i ve ötekiyi ayırmamızdır. İnsanları sevip sevmememizin kökeninde de ahlaklı davranıp davranmamamızın temelinde de hep bu ayrımın kesinliği yatar. (Schopenhauer, 2017: 143)

Ahlakta duyguyu savunan diğer düşünürlere karşı Schopenhauer, ahlaki ilkeyi evrensel bir duyguyla temellendirmektedir. Kişinin oluşturduğu değer yargılarını ve istemesinden pay alan bencil yanının yıkıcı etkilerini önlemenin tek yolu olarak “merhamet” i temel almıştır. İnsan gibi karmaşık bir organizmanın ortak ahlaki yargılarda kolay kolay bulunamayacağını ifaden eden ve bunu da aynı zamanda doğuştan gelen karaktere atfeden Schopenhauer, teoride oluşturulan sistemin pratikte hüsrana uğrayan yanı sıra ancak evrensel bir var oluşun bu kötülükleri bir nevi dizginleyebileceğini göstermektedir (Schopenhauer, 2019a: 186). Merhamet duygusunun bu birleştirici özelliğini idrake bağlayan Schopenhauer, aynı zamanda merhametin bu bakımdan ahlaki duygu olarak akıl (bilinç) ile işbirliği içinde olmasını ortaya koyar. Bunun nedeni ise istemenin aydınlatılmasıdır.

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 duygulardan tetiklenen davranışların hiçbiri için ahlaki olma olasılığı dahi söz konusu değildir. [...] İşte ancak bu duygu sayesinde bizimle diğer insanlar

arasındaki duvarlar ortadan kalkar. (Schopenhauer, 2017: 81-82)

Merhamet içinde yardım etmeyi, azap duymayı ve kişinin muhakeme yapmasını da içinde barındıran geniş bir duygudur. Kişinin istemesinden kaynaklı tepki olan –bir başkasına- öfkeyi de sakinleştiren yine bu duygudur. Öyle görülüyor ki vicdan, kişinin değerli olarak gördüğü yargılarını barındırır ve bunlar bir başkasına zarar verecek derece bencil tutumlar olabilmektedir. Nitekim tüm bu özelliklerin olmasıyla merhamet, tüm ahlaki davranışların temelini oluşturan bir duyguyu oluşturur. Dolayısıyla tek tek olay ve olgulardan ziyade genel bir onamayı telkin eder.

6. SONUÇ

Schopenhauer'ın ahlak felsefesi genel felsefe anlayışıyla ilişkilidir. Bu sistematik felsefe, temeli tüm ıstırabın ve kurtuluşun kaynağı olan *istenç* ile bütünleşir. Görüldüğü üzere Schopenhauer'da kötülük ve ıstırabın –acının- kaynağı istençtir. Lakin bu çilekeş bir anlayış olarak görülmemelidir. Çünkü görünür dünyadaki tek tek olaylar ve olgular bu durumun realisttik kazanmasına neden olur. İsteme duygusu ile kendini var eden *istenç*, kişinin eylemlerinde vücut bulur. Eylemin hareket ettirici gücünün istenç olması, eylemi bencil yapıya büründürür. Schopenhauer, kendinde şey olan istencin var olan her şeyin özü olduğunu söyler. Bu öz, yaşamın kendisidir. İşte burada tüm bu kötü edimleri önleyecek bir alana ihtiyaç duyulur. Bu alan Schopenhauer'da ahlaktır. Bu çalışmada görüldüğü üzere, ahlak alanı insanın idraki sayesinde var olan istencinin farkında olup bunu dizginleyebilecek olandır.

