

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Schopenhauer ve Nietzsche

GEORG SIMMEL

GEORG SIMMEL

Schopenhauer ve Nietzsche

TÜRKÇESİ EMRE GÜLER



BEYOĞLU KİTABEVİ

17

**SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE
GEORG SIMMEL**

**TÜRKÇESİ
EMRE GÜLER**

Yayın Yönetmeni
Hikmet Akyüz

Editör
Hasan Aksakal

Son Okuma
Bilâl Sadi

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Turgut Üneli

© Beyoğlu Kitabevi, 2022

ISBN 978-605-71256-5-1

1. Baskı: Ekim 2022

Kitabın tüm yayın hakları Beyoğlu Kitabevi'ne aittir.

Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekânîk araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevî ve malî hakları saklıdır.

BEYOĞLU KİTABEVİ

Akyüz Kitap Yayıncılık Nakliyat San. ve Tic. Ltd. Şti.

Çatmamescit Mah. Camadan Sokak No: 25/3

Beyoğlu / İstanbul

Tel. (507) 858 35 06

www.beyoglukitabevi.com

Sertifika No: 27977

Baskı

Akademi Basın Yayın Org. Tic. Ltd. Şti.

Akademi Matbaa Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi C Blok 230

Topkapı-İstanbul

Tel. (212) 493 24 67

Matbaa Sertifika No: 47610

Bu eser Y. Alp Kozanoğlu'nun katkılarıyla yayınlanmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

GEORG SIMMEL

TÜRKÇESİ
EMRE GÜLER



GEORG SIMMEL (1858-1918)

Sosyolojinin bağımsız bir sosyal bilim dalı olarak ortaya çıkmasında büyük rolü olan Georg Simmel, Berlin'de dünyaya geldi. Humboldt Üniversitesinde tarih ve felsefe okuyup 1881'de Kant'ın felsefesi üzerine doktora tezini yazdı. Uzun yıllar Berlin'de kadrosuz öğretim görevleri üstlendi ve ancak ömrünün son döneminde Strazburg Üniversitesinde tam-zamanlı kadro bulabildi. Buna rağmen, çağının en önemli entelektüellerinden biri olarak Berlin'de muazzam bir saygı gördü, pek çok onursal unvanla takdir edildi. Bireyin şehir yaşamındaki konumu ve şehirdeki çelişkilerin ortaya çıkardığı sosyal sorunlar üzerine yoğunlaşan çalışmaları, kapitalizm, bireysellik, moda, felsefe tarihi, kültürel incelemeler gibi alanlara dair esaslı etkiler uyandırdı. 1910 yılında Ferdinand Tönnies ve Max Weber'le birlikte Alman Sosyoloji Derneğini kuran Simmel'in düşünceleri başta Max Scheler ve Walter Benjamin olmak üzere pek çok Alman sosyolog ve kültür kuramcısına yeni yollar açmıştır. *Toplumsal Farklılaşma* (1890), *Tarih Felsefesinin Sorunları* (1892), *Sosyolojik Estetik* (1896), *Paranın Felsefesi* (1900), *Metropol ve Tinsel Hayat* (1903), *Moda Felsefesi* (1905), *Sosyoloji* (1908), *Felsefi Kültür* (1911), *Kültür Kavramı ve Trajedisi Üzerine* (1911), *Goethe* (1913), *Kültürel Formların Değişimi* (1916), *Rembrandt: Sanat Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1917), *Hayat Üzerine Görüşler* (1918), *Modern Kültürde Çatışma* (1918), Simmel'in ilgi alanının genişliğini gösteren eserlerinden bazılarıdır.



EMRE GÜLER

1986, Adana doğumlu olan Emre Güler, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olduktan sonra İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih bölümünde yüksek lisans yaptı. Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsünde doktora çalışmalarını sürdüren Güler, Almanya'nın Johannes Gutenberg Üniversitesi ve Hollanda'nın Leiden Üniversitesinde misafir öğrenci olarak bulundu. Emre Güler, İngilizceden Tommaso di Carpegna Falconieri'nin *Kendini Fransa Kralı Sanan Adam*'ının (İthaki, 2015) yanı sıra Almancadan Ferdinand Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet* (VBKY, 2019), László F. Földényi'nin *Yaşayan Ölümün Mekânları* (VBKY, 2020), Philipp Schönthaler'in *Yöneticinin Genç Bir Yazar Olarak Portresi* (VBKY, 2020) ve Johann Gottfried Herder'in *Shakespeare Üzerine* (Beyoğlu Kitabevi, 2021) adlı eserlerini çevirmiştir.

İÇİNDEKİLER

Simmel, Schopenhauer ve Nietzsche:
Hıristiyanlık-Sonrası Alman Felsefi Kültürü Üzerine

HASAN AKSAKAL

9

Giriş

Schopenhauer ve Nietzsche

27

1

Kültürel Tarihteki Konumlarıyla

Schopenhauer ve Nietzsche

33

2

İnsan ve İradesi

49

3

İradenin Metafiziği

71

4

Kötümserlik

97

5

Sanatın Metafiziği

125

6

Ahlak ve İradenin Öz-kurtuluşu

163

7

İnsan Değerleri ve Çöküş

203

8

Asalet Ahlâkı

235



Georg Simmel (1858 - 1918)

SIMMEL, SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE: HIRİSTİYANLIK-SONRASI ALMAN FELSEFİ KÜLTÜRÜ ÜZERİNE

HASAN AKSAKAL*

“Simmel genellikle kültür filozofu olarak tanımlanır. Ona tinin, bireyciliğin ya da toplumun filozofu da denebilir. Bununla birlikte, tüm bu sıfatlar yetersiz ve tek-taraflıdır ve onun çalışmasının kapsamını bile karşılamaya kifayet etmez.” Siegfried Kracauer, “Georg Simmel”, *The Mass Ornament: Weimar Essays* (içinde), s. 225.

“Tıpkı Schopenhauer’in yaşamın olumsuzlanmasını bir mutlak değer olarak kabul etmesi gibi, Nietzsche de yalnızca bir tek şeyi tanır: Yaşamı.”

Georg Simmel, *Schopenhauer ve Nietzsche*, s. 203.

* İZÜ Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümü öğretim üyesi.

Alman sosyoloji geleneğinin kurucularından Georg Simmel, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki felsefi ve toplumsal tartışmalar-
da öne çıkan neo-Kantçı yaklaşımın en özgün entelektüellerin-
den biridir. İlk yazılarından itibaren toplumun ve toplumsal-
laşmanın doğasını anlamaya çalışan Simmel, anti-pozitivist bir
yaklaşımla, modern kültürde birey, bireysellik, yabancı, yaban-
cılaştırma ve sosyal parçalanmaya ilişkin incelikli analizler kaleme
aldı. Simmel'in entelektüel camiadaki yıldızı, "Berlin'in yüzyı-
lın dönümünde ve sonrasında bir kentten metropole dönüşme-
siyle" eşzamanlı olarak parladı.¹ Bugünün dünyasının sorularına
yüz yıl önceden verdiği kapsamlı cevaplarla Simmel'in kültür
yorumları, metropol yaşamı üzerine gözlemleri, kapitalist iliş-
ki biçimleri üzerine değerlendirmeleri, onu kent sosyolojisinin,
sembolik etkileşimciliğin, duygular sosyolojisinin ve toplumsal
ağ kuramının kurucu sosyologu konumuna taşıdı. 25 ciltlik kül-
liyatının ve 300 civarında makalesinin yeniden yorumlanması
vesilesiyle Simmel'in fikirleri güncelliğini küreselleşerek koru-
makta ve sosyal teoriden psikolojiye, kültürel incelemelerden
felsefeye, sanat eleştirisinden edebiyat sosyolojisine dek farklı
dallardan araştırmacılara günün koşullarına göre tazelenen yeni
çalışma konuları vermektedir.²

1. Simmel'in oğluna yazdığı bir mektupta geçen bu ifadeleri aktaran Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. baskı, 2011, s.280.

2. David Frisby, *Georg Simmel* (gözden geçirilmiş baskı), Londra, New York: Routledge, 2002, s. xiv.

Georg Simmel, 1 Mart 1858'de, asimile olmuş bir Yahudi ailenin yedi çocuğunun en küçüğü olarak Berlin'de doğdu. Babası Eduard Simmel (1810-1874), resmîyette Katolikliğe intisap etmiş varlıklı bir işadımıydı ve çikolata-şekerleme sektöründe önde gelen firmalardan birinin başındaydı. Annesi Flora Bodstein (1818-1897), Lutherci Protestanlığı benimsemiş bir Yahudi aileden geliyordu. Georg, Protestan olarak vaftiz edildi. Babası, Georg 16 yaşındayken öldü ve geride büyük bir miras kaldı. Maddi hırsları pek de bulunmayan Georg Simmel, Berlin'deki Humboldt Üniversitesinde felsefe ve tarih okudu. Doktorasını 1881'de Kant'ın madde felsefesi üzerine "Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie" (Kant'ın Fiziksel Monadolojisine Göre Maddenin Doğası) başlıklı teziyle tamamladı.

1885'te Simmel, Berlin Üniversitesinde felsefe, etik, mantık, karamsarlık, sanat, psikoloji ve sosyoloji dersleri veren bir *privatdozent* oldu. Bu, kadrolu değil, öğrenci harçlarından toplanan para üzerinden çok mütevazı bir ücret verilen "dışarıdan hocalık" anlamına geliyordu. Simmel'in dersleri sadece üniversite içinde popüler olmakla kalmadı, aynı zamanda Berlin'in entelektüel elitini de cezbetmeye başladı.³ Akademik kadro başvuruları Max Weber, Heinrich Rickert, Edmund Husserl gibi muteber dostları tarafından desteklense de, Simmel –hem *Kulturkampf* yüzünden sert tartışmaların gölgesinde tedirgin bir eşikte bekleyen üniversitelerin hem de kamuoyunda giderek büyüyen antisemitizmin görmezden gelinemez etkilerinin altında iş aramakta olduğu için– uzun yıllar boyunca tam-zamanlı akademisyen olamadı.

3. Lewis A. Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, çev. Himmet Hülür, Serhat Tokar, İbrahim Mazman, Ankara: De Ki Yayınları, 2010, s.182.

Neyse ki ailesinden kalan büyük miras sayesinde maaşlı bir pozisyona ihtiyaç duymadan araştırmalarını sürdürebilecek imkânı vardı ve o da daha üretken bir hayat için bu yolu –bağımsız araştırmacılığı– seçti.⁴

Bu arada *Über sociale Differenzierung* (Toplumsal Farklılaşma Üzerine) adlı ilk önemli eserini verdiği 1890 yılında felsefeci Gertrud Kinel ile evlendi. Çiftin görkemli evi, burjuva âdetlerine uygun bir biçimde, kısa süre içinde, salon kültürüne sadık entelektüel toplantılar için bir mahfil haline geldi. Simmellerin evine Alfred ve Max Weber kardeşler, Rainer Maria Rilke, Stefan George, Edmund Husserl gibi fikir ve sanat insanları gelip giderken, bu etkileşimlerin besleyici etkisiyle *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Ahlak Bilimine Giriş, I-II, 1892-93) ve *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Tarih-felsefesinin Meseleleri, 1892) adlı eserlerini kaleme aldı.

Bu başlangıcın arka planında Alman milli birliğinin sağlanmasının, Bismarck siyasetinin ve yükselen sömürgeciliğin yeni emperyalist rekabete dönüşmesinin ortaya çıkardığı gergin atmosferin rolü büyüktü. İkinci Sanayi Devriminin, *Kulturkampf*’ın ve ekonomik depresyonun orta vadeli etkileri, hızlı şehirlileşme, herkesin işgücüne dönüşümü ve hayatın her alanının kapitalistleşmesi gibi başka pek çok büyük toplumsal mesele de Simmel’i kendisine çekiyordu. Hiç şüphesiz, Simmel’i kendine çeken gelişmeler bu kadarla da sınırlı değildi. Britanya’da Victoria Çağının son döneminin çürüten toplumsal ahlakından III. Cumhuriyet Fransa’sındaki kültürel yozlaşmaya, Almanya’nın da dâhil olduğu Orta ve Kuzey Avrupa’dan Amerika’ya yönelip yoğunlaşan göçlerden kültürel-tinsel alanda yükselen nihilizm, anarşizm ve pesimizme dek birçok konuya eşzamanlı olarak dikkat kesilen

4. Coser, a.g.e., s. 182-183.

Simmel, toplumun gündelik tartışmaları arasında etnik milliyetçiliğin, antisemitizmin, antikapitalizmin ve Siyonizmin gelişimine de şahitlik etti. Bunlara Alman sosyalizmi, II. Wilhelm'in uzlaşmaz tutumu, burjuva sanatının tıkanışı ve bilimsel gelişmelerin baş döndürücü hızı da katıldığında, yüzyıl dönümündeki zihinsel kırılma –ve sosyolojiye duyulan ihtiyaç– daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim bu kırılma döneminin ürünlerinin toplandığı ve ekonomik, kültürel, siyasal devrim dalgalarıyla dolu 1900-1910 arasında, Georg Simmel olağanüstü üretken bir dönem geçirdi.

Philosophie des Geldes (Paranın Felsefesi, 1900) Simmel'in en önemli ve öncü metinlerinden biriydi. Marx'ın kapitalizm analizlerinde yer bulamayan bir dolu mikroskobik detay bu çalışmayla görünürlük kazanıyordu. Onu *Die Großstädte und das Geistesleben* (Metropol ve Zihinsel Yaşam, 1903) takip etti. Bu çalışma da Ferdinand Tönnies'in *Cemaat ve Cemiyet*'inin şehir yaşamında 'bireyselleşen toplum'unu revize ediyordu. Bu iki çalışma, diğer pek çok ülkede olduğu gibi, Türkiye'de de yazarın en temel metinleri olarak kabul görmüştür.

Bu arada, *Paranın Felsefesi*'nin getirdiği övgülerin hemen sonrasında, 1901'de, henüz 43 yaşındayken, Simmel'e onursal profesörlük anlamına gelen *Ausserordentlicher Professor* unvanı verildi. Yani fazla geniş bir ilgi alanına ve disiplinler-arası çalışmalar yapması dolayısıyla gelenekçi üniversitelerde bir türlü tam-zamanlı kadro bulamayan ama sosyolojinin temellerini atan birkaç kişiden biri olarak alkışlanan Simmel, akademik dünyada kendisine büyük saygınlık ve tanınırlık kazandıran makale ve kitaplarıyla akademinin içinde değil, üstündeydi...

Simmel bu iki çok önemli sosyolojik metinden sonra felsefenin büyük isimleri üzerine incelemeler de kaleme aldı: *Kant* (1904), *Kant und Goethe* (1906), *Schopenhauer und Nietzsche* (1907). Bunlar da azımsanmayacak bir ilgi gördü. Simmel bu

dönemde *Die Religion* (Din, 1906), *Soziologie* (Sosyoloji, 1908) ve *Philosophische Kultur* (Felsefi Kültür, 1911) gibi başka sosyolojik incelemelere de imza atarken, estetik ve felsefe ilişkisi üzerinden önce *Goethe* (1913), sonra *Rembrandt* (1916) ve ölümünden sonra yayınlanan *Zur Philosophie der Kunst* (Sanatın Felsefesi, 1922) gibi eserler vermeyi sürdürdü. Bütün bunlar ve müzikten gezi yazalarına, metafizikten modaya, din psikolojisinden edebiyat incelemelerine uzanan onlarca makalesi, onun ne kadar çok-yönlü ve derinlikli bir entelektüel kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Yazdıklarının, kadrosuz hoca olarak Berlin Üniversitesinde derslerde anlattıklarının ve ev toplantılarında öne sürdüğü parlak tartışma konularının yanı sıra, Simmel 1909'da Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Max Weber ve diğerleriyle birlikte Alman Sosyoloji Derneğinin kurucuları arasında yer aldı ve ilk yönetim kurulunda görev yaparak sosyolojiyi kurumsallaştırma çabalarında aktif rol üstlendi.⁵

Simmel, 1914'te, 56 yaşındayken, o zamanlar Alman İmparatorluğuna bağlı olan Strazburg Üniversitesinde tam-zamanlı profesörlük kadrosu aldıysa da, hem şehrin “fazlasıyla Fransız” havasını sevedemedi hem de olabilecek felâketlerin en büyüğü gerçekleşerek yaz sonunda Dünya Savaşı patlak verdi. Akademik hayat durduğu gibi, Strazburg Batı Cephesi için önemli bir çatışma bölgesine dönüştü. Simmel, daha sonra Heidelberg Üniversitesine geçiş yapmak için başvurduysa da sonuç alamadı ve resmiyette dört yıl daha –1918'deki ölümüne kadar– Strazburg Üniversitesinde kaldı. 1917'de *Lebensanschauung* (Hayat Görüşü) başlıklı kitabını tamamlayabilmek için sükûneti ve ferah havasıyla ünlü –sonraları Martin Heidegger ile daha da ünlenecek olan– Kara Orman bölge-

5. Bu girişimin ve ilk kongrenin hem hikâyesi hem de sunumları için, bkz. *Sosyolojinin Öncüleri: Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin İlk Kongresi (1910)*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2021.

sine çekildi. Kitap müteakip yıl yayınlandı. Bu arada *Grundfragen der Soziologie* (Sosyolojinin Temel Meseleleri, 1917) adlı bir başka eseri daha savaş koşullarında kitaplaştı. Simmel bu dönemde, tedavisini gördüğü karaciğer kanserinden mustarıptı ve 26 Eylül 1918'de, savaşın bitiminden kısa bir süre önce, Strazburg'da öldü.

II

Simmel'in entelektüel anlamda mirası öylesine büyüktü ve entelektüel dünyadaki mirasçıları birbirinden öylesine farklıydı ki, onun tek başına bir fakülte gibi çalışan disiplinler-ötesi vizyonu bütün yirminci yüzyıl boyunca Almanya'dan kıta-dışına, birbirinden çok farklı, hatta birbirine zıt yerlere yayılıp saçıldı. Martin Heidegger ve Ernst Bloch, Karl Mannheim ve Robert Park, Max Scheler ve George Santayana ilk nesil Simmelciler olarak sayılabilir.⁶ Elbette Frankfurt Okulunun önde gelen temsilcilerinden yakın dönemdeki Zygmunt Bauman ve Anthony Giddens'a pek çok sosyolog ve kültürbilimci de Simmel'in zihin açıcı çalışmalarını birer uzmanlaşma alanı olarak seçip onun metinleriyle etkileşime girdi ve eserler verdi. Bu konudaki en ilginç isimlerden biri –bana kalırsa, Simmelcilerin en Simmelcisi– Walter Benjamin'di. Disiplinleri aşan engin bilgilerine rağmen bir türlü kadro bulamamış olan bu iki Yahudi entelektüel de moderniteyi ve metropol yaşamını resmeden birer empresyonistti.

Simmel'in ele aldığı konulara çok-yönlü bakışı ve sosyal alanı kategorik ayrımlara değil, geçişkenliklere önem vererek göz-

6. David Frisby bu listeye Ernst Cassirer, Wilhelm Dilthey gibi diğer Yeni-Kantçılarla beraber, Arnold Gehlen, György Lukács, Siegfried Kracauer ve Jürgen Habermas gibi isimleri de ekler. Bkz. "Introduction to the Texts", *Simmel on Culture, Selected Writings* (içinde), der. David Frisby, Mike Featherstone, Londra: Sage Publication, 1997, s.23-24.

leyip yorumlaması, onu, çok farklı tipteki insanların bir araya geldiği kapitalist şehir yaşamındaki “sosyalleşmelerin sosyolojisi”ni yapan kişi mertebesine ulaştırmıştır. Toplumsal yaşamda hem bireylerin, hem grupların/yapıların ilişkiselliği, etkileşimi, uzlaşısı ve çatışmayı açıklamaya çalışması Simmel’in eserlerinin en önemli yönlerinden biridir.

III

Simmel’in Schopenhauer ve Nietzsche üzerine değerlendirmeleri, modern felsefeye dönük açıklayıcı metinlerden biri değildir; aksine, bizatihi bir felsefe kitabıdır ve ele aldığı iki isimle eleştirel bir mesafeden tartışma geliştirir. Georges Palante tarafından 1907’de yazılan bir değerlendirmede de ifade edildiği gibi, *Schopenhauer ve Nietzsche*, bu türden tarihsel-eleştirel çalışmaların (veya entelektüel biyografilerin) genellikle hareket ettiği çerçeveden çok daha geniş bir entelektüel zemin üzerinde şekillenmiştir. Yani Simmel için mesele, Schopenhauer ve Nietzsche’nin çalışmalarını incelemek değil, onları, parçası oldukları kültürün temel karşıtlıklarını özetleyen iki büyük felsefi figür ve bu kültürün tipik örnekleri olarak ele almak; bu yolla modern kültürün bir bilançosunu çıkarmaktır.⁷

Bu doğrultuda, kitabın ilk bölümü Schopenhauer ve Nietzsche’nin hem bölünüp farklılaşmış hem de bütünleşip karmaşılaşmış modern toplum karşısındaki pozisyonlarına ayrılmıştır. Karşılaştırmalı bir değerlendirmeye bireylerin, kurumların, yapıların tek tek toplamından başka bir şey, bir birlik

7. Georges Palante, “Review of ‘Schopenhauer und Nietzsche ein vortragszyklus’ by Georg Simmel, *Revue Philosophique*, Yıl: 32, No: 64, Temmuz-Aralık 1907; marxist.org için İngilizceye çev. Mitch Abidor.

olarak “toplum”u bu iki ismin nasıl gördüğünü anlamak adına, Simmel, bu birliğin, ona kalıcı bir anlam verebilecek bir “nihai amaç” (*Endzweck*) ihtiyacından bahseder. Uzun yüzyıllar boyunca bu birlik veya vahdet hissini veren şeyin Hıristiyanlık olduğunu hatırlamak gerekir. On sekizinci yüzyıldan sonra giderek daha hızlı bir şekilde sekülerleşen Batı dünyası, aslında bir yönüyle, kabaca dördüncü yüzyılla Aydınlanma Çağı arasındaki dönemde Kilise adamlarının işgal ettiği dünyayı açıklama ve yorumlama mevkiini sosyologların alacağı bir zemin yaratmıştır –tabii gökyüzü yerine yeryüzünü, Tanrı yerine Toplumu çalışıp onunla ilgili vaazlarda bulunmak suretiyle. Zamanla, Hıristiyanlık-sonrası veya Tanrı-sonrası bir hal alacak olan bu dönem İnsan-merkezli ve Toplum-merkezli olmak üzere çift yüzlü bir karaktere sahip olacaktır. Uzun on dokuzuncu yüzyıl, sanayileşmenin derinleşmesiyle beraber eski dünya düzeninin yıkıldığı, yenisinin doğum sancıları çektiği kritik eşiği ifade eder ve birçok alanda olduğu gibi, felsefede de yüzü geçmişe dönük olanlarla geleceğe bakanlar, kötümserlerle iyimserler arasında bir tartışma yürütür. Fakat bu, Fransız pozitivizminin mühendisvâri sosyal çıkarımlarından çok daha başka cevapların ortaya konmasına yol açan, huzursuz edici bir felsefi tartışmadır.

Bu anlamda, Arthur Schopenhauer’in felsefesi, nihai ve bütünlüklü bir birliğe duyulan nostaljiyi ifade etmekte, yüzünü geçmişe çevirmektedir. Tatmin olmayan arzuların hâkimiyeti altında nihai amacı olmayan bir yaşam istenci, “karamsarlığın peygamberi”nde merkezi bir yer tutar. Buna karşın, onun takipçisi ve en radikal eleştirmeni kabul edilen Friedrich Nietzsche için ise, nihai amacı kendini ve verili düzeni aşmak olan, fakat daha evrensel bir projeksiyonu bulunmayan büyük bir yaşam ve güç istenci söz konusudur. Nietzsche’de, yaşamın kendi başına ihtişamı ve şiirselliği Dionizyak bir kavrayış yaratırken, Darwinci tınıları da bariz olan

yazılarında insanın kendisini ve yaşamı olumlaması ön plana çıkmaktadır. Simmel'in sözleriyle; "Schopenhauer'in evrenin gizemine pratik bir çözüm olarak sunduğu, yaşamda iradenin olumsuzlanması, eğer başarılı olursa, yaşamda acının deneyimlenmesinden kurtulmaktan başka bir şey değildir." Oysa Nietzsche, evrimsel değerlerin özünü tekil anların aşkınlığı açısından tanımlayarak "kendini anlık değerleri mutlaklaştırmaktan kurtarır."⁸ Bu esaslı ayırım, ikilinin ahlaktan estetiğe her konuda birbirini yin ve yang gibi tamamlayan zıtlığını anlamakta önemli bir yer tutmaktadır.

IV

Schopenhauer, Katoliklerdeki günahkârlık, kötülük ve karamsarlık sorunlarıyla yirmi beş yıl uğraştıktan sonra, Kilisenin kendi eliyle düşmüş olduğu ergin-olamama-halinin ve ölen Tanrı'nın matemini tutuyor gibidir; üstelik bu konuda teselli vermeye çalışanları âdeta terslemektedir.⁹ İnsan, yaşamı olumsuzlayan Schopenhauer'in evreninde edebi bir monotonluğa hapsolmuştur. Nietzsche'nin insanı o monotonluktan özgürleştirdiği *Übermensch*'i, daimi olarak kendini aşan bir istençle, yaşamın yükselişini temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Simmel'in, modern hayattaki bireyselleşmeyle (ayrışmayla) bütünleşmenin el ele gelişimini yorumladığı noktada, yaşamda iradeyi olumsuzlayan Schopenhauer'e karşı Nietzsche'ye çok daha büyük bir sempatiyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Fakat Schopenhauer'in hem Simmel hem de modernitenin psişesi üzerindeki etkisi Nietzsche'ninkinden çok daha kalıcı ve derindir.

8. Simmel, I. Bölüm, s. 43.

9. Bu konuda bkz. David E. Cartwright, *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, II. Bölüm, s.31-78; özellikle 124.dipnottaki açıklamalar.

Bu noktada Simmel şöyle der:

“Schopenhauer ve Nietzsche’nin dünyaları arasındaki bütün fark onların ödemonist düşüncelerin önemine dair karşıt yargılarında yatar. Schopenhauer’e göre, mutluluk ve acı, yaşamın değerinin mutlaklarıdır. Çünkü onlar yaşam için nihai bir amacın kaybolmasının ardından can sıkıntısından sıyrılan ruhun yapısında kalan son iki şeydir. Nietzsche için mutluluk ve acı, can sıkıntısının, yaşamın, sadece istasyon oldukları için duraklamaya değer olmayan istasyonlarının vücuda gelmesidir. Eğer üzerlerine hiç değilse değerlerden oluşan bir ışık düşerse, bu, yaşamın onlara evrilmesinden değil, onların yaşama doğru evrilmesinden ve onların yaşamın yükselişi için bir araca dönüşmesindendir.”¹⁰

Simmel, Schopenhauer’in karamsarlığının şu ilkeye dayandığını belirtmektedir: “Kötülük yaşamın *a priori*’sidir. Arzunun bir işlevidir ve yaşamın özüdür.”¹¹ Kötülük meselesi, iyiliklerin tüm toplamından daha büyüktür. Ancak Schopenhauer, iradenin ve dolayısıyla evrensel ıstırapın metafizik birliği ilkesine sadık kalarak, iyi ve kötünün bireyler arasında dağılımı sorunu üzerinde oylanmaz. Nietzsche de iyinin ve kötünün ötesinde, yeni bir insanlık için ahlak felsefesinin klasiklerine ve kendi benliğinin derinliklerine dönüp taze cevaplar arar. Bu noktada Schopenhauer yaşamın itici gücünü yaşam-dışı bir noktaya yönelip ararken, Nietzsche, tam tersine, bizatihi yaşamı yüceltir. Yaşamdaki güç istenci, Nietzsche’nin güçlüyü güçsüz karşısına terbiye etmeye ve onun sınırlarını zorlamak yerine monotonlaşmaya razı gelmesini sağlamaya çalışan Hristiyanlıkla –onun tabiriyle, “köle ahlakıy-

¹⁰. Simmel, I. Bölüm, s. 44.

¹¹. Palante, *a.g.e.*

la” – ters düşmesine yol açar. Yaşam yükselmek isterken (libido), Hristiyanlık daimi bir çöküşe (destrudo) yol açar. Nietzsche vitalist bir tonlamayla bu dünyada ve şimdiki anda görkemli bir yaşam sürmenin istencini dile getirirken, Hristiyanlık sürekli biçimde öte-dünyanın şanı için hareketsizliği ve sabırla beklemeyi ve çile çekmeyi telkin eder. Böylelikle ölmüş bir Tanrı’nın yarattığı boşlukta kötülüğün ve acının karşılıksızlığı nedeniyle Schopenhauer, Tanrı’nın zayıfların tanrısı olarak ölümüne şahitliği nedeniyle de Nietzsche kötümserlik ve nihilizm sorunundan yola çıkarak ateizmin gerekliliğine varır. Simmel’in ikilinin zıtlaşan ahlaki pozisyonları üzerine yazdıkları manzarayı biraz daha berraklaştırır:

“Schopenhauer ve Nietzsche ahlâkı arasındaki fark bir noktada yoğunlaşır: Schopenhauer’e göre, insanlar arasındaki dolaysız içsel dayanışma biçimi olan merhamet bütün esas ahlâkı taşır. Nietzsche’ye göre ise merhamet, sırf o dayanışmayı güvence altına aldığı için şiddetle kınanmalıdır. Bazı ender ve aşkın örnekler dışında, toplumsal etik her zaman için hazcıdır ve sefaletten, yoksunluktan, ezici çoğunluğun iç karartıcı varoluşundan beslenip gelişir. Mazlum kitlelerin çektiği acının veya muhtemelen acının kendisinin kısmî sonucudur... Nietzsche ne acı çekmede ne de iyi talihte etik bir unsur bulur. Acı çekmek, ona göre, tepki, öfke ve mücadele yoluyla varlığın büyümesinin bir aracından başka bir şey değildir ve hazcı veya öznel reflekslerin değil, yalnızca insanın değeri vardır. Merhametlileri, insanlığın evrimi acilen gerekli olduğu zaman acı çekmeyi ortadan kaldırmayı tercih etmekle suçlar. İçinde merhametin geliştiği, bağımsız varoluşun ve hem vericinin hem de alıcının kişilikleri arasındaki mesafenin buharlaştığı varlıkların dayanışmasından hiçbir şeyden olmadığı kadar tiksindir. Merhametli insan

diğerlerinin acısını kişisel nitelikten mahrum bırakır ve acı çekenı kolay bir ava dönüştürür. Nietzsche'ye göre, merhamet, bu konuda zirveye çıkan fahişelerin erdemidir. Çünkü otokontrol ve kişisel kayıtsızlığın yerine seçici olmayan, ayırım yapmayan bir vericilik yerleştirir. Merhamet insanı alçaltır ve yoksunlaştırır, zayıflatır, ona kaybettirir. Böylesi bir güç sosyo-etik bir tavır alanlar için kıymetli görünebilirken, Nietzsche bunu insanlar arasındaki mesafenin en radikal reddi kabul eder. Mesafe güç, güzellik, özgürlük ve güvenlik için evrim idealini besler.”¹²

V

Nietzsche'nin merhamet, yardımlaşma gibi konulardaki bu keskin tavrı aşırı-bireyselci bir cemaat-karşıtlığından ya da Darwinizmin ve liberalizmin zımni kabullerinin çağa etkisinin ortaya çıkardığı çarpıklıklardan değildir. O çelikten bir yaşam iradesinin peşindedir. Merhamete gerek kalmayacak kadar sefaletsiz bir dünya için Hristiyanlık ortadan kalkmalıdır. İnsanın daimi bir kul ya da köle ahlakına mahkûm olmadığı, aksine, kendisini tanımlayabildiği bir seviyeye yükselmesini –yani gerçek kemale ermesini– hedeflemektedir Nietzsche. Bu kritik konuda –Hristiyanlık ve Tanrı sorunu hakkında– Simmel'den şu muhteşem pasajı da paylaşmak isabetli olacaktır:

“Hristiyanlıkta, Tanrı'dan sonsuz uzaklığın ve onun huzurundaki mütevazılığın yanında Tanrı'yla bir olmak ideali de yaşar. Bu, Tanrı'yla bir olmak arzusu ve –cüretkâr bir ifadeyle– Tanrı olmak arzusu bütün dinlerin ve dönemlerin gizcile-

12. Simmel, 7. Bölüm, s. 220.

rine nüfuz eder. Skolastisizm bir 'tanrılaştırma'dan bahseder; Meister Eckhart insanın yaratıkvârî doğasından vazgeçebileceğini ve yeniden Tanrı olabileceğini düşünür. Angelus Silesius'un ifade ettiği gibi:

*Kökenimle birlikte nihaî amacımı bulmak için,
Kendimi Tanrı içinde ve Tanrı'yı kendi içimde bulmalıyım
Böylece, kendimi ona dönüştürmeliyim...*

Bu, Spinoza ve Nietzsche'nin yüreğini dolduranla aynı tutkudur: Tanrı olmamayı kaldıramazlar. Her ikisi de bireyselliğin, kendi-için-varlığın ve özgüllüğün evrensellik, bütünlük ve tanrısallıkla uzlaştırılamayacağı önkabulünü eski Alman gizcileriyle paylaşır. Bu ayırmadan başlayarak, Spinoza gizci gelenekte hiçbir özgüllük olmadığı sonucuna mutlak biçimde varır. Eğer sadece Tanrı varsa ve diğer varlıkların bireyselliği sadece bir olumsuzlamaysa, hiçbir şeyse, o zaman hiçbir şey yoktur. Böylece insan Tanrı'ya dönüştürülür. 'Ben'in, çok bölücü görünen belirleyici sınırlılığı ve münhasırlığının hiçbir gerçekliği veya gerçek bir varlığı yoktur; böylece biz ilahî olanın bölünmemiş birliğiyle birleşiriz. Spinoza, Tanrı'nın ve benliğin mukayese edilemezliğini 'ben'i ortadan kaldırarak çözerken, Nietzsche aynı sonuca Tanrı'yı inkâr ederek ulaşır. Böylece karışıklık, hangi kutbunun feda edildiğinden bağımsız olarak ortadan kaldırılır. Hatta gizcilerin veya Spinoza'nın yöntemleri bile bireysel 'ben'in Tanrı ile birleşmesine izin vermez. Çünkü onlar 'tanrılaştırma'yı devreye sokarak bireyselliği sonlandırır. Tıpkı Nietzsche gibi, onlar da bireylerin Tanrı olmayışını kaldıramaz, yani ya bireyi ya Tanrı'yı tercih ederler ve böylece kendilerini Tanrı'dan uzaklığın ızdırabından kurtarırlar. Yalnızca Schopenhauer bu köprüyü kurabilir. Çünkü o, özel

bir şey olmanın ve ilahî evrensellik olmanın karşılıklı olarak birbirini dışladığı varsayımını kabul etmemiştir.”¹³

VI

Schopenhauer, Alman İdealizminin devasa birikiminin son büyük temsilcilerinden biri olarak, zaman ve tarih-dışı bir yerden, dünya-dışı bir konumdan değerlendirmelerde bulunup “burada-ve-şimdide-olmak olarak yaşam”ı reddederken, Nietzsche kurtuluşu ve özgürleşmeyi sağlamak adına şimdide ve buradadır. Onun naturalizmi, fizikselliği ve dirimselliği, dünya-dışı ve zaman-dışı hiçbir değerlendirmeye mahal vermez bir sertliktedir.

