

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

Adnan ESENYEL*

ÖZ

İnsanın temel duygu durumlarından birisi olan merhamet Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşünce dünyasında birbirine tümüyle zıt olan iki konum işgal etmektedir. Merhamet Schopenhauer için temel etik değer olarak insanın bu kötücül dünyadan kurtuluşunun anahtarlarından birisini temsil ederken Nietzsche için merhamet, sürü içgüdüsüne sahip insanın kendi zayıflığını örtbas etmek ve bu zayıflığı bizzat yaşamın kendisine aktararak onu değerden düşürmek için kullandığı bir araca dönüşür. Schopenhauer doğrudan dünyanın bir yorumundan hareketle onun ıstırabını ve sefaletini bir veri kabul ederek böylesi bir gerçekliği yaşayan her canlıya ancak merhametle yaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Oysa Nietzsche bizzat insanın dünyayı yorumlama eylemini analiz ederek, merhametin bir dünya yorumu olarak çok derinlerde bir takım yaşam karşıtı yozlaşmış güdülerini sakladığını ifşa eder. Makalenin amacı söz konusu iki farklı başlangıç noktasını temele alarak merhamet eyleminin bu iki filozofun düşüncesinde sahip olduğu anlam katmanlarını aydınlatmaktır.

Anahtar Sözcükler: Schopenhauer, Nietzsche, Merhamet, Ahlak, Yaşamın Anlamsızlığı, Sürü İçgüdüsü.

COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE MEANINGLESSNESS OF LIFE

ABSTRACT

Compassion as one of the fundamental emotions of humankind occupies a completely opposite place in the thought of Schopenhauer and Nietzsche. For Schopenhauer compassion as a cardinal ethical value represents a key for the salvation of mankind from this malicious World whereas for Nietzsche compassion becomes a tool that the person with herd instinct uses to cover its own weakness and to depreciate life by transferring his own weakness to life itself. Based on a direct interpretation of the world, Schopenhauer accepts its suffering and misery as a given data and claims that every living being that experiences such a reality should only be approached with compassion. Whereas Nietzsche by analyzing the human act of interpreting the world, reveals that compassion, as a world interpretation, hides a number of life denying degenerate motives deep down. Based on these two different starting points the aim of the article is to illuminate the layers of meaning that the act of compassion has in the thoughts of these two philosophers.

Key Words: Schopenhauer, Nietzsche, Compassion, Morality, The Meaninglessness of Life, Herd Instinct.

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce/Türkiye.
E-Posta: adnanesnyel@duzce.edu.tr ORCID: 0000-0001-8089-3459.

Makalenin geliş tarihi: 04.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 27.03.2023

Submission Date: 04 January 2023
Approval Date: 27 March 2023

Giriş

Arthur Schopenhauer'a göre felsefi faaliyetin temel görevlerinden birisi, *yaşamın anlamsızlığını ve varoluşun değersizliğini* bireye göstermektir. Buna göre yaşam, özünde amaçsız ve akıldışı bir acı çekme süreci olarak esasında hiç olmaması gereken bir hatadır ve felsefe Schopenhauer'ın gözünde kişiyi bu "çirkin hakikatin" karşısına çıkarmakla yükümlüdür. Ona göre felsefenin bir başka temel etik görevi de mümkün mertebe bu hatayı düzeltmek ya da en nihayetinde bu hatanın süregitmesini önlemektir. Bu sebeple Schopenhauer'da etik en nihayetinde yaşamın karşısında duran ve hatta hayata sırt çeviren bir anlayışa karşılık gelir. Bu etiğin temelinde ise merhamet duygusu durmaktadır. Zira Schopenhauer'a göre dünyanın temel olgusu olan acı çekmeye verilebilecek en ahlaki yaklaşım bu acıyı paylaşanlara yönelik sonsuz bir merhamettir. Neticede yaşamın anlamsızlığı karşısında Schopenhauer'ın ahlak kavrayışı, varoluşun bir reddiyesine ve bu reddiyenin doğal sonucu olarak merhamete ulaşır.

Diğer taraftan kariyerine esasen bir filolog olarak başlayan Friedrich Nietzsche'yi büyük ölçüde felsefi bir yola sevk eden Arthur Schopenhauer'ın çalışmaları, felsefe dünyasında yol alabilmesi için Nietzsche'ye bir yönüyle rehberlik etmiş fakat sonrasında onun en sert eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Dolayısıyla Nietzsche'nin düşünsel kariyerinin başlarında yoğun bir Schopenhauercı tavır içerisinde bulunduğunu görmekteyiz. Fakat Nietzsche zaman içerisinde tümüyle ona zıt bir eğilim içerisine girmiş ve hatta kendi olgunluk felsefesini, temelde Schopenhauer'ın yaşam karşıtı felsefesine yönelik verilecek bir cevap denemesi olarak değerlendirmiştir. Olgun Nietzsche'nin gözünde Schopenhauer'ın felsefi dizgesi, bir Platonizm olarak gelişen klasik Batı Felsefesinin iç yüzünü (yani yaşam düşmanlığını ve nihilizmini) en sarıh biçimde ortaya koymaktadır. Schopenhauer böylece Nietzsche tarafından Batı düşünce geleneğinin son halkası olarak duyurulur. İşte Nietzsche, varoluşun yeniden haklı kılınmasını ve genelde yaşamın mutlak bir olumlamasını mümkün hale getirecek yeni bir söylemin yaratılması çabası içerisinde, nihilizme saplanmış olduğunu düşündüğü Batı felsefesine bir alternatif olarak ortaya çıkmaya çalışır.¹ 19. yüzyılda Batı kültürünün, içine düştüğü *nihilistik* ve *yozlaşmış* yapı ona göre bunu gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche'nin Batı geleneğine yönelik eleştirel tutumu sadece yıkmayı değil fakat aynı zamanda bu kültürel krizin üstesinden gelecek yeni bir başlangıcı da amaçlamaktadır. Bir başka deyişle

¹ Friederich Nietzsche, *Ecce Homo*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Genealogie der Moral 353.

Nietzsche yaratıcı bir yıkım peşindedir². Bunu Nietzsche'nin bütün bir Batı felsefesini çileci ahlakın bir ürünü olarak değerlendirdiği noktalarda görmek mümkündür. Dolayısıyla Nietzsche'nin temel hedeflerinden biri felsefenin yaşamla sahip olduğu sağlıklı ilişki biçimini (ki bu ilişki biçimi kendisini en iyi Schopenhauer'ın çileci ahlakında görünür kılar) ifşa etmek ve onu yeni baştan tesis etmektir. Bu söz konusu ifşanın hedeflerinden birisi de merhamet eylemidir. Merhamet Nietzsche'ye göre temelde dünyanın değerine ilişkin çarpık bir yorumdan çıkarsanmıştır. Onun bütün çabası işte bu hatalı ve sağlıklı yorumun kökenlerine inerek insanın yaşamla olumlayıcı bir ilişki kurmasına gidecek olan yolu açmaktır. Mevcut çalışma işte bu bağlam içerisinde ilkin Schopenhauer'ın metafiziğine ve dünya görüşüne başvurarak merhamet etiğinin metafiziksel temellerini görünür kılmaya çalışacaktır. Zira burada Schopenhauer'da etik, ahlaki tutum ya da merhamet; istisnasız bir biçimde metafiziğin doğal bir sonucudur. Çalışmanın ikinci kısmı ise Nietzsche'nin çileci ahlaka ve merhamet duygusuna ilişkin eleştirilerini merkeze alacak ve merhametin kaynağında esasında metafiziksel bir temel bulunmadığını fakat yalnızca, yaşamla sağlıklı bir ilişki kuramamış bir tür insanın yer aldığını göstermeye çalışacaktır. Böylece çalışma Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşüncelerini takip ederek ahlakın ve merhametin iki farklı perspektiften hareketle (metafizik ve insan) nasıl farklı anlamlara bürünebileceğini göstermeye çalışacaktır.

Yaşamın Özü Olarak Acı

İnsan yaşamını, anlamsız bir acı çekme süreci olarak değerlendiren Schopenhauer için bütün bir varoluş, özünde değersiz bir illüzyon ve esasında hiç olmaması gereken fundamental bir hatadır.³ Mutlak yokluğu, her defasında varoluş karşısında tercih edilebilecek çok daha kıymetli bir seçeneğe dönüştüren Schopenhauer'ın felsefesi, var olan her şeyi; akıl dışı, yönsüz, amaçsız ve ebedi bir çabaya karşılık gelen *İstemenin*⁴ (*die Wille*) vücuda gelmesi olarak değerlendirdiği için yaşamın kendisi de bu amaçsızlıktan ve anlamsızlıktan payına düşeni almaktadır. Yaşam Schopenhauer'ın dizgesinde en nihayetinde,

² Friederich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §58, 422.

³ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 311.