“Schopenhauer'ın Merhamet Etiği” adlı çalışmanın ilk bölümü olan “Schopenhauer'ın Genel Felsefesi Çerçevesinde Ahlak Anlayışı” kısmında öncelikli olarak, dünyanın hakiki özü olan istencin yaşamda kendini var etmesi ile birlikte insandaki konumu belirlenmeye çalışıldı. Kişinin doğuştan getirdiği karakterinin bu istence hizmet etmesi ve tasarımlarını oluşturması, fenomenal alanda bir konumu olması demektir. Schopenhauer'da insanın bu durum tasviri, onu karakteri vasıtasıyla istencinin kölesi haline getirmektedir. İstencinin esiri olan insan sonu gelmez bir buhrana sürüklenir. Peki, bu durumda yapılacak olan nedir? Schopenhauer bu buhranlıktan kurtulmayı başka bir deyişle tatmin olmayan istençten meydana gelen acılardan olabildiğince kaçınmanın yolunu, insanın bu bilince ulaşmasına yani bu özü idrak etmesiyle birleştirir. Dolayısıyla buradan ulaşılabilecek olan sonuç; bu hakikati idrak etmek, doğuştan getirdiği yönelimlerini deneyimleriyle keşfetmek ve bunu askıya almaktır. Bu tam olarak istencini reddeden insanın ancak kurtuluşa ereceği düşüncesidir. Bu sayede kişi artık eylemlerinde, kendi tercih hakkını kullanabilecek ve bir başkasına karşı bencil olmayacaktır. Bu felsefi düşünce, aynı zamanda bir alanın doğuşunu da beraberinde getirir. O da ahlak alanıdır. Ahlak, kişilerin aralarındaki bencil istençten kaynaklı kötü edimleri ortadan kaldıracak alan olarak görülür.

İstencini bilen ve bundan kurtulan insanın durumu, dünyayı kendinde yenen insan olarak bağdaştırılabilir. Bu durumda Schopenhauer'da bilgi, ahlak alanına da açılan bir kapıdır. Dış dünya algısı, bizi metafizik bilgi olan istencin bilgisine ve varlığına götürür. Bu sayede

eylemlerin kaynağı anlaşılır. Eylemlerin kaynağının anlaşılması, etik problemin kökenine de inmek demektir. Bu nedenle dış dünya algısı ve bilgisinin Schopenhauer’da tasavvur olması –içsel özün tasarımı- yani deneyim ile varılan algı dünyası görüşü, Berkeley’in bilgi temellendirmesiyle paralellik gösterir. Öyle ki Berkeley için de öznenen bağımsız bir dış dünyanın varlığı mümkün değildir. Buradan hareketle var olanın bilgisi yine benzer şekilde bizi hakikate, oradan da yeni bir temellendirmeye sevk eder.

İnsanın hem bilgi anlayışının hem de varoluşsal konumunun idraki ve temellendirmesi Schopenhauer felsefesinde, istencin özelliklerinin keşfedilmesine ve etik sürecinin doğuşu açısından önemli olduğu görülmektedir. Daha sonra ilk bölümde bunun analizi ve insanın istencini reddetmesi ile bir başkasına olan bencil istencine son vermesini sağlamış olduğu görülür. İstencin bu kontrolü, aynı zamanda insanın doğuştan getirdiği eğilimleriyle belirlenmiş olan determinist döngüyü kırmasını sağlar. Bilincin bize sağladığı bu avantaj, özgür iradenin kısmen de olsa elde edilebileceğini gösterir. Çünkü Schopenhauer için insanın doğuştan getirdiği güdüler mevcuttu ve bu güdüler değiştirilemezdi ancak aklın aydınlatılması ile bu mümkün olacaktır. Bundan dolayı bir başka benin istenç kaynaklı acılarının idraki, bir arada yaşayan insanın yalnızca kendi ihtiraslarının tutsağı olmaktan arındırıp onu acıdan kaçınmanın yolunu aramaya götüren bir amaçta, aracı olan ilkenin varlığına götürür.

Çalışmanın ikinci bölümü olan “Schopenhauer’ın Ahlak Anlayışı” kısmında, ilk bölümde alt yapısı oluşturulan etik alanın, Schopenhauer gözündeki konumuna yer verildi. Schopenhauer’ın ahlakta tek bir ilke olarak merhamet duygusunu temel alması, eylemin ahlaki değerini belirler. Bu ahlaki değer yalnızca eylemin kaynağının merhamet duygusundan pay alması demektir. Ancak o zaman eylem ahlaki sayılır. Çünkü merhamet dışındaki tüm kaynaklar, istence hizmet edeceği gerekçesiyle eylemin amacı kişinin kendi menfaatine olan beklentileri ve istekleri olacaktır. Böyle bir amaç, Schopenhauer nezdinde ahlaki sayılamaz.