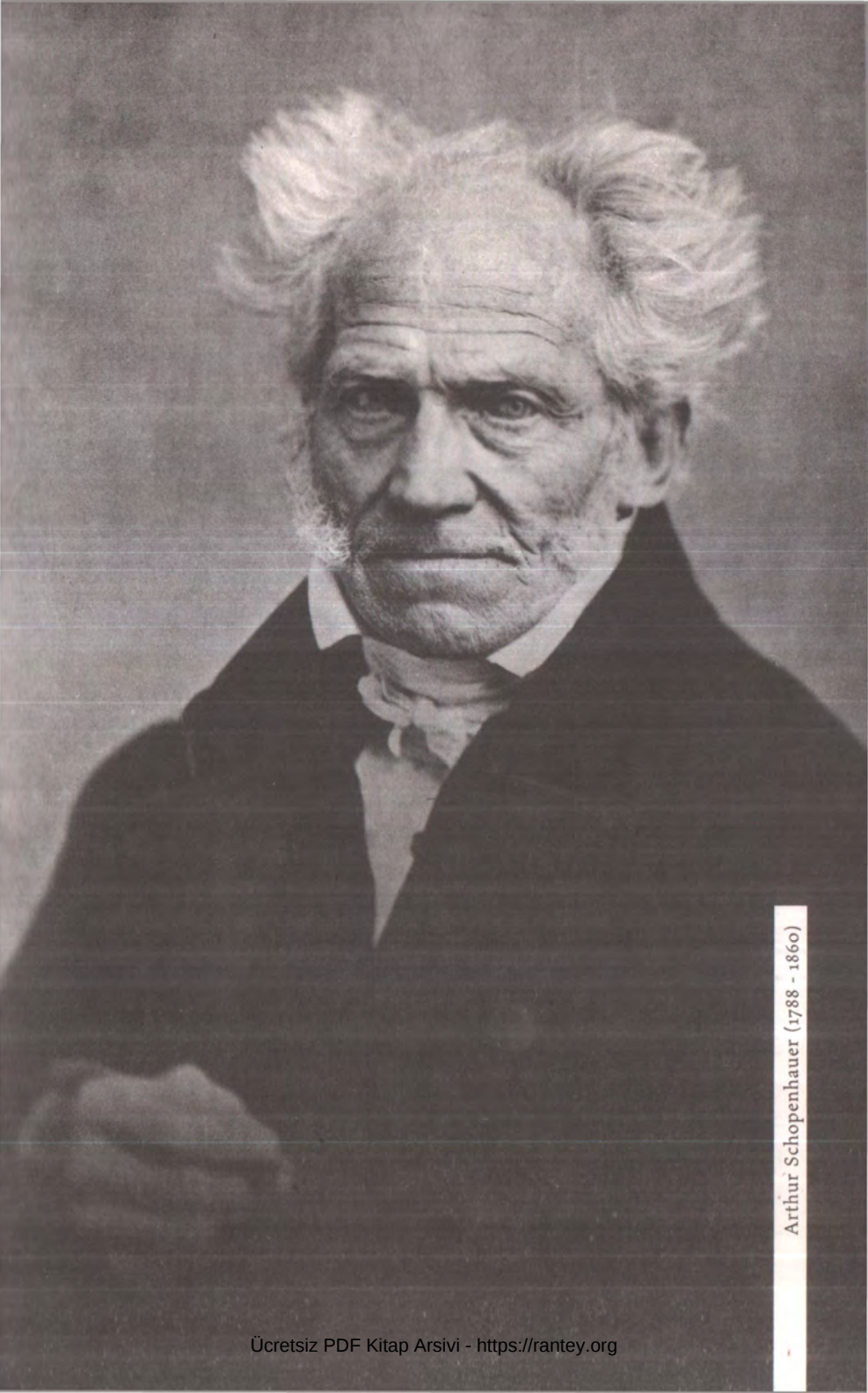
“Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki derin karşıtlık böylelikle belirginleşir: Schopenhauer’in kurtuluş ihtiyacı onu salt yaşamın reddinde katılaştırırken, Nietzsche’nin benzer ihtiyacı türümüzün sonsuz tarihsel evriminde tatmin edilir. Nietzsche’nin düşüncüsü tarihsel kavramlarla şekillenir. Onun, insanın taşıdığı kozmik süreci gelgitleriyle gösteren değer kavramları özellikle tarihsel bir tabiata sahiptir. Schopenhauer tarihsel malzemenin tekil, tesadüfi ve bireysel oluşumu ile değer-yüklü, zaman-dışı genel bir idea arasında bir ayırım formüle ederken, Nietzsche –türümüzün evriminde tarihsel yaşamın doruk noktası olarak geliştirilmiş– değerleri mutlakın alanına, zorunluluğun bölgelerine aktararak bu ayırımı aşar.”¹⁴

Bu zıtlık sonsuz bir çatışma ve çeşitlenmenin zeminini sunmaya devam etmektedir. Georg Simmel’in Schopenhauer ve Nietzsche üzerine yazdıkları, iki isme dair de aradan geçen zaman

¹³. Simmel, 7. Bölüm, s. 212.

¹⁴. Simmel, 7. Bölüm, s. 204.

içinde hayli genişlemiş bulunan literatürde dikkatle okumayı gerektiren, ustaca bağlantılarla dolu, sözün iğne deliğinden geçtiği eleştirilerle dengelenmiş, keskin tespitlerle sürekli güçlenen bir değerlendirme sunmaktadır. Terry Eagleton'ın vaktiyle söylediği gibi, eleştirinin görevi yapıtın bir yorumunu vermek değil de onun sessizliklerini konuşturmaksa, Simmel tam olarak bunu yaparak Schopenhauer ve Nietzsche'nin sessizliklerini konuşturmakta, boş bıraktıkları yerleri doldurmakta ve karanlıkta kalan yönleri aydınlığa çıkarmaktadır.



Arthur Schopenhauer (1788 - 1860)

GİRİŞ

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

Schopenhauer ve Nietzsche tasviri birbiriyle tezat oluşturan yorumlama sorunlarını içermektedir. Schopenhauer tamamen nettir. Düşünce ve ifade biçiminin özgünlüğü göz önüne alınca bas-kın kanıyı değiştirebilecek, Platon ve Spinoza, hatta Kant ve Hegel karşısında hâlâ uygulanabilir olan öğretilerinin “yaratıcı” yorum-laması türünden şeylere girişmek mümkün değildir. Schopenha-uer’in durumunda, saf bir anlatı biçimini aşmaya niyet eden bir tasvir öğretisel içeriği kültürel gerçekler ve psikolojik kökenler, epistemolojik normlar ve etik değerlerden oluşan daha geniş bir ağ karşısında eleştirel biçimde yansıtmalıdır. Yani Schopenhau-er’in yalnızca mantıklı bir yorumunu sağlamak gereksizdir. Nietz-sche’nin durumunda ise mantıklı bir yorum imkânsızdır. Onun şiirsel ya da duygusal olarak taşkın dilini bilimsel bir soğukkan-lılığa indirgemeye çalıştığımda, bu sadece bir biçim değişikliği değil, daha ziyade, onun ifadelerini, ifadelerinin girmedığı ve bu nedenle kaçınılmaz olarak farklı yönlere yerleştirilebilecek bir so-

yutlama düzeyine getirmek anlamına gelir. Felsefesinin içeriğinin basit bir sunuşuna izin vermek adına, Schopenhauer'e çok anlaşılır denebilirken, Nietzsche böyle bir yaklaşım için yeterince açık değildir. Birbiriyle tezat oluşturan bu sebeplerden ötürü her ikisi için de aynı şey geçerlidir: Asıl mesele, belli bir düşünürün felsefesinin basit bir sunuşu değil, o düşünür hakkında bir felsefenin sergilenmesidir.

Aşağıdaki tartışmanın karakterini yapılandıran konu ve niyet ruhun genel bir kültürel tarihine katkıda bulunmayı ve söz konusu iki filozofun düşüncesinin tarih-ötesi önemini sunmayı amaçlamaktadır. Önümüzdeki görevin esas gereklilikleri burada andığımız iki kişinin özüyle çakışır. Bu hiçbir şekilde, özellikle de Schopenhauer ve Nietzsche için, anlaşılır değildir. Hem Schopenhauer hem de Nietzsche sık sık düşüncelerinin özüne bağlı kalmak zorunda olmayan, hatta onlarla çoğu zaman hiçbir bağlantısı bulunmayan sorunları tartışmıştır. Tarih veya felsefe için en büyük öneme sahip şeyleri çeperlerde bulabilme olasılığı, tıpkı pek çok insanın hayatının öznel yan ürünlerinin nesnel olarak onların en derin ve en önemli katkısına dönüşmesi gibi, *apriori* olarak dışlanamaz. Takip eden sayfaların imkânı ve meşruiyeti burada işlerin farklı olduğu gerçeğine dayanır. Çünkü bunlar, Schopenhauer'in ve Nietzsche'nin öğretilerinin en içteki merkezleri olan çok az sayıdaki *leitmotiv*in aynı zamanda onların nesnel olarak en değerli ve gerçekten kalıcı olanları olduğu varsayımından yola çıkar. Bir düşünceler ağının yalnızca en içteki kısmını sunduğumda her iki filozofu karakterize eden (daha yaşlı olanında zaman ve kabulleniş onları bütünleştirse bile) sansasyonel paradokslar kaybolmaktadır. Dolayısıyla mantıken veya etik olarak başkaldıran şeyler ve eksantrik olan her şey gerçekten tesadüfileşmekte ve önemsizleşmektedir. Tüm zekice tartışma hünerleri, şaşırtıcı antitezler ve paradokslar, insan ruhunun belli bir tipinin ifadesi olarak derin-

liklerde büyüyen ve gerçek öze dokunan bakış açıları olarak değil, kendi konumlarının dışındakilerle olan düşünce ilişkilerini ilgilendiren süslemeler veya saldırı ve savunmalar olarak görülmelidir.

Bu pozitif öz, Goethe'nin zamanında Schopenhauer'le ilgili olarak dile getirdiği üzere, "dışarıdaki şeyler" hakkındaki soruları "kendi derinliklerinden, insanlığın derinliklerinden" cevaplayan her orijinal filozofta olduğu gibi, bir öğretinin çekirdeğinin, öznel merkezinin onun nesnel önemiyle kesiştiği yerde bulunabilir. Böylelikle bizim sunuşumuzun programı şöyle tanımlanabilir: Bir kişinin kültürel-tarihsel bir ilgi üzerinden tasviri, yaşandığı şekliyle bütün hayatın mutlak bir kopyası olamaz. Daha ziyade, ilginin niteliğine bağlı olarak pek çok şey dışarıda bırakılacak ve pek çok başka şeye odaklanılacaktır. Esas olup muhafaza edilen her neyse, gerçeklikte hiçbir doğrudan karşılığı bulunmayan, ama nesnenin gerçek tamlığından ziyade ideal bir yorumunu ve sunuşun metot ve amacından türetilmiş bir anlamını sunan sanatsal bir portreyle kıyaslanabilecek ahenkli bir resimde bir araya getirilecektir. Filozofun ifadelerinin toplamından ahenkli, bağdaşık ve anlamlı bir düşünce bağlamı oluşturanlar seçilmelidir. Bütünün tezatları, zaafı, muğlaklıkları olmasının da bir önemi yoktur. Kültürel tarihin evriminde böylesi bir seçki, sürekli olarak, kendi içerisinde ahenkli olan bir düşünceler kompleksinden alınarak veya bu komplekse ilavede bulunularak gerçekleşir. Filozofları şöyle görürüz: Ne ahenkli düşünceyi saran veya ona tezat oluşturan psikolojik dalgalanmalar ne de gerçek düşüncenin ileri-geri salınımları onlarda görünürdür. Bu süreç filozofun tarihsel gerçekliğinde yaşanır ve sunucunun bilincinde yöntemsel olarak öngörülmelidir. Biyografik merakların yerini katı biçimde felsefî ve kültürel-tarihsel kaygılar aldığı zaman, tarih disiplininin türetilen seçim süreci, felsefe tarihinde, bir düşünürün çelişkileri ve ifa-

delerinin onun düşüncesinin esas doğrultusuyla ihtilaf içinde olduğunun göz önünde bulundurulmasına gerek olmadığı şeklinde özel bir önem kazanır. Bir filozofun karşılıklı olarak birbirini dışlayan fikirler arasında mekik dokuması veya böylesi fikirleri tek bir düşünce sürecinde bir araya getirmesi, onun psikolojik yapısının veya özeleştirici kapasitesinin aleyhinde olabilir, ama çelişkili düşünce hatlarından birinin doğru veya en azından önemli olma olasılığını dışlamaz. Nietzsche'nin yazılarından, benim Nietzsche yorumuma uzlaşmaz biçimde karşı olan alıntılar seçip çıkarmak mümkündür. Fakat bu yorumun metinlerden ahenkli biçimde elde edilmiş olması ve nesnel öneminin, entelektüel iklim için son derece esas nitelikte olan Nietzsche'nin öğretilerinin özünü oluşturduğu varsayımını meşrulaştırması yeterlidir.



Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 - 1900)

KÜLTÜREL TARİHTEKİ KONUMLARIYLA SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

Bizim türümüzden bütün yüksek kültürlerin yapılandırılmış olması ile onların sürekli daha fazla dönüşüme uğraması dolayısıyla amaçlarımıza ulaşmamızın duraklarla, virajlarla dolması; üstelik giderek artan uzunlukta ve zorlukta yollardan geçmeye daha fazla zorlanmamız büyük bir paradokstur. İnsan, dolaylı bir varlıktır ve kültürel gelişimi yükseldikçe daha da dolaylı hâle gelir. Hayvanların ve kültürsüz insanların iradesi, eğer ki o irade başarılıysa, amacına, tabiri caizse düz bir çizgide, yani az sayıdaki basit araca erişerek veya onları kullanarak ulaşır. Araçların ve amaçların düzeni kolaylıkla gözlemlenebilir. Bu basit arzu-aracı-amaç üçlemesi yüksek yaşamın artan çok-katmanlılığı ve karmaşıklığına dışlanır. Şimdi araçlar bütünüünün kendisi en önemli araçların diğer araçlarca ve onların da başka araçlarca oluşturulduğu çok-katmanlılığa dönüşmüştür. Yani olgun kültürlerimizin pratik yaşamında, uğraşlarımız, halkaları bir bakışta kavranamayan bir

zincir niteliği kazanır. Gıdanın nasıl tedarik edildiğini düşünmek yeterlidir. İlkel kültürlerin bazen yeterli, bazen yetersiz olan gıdayı tedarik etmek için basit mekanizmaları varken modern insan masasındaki ekmeği karmaşık bir düzenek, sayısız eylemler ve trafik örüntüleri yoluyla elde eder. Yaşamı teknik bir soruna dönüştüren uzun araç ve amaç dizileri her bir dizinin son halkasının her ânında bilinçli kalmayı imkânsız kılmaktadır. Bir yandan bütün dizinin izini sürmek imkânsızdır, diğer yandan ise sondan önceki her adım kişinin ruhsal enerjilerinin bütünüyle yoğunlaşmış olmasını gerektirir. Dolayısıyla aradaki adımlara anlam ve önem yükleyen nihaî amaçlar içsel ufkumuza ve en sonunda onun ötesine doğru itilirken bilincimiz araçlara bağlıdır. Uygar bir varoluşun araçlarının toplamı olan teknoloji mücadele ve değerlendirmenin esas nesnesi hâline gelir. Dolayısıyla sonunda insanların etrafı her yerde nihaî ve mutlak biçimde değerli amaçların bütünüyle eksik olduğu bir girişimler ve kuruluşlar yumağınca sarılmış olur. Kültürün yalnızca bu durumunda nihaî bir amaca ve hayatın anlamına duyulan ihtiyaç ortaya çıkar. Hayat her biri kendi içerisinde yeterli ve rahatlatıcı olan kısa araç-amaç ilişkilerinden oluştuğu sürece araçlar, dolambaçlar ve doğaçlamalardan oluşan bir ağ içerisinde esir alınmış bir varlık hakkındaki tefekkürün ürünü olan tedirgin sorgulamadan uzaktır. Ancak –sanki mutlak değerlermişçesine ilgilendiğimiz– bu faaliyetler ve ilgilerin hepsi yalnızca birer araç olmak şeklindeki niteliklerinde şeffaflaştığı zaman bütünün anlamı ve amacı hakkındaki kaygı dolu sorgulama ortaya çıkar. Sonrasında bir son değil, yalnızca bir aşama olarak şeffaflaşan bireysel araçların ötesinde, ruhun mutlak varoluşun karmaşasından arındığı ve gerçekleştirilmemiş arzuların olgunlaşıp sakinleştiği, hakikaten mükemmel bir birlik oluşturma sorunu ortaya çıkar.

Bildiğimiz dünya tarihinde insanlar, görünüşe göre, kendilerini bu kaygı durumunda ilk olarak Yunan-Roma kültüründe,

özellikle de Hıristiyan döneminin başlangıcında buldu. O dönemde yaşam sistemleri, eylemde bulunma ve düşünme birimleri o kadar karmaşıklaştı, yaşamın ilgi ve hareketleri o kadar çok-katmanlı ve o kadar çok koşula bağlı hâle gelmişti ki, felsefi bilincin özdüşünümünde olduğu gibi, bilinçsiz kitle eğilimlerinde de yaşamın amaçları ve anlamına yönelik kaygılı bir arayış alevleniverdi. Hedonizmin *carpe diem*i bu soruya cevap verir gibi göründü. Fakat bu yalnızca onun varlığının bir ispatıydı. Ânın duyusal hazının amacı kendi içerisindeydi. Hedonizm, yaşamı vurgulanmış tekil anlara parçalayarak, mutlak birlik ihtiyacından zorla kopardı. Doğudan ithal edilmiş kültürlerin mistisizmi kadar okült olan herhangi bir şeye yönelik yaygın eğilim ve çok-tanrıcılığa yönelik saldırı insanların artık karmaşık bir yaşamın genişliğinden anlam elde edemediğini açıkça göstermekteydi.

Hıristiyanlık tarihsel insanlığın kendini bulduğu, muhtemelen esas olarak en zorlayıcı olan bu duruma kurtuluşu ve tamamlanmayı getirdi. Yaşama, yaşamın kendisinin çoğullukları ve formaliteleri yoluyla bir araçlar ve görelilikler labirentinde kaybolmasının ardından ihtiyaç duyulan mutlak anlamı verdi. Ruhun kurtuluşu ve Tanrı'nın krallığı, kitleler için özgün ve parçalı bir yaşamın anlamsızlığının ötesindeki mutlak bir amaç, mutlak değerde bir vaat hâline geldi. Kitleler de son yüzyıllarda Hıristiyanlığın sayısız insan üzerindeki çekiciliğini ve gücünü kaybetmesine dek bu nihaî anlamla yaşadı. Ancak yaşamda nihaî bir amaca duyulan ihtiyaç azalmadı. Aksine, her ihtiyaç uzun süreler boyunca tatmin edilirse derin kökler geliştirir. Dolayısıyla yaşam mutlak bir amaca duyulan derin arzuyu muhafaza etti. Özellikle de, içsel varoluşun bu biçimine alışmaya izin veren içerik artık dışlandığı için. Bu arzu, Hıristiyanlığın mirasıdır. Hıristiyanlık, ardında, yaşamın hareketinin kesin sonucuna duyulan, erişilmez hâle gelmiş bir amaca yönelik boş bir dürtü olarak varlığını sürdüren bir ihtiyacı bıraktı.

Schopenhauer'in felsefesi modern insanın bu içsel koşulu için mutlak felsefî ifadedir. Öğretisinin merkezi, dünyanın ve bizim kendimizin esas metafizik özünün toplamı ve yegâne belirleyici ifadesinin irademizde bulunduğuudur. Varoluşun mutlaka tam olarak hiç durup dinlenmeyen bir güdü, sürekli olarak öteye doğru bir hareket olduğu için ve böyle olduğu sürece, irade öznel yaşamımızın tözüdür. Dolayısıyla her şeyin teferruatlı bir sebebi olarak ebedî bir tatminsizliğe mahkûmdur. İrade tatmin için kendi dışında artık hiçbir şey bulamadığı ve kendini yalnızca binlerce kılık içinde kavrayabildiği için her durak noktasından sonsuz bir yola doğru itilir. Dolayısıyla varoluşun nihaî bir amaca doğru olan eğilimi ve bu amacın eşzamanlı reddi genel bir dünya görüşüne (*Gesamtweltanschauung*) yansıtılır. Bu, tam da iradenin yaşamla özdeş olan ve kendisi dışında hiçbir yerde huzur bulunmasına izin vermeyen mutlaklığıdır. Çünkü iradenin dışında hiçbir şey yoktur. Çağdaş kültür de uygun biçimde, yaşamda nihaî bir amaca, kaybolduğu ve sonsuza kadar yok olduğu hissedilen bir amaca duyulan arzu üzerinden anlatılır.

Nietzsche'nin çıkış noktası olan, amaç doğrultusuyla hareket eden ve yine de bir amaçtan yoksun olan bu dünyadır sadece. Fakat Schopenhauer ve Nietzsche arasında Darwin yer alır. Schopenhauer nihaî bir amacın reddi noktasında dururken ve dolayısıyla bunun pratik bir sonucu olarak yalnızca yaşam iradesinin reddine tutunabilirken, Nietzsche insan türünün evrimi gerçeğinde yaşama "evet" deme ve onu olumlama imkânını bulur. Schopenhauer için, yaşamın kendisi irade oldukça önünde sonunda değersiz ve anlamsız olmaya mahkûmdur. Bu, kesinlikle olmaması gereken şeydir. Schopenhauer hayattan duyulan dehşette zalim varoluş karşısında, varoluşu sunduğu içerikten bağımsız bir biçim olarak duyusal ve dinsel vecdin mutluluğuyla dolduranların aksine, bazı varlıkların içini kaplayan korku buzdağının

ucunu görür. O, Nietzsche’de her yere sızmış olan bir ‘kutlama olarak yaşam’ hissinden tamamen yoksundur. Nietzsche, evrim fikrinden, Schopenhauer’inkine oldukça zıt, tamamen yeni bir yaşam kavrayışı çıkarır. Yaşam kendi içerisinde, en derindeki özünde evrenin etrafı saran gücünün özünde büyüyen artışı, çoğalışı, yoğunlaşmasıdır. Yaşam, bu temel güdü, artış, zenginleşme ve değer mükemmelliğinin teminatı yoluyla yaşamın amacı hâline gelebilir. Dolayısıyla yaşamın kendi doğal sürecinin ötesinde bir nihaî amaç meselesi anlamsızlaşır. Yaşamın, Nietzsche’nin geç dönemde kendi üzerindeki etkisini küçümseydiği Darwinci evrim fikrinin şiirsel-felsefî mutlaklaşması olarak bu imgesi bana her felsefe için sonunda belirleyici olan bir yaşam fikrinin ifadesi gibi görünmektedir. Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki derin ve gerekli ayrılığın kökeni burada yatmaktadır.

Bedensel ve ruhsal varoluşun tezatinin ötesinde, başlıca anlamıyla yaşam, burada kendi içlerinde yaşam sürecinin ilerlemesini, yoğunlaşmasını ve artan etkinliğini hedefleyen güçlerin ve potansiyellerin ölçülemez bir toplamı olarak görülür. Bu süreci bir analiz üzerinden tarif etmek imkânsızdır. Çünkü birliği kendimizin nihaî ve temel olgusunu oluşturur. Gerçek yaşam, kendi içerisinde yer alan ve kendi varoluşunun güçlendirilmesine yönelik o unsurların az çok geliştiği ölçüde, az çok bir “evrim”dir. Dolayısıyla gerçek bir olayın tarihsel-psikolojik veya metafizik anlamda evrim veya gelişim olarak adlandırılıp adlandırılmaması gerektiği dışarıda konumlanmış, kendi içinde belli bir anlam ölçütü sağlayabilecek bir nihaî amaca bağlı değildir. Nietzsche’nin girişimi, yaşamın anlam veren amacını, yaşamın dışındaki yanıltıcı yerinden etmek ve o amacı yeniden yaşamın içine yerleştirmektir. Bunu yapmanın, yaşamın kendi yönettiği yükselişin, araçlar ve değerler de dâhil olmak üzere, potansiyel olarak sağladıklarının gerçekleştirilmesi olduğu bir yaşam görünümünden daha radikal

bir yolu yoktur. İnsan varoluşunun her aşaması anlamını artık mutlak ve belirli şeylerde değil, öncül olan, yalnızca potansiyel nitelikte ve tohum hâlindeki her şeyin daha büyük bir etkinliğe ve genişliğe uyandığı yerde, onun ardından gelen daha yüksek şeylerde bulmaktadır. Yaşam bu şekliyle daha dolu ve daha zengin hâle gelmiştir. Yaşamda bir yükseliş vardır. Nietzsche'nin *üstinsanı* (*übermensch*) spesifik bir insan türünün spesifik bir zamanda eriştiği aşamadan bir adım daha yüksekteki bir gelişim aşamasından başka bir şey değildir. *Üstinsan* evrime anlam veren sabit bir amaç değildir. Yalnızca böyle bir amaca ihtiyaç olmadığı, yaşamın kendi içinde, bir aşamayı daha tam ve daha gelişmiş bir başkasıyla değiştirirken kendi değerine sahip olduğu gerçeğini ifade eder. Yaşam, içeriklerin gizemli bir birlik sürecinin yalnızca tarafları veya olguları olduğu bir sürecin içerisinde kendi nihaî mercii hâline gelir. Çünkü yaşam bir gelişim ve sürekli akış halidir. Yaşamın her kanunu daha yüksek ve anlam verici normunu, uykuda olan ve zincire vurulmuş gücünün uyandığı bir sonraki aşamasında bulur.

Burası, Schopenhauer'in irade öğretisinin sonuçlarını belirleyerek tarihsel-psikolojik durum meselesine nasıl atıfta bulunduğunu anlamak için Nietzsche'nin yorumlamasının başlaması gereken noktadır. Fakat Nietzsche belirleyici sorunu soyut ve mantıklı bir biçimde konumlandırmaz ya da sorunu bu yolla çözmez. Sorun ve çözüm onun genellikle tekil sorunlara yönelik ifadelerinden damıtılmalıdır.

Yorumlama görevinin çözümü Nietzsche'nin yaşam kavramının aracılığıyla, nihaî amacı tarafından hükmedilmeyen bir tür evrimi belirleme imkânına dayanır. İlk bakışta bir olaylar silsilesi ancak nihaî bir amaca istinaden gerçek bir evrime dönüştürülebilir ve sadece birbirini takip eden denk aşamaları bu aşamaların yükselen bir hiyerarşisi hâline gelir gibi görünmektedir. Sonraki aşama, daha büyük olan değeri mutlak biçimde değerli nihaî bir

noktaya daha fazla yakınlıkla ve nihayet ümit edilen bir icraata daha zengin bir katılımıla meşrulaştırılmasaydı nasıl olup da öncesinden daha evrilmiş olarak konumlandırılabilirdi? Bir şeyden diğerine olan ve şeylerin nedensel bağlantısını gösteren salt değişim o terimin değer anlamında yalnızca bir şekilde önceden varsayılan bir amaç yoluyla evrim hâline gelir. Böylelikle az çok gizli olan evrim kavramı kendiliğinden, kurtulması gerektiği mutlak amacın yazgısına bağlı olur. Bu sorundan çok net bir formülasyonla kaçınılabilmesi mümkündür: Evrim yalnızca verili bir olguya içkin gizli enerjilerin ortaya çıkması şeklinde veya potansiyel olarak gizli olanların gerçekleştirilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Fakat o zaman bazıları her olayın evrim olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebilir. Çünkü her şey mevcut bir potansiyelin gerçekleştirilmesidir. Bu doğru. Fakat yalnızca bizim için çok önemli olan psikolojik ve toplumsal evrimin alanında kalınca potansiyelin hepsi gerçekleştirilmez! Sayısız potansiyel prangalarından kurtulamaz, tesadüfen gerçekleşen olaylar silsilesince zincirlenir ve kendi eğilimleri temelince şüphesiz ki takip edecekleri yollardan –gelişimin yokluğu veya aşırılığınca– dışarıya itilir. Dolayısıyla eğer mutlak doğrultuları olan gizli enerjiler bir varlıkta veya bir varlıklar kompleksinde mevcut ise ve bu enerjilerin çarpıcı veya belirleyici bir kısmı nesnel biçimde yöneltildikleri gerçekleştirilme-ye erişirse, ancak o zaman gerçek anlamıyla doğal bir evrimden bahsedebiliriz.

Burada sınırsız bir iyimserlik kendini hissettirir. İnsanlara içkin olan potansiyelin varsayılan niteliği öyledir ki, gerçekleşmenin değeri hâlihazırda teminat altına alınmıştır veya daha iyisi potansiyelin büyük bir kısmının gerçekleşmesi yoluyla kurulur. Bazıları yaşam değerinin temeli olan türden evrimin özümüzün olumsuz potansiyellerini değil, yalnızca değerli olanı içerebileceği şeklinde bir itirazda bulunabilir. Böylece evrim değer kriterine

göre bir seçimi hâlihazırda varsayarken, teori, yaşamın değerini yaşamın evriminde bulan dairesel bir argümana dayandırılabilir. Bu argümanı daha sonra ayrıntılı olarak tartışacağız. Şimdilik evrim yorumumuzun genişliğine dikkat çekmek yeterli olacaktır. Bütün insan maneviyatı için çok tipik olan, nicelikten niteliğe doğru değişim en derin metafizik örneklemelerini sadece burada kazanır: Yaşamın kötü ve değersiz diye nitelendirilen o bölümleri tam da özümüzdeki eğilimlerin nispeten çarpıcı bir miktarını doğrudan veya neticeleri yoluyla baskılayanlardır. Öte yandan, iyi ve değerli diye nitelendirdiklerimiz içimizde ve insanlıkta hapsedilmiş enerjilerin maksimumunu serbest bırakarak takip eden şeylerdir. Ancak Schopenhauer'ın kötümserliğine göre "daha fazla yaşam" olan her şey kendi içinde kötüdür. Yaşamın gerçekliğinin anlamsızlığı basitçe, örneğin uykuda olan yaşam potansiyelinin gerçekliğe aktarımı gibi niceliksel bir gerçeklik açısından anlaşılır.

Schopenhauer'e göre, insan yaşamının içsel ritmi sürekli bir tekdüzelik olarak görünür. Böylece, onun 'yaşamın teleolojisi' fikri Nietzsche'ninkinden belirgin biçimde ayırt edilir. Schopenhauer'ın insan yaşamına dair tasvirlerini ve değerlendirmelerini incelediğimde bazen kötümserliğinin en derindeki özünün can sıkıntısından, günlerin ve yılların sersemleştirici tekdüzeliğinden türediği kadar, olumlu acıdan türemediği izlenimine kapılıyorum. Bu, dünyayı ve insanlığı ebediyen acı verici biçimde aynı olma konusunda lanetleyen evrim fikrinin yokluğudur. Yaşamın mutlak bir amacı olduğu sürece, bu amaçla olan çeşitli ilişkiler zengin bir gölge ve ışık oyunu sağlamıştır. Bu amaç kaybolduktan sonra, amaca duyulan arzunun varlığını sürdürmesine ve tekdüze bir durumu duygusuzca kabul etmeyi reddetmesine rağmen, can sıkıntısının acısı ve yaşamın akışının laçka belirsizliği hakkındaki öfke, yaşama verilen yegâne makul duygusal tepki hâline gelmiştir. Can sıkıntısı gerçeği, Schopenhauer için yaşamın

anlamsızlığının kanıtıdır: Eğer hiçbir şeyle meşgul değilsen, eğer hiçbir münferit içerikle dolu değilsen, işte o zaman sadece ve sadece yaşamın kendisini hissederiz ve işte tam da bu deneyim dayanılmaz bir duruma sebep olur. Schopenhauer'den Nietzsche'ye olan dönüş, kendini hiçbir yerde olmadığı kadar radikal ve derin biçimde burada göz önüne serer. Yaşamın en derin değer yitimi. Bu sürecin en büyük zaferi yaşamın dışındaki bir mutlak amacın veya değerın olumsuzlanmasına eşit biçimde dayanır. Bir yanda artık boş ve anlamsız olan yaşam çember içinde koşan bir fare misali kendi etrafında döner gibi görünürken, diğer yanda evrilen yaşam en içteki ve en mahrem özüne, dış güçler tarafından ondan uzaklaştırılan amaç niteliğini geri alır.

Schopenhauer ve Nietzsche'nin farklı insan anlamlarından çizdiği farklı resimler aynı kökten büyür. Schopenhauer'in düşüncesinde zaman zaman karşımıza çıkan manevî aristokrasinin kibirli tutumu onun temel kanılarıyla bağdaşmaz. Eğer yaşamın değer farklılıklarını ölçmek için kendi içinde bir ölçütü yoksa, bunun sonucunda ortaya çıkan tekdüzelik, insanlar arasındaki ilişkilerin içine doğru devam ettirilmelidir. Eğer varoluşun olumlu bir değeri yoksa veya onun mükemmellik görüşüne göre eğer varoluş ancak yokoluşa yaklaşarak değer kazanıyorsa, o zaman gri bir her zaman-aynılık, bir sıralama farkının yoksunluğu, anların toplamı için olduğu kadar varoluşun tekil anları için de tipik olmalıdır. En azından Schopenhauer ahlâkî görevleri formülleştirdiği zaman şu sonuçlara ulaşır: Gerçekten ahlâklı bireyler kendileri ve diğerleri arasında ayırım yapmaz, bütün varlıkların derin metafizik birliğinin teoride olmasa bile pratikte farkına varırlar. Bireyselleşmiş ayrılık yalnızca yanıltıcı bir görünüş, bizim öznel idrak biçimlerimizin sonucudur. Özümüzün temelindeki mutlak birlik bizim nihaî homojenliğimizin sebebi değilmiş de, yaşam için kesin ve farklılık üreten bir amacın yoksunluğunun sonucu olan bu homojenli-

ğin ifadesi veya yansımasıymış gibi görünür. Böylesi bir amacın, Nietzsche'nin gerçekleştirdiği gibi, yeniden yaratımı sıralamalar arasında büyük farklılıklar üretecek ve metafizik bir demokrasi yerine yeni bir aristokrasi var edecektir. Yaşamın bütünlüğünün evrimi bütün örneklerinin eşit gelişimine dayanmaz. Formül, türümüzün herhangi bir anda, içlerinde ancak en gelişmiş olanın yaşamın evriminin tamliğini sergilediği, az çok gelişmiş varoluşlardan oluşan bir zincirden meydana geldiğidir. Bu, evrim zinciri içindeki farklılıkların, bireyler arasında değer yönünden mutlak farklılıklar göstermesine rağmen, evrimin sonsuza meyilli olduğunu gösterir. Evrim ilkesi Nietzsche'yi bir aristokrata dönüştürür. Çünkü varoluşun her daha alt seviyesinin anlamını bir sonraki daha üst seviyeye atfeder. "Daha üst" olan, "Tanrı önünde eşitlik" veya "her bir insan ruhunun mutlak değeri" gibi bir kavramın aksine, ancak "daha alt" bir seviye var ise veya var olmuşsa mümkündür. Nietzsche, bir değeri, eğer altında başka bir şey yoksa kabul edemezken, Schopenhauer yalnızca eşitlik kavramlarını olumsuzlamıştır. Hiçbir seviyenin kendi içerisinde mutlak değeri olamazdı, fakat anlamı bu olasılığın içinde bulunan, tamamen açılarak kendi varoluşunun aşılmasının koşulu hâline gelen daha alt bir seviyenin sonucu olabilirdi. Eğer yaşam evrimse, o zaman biçimlerinin aristokratik eşitsizliği mantıksal olarak onun yapıyla birleştirilir. Benzer biçimde, eğer amaç yaşamdan çıkarılırsa, biçimleri her yere nüfuz eden bir tesviyeden geçer.