⁴ Schopenhauer'da *isteme* terimi hem metafiziksel hem de empirik bir anlama sahiptir. Bu iki anlamın karıştırılmaması için makale boyunca büyük harfle yazılan *İstemenin* metafiziksel bir anlam içerisinde *kendinde-şeye* karşılık geldiği, küçük harfle yazılan *istemenin* ise her gün tecrübesini edindiğimiz bireysel *isteme* edimlerini kastettiği akıld tutulmalıdır.

hiçbir yere ulaşmayan ebedi bir didinme ve çabalama ibaret olan anlamsız bir bulunuşa dönüşür. Yaşamın total değersizliğine ilişkin bu metafiziksel iddia ile Schopenhauer yaşamın temelde niçin acı ve ıstıraba bağlandığını ve bunun bir sonucu olarak insan hayatının da niçin hazzı ve mutluluğa değil de tam tersine acı ve can sıkıntısına yazgılı olduğunu göstermek ister. Schopenhauer'a göre ebedi *İstemenin* bir görünüşü olarak insan bedeni de büyük ölçüde sürekli gidermek için çabaladığı bir yoksunluk, açlık ve tatminsizlik içerisindedir. Fakat acının kökeni yalnızca metafiziksel değildir. Schopenhauer özellikle hazzın psikolojik bir betimlemesini de sunarak neden mutluluğun özne için kalıcı bir durum olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla o bir yanıla metafiziksel, bir yanıla da oldukça empirik olan bir açıklamayla insan yaşamının ıstırabını bizim için anlaşılır kılmaya çalışır.

Metafiziksel bir perspektiften Schopenhauer insanı özsel olarak bir *isteme varlığı* biçiminde öne sürer. Bu bağlamda insan söz konusu olduğunda birincil olan istemedir ve bilinç ancak bu istemeyi takip eden ikincil bir özelliktir. Böylece akıl ve isteme ilişkisini tersine çeviren Schopenhauer, felsefe tarihindeki genel kanıya ters düşecek şekilde istemeyi aklın üstüne yerleştirir.⁵ Bu belirlenim önemlidir zira Schopenhauer acının kaynağında insanın ontolojik olarak her şeyden önce bir isteme varlığı olmasını görür. Ona göre bireyin tüm eylemlerine hükmeden akıl veya bilinç değil fakat daima arzuları, istekleri ve ihtiyaç duyduklarıdır. Olağan kullanımında akıl bir yeti olarak ancak bu isteklerin giderilmesi veya arzulanan amaçlara ulaşılması için yardımcı olan bir araç görevini üstlenir. Bunu anlamak için insanın bu dünyaya nasıl geldiğine ve nasıl cisimleştiğine bakılmalıdır. Bedenin cisimleşmiş bir isteme olduğunu düşünen Schopenhauer⁶ bedenin totalde bir ihtiyaçlar ve yoksunluklar şeması olarak görülebileceğini düşünür. Öznenin bedeni durmadan gidermek durumunda olduğu birtakım ihtiyaçlar tarafından harekete geçirilir. Dinlenme, beslenme, cinsellik vs. gibi ihtiyaçlar bizatihi bedenin bulunuşuna aittir ve genel olarak arzu duyulan tüm somut ve soyut şeyler, kökenini bedensel olanda, yani istemede bulur.

Schopenhauer'a göre insan, Aydınlanmacı ideolojinin ileri sürdüğü gibi dünyaya mutlu olmak ya da kendini gerçekleştirmek amacıyla gelmemiştir. Bir bütün olarak bireyin varoluşu aslında yalnızca, acı veren *yoksunluk halinin* giderilme çabası olarak vuku bulur ve fakat neredeyse her daim bir şeylerin yoksunluğunu çekmek insan bedeninin vazgeçilmez bir durumu olduğu için acı da kaçınılmaz bir şekilde insan varoluşuna adeta raptedir. Üstelik mutluluk ya

⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 368.

⁶ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 150.

da haz, peşinde koşarak elde edilecek olumlu niteliklere sahip değildir. Tam tersine hazzın ya da mutluluğun doğası Schopenhauer'a göre tümüyle *olumsuzdur*, yani haz bu anlamda yalnızca *acının yokluğu* ile tanımlanır.⁷ Gündelik tecrübeler Schopenhauer'a göre bu durumun en iyi kanıtıdır. Zira haz bireye ancak yoksunluğu çekilen şeye ulaştığı anda gelir. Diğer taraftan haz doğası gereği olumsuz olmakla kalmaz fakat aynı zamanda olabildiğince kısa sürelidir. Birey sadece yoksunluğunu çektiği şeye ulaştığı o "kısa anlarda" gerçekten mutludur ve haz oracıkta tüketilerek buharlaştığında özne aslında her defasında istemelerinin boşunalığını tecrübe eder.⁸ Hedefler, amaçlar Schopenhauer'ın benzetmesi ile adeta birer sabun köpüğü gibi, ele geçirildikleri anda patlayıp yok olurlar. Hazzın negatif doğası böylece birey için kalıcı mutluluğu nerdeyse olanaksız hale getirir. Zira yoksunluğun giderildiği ve hedefe ulaşıldığı "o anda" hazzı duyumsayan kişi hemen bir sonraki anda hazzın kendisinden hızla uzaklaştığını tecrübe eder ve bu sebeple herhangi bir şeyin yoksunluğunu çekmediği sürelerde özneyi saran duygu mutluluk değil, fakat yalnızca can sıkıntısıdır. Zira yalnızca kısa bir süre için de vuku bulsa bireyin haz duygusu, hangi türden olursa olsun bir açlığın, yoksunluğun giderilmesine bağlıdır. Bu yüzden eksikliği duyumsanmayan nesnelere veya hedeflere bireye bahşedildiğinde, bireyde kalıcı bir mutluluk değil fakat çoğunlukla kayıtsızlık duygusu belirir. Artık bir yoksunluk çekmediğinde özne bir bakıma boşluğa ve hedefsizliğe düşer, bunun sonucunda ise can sıkıntısı baş gösterir. Şimdi Schopenhauer'a göre eğer kişinin çektiği yoksunluk uzun sürerse ortaya acı çıkar ve fakat o yoksunluğu duyulan şeye hemen ulaşırsa ortaya çıkan şey de yalnızca can sıkıntısı olur. O halde insan yaşamı Schopenhauer'ın gözünde çoğunlukla acı ile sıkıntı arasında gidip gelen bir sarkaca benzetilebilir.⁹ İnsan bu bakımdan bedeni aracılığıyla adeta lanetlenmiştir ve bu dünyada mutluluk ile tatmin duygusu ona bir bakıma yasak edilmiştir. Zira arzunun varlığı onu yoksunluğa ve acıya sevk ederken, arzunun yokluğu onu can sıkıntısı ve boşluğa düşürür. Bu yüzden Schopenhauer'ın yaşam dünyasında acı ve can sıkıntısı, hazzı ciddi oranda ağır basar ve bu nedenle insan yaşamı mutluluğa değil fakat özünde ıstıraba yazgılıdır. Schopenhauer için bu dünya Leibniz'in ifade ettiği gibi olası dünyaların en iyisi değil, fakat olsa olsa mümkün dünyaların en kötüsü olmak durumundadır. Varoluş tam da bu yüzden aslında olmaması gereken bir hatadır.

⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 399.

⁸ Bernard Reginster, "Schopenhauer, Nietzsche and Wagner", *A Companion to Schopenhauer* içinde, ed. by Bart Vandenabeele, Sussex: Wiley- Blackwell, 2012, 353.

⁹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 402.

Hatta Schopenhauer kötümserliğini daha da ileriye taşıyarak bir seçim olanağı olsaydı totalde hiçliğin varoluşa yeğlenebilir olduğunu söyler.¹⁰

Yaşama ve genel olarak varoluşa ilişkin böylesi karanlık bir tasvir söz konusu olduğunda insanın bu düzene yönelik tavrı nasıl olmalıdır? İşte bu noktada Schopenhauer'ın felsefeye ve etiğe biçtiği rol devreye girmektedir. Zira eğer varoluş esasen hiç olmaması gereken bir hataysa ve Schopenhauer'ın sıklıkla yazar Calderon'un *Yaşam bir Rüya* adlı eserinden alıntıladığı gibi "insanın en büyük günahı, onun doğmuş olması"¹¹ ise, burada etik özellikle iki düzlemde kendisini gösterecektir. İlk düzlemde etik, bu hatalı varoluşu ya düzeltme yoluna gidecek ya da ikinci olarak daha radikal düzeyde bu varoluşu tüm gücüyle reddedecektir. Her durumda felsefenin ve etiğin misyonu, yaşamı olumlayarak bu hatanın ve acının sürmesine katkı sağlamak değil fakat yaşamın kendisini adeta bir düşman gibi görerek onunla her cephede savaştır ki bu felsefi tavır göreceğimiz gibi Nietzsche'nin eleştiri oklarının temel hedefi haline gelecektir.

