

**T.C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**YAŞAMIN AMACI OLARAK YAŞAM**  
**İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan “Birincil**  
**Güdü”ye Dair Bir Araştırma**

**Doktora Tezi**

**AHMET FARUK ÇAĞLAR**

**Ocak 2019**



**T.C.**  
**İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE BİLİM DALI**

**YAŞAMIN AMACI OLARAK YAŞAM**  
**İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan “Birincil**  
**Güdü”ye Dair Bir Araştırma**

**Doktora Tezi**

**AHMET FARUK ÇAĞLAR**

**DANIŞMAN:**

**PROF. DR. İHSAN FAZLIOĞLU**

**Ocak 2019**



## **BİLDİRİM**

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Ahmet Faruk ÇAĞLAR

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

## İMZA SAYFASI

Ahmet Faruk ÇAĞLAR tarafından hazırlanan “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam” başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından oy birliği ile başarılı kabul edilmiştir.

### **JÜRİ ÜYELERİ**

### **İMZA**

#### **Tez Danışmanı:**

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

#### **Üyeler:**

Doç. Dr. Özkan GÖZEL  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Doç. Dr. Işıl BİLİCAN  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Prof. Dr. Emine Tefrika İKİZ  
İstanbul Üniversitesi

.....

Dr. Öğr. Üyesi Selami Varlık  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

.....

**Tez Savunma Tarihi:** 03 Ocak 201

## TEŞEKKÜR

Doktora süreci boyunca desteğini ve ilgisini yakinen hissettiğim muhterem hocam, tez danışmanım Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na hassaten teşekkür ederim. Onun desteği ve çalışma konuma olan inancı olmasaydı bu tez tamamlanamazdı. Doç. Dr. Özkan GÖZEL başlangıcından bu yana tez konuma getirdiği öneriler ve yapıcı eleştirileri ile tezin çerçevesinin netleştirilmesinde belirleyici bir rol oynadı. Prof. Dr. Emine Tevfika İKİZ engin tecrübesi ve birikimiyle özellikle freudyen psikolojinin (psikanalizin) tezin konusu çerçevesinde doğru şekilde anlaşılıp yorumlanmasında yol gösterici oldu. Doç. Dr. Işıl Bilican post-freudyen ekollere, bilhassa nesne ilişkileri kuramına ilgimi çekerek konunun eksik ele alınmasını önledi. Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK sorgulayıcı tutumuyla tezin birçok anlamda zenginleşmesini sağladı. Muhterem hocam Prof. Dr. Osman Faruk AKYOL tez boyunca anlamakta ve Türkçeye aktarmakta zorlandığım Latince ve Yunanca birçok terim ve kavram hususunda yoluma ışık tuttu ve tezin her bir bölümünü dikkatle inceleyip yönlendirici eleştiri ve önerilerde bulundu. Kendilerine müteşekkirim.

Ahmet Faruk Çağlar

07.11.2018

Viyana



## ÖZET

# YAŞAMIN AMACI OLARAK YAŞAM, İNSANIN BEDENSEL VE ZİHİNSEL EDİMLERİNE TEMEL OLUŞTURAN “BİRİNCİL GÜDÜ”YE DAİR BİR ARAŞTIRMA

Çağlar, Ahmet Faruk

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu

Ocak, 2019. 225 Sayfa.

Bu tez Epikürcüler (Hazcılar) ile Stoacılar arasındaki kadim tartışmadan hareketle, insan davranışlarına temel oluşturan birincil (iç)güdünün ne olduğunu soruşturmak üzere kaleme alınmıştır. Bu çerçevede ilk olarak Antik dönemden 19. yüzyıla kadar felsefe tarihindeki hazcı geleneğin özeti sunulmuş, akabinde yine Antik dönemden günümüze hazcı yaklaşıma itirazlar özetlenerek, insan da dâhil tüm canlıların her şeyden önce yaşamlarını/varlıklarını korumak ve sürdürmek için hareket ettiğini savunan başlıca filozof ve düşünürlerin görüşleri aktarılmıştır.

İkinci bölümde, canlıların yaşamlarını korumak için gösterdiği çaba ve/veya mücadelenin biyolojinin de temelinde yer aldığı, özellikle Darwin’den sonra modern biyolojinin kendisinden hareketle inşa edildiği evrim kuramının özünün yaşamı koruma ve sürdürme çabasına dayandığı aktarılmıştır. Bu meyanda Darwin’in herhangi bir aşkın ya da içkin nedene atıfta bulunmaksızın, salt deney ve gözleme başvurarak temellendirdiği kuramının, Darwin’in kendi dönemi ve sonrasında felsefe ve psikoloji için de son derece belirleyici bir rol oynadığı belirtilmiştir.

Üçüncü bölümde haz arayışına yönelik içgüdü ile yaşamı/kendini korumaya yönelik içgüdüye kuramında merkezî bir yer veren Freudyen psikolojiye (psikanalize) değinilmiş, 20. yüzyılın bu en önemli psikoloji ekolünün insanın haz arayışında bir canlı olduğu kabulü nedeniyle tam anlamıyla “hazcı” bir kuram olarak değerlendirilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Aynı bölümde, post-freudyen ekol(ler) içinde yer alan ancak psikanalizin insanı haz arayışında bir canlı olarak kabulünü sorgulayan kimi isimlerin görüşleri aktarılmıştır.

Son bölümde, daha önce ortaya konan ontolojik, biyolojik ve psikolojik argümanlar ışığında hazzın yaşamın amaç ve anlamını belirleyemeyeceği görüşü savunulmuş,

yaşama bir amaç atfedilecekse şayet, bu amacın her şeyden önce ve çok yine yaşam olduğu iddiasında bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Haz, Yaşam, Canlı, İçgüdü, Oikeiosis, Conatus, Yaşama İstemi, Yaşam Atılımı, Yaşam/Varoluş Mücadelesi, Mutluluk.

## **ABSTRACT**

### **LIFE AS PURPOSE OF LIFE, A RESEARCH ON THE PRIMARY INSTINCT THAT BASED ON THE PHYSICAL AND MENTAL ACTS OF HUMAN**

Çağlar, Ahmet Faruk

PhD Thesis, Department of Philosophy, PhD Program

**Supervisor: Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU**

**January, 2019. 225 Pages.**

Based on the ancient debate between the Epicureans (Hedonistics) and the Stoics, this dissertation seeks to investigate what the primary instinct that forms the basis of human behavior is. In this context, first of all, a summary of the hedonist tradition in the history of philosophy from the antiquity to the 19th century is presented. Subsequently, the objections to the hedonist approach from the ancient period to the present are summarized and the ideas of the main philosophers and thinkers who advocate that all living things, including human beings, act in the first place to protect and sustain their lives / beings are presented.

In the second chapter, it is argued that the struggle of life/existence is also at the basis of biology and that the essence of the theory of evolution, in which modern biology itself was built after Darwin, was based on the effort to preserve and maintain life. In this respect, it is stated that Darwin's theory, which is based solely on experimentation and observation, played a decisive role also in philosophy and psychology.

In the third chapter, it is claimed that Freudian psychology (psychoanalysis) underscores the central role of the instinct of life and the instinct for seeking pleasure. In this context, it has been claimed that this most important school of psychology of the 20th century should be regarded as a hedonistic theory because of the acceptance of the idea that the human is a creature who primarily seeks pleasure. In the same section, the opinions of some thinkers who were included in the post-freudian schools yet questioned the acceptance of psychoanalysis that the human is seeking pleasure above all are summarized.

In the last chapter, in the light of the ontological, biological and psychological arguments presented earlier, it is argued that pleasure cannot determine the purpose and meaning of life and if a purpose is to be attributed to life, it is claimed that this purpose is first and foremost the life itself.

**Keywords:** Pleasure, Life, Living Being, Instinct, Oikeiosis, Conatus, Wille zum Leben, Élan Vital, Struggle for Life/Existence, Happiness.



# İÇİNDEKİLER

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| TEŞEKKÜR .....                                                                    | iii |
| ABSTRACT .....                                                                    | vii |
| İÇİNDEKİLER .....                                                                 | x   |
| GİRİŞ .....                                                                       | 1   |
| 1. ONTOLOJİK ARGÜMAN .....                                                        | 15  |
| 1.1. Aristippos'tan John Stuart Mill'e Hazcılığa Bakış .....                      | 15  |
| 1.1.2. Antik ve Helenistik Dönemde Hazcılık .....                                 | 16  |
| 1.1.3. Müslüman Filozofların Hazza ve Hazcılığa Yaklaşımı .....                   | 21  |
| 1.1.4. Yeniçağ Hazcılığı ve İngiliz Faydacılığına Dönüşümü .....                  | 24  |
| 1.2. Hazcılığa İtirazın Tarihi ve "Yaşama İçgüdü" .....                           | 38  |
| 1.2.1. Hazcılığa İlk Sistematik İtiraz: "Stoacı <i>Oikeiosis</i> Öğretisi" .....  | 38  |
| 1.2.2. Thomas Hobbes ve Siyaset Felsefesinin Temeli Olarak <i>Oikeiosis</i> ..... | 52  |
| 1.2.3. Spinoza ve <i>Conatus</i> .....                                            | 64  |
| 1.2.4. Schopenhauer ve <i>Der Wille zum Leben</i> .....                           | 76  |
| 1.2.5. Bergson ve <i>Élan Vital</i> .....                                         | 93  |
| 1.3. Birinci Bölüme İlişkin Değerlendirme .....                                   | 110 |
| 2. BİYOLOJİK ARGÜMAN .....                                                        | 113 |
| 2.1. Darwin ve <i>Struggle For Life</i> .....                                     | 114 |
| 2.2. Dawkins ve Yaşam Mücadelesinin Temel Birimi Olarak Genler .....              | 135 |
| 2.3. İkinci Bölüme İlişkin Değerlendirme .....                                    | 142 |
| 3. PSİKOLOJİK ARGÜMAN .....                                                       | 144 |
| 3.1. Psikanaliz ve Haz Arayışındaki İnsan .....                                   | 145 |
| 3.1.1. Freud ve İnsanın Namütenahi Haz Arayışı .....                              | 147 |
| 3.1.2. Haz Arayışındaki Sanatçı .....                                             | 161 |
| 3.1.3. Uygarlığın İnşasının Temel Dinamiği Olarak Haz Arayışı .....               | 168 |
| 3.2. Sorgulanan Haz Arayışı .....                                                 | 174 |
| 3.2.1. Var Olma Çabasının Birincilliği .....                                      | 175 |
| 3.2.2. Yaşam ya da Varlık Çabası ve İnsan İçin Var Olmanın Anlamı .....           | 179 |
| 3.3. Üçüncü Bölüme İlişkin Değerlendirme .....                                    | 190 |
| SONUÇ: YAŞAMIN AMACI OLARAK YAŞAM .....                                           | 193 |

|                 |     |
|-----------------|-----|
| KAYNAKLAR ..... | 205 |
|-----------------|-----|



# GİRİŞ

*Primum vivere, deinde philosophari.*<sup>1</sup>

Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eserinin VII. kitabında özetle aktardığı, Stoacı filozoflar ile Epikürcü (hazcı) filozoflar arasında geçen kadim bir tartışma vardır.<sup>2</sup> Mezkûr tartışmada hazcı filozoflar canlıların<sup>3</sup> sahip olduğu, onları harekete geçiren ilk içgüdünün [πρώτη ὁρμή / próti hormé]<sup>4</sup> haz

<sup>1</sup> "Önce yaşam, sonra felsefe" anlamına gelen Latince bir deyiş.

<sup>2</sup> Tartışma kadimdir, zira Aristoteles'in de Helenistik dönem filozoflarından çok daha önce "yaşama arzusu" ile "haz arayışı" arasındaki bu karşıtlığa/tartışmaya değindiği görülür. (Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1175a (10-20) – 1176a.) Aristoteles'in bu tartışmanın "gereksizliğine" dair görüşünü sonuç bölümünde ele alacağımız için burada bu kadarına işaret etmekle yetiniyoruz.

<sup>3</sup> Canlının ne olduğu, onu cansız olandan ayıran temel farkların neler olduğu tartışması da kadimdir ve Teoman Duralı'ya göre bu sorun çözümsüz kalmaya bir anlamda mahkûmdur. (Bkz. Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s.81) Buna binaen, Aristoteles *Peri Psyches (Ruh Üzerine)*'de kendisinden önce bu hususta yapılmış tanımları özetle aktarır. Buna göre canlının, onu cansızdan ayıran başlıca özellikleri hareket ve duyumsamadır (403b20). Ancak filozof bitkilerde hareket ve duyumsama görülmediği hâlde onların da canlı olduğunu belirtir (410b17) ve bu tanımın hatalı olduğunu ima eder. Ona göre canlıyı cansızdan ayıran temel fark beslenme, büyüme ve bozulmadır (412a11). Buna karşın modern dönemde canlı olanın ne olduğuna dair ölçütler bu denli açık kabul edilmez. Söz gelimi modern biyolojinin kurucusu kabul edilen Darwin eserlerinde canlılık sorununa değinmez. Zira kadim dönemde çıplak gözle yapılan gözlemlere karşın modern dönemde yapılan "mikro" gözlemler o güne kadar kabul edilen birçok ölçütü geçersiz kılmıştır. Bununla birlikte, 1953 yılında DNA'nın keşfi canlılık sorununda bir dönüm noktası olmuştur. Bu keşiften sonra, uzunca bir süre DNA ve RNA yapılarından birini ya da her ikisini barındıran varlıklar canlı kabul edilmiştir. (Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, ss.96-97). Ancak günümüzde atom altı parçacıklar üzerine yapılan araştırmalarda tespit edilen hareket biçimleri ya da eğilimler canlı ile cansız arasında kesin ayrımlar yapılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Bu meyanda çağdaş moleküler biyologlar canlı olanın madde değil, fiziko-kimyasal maddenin özgül bir örgütlenmesi olduğunu kabule yatkın görünmektedir. (Bkz. Edgar Morin, **Yitik Paradigma: İnsan Doğası**, çev.: Devrim Çetinkasap, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2014, s.10) Bütün bu nedenlerle tez boyunca çoğu zaman yaşamın muhafazası ile sahip olunan varlığın muhafazası kastedilmiştir. Zira canlı olarak kabul edilmeyen birçok varlıkta, söz gelimi virüslerde de varlıklarını korumaya yönelik bir eğilim gözlenir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde tekrar temas edilecektir.

<sup>4</sup> Tez boyunca içgüdü (*horme*) terimi genel olarak bilincin eşlik etmediği "şiddetli arzu" ve/veya "meyil/temayül" anlamında kullanılacaktır. Zira Aristoteles'ten mülhem Stoacı filozoflar içgüdü olarak tercüme edebileceğimiz bu terime mezkûr anlamı verirler. (Bkz. Brad Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, Clarendon Press, Oxford, 1985, s.11 ve s.17) Cicero *Tanrıların Doğası* isimli eserinde Yunanlıların şiddetli arzulara "*hormai*" dediğini aktarır. (Bkz. Cicero, **Tanrıların Doğası**, çev.: Çiğdem Menziloğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s.221) Cicero'nun *horme* için *appetitus (animi)*,

[ἡδονή / hēdoné]<sup>5</sup> arayışına yönelik olduğunu savunurken Stoacı filozoflar bunun doğru olmadığı; canlı varlıkların ilk içgüdüsünün, yine doğa<sup>6</sup> tarafından içlerine konan kendini koruma içgüdüsü olduğu, bu nedenle doğanın canlıları kendilerine aşına kıldığı [οἰκείωσις / oikeiōsis]<sup>7</sup> itirazında bulunur.<sup>8</sup> Stoacılara göre şayet bir hazdan bahsedilecekse bu haz kesinlikle canlıların birincil bir güdüyle peşinden koştuğu, yaşamın asli amacı değildir.<sup>9</sup> Bilakis haz mezkûr güdüye (kendini koruma, bir diğer ifadeyle yaşama içgüdüsüne) uygun şekilde hareket etmekten kaynaklanan, ancak ikincil/tali bir sonuç olabilir.<sup>10</sup> Dolayısıyla varlığın özünü sahip olunan

---

*appetitus* ve *voluntas* terimlerini kullandığı da vakidir. (Bkz. Sarah Catherin Byers, **Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis**, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s.89) Buna karşın Ortacağ'da bu terimin muadili olarak *vult*, *velle* terimlerinin kullanıldığı görülür. Ancak Seneca genel olarak *impetus* terimini tercih eder (Bkz. Seneca, **Ahlaki Mektuplar** çev.: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, ss.306-307) Terimin Almanca karşılığı olarak genelde *Trieb* ya da *Antrieb* sözcükleri kullanılırken, kimi kaynaklarda *Grundimpuls* terimine rastlamak mümkündür. İngilizce tercümelerde tercih edilen terim ise çoğunlukla *instinct* ve *impulse*'dur. (Bkz. Christopher Brooke, **Philosophic Pride - Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau**, Princeton Üniversitesi Yayınları, 2012, s.43)

<sup>5</sup> Platon *Gorgias* diyalogunda hazı "arzuların tatmini" olarak tanımlar (bkz. Platon, *Gorgias*, 496e). Bununla birlikte Platon'un aktardığı bir diğer haz tanımına göre; vücudun ya da ruhun tabii hâinden çıkması, dengesini yitirmesi "acı" olarak deneyimlenirken, tabii hâline dönmesi, tekrar denge kurması ise "haz" meydana getirir; bir diğer ifadeyle, tabiata aykırı olan her şey insana acı (duygusu), tabiata uygun olarak meydana gelen her şey ise haz (duygusu) verir. (Bkz. Platon, *Timaos*, 64e-65a ve 81d, ayrıca *Philebos*, 32b) Dolayısıyla hazın ve acının sebebi doğanın eğilimleridir. Benzer şekilde Aristoteles de acıyı doğaya uygun olanın eksikliği, hazı ise bu eksikliğin giderilmesi olarak tanımlar. (Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1173) Bu çerçevede haz Aristotelesçi terminolojide de doğaya uygun bir ruh etkinliği, daha doğrusu bu etkinliğin ortaya çıkardığı duygu durumu anlamı kazanır (bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1153a).

<sup>6</sup> Cicero'nun şu tanımı "doğa" kavramının Helenistik dönemdeki kullanımına büyük ölçüde ışık tutar: "Doğa, kimilerine göre cisimlerde zaruri hareketlere yol açan akıldan yoksun bir güçtür; kimilerine göre de kendi yolunda ilerleyen, yaptığı şeyi niçin ve hangi amaçla yaptığını ve neden amaç edindiğini açıklayan, hiçbir sanatın, hiçbir insan elinin, hiçbir zanaatkarın taklit ederek bile ustalığına erişemeyeceği akıllı ve düzenli bir güçtür." (Cicero, *Tanrıların Doğası [De natura deorum]*, çev.: Çiğdem Menziloğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s.245). Tezin merkeze aldığı konu açısından doğanın eylemlerine bir aklın ve/veya amacın eşlik edip etmediği birinci derecede önemli değildir. Önemli olan doğanın cisimlerde zaruri hareketlere yol açtığıdır. O nedenle çalışma boyunca doğaya yapılan atıflarda daha ziyade doğanın işbu "gücü" kastedilmiştir.

<sup>7</sup> Metnin orijinalinde şu ifadeler yer alır: "oikeiousēs autō tēs physeōs ap archēs". Stoacılar canlıların kendilerini/yaşamlarını muhafazaya yönelik bu çabasını "*oikeiosis*" terimi ile kavramsallaştırırlar ve kendi etik ve dahi felsefe anlayışlarını bu kavram/öğreti üzerine inşa ederler. "Stoacı Oikeiosis Öğretisi"ne dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Faruk Çağlar, *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*, İstanbul, 2015 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

<sup>8</sup> Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, ss.331-332 (VII., 85-86). Ayrıca Cicero, *De finibus bonorum et malorum, Über das höchste Gut und das größte Übel*, (Lateinisch/Deutsch), Almancaya tercüme: Harald Merklin, Reclam Yayınları, Stuttgart, 2010, ss.303-305 (3.64-65)

<sup>9</sup> Bkz. Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.331

<sup>10</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Karl Alber Yayınları, Freiburg/Münih, 2002, s.109

varlığı/yaşamı koruma ve sürdürme çabası oluştururken, haz (yahut acı) ancak onun bir arazi/niteliği olabilir.<sup>11</sup> Yine bu meyanda, Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki söz konusu tartışmaya Helenistik dönem filozoflarından Marcus Tullius Cicero da değinir. Filozof *De Finibus Bonorum et Malorum* (*En Yüksek İyi ve Kötü Üzerine*) adlı eserinde, özellikle ilk iki bölümde Epikür'ün hazcı yaklaşımına değindikten sonra,<sup>12</sup> canlıların henüz hazzı ya da acıyı hissetmeden ve tanımadan önce kendi varlıklarını muhafaza etmeyönünde çaba sarf ettiklerini, bunun karşıtı olan şeylerden ise kaçındıklarını Stoacılara atfen aktarır.<sup>13</sup> Özetle ifade etmeye çalıştığımız bu kadim tartışma kanaatimizce insanın bedensel ya da zihinsel, tüm yapıp etmelerinin ardındaki en asli, en temel saikin ne olduğuna dair tarih boyunca ortaya konan iki temel yaklaşımın çerçevesini belirler. Bu tartışmanın şu ya da bu tarafında yer almak geçmişte olduğu gibi bugün de bambaşka sonuçlara ulaşılmasını sağlamış, etikten politikaya, ekonomiden psikoloji kuramlarınakadar, insanın kendini anlama ve bu “anlam”a göre maddi ve manevi dünyasını şekillendirme çabasının meşruiyetini oluşturmuştur. İşbu çalışma, bu tartışmanın tarihini serimlemek ve Stoacı bir tavırla hazcılığın insan davranışlarını anlamak ve açıklamak için yanlış bir hareket/çıkış noktası olacağı iddiasını ontolojik, biyolojik ve psikolojik argümanlarla

---

<sup>11</sup> Yaşamın ne olduğu da düşünce tarihinin en tartışmalı konularından biridir. Giorgio Agamben, Aristoteles'in yaşamın ne olduğuna dair hiçbir tanım vermediğine dikkat çeker. (Bkz. Giorgio Agamben, **Açıklık**, çev.: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s.22) Bununla birlikte şunu ifade etmek gerekir: Türkçede tek kelime/kavram ile karşıladığımız yaşam için Antik dönemde iki farklı kelime/kavram kullanılır: *Zoē* (ζωή) ve *Bios* (βίος). *Zoē* daha çok fiziksel yaşamı imler (bkz. Platon, **Phaidon** 105 c-d; Aristoteles, **De Anima**), bununla birlikte kavram sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü de içerdiğinden tanrılar için de kullanılır (bkz. Aristoteles, **Metafizik** 1072b 28; Platon, **Timaos** 39e-40a). Tanrılar ya da tanrısal akıl, ölümsüzlüklerinden dolayı *Bios* ile değil, *Zoē* ile ifade edilir (bkz. Aristoteles, **Metafizik** XII. Kitap). Bu anlamda, Yunan doğa felsefesinde *Zoē*, *Bios*'un üstünde sınıflandırılır. Bununla birlikte hayvanlar akıl (*logos*) sahibi olmadığından (*zōon alogon*) bazı spesifik bağlamlarda *Zoē*, *Bios*'un altında yer alır. Antik Yunan'da, özellikle Platon ve Aristoteles'te *Bios* genel olarak insan hayatı için kullanılır, ancak insan sahip olduğu hayvani doğası nedeniyle *zōon logon echon* ya da *zoon logikon*, yani düşünen hayvan; bir diğer ifadeyle *animal rationale* olarak da tanımlanır. Bu kullanım farklılıklarının insanın hayvan ile Tanrı arası bir varlık olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. (Platon ve Aristoteles'in *Zoē* ve *Bios* terimlerini hangi bağlamda, ne şekilde kullandığına dair ayrıca bkz. Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, ss.9-11) Biz tez boyunca yaşam ile daha çok “bio”lojik yaşamı kastededeceğiz, ancak yaşama (var kalmaya) yönelik arzu ve çaba en basit canlılardan (söz gelimi virüslerden) en kompleks canlılara (söz gelimi insanlara) kadar, her var olanda görüldüğünden kimi zaman yaşam ile *Zoē* de kastedilmiş, kapsanmış olacaktır. Ancak bu ayrım çalışmanın temel hipotezi açısından birincil bir önem arz etmeyecektir.

<sup>12</sup> Bkz. Cicero, **De finibus bonorum et malorum**, s.81 (1.29-30)

<sup>13</sup> Bkz. Cicero, **a.g.e.**, ss.258-259 (3.16-17)

destekleyerek gerekçelendirmek ve yaşamın amacının –Darwin’e atıfla– her şeyden önce ve çok yine yaşam olduğunu ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır.<sup>14</sup>

Başlarken belirtmek gerekir ki, hazcılarının görüşlerine ilişkin itirazlar kuşkusuz ki tarihte ilk kez Stoacı filozoflar tarafından ortaya konmamıştır. Sokrates ile Sofistler arasında hazzın hayatın/insanın amacı olup olmadığına dair tartışmaların vuku bulduğu Platon’un diyaloglarından anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> O yüzden çalışmamıza Platon’un ve Stoacılar üzerinde aynı şekilde önemli etkileri olmuş olan, öğrencisi Aristoteles’in hazcılığa yönelik yaklaşım ve (özellikle duysal hazcılığa yönelik) itirazlarını kısaca aktararak giriş yapmak yerinde olacaktır. Zira Platon ve Aristoteles sadece Stoacıların itirazını önelememiştirler, bilakis, amaçlanmasında herhangi bir sakınca görmedikleri akli hazlara yaklaşımları ve hazzı kimi zaman bir dinginlik hâli olarak tanımlamalarıyla<sup>16</sup> Epikür gibi Helenistik dönemde yaşamış ve Stoacıların asıl muhatabı olan kimi hazcı filozofların ve ekollerin de görüşlerini önceler görmektedirler.

Bilindiği gibi, Platon’un hazzın mahiyetini tartıştığı ilk diyalogu *Protagoras*’tır.<sup>17</sup> Söz konusu diyalogunda Platon ilkin hazzı iyi ile özdeşleştirir görüldüğü için<sup>18</sup> felsefe tarihçileri arasında Platon’un hazcı bir yanının olup olmadığı tartışılmıştır.<sup>19</sup> Söz konusu diyalogun ilerleyen bölümlerinde haz veren her şeyin iyi olmadığını, dolayısıyla haz ile iyinin kesinlikle özdeş kabul edilemeyeceğini ifade eden Platon, *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet*, *Philebos* ve *Timaios* gibi diyaloglarında hazcılık karşıtı (en azından duysal hazcılığa karşıt) tutumunu tartışmaya yer bırakmayacak denli

<sup>14</sup> Bilindiği gibi, Sokratik hemen tüm okullarda, özellikle Aristoteles’ten bu yana hayatın (ya da insanın yapıp etmelerinin) nihai gayesinin mutluluk [*eudaimonia*] olduğu iddia edilmiş, bu iddia gerek Batı felsefe geleneğinde, gerekse İslam filozofları arasında asırlar boyunca pek çok taraftar bulmuştur. Darwin’e göre ise, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve Herbert Spencer gibi filozofların geliştirdiği, Aristoteles’ten mülhem, en büyük mutluluk ilkesi (*greatest happiness principle*) ancak ikincil bir yol gösterici ve amaç olabilir. Ona göre hayatın asıl amacı (ve insan özelinde ahlakın ölçütü) mutluluk değil, canlının/canlı topluluklarının varlığını sürdürmesi, hayatta kalmasıdır. (Bkz. Charles Darwin, *The Descent of Man*, Wordsworth Editions, London, 2013, ss.74-75) Bu tartışmaya son bölümde tekrar temas edilecektir.

<sup>15</sup> Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s.137

<sup>16</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1154b (25-30)

<sup>17</sup> Bkz. Ayşe Sönmez, *Platon’un Protagoras’ında Haz Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54, 1 (2014), ss.1-20

<sup>18</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, Türkçesi: Tanju Gökçöl, Remzi Yayınları, 2013, 351c-e

<sup>19</sup> Söz gelimi J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, Terence Irwin, George Rudebusch gibi Platon uzmanları filozofun hazcı bir yanının olduğunu düşünürken, Gregory Vlastos, Donald Zeyl, Daniel Russell gibi uzmanlar Platon’un kesinlikle hazcılık karşıtı olduğunu savunur. Bkz. Ayşe Sönmez, *a.g.m.*, ss.2-3

açık bir surette ortaya koyar. Söz gelimi *Gorgias* diyalogunda Sokrates'in muhatabı olan Kallikles hazzın iyi (*agáthon*) demek olduğunu ileri sürerken<sup>20</sup> Sokrates'in ağzından Platon iyiliğin haz demek olmadığını,<sup>21</sup> iyi hazlar olabileceği gibi kötü hazların da olabileceğini,<sup>22</sup> dolayısıyla haz ve iyunin birbirinden farklı şeyler olduğunu savunur.<sup>23</sup> Buna binaen iyi olup olmamasını dikkate almadan hazzın peşinden giden kişileri “dalkavuk” addeder.<sup>24</sup> *Phaidon* diyalogunda yeme içme ve cinsel hazlar gibi duyuşal hazlara düşkünlüğü felsefe ile ilgilenen birine asla yakıştıramayan<sup>25</sup> Platon *Devlet*'inde de aynı şekilde duyuşal/bedensel hazları aşağılarken<sup>26</sup> iyi ile hazzın özdeş olmadığını görüşünü tekrarlar.<sup>27</sup>

Platon'un *Protagoras*, *Gorgias*, *Phaidon* ve *Devlet*'te karşı çıktığı hazzcılığı derinlemesine ele aldığı diyalog ise yaşlılık dönemi eserlerinden biri olarak kabul edilen *Philebos*'tur. Diogenes Laertios'un aktardığına göre, antik dünyada “*Haz Üzerine*” adıyla bilinen<sup>28</sup> söz konusu diyalogda hazzın iyi hayat içindeki yerini tartışan ve kimi hazların iyi hayat için önemli olduğunu bir anlamda kabul eden Platon buna karşın yaşamın amacının haz (arayışı) olduğu görüşünü kesin bir surette reddeder. Mezkûr diyalogdaki ana karakterlerinden biri olan *Philebos* en büyük iyiliğin haz olduğunu,<sup>29</sup> dolayısıyla tüm canlıların ulaşmak istedikleri nihai amacın haz olacağını ve insanın da bu amaç doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini iddia eder.<sup>30</sup> Platon ise (Sokrates'in ağzından) bir kez daha iyilik ile hazzın aynı şey olmadığını,<sup>31</sup> akıl ve bilgi gibi şeylerin hazdan çok daha üstün olduklarını savunur. Platon'a göre belirli (özellikle akli) hazlar iyi yaşamın bileşenlerinden olabilir -tıpkı hazdan daha üstün olan bilgeliğin iyi yaşamın öncüllerinden biri olması gibi- ancak haz ile iyi kesinlikle özdeş değildir ve daha önemlisi haz hiçbir surette insanların

---

<sup>20</sup> Bkz. Platon, *Gorgias*, 495a-d, 497a-b

<sup>21</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 497d-e

<sup>22</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 499d-e

<sup>23</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 500d-e

<sup>24</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 501b-e

<sup>25</sup> Bkz. Platon, *Phaidon*, çev.: Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, 64d

<sup>26</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, çev.: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002, 485d-e

<sup>27</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 505b-c

<sup>28</sup> Bkz. Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.58

<sup>29</sup> Bkz. Platon, *Philebos*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 19c

<sup>30</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 60a-b

<sup>31</sup> Bkz. Platon, *a.g.e.*, 20c

ulaşmak istedikleri nihai iyilik (ve yaşamın amacı) olamaz.<sup>32</sup> *Timaios*’ta da benzer yargılarda bulunan Platon bizi asıl iyilikten uzaklaştıran<sup>33</sup> haz düşkünlüğünün uzun vadede sadece bedensel ıstıraplara yol açmayacağını, bu ıstıraplara ilaveten haz arayışında aşırıya kaçmanın çeşitli ruh hastalıklarına da sebep olacağını savunur<sup>34</sup> ve yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu görüşleriyle talebesi Aristoteles’e birçok açıdan öncülük eder.

Aristoteles’e göre insanın tüm yapıp etmelerinin (dolayısıyla yaşamının) nihai amacı mutluluktur [εὐδαιμονία / eudaimonía], -hemen tüm Sokratik okullarca da benimsendiği gibi. Zira mutluluk başka hiçbir şey için değil, bizzat kendisi için istenir ve ulaşıldığında ondan başka bir şey aranmaz, arzulamaz olur.<sup>35</sup> Ancak filozofun ifadesiyle “kaba saba insanlar” iynin ve mutluluğun bütünüyle hazda olduğunu, bir diğer ifadeyle hazdan ibaret olduğunu düşünürler.<sup>36</sup> Hâlbuki hazdan güvenli bir şekilde faydalanmak ancak mutluluğun bir parçası olabilir<sup>37</sup> ve kötü hazların da olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.<sup>38</sup> Dolayısıyla Aristoteles’e göre onur ve erdem gibi hazzı da arzuluyor olabiliriz, zira ruhta bulunan çeşitli iyiler arasında tıpkı aklıbaşındalık ve erdem gibi haz da bulunur.<sup>39</sup> Ancak söz gelimi sağlık gibi hazdan daha büyük “iyiler” de vardır<sup>40</sup> ve bütün bu “iyiler”i bizi mutluluğa ulaştırması için, bir diğer ifadeyle mutluluğa ulaştırması umuduyla arzularız. Bununla birlikte ölçülü olduğunda iyilerden biri olarak kabul edilebilecek “*hazlarda aşırılığa kaçmanın haz düşkünlüğü* [ἀκολασία / akolasia] olduğu ve kınanacak bir şey olduğu açık”tır.<sup>41</sup>

<sup>32</sup> Bkz. Platon, **a.g.e.**, 61

<sup>33</sup> Bkz. Platon, **Timaios**, çev.: Erol Güney ve Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 69d

<sup>34</sup> Bkz. Platon, **a.g.e.**, 86b-c

<sup>35</sup> Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011, 1097b. Ayrıca bkz. Aristoteles, **Magna Moralia**, çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2016, 1184a3 (Esasen *Magna Moralia*’nın Aristoteles’a ait olup olmadığına dair kuvvetli şüpheler vardır, ancak eser Aristoteles’in diğer eserleri ile uyum gösterdiğinden, özellikle *Eudemos’a Etik*’te işlenen konuların tümünü kapsayan iyi bir özet niteliğinde olduğundan ele aldığımız konu bağlamında esere atıf yapmakta bir sakınca görmedik.)

<sup>36</sup> Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1095b

<sup>37</sup> Bkz. Aristoteles, **Retorik**, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, 1360b

<sup>38</sup> Bkz. Aristoteles, **Magna Moralia**, 1205b

<sup>39</sup> Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, 1184b1

<sup>40</sup> Bkz. Aristoteles, **Retorik**, 1364

<sup>41</sup> Bkz. Aristoteles, **Magna Moralia**, 1118b-1119a ve 1150a

Filozof bir başka yerde ise çıplak gözle dahi çocukların ve hayvanların haz peşinde koştuğunun gözlemlenebileceğini ifade eder.<sup>42</sup> Dolayısıyla Aristoteles'e göre hazza meyletmek bir yönüyle son derece "doğal" bir tepkidir ve bu nedenle iyi şeylerden biri olmalıdır, "*çünkü hayvanların doğasında onu amaçlamak vardır.*"<sup>43</sup> Ancak tıpkı Platon'da olduğu gibi, Aristoteles etiğinde de haz (en) iyi ile özdeş değildir,<sup>44</sup> zira o (nihai) amaç değildir, bir etkinliktir (*energeia*); bizi iyiliğe, dolayısıyla mutluluğa ulaştırması umulan bir etkinlik.<sup>45</sup> Filozof *Eudemos'a Etik*'te de Platoncu çizgisini sürdürür. Platon'un eserlerinde gördüğümüz gibi, felsefe ile uğraşan birinin asla haz düşkünü olamayacağı görüşünü savunur.<sup>46</sup> Öyle ki, haz düşkünlüğü insan ile hayvan arasındaki farkı ortadan kaldırır<sup>47</sup> ve yergiyi ziyadesiyle hak eder.<sup>48</sup> Kimileri iyi yaşamayı amaçlarken (sadece) bedensel/duyusal hazların peşinden giderler, oysa bu tür bir davranış doğaya/doğamıza bütünüyle aykırıdır.<sup>49</sup>

Platon ve Aristoteles'in yukarıda aktardığımız ifadelerinden, en azından duyusal hazcılığa karşıt bir tutum içinde oldukları sonucu kolaylıkla çıkarılabilir. Ancak filozofların başvurulmuş eserlerindeki hazza ilişkin kimi yargıları kendi içinde bir çelişki barındırıyor gibidir: Her iki filozof da bir yandan haz arayışını ve/veya hazlarda aşırıya kaçmayı yererken, diğer yandan hazzın talep edilmesinin -bu haz duyusal dahi olsa- doğaya/doğamıza uygun ve gayet normal olduğunu ima eder.<sup>50</sup> Platon her şeye rağmen duyusal hazlar yerine akli hazların tercih edilmesini salık verirken Aristoteles mutluluğun bileşenlerinden/unsurlarından ve elde edilmesi istenen iyilerden biri olarak hazzı da zikreder. Söz gelimi *Phaidon*'da Platon yaşamı boyunca bedenle ilgili hazlardan uzak duran ve dünyanın süsüne püsüne değer vermeyen, buna mukabil kendini akli hazlara adayan kişinin Hades'e giderken kendi

---

<sup>42</sup> Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1152b

<sup>43</sup> Bkz. Aristoteles, *Retorik*, 1361

<sup>44</sup> Aristoteles'in bu görüşü (haz ile iyyinin özdeş olmadığı) daha geç dönemde Stoacı filozoflar tarafından da tekrarlanacaktır. Bkz. Epiktetos, *Söylevler*, çev.: Birdal Akar, Divan Kitap, İstanbul, 2013, s.161, 202

<sup>45</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1153a

<sup>46</sup> Bkz. Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babüt, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, 1215b

<sup>47</sup> Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1215b (30-35)

<sup>48</sup> Bkz. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1202b5b (13)

<sup>49</sup> Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, 1258b

<sup>50</sup> Roslyn Weiss, Aristoteles'in hazzı en iyi (the supreme good) olarak ilan etmeye çok yaklaştığını belirtir. Bkz. Roslyn Weiss, *Aristotle's Criticism of Eudoxian Hedonism*, Classical Philology, Vol. 74, No. 3, 1979, s.214

ruhu için korkmasına gerek olmadığını belirtir.<sup>51</sup> Aynı şekilde *Devlet*'te, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız Epikür'ü önceler nitelikte, gerçek filozofun bedensel hazzardan uzaklaştığını, ruhsal hazları aradığını ifade eder.<sup>52</sup> Hakeza Aristoteles kimi zaman hazzın (özellikle duyusal hazzın) iyi bir şey olmadığını savunur görünürken<sup>53</sup> kimi zaman ise doğadaki tüm canlılar gibi<sup>54</sup> insanın da acıdan kaçtığını ve hazza yöneldiğini vurgular<sup>55</sup> ve bunun son derece “doğal” olduğunu ima eder.

Buradaki “çelişki”yi açıklayabilmek için başlangıçta verdiğimiz haz tanımları hatırlanmalıdır: Platon tarafından haz her şeyden önce arzuların tatmini olarak tanımlanmıştır.<sup>56</sup> Platon'a ait bir diğer tanıma göre ise haz; tabii hâlden çıkan, dengesini yitiren bedenin ya da ruhun tekrar tabii hâline dönmesi, içsel dengesini kurması anlamına gelir.<sup>57</sup> Bu tanımları Aristoteles de büyük ölçüde paylaşır.<sup>58</sup> Platon'a son derece paralel bir şekilde Aristoteles acıyı doğaya uygun olanın eksikliği, hazzı ise bu eksikliğin giderilmesi olarak tanımlar.<sup>59</sup> Dolayısıyla haz, Aristoteles'e göre de doğaya uygun bir ruh (ve beden) etkinliği, daha doğrusu bu etkinlik sonucunda ortaya çıkan duygu durumu olarak tanımlanabilir.<sup>60</sup>

Öyleyse bu minvalde sorulması gereken ilk ve asıl soru şudur: Doğa bizden ne istemektedir? Doğanın asli arzusu nedir? Daha açık bir ifadeyle doğa, bir anlamda kendisinin bileşenleri olan doğal varlıklar olarak bizlerden neyi arzulamamızı talep etmekte ve dahi bizi buna icbar etmektedir? Öyle ki, bu arzuya göre hareket etmek haz, ona aykırı davranmak ise acıya yol açsın... İşbu çalışmanın ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak gerekçelendirmeye çalışacağı temel iddiası odur ki; tüm canlılar doğa tarafından kendileri için, bir diğer ifadeyle yaşamlarını

---

<sup>51</sup> Bkz. Platon, **Phaidon**, 114e

<sup>52</sup> Bkz. Platon, **Devlet**, 485d-e

<sup>53</sup> Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1113a (30)

<sup>54</sup> Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, 1157b

<sup>55</sup> Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, 1172a

<sup>56</sup> Bkz. Platon, **Gorgias**, 496e

<sup>57</sup> Bkz. Platon, **Timaios**, 65, ayrıca **Philebos**, 32b

<sup>58</sup> Bkz. Aristoteles, **Retorik**, 1370a

<sup>59</sup> Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1173

<sup>60</sup> Bkz. Aristoteles, **a.g.e.**, 1153a. Bu meyanda, Aristotelesçi evren tasavvurunda var olan her şeyin doğal hâlinin sükûnet olduğu da unutulmamalıdır. Buna göre sükûnet varolan her şeyin doğal hâlidir ve bütün varlıklar hareket etmeyen hareket ettiricinin hareketsizliğini ve sükûnetini özler. (Bkz. Ahmet Cevizci, **17. Yüzyıl Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.111)

sürdürmek için en iyi olanı arzulayacak şekilde yaratılmıştır<sup>61</sup> ve doğa bizden her şeyden önce yaşamda kalmamızı, varlığımızı muhafaza etmemizi ister. Platon'un *Şölen*<sup>62</sup> ve *Protagoras*<sup>63</sup> diyaloglarında, Aristoteles'in ise *Nikomakhos'a Etik*<sup>64</sup> ve *Politika*'sında<sup>65</sup> değindiği işbu istek bizim kanaatimizce de her şeyden çok doğanın sonsuza dek var olma istem ya da iradesiyle açıklanabilir.<sup>66</sup> Ve tıpkı daha geç dönemde (Platon ve Aristoteles'ten mülahazasıyla) Stoacıların da savundukları üzere; bu çaba doğrultusunda hareket etmek çoğu zaman hazzı ya da zevki açar, fakat kimi zaman (duyusal ya da akli) hazz ortaya çıkmaz/çıkmayabilir.

Ancak bu aşamada yeni bir çelişki kendini izhar eder gibi görünmektedir, zira Platon ve Aristoteles'e dayandırdığımız tanım gereği hazzın doğaya uygun hareket etmek, yani yaşamda kalmamızı destekleyen ya da kolaylaştıran şekilde davranmamız neticesinde ortaya çıkan bir sonuç olarak anlaşılması gerekmektedir. Ancak bilhassa insan özelinde değerlendirildiğinde, bize geçici hazlar veren, buna karşın esas itibarıyla sağlığınıza zararlı (dolayısıyla varlığınızı sürdürme çabamıza aykırı) şeyleri tüketmeye meyyalıdır.<sup>67</sup> Tıpkı akıldan yoksun canlılar/hayvanlar ya da akıl yetisi zayıf çocuklar gibi,<sup>68</sup> akil baliğ olan yetişkin bireyler olarak bizler de bunların sağladığı geçici ve duyusal hazzı tüm zararlarına rağmen tercih ederiz. Benzer şekilde sigara, alkol ve uyuşturucu gibi bize duyusal ve/veya psikolojik hazlar sağlayan şeyleri kullanmaktan/tüketmekten kimi zaman kendimizi alıkoyamayız. Çok daha önemlisi, doğanın içimize koyduğunu, bizi bu yönde hareket etmeye bir yönüyle mecbur bıraktığını savunduğumuz yaşama içgüdüsüne mugayir olarak birçok insanın çeşitli sebeplerle ölümü tercih ettiği ve dahi zaman zaman ortada onları bu yönde davranmaya zorlayıcı görünür bir sebep yokken (!) kendi yaşamına son verdiği (intihar ettiği) görülür. Burada işaret etmekle yetinilecek olan

---

<sup>61</sup> Bkz. Epiktetos, *a.g.e.*, s.90

<sup>62</sup> Bkz. Platon, *Şölen*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2018, 206d-209b

<sup>63</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, çev.: Prof. N. Şazi Kösemihal, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, ss.17-20, (320-322c)

<sup>64</sup> Bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, 1170b ve 1177b-1178

<sup>65</sup> Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1278b

<sup>66</sup> Bkz. Pseudo-Aristoteles, *Oikonomika*, çev.: Burak Takmer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016, 1343b (8-25)

<sup>67</sup> John Stuart Mill de bu meyile işaret eder: Bkz. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Batoche Books, Kitchener, 2001, s.13

<sup>68</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b (15-20) ve 1172b (10), ayrıca *Politika*, 1340b

bu ve benzeri sorulara 4. bölümde daha tafsilatlı cevaplar verilmeye, görünürdeki tüm çelişkilere rağmen yaşamın muhafazasına yönelik içgüdünün (diğer canlılar gibi) insan davranışlarını belirleyen temel unsur olduğu hipotezi ontolojik, biyolojik ve psikolojik argümanlarla gerekçelendirilmeye çalışılacaktır.

Bu minvalde, tez boyunca ilk olarak felsefe tarihinde “hazcılık” olarak bilinen ekolün/ekollerin görüşleri, ilk hazcı filozoftan klasik İngiliz faydacılarına (özelde John Stuart Mill’e) kadar, içinde barındırdığı tüm farklılıklarla birlikte özetlenmeye çalışılacaktır. Zira bu satırların sahibi, içinde yaşadığımız (post)modern çağın birçok yönüyle kökleri Antik ve Helenistik döneme dayanan hazcılığın bir sonucu olduğu görüşündedir. Ayrıca müstakil bir bölüm ayırdığımız, 20. yüzyılın en önemli psikoloji ekolu olarak değerlendirilen ve etki ve uygulama alanları nispeten daralmış olsa da bugün de dünyanın çeşitli coğrafyalarında cari olan Freudyen psikolojinin insan psişesini açıklama şemalarının hazcı temellere dayandığı, yaşadığı döneme hâkim hazcı yaklaşımların Freud’un insan psişesini anlama çabasında önemli etkileri olduğu kanaatimizce son derece açıktır ve bu minvalde bir eleştiriden geçirilmesi elzemdir.

Tez çerçevesinde, hazcılığın tarihi kısaca serimlendikten sonra hazcılığa itirazın tarihi özetlenecek, bu meyanda Freud üzerinde de etkileri olduğunu düşündüğümüz Stoacı *Oikeiosis* öğretisinden Spinozacı *Conatus* öğretisine, Schopenhauer’nın *Der Wille zum Leben* kavramından Bergsoncu *Élan Vital*’e, yaşamın muhafazası ilkesini varlığın özü olarak telakki edip felsefî sistemlerinde merkezî bir yer ve önem veren filozofların görüşleri yine kısaca aktarılacaktır. Varlığın özünün ve dolayısıyla yaşamın amacının haz arayışı değil, varlığın/yaşamın muhafazası olduğu görüşündeki filozofların yaklaşımları yine “ontolojik argüman” başlığı altında ele alınacaktır. Bu ilk bölümde son olarak ele alınacak olan Bergson’un biyolojiden (özellikle döneminde hâkim evrim kuramından) ziyadesiyle faydalanan ve psikolojinin de bu biyolojik zemin üzerine inşa edilmesi gerektiğini iddia ettiği felsefesi ikinci bölüme geçiş için bize uygun bir çıkış noktası sağlayacaktır.<sup>69</sup>

İkinci bölümde, bu ontolojik zemin üzerinde, insan da dâhil her canlının davranışlarını yönlendiren birincil güdünün yaşamın muhafazası olduğu tezi özellikle

---

<sup>69</sup> Bkz. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Oevres içinde), Presses Universitaires de France, Paris, 1970, s.1066

biyolojiden ve kısmen fizikten örneklerle desteklenmeye çalışılacaktır. Bu noktada modern biyolojinin kurucularından Darwin'in *struggle for life* hipotezi incelenecek, evrim sürecinin özü olarak *yaşama mücadelesine* temas edilecektir. İkinci bölümün ikinci kısmında Richard Dawkins'in Darwin'e itirazı merkeze alınacak ve doğal seçilimin, bir diğer ifadeyle yaşamda kalma mücadelesinin temel bileşeninin "tür" değil, "gen" olduğu iddiası aktarılacaktır. Bu ikinci bölümde ortaya konulmak istenen temel olgu; en basit (mikro-)organizmalardan en karmaşık (makro-)organizmalara kadar her canlının ya da canlı topluluğunun sahip olduğu –bu çabanın temel bileşeni gen ya da tür olsun– hayatta kalma güdüsünün biyolojik ve fizikî temellerinin gösterilmesidir.

Üçüncü bölümde Freudyen psikoloji/ekol üzerinde hususi olarak durulacaktır. Bu bölümde Freud'un insan davranışlarını açıklamak için geliştirdiği psikanaliz yönteminin haz arayışı temelli olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. İlgili bölümde, daha önce ele alınan filozof ve ekollerin Freud tarafından nasıl "hazcı" bir okumaya tabi tutulduğu, yaşama arzu ve çabasının haz arayışının bir türevi olarak kabul edildiği gösterilecektir. Yine aynı bölüm içinde, başlangıçta Freudyen kuramdan hareket eden, ancak zamanla Freud'un haz arayışındaki canlı kabulünü sorgulayan, insanın birincil bir güdüyle acıdan kaçıp haz aramadığını, bilakis yaşam/varlık çabasının çok daha birincil olduğunu savunan kimi isimlerin görüşlerine başvurulacaktır.

Dördüncü bölümde, tarih boyunca insan doğasına yönelik bu iki farklı "okuma"nın kısa değerlendirmesi yapılacak, akabinde hazcılığa karşıt bir tavırla, Stoacı bir öneride bulunulmaya çalışılarak, "yaşama arzu ya da çabası" temelli bir psikolojik yaklaşımın insan davranışlarını anlamak ve açıklamak için çok daha makul bir zemin sunabileceği iddiasında bulunulacaktır. Daha önce ortaya konan görüşler (ontolojik, biyolojik ve psikolojik "kanıtlar") ışığında, insanın her şeyden önce varlığını sürdürmek çabasıyla hareket ettiği, bu çabanın önündeki engellerin başka her şeyden çok somatik ve psikolojik sorunlara yol açtığı, insan ruhunun (ya da nefsinin) dinamiklerini anlamak için bunun gözden kaçırılmaması gerektiği savunulacaktır.

Tezde yukarıda belirtilen bir sıra düzen takip edilmesinden de anlaşılacağı üzere, araştırmanın amacı anahatlarıyla şudur: Tez bir doktora tezinin mümkün kıldığı

ölçülerde de olsa (Freud’a atfen) bir “metapsikoloji” önerme iddiasında olacaktır; bir diğer ifade ile insanın sağlıklı ya da sağlıklı tüm edimlerini açıklamamızı ve anlamamızı sağlayacak bir zemin, bir temel, bir hareket noktası belirleme amacıyla. Bu amaç doğrultusunda öncelikle hatalı olduğunu düşündüğümüz bir “okuma”nın tarihi özetlenecek ve buna karşıt olan Stoacı itiraz temele alınarak yeni (!) bir öneride bulunulmaya çalışılacaktır. Ancak kanaatimizce bu “meta” çerçeveyi/şemsiyeyi kurmadan önce ve dahi kurabilmek için onun dayandığı sacayakları (ontolojik ve biyolojik dayanaklar) ortaya konmalıdır. Zira ancak bu şekilde söz konusu önerinin “yanlışlanmaya açıklığı” sağlanabilir ve itirazlar dikkate alınarak yeniden düzeltilebilir ya da bütünüyle değiştirilebilir. Dolayısıyla mezkûr amaç doğrultusunda, ortaya konacak hipoteze yöneltilebilecek itirazlara peşinen verilmiş cevaplar niteliğinde olacak ontolojik, biyolojik ve psikolojik argümanlar, ümit edilir ki tezin amacına sağlam ve somut adımlarla ulaşılmasını sağlayacaktır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, tez öncelikle insan davranışlarının asli amacına yönelik iki temel görüşün (hazcı ve oikeiosisçi yaklaşımın) tarihini ana hatlarıyla ortaya koyacaktır. Bu, Antik dönemden günümüze uzanan, uzun bir süreci imlemektedir ve neredeyse tüm düşünce tarihini kapsar görüntüsü nedeniyle ilk bakışta soru işaretlerine yol açabilir. Ancak belirli dönemlere ya da filozoflara ait kuramlardan ziyade, belirli bir konunun (ya da konuların) tarihi kısaca özetlenecek olduğundan, sadece mercek altına alınan konuların başlıca temsilcilerinin yaklaşımları aktarılacaktır. Bu çerçevede yalnızca hazcı ve Stoacı/Oikeiosisçi görüşleri felsefi (ontolojik, etik, siyasi) ve psikolojik yaklaşımlarının merkezine alan düşünürlerle temas edilecek, bu yaklaşımlara geliştirdikleri/benimsedikleri düşünce sistemlerinde merkezî bir yer ve önem vermeyen (sadece belirli ölçülerde değinen) filozof ve düşünürler kasıtlı olarak araştırmanın kapsamı dışında bırakılacaktır.

İnsanın tarih boyunca olduğu gibi, günümüzdeki yaşam biçimlerini de belirleyen koşullar, insanın (doğasının) ne olduğuna verilen cevaplar ile doğrudan alakalıdır. Neden öyle değil de böyle yaşadığımız, niçin şu değil de bu ekonomik ve siyasi düzenler egemenliğinde hayatımızı sürdürdüğümüz, ne zaman sağlıklı, ne zaman hasta kabul edilip nasıl iyileştirilmeye çalışıldığımız hep insanın doğasının ne

olduğuna, bu doğal varlıktan “doğa”nın ne talep ettiğine verilen cevaplarla ilgilidir.<sup>70</sup> Nitekim hem Stoacılar hem de Epikürcüler (hazcılar) hipotezlerini gerekçelendirmek için “doğa”ya başvurmuşlar,<sup>71</sup> diğer canlılar gibi insanın da neden belirli bir şekilde davrandığını ve dahi davranması gerektiğini “doğa”ya ve işbu doğanın taleplerine atfen izaha çalışmışlardır.<sup>72</sup>

Bu çerçevede, tarih boyunca insan kendini tanımaya, tanımlamaya ve anlamaya çalışarak, insanın aslında ne olduğu, neyi neden arzuladığı sorularına cevap aranmış, ortaya konan cevap önerileri doğrultusunda siyasi, ahlaki, sosyolojik ve psikolojik kuramlar geliştirilmiştir. Her ne kadar klasik dönemdeki birbirinden ayrılmazlığına karşın, modern dönemde, özellikle Hume sonrasında “olan”dan “olması gereken”in türetilmesi eleştirilmiş olsa da<sup>73</sup> bugün dahi insanın siyasi, ahlaki, toplumsal ya da bireysel tüm edimlerini haklılaştırmak için başvuru olan temel argüman (aşkın güçler/merciler değil) onun “doğa”sıdır.<sup>74</sup> Dolayısıyla insanın doğasına, bu doğanın neyi arzuladığına, nelerden kaçındığına ve hangi saiklerle hareket ettiğine yönelik yapılan hatalı çıkarımlar, onun doğasına aykırı yaklaşımlar geliştirmeyi beraberinde getireceğinden, Sokratik okulların hayatın nihai amacı olarak gördüğu mutluluğuna, daha önemlisi sağlığına ve dahi varlığının bekasına engel olacaktır. O nedenle tezimizin konusunu oluşturan “insanın davranışlarını yönlendiren birincil güdünün ne olduğu” soruşturması dün olduğu gibi bugün de son derece önemlidir ve bu

---

<sup>70</sup> John Stuart Mill de bu hususa dikkat çekmiş, asırlar boyunca bir şeyin doğal olmasının/görölmesinin o şeyin doğru olması ile eş anlamlı olarak kullanıldığına işaret etmiştir. Bkz. John Stuart Mill, **Din Üzerine Üç Deneme**, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017, ss.84-85

<sup>71</sup> Bkz. Epiktetos, **Söylevler**, s.102, 202-203

<sup>72</sup> Bu meyanda, insanın bireysel ve siyasal yaşamının en uygun formlarının onun “doğa”sında aranması gerektiği görüşünün yine Aristoteles’e dayandığını belirtmelidir (bkz. Iain Hampsher-Monk, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Yayına Hazırlayan: Necla Arat, Say Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.87). Bu konuya ilerleyen bölümlerde tekrar temas edilecektir.

<sup>73</sup> David Hume, **A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s.408. Benzer şekilde John Stuart Mill de olandan olması gerekenin türetilmesinin hatalı olacağı kanaatindedir. Ona göre eylemlerimize doğanın seyrini rehber edinmemiz (dinî ve ahlaki açıdan) doğru olamaz. Bkz. John Stuart Mill, **Din Üzerine Üç Deneme**, ss.87-100

<sup>74</sup> G. E. Moore, 1903 tarihli ünlü eseri *Principia Ethica*’da bu durumdan “doğalcı yanılgı” (*naturalistic fallacy*) olarak bahseder. Ona göre ilk olarak David Hume’un işaret ettiği, olandan (*is*) olması gerekene (*ought*), yani olgudan değere; bir diğer ifadeyle gerçeklik önermelerinden değeri önermelerine geçiş hatası Stoacılardan Spinoza’ya, Kant’tan Hegel’e kadar birçok filozofta görülür. Konuya ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, ss.18, 52, 135-136

soruya tarih boyunca verilmiş cevaplar göz önünde bulundurularak yeni (!) cevap önerilerinde bulunmak yine doğamız gereği kaçınılmazdır.

Bu noktada son olarak şunu da belirtmek gerekir: Schopenhauer'nın ifadesiyle ölüm korkusu (*Todesfrucht*) *a priori* olan yaşama isteminin/arzusunun diğer yüzüdür.<sup>75</sup> Ve düşünce tarihi boyunca ölüm korkusuna, onun insan psişesi ve dolaylı olarak davranışları üzerindeki derin etkilerine dair birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>76</sup> Bununla birlikte, kanaatimizce ancak yaşama bilinçli ya da bilinçsiz iştiağ duyan, onu elinden geldiğince sürdürmeye çalışan ve bu yönde bir (iç)güdüyle var olmuş/edilmiş bir canlı için ölüm (ya da yokluk) korku verici olabilir. Bu anlamda yaşama arzu ve/veya çabası ölüm korkusunu da açıklar. Bilinç sahibi varlıklar olarak bizler yaşamımızı korumak ve sürdürmek istediğimizden ölümden korkar, ondan kaçınırız. Buna karşın gelecekte bir gün başımıza gelecek olan ölümden korkuyor olduğumuz için yaşama sarılmayız. Zira öleceğinin farkında olan tek canlı, bilinç sahibi olan insandır. Diğer canlılar (Dawkins'in ifadesiyle evrim, yani yaşam mücadelesi) geleceğe karşı kördür,<sup>77</sup> ancak öleceklerinin bilincinde olmamalarına karşın yine de yaşama dört elle sarılırlar, onu ellerinden geldiğince sürdürmeye çalışırlar. Hakeza “*Bebeğin (veya fetüsün) ölümden endişe duyma kapasitesi yoktur.*”<sup>78</sup> Ancak buna rağmen yaşamda kalmak için tüm gücüyle çabalar, zira o şekilde var edilmiştir. Dolayısıyla yaşama arzusu ölüm korkusunu açıklar, ölüm korkusu ise yaşama arzusunu açıklayamaz. O nedenle biz tez boyunca insanın ölüme yaklaşımına ve duyduğu ölüm korkusuna doğrudan değinmeyeceğiz ve ölüm korkusunun da sebebi olduğunu düşündüğümüz yaşama arzusu ya da çabası çerçevesinde kalarak bunun canlıların bilinçli ya da bilinçdışı hareketleri üzerindeki birincil ve belirleyici etkisine yoğunlaşacağız.

---

<sup>75</sup> Bkz. Arthur Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung (Bd. II, Kap. XLI)**, Diogenes Verlag AG Zürich, 1977, s.544

<sup>76</sup> Bu noktada Miguel de Unamuno'nun *Hayatın Trajik Duygusu* adlı eseri eşsiz bir örnektir. Yine bu meyanda Irwin Yalom'un artık klasikleşmiş eseri *Varoluşçu Psikoterapi*'de ölüm korkusu insan davranışlarını belirleyen/etkileyen temel unsurlardan biri kabul edilir. Yalom, insanların tarih boyunca ölüm korkusu ile nasıl mücadele ettiğini, onu aşmak için geçmişte ve günümüzde kullanılan savunma mekanizmalarını son derece yetkin bir şekilde özetler. Bkz. Irwin Yalom, **Varoluşçu Psikoterapi**, çev.: Zeliha İyidoğan Babyiğit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, ss.49-341

<sup>77</sup> Bkz. Richard Dawkins, **The Selfish Gene**, Ebook v1.0., s.14

<sup>78</sup> Bkz. Donald W. Winnicott, **İnsan Doğası**, çev.: Pelin Koç, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.167

# 1. ONTOLOJİK ARGÜMAN

“Yüksek bir yerde, bir kayanın üzerinde  
ancak iki ayağımı koyabileceğim kadar daracık bir yerde yaşayacak olsaydım,  
dört bir yanım uçurumlarla, okyanuslarla çevrili olsaydı,  
fırtınalar, zifiri karanlık olsaydı her yanım, kimsecikler olmasaydı yanımda,  
o daracık yerde öylece bir ömür, binlerce yıl, sonsuza dek yaşamak isterdim!  
Yaşayabilsem, yalnızca yaşayabilsem, yaşayabilsem! Nasıl olursa olsun, yaşasam!”<sup>79</sup>

Üçüncü bölümde detaylı olarak değineceğimiz R. D. Laing’in de öncülerinden olan varoluşçu düşünür Paul Tillich, yalnızca insan doğasının ontolojik açıdan doğru anlaşılmasının ışığında, psikolojinin ve sosyolojinin sağladığı malzeme bütünü, tutarlı ve kapsamlı bir kuram hâline getirilebilir, der.<sup>80</sup> O nedenle çalışmamıza ontolojik argüman bölümü ile giriş yaparak, haz arayışının mı yaşama arzu ve çabasını, yoksa yaşama çabasının mı hazzı öncelediği tartışmasında, tartışmanın şu ya da bu tarafında yer alan muhtelif isimlerin hangi ontolojik temelden hareket ettiğini göstermek, akabinde biyolojik ve psikolojik argüman bölümlerine geçmek yerinde olacaktır.

## 1.1. Aristippos’tan John Stuart Mill’e Hazcılığa Bakış

Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi, bu ilk bölümde Antik Yunan’dan (M.Ö. 5. yüzyıldan) modern döneme (M.S. 19. yüzyıl Avrupasına) hazcılığın tarihini kısaca özetleyecek, “Psikolojik Argüman” başlığını taşıyan 3. bölümde ele alacağımız Freudyen psikolojiye de önemli etkilerde bulunmuş olması dolayısıyla konuyu John Stuart Mill’in hazcılığı/faydacılığı ile sonlandıracağız. Akabinde yine bu bölüm içinde kısaca hazcılığa itirazın tarihini serimleyecek, 4. bölümde ortaya koyacağımız “öneri”ye temel oluşturmaları bakımından yaşama arzu ve/veya çabasına felsefi sistemlerinde merkezî bir yer ve önem veren filozofların görüşlerini aktaracağız.

<sup>79</sup> Dostoyevski, **Suç ve Ceza**, çev.: Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012, s.83

<sup>80</sup> Bkz. Paul Tillich, **Olmak Cesareti**, çev.: F. Cihan Dansuk, Okuyan Yayınları, İstanbul, 2014, s.86

### 1.1.2. Antik ve Helenistik Dönemde Hazcılık

Kimi felsefe tarihçileri hazcı olarak nitelendirilebilecek yaklaşımların Hint felsefesinde Antik Yunan'dan çok daha erken dönemlerde görüldüğünü savunmuştur.<sup>81</sup> Buna karşın konunun uzmanları genel olarak hazcılığın Yunan'daki köklerini Demokritos (M.Ö. 460-380)'a dayandırır.<sup>82</sup> Ancak gerek Hint felsefesinden gerekse Demokritos'tan günümüze hazcı olarak nitelendirilebilecek çok az belge ve bilgi kaldığından<sup>83</sup> hazcılık ağırlıklı olarak Platon (M.Ö. 428-348)'un çağdaşı, ünlü Yunanlı filozof Aristippos (M.Ö. 435-356) ile başlatılır.<sup>84</sup> Sokrates'in talebelerinden olan ve eserlerinden günümüze bazı fragmanlar dışında hiçbir şey kalmamış olan Kyreneli Aristippos<sup>85</sup> Kirene Okulu'nun da kurucusudur.<sup>86</sup> Bununla birlikte Aristippos sadece, hazzı yapıp etmelerimizin nihai amacı olarak kabul etmesiyle değil, aynı zamanda teleolojik (ereksel) evren tasavvurunu benimsememesi, bilakis materyalist bir varlık anlayışına sahip olması dolayısıyla da Sokratik geleneğin dışında kabul edilir.<sup>87</sup> Aristoteles'in kendisinden "sofist" olarak bahsettiği,<sup>88</sup> duyuşal/bedensel bir haz anlayışına sahip Aristippos'un görüşleri yine hazcı ekole mensup Epikür'den belirli ölçüde farklılaşıyor olsa da Yeniçağ yararcılığına uzanan sürecin başlangıcında bulunması ve ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız Freud'un duyuşal hazzı (cinselliği) merkeze alan yaklaşımını bir yönüyle

<sup>81</sup> Bkz. M. Rangacarya, **The Sarva-Siddharta Sangraha**, Madras Government Press, Madras, 1909, s.6 Ayrıca Amartya Sen, **The Argumentative Indian**, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2005, s.24

<sup>82</sup> J. C. B. Gosling ve C. C. W. Taylor, **The Greeks on Pleasure**, Clarendon Press, Oxford, 1982, ss.27-37. Friedrich Albert Lange, Demokritos'un bir okul kurmadığına, ancak felsefesinin Epikür'ün felsefesince emildiğine (*absorbiert*) işaret eder. Bkz. Friedrich Albert Lange, **Geschichte des Materialismus und Kritik Seiner Bedeutung in der Gegenwart**, Verlag von J. Baedeker, Iserlohn und Leipzig, 1887, s.11

<sup>83</sup> Bkz. H. Diels ve W. Kranz, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Weidmann, Berlin, 1951, s.68, 170, 188, 189, 200

<sup>84</sup> Friedrich Albert Lange, Aristippos'a atfedilen haz kuramının, insan eylemlerinin amacının haz (Alm. *Lust*) olduğunu söyleyen Protagoras (M.Ö. 490-411)'a dayandığını, Protagoras duyumculuğunun Kyrene okulu tarafından benimsenip geliştirildiğini aktarır. Bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, ss.30-31. Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri (I. Mutluluk Ahlakı)**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.46

<sup>85</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.91

<sup>86</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.99

<sup>87</sup> Bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, s.26. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, **Etik (Ahlak Felsefesi)**, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.46

<sup>88</sup> Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, 996a18

önceliyor olması dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde kısaca zikredilmeye değerdir.<sup>89</sup>

Aristippos diğer canlılar gibi insanın da davranışlarını yönlendiren temel saikin acıdan kaçma (*avoidance of pain*) ve hazzı yönelme (*pursuit of pleasure*) olduğunu savunur.<sup>90</sup> Bu meyanda benzer bir görüşün Aristoteles tarafından kendisinden daha yaşlı olan çağdaşı Eudoksos’a dayandırıldığı hatırlanabilir.<sup>91</sup> Aristippos’a göre haz (doğaya uygun) yumuşak hareket iken, acı (doğaya muhalif) sert hareketi imler ve duyularla ilgili yumuşak hareket ulaşılması hedeflenen son erektir.<sup>92</sup> Ulaşılacak istenen bu son erek, dolayısıyla yaşamın amacı (*ultimate reason for living*) olan bedensel haz<sup>93</sup> acının yokluğu değildir Aristippos’a göre.<sup>94</sup> Müttekip bölümde göreceğimiz Epikür’ün haz anlayışı ile ayrışma bu tanımla kendini tüm açıklığıyla ortaya koyar. Zira aşağıda daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere, Epikür’e göre haz; bedende acının yokluğu (*aponia*),<sup>95</sup> ruhta ise tam bir sükûnet ve dinginlik (*ataraksia*) hâlidir. Aristippos ve takipçileri ise “*durgun hazzı hazdan saymazlar, sadece devinim halindeki hazzı kabul ederler.*”<sup>96</sup> Ayrıca Epikür’den ve Sokratik gelenekten farklı olarak Aristippos ulaşılması hedeflenen son ereğin mutluluk olmadığı görüşündedir. Bilakis nihai gaye hazdır ve mutluluk denilen şey hazların birleşimidir.<sup>97</sup> Dolayısıyla, filozofa göre haz -Sokratik okulların savunduğu gibi- mutluluğa ulaşmak için istenmez, tam tersine mutluluk anlık hazlara ulaşmak için istenir.<sup>98</sup> Ona göre bunun en önemli kanıtı çocukluğumuzdan itibaren acıdan uzak durmamız ve hazzı yönelmemizdir.<sup>99</sup> Hazzı “iyi” ve “yaşamın amacı” ile özdeşleştiren,<sup>100</sup> hazzın başka bir şey için değil, bizzat kendisi için istediğimizi savunan Aristippos (ve takipçileri)

---

<sup>89</sup> Friedrich Albert Lange ilk baskısı 1866 yılında yapılan *Materyalizmin Tarihi (Geschichte des Materialismus)* adlı eserinde Aristippos’un felsefesini özetlerken ruhu harekete geçiren iki duyumu (haz ve acı) Almanca *Lust* ve *Schmerz/Unlust* terimleri ile karşılar.

<sup>90</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.99

<sup>91</sup> Bkz. Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1172b-10. Ayrıca A.A. Long, **Hedonizmin İlk Savunucuları: Kireneliler, Etik Kuramları** içinde, derleyen ve çeviren: M. Türkeri, Lotus Yay. Ankara, 2014, s.31

<sup>92</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.99

<sup>93</sup> Bkz. A.A. Long, **a.g.e.**, s.30

<sup>94</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.99. Ayrıca bkz. Douglas J. Soccio, **Archetypes of Wisdom**, Paperback, 2007, ss.198-199

<sup>95</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.518. Ayrıca bkz. Francis E. Peters, **a.g.e.**, s.141

<sup>96</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.521

<sup>97</sup> Bkz. Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.49

<sup>98</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.99

<sup>99</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.100

<sup>100</sup> Bkz. Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.49

hazzın ya da acının olmamasını bir “ara durum” olarak niteler.<sup>101</sup> Dolayısıyla ne acının olmaması hazzdır ne de hazzın olmaması acıdır ona göre.<sup>102</sup> Her ne kadar ruhsal/akli hazlar olabileceğini kabul etse de, filozofa göre bedensel hazlar ya da acılar, ruhsal hazlardan ya da acılardan her hâlükârda çok daha canlı ve üstündür. Ona göre bu durum suçlulara bedensel cezalar verilmesinden de anlaşılabilir.<sup>103</sup>

Diogenes Laertius’un, eserinin 10. kitabında görüşlerine (üç mektup ve kırk özdeyiş içeren) uzunca bir pasaj ayırdığı, ayrıca Cicero (M.Ö. 106-43) ve Lucretius (M.Ö. 94-53) gibi Helenistik dönem filozofları aracılığıyla görüşlerinden nispeten ayrıntılı bir biçimde haberdar olduğumuz, Stoacı filozofların itirazının asıl muhatabı Epikür (M.Ö. 341-270) ise öncüsü Aristippos’tan farklı olarak felsefe/etik tarihinde daha çok ruhsal/akli hazcılığı temsil eder.<sup>104</sup> Aristoteles’te de rastladığımız, tüm canlıların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareket eden Epikür<sup>105</sup> haz ile iyiyi, acı ile ise kötüyü özdeşleştirir ve yaşamın gerçek amacının hazzın olabildiğince artırılması, buna karşın acıdan uzak durulması olduğunu savunur.<sup>106</sup> Epikür’ün sadık takipçisi Lucretius’un dizeleriyle; “İki itkisi... iki amacı vardır doğanın: Bedenin acı çekmemesi... Tadından korkmaması haz veren duyumların.”<sup>107</sup> Cicero ise ilk iki bölümünde hazcılığı ele aldığı *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinde, Epikür’ün hazzı en yüksek iyi ile özdeşleştirdiği, dolayısıyla yaşamın amacı olarak belirlediği görüşünü şöyle aktarır:

Öyleyse, en yüksek ve nihai iyinin ne olduğunu soruyoruz, o ki bütün filozofların kanaatine göre, her şeyin kendisine dayandığı ancak kendisinin hiçbir şeye ilişkin olmadığı bir şekilde var olmuş olmalıdır. Epikür’e göre bu, hazzdır; o [haz] onun [Epikür’ün] kanaatine göre en yüksek iyidir, acı ise en büyük kötülük. O bu yaklaşımını şu şekilde kanıtlamaya çalışır: Her canlı doğar doğmaz haz için çabalar ve en yüksek iyisi olarak onun için sevinç duyar, -en büyük kötülük olarak ise acıdan kaçır ve gücü yettiğinde onu kendinden uzak tutmaya çalışır. Bunu bozulmamış (saflığını yitirmemiş) olduğu sürece ve doğa böylesi [...] bir yargıda

<sup>101</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.100

<sup>102</sup> Bkz. Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.49

<sup>103</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.100

<sup>104</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s.53

<sup>105</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, ss.521-522

<sup>106</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.479, ayrıca bkz. Albert Friedrich Lange, **a.g.e.**, s.78

<sup>107</sup> Lucretius, **Evrenin Yapısı (De rerum natura)**, çev.: Turgut Uyar – Tomris Uyar, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011, s.51 (ayrıca bkz. s.52, 59)

bulunduğu için yapar. Bu nedenle neden haz için çaba sarfedildiğinin, acıdan ise kaçınıldığının akli bir izahına ihtiyaç yoktur.<sup>108</sup>

Epikür hayatın en üstün amacını mutluluk olarak belirlemesiyle Sokratik gelenek içinde kabul edilir, ancak Cicero'nun ifadelerinde de görüldüğü gibi iyiyi, dolayısıyla erdem ve mutluluğu haz ile özdeşleştirmesiyle, ayrıca hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlamasıyla<sup>109</sup> Sokratik geleneğe mensup diğer felsefe ekollerinden farklılaşır. Bir diğer ifadeyle o, “hedonizm”i Sokrates’in erdemli hayata dayalı mutluluk anlayışını ifade eden “eudaimonizm” ile birleştirmeye çalışır.<sup>110</sup>

Platon ve Aristoteles’te rastladığımız gibi, Epikür’e göre de doğaya uygun olan eylemler haz, aykırı/yabancı olan eylemler ise acı duygusu uyandırır.<sup>111</sup> Doğanın diğer canlılar gibi bizlerden ilk talebi ise hazza yönelmemizdir.<sup>112</sup> Doğa bu doğrultuda içimize yerleştirdiği birincil bir güdü ile hazza yönelip acıdan kaçmamızı sağlar.<sup>113</sup> Sextus Empiricus’un hazcılığa ilişkin ifadesiyle, “*Hayvanlar doğar doğmaz, doğaları gereği, saf bir şekilde hazza yönelir ve acıdan uzak durur.*”<sup>114</sup> Bununla birlikte, daha önce belirtildiğiüzere, Epikür hazdan Aristippos’ta gördüğümüz duyusal hazları anlamaz sadece.<sup>115</sup> Duyusal hazzın önemini yadsınamamakla birlikte,<sup>116</sup> haz arayışının her daim aklın denetiminde olması gerektiğini önemle vurgulayan Epikür’ün kendi ifadesiyle; erek olan haz, yoldan çıkmış insanların peşinden koştuğu hazlar ve cinsel hazlar değildir, bilakis bedensel olarak acı çekmeme ve ruhsal olarak sarsıntı içinde bulunmamadır.<sup>117</sup> Epikür’ün negatif bir hazcı olarak nitelendirilmesine yol açan bu “acıdan uzak olma” ve ruhsal/zihinsel dinginlik (*peace of mind*) hâli ona göre bedensel hazlardan çok daha

<sup>108</sup> Cicero, **De finibus bonorum et malorum (Über das höchste Gut und das größte Übel)**, Almancaya çev.: Harald Merklin, Reclam Yayınları, Stuttgart, 2010, s.81

<sup>109</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.519, 521

<sup>110</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s.53

<sup>111</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.488

<sup>112</sup> Bkz. Heinrich Schmidt, **Epikür’ün Yaşama Sevinci Felsefesi**, çev.: Yunus Kazım Köni, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1946, s.73

<sup>113</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.519

<sup>114</sup> Sextus Empiricus, **Kuşkunun Felsefesi**, çev.: C. Cengiz Çevik, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010, s.202

<sup>115</sup> Bkz. Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, çev.: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962, s.38

<sup>116</sup> Bkz. Bkz. Heinrich Schmidt, **a.g.e.**, s.74, ayrıca bkz. Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s.81

<sup>117</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.519

üstündür.<sup>118</sup> Zira beden sadece içinde bulunulan anın maddi şartlarından acı duyarken ruh hem şimdinin, hem geçmişin, hem de geleceğin acısıyla altüst olur.<sup>119</sup>

Özetle, Epikür hayatın amacı olarak (sadece) duysal hazzı değil, daha ziyade akli/ruhsal hazzı kastediyor ve bu hazzı ölçülü davranıp ruh dinginliği sağlamak ve acıdan uzak olmak<sup>120</sup> olarak tanımlıyor olsa da erdemi, iyiyi ve mutluluğu haz ile bir ve özdeş kabul etmesiyle, ayrıca doğanın içimize yerleştirdiği ilk içgüdünün haz arayışı olduğunu savunmasıyla tam anlamıyla hazzcı bir filozoftur. O sadece diğer canlılar gibi insanın da haz peşinde koştuğunu iddia etmez, dahası bunun böyle olması gerektiğini de savunur<sup>121</sup> ve üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Freud'un haz tanımına ve haz arayışındaki insan kabulüne birçok açıdan öncülük eder.

Hazzcı filozofların görüşleri zaman içinde daha rafine formlarda ifade edilmiş, vurgular farklılaşmış, insanların duysal hazdan fazlasını istedikleri göz önünde bulundurulmuş olsa da söz konusu filozofların eserlerinde haz sürekli surette (yegâne olmasa da) başlıca iyi olarak kabul edilegelmiştir.<sup>122</sup> Bununla birlikte, diğer Helenistik dönem felsefe okulları gibi, Hristiyanlığın 4. yüzyıldan itibaren Roma'nın resmî dini olarak kabul edilmesinin akabinde gözden düşen hazzcı (Epikürcü) okullar da M.S. 6. yüzyılda İmparator Justinianus tarafından bütünüyle kapatılmıştır.

Bu minvalde Ortaçağ boyunca en çok lanetlenen felsefe okulunun hazzcı/Epikürcü okul olduğu unutulmamalıdır. Hristiyan anlatısında Hz. Âdem'in haz arzusu/arayışı nedeniyle cennetten çıkarıldığı inancı hatırlanırsa bu sonucun pek de şaşırtıcı olmadığı teslim edilir. Bu doğrultuda Epikür Skolastik düşünürlerce eşcinsel, oğlanc, enstet düşkün ve benzeri sıfatlarla suçlanmış, Epikürcü ekole mensup diğer filozoflar da bu suçlamalardan nasibini almıştır.<sup>123</sup> Nitekim Thomas Aquinas *Summa Theologiae*'sinde Epikür'e pek değinmemiş, daha ziyade Aristoteles'in hazzı *Nikomakhos'a Etik*'te ne şekilde ele aldığını tartışmıştır.<sup>124</sup> Dante ise *İlahi*

---

<sup>118</sup> Bkz. A.A. Long, **a.g.e.**, s.31. Ayrıca bkz. Douglas J. Soccio, **a.g.e.**, s.202

<sup>119</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.521, ayrıca bkz. Albert Friedrich Lange, **a.g.e.**, s.78

<sup>120</sup> Bkz. Lucretius, **De Rerum Natura**, s.51

<sup>121</sup> Bkz. A.A. Long, **a.g.e.**, s.35

<sup>122</sup> A.A. Long, **a.g.e.**, s.32

<sup>123</sup> Bkz. Howard Jones, **The Epicurean Tradition**, Routledge yayınevi, Florence, 1992, s.102

<sup>124</sup> Bkz. Thomas Aquinas, **Summa Theologiae**, Vol. 20, Cambridge University Press, Cambridge, Questions 34, Articles I-II, ss.65-70

*Komedy*’sında Epikür’e karşı çok daha acımadır. Ünlü filozof şair, Sokrates, Platon ve Aristoteles’i cehennemin dışında tutarken Epikür’ü hiç tereddüt etmeden cehenneme yerleştirir.<sup>125</sup> Zira ruhun ölümsüzlüğüne inanan Platon ve Aristoteles Hristiyanlıkla şöyle ya da böyle uzlaştırılabilir, Epikür ise asla!<sup>126</sup>

Bu çerçevede biz yüzyıllarca büyük bir şiddetle bastırılıp lanetlendikten sonra Yeniçağ’da çeşitli değişim ve dönüşümlerle tekrar karşımıza çıkan ve Hristiyan öğretisi ile bütünleştirilmeye çalışılan hazcılığa geçmeden önce -kelami, irfani ve işraki okullar dışarıda tutulmak kaydıyla- belli başlı Müslüman filozofların hazza/hazcılığa yaklaşımlarına kısaca göz atacağız ve akabinde Rönesans ile başlayıp Bentham ve Mill ile nihai formuna kavuşan Yeniçağ hazcılığına/faydacılığına geçeceğiz.

### 1.1.3. Müslüman Filozofların Hazza ve Hazcılığa Yaklaşımı

İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi (801-873)’den itibaren Müslüman filozofların -Platoncu çizgide- akli/manevi hazların nefsi/maddi hazlara tercih edilmesini, öfke ve şehvetin aklın denetiminde tutulmasını salık verdikleri görülmektedir.<sup>127</sup> Bununla birlikte Macid Fahri maddi dünyanın yol açtığı haz (*lezze*) ve acılar (*elem*) karşısında Kindi, Razi, İbn Miskevey ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların Stoacı bir tavır aldıklarını, maddi/dış dünyanın değişip duran ve insana acı vermesi muhtemel şartları karşısında kayıtsız/duyarsız (*apetheia*) bir tavır takınma önerisinde bulunduklarını belirtir.<sup>128</sup> Ayrıca Kindi ve İbn Miskeveyh (932-1030) tıpkı Epikürcü gelenekte savunulduğu gibi,<sup>129</sup> insana acı veren şeylerin başında “ölüm” olduğunu ifade eder<sup>130</sup> ve asıl acı verici olanın ölümün kendisi değil, ölüme

<sup>125</sup> Bkz. Dante Alighieri, **The Divine Comedy**, Penguin Classics, London, 2002, ss.10.13-14

<sup>126</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, **The Swerve, How The World Became Modern**, W. W. Norton & Company, New York – London, 2011, s.98

<sup>127</sup> Bkz. Kindi, “**Tarifler Üzerine**”, Mahmut Kaya, **Kindî Felsefî Risâleler**, Klasik Yay., İstanbul, 2002, s.191

<sup>128</sup> Bkz. Macid Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, çev.: Muammer İskenderoglu - Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004, s.102

<sup>129</sup> Bkz. Lucretius, **a.g.e.**, s.92

<sup>130</sup> Bkz. İbn Miskeveyh, **Ahlak Eğitimi (Tehzîbu’l-Ahlak)**, çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s.233. Ki ölümün en büyük korku ve/veya hüznü kaynağı olarak kabulü ve ondan kurtulma önerileri İslam etik tarihi boyunca (Kindi’den Kinalızade’ye) büyük

yaklaşım<sup>131</sup> ve bu yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan ölüm korkusu olduğunu savunur.<sup>132</sup> Ki ölüm korkusunun ve bu korkudan kurtulma yollarının Müslüman filozofların ahlak felsefesine dair eserlerinde yüz yıllar boyu benzer şekilde ele alınışı Kindi'den sonra bir “gelenek” hâline gelir.<sup>133</sup>

Buna binaen Kindi, Ebû Bekir er-Râzî (865-925) ve İbn Miskeveyh (932-1030) hazza acının (üzüntü ve kederin) olmayışı ile irtibatlandırmış, hazzı tıpkı Epikür gibi olumsuz bir anlam vermiştir.<sup>134</sup> Önemli bir bölümünü hazzcılığın analizi ve reddine ayırdığı<sup>135</sup> eserlerinde Platon'a pek çok yerde doğrudan atıf yapan Razi'nin bir diğer haz tanımı ise daha önce Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz tanımı hatırlatır: Buna göre haz tabîî duruma dönüştür, acı ise tabîî dengenin bozulması. Dahası, ona göre alınan hazzın miktarı, çekilen acının miktarı ile doğrudan ilişkilidir<sup>136</sup> ve dahi (bir yönüyle) acı olmazsa haz da olmaz.<sup>137</sup> Ki benzer bir tanım daha geç dönemde İbn Miskeveyh'te de karşımıza çıkar: “Lezzet (haz) doğal hâle dönmektir.”<sup>138</sup>

Nefsî/maddi hazların peşinde koşularak geçirilen bir hayatı akıllı insana yakıştıramayan,<sup>139</sup> nefsanî arzular olarak nitelendirdiği maddi hazlara yönelik meylin (hevanın) daima aklın denetimi altında tutulması gerektiği görüşünde olan Razi'nin<sup>140</sup> yaratılışımızın amacı ve hayattaki en üstün değer olarak değil,<sup>141</sup> sadece dünyevi mutluluğa götüren araçlardan biri olarak gördüğü, asla manevî hazlara tercih edilmemesi gerektiğini belirttiği (maddi) hazzı yaklaşımı Müslüman filozoflar

---

ölçüde aynı kalmış, ahlak üzerine yazılan eser ve risalelerde konuya ayrılan bölüm büyük benzerlikler göstermiştir.

<sup>131</sup> Macit Fahri, Epikür'ün talebesi Menoeceus'a yazdığı mektubun Kindi ve Razi'nin kaygı ve ölüm korkusuyla ilgili düşüncelerinin temelinde bulunduğunu gösterir. Bkz. Macit Fahri, **a.g.e.**, s.260

<sup>132</sup> Ya'kub b. İshak el-Kindî, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, çev.: Mustafa Çağrı, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, s.95

<sup>133</sup> Söz gelimi Ebû Bekir Râzî de tıpkı Epikür gibi, ölüm korkusundan uzaklaşmanın en uygun yolunun onu düşünmemek olduğunu savunur. Bkz. Ebû Bekir Râzî, **et-Tıbbu'r-rûhânî (Ruh Sağlığı)**, çev.: Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss.139-140

<sup>134</sup> Bkz. Ebû Bekir Râzî, **a.g.e.**, ss.76-77, ayrıca bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbu'l-Ahlak**, s.61

<sup>135</sup> Bkz. Macit Fahri, **a.g.e.**, s.121

<sup>136</sup> Bkz. Ebû Bekir Râzî, **a.g.e.**, s.76

<sup>137</sup> Bkz. Ebû Bekir Râzî, **a.g.e.**, s.77

<sup>138</sup> İbn Miskeveyh, **Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlm**, Türkçeye aktaran: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde Lezzet ve Elem Üzerine**, Klasik yay., İstanbul, 2017, s.261

<sup>139</sup> Ebû Bekir Râzî, **Kitabü's-Sireti'l-felsefiyye**, s.99-111, Türkçeye aktaran: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde Filozofça Yaşama**, Klasik yay., İstanbul, 2017, s.76, ayrıca bkz. **et-Tıbbu'r-rûhânî**, s.63, 81 vd.

<sup>140</sup> Ebû Bekir Râzî, **et-Tıbbu'r-rûhânî**, s.61, 69, 91 vd.

<sup>141</sup> Ebû Bekir Râzî, **Kitabü's-Sireti'l-felsefiyye**, ss.99-111, Türkçeye aktaran: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde Filozofça Yaşama**, Klasik yay., İstanbul, 2017, s.75

arasında asırlar boyunca hâkim olan görüşün özeti olarak zikredilebilir.<sup>142</sup> Nitekim Farabi (872-950) de Medinetü'l Fâzıla'da hazıcıları erdemli şehrin dışında tutar ve hazcı bir yaşamı mutluluğun önünde bir engel olarak telakki eder. Ona göre duysal hazlar peşinde koşanlar ancak bayağılık ve düşkünlük şehrinin (*medinetü'l-hisse ve 's-sukût*) halkı olabilirler.<sup>143</sup>

Benzer görüşlere daha geç dönemde İbn Miskeveyh ve İbn Sina (980-1037)'da da rastlamak mümkündür: Kişi ancak nefsi/maddi hazlardan yüz çevirip akli/manevi hazları elde etmeyi arzuladığında (dünyevi ve uhrevi) mutluluğa ulaşabilir. İbn Miskeveyh haz ve acılar üzerine müstakil olarak kaleme aldığı risalesinde, hazların en değerlisi ve mükemmeli olarak insanın akıyla mutlak iyiyi (yüce yaratıcıyı) idrakini<sup>144</sup> zikreder.<sup>145</sup> Daha önemlisi, İbn Miskeveyh tıpkı Aristoteles (ve daha geç dönemde Epikür gibi) hazzı (lezzeti) dinginlik, acıyı (elemi) ise hareket ile özdeşleştirir: Ona göre, “*hareketlerden maksat dinginliktir, zira her hareket eden dinginliğe ermek için hareket eder.*”<sup>146</sup> Öyle ki, tanrılık dinginlik, kulluk ise hareketle anlaşılır.<sup>147</sup> Ki İbn Miskeveyh'in Stoacı ve Kinik filozoflardan mülhem, ancak İslami unsurlarla örölü ahlak öğretileri sonraki süreçte İslam dünyasındaki tüm felsefi ahlak yazılarına model teşkil eder.<sup>148</sup> Buna binaen, Farabi'nin bahsettiği, Aristoteles'ten mülhem “altın orta” İbn Sina'da da görülür. Tıpkı Aristoteles gibi maddi hazları bütünüyle yadsımayan İbn Sina duysal hazlara meyli aklın denetiminde tutmayı, bir diğer ifadeyle itidali bizi asıl mutluluğa ulaştıracak araçlardan biri olarak görmeyi önerir.<sup>149</sup>

<sup>142</sup> Ebû Bekir Râzî, **a.g.e.**, s.75, ayrıca bkz. **et-Tıbbu'r-rûhânî**, ss.78-79

<sup>143</sup> Bkz. Fârâbî, **Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, Türkçeye aktaran: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde Erdemli Şehrin Halkının Görüşleri**, Klasik yay., İstanbul, 2017, s.148

<sup>144</sup> Bkz. İbn Miskeveyh, **Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm**, Türkçeye aktaran: Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde Lezzet ve Elem Üzerine**, Klasik yay., İstanbul, 2017, ss.262-263

<sup>145</sup> Ki bu yaklaşım bize Aristoteles'in **Metafizik**'inde zikrettiği; tanrısal olanın temasının en çok haz veren, en iyi olduğu yönündeki görüşünü anımsatır. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1072b1

<sup>146</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, ss.264-265

<sup>147</sup> İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, aynı yer.