İki filozof arasındaki tutum farklılıklarına yol açan ortak başlangıç noktası olan, var olmak için mutlak bir amacın olumsuzlanması nihayetinde Schopenhauer'in dünyayı değersizleştirmesinde mevcut olan değerle ilişkilidir. Eğer Hristiyanlıkta olduğu gibi, mutlak bir amaç veya Nietzsche'nin evrim teorisindeki gibi, nispî bir amaç yoksa, o zaman değer vurgusu ânın kuşattığı duygulara, haz ve acıya dayanmalıdır. Yaşamın anlamı olduğu-

nu her kim reddederse ödemonist olmalıdır. Çünkü acı ve haz, yalnızca kendilerinin ötesinde hiçbir önemi olmayan anlardan oluşan bir yaşamdaki yegâne vurgulardır. Schopenhauer'e göre, yapısınca irade biçiminde önceden verili olan anlamsız bir dünya için deneysel ve kendiliğinden mutlak bir argüman hiçbir mutluluk miktarının acıların toplamına eşit olamayacağı ve hiçbir acının herhangi bir mutluluk deneyimiyle telafi edilemeyeceğidir. Schopenhauer'in evrenin gizemine pratik bir çözüm olarak sunduğu, yaşamda iradenin olumsuzlanması, eğer başarılı olursa, yaşamda acının deneyimlenmesinden kurtulmaktan başka bir şey değildir. Nietzsche evrimsel değerlerin özünü tekil anların aşkınlığı açısından tanımlayarak kendini anlık değerleri mutlaklaştırmaktan kurtarır. Bu temelde, yaşamın değerinin ya acı ve haza bağlanmasına ya da bütün varoluşun aynı ahlâkî seviyeye yerleştirilmesine izin vermek, ona, varoluş kendini üstün biçimde aşmaya yazgılıyken değerlerin deneyimlenmesini varoluşun geçiciliğiyle sınırlandırmak biçiminde salt sapkınlık olarak görünmüş olmalıdır. Haz ve acı yaşamı ancak bir çıkmaz sokağa yönlendirir. Ânı mutlak görmek bir cümlemin ortasında noktaya rastgelmekle aynı şeydir. Nietzsche kendi evrim kavramının sınırları içinde çalışarak doğru biçimde "tesadüfî olaylar"dan bahsetmeyi tercih eder. Bunlar, devam eden bir yaşamın öznesine geri çekilen ve türümüzün yaratılışında gerekli bir ilerleme olan amacı için hiçbir neticesi olmayan reflekslerdir sadece. Haz ve acı bile yaşamın bu nihaî değerlerince kapsanabilir. Bir yerlerde dediği gibi, "Büyük acının disiplini insanlığın yücelmesine yol açar." Schopenhauer ve Nietzsche'nin dünyaları arasındaki bütün fark onların ödemonist düşüncelerin önemine dair karşıt yargılarında yatar. Schopenhauer'e göre, mutluluk ve acı, yaşamın değerinin mutlaklarıdır. Çünkü onlar yaşam için nihaî bir amacın kaybolmasının ardından can sıkıntısından sıyrılan ruhun yapısında kalan son iki

şeydir. Nietzsche için mutluluk ve acı, can sıkıntısının, yaşamın, sadece istasyon oldukları için duraklamaya değer olmayan istasyonlarının vücuda gelmesidir. Eğer üzerlerine hiç değilse değerlerden oluşan bir ışık düşerse, bu, yaşamın onlara evrilmesinden değil, onların yaşama doğru evrilmesinden ve onların yaşamın yükselişi için bir araca dönüşmesindendir.

Böyle Buyurdu Zerdüş'ün sonunda mutluluğun yüceltilmesi bile tezat oluşturmaz:

“Mutluluk – kalp acısından daha derin.

Acı der ki: Yok ol!

Fakat bütün mutluluk ebediyeti ister,

Derin, derin, derin ebediyeti!”*

Burada, mutluluğun yalnızca bir özelliğini alır; o da ânı aşan özelliktir. Dahası, bu özelliği psikolojik gerçekliği içerisinde değil, gerçekliğe doğru genişleyen ideal bir anlam içerisinde kavrar. Her mutluluk bir süreklilik arzusunu içerir ve onun uçucu gerçekliği sürekliliğe duyulan bir arzuyla, hatta sürekliliğin ahlâkî gerekliliğiyle iç içe geçmiştir. Böylesi bir gereklilik, yürürlüğe sokulamadığı için geçersiz kılınmayan yasal bir sözleşme gibidir. Dolayısıyla mutluluk Nietzsche'nin, en başta gizemli gibi görünen, ama aslında onun temel yaşam görüşünün mantıksal sonucu olan sonsuzluk kavramına atfettiği önemin parçasıdır. Schopenhauer'e göre, bütün varoluşun sonsuzluğu düşüncelerin en korkuncu olmalıdır. Çünkü bu onun için basitçe her bir ânın anlamsız bir mutlak acı olduğu evrenin işleyişine son verme konusunda herhangi bir şansın yokluğunun, yani 'kurtuluşun mutlak karşıtı' anlamına gelir. Sonsuzluk, varoluş içinde bir kurtuluş olmadı-

* Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, IV. Kitap, “ey insanoğlu kulak ver”, #9, #10 ve #11 –ed.n.

ğından, Schopenhauer'in teselli ve bir varoluş anlamı bulabildiği tek kavram olan manevî ve metafizik olumsuzlamanın tam olarak mantıksal karşıtıdır. Nietzsche, bu anlamı olmayan yaşam kötümserliğinden, ancak sonsuzluk temelinde, sonsuza dek devam eden ve şimdiki zamanın bütün kusurlarını geride bırakan bir yaşamın zaferi temelinde düşünülebilir olan tek kavramla sıyrılır. Sonsuzluk, en azından bir ideal olarak ve varoluşun akılcı biçimlerinin simgesel bir ifadesi olarak bu dünyadaki kurtuluş ve anlam sü-reçlerinin içerilebileceği bir çerçeve işlevi görmek üzere mevcut olmalıdır. Bu, Nietzsche'yi kötümser bir başlangıç noktasından iyimserliğe götüren köprüdür. Böylelikle kendini mutlaka doğru aşırıp, verili olan ve şimdiki zamanda gerçek olan her şeye yönelik HAYIR ile bu şekliyle varoluşa yönelik EVET'i ve bu kusurlu mevcudiyetin mükemmelliğe doğru olan evrimin sınırsız mekânı içine girme şansını bir araya getirme olasılığını yakalar. Sonsuzluk kavramı Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşüncüsü arasındaki farklı akım ve doğrultuları ortaya çıkaran sınır hattıdır.

İki düşünürün genel fikirleriyle karşı karşıya gelen modern insanın sempatisi Nietzsche'den yana olma eğilimindedir. Bir insan Darwinci "evrim" kavramına karşı olabilir. Yine de yaşamın en derin anlamı ve gizli enerjileriyle daha mükemmel biçimlere ve şimdinin ötesine geçip kendini aşarak, kendisinin daha fazlasına devam etme olasılığı, eğilimi ve vaadi olduğu fikrinde büyük bir teselli ve modern düşünüşten ayrılamayacak bir şey vardır. Böylelikle Nietzsche bütün manevî manzarayı aydınlatan bir ışık hâline gelir. Bu *leitmotiv* Nietzsche'de onun anti-sosyal biçimini öyle gölgede bırakır ki, yaşam karşısındaki mevcut tutumumuzu ifade etmede Schopenhauer'den çok daha yeterli gibi görünür. Schopenhauer'deki trajedinin bir yönü daha fazla etkisi olan daha zayıf ülküyü savunmasıdır. Çünkü Nietzsche'yle karşılaştırıldığında şüphesiz ki Schopenhauer daha büyük bir filozoftur. Büyük

filozof ve büyük sanatçı tarafından benzer biçimde paylaşılan her şeyin mutlakıyla gizemli bir ilişkisi vardır. Kendi ruhunun derinliklerine kulak vererek, varoluşun, kendi içindeki terennümlerini uyandırır. Bu sesler öznel bir tonda olmasa ve yalnızca benzer ruhlarda yankılansa bile burada önemli olan yankının derinliği ve evrenin bütünlüğüne duyulan tutkudur. Metafizik olmayan insanlar ayrıntılara takılı kalır. Buna mukabil, öznel yaşamın varoluşun boşluğuna doğru uzanışına Nietzsche’de rastlanmaz. O, metafizik sorunlarla değil, ahlâkî sorunlarla ilgilenir ve varoluşun özünü değil, insan ruhunun varoluşunu ve onun buyruklarını arar. En heterojen insan tiplerinin manevî yaşamını kendi ruhunda temsil ederek psikolojik dehasını göz önüne serer ve bir fikir olarak insanın değeri hakkında etik bir tutku ortaya koyar. Fakat onun aristokratik iradesi ve parlak zihni Schopenhauer’in, yalnızca insanların sesleri ve değerleriyle uyumlu olmakla kalmayıp varoluşun ilkel müziğiyle de uyumlu olmasından evrilen harika tarzıyla tamamlanmaz. Bu tarz, garip biçimde, özellikle aşırı psikolojik duyarlılık ve inceliğe sahip insanlardan yoksun gibi görünmektedir.

Bu seviye eşitsizliği, her iki düşünürün de daha sonra bir soruya dönüşecek olan aynı cevaptan, yani kültür değerlendirmesinden yola çıktığı göz önüne alındığında, daha da ilginç hâle gelmektedir. Bu iki düşünürün tasvirinde, öğretilerinin çatıştığını anlatma noktasına dek varan bir paralelliğin izin sürmek soruna yanlış perspektiften bakmak olacaktır. Böylesi bir mukayese, yalnızca birbirleriyle iç içe geçmiş düşüncelerin arasındaki ilişkinin bütünü açısından tartışılabilir kişisel çeşniden yoksun olacaktır. Lezzetin tamamını alabilmek için bu çeşni vazgeçilmezdir. Her gerçek tespit, felsefi önemini, organik niteliğini ancak spesifik ve yapılandırılmış bir manevî birliğin parçası olarak, yaşamın bütünlüğünün kişisel fakat tipik bir yönü olarak elde eder. Rafine bir birey ne kadar “kişisel”

olursa her ifadenin gerçek anlamını, spesisik varoluşun bütün yapısının bir parçası olarak o kadar kıskanç biçimde savunacaktır. Öz, kesinlikle her bir ifadenin otomatik olarak toplamı değildir. Fakat her bir ifadeyi mukayese etmek, mukayesenin sonucu ister aynılık ister farklılık olsun, her zaman için tahrif edicidir. Bütün kişilikleri mukayese etmek bile, bunun neden böyle olduğunu göstermek her ne kadar daha zor olsa da, benzer biçimde kusurludur. Çünkü kişilik, basitçe, kişilik olduğu ölçüde mukayese edilebilir değildir. Sorun, kavramın kendisine içkindir ve yalnızca meselenin karmaşıklıkları veya zorluklarının bir sonucu değildir. Her mukayese ortak paydaya erişmelidir. Böylelikle mukayese, ölçütünü yalnızca kendi varoluş fikrinden veya kişiliği aşan normlardan alan biricikliği bozar. Fakat büyük kişiliklerin paralellikler ve bağıntılar kurularak maharetle değersizleştirilmesi ve dönüşümü, takipçilerinin onlara daha fazla ve daha yakından erişimini sağlıyor gibi görünmektedir. Eğer bu tür bir tesviyeyi kullanırsak, bu, itibarlarına saygı duyarak onlara yaklaşmanın muhtemelen tek yoludur.

Burada kullanıldığı anlamıyla kişilik, her zaman mükemmel olmayan biçimde gerçekleştirilen bir evrim amacıdır. İnsan nitelikleri neredeyse her zaman mukayese edilebilirlik seviyesinde kalır. Çünkü tam bireyleşmeye entegre edilmemişlerdir. Ancak her büyük felsefe gerçek yaşamda elde edilemeyecek bir biçim birliği öngörüsüdür. Sanat, bir yaratılışın gözleri yoluyla görülen bir dünya görüşüdür. Felsefe ise bir dünya görüşü yoluyla görülen yaratılıştır. Felsefe, evrenin unsurlarına hem yapı sunar, hem onları açıklar. Dolayısıyla insanlığın varoluşla ilgili büyük duruşlarından biridir. Bu görüş, tek ve her şeyi kapsayan uyumun birliğine ait olmayan bütün temaları dışlar ve yaşamın tamamlamadığı bir şeydir. Bu dünya görüşü ideal kişiliğin birliğini haizdir ve dolayısıyla, eklektik olanlar hariç olmak üzere, her felsefe temelde mukayese edilebilir değildir.

Bununla birlikte, önceki sayfalarda Schopenhauer ve Nietzsche'yi mukayese edebiliyordum. Çünkü onların düşünüşünün saf bireyselliğini değil, bir kültür çerçevesi içindeki spesifik yerlerini tespit etmeye çalışıyordum. Şimdiye dek onlara yalnızca, temel potansiyellerini geliştirmeyi paylaştıkları bir kültürel dönemin temsilcileri olarak atıfta bulundum. Böylelikle birinin portresi diğerinin karşısında resmedilebilir oluyordu. Ancak, onların, gerçekleştirmeye şimdi girişeceğim bir vazife olan, kendi merkezlerinden başlayan bir tasviri, bu ölçütün kullanımına izin vermez. Yine de bu iki düşünürü birlikte sunma hakkı, onların farklı biçimde gelişmiş kişiliklerinden türemektedir. Aralarındaki bağıntı kendi içlerinde değil, gözlemcinin zihnindedir. Her ikisi de deneysel yaşamda tipik olan karşıt temaları yaşamın saf ve bütünlüklü temsillerine dönüştürmüştür.

İNSAN VE İRADESİ

Eğer insan ve hayvan arasındaki gerçek fark, hayvanı kafesleyen tek yönlü faaliyet ve yaşam potansiyelinin aksine, insanın özünün ve becerilerinin çok yönlülüğünde yatıyorsa, o zaman öznenin çokluğu nesnelerden elde edilen resimlerin çeşitliliği ve çokluğunda yansıtılır. Bir nesnenin bir hayvan tarafından, muhtemelen pek çok deneme ve tecrübenin ardından elde edilen görüntüsü tekdüze bir doğanın, tipik ihtiyaçların ve kavrayışların ve dolayısıyla verili şeylerle tipik bir ilişkinin ayrıcalıklı bir ifadesidir. Ancak insan çok-katmanlı bir varlıktır. Yani onun şeylerle ilişkisi her bireydeki algı biçimlerinin çokluğunda, her bireyin yalnızca bir tane ilgiler ve kavramlar, imgeler ve anlamlar dizisinden daha fazlasına dolanmış olmasında temsil edilir. Yani insan için nesne yalnızca arzu edilen bir şey değil, aynı zamanda teorik kavrayışa, estetik değerlendirmeye ve dinsel anlama da sahip bir şeydir. Ruhun kendi çokluğunu, şeylerin basit anlamını büyük oranda aşan anlam zenginliğinde, yansıtma eğilimi, felsefe tarafından te-

sadüfî bir olaydan bir ilkeye ve içsel bir gerekliliğe yükseltilmiştir. Bütün felsefenin temeli şeylerin herhangi bir tanımı aşmasında yatar: Çok-katmanlı olan bir şey bir yandan da tekdüze, basit bir şey karmaşık, dünyevî olan ilâhî, manevî olan maddî, maddî olan manevî, sabit olan hareket halinde ve hareket eden de her neyse aynı zamanda durmaktadır.

Sonuç olarak, bizim şeyleri yorumlayışımız ve kavrayışımızın düzensiz çokluğu, tıpkı bir felsefenin esas biçiminin tek bir formülde süblimleşmesi gibi, tek bir temada nihayete erer. Kant bilinebilir olan her şeye, bizim biliş yeteneğimizce betimlenmiş bir şey, bir ‘fenomen’ demiş ve bu yeteneğin ötesindeki şeyleri olduğu gibi –dolayısıyla bizim için sonsuz bir karanlık içerisinde– bırakmıştır. Her bir biliş sürecini şeylerin kendilerini imgelere dönüştürmesiyle başlatarak, bir şeyin yalnızca bir şey olmadığı durumu en genel ve en temel biçimde ifade etmiştir. Nesne yalnızca belli bir düzenin ve onun ötesinde de belirli başka bir düzenin parçası kabul edilmez. Fakat hangi tanımlanabilir ve bilinebilir düzenin tespit edildiğinden bağımsız olarak, tanımlamanın ve bilginin temel olarak ötesinde bulunan bir düzen vardır en azından. Varoluşun çoğulluğu burada mantıklı biçimde bir nesnenin özünün parçası yapılmıştır. Bir nesneyi ne kadar biçim tarif edebilirse etsin, bu biçimler bizim için ilişkilerdir ve her zaman için nesnenin dokunulamaz bir yönü mevcuttur. Nesnenin çokluğunun bizim çok-katmanlı öznelliğimizin bir yansıması olması, öznenin kendi dışında kendi-olmayan her şeyi bırakması gerektiği gerçeğinde zirveye ulaşır. Temel koşul nesnede yansıtılır: Bizim için ne olduğundan bağımsız olarak, nesne ilaveten kendisi için de, esas olarak bilinemeyen bir şeydir.

Ancak Kant’ın sorunları olumsuzlaması, bilginin sınırlarını temel olarak belirtmesine rağmen yeni bir soruna yol açmaktadır. Felsefî bir arzu, şeyin kendisi için, hayalgücünün ötesindeki

varoluş için ortaya çıkar. İster herhangi bir verili kavramdan oldukça farklı ve öznel biçimlerin sınırlarından özgürleştirilmiş bir “bilgi”de yer alsın, isterse bilgi olmayan ama bilgiden daha fazlası olan doğrudan bir ilişkide olsun, bu varoluşla ilişki kurmak için bir arayışta bulunulur. Schopenhauer’ın felsefesinin bütünü kendinde-şeye (*Ding an sich*) giden bir yoldur. Schopenhauer için kendinde-şey kavramının, şekillendirilmesi gereken boş bir şema sunarak sorun yaratmış olması gibi bir durum kesinlikle söz konusu değildi. Bir taklitçinin veya felsefenin dışından birinin yaklaşımı böyle olurdu. Ta en başından beri, mutlak varoluşa, şeylerin çok-katmanlılığının basit toplamına olan yönelimince şekillenen karakteristik bir dünya hissine sahip olan Schopenhauer gönülden filozoftu. Daha net söylemek gerekirse, çoğu insanda ruhun içsel yaşamı ve hareketliliği dünyanın bir parçasının veya bir kısmının manevî biçimlenişinde yeterince ifade edilirken, felsefî derinlikte, varoluşun bütünüünün bir imgesine ihtiyaç vardır. Felsefî tutum, varoluşun köklerini ve dallarını tek bir resimde birleştirerek yaşar. Kişinin, fenomenlerin çokluğunu bir birlik içinde algılamasına izin veren fenomenler ve kendinde-şeyler kategorileri Schopenhauer’e temel yaşam duygusunu bir dünya görüşüne dönüştürmek için en mükemmel teknik imkânı sunmuştur.

Schopenhauer’ın yorumlamasına göre, fenomenlerin bilinebilir dünyasını şekillendiren entelektüel faaliyetimizin biçimleri doğrudan, doğru biçimde kendinde-şey diye adlandırılan fenomenlerin öte dünyasına veya varoluş tarzına götürecek biçimde oluşturulmuştur. Akıl, dünyayı duyuların sağladığı malzemeyle şekillendirdiği için nedensellik ilkesini takip eder. Yani gözümüzün önünde beliren her neyse (bilmemizin nesnesi), ancak, kendisi de yine başka bir nesne sebebiyle dünyanın bir unsuru olan başka bir nesnenin gücü yoluyla belirir. Her mekân düzeni karşılıklı sınırlara, her olay bir sonraki olayın nedenine dönüşecek bir

nedene, her eylem motivasyon denebilecek içsel bir nedenselliğe dayanır. Tecrübe edilmiş ve tecrübe edilebilir gerçekliğin nesneleri sonlu ve görelî olarak tanımlanmalıdır. Başka bir şeye, başka bir şey olduğu veya başka bir şey tarafından tanımlandığı için atıfta bulunmanın biçimi, aklımızın dünyayı bir hayal olarak yaratma yöntemidir. Ya da, daha doğru söylemek gerekirse, biz kavramın en kapsamlı anlamıyla doğa diye adlandırdığımız dışsal ve psikolojik kompleksi, insan aklının, konumu ve niteliği diğer içeriklerce belirlenen verili içerik bağıntıları yoluyla yaratırız. Aklın temel esası kozmik unsurlar olarak özne ve nesneye karşı koymaktır –ki böylelikle içerikler soyutlanır ve aşmaya yazgılı oldukları bir göreliliğe tâbi kalır. Nesne, algılayan özneye birlikte konumlandırılır ve özne de algılanan nesneye birlikte konumlandırılır. Her biri diğerini koşullandırır. Birinin bittiği yerde diğeri başlar ve biri kaybolursa diğeri de kaybolur.

Böylece, yalnızca dünyanın bu şekildeki fenomen niteliği fenomen için aşkın bir temele, yalnızca bizim için bir kendinde-varoluşa değil, insan aklının kendi varoluşu için fenomen dünyası taleplerine mutlak bir temel yarattığı özel bir üsluba yol açar. Fenomen dünyasının aşılamaz göreliliği bu dünyanın başka bir taraftan bakıldığında bir mutlak olarak var olduğunu varsayar. Görelilik, onu varoluşa götürecek bir öze, jenerik bir varlığa ihtiyaç duyan karşılıklı bir oluşum, bir ilişkinin her iki tarafınca yapılan bir varoluş tarzı tanımıdır. Bir şey ya başka bir şeye bağlı bir şey ya da bir özneye bağlı bir nesne veya bir özne olmak için (ki bu, bir nesne olmaksızın mantıken imkânsızdır) öncelikle var olmalıdır. Nedensellik zincirinin kökenine inerken hiçbir ampirik fenomende duraklama yeri yoktur. Aksine, sonsuza doğru bir hareket söz konusudur. Yine de böylesi bir ilişkiler bağlantısı, bütününde mutlak bir varoluş tarafından desteklenmeseydi, gerçekleşemezdi. Böylelikle, her fenomenin, her

güç kombinasyonunun, ruhun kararlarının her birinin kökenleri sorgulanabilir. Fakat şeylerin, kuvvetlerin veya kararların neden var olduğu görelilikler dizisinden belirlenemez. Bu soru ancak kendini, algılanabilir-doğal dünyanın iki temel esasının, yani görünüşünün kökeni olarak fenomenal olmayan bir şeye ihtiyaç duyan fenomenalitenin ve malzemesi olarak mantıksal biçimde bir mutlakı talep eden göreliliğin ötesinde ortaya koyması gereken esas varoluşa başvurularak cevaplanabilir.

Ancak Schopenhauer, çağdaşlarının felsefesine olan düşmanlığı sebebiyle, mutlak bir şey kavramından şüpheliydi. Schelling ve Hegel, Kant'ın gözlemlenebilir her şeyi fenomenlere dönüştüren bariz öznelciliğine olan tepkilerinde varoluşa yeni bir durağanlık katmayı denemişti. Onlar varoluşun içeriklerini doğrudan ifşalar veya metafizik bir yaşamın nabızı olarak algılamıştı. Ampirik fenomeni metafizik fenomen olarak yorumlayıp gerçek olanı böylelikle nesnel diye konumlandırarak kendilerini öznelliğe olan bağlılıktan uzaklaştırdılar. Dünyanın nesnellığe yenildiği ve varoluşun her kısmının mutlaklaştığı, hayal olarak dünya ile kendinde-şey arasındaki epistemolojik kopuşu kabul etmediler. Ancak Schopenhauer böylesine trans-sübjektif ve tesviye edici şekilde algılanan bir mutlakı reddetmek zorundaydı. Çünkü ona göre, doğrudan verili olan gerçeklik yanıltıcı bir ışıltı, kayıp ruhların bir rüyası ve hakiki gerçekliği karanlığa gömen bir perdeydi ve parçalanmaya yazgılıydı. İşte iki ana insan tipi arasındaki büyük ayrım buradadır. Biri için, varoluşun özü ve kesin anlamı panteistik bir birlik içerisinde görünen her noktayı doldurur. Varoluşun tanrısallığı ya herhangi bir yoğunluk sıralaması olmaksızın ya da her fenomenin vazgeçilmez ve kıyaslanmaz bir adım olduğu evrimsel bir silsilede görüldüğü şekliyle dünyanın mutlak özünü anlamak yoluyla, her içerikte göz kamaştırıcıdır. Öteki için ise, mutlak için, varlık için yer açan evren yoluyla katı bir ayrım çiz-

gisi çekilir. Bütün dünyadan, şeylerin köklerinin kendilerini böyle açıklamadığı, görelî ve geçici olan, öznel ve özü olmayan her şey için yer bulunan bir anlamsızlık dünyasını ayırır. Fakat öte yandan, dokunma mesafesinin ötesinde, her fenomendeki ilk tipin hissettiği, fakat şimdi fenomenal olan her şeyin sadece tekil görünüşünün dışında konumlanan varoluşun çekirdeği olan, kendi içindeki gerçeklik yer alır. Yaratılıştan gelen bu tezatların kökeni felsefî spekülasyonda değil, ruhun yaşamının bütün genişliğinde yer alır. Her yerde bölük pörçük biçimde, gel-geç istekler, kısmî gerçekleştirmeler biçiminde görünürler. Ayrıntılar alanında her ne zaman esas veya temel bir şey aranırsa onlar ya teorik ya da pratik olarak alternatiflerdir. Birleştirici değerin ya keşfi ya da gerçekleştirilmesi fenomenler bütününe dayanır veya dayanmalıdır ya da birlik varoluşun başlangıçtaki belli seviyelerini mutlaka ve mutlakın ötesinde kavranılmaz kılan bir bölünmeyle daha saf veya daha kapsamlı biçimde elde edilir. Böylelikle farklılaşmaya olan duyarlılığımız başlangıçtaki birlik arzumuzu ve ona tekabül eden resmi temellendirir. Felsefe bu karşıtlığı düzenler ve her iki eğilimi eşit biçimde yatıştırma yönünde bazı çabalar olmasına rağmen, onu en ilkselinden karışık biçimler yoluyla en sonuna dek takip eder. İşte burada Schopenhauer'in girişiminin biçimiyle karşı karşıyayız. Fenomenler dünyası olarak tekillikler dünyası aklımızın normlarına itaat eder ve böylece kendi içinde varoluşun temel esasıyla ilişkili değildir. Varoluşun iki alanı arasında düşünülebilir olan en büyük fark vardır; ve açıklamak zorunda olacağımız üzere, şeylerin saflığı ve birliği içerisindeki temeli ancak tekillikler dünyasının bütün sınırlamalarını katı biçimde göz ardı etmek yoluyla algılanabilir. Ancak mutlak gerçeklik bütün tekil yarılımların özüdür ve kozmosun bütününe hakiki gerçekliğin bakış açısından birlik içerisinde kucaklar. Bir yanda metafizik gerçekliği fenomenlerden ayırıp onları diğerine nüfuz ettirerek,

farklılık ve birliğe duyulan ihtiyaçlar bir dünya imgesinin oluşumuna eşit biçimde hizmet ettirilir. Fenomenin varoluşu tamamen kendi dilinde açıklamasına ve ampirik olan her şeyin sadece göreli bir niteliği olmasına rağmen, Schopenhauer'in dünya görüşü, kendini hiç değilse katı biçimde ayırtırmaya çalıştığı mutlaka yönelmiştir. Fakat bunu ancak iki şekilde yapabildi. Birincisi; gerçeğe susamışlık fenomenlerle, onların ilişkileri ve yasalarıyla dindirilebilir. Bu, belirleyebildiğim kadarıyla Kant'ın felsefesinin, Schopenhauer'in kabaca yanlış kavradığı nihaî anlamıdır. Kant'ın vardığı sonuç dünyanın fenomenal, yani tamamen nesnel, gerçek ve mükemmel biçimde anlaşılır olduğudur. Çünkü fenomenalitenin ötesindeki her şey boş bir hülya olurdu. Schopenhauer'in, Kant'ın dünyanın fenomenalitesi aksiyomundan vardığı kanı, dünyanın gerçek olmadığı ve hakiki gerçekliğin onun ötesinde aranması gerektiği şeklinde bir karşıt-sonuca varır. Kant, gerçekliği, tecrübeyi üreten bir kategori olarak görür. Metafizik mutlaka susamış olan Schopenhauer ise gerçekliği tecrübeye karşıt olarak hisseder. Kant için varoluşun fenomenalitesi, düşünce kendi sınırlarına karışana ve böylelikle tutarsız bir aşkınlık ekleyene dek bir varış noktası, düşünmek için bir dinlenme noktasıdır. Schopenhauer için fenomenalite uzak bir varoluşun mutlaklığına mekân atfeden salt bir araca dönüşür. O, mutlakı meşrulaştırmak için Kantçı mutlakı reddetme imkânını özellikle kullanmıştır.

Mutlakın temel taşı olmadan bir dünya görüşü inşa etmenin diğer yolu, fenomen ve kendinde-şey arasındaki ayrımın ötesine gider. Bu durumda, kategorik sınıflandırma dikkate alınmaksızın bütün varoluş birbiriyle ilişkilidir. Gerçek ve değer, varoluş ve haklar, özgürlük ve yasalar bağımsız biçimde algılanabilir bir kendinde-şeyin belirleyicileri olmayıp ancak öteki şeylerle ilişkili olarak, nitelikleri ve yazgıları verili nesneyle veya diğerleriyle olan bağıntılara dayanan tekil nesnelere aittirler. Tıpkı bir bed-

nin kendi başına değil, ancak başka bir bedenle ilişkili olarak ağır olması gibi, ancak birbiriyle ilişkili olarak dünya içerikleri içinde olmadığı sürece hiçbir cümle doğru, hiçbir şey değerli ve hiçbir varoluş nesnel değildir. Böylelikle bilgi ilerledikçe fiziksel dünyanın kısımları giderek, birbiriyle bağlantılı şeylerin bütünü için belirlenim sağlayan daha çok işleve, daha çok ilişkiye dönüştürülür. Bu açıdan Schopenhauer, ampirik dünyada kabul ettiği göreliliği aşma çabasında yanlış soruyu sorar. İlişkiye tâbi olan, karşılıklı ilişkilere özne olarak giren özler nerededir? Bu soru, tam da göreliliğin reddettiği şeyi, göreliliğin bir mutlak tarafından taşınması gerektiğini varsayar. Pratik boyutun varoluşun yalnızca ikinci bir katmanı olmasına rağmen, burada sadece pratik ve sonlu olmayan için geçerli bir kategorinin varoluşun temel bir kategorisine transferi söz konusudur. Ancak şeylerin kendi için varoluşunu birbiri için varoluşa dönüştürme çabasında bir doğruluk veya yanlışlık meselesi yoktur. Yalnızca bu genel metafizik görüşün Schopenhauer'in her biri için varoluşun ardında kendi için varoluşu ve her göreliliği taşıyan ve meşrulaştıran mutlakı arayan görüşünün tam zıttı olduğuna işaret etmeliyiz.

Schopenhauer mutlakın olmadığı bir dünya görüşü inşa etmenin iki yolunu da kapattığından, akmakta olan şeye kalıcı bir öz ve fenomene bir kendinelik bulmak için koşullu veriye ekleyecek koşullanmamış bir şey araması gerekmektedir. Amaç, arayan için iki dünyanın bulunduğu bağlantı noktasını, yani doğrudan verili dünyanın diğerine erişim sağladığı noktayı bulmaktır. En azından mümkün sayılanlardan biri olan bu köprü ve bağlantı, felsefe, başlangıçta verili olduğu varoluşun çoklu yapısını bir dünyalar ikiliğine indirgeyip böldüğü zaman insan ruhunda, kendi öznelliğimizde hep aynı noktada görünür. Ancak düşünülebilir olan her şeyi birbirine karşıt birimlere bölen çizgi çekildiği zaman insan bunların her ikisini de içerecektir. Bu ister düşünceler ala-

nı, zaman-uzamsal olayların alanı, ilahî düzen ve Deccal'in alanı, yaşamak için ihtiyaç duyduğumuz, şeylerin yabancılaştırıcı mekanizması ve onların anlamı ve değeri olsun, isterse varoluşun doğal-cismanî yapısı, ruhun ve tarihin kozmosu olsun, ikilik insan-da uzlaşmaz, onda buluşur. Bir dünyadan diğerine uzanır. Kendi ikili doğası karşıt dünyaların dağılmayacağını teminatını sağlar. Spesifik olarak insanın yaşam duygusunun, kişinin, ister genel olarak yaşama, ister onun ayrıntılarına atıfta bulunsunlar, iki zıt kutup arasında belirleyici bir biçimde durduğu hissini simgesi bu sınır olmalıdır. Bir dünya görüşünün biçimini belirleyen tutarlı ikilik hiçbir zaman mutlak biçimde ve bütün özüyle hiçbir varoluş ihtimaline bağlı olmayan, insanın kişiliği, özgürlüğünün biçimi diye adlandırılan şeyin kökeni veya etkisi olabilir. İşte bu yüzden, ikiliğe karşı çıkan Spinoza'nın panteizminin aksine, 'özgür kişilik' kavramının hiçbir kullanışlılığı yoktur. Dünya görüşlerinin bölünümü için en mükemmel ve en asal temelleri sağlayan fenomen ve kendinde-şey kategorileri egonun iki dünyayı yeniden birleştirmesi için de en saf imkânı sağlar. Ego fenomenler dünyasını taşıdığı için bu dünyanın sınırları insan aklının sınırlarıyla örtüşmelidir: Egonun hayalgücünün toplamı olan fenomenler dünyası, kavrayış işleviyle bir varlığa sahip olmalıdır. Kavrayışın içerikleri rüyalar ve zayıf parıltılar olsa bile, içinde gerçekleştikleri varlık, herhangi bir kavrayışın gerçekliğine atıftan bağımsız olarak gerçekte de var olmalıdır. Özne, kendi öz-imgesi de dâhil olmak üzere, imgelerini yansıtırken, tam da bu işlem öte taraftan bakıldığında mutlak gerçeklik olarak kavranabilir. Özne kendini kavrarken, kendini kendi tecrübe dünyasının bir parçası yapar. Fakat kendine görünen varlık olarak hem taşınan, hem taşıyan, nesne ve mutlak özne, içerik ve içerik üreten eylemdir. Fenomen ve fenomen ötesindeki boyut, onun kendindeliği bu tek noktadadır: Ona sahibiz, çünkü biz oyuz.