Schopenhauer’ın ahlakta tek ilke olarak merhameti görmesi ve bu kavramın temelini merhamet duygusundan alması, çalışmanın üçüncü bölümünün ahlakta duygunun ne olduğuna dair araştırmaya sevk etti. Üçüncü bölümde ahlaki ilke belirleniminin kaynağının ne olduğuna ilişkin bazı düşünürlerin görüşlerine yer verildi. Bu açıdan özellikle ahlakta duyguyu savunan Aristoteles ve onun erdem ahlakı incelendi. Erdemlerin doğru yerde ve zamanda, doğru kullanımı deneyim ile keşfedilen ve kişinin ahlaki anlamda erişebileceği

erdemli insan olma özelliğidir. Tıpkı Schopenhauer’da olduğu gibi bunun zor bir meziyet olduğunu ifade eden Aristoteles’in akıl ile duygunun işbirliği içinde olması, var olan duyguların kullanımı ile açıklandı. Bunun yanı sıra ahlaki ilkelerin duygulardan değil de saf aklın formlarından çıkarılması gerektiğini öne süren Kant ahlakına yer verildi. Duyguların kişiyi koşullu buyruklara ve bu buyrukların ise kişinin eyleminde kendi menfaatini amaçlaması gerekçesiyle Kant, ahlaki ilkelerin yalnızca saf akıldan çıkarılabileceğini söylemekteydi. Kant’ın bu etik görüşü, bir sonraki bölümde Schopenhauer’ın kritiğini yaptığı bölümde daha detaylı yer verildi.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ahlakta duyguyu savunan ve savunmayan Aristoteles, Kant, Shaftesbury, Hume ve Smith gibi filozofların yanı sıra Çağdaş Ahlak Felsefe düşünürlerinden Bernard Williams, Stocker, Foot’un görüşlerine yer verildi. Özellikle kuralcı etik görüşüne karşı kişinin var olan duyguları ile kendi benliğini oluşturduğu değerlerinin ihmali, kişide olumsuz sonuçlara yol açacağını ve bunun göz ardı edilmemesini savunmuşlardır.

Son bölüme bakıldığında ise “Ahlak Duygusu Olarak Merhamet” başlığı altında, tezin özgün yanı olan merhametin hem duygu hem de kavram olarak incelenmesine gidildi. Bu kısımda öncelikli olarak bir önceki bölümde yer alan ahlakta duyguya ilişkin görüşlerine yer verilen düşünürlerin Schopenhauer ile benzer ve farklı yönleri ele alındı. İlk olarak Aristoteles’in erdem ahlakında karakter erdemini ele alması, Schopenhauer açısından farklılık gösterdiği görülmektedir. Bunun nedeni ise Schopenhauer’da doğuştan gelen ve sonradan deneyim ile keşfedilen bir karakter anlayışının olmasıdır. Aristoteles’te erdem sonradan oluşturulan karaktere ait özellik olması bu farklılığı ortaya koyar. Diğer yandan erdemlerin kaynağının yine var olan duygulardan oluşması merhametin de bir erdem olup olmadığı sorusuna bizi götürdü. Buradan hareketle merhametin, isteme ve istemenin doğurduğu acıdan kaçınma olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim erdemsizlikler de hep temelini bencil duygulardan alır ve erdem, erdemsizlikten meydana gelen bencil istemeleri dizginler.

Ahlakta duygular kısmında yer verilen diğer düşünür Kant’ın da etik problemi her ne kadar genel felsefesinin temelinde benzerlik gösterse de ahlaki ilkeler konusunda ayırılır. Schopenhauer, Kant’ın emredici zorunlu ilke olarak addettiği şeylerin temelini istençten aldığını savunur. Bu kritikte ifade edilen, bir başkasının koşulsuz buyruk niyetinin kendinden yola çıkarak eylemesidir. Schopenhauer için bu ahlaki sayılamaz çünkü kişinin

kendi istenci ile niyet etmesi var olan bencil istencine hizmet ettiği anlamına gelmektedir. Diğer düşünürlerin aksine Schopenhauer'ın Kant eleştirisi özgün bir değer alır.