Fakat diğer yandan Schopenhauer, kendi etiğinin normatif olmaktan uzak ve sadece betimsel bir düzlemde kaldığını düşünmektedir, zira ona göre fenomenal düzlemde insan, kendi istemesinin bir ürünü olarak sadece bir *sonuçtur* ve asla bir *başlangıç* değildir.¹² O halde insanın bir seçme özgürlüğüne sahip olmadığı göz önünde bulundurulursa, ona örneğin Kantçı etiğin yapmaya çalıştığı gibi bir takım ahlaki kurallar, reçeteler ya da yasalar buyurmak tümüyle nafilidir. Schopenhauer öznenin kendi istemeleri üzerinde bir kontrole sahip olmadığını ileri sürmekle kalmaz fakat aynı zamanda bireysel karakterin de doğuştan olduğunu bildirir.¹³ O halde ahlak ya da erdem kişiye öğretilebilecek ya da buyurulabilecek bir şey değildir. Schopenhauer burada sadece insan davranışlarının bir betimini sunarak bunlardan hangilerinin temelinde ahlaki bir motifin yer aldığını araştırmaktadır.¹⁴ Gerçekten de hangi davranışlar ahlaki bir temele sahiptir? Bu soru bizi yeniden Schopenhauer'ın karamsar dünyasına geri götürmek durumundadır zira bu dünyada ahlak, doğrudan yaşamın olağan gidişatında bir kırılma yaratmayı amaçlamaktadır.

¹⁰ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 684.

¹¹ Calderon de la Barca, *Hayat Bir Rüya*, Çeviren: Başar Sabuncu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 5.

¹² Arthur Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, Çeviren: Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 129.

¹³ Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, 71.

¹⁴ David Cartwright, "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity" *Schopenhauer Jahrbuch* 69, (1988). 560.

Yaşamın Özü Olarak *Ahlaksızlık* ve Egoizm

Schopenhauer'ın betimlediği dünyada, ahlaki sayılabilecek davranışlar tam da dünyanın olağan gidişatına, düzenine uymayan ve bir anlamda onda bir anomali olarak ortaya çıkan edimler olmak durumundadır. Zira eğer olağan varoluşun kendisi Schopenhauer'ın düşündüğü gibi bir hataysa o halde mümkün merteye bu hatayı düzeltmek ya da en azından bu hatanın süregitmesine izin vermemek ahlaki davranışın temelini meydana getirecektir. Diğer bir deyişle, eğer acı çekmek insan yaşamının en olağan süreci ise başkasının acısına duyarlılık göstererek bu acıyı minimize etmek ahlakın temel bir belirlenimine dönüşecektir. Fakat durum böyleyse, Schopenhauer'ın da vurguladığı gibi ahlaklılık son derece nadir bulunan bir insani duruma dönüşür. Bu yüzden Schopenhauer, ahlaki neredeyse *mucizevi* bir durum olarak değerlendirir.¹⁵ Schopenhauer açısından "ahlaksızlık" dünyanın standart bir görünümüyken, ahlakın ortaya çıkabilmesi için olağanüstü bir durum, daha doğrusu son derece radikal bir eylem meydana gelmelidir. Peki, bu neden böyledir? Bu soruya yanıt verebilmek için Schopenhauer'ın önce epistemolojisine sonra da metafiziğine değinmek gerekir. Öncelikle Schopenhauer'ın, ilk olarak Hume tarafından ileri sürülen¹⁶ ve daha sonra özellikle analitik felsefe geleneğinin standart söylem olarak kabul ettiği "olgu ve değer" arasındaki ayrımı hiç dikkate almadığını görmekteyiz. Tam tersine ona göre neyin ahlaklı ve değerli olduğunu belirleyebilmenin tek yolu Varlığa ve yaşama ilişkin bir yorumdan hareket etmektir. Dünyaya ve olan bitene gözünü kapatarak bir ahlak teorisini geliştirilemeyeceğini ileri süren Schopenhauer bu yüzden olgulara, görünüşlere ve görünüşlerin özüne gitmenin elzem olduğunu düşünür. Onun ahlak felsefesi kaçınılmaz bir biçimde metafiziğe yaslanır ve bir bütün olarak felsefi sisteminin bir parçasına dönüşür. Bu yüzden Hume'un uyarılarına rağmen Schopenhauer, değeri tam da olgulardan hareketle türetir.¹⁷ Bu yüzden metafizik bizatihi ahlakın merkezinde yer almaktadır. Bütün mesele varlığa ilişkin doğru bir yorum sunmaktır ve ahlak ancak bu yorumdan sonra ele alınabilecek bir konuya dönüşür.

Schopenhauer'a göre önümüzde duran dünya, öznenin algılama (*uzam ve zaman*) ve bilme kategorileri (*yeter-sebep ilkesi*) tarafından koşullandırılan bir *tasarımdır (die Vorstellung)*. Schopenhauer o halde Kant'ın *transcendental*

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, Kleinere Schriften II, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 237.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol.1, ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2011, 302.

¹⁷ Frederick Beiser, *Dünya Acısı- Alman Felsefesinde Kötümserlik*, Çeviren: Nagehan Yanar, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 58.

idealizmini özünde kabul eden bir sistem ortaya koyarak, böylesi bir epistemolojinin kaçınılmaz bir sonucu olarak *fenomen* ile *kendinde-şey* arasındaki temel ayrıma ulaşır. Zira tecrübenin, öznenin anlama yetisi tarafından koşullandırıldığını söylemek aynı zamanda, anlama yetisinden bağımsız olan ve fakat tecrübeye kapalı bir *kendinde-şey* dünyasının varlığını da bir bakıma öne sürmek anlamına gelir. Schopenhauer tarafından büyük ölçüde benimsenen Kantçı epistemolojinin dayattığı *fenomen* ile *kendinde-şey* ayrımı, göreceğimiz üzere aynı zamanda Schopenhauer'ın ahlaktan anladığı şey için de belirleyici bir unsur haline gelecektir. Zira Schopenhauer'e göre insanın ahlaklı olabilmesi onun *fenomenal* olanı belli şekillerde aşarak *kendinde-şeyle* bağlantıya geçmesi ile ilintilidir. Schopenhauer için, fenomenal akış içerisinde kişinin ahlaklı olması mümkün değildir, zira her gün deneyimlenen dünya, bizzat öznenin anlama yetisinin biçimlendirdiği dünyadır, ki bu da kişiyi ister istemez *egosantrik* bir tecrübeye ve davranış biçimine sürükler. Özne bu şekilde kendi varlığını, evrenin merkezi ve kurucu ögesi olarak duyumsar. Fakat eğer ahlak tam tersine özellikle modern dönemde sıklıkla kabul görüldüğü üzere 1. tekil-şahıs perspektifinin, yani bencilliğin aşılması ve temelde başkalarının da gözetilmesi şeklinde değerlendirilirse, o zaman böylesi bir idealizme dayanan egoizmin hüküm sürdüğü dünyada ahlakın ortaya çıkması oldukça güçtür. Zira ahlak için gerçek anlamda *başkasının* varlığına gereksinim duyuluyorsa, Schopenhauer'ın sistemde gerçek anlamda *var* olduğunu hisseden, tasarım olarak dünyayı anlama yetisi aracılığıyla kuran ve taşıyan öznenin başkası değildir. Schopenhauer'ın iddiasına göre, dünyasal tecrübeyi kuran özne, kendisi dışındaki her şeyi ve elbette diğer tüm insanları ancak sahip olduğu kategoriler aracılığıyla *dolaylı* olarak idrak eder ve yalnızca kendisini, içeriden *aracısız* ve *dolaysız* bir şekilde kavrar.¹⁸ Kendisinin dışındaki her şey onun için sadece zihninin bir tasarımı, bir konstrüksiyonu olarak vardır. Bir anlamda özne için dünyanın geri kalanı adeta rüya benzeri bir yapıya ve kurguya sahip olur. Özne kendisini, evreninin merkezindeymiş gibi duyumsadığı ve bütün tecrübenin temelinde kendi bireysel varlığını idrak ettiği sürece, eylemlerine *egoizmin* damga vurması belli açılardan kaçınılmazdır. Sadece kendi acısını ve hazzını dolaysız biçimde idrak eden öznenin davranışlarına hükmeden şeyin, yalnızca doğrudan kendi acısını ve hazzını ilgilendiren durumlar olması şaşırtıcı değildir. Zira başkalarının acıları özne için yalnızca birer sözcükten veya görüntüden ibarettir. Bu yüzden özne sanki sadece kendi acısının ve hazzının gerçek olduğu duygusuna kapılır. Dolayısıyla o hep kendi hazzını ve acısını göz önünde tutarak eyler. Başkaları onun gözünde kendi acısı ve hazzı için sadece bir araç olmak durumundadır. O

¹⁸ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 142-144.

halde egoizm, Schopenhauervari idealizmin doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak vuku bulur.