<sup>148</sup> Bkz. Macit Fahri, **a.g.e.**, ss.204-205

<sup>149</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Saâde) Anlayışı”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s.433-451. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane yay., Ankara, 1984, ss.495-500

Yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığımız üzere, Müslüman filozofların hazza yaklaşımları içlerinde barındırdıkları kimi farklılıklara rağmen kendilerini önceleyen Sokratesçi ekollerle son derece paraleldir ve dahi bu ekollerin görüşlerinin meczedilmesi olarak değerlendirilebilir. Ancak bir dine iman ediyor olmaları dolayısıyla Antik ve Helenistik dönemden –özellikle Galen üzerinden– devrıldıkları mirası olduğu gibi kabul etmemişler, içinde oldukları hâkim paradigma çerçevesinde yeniden yorumlamışlardır. Onlar için tam bir mutluluk bu dünyada mümkün değildir. Bu çerçevede Müslüman filozoflar en yüksek mutluluğun duyusal değil, akli olduğunu, ona da ancak ahiret yurdunda ulaşılabileceğini savunurlar.

Bununla birlikte, aynı zamanda dinî bir gereklilik olarak duyusal hazları aşağılayan, en yüksek iyiyi Tanrı ile, bir diğer ifadeyle Tanrı ile birlikte olmak (faal akılla ittisal) ile özdeşleştiren, öteki dünyanın (manevi) hazlarının bu dünyanın geçici (maddi) hazlarına tercih edilmesi gerektiğini savunan Müslüman filozofların yanı sıra benzer yaklaşımları sadece Kur'an-ı Kerim ve Sünnet (Hz. Peygamber'in davranışları) ile temellendirmeye çalışan kelimciler de olmuştur. Ayrıca İslam düşünce tarihi boyunca maddi/dünyevi hazlardan bütünüyle uzak durulmasını salık veren tasavvuf ekolleri de görülmüştür. Ancak biz konuya ilişkin daha fazla ayrıntıya girmeden bu parantezi kapatacak ve yine kısaca özetlemek üzere Yeniçağ hazcılığına geçeceğiz.

#### **1.1.4. Yeniçağ Hazcılığı ve İngiliz Faydacılığına Dönüşümü**

Antik ve Helenistik dönem hazcılığının Ortaçağ'da göz ardı edilip lanetlenmesinden sonra Yeniçağ'da tekrar ortaya çıkışının ve adım adım İngiliz faydacılığına dönüşümünün ilk izleri İtalyan Rönesansı düşünürlerinde görülebilir.<sup>150</sup> Söz konusu düşünürler kilisenin şart koştuğu dünya hazlarından uzak (çileci) bir yaşam sürme fikrine tahammül edemez, sadece manastır yaşamını benimsemeyi reddederler.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, *a.g.e.*, ss.9-10

<sup>151</sup> Bkz. J. Bronowski – B. Mazlish, *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşüncesi Tarihi*, çev.: Elvan Özkavruk Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.106

Bu doğrultuda Francisco Zabarella 1400 yılında Epikür hazcılığını tartıştığı *De Felicitate* isimli eserini yayımlar. Poggio Bracciolini, Lange'nin nitelemesiyle hakiki (*ächter*) bir Epikürcü olan Lucretius'un<sup>152</sup> *De Rerum Natura*'sını 1417 yılında büyük çabalar sonucunda tekrar ortaya çıkarır ve büyük bir özveriyle neşreder.<sup>153</sup> Ki Lange'ye göre Epikürcülüğün dönemin düşünce biçimi (*Denkweise*) üzerinde etkili olması büyük ölçüde bu eser sayesinde olmuştur.<sup>154</sup> Lorenzo Valla *De Voluptate* adlı eserini 1431 yılında yayımlar<sup>155</sup> ve Epikürcülüğün yeniden saygınlık kazanmasını sağlamaya çalıştığı mezkûr eserde<sup>156</sup> hazcılığı açık bir dille savunur.<sup>157</sup> Ona göre gerçek iyilik hazzdır ve hazlarla dolu bir yaşam sürmek aynı zamanda iyi bir Hristiyan olmak anlamına da gelir.<sup>158</sup>

Rönesans İtalya'sının öncülük ettiği, hazcılığın tekrar rağbet görüp itibar kazanmasını, Hristiyan teolojisi ile Epikür hazcılığını birleştirmeye çalışan Erasmus (1466-1536) ve Thomas Morus (1478-1535)'un eserlerinde de gözlemlemek mümkündür.<sup>159</sup> Erasmus, Thomas Morus'a ithaf ettiği<sup>160</sup> ünlü eseri *Deliliğe Övgü*'de hazzın (*voluptatem*) olmadığı bir hayatın yaşamaya değer olmadığını söyler.<sup>161</sup> Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki kadim tartışmadan haberdar görünen Erasmus Stoacı filozofların hazzı hor gören, tutkuları yadsımayı veyahut bütünüyle aklın denetiminde tutmayı salık veren yaklaşımını eleştirir<sup>162</sup> ve Epikür'den yana tavır

<sup>152</sup> Bkz. Friedrich Albert Lange, *a.g.e.*, s.99

<sup>153</sup> Stephen Greenblatt, Poggio Bracciolini'nin bu eseri bulup neşretmesinin hikâyesini anlattığı, Pulitzer ödüllü kitabında Lucretius'un *De Rerum Natura* isimli eserinin Batı'nın düşünce dünyasında büyük bir sapmaya/kırılmaya (*swerve*) yol açtığını savunur. Ona göre modern dünyanın inşasında mezkûr eserin merkezî bir rolü ve önemi vardır. Nitekim başta Kilise olmak üzere tüm yerleşik kurumların ve güç odaklarının baskılarına rağmen çoğaltılan Lucretius'un eseri Greenblatt'a göre daha geç dönemde Galileo, Newton, Darwin ve dahi Einstein'ın düşüncelerini de etkileyecektir. Bkz. Stephen Greenblatt, *a.g.e.*, ss.243-263

<sup>154</sup> Bkz. Friedrich Albert Lange, *a.g.e.*, ss.96-97

<sup>155</sup> Bkz. Ole Martin Moen, *Hedonism Before Bentham*, Journal of Bentham Studies, Vol. 17, 2015, s.13

<sup>156</sup> Bkz. Friedrich Albert Lange, *a.g.e.*, s.168

<sup>157</sup> Michel Onfray bu eserin 4 yüzyıl boyunca Fransızcaya tercüme edilmediğinin altını çizer. Bkz. Michel Onfray, *La puissance d'exister*, Editions Grasset & Fasquelle, 2006, s.62

<sup>158</sup> Bkz. J. Bronowski – B. Mazlish, *a.g.e.*, s.107

<sup>159</sup> Bkz. Sasha S. Euler, *Epicurean philosophy of pleasure in Saint Thomas More's Utopia*, Society of Friends of Epicurus Journal, 7, ss.6-19

<sup>160</sup> Thomas More'un soyadının Latinceleştirilmiş hâlinin Morus olduğunu ve "delilik" anlamına geldiğini hatırlatalım.

<sup>161</sup> Bkz. Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014, s.59

<sup>162</sup> Bkz. Erasmus, *a.g.e.*, s.59 ve 75

alır.<sup>163</sup> Bununla birlikte mezkûr eserinde, tıpkı Epikür gibi (sadece) bedensel hazları değil, manevi hazları kastettiğini birçok yerde ifade eder.<sup>164</sup> Peygamberin (Hz. İsa'nın) vadettiği hazzın da işte böyle (manevi) bir haz olduğunu savunan Erasmus<sup>165</sup> deliliğin payına düşen ve öteki dünyada daha da mükemmelleşecek olan hazzın bu olduğunu savunur.<sup>166</sup> Buna karşın haz almaktan korkan, hazzı lanetleyen ve çileci bir yaşam biçimini salık veren Ortaçağ'ın dinî anlayışlarını eleştirir.<sup>167</sup> Ona göre hiç kimse dindar bir Hristiyandan daha Epikürcü olamaz.<sup>168</sup>

Thomas Morus'un, Erasmus'un eserinden yaklaşık 4 yıl sonra kaleme aldığı ünlü *Ütopya*'sı ise kelimenin tam anlamıyla Epikürcü bir metin, bir ülke hayalidir.<sup>169</sup> Filozof son derece dindar olarak betimlediği *Ütopya* halkının asli çabasının mutluluğa ulaşmak olduğu, bunun da hazza (*uoluptatem*) bağlı olduğu, bunun en sağlam kanıtının ise dinde bulunduğu iddiasındadır.<sup>170</sup> Ütopya halkının hazdan kastının bayağı hazlar olmadığını, bununla birlikte haz deyince insanı mutlu eden her türlü bedensel ve zihinsel hâl ve hareketin anlaşılması gerektiğini<sup>171</sup> belirten Morus, insanın doğası itibarıyla hazza meyletmesinin erdemin ta kendisi olduğunu savunur.<sup>172</sup> Ona göre, Ütopyalılar hayatın amacı olarak hazzı görürler, haz ise tıpkı Epikür'de olduğu gibi acının olmaması, yani huzurdur.<sup>173</sup> Zihinsel ve bedensel hazları da kendi içinde sınıflandıran Morus<sup>174</sup> Ütopyalıların özellikle zihinsel hazlara düşkün olduğunu belirtir.<sup>175</sup> Ayrıca Erasmus'un delilerine işaret edercesine, Ütopyalıların delilere aşırı düşkün olduğunu belirten Morus hazzın delilere de çok büyük yararı olacağı kanaatindedir.<sup>176</sup> Bu meyanda son olarak, Morus'un şahsi haz

---

<sup>163</sup> Bkz. Erasmus, **a.g.e.**, s.243

<sup>164</sup> Bkz. Erasmus, **a.g.e.**, s.81

<sup>165</sup> Martin Luther'in Erasmus ile ünlü mektuplaşmalarında Erasmus'u eleştirdiğini, onu Epikür'ün sarhoşluğuna teslim olmakla itham ettiğini belirtelim. Bkz. Martin Luther, **Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel**, Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1930–1985, s.626

<sup>166</sup> Bkz. Erasmus, **a.g.e.**, s.283

<sup>167</sup> Bkz. Erasmus, **a.g.e.**, s.271

<sup>168</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, s.227

<sup>169</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, ss.227-231

<sup>170</sup> Bkz. Thomas More, **Ütopya**, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014, s.211

<sup>171</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.219

<sup>172</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.213

<sup>173</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.215 ve 231

<sup>174</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, ss.227-229

<sup>175</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.233

<sup>176</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.259

ve çıkar arayışından ziyade, ileride Bentham ve Mill’de de göreceğimiz, toplumsal hazzın (miktarının) dikkate alınması gerektiğini, kişinin kendi hazzı için başkasını hazdan mahrum etmesinin adaletsizlik olacağını savunduğu da belirtilmelidir.<sup>177</sup>

Benzer şekilde, Fransa’dan Michel de Montaigne (1533-1592) de klasik faydacılığın erken dönem öncülerinden biri olarak değerlendirilebilir. Montaigne her ne kadar kendisinin bir filozof olmadığını belirtse de<sup>178</sup> Helenistik dönem felsefe okulları (Stoacılık, Epikürcülük ve Septisizm) ile yakından ilgilenmiş, mezkûr ekollere mensup filozoflardan ziyadesiyle faydalanmış ve felsefelerini 16. yüzyıl Avrupasına taşımıştır.<sup>179</sup> Uzmanlar Stoacı pek çok görüş ve tutumu benimsediği görülen<sup>180</sup> Montaigne’in septisizm ile karışık bir hazcılıktan (Epikürcülüktən) yana olduğunu belirtir.<sup>181</sup> Montaigne ünlü “*Denemeler*”inde Epikür’e pek çok yerde doğrudan atıfta bulunur, ayrıca Lucretius gibi Epikürcü bir filozoftan yüzün üzerinde doğrudan alıntıya yer verir,<sup>182</sup> ki kütüphanesindeki *De rerum natura* Montaigne’nin kendi el yazısıyla aldığı notlarla doludur.<sup>183</sup> Buna göre, tüm canlı varlıklar (Montaigne’in ifadesiyle ağaçlar bile) doğal bir itkiyle acıdan kaçarlarsa<sup>184</sup> ve hayattaki nihai amacımız hazzdır.<sup>185</sup> Montaigne pek sistematik görünmeyen ifadelerinde kimi zaman (Aristippos gibi) bedensel hazzı aradığımızı savunurken, kimi zaman hazzı

---

<sup>177</sup> Bkz. Thomas More, **a.g.e.**, s.217. Esasen Erasmus ve Thomas Morus’un Hristiyanlık ile Epikürcülüğü birleştirme çabası dönemin hâkim anlayışını yansıtır. Nitekim Robert Burton ünlü eseri *Melankolinin Anatomisi*’nde asıl adı Giovanni de Medici olan ve 1513 yılından ölümüne kadar Papalık görevinde bulunan Leo Decimus’u (1475-1521) “*Epikürcü bir Papa*” olarak nitelemekten çekinmez. (Bkz. Robert Burton, **Melankolinin Anatomisi (I. Fasikül)**, çev.: Merve Tokmakçioğlu, Aylak Adam Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.148) Stephen Greenblatt, Raffaello’nun Vatikan’a yaptığı ünlü Atina Okulu freskinde Epikür’e de yer vermesini bu uzlaştırma çabasının bir sonucu olarak yorumlar. (Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, s.252) Dolayısıyla Epikürcülüğün ve hazların asırlar boyunca kötülenmesi ve bastırılması dönemin en dindar simalarında dahi bir tepkiye yol açmıştır ki bu tepkinin asırlar sonra hazcılığı nasıl hemen her alanda hâkim kıldığına ve modern dönemin belirleyici “felsefesi” hâline getirdiğine ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

<sup>178</sup> Bkz. Montaigne, **Denemeler**, cilt 4, çev.: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.209

<sup>179</sup> Sarah Bakewell, **Nasıl Yaşanır ya da Bir Soruda Montaigne’in Hayatı**, çev.: Emre Ülgen Dal, Domingo Yayıncılık, İstanbul, 2017, ss.108-109

<sup>180</sup> Söz gelimi *Denemeler*’in 2. cildinde Madam d’Estissac’a hitaben yazdığı satırlarda Stoacı Oikeiosis öğretisini hatırlatır şekilde, şayet insanlarda diğer canlılarla paylaştığı evrensel bir içgüdü varsa bunun hayatta kalmaya yönelik olduğunu belirtir: Bkz. Montaigne, **a.g.e.**, cilt 2, s.76

<sup>181</sup> Bkz. Selahattin Bağdatlı, **Denemeler**’e önsöz içinde, s.13. Ayrıca bkz. Sarah Bakewell, **a.g.e.**, s.113

<sup>182</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, s.244

<sup>183</sup> Bkz. Sarah Bakewell, **a.g.e.**, s.68

<sup>184</sup> Bkz. Montaigne, **a.g.e.**, cilt 1, s.79

<sup>185</sup> Bkz. Montaigne, **a.g.e.**, cilt 1, s.111

(Epikür gibi) acının yokluğu<sup>186</sup> ve dingilik ile özdeşleştirir.<sup>187</sup> Ve yine Epikür gibi, sonunda büyük acılar ortaya çıkarması kaçınılmazsa hazlardan uzak durulması gerektiğini belirtir.<sup>188</sup>

Montaigne gibi Helenistik dönem filozoflarına ve felsefe ekollerine sıklıkla başvuran ve alıntılar yapan Francis Bacon (1561-1626) da Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki kadim tartışmadan haberdar görünür.<sup>189</sup> O da Epikürcü anlayışa yakın bir tavır alır<sup>190</sup> ve doyumsuz hazzın (ya da haz arayışının) doğaya uygun olduğunu savunur.<sup>191</sup>

Hakeza René Descartes (1596-1650) Bohemia prensesi Elisabeth'e 4 ve 18 Ağustos 1645 tarihlerinde yazdığı, mutluluğun mahiyetini ele aldığı mektuplarında Seneca'nın *Vita Beate* adlı eserine atıfla Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki tartışmaya değinir. Seneca'nın Epikür'ün düşüncesiyle savaştığını belirttiği 18 Ağustos 1645 tarihli mektubunda Epikür'den yana tavır alır. En üstün iynin (*le souverain bien*) ve eylemlerimizin amacının (*la fin de nos actions*) haz (*la volupté*) olduğunu söyleyen Epikür hiç de haksız değildir ona göre. Epikür'ün belirttiği gibi, mutluluk (*la béatitude*) hazlardan oluşur, zira Descartes'a göre eylemlerimizden haz almazsak mutluluk da duymayız.<sup>192</sup>

“Modern” hazcılığın en önemli temsilcilerinden ve İngiliz faydacılığı üzerinde en derin etkilere sahip bir diğer filozof ise kuşkusuz Pierre Gassendi (1592-1655)'dir.<sup>193</sup> Epikürcülük ile Hristiyanlığı uzlaştırmak için büyük çaba sarfeden filozof 1647 yılında kaleme aldığı *De Vita et Mobrur Epicuri* adlı eserinde Epikür'ü ve hazcılığı tüm saldırılara karşı savunur.<sup>194</sup> 1649 yılında yayımladığı *Philosophiae Epicuri Syntagma* adlı eserinde ise dönemin Avrupasına Epikür'ün düşüncelerinin sistematik

<sup>186</sup> Bkz. Montaigne, **a.g.e., cilt 2**, s.207

<sup>187</sup> Bkz. Montaigne, **a.g.e., cilt 1**, s.283

<sup>188</sup> Bkz. Montaigne, **a.g.e., cilt 3**, s.223

<sup>189</sup> Bkz. Francis Bacon, **Seçme Aforizmalar**, çev.: C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s.78

<sup>190</sup> Bkz. Francis Bacon, **a.g.e.**, s.88

<sup>191</sup> Bkz. Francis Bacon, **a.g.e.**, s.100

<sup>192</sup> Bkz. René Descartes, **Correspondance avec Elisabeth (1643-1649)**, PhiloSophie © décembre 2010, ss.50-60. Türkçesi için bkz.: René Descartes, **Ahlak Üzerine Mektuplar**, çev.: Sanem Sollers, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss.45-52

<sup>193</sup> Lange, Gassendi'nin Epikür'ün sistemini yeniden gün ışığına çıkardığını ve döneminin hakim görüşlerine uygun şekilde dönüştürdüğünü (*umbilden*) aktarır. Bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, s.184

<sup>194</sup> Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, s.257

bir sunumunu yapar.<sup>195</sup> Sadece 5 yıl sonra, 1654 yılında Walter Charleton tarafından İngilizceye çevrilen mezkûr eserler başta John Locke (1632-1704) olmak üzere birçok İngiliz hazcı/faydacı filozofu da derinden etkilemiştir.<sup>196</sup>

Buna mukabil, ileride daha ayrıntılı olarak değineceğimiz Thomas Hobbes (1588-1679) ve ünlü toplum sözleşmesi teorisinin ondan sonraki halkası John Locke (1632-1704)'un siyaset felsefesinde yaşama içgüdüğü/arzusu ile haz arayışı birbirine oldukça bitişik görünür.<sup>197</sup> Montaigne ve Bacon gibi düşünürlerden büyük ölçüde etkilenen,<sup>198</sup> Bacon'ın çok sayıda denemesini Latinceye çeviren<sup>199</sup> ve bu denemelerin İtalyancaya tercümesine de önayak olan<sup>200</sup> Hobbes siyaset felsefesini ortaya koyduğu temel eserleri *De Cive* ve *Leviathan*'da “doğa durumu”nda<sup>201</sup> insanın kendisi için iyi olanı arzulamasının ve kötü olandan kaçmasının doğal bir zorunluluk olduğunu belirtirken,<sup>202</sup> iyinin ve kötünün ölçüsünün kişisel haz olduğunu savunur.<sup>203</sup> Filozofa göre, ahlaki ve siyasi norm ve kurallar insanların hayatlarını sürdürebilmelerinin ve hazla dolu mutlu bir yaşam sürmelerinin kaçınılmaz bir yolu olarak kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeden doğar.<sup>204</sup>

Benzer şekilde, bize kendimizi (yaşamımızı) korumamızı buyuran doğanın bu buyruğu doğrultusunda<sup>205</sup> devletin varlık sebebini insanın canının<sup>206</sup> ve malının<sup>207</sup>

<sup>195</sup> Bkz. Ole Martin Moen, **a.g.e.**, s.14

<sup>196</sup> Edward A. Driscoll, **The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism**, International Philosophical Quarterly, Vol. 12, No. 1, 1972, s.89

<sup>197</sup> Hobbes, ileride ele alacağımız Spinoza'ya da öncülük eder bir surette hazzın yaşamı sürdürmemize yardımcı olan duyumlardan/hareketlerden doğduğunu öne sürer. (Bkz. Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.51. Ayrıca bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, s.39) Ve bu anlamda Stoacılar yakın bir duruş sergiler. Ancak ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız filozof, Stoacı *oikeiosis* öğretilerinden hareket etmekle birlikte, tıpkı Locke gibi, Epikürcü/hazcı sonuçlara ulaşır. Bizim çalışmamızın kapsamını aştığı için değinmeyeceğimiz Locke'un kendi felsefesinde Stoacı *oikeiosis* öğretilerinden nasıl faydalandığına dair bkz.: Jörg Thomas Peters, **Der Arbeitsbegriff bei John Locke**, Lit Verlag, Münster, 1997, ss. 46-63

<sup>198</sup> Bkz. Ayşen Furtun, **Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları**, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2005, s.15

<sup>199</sup> Bkz. Richard Tuck, **Hobbes**, çev.: Nursu Örgü, Dost Kitabevi, Ankara, 2015, s.28

<sup>200</sup> Bkz. Christopher Brooke, **a.g.e.**, s.71

<sup>201</sup> Durkheim ne Hobbes'un ne de Locke'un sıklıkla kullandıkları “doğa durumu”nun nasıl bir şey olduğunu tam olarak tarif etmediklerini savunur. Bkz. Emile Durkheim, **Hobbes Üzerine**, çev.: Melike Odabaş, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, s.53

<sup>202</sup> Thomas Hobbes, **De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)**, çev.: Cihan Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014, s.27

<sup>203</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **Leviathan**, s.125

<sup>204</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **Etik (Ahlak Felsefesi)**, s.72 ve 64

<sup>205</sup> Bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, ss.127-130

<sup>206</sup> Bkz. John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, çev.: Fahri Bakırcı, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016, s.134, 141, 144, 146, 159

korunması arzusu/kaygısı ile açıklayan<sup>208</sup> John Locke<sup>209</sup> gençlik dönemi eseri *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*'de, "insanlarda kendi çıkarlarının peşinden gitmeyi buyuran tabii bir dürtü vardır."<sup>210</sup> der ve bu ifadeleriyle bir anlamda Hume, Bentham ve Mill'i önceler.<sup>211</sup> Bununla birlikte Locke bireysel haz arayışından ziyade<sup>212</sup> mümkün olduğunca fazla insan için mümkün olduğunca fazla haz (ya da fayda) temininin bireysel ve toplumsal mutluluk için bir gereklilik olduğunu savunur.<sup>213</sup> Felsefe tarihi için olduğu kadar psikoloji açısından da en önemli eseri kabul edilen *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'de<sup>214</sup> iyi ve kötüyü haz ve acı ile özdeşleştiren Locke'a göre "şeyler ancak haz ve acıya göre iyi ya da kötü olur"<sup>215</sup> lar. Mutluluğun da söz konusu haz ve acıya bağlı olduğunu savunan Locke<sup>216</sup> doğanın mutluluğa (bir diğer ifadeyle hazzı) yönelik eğilimi oluşunun ardında bir zorunluluk, bir dürtü bulunduğunu savunur.<sup>217</sup> Hasılı, tıpkı Hobbes gibi, bir anlamda Stoacı *oikeiosis* öğretisinden yola çıkan Locke, ona Epikür hazcılığı zerk eder ve hayatın nihai amacının acıdan kaçıp haz elde etme olduğunu savunur.<sup>218</sup>

Bentham ve Mill'in Epikür hazcılığından ilham alan "klasik" faydacılığına geçmeden önce başvuracağımız son isim olan David Hume (1711-1776) kimi uzmanlar tarafından "olağanüstü sofistike bir hazcı" olarak nitelendirilir. Buna göre,

---

<sup>207</sup> John Locke, *a.g.e.*, s.132, 145

<sup>208</sup> "Devlet, sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur. Bu çıkarlar başta yaşam, özgürlük ve sağlıktır; ayrıca mal-mülk (arazi, para, ev, eşya, vb.) gibi dışsal şeylerdir." Bkz. John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1995, s.7

<sup>209</sup> Reinhard Brandt'a göre Locke'un bu konudaki öncüsü de Stoacılar ve stoacı *oikeiosis* öğretisidir. Bkz. Reinhard Brandt, *Self-Consciousness and Self-Care: On the Tradition of Oikeiosis in the Modern Age*, Blom and Winkel (Grotius and the Stoa içinde), ss.73-91

<sup>210</sup> Bkz. John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev.: İsmail Çetin, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.83

<sup>211</sup> Ayrıca bkz. Wolfgang von Leyden, *Introduction. In Essays on the Law of Nature*, Oxford, 1954, s.71

<sup>212</sup> Bkz. John Locke, *a.g.e.*, s.24

<sup>213</sup> Bkz. John Locke, *a.g.e.*, s.89-90

<sup>214</sup> Bkz. Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology*, Harcourt Brace College Publishers, Orlando, 1996, s.35

<sup>215</sup> Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2013, s.173

<sup>216</sup> Bkz. John Locke, *a.g.e.*, s.190

<sup>217</sup> Bkz. John Locke, *a.g.e.*, s.192

<sup>218</sup> Locke'un ahlak ve siyasete dair görüşlerini temellendirirken Stoacı *oikeiosis* öğretisinden hareket edip nasıl Epikür hazcılığına vardığına dair bkz: Reinhard Brandt, *John Lockes Konzept der persönlichen Identität, Aufklärung (18. Cilt)* içinde, ed. Lothar Kreimendahl, Felix Meiner Verlag, 2006, ss.43-45

Hume'un önerdiği ihtiyatlı hayat için haz ve acı yegâne değerlerdir.<sup>219</sup> Nitekim Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı ünlü eserinde tüm insanların haz (*pleasure*) istediğini belirtir.<sup>220</sup> Ona göre bir şeyin iltifatımızı kazanması bize sağladığı haz ile doğru orantılıdır.<sup>221</sup> Zaten insan zihnini (*mind*) harekete geçirici başlıca kaynaklar da haz (*pleasure*) ve acıdır (*pain*).<sup>222</sup> Ahlaksal yargıların (iyinin ve kötünün) aklın (*reason*) değil, hislerin (*sense/sentiment*) konusu olduğunu savunan<sup>223</sup> Hume bu konuda da haz ve acının belirleyici olduğunu belirtir.<sup>224</sup> Aynı şekilde, güzel ve çirkinin bizde uyandırdığı haz ve acıya göre belirlendiğini,<sup>225</sup> dolayısıyla güzel ve çirkinin asıl doğasını hazzın ve acının oluşturduğunu iddia eden filozof<sup>226</sup> esasen tüm duygu durumlarının (tutkuların) kökeninde hazzı ve acıyı görür.<sup>227</sup> Ayrıca Hume'a göre erdem (*virtue*) temelinde de haz yer alır; “*erdem herhangi bir eylemin, hissin ya da karakterin bize yalnızca görüş ve düşünüş yoluyla verdiği haz tarafından, erdemsizlik ise acı tarafından ayırılır.*”<sup>228</sup> Bu nedenle bize haz veren her niteliği erdem olarak, acı üreten her niteliği ise erdemsizlik olarak adlandırırız.<sup>229</sup> Ona göre, adalet de bize haz veren (ve beğeni üreten) bu tür bir erdemdir.<sup>230</sup> Söz konusu yaklaşımını ahlak üzerine yazdığı (*An Enquiry Concerning the Principles of Morality*) eserinde de sürdüren Hume, mezkûr eserde insanların sağlıklarını muhafaza etmek istemelerini acıdan kaçma arzuları, bir diğer ifade ile acıdan nefret etmeleri ile açıklar.<sup>231</sup> Bu noktada belki de en önemlisi Hume'un haz ile faydayı

---

<sup>219</sup> Bkz. Dale Dorsey, **Objectivity and Perfection in Hume's Hedonism**, Journal of the History of Philosophy, Volume 53, Number 2, Johns Hopkins University Press, 2015, s.245

<sup>220</sup> Bkz. David Hume, **A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)** Türkçe-İngilizce, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016, s.309

<sup>221</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.340

<sup>222</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.550. Bu yargıyı yaklaşık 200 yıl sonra Freud da yineleyecektir.

<sup>223</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.564

<sup>224</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.456 ve 550

<sup>225</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.552

<sup>226</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, ss.295 ve 365-366

<sup>227</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.367 ve 387

<sup>228</sup> David Hume, **a.g.e.**, s.458

<sup>229</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.565

<sup>230</sup> Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.459

<sup>231</sup> Bkz. David Hume, **Ahlâk**, çev.: Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s.129

özdeşleştirme<sup>232</sup> ve bütün bunların temeline ise (öz)çıkarı (*interest*) yerleştirme çabasıdır.<sup>233</sup>

Çalışmamızın konusu çerçevesinde, kısaca özetlemeye çalıştığımız, M.Ö. 5. yüzyıldan M.S. 19. yüzyıla uzanan, haz arayışının insanın edimlerinin ardındaki temel saik olduğuna yönelik bütün bu tezler Jeremy Bentham ile John Stuart Mill'in yararcılığında son ve bütünlüklü formuna kavuşur.<sup>234</sup> Bergson'un ifadesiyle, Epikürcülük İngiltere'de devam eder ve gitgide bilimsel bir hâl alan yararcılık çerçevesinde evrimleşir.<sup>235</sup> Bu meyanda, yararcılık da hayatın amacının mutluluk olduğu kabulünden hareket eder ve mutluluğu hazzın mevcudiyeti ve acının yokluğu olarak tanımlar.<sup>236</sup>

Yukarıda hazcı görüşlerine yer verdiğimiz Locke ve Hume'un kendisi üzerindeki etkisini iftiharla kabul eden Bentham<sup>237</sup> 1780 yılında tamamladığı, ilk neşri 1789 yılında yapılan klasikleşmiş eseri *Ahlak ve Yasama İlkeleri*'nde, henüz eserin ilk satırında doğanın insanı iki müktedir hükümdarın emrine verdiğini iddia eder: Haz (*pleasure*) ve acı (*pain*). Filozofa göre, ne yapmamızı ya da yapmamamızı belirleyen bunlardır. İyiliğin ve kötülüğün de ölçütü olan haz ve acı, yaptığımız her işi, ağızımızdan çıkan her sözü, aklımızdan geçen her şeyi belirler. Bu çerçevede

<sup>232</sup> Ki filozofa göre, "hazların artması anlamına gelen üretim ve tüketim artışı toplum için yararlıdır." David Hume, **Siyasi Denemeler**, çev.: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.228. Ayrıca bkz. David Hume, **A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)**, s.565

<sup>233</sup> Yukarıda değindiğimiz gibi, ahlakın temeline haz ve acıyı yerleştiren Hume farklı yerlerde ahlakın öz-sevgi (*self-love*) ve çıkardan (*interest*) türediğini savunur. (Bkz. David Hume, **Ahlâk**, s.57) Ayrıca ona göre adalet kuralları da köklerini faydaya borçludur (bkz. Hume, **a.g.e.**, s.30) ve yalnızca çıkar nedeniyle ortaya konmuşlardır (bkz. Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s.477). Hume *Ahlak Prensiplerine İlişkin Soruşturması*'nda, bir dipnotta Platon'un *Devlet*'ine (V. kitaba) atıf yaparak, faydalı olanın güzel, zararlı olanın çirkin olduğunu savunur (bkz. Hume, **Ahlâk**, s.49). Bütün bu açıklamalardan çıkan sonuç ise; iyinin, kötünün, güzelin, çirkinin, ahlakın, adaletin vs. hep öz-sevgi, çıkar ve fayda ile bağlantılı olduğu, çıkar ve faydanın da bize haz veren şeyler ile tırnak içinde "eş anlamlı" olduğudur.

<sup>234</sup> Bu noktada şunu belirtmek gerekir: Aristippos ve daha sonra Epikür hazcılığında gördüğümüz gibi, Antik ve Helenistik dönemde haza yönelik eğilim doğa ve doğanın içimize yerleştirdiği düşünülen bir içgüdü ile açıklanır. Canlılar henüz onlara öğretilmeden doğal bir itkiyle acıdan kaçır, haza yönelir. Ancak David Hume ve daha sonra John Stuart Mill'de göreceğimiz gibi, deneyimciler doğuştan eğilimlerin varlığını reddeder ve her şeyin duyumdan türetilmiş olduğunu savunurlar. Buna göre, "ahlak yetisi de doğamızın bir parçası değilse de onun bir sonucudur." Dolayısıyla İngiliz ve Fransız deneyimcileri hazzı istemeye ve acıdan kaçmaya yönelik bir meylimizin olmasını "a priori" değil, "a posteriori" bir süreçle açıklar. Bkz. David Hume, **a.g.e.**, s.296 ve John Stuart Mill, **Utilitarianism**, s.31

<sup>235</sup> Bkz. Henri Bergson, **Etik ve Politika Dersleri**, çev.: B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2016, s.21

<sup>236</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s.73

<sup>237</sup> Bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, s.382

Bentham'ın Hume'den aldığı fayda ilkesi<sup>238</sup> ona göre haz ve acıya olan bu bağımlılığımızın farkında olarak ahlak ve hukuk sistemini de düzenler. Bentham'ın açıklamasıyla; fayda ile kastedilen hazzın arttırılmasını, buna karşı acının engellenmesini sağlayan her şeydir.<sup>239</sup> Ki aynı tanım, ilerleyen bölümlerde değineceğimiz üzere, mutluluk için de geçerlidir.<sup>240</sup>

Filozof fayda (*utility*) kavramıyla; çıkarı (*interest*) söz konusu olan kişi için herhangi bir nesnede bulunan zarar (*mischief*), acı (*pain*), kötülük (*evil*) ya da mutsuzluğu (*unhappiness*) engelleyecek yarar (*benefit*), çıkar (*advantage*), haz (*pleasure*), iyilik (*good*) ya da mutluluğu (*happiness*) kastettiğini ifade eder.<sup>241</sup> Filozof doğamız gereği bu ilkelere tabi olduğumuzdan –tıpkı Epikür gibi– bu meylin ispata gerek dahi duymadığını savunur.<sup>242</sup> Fayda ilkesinin taraftarlarını “Epikürist” olarak niteleyip düşmanlık gösterenlerin haksızlık yaptığını düşünen filozof<sup>243</sup> bir eylemin neden yapılması gerektiğini ancak fayda ilkesinin açıklayabileceğini savunur.<sup>244</sup> Bentham’a göre, fayda ilkesini temel alan kanun koyucunun amacı toplumun hazlarını arttırıp acılarını bertaraf etmektir.<sup>245</sup> Ki mutluluk dediğimiz şey de tam olarak budur; yani haz alma (*enjoyment of pleasures*) ve acıdan uzak olma (*security from pains*).<sup>246</sup> Bu çerçevede hazların ve acıların değerinin yoğunluklarına ve sürelerine dayandığını savunan<sup>247</sup> Bentham oluşturduğu meşhur “haz kalkülü” ile hangi hazzın değerinin nasıl ölçülmesi gerektiğine dair, kâr-zarar hesaplarını andıran, burada yer veremeyeceğimiz denli tafsilatlı ölçüt ve öneriler getirir.<sup>248</sup> Bu meyanda eklenmesi gereken bir diğer önemli husus; daha önce bedensel/duyusal hazlar ile ruhsal/akli hazlar arasında yapılan zaman zaman keskin ayrımların Bentham felsefesinde büyük bir önem arz etmediğidir. Hazlar ile acıların türlerini sıralayan ve

<sup>238</sup> Bkz. Jacop Bronowski – Bruce Mazlish, **a.g.e.**, s.601

<sup>239</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Batoche Books, Kitchener, 2000, s.14

<sup>240</sup> Bentham'ın bahsettiği mutluluğun haz olarak da anlaşılabileceğine dair bkz.: G. Skirbekk & N. Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev.: Emrah Akbaş – Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013, s.340

<sup>241</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, ss.14-15

<sup>242</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.16. Ayrıca bkz.: Cicero, **De finibus bonorum et malorum**, s.81

<sup>243</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.21

<sup>244</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.26

<sup>245</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.27 ve 31

<sup>246</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.61

<sup>247</sup> John Troyer (ed.), **The Classical Utilitarians**, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003, s.viii

<sup>248</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, ss.31-34

uzun uzun açıklayan Bentham'ın duyusal ve akli hazları aynı listede, karışık bir surette verdiği görülür.<sup>249</sup> Aynı yaklaşım acılar için de söz konusudur; duyusal acılar ile akli/manevi acılar Bentham'ın listesinde karışık bir surette, birbiri ardına sıralanır.<sup>250</sup> Hasılı, Bentham'a göre insan her zaman temel amacı olan hazzın peşinden gider<sup>251</sup> ve bu doğrultuda herhangi bir eylem sadece haz ve acı üretmeye meyli (*tendency to produce pain or pleasure*) bakımından önem kazanır.<sup>252</sup> Bu nedenle tıpkı ahlak gibi, hukuk (/yasama) sistemi de bu zemin üzerine inşa edilmelidir, zira bütün yasaların amacı toplumun mutluluğunu, bir diğer ifadeyle hazzını arttırmaktır ki bireysel ve toplumsal yararın anlamı da tam olarak budur.<sup>253</sup>

Esasen hiç okula gitmemiş olan, babası James Mill ve aile dostları Jeremy Bentham tarafından özel olarak yetiştirilen John Stuart Mill, Bentham'ın faydacılığına getirdiği kimi eleştirilerle birlikte söz konusu hazzcı yaklaşımı büyük ölçüde benimser ve geliştirir.<sup>254</sup> Mill 1863 yılında neşredilen ünlü *Faydacılık (Utilitarianism)* adlı eserinde -Bentham'a yönelik küçük bir eleştiriyle- hazların niceliğinden ziyade niteliğinin önem taşıdığının altını çizerken haz ve acının fiziksel boyutundan ziyade ruhsal/manevi boyutu üzerinde durulmasını salık verir.<sup>255</sup>

Mill'e göre tüm eylemlerimiz bir amaç içindir,<sup>256</sup> bu amaç ise Epikür'den Bentham'a kadar fayda teorisini savunan her filozofa göre mutluluktur.<sup>257</sup> Fayda (*utility*) ile en yüksek mutluluk ilkesini (*greatest happiness principle*) eş anlamlı olarak kullandığı gözlenen Mill -Epikürcü çizgide- mutluluğun acının yokluğu ve haz anlamına, mutsuzluğun ise hazzın yokluğu ve acı anlamına geldiğini defaatle vurgular.<sup>258</sup> Dolayısıyla fayda ya da haz salt bedensel şehvet (*voluptuous*) ile bir tutulamaz. Bu meyanda Hz. İsa'nın "altın kuralı"nın<sup>259</sup> da bütünüyle faydacı etiğin

---

<sup>249</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, ss.35-38

<sup>250</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, ss.38-40

<sup>251</sup> Bkz. G. Skirbekk & N. Gilje, **a.g.e.**, s.341

<sup>252</sup> Bkz. Jeremy Bentham, **a.g.e.**, s.80

<sup>253</sup> Bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, ss.394-399

<sup>254</sup> John Troyer, **a.g.e.**, s.xi

<sup>255</sup> Bkz. John Stuart Mill, **Utilitarianism**, ss.10-12

<sup>256</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.6

<sup>257</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, ss.9-10

<sup>258</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.10

<sup>259</sup> "Sana davranılmasını istediğin gibi davran ve komşunu kendini sevdiğin gibi sev."

ruhunu yansıttığını savunan<sup>260</sup> Mill'e göre faydacı standart sadece bireyin kendisinin mutluluğu/hazı da değildir, bilakis bireyin de mensubu olduğu toplumun toplam mutluluk/haz miktarıdır.<sup>261</sup> Erdemin de bir tür haz olduğunu, erdemin yokluğunun ise acı olduğunu savunan Mill, daha önce hazcı öncülerinde gördüğümüz gibi adaletin de aynı şekilde genel faydanın/hazın bir çeşidi olduğunu ifade eder.<sup>262</sup>

Özetle, Mill faydacılığına göre de haz insanın çabalarının nihai hedefidir<sup>263</sup> ve insan davranışlarını yönlendiren, dahası yönlendirmesi gereken yegâne kriter odur.<sup>264</sup> İyi, kötü, erdem, adalet vs. hep bizi acıdan ne denli uzaklaştırdıklarına ve sağladıkları hazza (ya da hazın miktarına) göre bir değer ve anlam kazanırlar. Mill'e göre haz/fayda ilkesi öylesine belirleyicidir ki, onu küçümseyenlerin öğretilerini bile şekillendirmiştir.<sup>265</sup>

Bununla birlikte Maximilian Forschner'ya göre Mill'i Ortodoks bir Epikürcü olarak nitelemek doğru olmaz, o derin bir hayranlık duyduğu Antik felsefe ile uzun zaman ilgilenmiş, görüşlerini temellendirirken özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antik dönem filozoflarından ziyadesiyle faydalanmıştır.<sup>266</sup> Ve dahi ünlü hazcı filozof, Stoacı filozoflara da birçok yerde atıfta bulunmuş, Cicero, Seneca ve Marcus Aurelius gibi Stoacı filozofların eserlerinden kendi Epikürcü anlayışına eklemlenebilir hususları alıp kullanmaktan çekinmemiştir.<sup>267</sup> Bu çerçevede o (varoluşsal/yaşamsal) güvenlik (*security*) arzusu ve gereksinimi de fayda ilkesinin alt kategorilerinden biri (ancak en önceliklisi) olarak görür.<sup>268</sup> Buna binaen, daha önce

---

<sup>260</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.19. Bu noktada kısaca belirtmek gerekir ki, Mill dinin insanlığın gelişiminin ilk aşamalarında faydalı olduğunu ancak gelinen nokta itibarıyla artık dinin sağladığı faydaya ihtiyaç olmadığı kanaatindedir. Bkz. John Stuart Mill, **Din Üzerine Üç Deneme**, ss.131-173

<sup>261</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.14

<sup>262</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.38

<sup>263</sup> Bkz. Hans Joachim Störig, **Dünya Felsefe Tarihi**, çev.: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.451

<sup>264</sup> Nitekim Mill, *Faydacılık*'tan 4 yıl önce, 1859 yılında yayımlanmış olan *Özgürlük Üzerine (On Liberty)* adlı eserinde de ahlaki konularda insanın her daim kendi çıkarlarına dayanan faydayı ölçüt alması gerektiğini savunur. Bkz. John Stuart Mill, **Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar**, çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2005, s.22

<sup>265</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.7

<sup>266</sup> Maximilian Forschner, **Die Synthese epikureischer und stoischer Elemente in John Stuart Mills Utilitarianism, Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik** içinde, yayına hazırlayan: Bernhard Zimmermann, Jochen Schmidt, Barbara Neymeyr, de Gruyter Verlag, 2008, s.1107

<sup>267</sup> Maximilian Forschner, **a.g.e.**, s.1110

<sup>268</sup> Bkz. Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.52

John Locke ve Thomas Hobbes'ta gözlemlenen, Stoacılar ile Epikürcülerin görüşlerini bütünleştirme çabası, hocası Bentham gibi yer yer Mill'de de görülür.<sup>269</sup>

John Stuart Mill'de bütünlüklü formuna ulaştığı gözlenen söz konusu hazcılık/faydacılık kanaatimizce son iki asırda siyasetten sosyolojiye, biyolojiden psikoloji kuramlarına kadar pek çok alanda derin etkiler bırakmıştır. Bu minvalde Maximilian Forschner da faydacılığın modern döneminden belirleyici etik teorisi olduğu kanaatindedir.<sup>270</sup> Nitekim hazza dayalı mutluluk anlayışı günümüzün en yaygın etik tasavvurunu oluşturur.<sup>271</sup> Ortaçağ'da, yüzlerce yıl boyunca hazcılığın lanetlenmesinin bu durumun/tepkinin ortaya çıkmasında son derece etkili olduğu unutulmamalıdır. John Stuart Mill'in, öncüleri Thomas Morus ve Erasmus gibi, hazcılığın "aslında" Hristiyanlığın/Kilisenin ilkeleri ile çelişmediğini iması yüzyıllara şamil işbu etkinin bir diğer kanıtıdır. Biz bu hatırlatma ile noktalayacağımız konuya yeri geldikçe tekrar dönecek, söz gelimi Herber Spencer'in hazcılığı evrim teorisine zerk etmesi bağlamında konuya bir kez daha değineceğiz.

Bununla birlikte bu ilk bölümü burada noktalarken son olarak belirtmek gerekir ki, Antik dönemden modern çağa belli başlı temsilcilerinin görüşlerini özetlemeye çalıştığımız hazcıların listesine özellikle Gassendi'den etkilenen Jean François Sarasin (1614-1654), Samuel Sorbière (1617-1670), François Bernier (1625-1688) Helvetius (1715-1771), La Mettrie (1709-1751), Holbach (1723-1789) ve Condorcet (1743-1794) gibi isimler de eklenebilir.<sup>272</sup> Benzer şekilde, İngiltere'den John Gay (1685-1732), Francis Hutcheson (1694-1746) ve Henry Sidgwick (1838-1900) de en azından etik alanındaki görüşleri dolayısıyla "hazcı" sıfatını ziyadesiyle hak ederler. Ancak başlarken belirttiğimiz gibi, biz ana hatlarıyla hazcılığı özetleyip konuyu modern dünyanın inşasında hazcılığın etkisine ve özellikle Freudyen psikolojiye (psikanalize) getirmek istediğimizden, daha fazla tafsilat verip tekrara düşmeden

---

<sup>269</sup> Bkz. Bkz. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s.27, 92

<sup>270</sup> Bkz. Maximilian Forschner, *a.g.e.*, s.1105

<sup>271</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s.11

<sup>272</sup> Özellikle Aristippos gibi bedensel hazları öven ve amaç edinen La Mettrie ile Epikür gibi bedensel hazlardan ziyade entelektüel hazların amaçlanmasını salık veren Holbach gibi isimlerin hazcı görüşlerine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Albert Lange, *a.g.e.*, ss.294-296, 322 vd.

Freud üzerinde doğrudan etkisi olduğunu düşündüğümüz John Stuart Mill ile konuyu kapatmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.<sup>273</sup>

Buna binaen, 3. bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Freudyen psikolojiye (psikanalize) geçmeden önce, müteakip bölümde Stoacılarından Bergson'a, hazcılığa itirazın tarihini serimleyecek, sahip olunan varlığın (yaşamın) korunması içgüdüğü ya da çabasının çok daha birincil olduğunu düşünen, bu düşüncelerini ontolojik olarak temellendirmeye çalışarak felsefi ve/veya etik sistemlerinin merkezine yerleştiren filozofların görüşlerini yine kısaca özetleyeceğiz.

---

<sup>273</sup> Bilindiği gibi, Sigmund Freud 1880 yılında, henüz 24 yaşındayken John Stuart Mill'den dört önemli çeviri yapar: Mill'in *Enfranchisement of Women* (1851) adlı eserini *Über Frauenemanzipation* adıyla (bkz. Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke*, Band 12, Leipzig, Fues's Verlag, 1880), *Review of Grote's Plato and the Other Companions of Sokrates* (1866) adlı eserini Plato adıyla (bkz. Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke*, Band 12, Leipzig, Fues's Verlag, 1880), *Thornton on Labour and its Claims* (1869) adlı eserini *Die Arbeiterfrage* adıyla (bkz. Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke*, Band 12, Leipzig, Fues's Verlag, 1880), *Chapters on Socialism* (1879) adlı eserini *Der Sozialismus* adıyla (bkz. Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke*, Band 12, Leipzig, Fues's Verlag, 1880) Almancaya çevirir. Kanaatimizce Freud'un bu çevirileri Mill'in görüşlerine duyduğu yakınlığı ve eserlerine olan aşinalığını tüm çıplaklığıyla göstermektedir. Freudyen psikolojinin (psikanalizin) ele alınacağı 3. Bölümde bu konuya tekrar dönecektir.

## 1.2. Hazcılığa İtirazın Tarihi ve “Yaşama İçgüdüsü”

Başlarken göstermeye çalıştığımız gibi, hazcılığa itirazın Antik dünyadaki yazılı ilk örneklerine Platon ve Aristotes'te rastlamak mümkündür. Özellikle duyuşal hazcılığa karşı çıkan filozoflar tüm canlılarda gözlemlenebileceğini iddia ettikleri hazza meylin daima aklın denetiminde tutulması gerektiğini, akli bir canlı olan insana yakışanın maddi hazzardan çok manevi/akli hazzlara eğilim göstermesi olduğunu savunur. Bununla birlikte Stoacılar, Platon ve Aristoteles'ten de faydalanarak felsefe tarihinde hazcılığa ilk sistematik itirazı ortaya koyar; dahası canlılarda hazza yönelik bir ilk eğilim ya da içgüdüden bahsedilemeyeceğini, zaman zaman ortaya çıkan söz konusu hazzın varlığı korumak ve sürdürmekten kaynaklandığını, onun tali bir sonucu olduğunu savunurlar. Bu nedenle, bu bölümde ilk olarak Stoacı “*oikeiosis*” öğretisine değinilecektir. Akabinde kronolojik sıralama dikkate alınarak, *oikeiosis*'ten ilham olan Grotius'un üzerinde derin etkileri görülen Hobbes'un siyaset felsefesinin ana unsuru olarak “yaşamın korunması çabası” üzerinde durulacaktır. Bu bölümü Grotius ve Hobbes gibi isimlerden etkilenecek (Descartes ile hesaplaşma içinde) felsefesini inşa eden Spinoza'nın *Ethica*'sının merkezî kavramı olan “*conatus*” izleyecektir. Sonrasında ise Schopenhauer'nın Spinoza ve Kant felsefelerinden faydalanarak geliştirdiği “*Wille zum Leben*” ve Bergson'un yukarıda zikredilen isimlerin yanı sıra döneminin biyolojisinde yaşanan gelişmelerden de faydalanarak geliştirdiği “*Élan Vital*” kavramları/öğretileri yine kısaca aktarılacaktır.

### 1.2.1. Hazcılığa İlk Sistematik İtiraz: “Stoacı *Oikeiosis* Öğretisi”

Giriş bölümünde Diogenes Laertios'a atıfla belirttiğimiz gibi, Stoacı filozoflar canlıların doğar doğmaz acıdan kaçıp hazza yöneldiği, sahip olunan ilk/birincil içgüdünün haz arayışı olduğu fikrine şiddetle karşı çıkarlar.<sup>274</sup> Hazcılığa karşıt

---

<sup>274</sup> Cicero Stoacıların hazzılara yönelik itirazını ve onlarla bu konuda hemfikir olduğunu şöyle aktarır: “Aslında bu kişiler [Stoacıları] [...] hazzın en büyük iyi olduğu fikrine sıkı sıkıya karşı çıkarlar ve bunu şiddetle savunurlar. Aslında böyle bir düşünceyi ben insandan çok hayvana yakıştırıyorum. Tanrı ya da her şeyin yaratıcısı diyebileceğimiz doğa, sana her şeyden üstün ve tanrısal bir akıl bahşettiğine göre,

tutumlarıyla bir anlamda Kyniklerin (özelde Antisthenes (M.Ö. 445-365)'in) mirasçısı olan Stoacılara göre canlıların ilk içgüdüğü kendi varlıklarını/yaşamlarını koruma ve bu varlığı/yaşamı sürdürme çabasına yöneliktir. Stoacılar insan ya da canlılarca arzu edilen bir hazzan bahsedilecekse dahi bu hazzın kesinlikle canlıların (ve insanın) peşinden koştuğu asli amaç olmadığı; mevzu bahis hazzın ancak ve sadece varlığı koruyup sürdürmenin ve doğaya uygun yaşıyor olmanın dolaylı olarak doğurduğu, ikincil bir sonuç olduğu kanaatindedir.<sup>275</sup> Stoacılara göre bitkiler aktif bir harekette bulunmaksınız, vegetatif bir surette (beslenmek ve büyümek suretiyle), hayvanlar buna ilaveten sahip oldukları duyularıyla ve hareket etmek (devinim) suretiyle, insanlar ise bitkiler ve hayvanlarla paylaştıkları ortak yetilere ek olarak, akli etkinlikte bulunmak suretiyle kendi varlıklarını korumak ve varlıklarının sürekliliğini sağlamak için<sup>276</sup> çaba sarf ederler.<sup>277</sup> Zira Aristoteles'in işaret ettiği<sup>278</sup> ve Stoacıların da bütünüyle mutabık olduğu üzere, insan diğer canlılardan farklı olarak akıl yetisine sahip yegâne canlıdır.<sup>279</sup>

Yine giriş bölümünde belirtildiği gibi, Stoacılar birincil olan söz konusu yaşamda kalma arzu ya da çabasını *oikeiosis* [οἰκειώσις / oikeiōsis] terimi ile kavramsallaştırırlar.<sup>280</sup> Helenistik dönem uzmanları *oikeiosis* öğretisinin açıkça Stoa ahlakının ve dahi Stoa felsefesinin başlangıcından itibaren en önemli kavramı olduğu görüşündedir, öyle ki *oikeiosis* olmadan Stoa felsefesinden dahi bahsedilemez.<sup>281</sup> Her ne kadar Platon *Şölen* ve *Protagoras* diyaloglarında canlıların varlıklarını (ilelebet) sürdürme çabasına, bu çaba doğrultusunda doğanın onlara hangi özellikleri

---

seninle herhangi bir dört ayaklı arasında fark olmadığını düşünecek kadar kendini nasıl benliğinden soyutlayıp küçümseyebilirsin?" Cicero, **Stoacıların Paradoksları (Paradoxa Stoicorum)**, çev.: Serap Gür Kalaycıoğulları, Ceyda Üstünel Keyinci, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012, s.43

<sup>275</sup> Chang-Uh Lee, **Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive**, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münih, 2002, s.109

<sup>276</sup> Robert Bees'e göre bu açıdan insan ile ve diğer canlılar arasındaki fark sadece bir derece farkıdır. Bkz. Robert Bees, **Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts**, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, s.225

<sup>277</sup> Cicero, **Tanrıların Doğası**, s.197

<sup>278</sup> Aristoteles, **Politika**, 1332a

<sup>279</sup> Bkz. Brad Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, Clarendon Press, Oxford, 1985, s.18

<sup>280</sup> Stoacı "*oikeiosis*" öğretisine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Faruk Çağlar, **Stoacı Oikeiosis Öğretisi**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2015, ss.53-82

<sup>281</sup> Bkz. A. A. Long (ed.), **Problems in Stoicism**, Paperback, London, 1971, s.114. Ayrıca bkz: Gisela Striker, **Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics**, London, 1983, s.281 ve s.295

bahsettiğine işaret etmiş olsa da,<sup>282</sup> benzer şekilde Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* ve *Politika* adlı eserlerinde, muhtelif bölümlerde canlıların yaşama duyduğu derin iştiyaktan bahsetse de<sup>283</sup> canlıların kendi varlıklarına yönelik algı ve sevgisini ve bu varlığı korumaya ve sürdürmeye yönelik eğilimlerini felsefelerinin merkezine yerleştiren, doğayı ve onun birer parçası olan doğal varlıkların birincil eğilimlerini bu içgüdü ile açıklayan ilk filozoflar Stoacılar olmuştur. Söz konusu içgüdü Stoacılar için o denli önemli ve belirleyicidir ki, onlara göre Tanrı(lar) dahi bu içgüdü ile hareket eder.<sup>284</sup> Stoacılara göre yaşamda kalma içgüdüsü olmadan hiçbir eylemde bulunulamaz, söz konusu eylemin faili doğa/Tanrı dahi olsa. Bu minvalde Cicero Stoacıların Tanrı ile özdeş kabul ettikleri doğanın da aynı şekilde “*Yunanlıların hormai dediği şiddetli arzular*” ile hareket ettiğine işaret eder.<sup>285</sup>

Diogenes Laertios’un aktardığı üzere, Stoacılar bu içgüdünün [hormé / ὁρμή] bizzat doğa tarafından canlıların içine yerleştirildiğini savunurlar.<sup>286</sup> Bu minvalde Robert Bees Yunancada “*oikeios*” fiilinin aktif olduğunu ve bu fiilin öznesinin doğa olduğunu vurgular.<sup>287</sup> Buna ilaveten Maximilian Forschner οἰκείωσις’in isim fiil (*nominalisiertes Verbum*) olduğunu, οἰκεῖος sıfatının ev anlamına gelen οἶκος’tan türediğini, kelime anlamı itibariyle “eve ait olan” anlamına geldiğini aktarır. Stoacı terminoloji itibariyle; bir şeyi kendinin kılma, kendine aşına kılma gibi anlamlara gelen kavram ile kastedilen doğanın canlıyı kendi kendisine aşına kıldığı, ona (kendisini koruması için) bir kendilik bilinci ve öz sevgi verdiğidir.<sup>288</sup> Dolayısıyla Stoa felsefesinde *oikeiosis* terimi ile ifade edilen hayata tutunma çabasında aktif olan bizzat canlı değildir. Ona bir kendilik bilinci ve sevgisi vererek, onu hayatta kalmaya “programlamış” bir şekilde var eden Tanrı/doğadır.<sup>289</sup> Zira doğada sürekliliği sağlamak üzere kurulu bir düzen vardır.<sup>290</sup> Zaten Stoacıların ısrarla “*hormé*” terimini

<sup>282</sup> Bkz. Platon, *Şölen*, 206d-209b ve *Protagoras*, 320-322c

<sup>283</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1168-1170b ve *Politika*, 1278b

<sup>284</sup> Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, ss.26-27

<sup>285</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, s.221

<sup>286</sup> Bkz. Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.331

<sup>287</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, ss.202-203

<sup>288</sup> Bkz. Maximilian Forschner, *Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung* (in *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*), de Gruyter Verlag, Berlin, 2008, ss.169-171

<sup>289</sup> Bkz. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, ss.262-263

<sup>290</sup> Bkz. Cicero, *a.g.e.*, s.297

kullanmaları bir tesadüf değil, bilakis bu noktada aktif olanın insandan ziyade doğa ya da Tanrı olduğunu vurgulamak içindir.<sup>291</sup>

Stoacılara göre söz konusu süreç diğer tüm canlılar gibi insan için de geçerlidir. Hayatta kalma, varlıklarını sürdürme içgüdüsüne “bilinçsizce” itaat eden tüm canlılar gibi bilinç sahibi insan da “logos” tarafından içine yerleştirilmiş olan işbu içgüdü ile dünyaya gelir. Bu bir yönüyle “mekanik” olan süreç uyarınca içgüdüsel olarak birtakım eylemlerde bulunur; varlığını sürdürmek için, varlığa geldiği ilk andan itibaren<sup>292</sup> içgüdüsel olarak çabalar.<sup>293</sup> Dolayısıyla Stoacılara göre söz konusu içgüdü konusunda ana fail doğa, yani Tanrı’dır ve canlılar açısından herhangi bir iradi tercih söz konusu değildir. Tüm canlılar gayri iradi (ya da ihtiyari) olarak hayatta kalmaya, varlıklarını korumaya ve sürdürmeye bir anlamda “programlanmış” olarak dünyaya gelirler ve aksi yönde hareket etmezler, edemezler. Doğa ya da Tanrı -Aristoteles’in fizik anlayışında hâkim terminolojiyle- (bu yönde) hareketin içsel nedeni ya da prensibidir. Zira Stoacılara göre doğa kendi sürekliliğini canlı varlıkların sürekliliğini temin etmek suretiyle sağlar. Stoacıların doğa tasavvuruna göre, doğadaki tüm canlılar doğanın unsurları, yapı taşlarıdır ve bu unsurların “toplamı” bir anlamda doğanın kendisini/bütününü oluşturmaktadır. Bu anlamda doğadaki tikel varlıkların, varlıklarını/yaşamlarını sürdürmeleri, bu yönde bir çabanın içine girmeleri doğanın bir bütün olarak kendi varlığı ve sürekliliği için –tanımı gereği– zorunludur. Bununla birlikte Stoacıların bu yaklaşımı daha geç dönemde Spinoza’da göreceğimiz, doğanın kendi içinde bir “iç-dış” ayrımı/farklılaştırması olduğu izlenimi vermektedir.<sup>294</sup> Stoacıların panteist bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu hatırlanır,<sup>295</sup> Stoacılara göre

<sup>291</sup> Bkz. Cicero, **De finibus bonorum et malorum**, s.411

<sup>292</sup> Stoacıların benimsediği görüşe göre doğada canlı olmayan bir şey yoktur. Bu anlamda varlığa gelmek yoktan var olmak değil, yeni bir terkip ile hayata devam etmektir. İlgili bölümde göreceğimiz gibi, Spinoza da bu hususta Stoacılarla mutabıktır. Bkz. Spinoza, **Mektuplar**, çev.: Emine Ayhan, Dost Yayınları, İstanbul, 2014, s.70

<sup>293</sup> Robert Bees, **a.g.e.**, s.210

<sup>294</sup> Spinoza ünlü *Ethika*’sının 1. bölümünün XXIX. önermesinde *Natura Naturans* (Yaratan Doğa) ile *Natura Naturata* (Yaratılan Doğa) arasında bir ayrım yapar. Bkz. Spinoza, **Ethica**, çev.: Çiğdem Dörüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.111. Bu ayrımın Spinoza felsefesindeki daha erken tarihli bir izahı için bkz. Spinoza, **Kısa İnceleme (Korte Verhandelng Van God, De Mensch En Deszelvs Welstand)**, çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2015, ss.62-64

<sup>295</sup> Nitekim Lange de Stoacıların Tanrı ile evreni özdeş (*identisch*) kabul ettiğine, bu doğrultuda panteist olarak nitelendirilmeleri gerektiğine işaret eder. Bkz. Friedrich Albert Lange, **Geschichte des Materialismus**, s.73

doğanın ve doğadaki her şeyin bir ve bütün olduğu düşünülürse bu durum “dış doğa”nın “iç doğa”ya müdahalesi olarak yorumlanabilir.<sup>296</sup>

Diogenes Laertios’un sıklıkla başvurduğumuz eserinin dışında Stoacı *oikeiosis* öğretisinin mahiyetine dair tafsilat alabileceğimiz diğer önemli kaynaklar arasında Ciceo’nun *De Finibus Bonorum et Malorum* adlı eseri, Seneca’nın *Epistulae Morales*’i ve Hierokles’in *Elementa Ethica*’sı zikredilebilir. *De Finibus Bonorum et Malorum* adlı eserinde Cicero Stoacılara atfen, canlıların doğar doğmaz kendi varlıklarını korumaya yönelik bir eğilimleri olduğunu aktarır. Buna göre çocuklar henüz hazzı ya da acıyı tanımadan/hissetmeden önce varlıklarını korumaya yönelik bir çabanın içine girer, aksi yönde hareket etmekten kaçınırlar. Doğa -insan da dâhil olmak üzere- tüm canlıları varlıklarını muhafaza etmeleri için, kendilerini/yaşamlarını korumaya ve sürdürmeye yönelik bir arzu ile var ettiyse, bu arzu ve amaca hizmet eden her şey “iyi” olmak, bu amacın hilafına olan, onu şöyle ya da böyle engelleyen her şey de “kötü” olmak durumundadır.<sup>297</sup> Dolayısıyla Stoacılara göre, hazcılarının iddia ettiği gibi “iyi”nin ve “kötü”nün ölçüsü “haz” değildir, bilakis “yaşam”dır, bir diğer ifade ile yaşamın/varlığın muhafazasıdır.

Canlıların yaşamlarını korumaya yönelik, her şeyi önceleyen bir “ilk çaba” içinde bulunması ise Stoacılara göre evvel emirde bir kendilik idraki ve kendilik sevgisi gerektirir, zira canlılar kendilerine yönelik bir aşinalığa (*oikeiosis*) ve sevgiye sahip olmasalardı varlıklarını korumak için sürekli ve yoğun bir çabanın içine giremezlerdi. Cicero ilgili eserinde devamla şunları aktarır:

[...] ilk vazife [canlının] kendini doğal yapısı içinde muhafaza etmesidir; bundan ikinci bir vazife doğar; [canlının] kendi doğasına uygun şeyleri alıp muhafaza etmesi ve olmayanları ise kendisinden uzaklaştırması, bu tercih ve elenme süreci vuku bulduktan sonra bunu [fiilî olarak] yerine getirme vazifesi takip eder, bunu ise sürekliliğinin sağlanması [çabası], nihayet [bunu] en yüksek formunda subutiyyetin temini [kemâl] ve doğa ile uyum izler. Bu durumda gerçekten iyi olarak adlandırılmayı hakeden şey başlar; var olma ve tanınma. Başlangıçta insanın doğaya uygun olana karşı duyduğu temayül vardır. Ancak bununla ilgili ilk bilgiyi ya da daha doğrusu ilk kavramı edindikten ve doğadaki uyumu/düzeni idrak ettikten sonra [...] buna ilkinden daha yüksek bir değer biçer ve doğaya uygun bu bilgi dolayısıyla

<sup>296</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, ss.34-37

<sup>297</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.326

insan için en yüksek iynin ne olduunu, zatı dolayısıyla istenmeye ve [elde edilmesi için] çaba sarfedilmeye değer olanın ne olduunu görür.<sup>298</sup>

Chang-Uh Lee'nin bu pasaja dair yorumu kısaca zikredilmeye değerdir. Lee, Cicero'nun yukarıdaki ifadeleriyle Oikeiosis'in sürekliliğini üç aşamaya ayırdığını belirtir. Buna göre, gelişiminin ilk basamağında (bebeklik aşamasında) henüz rasyonel bir varlık olmayan insan yavrusu –içgüdüsel olarak– hayatta kalmak, varlığını sürdürmek için çaba sarf eder, bu amaç doğrultusunda kendisi için faydalı olan şeyleri isteyip zararlı olan şeyleri kendinden uzaklaştırmaya çalışır. İkinci aşama (çocukluk aşamasında) ilgili vazifenin yerine getirilmesi (*cum officio selectio*) aşamasıdır, bu aşamada çocuk çeşitli karşılaştırmalar yaparak akli ve bedenî varlığının salâhiyeti için uygun davranış biçimlerini içselleştirir ve bunun karşıtlarını kendinden uzaklaştırır. Bu aşamada dil yeteneğini kazanmasıyla bunu sözlü olarak da ifade etmeye başlar ki Stoacılara göre akıl yetisi pek çok şey içermekle birlikte her şeyden önce bir dil kullanma yetisiyle kendini ortaya koyar. Yetişkinlik aşamasında ise kişi varlığının/yaşamının devam etmesini en yüksek formunda istemeye muktedir olur; bu aşamada yapacağı seçimlerle doğa ile tam bir uyum içinde varlığını sürdürür ya da sürdürmeye çalışır. Hasılı, insan, varlığının sürekliliğini sağlamaya çalışmakla birlikte, bu varlığın doğa ile tam bir uyum içinde olması için, Aristotelesçi terminoloji ile; bireysel ve türsel kemâl için de çabalar.<sup>299</sup>

Seneca'nın *Epistulae Morales* adlı eserinde yer alan, Sicilya'da Procurator olan Lucilius'a yazdığı 121. mektubu da Stoacı *oikeiosis* öğretisinin mahiyeti açısından son derece önemlidir.<sup>300</sup> Seneca söz konusu mektuplarında, insanın doğal bir güdüyle kendini sevdiğine, yokluktan ise korktuğuna farklı yerlerde değinse de *oikeiosis*çi görüşlerini en açık olarak bu mektubunda ortaya koyar.<sup>301</sup> Robert Bees (Reinhardt'a atıfla) söz konusu mektubun büyük ölçüde orta dönem Stoacı filozoflardan Poseidonios'un fragmanlarına dayandığını belirtirken, bu görüşe tümüyle katılmayıp mektubun ne kadarının doğrudan Poseidonios'a, ne kadarının ise Seneca'nın

<sup>298</sup> Bkz. Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, ss.258-262

<sup>299</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.104-105 ve 114

<sup>300</sup> Mektubun Türkçe tercümesi için bkz.: Seneca, *Ahlâki Mektuplar (Epistulae Morales) Kitap I-XX*, çev.: Türkân Uzel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 114, Ankara, 1992

<sup>301</sup> "Doğuştan bir beden sevgisi yerleşmiş damarlarımıza... Bedenimizin koruyucusu da yine biz olmuşuz..." ya da "Yokluktan korkar insan, hastalıktan korkar..." Bkz. Seneca, *Epistulae Morales*, s.50

kendisine atfedilebileceğinin tespitinin mümkün olmadığını savunan uzmanların da olduğunu belirtir.<sup>302</sup>

Seneca ilgili mektubunda, insanın iyinin ve kötünün ne olduğu konusunda bir yargıda bulunabilmesinin ancak kendi doğasının taleplerini tanımasıyla mümkün olabileceğini belirtir: Bizler ancak doğanın ve dolayısıyla doğamızın ne istediğini, temelde hangi amacı güttüğünü bilebilirsek ahlaki yargılarda bulunabiliriz. Bu da *oikeiosis* öğretisinin neden bu denli önemli olduğunu, neden Stoa felsefesinin ve ahlakının özünü teşkil ettiğini izah eder. Zira Sokratesçi gelenekte, özellikle Aristoteles'ten sonra insan için hayatın nihai gayesinin mutluluk olduğu pek çok filozof ve ekol tarafından kabul edilmiş ve tekrar edilegelmiş olsa da herkesin mutluluk tanımı farklıdır ya da farklı olabilir. Ki mutluluğu haz ile özdeşleştiren hazcı/faydacı filozofların varlığı hatırlandığında bu yargının haklılığı teslim edilir. Öyleyse mutluluk tanımı bireysel yargılardan arındırılmalı, doğaya dayandırılmalıdır, ancak bu şekilde genelgeçer bir mutluluk tanımına ulaşılabilir. Dolayısıyla Stoacılar göre şayet doğanın amacını/talebini bilirsek doğru bir mutluluk tanımına ulaşabilir, buna uygun bir yaşam sürdürebiliriz.<sup>303</sup>

Seneca'nın açıkça gösterdiği gibi, hayvanlar doğar doğmaz, henüz herhangi bir tecrübeye sahip olmadan önce düşmanlarını tanır, kendileri için tehlikeli olanı bilir ve onlardan kaçmaya, uzak durmaya çalışırlar. Bu noktada asıl soru şudur: İnsan (ya da insan yavrusu) için de benzer bir mekanizma doğar doğmaz hemen devreye girer mi? Robert Bees yine Eibl-Eibesfeldt'e atıfla bu soruya olumlu cevap verir. Buna göre insan yavrusu da nefes alma, yutma ve (annesinin göğsünden süt) emme eylemlerini herhangi bir tecrübeye sahip olmadan, içgüdüsel olarak yerine getirir. Ayrıca Bees'in de işaret ettiği gibi, Seneca tam da bu nedenle olsa gerek *Zoe* ile *Bios* arasında bir ayrım yapmadan insan yavrularından hayvanlarla aynı bağlam içinde, aynı yerde bahseder, verdiği örneklerde söz gelimi civcivlerle ya da kaplumbağalarla insan yavrularını benzer şekilde mevzu bahis eder.<sup>304</sup> Bees'e göre bu bir açıdan insan

---

<sup>302</sup> Bkz. Robert Bees, **a.g.e.**, ss. 9-11

<sup>303</sup> Bkz. Gisela Striker, **a.g.e.**, s.283

<sup>304</sup> Bkz. Robert Bees, **a.g.e.**, s.217

yavrusunun da tıpkı hayvanlar gibi akıldan yoksun olması, onlarla aynı tinsel (*geistig*) seviyede bulunması dolayısıyladır.<sup>305</sup>

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, gerek Diogenes Laertios’un Stoacı *oikeiosis* öğretisine dair ifadelerinden, gerekse Cicero ve Seneca’dan yaptığımız iktibaslardan anlaşılacağı üzere; canlıların kendi öz varlıklarını sevmesi, onu korumaya çalışması, bu varlığın sürekliliğini arzulaması ve yokluktan korkması/kaçınması, öncelikle bir kendilik idraki (*sensus sui*) ve daha ileri aşamada bir kendilik bilinci gerektirir. Nitekim Diogenes Laertios’un Khrysippos’a atfen belirttiği gibi, “*Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir; çünkü doğanın canlıyı – kendine– yabancı kılması beklenemez.*”<sup>306</sup> Chang-Uh Lee bu gerekliliği önemle vurgular ve ne kadar ilkel ve belirsiz olursa olsun, herhangi bir canlının kendi varlığını/yaşamını korumaya yönelik şöyle ya da böyle bir eğilime ya da içgüdüye sahip olmasının öncelikle bir kendilik idraki gerektirdiğinin, bu kabulün akli olarak zorunlu olduğunun altını çizer.<sup>307</sup> Robert Bees de benzer şekilde hayvanların kendilerini algıladıklarını, bir kendilik idrakine sahip oldukları için kendilerini koruyabildiklerini veyahut tam tersi bir kanıtlama yöntemiyle; kendi varlıklarını korumak için çabaladıklarına göre kendilerine dair bir idrake sahip olmaları gerektiğini (Hierokles’e atıfla) vurgular.<sup>308</sup> Şayet her canlı doğar doğmaz kendine yararlı olanı arzuluyor, onun peşinden koşuyor, buna mukabil kendisi için zararlı olandan kaçınıyor ise bu, istenen ya da istenmeyen şeylerin kendisine göre istendiği ya da istenmediği bir “öz”, bir “kendilik” idraki (ve daha ileri aşamada bir kendilik bilinci) gerektirir. Öyle ki canlılarda mevcut birincil içgüdü olarak Epikürcü haz arayışı dahi kabul edilecek olsa, evvel emirde söz konusu hazzı arzulayan bir “öz”ün, bir “varlık/kendilik idrak ya da bilinci”nin var olması, her organizmanın “kendisi – kendisi olmayan” konusunda en azından bir temsile sahip olması şarttır.<sup>309</sup>

Chang-Uh Lee, Hierokles’in bu noktadaki yaklaşımının önemli ve üzerinde durulmaya değer olduğu görüşündedir: Hierokles *Elementa Ethica*’sında hayvani varlıkların hayvani olmayan varlıklardan bilinç ve içgüdü hususlarında

<sup>305</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.216

<sup>306</sup> Bkz. Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.331

<sup>307</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, *a.g.e.*, s.63

<sup>308</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, ss.28-29

<sup>309</sup> Bkz. Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, s.699

farklılaştığının altını çizer ve bunun da (Stoacı) ahlak anlayışının temelini oluşturduğunu savunur.<sup>310</sup> Ayrıca Lee'ye göre, Hierokles'in söz konusu eserinde Cicero'dan farklı olarak, ilkin varlık idrakini zikretmesi, daha sonra bu varlığa yönelik bir ilgi ya da yönelimden bahsetmesi önemlidir.<sup>311</sup> Esasen bu konuda Seneca'nın ifadeleri de son derece açıklayıcı ve ayrıntılıdır. Seneca yukarıda değindiğimiz mektubunda ilkin bütün hayvanlarının yapılarının (kendilerinin) idrakinde olduğunu savunur ve hemen akabinde bunu gerekçelendirmeye ve kanıtlamaya çalışır. Lee'nin yorumunun yerindeliğini doğrular nitelikte Seneca her ne kadar “belirsiz”, “karanlık” ve “üstünkörü” de olsa insan yavrusu da dâhil her canlının kendi varlığına dair bir “idrak”e sahip olduğunu, doğanın onu bu idrak ile dünyaya getirdiğini ifade eder. Seneca'ya göre bebek, beden yapısının ne demek olduğunu bilmez ama onu tanır. Canlının ne olduğunu bilmez ama canlı olduğunu bilir. Ayrıca kendi beden yapısını da kabaca anlar, bununla birlikte bilgisi üstünkörü, karanlıktır. Bu konuda daha daileri giden Seneca'ya göre insan bir ruhu olduğunu da bilir ama ruh nedir, nerededir, niteliği nedir, nereden çıkmıştır, bilmez.<sup>312</sup>

Lee'ye göre Stoacı filozofların bu iddiası felsefe tarihi açısından çok yeni ve son derece orjinal bir tezdır.<sup>313</sup> Varlık idrakini ya da bilincini ahlak anlayışlarının, hatta felsefe anlayışlarının temeline yerleştirerek bir felsefe ekolü ve ahlak teorisi geliştiren Stoacılara göre esasen bu kendilik idraki ve (adım adım oluşan) kendilik bilinci dış duyularımızla algıladığımız çevremizdeki diğer şeylerin de algılanma koşuludur. Ancak kendi varlığına yönelik bir idrake ve adım adım oluşacak bir bilince sahip olan “özne” dış dünyayı algılayabilir ve onları (yine kendine, kendi bakış açısına göre) sınıflandırıp anlamlandırabilir. Seneca'nın ifadesiyle: “[...] *her hayvan da kendi yapısı üstüne öyle bir duyguya ermiştir. Onların bunu hissetmeleri zorunludur, çünkü bu duygu yoluyla başka şeyleri de hissetmektedirler.*”<sup>314</sup>

Seneca'nın bu ifadelerine paralel olarak Hierokles mezkûr eserinde kendilik idrakinin eşyayı algılamanın koşulu ve öncülü olduğunu şöyle ispatlamaya çalışır:

<sup>310</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, **a.g.e.**, s.67

<sup>311</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, **a.g.e.**, s.68. Nitekim Cicero, *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinin ilgili bölümünde ilk olarak canlıların kendilerini sevmeye yönelik bir güdülerinin olduğunu zikreder ve ancak ilerleyen bölümlerde bir varlık idrakinin olduğundan, bunun zorunluluğundan bahseder. Bkz. Cicero, **a.g.e.**, ss.258-262

<sup>312</sup> Bkz. Seneca, **a.g.e.**, ss.304-308

<sup>313</sup> Chang-Uh Lee, **a.g.e.**, s.77

<sup>314</sup> Seneca, **a.g.e.**, s.305

Ona göre herhangi bir insan yavrusu (akıl baliğ olmamış çocuk) ya da hayvan sesten ve ışıktan yalıtılmış bir ortama konulduğunda mutlak suretle ölüm korkusu duyar, varlığının sona ereceği korkusuna kapılır. Hierokles'e göre bu, hiçbir uyaran (algılanan) olmasa da canlının kendi varlığını algıladığına, –insan özelinde– kendilik bilincine sahip olduğuna kanıttır.<sup>315</sup>

Daha önemlisi, Hierokles'in bu iddiası modern psikolojik deneylerle de teyit edilmiştir. 20. yüzyılda yapılan bir dizi deneyde, (insan) denekler sesten ve ışıktan yalıtılmış ortamlara konmuş, ancak kısa bir süre sonra korkuyla bu ortamdan çıkmak, kaçmak istemişlerdir. Kendilerine neden böyle bir tepkide bulundukları sorulduğunda ise şiddetli bir ölüm/yokluk korkusuna kapıldıklarını beyan etmişlerdir. Bu durum aslında varlık bilinci ile dış dünya algısının iç içe geçtiğinin, bir yönüyle birbirinin varlık koşulu olduğunun da kanıtıdır. Şöyle ki; dış dünya algısı öncelikle bir kendilik idraki gerektirir (tıpkı Stoacı filozofların da ifade ettiği gibi), ancak kendilik idraki de bir dış dünya algısına, başka bir deyişle duyuşsal uyarılara muhtaçtır, bunlar olmadığında kendilik idraki/bilinci sarsıntıya uğrar, kişi yahut canlı yok olmaktan, varlığının sona ermesinden endişe eder. Yani dış dünya (duyuşsal uyarılar) kişiye –bir yönüyle– kendi varlığını kanıtlar, varlığının devam ettiğini teyit eder. Canlı varlık da bu teyide son derece muhtaçtır, fiziksel bir uyaran olmadığında, yani varlığının sürdüğünü duyularıyla hissedemediğinde korkuya kapılır, yok olmaktan korkar. Ve bu durum sadece fizikî/duyuşsal değil, aynı zamanda psikolojik olarak da böyledir.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> Bkz. Chang-Uh Lee, **a.g.e.**, s.77. Hierokles'in aktardığı bu örnek İbn Sina'nın "uçan adam" (zihinsel) deneyini bir yönüyle öncüler. Bilindiği gibi İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa, İbn Sina'ya göre bu insan yine de kendi varlığını bilir. (Bkz. İbn Sina, **al-Shifa'**; **al-Tabiiyyat (Physis)**; **al-Nafs (Psychology)**, eds. G.C. Anawati and S. Zayid, Cairo, 1975, I, 1, s.11 ve V, 7, s.225; ayrıca bkz. al-Isharat wa al-Tanbihat, ed. J. Forget, Leiden, 1982, s.119)

<sup>316</sup> Bu çerçevede, Berkeley'in ifadesiyle; "*esse est percipi*" denebilir, yani olmak bir yönüyle algılanmaktır. (Bkz. George Berkeley, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme**, çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2013, s.47) Spinoza'nın da işaret ettiği, var olmanın özellikle insan özelinde duyuşsal algıyı (bkz. Spinoza, **Ethica**, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.191 (II. Bölüm, XIII. Önerme), s.213 (II. Bölüm, XVI. Önerme), s.223 (II. Bölüm, XIX. Önerme), s.229 (II. Bölüm, XXIII. Önerme), s.235 (II. Bölüm, XXVI. Önerme), s.241 (II. Bölüm, XXIX. Önerme)), buna binaen algılamak kadar algılanmayı da gerektirdiğine "Psikolojik Argüman" başlıklı 3. bölümde, özellikle R. D. Laing'e atıfla daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Bu noktada son olarak canlılardaki kendilik idrakinin doğar doğmaz ancak son derece belirsiz, muğlak bir şekilde var olmasına karşın, bu idrakin (insan özelinde) bir bilinç durumuna evrilip ancak zamanla tam olarak bütünlüğe kavuştuğu, kemâle erdiği Cicero'ya atıfla da belirtilebilir.<sup>317</sup> Cicero'nun *De finibus bonorum et malorum*'da, eserin 5. kitabında belirttiğine göre (Stoacılar o kanaattedir ki) canlılar her ne kadar doğar doğmaz kendi varlıklarını korumaya ve sürdürmeye yönelik bir içgüdüye sahip olsalar da kendilik bilinci ancak zaman içinde tam manasıyla oluşur, bütünlüğe kavuşur:

Her canlı varlık kendini sever ve doğar doğmaz varlığını muhafaza etmek için çaba sarf eder, zira bu arzu kendi hayatını koruması için ilk olarak doğa tarafından ona verilmiştir, öyle ki varlığını muhafaza etsin ve doğaya en uygun bir yapı içinde bulunsun. Oadaki bu yönelim başlangıçta çok belirsiz ve bulanıktır, öyle ki sadece o anda olduğu gibi kalmasını sağlar; bu aşamada ne kendi mahiyetini [Alm. *Wesen*], ne kendi imkânlarını, ne de kendi doğasını tanır. Her ne zaman çevresindeki şeylerin kendisi üzerindeki etkisini ve onlarla olan ilişkisini anlamaya muktedir olur, giderek ilerleme kaydetmeye, kendisini tanımaya ve ruhundaki mezkûr arzuların sebeplerini anlamaya da başlar ve yine; doğaya uygun olan şeyler için çabalamaya ve doğaya uygun olmayan şeyleri ise reddetmeye koyulur. [...] İşte bu şekilde en yüksek iyi kendini ortaya koyar ki o, doğaya uygun yaşamak ve kendini mümkün olduğunca iyi ve mümkün olduğunca doğaya uygun bir yapıda bulundurmaktır.<sup>318</sup>

Buna göre canlı varlıkların kendilerine dair ilk idrakleri, bir parçası oldukları kozmosu algılamaları ile eş zamanlı olarak vuku bulur.<sup>319</sup>

Bununla birlikte Stoacıların önemle üzerinde durduğu hayatta kalma çaba ve arzusunun bütünüyle bencil bir arzu olduğu düşünülmemelidir. Zira Stoacı *oikeiosis* öğretisi diğer insanları ve dahi tüm canlı varlıkları da içine alacak şekilde genişletilebilir: Her şeyden önce kişinin (ya da canlının) kendi yavrularını,<sup>320</sup> aile fertlerini,<sup>321</sup> akrabalarını ve halka halka genişletilerek “kosmopolis”te yaşayan tüm insanları kapsayacak şekilde... “Zira hiçbir insan hayatını tam bir yalnızlık içinde geçirmek istemez, hatta [bu hayat] sınırsız hazlarla dolu olsa bile, [diğer] insanlarla

<sup>317</sup> Stoacılar insan yavrusunun yedi yaş civarında akıl yetisini kazanmaya başladığını ve bu yetiyi tam olarak 14 yaşında edindiği görüşündedir. Bkz. Brad Inwood, *a.g.e.*, s.72

<sup>318</sup> Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, s.419

<sup>319</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.165

<sup>320</sup> “Çocuk sevgisi erdemli insanlarda doğal olarak vardır.” Diogenes Laertios, *a.g.e.*, s.342

<sup>321</sup> Bkz. Plutarch, *On Stoic Self-Contradictions*, 1038b, *Moralia* içinde, vol. 13, pt. 2, çev.: Harold Cherniss, Harvard University Press, Cambridge, 1976

*bağlantı ve toplumsal bir birlikte yaşam içinde ve doğal bir cemaat kurmak üzere yaratıldığımız kolaylıkla anlaşılır.*”<sup>322</sup> Cicero’nun kişinin (ya da canlının) kendilik sevgisinden, kendisinden peyda olan yavrularını sevmeye, oradan da adım adım tüm toplumu/insanları (ve canlıları) sevmeye doğru genişleyen “cemaat duygusu”na dair şu ifadeleri söz konusu Stoacı kavramın sosyal çerçevesini en açık biçimde betimler:

Doğa çocukların ebeveynleri tarafından sevilmesi için etkide bulunur. Bundan hareketle toplumu ve insan türü arasındaki bağlantıyı takip edebiliriz. Bu bilgi her şeyden önce vücudun ve uzuvlarının oluşumundan kazanılabilir, ki bu bizzat doğanın üreme/çoğalma yönünde bir niyet taşıdığını gösterir. Ancak doğanın bir yandan üremeyi/çoğalmayı arzu edip diğer taraftan (kişinin) kendisi tarafından meydana getirilen varlıkların sevilmesini sağlamaması düşünülemez. Nasıl ki doğamız gereği açık bir şekilde acıdan kaçınıyorsak, aynı şekilde yine bizzat doğa tarafından, meydana getirdiklerimizi (dölediklerimizi) de sevmemiz sağlanır. Bu nedenle (doğa) bir aidiyet duygusunu da harekete geçirir, ki bu duygu insanları birbirine bağlar, öyle ki bir insan bir diğerine, insan olduğu için yabancı görünmez. [...] Aynı şekilde sadece kendisi için yaratılmış olan vahşi hayvanlar vardır, ancak buna karşın [...] birbiri(ni desteklemek) için yaratılmış hayvanlar da vardır [...] karıncalar, arılar ve leylekler birbirleri için bazı şeyler yaparlar. İnsan arasındaki bağ çok daha yakındır. Bu nedenle bizler doğamız itibarıyla birleşmek, toplanmak ve devlet toplulukları kurmak üzere yaratılmışızdır.<sup>323</sup>

Cicero’nun belirttiği gibi, ebeveynlerin kendi çocuklarını sevmesi de bizzat “doğa” tarafından insanın içine “yerleştirilmiş”tir: “*Doğa tarafından insan soyuna öyle büyük bir erdem gereksinimi ve öyle büyük bir toplum esenliğini koruma arzusu verilmiştir ki, bu kudret hazzın ve boş vaktin tüm cazibesine üstün gelir.*”<sup>324</sup> Bu hususta da birincil olarak akli/iradi bir süreç ya da tercih söz konusu değildir, daha çok içgüdüsel olarak bu yönde bir eğilime ve davranışa sahip olunmaktadır.<sup>325</sup> Doğanın insanın kimliğiyle değil, salt insan olmasıyla ilgilendiğini, bu nedenle herkesin birbiri ile eşit olduğunu, bir ve aynı doğal yasaya tabi olduğunu, daha önemlisi birbirine eşit olan bu parçaların hep birlikte bütünü oluşturduğunu ifade eden<sup>326</sup> Cicero *Yükümlülükler Üzerine*’de hem bireysel hem de toplumsal *oikeiosis*

<sup>322</sup> Cicero, *a.g.e.*, s.305

<sup>323</sup> Cicero, *a.g.e.*, ss.302-303

<sup>324</sup> Cicero, *Devlet Üzerine (De republica)*, çev.: Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s.115

<sup>325</sup> Bkz. Robert Bees, *a.g.e.*, s.177

<sup>326</sup> Bkz. Cicero, *Yükümlülükler Üzerine (De officiis)*, çev.: Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, s.121

için oldukça özetleyici nitelikte şu ifadelerde bulunur: “Doğa başından itibaren her canlı türüne kendisini, yaşamını ve bedenini koruma; kendisine zarar verecek gibi görünen her şeyi geri çevirme; beslenme ve barınma gibi, yaşam için gerekli olan her şeyi arama ve tedarik etme eğilimini bahşetmiştir.” Ve filozof ekler: “Üreme amacıyla bir araya gelme ve kendisinden doğan yavruların bakımını üstlenme tüm canlıların ortak özelliğidir.”<sup>327</sup> İnsan ile hayvanlar arasındaki en büyük farkın insanın sahip olduğu, ona “şimdi”nin sınırlarını aşıp geleceği öngörme gücü veren akıl yetisi olduğunu belirten Cicero’ya göre:

Doğa aklın gücüyle, dilde ve yaşamda birlik olması için insanı insana bağlar; her şeyden önce, doğurduğu insanlara bir sevgi eker; insanların bir araya gelmeyi ve kendilerinden çıkıp topluma karışmayı istemelerini sağlar, böylece insan sadece kendisinin değil, sevgi beslediği ve bakmakla yükümlü olduğu karısının, çocuklarının ve başkalarının da rahatını ve rızkını sağlamaya çalışır.<sup>328</sup>

Benzer şekilde, Seneca’ya göre de doğa insanı yalnızlıktan nefret edeceği ve diğer insanları seveceği bir şekilde var etmiştir.<sup>329</sup> Bu minvalde, “Dostluğu aratan yarar düşüncesi değil, bir içgüdüdür.”<sup>330</sup> Kozmosu canlı bir bedene ve insanları da bu kozmik beden organlarına benzeten<sup>331</sup> Stoacılar göre *oikeiosis* kavramı Stoa felsefesinde adaletin<sup>332</sup> ve toplumsal yaşamın gerekliliğini ve imkânını da açıklayan ve bir ölçüde temellendiren<sup>333</sup> merkezî kavram olarak belirir.<sup>334</sup> Öyle ki, şayet insanlar doğa/Tanrı tarafından toplumsal bir yaşam sürmek üzere,<sup>335</sup> birbirilerini destekleyecek ve bir arada tutacak şekilde yaratılmışlar, var edilmişlerse aralarında niteliksel bir fark da yoktur ve bu anlamda herkes birbiri ile eşittir. Zaten insanların en temelde kendi ferdî varlıklarını korumak ve sürdürmek için bir araya geldiği,

<sup>327</sup> Cicero, a.g.e., s.7

<sup>328</sup> Cicero, a.g.e., s.8

<sup>329</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar (Epistulae morales)*, s.42

<sup>330</sup> Seneca, *Epistulae morales XXXV*, s.187, aktaran: Fatma Paksüt, a.g.e., s.48

<sup>331</sup> Bkz. Seneca, *Epistulae morales*, s.258

<sup>332</sup> Bkz. Gisela Striker, a.g.e., s.282

<sup>333</sup> Bkz. Julia Annas, a.g.e., s.265

<sup>334</sup> Chang-Uh Lee, a.g.e., s.129

<sup>335</sup> “Her varlık hangi şeyler uğruna, hangi şeyler için yaratılmışsa, ona erişmeye çalışır; ereği buradadır, herkes için iyi ve yararlı olan da burada yatar. Demek ki, ussal varlık için iyi olan toplumdur. Çünkü biz insanların toplum içinde yaşamak için doğduğumuz çoktan kanıtlanmıştır.” Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev.: Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s.77

gelmek zorunda olduğu, bu nedenle aileler, cemaatler, toplumlar, şehirler ve son kertede devletler kurduğu söylenebilir.<sup>336</sup>

Müteakip bölümde Hobbes'un siyaset felsefesinde ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere; diğerleri ile birlikte yaşamak, toplumsal fayda için bireysel birtakım çıkar ve hazzardan vazgeçmek, diğerleri için fedakârlıkta ya da diğergamlıkta bulunmak bu çerçevede bir amaç değil, yine bireysel varlığı korumak ve devamlılığını sağlamak için sadece bir araçtır.<sup>337</sup> Stoacılara göre kozmosun en büyük şehir ya da devlet olduğu düşünülürse, onun insan ve tanrıların ortak evi, ortak şehri olduğu söylenebilir<sup>338</sup> ki onlara göre insanlar ve tanrılar bu şehrin/evin sadece birer parçasıdır. Ve bu parçalar hep birlikte “bütün”ün sürekliliğini sağladığı ölçüde, “bütün” de tek tek parçaların hayatta kalmasının, sürekliliklerini sağlamasının asgari şartıdır. Bu anlamda aralarındaki ilişki karşılıklı, birbirlerini gerektiren bir yapıdadır: Bütün parçalarının varlıklarını sürdürmesini sağlar, parçaların varlıklarını sürdürmesi ise aynı zamanda “bütün”ün varlığını sürdürmesi anlamına gelir. Bütün için geçerli olan yasaların o bütünü oluşturan parçalar için de geçerli olduğu bu noktada ayrıca belirtilmelidir. Bu anlamda “makrokozmos” ile “mikrokozmos” aynı yasalara tabidir ve insanın ruhu/zihni, evrenin/kozmosun ruhunun/zihninin sadece küçük bir parçasını oluşturur.<sup>339</sup> Dolayısıyla mikrokozmos olan insanın başlıca görevi makrokozmos ile uyum içinde olmak, akli ve fiilî olarak onun taleplerine uygun şekilde yaşamaktır.<sup>340</sup>

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız işbu *oikeiosis* öğretisi kanaatimizce Thomas Hobbes'dan Henri Bergson'a kadar, yaşama çaba ve arzusunu felsefi sistemlerinin merkezine yerleştiren başlıca filozofların görüşlerine temel teşkil eden en önemli unsurdur.<sup>341</sup> Bu nedenle, *oikeiosis*çi işbu temelden hareketle söz konusu filozofların görüşleri aşağıda sırasıyla özetlenmeye çalışılacaktır.