Çalışmanın son bölümünde üzerinde durulan diğer bir konu, merhamet duygusunun hangi erdemlerde yer alabileceği hususudur. İlk olarak yardımseverlik erdemi irdelendi. Merhamet duygusunun temelinde olduğu gibi yardımseverlik erdeminde de bir başkasının yararını ve iyiliğini gözetme vardır. Merhamet ilkesinde bu, bir başkasının acısını anlama ve ona yönelik eylemde bulunma söz konusu iken yardımseverlikte yine karşıdakiyle bir paylaşımında bulunma, onun var olan durumu iyileştirme söz konusudur. Bu kavrama benzer olarak felsefi öğretilerinde yer alan Hume'un "iyiliksever" olarak adlandırdığı şey ile Adam Smith'in "sempati" olarak bahsettiği kavramlar incelendi. Özellikle sempati kavramının, bir başkasının yalnızca acılarını değil sevinçlerini de içinde barındırması merhamet duygusu ile bağdaşmayan yanıdır. Yine üzerine uzun sürelerle düşünmeyi kılan bu kavramların aksine merhamet anlık içten gelen bir duygudaşlığı varsayar.

Vicdan duygusu da çalışmada ele aldığımız bir başka kavramımızdır. Vicdanın genel itibariyle merhamet duygusu ile temelde paralellik gösterdiği görülür. Ancak vicdan duygusu, kişinin kendi doğruları ve değerleriyle hareket etmesine kılavuzluk eder. Bu durum da kişinin yine kendi istencine hizmet etmesi olacaktır. Diğer bir deyişle bir başkasının zararın olacak eylemler, kişinin değer yargılarında doğru olarak kabul görebilir. Bu örnekler dâhilinde ahlaki değer böyle bir onamayı kabul etmez. Dolayısıyla kişinin karakteri vasıtasıyla oluşturduğu değerlerinin, ahlaki bakımdan hiçbir hükmü olmayacaktır.

Çalışmaya genel olarak baktığımızda, son bölüm Schopenhauer'ın ahlakta diğer düşünürlerden özgün olan yanının ele alındığı kısımdır. Son dönem düşünürlerin, ahlakta yasa formatlı ilkelere karşı ahlakta kişiye iyi gelen, motive edici şeylerden hareket edilmesi gerektiğini ve kişinin karakter ihmalinin göz ardı edildiği gerekçesiyle erdem ahlakına geri dönüş yaşamışlardır. Kişiyi iyi bir yaşama sevk ettiğini savunan bu düşünürlerin, Schopenhauer açısından bencil tutumların önüne geçemeyeceği savıyla ayrıldığı görülmektedir. Sonuç olarak; merhamet içinde yardım etmeyi, azap duymayı ve kişinin muhakeme yapmasını da içinde barındıran geniş bir duygudur. Tüm ahlaki eylemlerin temelini oluşturan merhamet; sevgi, adalet gibi bir başkası ile oluşturulabilecek menfaatsiz bir bağın oluşmasını sağlar.

KAYNAKLAR

- Aktaş, A. O. (2018). Mucizenin İmkani: Schopenhauer Felsefesinde İnsan Ve Dönüşüm. *Düşünbil Dergisi*, 26-31.
- Altunışık, M. A. (2020). Shaftesbury'de Ahlakın Temeli: Ahlak Duygusu. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 335-362.
- Anscombe, G. E. (2020). Modern Ahlak Felsefesi. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (S. Yazıcı, Çev., s. 137-156). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. (S. B. Basut, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2020). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2022). *Retorik*. (A. Çokova, Çev.) İstanbul: Kültür Yayınları.
- Ayer, A. J. (2020). Ahlak Felsefesinin Eleştirisi. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (N. Arat, Çev., s. 81-92). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Başdemir, H. Y. (2005). İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume, Smith. *Liberal Düşünce Dergisi*, 10(37), 27-44.
- Berkeley, G. (2018). *İnsan Bilgisinin İlkelerini Üzerine Bir İnceleme*. (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2013). İkinci Bölüm: Thomas Hobbes. A. Cevizci içinde, *17. Yüzyıl Felsefesi* (s. 85-145). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2016). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cihan, M. (2004). Spinoza'nın İnsana Bakışı. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 178-190.