Eğer ahlak, temelde bir kişinin gerçek manada başka bir kişiye ulaşması, onu gerçekten anlaması, onunla duygudaşlık kurması, ona değer vermesi ve onu gözetmesi ile bağlantılıysa, Schopenhauerci idealizmin doğurduğu bir egoizme teslim olan dünyada ahlakın gerçekleşmesi neredeyse olanaksız bir göreve dönüşür. İnsanın kendi zihinsel küresinden çıkarak adeta epistemolojik bir uçurumu aşması ve bir başkasına ulaşması hiçbir şekilde mümkün görünmez. Oysa ahlak tümüyle bu uçurumun aşılması ve iki kişi arasında sahici bir ilişki kurulması ile ilgilidir. Fakat işte epistemolojik bir idealizm böylesi bir ilişkinin meydana gelmesine izin vermez, zira bu ilişkide aslında taraflar sadece kendilerini sahici bir konuma yerleştirirken başkasının varlığını her defasında görmezden gelmeye programlanmışlardır. O halde Schopenhauer için ahlak söz konusu olduğunda temel soru şudur: “Özne kendi bencil doğasını ve eğilimlerini nasıl aşabilir?”¹⁹ Başkası ve başkasının acıları bizim için nasıl gerçeğe dönüşebilir? Tahmin edilebileceği üzere Schopenhauer’da egoizm ve ahlak birbirini tamamıyla dışlar ve ahlak da onun gözünde egoizmin bir şekilde alt edilmesi anlamına gelir. Böylece Schopenhauer’ın iddiasına göre yalnızca egoizmi alt edecek davranışların temelinde ahlaki dürtüleri keşfedebiliriz.²⁰

Yalnızca olağan dışı bir şekilde, bir başkasının acısı ve mutluluğu, eylemimiz için bir güdü haline gelirse işte o zaman ahlaktan bahsedebilir ve Schopenhauer’a göre ahlak tümüyle *başkası* ile ilgilidir. Başkasının hiç zarar görmemesi amaçlandığında, bunun gerçekleşmesi için ona yardım edildiğinde, onun mutluluğu hedeflendiğinde ve ona yaşamda kolaylık sağlamak için uğraşıldığında; işte o zaman Schopenhauer’ın gözünde ahlaki bir eylemden bahsedilebilir. O halde şimdiye kadar kendi hazzımızın ve acımızın bir aracı olan başkası, istememizin nihai amacı haline gelmelidir. Başkasının mutluluğu ya da acısı, nasıl olur da tıpkı kendi acımız ve mutluluğumuz gibi *dolaysız* bir şekilde duyumsanabilir?²¹ Schopenhauer bu sorunun bir cevabı olduğundan emindir zira herkes ender de olsa bir şekilde egoizmden kaynaklanmayan ahlaki davranışlara şahit olmuştur. Burada sorulması gereken soru bu davranışları ortaya çıkartan güdünün ne olduğudur. Hangi güdü bizi başkasının acısını gerçek bir şeymiş gibi duyumsamaya götürür?

¹⁹ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 241.

²⁰ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 239.

²¹ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 247.

Ahlakın Temeli Olarak Merhamet

Schopenhauer “ben” ile “o” arasında aşılabilir gibi görünen uçurumun üstesinden gelecek ve kişiler arasında görünüşte var olan ayrımı ortadan kaldıracak bir *idraktan* (Erkenntniß) söz etmektedir. Başkasının derisine nüfuz edemeyeceğimize göre ancak bir tür bilme tarzı başkası ile özdeşlik kurmamıza ve acısını duyumsamamıza yardımcı olabilir. Schopenhauer bu idrakin zannedildiği gibi hayali olmadığını tam tersine *merhamet* (*das Mitleid*) duygusu olarak ortaya çıktığını söyler.²² Aslında Almanca *Mitleid* kelimesinin tam manasıyla Türkçe karşılığını bulmak güçtür. Zira genel olarak çevirilerde kullanılan şefkat, merhamet, acıma terimlerinin hiçbiri doğrudan *Mitleid*'in etimolojik kökeninde bulunan anlamı vermez. Literal olarak “beraber/birlikte acı çekme” manasına gelen *Mitleid*'in yukarıda örneği verilen Türkçe karşılıklarında, başkasının acısına duyarlı olma anlamı ihtiva edilse de özünde ne şefkat ne merhamet ne de acıma duyguları bireyin, başkası ile birlikte acı çektiğini söyler. Oysa Schopenhauer için *mitleid* büyük ölçüde ayrımların ortadan kalkarak, esasen metafiziksel bir bağlam içerisinde kişilerarası özdeşliğin kurulduğu bir duygu hali olmak durumundadır. Dolayısıyla Schopenhauer'ın şefkatin/merhametin sadece başkasının acısına duyarlı olmayı değil fakat onunla birlikte acı çekmeyi de ihtiva ettiği unutulmamalıdır. Zira ancak bu şekilde kişi, başkasının acısını dindirmeyi ya da acının daha ilk başta ortaya çıkmaması için çabalamayı deneyecektir. O halde ahlak, başkasının acısını kendi acısı gibi duyumsama kabiliyeti sayesinde insan için bir olanak olarak belirir. Bu yüzden Schopenhauer'a göre sadece merhamet temelinde köklenmiş eylemler ahlaki bir değere sahip olabilir. Merhamet uyanır uyanmaz başkasının acısını kalbimizde duyumsarız. Merhametin, ahlakın temelinde yer aldığından şüphe duymayan Schopenhauer diğer taraftan bizzat merhametin hangi temelde mümkün olduğu sorusunun ancak metafiziksel bir spekülasyonla yanıtlanabileceğini düşünür. Dolayısıyla ahlak sorusunun Schopenhauer'da metafizik bir yanıtı bulunmaktadır. Zira *görünüş* ile *kendinde-şey* ayrımı en nihayetinde sadece anlama yetisinin bir kurgusu olarak karşımıza çıkar. Görünüş bu anlamda yalnızca *kendinde-şeyin* epistemolojik ilkeler aracılığıyla vücuda gelmesinden ibarettir. Bundan dolayı Schopenhauer açısından Kantçı düalizm yalnızca epistemolojik boyutta bir anlama sahip olur. Aynı şekilde fenomenal dünyada tecrübe ettiğimiz insanlar arasındaki ayrımın ve uçurumun temelinde de o halde yalnızca öznenin barındırdığı uzam, zaman ve nedensellik formları bulunur. Dolayısıyla bireyselliği ve ayrımı yaratan ve insanlar arasında sahici bir ahlaki ilişki kurulmasının önüne geçen yalnızca bu epistemolojik ilkelerdir. Fakat bu ilkeler bir şekilde gözümüzün önünden çekildiğinde ve Schopenhauer'ın

²² Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 248.

dediği gibi *kendinde-şeyin* üzerini örten *maya perdesi* kaldırıldığında tüm ayrımların ve farklılıkların ötesinde her şeyin özü ve çekirdeği olarak sonsuz, irrasyonel bir güç olan *İsteme (die Wille)* ile karşılaşırız.²³ O halde esasen görünüş ve farklılık, sadece *kendinde-şey* olarak *İstemenin* uzam, zaman ve yeter-sebepliliği formuna bürünmesinden ibarettir. Demek ki ontolojik bir düzeye çıktığımızda tüm epistemolojik ayrımlar ortadan kalkar, zira öznenin anlama yetisinden bağımsız bir şekilde var olan *İsteme*, herkesi ve her şeyi bir araya getirir. Böylece ben ile o arasında, görünüşte var olan ayrım artık kaybolur ve ahlakın temeli olan “başkasının iyiliğini gözetme” olgusu tam manasıyla bir aktüellik kazanır. Schopenhauer’ın dile getirdiği gibi herkes, her şey ve tüm varlık esasen bu *İstemenin* vücuda gelmesinden başka bir şey değilse, o halde *egoizm* yalnızca epistemolojik bir illüzyondan ibarettir ve tam tersine olağan yaşamda gerçekleşmesi bir mucizeymiş gibi görünen ahlaki tutum da sadece epistemolojik ilkeler tarafından perdelenen asli doğamızın ortadan kaldırılamaz bir özelliğine dönüşür. Tüm görünüşlerin ötesinde, bir başkasının acısı aslında daima kendi acımızdır ve bizim acımız da bir başkasının acısına özdeştir. Schopenhauer’ın dediği gibi acı çektirenle acı çeken bir ve aynıdır, yani her ikisi de aynı *sonsuz İstemenin görünüşleridir* ve ahlak ancak bu hakikat idrak edildiğinde olanaklı hale gelir.²⁴

Bu anlamda Schopenhauer’da ahlak esasen, görünüşün ötesine geçerek, yaşamın özü olarak *İstemeyi* tecrübe etmekle ilgilidir. Çünkü bu tecrübenin sonucunda tüm ayrımlar ortadan kalkar ve özne, hakikati gizleyen bir *maya perdesi* görevi gören anlama yetisinin kategorilerinin ötesinde aslında her bir nesnenin, canlının ve insanın aynı ortak kaderi paylaştığını idrak eder. Bu idrak neticesinde bir başkasına duyulabilecek yegâne duygu merhamettir ve kişinin eylemlerine yön veren bu duygunun tek hedefi, başkasının acısını dindirmek ya da en başta bu acının hiç ortaya çıkmamasını sağlamaktır. Böylece Schopenhauer’da en ahlaki ve belki de en asil davranışın; “acının ortadan kaldırılması” olmasının altında, tahmin edileceği üzere metafizik bir sebep yatar.