---

<sup>336</sup> Bu anlayışı siyaset felsefesinin temeline yerleştiren Thomas Hobbes'a müteakip bölümde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

<sup>337</sup> Bkz. Robert Bees, **a.g.e.**, s. 315

<sup>338</sup> “*Mundus quasi comminis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque.*” Bkz. Cicero, **Devlet Üzerine**, s.303

<sup>339</sup> Robert Bees, **a.g.e.**, ss.186-187

<sup>340</sup> Ayrıca bkz. Frederick Copleston, **Helenistik Felsefe**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2009, s.26

<sup>341</sup> Esasen canlıların kendilerine yönelik bir sevgiyle var edildiği ve birincil bir güdüyle kendilerini korumak için çaba sarf ettiği görüşü Stoa sonrası Müslüman filozoflarca da çeşitli bağlamlarda

### 1.2.2. Thomas Hobbes ve Siyaset Felsefesinin Temeli Olarak *Oikeiosis*

Anthony A. Long Helenistik dönem felsefe ekolleri arasında sonraki dönemlerde Stoacılık kadar yaygınlaşmış olan, ancak Batı düşüncesi üzerindeki etkisinin o denli az bilindiği ve/veya gereğince takdir edilmediği başka bir ekol bulunmadığını ifade eder. Long ayrıca özellikle Rönesans dönemi boyunca Avrupa’da Cicero’nun *Yükümlülükler Üzerine (De officiis)* adlı eserinden, Seneca’nın mektupları (*Epistulae Morales*) ve diyaloglarından, Epiktetos’un ise kendisinden geriye kalan söylevlerinden (*Quotes*) daha yaygın olarak okunan seküler başka kitap bulunmadığını ekler.<sup>342</sup> Bu durumu teyid eder surette Ernst Cassirer 17. yüzyılda Stoacı eserlerin âdeta laik dua kitapları gibi okunduğunu aktarır.<sup>343</sup> Bu doğrultuda felsefe tarihçileri Stoa felsefesinin üzerilerinde önemli etkilerde bulunduğu, daha geç dönemlerde yaşamış Batılı filozoflar arasında Hugo Grotius, Thomas Hobbes (1588-1679) ve Baruch de Spinoza (1632-1677) isimlerini özellikle zikreder. Nitekim John Bramhall (1594-1663) Thomas Hobbes ile özgürlük ve zorunluluk üzerine yaptıkları meşhur tartışmada Hobbes’u Stoacı olmakla itham eder. Bu ithama hiçbir zaman itiraz etmeyen Hobbes ise Stoacıları taklit etmediğini, bununla birlikte bağımsız olarak Stoacılarla aynı sonuçlara ulaştığını savunur.<sup>344</sup> Buna binaen Jörg Thomas Peters daha kesin bir yargıyla Hobbes’un siyaset felsefesinin çıkış noktasının açıkça Stoacı *oikeiosis* öğretisi olduğunu belirtir.<sup>345</sup> Bu nedenle, eserlerinde genel olarak

---

zikredilmiştir. Farabi *Medinetü’l Fazılâ*’da ay altı âlemindeki her varlığın, varlığa geldikten sonra varlığını korumak ve sürdürmek için çaba sarf ettiğinden bahseder. (Bkz. Farabi, **a.g.e.**, s.66, 122 vd.) İbn Miskeveyh her canlı gibi insanın da kendini sevdiğini, tüm canlıların varlıklarına zararlı şeylerden uzak durmaya ve yararlı olanları elde etmeye yönelik bir meyille yaratıldığını aktarır. (Bkz. İbn Miskeveyh, **Tehzîbu’l Ahlak**, s.84, 174) Gazali, her canlı nezdinde ilk sevimli olan şeyin kendi canı olduğunu, canlıların fitratında varlıklarının devamına yönelik bir meylin, yokluğa karşı ise bir nefretin bulunduğunu savunur. (Bkz. Gazâlî, **İhyâ’u Ulûm’id-din**, çev.: Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008, ss.599-600) Hakeza İbnü’l-Arabî’ye göre de (insan da dâhil olmak üzere) her canlının ilk arzusu hayatını/varlığını korumak ve sürdürmektir. (Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fusûsu’l-Hikem**, çev.: Ekrem Demirli, Kabaalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss.498-499) Ancak biz çalışmamızın konusu çerçevesinde yaşama iştiağını felsefelerinin merkezine yerleştiren filozoflara değineceğimizden burada bu kadarına ifade etmekle yetiniyoruz.

<sup>342</sup> Bkz. A. A. Long, **Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler, The Cambridge Companion to The Stoics**, edited by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2003, s.365

<sup>343</sup> Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994, s.168. Kanaatimizce ve Richard Tuck’ın da delaleti ile Stoacılarla yönelik bu yoğun ilgiyi 16. yüzyıl ile başlatmak daha yerinde olacaktır. (Bkz. Richard Tuck, **Hobbes**, s.24)

<sup>344</sup> Bkz. John Sellars, **Stoicism**, University of California Press, 2006, s.146

<sup>345</sup> Bkz. Jörg Thomas Peters, **a.g.e.**, s.56

Stoa felsefesinin ve özelde *iseoikeiosis* öğretisinin (yaşamda kalma arzu ve çabasının) etkili olduğunu düşündüğümüz başlıca filozoflara ve bu etkinin mahiyetini serimlemeye, ilgili bölümde Spinoza üzerindeki derin etkilerini de göstereceğimiz Thomas Hobbes ve onun siyaset felsefesi ile başlamanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

İnsanların her şeyden önce kendi varlıklarını/yaşamlarını korumak ve onu sürdürmek için bir araya geldiğini, gelmek zorunda olduğunu, bu nedenle aileler, cemaatler, toplumlar ve en nihayetinde devletler kurduğunu yukarıda Stoacılara atfen belirttik. Cicero Stoacıların bu konudaki görüşünü *De officiis*'te şöyle özetler:

Üreme arzusuna sahip olmak canlıların müşterek özelliğidir, bu yüzden evlilik de birlikteliğin ilk adımıdır, sonra çocuklar ve herkesin müştereken bulunduğu ev gelir. Bu bir kentin temeli olup sanki devletin fidanlığıdır. Bunu kardeşler arasındaki bağ izler, sonra birincil kuzenler ve aynı evde bulunmayan, yani kolonilere ayrılır gibi başka evlere giden ikincil kuzenler gelir. Neticede oralarda da evlilikler olur ve bu evlilik bağlarından başka akrabalar doğar. Bu şekilde genişleyip çoğalma, devletin kökenini oluşturur.<sup>346</sup>

Bununla birlikte “devlet”in her şeyden önce insan türünün yok olmaktan kurtulması için meydana getirilmiş bir kurum olduğunun Protagoras (M.Ö. 490-411)’tan bu yana ifade edildiği belirtilmelidir.<sup>347</sup> Nitekim Thukydides’in (M.Ö. 454-399) de çok erken bir tarihte belirttiği gibi, genel olarak tüm insan edimlerinin, özel olarak (devlet ve milletçe) savaşmanın, Thukydides’in ifadesi ile “ölümden kurtulmak için ölüme atılmanın” ve bir devlet varlığa getirmenin nihai amacı açıktır: İnsanın yaşamını muhafaza etmesi ve elinden geldiğince (eksiksiz bir formda) onu sürdürmeye çalışması.<sup>348</sup> Andre Bonnard, Thukydides’in her şeyden önce insanın, tarih yapan insanın doğasının ne olduğunu sorduğunu belirtir. Ona göre insan her canlı varlık gibi varlığının yok olmaz bir gereği olarak hak ettiği ve “yaşama arzusu” demek olan bir ilk güç ile doludur. Herodotos ile birlikte tarih biliminin kurucusu kabul edilen Thukydides’e göre yaşamak her şeyden önce varlığını devam ettirmek ve bu var oluşu sağlama/güvenceye almaktır. Bonnard, Thukydides’in insanın ancak ölümden kurtulmak için ölüme atıldığını saptayan ilk tarihçi olduğu görüşündedir.

<sup>346</sup> Cicero, *De officiis (Yükümlülükler Üzerine)*, s.26

<sup>347</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2012, s.157

<sup>348</sup> Thukydides’in kendisinden geriye kalan ve Türkçeye de çevrilmiş olan tek eseri için bkz.: Thukydides, *Peloponnessos Savaşları*, çev.: Furkan Akderin, Belge Yayınları, 2017

Ona göre insanın nihai amacı yaşamını muhafaza etmek, daha sonra da bu yaşamı mümkün olan en iyi şartlarda sürdürmektir; yaşamsal içgüdünün temel yönelimleri işte bunlardır.<sup>349</sup>

Bu meyanda öz yaşam öyküsünde kendisini Thukydides kadar memnun eden başka biri olmadığını itiraf eden<sup>350</sup> Thomas Hobbes'un 1628-1629 yılında, henüz 40 yaşındayken Thukydides'in mezkûr eserini ilk olarak İngilizceye tercüme etmiş olması ve Thukydides'e olan ilgisini hiçbir zaman kaybetmemiş olması kuşkusuz ki tesadüf değildir.<sup>351</sup> Ancak Hobbes'un eserlerine geçmeden önce, pek çok konuda Hobbes'un öncüsü olan,<sup>352</sup> benzer şekilde Thukydides ve Stoacı filozoflardan etkilendiği görülen, siyaset felsefesinin temel ilkelerini tıpkı Stoacılar gibi "insan doğası"ndan çıkaran Hugo Grotius (1583-1645)'a kısaca değinmek yerinde olacaktır.<sup>353</sup>

Esas itibariyle insanın bireysel ve siyasal yaşamı için en uygun formları onun doğasından çıkarma geleneğini Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Bu gelenek Stoacılar, özellikle Cicero ve daha geç dönemde Thomas Aquinas üzerinden Yeniçağ'a ulaşır.<sup>354</sup> Bununla birlikte, "doğal haklar" (*rights of nature*) geleneğinde yeni ufuklar açan, "doğal hukuk" (*natural law*) denilen, hukukun inşasında "insan doğası"nı temel olan yaklaşımın modern dönemdeki kurucularının başlıcasının (kimilerine göre doğal hukuk öğretisinin zirvesinin) Grotius olduğunu belirtmek bu noktada önemlidir. Bu meyanda Grotius, Hobbes'a "doğal hukuk" anlayışı konusunda öncülük etmekle kalmaz,<sup>355</sup> ayrıca uluslararası hukukun (özellikle bugün

---

<sup>349</sup> Andre Bonnard, **Antik Yunan Uygarlığı (3. Cilt)**, çev.: Kerem Kurtgözü, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s.62

<sup>350</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury**, Rota Press, Exeter, 1979, ss.4-5

<sup>351</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **"The history of the Grecian War written by Thucydides translated by Thomas Hobbes of Malmesbury"**, in: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart., Vol. VIII, London 1843 (ikinci baskı Scientia Yayınevi, Aalen 1966) Hobbes'un 91 yaşında, ölümünden 4 yıl önce, 1674 yılında Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sını da İngilizceye kazandırdığını belirtelim. (Bkz. Richard Tuck, **a.g.e.**, s.15)

<sup>352</sup> Bkz. Christopher Brooke, **a.g.e.**, s.51

<sup>353</sup> Ernst Cassirer her ne kadar Grotius ile Hobbes'un siyasal istek ve kuramsal varsayımlarda kimi zaman –burada uzun uzun tartışmayacağımız– uyuşmazlıklara düşseler de siyaset felsefelerinin ilkelerini Stoacılar gibi "insan doğası"ndan çıkarmaları konusunda mutabık olduklarını teslim eder. Bkz. Ernst Cassirer, **a.g.e.**, ss.166-167

<sup>354</sup> Bkz. Ayşen Furtun, **a.g.e.**, s.41

<sup>355</sup> Bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, s.20

de belirli ölçüde geçerli olan deniz hukukunun) kurucularından biri olarak kabul edilir. Thukydides'ten neredeyse 2000 yıl sonra, 1625 yılında kaleme aldığı üç ciltlik *De Jure Belli Ac Pacis (Savaş ve Barış Hukuku)* adlı tafsilatlı eserinde Grotius birçok kez Thukydides'e doğrudan atıflarda bulunur.<sup>356</sup> Bu da onun Thukydides'i dikkatle incelediğini ve görüşlerinden faydalandığını açıkça gösterir. Filozof mezkûr eserinin pek çok yerinde, Tanrı'nın bile onda herhangi bir değişiklik yapamayacağını (ahlaklılığın ilkelerini değiştirmeyeceğini ve temel hakları ortadan kaldıramayacağını<sup>357</sup>) düşündüğü “insan doğası” ve “doğal hukuk” tamlamalarını kullanır<sup>358</sup> ve bu ifade/tamlama ile ne kastettiğini izaha çalışır.<sup>359</sup> Aynı şekilde filozofun söz konusu eserinde Cicero'ya da pek çok yerde doğrudan atıfta bulunduğu görülür.<sup>360</sup> Nitekim Benjamin Straumann, Grotius'un doğal hukuk konusunda öncülerinin Stoacılar olduğunu, filozofun kuramını inşa ederken özellikle Cicero'nun *De legibus*, *De finibus* ve *De officiis* adlı eserlerinden faydalandığını belirtir.<sup>361</sup> Ayrıca Christopher Brooke'a göre Grotius'un Stobaeus üzerinden Hierocles'in “sosyal oikeiosis”çi görüşlerinden haberdar olması muhtemeldir.<sup>362</sup> Cicero'nun *De finibus*'undan mülhem<sup>363</sup> aşağıdaki ifadeleri ise Grotius'un sadece Helenistik dönem felsefesinden ve Stoacılık'tan faydalandığını göstermez, bilakis onun “Stoacı Oikeiosis Öğretisi”ni yakından tanıdığını<sup>364</sup> ve dahi bu öğretiyi –Straumann'ın da

---

<sup>356</sup> Bkz. Hugo Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis (Savaş ve Barış Hukuku)*, çev.: Seha L. Meray, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.17

<sup>357</sup> Bkz. Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s.173

<sup>358</sup> Bu noktada “doğa kanunu (*lex naturalis*)” kavramının yeniçağ'da ilk kez Francis Bacon tarafından kullanıldığı belirtilmelidir (bkz. Lothar Kreimendahl, *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1999, s.39). Francis Bacon'un Thomas Hobbes üzerindeki etkisine ise yukarıda işaret edilmişti.

<sup>359</sup> Bkz. Hugo Grotius, *a.g.e.*, s.33

<sup>360</sup> Ernst Cassirer giderek sekülerleşmekte olan Batı'da 17. yüzyılda Stoa felsefesinin ahlak ve siyaset için evrensel bir zemin oluşturduğunun altını önemle çizer. Bkz. Ernst Cassirer, *a.g.e.*, ss.170-171

<sup>361</sup> Bkz. Benjamin Straumann, *Oikeiosis and Appetitus Societatis*, Grotiana, Volume 24, Issue 1, 2003, s.41

<sup>362</sup> Bkz. Christopher Brooke, *a.g.e.*, s.53

<sup>363</sup> Brooke mezkûr eserinde Grotius'a ait bu pasajın Cicero'nun *De finibus*'unun 3. kitabından (3.16-23) aktarıldığını gösterir. Bkz. Christopher Brooke, *a.g.e.*, ss.49-50

<sup>364</sup> Zaten Grotius eserinin ikinci ve daha sonraki baskılarının önsözünde kendi kuramındaki yerini gösterebilmek için *oikeiosis*'e doğrudan atıfta bulunur. Bkz. Kiyoshi Shimokawa, *A Conflict of Principles: Grotius's Justice versus Hume's Utility*, ed. Peter R. Anstey, (in *The Idea of Principles in Early Modern Thought: Interdisciplinary Perspectives*), Routledge Press, New York, 2017, s.276

deleletiyle– hukuk anlayışının temeline yerleştirdiğini<sup>365</sup> tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer:

Cicero’ya göre, doğanın ilk ilkeleri, bütün hayvanlara [hayvanlarda] ortaklaşa olanlardır. Her hayvanın, doğduğu andan başlayarak, kendi varlığını korumak isteği; kendi durumunu ve bunu korumaya elverişli her şeye öncelik vermesi; yok olmaktan ve böyle bir sonuca götürecek şeylerden kaçınması. Nitekim Cicero’ya göre, hiç kimse yoktur ki, gövdesinin bütün parçalarını, biçimini yitirmiş ve sakatlanmış görmek yerine, olabildiği kadar biçimli ve eksiksiz görmeyi üstün tutmasın; bu yüzden, insanın ilk görevi, kendisini doğanın koyduğu durumda saklamak, doğaya uygun olanı aramak, aykırı düşenden uzaklaşmaktır.<sup>366</sup>

Richard Tuck, Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku*’ndan yıllar önce (1604-1605 yıllarında) kaleme aldığı *De jure praedae (On the Law of Prize and Booty)* adlı eserinde de kendini koruma içgüdüsünü doğal hukukun ve doğal hakların temeline yerleştirdiğini hatırlatır.<sup>367</sup> Buna binaen Christopher Brooke, Grotius’un başyapıtı olan *Savaş ve Barış Hukuku*’nun 1631 yılında yapılan baskısının önsözünde (*Prolegomena*) Stoacı Marcus Aurelius’a doğrudan atıf yaptığıın,<sup>368</sup> burada *appetitus societatis*<sup>369</sup> ile *oikeiosis*’i bizzat özdeşleştirdiğinin altını çizerek.<sup>370</sup>

Grotius’a göre insanın varlığını/yaşamını korumak ve türünün devamlılığını sağlamak için belli ölçüde şiddete müsaade edilmesi gerekir,<sup>371</sup> zira doğaya (ve insan doğasına) bakıldığında savaşın kınanacak hiçbir yönü yoktur ve dahi her şey savaşa izin verilmesinden yanadır. Her şeyden önemli olan canımızın ve benliğimizin korunması, yaşamaya yararlı şeylerin elden çıkartılmaması ya da ele geçirilmesi için kimi zaman savaşmak bir zorunluluktur.<sup>372</sup> “Bu yüzden, savaş, doğanın ilkelerine çok uygun düşmektedir. Böyle bir amaçla, gerekirse, zor kullanma yollarına başvurmak da doğaya aykırı düşmez. Doğa, her canlı varlığa kendisini koruması için gerekli

<sup>365</sup> Bkz. Benjamin Straumann, **a.g.e.**, s.41. Ayrıca bkz.: Straumann, **Roman Law in the State of Nature**, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, s.106

<sup>366</sup> Hugo Grotius, **a.g.e.**, s.37

<sup>367</sup> Bkz. Kiyoshi Shimokawa, **a.g.e.**, ss. 275-276

<sup>368</sup> Grotius eserinin ilgili yerine eklediği bir dipnotta bu ifadeyi (*oikeiosis*’i) Marcus Aurelius’tan alıntıldığını bizzat aktarır. Bkz. Hugo Grotius, **De iure belli ac pacis**, Latin text with an English translation by Francis W. Kelsey, Clarendon Press, Oxford, 1925, ss.5-6

<sup>369</sup> *Appetitus Societatis* Türkçeye toplumsallık güdüsü/duygusu olarak tercüme edilebilir. Bu bağlamda hayatın idamesi amacını ifade eder.

<sup>370</sup> Bkz. Christopher Brooke, **a.g.e.**, s.37 ve s.48

<sup>371</sup> Bkz. Richard Tuck, **a.g.e.**, s.93

<sup>372</sup> Grotius’un bu yargıları kuşkusuz ki çok tartışma götürür. Ancak biz çalışma konumuzu doğrudan ilgilendirmedikinden bu tartışmalara burada değinmeyeceğiz.

*gücü de vermiştir.*”<sup>373</sup> Doğanın herkesi kendisini korumakla görevli kıldığını ifade eden Grotius’a göre bu her şeyden önemli ve her şeyin temelidir.<sup>374</sup> Dolayısıyla, her ne kadar Grotius’u bütünüyle Stoacı olarak değerlendirmek doğru olmasa da<sup>375</sup> en azından filozofun doğal hukuk kuramında *appetitus societatis*’e biçtiği rol ve önemin, *oikeiosis*’in Stoa felsefesindeki belirleyici rolüne son derece benzeştiğini teslim etmek gerekir.<sup>376</sup>

Grotius her şeyden önce gelen ve her hakkın temelinde yer alan yaşamı muhafaza hakkının gereğince sağlanabilmesi için bu hakkın bireyden devlete geçirilmesi gerektiğini savunur. Modern hukukun da temelinde yer alacak olan bu görüşe göre, “Herkesin, kendi canı (hayatı) üzerindeki hakkı, mülkiyetindeki öteki şeyler üzerindeki hakkı gibidir; bu hak, açıkça ortaya konan ya da üstü kapalı [zımnî] bir rıza ile bireylerden devlete geçirilmiştir.”<sup>377</sup> İşte Grotius’un bu son yargıları, Grotius’a asla doğrudan atıfta bulunmayan Thomas Hobbes’un<sup>378</sup> siyaset felsefesinin, bir diğer ifade ile Hobbes’a göre devletin ortaya çıkış (varlık) sebebinin de en veciz ifadesidir.

Grotius’un çağdaşı olan Hobbes’un felsefi yaşamının asıl amacı olan siyaset, bir diğer ifadeyle “bilimsel”<sup>379</sup> devlet felsefesini ortaya koyduğu başlıca eserleri,<sup>380</sup> 11 yıllık Paris ikameti esnasında, 1642 yılında kaleme aldığı *Elementa Philosophica De Cive* (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri) ve 1651 yılında neşredilen *Leviathan* (Ejderha)’dır.<sup>381</sup> Gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel iyilerin yegâne gerekli şartı olarak hayatta olmayı/kalmayı gören,<sup>382</sup> hayatın özünün ise devinimden/hareketten

<sup>373</sup> Hugo Grotius, **a.g.e.**, s.39

<sup>374</sup> Bkz. Hugo Grotius, **a.g.e.**, ss.74-75

<sup>375</sup> Bkz. Christopher Brooke, **a.g.e.**, s.40

<sup>376</sup> Bkz. Christopher Brooke, **a.g.e.**, s.57

<sup>377</sup> Hugo Grotius, **a.g.e.**, s.291

<sup>378</sup> Bkz. Richard Tuck, **a.g.e.**, ss.93-94

<sup>379</sup> “Bilimsel” sıfatının tırnak içine alınmasının sebebi şudur: Hobbes yaşadığı dönemde hâkim paradigma uyarınca, kesin bilim olarak kabul edilen geometriyi, geometrinin zihinde şekillendirilebilir tanımlarını (*demonstrative definitions*) ahlak ve siyaset felsefesinin temeline koymak ister. Buna göre Hobbes felsefeyi, fizik ve matematiğin yanı sıra ahlak ve siyaset boyutlarıyla bir insan felsefesi olarak bütünsel anlamda değerlendirerek, bu alanların tümünde varlığa ilişkin gerçek bir bilgi edinilebilmesi sürecinde “bilimsel” bir nitelik kazandırmak ister. Bkz. Ayşen Furtun, **a.g.e.**, s.83 ve s.90

<sup>380</sup> Bkz. Otfried Höffe, **Felsefenin Kısa Tarihi**, çev.: Okşan Nemlioğlu Aytolu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008, s.183

<sup>381</sup> Bkz. Noel Malcolm, **Hobbes and Spinoza**, (in **The Cambridge History of Political Thought 1450-1700**), ed. James Henderson Burns, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s.531

<sup>382</sup> Bkz. Noel Malcolm, **a.g.e.**, s.535

(motion) ibaret olduğunu savunan<sup>383</sup> Hobbes bu doğrultuda, *Leviathan*'ın hemen başında devletin varlık sebebinin ne olduğuna dair görüşlerini doğrudan ifade eder: “Yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince’de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük EJDERHA [...] doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir.”<sup>384</sup> Bununla birlikte, Hobbes’a göre devletin varlık/kuruluş sebebini ortaya koyabilmek için öncelikle onun temel bileşeni olan insanın doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir.<sup>385</sup>

Hobbes’a göre varlığın/hayatın özünün devinim/hareket olduğunu yukarıda belirttik, buna binaen filozof insanlarda/canlılarda iki tür devinim (*motions*) olduğunu düşünür. Bunlardan ilki doğum ile başlayan, canlıların bütün hayatları boyunca kesintisiz bir şekilde devam eden hayati devinimdir (*vital motion*).<sup>386</sup> Bu devinim istem/irade dışıdır ve hayatta kalmamızı sağlayan, kan dolaşımı, soluk alma gibi bedensel hareketleri imler.<sup>387</sup> Türkçeye “çaba” olarak aktarabileceğimiz, insan vücudundaki bu küçük devinim başlangıçlarını Hobbes *Leviathan*'ın İngilizce baskısında *endeavor*, Latince baskısında ise *conatus* olarak adlandırır.<sup>388</sup> Hobbes’a göre bu çaba (*conatus*), kendisine neden olan şeye yönelik olarak iştah (*appetite*) ya da arzu (*desire*) adını alır,<sup>389</sup> ki bu tasnif ve adlandırma müteakip bölümde göstereceğimiz üzere, daha ayrıntılı ve yetkin bir surette Spinoza felsefesinde tekrar

---

<sup>383</sup> Kendi ifadesiyle, “...life itself is but motion...” Bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill**. London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651, s.39

<sup>384</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.17

<sup>385</sup> Thomas Hobbes, **De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)**, çev.: Cihan Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014, s.11

<sup>386</sup> Bkz. Hobbes, **Leviathan**, s.48

<sup>387</sup> Frederick Copleston, Hobbes’tan önce kanın vüdundaki devinimini ispat eden William Harvey’in Hobbes’un bu görüşü üzerindeki etkisine işaret eder. Bkz. Frederick Copleston, **Hobbes-Locke**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s.35

<sup>388</sup> Bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**, s.32

<sup>389</sup> Bkz. Hobbes, **Leviathan**, s.49 (İngilizce karşılıkları için bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil**, s.32)

karşımıza çıkacaktır.<sup>390</sup> Hobbes ikinci tür hareket olarak gitme, koşma gibi “iradi hareket”i görür ve bunu muhayyileye (*imagination*) dayandırır.<sup>391</sup>

İşbu temelde Hobbes insanın yaşamını muhafaza çabasında âdeta “kurt” kesileceğini savunur ve *De Cive*’nin hemen başında yüzyıllarca tartışılacak olan o ünlü yargısını açıkça ifade eder: Filozofa göre, yaşamda kalma çabasındaki “*İnsan insanın kurdudur. (Homo homini lupus.)*”<sup>392</sup> İnsanların birbirlerinin kurdu kesilmesinin tam anlamı Hobbes’a göre şudur: İnsanlar doğaları gereği, genel bir gücün korkusu tarafından sınırlandırılmadıkça birbirlerine güvenmezler, zira her biri hayatta kalma çabası doğrultusunda bir diğerrinin hayat hakkına tecavüze yeltenir/yeltenebilir, bundan dolayı da insanlar birbirlerinden ölesiye korkarlar.<sup>393</sup> Bununla birlikte insanların birbirlerine karşı duydukları bu korku ve güvensizlik, bütün insanların doğaları gereği kötü oldukları anlamına gelmez.<sup>394</sup> Ancak insanların içinde sadece çok azı kötü olsa dahi, büyük çoğunluğu oluşturan dürüst ve iyi insanlar bu “kötü”lerden mümkün olan her yolla kendilerini (yaşamlarını) korumak için diğerrlerini izleme, onlara güvenmeme, diğerrlerine karşı tedbirli olma ve diğerrlerinden daha güçlü olma ihtiyacı duyarlar.<sup>395</sup> Zira “*Her insanın güvenlik ve korunma umudu, gücünü ve yeteneğini komşularının bir adım önünde olacak şekilde, açıkça ve hileyle kullanmasında yatar.*”<sup>396</sup> Bu nedenle, Machiavelli’yi hatırlatan bir tarzda,<sup>397</sup> Hobbes’a göre büyük ve köklü toplumların (ve bu toplumların kurdukları devletlerin) kökenine karşılıklı sevgi değil,<sup>398</sup> bilakis insanların birbirlerine karşı

<sup>390</sup> Frederick Copleston, **a.g.e.**, s.36

<sup>391</sup> Bizim konumuzu doğrudan ilgilendirmediğinden ayrıntılı olarak değinmediğimiz bu ikinci tür hareket için bkz. Hobbes, **Leviathan**, s.49. Ayrıca bkz. Frederick Copleston, **a.g.e.**, s.36

<sup>392</sup> Thomas Hobbes, **De Cive**, s.1. Esasen bu yargı ünlü Romalı şair Plautus (M.Ö. 254-184)’a aittir: “*Lupus est homo homini.*” Ve şairin **Asinaria**, **Actus II, Scena IV** adlı eserinde yer almaktadır. Bununla birlikte asırlarca tartışılmış olan Plautus’un bu yargısına söz gelimi Francis Bacon karşı çıkar, ona göre, “*Adalet sayesinde insan insanın Tanrı’sıdır, kurdu değil.*” (Bkz. Francis Bacon, **Seçme Aforizmalar**, s.95) Ancak biz çalışmamızı doğrudan ilgilendirmediğinden toplumsal yaşamın kökeninde korku mu, yoksa sevgi mi olduğu tartışmalarına değinmeyeceğiz.

<sup>393</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **De Cive**, s.13

<sup>394</sup> Her ne kadar Hobbes bu ifadeleriyle çelişir biçimde, eserinin kimi yerlerinde her insanda bir zarar verme isteği olduğunu iddia etse de konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için bu tartışmaya burada girişmeyeceğiz. Bkz. Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.26, 39

<sup>395</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.12

<sup>396</sup> Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.79

<sup>397</sup> Bkz. Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, çev.: Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018, s.64

<sup>398</sup> Lange, Hobbes’un bu yargısıyla dönemine hâkim Aristotelesçi görüşü reddettiğini savunur. Hobbes’a göre insan, arılar, karıncalar ya da kunduzlar gibi içgüdüsel olarak toplumlar kurmak

duydukları korkunun konması gerekir.<sup>399</sup> İşte bu sebeptendir ki Hobbes, esasen kurgusal olan ve kronolojik olarak tarihte herhangi bir döneme hasredilemeyen<sup>400</sup> “doğa durumu”nda herkesin herkesle savaşta olduğunu savunur. Bu basit bir savaş değildir ama tam tersine kelimenin tam anlamıyla herkesin herkesle savaşdır (*bellum omnium contra omnes*);<sup>401</sup> herkes kendi (yaşamda kalma) hakkını korumak için bir diğerine düşman kesilir ve bu şekilde davranmakta son derece haklıdırlar da... “Zira her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta da doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden kaçınmak zorunda kalır, bu, taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur.”<sup>402</sup>

Dolayısıyla Hobbes’un felsefi sisteminin temel kavramı olan devinen madde (*matter in motion*) gereğince yaşamımızı sürdürmeyi istememiz, bunun için çabalamamız (*endeavour* ya da *conatus*) alternatifi olmayan bir durum, bir zorunluluktur.<sup>403</sup> Tüm canlılar gibi, bizler de fiziksel doğamız gereği, bizi oluşturan parçacıkların devinimi (*motion*) nedeniyle yaşamımızı sürdürmek zorundayızdır.<sup>404</sup> Zira canlı varlıkların devinimleri yaşamlarını sürdürmek, hayatta kalmak amacına matuftur.<sup>405</sup> Bu bağlamda “kendini koruma çabası” aklın bir gereği ve dahi fiziksel bir kanun olarak karşımıza çıkar<sup>406</sup> ki bu, devletin ve (modern) hukukun da temelini oluşturur.

---

eğiliminde değildir, bilakis akıl (*Vernunft*) sahibi olan insanlar korkularından (*Furcht*) dolayı, ortak güvenliklerini sağlamak amacıyla bir araya gelirler. Bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, s.203

<sup>399</sup> Thomas Hobbes, **De Cive**, s.24

<sup>400</sup> Bkz. Çetin Balanuye, **Spinoza**, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.56

<sup>401</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.30

<sup>402</sup> Thomas Hobbes, **a.g.e.**, s.27

<sup>403</sup> Hobbes’a göre bu devinin ilkesini (ve başlangıcını) ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı olarak değineceğimiz *conatus* oluşturur. İşbu *conatus* (İng. *endeavour*) Hobbes fiziği gibi, psikolojisinin de anahtar kavramıdır. (Bkz. Noel Malcolm, **a.g.e.**, ss.533-534) Ancak filozof bu kavramın skolastik dönemdeki (Aristotelesçi) kullanımını eleştirir ve onun kuvve hâlinde bir devinim (*appetite*) olmasından ziyade fiilî devinimi (*actuel motion*) imlediğini savunur. Hobbes’un *conatus* kavramını felsefesinde/fiziğinde ne anlamda kullandığına dair ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Cees Leijenhorst, **The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy**, Brill Press, Leiden, Boston, Köln, 2002, ss.196-203

<sup>404</sup> Bkz. Iain Hampsher-Monk, **a.g.e.**, s.87

<sup>405</sup> Bkz. Otfried Höffe, **a.g.e.**, s.183

<sup>406</sup> Bkz. Thomas Hobbes, **De Homine**, ch. 14, 6, aktaran: Ayşen Furtun, **a.g.e.**, s.17 ve 53

Öyleyse, “doğal hak”ın ve bir sonraki aşamada “doğa yasası”nın<sup>407</sup> temeli herkesin elinden geldiğince yaşamını muhafaza etmesi ve uzuvlarını koruyup bu yaşamı en kusursuz şekilde sürdürmesidir.<sup>408</sup> Bu doğal haktan/yasadan türetilen (türetilmek zorunda olunan) diğer yasalar da yaşamak için insanoğlunun genel uzlaşmasıyla belirlenen formüllerden başka bir şey değildir, filozofa göre.<sup>409</sup> Bu amaç insanın diğer türler kadar, kendi türdeşlerine de korkuyla/kuşkuyla yaklaşmasını, onlardan gelebilecek, sahip olduklarına ve bu sahip olunanların en değerlisi olan hayatına yönelik tehlikelere karşı uyanık olmasını gerektirir. Bununla birlikte doğal ya da saf doğa durumunda hâkim olan bu karşılıklı savaş (ya da savunma) durumu herkes için ziyadesiyle tehlikeli ve yorucudur. İşte bu yorucu savunma (ve saldırı) durumundan kurtulmak için insanlar birtakım haklarından vazgeçerek kendi aralarında (ve bir sonraki adımda diğer insan toplumlarıyla) sözleşmeler yaparlar, işbu sözleşmenin adı ya da daha doğru bir ifadeyle; bu sözleşmelerin adım adım varlığa getirdiği sonuç “devlet”tir.<sup>410</sup> Zira Hobbes’un ahlak felsefesinin de özü olan<sup>411</sup> aynı “doğa yasa”sı insanlara barışı korumanın gerekli yolları olarak belli bazı haklarını karşılıklı olarak, tek tek bireylerden daha güçlü bir merciye devretmelerini emreder.<sup>412</sup> Yaşamın korunmasını ve sürekliliğini temin için varlığa getirilen merci ya da kurum olan devletin birincil görevi de bu çerçevede insanların yaşama hakkının savunulması ve muhafazasıdır.<sup>413</sup> Zira sadece insan bireylerinin birbirlerine karşı değil, bilakis devletlerin birbirlerine karşı durumu da doğa durumu, yani bir düşmanlık durumudur.<sup>414</sup>

Hobbes’a göre devlet yaşama hakkının muhafazası için elzem olan yegâne kurumdur. Kendi döneminde İngiltere’de hâkim olan iç savaşın ve bunun yol açtığı karışıklıkların da etkisiyle Hobbes devleti âdeta kutsar, ona göre, “...devletin dışı

---

<sup>407</sup> Hobbes, *Leviathan*’da “hak” ile “yasa” arasında özetle şöyle bir ayrım yapar: Hak bir şeyi yapma ya da yapmaktan sakınma özgürlüğüdür; yasa ise neyin yapıp yapılmayacağını belirler ve buna uymaya zorlar. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ss.103-104. Ayrıca bkz. Richard Tuck, *a.g.e.*, s.108

<sup>408</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *De Cive*, s.28

<sup>409</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.186

<sup>410</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.13

<sup>411</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.63

<sup>412</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.47

<sup>413</sup> Bu meyanda, Hobbes’un işbu görüşlerinin Jean-Jacques Rousseau’nun ünlü *Toplum Sözleşmesi* metni/eseri üzerinde derin etkileri olduğu belirtilmelidir. Ki Rousseau da Hobbes’un bu konudaki öncülüğünü kabul eder. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s.32, 128

<sup>414</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.174

*tutkuların, savaşın, korkunun, yoksulluğun, kötülüğün, yalnızlığın, barbarlığın, cehaletin, vahşiliğin; devlet ise aklın, barışın, güvenliğin, zenginliğin, toplumun, iyi beğenilerin, bilimin ve iyi niyetin hüküm sürdüğü bir imparatorluktur.*”<sup>415</sup> Bu görüşlerinden dolayı daha geç dönemde “mutlakiyetçilik” ile suçlanacak olan Hobbes, *De Cive*’den yaklaşık dört yıl sonra kaleme aldığı ve opus magnum’u olarak kabul edilen *Leviathan*’da da benzer yargılarda bulunur. Ona göre,

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Burada şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durum içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaştır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur.<sup>416</sup>

Dolayısıyla –tıpkı Thuykdides, Stoacılar ve daha geç dönemde Grotius’un savunduğu gibi– Hobbes’a göre de insanın diğer canlılarla paylaştığı birincil amacı yaşamlarını muhafaza etmek ve mümkün olduğunca iyi şartlarda sürdürmektir. İnsanların doğaları ve tabiat kanunları gereği kendilerini korumaları onların en “doğal hak”ıdır. Bu doğal hak, doğa yasasının, bir sonraki adımda doğal hukukun temelini oluşturur<sup>417</sup> ve tüm sosyal ödev ve siyasi yükümlülükler bireyin kendi varlığını koruma doğal hakkından türetilir.<sup>418</sup> Bu çerçevede, doğal hukukun ana prensiplerini Grotius’un dile getirdiği biçimde kabul eden Hobbes, ondan şu noktada ayrılır: Hobbes’a göre doğal hukuk onu uygulayacak bir iktidar olmaksızın etkisizdir. Dolayısıyla bir ulusun varlığını ve karakterini haklardan ziyade iktidar belirler<sup>419</sup> ve siyasetin temel gerçeği Grotius’un iddia ettiği gibi haklar değil, iktidardır.<sup>420</sup>

<sup>415</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, s.138

<sup>416</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 101

<sup>417</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, ss.103-104

<sup>418</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, s.131

<sup>419</sup> Bkz. Roger Scruton, *Spinoza*, çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s.46

<sup>420</sup> Bkz. Roger Scruton, *a.g.e.*, s.137

Hobbes’a göre, herkesin herkese karşı savaş hâlinde olduğu<sup>421</sup> basit “doğa durumu”nda insanlar hayatta kalmak için birbirlerinin canına kastedebilirler, bu her şeyden daha önemli ve mukaddes olan hayatlarını muhafaza için gereklidir ve bu eylemde yanlış olan hiçbir şey yoktur. Ancak sürekli savaş hâlinde (ya da savunma hâlinde) olmanın maddi ve manevi maliyeti çok yüksek olduğundan, insanlar güven içinde yaşamak için birtakım haklarından vazgeçmeli, onu daha yüksek bir merciye devretmelidirler. Bu zorunluluk aynı zamanda birtakım özgürlüklerden feragat manasına gelir hiç kuşkusuz. Ancak can (ve canın yongası olan mal) güvenliği her şeyden önemli olduğundan, insanların bireysel birtakım özgürlük ve haklarından vazgeçmeleri kaçınılmazdır: “*Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.*”<sup>422</sup> Bu çerçevede Hobbes’a göre, “*...hakkın ferağı ve devrinin saiki ve amacı, insanın can güvenliğini ve canını koruma yollarının güvenliğini, bu konuda endişeli olmayacak şekilde sağlamaktan başka bir şey değildir.*”<sup>423</sup>

Hasılı, insanın temel arzu ve çabası gibi, bu çabanın ortaya çıkardığı devlet kurumunun da birincil ve nihai amacı bireysel güvenlik, yani yaşamın muhafazasıdır.<sup>424</sup> Bu güvenlik arayışının doğurduğu ve dahi gerektirdiği mutlak itaatin amacı da korunmaktır, nitekim doğa kişinin bu duruma itaat etmesini ve bunu sürdürmek için gayret etmesini emreder.<sup>425</sup> İşbu güvenlik arayışı çerçevesinde, Hobbes’a göre mutlak iktidarı elinde bulunduran bir devlet son derece gerekli ve dahi zorunludur. Zira bu güvenlik sadece doğal hukukla sağlanamaz;

Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özet olarak, bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya, benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse, herkes, bütün diğer insanlara

---

<sup>421</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.109

<sup>422</sup> Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.104

<sup>423</sup> Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.106

<sup>424</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.133

<sup>425</sup> Bkz. Thomas Hobbes, *a.g.e.*, s.171

karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir.<sup>426</sup>

Maddenin (doğanın) mekanik yapısı ve yasalarından ruhla ilgili sonuçlar çıkaran, bu yasaları *Leviathan*'da ahlaka ve politikaya taşıyan Hobbes<sup>427</sup> her ne kadar insan edimlerinin ve kendi felsefesinin temeline yaşama arzusunu ve bu arzu için verilen, verilmesi gereken çaba ve mücadeleyi (bir diğer ifade ile *oikeiosis*'i) koymuş<sup>428</sup> olsa da vardığı sonuçlar hiçbir zaman bütünüyle benimsenmemiş, her daim itirazlara konu olmuştur.<sup>429</sup> Stoacıların yanı sıra Thukydides ve Grotius'tan önemli ölçüde etkilendiği görülen, temel amaç ve çabası (*endeavor/conatus*) hayatta kalmak olan insanın özünü karşılıklı güvensizlik ve korku ile açıklayan Hobbes, daha sonra Locke'ta da görüldüğü gibi son kertede buradan hedonist/hazcı bireye ve mutlakiyetçi bir siyaset anlayışına ulaşmıştır.<sup>430</sup> Ancak biz çalışmamızın sınırlarını aşacağından Hobbesçu “bencil” insana ve bu meyanda felsefe tarihi boyunca yapılmış uzun tartışmalara burada değinmeyeceğiz ve Hobbes'tan önemli ölçüde etkilendiği görülen, “yaşama kalma çabası”nı felsefi sisteminin (ontolojisinin) merkezine yerleştirmiş olan bir başka filozofa, Spinoza'ya ve onun *conatus* öğretisine geçeceğiz.

### 1.2.3. Spinoza ve *Conatus*

Rönesans dönemi boyunca ve sonrasında, özellikle 17. yüzyılda Batı'da Stoacılığın âdeta yeniden doğduğuna değindik.<sup>431</sup> Bu çerçevede görüşlerine seküler ve evrensel temeller arayan filozofların Galileo (1564–1642) ve Descartes (1596-

<sup>426</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, s.133

<sup>427</sup> Bkz. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.36

<sup>428</sup> Bkz. Ayşen Furtun, *a.g.e.*, s.57

<sup>429</sup> Bkz. Ernst Cassirer, *a.g.e.*, s.174

<sup>430</sup> Bergson, Hobbes'un son kertede tıpkı Epikür gibi varoluşun yegâne nesnesinin haz olmasını talep ettiğini belirtir ve ekler; Epikür'ün aksine Hobbes hazzı harekete yerleştirmiştir. (Bkz. Henri Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, s.21)

<sup>431</sup> Jon Miller 17. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da hangi Stoacı metinlerin dolaşımda olduğuna dair tafsilatlı bir liste verir. Miller bu metinlerden bir kısmının Spinoza'nın kendi kütüphanesinde yer aldığını, ayrıca filozofun Grotius ve Lipsius üzerinden Stoa felsefesine aşinalık kesbetmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu aktarır. Bkz. John Miller, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, ss.16-23

1650) öncülüğünde tıpkı Stoacılar gibi doğaya başvurduğu, doğanın dili olarak ise – Hobbes özelinde de işaret ettiğimiz üzere– matematiği ve geometriyi benimsedikleri bir kez daha hatırlanmalıdır. Bu sosyal ve entelektüel iklimde gözlerini açan Spinoza (1632-1677) da geometrik yöntemle göre bir ahlak felsefesi dizgesi geliştirmiştir.<sup>432</sup> Ancak Hobbes ile Spinoza'nın felsefelerindeki benzerlikler bununla sınırlı değildir. Özellikle Pieter de la Court aracılığıyla Hobbes felsefesi ile tanıştığı tahmin edilen Spinoza, Hobbes'un yukarıda ele aldığımız ünlü eserleri *De Cive* ve *Leviathan*'ı bizzat incelemiştir.<sup>433</sup> Filozof, insanların doğa durumunda birbirlerine karşı tutumları ve doğal hak (*ius naturale*) konusunda Hobbes'a ve Spinoza üzerindeki etkisi doğrudan gözlenebilen büyük hukukçu Grotius'a<sup>434</sup> son derece paralel düşünürken,<sup>435</sup> devletin hangi kaygılarla, ne amaçla kurulduğu hususunda da Hobbes ile büyük ölçüde mutabık görünür.<sup>436</sup> Öyle ki, Roger Scruton'a göre, Spinoza'nın siyaset felsefesini Grotius ile Hobbes'un bir sentezi olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>437</sup> Bununla birlikte her üç filozofun felsefelerinde merkezî bir yeri olan insanın varlığını koruma çabası Grotius ve Hobbes'ta daha ziyade antropolojik bir zeminde anlaşılırken, Spinoza'da varlığın özü,<sup>438</sup> dolayısıyla ontolojik bir kategori olarak görülür.<sup>439</sup> Buna binaen aşağıda Spinoza felsefesinin doğup geliştiği dönemin belirli özelliklerini ve tartışmalarını içinde barındırmakla birlikte, genel olarak Stoa felsefesinden, özel olarak *oikeiosis* öğretisinden ilham alan yönleri vurgulanacak,

---

<sup>432</sup> Bkz. Ernst Cassirer, **a.g.e.**, ss.165-167

<sup>433</sup> Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, s.46. Bu meyanda *Leviathan*'ın 1665-7 yıllarında Flamancaya tercüme edildiği hatırlanmalıdır. Kütüphanesinde *De Cive*'nin bir kopyası bulunan Spinoza'nın 1670 yılında yayımlanan *Teolojik Politik İnceleme*'yi (*Tractatus theologico-politicus*) ve 1677 yılında neşredilen *Ethica*'yı kaleme alırken Hobbes'tan ve Hobbesçu gelenekten nasıl ve ne ölçü faydalanmış olabileceğine dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Noel Malcolm, **a.g.e.**, ss.550-557. Ayrıca Spinoza ile Hobbes'un siyaset felsefesi arasında kısa bir karşılaştırma için bkz. Etienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, çev.: Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016, ss.74-76

<sup>434</sup> Bkz. Etienne Balibar, **a.g.e.**, s.35

<sup>435</sup> Bkz. Spinoza, **Ethica**, s.603 (IV. Bölüm, XXXVII. Önerme)

<sup>436</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.605-607 (IV. Bölüm, XXXVII. Önerme). Ayrıca bkz. Frederick Copleston, **Spinoza**, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, s.57

<sup>437</sup> Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, ss.45-46

<sup>438</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.567 (IV. Bölüm, XXII. Önerme) vd.

<sup>439</sup> Hobbes ve Spinoza'nın doğa hukuku ve varlığın muhafazası görüşlerinin benzeştiği ve ayrıştığı hususlara dair bkz. Wolfgang H. Schrader, **Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes**, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 31, H. 4, 1977, ss.574-583

varlığın (ve var olanların) özü ve Spinozacı etik ve ontolojinin ana unsuru olarak Spinozacı var olma çabası (*conatus* öğretisi) üzerinde özellikle durulacaktır.<sup>440</sup>

Stoa felsefesinin etkilerinin en açık olarak görüldüğü 17. yüzyıl filozoflarının başında belki de Spinoza gelmektedir. Bu meyanda Andreas Graeser Stoacılığın Spinoza'nın düşüncelerini formüle edişinde merkezî bir rolü olduğuna işaret eder.<sup>441</sup> Her ne kadar birçok uzman Spinoza'nın Stoa felsefesini pek çok alanda geliştirmiş ve dahi aşmış olduğu görüşünde olsa da<sup>442</sup> Spinoza'nın felsefesinin, özellikle felsefesinin omuriliğini oluşturan etik anlayışının ana hatlarına hızlıca göz atıldığında dahi bunların Stoa felsefesinin başlıca öğretileri ile büyük benzerlikler barındırdığı,<sup>443</sup> Spinozacı etiğin her şeyden önce ve çok Stoacılardan etkilendiği gerçeği kendini tüm açıklığıyla ortaya koyar.<sup>444</sup> Nitekim Andre Bridoux *Stoacılık ve Etkisi* adlı eserinde, felsefe tarihi çalışmalarında zaman zaman Spinoza'nın esasen Stoacı bir filozof olarak sınıflandırılması gerekip gerekmediği sorusunun sorulduğunu ifade eder.<sup>445</sup> Leibniz daha da ileri giderek, Spinoza'yı "yeni Stoacılık mezhebi"nin lideri olarak niteler.<sup>446</sup>

Bu minvalde ilk olarak Spinoza'nın Stoacılar gibi monist ve panteist<sup>447</sup> bir anlayışa sahip olduğu belirtilmelidir.<sup>448</sup> Spinoza'ya göre de varlık bir ve bütündür.<sup>449</sup>

<sup>440</sup> Spinoza felsefesinin Stoacıların yanı sıra Platon ve Aristoteles'ten mülhem pek çok unsur barındırdığı açıktır. Ancak Çetin Balanuye'nin de işaret ettiği gibi, Spinoza Antik ve Helenistik dönem felsefe mirasından kimi zaman doğrudan faydalan(a)mamış, her üç ekole ait görüşleri İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Meymun (Maimonides) gibi "Ortaçağ" filozoflarının "lens"lerinden öğrenmiştir. (Bkz. Çetin Balanuye, **a.g.e.**, ss.38-54) Ancak Spinoza üzerinde etkili olmuş tüm filozoflara ve görüşlerine değinmek çalışmamızın kapsamını aşacağından biz Stoa ve "Stoacı Oikeiosis Öğretisi" bağlamındaki etkileşimin sınırları içinde kalmaya çalışacağız.

<sup>441</sup> Andreas Graeser, **Stoische Philosophie bei Spinoza**, Revue Internationale de Philosophie, Vol. 45, 1991, s.336

<sup>442</sup> Bkz. Susan James, **Spinoza the Stoic**, (in **The Rise of Modern Philosophy**), ed. T. Sorrell, Oxford University Press, Oxford, 1993, ss.289-316

<sup>443</sup> Söz konusu benzerlikler için bkz. Jon Miller, **a.g.e.**, ss.3-6

<sup>444</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, **17. Yüzyıl Felsefesi**, s.291

<sup>445</sup> Andre Bridoux, **Le Stoicisme Et Son Influence**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966, s.224

<sup>446</sup> Bkz. G. W. Leibniz, **Philosophical Essays**, 218-4, aktaran: A. A. Long, **Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler** (in **The Cambridge Companion to The Stoics**), ed. Brad Inwood, Cambridge University Press 2003, s.369

<sup>447</sup> Spinoza'nın panteist olarak nitelenmesi ölümünden neredeyse çeyrek asır sonra, John Toland ile başlar. Yunanca *pan* (her şey) ile *theos* (Tanrı) terimlerinin terkiibiyle bir anlamda panteist teriminin mucidi de olan Toland, 1705 yılında kaleme aldı bir kitapçıkta Spinoza'yı panteist olarak niteler, öyle ki ona göre panteizm ile Spinozacılık eş anlamlıdır. Bkz. John Toland, **J. Tolandi Dissertationes Duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae**, Hagae-Comitis, 1709, s.117. Ayrıca bkz. Steven Nadler, **Benedictus Pantheissimus**, (in **Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy**), Routledge Press, New York, 2010, s.241

Descartes'ın kabul ettiği iki töze (*res cogitans* ve *res extensa*) itirazla, kendi nedeni (*causa sui*) olan, özü varoluşunu gerektiren, var olmadığı takdirde doğası kavranamayacak olan tek bir töz olduğunu/olabileceğini<sup>450</sup> savunan Spinoza'ya göre bu töz sonsuz sıfatlardan ibaret olan Tanrı'dır.<sup>451</sup> Zihnin ve bedenin aynı gerçekliğin farklı kavranma biçimleri olduğunu söyleyen filozof<sup>452</sup> tündengelimsel bu akıl yürütme gereğince Tanrı ile özdeş kabul ettiği Doğa'daki<sup>453</sup> her şeyin Tanrı'nın bir parçası, daha doğrusu Tanrı'nın sonsuz varlığının birer sıfatı (*attributor*) ve hâli (*affection*) olduğunu belirtir. Şeyin/eşyanın Tanrı ya da Doğa'nın sıfatlarının tezahürlerinden ibaret olduğunu savunan<sup>454</sup> filozofun kendi ifadesiyle, *"Tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırlardan [modus]..."*<sup>455</sup> Yine Spinoza'ya göre, her şey Tanrı'dadır ve meydana gelen her şey ancak ve sadece Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelebilir; bir diğer ifadeyle Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkar.<sup>456</sup> Buna binaen, *"Her bir sıfat Tanrı'nın varoluşunu ifade eder. Demek ki, Tanrı'nın sıfatları Tanrı'nın ezeli ve ebedi özünü açığa vururken aynı zamanda ezeli ve ebedi varoluşunu da açığa vurur..."*<sup>457</sup> Spinoza'ya göre, söz konusu insan olduğunda da değişen bir şey yoktur: *"Çünkü doğada tözden ve tavırlarından başka bir şey yoktur; tavırlarsa Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir..."*<sup>458</sup> Ve insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının belli durumlarından, belli tavırlarından, belli düşünce biçimlerinden (*modification*) oluşur.<sup>459</sup> Bu çerçevede, insanın bedeni doğanın (yani bütünü) bir parçasıdır<sup>460</sup> ve

<sup>448</sup> Bkz. John Miller, **a.g.e.**, s.30

<sup>449</sup> Jon Miller, Spinoza monizminin Stoacıları gibi teleolojik olmadığını gösterir ve Spinoza monizminin Stoacıların yaklaşımından farklılaştığı hususları uzun uzun tartışır. Ancak biz çalışmamızın konusunu doğrudan ilgilendirmediklerinden bu tartışmalara burada değinmeyeceğiz. Söz konusu karşılaştırma için bkz. John Miller, **a.g.e.**, ss.31-59

<sup>450</sup> Roger Scruton bu tanımın İbn Meymun'dan alındığını savunmaktadır. Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, s.60

<sup>451</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.33 (I. Bölüm, I.-VI. Tanım). Roger Scruton, Spinoza'nın bu tanımının İbn Meymun (Maimonides)'den mülhem olduğunu belirtir. Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, s.60

<sup>452</sup> Bkz. Çetin Balanuye, **a.g.e.**, s.98

<sup>453</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.83 (I. Bölüm, XVII. Önerme)

<sup>454</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.39, 63-65 (I. Bölüm, IV., XIV. ve XV. Önerme)

<sup>455</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.103 (I. Bölüm, XXV. Önerme)

<sup>456</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.77 (I. Bölüm, XV. Önerme)

<sup>457</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.93 (I. Bölüm, XX. Önerme)

<sup>458</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.107 (I. Bölüm, XXVIII. Önerme)

<sup>459</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.181 ve 185 (II. Bölüm, X. ve XI. Önerme)

<sup>460</sup> Bkz. Spinoza, **Kısa İnceleme**, s.123

insan zihni de Tanrı'nın, yani sonsuz anlama yetisinin (*logos*'un) bir parçasından ibarettir.<sup>461</sup> Spinoza'ya göre bir yaratılış dahi söz konusu değildir, sadece hâlihazırda varolan bir şeye (maddeye), bir “şekil verme” söz konusudur. Filozof konuya dair kanaatini H. Oldenburg'a yazdığı bir mektubundaki şu kelimelerle ifade eder: “*Dostum, sizden istirhamın, insanların yaratılmadıklarını, fakat sadece oluştuklarını ve bedenlerinin değişik bir biçimde de olsa hâlihazırda varolduğunu bir düşünmeniz.*”<sup>462</sup>

Monist (ve panteist) yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilebilecek “determinizm” anlayışında da Stoacılar ile benzer bir anlayışa sahip olan<sup>463</sup> Spinoza'nın Stoacılarla (kimi farklılıklarla) mutabık olduğu hususlardan bir diğeri tutkulara yaklaşımında belirir. Duygu (*affectus*) ile bedenin etki/varoluş gücünü çoğaltan ya da azaltan hâller hakkındaki fikirleri (*idea*) kastettiğini belirten<sup>464</sup> Spinoza tıpkı Stoacılar gibi, duyguların aşırı hâli olarak tanımladığı tutkuları ise uzak durulması gereken, insanın mutluluğunun önünde birer engel olarak görür.<sup>465</sup> Zira Spinoza'ya göre kimi duygular aşırıdır ve zihnin başka hiçbir şey düşünememesine tek bir nesneye saplanıp kalmasına neden olurlar.<sup>466</sup> Uygun etkeni/nedeni olduğumuz duygulardan (*actio*) farklı olarak, edilgen kalınan ve kaçınılması gereken söz konusu duygular -tıpkı Stoacılar gibi- Spinoza tarafından tutku (*passio*) olarak adlandırılır. Bununla birlikte insan esasen akıl yetisiyle duygularını yönlendirebilir ve duygularının onu üzecek birer tutku hâline gelmesinin önüne geçerek, onların mutluluk verecek birer eyleme dönüşmelerini sağlayabilir. Bunu ise ancak duygularını tanımak ve bu bilgi uyarınca hareket etmek suretiyle yapabilir.<sup>467</sup> Zaten tutku hakkında net ve belirgin bir fikir oluşturduğumuz an tutku

---

<sup>461</sup> Spinoza, **Ethica**, s.187 (II. Bölüm, XI. Önerme), s.273 (II. Bölüm, XLIII. Önerme), ayrıca bkz. Spinoza, **Mektuplar**, s.196

<sup>462</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.70

<sup>463</sup> A. A. Long, **a.g.e.**, s.371. Ayrıca bkz. Spinoza, **Ethica**, s.109 (I. Bölüm, XXIX. Önerme) ve s.115 (I. Bölüm, XXXII. Önerme)

<sup>464</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.317 (III. Bölüm, III. Tanım) ve s.551 (IV. Bölüm, XIV. Önerme)

<sup>465</sup> Bu noktaya küçük bir şerh düşmek yerinde olacaktır: Spinoza *Ethica*'sının 5. bölümünde, Stoacıların iradeyle duygular üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurulabileceğini düşündüğünü aktarır ve bu düşünceye itirazla, kendisinin duygular üzerinde Stoacıların sandığı gibi mutlak bir hâkimiyet kurmanın mümkün olmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.711

<sup>466</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.619 (IV. Bölüm, XLIV. Önerme)

<sup>467</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.723 (V. Bölüm, III. Önerme)

artık tutku olmaktan çıkar.<sup>468</sup> Özetle, Spinoza felsefesinde mutluluk yolunda (yani yaşamda kalma çabasında) insanın tek rehberi aklı olmak zorundadır. Bu çerçevede, bedenın etkilenimlerinden kaynaklanan, dolayısıyla ortadan kaldırılması imkânsız olan duygular aklın denetiminde tutulmaya çalışılmalıdır. Ki akli bir varlık olan insanın doğasına uygun davranması da zaten bu anlama gelir.<sup>469</sup>

Spinoza özelinde belirtilmesi gereken, Stoa felsefesine dair en önemli benzerlik ise kuşkusuz Spinoza felsefesinde/etiğinde merkezî bir yer işgal eden Spinozacı *conatus* öğretisinde belirir. Söz konusu öğreti, mahiyetini yukarıda ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalıştığımız Stoacı *oikeiosis* öğretisiyle büyük bir paralellik arz eder. Öyle ki, Spinoza'ya göre de doğadaki her (tikel) varlık, doğası gereği, elinden geldiğince varlığını korumaya ve sürdürmeye çalışır.<sup>470</sup> “*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. / Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.*”<sup>471</sup> İnsanın diğer canlılarla paylaştığı, varoluşunu sürdürmeye yönelik işbu ortak çaba Spinoza felsefesinde *conatus* kavramı ile karşılanır ve işbu *conatus* varlığın fiilî özünü oluşturur:

Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba [*conatus*] şeyin fiili özünden başka bir şey değildir. [...] **Kanıtlama:** Öyleyse herhangi bir şeyin ya kendi kendisine ya da başkalarıyla birlikte herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çalışmasına neden olan yetisi, yani çabası, başka deyişle kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç, yani çaba [*conatus*] o şeyin mevcut özünden, yani fiili özünden başka bir şey değildir.<sup>472</sup>

Spinoza'ya göre, diğer varlıklar gibi, insan da kendi varlığını korumak ve sürdürmek ister. “*Çünkü her insan mevcudiyetini korumaya ve her zaman mümkün mertebe kederden uzak durmaya çabalar [conatur].*”<sup>473</sup> Filozof hazzı ve acıyı da bu çerçevede tanımlar. Ona göre insanın kendini koruma dürtüsü/çabası tatmin olduğunda insan sevinç/haz (*laetitia*) duyar; kendini koruma, varlığını sürdürme

<sup>468</sup> Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, s.116

<sup>469</sup> Fark edileceği üzere, Spinoza bu konuda Aristotelesçi görünür. Ancak mutluluğa çıkan yolun yapı taşları konusunda Aristoteles'ten çok Stoacılara yakın düşünür. Bkz. Roger Scruton, **a.g.e.**, ss.43-44

<sup>470</sup> Bkz. Spinoza, **Kısa İnceleme**, s.53

<sup>471</sup> Spinoza, **Ethica.**, s.339 (III. Bölüm, VI. Önerme)

<sup>472</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.341 (III. Bölüm, VII. Önerme)

<sup>473</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.423 (III. Bölüm, XLIV. Önerme)

dürtüsü/çabası engellendiğinde ise keder/acı (*tristitia*) duyar.<sup>474</sup> Dolayısıyla haz ve acı “*Bir bireyin mevcudiyetini sürdürme imkânını ya da çabasını arttırlar ya da azaltırlar.*”<sup>475</sup> Bu anlamda sevinç/haz (ya da keder/acı) tıpkı Stoacıların savunduğu gibi, ancak ikincil bir sonuçtur ve varlığın muhafazasını ve bir adım sonrasında sürekliliğini sağlamaya yönelik eylemlerin olumlu (ya da olumsuz) sonuçları dolayımında ortaya çıkar.

Spinoza Antik ve Skolastik felsefenin terimlerini kendi felsefesine özel anlamlarla doldurmuş olmakla birlikte<sup>476</sup> bu noktada belirtmek gerekir ki, esas itibarıyla Latince *cōnor* fiilinden türetilen *conatus* terimi, Türkçeye “içgüdü” olarak tercüme edebileceğimiz, Yunanca *hormē* [ὁρμή] teriminin Helenistik dönem ve sonrasında Latinceye tercümesine dayanır. Yunan felsefe mirasını Latinceye aktaran başlıca filozoflardan biri olan Cicero’nun *Tanrıların Doğası* isimli eserinin 2. kitabında, ayrıca *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinin yine 2. kitabında *conatus* terimini kullandığı görülür.<sup>477</sup> Terim Helenistik dönemde ve sonrasında genel olarak ruhun/zihnin fiziksel sonuçlar doğuran, bir yönüyle zorunlu hareketini/meylini ifade etmek için kullanılmıştır. Ortaçağ’da Thomas Aquinas (1225–1274), Duns Scotus (1266–1308) ve Dante Alighieri (1265–1321) gibi filozofların bu terimin anlamını karşılamak için *conatus* ile eş anlamlı olarak *vult*, *velle* veya *appetit* terimlerini kullandıkları da vakidir.<sup>478</sup> Yeniçağ’a gelindiğinde Descartes’in yer çekimi (*gravité*) hipotezi çerçevesinde *conatus*’un iki versiyonunu kullandığı görülür: *conatus a centro* ve *conatus recedendi*. *Conatus a centro* merkeze doğru bir hareketi/meyli ifade ederken *conatus recedendi* merkezkaç kuvvetini/meylini ifade için kullanılır.<sup>479</sup> Aynı dönemde Hobbes’un hayati devinimin (*vital motion*) başlangıcındaki çaba olarak tanımladığı *conatus*’u (İng. *endeavor*)

<sup>474</sup> Esasen Spinoza’nın dizgesinde söz konusu sevinç (*laetitia*) hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda neşe (*hilaritas*), sadece bedenin bir kısmına ilişkin olduğunda haz (*titillation*) adını alır ve aşırı haz kötüdür. Buna karşın hüznün (*tristitia*) hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda melankoli (*melancholia*), sadece bedenin bir bölümüne ilişkin olduğunda acı (*dolor*) olarak adlandırılır. (Bkz. Çetin Balanuye, *a.g.e.*, s.143 ve s.178)

<sup>475</sup> Spinoza, *a.g.e.*, s.459 (III. Bölüm, LVII. Önerme)

<sup>476</sup> Bkz. Çiğdem Dürüşken, *Ethica*’ya *Sunuş* içinde, *a.g.e.*, s.7

<sup>477</sup> Bkz. Cicero, *De Natura Deorum*, s.288 (2.122) ve *De Finibus Bonorum et Malorum*, s.234 (2.112)

<sup>478</sup> Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934, s.196, 199, 202

<sup>479</sup> Bkz. Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, ss.180-184

nasıl fizik ve siyaset anlayışının merkezine yerleştirdiğini ise yukarıda gördük. Hobbes *conatus*'un bir şeyden kaçınma biçiminde olduğu zaman *aversion* adını aldığını belirtir ve Latinlerden ödünç aldıkları bu terimlerin Yunancalarının *ὁρμή* (*hormé*) ve *ἀφορμή* (*aphormé*) olduklarının altını çizer.<sup>480</sup> Leibniz ise hocası Erhard Weigel ve Hobbes'a paralel bir şekilde *conatus* terimini fizik sisteminde ve daha müşahhas olarak integral hesaplamalarında<sup>481</sup> belirli yönde bir meyli/kuvveti ifade etmek için kullanır.<sup>482</sup> Hasılı, 17. yüzyılda söz konusu terimin felsefi metinlerde (farklı vurgularla) kullanımı son derece yaygındır ve terim genel olarak belirli yönde bir meyli, özel olarak ise -Hobbes ve Spinoza'da olduğu gibi- yaşamda kalmaya yönelik meyli ve/veya çabayı ifade eder.

Bu çerçevede Jonathan Bennet, Spinoza'nın tözsel etiğinin (*substantive morality*) *hormé*'nin tercümesi olan işbu *conatus*'a dayandığını savunurken,<sup>483</sup> bir diğer Spinoza uzmanı Edwin Curley de aynı şekilde filozofun psikoloji ve ahlak felsefesinin merkezinde Stoacı *hormé*'nin, yani *conatus*'un bulunduğunu iddia eder.<sup>484</sup> Ancak Jon Miller bu noktada küçük bir itirazda bulunur. Ona göre Stoacı *hormé*, Stoa psikolojisi ve hareket teorisinde oldukça teknik bir role sahiptir. Dolayısıyla *conatus* her ne kadar *hormé*'nin Latince tercümesi olsa da Spinoza'nın *conatus*'u kendi felsefesinde kullanım biçimiyle bire bir örtüşmez.<sup>485</sup> Miller'ın bizim de paylaştığımız kanaatine göre *conatus* öğretisi daha ziyade Stoacı *oikeiosis* öğretisi ile özdeşleştirilebilir.<sup>486</sup> Miller'a göre, Spinoza'nın döneminde Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin ne denli yaygın olarak okunduğu ve etkili olduğu düşünüldüğünde, Spinoza'nın *oikeiosis*'ten bu eser vesilesiyle haberdar olduğunun tahmin edilmesi zor değildir.<sup>487</sup> Bununla birlikte Miller, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde devinim kanunlarına (*laws of motion*) dair ifadeleri ile Spinoza'nın "her

<sup>480</sup> Bkz. Hobbes, *Leviathan*, s.49

<sup>481</sup> Leibniz'in Hobbesçu *conatus*'u nasıl kendi sistemine uyarladığına ve ne şekilde dönüştürdüğüne dair bkz. Howard R. Bernstein, *Conatus, Hobbes, and the young Leibniz*, *Studies in History and Philosophy of Science*, Volume 11, Issue 1, Elsevier Press, 1980, ss.25-37

<sup>482</sup> Bkz. Francois Duchesneau, *Leibniz's Theoretical Shift in the Phoronomus and Dynamica de Potentia*, *Perspectives on Science*, 6, 1988, ss.77-109

<sup>483</sup> Bkz. Jonathan Bennett, *Teleology and Spinoza's conatus*, *Midwest Studies in Philosophy*, 8. Issue, 1983, s.231

<sup>484</sup> Bkz. Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton, 1988, s.87

<sup>485</sup> Bkz. Jon Miller, *a.g.e.*, s.102

<sup>486</sup> Bkz. Jon Miller, *a.g.e.*, s.103

<sup>487</sup> Bkz. Jon Miller, *a.g.e.*, s.106

şeyin varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalaması” görüşü arasındaki ifade benzerliğine dikkat çeker ve Spinoza üzerindeki Descartes etkisinin tartışmaya el vermeyecek denli açık olduğunu hatırlatır.<sup>488</sup> Kısacası Miller’a göre Spinoza’nın *conatus* öğretisini inşasında Stoacı, Grotiusçu, Descartesçi (ve kanaatimizce Hobbesçu) unsurlar hep birlikte etkili olmuştur.<sup>489</sup> Ve bu minvalde, bizim de paylaştığımız görüş uyarınca Spinozacı etik ve ontolojinin temel bileşeni olan varlığı koruma çabası, yani *conatus*, *hormé*’nin değil, *oikeiosis*’in Spinoza’nın döneminin de etkili olduğu kendi felsefesinin soru ve sorunlarıyla harmanlanmış, Yeniçağ’daki bir muadili olarak anlaşılmalıdır.

Spinoza’ya göre insanın yaşamda kalmaya yönelik bu çabası (*conatus*) zihne atfedildiğinde irade/istem (*voluntas*) adını alır.<sup>490</sup> Aynı anda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde iştah (*appetitus*) olarak adlandırılır, ki bu iştah aynı zamanda insanın özünü teşkil eder.<sup>491</sup> Filozof arzu (*cupiditas*) ile iştah arasında hiçbir fark olmadığını savunur,<sup>492</sup> ona göre arzu bilincine varılmış olan iştahdır ve bizler iştahının bilincinde olan insanlara arzulu insanlar deriz.<sup>493</sup> Spinoza birçok yerde bu arzuyu insanın doğası (*natura*) ve özü (*essentia*) olarak niteler.<sup>494</sup> Buna göre, yaşamda kalmaya yönelik arzu (*cupiditas*); iştah (*appetitus*), irade (*voluntatis*), istek (*cupiditatis*) ve dürtü (*impetus*) olarak adlandırılan insan doğasının kendi varlığını sürdürmek için harcadığı tüm çabalarını (*omnes humanæ naturæ conatus*) kapsar.<sup>495</sup> Bir diğer ifadeyle Spinoza arzu (*cupiditas*) terimi ile insanın yaşamda kalmaya

---

<sup>488</sup> Miller, Descartes’ın “...each thing, as far as is in its power, always remains in the same state...” ifadesi ile Spinoza’nın “...each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being.” ifadesi arasındaki sözdizinsel benzerliğe dikkat çeker. Bkz. Jon Miller, **a.g.e.**, s.109

<sup>489</sup> Bkz. Jon Miller, **a.g.e.**, s.109

<sup>490</sup> Spinoza *Ethica*’dan önce kaleme aldığı, tamamlamadan bıraktığı ve *Ethica*’nın erken dönem taslağı olarak değerlendirilen *Kısa İnceleme*’de Aristoteles’e atfen *voluntas*’ı iyi irade ile özdeşleştirir. Spinoza’nın aktardığı üzere, Aristoteles’te arzunun (*cupiditas*’ın) iyiye ve kötüye yönelik olmak üzere iki yönde eğilimi vardır; bunlardan iyi yönde eğilim *voluntas* ile karşılanırken kötü yönde eğilim (ya da kötü irade) *voluptas* ile karşılanır. (Bkz. Spinoza, **Kısa İnceleme**, s.120) Ancak müteakip satırlarda görüldüğü gibi, Spinoza Aristoteles’in bu şemasını geliştirir ve bir anlamda aşar.

<sup>491</sup> Bkz. Spinoza, **Ethica**, s.563 (IV. Bölüm, XIX. Önerme)

<sup>492</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.469, (III. Bölüm, LIX. Önerme)

<sup>493</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.343-345 (III. Bölüm, IX. Önerme)

<sup>494</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.455 (III. Bölüm, LVI. Önerme), s.459 (III. Bölüm, LVII. Önerme), s.469 (III. Bölüm, LIX. Önerme), ayrıca s.557 (IV. Bölüm, XVIII. Önerme)

<sup>495</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.469 (III. Bölüm, LIX. Önerme)

yönelik her türlü çabasını (*conatus*), dürtüsünü (*impetus*), iştahını (*appetitus*) ve seçimlerini (*volitiones*) kasteder.<sup>496</sup>

Yine bu meyanda belirtmek gerekir ki, tıpkı Stoacı filzofların savunduğu gibi, “şey”in fiilî özünü teşkil eden varlığı sürdürme çabasında (*conatus*) iradi bir seçim söz konusu değildir, bu çabada da asıl fail olan Tanrı ya da doğa (*Deus sive Natura*) iş başındadır. Spinoza’nın ifadesiyle: “*Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan kudret Tanrı’nın, yani Doğanın kendi kudretidir.*”<sup>497</sup> Ve Tanrı’nın hem kendisini hem de her şeyi var eden ve var olma çabasına iten kudreti (*potentia*) O’nun özünü oluşturur.<sup>498</sup> Tekil şeyler Tanrı’nın var olmasına ve etki etmesine yol açan kudretini kesin ve belirgin bir şekilde ifade eden hâllerdir yalnızca.<sup>499</sup> Dolayısıyla insan kendi varlığını korumaya yönelik eylemde bulunmaya (doğası gereği) mecburdur, mecbur kılınmıştır.<sup>500</sup> Bu, bütünün parçadan büyük olması gibi akli ve doğal bir zorunluluktur.<sup>501</sup> Öyle ki, bu konuda Tanrı dahi özgür değildir. Şeyler zorunlu olarak var olan Tanrı’nın doğasından yine zorunlu olarak çıkarlar ve varlığın muhafazasına yönelik çabada kesinlikle iradi bir tercih bulunmaz.<sup>502</sup>

Stoa felsefesinde *oikeiosis*’in ne denli merkezî bir kavram olduğunu, iyi ve kötünün dahi bu öğretiyeye göre belirlendiğini ya da daha doğru bir ifadeyle, Stoacılar göre belirlenmesi gerektiğini belirtmiştik. İyinin (*bonum*) bize yararlı (*utile*) olan şey, kötünün (*malum*) ise iyi olan şeye erişimimizi engelleyen şey olarak tanımlandığı<sup>503</sup> Spinoza felsefesinde de “iyi” ve “kötü” varlığımızı koruma çabamız anlamına gelen *conatus*’a göre belirlenir. Hobbes’tan mülhem, Spinoza’ya göre de mutlak olarak iyi ya da kötü bir şey yoktur.<sup>504</sup> “*İyi ya da kötü dediğimiz şey, varlığımızı korumamızda bize yardımcı olan ya da bu konuda bize engel teşkil eden şeydir.*”<sup>505</sup>

<sup>496</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.471 (III. Bölüm, LIX. Önerme)

<sup>497</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.531 (IV. Bölüm, IV. Önerme)

<sup>498</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.129-131 (I. Bölüm, XXXIV. Önerme)

<sup>499</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.339 (III. Bölüm, VI. Önerme)

<sup>500</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.345 (III. Bölüm, IX. Önerme)

<sup>501</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.559, (IV. Bölüm, XVIII. Önerme)

<sup>502</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.117-119 ((I. Bölüm, XXXIII. Önerme)

<sup>503</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.521 (IV. Bölüm, 1. Ve 2. Tanım)

<sup>504</sup> Bkz. Hobbes, **Leviathan**, s.50. Daha önce, ilgili bölümde işaret ettiğimiz gibi, Hobbes mezkûr yerde Spinoza’yı önceler surette şu ifadelerde bulunur: “*Bir insanın iştahı (appetite) veya arzusunun (desire) yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi (good) bir şeydir: onun nefret (hate) ve istikrahının (aversion)*

Ayrıca Spinoza felsefesinde *conatus*, tıpkı Stoa felsefesindeki *oikeiosis* gibi, “erdem”in (*virtus*) de ilk ve tek temeli<sup>506</sup> ve ne olduğunun belirleyicisidir.<sup>507</sup> “*Erdem [...] sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır.*”<sup>508</sup> Bu çerçevede “*Erdemin başlıca temeli, insanın aklını kılavuz alıp kendi varlığını korumasıdır.*”<sup>509</sup> Ve “*Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir.*”<sup>510</sup> Daha önemlisi, Spinoza’ya göre “erdem”gibi “mutluluk”un ne olduğunun, yani mahiyetinin belirlenmesindeki kilit kavram, daha doğrusu eylem de aynı şekilde *conatus*tur:

Akıl doğaya aykırı bir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır. Bu gerçekten de bütünün parçadan daha büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur. [...] Dahası erdem [...] insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve [...] hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdemin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir.<sup>511</sup>

Bununla birlikte Spinoza’ya göre insan kendi varlığını elinden geldiğince diğer insanlarla birlikte korumaya çabalar.<sup>512</sup> Çünkü “*Yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde dört bir yandan gelen saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretecektir.*”<sup>513</sup> Ayrıca “*Erdemin peşinde koşan her insan kendisi*

---

*yöneldiği şey kötü (evil)...*” İngilizcesi için bkz. Thomas Hobbes of Malmesbury, **Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill**, s.33

<sup>505</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.539 (IV. Bölüm, VIII. Önerme) Spinoza’dan önce Hobbes’un da benzer yargılarda bulunduğunu bir kez daha hatırlatalım.

<sup>506</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.567-569 (IV. Bölüm, XXII. Önerme)

<sup>507</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.** s.571 (IV. Bölüm, XXIV. Önerme)

<sup>508</sup> Spinoza, **a.g.e.**, ss.564-565 (IV. Bölüm, XX. Önerme)

<sup>509</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.641 (IV. Bölüm, LVI. Önerme)

<sup>510</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.563. (IV. Bölüm, XX. Önerme) Ayrıca bkz.: Spinoza, **a.g.e.**, s.567 (IV. Bölüm, XXII. Önerme ve s.591 (IV. Bölüm, XXXV. Önerme)

<sup>511</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.559 (IV. Bölüm, XVIII. Önerme)

<sup>512</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.561 (IV. Bölüm, XVIII. Önerme)

<sup>513</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.593 (IV. Bölüm, XXXV. Önerme)

*için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir.”<sup>514</sup> Zira “İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler.”<sup>515</sup> Ve “Kendimize yararlı olanı araştıran aklımız bize insanlarla birleşmemizi öğretir.”<sup>516</sup>*

Özetle ve bir kez daha ifade etmek gerekirse, Amelie Oksenberg Rorty’nin belirttiği üzere, tıpkı Stoacılar gibi Spinoza’ya göre de âlemin/kozmosun nihai çabası evvel emirde kendi varlığının muhafazasıdır,<sup>517</sup> ki aksini düşünmek, yani “Varlık”ın kendi varlığını ortadan kaldırmak isteyebileceğini, dahası kaldırabileceğini düşünmek tanımı gereği sağduyuya ve dahi akli ilkelere mugayyirdir. Parmenides’in ifadesiyle, “[Varlık] Vardır ve olmaması mümkün değildir.”<sup>518</sup> Spinoza’ya göre de Tanrı/doğa, tanımı gereği var olmak zorundadır, zira Tanrı’nın varoluşu (ve bu varoluşu sürdürmeye yönelik çabası) onun özüdür<sup>519</sup> ve onun herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey gibi insan da var olmak, varlığını sürdürmek için çabalamak zorundadır.<sup>520</sup> Bu minvalde insanın varlığın muhafazasına yönelik çabası (*conatus*) beşerî varlığın özünü oluşturur. Dolayısıyla filozof varlığın muhafazasına yönelik çabayı tıpkı doğa gibi insanın da özü olarak görür ve onu tüm insani duyuş ve eyleyişin temeline yerleştirir: İnsan da Tanrı’nın bir tezahürü olarak aynı çaba ile tanımlanır; varlığı sürdürme çabası ile.

Spinoza felsefesinde insani tüm duygu ve edimler bu çaba merkezinde anlaşılmalıdır. Temel duygularımız olan arzu, neşe ve keder<sup>521</sup> hep varlık çabamıza ne şekilde eşlik ettikleri ile tanımlanırlar ve Spinoza’nın dizgesinde sevgi (*amor*) ya da nefret (*odium*) gibi insani tüm duygular bu üç duygunun sadece türevleri olarak görülürler.<sup>522</sup> Öyleyse insan bedensel ve zihinsel doğasına uygun şekilde yaşamalı/davranmalı ve yaşamını en uygun şartlarda sürdürme çabasını arttıracak

<sup>514</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.595 (IV. Bölüm, XXXVII. Önerme)

<sup>515</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.589 (IV. Bölüm, XXXV. Önerme)

<sup>516</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.601 (IV. Bölüm, XXXVII. Önerme)

<sup>517</sup> Bkz. Amelie Oksenberg Rorty, **The Two Face of Stoicism: Rousseau and Freud**, (in **The Emotions in Hellenistic Philosophy**), (ed.) J. Sihvola ve T. Engberg-Pedersen, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 2010, s.246

<sup>518</sup> Parmenides’ten aktaran: Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev.: Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012, s.142

<sup>519</sup> Bkz. Spinoza, **Kısa İnceleme**, s.28

<sup>520</sup> Bkz. Spinoza, **Ethica**, s.95 (I. Bölüm, XXI. Önerme)

<sup>521</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.347, (III. Bölüm, X. Önerme)

<sup>522</sup> Bkz. Frederick Copleston, **a.g.e.**, ss.44-45

tercihlerde bulunarak varlığının muhafazasını sekteye uğratacak tutum ve davranışlardan –edilgen duygulanışlara karşı aklını kullanmak suretiyle– kaçınılmalıdır. Spinoza etiğinin özü bu şekilde özetlenebilir.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) “*Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*” adlı klasikleşmiş eserinde, “*Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein.*” der.<sup>523</sup> Ona göre felsefe yapmaya başlanacaksa şayet, en azından başlangıçta Spinozacı olmak gerekir.<sup>524</sup> Nitekim Spinoza’nın Alman idealizmi üzerindeki etkisi dikkat çekicidir. Hegel’in yanı sıra, Schelling ve Fichte gibi filozoflar kendi felsefi konumlarını hep onunla ilişki içinde tanımlar.<sup>525</sup> Spinoza’nın etkisi Alman idealizmi ile sınırlı değildir kuşkusuz. Leibniz’den Kant’a, Marx’tan Nietzsche’ye, Spinoza’nın kendisinden sonraki filozof ve felsefe ekolleri üzerinde derin etkileri olmuştur.<sup>526</sup> Ancak çalışmamızın konu ve kapsamının dışında kaldığından biz söz konusu etkilere sistematik olarak değinmeyecek, yalnızca yaşama çabası ya da içgüdüsünü Spinoza gibi felsefesinin/ontolojisinin merkezine yerleştiren iki önemli filozofa, Schopenhauer ve Bergson’a temas ile bu ilk bölümü sonlandıracağız.