- Foot, P. (2020). Erdem ve Erdemsizlikler. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (S. Yazıcı, Çev., s. 217-232). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hume, D. (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Hume, D. (2019). *Ahlak İlkeleri Üzerine*. (N. Demir, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe: Prolegomena*. (Y. Ö. İoanna Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2019). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kesici, H. (2010). Adam Smith Ve Ahlak Teorisi. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*(58), 89-97.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2019). *Schopenhauer ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*. (E. Ergün, Çev.) Ankara: Yeryüzü Yayınevi.
- Rousseau, J. J. (2009). *Emile "Bir Çocuk Büyüyor"*. (Ü. Akagündüz, Dü.) İstanbul: Selis Kitaplar.
- Sans, E. (2006). *Schopenhauer*. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sartre, J. P. (2007). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (1909). *The World As Will And Idea*. (J. K. R. B. Haldane, Çev.)

- Schopenhauer, A. (2000). *İstencin Özgürlüğü Üzerine*. (M. Söyler, Çev.) Ankara: Öteki Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2010). *Hayatın Anlamı*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2012). *Ölümün Yokluğu*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014a). *Bilim ve Bilgelik*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014b). *İnsan Doğası Üzerine*. (E. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Oda Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2017). *Merhamet*. (Z. Kocatürk, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2019a). *Ahlakın Temeli*. (B. Oral, Çev.) Ankara: Tropikal Kitap.
- Schopenhauer, A. (2019b). *Aşkın Metafiziği*. (B. Yalçinkaya, Çev.) İstanbul: Zeplin Kitap.
- Schopenhauer, A. (2020a). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*. (A. O. Aktaş, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2020b). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*. (A. O. Aktaş, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021a). *Doğadaki İsteme Üzerine*. (A. O. Aktaş, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021b). *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*. (A. Esenyel, Çev.) Ankara: Fol Kitap.
- Schopenhauer, A. (2021c). *Mutlu Olma Sanatı*. (Ş. Sunar, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2021d). *The Basis Of Morality*. (A. B. Bullock, Çev.) Platanus Publishing.

- Slote, M. (2020). Erdem Etiğinin Bazı Avantajları. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (A. Kırık Çev., s. 233-252). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Smith, A. (2018). *Ahlaki Duygular Kuramı*. (D. Kızılay, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Solomon, R. C. (2016). *Duygulara Sadakat*. (F. Çoban, Çev.) Ankara: Nika Yayınevi.
- Spinoza, B. (2016). *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Yayınevi.
- Stocker, M. (2020). Modern Ahlak Kuramlarının Şizofrenisi. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (S. Yazıcı, Çev., s. 201-214). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Tüfenkçi, S. (2019). Bir Erdem Olarak Özsevgi: Aristoteles Merkezli Bir Okuma. *Beytülhikme Uluslararası Felsefe Dergisi*, 9(4), 989-1005.
- Uğurlu, A. (2016, Şubat). Batı Felsefesi Bağlamında Schopenhauer'a Göre Akıl ve Hakikat. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(1), 381-395.
- Williams, B. (2020). Kişi,Karakter, Ahlaklılık. S. Yazıcı içinde, *Çağdaş Ahlak Felsefesi* (E. Barut, Çev., s. 181-199). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Yalçın, Ş. (2016, Aralık). Neyi Bilebiliriz? *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 7-20.
- Yazıcı, S. (2003). Erdem Ahlakı: Son Dönem Tartışmalarına İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme. *Felsefe Tartışmaları*, 7-26.
- URL-1 (2012). Arıkan,K. *Empati ve Sempati*. <https://www.kemalarikan.com/empati-ve-sempati.html> adresinden alındı.