Schopenhauer’ın etiğine ilişkin bu analiz sonucunda, merhametin tümüyle metafiziksel bir temele ve kökene sahip olduğunu görmekteyiz. Schopenhauer açısından merhameti temellendiren ve haklılandıran şey bizatihi dünyanın söz konusu özü ve nitelikleridir. Oysa Nietzsche’ye geçtiğimizde merhametin metafiziksel bir kökene değil fakat Nietzsche’nin deyişi ile “insanca pek insanca” bir kökene sahip olduğunu göreceğiz. Üstelik Nietzsche,

²³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 155.

²⁴ Robert Wicks, “Schopenhauerian Moral Awareness as a Source of Nietzschean Nonmorality” *Journal of Nietzsche Studies*, No. 23 (2002), 25.

merhametin temel etik değer olarak seçilmesinin, aslında zannedildiği gibi dünyanın özünü değil fakat insanın yapısal durumunu ifşa ettiği görüşündedir.

Batı Felsefesinin Temeli Olarak Çileci Ahlak

Nietzsche'nin felsefi başarısının altında onun, insanın trajedisine verdiği yanıt yer almaktadır ve bu yanıt Nietzsche ile Schopenhauer'ı, yaşamın değeri söz konusu olduğunda spektrumun iki ucuna yerleştirecektir. Bilindiği üzere Nietzsche tüm acıya ve çok daha önemlisi yaşamın "mutlak bir anlamdan" yoksun oluşuna rağmen Schopenhauer'ın tersine, yaşamın tümüyle olumlanması gerektiğini ve felsefenin biricik görevinin yaşamı kutsayacak değerler yaratmak olduğunu ileri sürer. Nietzsche için varoluş değersiz ve hiç olmaması gereken bir hata değil, fakat olumlayıcı yeni değerler yaratmak için bir olanaklar mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda dünyanın doğurduğu acı Nietzsche'ye göre yaşama sırt çevirmek için bir gerekçe olmaktan tümüyle çıkar ve yeni yaratımlar için belli anlamda bir koşul haline gelir. Bu bağlamda zaten Nietzsche'nin en büyük hedefi Schopenhauervari bir çileci ahlaka/ideale yanıt oluşturabilecek bir söylem yaratmaktır.²⁵

12

Nietzsche'ye göre çileci ahlak sadece Schopenhauerci ideolojinin merkezinde yer almaz, bütün bir Batı felsefesi bizzat bu ahlakın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Üstelik esasında Platon'dan itibaren felsefe adını almaya hak kazanan her faaliyet Nietzsche'ye göre temelde hali hazırda yürürlükte olan "yaşam düşmanı" çileci ahlakı haklı çıkarmak üzere icra edilmiştir.²⁶ Bir başka deyişle Nietzsche'nin gözünde, geleneksel felsefe ister Schopenhauer'daki gibi açık, ister genellikle görüldüğü üzere örtük bir şekilde olsun, her zaman çileci ahlakın hizmetinde olan bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Nietzsche'nin temel projelerinden birisi Schopenhauer'ın ahlak anlayışının temelinde bulunan yozlaşmayı gün yüzüne çıkararak, örtük bir biçimde şimdiye kadar neredeyse her tür felsefi görüşü belirlemiş olan yaşam düşmanı dürtüleri ifşa etmek ve böylesi dürtülere dayanan ahlakı savunulmaz hale getirmektir. Bunu yapmanın en iyi yollarından birisi merhamet ya da acıma duygusuna dayalı ahlakın temelinde bulunan yozlaşmayı göstermektir.

Esasında Schopenhauer'ın ahlaka biçtiği görev tam da Nietzsche'nin Batı felsefesine yönelik eleştirisinin temelinde yer almaktadır. Ahlak anlayışını; özü acı çekmek olan bu yaşamdan bir kurtuluş elde etmek için oluşturan

²⁵ Adnan Esenyel, *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?* Ankara: Fol Yayınları, 2020, 22.

²⁶ Friederich Nietzsche, *Morgenröthe*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Vorrede 3.

Schopenhauer, Nietzsche'nin gözünde aslında Batı felsefe geleneğinin zayıf, yozlaşmış ve özünde yaşam karşıtı duruşunu en sarıh biçimde yansıtmaktadır. Batı felsefe geleneğinin özenle saklamaya çalıştığı bu yozlaşma ve yaşam düşmanlığı ona göre Schopenhauer tarafından tüm yönleriyle ifşa edilmiştir. Nietzsche'ye göre bu ifşayı gerçekleştirmek belki de Schopenhauer'ın en önemli meziyeti olmuştur. Dolayısıyla Schopenhauer'ın dünya görüşü, ahlak anlayışı, açık kötümserliği ve nihilizmi ile hesaplaşmak, Nietzsche'nin gözünde esasen Batı felsefesinin temel değerleri ile hesaplaşmak anlamına gelmektedir. Bu değerlerden en önemlisi ahlakın ya da en azından modern ahlakın sıklıkla vurguladığı bencil olmayan, yani diğerkâm/özgeci davranışlardır. Ahlakı, temelde egoist perspektifin aşılarak başkasının iyiliğini düşünme biçiminde sunan ve büyük ölçüde Hıristiyanlığın temel değerlerine dayanan anlayışa göre ahlak adı verilen şey baştan sona içgüdülerimiz, bencilliğimiz, eğilimlerimiz, duygularımız, kişisel ilgilerimiz, bir başka deyişle totalde her tür *yaşamsallığın* üzerinde kazanılan bir zafer olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa Nietzsche'nin gözünde kişisel eğilimlerimiz karşısında kazanılan bir zafer olarak sunulan ahlak göreceğimiz üzere hem bir yozlaşmayı ve zayıflığı gizlemekte hem de aslında sanıldığının aksine son derece ahlak dışı bir temele dayanmaktadır.

Ahlakın Ahlak Dışı Temeli

Nietzsche, ahlaklı olarak görülen ve bencil olmadığı ileri sürülen, örneğin Schopenhauer tarafından övülen özgeci davranışların aslında son derece bencil güdülerle ortaya çıktığını düşünmektedir. Yukarıda gösterildiği üzere Schopenhauer merhamet güdüsünden kaynaklanan davranışların hiçbir kişisel çıkar içermediğini ve salt başkasının gözetilmesiyle ortaya çıktığını iddia eder. Zaten bu yüzden Schopenhauer sadece merhamet temelinde beliren edimlerin ahlaklı olabileceğini düşünür. Zira onun gözünde merhamet her türden bencilliği kapı dışarı ederek ahlaki olana imkân tanır. Oysa göreceğimiz gibi Nietzsche'nin stratejisi, merhamet kökenli davranışların altında bile bir takım bencil çıkarların yer aldığını göstermektir. Dahası o ahlaki olarak sunulan davranışların hiç de ahlaki olmayan son derece egoist temellerini ifşa ederek merhamet ya da duygudaşlık ahlakının yozlaşmış yapısını gün yüzüne çıkarabileceğini düşünür. Nietzsche'ye göre aslında merhamet duygusunun yetersizliği antik düşünürler tarafından bile gösterilmiştir ve onlardan hiçbiri merhameti temel ahlaki bir erdem olarak ileri sürme hatasına düşmemiştir. Böylece tarihsel perspektiften yoksun bir şekilde Schopenhauer merhametin son derece modern bir kavrayış

olduğunu keşfedememiştir.²⁷ Üstelik Nietzsche'ye göre, Schopenhauer tüm çabasına rağmen merhamet duygusunu yeterince iyi analiz edememiştir, zira doğru bir analiz bize merhamet duygusunun başkasını gözetmekle hiçbir şekilde ilgili olmadığını gösterecektir.²⁸ Schopenhauer'ın analizi ona göre son derece yüzeysel ve sadece görünür olan etkileri göz önünde bulundurur. Oysa yapılması gereken, merhamet duygusunun sıradan bilinç için görünür olmayan bilinç dışı temellerine inmektir. İşte bu yapıldığında merhametin hiç de masum olmayan yüzü belirecektir.