#### 1.2.4. Schopenhauer ve *Der Wille zum Leben*

Çağdaş birçok Schopenhauer uzmanına göre Spinoza felsefesinin Schopenhauer felsefesi üzerindeki etkisi tartışmaya el vermeyecek denli açıktır.<sup>527</sup> Nitekim Schopenhauer’nın başlıca eserlerinin (1819 yılında) yayımlanmasından çok daha önce, Spinoza’nın eserlerinin (1802-3 yılında) Jena’da yapılan Paulus baskısına (1811’den itibaren) sahip olduğu bilinmektedir. Schopenhauer’nın eserlerinde

<sup>523</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bde., Frankfurt, 1969 ff, Bd. 20, s.165

<sup>524</sup> Bkz. Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev.: Işık Ergüden, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss.26-27

<sup>525</sup> Bela Egyed, *Spinoza, Schopenhauer and the Standpoint of Affirmation*, PhaenEx 2, no. 1, 2007, s.110

<sup>526</sup> Bkz. Çetin Balanuye, *a.g.e.*, ss.273-282

<sup>527</sup> Bkz. Ortrun Schulz, *Schopenhauers Ethik — die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?*, Schopenhauer-Jahrbuch 76, 1995, s.133, ayrıca bkz.: Christophe Bouriau, *Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne, (Spinoza au xixe siècle içinde)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2014, ss.124-138

Spinoza'ya yaptığı onlarca atfın yanı sıra kütüphanesindeki eserlerinin üzerine aldığı notlardan da felsefî yaşantısı boyunca Spinoza ile ziyadesiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.<sup>528</sup> Rudolf Lehmann bu noktada daha da ileri giderek Schopenhauer (1788-1860) felsefesinin doğrudan Spinoza ile Kant'ın bir sentezi olduğunu ileri sürer.<sup>529</sup> Lehmann'ın Schopenhauer'nın esinlendiğini/faydalandığını düşündüğü başlıca isimlere kuşkusuz Platon'u da eklemek gerekir.<sup>530</sup> Bu çerçevede Schopenhauer felsefesi genel olarak idealizm, özel olarak Alman idealizmi içinde değerlendirilir ve her ne kadar zaman zaman Kant felsefesini eleştirmiş, yetersiz bulmuş ve ondan ayrılmışsa da Schopenhauer felsefesi de çıkış noktası Kant olan gelenek içinde yer alır, ki filozof kendi felsefesinin Kant felsefesinin nihai formu ve/veya doruk noktası (*das zu-Ende-denken*) olduğunu iddia etmekten<sup>531</sup> ve gerçek idealizmin öncüsü (*Urheber*) olarak selamladığı Berkeley<sup>532</sup> ile kendi görüşleri arasında bir devamlılık bulunduğunu vurgulamaktan çekinmez.<sup>533</sup>

Tıpkı Spinoza gibi ontolojik olarak monist bir anlayışa sahip olan Schopenhauer<sup>534</sup> felsefesini hem özneyi hem de nesneyi kapsayan tasarım/tasavvur (*Vorstellung*) ve istem/irade (*Wille*) kavramları üzerine inşa etmiştir.<sup>535</sup> Felsefe

---

<sup>528</sup> Bkz. Ortrun Schulz, **Schopenhauers spinozistische Grundansicht**, Schopenhauer-Jahrbuch 74, 1993, s.51

<sup>529</sup> Bkz. Rudolf Lehmann, **Schopenhauer: Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik**, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1894, ss.8-9, yazarın aynı iddiayı savunduğu bir diğer çalışma için bkz. **Schopenhauer und die Entwicklung der monistischen Weltanschauung**, Berlin, 1892

<sup>530</sup> Bkz. Christopher Janaway, **Schopenhauer**, çev.: R. Çağrı Ataman, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007, s.15

<sup>531</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena, Bd. I**, Diogenes Verlag, Zürich, 1977, s.151

<sup>532</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena, Bd. I**, s.22

<sup>533</sup> Bkz. Christopher Janaway, **a.g.e.**, s.45

<sup>534</sup> Ernst Clemens, Spinoza ile Schopenhauer'nın felsefelerini karşılaştırdığı çalışmasında Schopenhauer'nın istem monizminin (*monism of the will*) Spinoza'nın soyut monizminin (*abstract monism*) dönüştürülmesinden başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Bkz. Henry Walter Brann, **Schopenhauer and Spinoza**, Journal of the History of Philosophy, Volume 10, Number 2, 1972, s.181. Bununla birlikte Bela Egyed filozofun ontolojik olarak monist iken epistemolojik olarak dualist olduğunun altını çizer, zira filozofa göre dünya ya da evren irade ve tasarım olarak bilinir. Bkz. Bela Egyed, **a.g.e.**, s.111

<sup>535</sup> *Wille* kelimesi esas itibarıyla Almancada; irade, arzu, istek anlamlarına gelir. Bkz.: Karl Steuerwald, **Almanca Türkçe Sözlük**, ABC Kitabevi, İstanbul, 1998, s.637. Biz Schopenhauer felsefesindeki kullanımı ve Schopenhauer'in ifade etmek istedikleri bağlamında Türkçeye "istem" olarak çevrilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bununla birlikte şu da ifade edilmelidir ki, mezkûr "istem" arkasında bir bilinç barındırmaz. Makalenin ilerleyen bölümlerinde daha açık bir surette göstereceğimiz gibi, Schopenhauer'e göre varolanların özü/temeli olan bu istem bütünüyle akıldan yoksun, bilinçsiz ve amaçsızdır.

tarixinin son büyük sistemci filozofu olarak nitelenen<sup>536</sup> Schopenhauer'ya göre dünya ve bu dünyadaki varlıklar (*Wesen*) tasavvurdur; ben'in tasavvuru. Başyapıtı olan *Die Welt als Wille und Vorstellung* adlı eserinin henüz ilk cümlesinde bu görüşünü doğrudan ifade eder kötümser filozof.<sup>537</sup> Buna göre bizler kendi bilincimiz (*Bewußtsein*) ile sınırlıyızdır ve dünya bize sadece tasavvur olarak verilir.<sup>538</sup> Dolayısıyla filozofa göre özne (*Subjekt*) nesneyi (*Objekt*) belirler, dış dünyanın (*Außenwelt*) varoluşu ancak ve sadece bilen öznelere bilincinde (*Bewußtsein*) gerçekleşir.<sup>539</sup> Filozofun bu yargıya varmasında Kant idealizmi kadar Hint felsefesinin de tesiri vardır hiç kuşkusuz.<sup>540</sup> Nitekim Doğulu hikmetle sistematik olarak ilgilenen ilk Batılı filozof olan Schopenhauer<sup>541</sup> pek çok yerde idealist yaklaşımının köklerinin *Upanişadlar*'a kadar uzandığını belirtir.<sup>542</sup> Buna göre dünya (ya da evren) ancak zihinde tasavvur edilebilir ve tasavvur edildiğinden farklı olamaz.<sup>543</sup> Bu yönüyle o, kelimenin tam anlamıyla idealist bir filozoftur.<sup>544</sup> Bununla birlikte, zihinde tasavvur edilen bu fenomenler dünyasının asli kaynağı istem'dir (Lat. *voluntas*). İstem tüm gerçekliğin özüdür (*Substrat aller Wirklichkeit*).<sup>545</sup> O var olmaya yönelik kör bir çabadır (*blindes Streben nach Dasein*).<sup>546</sup> Nedensiz ve amaçsız olan işbu istemin en önemli özelliği ise sonsuz bir didinme, bir çatışma

<sup>536</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, **Schopenhauer ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013, s.7

<sup>537</sup> Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Bd. I, Kap. I, s.29

<sup>538</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena**, Bd. I, s.12

<sup>539</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena**, Bd. II, Kap. I, ss.23-24

<sup>540</sup> Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Bd. I, Kap. I, s.30. Hint/Atman öğretisinin en büyük temsilcisi kabul edilen Yacnavalkya "dünyayı düşüncenin yarattığı" görüşündedir. Bkz. Senail Özkan, **Ölüm Felsefesi (İdealizmin Öncüsü Yacnavalkya)**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, s.145

<sup>541</sup> Bkz. G. Skirbekk & N. Gilje, **a.g.e.**, s.44

<sup>542</sup> Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Bd. I, Kap. I, s.32. Ünlü Hint felsefi uzmanı Mysore Hiriyanna'ya göre, Vedalar literatürünü içeren çalışmalar arasında yabancıların ilk dikkatini çeken Upanişadlar'dır. Bununla birlikte kanonik Upanişadların tarihleri tam olarak belirlenemez, ancak hepsinin Budizm öncesi oldukları kabul edilebilir. Bu Upanişadlar, insanın dünyaya felsefi bir açıklama vermeye yönelik en eski çabalarını temsil ederler, bu özellikleriyle düşünce tarihinde paha biçilmezdirler. Bu çalışmaların birkaç tanesi Moğollar zamanında Farisi diline tercüme edilmiş, oradan da Latinceye çevrilmiştir. Upanişadlar Avrupa'da ilk kez bu Latince çeviriyle bilinmeye başlamıştır ve bu tercüme vasıtasıyla ki, Schopenhauer onları takdir etmeyi öğrenmiştir. Hiriyanna'nın aktardığına göre, "*Schopenhauer, masasında açık duran Oupnekhat'ı kullanırdı ve yatağa gitmeden önce, onun sayfalarından ibadetini yerine getirme alışkanlığında idi.*" (Bkz. Mysore Hiriyanna, **Hint Felsefesi Tarihi**, çev.: Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, ss.38-39)

<sup>543</sup> Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Bd. II, Kap. I, ss.10-11

<sup>544</sup> Cemil Meriç idealizmin öncülerinden olan Platon'un dahi en yüce fikirlerini Hint bilgelerine ve Upanişadlara borçlu olduğunu savunur. Bkz. Cemil Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.115

<sup>545</sup> Bkz. Ortrun Schulz, **Schopenhauers Ethik — die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?**, s.134

<sup>546</sup> Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Bd. II, Kap.XLVI, s.678

olmasıdır. İstemin nesneleşmesinden (*Objektivation*) ibaret olan insan da dâhil tüm canlılar yaşam ve sürekli var oluş için mücadele ederler.<sup>547</sup> Bu anlamda, tıpkı Plautus ve Hobbes için olduğu gibi, Schopenhauer için de *homo homini lupus*'dur. Daha geç dönemde Darwin'in de vurgulayacağı üzere, doğanın her köşesinde, her zerresinde büyük bir çatışma, bir savaş görülür.<sup>548</sup> Schopenhauer bu yargısıyla Darwin'in *Origin of Species*'de serimlediği varoluş mücadelesinin (*struggle for existence*) evrenselliği fikrini Darwin'den neredeyse kırk yıl önce ortaya koymuş olur.<sup>549</sup> Filozofun sisteminde işbu çatışma esasen istemin öz yapısına ait olan kendi kendine çatışmadır ve yaşam özü itibariyle istemin kendi kendisine çatışmasının bir görünüşünden ibarettir.<sup>550</sup>

Filozofa göre varlığın yegâne özü olan ve bir yönüyle Platoncu *Eros*'u anımsatan bu istem bir anlamda kendini müşahade için nesneleşmeye ihtiyaç duyar. Bitkisel, hayvasal ya da insani her durum ya da eylem istemin belirmesinden (*Erscheinung des Willens*), bir diğer ifadeyle nesneleşmesinden (*Objektivität*) ibarettir<sup>551</sup> ve nesneleşmenin çeşitli basamakları bulunur.<sup>552</sup> En alt basamağından kör bir itkiden/itilimden (*Drang*) ibaret olan istem<sup>553</sup> canlı varlıklarda yaşama istemi (*Wille zum Leben*) olarak kendini gösterir.<sup>554</sup> Her canlı birincil bir güdüyle varlığını sürdürmek için çabalar, yok olmaya karşı direnir; canlıların ana ve temel güdüsü (*Haupt- und Grundtrieb*) var olmak ve rahat olmak (*Dasein und Wohlsein*) güdüleridir.<sup>555</sup> Bu meyanda insani her düşünce ve eylemin ardında da yaşamın

---

<sup>547</sup> Esasen Hint felsefesinde de bu yönde bir inanış vardır, şöyle ki: Hint felsefesinde ben bilincini *aham-kara* üstlenir. Sanskrit dilinde *aham*, ben; *kara* ise yapmak, içermek, yapan, usta, aynı zamanda öldürmek, katliam gibi anlamlara sahiptir. *Aham-kara*, Batı düşüncesine göre, ben bilincine sahip olan, nesnel âlem ve öznel âlemi birbirinden ayırt eden, dış gerçekliği bilmek ve onunla ilişki kurabilmek olarak açıklanabilir. Bu çerçevede, "*Bütün kötülükler aham-karaya, sonlu benliğin tasdikine ve bunun sonucu olarak da dünyanın geri kalan kısmıyla uyum içinde değil fakat onun zıttına ya da olsa olsa ona karşı ilgisiz yaşama eğilimine kadar götürülebilir. Bu aham-karanın gerisindeki itki, aslında kötü değildir ve bütünüyle bastırılması da gerekmez. Aham-kara'nın işaret ettiği yaşama ya da olmak için çabalama itkisi, bütün canlı varlıkların ortak bir özelliğidir ve yalnızca kendini gerçekleştirmeye yönelik arzusunun bir tezahürüdür.*" Bkz. Mysore Hiriyanna, *a.g.e.*, s.56

<sup>548</sup> Schopenhauer, *a.g.e.*, s.684

<sup>549</sup> Bkz. Arthur O. Lovejoy, *Bir Evrimci Olarak Schopenhauer (Fikir Mimamları Dizisi – 19: Schopenhauer içinde)*, yayıma hazırlayan: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s.218

<sup>550</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s.31 ve 49

<sup>551</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Kap. XVII, s.152

<sup>552</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s.29

<sup>553</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. LIV, s.347

<sup>554</sup> Bkz. Edouard Sans, *a.g.e.*, s.36

<sup>555</sup> Bkz. Schopenhauer, *Freiheit des menschlichen Willens – Grundlage der Moral*, Kap. XIV., s.235

sürdürülmesine yönelik bir istem, bir çaba vardır.<sup>556</sup> Ve dahi insanın bilme/tanıma yetisi (*Erkenntnißvermögen*) bizatihi yaşama isteminin hizmetinde, yaşamı korumak ve sürekliliğini sağlamak amacına matuf olarak (*zum Zwecke der Selbsterhaltung*) ortaya çıkmıştır.<sup>557</sup> Dolayısıyla varlık ya da istem bilinci belirler.<sup>558</sup> Bu minvalde insanın varlık şartı olan bilgi de sadece isteme hizmet etmek için vardır. Dolayısıyla bilgi de kaynağını istemde bulur ve bilgi istemi değil, istem bilgiyi koşullandırır.<sup>559</sup> Thomas B. Saunders, Schopenhauer felsefesinin şekillenmeye başladığı dönemde istemin şeylerin temelinde bulunduğu görüşünün onun teneffüs ettiği havanın bir parçası olduğunu aktarır. Ona göre, (deneyssel) bilginin ve aklın yüceltilmesine karşı tepkinin Alman Romantizmi ile kavuştuğu bütünlüklü form Schopenhauer'nın aklı ikincil ya da isteme tabi bir unsur olarak görmesinin de temelini oluşturur.<sup>560</sup>

Kant'ın fenomenlerin (*phainomenon*) ardında saklı ve onun asıl dayanağı olarak nitelediği, var olanın aslı dediği, bununla birlikte bilinemez olduğunu savunduğu kendinde şey (*Ding-an-sich*)<sup>561</sup> Schopenhauer'e göre işbu "istem"dir<sup>562</sup> ve Kant'ın iddiasının aksine pekâlâ özne tarafından içsel olarak bilinebilir, bir diğer ifade ile sezilebilir, iç gözlem yoluyla dolaysız olarak müşahade edilebilir. Sezgisel bilginin birincilliğine yaptığı vurguyla gelecek bölümde ele alacağımız Bergson'un sezgiciliğini de önceleyen Schopenhauer'e göre Kant'ın "kendinde şey"nin mahiyetinin bilinemez olduğunu savunmasının en önemli nedeni onu kendi dışında aramış olmasıdır. Hâlbuki bizler (Descartes'e atfen) tartışmasız bir şekilde gerçek (*real*) olduğumuzdan (*ego cogito, ergo sum*) gerçeğin bilgisi de yine kendi içimizde bulunuyor olmalıdır.<sup>563</sup> Öyleyse filozofa göre Kant'ın bahsettiği "kendinde şey"

<sup>556</sup> Bkz. Christopher Janaway, *a.g.e.*, s.53

<sup>557</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI, s.576

<sup>558</sup> Bkz. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer (Felsefenin Yaban Yılları)*, çev.: Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2015, s.602

<sup>559</sup> Bkz. Edouard Sans, *a.g.e.*, s.35. Schopenhauer bu yargısı temelinde Fransız doğabilimcilere ve Lamarck'a itiraz eder. Onlara göre bilgiden, yani canlının zamansal olarak önce gelen kendi ihtiyacına dair bilincinden çıkan istemdir. Schopenhauer'ya göre ise istem zihinden çıkmaz, zira istem ortaya çıkmadan (nesneleşmeden) önce ne canlı vardır ne de zihin. Bkz. Arthur O. Lovejoy, *a.g.e.*, s.203

<sup>560</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, *Schopenhauer*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s.53. Nitekim Schopenhauer'nın çağdaşı olan Fichte de "ben"nin varlığını istem olarak belirlemiş, benzer şekilde Schelling de doğa ve tinde aynı bilinçsiz yaratıcı gücü görmüştür. Bkz. Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, s.482

<sup>561</sup> Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s.38

<sup>562</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s.2

<sup>563</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, s.28

kişinin benliğindedir. O istemdir; yaşama istemi. Ancak göz sadece kendini göremediğinden bu hakikati fark etmek herkes için kolay değildir. Bakışlarını kendileri yerine dışarıya çevirenler onu göremezler ve olmadığını, daha doğrusu bilinemeyeceğini düşünürler. Dolayısıyla Schopenhauer, Kant'ın fenomenler ile kendinde şey arasında yaptığı ayrımı benimser ve bu yönüyle tam anlamıyla Kantçıdır.<sup>564</sup> O, kendinde şeyin duyularımızın herhangi bir aracılığı olmaksızın, algıdan bağımsız olarak mevcut olduğunu ikrar eder ve hakiki anlamda var olan yegâne şeyin “kendinde şey” olduğunu savunur. Filozof bu kendinde şeyin Demokritos'ta ve Locke'ta biçimlenmiş maddeye denk geldiği görüşünü aktarır, ancak maddenin kendinde şey olmadığı, sadece istemin nesneleşmesi olduğu<sup>565</sup> itirazında bulunarak Demokritos ve Locke'un bu konuda yanlışlıklarını ima eder.

Schopenhauer'ya göre, istemin nesneleşme basamaklarının ilkinde inorganik maddeler bulunur, onu bitkiler ve hayvanlar takip eder, nesneleşmenin dördüncü ve en yüksek basamağı ise insanlardır<sup>566</sup> ve kendinde şey ile mukayese edildiğinde akıl sahibi canlı varlıklar olan insanlar da kendinde şeyin basit görünümlerinden (*bloße Erscheinungen*) başka bir şey değildir.<sup>567</sup> Ki bu yargı akla Spinoza'yı getirir. Hatırlanacağı gibi Spinoza, Tanrı ile özdeş kabul ettiği Doğa'daki<sup>568</sup> her şeyin Doğa'nın sıfatlarının tezahürlerinden ibaret olduğunu savunur.<sup>569</sup> Bu çerçevede insanın özü de Tanrı'nın sıfatlarının belli durumlarından, belli tavırlarından, belli düşünce biçimlerinden (*modification*) oluşur.<sup>570</sup> Her ne kadar Spinoza'nın panteizmini (doğayı Tanrı ile özdeşleştirmesini) eleştirip buna karşı çıksa da<sup>571</sup> Schopenhauer'ya göre de insan bizatihi doğadır; öz bilincin (*Selbstbewußtsein*) en

<sup>564</sup> Kant'ın söz konusu ayrımına dair bkz.: Immanuel Kant, **Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi – Yusuf Örneç, Felsefe Okulu Yayınları, Ankara, 1995, ss. 29, 51, 52, 64, 65 ve 85

<sup>565</sup> Bkz. Edouard Sans, **a.g.e.**, s.36

<sup>566</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, **a.g.e.**, ss.34-37

<sup>567</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. XI**, s.314

<sup>568</sup> Bkz. Spinoza, **Ethica**, s.83 (I. Bölüm, XVII. Önerme)

<sup>569</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, ss.39, 63-65, 103 (I. Bölüm, IV., XIV., XV. ve XXV. Önerme)

<sup>570</sup> Bkz. Spinoza, **a.g.e.**, s.181 ve 185 (II. Bölüm, X. ve XI. Önerme)

<sup>571</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena, Bd. I**, s.21. (Schopenhauer'ya göre dünyayı/evreni Tanrı ile özdeşleştirmek onun özü itibarıyla iyi ve kusursuz olduğunu söylemektir. Ancak kötümser filozofa göre dünya -Leibniz'e itirazla- mümkün dünyaların en kötüsüdür ve yaşam özü itibarıyla acıdan başka bir şey değildir. Öyleyse onun Tanrı ile özdeş, dolayısıyla kusursuz olduğunu iddia etmek abestir. Spinoza bu hatayı Yahudilik'ten hareket etmesi dolayısıyla yapmıştır. Ayrıca dünyanın Spinoza'nın yaptığı gibi tanrılaştırılması hiçbir etiğe olanak vermez. Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena, Bd. I, Kap. XII**, ss.83-84, ayrıca bkz. Christophe Bouriau, **a.g.e.**, s.132)

yüksek derecesi ve formu olan doğa.<sup>572</sup> Bu nedenle doğadan hareketle (*aus der Natur*) kendimizi değil, kendimizden hareketle (*aus uns selbst*) doğayı anlamayı öğrenmemiz gerekir, zira doğrudan (*unmittelbar*) bilinen şey ancak dolaylı olarak (*mittelbar*) bilinen şeyin izahını insanlara sunmalıdır.<sup>573</sup> Bununla birlikte, doğa nesneleşmiş yaşama isteminden başka bir şey olmadığına göre, insanlar sadece bilen özne (*das erkennende Subjekt*) değildirler, bilakis kendinde şey (*das Ding an sich*)’in ta kendisidirler.<sup>574</sup>

Dolayısıyla gerçekliğin biri istem, diğeri tasavvur olmak üzere epistemolojik olarak iki veçhesi olmakla birlikte ontolojik olarak birincil ve asli olan istemdir: O kendinde şeydir, fakat kendini zihinde fenomenler olarak, zaman ve mekân formları içinde izhar eder.<sup>575</sup> Her türlü nesne, istem tasavvur hâline geldiği kadarıyla yine istemdir. Bu çerçevede anlama yetisi (*Verstand*) de sadece ikincil bir fenomendir ve varlığını beyne borçludur, beynin organik bir işlevinden ibaret olan anlama yetisi (ve düşünme) beynin yok olmasıyla birlikte sona erer.<sup>576</sup> Belirleyici olan, bütün fenomenlerin çekirdeğini oluşturan istemdir. Bilinç ölümle birlikte kaybolur, fakat bilinci meydana getiren ve onu ayakta tutan istem asla yok olmaz. Bireysel hayatlar sona erer, fakat onunla birlikte kendisini yine onda açığa vuran yaşam ilkesi hiçbir zaman sona ermez.<sup>577</sup> Maddi olan her şey tek olan yaşama isteminin tezahürüdür. Bu şeylerin özü ise “kendinde şey”dir ve o saf yaşama isteminden başka bir şey değildir. O istediği için vardır ve var olduğu için ister (*Der ist, weil er will, und will, weil er ist*).<sup>578</sup> Bu nedenle evrensel yaşama isteminin birer parçası olan tekil varlıklar âdeta “Ben (ilelebet) var olmak istiyorum.” (*Ich, ich, ich will daseyn.*) diye haykırır filozofa göre. En basit organizmalardan en karmaşık organizmalara kadar, hiçbir şey bunun dışında değildir. Bununla birlikte filozof bu arzunun bireye mahsus

<sup>572</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. LIV, s.349

<sup>573</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XVIII, s.229

<sup>574</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XVIII, s.228

<sup>575</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Kap. LIV, ss.347-348

<sup>576</sup> Schopenhauer bu konuda öncülleri olarak selamladığı Helvetius (1715 – 1771) ve Cabanis (1757 – 1808) ile tam bir görüş birliği içindedir ve mezkûr filozoflara duyduğu şükranı dile getirmekten çekinmez. Bkz. Thomas B. Saunders, *a.g.e.*, s.55

<sup>577</sup> Bu meyanda, Schopenhauer’nın ana kaynaklarından biri olan *Upanishadlar*’daki şu ifadeler hatırlanabilir: “Yaşam bedenden çekilirse beden kurur. Yaşam ise ölmez. Bu en güzel özdür. Tüm dünya bu öze sahiptir. O gerçektir. O Atman’dır...” *Upanishadlar*, çev.: Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s.153

<sup>578</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. LXV, s.107

olmadığını, istisnasız her şey için müşterek olduğunu savunur. Zira o bireysellikten değil, genel olarak varoluştan kaynaklanmaktadır ve var olan her şeyin özünü teşkil etmektedir. Bu nedenle gözü dönmüşçesine varoluşu arzu eden şey sadece dolaylı olarak tikel varlıklardır; doğrudan ise yaşama istemidir ki o her şeyde bir ve aynıdır. İstem kendi varoluşunu dikkatle koruması ve böylelikle türlerin devamını sağlaması bunun bir sonucudur.<sup>579</sup>

Yaşama isteminin özel olarak belirli bir bireysel varoluşla değil, genel olarak varoluşla (daha somut olarak türle) ve onun muhafazası ile ilgilendiğini savunan Schopenhauer<sup>580</sup> müteakip bölümde ele alacağımız Darwin’den farklı olarak türlerin (*Gattung*) sonsuz yaşama (*unendliches Leben*) sahip ve değişmez olduğunu, varlıklarını ilelebet sürdürdüğünü savunur.<sup>581</sup> Bu noktada idealist bir filozof olarak selamladığı Platon’a atıfta bulunur. Bilindiği gibi, Platon gerçek ve hakiki varlığı sadece *ideal*lara atfeder.<sup>582</sup> Buna karşın Platon’un ideaları Schopenhauer’a göre istemin (kendinde şeyin) nesneleşmesidir yalnızca ve filozofun dizgesinde Platoncu idealar türlere tekabül eder.<sup>583</sup> Buna göre, her idea, yani canlı varlıkların müşahhas türleri, bireylerin sürekli değişiminden, mütemadiyen doğup ölmelerinden etkilenmeksizin aynı kalır.<sup>584</sup> Bu anlamda yaşama istemi *idea*’ya, Schopenhauer felsefesindeki adıyla türe kök salar, kendisini türde izhar eder; bu nedenle istem sadece türün korunmasıyla ilgilenir.<sup>585</sup> Platon’un idealar kuramına yaptığı küçük bir “rötuş” ile onu türlere dönüştüren Schopenhauer’e göre yaşama isteminin kökü bireyde değil, türdedir. Birey ancak ait olduğu türü temsil etmek ve onu devam ettirmek bakımından önem taşır.<sup>586</sup> O yüzden bireylerin ölümü yaşama istemi için önemsizdir ve onun bütünlüğüne halel getirmez. Buna mukabil, tüm gelip geçiciliğine rağmen dolaysız bilinç sadece bireyde bulunur; o kendisini türden farklı

<sup>579</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap.CXLI, s.305

<sup>580</sup> Bkz.Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. LIV, s.349

<sup>581</sup> Bkz.Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLIV, s.645. Ayrıca bkz. Christopher Janaway, *a.g.e.*, s.67

<sup>582</sup> Platon *idea* kavramını ilk kez *Euthyphron* diyalogunda kullanır (6d-e). İdealist filozof erken dönem diyaloglarında iyilik, güzellik, adalet gibi kavramlara ilişkin ideallardan söz etse de (*Parmenides*, 130b; *Phaedrus*, 250d) daha geç diyaloglarında duyumsanan her şeyin; sayıların (*Phaidon*, 101b-c), doğal nesnelerin (*Timaios*, 51b; *Sofist*, 266b; *Parmenides*, 130c) ve dahi insan yapımı nesnelerin asli varlığını oluşturan ideallardan söz eder (*Devlet*, 596a- 597d; *Sofist* 265b; *Kratylos*, 389a).

<sup>583</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I (Drittes Buch), s.227

<sup>584</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, *a.g.e.*, s.68

<sup>585</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. LIV, s.350

<sup>586</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s.50

olarak tasavvur eder ve bu sebepten ötürü de ölümden korkar. Zira filozofa göre, yaşama istemi kendisini bireye açlık ve ölüm korkusu; türe ise cinsel dürtü ve ölenler için müşfik ihtimam olarak gösterir.

Schopenhauer'ya göre tam da bu amaçla tabiat kadınları bütün canlılara yaptığı gibi, türün korunması için gerekli olan silah ve teçhizatla donatmıştır.<sup>587</sup> Alman filozofa göre kadınlar esas itibariyle yalnızca insan türünün sürdürülmesi için var olduklarından ve kaderleri burada sona erdiğinden onlar genellikle bireyden ziyade tür için yaşarlar.<sup>588</sup> Ve tabiat insan neslinin sürdürülmesi işi için güçlü kuvvetli, genç ve yakışıklı erkekleri işbu kadınlara yaklaşmaya, onları sevmeye, karşı cinse aşka çağırır.<sup>589</sup> Bu minvalde filozof aşkın amaçladığı şeyin gelecek neslin oluşturulmasından başka bir şey olmadığı konusunda kendinden emin görünür. Ona göre aşk gelecekte insan soyunun varoluşunu ve özel doğasını güvence altına almalıdır, almak için vardır. Bütün aşk serüvenlerinin gerçek amacı türün sürekliliğini garanti altına alması beklenen döllerin dünyaya getirilmesidir ve aşk her şeyden önce bu asli amaç dolayısıyla insanlar arasında bu denli kutsandır. Zira tüm canlılar gibi insanların da varlık alanına girme noktasında kuvvetli bir arzusu vardır. Bu arzu her varlığın temel ve asli kaynağından neşet eder ve kendisini fenomenler dünyasında geleceğin ebeveynlerinin birbirine duydukları şiddetli sevgi ya da aşk olarak dışa vurur.

Dolayısıyla evlilikte ve cinsel ilişkide aranan aslında haz değildir Schopenhauer'ya göre, bilakis varlığımızın özünde bulunan cinsel ilişki arzusu türün sürekliliğini sağlamak, mümkün olduğunca kusursuz yavrular dünyaya getirmek amacına matuftur.<sup>590</sup> Bu yüzden herkes kendisinde eksik gördüğü şeyleri karşı cinste çekici bulur, onları sever. Zira ancak bu şekilde tür eksiklerini giderip daha kusursuz yavrular meydana getirilebilir. Nitekim yaşama istemi kendisini, kesin bir şekilde belirlenmiş, belirli bir baba ile anne tarafından dünyaya getirilmiş bir varlıkta nesneleştirmek istemektedir. Onun gerçek hedefi türün kusursuz örneklerinin mümkün olduğu kadar saf ve mükemmel bir biçimde korunacağı yavrular dünyaya getirmektir. Dolayısıyla kendisini bireyin bilincinde cinsellik (iç)güdüsü olarak izhar

<sup>587</sup> Bkz. Schopenhauer, **Parerga und Paralipomena II, Kapitel XXVII**, s.669

<sup>588</sup> Bkz. Schopenhauer, **a.g.e.**, s.672

<sup>589</sup> Bkz. Schopenhauer, **a.g.e.**, s.671

<sup>590</sup> Bkz. Christopher Janaway, **a.g.e.**, ss.83-84

eden şey açık bir biçimde, kendi başına, somut fenomenden ayrı olarak yaşama istemidir. Filozofa göre, istem amaçlarını gerçekleştirmek için bu tür hilelere başvurmadan çekinmez. Bu doğrultuda o, bireylerin içerisine belli bir yanılsama, bir vehim yerleştirir, öyle ki gerçekte sadece türün yararına olduğu hâlde onu bireye sanki kendisi için faydalı imiş gibi gösterir. Böylelikle birey kendi emellerine hizmet ettiğini zannederken, aslında yaşama istemine hizmet eder.

Binaenaleyh filozof üreme içgüdüsünün her türlü cinsel sevginin temeli olduğunu savunur. Daha geç dönemde Darwin'in de savunacağı gibi, Schopenhauer'ya göre tabiat türün korunmasını ve hayatta kalma şansını yükselttiği için, olabildiği kadar büyük bir çoğalmayı hedeflemektedir. İçgüdü, türe hizmet eden ya da yararına olan ne ise onu isteme sunar. Esasen türde en iyi olanı hedefleyen de söz konusu olan bu içgüdüdür ve bu içgüdü diğer canlılar gibi insana da verilmiştir. Ancak diğer canlılardan farklı olarak bu içgüdü insanda şehvet maskesi altında belirir ve yaşama istemini etkileyebilmek için bir vehim ve/veya yanılsama biçimine bürünür.<sup>591</sup> İnsan kendi hazzı için sıkıntılara katlanıp fedakârlıklarda bulunduğunu zanneder, hâlbuki o bütün bunları sadece ait olduğu türün düzgün özelliklerinin koruması için bilinçsizce yerine getirir.<sup>592</sup> Hasılı, karşı cinse duyulan sevgi ve bunun sonucunda yapılan evlilik, üreme içgüdüsünün akıl sahibi insanların inşa ettiği sosyal hayat içerisindeki çeşitli görünümleridir ve bu tür hilelerle yaşama istemi asıl amacı olan varlığını sürdürmenin yollarını arar. Zira ebeveynlerin ayırt edici özellikleri çocuklarda yeniden ortaya çıkar ve böylece türün ölümsüzlüğünün sağlanmasıyla ölüm (*Tod*) bir anlamda aşılmış (*überstanden*) olur.<sup>593</sup>

Schopenhauer'e göre yaşamda kalma çabasındaki canlı için tasavvur edilebilecek en büyük korku ise ölüm korkusudur ve ölüm korkusu felsefenin de gerçek ilham perisi, esinleyici gücüdür. Tam da bu nedenden ötürü Platon'un hocası Sokrates felsefeyi ölüme hazırlık olarak tanımlamıştır.<sup>594</sup> Filozof tüm dinî ve felsefi

---

<sup>591</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLIV, ss.621-664

<sup>592</sup> Bkz. Schopenhauer, *Pagerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XVIII, ss.455-456

<sup>593</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI, s.564

<sup>594</sup> Schopenhauer, *a.g.e.*, s.542. Schopenhauer bu noktada Platon'un *Phaidon* diyaloguna atıfta bulunur. Hatırlanabileceği gibi Platon mezkûr diyalogunda (Sokrates'e atfen) filozofların ölümden korkmamaları, bilakis ölümü arzu etmeleri gerektiğini savunur. Ona göre felsefe yapan kişi ölmekten, hatta ölmüş olmaktan başka bir şey ile ilgilenmez. (Bkz. Platon, *Phaidon*, 62c, 64) Daha geç dönemde Cicero da aynı yargıyı tekrar edecektir: *Tota enim vita philosophorum, ut ait Socrates, commentatio*

sistemlerin esas itibariyle bu amaca yöneldiğini; onların her şeyden önce ölümün kesinliğine karşı bir panzehir olma amacıyla olduğunu, bununla birlikte bazı dinlerin bunu diğer dinlerden daha iyi yaptığını savunur.<sup>595</sup> Hem Greklerin hem de Hinduların felsefesi ölüm karşısında tesellinin (*trösten*) yollarını aramaktadır, fakat bunu birbirlerinden farklı tarzlarda yapmaktadırlar.<sup>596</sup> Söz gelimi Batı/Hristiyan kültürü yaşama isteminin olumlanmasını (*Bejahung*) dile getirmektedir, Hint kültürü ise ıstırap ve ölüm simgeleriyle yaşama isteminin yadsınmasını (*Verneinung*) ve ölüm ile şeytanın hüküm sürdüğü bir dünyadan kurtuluşu ifade etmektedir.<sup>597</sup>

Ölüm korkusuna bir teselli amacıyla olan din (*Religion*) günlük hayatın uğraşları ve angaryası içinde kaybolmuş kitlelerin kaba akıllarına ve sakar anlayışlarına hayatın yüksek önemini bildirmenin ve hissettirmenin yegâne yolunu sunar Schopenhauer'e göre. Bu anlamda din sıradan halkın felsefesi, diğer bir deyiş ile metafizikidir (*Metaphysik des Volks*). Çünkü insan yığınları düşünme melekelerini ne denli az kullanırlarsa kullansınlar hayatı anlamlandırmaya, ölüme bizi her geçen gün daha da yaklaştıran bu ıstırap dolu keşmekeşe dair kabul edilebilir bir yoruma ihtiyaç duyarlar (*Auslegung des Lebens*) ve bu yorum onların oldukça düşük seviyede olan anlayış güçleriyle uyumlu olmalıdır. İşte din, Schopenhauer'e göre davranış için bir kılavuz, ıstırap ve ölüme karşı bir iç rahatlığı ve teselli sunar kitlelere. Aksi takdirde halk saf (*rein*) ve yalın (*unversetzt*) hâliyle hakikati (*Wahrheit*) kaldıramaz (*vertragen*).<sup>598</sup>

Bununla birlikte ölüm korkusu bilgidен tümüyle bağımsızdır Schopenhauer'a göre, zira bilme yetisine sahip olmayan diğer canlılarda da ölüm korkusu vardır. İnsan dışındaki canlılar ölümün ne olduğunu bilmezler, günün birinde öleceklerinin bilincinde değildirler. Öyleyse ölüm korkusu bilerek, üzerine düşünülerek ya da

---

*mortis est. Sokrates'in dediği gibi, filozofların tüm hayatı aslında ölüm için yapılan hazırlıktır.* (Bkz. Cicero, *Tusc. I*, 30)

<sup>595</sup> Söz gelimi Brahmanizm ve Budizm inananlarına ölüm korkusuna karşı diğer dinlerden çok daha iyi bir teselli sunar. Bkz. Schopenhauer, *a.g.e.*, s.543

<sup>596</sup> Schopenhauer'nın insan düşüncesinin en yüce ürünü olarak nitelediği *Upanishadlar* dikkatle incelendiğinde metnin temel kaygısının/amacının ölümü ve ölüm korkusunu aşmak olduğu gerçeği teslim edilir. Ünlü bir Hint duasında Tanrı'ya "*Beni ölümden ölümsüzlüğe götür.*" diye yazarılır (*Asato ma sadgamaya, tamaso ma cyotirgamaya, mriyor ma amritam gamaya*). Metin ölüm gerçeğinden kurtulup ölümsüzlüğe ulaşmak için birçok yaklaşım ve pratik önerir. Bkz. *Upanishadlar*, s.9, 35, 277

<sup>597</sup> Bkz. Schopenhauer, *Pagerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. XIV*, ss.340-341

<sup>598</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. II, Kap. XV*, s.360, 369. Ayrıca bkz. Thomas B. Saunders, *a.g.e.*, s.45

tecrübe edilerek edinilmiş bir korku değildir. Her varlık bu korkuyu dünyaya beraberinde getirir. Mamafih bu korku *a priori* olan yaşama isteminin diğer yüzüdür sadece. Her canlıda görülen ölüm korkusu tıpkı varlığını sürdürme çabası gibi doğuştandır. Dolayısıyla hayvanların kendilerini, çoğu zaman kendilerinden fazla yavrularını tehlikeli olabilecek her şeyden korumaya çalışmasında tanık olduğumuz o dikkat ve teyakkuzda kendisini gösteren –hedonistlerin iddia ettiği gibi– acıdan kaçıp hazza yönelme değil, yaşama arzusudur. Filozof –tıpkı Stoacılar gibi– sorar: Hayvanlar neden kaçır, neden korkup titrer ve kendilerini maruz kaldıkları tehlikeler karşısında savunmaya çalışırır? Cevap açıktır: Çünkü her canlı varlık yaşama isteminden başka bir şey değildir. Ve yaşama istenci özü gereği ilelebet var olmak istediğinden, bu istemin nesneleşmesi olan canlı varlıklar da ölümden, bir diğer ifadeyle yok olmaktan kaçırır, bilinçsizce var olmayı arzular.<sup>599</sup>

Ölümün bireyler için bu korkutucu görünümüne karşın Schopenhauer bilginin penceresinden bakıldığında ölümden korkmak için hiçbir sebep olmadığını iddia eder. Bilinç için ölüm kötü değildir ona göre. Ölümden korkan da benliğimizin bilen tarafı değildir. Ölüm korkusu bilinçten yoksundur ve kör istem (*blinder Wille*)’den kaynaklanır ki insan dışındaki her canlı işbu kör istem ile doludur. Nitekim şayet insan sadece bilen bir varlık olmuş olsaydı ölüm onun için zorunlu olarak kayıtsızlıkla karşılanan bir mesele olmaz, hatta ona hoş bile gelirdi.<sup>600</sup> Zira filozofun öncülerinden Buddha’nın da savunduğu gibi, böylesine ıstırap dolu olan bir hayatı sürdürmeyi arzulamak asla akıl kârı değildir. Sadece aklımız hareketlerimizi belirliyor olsaydı hiç kuşkusuz ki içinden acı ve ıstırap fışkıran bu hayatı yaşamayı tercih etmez, bu dünyaya hiç gelmemeyi yeğler, şayet geldiyse bir an önce yine yok olmayı arzu ederdi. Bununla birlikte Spinoza’nın *conatus*’u gibi, Schopenhauer’nın yaşama isteminin özü (*Wesen*) de hayat ve varoluşu sürdürmek için verilen çabaya (*Drange nach Leben und Daseyn*) dayanır ve bu kör istem kökeni itibariyle değil, ancak canlılarda nesnelleşmesi sonucunda bilgiyle donanmış hâle gelir.<sup>601</sup> Dolayısıyla, doğada gözlenen hayata bu sınırsız bağıllık bilgidен ve bilinçten yoksundur, kördür; ancak varlığımızın kendi başına yaşama isteminden ibaret olmasıyla açıklanabilir. Ve bilginin hayata böylesine bir bağıllığın kökeni olması bir

<sup>599</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLI, ss.544-545

<sup>600</sup> Bkz. Schopenhauer, *a.g.e.*, s.584

<sup>601</sup> Bkz. Schopenhauer, *a.g.e.*, s.548

tarafa, hatta ona karşı olduğu dahi söylenebilir, zira canlıları koruma amacıyla (*zum Behuf der Erhaltung jedes thierischen Individuidist*) ortaya çıkmış olan bilgi (*Erkenntnis*)<sup>602</sup> hayatın değersizliğini gözler önüne serer ve bu suretle ölüm korkusuna karşı savaşı. Bu sebepten ötürüdür ki insanlar bilginin, özvarlıklarının çekirdeği olsa bile kör yaşama istencine karşı zaferini selamlar, buna karşın, bilginin bu savaşta yenik düştüğü ve bu yüzden hayata koşulsuz olarak sınımsız sarılan, yaklaşan ölüme karşı elindeki her türlü imkânla mücadele eden ve onu umutsuzlukla karşılayan kimseyi küçümserler.

Filozof kederlerimizin kaynağını da yaşama isteminde görür. Ona göre, her türlü ıstırap gerçek benliği oluşturan istemden kaynaklanır. Zira her isteme (*alles Wollen*) bir ihtiyaç (*Bedürfnis*) ve yokluktan (*Mangel*) doğar. İstemi doyurmak geçici bir hoşnutluk (*Befriedigung*) ve haz sağlasa da bu haz daha büyük bir istem olarak geri döner, zira istem sonsuzdur ve doyurulması imkânsızdır. Bu da beraberinde sonsuz bir acıyı getirir.<sup>603</sup> Ayrıca, şayet insanlığı genel bir bakışla gözlemeye çalışırsak, her yerde hayat ve varoluş için ardı arkası kesilmeyen bir savaş (*Kampf*) ve mücadeleyi müşahade ederiz. Bu savaşta zihinsel ve bedensel güçlerden azami ölçüde istifade edildiğini fark ederiz ve insanlığın bir an olsun bile aman vermeyen her türden tehlike ve belalarla karşılaştığını görürüz.<sup>604</sup> Ancak tüm çabalarına rağmen mevcudatın, yani fenomenlerin ortaya çıktıkları gibi yok olmaları da mukadderdir. Tıpkı okyanusdaki dalgalar gibi, varlıkları bir görünümünden ibarettir ve “an”lıktır. Ve tüm çabalarına rağmen ölümün er ya da geç canlıları ele geçirecek olması ve bireysel yaşamların son bulacak olması bütün ıstırap ve korkuların temelinde yer alır.

Peki bu ıstıraptan, bu sefil ve perişan durumdan kurtulmanın bir yolu yok mudur?<sup>605</sup> Yok olması mukadder olan fenomenler ve o fenomenlerin bilinç sahibi, en gelişmiş formu olan insan nasıl olur da ölüme mahkûm olduğu bu dünyada “mutluluk”a ulaşabilir? Kötümser filozof –en azından sıradan insanlar için– bu soruya olumsuz cevap verir. Zira mutluluk dediğimiz şeyin kendisi de olumsuzdur. Ki Schopenhauer’nın olumsuz mutluluk (ya da haz) tanımını Epikür’ü hatırlatır, ona

<sup>602</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. IV, s.108

<sup>603</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I (Drittes Buch), s.252

<sup>604</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. II, Kap. XI, s.311

<sup>605</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, *a.g.e.*, s.76

göre de haz (ya da mutluluk) acının olmamasıdır. Yaşama duyulan iştiağın bastırılması, bilinçten uzaklaştırılması hazza yol açar. Buna karşın, hazlar arttıkça bunlara karşı duyarlılığımızın azaldığını hatırlatır filozof, bunun sonucu olarak alıştığımız şeylerden artık haz duymaz oluruz. Öyleyse pozitif bir mahiyete sahip olan şey haz değil, acıdır.<sup>606</sup> Acının mevcudiyeti kendisini tüm gücüyle hissettirir, bize var olduğumuzu hatırlatır. Bizler eğlendiğimizde değil, sıkıldığımızda zamanın farkına varırız. Her iki durum da hayatımızın en mutlu anının varlığımızın en az farkına vardığımız an olduğunu kanıtlar Schopenhauer'e göre; öyleyse ona hiç sahip olmamak çok daha evladır.<sup>607</sup>

Filozofa göre tam bir mutluluğun mümkün olmadığı, ıstırap (*Leiden*) ile dolu bu hayatta her türlü ıstırap ancak bilincin istem yanının geri çekilmesiyle ortadan kalkar. Hayata, bir diğer ifadeyle yaşama istemine “hayır” demek (*askesis*), dünyadan el çekmek ıstıraplarımızı da sonlandırır.<sup>608</sup> Bu şekilde saf kavrayış nesnelliği (*der reinen Objektivität der Anschauung*) kendimizi bir ölçüde de olsa mutlu hissetmemize neden olur. Bunun aksi bir durumda, yani yaşama istemi üstünlüğü ele geçirdiğinde rahatsızlık (*Unbehagen*) ve huzursuzluk (*Unruhe*) duyarız. Bu anlamda istem bilginin karşıtı (*Gegensatz*), hatta düşmanıdır (*Antagonist*).<sup>609</sup> Kısacası bu ıstıraptan kurtuluş ancak yaşama isteminin yadsınması, reddedilmesi ile mümkün olabilir.<sup>610</sup> Bu yadsınmayı ise bilgi ile sağlayabiliriz. Bilgimiz yaşama istencine galebe çaldığında mutluluğun mümkün olmadığı bu dünyada bir nebze de olsa huzura kavuşabiliriz.

Schopenhauer bu yargısının köklerinin de Hint felsefesinde bulunduğunu savunur: Buda ıstırapın kökeninin şiddetli arzulamada ve iştihada yattığına inanır. Budizm'e göre ıstırapı dindirmek ancak bilgi vasıtasıyla şiddetli arzulamanın kesilmesiyle mümkündür. Bu çerçevede Upanişad disiplininin birincil hedefi, her türlü kötülüğün temeli olan *aham-kara* 'yı, yani “ben”i ortadan kaldırmaktır.<sup>611</sup> Hintli bilgeler bu bilinç durumunu meydana getirmek ve ıstırapı dindirmek için zihinsel ve bedensel çeşitli pratikler önerirler. Söz gelimi meditasyonların, dünya nimetlerinden

<sup>606</sup> Christopher Janaway, *a.g.e.*, ss.137-138

<sup>607</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XLVI, s.673

<sup>608</sup> Bkz. İoanna Kuçuradi, *a.g.e.*, s.56, 71, 82

<sup>609</sup> Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. XXX, ss.436-437

<sup>610</sup> Bkz. Christopher Janaway, *a.g.e.*, s.145

<sup>611</sup> Mysore Hiriyanna, *a.g.e.*, s.57

el ayak çekerek bu fani dünyaya ilişkin duyum ve arzuların sonlandırılmasının amacı işbu bilginin edinilmesi ve böylece ıstıraplara son verilmesidir.<sup>612</sup> Bu düzeye erişen varlık “*nirvana*”ya, yani hiçliğe erişmiş olur<sup>613</sup> ve varlığın/istemin olmadığı yerde acı (*Leiden*) da olmaz.<sup>614</sup>

Özetle, Stoacı *oikeiosis* kavramından/öğretisinden habersiz görünen, en azından *oikeiosis*’e doğrudan atıf yapmayan<sup>615</sup> Schopenhauer Spinozacı *conatus* öğretisinde olduğu gibi eşyanın özünün yaşama istemi, yani yaşamı sürdürmek için gösterilen çaba olduğunu savunur.<sup>616</sup> Spinoza etiğinde/felsefesinde tüm insani edimler gibi, “iyi” ve “kötü”nünde varlığın özü olan *conatus*’a göre belirlenmesi, yani olgu ve eylemlerin yaşama çabasına katkısı ekseninde değerlendirilmesine benzer şekilde, Schopenhauer’ya göre de “iyi” ancak yaşama isteminin arzularını tatmin ettiği kadarıyla iyi, kötü ise yaşama istemini tatminsiz bıraktığı kadarıyla kötüdür. Hakeza acı (*Schmerz / Leiden*), haz (*Lust / Wollust*) ve dahi mutluluk (*Glück*) yaşama isteminin/çabasının engellenip engellenmemesi bağlamında ortaya çıkan duygulanımlar (*Affektionen*)’dır sadece.<sup>617</sup>

Ki filozofun kendi felsefesini Spinoza’dan tüm ayrıştırma çabalarına rağmen el yazmalarında kendi sistemi ile Spinoza’nın arasındaki ilişkiyi Yeni Ahit’in Eski Ahit’le olan ilişkisine benzettiği görülür. Her iki metin de aynı yaratıcı Tanrı’ya sahiptir ve Spinoza için olduğu gibi Schopenhauer için de evren kendisinden (*aus*

<sup>612</sup> *Upanishadlar*’da bu doğrultuda pek çok ifade yer alır. Buna göre, insan kalbindeki tüm isteklerden kurtulduğunda, onları söküp attığında tüm acıları diner, ölümlüken ölümsüz olur, Brahma’ya erişir ve asıl öğreti de budur! Bkz. **Upanishadlar**, s.59, 259. Ayrıca bkz. Mysore Hiriyanna, **a.g.e.**, s.6

<sup>613</sup> Bkz. Edouard Sans, **a.g.e.**, s.116

<sup>614</sup> Bkz. Ortrun Schulz, **Schopenhauers Ethik — die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?**, s.145. Aynı akıl yürütmeye daha geç dönemde (*Thanatos* ya da ölüm içgüdüğü bağlamında) Freud’un da başvuracağını ilgili bölümde göreceğiz.

<sup>615</sup> Barbara Neymeyr’in ifadesiyle, Schopenhauer’nın Stoa felsefesi ile ilişkisi oldukça ikirciklidir. Stoa ve Kinik felsefesinin özünü tarihte ilk kez kendisinin ortaya koyduğunu iddia eden filozof söz gelimi Stoacı *ataraksia* kavramına olumlu yaklaşırken Stoacıların mutluluk (*Eudaimonie*) ve erdem (*Tugend*) tanımlarına eleştirel yaklaşır. Bizim burada ayrıntılı olarak üzerinde durma imkânımızın olmadığı, Schopenhauer’nın Stoa felsefesi ile olan ilişkisine dair yetkin bir tartışma için bkz. Barbara Neymeyr, **Ataraxie und Rigorismus. Schopenhauers ambivalentes Verhältnis zur stoischen Philosophie**, (in **Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik**), ss.1141-1164

<sup>616</sup> Bkz. Bela Egyed, **a.g.e.**, s.124

<sup>617</sup> Filozof birçok yerde –Stoacı geleneğe paralel bir surette– hazı ve acıyı varolma çaba ve/veya mücadelesinin (*Kampf um die Existenz*) ilineklere olarak ele alır. Buna göre istemin amacı bir engelle (*Hindernis*) önlendiğinde (*Hemmung*) acı (*Schmerz* ya da *Leiden*) ortaya çıkar. Buna karşın istem amacına ulaştığında haz (*Lust*), hoşnutluk (*Befriedigung*) ve mutluluk (*Glück*) doğurur. Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I (Erster Teilband, Zweites Buch)**, s.144; ayrıca bkz. (**Zeiter Teilband, Viertes Buch**), s.386, 391

*sich selbst*) çıkar ve yine kendisine (*durch sich selbst*) özdeşir.<sup>618</sup> Buna mukabil Schopenhauer, Spinoza'yı dine yaklaşımı ve fazlasıyla sofistçe bulduğu etik anlayışı nedeniyle sert bir dille eleştirir. Dahası Spinoza'yı “öğretmeni” olduğunu iddia ettiği Malebranche'dan<sup>619</sup> yararlanarak onun felsefesini bir kenara itmekle, bir başka yerde Elealıların bayağı bir yineleyicisi olmakla itham eder.<sup>620</sup> Bununla birlikte kötümser filozof, Spinoza'nın *conatus* (Alm. *Streben*) olarak isimlendirdiği şeyi *Wille* olarak isimlendirmekten başka bir şey yapmaz. Spinoza'nın *conatus* ile *cupiditas* (Alm. *Begierde*) arasında yaptığı ayrımın mahiyeti, aklın (*Intellekt*), bilginin (*Erkenntnis*) ve tasavvurun (*Vorstellung/imaginatio*) yaşama çabası ya da iradesi ile olan ilişkileri konusunda kimi itirazlarıyla Spinoza'dan ayrılmaya ve kendi özgünlüğünü ortaya koymaya çalışsan Schopenhauer son tahlilde Spinozacı *conatus*'u sisteminin merkezine yerleştirmekten ve onu dönemindeki hâkim (Kantçı) terminoloji ile harmanlamaktan öteye gidemez.<sup>621</sup> Esasen filozof, İskenderiyeli Clemens (Alexandrinus) gibi Spinoza'nın da kendisini öncelediğini bir anlamda “itiraf” eder. Bu meyanda bizim de yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız Spinoza'nın *conatus*'un mahiyetini serimlediği, *Ethica*'sının III. bölümünün LVII. önermesini aktarır.<sup>622</sup> Ancak bir şeyin asıl sahibi onu tesadüfen bulan ve sonra tekrar düşüren kişi değil, o şeyin kıymetini bilen kişidir.<sup>623</sup> Dolayısıyla Spinoza'nın bu yargıları ve kendisini belirli açılardan incelemiş olması pek bir önem arz etmez Schopenhauer için, zira Spinoza'nın *Ethica*'sı baştan sona doğru ile yanlıştın, takdire şayan (*Bewunderungswürdig*) olan ile bayağı olanın bir karışımıdır.<sup>624</sup>

Binaenaleyh kötümser filozof döneminin felsefesini (özellikle Fichte, Schelling ve Hegel'i) Spinozacı olmakla itham edip kendisini Kant'ın Almanya'daki tek takipçisi olarak adlandırırsa da, kendisi de tırnak için “Spinozacı” olmaktan kurtulamaz.<sup>625</sup> Spinoza'nın varlığın özü olarak gördüğü, varlığı muhafaza çabasını

<sup>618</sup> Bkz. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß, Bd. III*, Deutscher Taschenbuch, 1985, s.241

<sup>619</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. I, Kap. XII*, s.83

<sup>620</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. I*, s.15

<sup>621</sup> Ortrun Schulz, Schopenhauer'ın *Wille*'nin daha ziyade Spinozacı *Cupiditas*'a denk geldiğini, onun da Schopenhauer tarafından yaşama istemi (*der Wille zum Leben*) ile özdeşleştirildiğini savunur. Bkz. Ortrun Schulz, *Schopenhauers spinozistische Grundansicht*, s.68

<sup>622</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. I, Kap. XIV*, s.152

<sup>623</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. I, Kap. XIV*, s.151

<sup>624</sup> Bkz. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Bd. I, Kap. XII*, s.87

<sup>625</sup> Bkz. Christophe Bouriau, *a.g.e.*, s.124

(*in suo esse perseverare conatur*) Hint felsefesinden devşirdiği benzer unsurlarla *Wille* kavramı altında toplar. Filozof 19. yüzyılın ilk yarısının idealizmi ile ikinci yarısının evrimciliğini, özellikle Spinoza ve Kant’a başvurarak “yaşama istemi” çatısı altında birleştirmeye çalışır.<sup>626</sup> O her ne kadar felsefe hayatının başlangıcında istem kavramı üzerine evrimci bir yapı kurmayı planlamamış görünse de döneminin biyoloji biliminde yaşanan gelişmelerin etkisiyle organik bir evrim tablosunu metafizik ilkelerle irtibatlandırmaya çalışır.<sup>627</sup> Bu çerçevede, eserlerinin 1850’den sonraki baskılarında istemin nesneleşmesi görüşünü evrimci ifadelerle yeniden formüle eder. “*Ki bu genellikle bir 19. yüzyıl filozofunun evrim fikrini genelleştirmeye ve ona sisteminde temel bir yer vermeye dönük ilk kapsamlı çaba olarak bilinir.*”<sup>628</sup> Schopenhauer bu çabasıyla özellikle Bergson’u ve belirli açılardan Darwin’i<sup>629</sup> derinden etkiler.<sup>630</sup> Zira Schopenhauer felsefesi, evrim olgusuyla biyoloji ve metafiziğin birleştirilmesi hususunda büyük bir imkân sunar.<sup>631</sup> Nitekim filozofun kendisi de ortaya koyduğu metafiziğin fiziksel bilimlerle gerçekten ortak bir sınır noktasına sahip olan tek metafizik olduğunu belirtir.<sup>632</sup> Bununla birlikte Schopenhauer’nın etkisi Bergson ve Darwin ile sınırlı değildir hiç kuşkusuz; başta Nietzsche olmak üzere,<sup>633</sup> Tolstoy’dan Proust’a, Wagner’dan Freud’a, kendisinden

<sup>626</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, **a.g.e.**, s.40

<sup>627</sup> Bkz. Arthur O. Lovejoy, **a.g.e.**, s.196

<sup>628</sup> Arthur O. Lovejoy, **a.g.e.**, s.212

<sup>629</sup> Eduard Sans, Darwin’in *Beagle (Tazi)* adlı bir araştırma gemisiyle çıktığı, 5 yıl süren ünlü gezisinin dönüşünde Avrupa’da gittikçe ünlenmekte olan Schopenhauer’nın eserlerini incelediğini aktarır. (Bkz. Eduard Sans, **Schopenhauer**, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s.18)

<sup>630</sup> Saunders, Schopenhauer’nın 21 Eylül 1860 tarihindeki ölümünden kısa bir süre önce (24 Kasım 1859 tarihinde) yayımlanan Darwin’in *Türlerin Kökeni (The Origin of Species)* başlıklı eserini okuma şansı bulamadığını, ancak dolaylı olarak haberdar olduğunu belirtir. Saunders, türlerin ölümsüz ve değişmez olduğunu düşünen Schopenhauer’nın bir arkadaşına yazdığı mektubuna atfen (bkz. Schopenhauer, **Briefe**, ed. Grisebach, s.384) Darwin’in teorisini salt bir deneycilik ürünü olarak gördüğünü, ona Lamarck’ın görüşünün bir çeşitlemesi nazarıyla baktığını ve evrimi açıklamakta yetersiz kaldığını aktarır. Bkz. Saunders, **a.g.e.**, ss.67-68

<sup>631</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, **a.g.e.**, s.68

<sup>632</sup> Bkz. Rüdiger Safranski, **a.g.e.**, s.514

<sup>633</sup> Bkz. Eduard Sans, **a.g.e.**, s.8. Bilindiği gibi, Nietzsche felsefi serüveninin başlangıcında ziyadesiyle Schopenhauer’nın etkisindedir. Schopenhauer’nın *der Wille zum Leben* kavramının/öğretisinin genç Nietzsche üzerindeki etkisinin yanı sıra Yirmiyahu Yovel, Spinoza’nın “*conatus*”u ile Nietzsche’nin daha geç dönemde ortaya koyduğu “*der Wille zur Macht*” (güç istemi) kavramları arasındaki benzerliğe dikkat çeker. (Bkz. Yirmiyahu Yovel, **Spinoza and Other Heretics: Marrano of Reason**, Princeton University Press, Princeton, 1989, s.110) Ancak Nietzsche olgunluk dönemi eserlerinde Schopenhauer’nın isteminin yanı sıra Spinoza’nın yaşam çabasına, ayrıca Darwin ve Spencer’in yaşam tanımlarına şiddetle karşı çıkar. Ona göre asıl kaygı varolma kaygısı değildir, bilakis daha çok, daha iyi, daha çabuk vs. olma kaygısıdır (*ein Plus von Macht*). Zira doğa gözlemlendiğinde fark edilecektir ki,

sonraki pek çok sanatçı ve düşünürüzerinde derin etkileri olmuştur.<sup>634</sup> Rüdiger Safranski kötümser filozoftan çok şey öğrendiğimizi ancak sıkça bunları ondan öğrendiğimizi unuttuğumuzu belirtir. Bu etkinin mahiyet ve şümuluna dair ortaya konmuş pek çok çalışma olduğundan biz bu noktada Schopenhauer sonrasında yaşama çaba ve/veya mücadelesine sistemlerinde merkezi bir yer veren diğer önemli isimlere geçeceğiz.

### 1.2.5. Bergson ve *Élan Vital*

Henri Bergson (1859-1941) ilk baskısı 1934 yılında yapılan *Le Pensée et Le Mouvant* (*Düşünce ve Devingen*) adlı eserinde Spinoza ve ünlü eseri *Ethica*'dan övgüyle bahseder. Ona göre *Ethica*'nın biçimi ile mahiyeti arasındaki tezettan daha öğretici hiçbir şey yoktur.<sup>635</sup> Sezgici filozof ayrıca Spinoza'nın kendisinden sonraki filozoflar üzerindeki etkisini vurgulamak için, her filozofun iki felsefesinin olduğunu, bunlardan birinin filozofun kendi felsefesi, diğerinin ise Spinoza'nınki olduğunu söyler.<sup>636</sup> Bergson, Spinoza'ya teveccühünün yanı sıra, 2 Mart 1938 tarihinde Jacques Chevalier'ye yazdığı bir mektupta Alman filozoflar arasında yalnızca Schopenhauer'yı beğendiğini belirtir.<sup>637</sup> Nitekim Edouard Sans, Fransa'da Schopenhauer'nın mirasına en iyi sahip çıkan kişinin Bergson olduğunu savunur.<sup>638</sup> Sans'ı destekler nitelikte, Arthur O. Lovejoy ise Bergson'un *L'Evolution*

---

canlılar salt hayatlarını sürdürmek için değil, daha fazlası olabilmek için ellerinden geleni yaparlar. Bu minvalde insanın gücünü artırmak ve kendisini aşabilmek için hayatını tehlikeye atması da çok sık rastlanan bir durumdur. Filozof tam da bu çerçevede "yaşama istemi" (*der Wille zum Leben*) kavramına karşı "güç istemi" (*der Wille zur Macht*) kavramını ortaya atar. Buna binaen, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (*Jenseits von Gut und Böse*) adlı eserinde şunları zikreder: "Fizyologlar, kendini koruma güdüsünün, organik varlığın asıl güdüsü olduğunu ileri sürmeden önce iyi düşünmelidir. Her şeyden önce, canlı olan, kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Yaşamın kendisi, güç istemi -: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir. -Kısaca, burada, her yerde olduğu gibi, gereksiz amaçsal ilkelere dikkat!- Kendini koruma içgüdüğü gibi (Onu Spinoza'nın tutarsızlığına borçluyuz). Çünkü özünde, ilkelerin tutumluluğu olması gereken, bir yöntem hükmüdür." (Bkz. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. A. İnâam, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.28) Ancak çalışmamızın kapsamı bu tartışmaya ayrıntılı olarak temas etmeye el vermeyeceğinden biz burada, bu kadarına işaret etmekle yetineceğiz.

<sup>634</sup> Christopher Janaway, *a.g.e.*, ss.159-168

<sup>635</sup> Bkz. Henri Bergson, *La Pensée et Le Mouvant*, PUF, Paris, 1969, ss.69-70

<sup>636</sup> Bkz. Yirmiyahu Yovel, *a.g.e.*, s.5

<sup>637</sup> Bkz. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Librairie Plon, Paris, 1959, s.280

<sup>638</sup> Bkz. Edouard Sans, *a.g.e.*, ss.136-137

*Créatrice*'de ortaya koyduğu biyolojik felsefesinin en karakteristik görüş ve kavramlarının ilk kesin kabullerinin Schopenhauer'da karşımıza çıktığı hususunda kuşkuyla yer olmadığını aktarır.<sup>639</sup> Bu minvalde birçok uzmana göre, felsefi terkiplerindeki tüm farklılıklara rağmen Schopenhauer'nın Spinozacı *conatus*'tan mülhem yaşama istemi (*Wille zum Leben*) ile Bergson'un yaşam atılımı (*Élan Vital*) kavramları arasındaki benzerlik son derece aşikârdır.<sup>640</sup> Her iki filozofta da yaşam özü itibariyle istemdir (Alm. *Wille*, Fr. *Volonté*).<sup>641</sup>

Esasen Bergson, Spinoza ve Schopenhauer'nın yanı sıra, anadili gibi bildiği İngilizcesinin de katkısıyla gençlik yıllarından itibaren Herbert Spencer (1820-1903) ve Charles Darwin (1809-1882)'in düşünceleri ile de yakından ilgilenmiş ve bu isimlerden etkilenmiştir.<sup>642</sup> Filozofun büyük bir natüralist olarak nitelediği Darwin'e atıfları 1883 yılında, henüz 24 yaşındayken kaleme aldığı erken dönem yazılarına kadar gider.<sup>643</sup> Filozof ayrıca kimi açılardan eleştirdiği Lamarck'ın ve “yeni-Lamarckçı” görüşlerin her şeye rağmen kendi evrimci anlayışına en yakın görüş olduğunu bizzat belirtir.<sup>644</sup> Bununla birlikte Kant'ın Schopenhauer için oynadığı rolü Bergson için müteakip bölümde de değineceğimiz Spencer'in oynadığı söylenebilir. Filozof 1920 yılında Oxford'da yaptığı bir konuşmada, “*Yaklaşık elli yıl kadar önce Spencer felsefesine son derece bağlıydım.*”<sup>645</sup> diyerek özellikle Spencer'in kendi düşüncesi üzerindeki, en azından başlangıçtaki derin tesirini ifşa eder.<sup>646</sup>

Bilindiği gibi, Bergson'un felsefi kişiliğinin şekillendiği dönem Kant felsefesinin etkisi ve daha geç dönemde Einstein'ın “relativite kuramı”nın (1905) da tesiriyle,

<sup>639</sup> Bkz. Arthur O. Lovejoy, *a.g.e.*, s.218

<sup>640</sup> Bkz. Arnaud François, *La volonté chez Bergson et Schopenhauer*, 2004, <http://journals.openedition.org/methodos/135>

<sup>641</sup> Bkz. Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche - Volonté et Réalité*, Presses Universitaires de France – PUF Yayınları, Paris, 2009, ss.9-10

<sup>642</sup> Bkz. Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, 2002, s.24

<sup>643</sup> Bkz. Magda Costa Carvalho ve M. Patrão Neves, *Building the "True Evolutionism": Darwin's Impact on Henri Bergson's Thought*, (in *Revista Portuguesa de Filosofia*), Vol. 66, Fasc. 3, 2010, s.635

<sup>644</sup> Arthur O. Lovejoy, Schopenhauer'nın Lamarck'a hangi gerekçelerle karşı çıkmışsa, Bergson'un da bütünüyle benzer sebeplerle itirazda bulunduğunu aktarır. Bu durum Schopenhauer'nın Bergson üzerindeki etkisinin bir diğer kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Arthur O. Lovejoy, *a.g.e.*, s.217

<sup>645</sup> Henri Bergson, *La Pensée et Le Mouvant (Oeuvres içinde)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, s.1333

<sup>646</sup> Hervé Barreau'ya göre Bergson'un Spencer'in doktrininin kopmaya başlayışı 1889 yılında, henüz 30 yaşındayken kaleme aldığı doktora tezi *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (*Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme*) ile açığa çıkar. Bkz. Hervé Barreau, *Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme*, Archives de Philosophie, Tome 71, 2008, s.220

“görecelilik”in hâkim olduğu, metafiziğin imkânsız ve gereksiz addedildiği ve dahi metafizik düşmanlığının tüm Batı düşünce dünyasında hâkim olduğu bir dönemdir.<sup>647</sup> Bu nedenle, mezkûr metafizik düşmanlığına karşın Bergson’un felsefi gayretlerinin nihai amacı her şeyden önce biyolojik temellere dayanan bir metafizik kurmak ve böylesi bir metafiziğe giden yolun insandan, daha doğrusu insanın iç hâllerinin tespit ve teşhirinden (yani psikolojiden) geçtiğini göstermektir.<sup>648</sup> Bu gayretleri nedeniyledir ki Jacques Monod, Fransız filozofu metafizik vitalizmin en önemli öncüsü olarak niteler.<sup>649</sup> Bu meyanda filozofun temel çabası, Spencer’ın da dâhil olduğu,<sup>650</sup> mutlak bilgiyi imkânsız addeden filozoflar ile mücadele etmek, böyle bir bilgiye kapı açacak olan biyolojik temelli bir metafizik oluşturmaktır. Bu doğrultuda Bergson, döneminin hâkim pozitivizmi ve materyalizmi ile esaslı bir hesaplaşmaya girişir; fizik-matematik ile psikoloji-biyoloji arasındaki savaşta açıkça psikoloji-biyolojinin tarafında yer alır.<sup>651</sup> Paul Valéry, 9 Ocak 1941 tarihinde, Académie française’de Bergson’un vefatı üzerine yaptığı konuşmada, biyolojinin Bergson’a, kendi felsefesini inşa sürecinde büyük bir ilham kaynağı teşkil ettiğini önemle vurgular.<sup>652</sup> Ünlü genetikçi ve evrim kuramcısı Theodosius Dobzhansky de Bergson’un düşüncelerini biyolojik evrim kuramından hareketle inşa eden en ünlü filozof olduğunu onaylar.<sup>653</sup>

Metafiziğin mümkün ve dahi mutlak olana (*l’absolu*) nüfus etmek için zaruri olduğunu düşünen filozofa göre, gerçek ve en üstün bilim olan metafiziğin hareket noktası insanın kendi kişiliği, yani psikolojik yapısı olmalıdır.<sup>654</sup> Bergson’un kendi ifadesiyle: “*En üst bilim metafiziktir; o, doğanın ötesinde olan, en üst felsefî bilimdir, tüm bilimlerin baş tacıdır. [...] kelimenin tam anlamıyla felsefe, sıkı sıkıya birleşmiş*

---

<sup>647</sup> Filozofun 1922 yılında yayımlanan *Durée et Simultanéité* (Süre ve Eşzamanlılık) adlı eseri Einstein’ın relativite kuramına karşı bir itiraz olarak okunabilir.

<sup>648</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.20

<sup>649</sup> Bkz. Jacques Monod, **Le hasard et la nécessité**, Editions du Seuil, Paris, 1970, s.39

<sup>650</sup> Herbert Spencer’in Kantçı çizgide, mutlağı bilmenin imkânsız olduğuna dair görüşleri için bkz.: Herbert Spencer, **First Principles I**, London, 1911, ss.126-127

<sup>651</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.17

<sup>652</sup> Konuşma metnin tamamı için bkz. Paul Valéry, **Discours sur Bergson, Ouvres I** içinde, Nrf, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1957, ss.883-886

<sup>653</sup> Bkz. Theodosius Dobzhansky, **L’Évolution Créatrice**, Diogene Revue, 58. Issue, 1967, ss.64-80

<sup>654</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.51

psikoloji ve metafiziktir.”<sup>655</sup> Fransız filozof için akıl ve insan psişesine dair her inceleme, metafizik inceleme için hazırlıktan başka bir şey değildir. Bu çerçevede Bergson’un esas itibarıyla biyoloji temelli olduğunu savunduğu psikoloji bilimi de yalnızca metafiziğe hazırlık mesabesindeki bir bilimin özel adıdır. Öyleyse, biyolojinin Bergson felsefesinde işgal ettiği birincil öneme binaen psikolojinin de Bergsoncu metafiziğin üzerinde yükseldiği ana unsurlardan biri olduğu söylenebilir.

Descartes’tan ilham alan Schopenhauer’nın savunduğu gibi, Bergson’a göre de kişi asıl gerçekliği ancak kendi içinde bulabilir.<sup>656</sup> Bu minvalde Fransız filozof psikolojik temellere dayanmak durumunda olan, buna mukabil delillerini biyolojiden alan, bir diğer ifadeyle felsefi iddialarını biyolojiden deliller getirerek temellendirmeye çalışan bir yaşam felsefesi (*la philosophie de la vie*) peşinde koşar. Zira Bergson’a göre her şey yaşam içindir ve yaşam her şeyi önceler. Felsefe yapmanın dahi ön şartı yaşamaktır, zira felsefe yapmadan önce yaşamak gerekir.<sup>657</sup> Ki ona göre, psikolojideki açıklama biyolojideki ile birdir; bir işlevin (*fonction*) yaşama nasıl ve neden gerekli olduğu gösterildiğinde, o işlev açıklanmış olur.<sup>658</sup>

İşbu temeller üzerinde kendi felsefesini geliştiren Bergson’un evrimci hipotezinin (*l’hypothèse évolutionniste*) (Neo)Darwinizm ile (Neo)Lamarckçılık arasında bir yerde durduğu söylenebilir. Binaenaleyh Darwinci yaşam/varoluş mücadelesine (*struggle for life/existence*) asla karşı çıkmayan filozofa göre evrim Darwin’in savunduğu gibi sadece doğal seçim (*natural selection*) ve/veya dış şartlara adaptasyon (*adaptation to environment*) ile açıklanamaz. Bilakis o içten gelen bir itkidir (*inner impulse*).<sup>659</sup> Bergson işbu itkiyi yaşam atılımı (*élan vital*) olarak adlandırır. Ona göre her türde ve dahi bireyde evrimin temel prensibi olan yaşam atılımından bir parça bulunur ve her tür ya da birey bu atılımı kendi yararına kullanmaya çalışır. En yalın ifadeyle, Schopenhauer’nın istem olarak isimlendirdiği şey Bergson’a göre atılım (*élan*)’dır; yaşam atılımı. O geleceğe, ileriye doğru bir

---

<sup>655</sup> Henri Bergson, **Metafizik Dersleri (Giriş: Uzak-Zaman-Madde)**, çev.: Burag Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.25

<sup>656</sup> Bkz. Emil Ott, **Henri Bergson, Modern Dinin Filozofu**, çev.: Sedat Umran, Birey Yayıncılık, 2005, s.15

<sup>657</sup> “*Avant de philosopher, il faut vivre.*” Bkz. Henri Bergson, **Les deux sources de la morale et de la religion (Oeuvres içinde)**, s.1115

<sup>658</sup> Bergson, **a.g.e.**, ss.1142

<sup>659</sup> Magda Costa Carvalho ve M. Patrão Neves, **a.g.e.**, s.640

atılım olarak kendini gösterir<sup>660</sup> ve söz konusu atılım canlıların yaşamda kalma arzu ve çabalarında yürürlükte olan yegâne süreçtir. Bu çerçevede, tıpkı Stoacı gelenekte olduğu gibi, Bergson’a göre de canlıların kendi yavrularına duydukları “düşkünlük” ve insan özelinde “sevgi” de aynı şekilde “yaşam”ın, daha doğrusu “yaşam atılımı”nın tezahüründen/tecellisinden başka bir şey değildir.<sup>661</sup>

Bununla birlikte, daha geç dönemde Spencer’in sistemini de köklü bir eleştiriye tabi tutmuş olan Bergson’un<sup>662</sup> Darwinci evrim kuramına yönelik eleştirileri bununla sınırlı değildir.<sup>663</sup> Darwin’in evrim yorumunu son derece mekanik<sup>664</sup> ve yapay bulan Bergson’a göre,<sup>665</sup> Darwin’in hipotezinin aksine evrim sadece ileriye doğru giden bir hareket değildir, canlıların (Bergson’un ifadesiyle yaşamın) evrimi esnasında yerinde saymalar olduğu gibi sapmalar ve gerilemeler de söz konusu olabilir.<sup>666</sup> Türler ve/veya bireyler “yaşam atılımı”nı kendi üzerilerinden diğer canlılara aktaracakları yerde, bu hamleyi kendi üzerlerinde durdurmak, varlıklarını ilelebet sürdürmek, yani ebediyen yaşamda kalmak isterler, isteyebilirler. Türler arasında, kimi zaman aynı tür içerisinde görülen çatışmaların (*les luttes*) ve ahenksizliklerin sebebi de budur.<sup>667</sup> Ancak değişimi bizzat nesnelerin mahiyeti olarak gören Spencer’dan (ve tabii Herakleitos’tan) ilham alan<sup>668</sup> Bergson’a göre, hayatın evrimini durdurmak asla mümkün değildir. Hayat sonsuz bir devinim ve yaratıcı bir evrim olduğu için, yaşam atılımı da özü gereği sonsuz bir yaratış, bir diğer ifade ile bitmek tükenmek bilmez bir yaratma isteği olarak kalır. Bununla birlikte felsefesini sürekli “ikilik”ler üzerine inşa ettiği görülen Bergson yaşamın (*la vie*) karşısına maddeyi (*la matière*), daha doğrusu cansız maddeyi (*la matière inanimée*) çıkarır. Filozofa göre yaşam bir atılım (*élan*), bir akış (*courant*) gibidir ve bu yönüyle cansız maddeden kesin bir surette

---

<sup>660</sup> Arnaud François, **Bergson, Schopenhauer, Nietzsche - Volonté et réalité**, s.58

<sup>661</sup> Bkz. Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.604

<sup>662</sup> Bkz. Rıza Tevfik, **a.g.e.**, s.125

<sup>663</sup> Bergson’un Darwin’in evrim kuramına yönelik başlıca eleştirileri için bkz. Magda Costa Carvalho ve M. Patrão Neves, **a.g.e.**, s.638

<sup>664</sup> Teoman Duralı, Darwin’in bir anlamda öncüleri olan Georges Buffon, Lamarck, Georges Cuvier gibi isimlerin de araştırmalarını mekanikçi bir anlayışla yürüttüklerini belirtir ve bu anlayışın Bergson’un en ünlü temsilcisi olduğu vitalizm akımlarına yol açtığını ifade eder. Bkz. Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi**, ss.64-65, 74

<sup>665</sup> Bkz. Paul-Antoine Miquel, **Bergson and Darwin: From an Immanentist to an Emergentist Approach to Evolution**, SubStance, Issue 114 (Volume 36, Number 3), 2007, s.42

<sup>666</sup> Bkz. Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.583

<sup>667</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.711

<sup>668</sup> Bkz. Emil Ott, **Henri Bergson - Modern Dinin Filozofu**, s.56

ayrılır.<sup>669</sup> Buna binaen, Bergson'un yaşamın karşıtı olarak konumlandığı cansız maddenin de bir direnci olduğundan, isteği ne olursa olsun işbu yaratma sonsuz ve sınırsız olarak gerçekleşemez.<sup>670</sup> Ayrıca Bergson'un Darwinci evrime karşı, insanın aşağı hayvanlardan türemediğini, tersine, hayvan türlerinin insana doğru giden gelişme (evrim) yolunda bırakılmış bozuk-çatlak ürünler olduğunu ileri sürdüğü de belirtilmelidir. Bergson böylece Darwin'in insan ile hayvan arasından kaldırdığı niteliksel farkı tekrar koyar.<sup>671</sup> Filozof, insan ile diğer hayvanlar arasında sadece derece farkı bulunmadığını, bilakis bir mahiyet farkının da söz konusu olduğunu eserlerinde defaatle vurgular.<sup>672</sup>

Bergson'un biyolojiye dayanan görüşlerine ve metafiziksel evrimciliğine (*metaphysical evolutionism*) dair bu kısa girişten sonra belirtilmesi gerekli bir diğer önemli husus; Bergson felsefesinin sürenin (*la durée*) sezgisine (*l'intuition*) dayandığıdır. Filozofun kelimenin tam anlamıyla “sezgici” olan bu tavrı esasen bilimcilik (*scientisme*), akılcılık (*rationalisme*) ve deneycilik (*empirisme*), bir diğer ifadeyle pozitivizm ve materyalizm eleştirisi olarak da anlaşılabilir. Bergson'a göre, şayet bir töz (*substance*) aramak gerekseydi, bu töz başka bir şey değil, muhakkak surette süre olurdu.<sup>673</sup> İşbu süre filozofa göre biricik gerçekliktir.<sup>674</sup> Nurettin Topçu filozofun süreyi yegâne gerçeklik ve yaratıcı prensip olarak kabul ettiğini şöyle vurgular:<sup>675</sup> “Süre yegâne realitedir, eski filozofların cevher (*substance*) dediği şey Bergson'a göre süredir. Şuurun [bilincin] süresinin dışında hiçbir şey kendiliğinden mevcut değildir. Ve süre ancak sezilebilir.”<sup>676</sup> Hakikat alanı olarak, doğmadan önce başlayan evrimin bir devamı olan “yaşam”ı<sup>677</sup> ve evrimin bizatihi kendisi olan “oluş”u kabul eden Bergson'a göre, bu yaşam ve oluş “süre” içinde meydana gelir ve

<sup>669</sup> Bkz. Jacques Monod, **a.g.e.**, s.39

<sup>670</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.140

<sup>671</sup> Nitekim Darwin, *The Descent of Man* adlı eserinde insan (*man*) ile üst seviyedeki hayvanlar (*higher animals*) arasındaki farkın bir derece (*degree*) farkı olduğunu, niteliksel (*kind*) bir farkın bulunmadığını savunur. Bkz. Charles Darwin, **The Descent of Man**, Wordsworth Editions, London, 2013, s.80

<sup>672</sup> Bkz. Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.718. Ayrıca bkz. Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s.58

<sup>673</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.27

<sup>674</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.22

<sup>675</sup> Bkz. Nurettin Topçu, **a.g.e.**, s.30

<sup>676</sup> Nurettin Topçu, **a.g.e.**, s.31

<sup>677</sup> Bkz. Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.510

hakiki süreye sahip yegâne varlık benliğimizdir.<sup>678</sup> Gerçek süre bizim içsel varlığımızdır (*le fond de notre être*)<sup>679</sup> ve bu içsel varlığı/yaşamı anlamının tek aracı olan sezgi ise bir şeyi doğrudan kavramak anlamına gelir. İşbu sezgi, bilme ve elde edilen bilgiyle hayatta kalma aracı olan içgüdü (*l'instinct*) ve zekâdan (*l'intelligence*) farklı olarak, mutlak olanı ve metafiziğe ait olanı bilmemizi sağlayan en temel bilme biçimidir. Bir anlamıyla yaşamdan, yaşamın devamından başka bir şey olmayan sezgi<sup>680</sup> bir diğer anlamıyla kendi şuuruna varmış, bilinçli hâle gelmiş içgüdüdür.<sup>681</sup>

Schopenhauer'da anlama yetisinin (*Verstand*) yaşama isteminin (*Wille zum Leben*) hizmetinde, yaşamı korumak ve sürekliliğini sağlamak için tali olarak ortaya çıkmasına benzer şekilde, Bergson felsefesinde içgüdü ve zekâ yaşamın evriminin geçtiği yol üzerinde tali olarak ortaya çıkmıştır<sup>682</sup> ve canlıların yaşamlarını sürdürme mücadeleleri sürecinde gerekli bilgiye ulaşmada kullanılan araçlardır.<sup>683</sup> Bu doğrultuda, yaşamın kendisinden teşekkül eden, ancak insandan ziyade hayvanlarda bulunan içgüdü; organlaşmış aletler kullanmak ve yapmak (*fabriquer*) melekesidir (*la faculté*).<sup>684</sup> İnsanda bulunan, görevi vücudumuzun çevresine uyumunu (*l'insertion*) sağlamak, dış şeylerin birbirleri ile ilişkilerini anlamak ve nihayetinde maddeyi düşünmek olan<sup>685</sup> ve bu çerçevede kemâlini bulmuş (*achevé*) zekâ ise cansız aletler yapmakve kullanmak melekesidir.<sup>686</sup> Bununla birlikte, zekânın olağan işleyişinin (yaşam için) menfaat gözetmeyen bir işleyişe uzak olduğunu unutmamak gerekir. Bizler bilmek için bilmeyi değil, muhafazasına çalıştığımız yaşam için bir fayda sağlamak ve nihayetinde elde edilecek bir menfaat için bilmeyi isteriz.<sup>687</sup>

Filozof yine bu çerçevede insanlar arasındaki iletişimin aracı olan dilin kaynağını da yaşama içgüdüünde bulur. Cansız (inorganik) aletler yapmak ve kullanmak melekesi olan zekânın diğer aletleri gibi diller de “cansız” ve “yapay” aletlerdendir. Ayrıca Schopenhauer'da anlama yetisinin (Fr. *l'entendement*) sadece fenomenler

---

<sup>678</sup> Bkz. Rıza Tevfik, **a.g.e.**, s.125

<sup>679</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.527. Ayrıca bkz. Nurettin Topçu, **a.g.e.**, s.47

<sup>680</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.50

<sup>681</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.65

<sup>682</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, ss.538-539

<sup>683</sup> Bkz. Jacques Monod, **a.g.e.**, s.40

<sup>684</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.79

<sup>685</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.489

<sup>686</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.614

<sup>687</sup> Bkz. Bergson, **Metafiziğe Giriş**, çev.: Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.61

dünyasının sebep sonuç ilişkilerini anlayabilmesi, nedensiz istemi anlamakta kifayetsiz kalmasına benzer şekilde, Bergson’a göre de insana mahsus olan zekâ “yaşam”ı, daha müşahhas olarak “süre”yi ve “oluş”u anlamakta tamamiyle kifayetsizdir (*incapable*).<sup>688</sup> Zekâ, doğal hayatı kavrayamamakla (*incompréhension*) karakterize olmuştur.<sup>689</sup> Zekâ sadece maddeyi düşünmeye yönelik bir melekedir. Bu bakımdan zekânın karakteristik özelliği, hayatı ve onun özünü tam olarak anlayamamasıdır.<sup>690</sup> İşbu yetersizlik dolayısıyla ki, insan sezgiye ihtiyaç duyar. Zaten Bergson’a göre felsefe de esas itibarıyla birinin kendini bir sezgi çabasıyla nesnenin içine yerleştirmesinden ibarettir.<sup>691</sup> Bu minvalde, hayatı yaratıcı bir evrim (*une evolution créatrice*) olarak gören Bergson bu evrimi bize ancak ve sadece sezginin tanıtacağını iddia eder.<sup>692</sup> Her ne kadar içgüdü, zekâ ve sezgi hep birlikte yaşama hizmet etseler ve kendileri de bizzat mutlak olanın tezahürleri olsalar da<sup>693</sup> filozofa göre “mutlak” ne içgüdüde ne de zekâda verilidir, bilakis o sadece sezgide verilidir.<sup>694</sup> İşte tam da bu sebeple Bergson “sezgici”dir. Filozof düşünce (*pensée*) ve zekânın (*intelligence*) hakikate ait bilgiyi elde etmede ve hakikatin kendisi olan “oluş” ve “süre”yi anlamakta yetersiz kaldığına kani olduğu, mutlak olanı bilme/kavrama vasıtası olarak sezgiyi kabul ettiği için “sezgici” olarak kabul edilir. Kendisinden önce birçok filozofta izleri görülen sezgiciliğin Bergson’da tam anlamıyla sistemleştiği görülür. Buna karşın, canlılarda etkin bir “yaşam atılımı” kabul ettiği ve buna bağlı bir evrim düşüncesi ortaya koyduğu için vitalist bir filozof olarak karşımıza çıkar.<sup>695</sup>

Bergson’un başyapıtı olarak kabul edilen, ilk baskısı 1907 yılında yapılan *L'Évolution Créatrice* (Yaratıcı Evrim) adlı eserinde mevzu bahis olan, var olanlara temel teşkil eden iki temel unsur vardır. Yukarıda da değindiğimiz bu iki karşıt unsur madde (*la matière*) ve yaşamdır (*la vie*). Yaşamı maddenin içinden geçen bilinç (*la*

<sup>688</sup> Bkz. Jacques Monod, **a.g.e.**, s.40

<sup>689</sup> Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.635

<sup>690</sup> Bkz. Mustafa Şekip Tunç, **Yaratıcı Tekâmül'den Hayatın Tekâmülü** (Mukaddime içinde), İstanbul Devlet Matbaası, 1934, ss. XLIX-L

<sup>691</sup> Bkz. Bergson, **Metafizik Giriş**, s.13

<sup>692</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.26

<sup>693</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.111

<sup>694</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.43

<sup>695</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.47

*conscience lancée à travers la matière*) olarak da tanımlayan<sup>696</sup> Bergson'a göre, esas itibariyle yaşam atıl (*inerte*) ve cansız (*inanimé*) olan maddeye tesir etme ve onu yenme temayülüdür.<sup>697</sup> Bununla birlikte bu tesirin yönü daha önceden tayin edilmiş değildir. Dolayısıyla Bergson neredeyse tüm diğer vitalist ve animistlerden farklı olarak erekçi (*finalist*) değildir.<sup>698</sup> Bergson'un bu tutumu, filozofun mekanizm ve finalizm eleştirisi dikkate alındığında son derece anlaşılırdır. Buna göre, hayat ne determinist ilkeler uyarınca hareket eder ne de ulaşmak istediği, belirli bir hedefi vardır.<sup>699</sup> Dolayısıyla tıpkı Spinoza ve Schopenhauer'da gördüğümüz gibi ve müteakip bölümde Darwin'de değineceğimiz üzere, yaşamda bir amaçlılık söz konusu değildir.<sup>700</sup> Zira yaratıcı güç (*la force créatrice*) kendi dışında bir amaca yönelik değildir.<sup>701</sup> Yaşam evrimleşirken geride bıraktığı şekillerin (*formes*) bu denli çeşitli olması da işbu sebeptendir.<sup>702</sup>

Bergson felsefesinde her şeyin yaşam ve oluş/akış/hareketten ibaret olduğunu belirtti.<sup>703</sup> İşbu yaşamın karşısına maddeyi çıkaran Bergson'da madde yaşamı alçaltan, onu aşağıya çeken bir şey olarak belirir. Ona göre evren bu iki karşıt kuvvetin çatışmasından ibarettir ve bu çatışmada her iki kuvvetin yönü birbirine tümüyle terstir: Yaşam yukarı doğru hareket etmek isterken, madde aşağı doğru hareket etmek ister.<sup>704</sup> Yaşamın maddeye tesiri ile ortaya çıkmış olan canlılar maddenin egemenliğinden, onun sınıksız kuşatmasının zorunluğundan kurtulmak, kendi kendileri için yaşamak isterler; özgür olmak ve bu özgürlüğün içine kendi kendilerini daima yeni yaratmaların içinde aşmak isterler.<sup>705</sup> Bu noktada Bergson meramını ifade için bir kez daha istiareye başvurur. Maddeye tesir ederek, ondan canlıların türemesini ve evrimleşmesini sağlayan yaşamı bir topa, daha doğrusu topun ağzından çıkan gülleyle benzetir:

---

<sup>696</sup> Bkz. Bergson, *L'Évolution Créatrice*, s.649

<sup>697</sup> Bkz. Emil Ott, *a.g.e.*, s.70

<sup>698</sup> Bkz. Jacques Monod, *a.g.e.*, s.39

<sup>699</sup> Bergson'un mekanizm ve finalizm eleştirisi için bakınız: Bergson, *a.g.e. (Chapitre Premier: De L'Évolution de La Vie; Mécanisme et Finalité)*, ss.494-531

<sup>700</sup> Bkz. Emil Ott, *a.g.e.*, s.38

<sup>701</sup> Bkz. Jacques Monod, *a.g.e.*, s.130

<sup>702</sup> Bkz. Bergson, *a.g.e.*, s.577, ayrıca bkz. Emil Ott, *a.g.e.*, s.144

<sup>703</sup> Bkz. Emil Ott, *a.g.e.*, s.17

<sup>704</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, *a.g.e.*, s.52

<sup>705</sup> Emil Ott, *a.g.e.*, ss.73-74

Eğer yaşam da topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol alsaydı evrim hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti. Fakat burada birdenbire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlıya patlıya pek uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız. [...] Patlamış bir güllenin parçalanması, üzerinde aynı zamanda tesir eden iki kuvvetle açıklanır: barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete gösterdiği direnç (*la résistance*). Yaşamın birey ve türlere ayrılması da böyle olur. Burada da iki sebep ister: hayatın ham maddeden gördüğü direnç, kendisinde taşıdığı eğilimlerin (*tendances*) kararsız dengesinden (*équilibre*) doğan patlayıcı kuvvet.<sup>706</sup>

Bergson'un söz konusu ifadelerinden anlaşılacağı üzere; patlama kuvveti yaşamın prensibi olan yaşam atılımını, direnç ise maddenin barutun patlama kuvvetine karşı gösterdiği direnme gücünü temsil eder. Maddenin birincil görevi hayatın genişlemesine direnmek ve hayatı sınırlandırmaktır, buna karşın hayat maddenin direncini kırmak ve serpmek ister. Bu çaba doğrultusunda yaşam atılımı her şeyden önce ham maddeye tesir etme temayülü olarak belirir ve hayatın maddeye tesiri ile ortaya çıkan içgüdüler hayatın maddeyi organikleştirmek faaliyetini devam ettirmekten başka bir şey yapmazlar.<sup>707</sup>

Bergson'a göre, *Yaratıcı Evrim*'in merkezî kavramı olan yaşam atılımı (*élan vital*) kelimenin tam anlamıyla bir yaratma isteği (*exigence de création*) olarak ortaya çıkar<sup>708</sup> ve bütün canlılar bu isteğe boyun eğler. İşbu yaşam atılımı bitkilerde uyusuk bir durumda kalırken; hayvanlarda içgüdü olarak belirir: Hayvanlara sinirleri ve sinir merkezlerini kazandıran yaşam atılımı bitkilerde klorofilci (*chlorophyllienne*) bir fonksiyona yol açmak zorunda kalmıştır.<sup>709</sup> Aynı yaşam atılımı insanda ise zekâ olarak kendini gösterir ve zekânın maddeye el atmasının başlıca amacı, maddenin engel olduğu yaşam atılımına yol açmak ve bu atılımın yolunda devam etmesini sağlamak gibi görünmektedir.<sup>710</sup> Buna karşın somut (*concret*) her içgüdü zekâ ile, gerçek (*réelle*) her zekâ da içgüdü ile karışıktır.<sup>711</sup> İçgüdü ile zekâ, tek ve aynı sorunun (yaşamda kalma çabasının) aynı derecede zarif

<sup>706</sup> Bergson, *L'Évolution Créatrice*, s.578 (Bu paragrafın Türkçesi için, birtakım düzeltmelerle birlikte M. Şekip Tunç'un tercümesinden faydalanılmıştır: Bkz. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev.: M. Şekip Tunç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s.135)

<sup>707</sup> Bkz. Bergson, *L'Évolution Créatrice*, s.635

<sup>708</sup> Bkz. Bergson, *a.g.e.*, s.708

<sup>709</sup> Bergson, *a.g.e.*, s.592

<sup>710</sup> Bergson, *a.g.e.*, s.650

<sup>711</sup> Bkz. Bergson, *a.g.e.*, s.610

ve çeşitli çözümlerini temsil ederler.<sup>712</sup> Bu doğrultuda, yaşamda kalma mücadelesinde ait oldukları türe bilgi sağlayarak, onların hayata tutunmalarına yardımcı olan içgüdü ve zekânın sahip oldukları bilgi türleri de birbirinden farklıdır:

İçgüdü tarzındaki bilgi, muayyen şeyleri maddiliklerine varıncaya kadar doğrudan doğruya olan bilmektir. Bu bilgi daima “işte bu budur” der. Zekâ ise muayyen hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer bir şeye, bir parçayı başka bir parçaya, yahut bir tarafı başka bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman sonuçlar çıkarmak ve bilinen şeyden bilinmeyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan tabii bir melekedir.<sup>713</sup>

Bergson mezkûr eserinde içgüdü ile zekâ arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları verdiği örnekler ve yaptığı istiareler aracılığıyla uzun uzun anlatır. Ona göre, esasen mevzu bahis zekâ insan türü henüz ortaya çıkmadan, tabiatta kendisinin farkında olmadan mevcuttur. Buna karşın yalnızca insanda bu zekâ bilinçli hâle gelir.<sup>714</sup> Dahası insandaki bilinç (*conscience*) tümüyle zekâdan (*intelligence*) ibarettir. Bununla birlikte Bergson bilincin insanda zekâyâ dönüşmesi gibi sezgiye (*intuition*) de dönüşebileceğini, hatta dönüşmek zorunda olduğunu belirtir. Filozof daha sonra, bu kez zekâ ile sezgi arasında bir karşıtlık kurar: Sezgi yaşam istikametinde gider, zekâ ise doğası gereği maddenin hareketlerine göre ayarlanır. Ve mükemmel bir insanlığa ancak bu iki bilinçli faaliyet şeklinin gelişmesi ve uyumlu ortaklığı ile erişilebilir.<sup>715</sup>

Öyleyse, farklı farklı türlerin ortaya çıkmasına sebep olan ya da aynı türün evrime maruz kalmasını sağlayan, yaşamı dünyaya atarak onu bitki ve hayvan türlerine ayıran, hayvanlığa şekil kıvraklığı veren ve hayvan türünde baş gösteren uyumsuzluk tehlikesine karşı uyanmayı sağlayarak ileri götüren hep işbu “yaşam atılımı”dır.<sup>716</sup> Doğanın bir parçası olan insan da “yaşam atılımı”nın bir parçasından ibarettir. Buna karşın insan basit bir canlı ya da “parça” değildir. O, evrimin sonu ve bir anlamda amacıdır (*le but*).<sup>717</sup> Filozofa göre yaşam bütünüyle, bir merkezden kopup gelen ve yayılan büyük bir dalgaya benzer. İşbu yaşam yayıldığı alanlarda

<sup>712</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.616

<sup>713</sup> Bergson, **a.g.e.**, s.621. (Bu bölümün Türkçesi için M. Şekip Tunç’un tercümesinden faydalanılmıştır: Bkz. Bergson, **Yaratıcı Tekâmül**, s.135)

<sup>714</sup> Bkz. Nurettin Topçu, **a.g.e.**, s.67

<sup>715</sup> Bkz. Bergson, **L'Évolution Créatrice**, s.721

<sup>716</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.607

<sup>717</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.720

maddenin direnci ile karşılaşır ve duraksar. Bu direnci aşarken yaşam atılımı sadece tek bir noktada zorlanmıştır ve karşılaştığı zorluğu insan türü ile aşmıştır. Bu nedenle insan şekli ya da türü filozofa göre aynı zamanda özgürlüğü (*liberté*) de teslim eder.<sup>718</sup>

Bölüm boyunca işaret ettiğimiz, Bergson felsefesindeki “yaşam atılımı” ile Schopenhauer felsefesindeki “yaşama istemi” kavramları arasında görülen tüm benzerliklere rağmen Bergson’un “yaşam atılımı”nı Schopenhauer’nın “yaşama istemi”nden farklılaştıran kimi hususlar da vardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Spinoza’nın varlığın yegâne özünün var olma çabası olduğunu savunması gibi, Schopenhauer’nın yaşama istemi de tek tözdür ve tüm evren bu istemin açılımıdır. İşbu istem kör ve nedensizdir; amansız bir çatışma ve didinmeden ibarettir. Bu nedenle yaşam acı ve ıstırap olarak deneyimlenir. Buna karşın Bergson’a göre yaşamın ardında bir bilinç bulunur. Fransız filozof yaşamı bilinçli bir aktivite olarak anlar.<sup>719</sup> Bu bilinç özü itibariyle yaratışa ilişkin şiddetli bir istemdir.<sup>720</sup> Bununla birlikte Kantçı fenomen ve kendinde şey ayrımını kabul etmeyen Bergson’a göre “yaşam atılımı” töz değildir.<sup>721</sup> O yalnızca evrendeki hâkim eğilimin bir ifadesidir, hayatın başlangıcındaki evrensel bir dürtüdür<sup>722</sup> ve genel itibariyle acı (*souffrance*) olarak değil, sevinç (*joie*) olarak deneyimlenir.<sup>723</sup> Ona göre yaşam tümüyle yaratıcı bir evrimdir. Diğer bir deyişle, evrim yaratıcı gücün mutlak bir ifadesidir ve bu yaratıcı güç sadece kendini gerçekleştirmek ve yaratmak için vardır.<sup>724</sup> Bu evrimi idare eden ise yaşam atılımıdır. Top mermisi örneğinde olduğu gibi, bu meyanda barutun patlamasına sebep olan enerji yaşam atılımı olarak düşünülebilir.<sup>725</sup>

Hasılı, Schopenhauer’nın yaşama isteminden ve aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız evrim kuramından ilham alan Bergson, döneminin hâkim biyolojik görüşleri ile Schopenhauercı yaşama istemini, yaşam atılımı kavramı altında birleştirir. Sezgici filozofun genel olarak döneminin biyolojik hipotezlerini, özel

<sup>718</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, ss.720-721

<sup>719</sup> Paul-Antoine Miquel, **a.g.e.**, s.43

<sup>720</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.87

<sup>721</sup> Bkz. Arnaud François, **La volonté chez Bergson et Schopenhauer**, 2004, <http://journals.openedition.org/methodos/135>

<sup>722</sup> Bkz. Emil Ott, **a.g.e.**, s.81

<sup>723</sup> Bkz. Bergson, **L’Énergie Spirituelle: La conscience et la vie (Oeuvres içinde)**, s.832

<sup>724</sup> Bkz. Jacques Monod, **a.g.e.**, ss.129-130

<sup>725</sup> Bkz. Ali Osman Gündoğan, **a.g.e.**, s.59

olarak evrim kuramını yer yer Spinoza ve Schopenhauer felsefesinden de faydalanarak, metafizik bir dille ifade etmek, daha doğrusu metafizik bir çerçevede yorumlamak suretiyle felsefesinin merkezine yerleştirdiği söylenebilir. Buna göre, evrim yaşamın prensibidir<sup>726</sup> ve bitkiler, hayvanlar ve zekâ sahibi insan da dâhil tüm canlılarda görülen yaşama çabasının sebebi esas itibariyle içsel ve biyolojik temelli olan “yaşam atılımı”dır. İnsanın inşa ettiği tüm yapı ve kurumlar mezkûr yaşam atılımının sebep ve başat amil olduğu, “yaşam”ın çeşitli tezahürlerinden ibarettir. Öyleyse tıpkı biyoloji ve biyolojiyi temel alan felsefe gibi psikoloji de bu zeminden hareket etmeli, insan davranışlarını anlama ve açıklama çabaları yaşamın işleyiş mekanizmasını göz önünde bulundurmalıdır.<sup>727</sup>

Bergson bu minvalde insan elinden çıkan tüm kurumlar, tüm insani eylemler ve bu eylemler sonucu oluşan tüm bilimsel disiplinler gibi, sanatın kaynağının ve sanatçının (*artiste*) temel motivasyonunun da yaşam atılımı olduğunu iddia eder.<sup>728</sup> Ayrıca dinsel duygunun kökünün kazınamaz olduğunu düşünen Bergson’un ahlakı ve dini kavrayış/yorumlayış biçimi de tıpkı Schopenhauer gibi, yaşamın sürekliliğini sağlama çabasına matuftur.<sup>729</sup> Bergson’a göre, ahlak yasasının toplumsal yaşamı muhafaza ve ilerleme yasasından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu yasa, toplumun kendini muhafaza etmesi, kendini geliştirmesi ve tabiri caizse kendinde bulunan tüm güçleri gerçekleştirmesi için gerekli koşulları özetler.<sup>730</sup> Bu doğrultuda dinin ve (Darwin’in de örtük bir biçimde savunduğu gibi) ahlakın (*morale*) özü (*essence*) de biyolojiktir.