Schopenhauer'in metafiziği, fenomenin ve kendinde-şeyin sahibi, iki dünyanın vatandaşı olarak özne fikrine dayanmaktadır. Bu, onun varoluşun mutlaklığına doğru giden yolunu belirler. İnsanlar kendilerini cismanî fenomenler, bedenler arasında bedenler olarak görür. Cisimleri ve hareketleri, tıpkı bütün diğer nesnelerde olduğu gibi doğa kanunları altında toplanır. Eylemleri, dürtü, uyarı ve güdünün katı nedenselliğini takip eder. Böylelikle, nesnel bir noktadan bakıldığında görünür yaşamımız içsel boyutuna ilişkin olarak herhangi bir fenomenin olduğu kadar anlaşılır ve gizemlidir. Ancak bedenimizin hareketleri irademizin eylemleri kadar, dışsal bedenlerin hareketlerinin verili olduğu tarzdan farklı bir tarzda verilidir. Hareket olarak görünür hâle gelen her şey iradenin içsel eylemi ve tam tersidir. İrademizin her hakiki eylemi aynı zamanda doğrudan ve istisnasız olarak sınırların fiziksel bir aktivasyonudur. Yalnızca gerçeklerin ve geleceğe yönelik kararların arzularla karıştırılması bu bağıntıyı gölgeler. Schopenhauer'in dediği gibi, sadece ifa, ifadan önce hareketli bir niyet olan kararı onaylar. "Her şeyi yapmak istemek" iradenin yalnızca cılız bir sesi olmakla beraber, onun gerçekliği değildir. Öte yandan, bedene yönelik her etki doğrudan iradeyi de etkiler. Böylesi etkilerden biri, eğer iradeyle uyumluysa haz, eğer iradeye tezat oluştursa acıdır. Fakat Schopenhauer'e göre, kendi içinde tiksindiğimiz hiçbir acı ve aynı şekilde, kucakladığımız hiçbir hâz yoktur. Böylesi tüm yanıtlar, takip eden bir fenomendir. Gerçekte acı, irademizin tecavüze uğramasıdır. Benim reddimin sebebi acının bir izlenim olarak tecrübe edilişi değil, aksine, benim isteksizliğimin kendisi acı diye nitelediğimiz gerçek ve başlıca olaydır. Aynısı haz için de geçerlidir. Benzer şekilde, irade ve fenomenal eylem birbirini nedenselliğe göre dizi olarak takip eden iki şey değil, ancak, sırasıyla aynı gerçekliğin içi ve dışıdır. Radikal bir içsellik ve fenomenal eylemin taşıyıcısı olarak iradenin kendisi bir fenomen hâline

gelemez. Çünkü fenomenal eylemimiz fenomenlerin etraftaki zaman-uzamsal dünyasıyla iç içe geçmiştir. Dolayısıyla herhangi bir bilimsel açıklama için temel iradenin nihaî aşamasını kullanamaz. Bu konumun, bizim bilincimizde en azından nedensel ve zamansal bir bağlantı olarak iradeyi bulduğumuz gerçeğiyle nasıl uyumlu olduğu ancak daha sonra netleşecektir. Bu yüzden, pratik varoluşumuz tamamen farklı iki tarzda verilidir. Bir yanda kendimizi fenomenal dünyanın nesneleri ve parçaları olarak görürüz. Fakat diğer yanda bu fenomenlerin içsel şekillendirmesini, iradenin kendini onlarda, ardlarındaki esas gerçeklik olarak ifade edişini ve dolayısıyla kendini fenomenal biçimde asla cisimlendiremeyeşini hissederiz. Bu tek noktada, hayal kurmanın saf içeriklerinin alanı aşılır ya da, daha iyisi, aşılmaz, ancak ötesindeki alan, onun ilerisinde, ardında olmadığı kadar açılır. Aktif yaşamımızın ayrıntılarını yalnızca ona bakarak ve onu bir nesne yaparak bilirken, irade eylemdir veya daha net söylemek gerekirse, irade sonradan, bilinçli akıl ve onun biçimleri yoluyla yaşamımızın tekil fenomenleri olarak yansıtılan bir varlıktır. Kendimiz için, her an pratik yaşamımızı doğuran üretken varlıklar ve bu orijinal, yaratıcı varlığın bilincinin refleksleri, yani onun simülakrası veya imgeleri olarak yalnızca bu iki tarzda var oluruz. Ve onun içinde, fenomenal olmayanın –yani fenomenlerimizin ön koşulu olarak iradenin– metafizik varlığımız, kendinde-varlığımız şeklinde nitelendirilmesi gerektiği yönündeki Kantçı dünyayı anlama formülünü kullanarak kendi içimizdeki bu iki boyuttan başka hiçbir şey bulmayız. Böylece Schopenhauer modern varoluşun belirleyici niteliğinin –özneye dönüş ve bütün dünya kategorilerinin egoda merkezlenmesi–, her iki tarafı da bizde, yalnızca dışarıdan biliyor olmadığımız varlıklarda verili olan Kantçı ayrımın ana taşıyıcısı olduğunu ilan etmiş olur. Bu derin tecrübe bizi yaşamımız boyunca takip eder. Her an hem gözlemci hem de aktör, fenomen ve fenomenin

radikal sebebi, yaratılmış olan ve yaratanıdır. Schopenhauer için bu, varoluşun felsefî bir yorumunun kurucu vaadi hâline gelir.

Metafizik gerçekliğimiz olduğu farz edilen bu iradenin anlamını kavramak için onu belli amaçlara yönelmiş istencin tekil psikolojik gerçeklerinde değil istenci, onu giydiren, onun fenomenal biçimini meydana getiren diğer bütün içeriklerden, imgelerden ve güdülerden ayırdıktan sonra geriye kalanlarda aramamız gerekmektedir. Belli bir amaca bağlı bütün istençler ruhun ampirik dünyasına aittir ve nedensellik kanunlarını takip eder. Çünkü onlar yalnızca içimizdeki, bizim zaman-uzamsal yaşam hikâyemizin parçalarını biçimlendirdikleri için bilincinde olmadığımız daha derin olayların yansımalarıdır. İradenin eylemini beklenenden çok daha fazla tüketir gibi görünen, fakat gerçekte dış dünyaya yönelik kanunlarca yönetilen içsel bir tecrübe dünyası ağına ait olan sözde güdülerini değerlendirme dışında bırakmak en önemlisidir. Güdülerimiz ve niyetlerimizin nihaî ve farklılaşmamış temeli olarak kalan şey kelimelerle ifade edilemez. Çünkü bütün bilinçli yaşamın radikal ilkesidir. İradeyi anlatmanın imkânsızlığı, her insanın tekil varoluşun kapsamının ötesinde, karmaşık irade duygusuna sahip olması gerektiği gerçeğiyle bariz biçimde bağlantılıdır. Bu irade bizim hepimizin, bütün ayrımların ötesinde olduğu şeydir ve böylece felsefe her insanda gömülü bir temel olarak yanısını bulan kavramsal bilginin biçimlerine dökülmekten başka hiçbir şey yapamaz. Metafizik olabilirse de, bu da bilgidir. Böylelikle burada bile irade –kendinde-şey olduğu– ötedeki alandan bizim hayalgücümüzün bölgesine aktarılır. Bu da Schopenhauer'in dünya sisteminde iradenin durumunun nihaî ayrımına ve arınımına giden yolu açar. Eğer içimizdeki mutlaka “irade” dersek –bu kavramı mümkün olduğunca tekil-ötesi ve saf bir biçimde de algılayabiliriz– bu kavram ruhun içindeki, yalnızca kendi içinde isimlendirilemeyen bir şeye işaret eden bir fenomenin adı olarak

kalmalıdır. Ancak ruhun fenomeni olarak irade, asla fenomen olmayacak şeyleri dünyamızın herhangi bir kısmından daha iyi ve daha net biçimde belirler. Kendimizi, iradenin her tekil ve dünyevî içeriğinin ötesinde, katı biçimde irade olarak algılayarak dokunulamaz olana dokunmaz, ancak hâlâ kendinde-şey olmayan, fakat onun en net ve en mahrem ifşası olan bir noktada durarak ona mümkün olduğunca yaklaşıyoruz. Modern deyişbilimde, mutlakin kendisi, kendisinin mecazî bir temsili hâline değil, kendisinin bir simgesi hâline gelir. Biz, iradenin bilincinde olduğumuzda ve onun hakkında konuştuğumuzda bile fenomenler seviyesiyle sınırlandırılmış biçimde kalırız. Özümüzün “kendinde”sini örten örtünün mutlak etrafında daha da sıkı olmasına ve dökümlerinin erimini, örtüsünü asla kaldırmaksızın azaltmasına rağmen bu seviyede varoluş sıkı biçimde kavranmaz. Schopenhauer’in metafiziğinin mite, fantastik bir antropomorfizme dönüşmesini istemiyorsak yukarıdakileri aklımızda tutmalıyız. “İrade kendinde-şeydir” diye sorgusuz sualsiz öne sürerek böylesi bir mistifikasyonu teşvik etmiştir. Bu ifade, taslağını çizdiğimiz nitelikleri akılda tutmaksızın mantıksız olurdu. Çünkü, tıpkı Tanrı’nın insan imgesinde yaratıldığı ilkel dinlerde olduğu gibi, ampirik olanı aşkın olana aktarırdı. Fakat aslında Schopenhauer’in irade yorumu nispî olanın sınırları içindeki mutlak hakkındaki düşünceye daha net bir doğrultu verme niyetindedir. Eğer Schopenhauer’in niyetine göre hareket edip fenomenlerin ötesindeki mutlak varlık hakkında konuşursak, var olmak ve algılamak arasında yer alan, ancak ikisinin karışımı olmayıp, gayet özel ve kıyaslanamaz olan ve Schelling’in entelektüel yorumuyla çakışan bir metafizik durum diye nitelendirilebilecek durumdayız demektir. Tanrı’nın veya dünyanın temelinin bizim içimizde bilince eriştiğini iddia eden bütün spekülasyonlarda görünen de bu durumdur. Bu, bu noktada bilincin karşısında bir nesne olmadığı, bilincin içerikleri-

nin heterojen bir dünyada var olmaktan koparılmadığı, var olmanın kendilik bilincini kendi içinde taşıdığı hissidir.

Burada nesnel gerçeklik meselesi söz konusu değildir. Kişinin irade birliğini içeriklerinden ayrı olarak her tekil istencin altında, ya da daha iyisi, içerisinde hissedip hissetmediği ya da iradenin –mavi şeylerden soyutladığımız mavilik kavramında veya belli melodilerden geliştirdiğimiz bir melodi kavramında olduğu gibi– salt biçimde soyut kalıp kalmadığı kontrol edilemeyen duygunun kararı olacaktır. İrade Schopenhauer için makinelerin en farklı türlerine enerji sağlayan bir yakıt gibidir. İrade yalnızca tekil eylemlerde yaşar. Fakat tekil eylemleri üreten sebepler neyin onları irade eylemi yaptığını açıklamaz. Schopenhauer’ın bütün yaklaşımı çok derin ve genel, fakat karanlık bir hissi ifade eder gibi görünmektedir. Bu, yaşamın kendisini yalnızca sonlu ve tekil içeriklerde ortaya koymasına rağmen bize sonsuzluğu bahşeden ve bizim egomuzu sonsuz bir şey gibi tecrübe etmemize izin veren hisle aynı histir. Hayalgücü ne kadar kapsayıcı, irade eylemi ne kadar enerjik, duygu ne kadar tutkulu olursa olsun, genellikle, ruhun tek bir mevcut eylemiyle olan ilişkileri ne kadar güçlü olabilirse olsun, ruhumuzun derinliklerinden yukarıya doğru çıkan gerilimlerin, kuvvetlerin ve olayların hepsini tamamen ifade edemediğimiz ve yaşamaya izin veremediğimiz hissine kapılırız. Ruhun yaşamının anlarını ve o yaşamın içeriklerini kolaylaştıran enerji birikimi tek bir irade eylemindeki her tür doruk noktasından üstündür. Ruhun yaratıcı bütünlüğü, böylesi bir tamamlanmayı bariz biçimde arzulamasına rağmen böylesi bir eylemde tüketilmez. Böylece kendimizi her zaman olduğumuzdan daha fazla, verili gerçekliği ve onun değişen içerik yoluyla meydana gelen devamlı biçim tekrarını aşan bir şey olarak tecrübe ederiz. Orada, bilinçte, sonlu olmaktan daha da sonlu olduğumuz gibi, spesifik içeriği gereğince tekil olan her harekette kendi içerisinde

sonsuz olan bir şeyin anlatamayarak kendini ifade ettiği yargısı kristalleşir. Bu yönergenin bir yanı olarak Schopenhauer, kendi ayrı içeriği bakımından tekil olan her irade eyleminde genel bir irade eylemi bulur. Bu genel irade, hiçbiri nihaî amaç olarak belli bir hedef öneremeyen veya tekil bir tatminle yatıştırılamayacak olası her bireyselleşmeyi tartışmasız biçimde aşar. Schopenhauer, tekil motivasyonlara ve nedensel bağlantılara başvurulması yoluyla şu anda bu veya o mutlak nesneyi neden arzuladığını psikolojik olarak açıklamanın mümkün olduğunu, ancak neden arzulu-yor olduğumu veya neden toplam irademın toplam karakterimin doğrultusuyla uyumlu olduğunu ve o doğrultuyu meydana getirdiğini açıklamanın imkânsız olduğunu varsayarak kendi bakış açısını ifade eder. İradenin sonlu olarak her eylemi yatıştırılabilir, fakat bu şekildeki irade asla yatıştırılamaz. Hem tekil eylemde hem onun ötesinde yaşar. Çünkü eylem iradenin onun içerisinde yaşaması için asla yeterince büyük değildir. İrade içimizdeki sonsuzluktur. Çünkü her sonlu eylemin denklemin bir kısmını çözümsüz bıraktığını hissederiz.

Mutlak olarak irade öğretisi, metafizik dogma olarak soyutlandığında, her ikisinden de sıyrılabilmesine rağmen iki açıdan önemlidir. Bu öğretinin bir önemli sonucu toplam varlığımızın tekil eylemlerimizin silsilesi ve toplamınca tüketilmemesidir. Herhangi bir belirli “o”nun yanında ve ötesinde hissedilebilen “ondan daha fazlası” vardır. Radikal varlığımızın bu yapısı kesinlikle, manevî özü verili olan her şeyi aşması gereken ve ruhun ölçülemez nesneler alanı yoluyla kendi iç sınırsızlık özünü göz önüne serdiği irademizde olduğundan, daha açıkça başka hiçbir yerde ortaya konup simgelenemez gibi görünmektedir. Ancak nihayetinde sadece doğrudan bilincin alanından elde edilmiş makul bir benzetme olan bir yorumun yaşamın nihaî temellerine yeterli olup olmadığı sorulmalıdır. Özümüzün tükenmezliği olarak –bütün tekil feno-

menlerimizin kaynağı olup “ötede” olan bir şey olarak– hissettiğimiz şey başka olasılıklarda da yatıyor olabilir. Bunlar arasında, mantıksal bağlantıların sonsuzluğu, kendini belirli fenomenlerin birbiriyle ilişkisinde yalnızca yaklaşık olarak ve asla mutlak olmayarak gerçekleştiren ruhun bütünlüğü veya ruhun önceden yapılandırılmış sonsuz olasılık olarak algılanan dışsal varoluşla ilişkileri yer alabilir. Öyle ki, ruhta gerçekleşen her şey içimizde gizli olan sonsuz biçimler tarafından kışkırtılır. Schopenhauer, saf ve ampirik egoların karşıtlığı olarak ilk önce Fichte tarafından formülleştirilen sorunu, yani ruhumuzun her tekil eyleminde bu eylemi taşıyan, fakat aynı zamanda onu aşan ve özel dışavurumlarının her biri katı biçimde nedenselken dışsal bir neden olmadan kendini yenileyen bir enerjiyi hissettiğimizi yeni ve eşsiz bir derinlikle fark etmiştir. Bu, bizim sonluluğumuzu ve göreliliğimizi taşıyan sonsuz ve mutlak bir enerjidir. Schopenhauer’in irade metafiziğinde bu –yalnızca kusurlu biçimde ifade edilebilen– varoluş hissi muhtemelen diğer bütün yorumlardan daha etkileyici bir yorum elde etmiştir. Fakat iradenin bütün parçaları yaşamsal derinliği içerisinde kapsar biçimde simgeleştirildiği bu etkileyici görsel imge, aslında sorunu alternatiflerinden daha tatmin edici biçimde çözmemektedir.

Schopenhauer’in irade öğretisinin ikinci bir önemli özelliği, metafiziğe aşırı değer atfetmesi olasılığına rağmen felsefede insan yaşamının sorunları açısından atılmış birkaç büyük adımdan birini temsil etmesidir. Görmezden gelinebilecek miktardaki birkaç istisnayla birlikte, Schopenhauer’den önceki bütün filozoflar insanı rasyonel bir varlık olarak algıladı. Her ne kadar bütün filozoflar insan doğasında bulunan bir miktar irrasyonellik konusunda hemfikir olmalıysa da bunu insanın gerçek doğasından –olması gereken, çünkü hâlihazırda, yalnızca ideal ve etik anlamda değil, en radikal özünde ve esas gerçekliğinde zaten olduğu şeyden– bir

sapma olarak yorumlamaya meyillidir. Düşünce her zaman varlığın bu çifte anlamını kullandı. Gerçek fenomenal varlığımız karşısında zafer kazanmak için gerekli ve öteki hâline getirilen şeyin de bir varlık olduğu ölçüde bu ikinci varlığın bizim en temel ve en gerçek varlığımız olduğu söylenir. İleride daha bütünlüklü biçimde göreceğimiz üzere, etiğin bütün metafizik veya genel olarak radikal temelleri bu formülü uygular: Ne isen ona dönüş. Değeri yalnızca tasavvur edemediği bir tanrısal lütufla elde edebilen insanın şeytanın evladı olduğunu iddia eden dinsel bir fanatizm bile bu formülasyondan muaf değildir. Burada bile çocuğun Tanrı'yla olan fakat kaybettiği, ancak her nasılsa gizemli biçimde hâlâ koruduğu ve böylelikle lütuf sebebini sağlayan bir ilişkisi olduğu varsayılır. Böylelikle varlık kavramı, önce daha geniş ve sonra daha dar bir anlamda kullanılarak, bizim henüz olmadığımız şey olduğumuz ve aslında olduğumuz şey olmadığımız şeklindeki mantıksız ikilemi yaratır. Bu temel ve tipik bir ihtiyacın veya muhtemelen, hâlihazırda varlığın gizemli bir biçiminde ve derinliğinde yerine getirilmemiş bir talebi ve bir zorunluluğu sürdürebileceğine inanmayan insanın ödekliliğinin ifadesidir. Bu fenomenal olmayan varlık kategorisi fenomenal varlığın karşıt yöndeki itirazlarına rağmen insanı rasyonel bir varlığa dönüştürmüştür. Böylelikle rasyonellik, yapısında bütün diğer değerleri içeren insan özü ve en temel insan işlevi gibi görünmüştür. Muhtemelen, akılcı eğilime sahip filozofların akli bütün içgörünün vasıtası yapması yüzünden, ahlâkın bile aklın hâkimiyeti altında olduğu ilan edilmiştir. Aynı olanı aynı üzerinden fark ettiğimiz şeklindeki eski ve çocuksu biçimde mistik görüş burada özel bir biçimde kullanılır. Nesne, onu kavrayacak öznel yetenekle aynı karakterde olmalıdır. Çünkü aksi halde, özne ve nesnenin mükemmel bir geçişimi garanti edilemez. Bilmenin koşullarının eşzamanlı olarak bilgi nesnelerinin (bilmek, kendi nesnelerini şekillendirir) de koşulları olduğu şek-

lindeki Kantçı sav, Kant'a göre yalnızca nesnenin ikilemelerini kapsasa da, burada özne ve nesnenin toplam karakterini kapsar.

Schopenhauer akılcılığın insanın, yaşamın diğer kıvrımlarının altındaki çok derin ve temel özü olduğu dogmasını yok etti. Kişinin aklın yerine koyduğu şeyi kabul edip etmemesinin bir önemi yoktur. Her hâlükârda onun, varoluşun açıklanmasında yeni olasılıkları ortaya çıkaran büyük felsefî yaratıcıların yanına eklenmesi gerekir. Düşünce ve mantıkta en yeterli biçimde ifade edilen enerjinin insanın nihaî temeli olduğu düşünülmüştür. Fakat Schopenhauer akli, köklerinin bulunduğu topraktan koparmış ve onu zorla, daha önceleri aklın tuttuğu yeri işgal eden iradenin bir arazına, sonucuna veya aracına dönüştürmüştür. Kavrayışımız, nesneler dünyasını biçimlendirerek iradenin kendini farklı eylemlere ayırmasına izin verir. Fakat Schopenhauer, ruhun eylemleri olarak statülerinde, bir fikrin içeriklerinin ve fikirlerin mantıksal bağlantısının içeriklerle saf biçimde ideal veya mantıksal ilişkilerin ötesinde var olan, hareket eden bir gücü varsaydığı şeklindeki derin görüşe sahipti. Belli önermelerden bir sonuç çıkardığımızda gerekli bir kavramsal ilişkiyi takip ettiğimiz, hâlihazırda ideal olarak içkin bir gerekliliği yerine getirdiğimiz hissine kapılırız. Fakat sonucun kendisi, yani düşünüşümüzde maddî bir ilişkiyi gerçekleştirdiğimiz gerçeği, yetersiz içeriklerle ve kavramların bağıntılarıyla özdeş veya verili değildir. Zihinsel gerçeklik hâline dönüşmek için en mantıklı ifadenin bile, mantıkla hiçbir ilgisi olmayan bir taşıyıcıya ihtiyacı vardır. Kendimizi ürettiğimiz bu süreç mantıksal ve gerçeklere dayalı olarak gerekli içerikleri alabilir ve bu yüzden de akılcıdır. Fakat kendi esası açısından öz-üretim süreci akıl ve delilik, mantık ve tutarsızlık karşıtlıklarının ötesindedir: Katı biçimde olumsuz bir anlamda akıl-dışıdır. Schopenhauer'in iradesi akılcılığın karşısında değil, dışında konumlanmıştır ve bu yüzden, tutarsızlığının da dışındadır.

Schopenhauer insana dönük bakışımızın eksenini değiştir-di. Akılcılık örtülü fakat temel olan gerçekliği artık oluşturmuyor. Aksine, bir içerik hâline veya arzu edilirse, kendi öz-üretim sürecimizin gerçek yaşamınca salt türetilmiş anlamda kabul veya reddedilen bir biçime dönüşüyor. Dolayısıyla bakış açısındaki bu değişim epistemolojideki radikal bir değişimin bir belirtisi ve ondaki bir faktördür. On dokuzuncu yüzyıl, varlığımızın, yani yaşamımızın belirleyici noktası ve özünün fikirlerimizde ve bilincimizde tesadüfî, kusursuz-olmayan ve sık sık uydurma olan bir ifade kazandığı şeklindeki geniş kabul gören düşünceyi beslemiştir. Bu kanı, bizim toplam ampirik egomuzu –yani bilincimizde yaşayan fikirler toplamını– bilinç biçimlerine tanımlanmış olmasına rağmen zihinsel dünyamızın aşkın ve bilinemez temeli olan kendinde-şey fenomeni olarak konumlandıran Kant’a dayanmaktadır. Ancak Kant’ı varlığa ve bilince karşı çıkmaya götüren şey bu fikir değildir. Öncelikle, ona göre, ampirik bilincin dünyası gerçek ve katı varlıktır. Bu dünyanın ötesindeki kendinde-şey sadece bir fikirdir. İkincisi, kendinde-şey için olumlu bir içerik arayışında Kant akli bizim nihaî ve esas temelimiz olarak kurar. Ancak Marx varlık ve bilinç arasındaki tezadı keskin biçimde kavrar. “Bilinç mi insanın varlığını belirler, yoksa varlık mı insanın bilincini belirler?” diye sorar. Fakat insanın toplumsal varlığının bilinci belirlediği sonucuna vararak bu soruyu dar anlamıyla ve özel bir amaç için yöneltir. On dokuzuncu yüzyıl, on sekizinci yüzyılın akılcılığını ve onun bilince olan hürmetini reddederek, varlığa bizim dolaysız gerçekliğimiz olarak değer verir ve bilinci onun tesadüfî ve düzensiz güçlerinden biri, varlıkla olan, varlığı ona karşı sorumlu kılacak bir devamlılığı bile simgelemeyen, titrek bir ışık olarak görür. Vurgudaki bu değişim yüzyılın romantik ve gizemli eğilimlerinden bazılarında materyalist ve tarihselleştirici eğilimlerde olduğu kadar belirgindir. Schopenhauer’in irade metafiziğinde,

bilinçli kanaatten farklı bir tarzda olduğumuz güvencesinin verildiği şeklinde bastırılamaz bir his vardır. Böylece –Kant tarafından epistemoloji alanında tahtından indirilen ve yerini gerçekliği kavrama olasılığının tek taşıyıcısı olarak tecrübenin aldığı– akılcılık Schopenhauer’le birlikte insanın genel görünümü üzerindeki hâkimiyetini kaybeder. Akılcılık ve bilinç üzerine kurulu bir yaşama bağımlı olabiliriz. Fakat bu şekilde bir temsiller akışı mahalline dönüşürüz sadece. Hayalgücünün içerikleriyle de, ruhla veya dış dünyayla ilişkili olsalar bile örtüşmeyiz. Schopenhauer’in, akılcı bir varlık olarak insan kavramından kaçınmak için yarattığı bir radikalizmi ilan edecek cesareti vardır: Bilincin ampirik yaşamımızı sınırlandıran imgeleri varlığımızın gerçekliğini kapsamaz; hatta ona dokunamaz bile. Çünkü bu varlık akılcı bilinçle aynı öze sahip değildir. Fakat bu olumsuz ötekilik, varlıkla bilinç arasındaki biçimsel fark yeterli değildir. Schopenhauer, varlığı metafizik bir hareket, özümüzün, iradenin huzursuzluğu olarak görünen karanlık hırsı diye karakterize ederek gerçekliğimizle bilincin solgun ve yansıtıcı resimleri arasındaki uçurumun derinliğini ve genişliğini artırır. Ancak eğer bir varlık ve bilinç birliği varsa, insana dair akılcı görüş daha da kenara itilmelidir. Çünkü bu, bölünmeyi keskinleştirir: Bütün bilinç ve zekâ iradenin yalnızca ürünleri, kendi amaçları için görevlendirdiği, kendi spesifik kaderine (irade o kadere orada burada sadık olmasa bile) hizmet eden araçlardır. Böylece yaşamın akılcı karakterinin, yaşamın varlık veya güç olarak karakteri lehine yok edilişi iradeye dayanır. Eğer insan akılcı bir varlıksa, o zaman nihaî amaç olarak hissedildikleri için elde etmeyi arzuladığı değer ve amaçları tecrübe eder. Konumlandırılmış ve değerlendirilmiş bir nihaî amaç arzuyu serbest bırakır. Alışıldık kavrayış da budur. Fakat Schopenhauer için, değer verdiğimiz ve bilinçli olarak arzuladığımız amaç ilkel irade gerçeğinden doğar. Akıl tarafından konumlandırılmış değerler ve amaçların

erdemî sebebiyle arzulamayız. Aksine, sürekli ve kesintisiz biçimde özümüzün derinliklerinden arzu ettiğimiz için amaçlarımız vardır. Amaç iradeli olayların ifadesi veya mantıklı örgütlenmesidir. Arzu etmek akıl tarafından konumlandırılmış değerleri elde etmenin başlıca yolu olarak anlaşıldığı sürece amaç kavramı varoluşun akılcılığının nihaî desteğidir. Fakat Schopenhauer bu desteği yerinden eder ve zekâyı irade sürecinin aydınlanması olarak bırakır. Zekâ burada iradenin derinliklerinden yayılır ve spesifik amaçlar akıl kategorilerince iradenin kendi amacı için biçimlendirilir. Fakat onlar yansıyan ışığın kıvılcımları, bir yüzeyi yapılandıran vurgulardır. Yukarıdakiler açısından, daha önce kullanılan bir ifade mükemmel biçimde ikna edicidir. Neden böylesine arzulu olduğumuzu her zaman biliriz. Bu, Schopenhauer'in varlığımızı ve bilincimizi, varoluşumuzun kapsamlı biçimde tekil eylemlerden oluşmasına, fakat bunlardan ibaret olmamasına izin veren bölümlendirişi ve yeniden düzenleyişidir. Böylece yaşamın tekilliklerinin toplamı dışında yapılan bütünü, tekilin özü ve yaşamın, yaşama eklenmeyen, fakat kendisi yaşam olan karanlık yazgısı olarak onun ötesinde yer alan şey diye hissettiğimiz gerçek birlik hâline gelir.

İRADENİN METAFİZİĞİ

Schopenhauer'e göre, insan, varlığının tek kökenine sırt çevirerek kendi hayalgücünün, dolayısıyla gözleminin ve idrakının nesnesi hâline gelir. Kendi içinde sonlu olan varlığını aşar ve simgeleştirme yoluyla, simgeler olarak tekdüze bir karaktere sahip olup aynı yasaya uyan farklı olasılıklardan oluşan büyük bir sistemin parçası olur. Mekân, zaman ve nedensellik ile karakterize olan bu şeyler zinciri bizde yalnızca hayalgücü olarak var olsa bile, yine hayalgücü yoluyla egomuzun ötesine erişir. Egonun sayısız başka unsurla belirleyici ve biçimlendirici bir süreç olan koordinasyonu yoluyla kendi imgelerimiz bilincimizde mevcut olduğu gibi biçimlendirilir. Daha sonra dikkat çekileceği üzere, Schopenhauer maddenin ve enerjinin dolaşımının yıldızların hareketleri ve çiçeklerin açmasında olduğu kadar kendi varoluşumuzda da geçerli olduğunda ısrarcıdır. Doğa kanunu açısından kimlik, bizi bedensel ve manevî fenomenler olarak doğanın en alçak ve en uzak şeyleriyle bir birliğe dâhil ederek aynı zincire bağlar. Dolayısıyla Schopenhauer

en içerdeki aynı mutlak ve içkin özü fenomenler olarak bizle özdeş olan bütün varoluşlara atfetmemiz gerektiği sonucuna varır. Kozmik ilkesini (daha önce açıkladığımız gibi) yalnızca insanın konumunu aydınlatmanın değil, genel olarak varlığın durumunu aydınlatmanın bir yöntemi yapmak için devam eder. Eğer bilinebilir fenomenler özdeş bir tarzdaysa, bilinemeyen temellerinin de özdeş bir tarzının olduğu varsayılabilir. Tecrübe edilebilir varoluşlar olarak biz de dâhil olmak üzere, doğanın bütünü derli toplu bir alanın yüzeyini oluşturur. Her bir bölüm bir diğeriyle ilişkilidir. Fakat doğrudan üzerindeki veya altındaki bölümle ilişkili değildir. Yalnızca fenomenleri sağlamakla kalmayıp var olma tecrübesinin kendisini de sağlayan, farklı ve aşkın bir hattın başladığı yalnızca bir tek nokta, bizim kendi varoluşumuzun noktası vardır. Alanın merkezine bağlı olan tek nokta budur.

Eğer Schopenhauer'i yakından takip edersek, içimizdeki iradenin bile kendinde-şey (*Ding an sich*) olarak görülmediğini fark ederiz. Çünkü kendinde-şey bilinemez olandır. Bu yüzden, bizim mutlak varoluşumuzu örten delinmez örtünün en ince hâlinde olduğu yer olmasına rağmen bilinçli iradenin kendisi bir fenomendir. Neticede yalnızca gözlerimizi çevirirsek aynı temel varlığın kalıntılarını doğanın geri kalanında açık seçik görürüz. Suyun derinliklere doğru itiş gücü, elektrik kutuplarını birleşmeye iten güç, demiri mıknatısa doğru iten arzu, maddî kütleleri yer yüzünün merkezine çeken kesintisiz yerçekimi, bilincimizde gün ışığına çıkanlardan daha sessiz ve daha uzak olmalarına rağmen yalnızca aynı düzenin fenomenleridir.