Nietzsche'ye göre merhamet duygusu sadece bilinç düzeyinde ele alındığında başkasının gözetildiğini bize gösterir, oysa bilinç dışına bakmaya cesaret ettiğimiz anda onun son derece bencil ve çıkarıcı doğasıyla karşılaşırız.²⁹ Nietzsche başka birisine acıdığımızda ya da merhamet gösterdiğimizde aslında bu edimlerin altında gizlediğimiz bir haz alma olgusunun yattığını ima eder.³⁰ Bir başka deyişle birisine merhamet duymak ya da acımak sanıldığının aksine pekâlâ kişisel bir çıkar içerebilir. Hatta başka birine acımanın hedefi açıkça haz almak dahi olabilir. Nietzsche'ye göre acıma duygusunun doğurduğu haz iki aşamada ortaya çıkabilir. İlk aşamada, örneğin bir tragedyanın sahnelenmesinde olduğu üzere, izleyicide ortaya çıkan acımanın bir sonucu olarak beliren bir duygu durumu şeklinde haz kendisini gösterebilir ve kişi buna benzer biçimde bir başkasının başına gelen talihsizliğe acırken/ona merhamet duyarken pekâlâ haz alabilir. İkinci aşamada ise merhamet duygusu doğrudan bir eyleme dönüştüğünde acımanın yöneldiği kişi üzerinde merhamet duyanın kendi gücünü uygulamasından doğan bir tatmin ve haz ortaya çıkabilir. Burada da merhamet duygusu kişiye kendi gücünü sergileme ve gerçekleştirme fırsatı yaratarak hazzın oluşmasına sebebiyet verebilir. Ya da çok daha basit bir şekilde ele alacak olursak kişi, merhamet temelli eyleminin toplayacağı beğeniye ve bu beğeniden alacağı hazzı göz önünde bulunduruyor olabilir. Toplum içindeki konumu ve başka insanların övgüsü onun için merhametli eylemin sebebi olabilir. Dolayısıyla merhamet birden farklı düzlemde haz ya da çıkar elde etme amacıyla ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre merhamet, ne bencilliğin ortadan kaldırılmasının temeli olabilir ne de ahlak için bir ölçüt olarak kullanılabilir. Üstelik Nietzsche'ye göre kişinin yaşam içerisindeki olağan tavrı acıdan kaçınmaktır ve fakat merhamet duygusu bir başkasının acısını

²⁷ Friederich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe Band 5, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Vorrede 5-6.

²⁸ David E. Cartwright, "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1 (1984), 95.

²⁹ Nietzsche, *Morgenröthe*, §133, 125-127.

³⁰ Friederich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe Band 2, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §103, 100.

duyumsamayı içerdiğinden, sorulması gereken soru; kişinin bir çıkarı olmadan kendisini bile isteye neden acıya teslim ettiği?31 Ona göre kişi bir çıkarı olmadığı sürece kendisini hiçbir şekilde acıya bırakmaz ve bu yüzden de merhamet daima bir takım gizli çıkarların elde edilmesi için kullanılan süslü bir araç haline dönüşür.

Nietzsche'ye göre merhamet duygusunun kişisel bir çıkar uğruna yapıldığını görmek için; merhametin neden acıyı dindirmek ile ilintili olduğu sorulmalıdır. Zira eğer merhamet Schopenhauer'ın dediği gibi başkasının acısını adeta kendi acımız gibi hissetmek anlamını taşıyorsa o zaman burada söz konusu olan şey, merhamet duyan kişinin kendi acısını dindirmesi ile kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır.³² Başkasının nasıl acı çektiğini sahici bir biçimde duyumsayan kişinin ortadan kaldırmak isteyeceği acı doğal olarak ilkin kendi acısıdır ve fakat bunu yapmanın yegâne yolu, başkasının acısını durdurmaktır. Bu bağlamda merhamet kişi tarafından başkasının acısını durdurmak üzere icra ediliyor gibi görünmesine rağmen o esas olarak kişinin kendi acısını ortadan kaldırması ile ilgilidir. Bu yüzden merhamet temelli bir eylemde kişi nihai olarak sadece kendi acısına son vermeyi hedeflemektedir. Üstelik Nietzsche'ye göre eğer Schopenhauer'ın dediği gibi amaç acıyı azaltmak ise, acının başka kişilere bulaşmasını ve totalde acının artmasını savunmak mümkün değildir. Zira merhamet aracılığıyla acı başka kişilere bulaşır ve bu da Nietzsche'ye göre acının anlamsız bir şekilde artmasına yol açmaktadır, dahası acı çekmeyi arttıran hiçbir şeyin arzulanmaması gerektiğine göre merhamet de bu bağlamda savunulamaz.³³

Netice itibarıyla Nietzsche'nin esas olarak göstermek istediği şey merhamet duygusunun kendi başına olumlu, bencil olmayan ahlaki bir davranış için ölçüt olamayacağıdır. Merhamet duygusu Nietzsche'nin örneklediği gibi son derece bencil bir güdünün eseri de olabilir. Diğer taraftan Nietzsche'ye göre, merhamet duygusunun bireysel çıkar içerdiğini görmek çok da kolay olmayabilir. Neticede bu güdüler zannedildiği kadar şeffaf değildir. Eylemin güdüsü çok derinlerde ve hatta bilinç dışının karanlığında saklanmış olabilir. Bu yüzden Nietzsche, insan eylemlerinin ortaya çıkmasına yol açan motivasyonların/güdülerin de sanıldığı kadar şeffaf ve kolay tespit edilebilir olmadığını düşünür. İnsan doğası öyle derindir ki, eyleme neden olan nihai güdülerin epistemolojik olarak şeffaflık sergilemelerini beklemek imkânsızdır, onlar daha ziyade opaktır ve bu yüzden her eylemin nihai sebebi çoğu zaman

³¹ Cartwright, "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity", 562.

³² Nietzsche, *Morgenröthe*, §133, 125-127.

³³ Nietzsche, *Morgenröthe*, §134, 128.

sıradan akıl için karanlıkta kalmak durumundadır. Üstelik genellikle bu nihai güdüler örneğin merhamet gibi maskeleyen araçları sayesinde gizlenir ve böylece eylemin asıl temeli bizim için görünmez hale gelir. Nietzsche'ye göre merhamet böylesi bir maskeleyen aracı olarak örneğin gururu, korkuyu, kendini savunmayı, intikam almayı gizleyebilir ve eylemin ardındaki asıl motivasyonları karartabilir. Fakat özellikle *Şen Bilim*'den sonra Nietzsche merhamet ilişkilerini sadece kişisel bir çıkar ilişkisi ve haz elde etme aracı olarak ele almaz, merhamet daha ziyade artık bir güç ilişkisi ekseninde analiz edilir. Bu dönemde artık hazzın ikincil plana düştüğünü ve gücün belirleyici olduğunu düşünen Nietzsche için merhamet duygusu bundan böyle bireyin kendi gücünü, acı çeken üzerinde uygulayabilmek için bir fırsat meydana getirir.³⁴

Sürü İçgüdüsü ve Merhamet

Merhametin arkasında yalnızca kişisel haz ve çıkar bulunmaz, fakat çok daha önemlisi orada aslında bir türden güç istemi kendisini duyurmaktadır. Merhamet maskesinin ardında gizlenen bu güç istemi Nietzsche'ye göre yozlaşmış ve kendisini doğrudan ifade etmekten yoksun paradoksal bir yapı sergiler. Merhamet duygusunu temel değer olarak gören çileci ahlak Nietzsche'nin gözünde yozlaşmış, problemlili ve sağlıksız bir varoluşu gündeme getirir, ki en nihayetinde zaten Sokrates'ten itibaren bütün bir Batı felsefesi Nietzsche için böylesi sorunlu bir varoluş tarafından olanaklı kılınacaktır. Nietzsche bu yozlaşmış varoluş tarzını benimseyenlere, bildiği üzere köle, ayaktakımı³⁵ ya da "sürü insanı" kavramıyla işaret eder.³⁶ O, sürü içgüdüsü tarafından kullanılan merhamet olgusunun aslında bu yozlaşmayı maskeleyen amacıyla değer kazandığını düşünür. Üstelik yozlaşmış ve zayıf olan bu varoluş hali merhamet aracılığıyla kendini güçlü ve olumlu bir yapı olarak sergileme fırsatı yakalar. Merhamet büyük ölçüde zayıfın kendini güçlü gösterme mekanizmasının bir parçasıdır ve bu haliyle sürü insanı için hayati derecede önem taşır. Zayıflığına ve yozlaşmış varoluşuna rağmen merhamet bu varoluşun bir şekilde kendisini olumlamasına olanak tanıyarak onu hayatta tutar. Tam da bu yüzden sürünün ve zayıfların; merhameti yücelttiğini düşünen Nietzsche, merhameti temel ahlaki değer olarak ileri süren sürü içgüdüsünün onun aracılığıyla kendi zayıf doğasını bir güce dönüştürme imkânına kavuştuğu görüşündedir. Bu da merhameti Nietzsche'nin gözünde son derece tehlikeli bir silaha dönüştürmektedir, zira onun aracılığıyla göreceğimiz gibi bizzat yaşamın

³⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §14, 386-387.