Filozofa göre, ahlakımız ne denli karmaşıklaşırsa karmaşıklaşsın, doğal eğilimlerin basit değişiklikleri olmayan ve doğanın yönünde ilerlemeyen eğilimlerle ne denli kapanırsa kapansın, bu akıcı kütlenin saf ödev olarak taşıdığı her şeyden bir çökelti elde etmek istediğimiz zaman doğal, yani biyolojik eğilimlerle karşılaşırız.<sup>731</sup> Bununla birlikte zekâ işbu biyolojik zorunluluğa boyun eğmek

---

<sup>726</sup> Bkz. Jacques Monod, *a.g.e.*, s.130

<sup>727</sup> Bkz. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion (Oeuvres içinde)*, s.1115

<sup>728</sup> Bkz. Bergson, *L'Évolution Créatrice*, s.645

<sup>729</sup> Bkz. Emil Ott, *a.g.e.*, s.126

<sup>730</sup> Bkz. Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, çev.: B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.32

<sup>731</sup> Bkz. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, s.1022

istemez.<sup>732</sup> Bergson dinin ve ahlakın kaynağında insanın kendini güvende hissetme ve zekânın masal yaratma işlevini görür. Öyleyse, din, zekânın ölümün kaçınılmazlığı (*l'inévitabilité de la mort*) hakkındaki düşüncesine karşı doğanın yaşamı koruyucu bir tepkisi olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda din ya da inanç ölüm korkusuna karşı bizzat doğanın temin ettiği bir emniyet sağlar. Filozofa göre, doğa ölümün kaçınılmazlığının dayanılmaz acısına karşı yaşamın ölümden sonra da devam edeceği imgesini koyar. Zira esasen yalnızca yaşamayı düşünmek için oluşan canlı varlıklar dünyasında yine bu düşüncenin vasıtasıyla fark edilen ölüm gerçeği doğanın mevcut dengesini bozmaktadır. Bergson'a göre, hayat alanı temel olarak içgüdü alanıdır ve belirli bir evrim çizgisi üzerindeki içgüdü yerinin bir kısmını zekâyâ/düşünceye terk eder. Bu ise yaşamın bir bölümünde tahribata yol açar, çünkü zekâ öncelikli olarak bencilliği öğütleyecektir, bu nedenle dinsel yapı zekânın yıkıcı gücüne karşı bizzat doğanın koruyucu bir tepkisidir (*une réaction défensive*) ve yaşamın bozulan dengesini yeniden kurar.<sup>733</sup>

Dolayısıyla, tıpkı Schopenhauer'nın savunduğu gibi, Bergson'a göre de din yaşamın muhafaza edilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır ve kökleri büyüye dayanır. Büyü (*magie*) dinin öncülü yahut ilk parçası olması hasebiyle dinden daha “ilkel” bir savunma mekanizmasıdır. Ama büyü de genel olarak din gibi, zekâ sahibi varlığın karşı karşıya kaldığı tehlikelere karşı doğanın aldığı bir tedbirdir.<sup>734</sup> Büyü, formun maddeyi aştığı, bilgisizliğin (*ignorance*) belirsizce farkına varan ve bunun tehlikesini gören, devasa bir öngörülemezlik (*imprévisibilité*) alanı keşfeden zekânın kaygılarını (*inquiétude*) geçici olarak yatıştırır.<sup>735</sup> Filozofa göre büyü yaşamsal itkinin (*la poussée vitale*) doğrudan bir sonucu olarak devreye girer ve bu ilk büyü aşamasından sonra ortaya çıkan ilkel din, insanın düşünmeye başlar başlamaz yalnızca kendisini düşünmeye yönelmesi tehlikesine karşı yine doğa tarafından alınan bir tedbirdir. İnsanın sadece kendini düşünmesinin, insan zekâsının canlıların hayatından ziyade kendi “derdine” ve dahi hazza saplanıp kalmasının ve doğanın buna bir tedbir almak zorunda olmasının en açık anlamı Bergson'a göre şudur:

---

<sup>732</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1112

<sup>733</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1078

<sup>734</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1123

<sup>735</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1121

İşleviyle ilgilenmeden, bir hücre, bir doku, bir organ incelenemez; psikolojik alanda da içgüdü türün bir gereksinimine bağlanamazsa açıklanamayacaktır; ama bir kez zekâyâ ulaşılnca, elveda doğa! elveda hayat! [...] Zekâ [âdeta] ‘hiçbir şey içindir, zekâ haz (*le plaisir*) içindir’. Sanki zekâ her şeyden önce yaşamsal ihtiyaçlara cevap vermiyormuş gibi. Zekânın ilk görevi [...] içgüdünün çözdüğü sorunlara benzer sorunları çözmektir. [...] Zekânın yaşamsal bir çıkara (*un intérêt vital*) zarar vererek amacına karşı ilerlediği anda ise bu bağımsızlık biter. O hâlde zekâ zorunlu olarak içgüdü tarafından veya daha ziyade içgüdü ile zekânın ortak kökeni olan yaşam tarafından gözetlenir.<sup>736</sup>

Özetle, zekâ günün birinde öleceğini/yok olacağını fark ettiğinde ve belki de bu nedenle (ölüm ya da yokluk korkusundan uzaklaşmak için) hazza yöneldiğinde yaşamın oto sansürüne uğrar. Ve işte din, düşünceyle donanmış varlıklarda görülmesi muhtemel bir yaşama bağlılık eksikliğini gideren, onları yaşama tekrar bağlayan kurumdur.<sup>737</sup> Filozofa göre, insan bir yönüyle geleceği öngörebildiği için zekidir, veyahut zekâ sahibi olduğu için geleceği öngörebilir. Bununla birlikte şayet insan saf zekânın gelecek hakkında verdikleri ile yetinseydi, onda bulacağı öngörülemezlik nedeniyle büyük bir korkuya/kaygıya (*crainte*) kapılırdı ve yaşamını sürdürmesi mümkün olmazdı. İşte bir yönüyle güven (*confiance*) anlamına gelen inanç (*croyance*) bu korkuya/kaygıya karşı yine doğa tarafından geliştirilmiş bir güvence (*assurance*), bir dirençtir.<sup>738</sup> O hâlde din –bir kez daha belirtmek gerekirse– doğanın zekâyâ karşı ortaya koyduğu, yaşamı koruma amaçlı bir tepki (*réaction*) ve/veya tedbir (*précaution*) olarak anlaşılmalıdır.<sup>739</sup> Bergson’a göre, insanın bedensel ve zihinsel (psikolojik) yapısı her şeyden önce bireysel ve toplumsal hayatı korumak zorunluluğuna dayandığından, tüm canlılar gibi bizler de öncelikle yaşamı korumak zorundayızdır. Bu aşamada din, akıl sahibi canlılarda görülmesi muhtemel bir yaşama bağlılık eksikliğini dolduran (*un déficit éventuel de l'attachement à la vie*) şeydir. Bu nedenle hazza da karşıdır; zira hazza düşkünlüğün yaşamı tehlikeye atmasından endişe eder ve ona engel olmaya çalışır. Bu görüşleriyle Bergson yine –daha sonra Freud’da da göreceğimiz– bir karşıtlık kurmuş olur; hazzın karşısına

---

<sup>736</sup> Bergson, **a.g.e.**, s.1112

<sup>737</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1154

<sup>738</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1104

<sup>739</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1079

yaşamı konuşlandırır ve yaşamı korumak için hazların (doğa eliyle) bastırılmasının bir zorunluluk olduğunu ima eder.

Esasen Bergson haz ile yaşam arasındaki tartışmanın Helenistik döneme uzanan köklerinden de haberdar görünür. Epikürcülüğün ve Stoacılığın, Sokratesçi ekollerden kabul edilen Kirene ve Kinizm'e dayandığını belirtir. Her iki ekolün de tanımı itibariyle ne kadar muğlak olursa olsun mutluluğa (*le bonheur*) ulaşma hedefinde olduğunu hatırlatır. Epikürcülük mutluluğa giden yolun hazdan (*le plaisir*) geçtiğini savunurken, Stoacılar (Kiniklerin mirasçısı olarak) hazları yadsır ve ancak bu yadsımanın kişiyi mutluluğa ulaştıracağını iddia ederler.

Bergson'a göre mezkûr felsefe ekollerinin mutluluk tanımları ve işbu mutluluğa ulaşma önerileri her ne olursa olsun güvenlik olmadan mutluluk olmaz (*pas de bonheur sans sécurité*).<sup>740</sup> Dolayısıyla birincil olan yaşam, daha doğrusu yaşamın muhafazasıdır. Canlıların akli ya da bedenî tüm edimleri evvel emirde bu amaca, yani yaşamın güvenliğini sağlamaya matuftur. Öyleyse kimi filozofların iddia ettiği gibi düşünme edimi haz elde etmek için değildir, bilakis o, yaşama hizmet etmek için vardır.<sup>741</sup> Yaşamın muhafazası tüm insan edimlerinin belirleyicisi ve nihai amacıdır. Özü itibariyle yine yaşamdan doğmuş hiçbir güç yaşama, yaşama çabasına galabe çalamaz. Filozofa göre, eğer ortada gerçekten etkin olan ve yaşama istencimize baskı yapan birtakım güçler varsa, akıl (*la raison*) bu güçlerin etkilerini düzene sokmak için işe karışabilir, ancak bilinmelidir ki, akılda yaşamın hizmetindedir ve yaşamsal güçle (*la force vitale*) asla rekabet edemez.<sup>742</sup> İnsanlık dilediği kadar uygarlaşsın, toplum dilediği kadar değişime uğrasın, özü itibariyle biyolojik olan toplumsal yaşama yönelik eğilimler kökenlerinde oldukları gibi kalırlar.<sup>743</sup> Dolayısıyla Bergson'a göre, bireyi ve toplumu yönlendiren akıldan çok doğal yönelimlerdir ve özü itibariyle biyolojik olan birincil yönelimimiz yaşamın korunması ve sürdürülmesinden başka bir şey değildir.

Bu bölümü noktalarken, tekrara düşmek pahasına son bir kez daha belirtelim ki, filozof için (evrimsel) biyoloji birincildir ve içkin bir güç (*une force immanente*)

---

<sup>740</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1130

<sup>741</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1115

<sup>742</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1050

<sup>743</sup> Bkz. Bergson, **a.g.e.**, s.1022

olan yaşam atılımı Bergson'un biyoloji ve felsefe anlayışını anlamak için anahtar kavramdır. İşbu biyoloji Bergson'a göre metafiziğin olduğu gibi, ahlakın ve psikolojinin de temelinde bulunur. Filozof bu görüşleriyle deneysel psikolojinin kurucularından, materyalist ve fizyolojik bir psikoloji anlayışına sahip Wilhelm Wundt (1832-1920) ve Théodule Ribot (1839-1916) gibi döneminin önemli isimleriyle de karşıtlık içinde durur. Bu karşıtlıkta ünlü filozof görüşlerinin bilimsel deneylerle denetlenemeyeceği, dolayısıyla yanlışlanmaya kapalı olduğu eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>744</sup>

Bununla birlikte Bergson'un düşüncelerinin eleştirildiği ya da taraftar bulduğu alanlar felsefe ve psikoloji ile sınırlı değildir. Filozof kuşatıcı sistemiyle kendi çağı ve sonrasında, edebiyattan görsel sanatlara, sosyolojiden antropolojiye birçok alan ve isim üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Dominique Combe, Bergson'un bu geniş etki alanının yalnızca Schopenhauer, Nietzsche ve daha sonra Kierkegaard ile kıyaslanabileceğini aktarır.<sup>745</sup> Benzer şekilde filozof pozitivizm ve materyalizm eleştirisi nedeniyle Türkiye'de de (özellikle dindar çevrelerde) pek çok takipçi bulmuştur.<sup>746</sup> Biz bu etkiye işaret etmekle yetineceğiz ve müteakip bölümde, Bergson üzerinde çeşitli tesirleri olduğunu belirttiğimiz Darwin'e ve yaşama çabasının merkezî bir yer işgal ettiği evrim kuramına geçeceğiz.

---

<sup>744</sup> Bkz. Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi**, s.102

<sup>745</sup> Bergson'un etkilerinin şümulü için bkz. Dominique Combe, **La gloire de Bergson**, Études 2004/10 (Tome 401), ss.343-354

<sup>746</sup> Bkz. Levent Bayraktar, **Bergsonculuğun Türkiye'ye Gelişi ve İlk Etkileri**, Felsefe Dünyası, Sayı 28, ss.62-72

### 1.3. Birinci Bölüme İlişkin Değerlendirme

Canlıların fiziksel ve psişik edimlerine temel oluşturan birincil güdünün ne olduğu soruşturmasına Stoacılar ile hazcılar/Epikürcüler arasındaki tartışmaya değinerek giriş yapmış, hazcıların canlıların birincil bir güdüyle acıdan kaçıp hazza yöneldiği yargısına Stoacıların şiddetle itiraz ettiğini belirtmiştik. Bu meyanda ilk olarak, ilk hazcı filozoftan İngiliz faydacılığına kadar hazcı filozofların ve ekollerin görüşlerini özetlemeye çalışmış, ayrıntılardaki kimi farklılıklara rağmen söz konusu filozofların insanın ve hayatın asli amacını bedensel ve/veya zihinsel haz arayışı ile açıklamaları noktasında birleştiklerini vurgulamıştık.

Buna karşın hazcılar gibi, doğayı doğrudan gözlemden hareket den Stoacılar, hazcıların yanlış bir çıkarımda bulunduğunu belirtmiş, doğaya daha dikkatle bakıldığında canlıların henüz hazzı ya da acıyı tanımadan/hissetmeden önce yaşamda kalmak için çabaladıklarının görüleceğini savunmuştu. Stoacıların ontolojik kabulleri dikkate alındığında itirazları ve vardıkları sonuç son derece anlaşılabilir. Onlara göre doğa ile Tanrı özdeş olduğundan, var olanlar ise “Varlık”ın çeşitli bileşenlerinden ibaret olduğundan aksini düşünmek imkânsızdı. Bu meyanda varlığı korumaya ve sürdürmeye yönelik eğilim tanımı gereği her şeyden önce ve önemliydi. Doğanın tam da bu nedenle canlıları kendilerine aşına kıldığını, kendilerine dair (muğlak) bir “bilinç” ile dünyaya gelen canlıların her şeyden önce yine kendi varlıklarını sevdiğini ve korumaya çalıştığını savunan ve bu görüşlerini *oikeiosis* ile kavramsallaştıran Stoacıların mezkûr kavram üzerine inşa ettikleri öğretileri Yeniçağ’da Grotius, Hobbes ve Spinoza gibi filozoflara hukuk, siyaset ve etik alanlarında esin kaynağı olmuştu.

Bununla birlikte her filozof kendi çağının soru ve sorunları dolayımında söz konusu kavramı/öğretiyi farklı vurgularla sistemine dâhil etmiş, ancak her biri yaşama arzusu ya da çabasına merkezî bir önem atfetmişti. Descartes felsefesinin hâkim olduğu bir çağda yaşayan Spinoza felsefesini Descartes ile hesaplaşma içinde inşa etmiş, Descartes’ın ileri sürdüğü iki tözün karşısında özü çaba; yaşama çabası olan tek tözü, yani doğa ya da Tanrı’yı çıkarmıştı. Buna binaen, Spinoza’dan sonra yaşama arzusunu/istemini felsefi sisteminin merkezine yerleştiren, tespit

edebildiğimiz ilk filozof Schopenhauer olmuştu. Kant'ın görüşlerinin Alman felsefesi üzerinde kuşatıcı bir etkiye sahip olduğu bir dönemde yaşamış olan Schopenhauer ise büyük ölçüde Spinozacı *conatus*'tan mülhem olduğunu gösterdiğimiz “istem”i varlığın özü olarak görmüş, onun Kant felsefesindeki kendinde şey'in ta kendisi olduğunu savunarak yaşama istemini canlıların/canlılığın özü olarak kabul etmişti. Yer yer Hint felsefesine de başvuran filozof olgunluk döneminde biyolojide yaşanan gelişmelere bigâne kalamamış, özellikle Lamarck ile hesaplaşma içinde, sadece deney ve gözleme dayalı olarak açıklanmaya çalışılan evrimi metafiziksel olarak gerekçelendirmeye çalışmıştı. Benzer şekilde, Spinoza ve Schopenhauer'dan etkilenen Bergson döneminde artık daha müttekâmil hâle gelmiş olan ve biyolojik olgu ve süreçleri açıklama gücü giderek artan evrim kuramının da etkisi ile felsefenin biyoloji (ve psikoloji) üzerine inşa edilmesi gerektiğini belirtmiş, döneminde hâkim pozitivizm ve materyalizm ile hesaplaşma içinde “yaşam atılımı”nın insanın bedensel ya da zihinsel tüm yönelimlerini belirleyen temel etmen olduğunu savunmuştu. Ona göre evrim sadece doğal seçim veya dış şartlara adaptasyonla açıklanamazdı; yaşamı korumaya yönelik çabanın ardında içkin bir güç vardı ve bu gücün adı “yaşam atılımı” idi. Bu atılım bir anlamda şeylerin özünü oluşturuyordu. İşbu içkin güç, diğer bir deyişle içsel yaşamı anlamanın tek aracı ise sezgi idi.

Binaenaleyh, Spinozacı *Conatus* ile Schopenhauerci *Wille*'den ziyadesiyle etkilendiği görülen Bergson'un felsefi görüşlerini döneminin evrim kuramından faydalanarak biyoloji ve psikoloji ile gerekçelendirmeye çalışması, dahası metafiziğin biyoloji ve psikolojiye dayanması gerektiğini savunması yaşama arzu ve/veya çabasının biyolojik köklerini göstermek için bize de uygun bir geçiş imkânı sunmaktadır. Bu çerçevede, canlıların yaşamda kalmaya yönelik birincil arzusunun biyolojik (ve fiziksel) kökleri müteakip bölümde daha dakik olarak ele alınacak, akabinde haz arayışı ile yaşama arzusu/çabası arasındaki bin yıllar süren tartışmanın özellikle psikanalitik teoride kendini nasıl gösterdiği üzerinde durulacaktır.

Bu noktada son olarak belirtmek gerekir ki, yaşama çaba ya da arzusunun birincilliğine değinen filozoflar yukarıda saydığımız isimlerle sınırlı değildir hiç kuşkusuz. Söz gelimi ünlü Fransız filozof Pascal (1623-1662) da Stoacı bir tavırla her canlının kendini sevdiğine, kendine yönelik birincil bir meylinin olduğuna işaret

etmiştir.<sup>747</sup> İngiliz filozof Joseph Butler (1692-1752) içgüdülerin ilk yöneliminin haz olmadığını, bilakis yaşamsal gereksinimlerin doyurulması olduğunu, hazzın sadece bunun bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Bernard de Mandeville (1670-1733), Shaftesbury (1671-1713) ve Francis Hutcheson (1694-1747) gibi isimler de canlıların varlıklarını muhafaza çabasının ve kendilik sevgisinin birincilliğine atıf yapmıştır.<sup>748</sup> Yine bu meyanda Montesquieu (1689-1755) iyi yaşam ile hedonist özelliklerin özdeşleştirmesine karşı çıkar. Ona göre Roma'nın çöküşünün başat nedeni Epikürcü (hazcı) öğretiyi benimsemesi ve Marcus Aurelius gibi imparatorların sahip olduğu Stoacı bakış açısını yitirmesidir.<sup>749</sup> Aynı şekilde Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) Stoacı *oikeiosis* öğretilerine son derece paralel bir şekilde, insanın ilk duygusunun varlığını hissetmek olduğunu, ilk gayretinin de kendi varlığını korumak olduğunu savunur.<sup>750</sup> Fransız filozof ünlü eseri *Émile*'de de tüm doğal hareketlerimizin öncelikle yaşamımızı sürdürmemize yönelik olduğundan, bunun doğal bir yükümlülük olduğundan, bu çerçevede ilk duygu olarak kendilik sevgisinden (*amour de soi*) bahseder<sup>751</sup> ve bunun toplumsal hayata geçişle unutulduğunu ancak sosyal kontrat ile yeniden inşa edilebileceğini savunur.<sup>752</sup> Hakeza ünlü Kantçı filozof Hans Vaihinger (1852-1933) yaşam mücadelesinin belirleyiciliğini, yaşamın korunmasının diğer tüm edimler karşısındaki önceliğini vurgulamıştır.<sup>753</sup> Ancak başlarken belirttiğimiz gibi, hazcılığa ya da yaşama arzu ya da çabasına felsefî sistemlerinde merkezî bir yer/önem vermeyen filozoflar ve görüşleri tezin asıl konusunu ve kapsamını aştığından ve tekrara düşme riski taşıdığından müstakil olarak ele alınmayacaktır.

---

<sup>747</sup> Bkz. B. Pascal, **Düşünceler**, çev.: M. Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003, s.115

<sup>748</sup> Bkz. Wolfgang H Schrader, **Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, s.41

<sup>749</sup> Bkz. J. Bronowski – B. Mazlish, **a.g.e.**, s.377, 383

<sup>750</sup> Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev.: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.123

<sup>751</sup> Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **Émile**, çev.: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, ss.100, 145, 255, 284-285

<sup>752</sup> Bkz. Robert Derathé, **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, ss. 135-141

<sup>753</sup> Bkz. Hans Joachim Störig, **a.g.e.**, ss.536-537

## 2. BİYOLOJİK ARGÜMAN

*İvan İlyiç kendi kendine birkaç kez yineledi:*

*- İstedğin nedir? Ne... ne istiyorsun?*

*- Ne mi?... Yaşamak...*

*- Yaşamak mı? Nasıl yaşamak?*

*- Bildiğin yaşamak... Daha önce nasıl yaşıyorsam öyle...<sup>754</sup>*

Canlıların her şeyden önce yaşamlarını muhafaza etmek için hareket ettiğini, bu yönde bir çabanın bedensel ya da zihinsel tüm edimlere temel oluşturduğunu savunan ilk filozoflardan modern döneme kadar birçok düşünür bu görüşlerini gerekçelendirmek için doğaya başvurmuştur. Doğada tüm çıplaklığıyla gözlemlenen bu olgudan hareketle muhtelif filozoflar bu fiziksel gerçekliği ontolojik olarak da gerekçelendirmeye çalışmış, sadece bir tezahür olarak gördükleri olgunun aşkın ya da içkin sebepleri üzerine fikir yürütmüştür. Buna mukabil, 19. yüzyılla birlikte biyoloji ve psikoloji gibi birçok bilimin felsefeden ayrılmaya başladığını, metafizik öğretilerin spekülasyonla addedilerek bir kenara itildiğini, deney ve gözlemin daha önce hiç olmadığı kadar önem kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim Bergson'un tam bu kırılma döneminde yaşadığına ve dönemin en gözde bilimi olan biyolojiye başvurarak bu görüşlerle ne surette mücadele etmeye çalıştığına yukarıda değinilmiştir. Aynı şekilde Darwin de modern bilimlerin doğuş döneminde yaşamış, dahası biyolojinin müstakil bir bilim olarak inşasında son derece önemli bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle bu bölümde Darwin'in ereksel (*teleological*) bir açıklamaya ve ontolojik bir zemin arayışına girişmeden yaşama çaba ve/veya mücadelesini nasıl deney ve gözleme dayanarak açıklamaya çalıştığı serimlenecektir. Bu çerçevede (doğal) yaşamın özünün yaşama arzusuna ve yaşamda kalmak için verilen mücadeleye dayandığı, (modern) biyolojinin de bu olgu üzerinde yükseldiği gösterilmeye çalışılacaktır. Yine bu bölümün ikinci kısmında Richard Dawkins'in Darwin'e itirazı ele alınacak, yaşama mücadelesinin temel biriminin “tür” değil, “gen” olduğu hipotezine kısaca değinilecektir.

---

<sup>754</sup> Lev Nikolayeviç Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev.: Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.70

## 2.1. Darwin ve *Struggle For Life*

Weber'in deyimiyle, moden dünyayı “büyüsünden arındıran”, bilimsel rasyonalizmin belki de en göze çarpan timsali olan<sup>755</sup> Charles Darwin (1809-1882) insan da dâhil tüm canlı türlerinin doğal seçilim (*Natural Selection*) yoluyla ortak bir atadan türediğini öne sürmüş ve yaşadığı dönemin koşullarının elverdiği ölçüde bu hipotezini bilimsel olarak gerekçelendirmeye çalışmıştır.<sup>756</sup> Darwin'in 30 yılı aşan, uzun bir araştırma evresi sonrasında, 1859 yılında yayımladığı *On the Origin of Species (Türlerin Kökeni Üzerine)* adlı kitabı canlıların ortak ata(lar)dan evrilerek çeşitlendiği fikrinin daha sonra özellikle Batı bilim dünyasında kabul görmesini sağlamıştır. Büyük ölçüde Darwin'in fikirleri üzerine inşa edilen modern evrim teorisi 19. yüzyıldan itibaren biyolojinin tamamına egemen olmuştur ve bugün de biyoloji biliminin temeli ve birleştirici ögesi olarak kabul edilmektedir.<sup>757</sup> Öyle ki Ukraynalı genetikçi ve biyolog Theodosius Dobzhansky'in ünlü ifadesiyle; bugün itibarıyla “Evrimin ışığı olmadan biyolojide hiçbir şeyin anlamı yoktur.”<sup>758</sup>

Otobiyografisinde çok küçük yaşlardan itibaren böcek, deniz kabuğu ve mineral toplamaya başladığını belirten Darwin,<sup>759</sup> 1831 yılında, henüz 22 yaşındayken *Beagle (Tazı)* isimli bir araştırma gemisiyle 5 yıl sürecek ve daha sonraki kariyeri ve temel savları üzerinde büyük etkileri olacak olan bir geziye çıkmıştır.<sup>760</sup> Genç biyolog özellikle Galapagos Adaları'nda yaptığı gözlem ve araştırmaları sonucunda, -döneme hâkim dinî anlayışın yanı sıra, Platon ve Aritoteles

---

<sup>755</sup> Nitekim Darwin'i ziyadesiyle takdir eden ve görüşlerinin dayanaklarından biri kılan Weber'e göre de doğada bir sihir, bir Tanrı, en önemlisi bir ereksellik yoktur. Weber, Darwin ile birlikte dünyanın büyüden tümüyle arındığını ve bununla birlikte, anlam ve değer de kaybolduğunu iddia eder. Bkz. George Levine, **Darwin Sizi Seviyor, Doğal Seçilim ve Dünyanın Yeniden Büyülenmesi**, çev.: Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s.31, 58

<sup>756</sup> Darwin'in kendisi de 9 Mayıs 1856'da J. D. Hooker'a yazdığı bir mektupta görüşlerinin tam anlamıyla bilimsel sayılamayacağını belirtmiş, gelecekte daha eksiksiz referanslarla destekleneceği umudunu ifade etmiştir. Mezkûr mektup için bkz.: Cogito Dergisi, **Sayı: 60-61, 2009 Darwin Yılı Özel Sayısı**, Yapı Kredi Yayınları, Mart 2015, s.30

<sup>757</sup> Jacques Monod, **a.g.e.**, s.11

<sup>758</sup> Theodosius Dobzhansky, **Biology, Molecular and Organismic**, American Zoologist, 4, 1964, ss.443-452.

<sup>759</sup> Bkz. Charles Darwin, **Autobiography of Charles Darwin** (Edited by his son Francis Darwin), Global Grey ebooks, 2018, ss.2-3

<sup>760</sup> Darwin bu geziyi hayatının açık ara en önemli olayı (*by far the most important event in my life*) olarak nitelemiştir. Bkz. Charles Darwin, **a.g.e.**, ss.24-25

felsefelerinin bilim ve felsefe çevrelerindeki baskın etkisi nedeniyle-<sup>761</sup> o güne kadar büyük ölçüde kabul edildiğinin aksine, insan türü de dâhil, türlerin daimi ve değişmez olmadıkları sonucuna varmıştır. Darwin yüzyıllar boyunca kabul edilen bir sanıyı yıktığını düşünerek ulaştığı sonuçları açıklamanın “bir cinayeti itiraf etmeye benzediğini” söyler.<sup>762</sup> Ona göre canlılar ya da türler yüz yıllar boyunca kabul edildiği gibi sabit ve değişmez değildir, bilakis çevreye uyum sağlamak için, bir diğer ifadeyle hayatta kalabilmek ve varlıklarını sürdürebilmek için (çok küçük değişikliklerin bin yıllar boyu birikmesiyle) sürekli surette dönüşür, evrim geçirirler.<sup>763</sup> Günümüzde Darwin ismi ile özdeşleşmiş olan işbu evrim, tek bir cümle ile ifade etmek gerekirse, “biyolojide canlı türlerinin nesilden nesile kalıtsal değişime uğrayarak zaman içinde farklı özellikler kazanması süreci” şeklinde tanımlanabilir. Bu çerçevede evrim bilimi canlıların böylesine olağanüstü raddede çeşitlenmesinin maddi koşul ve nedenlerini araştırır.<sup>764</sup> Vardığı nihai sonuç ise artık hemen herkesin malumudur; canlılarda gözlemlenen söz konusu değişim ve çeşitlenmeye her şeyden önce yaşamda kalmak için gösterilen çaba neden olur.

Evrim (*evolution*) sözcüğünün modern bilimsel anlamda ilk kez Charles Bonnet tarafından, 1762 yılında kullanıldığı ve bilim dünyasına sunulduğu kabul edilir.<sup>765</sup> Bununla birlikte canlıların olağanüstü çeşitliliği meselesi ve nesiller boyunca birtakım değişimler geçirdiği fikri Darwin ile sistemli bir araştırma disiplini

---

<sup>761</sup> Hatırlanacağı gibi, Platon formların sabit ve değişmez olduğunu düşünüyordu ve bu yaratılış fikrine de uygundu, Aristoteles ise her şeyin bir (varoluş) nedeni olduğuna inanıyordu. Ki Amerikalı filozof Van Quine’e göre Darwin’in en büyük başarısı Aristoteles’in ereksel nedenini çürütmüş olmasıydı. Bkz. Ernst Mayr, **Darwinciliğin Felsefi Temelleri**, çev.: Şeyda Öztürk, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.206

<sup>762</sup> Bkz. Adrian Desmond, James Moore, **Charles Darwin**, çev.: Ebru Kılıç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011, s.19

<sup>763</sup> Teoman Duralı Platoncu Hristiyan dünyanın insana bakışını şöyle özetler: “*İnsan, öteki yaratılardan apayrı bir ana örneğe, yani ‘idea’ya, ‘îsâ ideası’na uygun olarak yaratılmıştır. Bundan dolayı insan, tam anlamıyla, ‘nev-i şahsına münhasır’dır.*” Dolayısıyla insanın daha alt bir türden türemesi, zaman içinde mevcut hâlini almış olması bu doktrin/inanç gereğince düşünülemez. (Bkz. Teoman Duralı, **Biyoloji Felsefesi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992, ss.194-195) Darwin işbu görüş ile mücadele etmiş, yaşamda kalma çabasındaki canlıların evrim geçirerek farklı türlere ayrıldığını göstermiştir.

<sup>764</sup> Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.30

<sup>765</sup> Bonnet, “preformasyon” tezini ortaya atan kişidir. Bu teze göre çiftleşmeden sonra gelecekte oluşacak canlının bir nevi minyatürü ana karnında oluşur ve bu minyatür daha sonra giderek büyüyerek gelecekteki hâlini alır. Ancak Bonnet’nin bu tezi embriyolojinin gelişimi ile tümüyle yanlışlanmıştır.

hâline gelinceye dek, öteden beri insan zihnini meşgul etmiştir.<sup>766</sup> Bugüne kadar ulaşabilmiş yazılı kaynaklar itibarıyla evrim kuramının kökleri M.Ö. 610 ile 546 yılları arasında yaşadığı sanılan Anaksimondros’a kadar götürülebilir.<sup>767</sup> Anaksimondros kendisinden günümüze ulaşmış olan az sayıdaki fragmanlarında ilk canlıların yaşamlarını suda sürdürdüklerini, daha sonra aşama aşama yaşanan değişim sonucunda karadaki yaşamın başladığını dile getirir. Bu çerçevede filozof insanın da başlangıçta başka bir yaratığa; bir balığa benzediğini iddia eder.<sup>768</sup> Anaksimondros’tan yaklaşık yüzyıl sonra yaşamış olan Empedokles (M.Ö. 490-430) ise canlıların çevrelerine uyum (adaptasyon) ile farklılaşabileceğini ifade etmiştir.<sup>769</sup> Benzer şekilde, esasen bir Demokritosçu (dolayısıyla atomcu) olan Romalı düşünür Lucretius Carus da M.Ö. 50 yılı dolaylarında canlıları meydana getiren atomların çeşitli şekillerde birleşip ayrılarak farklı türleri ortaya çıkarabileceğini iddia etmiştir.<sup>770</sup>

İslam dünyasında ise modern evrim teorisiyle kimi paralellikler barındıran görüşler *Kitâbu’l-Hayavân* isimli eserin sahibi ve bir 9. yüzyıl düşünürü olan El-Câhız’a kadar götürülebilir.<sup>771</sup> Ayrıca İbn Sina, İbn Miskeveyn, Biruni, İbn Haldun, Mevlana ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi daha birçok ünlü Müslüman filozof ve düşünürün -insan da dâhil olmak üzere- canlıların belirli bir doğal sıradüzen içinde (*scala natura*) bugünkü mevcut durumlarına geldikleri iddiası taşıdıkları söylenebilir.<sup>772</sup> Söz gelimi Mevlana’nın 13. yüzyılda kaleme aldığı Mesnevi’inde

<sup>766</sup> Evrim fikrinin binlerce yıllık tarihi için bkz.: Kenan Ateş, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı* başlıklı makalesine bakılabilir; **Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi** içinde, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009

<sup>767</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s.68

<sup>768</sup> Buna mukabil “*Ploutarkhos ilk başta insanın balığın içinde doğduğunu söyler ve bu görüşü insanla balığın akraba olduğu yönündeki daha akla yatkın sava karşıt olarak dile getirir.*” Bkz. W. K. C. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi, Sokrat Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev.: Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s.115

<sup>769</sup> Bkz. Diogenes Laertios, **a.g.e.**, s.407

<sup>770</sup> Bkz. Lucretius, **De Rerum Natura**, s.15

<sup>771</sup> Cahız’ın biyolojik evrim teorisi ve Darwin’in evrim teorisi ile bir kıyas için bkz.: Mehmet Bayrakdar, **Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu**, Kelam Araştırmaları Dergisi, 10:1 (2012), ss.117-126

<sup>772</sup> Kimi uzmanlar Darwinci evrim ile öncesi arasında önemli bir mahiyet farkı olduğunu savunur ve daha önceki filozofların “evrimci” ilan edilmelerini bir anakronizm örneği olarak görür. Söz gelimi Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi* adlı eserinin “*Tekamül ve Evrim*” başlıklı bölümünde İslam’ın ya da Müslüman âlimlerin konuya yaklaşımına evrimden ziyade “tekamül” demenin daha yerinde olacağını savunur ve Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinden ve Müslüman âlimlerin eserlerinden verdiği örneklerle doğada görülen değişimin/dönüşümün bir evrimden çok (basitten karmaşığa, az iyiden mükemmele doğru ilerleyen) tedrici bir gelişimi resmettiğini savunur. Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, ss.190-199. Biz konumuzu doğrudan ilgilendirmediklerinden bu tartışmalara ayrıntılı olarak değinmeyeceğiz.

yer alan kimi dizeler<sup>773</sup> açıkça söz konusu sıradüzenden bahsetmektedir.<sup>774</sup> Yine bu meyanda, bir 14. yüzyıl düşünürü olan İbn Haldun'un ünlü eseri *Mukkadime*'nin birinci cildinde yer alan, insanın hayvanlar âleminde maymun türünden sonra yer aldığı görüşü genel kabulü göstermesi açısından zikredilmeye değerdir. İbn Haldun'un aşağıdaki ifadeleri pek çok araştırmacıya göre rahatlıkla evrim teorisinin farklı bir kültür ve düşünce havzasındaki öncülerinden biri olarak kabul edilebilir:

Şu mükevvenat ve oluşumlar âlemindeki “bitişik olma”, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı hâline gelmek ve dönüşmek için, garip bir istidat ve kabiliyete sahip olması mânasına gelmektedir. Hayvanlar âlemi genişlemiş, nevilerin sayısı çoğalmış, nihayet yaradılıştaki tedricilik ile düşünce ve görüş sahibi insana kadar varmıştır. (Hayvanlar âlemi) insan olma noktasına, kendisinde zekâ ve idrak toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan maymunlar âleminden geçerek çıkmıştır.<sup>775</sup>

Mevzu bahis paralelliklere rağmen, Darwinci evrim kuramıyla öncesi arasındaki temel farklılık -Müslüman filozoflar da dâhil olmak üzere- daha önceki düşünür ya da filozofların evrimi büyük ölçüde Tanrı'nın ya da Doğa'nın “var etme yöntemi” olarak görmesi ve bu eylemin ardında bir bilinç ve amaç olduğu kabulüdür.<sup>776</sup> Bu kabule göre türler arasında geçiş yoktur. Darwinci evrimin bu yönde görüşler ile ayrıştığı temel hususlar ise türler arası geçiş imkânını kabul etmesi ve evrim sürecini Tanrı'dan ve çok daha önemlisi ereklilikten soyutlayarak

---

<sup>773</sup> “İnsan, önce cansızlar ülkesine gelmiştir; / Cansızlardan nebâtlara geçmiştir. / Yıllarca nebatlarda ömür sürmüştür de / Cansızlardaki savaşını getirmemiştir hatırına bile. / Nebattan canlılara düşünce de / Hatırına gelmez nebât olduğu zamanki hâli / Gönlü akar yalnızca yeşilliğe; / Bahar oldu da çiçekler açıldı mı hele. / Annelerine akar çocukların gönülleri de; / Akar ama neden annelerini severler, neden anne / Sütünü arzularlar, bilmezler ki.” Bkz. Mevlâna Celâleddin Rumî, *Mesnevi*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka yayınları, İstanbul, 1983, s.636

<sup>774</sup> Yukarıda bir dipnotta işaret ettiğimiz üzere, Duralı'ya göre bu evrim Darwinci evrim değildir. Zira Darwinci evrimin belirli bir amacı ve yönü yoktur. O apansız ortaya çıkmıştır ve ardında bir bilinç barındırmamaktadır. Bununla birlikte Müslüman âlim ve filozoflar zikrettikleri evrimi (değişimi) ardında bir bilinç ve amaç barındıran, yönü eşref-i mahlûkat olan insana çıkan bir süreç olarak anlarlar.

<sup>775</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s.284

<sup>776</sup> Hatırlanacağı gibi, Aristoteles de *Peri Psyches*'de doğal olan her şeyin bir amaç için olduğunu ya da bir amaç için var olan bir şeye denk geldiğini (*symptomata*) savunur (434a22). Müslüman filozoflar da bu görüşü benimsemiş, bahsedilen “amacı” kendi inançları dolayımında yorumlamıştır. Bir türün bir başka türü izlediğini kabul eden Müslüman filozoflar madenlerden hayvanlara uzanan düzenlemenin amacının eşrefi mahlûkat olan insan olduğunu savunmuştur. Müslüman filozofların evrim fikrine ve onu modern evrim hipotezinden ayıran hususlara dair bkz.: Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, ss.277-291

bütünüyle tesadüf (coincidence) ile açıklamaya çalışmasıdır.<sup>777</sup> Darwin'e göre "Rüzgarın izlediği yol nasıl önceden planmış bir yol değilse, canlıların değişebilirliği ve doğal seleksiyon da aynı şekilde önceden planlanmamıştır."<sup>778</sup> Darwin'e yönelik temel eleştirilerin ve evrim teorisi dolayımında yapılan tartışmaların asıl kaynağı da burasıdır.<sup>779</sup> Nitekim Darwin'in doğal seçim yoluyla evrim teorisi –Bergson'un eleştirisine de konu olan– tamamiyle "mekanik" bir sürece işaret eder.<sup>780</sup> Bu teoride doğa rastgeleliklerle doludur ve yeni canlıların türemesi süreci bilinçten yoksun, bütünüyle amaçsız ve yönsüzdür.<sup>781</sup> Bu iddia ise bir adım sonra doğayı anlamak/açıklamak için Tanrı'ya, aşkın ya da içkin başka bir mercie ihtiyaç duyulmadığı, bu yönde bir açıklama çabasının son derece spekülatif olduğu, doğadaki bütün bu olup bitenin aslında bir amacı ve anlamı olmadığı görüşünü doğuracaktır.<sup>782</sup>

Bu uzun arka plan ile birlikte, kendisini Francis Bacon'ın deneyciliğinin sadık bir takipçisi olarak gören Darwin'in<sup>783</sup> yaşadığı dönemde cari olan evrim kuramının köklerinin Comte de Buffon'a dayandığı söylenebilir.<sup>784</sup> Schopenhauer'nın da büyük hayranlık duyduğu ve yukarıda ele aldığımız istem felsefesinin fizyolojik köklerini kendisinde bulduğu Buffon<sup>785</sup> henüz 18. yüzyılda

---

<sup>777</sup> Bkz. Paul-Antoine Miquel, **Bergson and Darwin: From an Immanentist to an Emergentist Approach to Evolution**, SubStance, Issue 114 (Volume 36, Number 3), 2007, s.42

<sup>778</sup> Bkz. Darwin, **Otobiyografi**, çev.: Serda Brauns, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.81

<sup>779</sup> Bkz. Kahraman İpekdağ ve Şafak Mert, **Biyolojik Evrim ve Evrim Kuramı**, Cogito Dergisi, sayı: 60-61 s.99

<sup>780</sup> Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.68

<sup>781</sup> Paul-Antoine Miquel, **a.g.e.**, s.43

<sup>782</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki, Darwin eserlerinde görülen kararlı tutumuna rağmen "rastgelelik" konusundaki tereddütlerini ve vicdani rahatsızlığını 22 Mayıs 1860 yılında, Asa Gray'a yazdığı mektubunda şöyle ifade eder: "Şaşkına dönmüş durumdayım. Tanrı'yı inkâr etmek anlamına gelecek tarzda (atheistically) yazmak gibi bir niyetim olmadı. Ancak çevremde yer alan her şeyde amacın ve yararın kanıtlarını görmek istememe rağmen bunu başaramıyorum. [Bir amaç] görebilenler var. Onların kavrama gücüne sahip olmadığımı kabul etmeliyim... Diğer taraftan, şu harika evrenin, özellikle de insan doğasının, nihayet her şeyin kaba kuvvetin ürünü olduğu görüşüyle de tatmin olamam. Ayrıntılarda iyiye mi, kötüye mi gittiği rastlantıya bağlı olan her şeyin, belli bir amaç doğrultusunda işleyen yasalar uyarınca vücut bulduğuna inanmak istiyorum. Rastlantı kavramı beni tatmin etmiyor. Ancak bu konunun, insan aklının (the human intellect) alamayacağı kadar derin olduğunu hissediyorum..." Bkz. <http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2814>, (Darwin Correspondence Project, "Letter no. 2814")

<sup>783</sup> Bkz. Darwin, **Autobiography of Charles Darwin**, s.40

<sup>784</sup> Bkz. Ernst Mayr, **Darwinciliğin Felsefi Temelleri**, çev.: Şeyda Öztürk, Cogito Dergisi, sayı:60-61, s.201, ayrıca bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.63

<sup>785</sup> Bkz. Edouard Sans, **a.g.e.**, s.123

(1749 yılında) evrimi kapsamlı olarak tanımlamış ve iddiaları büyük ilgi görmüştür.<sup>786</sup> Benzer şekilde Benoit de Maillet, daha sonra Diderot, James Burnett, Lord Monboddo ve nihayet 1794 yılında yayımlanan *The Laws of Organic Life* (*Organik Yaşamın Yasaları*) adlı kitabında Darwin'in öz dedesi Erasmus Darwin - insan türü de dâhil- türlerin değişmezliği konusunda ciddi şüpheleri olduğunu dile getirmiştir. Erasmus Darwin'e göre mevcut türler ortak bir (ya da birkaç) türden farklılaşarak günümüze ulaşmıştır.

Charles Darwin'in yaşadığı dönemde, özellikle bilim çevrelerinde dolaşımda olan ve pek çok taraftarı bulunan bu hipotezlerden ve evrim teorisi dolayımında oluşmuş olan son derece geniş literatürden haberdar olduğu bilinmektedir. George Levine'in ifadesiyle, Darwin gözlerini açar açmaz daha sonra savunacağı pek çok fikri zaten "orada", özümsemek üzere "önünde" bulmuştur.<sup>787</sup> Darwin'in yaşadığı dönemde evrim konusuna duyulan ilginin ve yapılan çalışmaların çokluğunun bir diğer kanıtı Alfred Russell Wallace'ın Darwin ile eş zamanlı olarak benzer sonuçlara ulaşmış olmasıdır,<sup>788</sup> öyle ki kimi biyologlar Darwinci evrim kuramı olarak bilinen kuramı, Darwin-Wallace kuramı olarak isimlendirirler.<sup>789</sup> Darwin'i öncüllerinden ayırtıran ve çağdaşlarının bir adım önüne geçmesini sağlayan temel unsurun bu malzemeyi tamamen bilimsel olarak işleyişinde ve 30 yılı aşkın bir süre boyunca yaptığı deney ve gözlemlerle desteklemesinde belirdiği söylenebilir. Darwin'in kendisi de mektup ve eserlerinde bu durumu belirtmekten çekinmemiştir. Söz gelimi insanın maymun ile ortak bir atadan türediği iddiasında bulunduğu *The Descent of*

---

<sup>786</sup> Buffon, "*Histoire naturelle générale et particulière*" isimli eserinde yaşamın belli koşullar altında kendiliğinden ortaya çıkmış olabileceğini açıklamıştır ve kimi araştırmacılar Darwin'in evrim teorisinin bir yönüyle Buffon'un görüşlerinin devamı niteliğinde olduğu görüşündedir.

<sup>787</sup> Bkz. George Levine, *a.g.e.*, s.50

<sup>788</sup> Darwin temel eseri *On the Origin of Species* (*Türlerin Kökeni Üzerine*)'ye yazdığı girişte, 1858 yılında Malezya takım adalarında incelemeler yapan Alfred Russell Wallace'ın da kendisiyle eş zamanlı olarak hemen hemen aynı sonuçlara ulaştığını bizzat belirtir. Wallace'dan aldığı bir mektupla Wallace'ın çalışmalarından ve vardığı sonuçlardan haberdar olan, ayrıca Sir Charles Lyell ve Dr. Hooker'ın bu gelişme üzerine Darwin'e uzun süredir üzerinde çalıştığını bildikleri çalışmalarını yayımlamasını salık vermeleri üzerine Darwin nihayet teorisini yayımlama kararı alır. İlk Wallace ile evrim teorisi ve doğal seçim üzerine birlikte bir tez yazıp yayımlayan Darwin daha sonra müstakil olarak "*On The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*"ı yayımlar. Bkz.: Charles Darwin, *The Origin of Species*, Peacock Books, 2008, ss.3-4, ayrıca bkz. *Autobiography of Charles Darwin*, s.41

<sup>789</sup> Bununla birlikte Wallace, 1860'larda tinselliğe merak salmış ve söz konusu insanlar olduğunda seçilimi reddetmeye başlamıştır. Bkz. Micheal Ruse, *Darwinci Devrimin Anlam ve Önemi Yeniden Düşünmek*, çev.: Şeyda Öztürk, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.218

*Man (İnsanın Türeyişi)* isimli eserinde ünlü biyolog şu ifadelerde bulunur: “İnsanın başka türlerle birlikte daha önce yaşamış ve yok olmuş eski bir alt biçimden türediği sonucu hiçbir şekilde yeni değildir. Lamarck uzun süre önce bu sonuca ulaşmıştı, ki bu sonuç daha yakın zamanlarda pek çok başka seçkin doğabilimci ve filozof tarafından da desteklenmiştir; örneğin Wallace, Lyell, Lubbock, Büchner, Roller vs. ve özellikle de Hückel tarafından.”<sup>790</sup>

Öte yandan, farklı dönemlerde ve farklı isimlerce canlıların bugünkü hâlini alıncaya kadar birçok değişim geçirdiği iddiasında bulunulmuş olsa da bugün hemen herkesçe bilindiği anlamdaki aşamalı evrim kuramı ilk kez 1801 yılında Fransız filozof ve zoolog Jean-Baptist Lamarck tarafından önerilmiştir. Schopenhauer’nın da ziyadesiyle faydalandığı, bununla birlikte son kertede metafizik yoksunu bir Fransız doğabilimci olmakla itham ettiği<sup>791</sup> Lamarck’ın eserlerinde söz konusu hipotez daha önce hiç olmadığı kadar etraflıca tartışılmıştır.<sup>792</sup> Darwin de eserlerinde Lamarck’a defaatle atıfta bulunmuş, kendisine katıldığı ya da ayrıldığı hususları belirtmekten çekinmemiştir. Görüşleriyle yaşadığı dönemde ve sonrasında Schopenhauer ve Darwin’in yanı sıra daha birçok önemli ismi etkilemiş olan Lamarck’ın canlılar dünyası için öne sürdüğü evrim kuramına göre, tek hücreli, basit ve yeni bir organizma kendiliğinden oluşur. Bu tek hücreli, basit organizmanın zaman içinde daha yüksek ve mükemmel bir türe doğru aşamalı olarak değişimi söz konusudur.<sup>793</sup> Bu çerçevede insanların primatlardan türediğini iddia eden ilk kişi olan<sup>794</sup> Lamarck’ın 1809 yılında yayımlanan *Philosophie Zoologique (Zooloji Felsefesi)* adlı eserinde ve 1815 yılında yayımlanan *Histoire Naturelle Des Animaux Sans Vertebres (Omurgasız Hayvanların Doğa Bilimi)* adlı eserinde oldukça ayrıntılı açıklamalarda bulunduğu evrim kuramı biyoloji tarihçileri tarafından “transformasyonel evrim”

<sup>790</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man*, s.4

<sup>791</sup> Bkz. Arthur O. Lovejoy, *a.g.e.*, s.200

<sup>792</sup> Bkz. Ernst Mayr, *Biyoloji Budur, Canlı Dünyanın Bilimi*, çev.: Afife İzbirak, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.135

<sup>793</sup> Darwin henüz öğrenciyken, öğretmeni Robert Edmund Grant’ten Jean-Baptiste Lamarck’ın evrim teorisini öğrenmiştir. Lamarck’ın, kazanılan özelliklerin kalıtımı şeklinde tanımlanabilecek olan teorisi, daha doğrusu önerdiği evrim mekanizması bilimsel olarak doğrulanamamış/ispatlanamamış, bu nedenle yerini kısa bir süre sonra Darwinci evrim kuramına bırakmıştır. Lamarck’ın evrim teorisinin kabul görmemesinin bir başka nedeni olarak 19. yüzyıl başlarında hâkim Zeitgeist’in bileşenleri, temel ideoloji ve kavramları zikredilebilir. Bkz. Ernst Mayr, *Darwinciliğin Felsefi Temelleri*, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.203

<sup>794</sup> Bkz. Ernst Mayr, *a.g.e.*, s.297

olarak adlandırılır.<sup>795</sup> Darwin'in aksine, bireysel ya da türsel evrimin belirli bir nedeninin ve gayesinin olduğu konusunda şüphe duymayan Lamarck'ın<sup>796</sup> söz konusu kuramına göre:

- Canlılarda onları mükemmelliğe yönelten bir güdü vardır;
- Canlıların yaşam ortamlarına uyarlanabilirlikleri bulunur;
- Kendiliğinden türemeler sık sık görülür;
- Edinilmiş özellikler kalıtımla gelecek nesillere aktarılır.<sup>797</sup>

Buna mukabil Darwin'in öne sürdüğü türlerin birbirinden bağımsız olarak yaratılmadıkları (*independently created*), bilakis başka türlerden türedikleri (*descended from other species*) iddiasındaki<sup>798</sup> evrim kuramı ise moden biyoloji bilimi içinde "varyasyonel evrim" olarak adlandırılır.<sup>799</sup> Darwin'e göre söz konusu olan herhangi bir organizmanın mükemmelleşmesinden ziyade kendini yaşama ortamına uydurması, yaşamda kalmak için gerekli özellikleri muhafaza etmesi, yaşamın korunmasını engelleyen özellikleri ise nesiller boyunca elemesidir. Mevzu bahis olan mükemmelleşmeden ziyade bir döngüdür, bu döngüde yaşam şartlarına uyum sağlayanlar hayatlarını (en azından bir süre daha) sürdürürken, uyum sağlayamayan türler yok olurlar.<sup>800</sup> Sürekli dönüşen yaşam şartlarında türler de dönüşür ve daha önce olmayan pek çok yeni tür bu mücadele sonucunda ortaya çıkabilir. Lamarck ile Darwin arasındaki bir diğer önemli fark şudur: Lamarck evrimin zaman içerisinde ilerlediğini kabul etmiştir ve bu daha sonra "dikey evrim" olarak adlandırılmıştır, buna karşın Darwin türlerin çeşitliliğinin mekân içinde (coğrafi bağlamda) meydana gelmiş olduğunu savunmuştur, bu ise daha sonraları "düşey evrim" olarak adlandırılmıştır.<sup>801</sup>

---

<sup>795</sup> Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, ss.236-237

<sup>796</sup> Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.173

<sup>797</sup> Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, ss.171-172

<sup>798</sup> Bkz.: Charles Darwin, **The Origin of Species**, s.5

<sup>799</sup> Lamarckçı evrim ile Darwinci evrim kuramı arasında kısa bir karşılaştırma için bkz. Adnan Ekşigil, **Darwin, Maymunlar ve Melekler**, Cogito Dergisi, sayı:60-61, ss.370-373

<sup>800</sup> Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, s.262

<sup>801</sup> Bkz. Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.172

Darwin hayatının başyapıtı (*the chief work of my life*) olarak nitelendirdiği<sup>802</sup> *Türlerin Kökeni*'nde varyasyonel evrimin çeşitli yönlerine ilişkin olarak beş temel hipotez ileri sürer. Kısaca aktarmak gerekirse, bunlar şu şekilde özetlenebilir:

- Organizmalar zaman içinde sürekli surette evrimleşirler.<sup>803</sup>
- Farklı organizma çeşitleri aslında ortak bir atadan/soydan türemişlerdir.
- Türlerin sayısı zaman içinde artar.
- Evrim canlı popülasyonlarının aşamalı değişimiyle oluşur.
- Evrimin mekanizması esasen, çok sayıda birey/yavru arasında hayatta kalma ve üreme açısından farklılıklara yol açan, kısıtlı kaynaklar için rekabettir.<sup>804</sup>

Bugün de biyolojinin temel unsuru olan,<sup>805</sup> Darwin'in doğal seçim (*natural selection*) olarak adlandırdığı bu son hipotez pek çok evrim tarihçisi gibi bizim kanaatimizce de Darwinci evrim teorisinin omuriliğini oluşturur. Doğal seçim ise varlığı (*existence*) muhafaza için gösterilen çabadan, bir diğer ifadeyle yaşamı (*life*) korumak için verilen mücadeleden (*struggle*) başka bir şey değildir. Darwin'in kendi ifadesiyle, “*Doğal Seçim var olmak için gösterilen çabadan [struggle for existence] doğar.*”<sup>806</sup> Darwin'e göre canlıların hayatta kalmak için gösterdikleri çaba, verdikleri savaş o denli açıktır ki, “*Hiçbir şey evrensel yaşama çabasının [universal struggle for life] gerçekliğini kabul etmekten daha kolay değildir.*”<sup>807</sup>

---

<sup>802</sup> Bkz. Charles Darwin, **Autobiography of Charles Darwin**, s.42

<sup>803</sup> Darwin'in bu yargıya varmasında özellikle Charles Lyell etkili olmuştur. Lyell, *Principles of Geology (Jeolojinin Prensipleri)* adlı kitabında jeolojik oluşumların, bugün de devam eden çok yavaş süreçlerin etkisiyle, çok uzun çağlar sonucunda oluştuğunu savunur. Darwin, Batı Afrika açıklarındaki Santiago adasında, yüksek volkanik kaya yamaçlarında mercan ve deniz kabuğu kalıntıları bulunca, bu yamaçların bir zamanlar deniz altında bulunduğu ve Lyell'in söylediği gibi çağlar boyunca yavaş yavaş yükseldiği sonucuna varmıştır.

<sup>804</sup> Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, s.238

<sup>805</sup> Bkz. Adrian Desmond, James Moore, **a.g.e.**, s.20

<sup>806</sup> Charles Darwin, **The Descent of Man**, s.138. Canlıların ortak bir atadan türedikleri konusunda Darwin'in pek çok öncüsü bulunması gibi, doğal seçim konusunda da Darwin'i önceleyen pek çok isim olmuştur. *Türlerin Kökeni*'nde Darwin bu isimlerden Wells ve Matthew'e doğrudan atıfta bulunur, öncülüklerini teslim eder. Ayrıca Darwin'in kütüphanesinde bulunan John Sebright'in bir kitabında da doğal seçilime güçlü bir gönderme vardır ve Darwin bu göndermenin altını çizmiş, o sayfanın kenarına birtakım notlar almıştır. Bkz. Michael Ruse, **Darwinci Devrimin Anlam ve Önemi** **Yeniden Düşünmek**, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.214

<sup>807</sup> Charles Darwin, **The Origin of Species**, s.54

Darwin'in söz konusu kuramına göre, her kuşakta çok büyük bir genetik varyasyon gerçekleşmekte, buna mukabil bu çok çeşitli ve büyük miktardaki yavrulardan sadece küçük bir kısmı hayatta kalarak çoğalabilmektedir. Bu hayatta kalma mücadelesinde en yüksek şansa sahip olanlar, çevreye en iyi uyum sağlayabilen bireyler olmaktadır. George Levine'in aktardığı üzere, bugün itibariyle Darwincilerin hemen hepsi, doğal seçilimin "varolma mücadelesi"ni gerektirdiği konusunda mutabıktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir; evrimcilere göre bu tabir amansız bir mücadelenin yanı sıra işbirliği de dâhil başka pek çok anlama gelebilir.<sup>808</sup> Zira aslolan yaşamın korunması ve sürdürülmesidir. Herhangi bir tür için bu amaca ulaşmak çatışmadan çok işbirliğinden geçiyorsa elbette bu yol tercih edilebilir.<sup>809</sup>

Darwin canlıların hayatta kalmak için büyük bir mücadele verdiği ve ancak en uygun olanların varlıklarını sürdürebildikleri yargısına varmasında büyük etkisi olduğunu peşinen teslim ettiği Thomas Robert Malthus'un doktrinine<sup>810</sup> eserinin hemen başında şöyle atıfta bulunur:

Bu [canlıların var olmak için yürüttükleri savaşım], tüm hayvanlar ve bitkiler krallığına [*kingdom*] uygulanmış Malthus doktrini'dir. Her bir türden yaşamda kalabileceklerden çok daha fazla birey doğduğundan, bunun sonucu olarak varlık mücadelesi [*struggle for existence*] her an yenilendiğinden, bundan, kendisi için yararlı olabilecek bir biçimde değişen her varlığın, bu değişiklik ne kadar az olursa olsun, yaşamda kalmak için daha büyük bir şansa sahip olduğu sonucu çıkar. Ki bu doğal seçim [*naturally selected*]'dir.<sup>811</sup>

Darwin'in bizzat belirttiği gibi, Malthus'un 1798 yılında yayımladığı *An Essay on the Principle of the Population (Nüfus İlkesi Üzerine Deneme)* adlı eseri

---

<sup>808</sup> Bkz. George Levine, **a.g.e.**, s.100

<sup>809</sup> Bu meyanda Peter Kropotkin çölün kıyısındaki bitkilerin hayatta kalmak için, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde iddia ettiğinin aksine mücadele etmekten ziyade rutubete bağımlı olduğunu belirtir. Aynı şekilde ökse otu hayatta kalabilmek için elma ağacına bağımlıdır ve bu çerçevede aralarında bir mücadele olduğunu söylemek hatalı olur. Mevzu bahis olan rekabetten çok karşılıklı yardımlaşmadır. (Bkz. George Levine, **a.g.e.**, s.133) Çatışmayla değil, yalnızca karşılıklı yardımlaşmayla mümkün olan yaşama verilebilecek bir diğer örnek avize ağacı güvesidir. Bu güve lavrası için avize ağacının tohumlarına zarar verir. Ancak bu esnada avize ağacının çiçeklerini tozlaştırır, bu şekilde hem kendi yavrularının hayatta kalmasını hem de avize ağacının varlığını sürdürmesi için yeterli olacak tohum üretimini garanti altına almış olur. (Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, s.284)

<sup>810</sup> Bkz. G. Skirbekk & N. Gilje, **a.g.e.**, ss.325-326

<sup>811</sup> Charles Darwin, **a.g.e.**, s.6

Darwin için son derece önemli bir esin kaynağı olmuştur. Malthus'dan önce Arthur Young 1770 yılında yayımlanan *North of England* adlı çalışmasında nüfus artışının gıda üretimini geçeceği öngörüsünde bulunur.<sup>812</sup> Malthus, Young'un bu iddiasını genel bir kurala dönüştürür ve mezkûr eserinde insan nüfusunun aslında çok büyük bir hızla (her 25 yılda ikiye katlanarak) çoğalma potansiyeline sahip olduğunu ama hastalıklar, savaşlar ve kıtlık vasıtasıyla nüfusun (bizzat doğa tarafından) kontrol altında tutulduğunu savunur. Malthus'a göre, uygun şartlarda herhangi bir kısıtlayıcı faktör (salgın hastalıklar, savaşlar vb.) yoksa popülasyon geometrik oranda (*geometrical ratio*) artar (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, 512 vs.), oysa besin maddeleri ancak aritmetik oranda (*arithmetical ratio*) artar (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 vs.). Dolayısıyla bir süre sonra besin maddeleri insan nüfusunu beslemeye yetmeyecektir. Bu nedenle doğadaki birtakım mekanizmalar, canlı popülasyonlarındaki bazı bireylerin ölümlerine neden olur ve bunun sonucunda başta insan olmak üzere, canlı popülasyonlarının yaşamlarının muhafazasını mümkün kılan bir denge sağlanır.<sup>813</sup> Malthus'un mezkur eserini ilk kez 1838 Ekim'inde okuduğunu belirten Darwin söz konusu Malthusçu prensibin canlı organizmalara da uygulanabileceğini düşünür.<sup>814</sup> Zira ona göre tüm canlı türleri, mevcut kaynakların izin verdiği kadar çok daha fazla yavru üretirler. Yavrular arasında “zayıf” olanlar çok geçmeden ölürlere, “güçlü” olanlar ise hayatta kalarak yeni yavrular meydana getirir ve kendilerini güçlü kılan özellikleri yavrularına aktarırlar. Böylece türler nesilden nesile değişerek çevrelerine daha iyi uyum sağlar hâle gelirler.

Darwin'e göre herhangi bir türde, nesiller boyu görülen çeşitli değişimler de mevzu bahis türün bireylerini korumak eğilimindedir. Ünlü biyolog ne kadar belirsiz, küçük ve önemsiz olursa olsun bir türün varlığını sürdürmesi için yararlı değişim(ler)in korunması ve süreklilik kazanması ilkesine doğal seçim (*Natural Selection*) adını verir.<sup>815</sup> 29 Kasım 1857 yılında Down Bromley Kent'e yazdığı mektubunda ise “doğal seçim”i şöyle tanımlar: “[Doğal Seçim] değişime uğrayan bireyin hayatına en ufak faydası olan ya da avantaj sağlayan en ufak değişimin

---

<sup>812</sup> Bkz. J. Bronowski – B. Mazlish, *a.g.e.*, s.450

<sup>813</sup> Bkz. Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, London, 1798, ss.4, 6, 7, 8, 33-34

<sup>814</sup> Bkz. Charles Darwin, *Autobiography of Charles Darwin*, s.40

<sup>815</sup> Charles Darwin, *The Origin of Species*, s.53

korunması ve katılım yoluyla miras alınması yönündeki eğilim[dir].”<sup>816</sup> Bununla birlikte Darwin *Türlerin Kökeni Üzerine* isimli eserinin 1869 yılında yayımlanan 5. baskısında Herbert Spencer’ın kullandığı, “*Survival of the fittest*”, yani “en uygun/ehil olanın yaşamda kalması” deyiminin “doğal seçim”e göre çok daha doğru ve kullanışlı olduğunu belirtir. Herbert Spencer söz konusu deyimini ilk kez Darwin’in mezkûr eserini okuduktan sonra, 1864 yılında yayımlanan *Principles of Biology (Biyolojinin İlkeleri)* adlı eserinde kullanmıştır.<sup>817</sup> Spencer bu eserinde kendi ekonomi modeliyle Darwin’in biyoloji modeli arasındaki paralellikleri betimler ve Darwin’in “doğal seçim” deyimine alternatif olarak söz konusu terimi önerir.<sup>818</sup> Spencer’ın önerisine Darwin’in dikkatini çeken isimise esasen Alfred Russel Wallace olmuştur. Wallace bu deyimini daha yerinde olacağını düşündüğünü Darwin’e iletmiş, Darwin de bunu makul bularak ilkin 1868 yılında yayımladığı *The Variation of Animals and Plants under Domestication*’a adapte etmiş, daha sonra, 1869 yılında, başyapıtı olan *Türlerin Kökeni*’nin daha sonraki baskısında zikretmiştir.

Öyleyse, Darwin’in kuramının özü olan var olmak için verilen mücadele bir yönüyle Malthus’un öğretisinin tüm hayvanlar ve bitkiler âlemine uygulanması olarak da görülebilir.<sup>819</sup> Darwin eserlerinde bu savı destekleyici nitelikte, hem Avrupa’da hem de dünyanın farklı coğrafyalarında şahsen gözlemlediği – papağandan alageyiğe, çalı horozundan yaban arılarına kadar– onlarca örnek aktarır. Var olma çaba ve/veya mücadelesinin sadece farklı türlerin bireyleri arasında olmadığını, bilakis en amansız varlık mücadelesinin aynı türün bireyleri ve çeşitleri arasında görüldüğünü belirtir.<sup>820</sup> Darwin’e göre var olmak için büyük bir mücadele verilmesi zorunluluğu, doğadaki bütün canlılar için olduğu gibi insan türü için de geçerlidir. Zira (Malthus’tan ilham alan) Darwin’e göre, insan da tıpkı diğer hayvanlar gibi, o kadar büyük bir hızla çoğalır ki, zorunlu olarak var olmak için

---

<sup>816</sup> Mektubun tamamı için bkz.: Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.39

<sup>817</sup> Bkz. Herbert Spencer, *Principles of Biology*, vol. 1, 1864, s.444

<sup>818</sup> Evrim fikrinin Spencer’ın da aklına geldiğini, bunu Westminster dergisinde, 1852 yılında yayımlanan “*A theory of population, deduced from the general law of animal fertility*” başlıklı makalesinde zikrettiğini, ancak Spencer’ın o tarihlerde daha çok Lamarckçı bir evrim görüşüne sahip olduğunu belirtelim. Konuya ilişkin olarak bkz.: Michael Ruse, *a.g.m.*, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, s.215

<sup>819</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, s.55

<sup>820</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, s.65

mücadele etmek zorunda kalır, bunun sonucunda da seçilime uğrar.<sup>821</sup> Yine bu çerçevede Darwin, insanın en ayırdedici (*distinctive*) özelliklerinin doğrudan ya da dolaylı olarak doğal seçim yoluyla kazanılmış olduğunu göstermeye çalışır.<sup>822</sup>

Tıpkı Schopenhauer’da olduğu gibi, söz konusu eş seçimi olduğunda da hayatta kalma, varlığı mümkün merteye eksiksiz bir formda sürdürme arzusu iş başındadır. Darwin’e göre hayatta kalış tek başına, bir bireyin gelecek kuşağa genetik olarak katkıda bulunmasını sağlamaz, dolayısıyla herhangi bir canlı popülasyonuna mensup bir birey hayatta kalmakla ilgili üstün niteliklere sahip olmasıyla değil, sadece daha verimli üreyebilmesi sayesinde daha başarılı olabilir. Bireylerin üreme nitelikleri nedeniyle kayırıldıkları bu süreç Darwin tarafından eşeyssel seçim (*sexual selection*) olarak adlandırılır.<sup>823</sup> Buna göre, herhangi bir canlı popülasyonuna mensup (erkek ya da dişi) birey üremek için, yavruların hayatta kalış şansına en üstün katkıyı sağlayacak partneri seçer. Darwin’e göre bu yönde bir içgüdü öylesine güçlüdür ki, üreme başarısı kimi zaman bireysel hayatta kalış çabasından çok daha etkili olur. Bu durum ise doğal hayatta gözlemlenen, bazı türlerin yavruları için ölümü göze almaları, zaman zaman kendi varlıklarını/yaşamlarını feda ederek döllerini yaşatmaya çalışmaları olgusunu izah eder. Ki Teoman Duralı’nın ifadesiyle: “*Virüsten insana dek bütün canlı türlerinin temel çabası[nın], her ne pahasına olursa olsun üreme işleyişini kazaya uğratmadan yürütmek olduğu [alenen] gözükmetedir.*”<sup>824</sup>

Bu meyanda şunu da eklemek gerekir: Evrimin ve evrim için gerekli doğal seçim mekanizmasının, yani varoluşu sürdürmek için mücadele etmek zorunluluğunun evrim kuramındaki vazgeçilmez yerinin insanın toplumsal yaşamının çeşitli aşamalarında varabileceği sonuçları<sup>825</sup> bir anlamda önceden “sezen”<sup>826</sup> Darwin

---

<sup>821</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man*, s.144

<sup>822</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, s.112

<sup>823</sup> Bkz. Darwin, *The Origin of Species*, ss.74-76, ayrıca bkz. Ernst Mayr, *a.g.e.*, ss.254-255

<sup>824</sup> Teoman Duralı, *a.g.e.*, s.30

<sup>825</sup> Nitekim Darwin’in teorisinin açıklama gücünü gören kimi felsefeci, bilimci, toplum teorisyeni ve siyasetçi bu teoriyi kültür, tarih ve siyaset alanında kendi görüşlerini destekleyecek şekilde okumaya çalışmışlardır. Bkz. George Levine, *a.g.e.*, s. 53

<sup>826</sup> Darwin *The Descent of Man*’de, yabancı insanlar arasında beden ve zekâca zayıf olanların elendiğini, sağlıklı olanların varlığını sürdürdüğünü, ancak modern toplumların insan türünün zayıf bireylerini de yaşatmaya çalıştığını, bunun ise doğa kanunlarına mugayyir olduğunu ima eder. Bkz. Charles Darwin, *The Descent of Man*, s.130. Bir türün zayıf üyelerinin o türü zayıflatacağını savunan

bundan büyük bir vicdani rahatsızlık duyar. Evrimci biyolog kitabının ilerleyen sayfalarında evrensel olduğunu savunduğu bu biteviye mücadele düşüncesinin bir anlamda üzüntü verici olduğunu belirtir. Ancak doğadaki savaşın bitmez tükenmez olduğu, bu nedenle doğada korkuya yer olmadığı, ölümün aniden olduğu ve güçlü ya da güçsüz, sağlıklı ya da mutlu olanların yaşamda kaldıkları ve çoğaldıkları inancıyla kendimizi avutabiliriz.<sup>827</sup>

Hasılı, varoluşun sürekli değişmekte olan koşulları arasında, bireylerin sayısındaki artışın geometrik oranlarla ilerlemesi nedeniyle, belirli mevsimlerde ya da tüm yaşam boyunca bir yaşam mücadelesi veriliyorsa –ki Darwin’e göre bu çok açıktır– bu mücadelede üstün gelme şansına sahip olanlar varlıklarını sürdürecektir ve bu bireyler kendileriyle aynı karaktere sahip dölleri bırakma eğiliminde olacaktır. En güçlü ve onları kuşatan yaşam koşullarına en iyi uyum sağlamış bireylerin varlıklarını sürdürmesi ve en büyük sayıda döl vermelerini sağlayan işbu mekanizma “doğal seçim” mekanizmasıdır.<sup>828</sup> Darwin’e göre doğadaki işbu seçim mekanizması herhangi bir amaçtan yoksun olarak, bütünüyle “bilinçsiz” bir surette işlemektedir. Bu minvalde Ernst Mayr, Darwin’in seçim (*selection*) terimini tercih etmesinin büyük bir talihsizlik olduğunu savunur. Zira Darwinci evrim kuramına göre doğada seçici herhangi bir güç bulunmamaktadır ve bu terim, doğada bilinçli olarak seçimde bulunan bir etkenin olduğu fikrini çağrıştırmaktadır.<sup>829</sup>

---

Darwin’in bu yaklaşımının varacağı sakıncalı kimi sonuçlar bu çalışmanın sınırlarını aştığından biz bu kadarına işaret etmekle yetineceğiz. Buna binaen sadece Darwin’in şayet çürükler ayıklanmazsa (tıpkı doğa tarafından yapıldığı gibi) bunun toplumun/türün bütünü için zararlı olacağı görüşünde olduğunu vurgulayacağız. Bkz. Charles Darwin, **a.g.e.**, s.136. Yine bu meyanda şu da belirtilmelidir ki, bu çerçevede pek çok Darwinci, insanlarca kurulmuş olan uygarlığın/uygarlıkların doğal seçilimi aslında kısa devreye uğratmış olduğuna inanır. Bkz. George Levine, **a.g.e.**, s.46

<sup>827</sup> Charles Darwin, **The Origin of Species**, s.67. Darwin’in tüm avunma çabasına karşın, bu yaklaşım özellikle Spencer’in ellerinde güçlüünün doğal olarak haklı (*might is right*) olduğu sonucunu kaçınılmaz olarak doğurmuştur. 19. yüzyılda ve dahi II. Dünya Savaşı’na kadar geçen süre boyunca gerek iş piyasalarında gerekse savaş meydanlarında, birçok haksız uygulama ve katliamın ortaya konmasına yol açmış, güçlüünün doğal olarak haklı olduğu görüşü katliamların doğaya uygun olduğu savıyla, “bilimsel” olarak meşrulaştırılmaya çalışılmasına zemin hazırlamıştır. Buna tepki olarak, Darwin’in yakın çevresinden Thomas Huxley gibi isimlerce, “doğal” olan her şeyin her zaman için “iyi” ya da “haklı” olmadığı görüşü ortaya atılmıştır. Doğadaki hayatta kalma mücadelesi vaki dahi olsa, bunun etik varlıklar olan uygar insanlar ve onların oluşturduğu medeni toplumlar tarafından taklit edilmesi değil, karşı çıkılması gereken bir olgu olduğu, “acımasız” doğanın taklit edilmesinin insanlarca oluşturulmuş medeni topluluklar ve kültürel ortamlar içinde ahlaksızca olacağı savunulmuştur.

<sup>828</sup> Charles Darwin, **a.g.e.**, ss.108-109

<sup>829</sup> Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, s.252

Nitekim Darwin'in kullanımıyla da içgüdü (*instinct*) doğa tarafından canlıların içine (herhangi bir amaç güdülmeksizin) “yerleştirilmiş”, bilincin eşlik etmediği eylem ya da eğilimleri ifade eder. Darwin *Türlerin Kökeni* isimli eserinin *İçgüdü (Instinct)* başlıklı bölümün hemen başında içgüdüyü ayrıntılı olarak tanımlamaya çalışmayacağını belirtir ve genel itibarıyla hemen herkesçe kabul gören işbu içgüdü tanımını kendisinin de kabul ettiği imasında bulunur. Buna göre, bir davranışa ya da birçok birey tarafından, aynı biçimde ve amacını (*purpose*) öngörmeksizin ortaya konan herhangi bir edime içgüdüsel (*instinctive*) denir.<sup>830</sup> İlk baskısı 1871 yılında yayımlanan *İnsanın Türeyişi* isimli eserinde ise Darwin, bir içgüdünün özünün (*the very essence of an instinct*) akıldan bağımsız (*independently of reason*) olarak ortaya çıkıyor olmasında yattığını belirtir.<sup>831</sup>

Bununla birlikte Darwin, hayvanların yalnızca içgüdüleriyle hareket ettiği kanaatinin aksine, hayvanlardaki içgüdülerin akıldan ve yargı gücünden bütünüyle yoksun olduklarını kabul etmez görünür. Pierre Huber'e atıfla kanaatini şöyle aktarır: “... doğanın basamaklarında pek yükseklerle çıkmamış varlıklarda bile sık sık az bir ölçüde (*a little dose*) yargı yetisi ya da aklın (*judgement or reason*) işe karışır.”<sup>832</sup> Darwin ayrıca, Frederic Cuvier ve eski metafizikçilerin<sup>833</sup> birçoğunun içgüdüyü alışkanlık (*habit*) ile karşılaştırdığını ekler ve kendisinin de bu görüşe benimsemeye yatkın olduğunu belirtir.<sup>834</sup> Darwin'e göre alışkanlıklar bir kez edinildi mi çoğu kez bütün yaşam boyu değişmeden kalırlar ve onlara bir bilincin eşlik etmemesi dolayısıyla içgüdü olarak tanımlanabilirler.<sup>835</sup> Buradaki “çoğu kez” ifadesi önemlidir, zira Darwin alışkanlıkların (dolayısıyla içgüdülerin) istenç ya da akıl ile zaman zaman yer değiştirilebileceğinin, aynı şekilde alışkanlıkların (/içgüdülerin) başka alışkanlıklarla (/içgüdülerle) da yer değiştirebileceğinin altını önemle çizer. Daha önemlisi içgüdüler de doğal seçim gereği evrimleşir, değişirler. Ki bu yaklaşım

---

<sup>830</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, ss.172

<sup>831</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man*, s.76

<sup>832</sup> Charles Darwin, *The Origin of Species*, s.173

<sup>833</sup> Bu noktada Aristoteles'in içgüdüyü (Yunanca: *Horme*) sıklıkla “arzu/iştah” ya da “aktive edilmiş arzu/iştah” anlamında kullandığı ve daha geç dönemlerde de bu tanımın/yaklaşımın filozoflarca kabul gördüğü hatırlanmalıdır. Buna göre içgüdü, bir nesneye ya da eyleme yönelik (bilincin eşlik etmediği) arzu/iştah olarak tanımlanabilir. Terimin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz.: Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985, ss.11-17

<sup>834</sup> Bkz. Charles Darwin, *a.g.e.*, s.346

<sup>835</sup> Bkz. Charles Darwin, *Otobiyografi*, s.87

Darwin'ın evrim teorisiyle bütünüyle uyum içindedir, zira hatırlanacağı gibi, Darwin'e göre doğadaki canlılar zaman içinde sürekli surette evrimleşirler, yani değişirler; hayatta kalmak için ortama uyum sağlamak suretiyle (doğal seçim gereği) farklı özellikler geliştirirler. Bunun bir sonucu olarak içgüdüler de zaman içinde çeşitli değişimler gösterir, belirli bir dönem ve coğrafyada etkin olan bir içgüdü, başka bir dönem ve coğrafyada değişmiş ve dahi ortadan kalkmış olabilir. En önemlisi ise, Darwin'e göre içgüdülerde görülen bu değişiklikler binlerce yıl boyunca biriktirilir, kalıtsallaştırılır ve nihayetinde dölle aktarılır, aynı türe mensup daha sonraki nesiller başka birtakım içgüdülerle hayata gelir.<sup>836</sup> Darwin bu görüşünü ispatlamak için göç yollarını değiştiren kuşlardan, evcilleştirilen köpeklerle pek çok örnek verir, içgüdüsel olarak nitelendirilebilecek birçok davranışın (hayatta kalma çabası gereğince) zamanla değişebileceğini ısrarla savunur.

Toplumsal bir varlık olan insan (türü) söz konusu olduğunda da bir kısmı doğuştan, bir kısmı doğum sonrası edinilmiş olan, insan üzerinde değişik derecelerde etkisi bulunan birtakım içgüdüler vardır.<sup>837</sup> Diğer türler gibi insan da çoğu zaman düşünmeden, içtepileri (*impulse*) ve içgüdülerini (*instinct*) ile hareket eder.<sup>838</sup> Ancak bu içgüdülerin insan davranışları üzerindeki etkisi daha alt basamaklardaki hayvanlara kıyasla biraz daha azdır, zira insan türler skalasının daha alt basamaklarındaki hayvanlara kıyasla daha çok akla (*reason*) ve deneyime (*experience*) sahiptir.<sup>839</sup> Bununla birlikte aradaki “derece” farklı her ne kadar olursa olsun insan alt basamaklardaki hayvanlarla aynı duylara (*senses*) sahip olduğuna göre temel sezgileri (*fundamental intuitions*) de aynı olmalıdır. İnsanın da diğer canlılar gibi kendini koruma (*self-preservation*), cinsel sevgi (*sexual love*), annenin yeni doğan yavrularına sevgisi, yeni doğanların emme isteği ve bunun gibi içgüdülerini vardır.<sup>840</sup>

---

<sup>836</sup> Nitekim Darwin sonrasında fareler ve birtakım böcekler üzerinde yapılan deneylerde de mezkûr canlı türleri üzerinde denenilen bir zehre karşı o canlıların bir süre sonra direnç gösterdikleri, bünyelerinde bir panzehir oluşturdıkları ve bu özelliklerini döllerine aktardığı görülmüştür. Böylece yeni nesiller atalarının ölümüne sebep olan mevzu bahis zehre karşı artık bağışıklık/direnç kazanmış olarak dünyaya gelirler.

<sup>837</sup> Bkz. Charles Darwin, *The Descent of Man*, ss.65-66

<sup>838</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, ss.74-75

<sup>839</sup> Bkz. Charles Darwin, *a.g.e.*, s.66

<sup>840</sup> Charles Darwin, *a.g.e.*, s.30

Dolayısıyla Darwin içgüdülerin değişmez ve verili olduğu kanısına karşı çıkmış, yine doğal seçim mekanizması gereği içgüdülerin zaman içinde oluştuğunu ve oluşan bu içgüdülerde gerektiğinde birtakım değişiklikler olabileceğini savunmuştur. Bu noktada da belirleyici olan esasen hayatta kalma mücadelesidir. İnsanlarda ya da diğer canlılarda onların hayatta kalmasını kolaylaştırıcı birtakım davranışlar birçok kuşak boyunca uygulandıktan sonra içgüdüye dönüşürler ve kalıtsallaşırlar.<sup>841</sup> Darwin'e göre, canlının hayatta kalmasını sağlayacak içgüdüler muhafaza edilirken, bu mücadeleyi zorlaştıracak, çevreye uyumda canlıya engel oluşturacak içgüdüler zaman içinde evrimleşerek değişikliklere uğrar ve bu şekilde döllere aktarılır. Ona göre canlıların sahip olduğu çeşitli içgüdüler arasında zaman zaman çatışmalar vuku bulabilir. İnsan türünde görüldüğü gibi, canlı popülasyonunun yaşam şartlarına bağlı olarak bazı içgüdüler diğerlerinden daha güçlü olabilir. Bir canlı türünde yavrularına olan doğal sevgiye/eğilime rağmen onları bırakıp göç etme içgüdüğü ağır basarken, bir diğer canlı türünde yavruları için kendi bedeni/hayatı da dâhil her şeyini ortaya koyarak onları yaşatma içgüdüğü ağır basabilir. Bazı canlı türleri yavrularının hayatını korumak için hem kendi türünün diğer bireylerine karşı hem de başka türlere karşı savaşırken, bazı canlı türleri ise yavrularını bizzat kendisi yer ya da öldürür.