Böylesi bir açıklama biçimi kolaylıkla doğanın insanlaştırılması veya dalgaların keşmekeşini bir okyanus tanrısının öfkesiyle, rüzgârı ise Aeolus'un esnemesiyle açıklamak zorunda olan erken dönemdeki insan türünün ilkel animizminin tekrarını içeren şiirsel-mitolojik benzetmelerin gerçekçi bir istismarı diye

nitelendirilebilir. Bana göre, bu sığ bir eleştiridir ve esas noktayı ıskalamaktadır. Kesinlikle herkes yaşamın metafizik bir yorumunu reddetmekte serbesttir. Kişinin kendisini görünen şekliyle akan su, mıknatıslanan demir ve düşen cisim fenomenleriyle sınırlandırması ve dünyayla, özellikle de düzenliliklerin matematiksel formülasyonu üzerinde tanımlı bir manevî ilişki inşa etmesi mümkündür. Bir ve bütün hissetmeyen insanlara görünenin ötesine gitme ihtiyacını dayatmak, dindar olmayanlara günahlardan arınma ihtiyacını veya sanat duygusundan yoksun olanlara *Mona Lisa* ve *Si-Minör Ayini* örneğine başvurarak mutluluğu açıklamak kadar umutsuz bir çabadır. Fakat tartışmadan metafizik ihtiyaçları dışlamak aptalca fantezileri korumak adına bir bahane olarak kullanılmamalıdır. Bu, Schopenhauer'ın metafiziğinin bir eleştirisinin metafiziğin meşruiyetine dayandırılması gerektiğini göstermek için netleştirilmelidir. Ancak Schopenhauer iradeyi bilinçli olarak tecrübe ettiğimiz şekliyle salt biçimde doğaya aktarsaydı, onun bütün doğal varoluşu iradenin görünüşü olarak yorumlaması sadece çocukça ve bâtil bir insanlaştırma diye nitelendirilebilirdi. Fakat böylesi metodolojik bir hata yapmış olmaktan uzaktır. İradenin doğrudan ifadelerinin içimizdeki temelini hedef alır. Psikolojik tecrübenin bir gerçeğini tanım itibarıyla bütün tecrübeden ayrılan aşkın bir alana aktarmaz. Hatta yukarıdaki hata dinde ve metafizikte o kadar sık yapılır ki genel olarak herhangi bir metafiziğin eleştirisi için temel olarak kullanılır ve *apriori* olarak geçerli varsayılır. Fakat metafizik kavramı Schopenhauer'de fiziksel olaylara olduğu kadar insanî-manevî fenomenlere de dayanır. Bu tür fenomenler arasında yalnızca bir derecelendirme farkı vardır. Psikolojik irade bilinçli olduğu için transpsikolojik varlığını bizim için doğayı oluşturan salt maddî fenomenlerin sunduğundan daha kolay biçimde incelemeye sunar. Bizim metafizik ima ve açıklamalarımız varoluşun ortak temeline erişmek

için onun yüzeyin altındaki daha derin seviyelerine inmelidir. Çünkü yaşam farklı seviyelere tabakalaşmıştır. Kendilik deneyimimiz ampirik olmayan merkezin manevî olmayan fenomenlerin sunduğundan daha net, daha güçlü, daha kolayca tasvir edilen bir ipucunu sunar. Böylece, varlık merkezinin manevî ve dış fenomenler için aynı olduğunu varsayarsak, o zaman önceki fenomenlerin sonraki fenomenleri açıklamada kullanılabileceğini de varsayabiliriz. Bu, Schopenhauer'ın sıklıkla çarpıcı biçimde yanlış anlaşıldığı birkaç noktadan biridir. Schopenhauer metafizik iradeyi yine irade diye adlandırılan bilinçli bir fenomenden ayırması yeterince açık biçimde anlaşılmamıştır. Mutlakın oldukça tatmin edici bir yorumunu sunan, tecrübenin bu somut manevî gerçeği o somut olmayan mutlaka yaklaşıp da asla temas etmez. Şeylerin, bizim fenomenlerimiz ve diğer bütün fenomenlerin ötesinde –ampirik-insanî biçimlere dâhil olmayan, fakat insanı ve diğer her şeyi kuran– metafizik bir temeli vardır. Nesnel olarak bütün fenomenler merkezden aynı uzaklıkta olmasına rağmen, öznel olarak mesafeleri farklılık gösterir. Eğer Empedokles'in inandığı gibi, dünya unsurların sevgi ve nefreti yoluyla şekillenirse, teleolojik metafizik insanın iyiliğini bütün varoluşun yaratıcı amacı yaparsa ya da dünyaya şekil veren ve onu hareket ettiren tanrıya, yaptığı işte bizimkiyle özdeş güdü ve duygular rehberlik ediyorsa, dünyanın bütünü insan faktörüne indirgenir. Aksine, Schopenhauer insanı dünyanın bütününe paylaşılan paydaya indirgemıştır. O, payda ve fenomen seviyelerinin çakıştığı insanda böylesi bir düşünce indirgemesini bulur.

Yani Schopenhauer'ı ilkel-şiişsel animistin metodolojik seviyesine indirgeyebilecek suçlama meşru değildir. Ancak onun metafiziği kesinlikle kişisel bir inançtan kaynaklanan varsayımlar içermektedir. Varoluşun bir açıklamasının özel içeriğini bir kenara bırakırsak, mutlakın ve aynı şekilde fenomenlerin her

durumda özdeş olduğu şeklinde baskın bir varsayım mevcuttur. Schopenhauer'e göre, yukarıdaki, onun idealist başlangıç noktasının bariz bir sonucu olarak görünmektedir. Şeylerin çokluklara ayrılması uzay ve zamanla mümkün kılınmaktadır. Hayalgücümüz birden-fazlayı birbiri-yanında veya birbiri-ardına olarak içerir. Uzay ve zamanın hayalgücü olduğu ölçüde "varlık" hayal edilmediği zaman onlardan azade olmalıdır. Varlık çokluklar içerebilir, fakat Bir'dir, her ne kadar başka bir bireyi varsayan "bir" veya "birey" anlamında olmasa da. Bir ikinci veya üçüncünün yol açtığı farklılık burada uygulanamaz. Metafizik birlik çokluktan bir soyutlama değil, fakat yalnızca zihnimizin biçimlerindeki farklı hayalgücü resimlerinden oluşan bir çoklukta, tıpkı bir ışık demetinin gökkuşağı renklerine bölünebileceği gibi, bölünmüş olarak mutlaktır. Böylece eğer varlığa hayalgücü olmadığı ölçüde, bir noktada dokunulabiliyorsa, o zaman bütün hayalgücü figürlerinin kendi özlerine sahip olduğu, kendisi de hayalgücü olmayan o noktada olmalıdır. Fenomenler ve tekil birlik arasındaki her yarıçap o birliğin seviyesinde buluşmalıdır. Burada öznedenden başlayan ve egoya dayanan bir varlık metafiziğiyle bu varlığın metafizik birliğinin monist veya panteist fikri arasında derin bir bağlantı vardır. Eğer egonun ve varlığın özünün özdeş olduğu varsayımı yapılmıyorsa, varoluşun bilinç olduğu ego, varlığın bütününe yorumlayıcısı ve ona giden bir köprü olarak asla kullanılamazdı. Yukarıdaki varsayım Fichte'nin, egonun, dünyayı hayalgücü yoluyla yaratarak mutlak biçimde var olan tek şey olduğu idealizmini bile niteler. Eğer hayal kuran ve yaratan ego eşzamanlı olarak kendini hayal edilmiş ve yaratılmış olarak, düşen bir kaya veya okyanusun derinliklerinde yüzen bir balıkla aynı kanuna tâbi ve aynı öze sahip biçimde aynı seviyede var olan ampirik bir kişilik olarak bulmasıydı, Fichte'nin savı doğru olamazdı. Bütün varoluş kendi başına mükemmel bir birlik (bu mükemmellik nasıl tanımlanırsa

tanımlansın) ve ego açısından da, eğer bu ego kendi içerisinde ve içeriğinde düşüncenin şeylerin bütününe açıklayacak bir konumda olduğu noktayı bulabilmekse, mükemmel bir birlik olmalıdır. Karşıtların birbirine ihtiyacı vardır. En radikal tek-tarafılık için bile temel sağlarlar. Yukarıdaki gerçek, hiçbir yerde toplam birlik fikrinin egodaki her varlığın nedenini ve radikal temelini bulan öğretilerle kaçınılmaz biçimde birbirine karışmasında olduğundan daha net değildir.

Her şeyin metafizik birliği savı Schopenhauer'in dünyayı bir sisteme oturtma yaklaşımının temel taşıdır. Ancak şeyleri doğru perspektiften görebilmek için, Schopenhauer'in herhangi bir mantıksal gereklilik varsaymakta haksız olduğu anlaşılmaktadır. Schopenhauer şunu savunur: Çokluluk yalnızca uzay ve zamanda var olur. Uzay ve zaman, münhasıran aklımızın idrak biçimleridir. Dolayısıyla aklımızda (mutlakta) olamayan şey asla çokluk olamayıp mutlak birlik olmalıdır. Ancak çıkarılan bu sonuç katı biçimde ima edilmez. Öncelikle, gerçekliğin çokluğunun yalnızca birbiri-yanında biçimlerinde var olabileceğini söylemek doğru değildir. Bilincimizin yalnızca unsurlarının zamansal bir silsilesi olarak var olduğu varsayımı salt geleneksel bir hatadır. Eğer "Yaşam acıdır" gibi bir cümleyi bilincin içeriği olarak düşünürsem "Yaşam", "Acı" bilinci içeriğini önceler. Fakat iki içeriğin zamansal bir silsilesi varsa bile, aynı zamanda cümleyi oluşturan ve onun anlam birliği olan bir çağdaşlık ve beraberlik de vardır. Eğer iki kavram birbirini katı biçimde takip etseydi, yani, eğer bir kavram zamanla kaybolsaydı ve diğeri bilince girseydi, o zaman ikisi asla bir cümle oluşturmazdı. Ruhumuzun, birbiri ardında akla gelen çoğu unsuru birleşmiş tek bir fikirde bütünleştirmek gibi kolaylıkla gözlemlenen, gizemli bir gücü vardır. "Yaşam acıdır" cümlesini kavrama süreci ne uzaya, ne zamana ne de bir nedensellik ilkesinin herhangi bir uygulamasına dayanır. Daha

ziyade, farklı unsurların hiçbir önce ve sonra içermeyen bir biçime sokulduğu, ruhun bir sürecidir. Fakat bileşen unsurlar dönüştürüldüğünde bile sonuç yalnızca mutlak ve aşkın bir birlik değildir. Tuhaf biçimde oluşturulmuş bir çokluk indirgenemez bir tortu olarak kalır. İnsan cümlesinin kıyaslanamaz yapısı çokluğu ve birliği öyle mucizevî biçimde birleştirir ki unsurlarının çokluğu onların uzay-zaman kurulumunun sonlanmasını atlatır. Açıkça canlı olan birlik bütün karşıtlık ve görelilikten bağımsızdır ki, Schopenhauer bunu yalnızca aşkın olanın alanında bulur. Schopenhauer'in kendi sonucuna ulaştığı mantıkta bir hata daha vardır. Schopenhauer'in savına göre, kendinde-şeyin karakterinin fenomenlerin karakterinden farklı olmak zorunda olduğu ve fenomenlerin karakterinin çokluk olduğu kadar, kendinde-şeyin karakteri de birlik olmalıdır. Yukarıdaki dogmalar çürütülemez değildir. Schopenhauer de dâhil olmak üzere, Kant'ı takip eden bütün felsefe o önermeyi varsaysa da bütün varoluşun fenomen ve kendinde-şey kategorilerine tâbi olması tartışılmaz biçimde gerekli bir sonuç değildir. Var olmakta olan gerçeğin bilinç tarafından oluşturulduğu hipotezi dolaysız gerçekliğin manevî olduğunu varsayar. Bu, yalnızca modern öznelcilik için bariz olabilecek bir varsayımdır. Schopenhauer'in dünyanın benim hayalgücüm olduğu bildirisi mutlaka kesin ve *apriori* değildir. Fakat, yalnızca, ampirik-gerçek dünyanın içinde geçerli olan özne ve nesne kategorisinin bu dünyayı çevreleyen şeyler için ve kapsayıcı bütünlük için de geçerli olduğu varsayımından yola çıkar. Fakat yukarıdaki varsayım kabullenilse ve fenomen için tipik olan her şey özden dışlansa bile, sonuç temel özün birlik olması gerektiği değil, yalnızca tecrübe edilmiş fenomenlerin çokluğu ve farklılığının temel öze uygulanabilir olmayışıdır. Bir kavramın olumsuzlanması birdenbire ve açık biçimde farklı bir olumlu kavram yaratmaz. Aynı hata "Sonlu olmayan her şey sonsuz olmalıdır", "Diğerkâm olmayan

bencil olmalıdır”, “Parçalara bölünemeyen her şey yok edilemez olmalıdır” gibi ifadelerde de yapılır. Bu türden akıl yürütmeler “Benden yana olmayan herkes bana karşıdır.” gibi bir norma uyan bir teori ve pratiğe yol açar. Fakat şeylerin, birinin olumsuzlanmasının istisnasız biçimde diğerinin onaylanmasına özdeş olduğu bir amaçlar düalizmine hapsedilemeyeceği kanısı büyümektedir. İki olumlu belirlememiz olduğu sürece insan aklı *tertium non datur* ilkesinin kullanımından mutlak biçimde emin olamaz. Şimdiye dek, ilk yol dışlandıktan sonra geriye kalan tek seçenek olarak görülen ikinci yol kadar açık kalabilecek bir üçüncü yol olasılığı her zaman vardır. Yukarıdaki kanı Schopenhauer’in vardığı fenomen olmayan her şeyin birlik olmak zorunda olduğu sonucuyla tezat oluşturur. Tecrübe edilmiş çokluk, bireysellik ve çeşitliliğe yalnızca, bizim bilinç ve biliş biçimlerimizce üretilmiş bir fikir olan fenomenin neden olduğu ve dolayısıyla hayalgücünün ötesinde olan şeyin, yani “kendinde”nin, bu hükümlerin taşıyıcısı olamayacağı konusunda anlaşalım. Esasen mutlak, yukarıdaki durumda birlik olabilir. Fakat ampirik olarak tespit edilmesi bir mutlak kadar imkânsız olacak denli fenomenlerin niteliklerinden uzak ve bilinci Schopenhauer’in kabul edilen birliği olarak tecrübe etmeye dayanıklı olan bireysellik ve ayrı kendi-için-varlığın bir ölçü ve tarzına da sahip olabilirdi.

Burada birbirine karşıt ve her ikisi de dünya hissinin derinliklerine dayanan ve ancak bütünleyicilikleriyle tam netliğe ulaşan iki metafizik imkân vardır önümüzde. Schopenhauer’in sürekli olarak işaret ettiği gibi, fenomenlerin çokluğu ve çeşitliliği onları birbiri açısından görelileştirir. Fenomenler dünyasının her kısmı uzay, zaman ve nedensellikte diğer kısımlarca sınırlandırılmaktadır ve ancak böylesi bir sınırlandırma her kısma özel bir nitelik verir. Şeyler kendi bireysel biçimlerini karşılıklı olarak yaratır. Onlar, dönüşümün akışındaki, her biri diğerlerinin hepsinden farklı

olan ancak yine de yakın ve uzak komşularının ritmine bağılı olarak diğerleriyle aynı yasaya tâbi ve gelecek bütün dalgaların biçimini etkileyen dalgalardır. Ancak metafizik bireysellik fenomenal bireysellikten tamamen farklıdır ve özünde ona tamamen karşıttır. Her birimin diğer varoluşlarla olan tamamlayıcı ilişkisinin bir ifadesi olduğu tecrübe dünyasının aksine, ampirik hayalgücünün ötesindeki metafizik bireysellik mutlak birimler açısından kavranmalıdır. Her birimin yaşamı ve yaşam formları en içteki özünü ifade eder ve her birimin unsurları dâhilî olarak bütünle ilişkilidir. Tecrübe dünyasında her şey öyleyken ya da yalnızca diğer şeyler yüzünden öyleyken mutlak bireysellikte varlığın nihaî, muhtemelen özgürlük hissiyle ve tek bir ruhun kendi-için-varlığıyla kıyaslanabilir bir unsur bulunur. Mutlak bireysellik hiçbir haricî veya ilişkisel gereklilik altında değildir. “Eşsiz” veya “diğerleriyle benzer” gibi kavramlarla nitelendirilmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü özü diğer şeylere dayanmayıp yalnızca en içteki ve radikal biçimde bağımsız doğruluğa dayanır. Yaşamın Leibniz, Schleiermacher, Herbart ve Nietzsche’ninki gibi birbiriyle uyumsuz felsefelerin kökeninde yer alan karakteristik tecrübelerinden biri şeylerin temelinde birlikten ziyade birimler bulmaktır. Ancak dünyanın felsefî yorumu her nerede karşı-arzu tarafından etkilenir ve biçimlendirilirse, Spinoza’nın formülü uygulanır: *Omnis determinatio est negatio*. Böylece bireysellik veya belirleme birbiriyle ilişkili şeyler ağına yerleştirilir ve kendi özel biçimini alır. Yani her varlık pek de diğer varlıkların olduğu şey değildir ve yalnızca farklılığı yoluyla neyse o olabilir. Bireyin oluşumunun bir ayrışma, yani bu bağlamda kısmî hiçlik sonucu olduğu bir varlık birliği varsayılır. Gerçekten mutlak varlık hiçliği elde edemez. Yani, bireysel olarak belirlenmiş hiçbir biçimi olamaz. Çok derin ve radikal bir biçimde her şey başka her şeyle özdeştir. Bireysel temsil gerçeğinin, bireyleri orijinal birliğin dışına itmiş olan, açıklanamaz bir evrimin sonucu olduğu anlaşılabilir

ya da bu, kusurlu, öznel anlayışın eseri olarak açıklanabilir veya böylesi bireysel bir kendi-için-varlığın izi bir çeşit gizemli ilk ayrışma günahına dek sürülebilir. Her hâlükârda böylesi bireysellik her zaman dünyanın ikincil seviyesinde bulunan ve sonraki bir ayrışmadan kaynaklanıp, düşünüşümüz için erişilebilir olan ve mutlak biçimde tekdüze bir varlığı içeren derinliklere erişmeyen yüzeysel bir şeyler olarak kabul edilir. Bunun aksine, metafizik bireyciliğin özü, varlığın özel biçimlerinin, yüzeysel ampirik temsillerine rağmen, varlığın en dip derinliklerine dayandığı iddiasıdır. Yani bireysellik, birbiriyle ilişkili belirlenim ve etkiye dayanan, özel olmanın bir biçimi değil, bir içsel ilke üzerine kurulu olup kendi başına var olan bir şeydir. Metafizik bireysellik, kapsayıcı metafizik birliği fenomenlerin biçimini oluşturan görelilik ve birbiriyle bağlantılıktan ayıran kendi-için-varlık ve kendi-yoluyla-varlığa sahip olarak tasvir edilir.

Böylelikle fenomenlerin çeşitliliğinden varlığın fenomen ötesi bir birliğine kadar, Schopenhauer'in argümanı mantıksal olarak gerekli değildir. Üçüncü bir yol daha vardır. Varlığın ampirik ve görelî çokluluk veya çoğulluğu, Schopenhauer'in öne sürdüğü türden metafizik birliğin reddi olarak anlaşılabileceği gibi varlığın metafizik mutlak çokluluğunun reddi olarak da algılanabilir. Bu olasılıkların biri veya ötekini lehine olan karar yalnızca bir düşünce meselesi değildir. Aksine, bütün kişiliğin temel meylinin doğal sonucudur. Bu, dünyayı ya temeli yoluyla radikal biçimde birleşmiş olarak görmekten ya da sonsuz sayıdaki bağımsız birimin zenginliğinde parıldarken görmekten kaynaklanan bir duygusal ifa meselesidir.

Schopenhauer'in metafiziğinin hayalgücü olarak ego ve irade olarak ego arasında basitçe kaybolmuş olan kişilik kavramına hiç yer bırakmadığına dikkat etmek önemlidir. Hayalgücü dünyası bireyleşmenin, varoluşun farklı bireysel varlıklara ayrılma-

sının alanıdır. Fakat böylesi bir ayrılma bireyleri gerçek ve mutlak bir anlamda meydana getirmez. Fenomenler alanındaki ayrı varoluş, radikal bir kendi-için-varlıkla değil, sadece ayrılmayla meydana getirilir. Fenomenal bireyselliğin biçimi, dışsal her şeyden bağımsız olan içkin bir gereklilik yoluyla değil, önce ve sonra, sol ve sağ, üst ve alt ilişkilerine sınıflandırılmış komşu şeylerden oluşan bir ağda varlık kazanır. Veya meseleye bir diğer taraftan bakarsak, tanınabilir fenomenler kompleksi olarak tanımlanan doğada her şeyi kendi süremine çeken dairesel bir enerji ve madde akışı vardır. Burada bir şey diğerine karşı hiçbir anlamda sınırlandırılmaz. Kesintiye uğramaksızın akan ebedî bir gereklilik bir fenomeni diğerine götürür. Yani, ayrımlar yapan, “bir”i veya “diğer”inden bahsetmemize izin veren yalnızca ikincil hayalgücü-müzdür. İkincil hayalgücü tarafından ortaya konan ayrım çizgileri, yapının kendisinin de öncelikli anlamda hayalgücü olduğu, şeylerin nesnel yapısında önceden verili değildir. Fenomenal unsurların analizi ve senteziyle, teorik ve pratik amaçlar için ihtiyaç duyduğumuz bireysel varlıkları yaratırız. Böylece, tek ve bireysel olduğu ilan edilen her fenomen yalnızca ideal anlamda ve kendisi öznel amaçlar için ayrılmamış olan doğal varoluşun akışında sınırlandırılmış olduğu için böyledir. Schopenhauer’in yorumuna göre şeylerin metafizik temelinde ve ayrıca, dünyaya ve diğer egolara karşı koymak için içsel bağımsızlığı bulunan ego yoktur. Kişilik her yerde sınırlamaya izin vermeyen bir birlikle yok edilir. Schopenhauer’in onayladığı birlik içerisinde kişilik mantıklı bir tezat olabilirdi. Çünkü mükemmel anlamı açısından, bütün dünyaya karşı koyabilen sadece kişiliktir. Kişilik sonsuz sayıda içeriğin geçebilmesine izin vermek için biçimsel olarak içe dönüktür, kendine yeterdir, ısrarlı ve sebatkârdır. Vakur bir öz-imlemeye izin veren benzer bir birlik ve bütünlük yalnızca sanat eserinde vardır. Bir sanat eserinin, onu “kendi için dünya” yapan ve varlığı da böy-

le simgeleyen biçimi ona kendi varlık tarzını eserine dönüştüren kişisel bir ruh tarafından verilir. Ancak Schopenhauer'in varlığın mutlak birliğini muhafaza etmek için kişiliği reddetmesi çarpıcı bir ilişkiye işaret eder. Şeylerin spesifik ve mutlak biçimde gerçek özü olarak anlaşılan niteliği veya işlevi bu şeylerde hâlen yerine getirilmesi gereken bir gerekliliktir de. Özümüzün temel biçimi, biri diğerinin üzerine inşa edilmiş olan, ama diğerine karşı gelen iki dünyada hep nesneleştirilecek radikal bir ikiliktir. Bir yüzey dünyası ve bir de derinlik dünyası, buranın dünyası ve ötenin dünyası, fenomenlerin dünyası ve gerçeğin dünyası ve bir de tecrübeler dünyası ile kendinde-şeyin dünyası vardır. Dünyaların birinde gerçek olan her neyse o hakiki gerçektir. Fakat öteki dünya da bir açıdan ve bir dereceye kadar gerçektir. Bir dünyanın unsurları uçucu ve yanıltıcı olsa bile hâlâ gerçeklikle örtüşen veya ona tezat oluşturan biçim, şekil ve eylemleri vardır. En radikal gerçekliğinde hâlihazırda gerçekleştirilmiş bir şeyin gerçekleştirilmesi talebinin mantıksız görünmesi iki dünyanın kıymetini katı biçimde birbirinden ayrı tutmamanın bir sonucudur. Bir varlık, insan, her iki dünyada yaşar şekilde tecrübe edilir, özellikle de insan kendini o dünyaların birleşimi olarak tecrübe eder. Mutlak varlığın yapısı Schopenhauer tarafından öyle tanımlanmıştır ki bireysel kişiliğe hiç yer kalmamıştır. Ona göre kişilik yoktur. Dolayısıyla kişiliğin imhasını eylemlerimizin ve varoluşsal oluşumumuzun vazifesi olarak görür. Schopenhauer'in varoluşumuzda bulabileceğimiz, örneğin öznenin şey fikrinde bir hayalin içeriğinde tamamen kapsandığı estetik kurtuluş, "ben" in kendi ve "sen" arasındaki her farklılığı imha ettiği etik kurtuluş ve ruhun bireysel biçimini, burada kendi-için-varlığı hiçbir şeyin saf biçimsizliğiyle takas ettiği asketik-metafizik kurtuluş gibi kurtuluşların nihaî formülünü nasıl sağladığını daha sonra açıklamak zorunda kalacağım. Schopenhauer'in kişiliğe olan antipatisi yalnızca kişilik kavramını

görmezden gelmesi veya reddetmesiyle değil, kişiliğin reddini herhangi bir “zorunluluk” vesairesinin içeriği olarak şart koşmasıyla da görünür kılınır. Diğer dünya görüşlerinde, bireyselliğin hâkimiyyetinin işaretleri olan farklılığı ve kendine-ait-olmayı varoluşun derinliklerine dayandıran kökü kesmek konusunda karardır.

Schopenhauer’e göre, bütün varoluşun gerçek niteliği, dünyanın radikal özünün en net dışavurumu olan iradenin mutlak biçimde birleşmesi gerçeğinde gösterilir. Ya da, başka bir deyişle, varoluşun birliği iradedir. Yukarıdaki gerçek, ona göre, fenomenlerin bütün uyumu ve düzenini belirler. Ona göre, varlığın zaman ve mekân yoluyla tek-biçimliliği bitki ve toprak, hayvan ve yiyecek ve göz ile ışığın birbiriyle eşdeğer olması ve bir organizmanın parçalarının ve onun evrim aşamalarının kavramsal olarak ilişkili olduğu gerçeklerinde örneklenmektedir. Schopenhauer’e göre, bu tek-biçimlilik, canlı varlıklarda yaşam iradesi biçimini alması gereken iradeyi belirtir. İrade, temel birliğini, ancak zekânın idrakının erdemiyle var olan bütün fenomenlerin gerekli birlikteliğinde sergiler. Eğer birisi burada şeylerin bilimsel-nedensel bir yorumuyla spekülasyonun gayrimeşru rekabetini gördüyse, Schopenhauer’in bütün eserlerinde tipik ve temel olan bu metafizik yoruma haksızlık etmiş olur. Yalnızca bilimin meşru olduğu alana burada dokunulmamıştır. Neden bilimin sorularını tatmin edici biçimde cevaplama olasılığının olduğu sorusuna bütün olayların meşru uyumunun mekaniğini, organizmaların çevrelerine uyum sağladığı şeklindeki Darwinci tarza başvurmak veya herhangi bir fenomenleri fenomenlere bağlama tarzını kullanmak yoluyla açıklayarak değinilmemektedir. Bilim bireysel bağıntıların yasalarını açıklar. Fakat bu dünyanın unsurlarının bir birlik oluşturduğu ve yasalara uyduğu gerçeğini açıklamaz. Doğa birliği sorusundan vazgeçmek veya onun cevaplanamadığını ilan etmek mümkündür. Fakat cevap bulmaya çalışan biri, cevabın atıfta bu-

lunmadığı değerdendirmelere başvurmak yoluyla reddedilemez. Ancak birlik sorusuna verilen cevap, bilimsel açıklamalarla aynı seviyede olmak iddiasındaysa veya onları çğniyor veya onların yerini alıyorsa itiraz etmek için bir sebep olabilir. Hatta her meta-fizik yukarıdaki iddialarda bulunmaktan kaçınmış değildir. Fakat metafizikçiler için bu hataya düşme gerekliliğı yoktur. Avusturyalıların II. Friedrich'e karşı Hochkirch'te neden galip geldiğı ve neden Liegnitz'te onun tarafından yenilgiye uğratıldığı,* insanların neden savaştığı sorunuyla ilişkili değildir. Schopenhauer'in kendisinin de vurguladığı gibi, fiziksel gerçekleri doğanın bütününe yayılan irade kadar genel bir şeye başvurarak açıklamak, onları Tanrı'nın yaratıcı gücüne başvurarak açıklamak kadar mesnetsizdir. Fizik nedenleri arar, fakat irade asla bir neden değildir. İradenin fenomenlerle ilişkisi nedenin neden olduğı şeyle olan ilişkisiyle asla benzer değildir. Bir açıdan irade olan şey, diğerd açıdan, nedeni olması için bir başka fenomene ihtiyaç duyan bir fenomendir. Bilim zinciri iradenin metafizik gücüyle asla kırılmamalıdır. Bir fenomenler zincirinin varlığına ve kavrayış biçimlerinde somut olan bir dünyaya bile kendinde-şey olarak irade neden olmaz. Bunların kendisi irade var olur olmaz takip eden fenomenlerdir. İrade ve fenomenler arasındaki ilişki fenomeni fenomene bağlayan nedensel bağ açısından değil, iradenin içsel özü temelinde anlaşılmalıdır. Bir insanın manevî ifadelerini, biri üzerinden diğerdini psikolojik olarak anladığımız yol benzetmesine başvurabiliriz. Manevî ifadelerin özel içeriklerinin hiçbirisi insanın ruhu olduğı gerçeğıyle açıklanmaz. Fakat nesnesinin görünmez olmasına ve var olduğı-

* 1756-63 yılları arasında beş kıtada birden yaşanan Yedi Yıl Savaşlarının önemli bir parçası olan Silezya Cephesinin üçüncü evresinde, 14 Ekim 1758'de, Saksonya'da gerçekleşen Hochkirch Muharebesi ve 15 Ağustos 1760'ta Polonya topraklarındaki Liegnitz Muharebesinde Büyük Frederick'in Prusya ordusunun Avusturya ordusunu bozguna uğratması kastedilmekte —ed.n.

nun gösterilememesine rağmen –her insan doğrudan tecrübe için yalnızca görsel, işitsel ve diğer duyuşal izlenimlerin bir toplamı olduğu için– ruh kavramı bir dizi psikolojik kavrama başvurmayaya izin veren temeldir.

Metafizik iradenin birliği Schopenhauer’in metedolojik ilkesinin belirleyici çıkarımından, yani dünyayı içerisinden hareket ettiren, ya da daha iyisi, temel açıdan dünyayı meydana getiren iradenin mutlak bir amacı olamamasından ve herhangi bir noktada gerçek tatmine erişememesinden de sorumludur. Schopenhauer o iradedeki varlığın harmonist yorumuna tamamen karşıdır. Çünkü o mutlak olandır. Kendisi dışında, susuzluğunu giderecek ve kesintisiz arayışına son verecek hiçbir şeyi yoktur. Metafizik irade yalnızca kendiyle yaşayabilir. Yani her varlık yaşam olasılığını alabilmek ve sonrasında yeni yağmalara doğru hareket etmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyar. İrade, anlık bir tatmin aldatmacası sunan binlerce farklı maske altında yalnızca kendini bulur. Çünkü kendisi dışında hiçbir şey yoktur. Yani yaşama iradesi onun kendi gıdasıdır. En yüksek bilincin mevkii olan insanlık, tatmine erişebileceği olasılığını dışlayan birliği kendini yiyip bitiren bir iradenin azami artışının arenasıdır. İnsanlar doğayı kullanılıp tüketilecek bir dizi ürün olarak görür ve orada hepsinin birbirine karşı olan, pek de saklı olmayan ve ateşkes anlarıyla zar zor kesintiye uğrayan sürekli mücadelesi şiddetlenir. İnsan türünün iradenin metafizik bir birliği olduğu gerçeği, ondan gelişen fenomenlerin birbirine karşı kaçınılmaz olarak irade uygulayacağı anlamına gelir. Bir fenomen diğerinin zararı pahasına yaşamalıdır ve böyle yapma arzusundadır. Schopenhauer, varlığın mutlak gerçeği olarak iradenin asla yalnızca bir parça yoluyla değil, ancak bir bütün olarak mutlak özlemine tatmin edebileceğini ifade ettiğinde arzu eden yaşam trajedisinin temel anlayışını açığa vurur. Ve iradenin sonsuz niteliği onun hiçbir zaman tatmin edilemeyeceği anlamı-

na gelir. İrade esasen kendi içinde bölünmüştür. Çünkü kendini her zaman kendi dışında konumlandırır ve “şimdi ve burada”dan “daha sonra ve orada”ya doğru hareket eder. Fakat iradenin birliği içe dönük bölünmüşlüğü'nün neden asla sağaltılamayacağını'nin sebebidir. Bir varlık başka bir varlığın içinde huzur bulamaz. Arzu ve nesnenin bulunduğu an ancak yeni bir arzulanın başlangıcı olabilir. Çünkü temel özündeki nesne arzuda aşikâr olan aynı varlıktan başkası değildir. İçeriğinin tekilliğiyle fenomenler dünyasına bağlı olan her bir irade eyleminin bir amacı vardır. Her insan herhangi bir andaki spesifik bir eyleminin sebebini bilir. Ancak kişinin neden arzuladığı sorusu ancak iradenin aşikâr olduğunu gösteren anlamsız ve cevaplanamaz bir soru olarak eylemde bulunan bir kişi tarafından hesaba katılabilir. Yalnızca nedenler aramanın artık anlamı olup olmadığını sorguladığımızda sonlu hâle getirdiğimiz mutlak sona eriştik. Her bir fiziksel hareket için nasıl nedenler bulacağımızı biliyoruz. Fakat bu şekilde hareket ve nedensellik için hiçbir neden sunamayız. Schopenhauer, iradenin, ötesinde hiçbir varlığın bulunmadığı metafizik şey olmasının sonuçları olan sonsuzluğu ve eksikliğini kavrar. İradenin niteliği inorganik alanda paradigmatik olarak, erişilebilir bir sonu bulunmayan devamlı bir güdünün simgesi olan yerçekimi ile açıklanır. Maddenin tamamı tek bir kütle hâlinde bir araya gelmiş olsaydı bile yerçekimi ile geçirgen olmama arasındaki mücadele devam eder ve iradenin –duraklamış fakat durmamış olan– güdüsünü maddenin temel eğilimi olarak örneklerdi. Ve gerçekliğin diğer yönü açısından insanın arzusu da benzer biçimde bir dileğinin gerçekleşmesiyle tatmin edilmez. Arzu asla tatmin edilemez ve yalnızca bilinçte verili olan nesneler değişebilir. Yani görünüşe göre, ancak geçici bir amacı gerçekleştirmek bir arzuyu mutlak biçimde yatıştırmaktadır. Bir amaca erişilmesi er ya da geç, açık veya örtük hayalkırıklığıdır ve yeni bir arzuya yol açar. Arzularımızda-

ki irade ânının özü asla huzur bulamaz. Yalnızca bireysel içerikler ve güdüler nihayete ve huzura erişebilir. Fakat onlar varlığın farklı bir katmanının parçalarıdır. Değişimleri ve hatta tatminleri bile, iradenin onlarla açıklanmasına rağmen iradenin kendisine dokunmaz. Türlü türlü arzularımız dileyebileceğimiz her şeyi vadeder gibi görünmekte, ancak hiçbir şey sunmamaktadır. Sonu ve akılcılığı olmayan bir iradeye dayanan fenomenlerden başka bir şey değildirler. Varlığın tamamı iradenin tekliğince yalnızca kendini bulmaya ve asla tatmin olmamaya mahkûm edilmiştir.