³⁵ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §9, 269.

³⁶ Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, 27.

kendisi “*acınası*” kıymetsiz bir yapıya dönüşmektedir. Böylece merhamet yaşamı küçük görmenin, ona leke sürmenin ve ondan kaçmanın kusursuz bir aracı haline gelmektedir.³⁷ Merhamet aracılığıyla zayıflık, yozlaşma ve nihilistik eğilimler yeryüzüne egemen olmaya başlar. Nietzsche merhametin olduğu yerde gücün azalmasını, yaşamın soysuzlaşmasını ve değerden düşürülmesini anlar. Fakat merhametin yaşamla olan bağına geçmeden önce onun nasıl olup da zayıflığı ve yozlaşmayı bir iktidara dönüştürdüğü gösterilmelidir.

Nietzsche’ye göre sürü ahlakının bir değeri olan merhamet aracılığıyla kişi kendini ancak *dolaylı* ve *harici* bir şekilde onaylar. Zira ona göre sürü insanı; zayıf, şüphe dolu ve yozlaşmış bir varoluş içerisinde olduğundan, kendini bu haliyle onaylamaktan ve kendi “iyi” referansını doğrudan yaratmaktan olabildiğince uzaktır. Bu yüzden sürü insanı kendini bir şekilde onaylamak için bir “düşmana” ve söz konusu zayıflığını perdelemek için de merhamet duygusuna ihtiyaç duymaktadır. Sürü insanı için “kötü” olarak damgalayabileceği bu düşman, efendi ahlakına sahip olan güçlü, asil kişidir. Nietzsche’nin üst insanına benzetebileceğimiz efendi ahlakına sahip kişi, “iyi” kavrayışını doğrudan kendi varlığından hareketle kurar ve onun bütün varlığı kendini olumlama üzerine kuruludur. Böylece efendi ahlakına sahip olan üst insan kendinden emin, güçlü ve mutlu varoluşu ile sürü insanı için ideal bir düşman meydana getirir. Nietzsche’ye göre sürü insanı, üst insanın kendinden hoşnut halini ölesiye kiskanmaktadır ve efendiye duyduğu bu hıncı, sürü eyleminin temel güdüsüne dönüştürür.³⁸ Asla ulaşamayacağı bu güçlü varoluştan hıncını alabilmek ve onun yerine iktidar olabilmek için sürü her tür yolu denemelidir. İşte merhamet olgusu bu güçlü varoluştan intikam almak için sürü insanına bir fırsat sunarken aynı zamanda kendini dolaylı ve harici bir yoldan onaylama olanağı da sunar. Sürü insanı Nietzsche’nin deyişi ile efendi ahlakına bakarak şöyle der: “Biz onlar gibi güçlü, kendinden emin ve *kötü* olmayalım”.³⁹ Bu ifade ile önce üst insanının efendi ahlakını “kötü” olarak damgalayarak; hep olmak istediği fakat zayıflığından dolayı asla olamayacağı bir varoluş halinden intikamını alan sürü böylece bu harici kötüden hareketle de kendi “iyi” kavrayışını icat edebilecek bir konum elde eder. Sürü insanı bu süreç içerisinde merhamet eylemini ön plana çıkararak bu duygu aracılığıyla kendi zayıf, yozlaşmış varoluşunu haklılandıracaktır. Zira merhamet aracılığıyla “kendin gibi olmamak”, “başkası için kendini feda etmek” ve böylece “zayıflığını yüceltmek” mümkün hale gelir ve yapısı gereği bu edimlerden olabildiğince uzak duran

³⁷ Friederich Nietzsche, *Der Antichrist*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §7 173.

³⁸ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §10, 271-273.

³⁹ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §13, 280.

efendinin “kötülüğü”, sürünün gözünde tam anlamıyla tescil edilmiş olur. İşte bu sözde “kötülükten” uzak durmak köle ahlakının “iyi”den anladığı yegâne şey haline gelir. Kendin gibi olmak, gücünü sergilemek, eylemlerinden ve yargılarından şüphe duymamak “kötü” olarak damgalanır ve sürü insanı ancak bu “kötü”nün varlığına verdiği reaktif tepki aracılığıyla “iyi” kavrayışını oluşturarak kendini onaylama fırsatı yakalamış olur. Merhamet böylece sürü insanına paradoksal ve dolaylı bir şekilde olsa da kendini onaylama imkânı sunar. O halde merhamet Nietzsche’nin gözünde masum ve ahlakın temeline yerleştirilebilecek bir duygu olmayıp tam tersine sürü ve köle ahlakının kendi çileci emellerini gerçekleştirmek ve bu arada sahip olduğu yozlaşmanın gün yüzüne çıkmasını engellemek için kullanılan bir mekanizma haline gelir. Bir başka deyişle Nietzsche’ye göre merhamet zayıfın, güçlü olanı bir şekilde alt edebilmesi için icat edilmiş bir araçtır. Yozlaşmış bir varoluşun, kendini soylu ve güçlü bir varoluşun üstüne çıkarabilmek ve rakibini yeryüzünden silebilmek için kullandığı bir yöntem olarak merhamet böylece açıkça çarpık bir güç eğiliminin dışavurumudur. Yozlaşmış eğilimlerin, güdülerin iktidara gelme çabasının bir sonucu olarak merhamet bu haliyle güçten düşmüş, nihilizme bulanmış bir güç isteminin görünümüdür. Demek ki Nietzsche’nin gözünde merhamet en nihayetinde güç isteminin zayıflaması ve yozlaşması anlamına gelir.⁴⁰

Yaşam Düşmanlığı ve Merhamet

Nietzsche açık bir biçimde merhametin güç kaybettirdiğini, yaşamsal kudreti zayıflattığını ileri sürer. Ona göre merhamet, yıkılmaya yüz tutmuş olanı destekler ve hatta yaşamın kendisine karamsar bir görünüş kazandırır. Nietzsche merhametin yüceltilmesini büyük oranda nihilistik bir tutum olarak görür, zira ona göre yaşam merhamet yoluyla yadsınabilir veya merhamet aracılığıyla yadsınacak bir değer kazanır.⁴¹ Merhametin yaşam karşıtı özelliğini Schopenhauer büyük bir başarı ile göstermiştir. Esasında merhamet burada sadece bir araçtır: Yaşamın değerden düşürülmesinin ve böylece yadsınmasının bir aracı. Zira merhamet eden, bu merhameti sözde daha kutsal bir değer (öte dünyacı, ilahi, metafiziksel değerler) uğruna hayata geçirir. Böylece dünyada olup biten her şey bir öte dünyaya kıyasla; değişken, geçici, zavallı ve bu anlamda da acınası bir yapıya bürünür. O halde acı çekene, acının ve eksikliğin olmadığı kusursuz bir öte dünya uğruna merhamet edilir. İşte bu yüzden Nietzsche’nin gözünde merhamet esasında bir başka üst değer adına dünyanın ve totalde

⁴⁰ Volkan Ay, “Nietzsche’de ‘Merhamet’ Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, Vol. 3 Issue 1, (2013), 209.

⁴¹ Nietzsche, *Der Antichrist*, §7, 173.

yaşamın değerden düşürülmesinin eylemidir. Bu öte dünyacı perspektif kendini nasıl sunarsa sunsun Nietzsche'nin gözünde o tümüyle radikal bir nihilizmin iş başında olmasından ibarettir. Merhamet duygusunun ve eyleminin en temelde duyurduğu şey; varoluşun baştan sona acınası bir hata olduğudur.

Acının merhametle karşılanması Nietzsche'ye göre tam da Schopenhauervari yaşam düşmanı eğilimleri gün yüzüne çıkarır. Zira yaşamdan dolayı acı çekmek ve hatta varoluşun geçici, değişken, irrasyonel ve nesnel bir anlamdan yoksun oluşu ile baş edememek, en nihayetinde yaşamın kendisine yönelik bir düşmanlığa dönüşür. Sonuç olarak acının kaynağı olarak görülen yaşam o halde yadsınmalıdır. Oysa Nietzsche, acının varlığını kabul etse de, ona göre bu acı; yaşamı veya varoluşu inkâr etmek için geçerli bir sebep değildir. Fakat burada Nietzsche'nin acıyı yücelttiği ve olduğu gibi kabul ettiği de düşünülmemelidir. Aksine, Nietzsche için "acı çekmek" ancak bir olumlama, yaratma ve bir kendini aşma sürecine dâhil olduğu sürece kabul görür. Oysa yaşamdan ve bizzat varoluşun kendisinden kaynaklanarak, onları olumsuzlamaya sebep olan bir acıya Nietzsche'nin tahammüllü yoktur. Zira bu acı; sürünün yozlaşmış ve zayıf niteliklerinden kaynaklanmaktadır ve bu tarz acıya merhamet göstermek bu zayıflığın haklı kılınmasını ve yayılmasını sağlar. Aynı şekilde, zayıflıktan kaynaklanan bu acıya merhametle yaklaşmak kaçınılmaz bir biçimde yaşamın bir öte dünya uğruna olumsuzlanmasını gündeme getirir. İşte Nietzsche böylesi bir acıdan ve bu acıya duyulan merhametten mümkün merteye uzak durulması gerektiği görüşündedir.