Bineanaleyh, Darwin'in ifadelerinden ve verdiği örneklerden çıkan sonuç itibarıyla denilebilir ki, bir canlı popülasyonundan diğerine değişen ve yaşanan ortama göre çeşitlilik kazanan içgüdülerin önem ve sıralamasında da belirleyici olan mensup olunan türün korunması, yaşamın sürekliliğinin sağlanmasıdır. İnsan da dâhil tüm canlılardaki en güçlü içgüdü yaşamı koruma içgüdüğüdür. Esasen türün hayatta kalma şansını arttıran toplumsal yaşama karşı duyduğu eğilim, söz konusu toplumun bireylerine duyduğu sevgi anlamına gelen toplumsal içgüdüler de dâhil hiçbir içgüdü canlının varlığını koruma içgüdüğünden daha güçlü değildir. Onlar kendini koruma içgüdüğüne (*instinct of self-preservation*) hizmet ettiği ölçüde önemli ve değerlidir.

Buna binaen Darwin ahlakın temeli olarak da içgüdülerini baz almamız gerektiğini savunur. Zira ahlakın temelinde de doğa bulunur, öyle ki Darwin tam anlamıyla toplumsal olan her hayvanın -ki Darwin'e göre tüm hayvan türleri

---

<sup>841</sup> Charles Darwin, **a.g.e.**, s.31

toplumsaldır- zihinsel yetilerinin insanda olduğu kadar etkili ve yüksek düzeyde gelişmiş olduğu takdirde tıpkı insanınkiyle aynı ahlak anlayışına sahip olacağını düşünür. Öyleyse, şayet ahlakın temelinde doğa (ve doğanın canlıları eyleme sevk ettiği çeşitli içgüdüler) varsa, canlıların en önemli içgüdüğü ise kendini koruma, varlığını sürdürme içgüdüğü ise eylemlerin ve dahi ahlaki yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı da insanın yaşamını sürdürmesine ne denli katkı sağladığı ekseninde değerlendirilmelidir. Nasıl ki insan dışında, başka bir canlı popülasyonunda gözlemlenen davranış biçimleri o canlı popülasyonun hayatını korumada ne kadar işe yaradığı ya da ona ne denli zarar verdiği ekseninde değerlendiriliyorsa insanın eylemleri de bu ekseninde değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte, sonuç bölümünde de değineceğimiz üzere, kanaatimizce Darwin'in içgüdüler bahsindeki iddiaları arasında en dikkate değer olanı; insanlar ve toplumlar için birincil olanın mutluluk olmadığı, bilakis yaşamın ya da varlığın sürdürülmesi olduğu iddiasıdır. Bilindiği gibi, Aristoteles'ten bu yana hayatın (ya da insanın yapıp etmelerinin) nihai gayesinin mutluluk olduğu iddia edilmiş, bu iddia gerek Batı felsefe geleneğinde, gerekse İslam filozofları arasında pek çok taraftar bulmuştur.<sup>842</sup> Darwin'e göre ise en büyük mutluluk ilkesi (*Greatest Happiness*) ancak ikincil (*secondary*) bir yol gösterici ve amaç olabilir. Hayatın birincil (*primary*) amacı ve insan özelinde ahlakın ölçütü mutluluk değil, canlılığın ya da canlı topluluğunun (*community*) varlığını sürdürmesi, hayatta kalmasıdır. Bir insan kendi yavrusu için hayatını tehlikeye attığında ve dahi feda ettiğinde bundan haz almayabilir ve bu fedakârlık onu mutlu etmiyor olabilir. Ancak yaşamın (türün) muhafazası ilkesince yapılması gereken budur ve bu gereklilik her şeyi önceler. Bu çerçevede, yaşama bir amaç atfedilecekse şayet, bu amaç yine yaşamdır, yaşamın kendisidir: yaşamın tek ve nihai amacı ancak ve sadece yaşamda kalmaktır. Darwin'in de belirttiği gibi, elbette yaşamın muhafazası ile mutluluk ilkeleri zaman zaman kesişip birbiri ile örtüşebilir. Ancak bu birincil olanın ne olduğunu bize unutturmamalıdır.<sup>843</sup> Birincil olan yaşamın sürdürülmesi için gösterilen çabadır ve bu

---

<sup>842</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te (1097b-1098) insanın diğer hayvanlar gibi sadece yaşamak için değil, iyi yaşamak ve mutlu olmak amacı güttüğünü savunur. Bu yargı Batı'da olduğu gibi, İslam düşünce geleneğinde de büyük ölçüde benimsenmiş, asırlar boyunca kaleme alınan ahlak metinlerinde merkezî bir yer bulmuştur. Darwin işbu kabule köklü bir itirazda bulunur.

<sup>843</sup> Bkz. Charles Darwin, *a.g.e.*, ss.74-75

çabaya zaman zaman hazzın ya da acının eşlik etmesi gerçeği değiştirmez. Darwin haz ve acıyı bütünüyle bu çerçevede değerlendirir ve birçok canlıda yaşama çabasına acının eşlik etmesine karşın (insan gibi) hissetme yetileri yüksek varlıkların yaşamda kalma çabaları doğrultusunda ortaya koydukları eylemler onlara acıdan çok haz/mutluluk vermektedir.<sup>844</sup>

Marx, Darwin'in bütün bu düşüncelerini İngiliz kapitalizmi ile özdeşleştirir. Engels ise Darwin'in eserinin Hobbes'un savaş öğretisinin tıpatıp bir transferi olduğunu, Malthus'un nüfus kuramıyla birlikte rekabetçi burjuva ekonomi-politiğinin bir yansımasından ibaret olduğunu savunur. Buna rağmen Darwin'in dehası ve hipotezinin bilim ve dahi insanlık tarihinde büyük bir kırılma, bir “devrim” olduğu görüşü bugün de bilim çevrelerinde yaygın olarak kabul edilir. Bununla birlikte canlının ne olduğuna, onu cansızdan ayıranın hangi özellikleri olduğuna dair herhangi bir tanım/açıklama yapmayan, evrime konu olan ilk/asli türlerin nasıl var oldukları üzerinde hemen hiç durmayan, hayatın/canlılığın ortaya çıkışıyla değil, gelişimiyle ilgilenen Darwin'in cevap vermediği, veremediği birçok soru bugün de varlığını sürdürmektedir.

Her şeye rağmen, yaklaşık 150 yıldır binlerce tartışmanın ve bilimsel araştırmanın merkezinde yer alan Darwinci evrim kuramı, yapılan tüm eleştiriler ve karşı hipotezler karşısında “hayatta kalmayı” başarmıştır. İnsan da dâhil tüm canlı türlerinin ortak bir atadan, doğal seçim yoluyla türediği hipotezi Darwin'den sonraki özellikle genler üzerinde yapılan çalışmalar ve biyoloji biliminde bugün gelinen nokta itibarıyla büyük ölçüde doğrulanmıştır.<sup>845</sup> Bugün kesin olarak bilinmektedir ki, insan ile şempanzelerin genleri arasındaki fark % 1'den daha azdır; insanoğlu bazı maymun türleri ile % 99 oranında aynı genleri paylaşıyorken, insandan apayrı bir türün üyesi olarak telakki edilen, sözgelimi bir fare ile karşılaştırıldığında bu oran % 97,5'tir. Söz konusu bitkiler olduğunda da esasen değişen pek bir şey yoktur. Bir ağaç ile bir insan büyük oranda aynı/ortak genlere sahiptir. Aradaki küçük farklar yeryüzündeki gelmiş geçmiş trilyonlarca tür arasındaki akıl almaz çeşitliliği doğurur: “*Trilyonlarca ortak soy, insan ailelerinden*

<sup>844</sup> Bu noktada Darwin'in tıpkı İngiliz faydacıları gibi haz ile mutluluğu eş anlamlı olarak kullandığı belirtilmelidir.

<sup>845</sup> Belki de şöyle demek daha yerinde olacaktır: Darwin'in hipotezi şimdiye dek yanlışlanamamış, bu hipoteze alternatif bir hipotez henüz ortaya konamamıştır.

*ve ırklarından, diğer primatlara, bütün hayvanlar ve bitkilere; hepsi de jeolojik geçmişin loş ışığında tek bir organizmanın ataları olduğuna işaret eder.”<sup>846</sup>*

Başlarken işaret ettiğimiz gibi, Darwinci evrim kuramı söz konusu olduğunda asıl problem ya da tartışma evrim sürecine bir bilincin ve erekliliğin eşlik edip etmediği, doğada görülen, inkâr edilmesi mümkün olmayan yönelimin bir amacının olup olmadığı konusunda düğümlenir. Zira her şey rastgeleliklerle açıklanmaya çalışıldığında ortaya ivedilikle cevap verilmesi gereken şu tür sorular çıkar: Her şeyden önce organik olmayan maddeden organizmalar nasıl türemiş, yaşam nasıl ortaya çıkmıştır? Evrimde veyahut doğal seçimde bilinçli ve kasıtlı hiçbir şey yoksa şayet, insan ya da herhangi bir canlı evrimleşmeye, yani yaşamda kalmaya nasıl karar verir, neden yaşamda kalmak ister, bunun için neden çabalar? Nasıl olur da bir canlı hayatta kalmasını sağlayacak özellikleri gen havuzunda muhafaza edebilir ve gelecek kuşaklara aktarır? Söz gelimi bir arı ya da peygamberdevesi böceği yavrularının hayatta kalması için, yani türün varlığını sürdürmesi için neden (bireysel olarak) ölmeyi, yok olmayı tercih eder? Hasılı; yer küredeki en basit mikro organizmalardan en karmaşık canlı olan insana kadar, neden tüm canlılar yaşamda kalmayı, yaşamlarını/varlıklarını sürdürmeyi bu denli arzular, bu uğurda amansız mücadelelere girerler? Stoacılarından Bergson’a kadar ontolojik bir zeminde cevaplandırılmaya çalışılan bu tür sorulara Darwinci evrim kuramında herhangi bir cevap yoktur.

Var olma çabasının son derece açık ve birincil olduğuna kani olan Darwin bunun içkin ya da aşkın bir sebebinin olup olmadığı ile ilgilenmez. O bir anlamda zorunlu olduğunu düşündüğü sürecin ya da mekanizmanın nasıl işlediğini betimlemekle yetinir ve bu zorunlu süreci bütünüyle rastlantı ile açıklar. Ona göre değişikliklerin ortaya çıkışında rastlantı baskınken, seçilimin (hayatta kalma mücadelesinin) kendisi büyük ölçüde zorunlulukla gerçekleşir.<sup>847</sup> Bu zorunluluğun kaynağı konusunda Darwinci evrim kuramı susmayı, “bilinemezci” bir yaklaşımı benimsemeyi tercih eder.<sup>848</sup> Tamamen mekanik olan süreç böyle işler ve bunun

<sup>846</sup> Adrian Desmond, James Moore, **a.g.e.**, s.25

<sup>847</sup> Bkz. Ernst Mayr, **a.g.e.**, s.252

<sup>848</sup> Esasen Darwin’in kendisi de açıklayamadığı birtakım sorunların olduğunun farkındadır. Söz gelimi eşsiz bulduğu göz’ün doğal seçim yoluyla şekillenerek mevcut formuna kavuşmuş olduğu açıklaması onu tatmin etmez görünür: “*Değişik mesafelerde, çeşit çeşit miktarlarına anında ayarlanışına,*

nedenleri üzerine konuşmak, bu sürecin ardında bir bilinç, bir gaye (*telos*) aramak anlamsızdır.<sup>849</sup> Evrimin temelinde bilinç ve gaye değil; mutlak, ancak kör bir özgürlüğe sahip olan rastlantı bulunur.<sup>850</sup>

Tıpkı Marxçı terminolojide (Herakleitos'tan mülhem) “değişmeyen tek şeyin değişimin kendisi” olması gibi, özü yaşamda kalmak için sürekli değişim olan Darwinci evrim ve içgüdüler söz konusu olduğunda da değişmeyen tek şey hayatta kalma içgüdüsü (*survival instinct*), bir diğer ifadeyle yaşama çaba ve arzusudur. Darwinci evrim mekanizması özü itibariyle yaşamı sürdürmek için organizmaların bilinçsizce ama zorunlulukla geçirdikleri değişimler ve dönüşümler bütünüdür. Organizmaların sürekli surette yaşadığı değişimin, verdiği mücadelenin amaçtan yoksun hedefi yaşamı/varlığı sürdürmek, yokluktan ise ivedilikle kaçınmaktır. Ona göre, insan da dâhil, tüm canlılar “bilinçsizce” yokluktan kaçır ve yaşamları için, varlıklarını sürdürmek için biteviye çırpınırlar. Hayatın sürekliliğini sağlamaya engel olan özellikler ve bu özellikleri koruyan (ya da değiştiremeyen) türler bu çerçevede elenir, zaman içinde bütünüyle tükenir ve yok olurlar. Buna karşın çevreye adaptasyonu, yaşamın devamlılığını mümkün kılan özellikler benimsenip kalıtsallaştırılarak gelecek nesillere aktarılır. “Doğal Seçilim” mekanizmasının özü budur ve yukarıda defaatle belirttiğimiz gibi, bu süreç bir tercih ile değil, bir zorunluluk ile vuku bulur.<sup>851</sup>

---

*renklerde ve kürevi şekillerde ortaya çıkan sapmaları düzeltişindeki eşsiz kabiliyetiyle gözün, doğal ayıklanma (seçilim) aracılığıyla biçimlenmiş olabileceğini sanmak, saçmalamanın had safhası olduğunu itiraf etmeliyim.”* Aktaran: Teoman Duralı, **a.g.e.**, s.180

<sup>849</sup> Darwin otobiyografisinde başlangıçta bu harikalarla dolu evrenin bir tesadüfün eseri olduğuna inanmakta zorluk çektiğini, o nedenle ilkin kendini “Deist” olarak tanımladığını aktarır. Ancak zamanla bu inançtan uzaklaşan Darwin olgunluk döneminde kendini bütünüyle “Atheist” ve “Agnostik” olarak tanımlar. Bkz. Darwin, **Otobiyografi**, ss.85-87

<sup>850</sup> Bkz. Jacques Monod, **a.g.e.**, s.127

<sup>851</sup> Darwin'in Stoacı filozofların *oikeiosis* öğretisinden haberdar olup olmadığı bilinmemekte, bu meyanda büyük bir önem de taşımamaktadır. Darwin'in *The Descent of Man* adlı eserinde geç dönem Stoacı filozoflardan kabul edilen Marcus-Aurelius'a atıfta bulunduğu görülür. (Bkz. Charles Darwin, **a.g.e.**, s.77) Marcus-Aurelius'un ise Grotius başta olmak üzere Yeniçağ'da birçok filozofu *oikeiosis* öğretisinden haberdar ettiği yukarıda gösterilmiştir. Robert Bees konuya ilişkin olarak kaleme aldığı eserinde Darwin'in kuramı ile *oikeiosisçi* ve/veya sosyal *oikeiosisçi* görüşler arasındaki paralelliklere işaret eder, ancak o da Darwin'in bu öğretilerden haberdar olduğu iddiasında bulunmaz. (Bkz. Robert Bees, **Die Oikeiosislehre der Stoa, Band 1**, ss.254, 255, 285, 334)

## 2.2. Dawkins ve Yaşam Mücadelesinin Temel Birimi Olarak Genler

20. yüzyılın belki de en ünlü biyoloğu Richard Dawkins daha çok evrenin ve dünyadaki yaşamın varoluşuna ilişkin yaratılışçı inanışlara karşı çıkışıyla tanınır. Darwin'in savunduğu gibi, ona göre de doğada bir amaç, doğal süreçlerin ardında bir bilinç yoktur. Buna karşın Dawkins ilk olarak 1976 yılında yayımlanan *The Selfish Gene* (*Gen Bencildir*) adlı eserinde amaçsız doğal seçilimin temel biriminin (Darwin'in iddiasının aksine) ne tür, ne grup, ne de birey olduğunu iddia eder. Ona göre hayatta kalma çabasının temel birimi gendir ve Dawkins tarafından “*potansiyel olarak birçok nesil boyunca hayatta kalacak bir kromozom parçası*” olarak tanımlanan gen son derece bencildir: Hayatta kalmak için canlı türlerini çeşitli şekillerde kullanmaktan çekinmez.

Bencil gen teorisinin Darwin'in evrim teorisinin farklı tarzda bir anlatımından ibaret olduğunu ifade eden biyoloğa göre üç milyar yıldan uzun bir süre boyunca canlı organizmalar niye olduğunu bilmeden dünyada var olmuştur. Ancak Darwin'in kuramıyla varoluşumuz aşkın ya da içkin bir nedene başvurmada mantıklı ve tutarlı bir şekilde açıklanabilmiştir. Bununla birlikte Darwin çok temel bir konuda yanılmıştır. Dawkins'e göre, Darwin ve sonraki evrimciler, evrimdeki en önemli noktanın türün iyiliği olduğu şeklinde bir varsayımda bulunmuşlardır. Ancak ona göre, türlerin birbirini tamamlaması ve türün bireylerinin birbirlerinin iyiliği için var olması evrimsel açıdan hiçbir anlamı olmayan kavramlardır. Darwin'in yaşadığı çağ itibarıyla biyoloji bilimindeki gelişmeler, genlerin ne olduğu ve nasıl işlediği konusunda yeterli tafsilat ortaya koyamadığından, yeni keşiflerden haberdar olmayan Darwin'in bu konuda yanılması bir anlamda normaldir, Dawkins'e göre. Buna binaen, Dawkins'in mezkûr eser boyunda temellendirmeye çalıştığı temel savı, türlerin ve türlere mensup bireylerin genler tarafından yaratılmış, gelip geçici birer hayatta kalma makineleri (*survival machines*) olduğudur.<sup>852</sup>

Darwin'in eserlerinde canlılığın nasıl ortaya çıktığına değinmemesine paralel olarak Dawkins bu yönde yapılacak her açıklama girişiminin spekülatif kalmaya mahkûm olduğunu belirtir. Ancak canlılar dünyasının nasıl ortaya çıktığını

---

<sup>852</sup> Bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, ss.9-16. (Türkçesi için bkz. *Gen Bencildir*, çev.: Tunç Tuncay Bilgin, Uğur Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014, ss.25-34)

bilemesek de yaşamın başlangıcında dünyada hangi kimyasalların bulunduğu bugün itibarıyla bilinmektedir. Su, karbondioksit, metan ve amonyak, güneş sisteminin diğer gezegenlerinde de bulunan basit bileşiklerdir. Bunlar güneş ışınlarına (morötesi ışınlara) maruz kaldıklarında etkileşime girmekte, sulu, kahverengi bir çorba oluşturmaktadır. Bu çorbadan milyarlarca yıl içinde bugünkü canlıların atalarının oluşmuş olması muhtemeldir. Yazara göre bu çorbanın içinde bulunan, genlerin yapıtaşları olan eşleyiciler (*replicators*) kendi benzerlerini oluşturma ve bu şekilde hayatta kalma yönünde bir eğilime sahiptirler. Bu eğilimin sebebine dair herhangi bir açıklama denemesinde bulunmayan, bu eğilimi olduğu gibi kabul eden Dawkins'e göre, canlıların işbu yapıtaşları kendi türlerine karşı bir çekim barındırırlar ve kararlılıkla varlıklarını sürdürmeye çalışırlar.

Dawkins bu ilk yapıtaşlarının “canlı” olup olmadığı konusunda da herhangi bir tartışmaya girişmez. Zira ona göre bu önemli değildir. Önemli olan, evrende hazırda bulunan kimyasalların -rastlantı sonucu- bir araya gelmesi, var olma mücadelesi vermesi, rakip türleri alt etmeye çalışması, rekabette başarılı olan eşleyicilerin daha büyük bütünlükler ve organizmalar kurarak, hayatta kalma makineleri inşa etmeleridir.<sup>853</sup> Dawkins'e göre, insan da dâhil tüm canlılar (bitkiler, bakteriler, virüsler) yalnızca hayatta kalma makineleridir ve temel kimyaları birbirine çok benzerdir. Hepimiz DNA ismi verilen moleküller olan aynı tür eşleyiciler için birer hayatta kalma makineleriyizdir. DNA'lar ise bir çift nükleotid zincirinin birlikte “ölümsüz sarmal” adı verilen zarif bir helezon şeklinde burulmasıyla oluşur. Bu sarmal bütün bitki ve hayvanlarda aynıdır, sadece diziliş sıraları farklıdır. Bununla birlikte, her birimizin yapıtaşları olan işbu genler öngörü sahibi değildirler, geleceği planlamazlar, yalnızca vardır ve varlıklarını sürdürmek için çırpınır, diğer genlerle mücadele ederler. Bu mücadele esnasında genlerin varlığa getirdiği hayatta kalma makineleri bir yönüyle basit sıçrama tahtalarıdır, milyonlarca yıl sürecek bir hayatın sıradan basamakları, geçici, kullanılıp atılan araçlarıdır. Dawkins'in bu iddiaları Bergson'un yaşam atılımı (*élan vital*) kavramını hatırlatır. Bergson'da bir canlıdan diğerine sıçrayarak varlığını sonsuza kadar sürdüren yaşam atılımı gibi genler de bir canlıdan diğerine sıçrayarak milyonlarca yıl yaşarlar. Buna karşın Bergson yaşam

---

<sup>853</sup> Bkz. Richard Dawkins, *a.g.e.*, ss.36-42

atılımından canlıların özü olan, içkin bir gücü anlarken Dawkins bu tarz “spekülatif” açıklama girişimlerinde bulunmaz.

Binaenaleyh, amaçsız genlerin tek amacı (*purpose*) oluşturulan kopyalar yoluyla sonsuza kadar yaşamaktır. Onlar birçok nesil boyunca hayatta kalabilmeye ve birçok kopyalar hâlinde etrafa dağılmaya yetecek kadar küçük olan genetik birimlerdir. Dolayısıyla seçilimin temel birimi ne tür, ne grup, ne de bireydir, bilakis gendir. Gen asla yaşlanmaz. Zira genler hayatta kalmak için kullandıkları bedenler ihtiyarlayıp ölmeden önce onları terk eder, başka bedenlerde varlıklarını sürdürürler. Gen kendini kopyalama özelliğiyle bir anlamda ölümsüzdür; ölümsüzlüğe yakındır. Ve bütün bu hayatta kalma çabası bilinçsizce işler. “Bilinçliymişçesine” tercihlerde bulunan, hayatta kalmasına yardımcı olacak özellikleri tercih ederken, diğerlerini eleyen, onların yok olmasını sağlayan bütün bu süreç tesadüflerle vuku bulur.<sup>854</sup>

Dawkins defaatle vurgular; hayatta kalma makineleri yalnızca hayatta kalmak amacı ile hareket eder, bununla birlikte bu amaç bir üst aşamada (ama sadece insanda) “bilinç” dediğimiz özelliğin evrimleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bilinç de yaşamda kalma çabasının bir türevidir sadece, genlerin amaçlarına hizmet etmek için tali olarak ortaya çıkmıştır. Dawkins hayatta kalma makinelerinin davranış şeklini bir motora, mekanik bir düzeneğe benzetir. Bu mekanik düzenek dışarıdan gözlemlendiğinde sanki bir amacı varmış gibi hareket eder, ancak tek yaptığı “programlandığı” gibi hareket etmektir. Hayatta kalma makineleri yalnızca dışarıdan bakıldığında böyledir; sanki kendi bilinci varmış, bir amaca yönelik hareket ediyormuş gibi davranırlar. Ancak bu “bilinçliymişçesine” işleyen mekanizmayı Dawkins’in programcılara benzettiği genler kurarlar. Mekanizma bir kez kurulduktan sonra artık tek başınadır ve tek amacı hayatta kalmaktır. Bu amaçla evrimleşmiş olan beyin kendi yararına ve zararına olacak şeyleri hesap eder, geleceğe dair tahminlerde bulunur ve bütün bu yetileri arasında işine yarayanları sonraki nesillere aktarır.<sup>855</sup> Ancak belirtildiği gibi, yaşama çabasında geleceği öngörmeye çalışan yegâne varlık insandır. İnsan dışındaki diğer canlılar için gelecek yoktur, zira bilinç yoktur. Onlar sadece mevcut varlıklarını sürdürmeye çalışır, var olma çabaları şimdiye dairdir, geleceğe karşı ise kördür.

---

<sup>854</sup> Bkz. Richard Dawkins, *a.g.e.*, ss.45-68

<sup>855</sup> Bkz. Richard Dawkins, *a.g.e.*, ss.70-88

Darwin'in döneminde, Darwin'e itirazla bazı türlerin hayatta kalmak için savaştan çok işbirliği yaptığını ortaya koymaya çalışan biyologlara benzer şekilde, Dawkins de tür içinde ya da türler arasında hayatta kalma mücadelesi verirken her zaman saldırgan davranmanın, rakibi öldürmenin işe yaramadığını, yaramayacağını aktarır. Genler bu nedenle yaşamda kalmak için sadece savaşmazlar; savaş ya da amansız mücadelelerden farklı stratejilerde izleyebilirler. Önemli olan stratejinin işe yarayıp yaramadığı ve işe yarayan stratejide ısrarcı olmaktır. Yazar buna evrimsel açıdan kararlı strateji (*evolutionarily stable strategy*) adını verir. Buna göre, hayat mücadelesinde kararlı bir tavır takınmak çoğu zaman işe yarayan yegâne stratejidir. Zira bir canlının varlığını koruyabileceği tek strateji, bir kez evrildiğinde, o stratejiden sapan hiçbir birey tarafından daha iyisi gerçekleştirilmeyecek olan stratejidir. Ve doğal seçim bu stratejiden her sapmayı cezalandırır.<sup>856</sup>

Peki bilinçsiz olan, ama “bilinçliymişçesine” hareket eden bencil gen ne yapmaya çalışmaktadır? Cevap açıktır: Bencil gen, gen havuzundaki sayısını arttırmaya çalışmaktadır. Ve bencil gen temelde bunu, kendisini içlerinde bulduğu bedenlerin hayatta kalıp üremeye programlanmasına yardım ederek yapar. Bu çerçevede çoğu zaman akıl almaz derecede ince olasılık hesapları devreye girer; bir bitkinin ya da daha ziyade bir hayvanın belirli bir şekilde davranmasını sağlayan asıl amaç, ona göre genin kendi kopyalarını üretmesi olduğundan, bu amaca ulaştıracak davranışın sergilenmesi en olası olanıdır. Dawkins bu ince hesapların ardında bir “bilinç” bulunuyor görünmesinin aldatıcı olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, bitki ya da hayvan tarafından yapılan bir “olasılık hesabı” yoktur elbette. Canlı bedenler, hayatta kalabilmiş genlerin programladığı makinelerdir sadece. Bu nedende, fayda ve maliyet hesaplamaları, tıpkı insanların karar verme sürecinde olduğu gibi, geçmiş deneyimlerin basit bir sonucudur. Bu ifade genlerin bir hafızası olduğu imasını da içerir ki çağdaş deneyler Dawkins'i bu noktada doğrulayacaktır. Örneğin 1983'te, Fransa'da Clermont Üniversitesi'ne mensup araştırmacılar, genç Marigold ağacını lüzumsuz yere deldiklerinde, bitkilerin 13 güne kadar iğnelediği yönü hatırlayabildiklerini ve farklı bir yöne doğru büyüdüklerini göstermiştir.<sup>857</sup> Dawkins

---

<sup>856</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, ss.90-110

<sup>857</sup> Bkz. Michael Talbot, **Beyond The Quantum**, s.178, aktaran: İshak Arslan, **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s.256

de bu doğrultuda, leopardan tavuklara, maymunlardan babunlara pek çok türün davranış şeklini örnek gösterir. Bir gen için kendi kopyalarını sağlıklı bir şekilde çoğaltmak ne şekilde bir davranış gerektiriyorsa, o geni taşıyan birey o şekilde davranacaktır. Bu çabaya destek ya da engel olan hususları “akılda tutmak” kuşkusuz yaşam şansını arttıracaktır.

Bu çerçevede, bir canlının kendi akrabalarını tercih etmesi, onlara yardımcı oluyor gözükmesi asla fedakârlık ya da diğerkâmlık değildir, sadece taşıdığı genin varlığını sürdürebilme ihtimalini yükseltmesi içindir. Ebeveynlerin yavrularını kollama, onları hayatta tutmak için zaman zaman kendi hayatlarını tehlikeye atma davranışı ancak bu şekilde okunursa doğru yorumlanmış olur. Kısacası canlıların yakın akrabalarına, kendi çocuklarına, kardeşlerine, dışarıdan bakışla olumlu ya da olumsuz olarak yorumlanabilecek davranış şeklini belirleyen tek etmen “genin salahiyeti”dir. Herhangi bir davranış şekli gen için “iyi” ise tercih edilecek, “hafıza”da tutulacak ve gelecek kuşaklara kalıtım yoluyla aktarılacaktır. Aksi yönde davranışlar cezalandırılacak, elenecek ve gelecek kuşaklarda ortaya çıkması önlenecektir, ancak bu şekilde acımasız hayat mücadelesinde genler varlıklarını sürdürmeyi başarabilir.<sup>858</sup>

Dawkins, gerek tür içinde gerekse türler arasında görülen “işbirliği”ni daha önce de belirttiğimiz gibi, bütünüyle hayatta kalma ekseninde yorumlar. Bu konuda balıklardan yırtıcı kuşlara, avcı hayvanlardan böceklerle pek çok örnek verir ve Darwin’den bu yana özgecil olarak değerlendirilen, bir türe ait bireyin türün tamamı için fedakârlık yapması olarak yorumlanan pek çok davranışın aslında “bencil” bir motivasyonla ortaya konduğunu savunur. Ona göre, ortada hiçbir diğerkâmlık yoktur, yalnızca bireyin diğer bireyleri bencilce kullanması vardır. Genler ve o genlerin yönlendirdiği birey son derece bencildir ve asla kendini bir başkası için feda etmez. Fedakârca görünen her davranış genin yaşamda kalma şansına katkısı ekseninde değerlendirilmelidir. Bitki ve hayvanlarda olduğu gibi böceklerde, söz gelimi arılarda da durum aynıdır. Şayet işçi arılar, kraliçe arı üresin diye hayatlarını ona hizmetle geçiriyorsa aslında bu bir fedakârlık değildir. Aksine; işçiler annelerini, kendi genlerini kendilerinden daha etkili bir şekilde kopyalayacak bir kopya üreticisi

---

<sup>858</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, ss.112-130

olarak kullanırlar. Genler doğurgan bireyler olarak adlandırılan paketlerin içinde âdeta üretim bandından çıkarlar. Farklı türlerin birbirlerine yaptığı “iyilik”lerde de temel motivasyon aynı bencilliktir. Söz gelimi, eğer bir karınca, bir yaprak bitine belirli konularda yardımcı oluyor, onu kolluyorsa, bu karşılığında sağlayacağı avantaj ve bu şekilde genlerini gelecek kuşaklara aktarabilmesi ihtimalinin yükselmesi dolayısıyladır.<sup>859</sup> Özetle Dawkins, Darwin’in kuramında yaptığı küçük bir revizyonla yaşamda kalma mücadelesinin birimini türden gene indirger. Ünlü biyolog genlerin hayatlarını sürdürmek için sadece içinde yer aldıkları bedenleri kullanmakla kalmadıkları, bilakis, çevrelerinde yer alan canlı ya da cansız başka birçok türü bu amaç doğrultusunda bir araç olarak kullanmaya hazır olduklarını savunur. Ona göre, eşleyicileri meydana getiren unsurlar bir kez bir araya geldikten sonra, önce kendi kopyalarını, daha sonra da bütün bu genler çok daha karmaşık ve büyük organizmaları meydana getirir. Daha önce bir gen, daha doğrusu eşleyici çorbası olan dünya bu aşamadan sonra daha bütünlüklü, müstakil canlıların dünyası hâline gelir. Genler varlıklarını sürdürmek için öncelikle “hayatta kalma makineleri” inşa ederler. Ancak iş burada bitmez. Genler sadece içinde yer aldıkları bedenleri araç olarak kullanmakla kalmaz, başka türleri de yine araç olarak kullanarak varlıklarını “sonsuz”a taşımaya çalışırlar. Bu çerçevede genlerimiz sadece birbirleri ile işbirliği yapmakla kalmaz, geleneksel sperm ve yumurta güzergâhına bağlı olmadan, kendilerini yaymanın, korumanın, çoğaltmanın başka bir yolunu bulduklarında bunu hiç çekinmeden kullanırlar. Dolayısıyla canlı ya da cansız diğer varlıklar, genlerin amaçlarına ulaşmalarında ek araçlar olarak kullanılmaktadır. Yazarın ifadesiyle; bir canlının davranışı, bu davranış için olan genlerin hayatta kalmasını en üst seviyeye çıkarmaya yatkındır, bu genler davranışı gösteren hayvanın içinde olsun ya da olmasınlar.<sup>860</sup> Dawkins *Gen Bencildir*’in devamı olarak nitelendirdiği<sup>861</sup> ve mezkûr kitabındaki iddialara yönlendirilen eleştirilere cevap verdiği, ilk baskısı 1982 yılında yapılan *The Extended Phenotype (Genişletilmiş Fenotip)* adlı kitabında ise çok daha teknik bir dil kullanır. Meslekten (biyolog) olmayanların zaman zaman zorlanacağı açıklamalarında Dawkins *Gen Bencildir*’deki

---

<sup>859</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, ss.190-208

<sup>860</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, ss.251-280

<sup>861</sup> Bkz. Richard Dawkins, **Genişletilmiş Fenotip**, çev.: Çağatay Tarhan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2015, s.7

iddialarına yönelik eleştiriler ve yaşama mücadelesinin temel biriminin ne olabileceğine dair diğer öneriler ile hesaplaşır.

Yaşamda kalım (*survive*) mücadelesinin temel biriminin ne olduğunun tespiti canlıların davranışlarını açıklama çabasındaki bir biyolog için son derece önemlidir hiç kuşkusuz. Zira herhangi bir canlının neden öyle değil de böyle davrandığı, hangi konuda ne tür fedâkarlıklar ya da bencillikler yaptığı, korunması istenen “birim”in ne olduğuna verilen cevaplar ile doğrudan ilişkilidir.<sup>862</sup> Yaşamda kalma çabasının temel biriminin birey olduğunu kabul eden bir biyoloğun açıklama şemalarıyla asıl korunması gerekenin tür olduğunu savunan bir başka biyoloğun açıklamaları elbette örtüşmeyecek ve canlının hangi davranışını neden tercih ettiği konusunda bir mutabakat ortaya çıkmayacaktır. Bununla birlikte canlılarda görülen yaşamda kalma çabasının temel birimi gen de olsa, veyahut Dawkins’in *Genişletilmiş Fenotip*’te aktardığı gibi, muton, rekon ya da sistron gibi farklı ve daha alt birimler de kabul edilse<sup>863</sup> çalışmamızın temel hipotezi açısından bir şey değişmeyecektir. Zira canlılar çıplak gözle dahi gözlemlenebilen, birincil bir güdüyle hayatta kalmaya çalışırlar, bunun için amansızca bir mücadeleye girişirler. Bu çaba ve mücadelenin genlerin yaşamını sürdürmesi için mi verildiği, yoksa türlerin korunması amaçlı mı olduğu, veyahut bireylerin müstakil yaşamlarının korunmasının mı asıl amaç olduğu ancak ikincil bir tartışmadır.<sup>864</sup> Aslolan en alt birimden en gelişmiş organizmalara kadar yaşamda kalma mücadelesi verildiği ve bunun –gelecek bölümde ele alacağımız– insanın fiziksel ve psişik edimlerini anlamak için de temel kabul edilmesi gerektiğidir.

---

<sup>862</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, s.143

<sup>863</sup> Bkz. Richard Dawkins, **a.g.e.**, ss.135-136

<sup>864</sup> Ernst Mayr bu tartışmanın hâlâ devam ettiğini; genetikçilerin doğal seçilimin hedefinin “gen” olduğunu savunurken doğacıların temel hedef olarak “birey”i merkeze aldığını, buna karşın birçok biyoloğun seçilimin hedefi olarak hâlâ “tür”leri görmekte olduğunu aktarır. Ancak bu üç grup arasındaki tartışmalara rağmen, ona göre yaşama çabasının temel biriminin ne olduğu konusunda biyoloji çalışmalarında dikkate değer bir belirsizliğin hüküm sürdüğü görülmektedir. Bkz. Ernst Mayr, **Biyoloji Budur**, ss.265-266

### 2.3. İkinci Bölüme İlişkin Değerlendirme

Bu ikinci bölümde, insan da dâhil tüm canlıların doğaları gereği yaşamda kalma yönünde birincil bir eğilime sahip oldukları gerçeği biyolojik olarak da gösterilmeye çalışılmıştır. Stoacılarıdan itibaren ontolojik olarak gerekçelendirilmeye çalışılan bu çaba özellikle Darwin'in evrim kuramından sonra vitalist ve animist açıklamalardan da arındırılarak, sadece deney ve gözleme dayandırılarak açıklanmaya çalışılmış, bu çabanın ardında bir bilinç, kendisi dışında bir amaç aramak spekülâtif kabul edilmiştir. Zira bu yönde yapılacak her açıklama denemesi yanlışlanmaya kapalıdır ve bu nedenle “bilimsel” kabul edilemez. Buna binaen, yaşama arzu ve çabası bilinçsiz kabul edilen, canlıların en küçük biriminden bilinç sahibi en karmaşık organizmaya (insana) kadar tüm canlılarda ortaktır. İnsan da dâhil hiçbir canlı belirli bir akıl yürütme sonrası yaşamda kalmaya karar vererek bunun için çabalamaz. Süreç kendiliğinden bu yönde işler ve ona bir bilinç eşlik etse de etmese de tüm canlıların paylaştığı ortak ve birincil çaba yaşama çabasıdır. Hayatta kalma arzu ve çabası insana bahşedilmiş olan akıl tarafından veyahut evrim sonucunda ortaya çıkmış olan bilinç tarafından daha ileri bir aşamada sadece anlaşılır ve bir yönüyle tasdik edilir.<sup>865</sup> Dawkins gibi, modern birçok biyolog ve genetikçiye göre de burada mevzu bahis olan akli/bilinçli bir eylem değil, daha ziyade “genetik bir yatkınlıktır”. İnsan davranışları bu şekilde çağdaş biyologlarca bütünüyle biyolojik bir temelde anlaşılmaya çalışılır. Ayrıca modern biyolojik çalışmalarda biyolojik özelliklerimizin canlı davranışlarını anlama ve açıklamada bugüne kadar sanıldığından çok daha fazla ipucu içerdiği ima edilir.<sup>866</sup> Günümüzde pek çok biyolog yapılan araştırma ve deneylerde hayvanların davranışlarını açıklamak için kullanılan şemaların insanların davranışlarını açıklamada da kullanıldığını ya da kullanılabileceğini, söz gelimi hayvanların yavruları ile olan ilişkilerinin, insan ile yavrusu arasındaki ilişkilerde de gözlemlenebileceğini belirtir.<sup>867</sup> Zira aynı mekanizmanın iş başında olduğu davranış biçimlerinin birincil amacı da aynı ya da

<sup>865</sup> Bkz. Robert Bees, **a.g.e.**, s.231

<sup>866</sup> Bkz. Robert Bees, **a.g.e.**, s.231

<sup>867</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Wilfred Trotter, **Instincts of the Herd in Peace and War**, Paperback yayınları, 2005 ve Irenaus Eibl-Eibesfeldt, **Human Ethology ve Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns**. Ayrıca genlerin insan davranışları üzerindeki etkileri için Franz M. Wuketits'in çalışmaları bakılabilir.

ortaktır; canlının hayatta kalmasını sağlamak, bunun için gerekli tüm şartları sağlamak.

Dawkins'in türün muhafazasından ziyade canlının en küçük yapıtaşı olan genlerin korunmasına hizmet ettiğini savunduğu yaşama çabası kimi fizikçilerce fiziksel süreçleri açıklamak için de kullanılır. Söz gelimi Peter Atkins moleküllerin herhangi bir anlamdan yoksun hareketlerini tümüyle yaşama çabası (*survival*) ile açıklar.<sup>868</sup> Ona göre bir ışımanın hangi yolu takip edeceği, dalga boyunun ne olacağı çoğu zaman değişmekte, bu değişikliğin neden olduğuna dair tek makul açıklama yaşamda kalma çabası olmaktadır. Atkins bir ışının hangi yolun onun yaşamda kalma çabasına katkı sağladığını nasıl bildiği konusunda şaşkınlığını gizlemez, ancak netice itibariyle tercih edilen yolun onun varlığını sürdürme çabasına eşlik ettiği açıktır.<sup>869</sup> Dalganın/ışımanın doğası onu yaşamda kalmaya yönlendirmektedir.<sup>870</sup> Dahası, fizik alanındaki çağdaş gelişmeler Stoacı filozoflardan Bergson'a kadar çeşitli farklılıklarla benimsenen "organik" ya da "canlı" evren görüşünü tüm yadsıma çabalarına karşın, atom altı parçacıkların da âdeta bilinçli bir şekilde, hissederek hareket ettiğini, yapılan deneylerde, deneyi yapan öznenin niyetini âdeta "hissederek" farklı tepkiler verdiğini ortaya koymuştur.<sup>871</sup> Özellikle Kuantum fiziğindeki gelişmeler bilinci canlı, gelişmiş organizmalara münhasır özel bir nitelik olmaktan çıkarıp bütün fiziksel süreçlere yaymıştır.<sup>872</sup>

Kısaca ve bir kez daha ifade etmek gerekirse, yaşama çabası varlığın en alt biriminden en üst birimine, canlıların en basit yapıtaşlarından en karmaşık canlı organizmalara kadar ortaktır. Kelimenin tam anlamıyla her var olan "tepeden tırnağa" bu yönde bir çaba ile doludur ve onların hareketlerini ya da davranışlarını yönlendiren her şeyden önce bu çabadır. Buna binaen, işbu çabaya bir bilincin eşlik etmesi ya da etmemesi, bu çabanın altında bir amacın olması ya da olmaması sonucu değiştirmez. Sonuç yaşama arzu ve/veya çabasının birincil olduğudur ve kanaatimizce insan davranışlarını (ve psişik yapısını) anlamak ve açıklamak için de temel oluşturduğudur. Bu konu müteakip bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

---

<sup>868</sup> Bkz. Peter Atkins, **Creation Revisited**, Penguin Books, 1994, s.3

<sup>869</sup> Bkz. Peter Aktins, **a.g.e.**, ss.49-51

<sup>870</sup> Bkz. Peter Aktins, **a.g.e.**, s.55

<sup>871</sup> Bkz. İshak Arslan, **a.g.e.**, ss.157-159

<sup>872</sup> Bkz. İshak Arslan, **a.g.e.**, s.255

### 3. PSİKOLOJİK ARGÜMAN

*Var olmak mı, yok olmak mı, bütün sorun bu!*<sup>873</sup>

Giriş bölümünde altını çizdiğimiz üzere, insanın ne zaman sağlıklı, ne zaman hasta kabul edilip nasıl iyileştirilmeye çalışıldığı insanın doğasının ne olduğuna, nihayetinde doğal bir varlık olan insandan “doğa”nın ne talep ettiğine verilen cevaplarla doğrudanilişkilidir. Leslie Stevenson’ın ifadesiyle, “*İnsan yaşamının anlamı ve amacı, ne yapmamız gerektiği ve neyi başarabileceğimizi umabileceğimiz, bütün bunlar bizim temelde neyin ‘gerçek’ ve ‘doğru’ insan doğası olduğuna ilişkin düşüncelerimizden etkilenir.*”<sup>874</sup> R. D. Laing ise bu minvalde (psikoloji/psikiyatri özelinde) aynı olguya farklı bakış açılarının farklı tasvirlerin yapılmasına, farklı tasvirlerin bütünüyle farklı teorilerin ortaya atılmasına, bu teorilerin ise yine bütünüyle farklı yaklaşım/davranış biçimlerine yol açacağını belirtir.<sup>875</sup> O nedenle insanın davranışlarına temel oluşturan birincil güdünün ne olduğuna dair tartışma belki de her şeyden çok psikoloji bilimini ilgilendirir. Bu çerçevede, bu bölümde öncelikle 20. yüzyılın en önemli psikolojik ekolü olarak kabul edilen, kendisinden sonraki pek çok isim, psikoloji ekolü ve psikoterapi yöntemi üzerinde derin etkileri bulunan freudyen psikoloji (psikanaliz) ele alınacak, psikanalizin insanı haz arayışında bir canlı olarak kabul ettiği savı gerek Freud’un kendi eserlerine gerekse freudyen psikolojiye dair ikincil literatüre başvurularak gerekçelendirilmeye çalışılacaktır. Akabinde freudyen psikolojiden (ve psikoterapi yönteminden) çeşitli açılardan etkilenmiş olmakla birlikte daha geç dönemde Freud’un kimi (ön)kabullerini sorgulayan, insanın birincil bir güdüyle haz arayan bir canlı olduğu konusunda şüpheleri bulunan, varlığı ya da yaşamı muhafaza çaba ve kaygısının çok daha birincil olduğunu savunan kimi ekol ve isimlerin görüşleri serimlenecektir.

<sup>873</sup> “*To be, or not to be, that is the question.*” (William Shakespeare, **Hamlet**, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.71)

<sup>874</sup> Bkz. Leslie Stevenson, **a.g.e.**, s.11

<sup>875</sup> Bkz. R. D. Laing, **The Divided Self - An Existential Study in Sanity and Madness**, Penguin Books, 1990, s.20

### 3.1. Psikanaliz ve Haz Arayışındaki İnsan

Psikanalizin kurucusu ve en önemli uygulayıcısı Sigmund Freud (1856-1939)'un ilk iki bölümde kısaca ele alınan filozof ve felsefe ekollerinin görüşlerinden büyük ölçüde haberdar olduğu eserlerindeki vurgu ve doğrudan atıflardan anlaşılmaktadır. Freud'un yaşadığı dönemde Viyana'da aldığı eğitim ve şahsi ilgileri göz önünde bulundurulduğunda bu durum son derece doğal ve anlaşılırdır.<sup>876</sup> Yunancayı ve Latinceyi gayet iyi bilen ünlü psikanalist<sup>877</sup> eserleri boyunca Platon'dan Aristoteles'e, Epikür'den Cicero'ya, Hobbes'tan Spinoza'ya, Schopenhauer'dan Bergson'a, Darwin'den Spencer'a kadar birçok filozof ve düşünüre çeşitli bağlamlarda, defaatle atıfta bulunur.<sup>878</sup> Freud'un kimi zaman hayranlığını gizlemediği tüm bu isim ve ekollerden devşirilen görüşler psikanalitik sisteminde farklı vurgularla yeniden terkip edilir ve Freud bilinçdışı süreçlere yaptığı vurgu, çocukluğun önemi ve cinselliğin (haz arayışının) insan davranışları üzerindeki belirleyiciliği hususundaki görüşleri ile dönemi için yeni öneriler getirir.

Bu minvalde kabul etmek gerekir ki, temelleri 19. yüzyılın sonlarında atılan ve 20. yüzyılda bizzat Freud tarafından yapılan çeşitli değişikliklerle nihai (!) formuna kavuşan psikanaliz yine 20. Yüzyılın ortalarından itibaren psikoloji “bilimi”nde paradigmayı belirlemiştir. Bugün her ne kadar etki ve uygulama alanları

<sup>876</sup> Freud 1 Ocak 1896 tarihinde Fließ'e yazdığı bir mektupta asıl amacının felsefe olduğunu aktarır ve yaptığı çalışmalarla içten içe bu amaca ulaşmayı umduğunu belirtir. 2 Nisan 1896 tarihli bir başka mektubunda ise gençken felsefeye duyduğu derin ilgiden bahseder ve tıptan psikolojiye geçerek bu ilgi ve arzusunu doyurmaya çalıştığını itiraf eder. Bkz. Sigmund Freud, **Briefe an Wilhelm Fließ**, S. Fischer Yayınları, Tübingen, 1999, s.165 ve s.190. Ayrıca bkz. Calvin S. Hall, **Freud'ün Psikolojiye Giriş**, çev.: Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.24

<sup>877</sup> Bkz. Ronald Jaccard, **Freud**, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara, 2016, s.25

<sup>878</sup> Freud kimi zaman kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek için özellikle Schopenhauer ve Platon gibi filozoflara atıflar yaparak fikirlerine akademik bir destek bulma çabasına girişmiş (Bkz. Ruth Snowden, **Freud Kilit Fikirler**, çev.: Melis İnan, Optimist Yayın Dağıtım, İstanbul, 2016, s.93) kimi zaman da filozoflara olan borcunu yadsımak istercesine onların görüşlerini bilmediğini veya kuramını inşa ettikten çok sonra okuduğunu iddia etmiştir. (Bkz. Elisabeth Roudinesco, **Kendi Çağından Bizim Çağımıza Sigmund Freud**, çev.: Nesrin Demiryontan, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s.240). Moris Fransez'in aktardığı şu not bu noktada zikredilmeye değerdir: “Lothar Bickel adında psikanaliz meraklısı bir Spinozacı, bir mektup yazarak Freud'a ortaya koyduğu düşüncelerinde Spinoza'ya ne kadar borçlu olduğunu ve onun adını ise neden bu kadar az andığını sorar. Freud'un bu soruya verdiği cevap manidardır: “*Spinoza doktrinine tamamen bağlı olduğumu kabul ediyorum. Onun adını anmam için bir neden yoktu. Çünkü ben, hipotezlerimi onun bir yapıtından değil, onun yaratmış olduğu entelektüel iklimden yola çıkarak tasarladım. Dahası, kendime felsefi bir meşruiyet aramıyorum.*” Bkz. Moris Fransez, **Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla**, Yol Yayınları, İstanbul, 2004, s.352

nispeten daralmış olsa da dünya genelinde insan davranışlarını hâlâ freudyen bakış açısıyla anlamaya ve açıklamaya çalışan birçok psikolog ve psikiyatr bulunmaktadır. Ayrıca en azından Karl Popper’ın eleştirilerinden bu yana<sup>879</sup> Freud’un iddialarının çoğu çağımızın bilim anlayışı nedeniyle artık bilimsel kabul edilmeyip spekülâtif olarak değerlendirilse de<sup>880</sup> psikanalitik terapi yöntemi günümüzde başvurulân çeşitli terapileri yöntemlerinin temelini oluşturur.<sup>881</sup> Buna binaen denilebilir ki, modern psikolojinin (ve psikiyatrinin) gelişimi ve bugün ulaştığı nokta psikanaliz hesaba katılmadan anlaşılamaz.

Yine bu meyanda, 20. yüzyıl boyunca Freud’un kişisel yaşamını tüm ayrıntılarıyla irdeleyen, ayrıca psikolojik yaklaşımına şöyle ya da böyle etkide bulunmuş felsefe ekollerine ve bu etkinin mahiyetine dair yüzlerce çalışma kaleme alınmıştır. Bu nedenle biz aşağıda bugüne kadar ortaya konmuş eleştiri ve tartışmaları tekrar etmemeye çalışacak, freudyen psikolojiyi çalışmamızın ana konusu olan, Stoacı ve Epikürcü ekollerden mülhem “haz” ile “yaşam” içgüdüleri karşıtlığı üzerinden okumayı deneyeceğiz. Bu bölümün temel iddiası, yaşamı/kendini koruma içgüdüsüne kurduğu dikotomilerde merkezî bir yer vermiş olsa da Freud’un bu tartışmada daima hazcı bir tutum benimsediği ve insanı bütünüyle haz arayışında bir canlı olarak tanımladığı yönünde olacaktır.<sup>882</sup> Binaenaleyh Freud’a göre birincil amacı acıdan kaçıp hazza ulaşmak olan insanın büyük ölçüde bilinçdışı olan bu amacı önündeki engeller psikolojik, dolayısıyla da somatik rahatsızlıklara yol

---

<sup>879</sup> Karl Popper, Freud’un iddialarının test edilemez (*non-testable*) ve çürütülemez (*irrefutable*) olduğu, dolayısıyla yanlışlanmaya (*falsifiability*) kapalı olduğu gerekçesiyle bilimsel olmadığını savunur. Bkz. Karl Popper, **Conjectures and Refutations**, Routledge, London, 1963, s.37

<sup>880</sup> Bkz. M. F. Basch, **Toward a theory that encompasses depression: A revision of existing causal hypotheses in psychoanalysis (Depression and Human Existence içinde)**, ed. E. J. Anthony & T. Benedek, Boston, 1975, ss.485-534

<sup>881</sup> Bkz. Ruth Snowden, **a.g.e.**, s.XXII

<sup>882</sup> Esasen Freud *Instinkt* terimi yerine *Trieb* terimini kullanır. Freud’un bu tercihinin nedeni “*bu terimin kalıtsal yolla öğrenilen türe özgü davranış şemalarının yerine kaynağını öncelikle belirli erojen bölgelerden alan ve zamanla bütünlüğüne ulaşan cinselliğin gelişmesi boyutunu açıklamasıdır.*” Bkz. Tevfika İkiz, **Sigmund Freud ve Klasik Psikanalitik Görüşte Dürtülerin Akıbeti, (Psikanaliz Yazıları 4 içinde)**, Bağlam Yayıncılık, 2014, s.12. Dolayısıyla Freud’un “içgüdüleri” kalıtsal yatkınlıkla değil, bedendeki uyarımın kaynağı ile ilgilidir. Bkz. Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, **a.g.e.**, s.386. Ancak Freud’dan ve psikanalitik literatürden yapılan tercümelerde mezkûr terimin Türkçeye aktarımında bir mutabakat olmadığı görülür. Kimi uzmanlar terimi “dürtü” ile karşılarken, kimileri itki, güdü ya da içgüdü terimlerini kullanırlar. Biz çalışmamızın başından bu yana sürdürdüğümüz bütünlüğü bozmamak ve Freudyen *Trieb*’lerin (yukarıda belirtilen farkla birlikte) biyolojik kökenli (bedensel) olması ve başlarken tanımını yaptığımız “içgüdü” ile paralelliği dolayısıyla *Trieb*’i bölüm boyunca içgüdü olarak tercüme edeceğiz.

açmaktadır.<sup>883</sup> Daha önemlisi Freud sadece insan psişesinin yapısını ve psikolojik rahatsızlıklarını haz arayışı çerçevesinde açıklamakla kalmamış, insanın tüm davranış ve edimlerinde –söz gelimi dinin, ahlakın, sanatın ve dahi uygarlığın– bu doğrultuda yorumlanması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.<sup>884</sup> İlerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, ona göre insanlığın binlerce yıllık bilgi arayışı, ortaya koyduğu bilimler,<sup>885</sup> kısacası insanın her türlü sanat ve düşünce ürünü olarak tanımlanabilecek kültür ya da uygarlıken özet ifadesiyle haz arayışındaki içgüdülerimizin (*Trieben*) baskılanması (*Unterdrückung*) ve yüceltilmesi (*Sublimierung*) üzerine inşa edilmiştir.<sup>886</sup> Aşağıda Freud’un işbu görüşleri kısaca serimlenecek ve Freud’un görüşlerindeki kimi revizyonların takip edilebilmesi için kronolojik sıradüzen gözetilmeye çalışılacaktır.

### 3.1.1. Freud ve İnsanın Namütenahi Haz Arayışı

Freud ilk yazılarından itibaren cinselliğin (haz arayışının) psikolojik rahatsızlıkların (özellikle nevrozların) ortaya çıkışında temel unsur olduğuna kanidir.<sup>887</sup> 1893-1895 yılları arasında Breuer ile birlikte kaleme aldıkları *Histeri Üzerine Çalışmalar*’da (*Studien Über Hysterie*) nevrozların etiolojisinin cinsel

---

<sup>883</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse** (1916-17), (Studienausgabe, Band I, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.297

<sup>884</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.48

<sup>885</sup> Bkz. Adam Phillips, **Freud Olmak: Bir Psikanalistin Gelişimi**, çev.: Şahika Tokel, YKY yayınları, İstanbul, 2017, s.22 ve 34

<sup>886</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität** (1908), (Studienausgabe, Band IX, **Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.18. Ayrıca bkz. Bkz. **Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung** (1910), (Studienausgabe, Band VI, **Hysterie und Angst** içinde), s.210

<sup>887</sup> Ki Freud psikanalizin daha ağır ruhsal sorunlardan (psikozlardan) ziyade nevrozlar üzerinde etkili olduğunu bizzat belirtir. Ancak ona göre psikozlar için de hastalandırıcı süreçler aynıdır: hazzı ulaşmak arzusundaki güdülerin engellenmesi. Bkz. Sigmund Freud, **Neurose und Psychose**, (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), ss.334-335. Bununla birlikte Freud’a göre psikanalitik yöntemin uygulanmasının mümkün olmadığı psikozlarda gerçeklik (*Realität*) yadsınırken psikanalizin asıl ilgi ve uygulama alanı olan nevrozlarda yadsınmaz, sadece görmezden gelinir. Bkz. Sigmund Freud, **Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose**, (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), ss.358-359

faktörlerde aranması gerektiğini açık bir dille savunur.<sup>888</sup> Ona göre, çeşitli cinsel sorunlar yine çeşitli psikolojik hastalıklara yol açmaktadır.<sup>889</sup> Freud bu kaniya varmasında her şeyden önce 1885-1886 yıllarında Paris’te yanında çalışma fırsatı bulduğu dönemin ünlü sinir hastalıkları uzmanı Charcot’nun etkili olduğunu makale ve konuşmalarında birçok kez belirtir.<sup>890</sup> Freud, Charcot’nun ağzından nevrotik vakalarda sorunun her zaman cinsel olduğunu (*Dans des cas pareils c’est toujours la chose génitale...*) duyduğunu aktarır.<sup>891</sup> Bununla birlikte, yukarıda vurgulandığı gibi, hazcılığın ve hazcı filozofların 18. ve 19. yüzyılda ne denli etkili olduğu, ortaçağ boyunca yasaklanan hazların (ve hazcı görüşlerin)<sup>892</sup> dönemin modern ve seküler ikliminde nasıl kutsandığı ve bu atmosfer içinde Freud’un 1880 yılında büyük hayranlık duyduğu<sup>893</sup> hazcı/faydacı filozof John Stuart Mill’den Almancaya dört önemli çeviri yaptığı da hatırlanmalıdır.<sup>894</sup>

---

<sup>888</sup> Freud’un ilk vaka öyküsü olarak tarihe geçmiş olan ve psikanalizin çıkış noktası olarak kabul edilen Anna O. (Bertha Pappenheim) 1880-1881 yıllarında son derece düşkün olduğu babasının bakımı ile ilgilenmiş, ölümcül bir hastalığa tutulan babası kızının gözleri önünde, 1881 Nisanında vefat etmiştir. Freud’un Anna O.’nun semptomlarını yorumlayışında sevilen bir yakının kaybedilişinin ve ölümünün neredeye hiç hesaba katılmaması ve vakayı cinsel arzular bağlamında ele alışı konunun uzmanları tarafından defaatle ele alınmış ve eleştirilmiştir. Hakeza bir diğer meşhur vakada, Dora (Ida Bauer) vakasında (1900), Dora’nın anne ve babasının ciddi psikolojik rahatsızlıkları olduğuna asla değinilmemiş, sorun Dora’nın ensest arzuları ekseninde anlaşılmaya çalışılmıştır. Hasılı Freud’un hastalarını sağaltmaya çalışırken ebeveynlerin ilgilenilen hastaların psikopatolojileri üzerindeki etkilerine pek değinmediği görülür. (Bkz. Nancy McWilliams, **Psikanalitik Tanı**, çev.: Erkan Kalem, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s.28) Ancak bu ve daha birçok vaka öyküsü Freud uzmanları tarafından derinlemesine irdelendiği için biz burada bu tartışmalara değinmeyeceğiz.

<sup>889</sup> Bkz. Josef Breuer / Sigmund Freud, **Studien Über Hysterie**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2007, s.273. Ayrıca bkz. Sigmund Freud, **Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1906)**, (Studienausgabe, Band V, **Sexualleben** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, ss.151, 156-157

<sup>890</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, ss.86-88. Bu noktada hatırlanması gereken bir diğer isim Charcot’nun 1889 yılında Salpêtrière’in psikoloji laboratuvarının idaresini teslim ettiği, öğrencisi Pierre Janet’dir hiç kuşkusuz. Carl Gustav Jung’a göre, Freud’un araştırmalarını üstüne kurduğu kuramsal ön kabuller Pierre Janet’nin deneylerinden kaynaklanır. (Bkz. Carl Gustav Jung, **Freud ve Psikanaliz**, çev.: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.21) Elbette Freud bu iddiayı asla kabul etmeyecektir.

<sup>891</sup> Bkz. Lucy C. Barker, **“Toujours la Chose Génitale”: Charcot, Freud, and the Etiology of Hysteria in the Late 19th Century**, UTMJ • Volume 93, Number 1, December 2015, ss.9-13

<sup>892</sup> Greenblatt sadece Hristiyanlığın değil, Yahudiliğin de hazzı ve hazcılığı lanetlediğini, yüzyıllar boyunca hazzın “kötülük” ve “ahlaksızlık” ile eşanlamlı olarak kullanıldığını aktarır. Bkz. Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, ss.101-105

<sup>893</sup> Bkz. Erich Fromm, **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları**, çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.20

<sup>894</sup> Bütün bunlara binaen, dönemin Viyana’sında hâkim kültürel/sosyolojik atmosfer de unutulmamalıdır. Stefan Zweig’in ifadesiyle, Viktorya döneminden kalma ahlak anlayışı 19. yüzyıl Viyana’sına bütünüyle hâkimdir ve bu anlayışın cinselliğe ve kadın-erkek ilişkilerine yönelik baskılayıcı

Ayrıca Freud uzmanları Gustav Theodor Fechner'nin enerjinin korunumu (*Erhaltung der Energie*) ilkesinin<sup>895</sup> ve hazcı yaklaşımlarının<sup>896</sup> Freud üzerinde derin tesirleri olduğu konusunda hemfikirdir.<sup>897</sup> Freud'un Fechner'ya ve filozofun en önemli eseri olarak kabul edilen *Elemente der Psychophysik*'e (1889) pek çok yerde doğrudan atıflarda bulunduğu da vakidir.<sup>898</sup> Freud'un "resmî" biyografisinin yazarı Ernest Jones'a göre Fechner, Freud'un kimi fikirlerini ödünç aldığı yegâne (!) psikologdur.<sup>899</sup> Dolayısıyla Freud'un insan psişesini anlama çabasında döneminde cari olan, tıp fakültesindeki hocası Brücke'nin de tesiriyle benimsediği fizik bilimleri ile hazcı görüşleri harmanladığı söylenebilir.<sup>900</sup> Buna binaen -Bergsoncu vitalizmin aksine-<sup>901</sup> insan psişesinde Helmholtz'un fizyoloji ekolünden ve Fechner'dan mülhem fiziko-kimyasal süreç ve gerilimler ve bu gerilimleri boşaltmaya yönelik eğilimler bulunuyor olsa da Freud'un kendi ifadesiyle bu gerilimler son tahlilde yine cinsel kökenli (*sexueller Herkunft*) olmak durumundadır.<sup>902</sup> Bu bağlamda, ünlü Fransız psikanalist Jacques Angelergues ve François Cointot'nun savunduğu, Freud'un hazcı (*hédoniste*) olarak tanımlanamayacağı, bilakis insan psişesindeki hâkim süreçlere ilişkin savlarında sadece Fechner'dan mülhem, yönü hoşnutsuzluktan (*déplaisir*) hazza (*plaisir*) doğru olan, otomatik (ve enerjik) bir

---

tavrının Freud üzerinde etkili olmuş olması muhtemeldir. Bkz. Stefan Zweig, **Dünün Dünyası – Bir Avrupalının Anıları**, çev.: Gülperi Sert, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, ss.83-105

<sup>895</sup> Esasen Freud'un psikanaliz kuramını inşa ederken ziyadesiyle faydalandığı enerjinin korunumu ilkesi 1842 yılında Robert Meyer tarafından formüle edilmiş, Hermann von Helmholtz tarafından geliştirilmiş ve Fechner tarafından bütünlüklü formuna kavuşturulmuştur. Bkz. Dominique Bourdin, **Paradoxes du Principe de plaisir (Le principe de plaisir** içinde, Jacques Angelergues et François Cointot (Ed.), Presses universitaires de France, Paris, 2016) s.41

<sup>896</sup> Fechner'nın Freud'dan çok önce "haz ilkesi" kavramını geliştirdiğine dair bkz. Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, **a.g.e.**, s.62

<sup>897</sup> Freud'un kuramını inşa ederken Fechner'dan yararlandığı hususlara dair yetkin bir çalışma için bkz.: Henri F. Ellenberger, **Fechner and Freud**, Bulletin of the Menninger Clinic. XX, 1956,ss.201-214

<sup>898</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die Traumdeutung**, (Studienausgabe, Band II içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.72

<sup>899</sup> Bkz. Ernest Jones, **The life and Word of Sigmund Freud**, Basic Book, New York, 1957, s.268

<sup>900</sup> Wilhelm von Brücke 1874 yılında insan da dâhil tüm canlı organizmaların yaşamsal enerji sistemleri olduğunu ve enerjinin korunumu ilkesinin canlı organizmalar için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Bu teori doğrultusunda Freud insanın kişiliğinin de bir enerji sistemi olduğu görüşünü benimsemiş ve bunu psikanalizin temeline yerleştirmiştir. Bkz. Ruth Snowden, **a.g.e.**, s.30

<sup>901</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.77

<sup>902</sup> Bkz. Josef Breuer - Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.274-276. Ayrıca bkz. Bkz. Sigmund Freud, **Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie**, (Studienausgabe, Band V, **Sexualleben** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.72

düzenlemenin söz konusu olduğu itirazı kanaatimizce hatalıdır.<sup>903</sup> Nitekim Freud aşağıda ayrıntılı olarak değinilecek olan, kariyeri boyunca yayımladığı hemen tüm çalışmalarında olduğu gibi, 1894 yılında kaleme aldığı *Über die Berechtigung, von der Neurastheni einen bestimmten Symptomen-komplex als “Angstsneurose” abzutrennen* adlı makalesinde de insanın psikolojik rahatsızlıklarını cinsellik (haz arayışı) temelli açıklama çabasını sürdürür. Psikanalizin babasına göre sonradan edinilmiş nevrozlarda sorun daima cinsel yaşamın zararlı tesirlerinden (cinsel uyarılmanın ruhsal alandan sampsından ve anormal kullanımından) kaynaklanmaktadır.<sup>904</sup> Ve dahi nevrotik belirtiler (*Symptom*) bizatihi cinsel doyumun yerine-geçenleri (*sexuelle Ersatzbefriedigung*)<sup>905</sup> ve cinsel doyum arayışının bastırılmasının (*Verdrängung*), dolaylı yollardan tatmin çabasının sonuçlarıdır.<sup>906</sup> Bu anlamda nevrotik semptomlar dahi hastalara dolaylı olarak (bilinçdışı) haz sağlamaktadır.<sup>907</sup> Cinsellik kavramını adım adım bedenın çeşitli bölümlerinden sağlanacak her türlü hazzı kapsayacak şekilde genişleten Freud’un<sup>908</sup> ilk yazılarından 1938 yılındaki son yazılarına dek psikanalitik teorilerin geçirdiği tüm değişimlere

<sup>903</sup> Jacques Angelergues et François Cointot (Ed.), **Le principe de plaisir**, ss.1-7. Aynı eser içinde benzer bir itirazda Jean Laplanche da bulunur. Ona göre Fechner’den mülhem haz ilkesinde merkezî kavram haz değil, acıdır. İnsan (ve diğer canlılar) öncelikle acıdan kaçır (s.12). Ancak hazzı/Epikürcü ekolün de insanın birincil bir güdüyle acıdan kaçır haza yöneldiği iddiası ve hazzı acının yokluğu olarak tanımladığı hatırlanırsa Freudyen psikolojinin klasik manasıyla hazzı olarak adlandırılmayacağı itirazı çürütölmüş olur. Ayrıca Freud’un eserleri boyunca insanı haz arayışında bir canlı olarak tanımlaması ve hayatın anlam ve amacının mutluluk, yani haz arayışı tarafından belirlendiğini savunması kanaatimizce onu itiraza yer bırakmayacak denli açık bir şekilde “hazzı” kılmaktadır.

<sup>904</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Über die Berechtigung, von der Neurastheni einen bestimmten Symptomen-komplex als “Angstsneurose” abzutrennen**, (Studienausgabe, Band VI, **Hysterie und Angst** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.35 ve 43 Ayrıca bkz. **Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität** (1908), (Studienausgabe, Band IX, **Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion** içinde), s.17

<sup>905</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse** (1916-17), s.296, 304 vd.

<sup>906</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Hemmung, Symptom und Angst**(1926), (Studienausgabe, Band VI, **Hysterie und Angst** içinde), s.237

<sup>907</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.43. Nitekim Freud *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität* adlı makalesinde histerik semptomların da arzuların doyurulmasına hizmet eden bilinçdışı fantaziler olduğunu söyler. Ona göre, histerik semptomlar cinsel tatmine hizmet eder ve kişinin cinsel yaşamından bir bölümü ifade ederler. Yine aynı yerde Freud semptomların çocuklukta yaşanmış ve bastırılmış cinsel tatminin geri dönmesinin bir biçimi olduğunu savunur. Bkz. Sigmund Freud, **Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität** (Studienausgabe, Band VI, **Hysterie und Angst** içinde), s.193

<sup>908</sup> Bkz. Leslie Stevenson, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, çev.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s.11

rağmen değişmeden kalan temel unsur insanın birincil bir güdüyle acıdan kaçan ve haz arayan bir canlı olduğu kabulüdür.

Antik dönemde Aristippos'un Kyrene okulunun ve daha sonra, Helenistik dönemde Epikürcü ekolün savunduğu gibi, Freud'a göre de insan doğar doğmaz acıdan kaçır ve hazzı arar. Freud hazzı tıpkı Epikür gibi acının (yani gerilim ya da uyarının) yokluğu, bir diğeri ifade ile acı veren gerilimden (*painful tension*) kurtulmaya eşlik eden duygu (*feeling*) olarak tanımlar.<sup>909</sup> Bu yönüyle tıpkı Epikür gibi negatif bir hazzı olan Freud'a göre,<sup>910</sup> annesinin memesini emme gayretindeki bebeğin bu gayreti onun açlığını gidermesi ile birincil derecede ilgisi olmayan cinsel bir hazzı tekabül eder.<sup>911</sup> Bu anlamda bebeğin temel amacı ona acı/rahatsızlık veren uyarını/gereksinimi ortadan kaldırmak ve doyum, bir diğeri deyişle haz elde etmektir (*Lustgewinn*). Böylece Freud çocuğun hayatta kalma çabasını da haz arayışı olarak anlar/açıklar.<sup>912</sup> Freud'a göre emme ile elde edilen haz daha sonraki cinsel yaşamın da başlangıç noktası ve ilk örneğidir.<sup>913</sup> Ancak hayatın başlangıcında görülen haz arayışı (*Suchen nach der Lust*) ilk planda beslenme gereksinimine ilişiktir, bu çerçevede yaşamın muhafazası (*Lebenserhaltung*) amacına da hizmet eder, daha geç dönemde ise ondan bütünüyle bağımsızlaşır.<sup>914</sup> Doğa (*Natur*) henüz doğar doğmaz kişiye/bebeğe hazzı tattırır, bunu şansa bırakmaz. Hazzı tadan kişi bundan sonraki yaşamı boyunca hep bu hazzı arar.<sup>915</sup> İşbu haz arayışı kişinin tüm karakterini belirler. Freud'a göre, bir kişinin karakteri olarak adlandırılan şey bütünüyle cinsel uyarımlar üzerine kuruludur ve başta anne ve baba olmak üzere, kişinin (Ben'in) çevresindeki diğeri kişilerle/nesnelerle ilişkisi (*Relationen des Ichs zum Objekt*) hep bu arayış

<sup>909</sup> Bkz. Erich Fromm, **Man for Himself – An Inquiry into the Psychology of Ethics**, Rinehart and Company, Incorporated, New York, 1947, s.183

<sup>910</sup> Bkz. Michel Onfray, **Bir Putun Alacakaranlığı**, Çev.: Menekşe Tokyay, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.336

<sup>911</sup> Bkz. J.D. Nasio, **Psikanalizin Yedi Büyüğü**, çev.: Kenan Saralioğlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.45

<sup>912</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.118

<sup>913</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Hemmung, Symptom und Angst**, ss.309-310

<sup>914</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.88-89. Ayrıca bkz. **Beiträge zur Psychologie des Liebenslebens II, Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebenslebens** (Band V içinde) s.200 ve **Zur Einführung des Narzißmus** (Band III içinde), ss.53-54 ve **Triebe und Triebchicksale** (1915), s.89

<sup>915</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.91

çerçevesinde şekillenir.<sup>916</sup> Esasen bedensel temelli olan haz arayışı yaşam evreleri boyunca çeşitli şekillere bürünebilir (oral, anal, genital ya da fallik), ancak amaç hep aynıdır. Bu çerçevede esas itibarıyla cinsel etkinlik dahi ilinekseldir, asli olan hep haz arayışıdır.<sup>917</sup>

İlk baskısı 1905 yılında yapılan *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (*Cinsellik Kuramına Dair Üç Deneme*) adlı eserinde işbu haz arayışını artık bütünüyle biyolojik kökene sahip içgüdüler (*Trieb*) ile açıklamaya başlayan Freud’a göre doğumdan itibaren içgüdüler insanı bedensel/cinsel haz aramaya zorlar.<sup>918</sup> Bu çerçevede o, mazoşizm ve sadizm gibi psikolojik rahatsızlıkları da haz arayışı çerçevesinde yorumlar. Ona göre her acı (*Schmerz*) kendi içinde bir haz hissi (*Lustempfindung*) barındırır.<sup>919</sup> Aynı şekilde, bir başkasına acı vermenin sebebi de bu eylemin ortaya çıkardığı hazdır.<sup>920</sup> 1915 yılında yayımlanan bir diğer makalesinde paranoyayı (eş)cinsel arzularla açıklayan Freud,<sup>921</sup> 1919 yılında yayımlanan *Bir Çocuk Dövülüyor* (*Ein Kind wird geschlagen*) başlıklı incelemesinde de mezkûr tutumunu sürdürür ve gerek sadizmi gerekse mazoşizmi cinsel doyum (*erotische Befriedigung*) ve haz arayışı ile açıklar.<sup>922</sup> Hakeza 1927 yılında kaleme aldığı bir başka psikolojik rahatsızlık türüne, fetişizme dair makalesinde de ona göre temel amaç haz, bir diğer ifadeyle cinsel doyumdur. En özet ifadesiyle; ünlü kastrasyon/iğdiş edilme korkusundaki fetişist birey bir haz nesnesi olan penisin

---

<sup>916</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, s.141. Ayrıca bkz. *Triebe und Triebchicksale* (1915), s.99

<sup>917</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Beiträge zur Psychologie des Liebenslebens II*, ss.103-107

<sup>918</sup> Bkz. Ruth Snowden, *a.g.e.*, s.110

<sup>919</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, s.68

<sup>920</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.69. Ayrıca bkz. *Triebe und Triebchicksale* (1915), s.91

<sup>921</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia*, (Studienausgabe, Band VII, *Zwang, Paranoia und Perversion* içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.209

<sup>922</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Ein Kind wird geschlagen*, (Studienausgabe, Band VII, *Zwang, Paranoia und Perversion* içinde), s.233, 237. Freud’un 1920’den itibaren yaşamın muhafazası ve haz arayışındaki güdülerini aynı kategoride birleştirip karşılıklarına ölüm içgüdülerini çıkarmasından sonra sadizm ve mazoşizmi haz ve yıkım güdülerinin bir tür karışımı ile açıklamaya başladığını belirtelim. Bkz. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, (1930), (Studienausgabe, Band IX, *Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion* içinde), s.247

yerine belirli bir nesne seçer ve arzuladığı hazzı/doyumu artık fetişi olduğu bu nesne üzerinden sağlar.<sup>923</sup>

Freud'un sadece psikolojik rahatsızlıkları değil, insanın tüm davranış ve edimlerini “acıdan kaçma ve hazza ulaşma” temelli açıkladığını başlarken belirtmiştik. Nitekim ünlü psikanalist kendisinden günümüze kalan en önemli eserlerinden biri olarak nitelendirilen, ilk kez 1900 yılında yayımlanan *Rüya Yorumu* (*Die Traumdeutung*) isimli eserinde de hazcı tutumunu sürdürür. Ona göre –en özet ifadesiyle– rüyalar (büyük ölçüde cinsel içerikli olan) arzuların tatminidir (*der Traum ist eine Wunscherfüllung*).<sup>924</sup> Bastırılmış çocukluk arzularının tatmini ise hiç kuşkusuz ki arzu sahibine haz sağlamalıdır.<sup>925</sup> Bu meyanda tek ve nihai amacı bilinçdışı isteklerin doyurulması olan rüyalar insanın haz arayışının uykudaki görünümleridir.<sup>926</sup> Onlar acıyı zihinden uzaklaştırarak uykunun muhafızlığını yaparlar.

İlgili eserinde kendisinden önce rüyaların amaç ve işlevlerini açıklamaya çalışmış olan birçok isme de değinen Freud rüyaların insanı nasıl acıdan uzaklaştırıp ona doyum, eş deyişle haz<sup>927</sup> sağladığı ile ilgili süreçleri eseri boyunca uzun uzun anlatır. Rüyalarda bilinçdışı olarak kullanılan (*Verkleidung*/Kılık Değiştirme, *Verdichtung*/Yoğunlaştırma, *Verschiebung*/Yer Değiştirme gibi) mekanizmaları eser boyunca tasvir eden Freud (uyku esnasına) bilinçdışında etkin olan ve doğrudan haz arayan ve bu arayışa sansür uygulayan süreçleri aktarır.<sup>928</sup> Mezkûr eserde kendi rüyalarının yanı sıra, hastalarının ve kimi dostlarının rüyalarının analizine de girişen Freud dışarıdan bakıldığında rahatsızlık verici olarak nitelenen rüyaların dahi arzuların tatminine hizmet ettiğini ısrarla savunur.<sup>929</sup> “Arzu”yu hazzsızlıktan yola çıkıp hazza ulaşmayı hedefleyen bir akım (*von der Unlust ausgehend, auf die Lust*

<sup>923</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Fetishismus**, (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, ss.383-385

<sup>924</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die Traumdeutung**, ss.111, 137, 140, 142, 143 vd.

<sup>925</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Der Traum (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge** içinde), s.219

<sup>926</sup> Bkz. Carl Gustav Jung, **a.g.e.**, s.40, 264

<sup>927</sup> Platon'un *Gorgias* diyalogunda (496e) hazzı arzuların doyumunu olarak tanımladığını hatırlatalım.

<sup>928</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die Traumdeutung**, s.160, ayrıca ss.282-308

<sup>929</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.172-173

*zielende Strömung*) olarak tanımlayan<sup>930</sup> Freud'a göre istisnasız her rüya baskılanmış (*unterdrückten*) ve bastırılmış (*verdrängen*) bir arzunun kılık değiştirmiş (*verkleidet*) bir doyurulmasıdır.<sup>931</sup> Ona göre tatmin edilmeye çalışan işbu arzuların birçoğu cinsel içeriklidir ve rüyalarda görülen kimi obje ve eylemler doğrudan kadın ve erkek cinsel organlarını (ve tabii cinsel ilişkiyi) temsil eden simgelerdir.<sup>932</sup> Freud'a göre varlığımızın özü (*der Kern unseres Wesens*) bilinçdışı arzulardan (*unbewußte Wunschregungen*) ibaret olduğundan<sup>933</sup> başka türlü olması da mümkün değildir. Özümüz gereği, diğer tüm ruhsal eylemlerimiz gibi, rüyalar da doyum arayan arzular, daha doğrusu bu arzuların biçim değiştirmiş ifadeleri olmak durumundadır.<sup>934</sup> Ki ona göre, zihinsel aygıtımızı (*unseren seelischen Apparat*) doyum arayan bir arzudan başka bir şey harekete geçiremez.<sup>935</sup> İşbu aygıt içgüdüsel olarak uyarılma birikiminden (*Anhäufung von Erregung*) kaçınmak ve uyarımsız (*erregungslos*) kalmak için bitimsiz bir çaba içindedir, zira uyarımın birikmesi (*Anhäufung der Erregung*) acı, azalması (*Verringerung der Erregung*) ise haz olarak duyumsanır.<sup>936</sup>

Yine bu meyanda Freud ilk kez 1901 yılında yayımlanan ve adım adım zenginleştirilen *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*) adlı eserinde unutma, dil sürçmeleri vb. edimleri de hazzımdan kaçınma ve/veya hazzı ulaşma çabası çerçevesinde açıklar. Kimi zaman kendi üzerinde yaptığı gözlemlerden hareket eden Freud, söz gelimi bir adın unutulmasının o adın acı verici bir yönü olduğu için vuku bulduğunu savunur.<sup>937</sup> Anımsamada yaşanan güçlükler her daim aynı amaca hizmet eder; hoşnutsuzluktan/acıdan (*Unlust*) kaçınma.<sup>938</sup> Bu durum sadece psikolojik rahatsızlıkları bulunan (nevrotik) kişiler için geçerli değildir elbette, sağlıklı kabul edilen kişilerde de durum aynıdır. Zira bu çaba doğamız gereğidir ve ancak doğanın içimize yerleştirdiği acıdan kaçma refleksi

<sup>930</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.568

<sup>931</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.175

<sup>932</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, ss.348-360

<sup>933</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, ss.572-573

<sup>934</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.510

<sup>935</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.540

<sup>936</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.568

<sup>937</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (5. Baskı), Verlag von S. Karger, Berlin, 1917, s.20

<sup>938</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.36 ve 107

(*Fluchtreflex bei Schmerzreizen*) ile açıklanabilir.<sup>939</sup> Freud ilgili eserinin müteakip satırlarında insanın/canlının hoşnutsuzluktan kaçınma amacını (*Unlustmotiv*) kendisinden önce Darwin'in de gördüğünü iddia eder.<sup>940</sup>

Hakeza, gündelik yaşantımızda yaptığımız espriler (Witz) de aynı amaca hizmet ederler Freud'a göre. Espri yapmak zihinsel süreçlerden (*seelische Vorgänge*) haz devşirmeye çalışmaktır.<sup>941</sup> İşbu haz sözcüklerle oynamaktan ya da anlamsız (*Unsinn*) olanın zincirlerinden boşanmasından türer.<sup>942</sup> Kişi espirileri kullanarak birtakım bilinçdışı kısıtlamaları savuşturur ve kendisi için haz kaynaklarını (*Lustquellen*) açar.<sup>943</sup> Freud bu konuda Fechner'nın da aynı kanıda olduğunu hatırlatır.<sup>944</sup> Ona göre insan yorulmaz bir haz arayıcısıdır (*unermüdlicher Lustsucher*)<sup>945</sup> ve rüyalar nasıl ki daha ziyade acıdan kaçınmaya hizmet ediyorsa espriler de her şeyden çok haz elde etmeye hizmet ederler.<sup>946</sup> Gündelik yaşamda yapılan şakaların da aynı şekilde haz üretme amacı güttüğünü savunan Freud<sup>947</sup> gülünç olanın doğası konusunda Bergson'un ünlü kitabı *Le Rire (Gülme)* ile hesaplaşmaya girişir<sup>948</sup> ve esprilerin yol açtığı hazzı açıklamak için yer yer fizik ve ekonomi bilimlerinin terimlerine başvurma alışkanlığını sürdürür.

Daha evvel belirttiğimiz gibi, esas itibariyle “hazcı” olan Freud'un kuramında yaşamın ya da benliğin muhafazasına (*Selbsterhaltung*) yönelik içgüdü (*Trieb*) de

---

<sup>939</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.118, ayrıca bkz. **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17)**, ss.93-94

<sup>940</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Zur Psychopathologie des Alltagslebens**, s.119. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Freud eserlerinden ziyadesiyle faydalandığı Darwin'i (ve tabii Schopenhauer'ı) cinselliğe yaklaşımları dolayısıyla eleştirir. Ona göre Darwin cinselliğin sadece üremeyle ilgili olduğunu savunarak onu ziyadesiyle basite almıştır (Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.19). Freud'a göre ise cinsellik üremenin basit bir aracı değildir. Bilakis cinsellik “*kendi kendine yeten ve doğanın düzeninden kaçan bir hazzın gerçekleşmesidir.*” O bir nesneye sabitlenerek doyum arayan bir arzuda kendini gösteren, müstakil bir içgüdüye dayanır. (Bkz. Elisabeth Roudinesco, **a.g.e.**, s.125)

<sup>941</sup> Sigmund Freud, **Psychologische Schriften, (Studienausgabe, Band IV içinde)**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.91

<sup>942</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.124

<sup>943</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.98

<sup>944</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.117

<sup>945</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.158

<sup>946</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.168

<sup>947</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.125

<sup>948</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.194-211

temel bir öneme sahiptir.<sup>949</sup> Bu çerçevede Freud erken dönem yazılarında (özellikle 1911'den itibaren) iki asli içgüdü (*Urtriebe*) kabul eder.<sup>950</sup> Bunlar Freud'un ben içgüdüleri (*Ichtriebe*) olarak da adlandırdığı, bireyin kendini/yaşamını korumasını amaçlayan içgüdüler (*Selbsterhaltungstriebe*) ve haz arayışındaki (cinsel) içgüdülerdir (*Sexualtrieben*).<sup>951</sup> Ona göre psikolojik rahatsızlıklar büyük ölçüde bu iki içgüdü arasındaki çatışmadan kaynaklanır.<sup>952</sup> Haz ilkesi (*Lustprinzip*) gereği haz elde etmeye çalışan güdüler karşılarında gerçekliği dikkate alarak hazzı ertelemeyi ve kişinin kendisini/yaşamını korumasını amaçlayan güdüleri bulurlar (*Realitätsprinzip*). Haz ve/veya doyum arayışına yönelik içgüdülerin yaşamı korumaya yönelik içgüdüler ile işbu çatışması Freud'a göre psikolojik rahatsızlıkların temel nedenidir.<sup>953</sup> Bu noktada belirtmek gerekir ki, Freud'un kendi ifadesiyle gerçeklik ilkesi ya da gerçek ben (*Real-Ich*) de insanın özü kabul edilen haz arayışından ya da hazcı ben (*Lust-Ich*)'den türemiştir ve kendisini ona uydurmaya çalışır.<sup>954</sup> Heinz Hartmann'ın da teyid ettiği üzere, gerçeklik ilkesi haz ilkesinin bir devamıdır ve gelecekte daha büyük bir hazzı güvence altına almak için anlık bir haz kazanımından vazgeçme işlevini yerine getirir.<sup>955</sup> Amacı haz elde etmek olan insan yavrusu dış dünya (ya da sosyal gerçeklik) ile temasa geçtikçe arzuladığı hazzı her yer ve zamanda elde edemeyeceğini öğrenmek zorunda kalmış, bu süreç asıl amacı yaşamın korunması olan güdüleri haz güdülerinin karşısına çıkarmıştır.<sup>956</sup>

---

<sup>949</sup> Freud içgüdü (*Trieb*) kavramını biyoloji ile psikoloji arasındaki sınır kavram (*Grenzbegriff*) olarak görür. Ona göre *Trieb* esas itibarıyla bedenden (*Körper*) kaynaklanan ve zihne (*Seele*) ulaşan uyarıların (*Reize*) psişik temsilcisidir (*psychischer Repräsentant*). Bkz. Sigmund Freud, **Triebe und Triebchicksale** (1915), (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), s.85 Dolayısıyla ona göre haz arayışı biyolojiktir, zira acıdan kaçıp haza ulaşmamızı emreden psişik eğilimlerin temelinde biyolojik gerçeklik (!) bulunur.

<sup>950</sup> Freud gibi Darwin'in etkisinde olan bir diğer önemli psikiyatr Richard von Kraft-Ebing'in de Freud'dan çok daha önce kendini/yaşamı koruma ve cinsel olmak üzere iki temel içgüdü'nün varlığını kabul ettiğini belirtelim. Bkz. Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, **a.g.e.**, s.362

<sup>951</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (22. Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie)**, (Studienausgabe, Band I içinde), s.343

<sup>952</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung** (1910), ss.209-201. Ayrıca bkz. **Triebe und Triebchicksale** (1915), s.87

<sup>953</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit** (1916), (Studienausgabe, Band X, **Bildende Kunst und Literatur** içinde), s.236

<sup>954</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (22. Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie)**, s.344

<sup>955</sup> Bkz. Heinz Hartmann, **Ben Psikolojisi ve Uyum Sorunu**, çev.: Banu Büyükkal, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s.49

<sup>956</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens** (1911), (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), ss.18, 21-22

Ancak Freud'un birçok kez ifade ettiği gibi, gerçeklik ilkesi de haz ilkesinin bir "modifikasyonu" olarak haz ilkesinin hizmetindedir (*im Dienste des Lustprinzips*) ve o da hazzı ulaşmak ister. Viktor E. Frankl'ın Freud'a atfen belirttiği üzere, gerçeklik ilkesi (*Realitätsprinzip*) bir anlamda haz ilkesinin başka araçlarla sürdürölmesi demektir (*Fortsetzung des Lustprinzips mit anderen Mitteln*). Gerçeklik ilkesinin etkisi ile emin/güvenli olmayan (*unsicher*) bir haz, daha sonra elde edilecek, emin/güvenli (*gesichert*) bir haz uğruna (geçici olarak) terk edilir.<sup>957</sup>

1919-1920 yılına gelindiğinde ise birinci dünya savaşındaki yıkıma/yıkıcılığa da şahitlik eden Freud o güne kadar kabul ettiği iki asli içgüdü konusundaki görüşlerini revize eder. Herakleitos'u çağrıştıran dualistik görüşünü ve insanı daima birbirine zıt güçlerin/içgüdülerin çatışma alanı olarak kabul eden yaklaşımını<sup>958</sup> sürdüren Freud ilk kez *Jenseits des Lustprinzips (Haz İlkesinin Ötesinde)* başlıklı meşhur makalesinde haz arayışına yönelik içgüdöleri (*Sexualtrieben*) ve yaşamın muhafazasına yönelik içgüdöleri (*Lebenstrieben*) Platon'un *Şölen*'inden mülhem *Eros* üstbaşlığı altında, bir arada değerdendirmeye başlar. *Eros* canlı organizmanın çeşitli bölölmlerini bir arada tutan, yani canlılığı sürdürmeye çalışan güçtür. İşbu *Eros* hazzı uzatmak için her türlü çareye başvurur.<sup>959</sup> Freud *Eros*'un karşısına ise ölümü, yani parçalanarak (ilk yapıtaşlarına ayrılarak) inorganik duruma dönüşü arzulayan ölüm içgüdölerini (*Todestrieбен*) çıkarır (*Thanatos*). Bu yeni düzenleme ihtiyacında Freud'un 1914 yılından sonra narsisizm kavramını psikanalize sokmasının büyük payı vardır.<sup>960</sup> Ayrıca Freud'un tedavisi ile ilgilendiği (bir kısmı savaş gazisi olan)

<sup>957</sup> Viktor E. Frankl, **Der unbewußte Gott**, Kösel-Verlag, München,1991, s.97

<sup>958</sup> Bkz. Ronald Jaccard, **a.g.e.**, s.83. Esasen genel olarak doğayı, özeldde insan doğasını çatışan güçlerin bir sonucu/etkileşimi olarak görmek Antik Yunan'da oldukça yaygındır. Platon *Timaeus* ve *Devlet* gibi birçok diyalogunda insanda bulunan, birbiri ile çatışma içinde olan çeşitli güçlerden bahseder. Kadim tıp dünyasına hâkim görüşlerinde Hipokrat insanı dört sıvının çatışma/etkileşim alanı olarak kabul eder. Empedokles dört töz öğretisi ve bunların birbirleri ile çatışması oldukça ünlüdür vs. Freud'un bu gelenekten haberdar olduğu, eserlerindeki yaklaşım ve yaptığı doğrudan atıflardan anlaşılmaktadır.