Dolayısıyla Schopenhauer'in metafizik önermesinde başka her tür kötümser felsefede olduğundan daha köklü olan, umut ve tesellinin bulunmadığı bir hayat sunulur. Çoklu olarak bölünmüş bir gerçekliğin temelini mutlak birlikte bulmak başta iyimser bir havaya bürünür. Varlık unsurlarının kaosu ve karışıklığını, tuhaflık ve ilgisizliklerini taşımak çoğunlukla bir cephe saldırısına dayanmaktan daha zordur. Yani çeşitliliğin yalnızca fenomenal ve aldatıcı olduğu fikri çoğulluk ve karışıklık biçimlerini ötedeki, tek bir özü ve kökü bulunan bir varoluşa istinaden yüzeysel kılarak kurtuluşu da beraberinde taşır. "İkiye ayrılmış olmak" (*Entzweiung*) teriminin düşmanlığı tasvir etmenin en güçlü yollarından biri olduğu çarpıcı bir simge değil midir? Yani dünyanın birliğinin barış ve uzlaşma ilkesi olarak yorumlanması gerektiği belirgin hâle gelmektedir. Eğer varlığın temelini bağımız unsurlardan meydana gelen bir çokluktan oluştuğu metafizik bir tasarı önermede Leibniz ve Herbart izlenirse, o zaman mücadele ve bölünme bu unsurların birbiriyle ilişkiden yoksun olduğunun beyan edilmesi yoluyla kişinin dünya formülünden çıkarılabilir. Ancak bir ilişki yoksa ve ancak her unsur kendi başına bir dünya ise, bütün, o zaman savaş ve barış alternatiflerinden muaf olabilir. Spinoza'nın yaşamdaki uyum ve barışına veya Schelling'in uzlaşmış estetik uyumuna sahip olmak için

fenomenlerin göz kamaştırıcı çeşitliliğini aşkın bir birliğe doğru biçimlendirmek gerekir. Schopenhauer'in felsefesindeki trajik ton, biçimsel olarak dünyanın huzurlu biçimde tecrübe edilmesinin teminatı olan bütün varlığın tekliği ve esas kimliğinin, irade olarak nitelendirilmesiyle bölünmenin, huzursuz bir varoluşun ve asla tatmin edilmeyecek arzusunun âlâmetine dönüştürüldüğüdür. Yani varoluşun avı ve kaçıışı, amaçsızca savrulmak, şu an ile gerçek amaçlarımız ve hayallerimiz arasındaki aşılmaz uçurum; şimdi tam olarak, aksi halde tekliği yüzünden varlığın huzurunu ve reflekslerini teminat altına alan yaşamın merkezinde kök salmıştır. Schopenhauer –dünya görüşlerinin huzuru ve dayanıklılığını, birlikte var olmalarını içerik bolluğuyla sağlayan– monizm biçimini huzursuzluk, köksüzlük ve içsel çelişki aracına dönüştürür. Hislere dayandırılan, biçimsel bilim ile dünyanın bütünü'nün değerlendirilmesi arasındaki uyumsuzluk Schopenhauer'in düşüncesinde belirginleşir. Yukarıdaki tutarsızlığın üstü pek çok filozof tarafından örtülmüştür. Çünkü onlar bir araç veya içerik olarak bilimin de vasıtası olan akılcılığı varsaymıştır. Bilim insanları olarak onlara akılcılığın gerçekleştirilmesi gibi görünen bir dünyayla uyum sağlamak için mistik veya spekülatif özleme, duygulara veya hayatta kalma azmine sahip bir aklın güdüsüne başvurabilirlerdi. Dünyanın mutlak özünün zeki olduğu anlaşıldığı sürece aklın dünyayı mantıksal-sistematik biçimlerde, örneğin ilâhî akıl, kişileştirilmiş mantık (Platoncu fikirler), dünyanın bütün unsurlarını kapsayan Leibniz'in aklı veya Fichte'nin dünyayı zeki biçimde yaratan egosu gibi anlaması doğru görünmüştür. Schopenhauer'in dönemine dek, tatmin edici bir felsefenin biçimsel tanımı dünyayı kavramsal olarak bilimsel akılcılık açısından anlamaktı. Dolayısıyla bilimin biçimi altına gizlenen metafizik ihtiyaç, varoluşla farklı biçimde sağlanmış ve hatta doğrudan ilişkisinin ve bütün mantıksal ve akılcı bilgiden derin

biçimde yabancılaşmasının bilincine varmamıştır. Akılcılık, varlık içeriğinin imgesi olduğu sürece bilimsel aklın bize varoluşun nihaî köklerinin bir tasvirini sağlayamayacağı, üzeri örtülmüş bir gerçektir. Yalnızca irade olarak, yani mutlak sezgisellik olarak varoluş öğretisi, bireylerde uzlaştırılabilmesine rağmen manevî yaşamda bir bölünme olarak verilen bilimsel ve metafizik insan arasındaki ikiliğin tam boyutunu gözler önüne serebilir.

İradenin metafiziği ve varoluşun akılcılığının salt reddi arasında, eğer o varoluş olumsuz bir tanımın olumlu bir tamamlanışı olarak anlaşılırsa, temel bir ilişki göstermenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Öncelikle varlığın –nedensel çıkarıma uygun ve kavramsal olarak birbiriyle ilişkili– içerikleri ile varlığın gerçekliği meydana getiren biçim veya gerçekleri arasında ayırım yapmalıyız. Varoluşun sözel olarak belirtilebilen gerçekleri niteliksel anlamları açısından anlaşılabilir. Bundan dolayı Hegel var olan her şeyi akılcı diye adlandırabilmisti. İlkesel açıdan, akılcılık her varoluş içeriğini düzenlenmiş bir sistemin parçası yapabilir ve niteliklerce tanımlanmış her şeyi mantıksal olarak entegre edebilir. Bizlerde düşünce olarak sunulan aynı akılcılık, şeyleri genel anlamda belirler ve düzenler. Yalnızca, katı biçimde kendi içerisinde hareket eden düşüncemiz şeylerin hakikatine bu şekilde erişebilir. Ancak akılcı çıkarım ve ilişkilendirmeyeyle işleyen kavrayış süreci varlığı bu şekilde irdelemekte tamamen yetersizdir. Birbiriyle olan ilişkilerinde ve birinin diğerini takip ettiği mantıksal gereklilik yoluyla tanımladığımız şeyler vardır. Onlar yalnızca kabul edilmelidir ve daha fazla aydınlatılamazlar ve bu bizim aklımızın sınırlarını zorlayan bir gerçektir. Diğer verili içeriklere bağlı içerikleri yöneten gereklilik bu içeriklerin gerçek olduğu hakikati açısından var olmaz. Eğer hiçbir varlık olmasaydı bu kendiyle çelişmezdi. Hatta ne varlığın olması gerçeği ne de hiçbir varlığın olmaması durumu akılcı yönden anlaşılabilir. Dolayısıyla yalnızca dünya içeriği-

nin manevî yapısını hedef alan Hegel, aralarında ifade edilemeyen veya kelimelere dökülemeyen bir farklılık bulunduğunu kabul etmesine rağmen salt varlığı salt hiçlikle eş tutar. Varlık kavramının mantıklı erişilmezliği oldukça zıt duyguların dünyayı kendi yöntemleriyle tecrübe etmeleri için bir fırsat sunar. Yani Spinoza'nın düşünüşünde biz vecdi varlığın gerçekçi biçimlerde yakalanmış mucizelerine atıfla hissederiz. Bireysel veya tekil olan her şey varlığın dipsiz uçurumunca yutulur. Çünkü birey niteliksel bir tasarıdır ve dolayısıyla tekil olarak bir varlık değildir. Spinoza'nın varlığa olan tutkusu saf ve sınırsız varlıktan başka hiçbir şeyi tolere edemez ve böylece Tanrı'yı onun salt bir ifadesine indirger. Ancak varlığın mantıksızlığı Spinoza'dan kurtulur. Çünkü şeylerin içeriği ve varlığı arasındaki temel farkın üzerini şeylerin genel ve özel nitelikleri arasındaki ayrımla kaplar. Varlığın gizemli derinliğine duyduğu heves o derinliği mantıksal olarak yönetilebilir bir şeyler olarak kabulünün hem sebebi, hem sonucudur. Varlığın derinliğini akılcı olarak kabul edilebilir kılmak için ona *causa sui* der. Bununla demek istediği şey şudur: şeyleri anlaşılabilir kılan nedensellik onun içinde bulunur ve o başka bir şey yönünden değil, yalnızca kendisi üzerinden anlaşılabilir. Çünkü başka hiçbir şey yoktur. Buna karşın Schopenhauer, varlığın kara yazgısınca sarsılmıştır. Varlık doğrudan kendi kara yazgısıdır ve o yazgıyı ancak türevi olarak beraberinde getirir. Schopenhauer varlığın açıklanamayacağını ve bizim akılcılığımız için erişilebilir kılınamayacağını net biçimde kavrar. Dolayısıyla Spinoza'nın yaptığı gibi, gizemli bir aşkla kucaklamaya karar verilmediği sürece, metafizik bir duygu için dayanılmaz olma noktasına dek, tarif edilemez biçimde korkutucudur. Yani varlığın irade olarak yorumlanması, varlığın akılcılık olarak yorumlanmasının altında yatan karanlık ve anlaşılmaz zorlanmanın patladığının göstergesidir. Varlık arzu ediliyorsa, sanki kendi içimizde yeniden canlandı-

rılabilecek bir güdü ortaya çıkarılmışçasına, bir şekilde daha anlaşılır hâle gelir. Herbart'a göre, değişim bizim için o kadar çelişkili ve kabul edilemezdir ki, onu algılanabilir ve anlamlı kılmak için nedensellik kavramını kullanırız. Nedensellik, kendini doğruca bir sürecin son adımı olarak sunan bir değişime bağlı kalmama buyruğunun açıklığa kavuşmasıdır. Fakat böylesi bizim aklımız için sorunludur. Değişimin anlaşılmazlığı sarsıcıdır ve yalnızca nedensellik kavramını devreye sokarak bu anlaşılmazlığı yönetilebilir kılmak yoluyla yatıştırılabilir. Herbart'ın tanımladığı, aynı türden güdü irade metafiziğinin ötesinde yatıyor olabilir. Varlığı irade olarak nitelemekle, basitleştirici ve açıklayıcı bir nitelik karanlık bir gizeme terk edilir. Nedensiz varlık sorununun yalnızca bir adım geriye, irade seviyesine itilmiş olmasına rağmen dünyanın mutlak iradesi, irade olarak biçimi yoluyla salt varlık kavramının katılığını sönmülendiren bir nitelik, bir üretkenlik unsuru ve soyutlanmış anların birbiriyle ilişkisini sağlar, iradenin en nihayetinde anlaşılabilirliğin ötesinde olduğu, anlam ve amaca yabancı olduğu varsayılsa bile. İradeye başvurmak insan özünün açıklanamaz bir ifadesine "Onlar yalnızca bunu böyle yapmak istiyor" diye cevap vermekle benzerdir. Açıklanamaz olan şey yalnızca iradeye atfedilmez, fakat irade başlı başına açıklanamaz diye yorumlanır. Yine de iradeye başvurarak daha iyi hissederiz ve belli bir aydınlanmaya eriştiğimizi duyumsarız. Çünkü artık yalnızca, iradenin herhangi bir etkisinden yoksun olan mekanik bir gerçek veya netice yoktur. Hegel'in gerçek olan her şeyin akılcı olduğu ifadesinin aksine, Schopenhauer'e göre, gerçek olan her şey sezgiseldir. Hegel gerçeğin içeriğine bakarken, Schopenhauer içeriğin gerçekliğini bir varlığın akılcılığa giremeyen gerçeği olarak görür. İrade olarak yorumlanan varlığın sezgiselliği olumsuz bir tanıma olumlu bir içerik veren, iki katmanlı, metafizik, özümüzün ve genel olarak dünyanın unsurunu bulma güdüsünü açıklar. Bu un-

sur, herhangi bir belirleyici içerikten bağımsız olarak arzu etmek olduğu sürece iradedir. Entelektüel varlıklar olarak hayal edilen içerikler için yalnızca taşıyıcı veya araçlarız. Aslını söylemek gerekirse, biz yalnızca hayal ettiğimiz sürece var değiliz. Bizden geriye kalan tek şey, vasıtasıyla gerçek olduğumuz, fakat varlığımızın akılcılığından mutlak biçimde çıkarıldığımız bir iradedir. Varlığın sezgiselliğinin somut anlamdaki bir ifadesi olarak irade kurtarıcı bir dokunuşta bulunur veya en azından kavramayı kolaylaştırır. Çünkü irade, her ânı, her bir önceki âna bağlamak için kendi dışına yerleştirir. O hâlde iradeye başvurmak varlığın nedensel bir açıklamasını (iradenin nedensellik tarafından kapsanmasını) sağlamaz. Fakat bir hemen hemen özdeşleştirme süreciyle, dayanılmaz ve katı bir kapalılığı daha erişilebilir bir yaşam durumu açısından yeniden yorumlar. Yani iradenin metafiziği, aklımız bu biçimi, diğer her şey bir içerik meselesi olduğu, dolayısıyla prensipte anlaşılır olduğu sürece, nihaî ve muhtemelen prensipte yegâne olan gizeme nüfuz etmek için hakkıyla kullanamasa da genel bir kavrayış biçimini elde eder.

Şimdi içinde kötümser bir çifte güdünün gizli olduğu iradenin metafizik birliğine geri dönüyorum. İradenin aslında ulaşılmış olan her amacı ancak bir geçiş noktası olabilir ve asla bir varış noktası olamaz. Çünkü irade her şeyde ve yaşamın her ânında kendine özdeştir. Kişi bir amaca ulaştığında kendisi tarafından karşılanır. Gerçek başarıların nispi tatminler olduğunu ve fenomenlerin durdurak bilmeden sürekli olarak hareket ettiğini, çünkü doyumsuz açlıklarının daha derin kökleri olduğunu teslim edebiliriz. Ancak mutlak metafizik irade (yani biz kendimiz) yalnızca tatmin etmeyen ve hayalkırıklığına uğratan amaçlar tarafından nitelendirilmekle kalmaz. Aynı zamanda kendine içkin olan hiçbir amacı da yoktur. Amaç her zaman için iradenin dışında kalan bir şeydir. Yine de iradenin dışında olan hiçbir şey yoktur, dolayısıyla hiçbir

amaç onun dışında kalamaz. Fenomenler dünyası içindeki irade için her amaç bir yanılgıdır. Fakat mutlak irade için bir yanılgı bile yoktur. Çünkü mutlak iradenin farklı seviyelere bölünmesi yalnızca uzay ve zamanda mümkündür. Ve metafizik irade tartışmasına tuhaf bir mantıksal dönüş vardır. Düşünce iradenin bireysel eylemlerinde canlı bir şeyler olan irade kavramını bu eylemlerden soyutlamak yoluyla, yani onları birbirinden farklı kılan her neyse onu dışlayarak ve yalnızca hepsinin paylaştığı şeyi muhafaza ederek türetir. Fakat bariz biçimde burada rol oynamayan yoğunlukta ki farklılıklar dışında irade eylemlerindeki tek fark amaçları arasındadır. Bir irade eylemini diğerinden farklı kılan tam olarak farklı bir amaçtır. Dolayısıyla irade kavramına, çeşitlilikleri içerisinde bireysel iradeyi oluşturan amaçlardan tamamen soyutlayarak erişilebilir. “Saf irade”yle uğraşma zorluğu, iradeyi tekdüze ve genel bir kavram yapmak için gereken mantıksal olarak zorunlu bir soyutlamanın sonucudur. Bu, Spinoza’nın bütün gerçeklikleri, onları ayıran biçimleri yok ederek mutlak bir varlık teklifine indirgeme girişiminde bulunulursa ve sonrasında, güzelliğin kendini bağladığı tek şey olan biçimi bertaraf eden bir varoluş kavramı üretmek için yaşanan mantıksal bir sürecin sonucu olan, varoluşun güzellikten yoksun olması durumundan şikâyet edilirse karşılaşılabilecek olanla aynı sorundur. Yani söz konusu sorun çok ciddi değildir. Bir irade eyleminin sonu ve o eylemin belli bir tanımı denk kavramlardır. Eğer bir iradenin genelliği kavramına erişmek için iradenin belirliliği bertaraf edilirse, o zaman bütün amaçlar bertaraf edilmelidir. Ve genel, farklılaşmamış, tekdüze iradenin her amaçtan yoksun olduğu gerçeği hakkında kötümser şikâyetlerde bulunmanın da hiçbir faydası yoktur. Böylesi bir durumdaki şikâyet, kavramın tanımını tekrarlayan bir totoloji olur yalnızca. Böylesi bir ifade, tıpkı “Yaprakları dökülmüş bir ağacın hiç yaprağı yoktur” cümlesi gibi, iradenin önemi veya değeri hakkında hiçbir çıkarıma izin vermez.

Yani metafizik kötümserliğin köşe taşı –varoluştan herhangi bir anlamı koparır gibi görünen bir dünya iradesinin kaçınılmaz anlamsızlığı mutlak ve tekdüze biçimde genel olmalıdır ve bütün spesifik biçimleri kendi tekliği içerisinde eritir– değer yargıları için bir temel olamaz. Çünkü o, irade kavramını inşa etme sürecinde kullanım ve amacı bertaraf ederek iradenin kullanışsızlığını teyit eden bir *idem per idem*'dir. O hâlde, Schopenhauer'in temel savı mantıksal olarak saldırıya uğramış olabilir. Fakat hâlâ sorulacak daha isabetli sorular vardır. Eleştirimiz iradenin, somut, bireysel irade eylemlerinden, aralarındaki farklılıkları bertaraf ederek türetilmiş soyut bir yapı olduğu varsayımına dayanır. Fakat soyutlamanın gerçekte var olan bir şeye yol açan bir düşünce yöntemi olması mümkün müdür? Genel bir kavram gerçekten var olan bir şeyle eşleştirilmiş olabilir mi? Gerçekten her özel amaçtan yoksun bir "saf irade" olabilir mi? Ampirik yaklaşım yalnızca, her birinin her zaman amacının bulunduğu bireysel irade eylemlerini bulur. İradenin kötümser metafiziği gerçeğin ampirik yaklaşım tarafından –tekdüze iradeyi soyut bir kavram kılarak– tüketilip tüketilmediği veya tekdüze bir iradenin gerçeğin kendisi olup olmadığı ve ampirik gerçeklerin onun bireyleşmeleri ve kırılmış ışınları olup olmadığı sorularının çözülmesine bağlıdır. Yukarıdaki sorunsal fenomen ve salt şeyi (kendinde-şey) ayıran bir idealist bilgi teorisinin nasıl olup da Schopenhauer'in kötümserliğinin kaçınılmaz bir varsayımı hâline geldiğini anlamamıza izin verir. Özünde hiçbir amacı olmayan ve dolayısıyla dünyanın en derininde olan bir irade fikri, özellikle iradenin, amaçlarca bölünmemiş olan bir birlik bakımından her zaman amaçlarca nitelenen bireysel eylemlerini düşünme olasılığına dayanır. Yalnızca idealist kategoriler, ampirik olarak verili her şeyin yalnızca bir gölge, parıltı veya gerçek varlığın bilinçte geçirdiği bölünmeyi gösteren bir yansıma olduğunu göstermek için gerekli olan yönelim ve

perspektifi sunabilir. Farklılaşmamış ve tekdüze biçimde mutlak bir irade hiçbir önemi olmayan bir yapıdır. Fakat idealist biçimde, varlığın, vasıtasıyla tecrübe edilmiş fenomenlere dönüştüğü çok-biçimlilik örtüsüyle lekelenmemiş temeli ve hakikati olarak anlaşılabilir. Burada açık biçimde metafiziğin ölüm kalım meselesiyle karşı karşıya geliyoruz. Ayrıntılardan, düşünce tarafından yapılan soyutlamalar, yalnızca onlara konmuş şeyleri içeren yapılara götürür mü? Veya, açık biçimde kendi kendini kuşatan bir süreç olan soyutlamacı düşünce, düşüncenin ötesinde yer alan, gerçek eylemleri olan gerçek bir varlığı kavrayabilir mi? Eğer bu ikinci görüşe katılarak artık aksinin kanıtlanabilirliğinden daha kanıtlanabilir olmadığının bilincinde olunursa, o zaman insanın yukarıda bahsedilen psikolojik yorumlanışının metafizik bir işlenişle baş başa kalınır. Felsefeyi daha önceleri neredeyse tek başına şekillendirmiş olan akılcılık amaç ve değerlerin, çekimleri yoluyla insanlardaki irade güdülerinin gelişimini etkilediğine kesin gözüyle bakar. Bunun aksine, Schopenhauer önceliği, daha sonrasında amaçlara ve sonsuz bir uçurumun içerisindeki belirli noktalara ayrılacak olan ve bilincimizin yüzeysel biçimlerince tekilliklere doğru şekillendirilen iradeye verir. Tıpkı insan iradesinin amaçlarıyla ilişkili olması gibi, metafizik de tekdüze bir temeli ve yalnızca aklın kavrayışıyla fenomenlere bölünen varoluş özünü kavrar. Dolayısıyla salt biçimde mantıklı bir fenomenal çokluktan soyutlama süreci ve müşterek unsurların muhafazası yoluyla tamamen gerçek tek öze ulaşmak mümkün farz edilir. Eğer çokluk fenomene yansıtılırsa, o hâlde parçalar, görünüşleri oldukları salt şeyin (*Ding an sich*) birliğinde birbiriyle ilişkilidir. Böylece bir varoluş birliğinin en genel kavramı salt düşünceler krallığının ötesinde konumlanır. Düşünce, dünya yolunun karşısındaki yolda, mutlak teklikten bilincin ufak tefek parçalara bölünüşüne doğru hareket ederek esas noktasına geri döner.

Schopenhauer kendi düşünce süreci yoluyla özel bir metafizik etki yaratır: Dünyanın varoluşunda birlik olduğunu düşünmek şeklindeki özel hakkı yalnızca bir formül veya dünyanın teorik bir tasarımını üretmekle kalmayıp, aynı zamanda bir değer yargısını da doğrudan içerir. Eğer irade varlığın özü ve spesifik niteliğiye ve bütün tekil fenomenlerde tekdüze ise, o zaman, kavramı her amacı, kurtuluşu ve tatmini dışlamalıdır. Yani dünya radikal bir karşıtlığın sahnesidir. Metafizik irade, bir amaç bulma iradesini meydana getirmesine rağmen yalnızca amaçlarından uzak olmakla kalmayıp bir amaçtan da yoksundur. Arzu yalnızca bir nesne elde etmekten yoksun olmakla kalmayıp bir nesnesi de yoktur. Bu mantıksal karşıtlık dünya iradesi gerçeğinin mutlak biçimde tek olduğu ve hem kendi ötesinde hem kendi bölümleri içerisinde hiçbir nesnesinin olmadığı ilan edildiğinde metafizik bir seviyede mümkün hâle gelir. Mantıksal yapının radikal temeli ve mantıksal ilişkilerin nihaî yargı yeri olduğu için hiçbir mantık tarafından düzenlenmeyen, dünyanın özündeki radikal dâhilî karşıtlık yansıtıcı bilinç içerisinde yalnızca mantıksal bir karşıtlık olarak, ve böylece, yalnızca kullanımı kendiyile çelişen bir kavram içerisinde ifade edilebilir. Spesifik irade eylemlerine bölünmüş olan ilkel irade, fenomenler dünyası içerisinde kendisini, anlık her tatminle ilgili tatminsizlikle ve tatmin vâdeden bir seraptan bir ötekine hızla koşturmasıyla ifade eder. Benzer şekilde, bireylerin ve türlerin birbirine karşı olan sürekli mücadelesi –kıyasıya mücadele zihniyeti ve yaşayan nesnelerin karşılıklı yıkımı– nesnelerin hayal dünyası içerisinde bulunan derin bir kökün simgesidir sadece. Son olarak, dünyanın acısı, acının hazza üstünlüğü, mutluluk borcu ve kabullenme değersizlikten daha kötü olduğu için yaşamın kabullenilmesi yerine reddi tercihi, duygular alanındaki dünya varlığının bir niteliğinin yalnızca yansımalarıdır.

KÖTÜMSERLİK

Son onyıllarda yaşamda acı çekmenin mutluluk karşısındaki mutlak üstünlüğü, yaşamın, Schopenhauer'in felsefesine duygu kültürü açısından genel önemini ve eşsizliğini veren değerinin kusursuz bir portresini sunmuştur. Schopenhauer acı çekmeyi duygusal olarak tecrübe edilen varoluşun mutlak özüne dönüştürmüştür ve bunu dünyanın bir gözyaşı diyarı olduğunu, yaşamın yaşamaya değer olmadığını, mutluluğun gelip geçici bir rüya olduğunu ilan eden çeşitli kötümser yorumlar karşısında yapmıştır. Acı çekmeyi, varoluşumuzun merkezî köklerinden büyüyen *apriori* bir tanıma dönüştürmüş ve hiçbir meyvesinin farklı bir özden olamayacağını temin etmiştir. Burada yaşam ilk kez varlığın bir rastlantısı ve hatta aşırı büyümesi bile değildir, fakat yaşamın kendisi hissiyatta doğrudan yansıtılır. Eğer, ilâveten, bütün mutluluğun yatıştırılmış irade olduğu ve bütün acının iradenin icrasının reddi olduğu kabul edilirse, o zaman iradenin metafiziği acı çekmenin önceliğini talep eder. Doğruluk bu durumda belir-

leyicidir. Çünkü eğer amacına erişmesinde irade basitçe mutluluğun sebebi olabilirse, yeterli olmaz. Her etkinin genellikle farklı sebeplerden türetilbildiği ölçüde arzumuzu tatmin etmemizin temel imkânsızlığı Schopenhauer'in kötümserliğini şu argümandan hariç tutamazdı: Eğer mutluluk kaynağı olarak iradenin icrası sonsuza dek durdurulabilseydi bile mutluluk başka bir yerden sızardı. Dolayısıyla "Yatıştırılmış irade mutluluktur" şeklindeki ampirik cümle "Mutluluk, yatıştırılmış iradedir" şeklindeki metafizik ifadeye dönüştürülmelidir. Ve iradenin bölünmez doğasından hareketle asla gerçekten yatıştırılamayacağını anlaşıldığı ölçüde, yaşamda acı çekmenin mutluluk karşısındaki üstünlüğünün yarattığı dengesizlik hâli kurulur. Schopenhauer'in niyeti, tıpkı görülebilir fenomenlerin dünyayı kavrayış alanına yerleştirilmesi gibi, dünyanın duygular alanındaki nihaî ve en derin özünü sunduğu şeklinde yorumlanabilir. Onun kapsamlı mutluluk ve acı kavramı, yaşamın nihaî anlam sorununa dokunur ve bazı etik-bilimcilerin mutluluk ve acının, yaşamın en temel yapılarına dokunmayan, istisnaî biçimde öznel koşullar olduğu şeklindeki genel argümanı karşısında gerçekten inkâr edilemez bir karşı argüman olduğunu kanıtlar. Yaşamın kendi içerisindeki amaçsızlığı mutluluk ve acıyı, onlara kendi içlerinde, hiçbirinin hem daha ulu bir amaçtan türetilmeyeceği hem de farkındalık ânını aşmayacağı spesifik bir değer vererek özel biçimde vurgular. Bu, mutlak ve nihaî amaçların, Kant'inkine benzer biçimde, anlam verisini ikincil bir görelî önemsizlik alanına bölen veya Nietzsche'nin evrim ışığında amaçların göreliliği teorisine benzer biçimde felsefî teorisidir. Fakat yaşamın en üst katmanında, Schopenhauer'e olduğu gibi, mutluluk ve acıya da yer açılır açılmaz öyle önem kazanırlar ki yaşamın anlamını yeni bir biçimde renklendirirler. Onlar Schopenhauer'in dünya görüşünün köşe taşlarıdır. Çünkü hiçbir aşkın amaç onları küçültemez.

Schopenhauer bütün mutluluğun “esas itibariyle her zaman olumsuz” olduğunu ifade ettiğinde mutluluğun iradî niteliğinden kesin bir sonuç çıkarır: “Ölüm anlamına gelen arzu gerçekleşen her şeyin öncül koşuludur. Yani mutlandırılan varlık bir acıdan, bir gereklilikten kurtarılan varlıktan asla daha fazla değildir... Nihayet her şeyin elde edilmesinin ardından bir acı veya bir arzudan kurtarılmaktan daha fazlası elde edilmiş değildir ve böylece kişi başlangıçtaki duruma geri döner.” Bu basit ve oldukça mantıklı cümleler karanlıkları olumlu acı veya elde edilemez mutluluğun herhangi bir sıralanışından daha fazla aydınlatır. Böylece, mutluluk dediğimiz şeyin ölçütü hayal edilebilir her şey kadar büyük olabilmesine rağmen ta en başından itibaren olumsuzluk tarafından vurulabilirdi. Yaşam gerçek kazanımlar sağlamaz. Yalnızca telafileri, iradeye ödenecek borçları temin eder. Bariz biçimde gerçekçi beklentilerin ötesinde olmasına rağmen, hayal edilebilir en üstün performans, her arzunun yatıştırılması, her arzunun kendisi tarafından koşullandırılmış bir mutlulukla değiştirilmesi olurdu. Böylesi bir mutluluk salt ölümün veya arzu acısının sonlandırılmasından daha fazlası olmalıydı ve böylece net biçimde bir halüsinasyon, mantıksal bir imkânsızlık olurdu. Kötümserlik normalde haz ve acının niceliksel mukayesesinden kaynaklanır. Dolayısıyla nispeten görelî ve düzeltilebilirdir. Fakat Schopenhauer için haz kavramı temeldir. Yaşamın bir *apriori*’si olarak bu kavram her ampirik düzeltmenin ötesindedir. İster küçük ister büyük olsun, her mutluluk tecrübesi sahip olamamanın acısıyla mümkün kılınır ki o mutluluk baskının eşitlenmesidir. Eğer bir şey yaşamın temel hatası olarak adlandırılabilirse, onun mutlak ve her şeyi kapsayan formülü mutluluğun olumsuzluğu olurdu.

Yukarıdaki formülün mantığı psikolojik bir gerçeğe dayanır. Eğer arzunun tatminine haz dediğimiz spesifik bir duygu-

nun eşlik ettiğini tecrübe yoluyla biliyor olmasaydık, o zaman Schopenhauer'ın teorisi var olamazdı. Teorinin temelleri psikolojik gerçekler karşısında sınanabilir. Bir eleştirinin dayandırılacağı en önemli gerçek, değer verilen bir şeyin yokluğuna bağlı olan veya bir yokluğu olumlu biçimde ifade eden iradenin neredeyse her durumda, özellikle de yaşamın spesifik bir hâli için belirleyici olanlarda, sadece ânında elde etme veya tikslenme meselesini aydınlatan bir ışık huzmesi olmadığı gibi görünmektedir. Buna karşın irade genellikle ısrarcıdır, en azından bir süreliğine; ve her biri iradenin nihaî amacına doğru bir adım olan bir dizi pratik eylem yoluyla gerçekleştirilir. Eğer tamamen yanılmıyorsam, iradenin aşamalı gelişimine her zaman bir acı ve yoksunluk hissi eşlik etmez. Fakat iradenin yolunda engeller ortaya çıktığı zaman bu his görünür. Amacın doğasına ve kişilik ile zevk gibi özel koşullara bağlı olarak sayısız tecrübe iradenin ilerleyişini gösterir. Onların özleri, her bir istemimizin beklentisidir. Amaca ulaşmak için uygun zaman ve yöntem, karşılanması gereken şartlar ve harcanacak enerji beklentileri vardır. Eğer bir eylem beklentiye göre gelişirse, o zaman, kişi hâlâ bir amaç yolunda olduğu sürece henüz ulaşılmamış bir amacın hasretini çekmesine rağmen, bazı olası özel durumlar haricinde ona bağlı olan eşzamanlı bir acı tecrübesi hiç yoktur. İradenin ilerleyişine acılı bir histen ziyade memnun edici bir his katılır. Acı yalnızca engellerle karşılaştığımız, amacın gölgelendiği, gücümüzün kaybolduğu anda devreye girer. Temeli yoksunlukta olduğu ve yoksunluk iradeye, tatmine dek eşlik ettiği için bütün istemin acı verici olduğunu iddia etmek psikolojik olarak yanlıştır. Her yoksunluk metafizik olarak istem diye yorumlansa bile, psikolojik resim tamamen farklıdır. İstem, yoksunluğu sona erdirmek için bulunulan bir harekettir ve yoksunluk, amacına istem tarafından yumuşak biçimde taşınırsa, normalde acı verici hâle gelmez. İstem, kavramsal olarak, sa-

hip olmamak anlamına gelir. Fakat gerçekte, sahip olmamaktan sahip olmaya doğru giden yoldadır ve böylece, arada bir yeredir. Tıpkı –Platon’un sahip olmakla sahip olmamak arasındaki aşama olarak nitelendirdiği– aşkın kendi içerisinde zorunlu olarak mutsuzluk diye tecrübe edilmemesi gibi istemin hedonist yansımaları da bir çıkış noktasının acısını varış noktasına yaklaşmanın mutluluğuyla karıştırır.

Amacın mutluluğunu yalnızca ve istisnâî biçimde anlık bir bakışta değil, öngörü yoluyla, yaklaşımda da tecrübe ettiğimizi fark etmek çok büyük psikolojik öneme sahiptir. Öngörünün mutluluğu, içerilmeyeni içerir gibi yaptığımız ve gerçeklikten ziyade fantezi tarafından uyarıldığımız bir yanılgı değildir. Aksine, oldukça meşru biçimde ve yanıltmadan, mutluluk umudu umudun mutluluğuna dönüşür. Hatta ödünç olarak hedonistçe yaşarız. Fakat umulan mutluluk gerçekten tecrübe edilir. Mülkiyetin hukukî tanımları, hukuk yalnızca “evet” ya da “hayır”ı bildiğinden mülkiyet ve mâlik olma niyeti arasında üçüncü bir konum sağlamaz. Fakat hukukî alternatiflerin netliği hislere uymaz. Müstakbel mülkiyetin hazzı yalnızca müstakbel bir haz olmakla kalmayıp, edinim umudun ötesinde olmadığı ve ona doğru bir ilerleyiş olduğu sürece mülkiyete giden yolda hâlihazırda mevcuttur. Eğer psikolojik gerçek zıttına karar verirse, mutluluğun yalnızca amaç elde edilirse mantıksal olarak meşrulaştırıldığı düşüncesi ne kadar önemlidir? Schopenhauer bu düşünceden uzaklaşmasa da, yaşamda mutluluğun değeri meselesini etraflıca düşündüğünde psikolojik gerçek onun için en önemlisidir ve öyle de olmalıdır. İrade sürecinin başlangıç noktası olan yoksunluğun acısı arzu edilen amaca erişilmesinden sonra, sapmalar ve kişisel farklarla değiştirildiğinde bile kesilmez. Fakat kişinin edinimi kuşattığı ölçüde, yerini hâlihazırda kat edilmiş yoldaki duraklarda tatmini öngörmenin gerçek mutluluğuna bırakmaktadır.