Oluşun masumiyetini her defasında vurgulayan Nietzsche, sürü içgüdüsünün esasında acının kaynağını, kendini korumak ve zayıflığını perdelemek adına yanlış konumlandığını düşünür. Bir başka deyişle sürü içgüdüğü, yaşadığı acının anlamını değiştirir ve dönüştürür. Buna göre yaşamın nesnel bir anlamdan yoksun oluşu, sonlu oluşu, değişken oluşu, belirsiz oluşu tek başına acının ortaya çıkması için yeterli bir kaynak değildir. Zira bu özellikler açıkça kendi başına olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerden yoksundur. Fakat eğer yaşam, acının kaynağı haline getirilecekse, yaşamın bu özellikleri olumsuz bir değer üstlenmelidir. Aksi halde sürü insanı, yaşamı suçlayacak bir pozisyon elde edemez. İşte bu yüzden yaşam ancak sürü insanı aracılığıyla nihilistik bir değere sahip olursa, acının nedeni olarak suçlanabilir. O halde Nietzsche'ye göre yaşamın sergilediği niteliklerin iyiliği ya da kötülüğünü nihai olarak tesis edecek olan insandan başkası değildir. Burada Nietzsche'nin gözünde acıyı aslen doğuran şey, yaşamın sahip olduğu bu özellikler karşısında insanın sergilediği zayıflıktır. Dolayısıyla burada acı özsel olarak insanın zayıflığına ve hatta onun belirsizliğe, olumsuzluğa, geçiciliğe katlanamamasına bağlıdır. İşte kendi zayıflığı ile yüzleşmeyi göze alamayan sürünün savunma

mekanizması, acının kaynağı olarak yaşamın özelliklerine işaret eder. Acının esas nedeni olan bireyin zayıflığı ve dekadansı, burada ironik bir şekilde hayatın kendisine yansıtılır ve aktarılır. Neticede yaşam çile dolu ve bir an önce terkedilmesi gereken bir süreç haline gelir. Peki, yukarıda ima edilen soruya geri dönecek olursak: Yaşamın nitelikleri olarak belirsizlik, olumsuzluk ve geçicilik; sürünün gözünde ne zaman ve nasıl olumsuz bir nitelik kazanıp acının kaynağı haline gelebilir? Bu elbette ki özellikleri mutlaklık, zorunluluk ve sonsuzluk olan *meta-fizik* bir dünya yaratıldığında olanaklı hale gelebilir. Yaşamın kendisi yalnızca kusursuz bir öte dünya aracılığıyla tümüyle olumsuz ve acınası bir anlam kazanabilir. Böylece sürü insanı yaşadığı acı için yaşamı suçlayacak bir pozisyon elde eder ve varoluş hiç olmaması gereken bir günaha dönüşür. Dünya tam da bu şekilde artık merhametin nesnesi haline gelir. Çünkü insan ancak kötü, eksik, kusurlu ve acınası durumda olana yönelik merhamet duyabilir. O halde yaşama ve yaşayan her şeye yönelik duyulan merhamet esasında yaşamsallığın kusurunu, eksikliğini ve kötülüğünü onaylamak anlamına gelir. Merhamet böylelikle yaşamı inkâr etmenin kusursuz bir eylemine dönüşür. Nietzsche tam da bu yüzden merhametin son derece tehlikeli ve yaşam düşmanı bir anlam barındırdığını ileri sürerken onun her defasında yozlaşmayı ve zayıflığı dünyanın ayrılmaz bir parçası haline getirdiğini düşünür. Neticede sürü insanı metafizik bir dünya aracılığıyla kendi yaşam dünyasında olup biten her şeye acırken, onu küçümseme ve aşağılama fırsatı yakalar ve zayıflığının intikamını bizzat yaşamın kendisinden alır.

Sonuç

Görüldüğü üzere Nietzsche'ye göre merhametin kaynağında tümüyle sürü insanının gizlemek istediği zayıflık bulunmaktadır. Oysa Schopenhauer merhametin kaynağına metafiziği yani bizzat dünyanın ontolojisini yerleştirir. Ona göre dünyanın acınası sefaletini duyumsayan kişi için merhamet yegâne etik değer haline gelir. Varoluşun özüne ilişkin (yani kendinde-şey olarak *İstemeye* ilişkin) bir tecrübe bizi varoluşun anlamsızlığı, değersizliği ve saçmalığı ile karşı karşıya getirir. İşte bu ontolojik betim Schopenhauer için merhameti temel etik değer olarak haklılandırmaktadır. Oysa Nietzsche meseleye tam tersinden yaklaşarak Schopenhauer tarafından varoluşun kendisine atfedilen tüm olumsuz niteliklerin bizatihi insanın merhamet eylemi aracılığıyla mümkün olduğu görüşündedir. Zira merhamet Nietzsche'de insanın kendi zayıflığını ve yozlaşmış yapısını dünyanın kendisine yansıtmasını olanaklı kılar. O halde Schopenhauer'da dünya kendi başına değersizken ve bu sebeple merhametin nesnesi haline gelirken, Nietzsche'de kendi başına herhangi bir olumsuzluk barındırmayan dünya yalnızca merhamet aracılığıyla değerden düşürülür. Zira

Nietzsche'ye göre oluşun masumiyeti ancak merhamet ve acıma ile yozlaştırılabilir.

Netice itibarıyla Schopenhauer'ın metafiziği ve dünya yorumu onu kaçınılmaz bir biçimde çileci bir ahlaka götürmüş ve orada merhamet temel değer haline gelmiştir. Oysa insanın dünyayı yorumlama ve değerlendirme eylemini çıkış noktası olarak gören Nietzsche daha ziyade antropolojik bir perspektiften hareketle çileci ahlakı ve merhamet edimini şiddetle eleştirmiştir. Her iki görüş birer sonuç olarak aslında filozofların çıkış noktasına kaçınılmaz bir şekilde bağlanmaktadır ve hangi çıkış noktasını seçtiğimiz büyük ölçüde ulaşacağımız sonucu baştan belirlemek durumundadır. Bu sebeple hangi bakış açısının daha doğru olduğu sorusu bu noktada artık anlamını yitirmektedir. Zira bizce hem Schopenhauer hem de Nietzsche kendi dünyaları içinde yeterince haklıdır. Hatta böylesi bir yanıt aramak yerine burada esas önemli olan metafizik/ontolojik ve antropolojik perspektifin kendi içinde sahip olduğu özsel değeri görmek ve insan ile yaşam arasında ortaya çıkan ilişkinin farklı boyutlarını olabildiğince aydınlatmaktır. Sadece böylesi bir yaklaşım bize hem Schopenhauer'dan hem de Nietzsche'den bir şeyler öğrenme fırsatı verecektir.

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA
SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE
COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE
MEANINGLESSNESS OF LIFE
Adnan ESENYEL

KAYNAKÇA

- Ay, Volkan. "Nietzsche'de 'Merhamet' Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi",
Beytülhikme: An International Journal of Philosophy, Vol. 3 Issue 1 ,
(2013), 199-215.
- Beiser, Frederick. *Dünya Acısı- Alman Felsefesinde Kötümserlik*, Çeviren: Nagehan
Yanar, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Calderon de la Barca. *Hayat Bir Rüya'dır*, Çeviren: Başar Sabuncu İstanbul: İş
Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Cartwright, David. "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity"
Schopenhauer Jahrbuch 69: (1988), 557-567.
- Cartwright, David. "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity",
Journal of the History of Ideas, Vol. 45, No. 1 (1984), pp. 83-98.
- Esenyel, Adnan. *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?* Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Vol.1. Edited by David Fate Norton &
Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Kuçuradi, Ioanna. *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Nietzsche Friederich. *Der Antichrist*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von
Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band
3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter,
1999.
- Nietzsche, Friederich. *Ecce Homo*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von
Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe
Band 2, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de
Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Morgenröthe*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von
Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe Band
5, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter,
1999.

- Reginster, Bernard. "Schopenhauer, Nietzsche and Wagner", *A Companion to Schopenhauer* içinde, ed. by Bart Vandenabeele, Sussex: Wiley-Blackwell, (2012) pp. 349-366.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, Çeviren: Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *Über die Grundlage der Moral*, Kleinere Schriften II, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Wicks, Robert. "Schopenhauerian Moral Awareness as a Source of Nietzschean Nonmorality" *Journal of Nietzsche Studies*, No. 23 (2002), pp. 21-38.

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA
SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE
*COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE
MEANINGLESSNESS OF LIFE*
Adnan ESENYEL