<sup>959</sup> Bkz. Adam Phillips, **Yasak Olmayan Hazlar**, çev.: Saliha Nilüfer, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, ss.36-37

<sup>960</sup> Nasio işbu değerişikliğin sebebini şöyle özetler: "*Cinsel itkilerin libidosu ben'in yer aldığı bu biricik nesneye yönelebiliyorsa, o zaman ben'e söz konusu cinsel itkilere karşı savunmacı ve bastırıcı bir irade tanımaya gerek yoktur artık. Bundan dolayı [...] ben itkileri – cinsel itkiler çifti Freud'un kuramından yok olup giderler. O zaman Freud dış cinsel nesnelere olduğu kadar ben'e de dayanan libidinal hareketleri ölüm itkileri terimine karşıt olarak yaşam itkileri terimiyle yeniden gruplandırmayı önerir.*" Bkz. J.D. Nasio, **Psikanaliz'in Yedi Büyüğü**, ss.58-59. Tefrika İkiz ise Freud'un eserlerinde görölün içgüdü çatışmalarının üç evresinden bahseder: 1905 yılında ilk kez bahsedilen cinsel içgüdöliler ile, 1910 yılında bunların karşısına çıkarılan benliği/yaşamı koruma içgüdöleri arasındaki çatışma; 1914'te

kimi hastalarda/insanlarda rastlanan, acı verdiği hâlde tekrarlanan semptomları/davranışları (*Wiederholungszwang* / yineleme zorlanımını) açıklama çabası da unutulmamalıdır.<sup>961</sup> Freud'un iddia ettiği gibi, şayet bilinçdışı psişik süreçler haz ilkesine göre işliyorsa, nasıl olur da acı verici olan (daha erken döneme ait) olay ve nesnelere takılıp kalınmaktadır?<sup>962</sup> Haz ilkesi bu noktada tatmin edici bir cevap veremediğinden Freud ölümü hedefleyen, yıkıcı içgüdülerin de olması gerektiği kanaatine varır.<sup>963</sup> O güne kadar (Bergsoncu) vitalizmi reddeden ve insan psişesini fiziko-kimyasal süreçlerle açıklayan Freud bu kabulüyle hiç olmadığı kadar vitalist görünür.

Mezkûr makalenin hemen başında zihinsel süreçleri (*seelische Vorgänge*) haz ilkesinin düzenlediği konusunda hiçbir tereddütü olmadığını bir kez daha yineleyen Freud, hazcı yaklaşımından taviz vermez ve bu yaklaşımı ile Epikürcü ekole yaklaştığını bir anlamda itiraf eder.<sup>964</sup> Ayrıca Fechner'nın *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (*Organizmaların Yaratılışı ve Gelişim Tarihi Hakkında Bazı Düşünceler*) başlıklı çalışmasında haz ve hazzsızlığı fiziksel süreçlerle (hareket ve hareketsizlik ile) ilişkilendirmesinin kendi kuramı üzerindeki etkilerini belirtmekten de çekinmez. Buna göre -Aristoteles'i anımsatır şekilde- haz hareketsizlik (*Stabilität*) hazzsızlık/acı ise hareket (*Instabilität*) ile doğrudan ilişkilidir. Ve canlılarda Fechner'in değişmezlik ilkesi uyarınca hareketsizliğe, yani hazza yönelik doğal bir eğilim vardır (*Tendenz zur Stabilität*).<sup>965</sup> Ki bu tanım Freud'un nihai arzusu ölüm (yani inorganik duruma dönüş) olan canlı kabulü çerçevesinde, bu noktada akılda tutulmalıdır.<sup>966</sup>

---

narsisizmin psikanalize sokulmasıyla benlik (narsisistik) libidosu ile nesne libidosu arasındaki çatışma ve 1920'den sonra yaşam ile ölüm içgüdüleri arasındaki çatışma. Daha ayrıntılı bir çalışma için bakınız.: Tevfika İkiz, **a.g.e.**, ss.11-18

<sup>961</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Jenseits des Lustprinzips**, s.229. Ayrıca bkz. Louis Breger, **Freud – Görüntünün Arkasındaki Karanlık**, çev.: Aslı Biçen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s.348

<sup>962</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell, **Psikanalizde İlişkisel Kavramlar**, çev.: Gülenbaht Algaç – İrem Anlı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, ss.77-79

<sup>963</sup> Bkz. Bkz. Dominique Bourdin, **Paradoxes du Principe de plaisir (Le principe de plaisir içinde)** s.30

<sup>964</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Jenseits des Lustprinzips**, (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), s.217

<sup>965</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.218-219

<sup>966</sup> Bu noktada Freud'un Viyana Üniversitesi'nde Carl Caus'tan Darwinci zooloji, Helmholtz ekolünden Ernst Brücke'den fizyoloji ve dönemin ünlü fizyoloğu Franz Brentano'dan Aristoteles dersleri aldığı bir kez daha hatırlanmalıdır. Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.65

Yukarıda belirtildiği gibi, daha önce birbiri ile çatışma içinde olduğu kabul edilen haz ve yaşam içgüdüleri bu yeni kurguda bir arada, birbirinin tamamlayıcısı olarak yer alır. Freud 1923 tarihli *Das Ich und Das Es* başlıklı denemesinde de cinsel içgüdüler ile yaşamda kalma içgüdülerini özdeş kılar.<sup>967</sup> Bununla birlikte haz arayışı her daim birincildir, ancak yaşamı tehlikeye sokma riski dolayısıyla, gerçeklik ilkesi gereğince ve arzu edilen hazların bireysel ve toplumsal yaşamı/düzeni tehlikeye atmaması amacıyla ertelenmeye çalışılır. Ancak arzu edilen haz -kullanılan çeşitli psişik mekanizmalarla- er ya da geç, şöyle ya da böyle elde edilir; daha doğrusu sağlıklı bir psişik yaşam için edilmek zorundadır. Haz dolu bir yaşam sürdürme amacındaki işbu güdülerin karşısında ise ölüm içgüdüleri bulunur, ki bu içgüdüler kronolojik olarak daha birincildir ve amaçları inorganik oldukları ilk durumlarına (*anorganischer Zustand*), yani cansız duruma dönmektir.<sup>968</sup> Zira canlı varlıklar (*das Lebende*) cansız varlıklardan (*das Leblose*) türemiştir ve yine ilk durumlarına dönmek için (*zum Lebenlosen zurückkehren*) çırpınıp dururlar. Bu anlamda yaşamın nihai amacı da ölümdür (*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*).<sup>969</sup> Dolayısıyla bu yeni kurguda, insan bedeninde ve psişesinde bir yandan hiçbir gerilimin olmadığı, cansız/hareketsiz olunan ilk duruma dönme arzusunda olan (*Nirwanaprinzip*), diğer taraftan cinsel faaliyetlerde bulunmak suretiyle yaşamın muhafazasını sağlamaya çalışan, iki tür içgüdü vardır.<sup>970</sup> İnsan psişesinde zaman zaman hastalıklara da yol açan temel çatışma mezkûr kurguda söz konusu iki içgüdü arasında vuku bulur.<sup>971</sup>

Freud 1920 yılından itibaren benimsediği bu yeni psişik düzenek ile insanın saldırganlığının ve yıkıcılığının sebeplerini de izaha kavuşturduğunu düşünür. Nitekim *Das Ich und Das Es*'te de ölüm içgüdüsünün kendisini zaman zaman dış dünyaya ve diğer canlılara yönlendirilmiş bir yıkım içgüdüsü (*Destruktionstrieb*) olarak ifade edebileceğini savunur.<sup>972</sup> Dışarıya yönlendirilen yıkım içgüdüsü bu

---

<sup>967</sup> Bkz. Erich Fromm, **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları**, s.154

<sup>968</sup> Freud Bu yargılarının bir yönüyle Schopenhauer'ı hatırlattığını kabul eder. Ancak benzer şeyler sadece Schopenhauer tarafından değil, ondan önce de pek çok kişi tarafından söylenmiştir. Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (32. Angst und Triebleben)**, s.540

<sup>969</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Jenseits des Lustprinzips**, s.248

<sup>970</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.253-255

<sup>971</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.261-262

<sup>972</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Das Ich und Das Es**, (Studienausgabe, Band III, **Psychologie des Unbewußten** içinde), s.308

şekilde organizma için zararsız kılınır.<sup>973</sup> 1932 yılının Eylül’ünde Albert Einstein’a yazdığı uzun mektupta da yukarıda özetlenmeye çalışılan görüşlerini bir kez daha yineler. Ona göre, dışarıya, dış nesnelere yönlendirilen saldırganlık ve yıkıcılık esasen insanın sahip olduğu ölüm içgüdüsünün bir dışa vurumu olarak anlaşılmalıdır.<sup>974</sup> Bu bir yönüyle önüne geçilemez bir sonuçtur, zira insan özü gereği yıkıcıdır. Ancak her hâlükârda dünyayı (Schiller’den mülhem) açlık (*Hunger*) ve aşk (*Liebe*) bir arada tutmaktadır, yani yaşamda kalma çabası ve haz arayışı. Fakat ölüm içgüdüğü de unutulmamalıdır. Zira ancak bu şekilde yaşamın tüm fenomenleri açıklanabilmektedir.<sup>975</sup> 1937 yılında Freud bu yeni savını gerekçelendirme çabası içinde yine felsefe tarihinden bir model bulur<sup>976</sup> ve görüşlerini Empedokles’e dayandırır.<sup>977</sup> Ona göre Empedokles binlerce yıl önce dünyayı/evreni yöneten başlıca yasaları açıklamıştır ve Empedokles’in aşk (Φιλία) ve savaş (νεῖκος)’ı Freud’un savları ile son derece özdeş görünmektedir.<sup>978</sup>

Bizim iddiamız odur ki, daha yakından bakıldığında, uzun yıllar boyunca insan davranışlarını açıklamak için başvuru olan “hazcı içgüdüler”i<sup>979</sup> Eros başlığı altında “yaşama içgüdüler” ile birleştirip karşılıklarına “ölüm içgüdüler”ni (*Thanatos*) çıkaran Freud’un bu son içgüdüler de son tahlilde hazzı arzular, yani hiçbir uyarının ve gerilimin olmadığı cansız durumu. Dolayısıyla bu noktada, Dominique Bourdin’in da işaret ettiği gibi bir çelişki vardır.<sup>980</sup> Freud bir yandan yaşama içgüdülerinin haz ilkesi uyarınca gerilimi ortadan kaldırıp bunun sonucunda oluşacak olan haza ulaşmak istediğini belirtir ve bu içgüdülerin ölüm içgüdüler ile bir karşıtlık ve çatışma içinde olduğunu savunur. Yeni kurguda psikojik rahatsızlıklar da bu çatışmadan kaynaklanır. Ancak diğer yandan ölüm içgüdülerinin amacı da bir

<sup>973</sup> Bkz. Ronald Jaccard, **a.g.e.**, s.94

<sup>974</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Warum Krieg?** (Studienausgabe, Band IX, **Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion** içinde), ss.275-286

<sup>975</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Das Unbehagen in der Kultur** (Band IX), ss.245-246

<sup>976</sup> Bkz. Norman O. Brown, **a.g.e.**, s.94

<sup>977</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Die endliche und unendliche Analyse (Schriften zur Behandlungstechnik** içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, ss.385-386

<sup>978</sup> Bkz. Thomas Barth, **Wer Freud Ideen gab**, Waxmann Verlag, Münster, 2013, ss.49-52. Empedokles’in dünyanın meydana gelişinde çekim ve itim görevlerinde bulunduğunu iddia ettiği aşk/sevgi (*Liebe*) ve nefret (*Hass*) öğeleri için bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, ss.23-24

<sup>979</sup> Bkz. Philippe Presles, **Freud’u ilgilendirmeyen Her Şey**, çev.: Sinem Gürsoy Çakmak, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.59, 309

<sup>980</sup> Bkz. Dominique Bourdin, **Paradoxes du Principe de plaisir (Le principe de plaisir** içinde) s.45

yönüyle aynıdır; hiçbir uyarının, dolayısıyla gerilim kaynağının olmadığı inorganik duruma dönüş. Freud’a göre tüm organizmalar ölümü arzular, zira ancak bu şekilde pür hazza (*Nirwana*) ulaşılabilirler, yani hiçbir uyarının, eş deyişle acının olmadığı ilk duruma. Dolayısıyla düalist freudyan kuramdaki her iki etkin gücün amacı da aslında aynıdır: haz. Birbiri ile çatışma içinde olduğu iddia edilen *Eros* ve *Thanatos*, biri yaşamı sürdürmekle (pozitif surette), diğeri ölümü arzulamakla (negatif surette) aslında aynı şeyi arzuluyorlardır; hiçbir acının/uyarının olmadığı haz durumunu. Ancak çelişkili olan bu sonuç Freud’un insanın haz arayışında bir canlı olduğu kabulü hatırlandığında hiç de şaşırtıcı değildir. O tüm canlılar gibi, insanın da özü itibariyle ve birincil bir güdüyle acıdan kaçıp hazza ulaşmak istediğine kani olduğundan, insandaki tüm eğilimleri bu amaç doğrultusunda anlar, anlamlandırır, işbu çaba onu zaman zaman zaman çelişkiye düşürüyor olsa da.

### 3.1.2. Haz Arayışındaki Sanatçı

Freud’un psikanaliz kuramını inşa ederken erken dönemlerden itibaren ilgilendiği başlıca konular arasında sanatsal etkinlik ve yaratıcılık da yer alır. Freud’a göre insan edimlerinin ardındaki temel içgüdülerin barındığı bilinçdışı alan, sanatçı (*Künstler*) olmanın ayrıcalığı olan ilhamın/yaratıcılığın da başlıca kaynağıdır. Freud’a göre, her birey gibi sanatçıların da bilinçdışı birtakım fantezileri vardır. İşte sanat (ve edebiyat) eseri de temelde sanatçının bilinçdışında bulunan mevzu bahis arzu ve fantezilerinden doğmaktadır. Buna göre sanat eseri, sanatçının haz arayışının, bilinçdışı arzularını yön/kılık değiştirmiş bir surette tatmin çabasının bir sonucudur.<sup>981</sup> Sanatçı yarattığı sanat eseri ile bilinçdışı cinsel arzularına doyum sağlar.<sup>982</sup> Bu anlamda sanatçı çocukken tatdığı hazların peşine düşmüş olan, ortaya koyduğu eserlerle işbu hazları tekrar kazanmaya çalışan kişidir.<sup>983</sup>

---

<sup>981</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Beiträge zur Psychologie des Liebenslebens I, Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne*, (Band V içinde), s.187

<sup>982</sup> Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, (Studienausgabe, Band X, *Bildende Kunst und Literatur* içinde), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, s.154

<sup>983</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Der Dichter und das Phantasieren*(Band X), s.172

Freud'un sanatı tartışırken en fazla göz önünde bulundurduğu öge şüphesiz ki sanatçıdır. O, sanatın dinleyicisi ya da izleyicisi hakkında, aynı şekilde tek başına sanat eseri hakkında pek fazla görüş beyan etmemiştir. *Psychopathische Personen auf der Bühne* başlıklı kısa denemesinde tiyatro oyununun izleyiciler üzerindeki - Aristoteles'ten mülhem- rahatlatıcı/katartik etkisinin cinsel uyarılmaya tekabül ettiğini savunan, tiyatro oyununda ele alınan acı verici konuların izleyiciye aslında haz vermeyi vaad ettiğini iddia eden<sup>984</sup> Freud'un sanatçının motivasyonuna dair yorumlarını anlayabilmek için evvel emirde irdelenmesi gereken temel kavram ise hiç kuşkusuz “yüceltme”dir (*Sublimation*).

Her ne kadar Freud insan psişesine dair çalışmalarının başlangıcından itibaren “yüceltme” kavramını ben savunmalarından biri olarak kabul etmiş olsa da<sup>985</sup> bu kavramın muhtevasını hiçbir zaman gerçek anlamda açıklığa kavuşturmamıştır.<sup>986</sup> Bununla birlikte genel olarak denilebilir ki, Freud'a göre yüceltme; asıl/gizli hedeflerinden (cinsel doyumdan) sapmış içgüdülerin sosyal açıdan değerli biçimlerde dışavurumudur<sup>987</sup> ve “bastırma” ve “düşleme” ile birlikte cinsel içgüdülerin üç temel yazgısından birini oluşturur.<sup>988</sup> Ünlü psikanalist J. D. Nasio'ya göre yüceltme, insan tarafından ortaya konan eserlerin her tür göndermeden uzak olarak, yine de cinsel bir kaynaktan soğurulan enerji sayesinde meydana getirildiklerini açıklayabilen tek psikanalitik kavramdır. Yani yüceltmenin kökleri içgüdüsel olarak cinseldir ve yüceltme, sanatçıda cinsel güçlerin enerjisini toplumsal açıdan olumlu yönde ve yaratıcı bir güce çevirerek dönüştüren ve geliştiren bir imkân olarak karşımıza çıkar.<sup>989</sup> Esasen yüceltme kişinin bilmek veyahut kabul etmek istemediği cinsel

---

<sup>984</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Psychopathische Personen auf der Bühne*, (Band X), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000, ss.163-164

<sup>985</sup> Freud henüz kuramını müstakil olarak ortaya koymadan evvel, 1897 yılında Fliess'e yazdığı mektuplardan birinde, hastanın babaya dair cinsel nitelikli bir ayartma sahnesini unutmaya yönelik olarak anısını “yüceltme”ye çalışmasından bahseder. Bkz. Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Payot Yayınları, Paris, 1981, ss.174-175

<sup>986</sup> Bkz. J. D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, çev.: Özge Erşen, Murat Erşen, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 117 ve s.115

<sup>987</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzißmus*, (Studienausgabe, Band III, *Psychologie des Unbewußten* içinde), s.61. Ayrıca Bkz. Nancy McWilliams, *Psikanalitik Tanı, Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*, çev.: Erkan Kalem, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 172

<sup>988</sup> Bkz. J. D. Nasio, *Psikanaliz'in Yedi Büyüğü*, s.48

<sup>989</sup> Bkz. J. D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, s.116

hatıralarının (ensest arzularının) katlanılmaz niteliğini yumuşatan, onu dönüştüren bir yön değiştirme mekanizmasıdır.

Psikanaliz kuramına göre sanatçı haz peşinde olan birincil arzularını - gerçeklik ilkesi ile çatıştığı gerekçesiyle- doğrudan ifade edemez ve doyuramaz. Cinsel tatmin (haz) peşindeki içgüdülerini ancak toplumsal kabullere uyumlu olarak doyurmak zorundadır. Bu nedenle bu içgüdüler hayal gücünün etkinliğinden (*Phantasietätigkeit*) yararlanarak kılık değiştirmek suretiyle tatmin bulmak, bir diğer ifade ile doyuma kavuşturulmak durumundadır.<sup>990</sup> Freud'a göre, ortaya konulmak istenen bir sanat eserine katkıda bulunabilecek duruma gelinceye kadar büyük değişiklikler geçirmek zorunda olan bu süreç<sup>991</sup> insanın sadece sanatsal değil, bilimsel ve kültürel tüm faaliyetlerinin de temelini oluşturur. Bu meyanda sanatçı, bilim adamı ya da mucit dediğimiz insanlar, sıradan insanlardan farklı olarak çok geniş bir yüceltme kapasitesine sahip insanlardır. Onları sıradan insanlardan ayıran en önemli özellikler; alışılmışın üstünde bir dürtü yoğunluğuna, olağanüstü bir yüceltme kapasitesine ve özgül bir bastırma gevşekliğine sahip olmalarıdır. Sanatçılar metafor oluşturma, sembolleştirme ve somutlaştırma gibi yüceltme mekanizmalarına ortalama insandan çok daha yakın ve yatkındırlar.<sup>992</sup> Bu çerçevede, tüm büyük adamların yaşamlarında çocuksu bir tarafın varlığını ister istemez sürdürdüğünü iddia eden Freud'un<sup>993</sup> tarihin gördüğü en büyük sanatçılardan biri olarak kabul ettiği Leonardo da Vinci üzerine kaleme aldığı makalesi, onun yüceltme üzerine yaptığı en tafsilatlı çalışma olarak kabul edilebilir.<sup>994</sup>

Freud'un Leonardo Da Vinci'ye ilk olarak ne zaman ilgi duymaya başladığını 9 Ekim 1898 tarihinde Fliess'e yazdığı bir mektup ortaya koymaktadır.<sup>995</sup> Bununla

---

<sup>990</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Das Motiv der Kästchenwahl**, (Studienausgabe, Band X, **Bildende Kunst und Literatur** içinde), ss.190-191

<sup>991</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.64

<sup>992</sup> Bu noktada şu da ifade edilmelidir ki, psikanaliz kuramında yüceltme başlangıçta ruhsal/zihinsel işleyişteki birtakım görev bozukluklarına bağlanmış, ancak daha geç dönemde yüceltmenin normal ruhsal/zihinsel işleyişinin bir yönü olduğu kabul edilmiştir. Bkz. Charles Brenner, **Psikanaliz, Temel Kavramlar**, çev.: Işık Savaşır, Yusuf Savaşır, HYB Yayıncılık, Ankara, 1998, ss. 106-107

<sup>993</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.87

<sup>994</sup> Bkz. Norman O. Brown, **Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı**, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 1996, s.154

<sup>995</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Briefe an Wilhelm Fliess**, ss.415-416

birlikte Freud'un Da Vinci'ye dair yorumunu yayımlanması 1910 yılını bulur.<sup>996</sup> Freud mezkur denemenin ilk bölümünün hemen başında, ileride çok güçlü bir şekilde ortaya çıkan içgüdülerin köklerinin çocuklukta yaşananlarda saklı olduğunu belirtir. Bu bağlamda, sanatçılar üstün bir yüceltme yeteneği (*Fähigkeit der Sublimierung*) ile donatılmış özel insanlardır ve cinsel içgüdülerini cinsellik dışı alanlara ustaca yöneltmek suretiyle alanlarında başarılı olabilmişlerdir.<sup>997</sup> Böyle düşünüldüğünde aslında her insanın içinde bir sanatçının yattığı da söylenebilir.<sup>998</sup> Dolayısıyla sanat bilinçdışının muhtevasını ifşa etme vasfına da sahiptir. Ve bu yönüyle sanat eserleri, doğru bir analiz ile sanatçının bastırılmış bilinçdışı arzularını açığa çıkaran, onları anlamamızı sağlayan birer işaret taşıdır. Freud, Leonardo Da Vinci'nin analizine de bu çerçevede, sanatçının bir çocukluk düşleminden hareketle başlar ve bu analizin haz arayışı (cinsellik) açısından yapılacağını peşinen belirtir.<sup>999</sup> Freud'a göre çocukluğun erken dönemlerinde tadılan ilk yaşam hazzının (anneyle bir ve bütün olmanın verdiği cinsel hazzın) karakter üzerindeki izleri asla silinmez, yaşam boyunca varlığını korur ve ileride ortaya konan çeşitli eylemlerle elde edilmeye çalışılan haz da işbu hazzın ta kendisidir.<sup>1000</sup> Söz konusu Leonardo Da Vinci olduğunda da aynı süreç/mekanizma iş başındadır.<sup>1001</sup>

Freud, Da Vinci'ye dair denemesinin ikinci bölümünde söz konusu sürecin adını daha açık ve somut olarak ifade eder: Ödip Kompleksi.<sup>1002</sup> Freud'a göre sanatsal faaliyetin kaynağı tek kelimeyle işbu Ödip Kompleksi'dir. Leonardo'da görülen sanatsal faaliyetler de kılık değiştirmiş cinsellikten başka bir şey değildir ve o, anneyle çocuk arasında ne denli güçlü cinsel ilişkiler (*erotische Beziehungen*) olabileceğinin açık bir örneğidir.<sup>1003</sup> Freud'a göre, Leonardo'yu Leonardo yapan, onu büyük bir heykeltıraş, ressam ve mucit kılan biyolojik temelli cinsel arzularını tatmin çabası ve müşahhas olarak çocukluğunda yaşadıklarıdır. Ruhunda erkenden uyanmış

<sup>996</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci**, s.88

<sup>997</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.103-104

<sup>998</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Der Dichter und das Phantasieren**, s.172

<sup>999</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci**, s.112

<sup>1000</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.113

<sup>1001</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss-116-117

<sup>1002</sup> Kısaca ifade edildikte; Freud'a göre Ödip Kompleksi, karşı cinsteki ebeveyni sahiplenme ve kendi cinsinden ebeveyni saf dışı etme konusunda çocuğun beslediği duygu, düşünce, dürtü ve fantezilerin toplamını ifade eder. Bkz. Selçuk Budak, **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005, s.539

<sup>1003</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.127 ve s.132

teşhir içgüdüsüyle (*Schautrieb*) desteklenen özel bir yetenek (*Begabung*) ona böyle bir kişilik kazandırmıştır.<sup>1004</sup> Leonardo'nun sanatçı kimliği kadar bilim adamlığı ve mucitliği de haz arayışı, aranan cinsel hazza doğrudan erişilmesi mümkün olmadığı için cinsel içgüdülerinin yüceltilmesi, bilinçdışı arzularının yön değiştirmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Ona göre çocukluk dönemini izleyen cinsel bastırma (*Sexualverdrängung*) zorlamasına uymak durumunda olan sanatçı, libidosunu yüceltme süzgecinden geçirerek sanat tutkusuna dönüştürmüştür.<sup>1005</sup>

Freud'un analizine girdiği büyük sanatçılar arasında Michelangelo, Shakespeare, Goethe ve Dostoyevski gibi isimler de yer alır. Freud mezkûr isimleri ve eserlerinde "saklı" anlamları yorumlarken aynı yöntemi kullanır ve gerek sanatçıların kişilik özelliklerini, gerekse temel arzularını ve psişik "aparat"larındaki "defekt"lerini ister istemez ifşa ettikleri sanat eserlerini yorumlarken Ödip Kompleksi'ni, bir diğer ifadeyle gerçeklik ilkesinin müsaade etmemesi dolayısıyla biçim değiştirmiş haz arayışını yaklaşımının merkezine yerleştirir. Bu meyanda, söz konusu bir roman yazarı (Shakespeare) olduğunda da haz arayışını tatmin amaçlı yüceltme/yön değiştirme mekanizması iş başındadır. Sanatçı kendi bilinçdışı arzularını romanda kullandığı figürlere söyler. Bunu yaparken acemi bir sanatçı kendi söyleyeceklerinin tümünü bilinçli bir dışavurumla gözler önüne serer, Shakespeare gibi büyük sanatçılar ise yüksek dolayımlara başvurarak gerçeklik ilkesi ile haz ilkesi arasındaki karşıtlığı sanatsal bir incelikle aşmaya çalışırlar.<sup>1006</sup>

Shakespeare'in, İskoç Kralı James'in İngiltere tahtına çıkışı dolayısıyla kaleme almış olduğu Lady Macbeth adlı eseri de Freud'a göre bu doğrultuda yorumlanabilir; ona göre tüm oyun baba ve çocuk ilişkisiyle örülüdür, yani Ödip Kompleksi ile.<sup>1007</sup> Söz gelimi eserin kahramanlarından Rebekka, Ödip Kompleksi'ni asla yenememiş olan figürlerden biridir.<sup>1008</sup> Psikanalizin kurucusuna göre, Shakespeare'in *Hamlet* adlı eserinde de durum bütünüyle aynıdır.<sup>1009</sup> Freud işbu

<sup>1004</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.154

<sup>1005</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.157

<sup>1006</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit**, s.235

<sup>1007</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.240-241

<sup>1008</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, ss.248-251

<sup>1009</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Dostojewski und die Vätertötung** (Studienausgabe, Band X, **Bildende Kunst und Literatur** içinde), s.282

yaklaşımını Goethe'nin bizzat kaleme aldığı otobiyografisinde geçen bir çocukluk anısını yorumlarken de sürdürür. Goethe'nin söz konusu anısında belirleyici arzu, çocuğun annesini kimse ile paylaşmak istememesidir, bir diğer ifade ile bu birliktelikten doğacak hazzı engelleyici her şeyi ortadan kaldırma arzusudur.<sup>1010</sup>

Freud'un özenli bir biçimde çözümlediği yazarlardan bir diğeri ise Dostoyevski'dir. Öyle ki, Dostoyevski'nin sanatsal dehasına hayran olan Freud'a göre *Karamazof Kardeşler* şimdiye kadar yazılmış en muhteşem (*großartigste*)'dir.<sup>1011</sup> Bununla birlikte Freud, Dostoyevski'yi gerek biyografisi (kendisini saralı olarak tanıtmayı, yaşadığı bilinç kayıpları, kasılmalar, ruhsal çöküntülerle seyreden ağır nöbetler), gerekse romanlarında ele aldığı konular ve yarattığı kahramanlar itibarıyla “nevrotik” olarak nitelendirmek hususunda tereddüt etmez. Bu büyük romancının eserlerinde zorba, cani, bencil tiplerin özellikle yer aldığı konular seçmesi, söz konusu tiplerdeki eğilimlerin (*Neigungen*) Dostoyevski'nin kendi içinde de barındığının en büyük kanıtıdır.<sup>1012</sup> Ki Freud'agöre, sanatçıların güdüleyici güçleri diğer insanları nevroza sürükleyen veyahut onları toplumsal kurumlar oluşturmaya itenlerle aynı çatışmalardır. Buna binaen, Freud'a göre, Dostoyevski'nin başyapıtlarından *Karamazof Kardeşler*'deki baba katliyle Dostoyevski'nin kendi babasının akıbeti arasında açık (*unverkennbar*) bir ilişki vardır ve psikanalizin kurucusu, bu durumun sanatçıdaki nevrotik dışavurumların da belkemiğini oluşturduğunu savunur.<sup>1013</sup> Freud'un Dostoyevski'yi ve eserlerini psikanaliz uyarınca uzun uzun yorumladığı satırları Ödip Kompleksi'nin de ayrıntılı tanımlarını içerir. Yine Ödip Kompleksi'nin bir sonucu olarak Dostoyevski'nin kişiliğinde eşcinsel eğilimler barındığını iddia eder Freud. Ona göre, sanatçının eserleri bu durumu açıkça ifşa etmektedir.<sup>1014</sup>

Bizi tekrara düşüreceği için, burada ayrıntısına girmeyi gerektirmeyecek denli benzer yargılarla Wilhelm Jensen'in *Gradiva* adlı eserini de analiz eder Freud. Söz konusu romanda işlenen konunun, romanın kahramanlarının Jensen'in kendi

<sup>1010</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung und Wahrheit* (Studienausgabe, Band X, *Bildende Kunst und Literatur* içinde), ss.265-266

<sup>1011</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Dostojewski und die Vätertötung*, s.271

<sup>1012</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, ss.272

<sup>1013</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.275-276

<sup>1014</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, ss.277-278

çocukluk deneyimlerini ve bilinçdışı arzularını temsil ettiğini uzun uzun aktarır. Sanat eserini mümkün kılan temel mekanizma(lar) bu eserde de aynıdır: Ne denli fantezi niteliğinde olursa olsun, her sanat eseri bilinçdışındaki arzu ve çatışmaların bastırılmasının bir yansıması, kılık değiştirmiş ve toplumsal kabullere uygun bir hâle getirilmiş dışavurumdur.<sup>1015</sup> Sanatın icrasında çocukluğun son derece belirleyici ve önemli bir yeri vardır.<sup>1016</sup> Ve çocuğun birincil içgüdülerini, arzu ve emellerini bilmek, bilinçdışının ifşası olan sanat eserini yorumlamayı kolaylaştıracaktır.<sup>1017</sup> Hasılı, Freud’a göre, Jensen’in *Gradiva*’sının da gösterdiği sanat haz arayışına yönelik bir etkinliktir ve bütün bu sanatçıların eserlerinde işlenen konular temelde tek ve aynı amaca matuftur: Yitirilen hazzın tekrar elde edilmesi arzusu ve dolaylı bir içgüdüsel özgürleşme. Bir diğer ifadeyle, uygarlığın dayatmaları sonucunda bastırılan birincil arzularımızın -en azından bir kısmının- geri getirilmesi çabası.

Sanat ömür boyunca aranıp da bir türlü bulunamayan o ilk mutlu anı, anneyle yaşanan birliği/bütünlüğü, yitirilen cenneti bireye sağlamanın bir yoludur, tıpkı düşlemler ve espirilerde olduğu gibi. Bir anlamda sanat, haz ilkesine geri dönüşü sağlayan özel bir oyundur. Freud’a göre, insanın zihinsel işleyişinden biraz olsun anlayan herkes tasdik edecektir ki, bir insan için bir zamanlar tattığı, sahip olduğu hazdan vazgeçmekten daha güç olan bir şeye çok zor rastlanır. Söz konusu hazdan bir türlü vazgeçemeyen sanatçı da birtakım dönüştürmelerden (*Abänderungen*) ve gizlemelerden (*Verhüllungen*) faydalanan asıl arzularını doğrudan ifade etmemekte, bunların dışavurumunda salt biçimsel, yani estetik bir haz (*ästhetischer Lustgewinn*) sunarak izleyicisini kendisine ve eserine hayran bırakmaktadır.<sup>1018</sup> Bununla birlikte yüceltme asla tam bir tatminle sonuçlanmaz; bütünüyle doyurulmamış arzular ve onların yol açtığı psişik gerilimler varlığını yaşam boyu sürdürür. Bu meyanda sanat ancak düşsel bir avunma olabilir; insanın arzuları ile

<sup>1015</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva* (Studienausgabe, Band X, *Bildende Kunst und Literatur* içinde), s.41

<sup>1016</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, ss.45-46

<sup>1017</sup> Freud’un çocukluk döneminin insanın ve tabii sanatçının davranışları üzerindeki etkisini bu denli merkezî bir konuma yerleştirmesi yirminci yüzyıl boyunca psikoloji çalışmalarında (ve sosyal bilimlerin alanında) hâkim paradigma olarak varlığını uzun süre sürdürecektir. Bizim çalışmamızı doğrudan ilgilendirmede için bu kadarına işaret etmekle yetineceğimiz, “çocukluğun insan davranışlarını güdüleyen birincil etken olduğu” savının sosyal bilimlerde dönemin hâkim paradigması hâline dönüşümü için bkz.: Stephen Kern, *Nedenselliğin Kültürel Tarihi*, çev.: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, ss.101-160

<sup>1018</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Der Dichter und das Phantasieren*, s.179

gerçeklik arasındaki bölünmüşlüğü ve tamamlanmamışlığını ortaya seren bir avunma.<sup>1019</sup>

Esasen Freud hiçbir zaman bir sanat kuramı oluşturmamıştır, Marc Jimenez’e göre en büyük güvensizliği estetiğe karşı göstermiştir.<sup>1020</sup> Zaten Michelangelo’nun Musa heykeline dair denemesinin ilk satırında “bu işin acemisi” olduğunu bizzat ifade eder.<sup>1021</sup> Buna karşın 20. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra birçok sanat türü Freud’un psikanalitik sanat yorumundan etkilenmiştir. Freud’dan ders çıkaran çok sayıda modern ve avangard sanatçı olmuştur.<sup>1022</sup> Marc Jimenez’e göre, her ne kadar günümüzde “yüceltme” kavramı eski popülerliğini yitirmiş olsa da,<sup>1023</sup> psikanaliz ile ilk somut ve etkin ilişkinin, gerçeküstücü (sürrealist) sanat ve edebiyat hareketi aracılığıyla kurulmuş olduğu söylenebilir.

### 3.1.3. Uygarlığın İnşasının Temel Dinamiği Olarak Haz Arayışı

Freud’un sadece insan psişesini ve onun rahatsızlıklarını haz arayışı çerçevesinde anlamaya ve açıklamaya çalışmadığını, insanın sanatsal etkinlikleri de dâhil tüm edimlerini, insanın özü kabul edilen haz arayışı ve bu haz arayışına karşı verilen mücadele ile açıkladığını belirttik. Bu minvalde dinin (*Religion*) ve ahlakın (*Sittlichkeit*) içgüdüsel tatmini reddetmek üzerine kurulduğuna inanan Freud,<sup>1024</sup> toplumsal organizasyonların (*soziale Organisation*) ve bir bütün olarak uygarlığın (*Kultur*) temeli olarak da ensest arzusunun yasaklanmasını, bu çerçevede Ödip kompleksini; kısacası haz arayışını, daha doğrusu hazcı içgüdülerin bireysel ve toplumsal yaşamı tehlikeye düşürülmeden doyurulma çabasını kabul eder.

<sup>1019</sup> Bkz. Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Ayfer Dost, Doruk Yayıncılık, 2010, İstanbul, s.329

<sup>1020</sup> Bkz. Marc Jimenez, *Estetik Nedir?*, çev.: Aytekin Karaçoban, Doruk Yayıncılık, 2007, İstanbul, s.200

<sup>1021</sup> Sigmund Freud, *Der Moses des Michelangelo*, s.197

<sup>1022</sup> Bkz. Marc Jimenez, *a.g.e.*, s.210

<sup>1023</sup> Bkz. Nancy McWilliams, *a.g.e.*, s.172

<sup>1024</sup> Bkz. Louis Breger, *a.g.e.*, s.434

Bu anlamda uygarlık bir yönüyle içgüdüsel arzulardan feragat edilmesi, onları toplumsal olarak kabul edilebilir şekilde doyurma çabası üzerine kurulmuştur.<sup>1025</sup> Freud'a göre, uygarlığın yapı taşı en özet ifadesiyle değişikliğe uğramış haz arayışıdır<sup>1026</sup> ve bu anlamıyla o, insanları içgüdülerinden (hazdan) vazgeçmeye zorlayan bir siperin inşasına dayanır.<sup>1027</sup> Ünlü psikanalist 1913 tarihli, ünlü *Totem ve Tabu* başlıklı denemesinde tüm toplumsal örgütlenmelerin enstest cinsel ilişkiden kaçınma çabasına hizmet ettiğini savunur.<sup>1028</sup> Zira insan arzularının en eski ve güçlülerinden biri olan enstest arzusu bir yönüyle toplumsal yaşam için büyük bir tehlikedir ve insanın tek başına hayatta kalamayacak olması dolayısıyla sürdürmek zorunda olduğu toplumsal yaşamdan defedilmesi gerekmektedir.

Hatırlanacağı üzere, Freud'un meşhur Ödip Kompleksi teorisine göre insan/çocuk haz arayışı çerçevesinde ilk olarak annesini arzular ve babayı bu arzusu önünde bir engel olarak gördüğü için ortadan kaldırmak ister. İşte çeşitli kültürlerde bugün de görülen totem (kurban) hayvanı (*Totemtier*) aslında babanın ikamesidir (*Ersatz des Vaters*).<sup>1029</sup> Bununla birlikte babasını öldürdüğünden (ya da en azından öldürmek istediğinden) dolayı vicdan azabı duyan insan dini (ve ahlakı) işbu suçluluk duygusu (*Mitschuld*) ve vicdan azabı (*Schuldbewußtsein*) üzerine inşa eder.<sup>1030</sup> Ki vicdan (*Gewissen*) dediğimiz şey esas itibarıyla, kişiye haz sağlayıcı eylemlerin ebeveyn ve toplum tarafından (ailevi ve toplumsal sihhati zedeleyeceği kaygısıyla) yasaklanmasının içselleştirilmesinden ibarettir.<sup>1031</sup>

Bir yandan babasını seven, ona öykünen insan, diğer yandan babayı arzuları önünde engel olduğu gerekçesi ile ortadan kaldırır, kaldırmak ister. Bu çerçevede ilkin kurban edilen baba daha sonra (yaşanan vicdan azabının sonucu olarak) Tanrı şeklinde tekrar insanın hayatına girer. Ve anlaşılacağı üzere, bu kurguda Tanrı

---

<sup>1025</sup> Bkz. Michael S. Trupp M.D., **Freud Üzerine**, çev.: Muhsin Yılmaz, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s.68

<sup>1026</sup> Bkz. Erich Fromm, **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, çev.: Bozkurt Güvenç, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1995, s.41

<sup>1027</sup> Bkz. Elisabeth Roudinesco, **a.g.e.**, s.359

<sup>1028</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Totem und Tabu** (Band IX içinde), s.296

<sup>1029</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.425

<sup>1030</sup> Bkz. Sigmund Freud, **a.g.e.**, s.430

<sup>1031</sup> Ve bu anlamıyla ahlakın gereklerini uygulayan *Über-Ich* (üst benlik / Süper Ego) ile özdeşdir. Bkz. Sigmund Freud, **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (31. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit)**, ss.498-499

yüceltilmiş babadan (*erhöhter Vater*) başka bir şey değildir.<sup>1032</sup> Tanrı'nın güçlü bir babanın yansıması olduğu din kurumunda (özelde Katoliklik'te) ibadetler de saplantılı nevrozlara denk gelmektedir, Freud'a göre.<sup>1033</sup> Dolayısıyla dinin ve ahlakın ana kaynağı Ödip kompleksi ile bağlantılı olan suçluluk duygusudur.<sup>1034</sup>

Freud 1927 tarihli *Die Zukunft einer Illusion (Bir Yanılsamanın Geleceği)* başlıklı makalesinde de benzer görüşleri sürdürür. Bu kez temel içgüdüsel arzular arasına ensestin yanı sıra yamyamlık (*Kannibalismus*) ve öldürme hazzı (*Mordlust*) da eklenmiştir.<sup>1035</sup> Zira temel güdüler olarak artık *Eros* ve *Thanatos* kabul edilmektedir. Dolayısıyla artık sınırlandırılması, yön değiştirilmesi gereken içgüdüler arasında hazcı içgüdülerin yanı sıra saldırganlık içgüdüleri de bulunmaktadır. Ve uygarlık insanın saldırganlık içgüdülerini sınırlamak, yıkıcı güdülerin dışavurumlarını kontrol altına almak için tüm gücüyle çabalamak zorundadır.<sup>1036</sup> Her hâlükârda din o güne kadar kabul edildiği şekliyle bir yanılsamadan ibarettir ona göre, insanın en asli arzularının toplumsal çıkarlar çerçevesinde doyurulmasıdır.<sup>1037</sup> Bu anlamda insan uygarlığı için faydalı birçok hizmette de bulunmuştur.<sup>1038</sup> Ancak onun hangi sebeplerle ortaya çıktığı, ne işe yaradığını anlamak insanın bu dünyadaki nihai amacına, yani mutluluğa, eşdeyişle hazza ulaşması için zorunludur. Ve din insanlık tarihi boyunca sayısız kez sorulmuş olan, hayatın amacının (*Zweck des Lebens*) ne olduğu sorusuna yanıt verebilmiş yegâne kurumdur.<sup>1039</sup> Freud'un bu son ifadeleri son derece önemlidir. Zira ünlü psikanalistin yaşamının son döneminde de hazcı görüşlere sahip olduğunun en açık kanıtıdır. Freud sorar; insanlar yaşamdan ne beklerler, yaşamları boyunca en çok neyi elde etmek isterler? Cevap açıktır ve çalışmamızın başında görüşlerini özetlediğimiz Sokratesçi ekollerle aynıdır: Mutluluk (*Glück*).<sup>1040</sup> İnsanlar mutlu olmak ve mutlu kalmak (*glücklich werden und so bleiben*) isterler. Bu çabanın ise pozitif ve negatif olmak üzere iki tarafı vardır

<sup>1032</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, s.431

<sup>1033</sup> Bkz. Louis Breger, *a.g.e.*, s.427

<sup>1034</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (21. Libidoentwicklung und Sexualorganisationen)*, (Band I içinde), ss.326-327

<sup>1035</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (Band IX içinde), s.144

<sup>1036</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Band IX içinde), s.241

<sup>1037</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, s.164

<sup>1038</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.201

<sup>1039</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s.208

<sup>1040</sup> Bkz. Norman O. Brown, *a.g.e.*, s.18

Freud’a göre. Bir yandan acı (*Schmerz*) ve hoşnutsuzluktan (*Unlust*) uzak olmak isteriz, diğer taraftan en güçlü şekilde hazzı yaşamak, deneyimlemek (*Erleben*) isteriz. Ve kelimenin dar anlamıyla (*im engeren Wortsinne*) mutluluk sadece ikinci tarafla, yani hazla ilişkilidir. Dolayısıyla Freud’un 1930 yılında, 74 yaşındayken yayımlanan eseri *Das Unbehagen in der Kultur*’daki bu ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, onu -tıpkı Epikür gibi- diğer Sokratesçi ekollerden ayırıştıran ve “hazcı” kılan görüşü, mutluluğu haz ile özdeşletirmesidir. Ona göre mutluluk, acının olmaması, buna karşın hazzın en güçlü şekilde yaşanmasıdır. Son kertede yaşamın amacı (*Lebenszweck*) işbu hazdır ve yaşamın anlamını belirleyen şey de zihinsel aygıtın (*seelischer Apparat*) işleyişine en başından beri egemen olan haz prensibidir.<sup>1041</sup>

Haz ilkesinin bize dayattığı mutluluk programı belki de hiçbir zaman tam olarak doyuma ulaştırılamayacaktır, Freud’a göre. Zira var oluşunu sürdürmek için kültüre (toplumsal yaşama) ihtiyaç duyan insan kültürün/toplumun kısıtlamaları dolayısıyla hiçbir zaman arzu ettiği hazlara bütünüyle ulaşamayacaktır.<sup>1042</sup> Freud bu hususta Schopenhauer gibi pesimist görünür ve mutluluğun (şehirde, belirli şartlar çerçevesinde) mümkün olabileceğine inanan Aristoteles’ten bu noktada da ayrılır. Ancak her şeye rağmen insan acıdan kaçıp haza ulaşmak için çabalamaktan asla vazgeçmemelidir. Bu onun acısını dindirip biraz da olsa mutlu olabilmesi için tek seçeneğidir.<sup>1043</sup> Bu noktada çok daha önemlisi Freud’un tıpkı İngiliz faydacıları gibi, fayda (*Nutzen*) ile hazzı yaşamın birlikte giden, birbirinden ayırıştıramayan hedefleri olarak zikretmesidir. Ona göre bu iki amaç tüm insan etkinliklerinin başlıca etkeni ve güdüleyici gücüdür (*Triebfeder*).<sup>1044</sup> Dolayısıyla Freud hazzı tanımlayışı ve onu hayatın amacı olarak kabul edişiyile kanaatimizce kelimenin tam anlamıyla

---

<sup>1041</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s.208

<sup>1042</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, *Freud ve Sonrası*, çev.: Ayhan Eğrilmez, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s.21

<sup>1043</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.214

<sup>1044</sup> Bkz. Sigmund Freud, *a.g.e.*, s.225

Epikürcü/hazcıdır. Hazzı fayda ile eşitlemesi ise onu bir dönem hayranı olduğu John Stuart Mill'in felsefi ekolüne (faydacılığa) yaklaştırır.<sup>1045</sup>

Özetle ve bir kez daha belirtmek gerekirse, çalışmamızın merkezine aldığımız, insanın davranışlarına temel oluşturan birincil güdünün ne olduğuna dair tartışmada Freud'un ziyadesiyle "hazcı" bir tavır aldığı görülmektedir. Adam Phillips'in de işaret ettiği üzere, onun kuram ve pratiğinin düzenleyici ilkesi insanların temelde haz arayışındaki canlılar olduklarına dair klasik (Antik) hazcı düşüncedir.<sup>1046</sup> Dolayısıyla kökleri binlerce yıl öncesine, Stoacı filozoflarla hazcı filozoflar arasındaki karşıtlığa dayanan, canlıların davranışlarını şekillendiren birincil güdünün ne olduğuna dair tartışmada Freud -Stoacı yaşamda kalma içgüdüsünü kabul eder görünse de- hazcı bir pozisyon alır. Bununla birlikte Antik dönemde hazcı ekoller arasında görülen farklılıklar Freud'da silikleşir. Birçok yerde insanı Aristippos gibi bedensel hazzın peşinde koşan bir canlı olarak tasvir eden Freud, zihinsel etkinliklerin amacının da haz olduğu, daha önemlisi hazzın acının yokluğu olduğu yönündeki tanım ve kabulleriyle Epikür ile birleşir. Hazzı fayda ile özdeş görmesiyle ise Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'e yaklaşıır.

Ona göre doğa insana hazzın peşinde koşmasını ve hazzsızlıktan/acıdan kaçınmasını -fiziksel ve biyolojik süreçler eliyle- emreder. O yukarıda düşüncelerini özetlediğimiz (kendisinin de ziyadesiyle faydalandığı) Spinoza, Schopenhauer ve Darwin gibi isimlerin hayatın/varlığın özü olarak gördüğü hayatta kalma çaba ve mücadelesini bütünüyle haz mücadelesi olarak görür, görmek ister.<sup>1047</sup> Ona göre varlığımızın nihai özünü haz arayışı oluşturur.<sup>1048</sup> Erich Fromm'un ifadesiyle, esasen haz arayışı ile alakalı olmayan yaşamın korunması ve güvenlik arzusu Freud'un kuramında anneye duyulan cinsel arzu ve bu arzu önünde bir engel olarak görülen babadan nefret etme "neden"i altında birleştirilir.<sup>1049</sup> Ünlü psikanalist, insanların doğaları gereği hazzı aradığı ve hazzsızlığın anksiyete veya nevroz gibi psikolojik

---

<sup>1045</sup> Freud'un özellikle erken dönem görüşleri üzerinde Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi klasik faydacı filozofların ne ölçüde etkili olduğuna dair bkz.: Aner Govrin, **Some Utilitarian Influences in Freud's Early Writings**, *Psychoanalysis and History*, 6, 2004, ss.5-21

<sup>1046</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.125

<sup>1047</sup> Bkz. Adam Phillips, **a.g.e.**, s.126

<sup>1048</sup> Bkz. Norman O. Brown, **a.g.e.**, s.41

<sup>1049</sup> Bkz. Erich Fromm, **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları**, s.54

rahatsızlıklara yol açtığı konusunda hiçbir tereddütü olmadığını eserleri boyunca defaatle yineler.

Freud'un psikanalitik kuramında insanın özü kabul edilen *es* (ya da *id*) insan organizmasının yaşamının gerçek amacını ifade eder ve o nihai amaç hiçbir hoşnutsuzluğun, uyarının, gerilimin olmadığı pür haz durumunun (*Nirwana*) sağlanmasıdır. Esas itibarıyla biyolojik kökenli olan yaşam ve ölüm içgüdülerinin amacı (yukarıda gösterdiğimiz gibi) bu noktada aynıdır; acıdan kaçınmak ve hazzı ulaşmak. İnsanların binlerce yıldır peşinden koştuğu, hayatın amacı olarak kabul edilen mutluluk da tam anlamıyla budur, ünlü psikanaliste göre. Nasıl ki metafizik varlığın ve varoluşun ilk nedenlerini araştırıyorsa, Freud'un metapsikoloji olarak adlandırdığı kuramı da insan davranışlarının ilk, en temel nedenlerini araştırır<sup>1050</sup> ve bu "ilk neden" haz arayışından başka bir şey değildir.

İnsanın her şeyden önce, birincil bir (iç)güdüyle acıdan kaçıp hazzı yöneldiği kabulü ise yine başlangıçta psikanalitik kuram içinde yer alan birçok isim tarafından zamanla sorgulanmaya başlanmıştır. İnsanın birincil arzusunun haz arayışı olmadığını, bilakis insanın her şeyden önce fiziksel ve psişik olarak var olmak, hayatta kalmak için "çırpındığını" savunan işbu isimler ve kuramları müteakip bölümün konusunu oluşturmaktadır.

---

<sup>1050</sup> Bkz. Elisabeth Roudinesco, **a.g.e.**, ss.200-201

### 3.2. Sorgulanan Haz Arayışı

Freud hiç kuşkusuz çağının “çocuğu” idi. İçinde nefes alıp verdiği atmosferde, yüzyıllardır devam etmekte olan hazlara yönelik baskılayıcı yaklaşımın ve buna yönelik itirazların Freud’un kuramı üzerinde etkili olduğu kuşkusuzdur ve konuya pek çok çalışmada değinilmiştir. Bununla birlikte, yukarıda değindiğimiz, Batı’da ortaçağ boyunca “yasaklanan” hazlara yaklaşım Rönesans ile birlikte adım adım değişmeye, özellikle 19. yüzyıl sonrasında işbu hazlar daha rahat talep edilmeye, freudyen terminoloji ile “baskılanmak”tan kurtulmaya başlamıştı. 19. yüzyıl birçok alanda, bilhassa bedensel hazlara bakışın değiştirilmesine, (Viktorian ahlak anlayışının da etkisiyle) baskılanan hazların “özgürce” yaşanmasının önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik mücadeleye sahne oldu. Bugünden bakıldığında işbu mücadelenin başarıyla sonuçlandığı söylenebilir. Nitekim Batı’nın domine ettiği dünyada hazcı/faydacı yaklaşım bugün de bireysel, toplumsal, kültürel ve ahlaki yaşantılarımız üzerinde hâkim görünmektedir. Öyle ki, sadece kârın değil, hazzın maksimizasyonu olarak da tanımlanabilecek ekonomik liberalizm ve onun doğurduğu sosyoekonomik sistemler elde edilmek istenen hazlar uğruna yaşamlarımızın muhafazasını dahi tehdit eder hâle gelmiştir.<sup>1051</sup> Bu son-uç’a ulaşılmasında insanın en temel dürtüsü olarak kabul edilen haz arayışının baskılanmasının hastalandırıcı bir etkisi olduğu iddiasındaki psikanalitik kuramın da payı vardır hiç kuşkusuz.

Diğer taraftan Freud psikoloji tarihinde çığır açan çalışmalarıyla insanın düşünce tarihi boyunca kabul edildiği denli “rasyonel” bir varlık olmadığını göstermiş, bilinçdışı (irrasyonel) süreçlerin insan davranışları üzerindeki etkisini vurgulamış, bu olguyu kuramının merkezine yerleştirmişti. Ancak insanın bilinçdışı arzularının her şeyden önce acıdan kaçıp hazza yöneldiği kabulünün tatmin etmediği zekâlar vardı.

---

<sup>1051</sup> Nitekim Bentham öncülüğündeki İngiliz faydacılığı insanın temel güdüsü olarak hazzı ve onun bir türevi olan faydayı görürken, bu görüşe son derece paralel bir şekilde Adam Smith ekonomik yaşamın temel motivasyonu olarak öz çıkarı (*self-interest*) görür. Bkz. Nils Gilje - Gunnar Skirbekk, **a.g.e.**, s.322-323. Bu minvalde Friedrich Albert Lange de bu dönümüştüden ziyadesiyle şikâyetçi görünür. Ona göre Yeniçağ Aristippos ve Epikür’ün amaçladığı hazlar (*Lust*) yerine adım adım bencilliği (*Egoismus*) ve çıkarı (*Interesse*) koymuştur. Lange’ye göre, hazlara ulaşmak için bir araç/aracı konumunda olması gereken kâr ve/veya sermaye birikimi bir süre sonra amaç (*Zweck*) hâline gelmiştir. Bkz. Friedrich Albert Lange, **a.g.e.**, 736-740

Başlangıçta klasik freudyen kuramı benimseyen, zamanla psikanalitik kuramın kimi (ön)kabullerini sorgulayan, bugün post-freudyen ekoller içinde değerlendirilen bazı isimler insanın yaşama gelir gelmez (ve dahi yaşamı boyunca) gösterdiği birincil çabanın –o çabaya bilinç eşlik etsin ya da etmesin– acıdan kaçıp haz elde etmeye yönelik olmadığını, kişinin çevresindeki (onun bakımıyla ilgilenen) insanlarla kurulan ilk (ve sonraki) ilişkilerin haz arayışı çerçevesinde şekillenmediğini, varlık ya da yaşamın muhafazası çabasının çok daha birincil olduğunu iddia ettiler. Bu savı çeşitli açılardan gerekçelendirmeyi denediler. Kendi yaklaşımımıza daha yakın bulduğumuz işbu isimlere ve görüşlerine aşağıda yine çalışmamızın kapsam ve hacminin elverdiği ölçüde değinilecektir.

### 3.2.1. Var Olma Çabasının Birincilliği

Klasik freudyen psikolojinin (ön)kabulleri ile bütünüyle mutabık olmayıp, haz arayışının birincilliğini sorgulayan isimler Heinz Hartmann (1894-1970) ile başlatılabilir. Freud'un içgüdü (*Trieb*) merkezli psikoloji anlayışını benimsemiş görünen Hartmann tıpkı Freud gibi Darwin'in evrim kuramından oldukça faydalanmış, ancak vurguyu Darwinci evrimin farklı bir boyutuna kaydırmıştır. Ona göre -Darwin'in belirttiği üzere- yaşamda kalma veyahut varlık mücadelesinde (*struggle for life/existence*) en güçlü olan ve çevrelerine en yüksek oranda uyum (İng. *Adaptation*, Alm. *Anpassung*) sağlayan canlılar hayatta kalmaktadır. Şayet canlılar yaşamda kalmak için çevreleri ile sürekli bir “ilişki” içinde olmak durumundaysa ve yaşamlarını muhafaza etmek için onları kuşatan koşullara uyum sağlamak zorundaysa, bu fiziksel gerçekliğin insan özelinde psişik izdüşümleri de olmak zorundadır.<sup>1052</sup>

Hartmann'ın ilk baskısı 1939 yılında yapılan *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem* adlı eserinde belirttiğine göre, herhangi bir organizmanın çevresi ile ilişkisi yaşamda kalma çabası açısından olumluysa söz konusu organizma ile çevresi arasında bir uyum ilişkisi var demektir.<sup>1053</sup> Ve bu “uyum” insanın çevresi

<sup>1052</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, **a.g.e.**, s.39

<sup>1053</sup> Bkz. Heinz Hartmann, **Ben Psikolojisi ve Uyum Sorunu**, çev.: M. Banu Büyükkal, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s.34

ile kurduğu gerek fiziksel gerekse psişik ilişkiler açısından “yaşamda kalma” anlamı taşır.<sup>1054</sup> Dolayısıyla Hartmann psikanalitik vurguyu Es/İd’in haz arayışından Ich/Ego’nun çevreyle kurduğu ilişkilere ve çevreye uyuma kaydırır.<sup>1055</sup> Bu minvalde uyumun yaşamda kalma anlamına geldiğinin altını önemle çizer. Ona göre çocuğun ilk toplumsal ilişkileri çevresi ile kuracağı uyum açısından, dolayısıyla fiziksel ve psişik sağlığı açısından son derece önemlidir ve bu nedenle psikanalitik kuram insanın bu ilk “ilişkileri”ne odaklanmak durumundadır.<sup>1056</sup>

Hartmann sonrasında psikanalitik vurgunun içgüdü (*Trieb*)’lerden çevreye, daha açık bir ifadeyle, (ilk) nesne ilişkilerine kaydırılması gerektiğini düşünen bir diğer önemli isim olarak René Spitz (1887-1974) zikredilebilir. Hatırlanacağı üzere, klasik psikanalitik kuramda nesne (*Objekt*) terimi içgüdülerin hedefi olarak kullanılır. Freud’a göre, kişinin (Ben’in) çevresindeki nesnelerle ilişkisi (*Relationen des Ichs zum Objekt*) haz arayışı çerçevesinde şekillenir.<sup>1057</sup> Bu anlamda, ilk nesne olan anne her şeyden önce doyum sağladığı için önem taşır. Buna binaen Spitz klasik libido/haz teorisini muhafaza eder görünür, ancak libidonun haz peşinde koşmasına paralel olarak ilişki aradığını, yaşamın ilk dönemlerinde aranan sevgi dolu ilişki kurulamazsa hayatta kalamadığını savunur ve görüşlerini doğum sonrası bakımevine bırakılmış bebekler üzerinde yaptığı bir dizi deney ile destekler.<sup>1058</sup>

Hakeza ben psikolojisi (*Ich-Psychologie*) ekolünün kurucuları arasında zikredilen Margeret Mahler (1897-1985) ve Edith Jacobson (1897-1978) gibi isimler de bir yandan Freud’un içgüdüler kuramını kabul eder görünürken, diğer yandan vurguyu Ben’e ve Ben’in çevresi ile olan (ilk) ilişkilerine kaydırırlar. Onlara göre freudyen psikolojiden mülhem biyolojik içgüdüler ile çevre arasında kurulan ilişkiler karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Söz gelimi Jacobson’a göre, “Ben”in haz arayışında olduğu kabul edilse dahi, işbu hazzı elde etmek için öncelikle sağlıklı bir kendilik kurulması gerekmektedir. Benzer şekilde Ben’in zaman zaman saldırganlık göstermesi

<sup>1054</sup> Bkz. Heinz Hartmann, **a.g.e.**, s.48

<sup>1055</sup> Herbert Spencer’in da Hartmann’dan çok önce, 1855 yılında yayımlanan *Psikolojinin İlkeleri*’nde (*The Principles of Psychology*) insan zihninin (*mind*) mevcut hâline gelmesinde çeşitli ortamlara uyum sağlamak (*adopt*) için gösterdiği çabanın etkili olduğu görüşünü savunduğunu belirtelim. Bkz. Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, **a.g.e.**, s.150

<sup>1056</sup> Bkz. Heinz Hartmann, **a.g.e.**, s.40

<sup>1057</sup> Bkz. Sigmund Freud, **Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie** (1905), s.141. Ayrıca bkz. **Triebe und Triebchicksale** (1915), s.99

<sup>1058</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, **a.g.e.**, ss.41-42

içgüdüsel bir yıkıcılığa sahip olmasından çok, yok olmaktan/edilmekten korktuğu, bu nedenle psişik netlik kazanmak istediği, kendilik sınırlarının net olarak çizilmesi adına çaba harcadığı içindir. Dolayısıyla Freud sonrası bu isimler vurguyu *Es*'ten *Ich*'e, bastırılmış arzulara doyum arayışından fiziksel ve psişik olarak hayatta kalabilmek için çevredeki nesnelerle kurulan fiziksel ve psikolojik ilişki ve süreçlere kaydırırlar.<sup>1059</sup>

İlerleyen bölümde ayrıntılı olarak değineceğimiz R. D. Laing (1927-1989)'in çalışmalarından ziyadesiyle faydalandığı Harry Stack Sullivan (1892-1949) da benzer şekilde bireyin çevresi ile ilişkisi içinde ele alınması gerektiğini savunmuştur. Ona göre yalıtılmış bir “Ben”den söz edilemez. Birey ya da bireyin kişiliği ancak diğer insanlarla etkileşim içinde, kişilerarası ilişkiler çerçevesinde oluşur ve ancak bu ilişkiler dikkate alındığında anlaşılabilir.<sup>1060</sup> Bu nedenle psikiyatrinin merkezî çalışma alanı da kişilerarası ilişkiler olmalıdır ona göre.<sup>1061</sup> Yer yer freudyen terminolojiyi muhafaza ettiği görülen Sullivan kişilerarası ilişkilerin temel motivasyonu olarak doyum (*satisfaction*) ve güvenlik (*security*) ihtiyacından bahseder.<sup>1062</sup> Freud'un savunduğu üzere, insanın doyum arayan bir canlı olduğunu (bir ölçüde) kabul ettiği görülen Sullivan'a göre insan davranışlarının ve düşüncesinin itici güçleri “doyum arayışı” ve “güvenlik arzusu”dur ve psikolojik sorunlar bu temel arzular dolayımında ortaya çıkar.<sup>1063</sup>

Ödip kompleksinin varlığını kabul edip çocuğun doyum arayışından ve haz ihtiyacından bahseden<sup>1064</sup> Sullivan'ın bununla birlikte açıklama şemalarında vurguyu güvenlik ihtiyacına kaydırıldığı görülür. Ona göre kişi kendini ancak kişilerarası ilişkilerde var eder<sup>1065</sup> ve kişilerarası ilişkilerin asıl amacı (varoluşsal) güvenliğin sağlanması, kişinin kendini güvende hissetmesi çabasıdır.<sup>1066</sup> Bu çerçevede temel kaygı (acıdan kaçınıp haza ulaşmak değil) kişilik bütünlüğünün, dolayısıyla

---

<sup>1059</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, *a.g.e.*, ss.46-65

<sup>1060</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, **Psikiyatrinin Temel Kavramları**, çev.: Tufan Göbekçi, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003, s.87

<sup>1061</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, *a.g.e.*, s.24

<sup>1062</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, *a.g.e.*, s.26

<sup>1063</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, *a.g.e.*, s.105

<sup>1064</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, **Psikolojik Bozuklukların Temelleri**, çev.: Tufan Göbekçi, Yeryüzü Yayıncılık, 2003, Ankara, s.182, 185, 186

<sup>1065</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, **Psikiyatrinin Temel Kavramları**, s.166

<sup>1066</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, *a.g.e.*, s.175

yaşamın korunmasına yöneliktir.<sup>1067</sup> Ona göre, psikolojik sorunlarda yaşamı sürdürmeyi sağlayan önlemler her zaman işin içindedir.<sup>1068</sup> Sullivan’ın (varoluşsal) güvenliği çok daha birincil olarak görmesinin bir diğer işareti, biyolojik haz (Sullivan’ın deyiimiyle doyum) ihtiyacının varlık/güvenlik kaygısından muzdaripken giderilemeyeceğini düşünmesidir. Varlık/güvenlik kaygısı içindeki birey sağlıklı düşünme, iletişim kurma, öğrenme vb. işlevleri yerine getiremezken cinsel olarak da doyuma ulaşamaz. Bu anlamda haz/doyum arayışının başarıyla sonuçlanmasının asgari şartı sağlıklı kişilerarası ilişkilerde inşa edilmiş, varlık/güvenlik kaygısından uzak bir “ben”dir. Dolayısıyla sağlıklı bir “ben” inşa edilmesi fiziksel ve psikolojik sağlık açısından birincildir. Varoluşsal güvenliği temin edememiş, yaşamda kalma çabası çeşitli sebeplerle inkıtaya uğramış bireylerin, bu birincil kaygıyı gidermeden herhangi bir başka “gereksinim”i gidermek ve bunun sonucunda doyum sağlamak için hareket etmesi de düşünülemez.

Freud’un psişik süreçleri yönlendiren temel güdünün haz arayışı olduğu yönündeki önermesini sorgulayan bir diğer önemli isim de William R. D. Fairbairn (1889-1964)’dir. Ona göre insan kesinlikle haz arayıcısı değildir, bilakis nesne (ilişki) arayıcısıdır.<sup>1069</sup> Ayrıca insanın kurduğu ilişkiler gerilimin/acının azaltılması, buna karşın doyum ya da haz sağlanması amaçlı da değildir, ona göre. Temel yönelimimiz ilişki kurmaktır. Haz ise kurulan sağlıklı ilişkilerden peyda olan ikincil bir sonuç olabilir ancak.<sup>1070</sup> Benzer yaklaşım “İngiliz Nesne Kuramcıları” olarak da sınıflandırılan D. W. Winnicott, John Bowlby ve Harry Guntrip gibi isimlerin çalışmalarıyla bütünlüklü formuna kavuşur. Özellikle bu isimlerin ilk nesne ilişkilerini merkeze aldıkları çalışmaları sonucunda günümüzde psikanalitik kuram haz arayışındaki içgüdü merkezli konumunu büyük ölçüde yitirmiş görünmektedir.<sup>1071</sup> Zira daha geç dönemde psikanalitik yaklaşımın bir anlamda yönünü değiştiren bu isimler ne anne-çocuk ilişkilerinde haz/doyum arayışının

---

<sup>1067</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, **Psikolojik Bozuklukların Temelleri**, s.47

<sup>1068</sup> Bkz. Harry Stack Sullivan, **a.g.e.**, s.86

<sup>1069</sup> Bkz. Nancy McWilliams, **a.g.e.**, s.37

<sup>1070</sup> Bkz. Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, **a.g.e.**, s.126

<sup>1071</sup> Bkz. Nancy McWilliams, **a.g.e.**, s.172

birincilliğine ne de oldukça spekülatif bulunan ölüm içgüdü (Trieb) fikrine katılırlar.<sup>1072</sup>

Ancak amacımız nesne ilişkileri kuramının tarihini serimlemek olmadığından biz çalışmamızın ana hipotezi çerçevesinde müteakip bölümde özellikle Erich Fromm (1900-1980), Heinz Kohut (1913-1981) ve Ronald David Laing (1927-1989)'in eserlerine başvurarak yaşamın korunması çabasının birincilliğini, hazzın ancak başarıyla sonuçlanmış yaşamda kalma mücadelesine (zaman zaman) eşlik eden, ikincil bir sonuç olabileceğini ve haz arayışının insan davranışlarını şekillendiren birincil güdü olmadığı gibi, yaşamın anlam ve amacını da belirleyemeyeceğini vurgulamaya çalışacağız.

### 3.2.2. Yaşam ya da Varlık Çabası ve İnsan İçin Var Olmanın Anlamı

Psikanalitik terminolojiye öncülleri kadar sık başvurmayan, eserlerinde daha ziyade Stoacılar ve özellikle Spinoza gibi filozoflara atıf yapan Erich Fromm'un Freud'un kuramına dair görüş ve eleştirilerine bir önceki bölümde yer yer değinmiştik. Bu çerçevede Fromm, Spinoza'nın yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız *Ethica*'sına birçok yerde atıfta bulunur ve hazzın yaşamın anlam ve amacını belirleyen bir değer ölçütü (*criterion of value*) olamayacağını eserleri boyunca defaatle vurgular.<sup>1073</sup>

Ona göre -en gelen ifadeyle- yaşamın doğası (*the nature of life*) öncelikle kendi varlığını korumaktır (*preserve its own existence*). Canlıların hepsinde varlıklarını korumaya yönelik doğal bir eğilim (*inherent tendency*) vardır. Ve bu ziyadesiyle aşikâr eğilim dolayısıyla ki, psikoloji tarihi boyunca birçok ruhbilimci “kendini koruma içgüdü”nden (*Instinct of self-preservation*) söz etmiştir. Dolayısıyla Fromm'a göre de bir canlının ilk vazifesi (*duty*) canlı (*alive*) olmaktır.<sup>1074</sup> Ona göre insan her şeyden önce yaşamını korumaya ve onu sürdürmeye çalışır, buna bir

---

<sup>1072</sup> Bkz. Edith Jacobson, **Kendilik ve Nesne Dünyası**, çev.: Selim Yazgan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s.24. Ayrıca bkz. Adam Phillips, **Yasak Olmayan Hazlar**, s.118

<sup>1073</sup> Bkz. Erich Fromm, **Man for Himself**, s.15

<sup>1074</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, s.19

anlamda mecburdur, zira o da doğa yasalarının emrindedir.<sup>1075</sup> Bu çerçevede bedenimiz doğası gereği bizi yaşamı istemeye zorlamaktadır.<sup>1076</sup> Ve –Spinoza’ya atfen– doğamızın işbu arzusuna uygun hareket etmek bizi mutlu kılacakken, ona mugayir davranışlarda bulunmak bizi mutsuz edecek ve acı doğuracaktır.<sup>1077</sup> Öyleyse, Fromm’a göre de haz (ve mutluluk) ancak ikincil bir sonuçtur; varlığı koruma çabasına (zaman zaman) eşlik eden, doğanın taleplerine uygun eylemde bulunmaktan kaynaklanan bir sonuç.

Fromm ünlü eseri *To Have or To Be*’de sahip olmak istememizin başat sebebi olarak da yaşamda kalma arzusunu zikreder. Ona göre tarih boyunca bu yönde bir hırsla sahip olan herkesin ortak özelliği yaşamlarını sonsuz kılmak istemeleridir.<sup>1078</sup> Fromm bu yaklaşımın (sahip olarak var olmaya çalışma arzusu ve/veya hırsının) hangi açılardan, nasıl bir yanılsama olduğunu eseri boyunca uzun uzun tartışır.

1964 yılında yayımlanan, bir anlamda Freud’un *Eros ve Thanatos* kuramları ile hesaplaşma niteliği taşıyan *The Heart of Man*’de ise Fromm şiddetin esasen insanın sakat (*cripple*) olmama ve canlı (*alive*) kalma gereksinimi (*need*) dolayısıyla ortaya çıktığını belirtir.<sup>1079</sup> Bu anlamda ölüm içgüdü (death instinct) Freud’un kuramında önerdiği gibi, herkeste görülen, “normal” bir biyolojik kökene sahip değildir, bilakis psikopatolojik bir olgudur.<sup>1080</sup> Birincil bir güdüyle yaşamda kalma mücadelesi veren, sağlıklı yollardan bu çabasını sürdüremeyen insan zaman zaman patolojik yöntemlere başvurabilir. Ve fakat nihayetinde bu eylemin sebebi de yaşamda kalmaktır. Kişi şiddete başvurarak, Fromm’un ifadesiyle kan akıtarak (*shed blood*) her şeyden önce kendi canlılığını hisseder, hissetmeye çalışır.<sup>1081</sup> Bu anlamda, insanın kendisine ya da çevresine yönlendirdiği yıkıcılığın başat sebebi varlığını koruma ve/veya var olduğunu hissetme çabasıdır. Fromm kısaca özetlemeye

---

<sup>1075</sup> Bkz. Erich Fromm, **Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları**, ss.137-138

<sup>1076</sup> Bkz. Erich Fromm, **Sahip Olmak ya da Olmak**, çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s.166

<sup>1077</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, ss.126-127

<sup>1078</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, ss.110-111

<sup>1079</sup> Bkz. Erich Fromm, **The Heart of Man - Its Genius for Good and Evil**, Harper & Row Publishers, New York, Evanston and London, 1964, s.33

<sup>1080</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, s.50

<sup>1081</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, s.33

çalıştığımız işbu görüşlerini temellendirmek için bu eserinde de yine felsefe tarihine, özellikle Spinoza'nın *Conatus* öğretisine defaatle başvurur.<sup>1082</sup>

Fromm'un aksine, uzunca bir dönem Uluslararası Psikanaliz Derneğinde üst düzey yöneticilik de yapmış olan Heinz Kohut'un erken dönem eserlerinde psikanalitik terminolojiyi kullandığı ve psikanalitik kurama bağlı kalmaya çalıştığı görülür (en azından Kohut kendisini öyle görür). Bununla birlikte (A. Cooper'a atıfla) Saffet Murat Tura'nın da işaret ettiği gibi, Kohut'un ilk denemeleri yukarıda kısaca değindiğimiz “ben psikolojisi” ekolüne daha yakındır. Bu çerçevede, “Kendilik Psikolojisi”nin (*Self Psychology*) mucidinin Heinz Hartmann'a birçok bağlamda atıflar yaptığı, ayrıca yukarıda kısaca değindiğimiz Fairbairn ve Sullivan gibi isimlere paralel görüşlere sahip olduğu, insanı ilişki içinde inşa olunan bir canlı olarak kabul ettiği söylenebilir.<sup>1083</sup>

Zamanla klasik psikanalitik kuramın karşılaştığı pek çok olguyu açıklamakta yetersiz kaldığı kanaatine varan Kohut<sup>1084</sup> erken dönem yazılarından itibaren sağlıklı bir psişik gelişim için çevredeki nesnelerle (ebeveynlerle) ilişki içinde giderilmesi gereken iki temel gereksinim olduğundan bahseder: Aynalama ve İdealize Etme.<sup>1085</sup> Kohut'a göre, gözlerini dünyaya yeni açmış bir bebek öncelikle ona varlığını hissettirecek, onu aynalayacak (*mirroring*) bir nesneye, bir anneye ihtiyaç duyar. Ona var olduğunu, canlı (*alive*) olduğunu, gerçek (*real*) olduğunu (her şeyden çok bakışlarıyla) hissettiren anne, bebeği ile kurduğu eşduyum (*empathy*) ilişkisi ile ona kendisini değerli (*worthwhile*) hissettirir.<sup>1086</sup> Kohut'a göre birey yaşamının başlangıcında gerçek ve/veya canlı olduğu duygusunu kazanmak için beğenilmek (*admired*) ve doğrulanmak (*confirmed*) ister.<sup>1087</sup> Ancak bu şekilde içsel bir birlik ve

---

<sup>1082</sup> Bkz. Erich Fromm, **a.g.e.**, s.45

<sup>1083</sup> Bkz. Saffet Murat Tura, **Kendilik Psikolojisinin Psikanaliz Tarihindeki Yeri** (Heinz Kohut, **Kendiliğin Çözümlemesi** içinde), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, ss.7-8

<sup>1084</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Restoration of The Self**, International Universities Press, New York, 1977, s.xviii. Ayrıca bkz. Heinz Kohut ve Ernest S. Wolf, **Kendilik Bozuklukları ve Tedavileri: Ana Hatlar, (Psikanalizin “Öteki” Yüzü: Heinz Kohut** içinde), çev.: Gonca Budan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004, s.82

<sup>1085</sup> 1984'ten itibaren buna öteki ben (*alter ego*) aktarımı ya da gereksinimi de eklenecek, Kohut bireyin kendisini çevresindekiler (kardeşleri, arkadaşları, akranları vs.) gibi görmek istemesinden, bu şekilde, bir anlamda “normal” olmakla psişik güvenlik ihtiyacını gidermeye çalışmasından bahsedecektir. Bkz. Heinz Kohut, **Psikanaliz Nasıl Sağaltır?**, çev.: F. Büşra Helvacıoğlu, Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2012, ss.286-287

<sup>1086</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Restoration of The Self**, s.17

<sup>1087</sup> Bkz. Heinz Kohut, **a.g.e.**, s.151

canlılık duygusu temin edilebilir.<sup>1088</sup> Ve Kohut'un aynalama olarak tabir ettiği süreç ile sağlanan kendiliğin gerçekliği hissi (*the sense of the reality of the self*) güvence altına alındıktan sonra ancak kişi kendi bedeninden ve çevresi ile kurduğu çeşitli ilişki biçimlerinden haz da alabilir.<sup>1089</sup> Buna karşın kişi kendisine eşduyumla yanıt verilmeyen bir ortamda haz aramak bir yana, (psikolojik olarak) hayatta dahi kalamaz.

Çocuğun (ilk) bakımı ile ilgilenen anne veyahut kendilik nesnesi (*self-object*) işbu aynalamayı kendi psikolojik sorunları, fiziksel rahatsızlıkları ya da topyekûn yokluğu gibi çeşitli sebeplerle başarı ile yerine getiremezse, çocuğun gereksinimlerini eşduyum ile karşılayamazsa bu, birincil narsisizmin dengesini (*equilibrium of primary narcissism*) bozar,<sup>1090</sup> bebeğin duygusal olarak geri çekilmesine (*emotional withdrawal*) yol açar<sup>1091</sup> ve telafisi zor sorunlar doğurur.<sup>1092</sup> Bu evreyi ise daha geç dönemde idealizasyon (*idealising*) gereksinimi izler Kohut'a göre. Kişi (yine varoluşsal güvenliği temin maksadıyla) ebeveynlerini (özellikle babasını) herkesten akıllı, güçlü, güzel vs. görür, görmek ister; kelimenin tam anlamı ile onu/onları idealleştirir. Kişi böylece hâlâ yaşadığını, hayatta olduğunu hisseder (*feel alive*).<sup>1093</sup> İdealleştirilen nesnelerle/ebeveynlerle kurulan özdeşim aynalama döneminin kimi hasarlarını telafi ederken kişiye bütünlüklü bir varlık/kendilik hissi vererek onu psişik sarsıntılara karşı daha dayanıklı kılar.<sup>1094</sup>

Dolayısıyla insanın varlık çabası çok daha birincildir Kohut'a göre. Kişinin var olduğunu, canlı olduğunu hissetmesi ise yaşamının başlangıcında çevresindeki kişilerin (kendilik nesnelerinin) ona var olduğunu (ve değerli olduğunu) hissettirmesi ile mümkün olabilir. Bu ilk ihtiyacın gerektiği gibi giderilememesi çeşitli cinsel sapkınlıkların yanı sıra kumar, alkol ve uyuşturucu bağımlılıklarına veyahut vücudun çeşitli bölümleri üzerinden temin edilmeye çalışılan haz arayışlarına yol açabilir.<sup>1095</sup> Bu ve benzeri (bir kısmı patolojik) haz arayışlarının sebebi de aynıdır Kohut'a göre;

---

<sup>1088</sup> Bkz. Heinz Kohut, **a.g.e.**, ss.7-9

<sup>1089</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Analysis of The Self**, International Universities Press, New York, 1971, ss.117-119

<sup>1090</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Analysis of The Self**, s.25

<sup>1091</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Restoration of The Self**, ss.27-28

<sup>1092</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Analysis of The Self**, ss.46-47

<sup>1093</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Restoration of The Self**, s.146

<sup>1094</sup> Bkz. Heinz Kohut, **a.g.e.**, ss.9-11

<sup>1095</sup> Heinz Kohut ve Ernest S. Wolf, **Kendilik Bozuklukları ve Tedavileri: Ana Hatlar**, s.93

var olduğunu, varlığının devam ettiğini hissetme arzu ve/veya çabası.<sup>1096</sup> Aynı şekilde insanların zaman zaman gösterdiği yıkıcı/saldırgan eğilimler de var olduğunu hissetme çabasının sekteye uğramasının bir sonucu olabilir ancak. Dolayısıyla gerek haz arayışı gerekse çevreye yönlendirilen saldırganlık daha temelde başka bir sorunun doğurduğu ikincil sonuç ya da tepkilerdir<sup>1097</sup> ve yaşamın başlangıcında sağlıklı bir şekilde kurulamayan kendiliğin parçalarının birleştirilmesi çabası olarak anlaşılmalıdır.<sup>1098</sup> Bu anlamda ünlü Ödip Kompleksi de sağlıklı bir şekilde temin edilememiş varlık hissinin patolojik bir sonucudur Kohut’a göre.<sup>1099</sup>

Kohut bu şekilde kişinin yasaklanmış doyumunu elde etmek için çaba sarf eden biri olmadığını, birincil olanın kişinin kendi varlığını korumaya yönelik (kaygılı) çabaları olduğunu savunur.<sup>1100</sup> Buna binaen ünlü psikolog kuramında bahsettiği gereksinimlerin sadece yaşamın başlangıcındaki bebek ile annesi (kendilik ile kendilik nesnesi) arasındaki ilişkiler için geçerli olmadığını, özellikle yaşamın başlangıcında görülen bu gereksinimlerin yaşam boyunca etkisini sürdürdüğünü de ima eder. Bu çerçevede söz gelimi sanatsal etkinliklerde bulunan bir kişi bu yönelimi ile doğrudan doyum sağlayamadığı arzularını dolaylı yollardan tatmin ederek haz elde etmeye çalışmaz ona göre. Bilakis, aynalama ve idealleştirme mekanizmaları ile (yaşamın başlangıcında) gereğince gideremediği varlığını hissetme, değerli olduğunu duyumsama ihtiyaçlarını gidermeye çalışır.<sup>1101</sup> Ortaya konan eserler üzerinden alınan tepkiler her şeyden önce sanatçının var olduğu, değerli olduğu hissini sürdürmesini

<sup>1096</sup> Bkz. Heinz Kohut, **a.g.e.**, s.73, 75, 141. Ayrıca bkz. Heinz Kohut, Baz Z.’nin İki Analizi, (**Psikanalizin “Öteki” Yüzü: Heinz Kohut** içinde), çev.: Melis Tanık – Özden Terbaş, ss.141-143

<sup>1097</sup> Bkz. Heinz Kohut, **a.g.e.**, ss.101-103, 106

<sup>1098</sup> Bkz. Heinz Kohut, **Psikanaliz Nasıl Sağaltır?**, s.34

<sup>1099</sup> Dolaylı olarak ünlü Ödip Kompleksinin (kişinin babasını öldürüp annesi ile cinsel birleşme fantazilerinin) varlığını kabul eder görünen Kohut, Ödip Kompleksine kaynaklık eden Yunan mitolojisinin kahramanı olan Kral Ödip’in ebeveynleri tarafından istenmemiş, ihmal edilmiş ve ölmesi için kırlara bırakılmış bir çocuk olduğunu hatırlatır. Bu anlamda Ödip’in babasını öldürüp annesi ile evlenmesi sağlıklı kendilik ilişkileri kuramamış bir bireyin daha geç dönemde gösterdiği patolojik bir tepkidir. (Bkz. Heinz Kohut, **İçebakış, Empati ve Akıl Sağlığının Yarım Çemberi(Psikanalizin “Öteki” Yüzü: Heinz Kohut** içinde), çev.: Nafi Mitrani, s.189) Ancak burada unutulmaması gereken bir diğer olgu, Ödip’in babası Laios’un, Pelops’un lanetinden kurtulmak ve oğlu tarafından öldürülmemek için Ödip’i ormana bıraktığıdır. Dolayısıyla Ödip’in babası da yaşamını muhafaza etmek için hareket etmiş, kendi yaşamını kurtarmak için oğlunun ölüm emrini verecek kadar ileri gitmiştir. Öyleyse, kınanmayı ne denli hakederse haketsin, kanaatimizce Laios’un eylemi de yaşamda kalmak için ortaya konmuş (bencilce) bir eylem olarak yorumlanabilir.

<sup>1100</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, **a.g.e.**, s.179-180

<sup>1101</sup> Bkz. Heinz Kohut, **The Restoration of The Self**, ss.38-39, 61-62

sağlar.<sup>1102</sup> Dolayısıyla, varlık kaygısı ve/veya varlığı hissetme çabası herkes için doğumdan ölüme kadar sürmektedir.<sup>1103</sup> Kişi sadece bebekliği esnasında değil, belki de tüm yaşamı boyunca çevresinden onu gerçek, canlı ve değerli hissettirecek duyumlar almak zorundadır.<sup>1104</sup> Ve Kohut'a göre psikoterapinin odaklanması gereken asıl husus da bu olmalıdır.<sup>1105</sup>

Ronald David Laing ise birçok açıdan Heinz Kohut'a paralel görüşlere sahip olsa da varoluşçu psikoloji/psikiyatri içinde sınıflandırılır. Yukarıda Sullivan'ın çalışmalarından etkilendiğini belirttiğimiz Laing<sup>1106</sup> Kierkegaard, Heidegger, Sartre ve Tillich gibi varoluşçu düşünürlerin de görüşleri üzerinde etkili olduğunu bizzat belirtir.<sup>1107</sup> Ayrıca Freud'u psikopatologların en büyüğü ve dahi bir kahraman (*hero*) olarak nitelemekten de geri kalmaz.<sup>1108</sup> Bununla birlikte Kohut'un özellikle narsisistik kişilik bozuklukları ve sınır kişilik bozuklukları (*borderline*) üzerinde durmasına karşın Laing'in merkezî ilgi alanını psikotikler oluşturur. Anti-psikiyatri hareketinin de öncülerinden olan Laing en önemli ve hâlâ emsalsiz olarak kabul edilen<sup>1109</sup> *The Divided Self (Bölünmüş Benlik)* başlıklı eserinde şizoid ve şizofrenik kişilerin doğasını varoluşçu (ve fenomenolojik) bir bakışla karakterize etmeye çalıştığını belirtir. Ayrıca Laing mezkûr eserinin hemen başında -nesne ilişkileri kuramcıları gibi- insanın diğer insanlarla ilişki içinde varolagelen bir canlı olarak kabul edilmesi gerektiğinin altını önemle çizer.<sup>1110</sup>

Laing'e göre kişiyi şizoid ve/veya şizofren gibi ruhsal hastalıklara düşür kılan temel etmen ontolojik güvensizlik (*ontological insecurity*) sorunudur. Varoluşçu psikiyatrya göre, normal şartlarda fiziksel doğumu ve biyolojik canlılığı (*aliveness*) varoluşsal (*existentially*) doğum izler, izlemelidir.<sup>1111</sup> Ancak bazen bu süreç olması gerektiği gibi işlemez ya da işlemeyebilir. Fiziksel doğum sonrası gerekli ilgi ve

<sup>1102</sup> Bkz. Heinz Kohut, **Psikanaliz Nasıl Sağaltır?**, s.301

<sup>1103</sup> Heinz Kohut, **a.g.e.**, s.71

<sup>1104</sup> Bu iddianın Freud'un acıdan kaçınmak için hiçbir uyarının/duyumun olmadığı pür haz durumunu arzulayan insan/canlı tasavvuru ile ne denli çeliştiği ortadadır.

<sup>1105</sup> Heinz Kohut, **a.g.e.**, s.104

<sup>1106</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell – Margaret J. Black, **a.g.e.**, s.68

<sup>1107</sup> Bkz. R. D. Laing, **The Divided Self**, s.9

<sup>1108</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, s.25

<sup>1109</sup> Bkz. Nancy McWilliams, **a.g.e.**, s.81

<sup>1110</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, ss.20-21, 34. Bu meyanda hatırlanması gereken bir diğer varoluşçu düşünür Martin Buber'dir. Buber, Laing'i önceler nitelikte; insanın ilişki içinde varolma isteğinin onun doğasından ileri geldiğini savunur. Bkz. Engin Geçtan, **Varoluş ve Psikiyatri**, s.159

<sup>1111</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, s.41

bakımı çevresinden alamayan kişi, ontolojik güvenliği sağlayamadığından dolayı müstakil bir benlik inşa edemez ve psikolojik doğumunu gerçekleştiremez. Var olduğu, güvende olduğu hissi yaşamın başlangıcında çevresindekilerce gerektiği gibi sağlanamayan kişi ise kendini sürekli tehdit altında görür, hiçbir zaman yeterince özerkliğe kavuşamamış olan var oluşunu yitireceği endişesi ile yaşamını sürdürür ya da sürdürmeye çalışır. İşbu ontolojik güvensizlik üç tür anksiyete biçimine yol açar Laing'e göre: Yutulma (*Engulfment*), İçe Doğru Patlama (*Implosion*) ve Taşlaşma (*Petrification*).<sup>1112</sup> Burada ayrıntısına girmeyeceğimiz bu üç tür aksiyete özetle kişinin varlığını/yaşamını yitirme endişelerine karşı geliştirdiği (hastalıklı) savunma biçimleri olarak anlaşılabılır.

Bu çerçevede ilgilendiği birçok hastadan örnekler aktaran Laing tüm bu vakalarda karşılaşılan temel sorunun ontolojik güvenlik eksikliği olduğunu savunur. Yaşamın o en kritik döneminde (erken çocuklukta) var olduğunu tam olarak duyumsayamamış, bu nedenle kendilik bütünlüğünü kuramamış ve özerk bir “ben”e sahip olamamış kişi sürekli surette tam olarak var olamamaktan, bir diğer ifade ile varlık ile yokluk arasında salınıp durmaktan kaynaklanan bir ıstırap içinde kalır. Var olduğunu hissetmek için çeşitli ilişkilere, kurduğu ilişkiler içinde “öteki” tarafından algılanmaya ihtiyaç duyar, bunun için çırpınır. Bu noktada İngiliz filozof Berkeley’e atıf yapan Laing, ünlü idealist filozofun “*olmak algılanmaktadır / esse est percipi*” yargısını hatırlatır ve insan için var olmanın, o varlıktan haberdar olmaya (vehayut haberdar edilmeye) tekabül ettiğini savunur. Bu çerçevede varoluşsal bütünlüğünü sağlayamamış olan kişinin cinsel yaşamı ve fantezileri de birincil olarak haz (*gratification*) elde etme amacına matuf değildir kesinlikle; asıl çaba birincil ontolojik güvenlik temininin sağlanmasına yöneliktir.<sup>1113</sup> Söz gelimi cinsel ilişkiye giren kişi haz arayışından çok girdiği bu ilişki ile varlığını, var olduğunu duyumsamaya çalışır, bunun için cinsel ilişkiye girdiği kişinin şahitliğine başvurur. Dolayısıyla, özellikle şizoid ve/veya şizofren kişinin çevresindeki diğer kişilerle kurduğu ilişkilerin temel dinamiğini var olduğunu hissetme ve sahip olunan varlığı güvence altına alma çabası oluşturur. Ancak psikotik kişi varlığını hissetmek için çevresi ile ilişki içinde olmaya, bir anlamda geri bildirim (*feedback*) almaya

---

<sup>1112</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, ss.42-43

<sup>1113</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, ss.56-57

muhtaçken, diğer taraftan bu ilişkileri varlığına yönelik tehdit olarak algılaması dolayısıyla, bu ilişkilerde yutulacağı, yok edileceği korkusuyla mütederrit bir görüntü verir ve kelimenin tam anlamıyla bir bölünme (kişilik bölünmesi) ile karşı karşıya kalır.