Yukarıdaki argüman daha da geliştirilebilir ve böylece kötümserliği desteklemek için şu âna dek kullanılan argümanların mantıksal değerlerini zorlamak için kullanılabilir. Neden sahip olmak ve sahip olmamak kutupları arasındaki bütün gerçek uzlaşma anları yoluyla amaca erişim hazzının adım adım, ödünç olarak biriktiği yavaş ve istikrarlı bir süreç vardır? Bizim için, elde etmiş olmak ve sahip olmak aşamalarının nihaî değeri ve mutlak önemi duygusal bir durumdan başka hiçbir şeye dayanmaz. Mülkiyet, edinim veya zafer diye nitelendirdiğimiz her şeyin hukukî, fizikî ve kavramsal yönler gibi farklı yönleri yayılan bir önemi vardır. Fakat bu edinim yansımalarının hiçbirisi, yalnızca sahip olmanın üzerimizdeki etkisi olmayıp onun bizim için dâhilî özü, öznel gerçekliği olan duygusal boyut, haz hissi ve değer anlamı olmasaydı eğer, bizi ilgilendirmezdi. Bu, sadece idealist bir bilgi teorisinin sonucudur. Nesne, teorik olarak benim onu hayal edişimdir ve onun bütün nesnel belirlenimleri hayal etme sürecinde içerildiğinden o nesne pratikte benim duygumdur ve onun benimle ilişkisi tamamen benim ona olan tepkim tarafından kapsanır. İster gerçek ister hayalî olsun, iradenin amacının elde edilmesine bağlı olan mutluluk hissine kişi hâlen edinim sürecindeyken neden çoktan erişildiğini şimdi açıklayabiliriz. Hukukî veya kavramsal olarak kısmî mülkiyetin olmadığını, tam mülkiyetin kendisinin hâsten başka bir şey olmadığını ve hissin bir aşamalar dizisi yoluyla sürekli büyümesini teslim etmek bile doğrudan kavranabilir. Bu durumu aşk örneği mükemmel biçimde şeffaflaştırır. Aşkın ilerleyişini, sanki aşkın amacı maşukun içi ve dışına sahip olmakmış ve âşığın tecrübe ettiği mutluluğun henüz maşuka mükemmel biçimde sahip olmadığı süre boyunca üretilen bir acıdan özgürleşmesiymiş gibi Schopenhauer'in irade teorisi açısından betimlenmek delilik olur. Başlangıç aşaması aynı zamanda son aşama olsa bile, gerçeklik ve tecrübe aşkın, başarısızlığa yazgılı olmasına rağmen çoğu durum-

da mutluluk olarak deneyimlendiğini tartışmasız biçimde kanıtlar. Sıklıkla, “mutsuz bir aşk”ın mutluluğuna şahit olunur. Ve eğer bir aşk gerçekleşmeye doğru gelişmekte özgürse, o zaman bu gelişimin en erken adımları hâlihazırda mutluluk vericidir: Maşuka, neredeyse umutlanmaya yeltenmeden eşlik etmek, kabul edilmiş olmanın giderek artan işaretlerini görmek, tam mülkiyetten hâlen uzak olan bir aşkın ilk ifadelerini işitmek. Muhtemelen kesin mülkiyete ve nihaî bir zirveye ulaşmaya yazgılı, giderek artan zenginlikte, büyük ölçekli bir mutluluk vardır. Fakat edinim salt mutsuzluktan salt mutluluğa doğru büyük bir sıçramayla değil, kesintisiz bir artış yoluyla gelecektir. Mutluluğun yavaşça artması mümkündür. Çünkü kendi kavramına uygun olan, gerçekleşmiş bir edinim ve mülkiyet bile bizim için vazgeçilmez olan bir özelliği, mutluluk hissini içermeseydi, alâkasız olurdu. Yani zirveye giden yolda bir süreklilikle, aynı niteliği hissetme aşamalarıyla devam etmek hiç zor değildir ve kişi maddî mülkiyet amacına veya onun taklidine bile bağlı kalmak zorunda değildir. Bu, ayrıca “erkek kardeşinin eşine arzuyla bakan” birini zinayla suçlama hakkının da nedenidir. Erotik bir sekansta ilk adımlardan son adımlara doğru kayan bir ölçek vardır. Böylesi dönüşümlerin yavaş niteliğinden habersiz olan tek grup fizyolojik sahip olma ile sahip olmama arasındaki dışsal devamsızlığı gözlemleyenler ve bu yüzden, ahlâk ve mutluluk için tek önemli faktör olan içsel gelişimi gözden kaçıranlardır.

Dünya ve değer hakkındaki nihaî duygulara dayanan kararlar irdelendiğinde hatalar hakkında konuşmaktan kaçınmak için genelde aşırı dikkatli olunmalıdır. Çünkü bunlar doğru ve yanlış alternatiflerinin ötesindedir. Böylesi kararlar spesifik bir varlığın, bir ruhun dünyaya karşı spesifik bir tavrının ifadeleridir: Onların “hakikat”i gerçekliğin yeterli ve dürüst ifadesinden ibarettir. Öyle ki, içeriden taklit edilebilir. Yukarıdaki anlamıyla hakikat,

olumlamaların gerçekleşmesi olarak maddî ifadelerin nesnelere karşı ölçümüyle koşullanmaz. Yani dünya ve değer hakkındaki ifadelerin gerçek içeriği mantıksız (gerçek olmayan ve çelişkiye açık) olsa bile, bu ifadeler bazen, özel biçimlerine rağmen ve hatta özel biçimleri sebebiyle, verili gerçekliğe nesnel önermelerden çok daha iyi karşı gelen metafizik olarak düzenli bir ruhun özünü ifade edebilir. Fakat bir ifadenin metafizik veya ideolojik değeri yanlış içerikle mecburen eşleşmez. İçerik metafizik değer anlamı ve gücünü giderek daha fazla ortaya çıkarabildiği için bu iki boyut ayrı tutulmalıdır. Şimdi Schopenhauer'in kötümserlik uğruna, istemin her sürecindeki henüz-sahip-olmama aşamasının bütünü acı çekmek diye lekeleme şeklindeki bariz hatasını kavrayabiliriz. Bu, yaşamın, mantıklı kavramlar olarak görünen şeyler yoluyla, arzulanan şeylere sahip olmaya ve sahip olmamaya bölünmesidir. Böylesi bir bölünme varoluşun dış, fizikî ve hukukî boyutuna uygundur. Fakat kesinlikle mutçu kötümserlik meselesi için önemli olan boyuta uygulanamaz. İstemin aşamalarına katılan mutluluk ve istem sürecinin gerçek ve mutlak mülkiyetten belirgin bağımsızlığı ışığında Schopenhauer'in çıkarımı için hiçbir mantıklı temel yoktur. Gerçek mutluluk yalnızca mücadele, arayış ve gayrete eşlik eder. Öyle ki, amaca ulaşılması ilâve mutluluk sağlamak konusunda başarısız olmakla kalmayıp bir geminin limana girmesinden sonra gemiye hâlâ yol gösteren bir deniz feneri kadar da yersizdir. Eğer şu çıkarım geçerli olsaydı kötümserlik meşrulaştırılırdı: İrademizi kullandığımız sürece sahip olmayız. Dolayısıyla mutsuzuzdur ve irademizi kullandığımız sürece acı çekeriz. Çünkü yaşam temelde irade eylemlerinden oluşur ve amaca ulaşılması zamansal genişlemeden yoksundur ve anlıktır. Fakat Schopenhauer bu konunun mantıksal kesinliğini karşılamaz. Çünkü dışsal sahip olma ve sahip olmama koşullarını hatalı biçimde duygusal yanıtın belirleyici boyutuna dönüştürür.

Bana göre yukarıdaki Schopenhauer'in irade kavramını yanlış biçimde kullanmasının nihaî sebebidir. Schopenhauer'in özü ve orijinallliği dünyanın felsefî yorumlanması içindeki iki önemli vurgu değişimiyle ilişkilidir. Öncelikle ruh ve dünyanın radikal temeli olarak "akıl" değil, (varoluşun öznel ve nesnel desteği kabul edilen ya Stoacılığın "dünya aklı" ya da Kant'ın "pratik aklı") irade görülmektedir. İkincisi, gerçekliğin tipik olarak iyimser bütün başkalaşımalarının ardından dünyanın derin ve geri çevrilemez acısı nihayet ilk gerçek ve temel ifadesini buldu. Schopenhauer'in hatasının izi bu özü itibariyle bağımsız ve büyük sistematik iki düşünce sonucu arasında bir birlik yaratma girişimine dek sürülebilir. İrade ve his kavramlarını genişletip dönüştürmeliydi ki böylece sahip olmanın ve sahip olmamanın dışsal alternatifi mutluluk ve acının toplam karşıtlığını kucaklayabilirdi. Böylelikle sahip olmamanın (acı çekmenin) üstünlüğünü yaşamımızdaki irade ânının ağırlığı ve kapsamlılığından çıkarabilir ve mutluluğu acının ve hüsrânın sona ermesi, mutlak biçimde olumsuz bir şey kılabilirdi. Manevî ve kavramsal bağımsızlığı, hayalgücüne oldukça özgür biçimde bahşettiği kadar mutluluk ve acıya bahşetmedi. Daha ziyade, iradenin uzlaşması veya uzlaşmaması olarak onların salt illiyetlerini değil, özünü tanımlamıştır. Böylece açıkça irade veya hayalgücünün kapsayamayacağı hissin spesifik ve basitçe nitel boyutlarından kaçınır. Yalnızca irade ve hayalgücü irade metafiziğinin kötümserliğin meşrulaştırılması olarak kullanıldığı bir dünyada muhafaza edilebilirdi. Schopenhauer'in irade kavramının bir sonucu olarak içsel yazgımız sahip olmaya ve sahip olmamaya bölünmeliydi ve yalnızca, ideallliği ve nesnelliği hiçbir şekilde kötümserliğin kararını etkileyemediği için "hayalgücü"ne, ek bir kavram olarak içeriye girme izni verilebilirdi. Aslında zamanımızın gerçekten özgür ve entelektüel açıdan dürüst ruhlarından biri olan Schopenhauer'in, duyduğu sistem ihtiyacıyla ezilerek, onu ilgilendiren nesne tarafın-

dan ima edilmeyen bir birliğe duygusal olarak muhtaç olduğunu görmek ilginç bir manzardır. Eğer hislere, aslında iradenin mantığına uymayan kendi ritmini koruma iznini verseydi, o zaman irade metafiziği mutçu kötümserliğe kolayca getirilemezdi. Hissin özgüllüklerini bertaraf etmek ve insan ruhunun basit faktörleri olarak yalnızca irade ve hayalgücünü muhafaza etmek, ona göre, onun iki büyük keşfi bir diğerinden mantıksal olarak çıkarsamak zorunda olduğu bir sistem ihtiyacının sonucudur.

Kötümserlik içinsunduğu metafizik temel, Schopenhauer'in, mutlak acı çekmenin elde edilebilir mutluluğa karşı üstünlüğünü arayışlarında, naif biçimde ampirik bir yolla, yaşamın bireysel alanlarını açgözlülükle sıralayan takipçilerine, onun için önemsiz bir ampirik temel bırakmasına izin verir. Olumsuzluğun nihaî sonucuna ulaşmak için yaşamdaki dengemize etkenlik ve edilgenliği ekler ve bunları yaşamdaki dengemizden çıkarırlar. Schopenhauer yaşamın bütünlüğü hakkındaki temel kararların tekil örneklerle düşünceler eklemekten çıkmasını ummak için çok büyük bir düşünürdür. Fakat böylesi bir işlemin sonuçlarından memnun olurdu. Eğer mutluluğu arayan ortalama bir insana yaşamın bütün acıları pahasına yaşamın bütün mutluluğunun sunulduğunu varsaysak Schopenhauer bu pazarlığa karşı çıkardı. Ortalama insan kaybederdi. Çünkü acıyla eşitlenmesi için mutluluk miktarının çarpıcı biçimde artırılması gerekirdi. Zira mutluluklar, onlara eşlik eden acılara kıyasla çok daha pahalıya patlar. Böylesi bir hesabın sonucu kötümserlik için belirleyici değildir. Tekil durumların sıralanmasıyla doğrulanamasa da bu yolla reddedilemez de. Kötümserliğe giden metafizik yol aynı zamanda kanıt ihtiyacı duymayan nihaî kanılar tarafından da belirlenir. Yani, kanıt ampirizm ve metafiziğin ötesinden gelmelidir.

Kötümserlik dünyanın varoluşunun, var olmayışından daha büyük bir kötülük olduğunu savunur. Çünkü acı çekmek,

olumsuz değer mutluluğa, olumlu değere üstün gelir. Bu iddia acı çekmeyi ve mutluluğu kıyaslanabilir kılabilir ya ampirik ya *apriori* bir ölçeği varsayar. Fakat pratik yaşamımızın devamlı olarak olumsuz ve olumlu değerleri kıyaslamaya bağlı olduğu gerçeği açısından paradoksal görünüyor olmasına rağmen, aşikâr olmaktan uzak olan böylesi bir mukayese olasılığı çelişkilidir de. Her takas, her emek sarfiyatı veya anlaşma mutluluk kazanımlarıyla fedakârlığın, çabanın ve feda edilecek şeylerin, yani pazarlıkta kabul edilmesi gereken mutsuzluk miktarının bir mukayesesini içerir. Eğer hesaplamada olumsuz değer baskın gelirse, o zaman yükümlülüğü veya girişimi reddetmeye zorlandığımızı hissederiz. Fakat bu tecrübe gerçeğinin mutluluk ve acının temel ve varoluşsal ağırlığı hakkında bir sonuca izin vermediğini gösterebileceğime inanıyorum.

Olumlu ve olumsuz değerlerin sürekli ampirik mukayese-si onların üstdüşümlerine dayanmaz, böylece ortak bir niceliksel ölçeğe izin vermez. Eğer aynı nitelikteki iki niceliği, örneğin aynı türden iki mutluluğu veya iki benzer tutkuyu karşılaştırsak, o zaman hangisinin daha büyük olduğunu doğrudan biliriz. Benzerlikleri, tıpkı aynı türden iki meblağın mukayese edilebildiği gibi, birbiriyle mukayese edilebilmelerine izin verir. Fakat ne zaman bir malın fiyatı söz konusu olsa, denge kurmak için üçüncü bir faktör, yani ortalama makul fiyat olarak dolaşımdaki belli bir para miktarının belirlenmesine izin veren ilgili malın genel pazar durumu devreye sokulmalıdır. Bir mal için talep edilen fiyat, eğer o mal başka yerde daha ucuza satın alınabiliyorsa, çok yüksek diye nitelendirilecektir. Görünüşe göre aynısı, spesifik mutluluklarımız için çekmemiz gereken acıda da söz konusudur. Fiziksel ölüme yakın olan aşırı acı çekme durumlarını hariç tutarsak, tecrübesiz bir insan belli miktardaki bir acının belli miktarda bir mutluluk için değip değmediğini yargılayacak bir konumda asla

olamazdı. Yalnızca yaşam tecrübesi mutluluk için ödeyeceğimiz uygun acı bedelinin belirsizliğinin üstesinden gelmemizi sağlar. Ve bu belirsizlik asla tamamen ortadan kalkmaz. Ölçek yeni tecrübelerce sürekli olarak yeniden belirlenir. Fakat pratikte yalnızca yaklaşık olarak erişilebilen, ama kötümser için varsayılan nesnel bir anlamı olan bu ölçek ne olabilirdi? Bana göre, böylesi bir ölçek yalnızca dünyanın bütün acı tecrübelerinin toplamını bütün mutluluk tecrübelerinin toplamıyla mukayese edebilseydik ve her birinin ne kadarının hissedilen bireye eriştiğini matematiksel olarak gösterebilseydik bulunabilirdi. Yalnızca hedonist bakiyesi ortalamada daha az mutluluğu ve daha fazla acıyı gösteren birey çok fazla bedel ödemiş olurdu. Dünyanın genel hedonist talihi- nin bir ifadesi olarak ortalama bakiye ne eksiye ne artıda olurdu. Çünkü bireyin talihinin olumluluğu veya olumsuzluğunu ölçme- mizi sağlayan şey ortalama değildir. Eğer mutluluk ve acının toplamı- nı doğrudan veya ortak bir paydanın kullanımı yoluyla ölçmek mümkün olsaydı, o zaman farklı bir sonuç mümkün olabilirdi. Fakat bunu yapamadığımız için bireysel durumun ölçeği gerçek bir toplamdan türetilmelidir. Bu ölçeği küçük veya büyük diye ni- telemek bir insan bedeninin ortalama ebatını küçük veya büyük diye nitelemek kadar anlamsız olurdu. Birey büyük veya küçük, yani ortalamadan büyük veya küçük olabilir. Fakat ortalamanın kendisi mukayeseye tâbi değildir. Çünkü doğası bireysel fenomenlerin ölçeğini mümkün kılmaktır. Diğer gezegenlerdeki diğer insanları bilmiyorsak, ortalamaları mukayese edemeyiz. Benzer şekilde, insanın mutluluktan daha fazla acısı olduğunu, mutluluk için çok yüksek bir bedel ödediğini veya olumlu ve olumsuz değerler arasında hiç adil bir bölüşüm olmadığını saptamak da mümkün değildir. Mutçu kötümserliğin böylesi bütün temel sap- tamaları ölçeği ölçmeyi deneme ve genel talihe niceliksel bir mu- kayese uygulama şeklindeki metodolojik hatayı varsayar. Böylesi

bir mukayese, o durumda genel talihin ampirik veya içgüdüsel bir temsiline sahip olduğumuz kadarıyla, yalnızca bireyin hedonist talihi için meşrulaştırılır.

İnsanların ezici çoğunluğu, eğer ölçeği ortalama belirliyorsa bunu iddia etmek açıkça imkânsız olsa da, acı ve mutluluk arasında ters bir denge olduğundan şikâyet eder. Mantıksal çıkarımlarla gölgelenmeyen, ortalama insanın hayatındaki mutlulukların bedelini hayatındaki acılarla ödemesi gerektiğinde kandırıldığı hissine sahibiz. Fakat burada kullanılan ölçek akılcı kriterleri karşılamaz. Çünkü gerçekliği, bütün ve onu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkiyi değil, bir ideali ve arzuyu temsil eder. Bir alıcının ortalama meblağlar ve ürün miktarlarına dayanan somut pazar durumunun elverdiğinden daha fazlasını talep etmeye hiç hakkı olmasa bile, daha ucuza alım yapabilseydi öznel olarak genellikle daha mutlu olurdu. Eğer somut bir muhalefetle karşılaşmazsak, hepimiz, bir imtiyaza duyduğumuz öznel arzuyu nesnel bir adalet talebine doğru genişletmeye eğilimliyizdir. “Genel insan”ın aslında mutluluktan daha fazla acısı vardır. Fakat bu “daha fazla”, şeyin kendisince sağlanan bir ölçek yoluyla değil, daha fazla mutluluğa duyulan arzuyla açığa vurulur. İnsanın mutluluğa duyduğu arzu sonsuza doğru aşkınlaşır ve böylece mutluluk ve acı arasındaki hayal edilebilen hiçbir pay tatmin edici olamaz. Yine de gerçek mutluluk payımızı aşan böylesi bir pay, söz konusu miktar zihinlerimizde hâlâ bulanık ve sorunlu olsa bile gerçekçi ve meşrulaştırılabilir bir arzu gibi görünmektedir. Yukarıdakiler, tipik bir psikolojik eğilimi örneklendirir. Baskı gören sınıflar genel eşitlik talep ettiğinde yalnızca, daha yüksek olanına erişmek için mevcut sahip olma ve var olma durumunu aşmak şeklindeki genel insanî eğilimi ifade ederler. Toplumun daha alt bir seviyesindekiler için bir sonraki üst seviye sonsuza giden bir yolculukta yalnızca ilk duraktır. Fakat bu durağa erişilmediği ve bu yüzden yeni man-

zaralar için bir bakış açısı sunamadığı sürece kesinlikle gidilmeye değer bir varış noktasıdır ve elde edilmesi de nesnel adalet için bir gerekliliktir. Sonraki seviyeye erişilir erişilmez bireyin diğerlerini geride bırakmayı arzulaması için yeni bir temel hâline gelir. Onu bir önceki fethedilmemiş seviyeye ve bir zamanlar ondan yukarıda olanlarla eşitliğe götüren aynı güçle uyanır. İnsanın çektiği acı kadar mutluluğa sahip olma hakkının olduğu ve öteki türünün bir kandırmaca olduğu şeklindeki dealist arzu kötümserlik tarafından gerçekçi bir arzu olarak kullanılır. Fakat bu arzu gerçekten eşitlik arayışının bir sonucu, insanlara gerçekte sağlanandan daha fazla mutluluğa duyulan arzunun somutlaşmasıdır. Bu arzu gerçekte tatmin edilemez. Çünkü mutlulukla acı arasındaki ilişki mantıklı biçimde uzlaştırılamaz. İnsan için hiçbir acı miktarı kabul edilebilir değildir ve kısa bir uyum döneminden sonra hiçbir mutluluk miktarı onu tatmin etmez. Denge talebine götüren arzu açısından hiçbir denge bizi tatmin edemez. Tatmin yalnızca hem acının hem de mutlak mutlulukla dolu bir yaşamın yok olmasıyla sağlanabilir.

Yukarıdaki eleştiri mutluluk ve acının eşitsiz dağıtıldığı durumdan kötümser bir çıkarım yapmanın mantıksal açıdan makul olmadığını göstermektedir. Schopenhauer bu sorunu öngörmüş ve hatta daha önce bahsedilen, hedonist bir adalet idealinin psikolojik doğuşuna başvurarak bu soruna cevap vermiş gibi görünmektedir. Schopenhauer en radikal biçimde kötümser olduğunda hiçbir mutluluk ve acı payının âdil ve tatmin edici olmadığını kabul eder. Çünkü tatmine erişmek için mutluluk mutlak olmalı, salt görelî olmamalı ve acı tamamen nâmevcut olmalıdır. Bir miktar olumsuz değerden ziyade, her acının dünyanın varoluşunu mümkün kıldığı ve var olmamaya varoluş karşısında sonsuz bir avantaj sunduğu gerçeğini öne sürerken bu sorunu kasteder. Çünkü acının telafisi yoktur. Herhangi yoğunluktaki bir mutluluk hiçbir

acıyı telafi edemez. Derinliği ve mutlaklığında anlaşılan bu değer hissi, yaşama ve dünyaya dair, kendisi de eşit biçimde tartışılmaz olan genel bir perspektif üreten mutlak bir karşıtlığa dayandığını fark etmemize rağmen yalnızca takdir edilebilir, eleştirilemez. Mutluluk gibi bir şeyin var olduğu, varlığın, yalnızca bir bilinçteki ışık çakması olarak bile olsa bu noktaya geliştiği gerçeği dünyayı, zamanı aşan önemi herhangi bir acı miktarınca kaybedilebilen ve gömülebilen yeni bir değerler seviyesine yükseltir. Gerçek hayatta gerçekleşmesi aralıklı ve parçalı olmasına rağmen mutluluğun salt olasılığı ışıktaki varoluşumuzu sarar. Schopenhauer mutluluğu salt olumsuz bir şey, acı çekmenin anlık tesirsizliği diye tanımlayarak o ışığı söndürebileceğine inanır. Schopenhauer'in düşündüğündeki, kötümserlik için sağlam bir temel sunma yetisinin olmadığını gösteren zayıflık budur. Yargılama ve değerlendirmelerine rağmen, psikolojik bir gerçek olarak onu, acı çekmeyi sona erdiren diğer iki durum olan uyku ve ölümden ayıran olumlu mutluluk ânını görmezden gelmemeliydi. Bu dünyada var olan her mutluluktan ve mutluluğun büyüklüğünden bağımsız olarak, acı çekmenin var olduğu bir dünyayı yumuşatacak hiçbir şey yoktur. Bazı ruhların acı çekmeye karşı, varoluşlarındaki değer derinliğini her tür mutluluk görünümü veya ölçeğince dokunulmaz kılan bir hassasiyeti var gibi görünmektedir, tıpkı her tür başka uyarının kişiliklerinin en derin seviyelerine ulaşmadığı, mutluluğa erişmeye hassasiyeti olan ruhların var olduğu gibi. Büyük acılar olumlu değere hassasiyeti olan kişilere hücum edebilir. Fakat bu asla onların kaderinin son ânı değildir. Olumlu değerden kişisel olarak dışlansalar bile, sükûnet ve mutluluğu yaşamın gerçek anlamı olarak tecrübe ederler. Yani onlar için yaşam, mutluluk ve acı arasındaki matematiksel bir denge yüzünden değil, onlarda yaşamın nihaî güçlerini ve lütfunu uyandırabilen, mutluluk diye harika bir fenomen var olduğu için iyi gibi görünür. Schopenhauer'in acının

anlamının acının miktarıyla ilgisiz olması hakkındaki kesin ifadesi bir paradoks gibi görünebilir. Fakat ısrarcı kutuplaşması, tıpkı aynı değerlendirme tarzının iyimserliğin en saf biçimini meşrulaştırabilmesi gibi, kötümserliğin gerçek temelini açığa çıkarır. Burada belli bir anlamda önceki tartışmanın radikalleşmesiyle karşı karşıyayız. Mutluluk ve acı doğrudan birbirine karşı ölçülemez. Yani yaşamın bir bütün olarak hedonist değeri ölçümün ötesindedir. Olumlu ve olumsuz değerler, eksi ve artılarını kaydedebilecek hiçbir ortak paydası yoktur. Yalnızca tecrübe edilen yaşam insan varoluşunun hedonist ortalamasının ölçeğini sağlar ve bireyin yaşamında “yukarı” ve “aşağı”nın, “çok fazla” veya “yetersiz”in tespitine izin verir. Yalnızca aynı özne tarafından tecrübe edilmekten dolayı, insan varoluşunun tek bir denklemindeki faktörler hâline gelirler. Yani, aralarındaki gerçek mesafe barizdir. O halde, son tahlilde iyimserlik veya kötümserlik kararı olumlu ve olumsuz değerlerin nicel mukayesesine dayanmayıp, dünyada hem mutluluğun hem de acının var olduğu şeklindeki salt gerçeğe dayanır. Bu karar kesinlikle, iki tür izlenimin gerçek veya ideal bir ölçek bakımından mukayese edildiği yansıtıcı bir tecrübe sürecine dayanmaz. Fakat Schopenhauer’in fikri kaba ve tek-tarafli farz edilebilse bile hâlâ yüzeyin altında değere veya varoluşun değersizliğine olan bağlılık, dirençli ve ilkeli yaratılışlarda, en içteki ruhlarının mutluluk veya acı karşısında gösterdiği spesifik tepkiye bağlıdır.

Bazı yaratılışlar için iyimserlik veya kötümserlik kararının ruhun ampirik alanı aşan spesifik bir tepkisine dayandığı, kaderin nazik davranmadığı bireylerin yaşama karşı sıklıkla iyimser bir yaklaşımda bulunmaktan kaçınmadıkları şeklindeki hususî gerçekle sergilenmektedir. Eğer biri mutluluğa karşı hassas olmaya eğilimli olursa, o kişinin kaderin karşısına çıkardığı acılara öfke ve hüznle karşılık vereceği iddia edilebilir. Fakat gerçekte,

mutluluğa eğilimli yaratılışlar nadir ve mütevazı mutluluklarını aşkın biçimde tecrübe eder gibidir ve mutluluk potansiyellerini öylesine tam, öylesine mükemmel biçimde ortaya koyar gibi görünmektedirler ki, yaşamı gündelik tecrübelerin gölgesinde değil, aydınlık görürler. Nerede mutluluğun nedenlerine olan olumlu tepki tam tersinden güçlüyse ve nerede ruh mutluluk hislerinin kolayca nüfuz edebileceği durumdaysa, bilincin uzak bölgelerinin bu nedenlerce daha canlı ve mükerrer uyarımı, ruhta, bir duygu bolluğunca karşıt tipin yaratılışlarında bile geliştirilemeyecek en küçük fırsatlardan iyimserlik için (veya aksi durumda, kötümserlik için) geniş bir temel yaratır. Bana göre, uyarının tekrarı, bu açıdan, mutluluğa veya mutsuzluğa doğru yönelten, en azından uyarın algısındaki başlıca farklılıklar kadar önemli olan ikinci bir psikolojik faktördür. Bu genel tartışma belki de spesifik içerikler ve düzenlemelerle örneklenebilir. Biz sıklıkla, bir ölçüde bize içkin olan salt sonsuz acı çekme potansiyeline teşvikler olarak bize acı çektiren düşünce ve yazgıları tecrübe ederiz. Düşünceler ve yazgılar, eğer içimizde bir biçimde hazır olmasalardı bu acılara neden olamazdı. Fena hâlde korkutucu olan şey ise böylesi durumlarda kapalı bir kutu olarak içimizde taşıdığımız, ölçülemeyecek kadar fazla bir acı tedariki hissetmemizdir. Karanlıktır ve henüz gerçek değildir. Fakat bir şekilde hâlihazırda mevcuttur ve kader, büyük kısmına elinde tutarak bize onun parçalarını verir. Kutumuz çoğu zaman kapalıdır. Fakat bazen tek bir acı veya titreşimle açıldığında belli belirsiz biçimde hareket etmeye başlar ve bir uzuv gibi bize ait olan ve başımıza gelebilecek her gerçek acı tecrübesinden daha korkunç olan potansiyel acının korkunç hazinesini hissederiz. Gizli acılarımızın asla tamamen gerçekleşemeyeceğinin güvencesi de hiç avutmaz. Aksine, her şeyin en korkuncudur. Bu acının tamamını hissetmesek bile, onu bütünüyle koruruz. Ve muhtemelen tek bir mutluluk tecrübesi de daha genel bir mutluluk, bir tür

astral kütle tarafından sarılmıştır. Muhtemelen, yalnızca güzellik değil, her tür mutluluk tecrübesi gerçekten bir *promesse de bonheur*, ruhlarımızda henüz dokunulmamış olan zillerin titreşimidir. Yalnızca uzaktan ve yalnızca uygunsuz kavramlarla mutluluğun veya acının arka planı belirtilebilir. Fakat duygusal potansiyelin karmaşıklığının potansiyel olma hâlini hâlâ korurken bir tür duygusal gerçeklik kazandığı bir spesifik psişik biçim varsa eğer, işte o zaman yaşamın hedonist yankısı için duygusal ölçeğin her iki kutbuna olan bireysel eğilimin –yaşamın gerçek vakalarından bağımsız olarak– ne kadar belirleyici olduğu açıktır.

Tam da dünya iradesinin birliği teması kötümserliğin yapısında zirve noktası olduğu kadar metafizik temeldir de. Aynı tema kötümserlik ve iradenin yaşam üzerindeki hâkimiyeti arasındaki, Schopenhauer'in sürekli aradığı bağlantıyı da kurar.

Dünya kötümserliğin onu açıkladığı biçimde olduğu ve gerçekte de öyle kaldığı sürece, yalnızca mutluluk ve varoluş anlamı ihtiyaçlarımız değil, etik hislerimiz de isyan içerisinde olmalıdır. Bu, teolojinin Tanrı'nın dünyadaki kötülükler karşısındaki merhameti ve bilgeliğini açıklama çabaları göz önüne alındığında gayet açık hâle gelir. Böylesi girişimler her zaman beyhudedir, fakat hep tekrarlanır. Fakat varoluş tamamen ve istisnâî biçimde bir irade fenomeni yapılıp yapılmaz kesin olarak iradenin kararı diye tamamen meşrulaştırılır. Eğer birinin talihsizliklerini tasdik ettiğini, başka türlü süni istemediğini söyleyebilirsek, bizim tarafsızlık ve adalet anlayışımız ampirik koşullarda tatmin edilir. Aynısı dünyanın kendisinin acıları ve saçmalıkları için de geçerlidir ve aynısını en uç biçiminde, en korkunç adaletsizlikler için bile ifade etmek gerekirse: Eğer dünya iradeyse, o zaman bu irade kendinden sorumludur. Dünya böyledir, çünkü şeylerin böyle olmasını ister. Bütün fenomenlerin ardında, onlara gerçekliklerini veren ve bütün eylemlerin itici gücünü kapsayan metafizik bir irade vardır. Bu metafizik irade

tamamen özgürdür. Çünkü hiçbir şeye bağımlı değildir ve hiçbir şey tarafından belirlenmez. Tıpkı görelilik alanında bireyin arzu etmeye son vererek sonsuz sayıda acıdan özgürleşmesi gibi mutlak irade de dünyayı arzu etmeye son verebilir ve böylece onunla birlikte gelen bütün acıyı yok edebilir. Ahlâkçı değil fakat ahlâk-ötesi bir anlamda, suçun her zaman iradeli olması gibi irade de her zaman suçludur. Tam da varoluşu sebebiyle irade, özünün antitezi ve mutsuzluğuna yakalanır. Yani dünyanın acısı, bütün ampirik ve tekil karşılıkların, dünyanın acısına kıyasla yalnızca zamana yayılan kusurlu yansımalar olduğu ebedî bir adalet eylemidir. Suç ve ceza dünyanın bütününde zamansal olarak ayrı değildir. Çünkü dünyanın iradesi varoluşun bütün acısı, bütün adaletsizliği ve bütün trajedisini hâlihazırda basit bir irade eyleminin kendisiyle konumlandırmıştır. Meseleyi paradoksal biçimde ele almak gerekirse, dünyanın anlamsız ve adaletsiz olması, iradenin doğasının mantıksal olarak kaçınılmaz ifadesi olduğu ölçüde kendi içerisinde anlamsız ve adaletsiz değildir. Dünyanın bütün kusurları ve acıları bu kavramsal birlik içinde birbirini dengeler. Çünkü her ikisi de irade olarak dünyanın nihaî doğası şeklindeki aynı gerçeği ifade eder. Nedensel olarak koşullanmış tekil fenomenlerin aksine bu mutlak iradenin özgürlüğü varoluşu kusurlu kılar. Dünyanın acısı varoluşunun kefaretidir. Ve bu acı onun kusurundan ne daha büyük ne de daha küçük olabilir. Çünkü acı iradenin üniter gerçekliğini duyguların dilinde ifade eder.

Fakat etik duygu bu suç ve acı denkleminde memnun olamaz. Suç ve acı bütünlerini iki yığına eklemek yalnızca suç ve acının esas dağılımından, varoluşun en esas adaletsizliklerini belirten gerçekten yapılan bir soyutlamayla mümkündür. Bir bütün olarak dünyada veya onun metafizik anlamında olumlu ve olumsuz değerler eşitlenseydi bile suç eyleminin bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olması ve bunu müteakip acının bir başkasınca yaşanması,

dolandırıcılıkta veya egoist ve kurbanının durumunda olduğu gibi mümkün olurdu. Böylesi bir adaletsizlik olasılığının fenomenlerin mekânsal ayrımının bir sonucu olduğu ölçüde, bu, bir bütün olarak mecburen dünyanın temel yapısına dayanır ve böylece, bütüne anlam vermiş olsa bile bunu parçaları arasındaki ilişkilere aktaramayan bir çeşit soyut veya metafizik adalet tarafından yansızlaştırılmaz. Yukarıda gösterdiğim gibi, Schopenhauer dünya iradesinin metafizik birliğini fazlasıyla vurgulayarak dünya için bir anlam elde eder. Onun varoluşu yoluyla, acı çektiren ve acı çeken, zalim ve mazlum temelde ayrılmayan bir bütündür ve yalnızca fenomenler dünyasının mekânsal olarak parçalanmasıyla birbirinden ayrılır. Ayrı bireyler yalnızca, şeylerin gerçek doğasının örttüğü öznel algı biçimlerimizce oluşturulan bir yanılısama alanında var olur. Böylece olumsuz ve olumlu değerlerin dağılımı sorusu yalnızca temsil dünyası için sorulabilir. Bu, bizim gerçekten olduğumuz şey, varlığın mutlak birliği açısından amaçsız ve anlamsızdır. Diğerlerinin acı çekmesi pahasına ve hatta onların acı çekmesinden keyif alarak menfaatlerinin peşinden giden zalim bir insan kendisi ve diğerleri arasında mutlak bir fark bulunduğu için bunu yapabileceğine inanır. Fakat böylesi bir bireyleşme yanıltıcıdır ve düşünce kavramlarında olmamasına rağmen, insan varoluşunun en mahrem alanlarında böyle olduğu bilinir. Bize varlığımızın, varlığın bütününden ayrı olmadığı şeklindeki temel bilgiyi veren deneyim bilincin acısıdır. Bilincin sancıları, kötülük yapan birinin duygularına hâkim olan, üstünden gelinemez biçimde güçlü içsel kuvvetlerin anlaşılmaz ifadelerdir ve kötülük yapan kişiye özünün en derindeki kökünde onun elinden acı çekenlerle özdeş olduğunu hissettirir. Böylece bilincin acısı kötülük yapan kişinin, kurbanının acısını tecrübe ettiği biçimdir. O zaman, Schopenhauer'in dediği gibi, kötü insanların yüz ifadesi her zaman içsel acıyı ifade eder gibi görünmektedir.