Laing mezkûr eserinde çeşitli vaka öykülerine (dolayısıyla gözleme) de başvurarak ontolojik olarak güvenlik arayışındaki kişinin bu güvenliği ne şekilde elde etmeye çalıştığını göstermeye çalışır. Ona göre ontolojik güvensizlik içindeki kişi sağlıklı kendilik çekirdeğini oluşturamadığı için, benliğine yönlendirilmiş bir tehdit olarak gördüğü dış dünyaya karşı sahte benlikler (*false selves*) inşa eder. Bu, görüntüdeki benliğin arkasına saklanarak gerçek benliğini korumaya (*preserve his self*) çalışır. Dolayısıyla varoluşsal güvenliğini gerektiği gibi temin edememiş kişinin yaşamının daha geç dönemlerinde ortaya koyduğu, dışarıdan bakınca anlaşılması zor davranış biçimleri aslında o kişinin varlığını korumaya (*preserve its being*) yönelik beyhude çabalardan başka bir şey değildir, Laing'e göre.<sup>1114</sup> O asıl çekirdeği korumak için bir kabuk oluşturur ve o kabuğun arkasına saklanarak varlığını sürdürmeye çalışır. Ancak bu şekilde varlığını dış dünyanın “tehlike”lerinden koruyabileceğini zanneder.<sup>1115</sup> Dolayısıyla ontolojik güvenliğini temin edememiş birinin dış dünya ile ilişkisi tam anlamıyla paradoksaldır. Bir yandan var olduğunu hissetmek için duyum almak zorunda olan, uyarana ihtiyaç duyan kişi diğer yandan bu teması varlığına yönlendirilmiş bir tehdit olarak algılar, bu tehdit ile baş edebilmek için çeşitli savunma mekanizmaları geliştirir, maskeler takar, bu süreç ise onu kelimenin tam anlamı ile “bölünme”ye götürür.<sup>1116</sup>

Özetle, Laing'e göre de benlik ve/veya kendilik (*self*) sağlıklı nesne ilişkileri ile, hayatın başlangıcında inşa edilir. İnsan doğumla birlikte sadece fiziksel olarak dünyaya gelir, ancak buna paralel bir ruhsal/psişik varlığa yaşamın ilk dönemlerinde henüz tam manasıyla sahip değildir. Bu psişik varlık (benlik) adım adım inşa edilmek durumundadır ve bu süreçte en önemli unsur kişiye bebekliğinde gerekli bakımı sağlamakla yükümlü olan ebeveynlerdir. Dünyaya yeni gelmiş bir bebek öncelikle

<sup>1114</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, ss.74-77

<sup>1115</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, ss.78-80

<sup>1116</sup> Bu noktada Winnicott'ın da benzer bir görüşü savunduğu hatırlanmalıdır. Ona göre de sahte ben, örtülü kalmış gerçek beni koruyabilmek için geliştirilir. Zira sahte ben, gerçek benin yitirilmesi sonucunda tümünden yok olmuş hissetme tehlikesine karşı insanı korur. Bkz. Engin Geçtan, **Varoluş ve Psikiyatri**, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s.165

annesinin gözlerinde var olur, var olduğunu hisseder. Onun için kelimenin tam anlamı ile var olmak algılanmak (*esse = percipi*) anlamına gelir. İnsan için var olmak, o varlıktan haberdar olmak/edilmek demektir ve bu bilinç durumun inşası daima bir başkasının varlığını gerektirir. Bu anlamda “öteki”nin “ben”in varlığına şahitliği, “ben”in var olduğunun da en büyük kanıtıdır. Laing’in kendi ifadesiyle varlık hissi mutlak surette bir başkasının varlığını (*existence of another*) gerektirir.<sup>1117</sup> İşbu nedenle olsa gerek çocuklar ihmal edilmektense fiziksel şiddete maruz kalmayı tercih ederler.<sup>1118</sup> Zira ihmal edilerek varlıklarının bir anlamda yok sayılması onlara maruz kaldıkları fiziksel kötü muameleden çok daha büyük acılar verir.

İnsan için -diğer canlılardan farklı olarak- var olmak, varlığından haberdar olmak anlamına gelir. Bizler var veyahut canlı olduğumuz duygusunu ise ancak başkalarıyla iletişim/etkileşim içinde kalarak sağlayabiliriz.<sup>1119</sup> Spinoza’nın da asırlar önce vurguladığı gibi, insanın var olması, zihninin onun varlığını bilmesine dayanır. Yani insan için varlık, o varlığa yönelik bir algıyı ve bu algının doğurduğu bilgiyi (ön)gerektirir, aksi takdirde insan var olduğunu bilmez/bilemez.<sup>1120</sup> Varlıktan (mütakâmil) haberdar olmak ise ancak çevreden alınan istikrarlı/tutarlı görsel, işitsel ve de tensel duyumlarla sağlanabilir.<sup>1121</sup> Bu “zorunluluğu” asırlar önce fark eden bir diğer isim, Jean-Jacques Rousseau “*Exister pour nous, c’est sentir.*” der.<sup>1122</sup> Bu çerçevede kişinin (bir yaşam boyu devam eden) sevilme, şefkat görme isteği/ihtiyacı dahi var olunduğu hissini temin etmek, varlığını güvenceye almak içindir.<sup>1123</sup>

<sup>1117</sup> Bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, s.118, 139

<sup>1118</sup> Bkz. Nancy McWilliams, **a.g.e.**, s.323

<sup>1119</sup> Zygmunt Bauman, **Ölümlülük, Ölümsüzlük Ve Diğer Hayat Stratejileri**, çev.: Nurgül Demidöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s.52, 56

<sup>1120</sup> Bkz. Spinoza, **Ethica**, II. Bölüm, XIII. Önerme (s.191), XIX. Önerme (s.223), XXIII. Önerme (s.229) ve XXIX. Önerme(s.241)

<sup>1121</sup> Yine bu nedenle olsa gerek, Zekeriya Razi (865 – 925) “*Meşguliyetten daha iyi bir tedavi yoktur.*” der. (Bkz. Robert Burton, **Melankolinin Anatomisi (1. Fasikül)**, çev.: Merve Tokmakçıoğlu, Aylak Adam Yayınları, İstanbul, 2017, s.46. Bu bağlamda “meşguliyet” kanaatimizce insana kendi varlığını hissettirecek bedenî ya da zihnî “duyum” olarak da anlaşılabilir.

<sup>1122</sup> “*Bizim için var olmak, hissetmektir.*” Bkz. Jean-Jacques Rousseau, **Émile**, s.405. Hakeza Amerika’nın kurucularından Thomas Jefferson, John Adams’a yazdığı, 15 Ağustos 1820 tarihli mektubunda, Descartes’a gönderme ile “*I feel: therefore I exist.*” der. Aktaran: Stephen Greenblatt, **a.g.e.**, s.263

<sup>1123</sup> Bkz. Irwin Yalom, **a.g.e.**, s.191

Çalışmamızın başında değindiğimiz üzere, Stoacılar canlıların doğar doğmaz yaşamlarını korumaya yönelik bir çabaya girişmelerinden, onların öncelikle bir varlık hissine sahip oldukları sonucunu çıkarmıştır. Canlılara yaşamlarını/varlıklarını korumalarını “emreden” doğanın onları kendilerine aşına kılmasının (*Oikeiosis*) anlamı da tam olarak budur. Zira ancak var olduğuna yönelik (muğlak da olsa) hisse sahip bir canlı o varlığı korumaya yönelik bir çaba içine girebilir. Bununla birlikte, sahip olunan varlık hissi (en azından insan özelinde) yaşamın başında henüz müttekâmilan sağlanmış değildir. İnsan –diğer canlılar gibi– fiziksel olarak dünyaya gelir gelmez muğlak bir kendilik hissine sahip olsa da ancak zaman içinde, gerekli fiziksel ve psişik bakımın sağlanması, dış çevreden görsel, işitsel ve tensel duyular alınması koşuluyla kendisini çevresinden ayırıştırıp müstakil bir varlığa ve bu varlığa ilişkin müttekâmil bir bilgiye/bilince sahip olabilir. Bu anlamda Stoacılar ve Spinoza gibi filozoflar ile Kohut ve Laing gibi psikiyatrların tezleri birbirini tamamlar görünmektedir.

Bununla birlikte, bu noktada gerek Kohut’un gerekse Laing’in savlarının ciddi birtakım psikolojik rahatsızlıkları bulunan bireylere yönelik olduğu itirazında bulunulabilir. Her iki ismin de iddialarını gerekçelendirirken merkeze aldıkları örnekler nihayetinde kişilik bozukluğu olan ve dahi psikotik bireylerdir. Ancak hem Kohut hem de Laing tedavi etmeye (ya da anlamaya) çalıştıkları danışanlarında/hastalarında asıl sorunun ne olduğunu açıklarken “olması gereken”i de örtük olarak dile getirirler. Hipotezlerini gerekçelendirmek için başvurdukları vaka öykülerinde sağlıklı bir psişik bütünlüğe sahip olmak için hangi unsurların eksik olduğunu bir tutarlılık içinde göstermeye çalışırlar. Bu çerçevede insanın fiziksel olduğu kadar psişik çabasının da yaşamda kalmaya yönelik olduğunu, insanın her şeyden önce fiziksel ve ondan ayırıştırılması pek de mümkün olmayan psişik varlığını muhafaza etmeye, onu sürdürmeye çalıştığını ısrarla vurgularlar. İnsanın bu kadim (öncesiz) çabasında “işlerin” olması gerektiği gibi gitmediği kimi örnekler üzerinden psikolojik sağlık için olması gerekeni de ifade etmiş olurlar. Bu minvalde insanın birincil çabasının sahip olunan yaşamı korumak olduğu, var

oluşuna yönelik her tehditin insanın (fiziksel varlığı için olduğu kadar) psişik varlığı üzerinde hastalandırıcı bir etkisi bulunduğunu vurgularlar.<sup>1124</sup>

Bütün bu isimler Freud'un psikoloji tarihinin seyrini değiştirici buluşları önünde saygı ile eğilmelerine karşın birincil çaba ve kaygının acıdan kaçıp haz elde etmeye yönelik olmadığını, yaşamın/varlığın korunmasının tüm psişik süreçleri öncelediğini, insan psişesini anlama ve açıklama girişimlerinin bu zeminden hareket etmesi gerektiğini önemle belirtirler.

---

<sup>1124</sup> Esas itibarıyla Schopenhauer da aynı olguya çok erken bir tarihte dikkat çekmiştir. Ona göre de delilik (*Wahnsinn*) her şeyden önce yaşamı korumak için verilmiş (son) bir tepki olarak (*als zum letzten Rettungsmittel des Lebens*) anlaşılmalıdır. (Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung I, (erster Teilband, Drittes Buch)**, s.249). Bununla birlikte konuya bir ruh hekimi titizliğinde yaklaşmayan filozofun eserlerinde bu yargısına dair tafsilat bulunmaz. Ancak varoluşçu felsefenin/ekolün öncülerinden biri olarak zikredilen Schopenhauer'nın Laing'in yukarıdaki görüşleri üzerinde dolaylı da olsa etkisi olduğu iddiasında bulunulabilir.

### 3.3. Üçüncü Bölüme İlişkin Değerlendirme

Yukarıda ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığımız gibi, bedeni içgüdülerin barınağı olarak görüp ruhsal/psişik olanı bu içgüdülerden hareketle açıklayan Freud,<sup>1125</sup> işbu içgüdülerin nihai amacının tek kelimeyle haz olduğundan emin görünür. Bu kabulden hareketle tüm insan edimlerini yorumlayan Freud’un psişik rahatsızlıklara yönelik “reçete”leri de elbette bu doğrultuda olmuştur. İşbu “reçete”lerin ne denli işe yaradığı ise psikoloji tarihçileri arasında bugün de sürmekte olan tartışmalara sebebiyet vermiştir. Söz gelimi, Freud’un psikanalitik kuramı inşasında önemli bir çıkış noktası olarak gördüğü, Anna O. (Bertha Pappenheim) gibi danışanlarının psikanalitik terapi sonrası durumlarının izini süren Henri Ellenberger gibi kimi tarihçiler bu danışanların –Freud’un savunduğunun aksine– sergiledikleri semptomlardan kurtulup “iyileşmediğini”, yaşamlarının sonuna kadar mevcut psikolojik rahatsızlıklarından muzdarip olduğunu aktarır.<sup>1126</sup> Ne psikanalitik kuramın “ilk hasta”sı Anna O. ne de terapisi yarım asırdan uzun süren Sergius Pankejeff (Kurt Adam) Freud’un kaleme aldığı vaka öykülerinde iddia edildiği gibi terapi sonrası psikolojik rahatsızlıklarından tümüyle kurtulmuştur. Freud insanın bilinçdışı süreçlerle hazzı arzuladığını, bilinçdışı alanın/arzuların önündeki engellerin kaldırılıp bilince çıkarılması ile yaşanan çatışmalardan kurtulunacağını ve semptomların ortadan kalkacağını savunmuş,<sup>1127</sup> ancak beklediği sonuca ulaşp ulaşmadığı günümüze dek uzanan çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz ki, Freud’un bilinçdışı süreçlerin insan davranışları üzerinde belirleyici etkileri olduğu iddiası, çocukluğun önemine yaptığı vurgu ve psikoterapi yöntemine dair keşifleri psikoloji tarihinde yeni çıgırlar açmıştır. Ancak psikanalitik yaklaşımın psikolojinin bir bilim olarak gelişimine sağladığı bütün bu faydalar insanın davranışlarına temel oluşturan birincil güdünün ne olduğunun Freud sonrasında da sorgulanmasını engellememiştir. Başlangınçta klasik freudyen kuramdan hareket eden birçok isim daha geç dönemde Freud’un (ön)kabullülerini sorgulamış, insan

<sup>1125</sup> Bkz. Tefika Tunaboşlu İkiz, **Psikanaliz Konuşmaları**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.21

<sup>1126</sup> Bkz. Henri F. Ellenberger, **The Story of Anna O.: A Critical Review of New Data**, Journal of the History of the Behavioral Sciences 8, 1972, ss.267-279

<sup>1127</sup> Bkz. Sandor Ferenczi – Otto Rank, **Psikanalizin Gelişimi**, çev.: Egenur Bakiner, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 19-23, 51

davranışlarını şekillendiren birincil güdünün ne olduğu konusunda farklı öneriler getirmiştir. Bu minvalde görüşlerine başvurduğumuz Erich Fromm cinselliğin (haz arayışının) insan davranışlarını yönlendiren temel güdü olamayacağını savunup Spinozacı *Conatus*'tan mülhem varlık çabasını psikolojik yaklaşımının merkezine yerleştirirken Heinz Liechtenstein gibi kimi isimler oldukça erken tarihlerden itibaren cinsel davranış ve fantezilerin altında yatan temel çabanın haz arayışından ziyade bir kendilik duyumu oluşturmak ve bu duyum ile hissedilen varlığın korunması olduğuna işaret eder.<sup>1128</sup> Hakeze Heinz Kohut birincil arzu ve kaygının varoluşa yönelik olduğunu savunur ve birçok (cinsel) sapkınlık türündeki temel çabanın da kişinin kendi varoluşunun bir kanıtı olarak fiziksel duyum almak istemesi çerçevesinde şekillendiğini iddia eder. Bu meyanda söz gelimi mastürbasyon, klasik psikanalitik kuramda yorumlandığının aksine haz/doyum sağlamak amacına matuf değildir Kohut'a göre. Bilakis varlık hissini "sağlıklı" yollarla temin edemeyen ya da edememiş olan kişi bir anlamda var olduğunu kendi kendine kanıtlamak ve varoluşsal kaygılarını yatıştırmak için bu ve benzeri (cinsel) etkinliklere başvurur<sup>1129</sup> ve var olduğunu hissetmek için çevresinden sağlıklı yollarla alamadığı (fiziksel ve zihinsel) duyumu kendi kendine sağlamaya çalışır. R. D. Laing ise bu temel arzu ve kaygıyı yer yer varoluşçu felsefeye ve terminolojiye başvurarak ifade eder. O sadece psikotik kişilerin varlıklarını/yaşamlarını korumak için çırpınıp durduğunu savunmaz, bilakis psikanalizin ana uygulama alanı olan nevrozlarda da temel çabanın varlığı muhafaza olduğunu, nevrotik kişinin gösterdiği semptomların da yokluktan kaçınmaya yönelik olduğunu Paul Tillich'e atıfla iddia eder.<sup>1130</sup>

Haz ile yaşam arasındaki bu tartışmada doğadan hareket ediliyor, doğal/biyolojik eğilimlerin insanın psikolojik çaba ve arzularına da temel oluşturduğu savunuluyorsa şayet, doğanın (ve canlılar bilimi olan biyolojinin) canlıların birincil çabasına dair ne söylediği ortadadır. Ve bu meyanda bir kez daha Bergson'a atıfla ifade etmek gerekirse; psikolojik yapımızın bireysel (ve toplumsal) yaşamı koruma zorunluluğuna dayandığı bizim kanaatimizce de son derece açıktır ve

---

<sup>1128</sup> Bkz. Heinz Liechtenstein, **Identity and Sexuality: A Study of their Interrelationship in Man**, Journal of the American Psychoanalytic Association 9, 1961, ss.207-208

<sup>1129</sup> Bkz. Stephen A. Mitchell, **a.g.e.**, s.103, 110

<sup>1130</sup> Bkz. Paul Tillich, **Olmak Cesareti**, s.87, ayrıca bkz. R. D. Laing, **a.g.e.**, s.111

psikoloji bu “olgu”dan hareket etmezse, zorunlu olarak temel konusundan sapacaktır.<sup>1131</sup>

---

<sup>1131</sup> Bkz. Henri Bergson, **Les deux sources de la morale et de la religion**, s.1066

## SONUÇ: YAŞAMIN AMACI OLARAK YAŞAM

*Le but de la vie est le maintien de la vie.*<sup>1132</sup>

Stoacılar ile Epikürcüler/hazcılar arasındaki tartışmanın köklerinin Helenistik dönemden çok daha eskiye dayandığını giriş bölümünde belirtmiştik. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te bu tartışmaya değinir ve yaşamın (yaşama çabasının) mı hazzı öncelediğinin, yoksa hazzın (haz arayışının) mı yaşama çabasından önce geldiğinin tartışılmasının artık bir kenara bırakılması gerektiğini belirtir. Ona göre herkes yaşamayı arzuladığından dolayı hazzı da arzular. Haz bir anlamda etkinliklerimizi tamamlar, dolayısıyla muhafaza edilmeye çalışılan yaşamı da. Öyleyse hazzın aranması son derece normaldir, ünlü filozofa göre. Zira haz herkes için arzulanan ve muhafazası için çaba sarf edilen yaşamı tamamlamaktadır. Ona göre, yaşam ve haz birbirine bağlıdır ve hiçbir surette birbirinden ayrılamazlar: Yaşam etkinliğinden bağımsız olarak hazzın oluşması mümkün değildir, buna karşın haz da yaşamı tamamlamakta, onu “mütেকâmil” bir hâle getirmektedir.<sup>1133</sup>

Filozof ünlü eseri *Metafizik*'te, felsefe tarihinin en tartışmalı metinlerinden biri olarak kabul edilen *Lambda* kitabında ise yaşamın (*zoe*) Tanrı (*theo*)'ya ait olduğunu; onun (yaşamın) aklın (*nous*) etkinliği (*energeia*) olduğunu, Tanrı'nın ise bizzat bu etkinlik olduğunu savunur. Ona göre Tanrı'nın etkinliği en iyi ve ezelî yaşamdır ve bu yönüyle yaşam ile Tanrı (bir anlamda) özdeşdir. Filozof bu ifadelerinden birkaç satır önce ise aklın (*nous*) etkinliğinin haz (*hedone*) olduğu belirtir. Dolayısıyla peşi sıra *nous*'un ve/veya Tanrı'nın etkinlikleri olarak zikredilen “haz” ve “yaşam” burada da özdeş görünmektedir.<sup>1134</sup>

Aristoteles'in yaşam ile hazzı bir anlamda eş görmesine ve çalışmamız boyunca binlerce yıllık tarihini serimlemeye çalıştığımız bu tartışmayı “yersiz” bulmasına şu açıdan itiraz edilebilir: Antik filozof yaşam ile sağlıklı, eksiksiz doğal yaşamı ve en nihayetinde Tanrı'nın/*nous*'un da etkinliği olan zihinsel yaşamı kasteder. İşbu yaşamın haz doğurduğunu ve dahi bizatihi haz olduğunu ifade eder. Bu açıdan yaşam

<sup>1132</sup> “Yaşamın amacı yaşamın muhafaza edilmesidir.” Rémy de Gourmont, *Physique de l'amour*.

<sup>1133</sup> Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1175a (10-20) – 1176a

<sup>1134</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072b1.

ile hazzın madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayırtılamayacağı ve birbirini tamamladığı yargısında bulunulabilir. Zira söz gelimi hayatta kalmak için tükettiğimiz besinler bize çoğu zaman haz da sağlar.<sup>1135</sup> Hakeza asli gayesi neslin/türün devamının sağlanması olan cinsel ilişkiye de büyük bir haz eşlik eder (en azından insan özelinde). Bu yönüyle -Aristoteles’in savunduğu gibi- yaşamsal etkinliklere eşlik eden hazzı o etkinliklerden ayırtırmak mümkün değildir. Ancak yaşama/varlığa eksiksiz bir formda sahip olunamayan, birtakım bedensel “kusur”ların bulunduğu, ayrıca yaşamsal/varoluşsal güvenliğin çeşitli sebeplerle, bütünüyle sağlanamadığı durumlarda ise işbu yaşamın zihnî ya da bedenî herhangi bir haz doğurduğundan kesinlikle söz edilemez. Psikolojik Argüman bölümünde değindiğimiz üzere, varoluşsal güvenlik temin edilemediğinde (birtakım psikolojik rahatsızlıklardan muzdarip olduğunda) yaşamsal hiçbir etkinlikten zihnî ya da bedenî haz alınamaz, ve dahi bu etkinlikler gerektiği gibi yerine getirilemez. Dolayısıyla yaşamı tamamladığı savunulan, yaşamsal etkinliğin kendisinden ayırtılamayan bir parçası ve/veya sonucu olarak değerlendirilen haz her koşulda yaşama eşlik etmez, etmeyebilir. Bu durum ise “haz” ve “yaşam”ın birbiri ile özdeş kabul edilemeyeceğinin, yaşamın, yaşama çabasının çok daha birincil olduğunun ve zihinsel ya da bedensel, arzu edilen hazlara ulaşmak için ihmal edilemez bir ön koşul teşkil ettiğinin kanaatimizce en açık kanıtıdır.

Bununla birlikte, ilgili bölümde işaret ettiğimiz üzere, John Locke ve Thomas Hobbes gibi bazı filozoflarda da yaşamda kalma arzusu/çabası ile haz arayışı zaman zaman birbiri ile içiçe geçmiş görünür. Stoacı filozofların görüşleri ile Epükürcü/hazcı filozofların görüşlerini bütünleştirmeye çalışan mezkûr isimler yaşamın hazdan bağımsız olarak görülemeyeceğini, muhafaza edilmeye değer olan yaşamın ancak haz dolu yaşam olduğunu ifade ederler. Hakeza Jeremy Bentham ve John Stuart Mill üzerinden Herbert Spencer da bu felsefî mirası devralır ve hazzın biyolojik evrim süreci içinde belirleyici bir işlevi olduğunu iddia ederek, o da haz ile yaşam çabasını bütünleştirmeye çalışır. Spencer’a göre, “acı” canlı organizmasına zararlı olan şeylerin sonucudur, buna karşın “haz” canlının yaşamda kalma çabasına katkı sağlayan eylemlerin karşılığıdır. Dolayısıyla birey ya da tür her daim hazzın

<sup>1135</sup> Montaigne gibi (bkz. Montaigne, **a.g.e. (Cilt 4)**, s.405) Jean-Jacques Rousseau da yaşamak için tüketilen besinlerden haz da alındığı olgusuna değinir ve hazların ancak duyarlı varlıkların yaşamlarını sürdürmeleri için Tanrı tarafından birer “araç” kılındığını savunur. Bkz. Jean-Jacques, **Émile**, s.186

peşinden giderek ve acıdan kaçınarak hayatta kalmaya çalışır.<sup>1136</sup> Bu çerçevede evrimci filozof haz kaynağı hâline gelmeyen yaşamın sürdürülmesine yönelik hiçbir etkinliğin olmadığı görüşünü savunur.<sup>1137</sup>

Ancak biz bugün biliyoruz ki, yaşamsal etkinliklere herhangi bir şekilde haz eşlik etmese dahi sahip olunan yaşamı/varlığı korumak için çırpınan birçok canlı türü bulunmaktadır. Söz gelimi erkek peygamberdevesi böceğinin (*Mantodea*) yavrularının yaşamasını (dolayısıyla türün devamını) sağlamak için kendi bedenini çiftleştiği dişiye yem ederken bu eyleminden herhangi bir şekilde haz almadığı aşikârdır.<sup>1138</sup> Benzer şekilde, ait oldukları türün korunması için bireysel yaşamlarında birçok sıkıntıya katlanan ve dahi bireysel varlıklarını feda eden, etmek zorunda kalandaha birçok canlı türü bulunmaktadır. *Antechinus* adındaki fare türünün girdiği cinsel ilişki(ler) sonunda ölmesine rağmen çabasını sürdürmesi hazzın yaşama çabasına her zaman eşlik etmediğinin bir diğer örneği olarak zikredilebilir.<sup>1139</sup> Dolayısıyla, Biyolojik Argüman bölümünde de tartıştığımız üzere, hayatiyeti muhafaza edilmek istenen temel birim (tür, birey ya da gen) her ne olursa olsun, yaşamın tüm sıkıntılara rağmen korunmaya çalışıldığı, bu çabaya zaman zaman eşlik eden acı ya da hazzın doğa tarafından birincil derecede dikkate alınmadığı kanaatimizce açıktır.

Nitekim Samuel Beckett'in 1957 tarihli *Fin de partie* isimli oyununda sorduğu; acı hazza, anlamsızlık akla bu denli galebe çalarken insanın neden hayatta kaldığına, kalmaya çalıştığına ilişkin soruya<sup>1140</sup> çağlar öncesinden cevap verircesine Darwin de yaşama çabasının işbu birincilliğini vurgular. Ona göre yaşamlarından herhangi bir şekilde haz almayan, büyük sıkıntılar çekiyor olmalarına rağmen yaşamda kalmaya çalışan insan/canlı topluluklarının yaşamlarını her şeye rağmen sürdürmek için çırpınması yaşama arzusunun ve/veya yaşamda kalma mücadelesinin birincilliğini ortaya koymaktadır. Ünlü biyolog, Bentham, Mill ve Spencer gibi (*derivative*) filozofların Epikürcü bir tutumla savunduğu –esasen Aristoteles'ten mülhem olan–

<sup>1136</sup> Bkz. Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, D. Appleton Co., New York, 1902, c.1, ss.79-82

<sup>1137</sup> Bkz. Herbert Spencer, *a.g.e.*, s.186

<sup>1138</sup> Bkz. Jean-Pierre Changeux, *Etiğin Doğal Temelleri*, çev.: Nermin Acar, Doruk Yayınları, İstanbul, 2002, s.63

<sup>1139</sup> Aynı şekilde, *Muridae* (sıçangiller) familyasından *Lemmingler*in nüfusları çok arttığında toplu olarak intihar etmesi yaşamın devamı için zaman zaman ölümün tercih edilmesine bir diğer örnek olarak verilebilir. Bkz. Louis-Vincent Thomas, *Ölüm*, çev.: Işın Gürbüz, İletişim Yayınları, 1991, s.45

<sup>1140</sup> Aktaran: Adam Phillips, *Yasak Olmayan Hazlar*, s.146

en büyük mutluluk ilkesi (*greatest happiness principle*)’ninde bu noktada ancak ikincil bir yol gösterici (*secondary guide*) ve amaç (*object*) olabileceğini belirtir.<sup>1141</sup> Canlıların gelecek nesiller ya da ait oldukları türün devamı için haz almak bir yana, kendi yaşamlarını riske atıp zaman zaman yaşamlarından vazgeçmeleri açıkça göstermektedir ki, yaşamın asıl amacı (ve insan özelinde ahlakın ölçütü) dönemin İngiliz faydacılarının haz ile özdeş kabul ettikleri mutluluk değil, canlının/canlı topluluklarının (mümkün olduğunca refah içinde) varlıklarını sürdürmesi, yaşamda kalmasıdır.<sup>1142</sup>

Dolayısıyla, Mill’in savunduğu gibi, tüm eylemlerimiz bir amaç içinse<sup>1143</sup> ve bu çerçevede yaşama bir amaç atfedilecekse şayet, kanaatimizce bu amaç acıdan kaçıp hazzı ulaşmak değil, yine yaşamdır, yaşamın kendisidir: Yaşamın tek ve nihai amacı ancak ve sadece sahip olunan yaşamın/varlığın muhafaza edilmesi olabilir. Bergson’un da daha geç dönemde belirttiği üzere, tüm canlılar gibi bizler de herhangi bir sebep olmaksızın varlığımızı korumak, yaşamak isteriz. Buna karşın, özümüzden neşet eden ve dahi bizzat özümüz olan bu çaba ve/veya eğilimi “*ona mutluluk adı verilen yanıltıcı bir amaç vererek akılsızca açıklarız.*”<sup>1144</sup>

Dolayısıyla, çalışma boyunca ima edildiği üzere, bizim kanaatimiz odur ki, yaşamın haz ile özdeş kabul edilip daha sonra adım adım yaşamın paranteze alınarak hazzın (ve modern dönemde hazla eş anlamlı olarak kullanılan mutluluğun) yaşamın asli amacı olarak görülmesi büyük bir “hata”dır ve işbu “hata” modern dönemin bireysel, sosyal, siyasal ve ahlaki yönelimlerini belirleyen temel etmen olmuştur.<sup>1145</sup>

---

<sup>1141</sup> John Stuart Mill, Aristoteles’ten mülhem (en büyük) mutluluk prensibinden *Faydacılık (Utilitarianism)* isimli eserinde yer yer Jeremy Bentham’a atıfla bahseder. (Bkz. John Stuart Mill, **Utilitarianism**, s.7, 10, 14, 60). Darwin’in bu ifadelerinin Spencer, Bentham ve Mill’in de savunduğu hayatın amacının mutluluk olduğu yargısı ile bir hesaplama niteliği taşıdığı söylenebilir. Bentham ve Mill’in mutluluğu Epikürcü çizgide, acının yokluğu ve haz olarak tanımladığı, mutluluğu haz ile özdeş kabul ettiği ise çalışmamızın ilgili bölümünde gösterilmiştir.

<sup>1142</sup> Bkz. Charles Darwin, **The Descent of Man**, ss.74-75

<sup>1143</sup> Bkz. John Stuart Mill, **a.g.e.**, s.51

<sup>1144</sup> Bkz. Henri Bergson, **Etik ve Politika Dersleri**, s.52

<sup>1145</sup> Phillipe Aries, modern dönemde Batı’da ölümün hayattan çıkarılma çabasının altında da Epikür’ün “ölüm üzerine düşünmeme” tavsiyesinin bulunduğunu ima eder. Hazla dolu bir yaşam arzusundaki modern birey/toplum XIX. yüzyıldan itibaren ölümü hatırlatacak ne varsa hayatından çıkartmaya çalışmış, insan ve ölümün bin yıllık aşinalığı XX. yüzyılda tamamen kaybolmuştur. Dolayısıyla Batı’nın “ölüm”e yaklaşma biçimi, hazzı/Epikürcü felsefenin modern dönemin bireysel, sosyal, siyasal ve ahlaki yönelimlerini büyük ölçüde belirlediği yargısını destekler niteliktedir. Bkz. Phillipe Aries, **Batı’da Ölümün Tarihi**, çev.: Işın Gürbüz, Everest Yayınları, İstanbul, 2015, ss.140, 214-226

Daha önemlisi, günümüzde geline aşamada özellikle bedensel haz arayışı, asırlar önce uyarıda bulunan Platon’u haklı çıkarırcasına bedenî ve zihnî sağlığını<sup>1146</sup> ve dahi varoluşumuzu tehlikeye sokacak boyutlara ulaşmıştır.

Bununla birlikte, bu noktada -giriş bölümünde işaret ettiğimiz- birtakım soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Şayet sahip olunan yaşamı/varlığı korumak diğer tüm canlılar gibi, insanlar olarak bizim de asli çabamızsa, doğanın içimize yerleştirdiği birincil bir (iç)güdü ile bu yönde hareket etmeye bir anlamda mecbursak, nasıl oluyor da fiziksel ve zihinsel sağlığınıza zarar verdiğini bildiğimiz ve bize geçici (bedensel ya da psişik) hazlar sağlayan birtakım ürünleri kullanmaya devam edebiliyoruz? Daha önemlisi insan, vücudunu açık açık zehirlediğini, sağlığını bozarak onu adım adım ölüme/yokluğa sürüklediğini bildiği birtakım uyuşturucu maddeleri nasıl oluyor da kullanabiliyor?

Bu bapta öncelikle belirtilmelidir ki, bu çelişkili durumu John Stuart Mill ve daha geç dönemde Richard Dawkins de fark etmiş, onlar da benzer sorular sorup cevaplamaya çalışmıştır. Mill insanların sağlıkları pahasına (bedensel) hazların peşinde koşmasını, işbu bedensel hazların kişiye daha yakın (*nearer*) olmasına, dolayısıyla ulaşılmasının daha kolay ve zahmetsiz olmasına bağlarken<sup>1147</sup> Dawkins’e göre bu çelişkili durumun iki açıklaması olabilir. Ona göre ya kullanılan ürünlerin/maddelerin zararları kullanıcılar tarafından gerçekten bilinmiyordur (zararsız maddelere benzerliğinden dolayı verdiği zararlar tam olarak fark edilemiyordur) ya da uyuşturucu maddeler özelinde, bu maddelerin vücudumuzda meydana getirdiği bağımlılıktan bir türlü kurtulunamıyordur.<sup>1148</sup>

Mill’in ve Dawkins’in işbu “çelişki”yi açıklama çabalarına şunlar da eklenmelidir: Söz gelimi zararlı olduğu bilindiği hâlde tüketilmesinin önüne geçilemeyen şeker, çikolata, cips ve benzeri maddeler, tüketilir tüketilmez vücudun “dopamin” salgılamasına yol açarlar. Bu hormon ise -geçici de olsa- insanın kendisini daha “enerjik” ve “neşeli” hissetmesini sağlar. Bu anlamda fastfood türü ve/veya atıştırılmalık benzeri zararlı gıdalar -Spinozacı terminoloji ile- geçici de olsa “*conatus*”umuzu arttırır, daha doğrusu arttırdığı yönünde “sahte” bir duyum

<sup>1146</sup> Platon, *Timaios*, 86b-c

<sup>1147</sup> Bkz. John Stuart Mill, *a.g.e.*, s.68

<sup>1148</sup> Bkz. Richard Dawkins, *a.g.e.*, s.111

sağlayarak bizi/vücudumuzu bir anlamda kandırır. Dolayısıyla bu ve benzeri besinler yaşama çabamızı arttırdığı “yanılgısı”ndan dolayı vücut tarafından istenir ve sonraki aşamada bağımlılık yaptığından verdikleri tüm zararlara rağmen istenmeye devam edilir. Zira Dawkins’in de belirttiği gibi, bağımlılıklardan kurtulmak her zaman o kadar kolay değildir. Yapılan son çalışmalar sağlığınıza zararı konusunda artık şüphe bulunmayan şeker ve türevlerinin kokainden çok daha güçlü bağımlılıklara yol açtığını göstermiştir. Bu tarz gıdaların üzgünken ya da depresyon gibi kimi psikolojik rahatsızlıklardan muzdaripken daha çok tüketilmek istenmesinin sebebi de esasen budur. Tüm zararlarına rağmen böylesi gıdaların hızla tüketilmek istenmesinin başlıca sebebi; sağladığı (geçici) enerji ve neşe hissi ile bizi bir anlamda yaşama bağlaması, en azından yaşama çabamızı sekteye uğratan üzüntü ya da kaygı verici, depresif durumlardan bir süre de olsa bizi/zihnimizi uzaklaştırması dolayısıyladır.

Hakeza uyuşturucu madde kullanımının verdiği tüm zararlara rağmen tercih edilmesi de bu minvalde açıklanabilir. Uyuşturucular, kullanıcılarını muzdarip oldukları birçok psikolojik rahatsızlık ve kaygıdan (geçici de olsa) uzaklaştırır. Nasıl ki hastalar herhangi bir cerrahi müdahale öncesi çeşitli kimyasal ajanlarla uyuşturularak fiziksel olarak acı çekmekten kurtarılıyorsa, kişi kullandığı uyuşturucu maddeler ve bunların sağladığı geçici hazlarla her şeyden önce psikolojik sorunlarından uzaklaşmaya çalışır. Bu anlamda uyuşturucu kullanımı dahi yaşamda kalma çabası ile açıklanabilir. Yaşamda kalmak, sahip olduğu varlığı doğal bir itkiyle sürdürmek isteyen kişi sebebini bildiği ya da bilmediği birtakım psikolojik rahatsızlıklar dolayısıyla, hissettiği korku ve/veya kaygı nedeniyle bunu her zaman yetkinlikle yerine getiremez/getiremeyebilir. Var olmak ister, ancak psikolojik sorunları dolayısıyla bir türlü -olması gerektiği gibi- var olamaz, yaşama tutunamaz. Uyuşturucu bu anlamda var olamamanın acısından, dolayısıyla da yokluk korkusundan kurtulmanın, alınan geçici hazlarla kendinden geçmenin en kolay ve kestirme yoludur. İşbu nedenle sıklıkla tercih edilir ve tercih edilmesinin temel sebebi varoluşsal kaygıların “bastırılarak” varlıkta tutunulmaya çalışılmasıdır. Bu

çerçevede -Schopenhauer'nın da belirttiği gibi- zaman zaman herkeste görülen hazza meyil esasen yaşamın güçlüklerini aşıp yine yaşamda kalabilmek içindir.<sup>1149</sup>

Daha önemli bir “çelişki” ise insanın kendi eliyle kendi hayatına son verdiği olgularda karşımıza çıkar. Nasıl olur da insan tüm hücreleri ile yaşamda kalmaya “programlanmışken” yaşamına bile isteye son verebilir? Var olmak, varlıkta kalmak bedenî ve psikolojik en önemli arzu ve çabası iken insan neden ölümü tercih eder, edebilir?<sup>1150</sup>

(İdeolojik ya da dinî anlamıyla) şehit olma vecdiyle bile isteye ölüme koşan insanların bu eylemleri karşısında mensubu oldukları toplumu ya da inancı yaşatmak istedikleri, bunun sonucunda geriye isimlerini bırakarak ölümsüzleşecekleri veyahut doğrudan sonsuz bir hayatla mükâfatlandırılacakları ümidi taşıdıkları bilinmektedir.<sup>1151</sup> Dolayısıyla yüksek idealler uğruna hayatlarından vazgeçmekle geriye “sonsuz kadar” yaşayacak bir isim bırakmak isteyen veyahut da nimetlerle dolu, sonsuz bir yaşama kavuşmak ümidiyle bu dünyadaki geçici ve kısa yaşamlarından vazgeçen insanların bu eylemleri rahatlıkla (ilelebet) yaşama arzu ve çabası ile açıklanabilir.<sup>1152</sup> Asıl soru/sorun böylesi bir amaç taşımayıorken yaşamlarına son veren, yani intihar eden insanların eylemleri dolayımında ortaya çıkar.

Konuya ilişkin ilk tafsilatlı çalışmayı yapan ve intiharı toplumsal bir olgu olarak inceleyen Emile Durkheim'dan bu yana insanın kendi elleriyle kendi hayatına son vermesi sorunsalına farklı şekillerde cevap verilmeye çalışılmış, intiharın muhtelif sebepleri üzerinde durulmuştur. Ve Durkheim'ın da belirttiği gibi, karşılaşılan olguların çeşitliliği bu soruyu/sorunu açıklayıcı, tüm olguları kapsayıcı tek bir cevabın ortaya konmasını zorlaştırmaktadır.<sup>1153</sup> Buna binaen biz bu soruya Durkheim'dan farklı olarak psikolojik açıdan yaklaşarak, Galen (M.S. yaklaşık 128-199)'in melankolinin (günümüz terminolojisi ile şiddetli ve/veya psikotik

<sup>1149</sup> Bkz. Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung II (zweite Teilband, Kap. XXVI)**, s.391

<sup>1150</sup> Bkz. Irwin Yalom, **a.g.e.**, s.203

<sup>1151</sup> Ünlü Dede Korkut hikâyelerinde anlatılan, ölümün ancak geriye bir isim bırakmakla alt edilebileceğinin, ancak bu şekilde ölümsüzlüğe ulaşılabilirliğinin hikâyesi bu kadim çabanın en yalın örneklerinden biridir. Bkz. Adnan Binyazar, **Dede Korkut**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, ss.19-21

<sup>1152</sup> Bkz. W. E. Hocking, **The Meaning of God in Human Experience**, Yale University Press, 1963, ss.49-50

<sup>1153</sup> Bkz. Emile Durkheim, **İntihar**, çev.: Zühre İlkgen, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013, s.285

depresyonun) sebeplerine dair yorumundan hareketle nispeten kuşatıcı bir cevap verilebileceği kanaatindeyiz.

Müslüman hekimlerin de yüzyıllar boyunca benimsediği üzere, Galen'e göre melankolinin özü ölüm korkusudur. Robert Burton'un da delaletiyle, "*Öleceği günü düşünen insan dehşete kapılır, bu korkuyu derin derin düşününce yüreği korku ile dolar.*"<sup>1154</sup> İşbu nedenle ölüm korkusuna kapılan kişi melankolinin eline düşer ve çoğu zaman önlenemez bir şekilde ölüme sürüklenir.<sup>1155</sup> Ancak ölüm korkusundan muzdarip melankoliklerin ölmek istemeleri ilk etapta anlaşılmas görünmektedir. Nasıl olur da ölüm korkusuna kapılmak çağlar boyunca pek çok insanı etkileyerek yavaş yavaş ölmelerine, yaşama geri dönmek/sarılmak yerine ondan bütünüyle vazgeçip ölümü istemelerine yol açabilir?<sup>1156</sup>

Kanaatimiz odur ki, melankolinin olduğu gibi, intiharın en önemli sebebi de yine ölüm korkusudur. Daha açık bir ifadeyle intihar ölüm/yokluk korkusundan kurtulmanın en hızlı yolu, bu korkudan (sağlıklı) bir şekilde kurtulunamazsa, kişinin kaçınılmaz sonudur. Dolayısıyla ölüm, her şeyden çok ölüm/yokluk korkusundan kurtulmak için istenir, bu sebeple intihar edilir.<sup>1157</sup> Lucretius'un asırlar önce ifade ettiği gibi, "*Ölüm korkusu öyle iter ki ölümlüleri yaşamdan; İğretiyle bakarlar dünyaya ve o tedirgin yürekle; Kendilerine kıymayı yeğlerler.*"<sup>1158</sup>

Tüm hücreleri ile yaşamda kalmak isteyen birey –psikolojik ya da bedensel– birtakım sorunlar nedeniyle bu arzusunu mütekâmilene yerine getiremiyorsa; varlığını gerektiği gibi hissedip olması gerektiği gibi var olamıyorsa, bu durum büyük bir yokluk korkusuna yol açar. İşte intihar sürekli surette duyulan yokluk/ölüm korkusuna bir son vermek, yok olma kaygısının verdiği amansız acıdan kurtulmak istemektir. Melankoliye kapılarak adım adım ölüme sürüklenen veyahut psikolojik birtakım sebepler sonucu, daha keskin bir eylemle intihar girişiminde bulunarak birden bire hayatına son veren kişinin nazarında her an ölmektense tek bir kez ölmek

<sup>1154</sup> Bkz. Robert Burton, **a.g.e.**, ss.66-67

<sup>1155</sup> Bkz. Robert Burton, **Melankolinin Anatomisi (2. Fasikül)**, s.169

<sup>1156</sup> Bkz. Galen, **De Loc. Affec.**, 111. 10, İngilizceye çev.: Rudolph E. Siegel, **Galen on the Affected Parts**, Basle-New York, 1976, s.93. Aktaran: Michael W. Dols, **Mecnun (Ortaçağ İslam Toplumunda Deli)**, çev.: Didem Gamze Dinç, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013, s.49, 56

<sup>1157</sup> Bkz. Irwin Yalom, **a.g.e.**, s.247

<sup>1158</sup> Bkz. Lucretius, **a.g.e.**, s.92

ehvenişerdir. İnsan her nefes alışında yokluk korkusu ile tir tir titriyorsa nefes alıp verişlerine son vermek her şeyden çok bu sürekli korkudan kurtulmak anlamına gelir.

Çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız gibi, insanın en büyük çaba ve arsuu var olmak, yaşamını sürdürmekse, bu kabulün doğal bir sonucu olarak, en büyük korkusu da sahip olduğu varlığı/yşamını yitirmek olmalıdır. Dolayısıyla insana en büyük acıyı yokluk korkusu verir ve bu korku ile mücadele etmekten yorgun düşen kimi insanlar -psşik yapılarından kaynaklanan birtakım kırılganlıkların/zayıflıkların da etkisiyle- bu mücadeleden vazgeçmeyi, sürekli surette hissettikleri ölüm korkusundan kurtulmak için tek bir kere ölmeyi tercih ederler. Doğal bir (iç)güdüyle her şeyden çok arzuladıkları var olmayı, varlıkta/yşamda kalmayı bir türlü başaramadıklarından, bunun dayanılmaz acısına ancak tamamen yok olarak son verebileceklerini düşünürler.

Normal şartlarda çeşitli savunma mekanizmaları ile ölüm/yokluk korkusunu zihninden uzaklaştıran, ölümün bir son olmadığına dair birtakım inanç ve kabullerle ontolojik güvenlik hissi temin ederek yaşamına devam eden insan<sup>1159</sup> çeşitli sebeplerle kimi zaman bu inancını yitirebilir. Yakın ya da uzak gelecekte, ancak muhakkak surette karşılaşılabacak olan ölüm büyük bir yokluk korkusuna/kaygısına yol açabilir. İşte intihar, bu korkunun ya da kaygının verdiği acı ile baş edemeyen insanın gösterdiği en yaygın tepkilerden biridir. Zira insan -T. S. Eliot'un eşsiz deyişiyile- çok fazla gerçekliği kaldıramaz.<sup>1160</sup> Varlığını ilelebet sürdüremeyeceğine, günün birinde yok olacağına kani olursa bu korku ile yaşayamaz ve intihar ederek yokluk korkusuna veyahut (varoluşçu terminolojiyle) kaygısına bir an önce son vermek ister. Dolayısıyla intiharda da varlık/yşam arzusu temel bir rol oynar. Diğer canlılar gibi tüm hücreleri ile yaşama tutunmak, yaşamı (ilelebet) arzulamak üzere var edilmiş olan insan, onu diğer canlılardan ayıran akı ve bunun sonucu olarak geleceği öngörme yetisi ile yokluk korkusuna kapılabilir ve bu korkunun verdiği acıdan kurtulmak için bile isteye ölümü isteyebilir.<sup>1161</sup> Hasılı, insanın her eylemi,

---

<sup>1159</sup> Bkz. Louis-Vincent Thomas, **Ölüm**, s.113

<sup>1160</sup> T. S. Eliot ünlü şiir kitabı *Four Quartets*'ın ilk şiirini olan *Burnt Norton*'da "*Humankind cannot bear very much reality.*" der ve insanın gerçeklikle, belki de kendi gerçekliği ile yüzleşmek hususunda ne denli aciz ve isteksiz olduğunu şiirsel bir dille ifade eder. Bkz. T. S. Eliot, **Four Quartets**, Harcourt Yayınları, 1943

<sup>1161</sup> 1982 yılında Fransa'da yapılan bir araştırma bu yargımızı doğrular niteliktedir. Araştırmaya göre Fransa'da intihar oranları 20 yaşında 100.000 kişiye 10 iken, 60 yaşında 33'e, 70 yaşında 42'ye ulaşır.

zaman zaman ölümü tercih etmesi dahi kanaatimizce yaşama arzu ve çabası ile açıklanabilir.

Yine bu çerçevede, şayet insan doğası gereği bilmek istiyorsa,<sup>1162</sup> bilmeye yönelik bu eylemi de her şeyden önce, yine yaşamda kalmak amacına matuftur. Zira Aristoteles'in insanın bilme eyleminin sebebi olarak zikrettiği “doğa”nın (φύσει) özü kanaatimizce varlık çabası ve/veya mücadelesidir. Evet, insan doğal bir itkiyle bilmek ister, zira yaşamda kalmak için kendisini ve çevresini tanımak, öngörebilmek ister. “*Her şeyin aslında nasıl olduğunu tam olarak bilmek yaşamsal önem taşır; çünkü görüldüğünden farklı olmak sonuçta ölümcül olabilir.*”<sup>1163</sup> Diğer canlılardan farklı olarak sahip olduğu bilme/düşünme yetisiyle bedensel varlığının er ya da geç yok olacağının farkında olan insan, bu dünyadaki varlığının geçiciliğini çoğu zaman kabullenemez, onu elinden geldiğince sürdürüp, ölümden sonra da var olmaya devam edeceğine inanmak ister. Bunu başaramadığında yokluk korkusu başgösterir ve bu korku ile baş etmek her zaman mümkün olmadığından intihar en hızlı çözüm olarak görülür. Miguel de Unamuno'nun abidevi eseri *Hayatın Trajik Duygusu*'nda belirttiği gibi, “*İntihar edenlerin çoğu, bu dünyada hiçbir zaman ölmeyecekleri güvencesine sahip olsalardı canlarına kıymazlardı. Kendini öldüren, bunu ölmeyi beklememek için yapar.*”<sup>1164</sup>

Dolayısıyla, hazcı/Epikürcü gelenekte savunulduğunun aksine, insanın (zaman zaman ölümü tercih etmesi de dâhil) her edimi, acıdan kaçıp haz elde etmek amacına matuf değildir. Bilakis insanın davranışlarını şekillendiren temel eğilim her şeyden önce yaşamı sürdürmeye, yokluktan kaçınmaya yöneliktir. Bu meyanda –genel olarak hazcı filozofların, özelde ise Freud'un iddialarının aksine– insanın bilmeye yönelik (bilimsel) etkinlikleri gibi, kültürel ve sanatsal faaliyetlerinin temel sebebi olarak da haz arayışı zikredilemez. Kültür insanın haz arayışının yön değiştirmesi ile, dolaylı yoldan doyum sağlama çabası üzerine inşa edilmemiştir. Bilakis o, insanın yaşamda kalmak için, içine doğduğu doğayı değiştirmesi, dönüştürmesi çabasının

---

Zira –Louis Vincent Thomas'ın da belirttiği gibi– “*yaşlılık ölüm demektir*” ve ölüm korkusundan kurtulmanın en hızlı yolu yaşama son vermekte görülür. Bkz. Louis-Vincent Thomas, **a.g.e.**, s.23

<sup>1162</sup> Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 980a21

<sup>1163</sup> Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.222

<sup>1164</sup> Miguel de Unamuno, **Hayatın Trajik Duygusu**, çev.: Mehmet Sait Şener, Divan Kitap, Ankara, 2014, s.247

maddi ve manevi sonuçlarını imler.<sup>1165</sup> Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle, kültürün dün olduğu gibi bugün de ilk (ve kanaatimizce temel) etkinliği hayatta kalma; yani ölüm anını geriye çekme, yaşam süresini uzatma ile ilgilidir.<sup>1166</sup>

Bu meyanda sanatçı da çocukken tattığı (ilk) hazzı yeniden temin çabasındaki bir haz arayıcısı olarak değerlendirilemez. Bilakis o var olmak için, varlığını duyumsamak ve sürdürmek için çırpınan, bu arzusunu herkesten farklı olarak, çeşitli dolayımlara başvurarak ifade eden (sonsuz) yaşam arayıcısıdır. Herkes gibi var olduğunu duyumsamak, yaşadığını hissetmek isteyen sanatçı ortaya koyduğu sanat eserleri ile var oluşunu kendisi dışındaki dünyaya göstermek, daha önemlisi “dışarı”dan aldığı yankılarla varlığını/yaşamını sürdürdüğünü kendi kendine kanıtlamak ister.<sup>1167</sup> Bu meyanda her insan gibi sanatçının da “*her türlü çırpınışı ‘bilinmek arzusu’nda düğümlenir*”.<sup>1168</sup>

Ernst Fischer'nın ifadesiyle, sanat doğduğu ilk andan itibaren insan topluluklarının yaşama savaşında kullandıkları büyümlü bir araç, bir silah olmuştur. Resim sanatının ilk örnekleri olarak görülen, mağaralara yapılmış olan hayvan resimleri avcıya bir güven, avına karşı bir üstünlük duygusu vermiştir.<sup>1169</sup> Ve bu bağlamda ortaya çıktığı ilk çağlarda sanatın ve sanatçının görevi her şeyden önce, kendisini ve mensubu olduğu toplumu güvensiz bir yaşama düzeninin korkularından kurtarmaktır.<sup>1170</sup> Dolayısıyla insanın sanatsal etkinliklerinin kökeninde de yaşamını korumak ve sürdürmek arzusu vardır. Bu fiziksel olduğu kadar zihinsel/psşik olarak da böyledir. Sanatçı var olmak, varlığını (ilelebet) sürdürmek ister. Zygmunt Bauman'ın Regis Debray'a atfen belirttiği gibi, sanatçı (belki de herkesten çok) gizliden gizliye var olmamaktan korkar; zira “*başkaları onun varlığının farkında olmadığı sürece o aslında yoktur*.” Her insan gibi, sanatçı da ancak başkaları ondan söz ettiği sürece var olduğunu duyumsar.<sup>1171</sup> İşbu nedenle olsa gerek, Miguel de Unamuno da sanat eserinin sanatçının bireysel varlığını sonsuz kılma arzusunun

---

<sup>1165</sup> Bkz. Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi**, s.30

<sup>1166</sup> Bkz. Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.15

<sup>1167</sup> Bkz. Adam Phillips, **Yasak Olmayan Hazlar**, ss.26-27

<sup>1168</sup> Bkz. Thomas B. Saunders, **a.g.e.**, s.24

<sup>1169</sup> Bkz. Ernst Fischer, **Sanatın Gerekliiliği**, çev.: Cevat Çapan, Sözcükler Yayınları, İstanbul, 2015, ss.52-53

<sup>1170</sup> Bkz. Ernst Fischer, **a.g.e.**, ss.58-59

<sup>1171</sup> Bkz. Regis Debray, **Le Pouvoir intellectuel en France**, Ramsay, Paris, 1979, s.97, 98, 168

tezahürlerinden biri olduğu konusunda kendinden emin görünür.<sup>1172</sup> Bu anlamda sanat eseri sanatçının var olduğunu hissetme/bilme çabasının bir sonucu olduğu kadar, Dede Korkut hikâyelerinde de anlatılan ve ölümü/yokluğu aşmanın tek yolu olarak gösterilen geriye bir isim bırakarak varlığı ilelebet sürdürme çabasının en estetik biçimidir.

Çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere, insanın (diğer canlılarla paylaştığı) en asli amacı sahip olduğu yaşamı/varlığı korumaktır. Bu çerçevede insan davranışlarını yönlendiren birincil güdü yaşama çabasıdır. Tüm yapıp etmelerimizin nihai gayesi, en temelde var olmak, var olduğumuzu hissetmek ve bu varlığın sürekliliğini sağlamaktır. Elbette bilinç sahibi varlıklar olarak bizler bu çabamıza acı değil, haz eşlik etsin isteriz, fiziksel ya da zihinsel eylemlerimizin son kerte bizi “mutlu” kılmasını ümid ederiz. Ancak tarih boyunca olduğu gibi, bugün de insanların çoğunun edimlerine haz eşlik etmese de, onlar için mutluluk ufukta görünmese de yaşamda kalmaya çalışmaları, bir an olsun daha uzun yaşayabilmek için biteviye çırpınmaları yaşamın temelde kendisinden başka bir amacının olmadığına en açık göstergesidir. Bu anlamda -Viktor Emil Frankl’ın da işaret ettiği üzere- insan ne haz için yaşar ne de yaşamın nihai amacının mutluluk olduğu söylenebilir. Tıpkı haz (*Lust*) gibi, mutluluk (*Glück*) da bir amaç (*Ziel*) değil, ancak bir sonuçtur (*Ergebnis*),<sup>1173</sup> yaşama çabamıza (zaman zaman) eşlik eden bir sonuç.

İşbu nedenle insanı, onun bilinçli ya da bilinçdışı davranışlarını anlama ve açıklama çabasındaki disiplinler kanaatimizce bu ontolojik, biyolojik ve psikolojik “gerçeklik”ten hareket etmeli, bireysel ve toplumsal anlamda “olması gereken” bu “olgu”dan hareketle inşa edilmelidir.

---

<sup>1172</sup> Bkz. Miguel de Unamuno, **a.g.e.**, s.69

<sup>1173</sup> Bkz. Viktor E. Frankl, **Die Sinnfrage in der Psychotherapie**, R. Piper Verlag, München, 1981, ss.86-88. Yaşamın amacının haz ya da mutluluk olamayacağını savunan Frankl buna karşın doğanın (*Natur*) insanı bir anlam arayışına (*nach Sinn fahnden*) ittiğinden bahseder (ss.71-72). Ancak bize göre insanın anlam bulma çabası da yaşama arzusu çerçevesinde anlaşılabilir ve dahi anlaşılmalıdır. Kanaatimizce insan Frankl’ın ima ettiği gibi, anlam bulmak için yaşamaz, bilakis bilinç sahibi bir varlık olarak, er ya da geç ölümle sonuçlanacağını bildiği yaşamını sürdürebilmek için onu anlamlandırmaya, onda bir anlam bulmaya çalışır.

## KAYNAKLAR

- Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011
- ; *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babüt, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999
- ; *Magna Moralia*, çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2016
- ; *Metafizik*, çev.: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017
- ; *Politika*, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018
- ; *Retorik*, çev.: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995
- Aristoteles (Pseudo); *Oikonomika*, çev.: Burak Takmer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2016
- Agamben, Giorgio; *Açıklık*, çev.: Meryem Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015
- ; *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017
- Akarsu, Bedia; *Ahlak Öğretileri (I. Mutluluk Ahlakı)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982
- ; *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979
- Alighieri, Dante; *The Divine Comedy*, Penguin Classics, London, 2002
- Angelergues, Jacques; et Cointot, François (Ed.); *Le principe de plaisir*, Presses universitaires de France, Paris, 2016
- Annas, Julia; *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993
- Aquinas, Thomas; *Summa Theologiae*, Vol. 20, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Aries, Phillipe; *Batı'da Ölümün Tarihi*, çev.: Işın Gürbüz, Everest Yayınları, İstanbul, 2015
- Arslan, İshak; *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul, 2012
- Ateş, Kenan; *Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı (Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi içinde)*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009
- Atkins, Peter; *Creation Revisited*, Penguin Books, 1994
- Aydın, Mehmet; “İbn Sînâ'nın Mutluluk (*Es-Saâde*) Anlayışı”, İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984

- Bacon, Francis; *Seçme Aforizmalar*, çev.: C. Cengiz Çevik, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2016
- Bakewell, Sarah; *Nasıl Yaşanır ya da Bir Soruda Montaigne'in Hayatı*, çev.: Emre Ülgen Dal, Domingo Yayıncılık, İstanbul, 2017
- Balibar, Etienne; *Spinoza ve Siyaset*, çev.: Sanem Soyarslan, Otonom, İstanbul, 2016
- Barker, Lucy C.; “*Toujours la Chose Génitale*”: *Charcot, Freud, and the Etiology of Hysteria in the Late 19th Century*, UTMJ • Volume 93, Number 1, December 2015
- Barreau, Hervé; *Bergson face à Spencer* (Vers un nouveau positivisme, Archives de Philosophie, (Tome 71), 2008 (/2)
- Basch, M. F.; *Toward a theory that encompasses depression: A revision of existing causal hypotheses in psychoanalysis* (in *Depression and Human Existence*), ed. E. J. Anthony & T. Benedek, Boston, 1975
- Bauman, Zygmunt; *Ölümlülük, Ölümsüzlük Ve Diğer Hayat Stratejileri*, çev.: Nurgül Demidöven, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012
- Bayrakdar, Mehmet; *Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 10:1, 2012
- Bayraktar, Levent; *Bergsonculuğun Türkiye'ye Gelişi ve İlk Etkileri*, Felsefe Dünyası, Sayı 28, 2011
- Bees, Robert; *Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Königshausen & Neumann yayınevi, Würzburg, 2004
- Bennett, Jonathan; *Teleology and Spinoza's conatus*, Midwest Studies in Philosophy, 8. Issue, 1983
- Bentham, Jeremy; *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener, 2000
- ; *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, çev.: Ömer Saruhanoğlu-Uğur Kâşif Boyacı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017
- Bergson, Henri; *Oeuvres (Essai sur Les Données immédiates de la Conscience, Matière et Mémoire, Le Rire, L'Évolution Créatrice, L'Énergie Spirituelle, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, La Pensée et Le Mouvant)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970

- ; *La Pensée et le Mouvant*, PUF Yayınları, Paris, 1969
- ; *Düşünce ve Devingen*, çev.: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, 1986
- ; *Yaratıcı Tekâmül'den Hayatın Tekâmülü*, çev.: Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Devlet Matbaası, 1934
- ; *Yaratıcı Tekâmül*, çev.: Şekip Tunç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986
- ; *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev.: Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004
- ; *Metafiziğe Giriş*, çev.: Atakan Altınörs, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013
- ; *Metafizik Dersleri, Giriş: Uzay – Zaman – Madde*, çev.: Burag Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014
- ; *Etik ve Politika Dersleri*, çev.: B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016
- Berkeley, George; *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2013
- Bernstein, Howard R.; *Conatus, Hobbes, and the young Leibniz*, Studies in History and Philosophy of Science, Volume 11, Issue 1, Elsevier, 1980
- Binyazar, Adnan; *Dede Korkut*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015
- Bouriau, Christophe; *Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2014
- Bonnard, Andre; *Antik Yunan Uygarlığı* (3 Cilt), çev.: Kerem Kurtgözü, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013
- Bouriau, Christophe; *Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne* (Spinoza au xixe siècle), Éditions de la Sorbonne, Paris, 2014
- Brann, Henry Walter; *Schopenhauer and Spinoza*, Journal of the History of Philosophy, Volume 10, Number 2, 1972
- Brandt, Reinhard; *Self-Consciousness and Self-Care: On the Tradition of Oikeiosis in the Modern Age* (in Grotius and the Stoa), Grotiana, vol.22/23 (2001/2002)
- ; *John Lockes Konzept der persönlichen Identität, Aufklärung* (in 18. Band), ed. Lothar Kreimendahl, Felix Meiner Verlag, 2006

- Breger, Louis; *Freud – Görüntünün Arkasındaki Karanlık*, çev.: Aslı Biçen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
- Brenner, Charles; *Psikanaliz, Temel Kavramlar*, çev.: Işık Savaşır, Yusuf Savaşır, HYB Yayıncılık, Ankara, 1998
- Bridoux, Andre; *Le Stoicisme Et Son Influence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966
- Bronowski J. - Mazlish B.; *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşüncesi Tarihi*, çev.: Elvan Özkavruk Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2012
- Brooke, Christopher; *Philosophic Pride - Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012
- Brown, Norman O.; *Ölüme Karşı Hayat, Tarihin Psikanalitik Anlamı*, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- Budak, Selçuk; *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005
- Bumin, Tülin; *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016
- Burton, Robert; *Melankolinin Anatomisi (1. Fasikül)*, çev.: Merve Tokmakçioğlu, Aylak Adam Yayınları, İstanbul, 2017
- ; *Melankolinin Anatomisi (2. Fasikül)*, çev.: Merve Tokmakçioğlu, Aylak Adam Yayınları, İstanbul, 2017
- Byers, Sarah Catherin; *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013
- Carvalho, Magda Costa and Neves, M. Patrão; *Building the "True Evolutionism": Darwin's Impact on Henri Bergson's Thought*(in Revista Portuguesa de Filosofia), Vol. 66, Fasc. 3, 2010
- Chevalier, Jacques; *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959
- Cicero; *De finibus bonorum et malorum, Über das höchste Gut und das größte Übel*, (Lateinisch/Deutsch), Almancaya çev.: Harald Merklin, Reclam Yayınları, Stuttgart, 2010
- ; *Tanrıların Doğası (De natura deorum)*, çev.: Çiğdem Menziloğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012

- ; *Devlet Üzerine (De re publica)*, çev.: Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014
- ; *Yükümlülükler Üzerine (De officiis)*, çev.: Cengiz Çevik, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2013
- ; *Stoacıların Paradoksları (Paradoxa Stoicorum)*, çev.: Serap Gür Kalaycıoğulları - Ceyda Üstünel Keyinci, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012
- Cassirer, Ernst; *Devlet Efsanesi*, çev.: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994
- Cevizci, Ahmet; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2012
- ; *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- ; *Etik (Ahlak Felsefesi)*, Say Yayınları, İstanbul, 2014
- Combe, Dominique; *La gloire de Bergson, Études (Tome 401)*, 2004 (/10)
- Copleston, Frederick; *Hobbes-Locke*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1998
- ; *Spinoza*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013
- ; *Helenistik Felsefe*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2009
- Curley, Edwin; *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton, 1988
- Darwin, Charles; *The Descent of Man*, Wordsworth Editions, London, 2013
- ; *The Origin of Species*, Peacock Books, London, 2008
- ; *Autobiography of Charles Darwin* (Edited by his son Francis Darwin), Global Grey ebooks, 2018
- ; *Otobiyografi*, çev.: Serda Brauns, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017
- Dawkins, Richard; *The Selfish Gene*, Ebook v1.0
- ; *Gen Bencildir*, çev.: Tunç Tuncay Bilgin, Uğur Polat, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2014
- ; *Geniştirilmiş Fenotip*, çev.: Çağatay Tarhan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2015
- Debray, Regis; *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, Paris, 1979
- Derathé, Robert; *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1995

Descartes, René; *Correspondance avec Elisabeth (1643-1649)*, PhiloSophie ©  
décembre 2010

—; *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev.: Sanem Sollers, Say Yayınları, İstanbul, 2015

Diels, H. und Kranz, W.; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1951

Dobzhansky, Theodosius; *Biology, Molecular and Organismic*, American Zoologist,  
4, 1964

—; *L'Évolution Créatrice*, Diogene Revue, 58. Issue, 1967

Dols, Michael W.; *Mecnun (Ortaçağ İslam Toplumunda Deli)*, çev.: Didem Gamze  
Dinç, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013

Dorsey, Dale; *Objectivity and Perfection in Hume's Hedonism*, Journal of the  
History of Philosophy, Volume 53, Number 2, Johns Hopkins University Press, 2015

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç; *Suç ve Ceza*, çev.: Mazlum Beyhan, İşbankası  
Yayınları, İstanbul, 2012

Driscoll, Edward A.; *The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism*, International  
Philosophical Quarterly, Vol. 12, No. 1, 1972

Duchesneau, Francois; *Leibniz's Theoretical Shift in the Phoronomus and Dynamica  
de Potentia*, Perspectives on Science, 6, 1988

Duralı, Teoman; *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992

—; *Hayatın Anatomisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018

Durkheim, Emile; *Hobbes Üzerine*, çev.: Melike Odabaş, Alfa Yayınları, İstanbul,  
2012

—; *İntihar*, çev.: Zühre İlkelen, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013

Eagleton, Terry; *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Ayfer Dost, Doruk Yayımcılık, İstanbul,  
2010

Egyed, Bela; *Spinoza, Schopenhauer and the Standpoint of Affirmation*, PhaenEx 2,  
no. 1, 2007

Eibl-Eibesfeldt, Irenaus; *Human Ethology ve Love and Hate: The Natural History of  
Behavior Patterns*, Aldine Pub., 1996

Eliot, T. S.; *Four Quartets*, Harcourt, New York, 1943

- Ellenberger, Henri F.; *Fechner and Freud*, Bulletin of the Menninger Clinic. XX, 1956
- ; *The Story of Anna O.: A Critical Review of New Data*, Journal of the History of the Behavioral Sciences 8, 1972
- Empiricus, Sextus; *Kuşkunun Felsefesi*, çev.: C. Cengiz Çevik, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010
- Epikür; *Mektuplar ve Maksimler*, çev.: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962
- Epiktetos; *Söylevler*, çev.: Birdal Akar, Divan Kitap, İstanbul, 2013
- Euler, Sasha S.; *Epicurean philosophy of pleasure in Saint Thomas More's Utopia*, Society of Friends of Epicurus Journal, 7, 2014
- Erasmus; *Deliliğe Övgü*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014
- Fahri, Macid; *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev.: Muammer İskenderoglu - Atilla Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004
- Ferenczi, Sandor; ve Rank, Otto; *Psikanalizin Gelişimi*, çev.: Egenur Bakıner, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2016
- Fischer, Ernst; *Sanatın Gerekliği*, çev.: Cevat Çapan, Sözcükler Yayınları, İstanbul, 2015
- François, Arnaud; *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche - Volonté et Réalité*, Presses Universitaires de France – PUF, Paris, 2009
- ; *La volonté chez Bergson et Schopenhauer*, 2004
- Fransez, Moris; *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, İstanbul, 2004
- Frankl, Viktor E.; *Der unbewußte Gott (Psychotherapie und Religion)*, Kösel-Verlag, München, 1991
- ; *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, R. Piper Verlag, München, 1981
- ; *Psikoterapi ve Din (Bilinçdışındaki Tanrı)*, çev.: Zeynep Taşkın, Say Yayınları, İstanbul, 2014
- ; *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*, çev.: Veysel Atayman, Say Yayınları, İstanbul, 2016

Freud, Sigmund; *Studienausgabe* (in 10 Bänden), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000

——; *Briefe an Wilhelm Fließ*, S. Fischer Verlag, Tübingen, 1999

——; *La naissance de la psychanalyse*, Payot, Paris, 1981

——; *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, çev.: Kâmuran Şipal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007

——; *Ruh Çözümlemesinin Tarihi*, çev.: Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2000

Fromm, Erich; *The Heart of Man - Its Genius for Good and Evil*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston and London, 1964

——; *Man for Himself – An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Rinehart and Company, Incorporated, New York, 1947

——; *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev.: Yurdanur Salman – Nalân İçten, Payel Yayınları, İstanbul, 2008

——; *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, İstanbul, 2016

——; *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: Aydın Arıtan, Say Yayınları, İstanbul, 2016

——; *Kendini Savunan İnsan*, çev.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2015

——; *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, çev.: Bozkurt Güvenç, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1995

Forschner, Maximilian; *Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung* (Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik), Ed. Bernhard Zimmermann, Jochen Schmidt, Barbara Neymeyr, de Gruyter Verlag, Berlin, 2008

——; *Die Synthese epikureischer und stoischer Elemente in John Stuart Mills Utilitarianism*, (Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik), Ed.: Bernhard Zimmermann, Jochen Schmidt, Barbara Neymeyr, de Gruyter Verlag, Berlin, 2008

Furtun, Ayşen; *Thomas Hobbes ve Doğa Kanunları*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2005

- Garber, Daniel; *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago, 1992
- Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-dîn*, çev.: Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008
- Geçtan, Engin; *Varoluş ve Psikiyatri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003
- Gourmont, Rémy de; *Physique de l'amour*, Ulan Press, 2012
- Graeser, Andreas; *Stoische Philosophie bei Spinoza*, Revue Internationale de Philosophie, 45, 1991
- Grotius, Hugo; *De iure belli ac pacis* (Latin text with an English translation by Francis W. Kelsey), Clarendon Press, Oxford, 1925
- ; *Savaş ve Barış Hukuku*, çev.: Seha L. Meray, Say Yayınları, İstanbul, 2011
- Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W.; *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982
- Greenblatt, Stephen; *The Swerve, How The World Became Modern*, W. W. Norton & Company, New York – London, 2011
- Gilgamiş Destanı*, çev.: Teoman Duralı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011
- Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W.; *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982
- Govrin, Aner; *Some Utilitarian Influences in Freud's Early Writings*, Psychoanalysis and History, 6, 2004
- Guthrie, W. K. C.; *Yunan Felsefe Tarihi, Sokrat Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev.: Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011
- Hall, Calvin S.; *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev.: Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999
- Hampsher-Monk, Iain; *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, Yayına Hazırlayan: Necla Arat, Say Yayıncılık, İstanbul, 2004
- Hartmann, Heinz; *Ben Psikolojisi ve Uyum Sorunu*, çev.: M. Banu Büyükkal, Metis Yayınları, İstanbul, 2011
- Hegel, G. W. F.; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bände, Frankfurt, 1969

Hesiodos; *İşler ve Günler – Tanrıların Doğuşu*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014

Hiriyanna, Mysore; *Hint Felsefesi Tarihi*, çev.: Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011

Hobbes, Thomas; *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, London, Andrew Crooke, 1651

—; *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, Rota Press, Exeter, 1979

—; *The history of the Grecian War* (written by Thucydides translated by Thomas Hobbes of Malmesbury), in: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*; first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart., Vol. VIII, London, 1843

—; *De Cive*, çev.: Cihan Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014

—; *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014

Hocking, W. E.; *The Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 1963

Hume, David; *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)* Türkçe-İngilizce, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016

—; *Siyasi Denemeler*, çev.: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017

—; *Ahlâk*, çev.: Nil Şimşek, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010

Höffe, Otfried; *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev.: Okşan Nemlioğlu Aytolu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008

Inwood, Brad; *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford, 1985

İbn Haldun; *Mukaddime*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004

İbn Miskeveyh; *Tehzîbu'l-Ahlak*, çev.: Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013

İbnü'l-Arabî; *Fusûsu'l-Hikem*, çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013

İkiz, Tefrika; *Psikanaliz Konuşmaları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2005

——; *Sigmund Freud ve Klasik Psikanalitik Görüşte Dürtülerin Akıbeti*, (Psinanaliz Yazıları 4 içinde), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2014

İpekdal, Kahraman ve Mert, Şafak; *Biyolojik Evrim ve Evrim Kuramı*, Cogito Dergisi, Sayı: 60-61, 2002

Jacobson, Edith; *Kendilik ve Nesne Dünyası*, çev.: Selim Yazgan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004

Jaeger, Werner; *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev.: Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2012

James, Susan; *Spinoza the Stoic* (in *The Rise of Modern Philosophy*), ed. T. Sorrell, Oxford University Press, Oxford, 1993

Janaway, Christopher; *Schopenhauer*, çev.: R. Çağrı Ataman, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007

Jimenez, Marc; *Estetik Nedir?*, çev.: Aytekin Karaçoban, Doruk Yayıncılık, 2007

Jones, Ernest; *The life and Word of Sigmund Freud*, Basic Book, New York, 1957

Jones, Howard; *The Epicurean Tradition*, Routledge, Florence, 1992

Jung, Carl Gustav; *Freud ve Psikanaliz*, çev.: İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016

Kant, Immanuel; *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015

Kaya, Mahmut; *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay., İstanbul, 2017

——; *“İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı”*, Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Millî Kütüphane yay., Ankara, 1984

Kerenyi, Carl; *Dionysos, Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev.: Bahar Çetiner, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013

Kern, Stephen; *Nedenselliğin Kültürel Tarihi*, çev.: Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007

Kindi; *“Tarifler Üzerine”*, çeviren ve yayına hazırlayan: Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risâleler, Klasik Yay., İstanbul, 2002

——; *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev.: Mustafa Çağrı, Diyanet Vakfı Yayınları, 2016

Kohut, Heinz; *The Analysis of The Self*, International Universities Press, New York, 1971

——; *The Restoration of The Self*, International Universities Press, New York, 1977

——; *Kendiliğin Çözümlemesi*, çev.: Cem Atbaşoğlu - M. Banu Büyükkal, Metis Yayınları, İstanbul, 2004

——; *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev.: Oğuz Cebeci, Metis Yayınları, İstanbul, 2006

——; *Psikanaliz Nasıl Sağaltır?*, çev.: F. Büşra Helvacıoğlu, Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, 2012

——; *Psikanalizin “Öteki” Yüzü: Heinz Kohut*, çev.: Gonca Budan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2004

Kreimendahl, Lothar; *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Primus Verlag, Darmstadt, 1999

Kuçuradi, İoanna; *Schopenhauer ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013

Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev.: Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

Laing, R. D.; *The Divided Self - An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Books, 1990

Lange, Friedrich Albert; *Geschichte des Materialismus und Kritik Seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Verlag von J. Baedeker, Iserlohn und Leipzig, 1887

——; *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev.: Ahmet Arslan, Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa, 2016

Lee, Chang-Uh; *Oikeiosis, Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Karl Alber Yayınları, Freiburg/Münih, 2002

Lehmann, Rudolf; *Schopenhauer: Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1894

——; *Schopenhauer und die Entwicklung der monistischen Weltanschauung*, Gaertner, Berlin, 1892

- Leijenhorst, Cees; *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes's Natural Philosophy*, Brill Press, Leiden, Boston, Köln, 2002
- Levine, George; *Darwin Sizi Seviyor - Doğal Seçilim ve Dünyanın Yeniden Büyülenmesi*, çev.: Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 2009
- Leyden, Wolfgang; *Introduction. In Essays on the Law of Nature*, Oxford, 1954
- Locke, John; *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: F. Bakırcı, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016
- ; *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev.: İsmail Çetin, Paradigma, İstanbul, 1999
- ; *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1995
- ; *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013
- Long, A. A.; *Hedonizmin İlk Savunucuları: Kireneliler (Etik Kuramları içinde)*, derleyen ve çeviren: M. Türkeri, Lotus Yay. Ankara, 2014
- ; *Problems in Stoicism*, Paperback, London, 1971
- ; *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler* (in *The Cambridge Companion to The Stoics*), edited by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2003
- Lovejoy, Arthur O.; *Bir Evrimci Olarak Schopenhauer* (Fikir Mimarları Dizisi – 19: Schopenhauer içinde), yayıma hazırlayan: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2009
- Lucretius; *De rerum natura*, çev.: Turgut ve Tomris Uyar, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011
- Luther, Martin; *Dr. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1930–1985
- Macherey, Pierre; *Hegel ve/veya Spinoza*, çev.: Işık Ergüden, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012

- Machiavelli, Niccolo; *Hükümdar*, çev.: Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018
- Malcolm, Noel; *Hobbes and Spinoza* (in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*), ed. James Henderson Burns, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- Malthus, Thomas; *Thomas Malthus, An Essay on the Principle of Population, Printed for J. Johnson, in St. Paul's Church-Yard, London, 1798*
- ; *Nüfus İlkesi*, çev.: Çağla Taşkın, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017
- Mayr, Ernst; *Darwinciliğin Felsefi Temelleri*, çev.: Şeyda Öztürk, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, 2012
- ; *Biyoloji Budur (Canlı Dünyanın Bilimi)*, çev.: Afife İzbirak, Say Yayınları, İstanbul, 2014
- McWilliams, Nancy; *Psikanalitik Tanı, Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*, çev.: Erkan Kalem, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009
- ; *Psikanalitik Tanı*, çev.: Erkan Kalem, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009
- Meriç, Cemil; *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015
- Mill, John Stuart; *Utilitarianism*, Batoche Books, Kitchener, 2001
- ; *Faydacılık*, çev.: Selin Aktuyun, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017
- ; *Din Üzerine Üç Deneme*, çev.: Özgüç Orhan, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017
- ; *Özgürlük Üstüne ve Seçme Yazılar*, çev. Alime Ertan, Belge Yayınları, İstanbul, 2005
- Miller, John; *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015
- Miquel, Paul-Antoine; *Bergson and Darwin: From an Immanentist to an Emergentist Approach to Evolution*, SubStance, Issue 114 (Volume 36, Number 3), 2007
- Mitchell, Stephen A.; and Black, Margaret J.; *Freud ve Sonrası*, çev.: Ayhan Eğrilmez, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012
- Monod, Jacques; *Le hasard et la nécessité*, Editions du Seuil, Paris, 1970
- Moore, George Edward; *Principia Ethica*, Cambridge at the University Press, 1903

- Morin, Edgar; *Yitik Paradigma*, çev.: Devrim Çetinkasap, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2014
- More, Thomas; *Ütopya*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014
- Montaigne; *Denemeler* (4 cilt), çev.: Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2011
- Moen, Ole Martin; *Hedonism Before Bentham*, Journal of Bentham Studies, Vol. 17, 2015
- Nadler, Steven; *Benedictus Pantheissimus, Insiders and Outsiders* (in Seventeenth-Century Philosophy), Routledge, New York, 2010
- Nasio, J. D.; *Psikanalizin Yedi Büyüğü*, çev.: Kenan Saralioğlu, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008
- ; *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, çev.: Özge Erşen, Murat Erşen, İmge Kitabevi, Ankara, 2006
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. A. İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2004
- Onfray, Michel; *Bir Putun Alacakaranlığı*, Çev.: Menekşe Tokyay, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2010
- ; *La puissance d'exister*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 2006
- Ott, Emil; *Henri Bergson, Modern Dinin Filozofu*, çev.: Sedat Umran, Birey Yayıncılık, 2005
- Pascal, B.; *Düşünceler*, çev.: M. Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2003
- Peters, Jörg Thomas; *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*, Lit Verlag, Münster, 1997
- Peters, E. Francis; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004
- Phillips, Adam; *Yasak Olmayan Hazlar*, çev.: Saliha Nilüfer, Metis Yayınları, İstanbul, 2015
- ; *Freud Olmak: Bir Psikanalistin Gelişimi*, çev.: Şahika Tokel, YKY yayınları, İstanbul, 2017
- Platon; *Protagoras*, çev.: Prof. N. Şazi Kösemihal, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997
- ; *Timaios*, çev.: Lütfi Ay - Erol Güney, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001

- ; *Philebos*, çev.: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- ; *Gorgias*, çev.: Sema Rifat - Mehmet Rifat, İşbankası Yayınları, İstanbul, 2018
- ; *Phaidon*, çev.: Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012
- ; *Şölen*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, İşbankası Yayınları İstanbul, 2012
- ; *Devlet*, çev.: Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002
- Plutarch; *On Stoic Self-Contradictions*, 1038b, (in *Moralia*), vol.13, pt.2, çev.: Harold Cherniss, Harvard University Press, Cambridge, 1976
- Presles, Philippe; *Freud'u İlgilendirmeyen Her Şey*, çev.: Sinem Gürsoy Çakmak, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2013
- Popper, Karl; *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1963
- Poyraz, Hakan; *Dil ve Ahlak*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995
- Rangacarya, M.; *The Sarva-Siddharta Sangraha*, Madras Government Press, Madras, 1909
- Râzî, Ebû Bekir; *et-Tıbbu'r-rûhânî (Ruh Sağlığı)*, çev.: Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015
- Rotry, Amelie Oksenberg; *The Two Face of Stoicism: Rousseau and Freud* (in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*), (ed.) J. Sihvola ve T. Engberg-Pedersen, Kluwer Academic, Dordrecht, 2010
- Roudinesco, Elisabeth; *Kendi Çağından Bizim Çağımıza Sigmund Freud*, çev.: Nesrin Demiryontan, Metis Yayınları, İstanbul, 2016
- Rousseau, Jean-Jacques; *Émile*, çev.: Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015
- ; *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017
- ; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Ünsal Oskay, Say Yayınları, İstanbul, 2004
- Rumî, Mevlâna Celâleddin; *Mesnevi*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka yayınları, İstanbul, 1983
- Ruse, Michael; *Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek*, Cogito Dergisi, sayı: 60-61, 2002

Safranski, Rüdiger; *Schopenhauer (Felsefenin Yaban Yılları)*, çev.: Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2015

Sans, Eduard; *Schopenhauer*, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006

Saunders, Thomas B.; *Schopenhauer*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2006

Schopenhauer, Arthur; *Gesammelte Werke (in Zehn Bänden)*, Diogenes, Zürich, 1977

—; *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev.: Levent Özşar, Biblos Kitabevi, İstanbul, 2009

—; *Üniversiteler ve Felsefe*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008

—; *Felsefe Tarihinden Kesitler*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013

—; *Güzelin Metafiziği*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013

—; *Hayatın Anlamı*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2014

—; *Bilmek ve İstemek*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2014

—; *Ölümün Anlamı*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013

—; *Aşkın Metafiziği*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2014

—; *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2014

—; *Din Üzerine*, çev.: Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2013

—; *Merhamet*, çev.: Zekâi Kocatürk, Dergâh Yayınları, 2014

—; *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev.: Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013

Schmidt, Heinrich; *Epikür'ün Yaşama Sevinci Felsefesi*, çev.: Yunus Kazım Köni, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1946

Schrader, Wolfgang H.; *Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 31, H. 4, 1977

—; *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979

- Schultz, Duane P.; & Schultz, Sydney Ellen; *A History of Modern Psychology*, Harcourt Brace College Publishers, Orlando, 1996
- ; *Modern Psikoloji Tarihi*, çev.: Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007
- Schulz, Ortrun; *Schopenhauers Ethik — die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?*, Schopenhauer-Jahrbuch 76, 1995
- ; *Schopenhauers spinozistische Grundansicht*, Schopenhauer-Jahrbuch 74, 1993
- Scruton, Roger; *Spinoza*, çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007
- Sellars, John; *Stoicism*, University of California Press, 2006
- Sen, Amartya; *The Argumentative Indian*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2005
- Seneca, *Ahlaki Mektuplar (Epistulae Morales)* Kitap I-XX, çev.: Türkân Uzel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 114, Ankara, 1992
- Shakespeare, William; *Hamlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017
- Shimokawa, Kiyoshi; *A Conflict of Principles: Grotius's Justice versus Hume's Utility*, ed. Anstey, Peter R.; (in *The Idea of Principles in Early Modern Thought: Interdisciplinary Perspectives*), Routledge, New York, 2017
- Siegel, Rudolph E.; *Galen on the Affected Parts*, Basle-New York, 1976
- Skirbekk, G. & Gilje, N.; *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev.: Emrah Akbaş – Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2013
- Snowden, Ruth; *Freud Kilit Fikirler*, çev.: Melis İnan, Optimist Yayın Dağıtım, İstanbul, 2016
- Soccio, Douglas J.; *Archetypes of Wisdom*, Paperback, 2007
- Sönmez, Ayşe; *Platon'un Protagoras'ında Haz Anlayışı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54, 1, 2014
- Spinoza, *Ethica*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011
- ; *Kısa İnceleme*, (Korte Verhandeling Van God, De Mensch En Deszelvs Welstand), çev.: Emine Ayhan, Dost Kitabevi, Ankara, 2015
- ; *Mektuplar*, çev.: Emine Ayhan, Dost Yayınları, İstanbul, 2014

- Spencer, Herbert; *First Principles I*, London, 1911
- ; *İlk Prensipler I*, çev.: Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947
- ; *Principles of Biology*, 1864
- Steuerwald, Karl; *Almanca - Türkçe Sözlük*, ABC Kitabevi, İstanbul, 1998
- Stevenson, Leslie; *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005
- Störig, Hans Joachim; *Dünya Felsefe Tarihi*, çev.: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011
- Straumann, Benjamin; *Oikeiosis and Appetitus Societatis*, Grotiana, Volume 24, Issue 1, 2003
- ; *Roman Law in the State of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015
- Striker, Gisela; *The Rolle of Oikeiosis in Stoic Ethics* (in *Oxford Studies in Ancient Philosophy 1*), London, 1983
- Sullivan, Harry Stack; *Psikiyatrinin Temel Kavramları*, çev.: Tufan Göbekçi, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003
- ; *Psikolojik Bozuklukların Temelleri*, çev.: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayıncılık, Ankara, 2003
- Talbot, Michael; *Beyond The Quantum*, Paperback, 1986
- Thomas, Louis-Vincent; *Ölüm*, çev.: Işın Gürbüz, İletişim Yayınları, 1991
- Tillich, Paul; *Olmak Cesareti*, çev.: F. Cihan Dansuk, Okuyanıs Yayınları, İstanbul, 2014
- Thukdides; *Peloponnessos Savaşları*, çev.: Furkan Akderin, Belge Yayınları, 2017
- Toland, John; *Dissertationes Duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, 1709
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç; *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev.: Mazlum Beyhan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017
- Topçu, Nurettin; *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2002
- Trotter, Wilfred; *Instincts of the Herd in Peace and War*, Paperback, 2005

- Troyer, John; *The Classical Utilitarians*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003
- Trupp, Michael S.; *Freud Üzerine*, çev.: Muhsin Yılmaz, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013
- Tuck, Richard; *Hobbes*, çev.: Nursu Öрге, Dost Kitabevi, Ankara, 2015
- Unamuno, Miguel; *Hayatın Trajik Duygusu*, çev.: Mehmet Sait Şener, Divan Kitap, Ankara, 2014
- Upanishadlar*, çev.: Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014
- Valéry, Paul; *Discours sur Bergson (Ouvres I)*, Nrf, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1957
- Weiss, Roslyn; *Aristotle's Criticism of Eudoxian Hedonism*, Classical Philology, Vol. 74, No. 3, 1979
- Winnicott, Donald W.; *İnsan Doğası*, çev.: Pelin Koç, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017
- Wolfson, Harry Austryn; *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1934
- Yalom, Irwin; *Varoluşçu Psikoterapi*, çev.: Zeliha İyidoğan Babyiğit, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999
- Yovel, Yirmiyahu; *Spinoza and Other Heretics: Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1989
- Zweig, Stefan; *Dünün Dünyası – Bir Avrupalının Anıları*, çev.: Gülperi Sert, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016

# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ahmet Faruk Çağlar

Uyruğu: Almanya Federal Cumhuriyeti ve Türkiye Cumhuriyeti

Doğum Tarihi ve Yeri: 12 Ocak 1980, İstanbul

Elektronik Posta: [ametfaruk@gmail.com](mailto:ametfaruk@gmail.com)

## EĞİTİM

| Derece        | Kurum                                           | Mezuniyet Yılı |
|---------------|-------------------------------------------------|----------------|
| Lisans        | Paris XIII Üniversitesi, Psikoloji Bölümü       | 2009           |
| Yüksek Lisans | İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü | 2015           |
| Doktora       | İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü | 2019           |

## İŞ TECRÜBESİ

| Tarih     | Kurum                | Görev                  |
|-----------|----------------------|------------------------|
| 2011-2015 | Sabah Ülkesi Dergisi | Genel Yayın Yönetmeni  |
| 2016-2018 | Yunus Emre Enstitüsü | Kültür-Sanat Danışmanı |

## YABANCI DİLLER

İyi derecede İngilizce, Fransızca ve Almanca.

## YAYINLAR

Çağlar, Ahmet Faruk; “Haz Arayışına Karşı Yaşama İçgüdüğü”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 39, İstanbul, Mart 2019.