Schopenhauer, başkasının acısı karşısında salt umursamazlıktan aşırı zalimce bir zevke dek uzanan tepkiler veren bireyler arasındaki karışıklığın gelişimsel bakış açısında işkenceci ve işkence edilenin metafizik kimliğini devreye soktuğunda bir duygu teorisi sorununun temeline dokunmuştur. Fakat zalim bir insanın, başkalarına acı çektirerek yatıştırmaya çalıştığı inatçı biçimde güçlü bir iradede muzdarip olduğu şeklindeki varsayımı “bedbahtlık yoldaşlığı” kavramının kaba bir kullanımıdır. Zalimliğin bu psikolojik çıkarımı bana biraz zorlama bir banallik gibi geliyor. Zalim bir insanla acı çeken birinin özdeşliği dolaysızdır ve sadece bir eylemin sonucu değildir. Diğerlerinin acısından duyulan hazzın derin gizemi zalim kişinin o acıyı bir şekilde kendinin hissediyor olması gerektiğinde yatar. Çünkü aksi halde, bu acı onda hiçbir tepkiye yol açmazdı. Bir gözlemci olarak yalnızca ses ve hareketlere duyguların ipucu olarak dikkat eder. Fakat diğer kişinin acısını hissedemez. Diğer insanların kalıcı biçimde erişilmez bilinçli olaylarını yorumlamak için kendi duygusal potansiyelimizce sağlanan imalardan başka bir yol var mıdır? Biçimsiz ve uyumsuz olsa bile yalnızca kendi duygumuz bozuk ve ağlayan bir robotu acıyı hisseden ve dolayısıyla zalim bir insanın nesnesi olabilen bir insana dönüştürebilir. Psikoloji şimdiye dek, bir öznenin tecrübe ettiği acının dışsal bir temsil yoluyla bir başka insanın bilincine aktarıldığı ve dolayısıyla bir başkasınca tecrübe edildiği süreci açıklamada pek başarılı olmadı. Fakat psikoloji bu meseleyi açıklamada hangi yolla ve ne kadar makul biçimde başarılı olursa olsun bunun bağıntıları ve açıklamalarının metafizik temeline yine de ulaşamaz, tıpkı kimyasal süreçlerin tasvir ve genellemelerinin maddenin derin yapısının gerçekte ne olduğu ve gerçek fenomenler ve ilişkileri nasıl temellendirdiği sorularına hâlâ cevap verememesi gibi. Psikoloji bu sürecin işleyişini çözümlereylebilseydi bile, başka birinin hislerini hissetmenin ve böylece

kişinin onların kendisine ait olduğunu hissetmesinin mümkün olduğu gerçeği ruhun ve dünyanın derin yapısına işaret ederdi. Schopenhauer, ayırıcı bireyselleşmenin damgası olan zalimliğin dünyanın temel yapısının kimliğine bağlı olduğu fikrine ilerlediği zaman metafizik gizemi şiddetli biçimde hissetmiştir. Fakat başkasının acısını hissetmenin zalimliğin adil ve anî kefareti olduğunu öne sürmüştür. Gerçekte bu, zalim eylemin kendisinde ve iki insanın duygularının birbirine gizemli biçimde karışmasında hâlihazırda mevcuttur. Başkalarının acısından haz duymak, iki insan arasındaki mesafeyi aşırı ve koşulsuz biçimde oluşturuyor gibi görünmesine rağmen, bu, aslında yalnızca o mesafeden vazgeçilerek ve böylece “Ben” ve “Sen” arasındaki engelin kaldırıldığını belirterek mümkündür. Çünkü başkasının acısından duyulan böyle bir haz kendi acımızdan duyduğumuz hazla yakından bağlantılıdır. Duyguların bu paradoksuna psikoloji de henüz yeterli bir kavramsallaştırma sunmamıştır. Acıdan duyulan hazzın duygusal potansiyelde kutupsal bir gerilimi canlandığı ve “Ben”in daha önce görülmemiş bir genişlemesine yol açtığı söylenebilir. Öyle ki, başka hiçbir duygu birliği böylesi karışıklıkları içermez. Hem hayal edilen hem de gerçek acının ne miktarda gereksiz kibri tahrik ettiği çarpıcıdır. Hiç kimsenin kendisi kadar çok şey yapmadığına pek az insan inanır. Buna karşın, “Hiç kimse benim kadar çok acı çekmiyor!” fikrine inanacak ve bunu iddia edecek kadar kibirli olan pek çok insan vardır. Bu tür mağrur bir kişilik, içeriği ve temeline dair görüşlerimizin ışığında, konusu ilk bakışta diğer insanları kendi malı hâline getirme gücünden duyulan haz olan, acıdaki hazza geçiş yapabilir. Mal, irademizin direnişle karşılaşmadan kendini biçimlendirmesine izin verir ve iradenin bu biçimlenişi, iradeye veya sahip olunanın yaratılışına ne kadar karşı hareket ederse psikolojik olarak o kadar daha etkilidir. Yani acıdan duyulan haz güce ve kişisel genişlemeye aç, fakat amaçla-

rına gücü olumlu bir biçimde kullanarak veya liyakatle erişemeyen yaratılıştakilerin alanıdır. Dolayısıyla egonun genişlemesi, ilk bakışta ikisinin birbirine karşı görünmesine rağmen başkalarına karşı zalimliğin ve kişinin kendisine karşı zalimliğinin gizli amacı olmalı gibi görünmektedir. Aslında –patolojik cinsel aşırılıkları sırasıyla sadizm ve mazoşizm diye adlandırılan– başkalarının acısından duyulan haz ve kişinin kendi acısından duyduğu haz, sonsuz derecede farklı boyutlarda olsa da, çoğu insanda yan yana bulunur. Başkalarına zulmetme şeklindeki esas eğilimin, hukukî veya ahlâkî engeller sebebiyle içe dönük bir sapması, yanlış yönelimi olan, kişinin kendisine karşı zalimliğinin tamamen ikincil bir fenomen olduğu teorisi bana hatalı görünmektedir. Durum daha ziyade tam tersidir: Kişinin kendi acısından duyduğu haz, saklı ve fark edilemez bir biçimde olmasına rağmen, başkalarına karşı zalimliğin hâlihazırda temel içeriğidir. Çünkü başkasının acısını hissetmek bilincimizin ve irademizin nesnesi hâline gelmesinin koşuludur. Hatta soyut bir seviyede bile, kötümserlik fenomeninin kendisi bu birbirine geçmiş iki güdü tarafından oluşturulur. Aksi halde kabul edilmiş değerlerin yok edilmesinde, aksi hâlde bilinç dışı olan acıların bilinçli hâle getirildiği tek araç olan tutkuda ve varlığımızın bu yaşamın ve dünyanın sunduğundan daha iyisi ve daha fazlasını hak etmediği değerlendirmesinde büyük bir zalimlik vardır. Fakat genel kötümser tavır normalde sadece öznel acıyla iç içe geçmiş olmayıp, aynı zamanda içindeki haz tarafından ona eşlik edilmektedir. Kişinin kendi acılarını kutlaması, her talihsizliğe şehvetle bağlanması ve talihsizliklerini, kendine karşı bile, abartma saplantısının hepsi dünyaya yönelik kötümser bir bakış biçiminde ve bağlamında görünür. Kişinin kendi acısından ve başkasının acısından duyduğu haz burada tek biçimli bir fenomen yaratmak için çalışır. Böylece –derininde “Ben”in acısının başkasının acısıyla dayanışma içinde olduğunu ifade ettiği ve ön-

celeri taban tabana zıt olan fenomenlerin yeniden birleşmesiyle göz önüne serilen– metafizik birlik sorusu yeniden meşru biçimde sorulabilir. Dolayısıyla Schopenhauer’in “Ben” ve “Sen”in kimliğine dayanan bir ebedî adalet öğretisi kalıcı öneme sahiptir. Çünkü hatasız bir evedönüş içgüdüsüne dayanır.

Fakat –Schopenhauer’in işkenceciyi kurbanlarının acılarına ortak eden– metafizik birlik kavramı, mutluluk ve acının dağılımı sorusuna bir cevap olarak yetersizdir. Kurban da işkencecinin suçuna ortaktır ki, bu, derin sonuçlarla yüklü bir paradokstur. Yalnızca acı ve mutluluk arasındaki dengede yaşanan pratik ve etik sapmaların aracılıkları değil, kötümser konumun kendisi de söz konusudur. Mutluluk-mutsuzluk bağıntısı da dâhil olmak üzere, yaşamın değeri gerçekten olumlu ve olumsuz değerlerin toplamına ve dolayısıyla insanların ortalama hazcı kaderine mi bağlıdır? Schopenhauer bu soruyu cevaplamakta hiç sorun yaşamaz. Onun metafizik birlik kavramı mutluluk ve acının otonom değerlere göre dağılımına dair her talebi engeller. Çünkü olumlu ve olumsuz değerlerin mutlak değer alanındaki taşıyıcılarının hepsinin bireyleşmesini engeller. Schopenhauer’in dogmatik sınırları burada açıktır. Birlik teması onun, nicemler ve ortalamalardan bağımsız, kişiler arasındaki hazcı değerlerin daha çok veya daha az gerçekleşmesini veya dağılımlarını düzenleyen spesifik ve mutlak bir değer olduğunu kavrayamamasına neden olmak için yeterlidir. Bir neticenin, bir şekilde işareti olan kabaca nesnel bir anlamda, yalnızca mutluluklarının toplamı artabileceği veya azalabileceği için değil, aynı zamanda sabit bir miktarın dağılımını yöneten bir kritere göre böyle olacağı için de bir insan çokluğunun varlığının daha çok veya daha az öneme sahip olamayacağını da anlayamamaktadır. Böylesi bir kriter mekanik olarak işlemesi mümkün değildir, fakat adalet, fayda ve örgütlenme normlarına bağlı olurdu. Hatta burada, nihaî kararların özelliği olan man-

tıksal reddin tam uyumsuzluğu ve imkânsızlığını açığa çıkaran, değer hakkındaki iki zıt kanı ile karşı karşıyayız. Eğer mutluluk ve acının fenomenal temsillerinin ötesinde bir metafizik önemi varsa, o zaman, mantıksal olarak bireyler arasındaki dağılım biçimleri veya tarzları, tıpkı üzerlerinde iyimserlik ve kötümserliğin savaş verdiği miktarları kadar öneme sahip olabilir. Burada bireyselliğin mutlak gerçeklik ve öneme sahip olduğunu varsayıyoruz. Çünkü öyle olmasaydı bireylerin konumları arasındaki ilişkiler mutlak değerleri örneklendiremezdi. Eşitlik bir ideal hâline getirildiğinde bile bireylerin temel önemi savunulmalıdır. Çünkü savunulmazsa nispî durumlarının eşitliği veya eşitsizliği önemsiz hâle gelirdi. Bütün bireylerin ötesindeki bir birliğin bütün değer ve menfaatlerin taşıyıcısı olduğu yerde, yalnızca bütün bireylerin birleştirildiği hazcı toplam önemli olabilir. Fakat bireylerin farklılaşmasının, kimliklerinininkiyle aynı temel düzlemde olduğu yerde, dağılım meselesi miktar meselesinin yerini alır. Sosyalizmin pek çok takipçisi ortalama mutluluk ve mutsuzluk miktarını değiştiremeyeceğimize ikna olmuştur. Fakat onlar hazcı bütünün eşit veya adil dağılımına değer verir. Eşitlik, adalet, aristokratik düzen veya hiyerarşik bir toplum arayan fanatiklerin hepsi, eğer geri kalanın dağılımı, sırasıyla her birinin yalnızca yaşama anlam bahşedebileceğinin farz edildiği bir sisteme göre düzenlenseydi yaşamın bütünündeki değer miktarının azaltılmasını bile kabul ederdi. Bu paradoks, mutluluk ve mutsuzluk miktarları açısından insan yaşamının muhasebesinin birliğin metafizik öğretisiyle ne kadar yakından ilişkili olduğunu açıkça göstermektedir. Bireyler mutlak gerçekliklere dönüştürülür dönüştürülmez her birinin başkalarına kıyasla ne kadar mutlu olduğu veya acı çektiği sorusu değerlerin mutlak miktarı hakkındaki soru karşısında üstünlük kazanır. Çünkü mutlak bireyler tekdüze bir öznde oluşmayıp, bir bütün olarak yalnızca bir gözlemcinin soyutlayıcı toplamında var

olur. Schopenhauer bireysellikleri ve onların ilişkilerini baş ve son faktörler olarak göremez. Yani bireyleşmenin fenomenal niteliğini temel olmaktan ziyade ardıl olarak kabul eder. Böylelikle düşüncesinde, her tür gelişim veya evrim fikrini ona yabancılaştıran ilginç bir katılık sergiler. Bu entelektüel duygunun onu bireysel kişileri nasıl mutlak biçimde sabit ve verili karakterler yoluyla yaşar diye tanımlamaya zorladığını göstermeye daha sonra girişeceğim. İradenin kötümserliği bu katılığa ve bütün varoluştaki, hipnotize edici birlik noktası takıntısına dayanır. Çünkü mutlak olan, bireylerin ilerleyici gelişimiyle telafi edilemez. Burada daha önce bahsedilmiş olan, bireysel karakterin değerini yöneten, yaşamın niteliğinde veya doğrultusunda değişime izin vermeyen, fakat yalnızca aynı umutsuzca belirlenmiş öz-birliğinin dış koşullardaki farklılıklara verdiği farklı tepkilere müsaade eden gizli kaderciliğin temelini de buluyoruz. Ek olarak, burada, yalnızca varlığın metafizik birliğinin alanı olabilecek, mutluluk ve mutsuzluğun toplamına göre yaşama değer vermenin nedenini de buluyoruz. Böylesi bir değerlendirme, miktarlarından bağımsız olarak toplamın dağılımda sergilenen ve spesifik bir mutlak miktarın korunmasından ziyade katılımcı bireylerin değişen ilişkilerine bağlı olan o derin ve otonom değerleri dışlamalıdır. Schopenhauer'in maneviyatındaki (farkında olmasının gerektiği) bireylerin ardışık gelişiminin önemini gizleyen aynı unsur, bireylerin arasındaki ilişkilerin özel önemini de yok etmiştir.

Katılığın Schopenhauer'in maneviyatının karakteristik bir özelliği olması gerektiği, dünyanın özünün sürekli hareketlilik olduğunu düşündüğü için paradoksal görünmektedir. Ona göre, hareketlilik yalnızca dünyanın esas bir niteliği olmakla kalmayıp dünyanın özüdür de. Hatta, sonsuz bir boyutta bile, hareketlilik için nihaî her amacı yadsıyarak, dünya için ideal bir huzur noktasını reddedecek kadar ileri gitmiştir. Katılığı muhtemelen, onu

bütün varlığın giderilemeyen susuzluğu ve telaşlı hareketine duyduğu tutkudan, onu yok edebilecek aralıksız veya amaçsız hareket tutkusundan koruyan manevî doğasının içsel bir telafisiydi. İnsan doğasının akışlarından birini, parçalı, bölünmüş ve bozuk yatağını sonsuz olana doğru saf, düz ve engelsiz bir akışa dönüştürerek sağlamak kesinlikle filozofun doğasıdır. Kendini, ampirik yaşamın ilkel niteliğini her nasılsa aşan tek taraflı bir varsayıma kaptırmıştır. Dünyanın bütününe bir biçime zorlayan bu felsefi tek taraflılığın vaadini yerine getirmedeği ve zıttının neredeyse gizli faydasınca desteklenmesinin gerektiği yeri bulmak psikolojik ve nesne-yönelimli bir analizin en zor, ama en gerekli görevlerinden biridir. Filozofların mantıksal çelişkileri çoğunlukla ruhun böylesi köklü sorunlarını temsil eden entelektüel fenomenlerden başka bir şey değildir. Bireyin her tek taraflı, farklı gelişimi, faaliyeti bağımsızlığının sınırlarına onu destekleyen ve üreten gücün organizmanın bütününden geldiği gerçeğinde ulaşır. Fakat sonunda bir miktar tek taraflılık bütünün, enerjiler arası dengeye dayanan normal işleyişini, organizmanın tek taraflılığı sürdürmek için gereken gücü artık üretemeyeceği noktaya dek değiştirir. Böylece, yaşamın yüksek biçimde farklılaşmış her tezahürü, kendi iyiliği için basitliğe ve aracılığa ihtiyaç duyar. Her düşünür dünyanın senfonisini kendi karakteristik duygusunun perdesinde radikal biçimde ve hevesle çaldığında bile, ruhun başka bir yerine ait melodiler aniden devreye girer. En farklı entelektüel karakterin bile, yalnızca dikkatlice yetiştirilmiş özel eğilimini değil, aynı zamanda en azından bir dereceye kadar ve bir miktar benzerlikle insanlığın karşıtlıkları ve aracılıklarını da temsil eden tipik temelinin ipucunu verirler.

SANATIN METAFİZİĞİ

Modern evrim teorisi, ruhun her biri kendi yaşamını sürer gibi görünen farklı işlevlerini yaşamın toplam sürecine katmak eğilimindedir. Estetik veya entelektüel veya pratik veya dinsel eylemlerin içerikleri veya sonuçları kendi kanunlarınca nitelendirilen ve kendi dillerinde ifade edilen ayrı alanları sınırlandırır. Fakat böylesi ayrı bir dünyanın hâkimiyeti yalnızca tecrübeden bağımsız bir içeriğe uzanır. Farklı akımların her birinin diğerlerinden ayrı seyrettiği yaşam manzarası, içerikler hakkında bağımsızca ve soyut biçimde düşünmenin ve onları ruhun yaşamının gerçek enerjilerinden koparmanın sonucudur. Böylece içeriklerin evrimin sunduğu gibi tekdüze bir hiyerarşik sistemde kapsanması tartışılmaz bir ilerlemedir. Evrimci fikirlerce gerçekleştirilen ilerleme, ahlâkî, manevî ve estetik faaliyetleri “doğanın kendisi” tarafından bizim için belirlenmiş amaçlar olarak kabul edilen kapsayıcı teoloji ile beraber fiziksel olarak hayatta kalma mücadelesi, bakım, türlerin çoğalması, ekonomik fırsatlar gibi yaşamın

en ilkel ve en yüzeysel gerekliliklerine doğrultmakla maalesef köreltilir. Fakat psikolojik gerçek, birliğin karşılıklı nedensellikte yaratıldığı farklı bir manzarayı ortaya çıkarır. Örneğin entelektüel ve ekonomik işlevler birbirine hizmet eder, erotik ve estetik arzular bir diğerrinin potansiyelini sömürür. Yalnızca biçimleri veya fikirleri açısından anlaşıldıkları sürece içerik dünyaları birbirine yabancıdır. Fakat yaşam tecrübesi gösterir ki, birbirlerinin amacı ve aracı olarak ilişkililerdir ve bir yaşam birliğine karışırlar. Karşılıklı ilişkilerin işlevsel birliği “devlet”inkine benzer, unsurlarının siyasî mütekabiliyetini ifade eden, fakat aynı zamanda bileşeni olan bireylerinin ötesinde, onların ilişkilerine neden olan bir şey olarak kavranan, billurlaşmış ve hemen hemen önemli bir kavramda ifade edilir. Nietzsche’nin yaşam kavramı, içsel süreçlerin her bireyi koordine eden tek bir genel amaç altında kapsandığını göz önüne serer. Yani Nietzsche, yaşamı mutlak bir değer, varoluşun tezahüründeki esas olarak önemli şey farz eder. Yaşamın saf ve bozulmaz kavramı bizim sıralanabilecek bütün işlevlerimizi içerir. Düşünme ve hissetme kadar irade de yalnızca yaşamın artırılmasının araçlarındandır. Metafizik düşüncenin yapısı açısından Nietzsche iradeyi yaşam sürecinin bir organı ve aracı olarak görürken, Schopenhauer’in iradeyi mutlak öneme yükseltmesi ve yaşamı iradenin ifşası, onun öz-ifadesi ve kimliğinin aracı diye yorumlaması çarpıcıdır. Nietzsche’ye göre, biz yaşadığımız için istemde bulunuruz. Schopenhauer için ise istemde bulunduğumuz için yaşarız. Ancak entelektüel işlevler, her iki düşünüre göre de olumlu önermelere tâbi kılınır. Gerçeği kabul edişimiz yaşam ve iradenin pratik dürtülerinin bir sonucudur ve otonom bilim olarak gerçeğin ideal değerinden bağımsızdır. Yani aklın içerikleri kan ve sıcaklıkla doludur. Hatta iradeye boyun eğme süreçlerinde bu içerikler bağımsızlıklarını ve esas değerlerini kaybeder ve varoluşumuzun, kendini kesintisiz

bir dairesel görev ve dürtü, kavrama ve serbest bırakma sürecindeki bireysel varlıklara dönüştüren, altta yatan irade biçimi için spesifik hedefler emrettirir.

Ancak Schopenhauer aklın kendini, en azından kesintili de olsa, esaretten isteme doğru özgürleştirme potansiyeli olduğunu da öğretir. Ona göre, akıl tek başına mantıklı ve yapıcı düşünce değil, fakat dünyanın gerçek imgesinin şekillendiği bilinç alanıdır. Bizim için spesifik olan ve iradenin gizli veya açık dürtülerini ifade eden hareketlerin hepsini tamamen yatıştırmak için yeterince gözleme dalabileceğimizi veya bir nesneyi düşleyebileceğimizi, açıklamaksızın kabul eder. Böylesi mutlak tefekkür anlarında, “Ben” ve nesnesinin karşıt olduğu, aşılmaz zaman ve mekân uçurumlarıyla birbirinden ayrıldığı, normal ve acılı irade koşulumuzun yok edildiği bir şeyin imgesiyle tam olarak doluyuzdur. Eğer bir fenomenin tefekkürüne dalarsak, içeriğinden ayrılmış bir “Ben” hissetmeyiz artık. Fakat fenomenin içeriğinde kayboluruz. Yani tefekkürde hem ego hem de sahip olma dürtüsü kaybolur. İlki, taşıyıcısı olan “Ben” kaybolduğu için, ikincisi ise mükemmel tefekkür isteyebileceğimiz veya dileyebileceğimiz her şeyi sağladığı için. Mutluluk ve mutsuzluk, iradenin, şeylerin arzumuzun uyarıları olarak değil, yalnızca hayalgücü olarak var olduğu salt tefekkürün ötesinde yer alan nitelikleridir.

Estetik bir isteğin özü kendimizde hayal dünyasının genelde hayalgücünün aracı, dürtüsü ve cansuyu olan irade dünyasından tamamen ayrılmasıdır. Aksi halde yaşamın amaçlarına hizmet eden aklımızdaki şeylerin varoluşu salt tefekkürde iradeyle olan bağıını keser ve “Ben”i hayalgücüne özümseyip hiçbir özel varoluşla bırakmayarak kendi alanında salt bir resim hâline gelir. İçsel insanın salt tefekkür yoluyla radikal dönüşümü esaretten irade menfaatine serbest bırakılan herhangi bir nesnenin saf ve hayalî içeriğiyle dolduğumuzda gerçekleşen estetik bir kurtuluştur. Yal-

nızca irademizdeki köklerinden serbest bırakılmış bir tefekkürle meşgul olmamızı kolaylaştıran nesneleri güzel diye adlandırırız. Bir sanat eseri tefekkürü gerektiren bir nesnedir ve bir sanat dâhisi kendini tahakkümden, irade yoluyla diğerlerine göre daha mükemmel ve kapsayıcı biçimde özgürleştirebilen insandır. Arzu ve kullanışlılıktan soyutlayan ve şeyleri ve imgelemleri içeren hayalgücü içeriği, Schopenhauer'in harika biçimde ifade ettiği gibi, amacını her yerde bulan sanatın yeni varoluşuna doğru katılır. Schopenhauer'in metafiziği için sanatın önemi yaratıcı deha ve bireysel kavrayış arasındaki varoluşunda sanatın, saf aklın iradeden kurtuluşunun hem etkisi hem de nedeni olmasıdır.

Özne içerisinde sanat tarafından biçimlendirilmiş ilk değişimin insanın bireyselliği ve mekân ve zaman içerisindeki özel durumunun önemsiz hâle gelmesi olduğunu hâlihazırda belirttim. Örneğin bir günbatımının estetik boyutu bir hapishane veya saray penceresinden görülmesinden bağımsız olarak aynıdır. Yani bir resmi inceleyen göz ile müziğe uyum sağlayan kulak, gözün veya kulağın bir hükümdara mı, bir dilenciye mi ait olduğunun öneminin olmadığı bir krallıkta yaşar. Hatta bir estetik nesneyi gören veya duyan insan hakkındaki hiçbir şey önemsizdir. Ne niteliklerin ne de zaman, mekân, nedensellik ve toplum zincirindeki belli bir rolü belirleyen o ilişkilerin hesaba katılması gerekir. Düşünen insan, onu iradenin öne çıkardığı anlamsız ve sonsuz bir zincirdeki bir parça veya geçiş noktası yapan ağdan çıkarılır. Diğer bireylerle karşılıklılık içerisinde yaşadığı için bireyi etkileyen ilişkilerin hepsi yerinden edilir. Schopenhauer –irade tarafından gerçekleştirildiği ve teşvik edildiği zaman– cinsel aşk olarak görülen aynı eylemin, hayalî yönüne vurgu yapıldığı zaman iradeden ayrıldığı ve insan biçiminin estetik değerinin salt biçimde nesnel bir takdirine dönüştüğü şeklindeki güzel gözlemde bulunur. İrade ve tefekkür insanın derin biçimde birbiriyle ilişkili iki yazgısıdır.

Bir sanat eserinin, spesifik bir hayal olan tefekkürü, düşünen yazgının en tam ifadesidir ve nesnenin imgesine dair tam bir gözlem ve yargı gerektirir. Estetik tefekkür kişinin kaderinden tek ve tesa-düfî bir birey olarak soyutlamalıdır ve gerçek dünyayla olan, anlık görüşün dışındaki ilişkileri paylaştırmalı ve eşzamanlı olarak hem neden hem etki olmalıdır. Estetik hayalin anlık niteliği onu temelde zamanın ötesinde olmaktan alıkoymaz. Çünkü her ânı önceki ve sonraki anlarla belirleyen zamansal ilişki salt içeriğe yabancıdır. Estetik itibar şimdiden ve sonradan, buradan ve şuradan bağımsızdır. Yukarıdaki tartışmanın tamamı öncelikle psikolojik olaylara atıfta bulunur. Metafizik bir dünya görüşü için yalnızca öznel gözlemin estetik nesnesinin spesifikliği yoluyla ve bir nesnenin hangi yönünün estetik yönden gözlemlendiği sorusuna ve estetik gözlemi normal, pratik-ampirik bağlam içindeki gözlemde farklı kılanın ne olduğu sorusuna verilen cevap yoluyla önem kazanır. Schopenhauer'ın düşüncesinin belirleyici motifi, yukarıdaki soru açısından, bireysellikten ve yaşamın hareket eden unsurlarının belirlenmesinden mekânsal, zamansal ve nedensel ilişkiler yoluyla kurtuluş olarak göz önüne serilir. Estetik tefekkürde elde edilen kurtuluş nesneyi çevresiyle olan karışıklığından çıkartır. Çünkü çevre estetik görüden dışlanır. Nesnenin göreliliğinden salıverilmesi eşzamanlı olarak bireyselliği yok eder. Çünkü bireysellik yalnızca kendi dışında olan unsurlara dayanılarak konumlandırılabilir. Bu konuda Platon'u takip eden Schopenhauer çevrenin dışlanmasıyla sonra arta kalanı "bir şeyin düşüncesi" diye adlandırır. Sanatın, takip eden tartışmamızı sınırlandıracığımız belirli nesnesi ve bu pekiştirilmiş fenomenin örneklendirilmesi Schopenhauer'ın teorisinin esas zorluğunu oluşturur.

Mekân-zamansal gerçeğin içinde var olan bütün bireysel şeylerin, onları bağlayan nedensel ve diğer ilişkilere ek olarak tamamen heterojen bir ilişkileri vardır. Sayısız bireysel fenomeni

çoğunlukla, görünümündeki dalgalanmalarca, görünümünün sıklığına ve konumlarına etkilenmeyen ve uzak bir gerçekliğe sıkıca tutunan ve tam ve açık saflığında bireysel bir gerçeklik tarafından sunulamayan genel düşünce örnekleri olarak tecrübe ederiz. Genel düşünce en çok, onların, hâlihazırda onlarda ideal olarak önceden şekillendirilmiş daha mükemmel bir biçimi gerçekleştirmeye eğilimli olduğunu özel bir yolla belirten bir değişim ve gelişim potansiyelini açığa çıkaran organizmalara atıfta barizdir, fakat onlarla sınırlı değildir. Mükemmelleşmiş biçimin öngörüsü yalnızca, bireysel fenomenlerin toplamından elde edilen ve muhtemelen ideal veya ana düşünceden alınan özelliklerle süslenen bir şeyin “genel kavram”ı değildir. Bir şeyin ana düşüncesi bizde tekil tarafından tüketilmeyen, anlamına bile o tekil tarafından dokunulmayan çok özel bir görüde gerçekleştirilir. Hatta ideal, orijinal bir bütün veya yansıma olarak ne zaman ve ne sıklıkla gerçekleştiklerinden bağımsız olarak, onun olası gerçekleştirmelerinden herhangi birinin arasından ışıldar. Gözlemlenen her nesne duyularımızla doğrudan erişebildiğimiz bir var-olan değildir yalnızca. Aynı zamanda, var-olan o düşünceye yalnızca aşağı yukarı yaklaştığında bile anlam ve önem sağlayan bir düşüncedir de. Yani nesnede yalnızca bireyselliği görmeyiz. Uzay ve zaman boyunca dağılmış, kendine özdeş ve üniter ideal biçim olarak farklı şekillerde gizlenmiş ve ardıl soyutlama tarafından yaratılmış mantıksal bir genelliğin aksine, onu arayan göz için doğrudan görünür olan sonsuz sayıda bireysel şey tarafından paylaşılan birey-üstü bir şeyler görürüz. O hâlde bunlar estetik hayalgücünün öznelere biçimsel olarak tekabül eden hayalgücü nesneleridir. Nesneye en içteki özünü ve elde edilemez idealini oluşturan “düşünce” açısından baktığımızda ondan bireyselleşmesini alırız ve onu mekân-zamansal göreliliğinden ve fiziksel varlıkla karışmış olmasından uzaklaştırırız, tıpkı bizim estetik bir bakış açısından

bireysellikten çıkmamız gibi. Schopenhauer'ın bizim "estetik görü" müzün nesnesi olduğuna hükmettiği "düşünce" o tekil şeyin ardında belli belirsiz görülebilen genel bir şeydir. Onu tekil şeyde gözlemledik. Fakat özü spesifik görünümlere tamamen kayıtsızdır. Bilişsel seviyede yalnızca mantıksal genellemeler veya kavramlar açısından düşünebilirken, estetik düzlemde genel fikri bireysel bir şeyde görürüz. Bir sanat nesnesinde, her nesnede estetik gözlemle tanımlanan ideal çekirdek hiçbir yabancı parçası olmayan bir tecrübede belirginleşir. Sanatsal deha, daha sonra yalnızca ideal değerini sergileyerek yeniden ortaya çıkan ve bütün diğer öznelere için daha somut ve daha anlaşılabilir hâle gelen nesneyi enine boyuna düşünür. Schopenhauer'e göre, vücut için –asimile sebzeleri içeren– et neyse ruh için de sanat nesnesi odur. İçerikle dolu bir estetik görü aynı belirleyenlerin hem özünde, hem nesnede kesişmesini gerektirir. Her durumda bu belirleyenlerin birbirine zıt görünmesine rağmen sırf birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları için çakışmaları belirleyicidir. İnsanlar ve şeyler, estetik görüde ortaya çıkıp hem doğal hem tarihsel bağıntılardan azade olan saf ve kendini ifade eden özlerinden farklılaşabilir. Hem insanların, hem şeylerin saf bireyselliği, görünüme göre bireyin aksi halde hem özneyi hem nesneyi sürükleyen varoluş akışından soyutlanmasına bağlıdır. Böylesi bir soyutlamada saf birey hatasızca tanımlanabilir ve yalnızca kendine bağlı olan bir kaderi vardır. Yine de sıradan bilişten estetik görüye olan sapmaya dair anlatısında Schopenhauer tekil olanı genel öze dönüştürerek ve her biri gerçekte yalnızca şimdi var olabilen ve bir daha asla var olamayacak sayısız bireysel özün temsilcisi tipik, jenerik bir şey yaratarak bireyselliği yok eder. Estetik gözlemci ve onun nesnesi kendinde-şeyin en yüksek derecesince ve böylesi bir varlığın mutlak reddince eşzamanlı olarak tüketilir. Yukarıdaki karşıtlığın radikal gerçekliği herhangi bir mükemmel estetik haz ânında tecrübe edilebilir.

Schopenhauer tekillik ve genellik tartışmasını, özel bir metafizik kategori yaratmak yoluyla karşıtlığı saf dışı bırakarak nesneyle sınırlandırır. Şimdiye kadar açıklandığı biçimiyle onun dünya görüşü, varlığın mutlaklığı ve bilincimizce oluşturulup zaman ve mekânda nedensel olarak yayılan bireysel fenomenler olmak üzere metafizik irade birliğinin iki unsurunu içerir. Schopenhauer'in kökten karşıtlığında bireysel fenomenlerin entelektüel olarak kavramlar altında kümeleşmelerine izin veren ve bireyselliklerinin derin ve neredeyse mecburî biçimde bu "fikir"lerin bir örneğine dönüşmelerine yol açan temelde özdeş içeriklerle gruplar oluşturduğu gerçeğine hiç yer yoktur. Doğa, doğa kanunlarına göre beliren ve kaybolan sayısız fenomen için tip olan belli sayıda temel yaratılış biçimleri veya fikirleri olduğu izlenimini sağlar. Varoluşun temeli olan metafizik irade şeylerin bireysel gerçekliklerinin biçimlendirdiğinde, görünüşe göre verili olan bu şematik veya esas olasılıklarla birlikte çalışır. Eğer dünya iradesinin somutlaştırıldığı varsayılırsa, o zaman bu somutlaşmanın basamakları, Schopenhauer'in ifadesiyle, bireylerin bir araya getirildiği tipik ideal biçimlerdir. Yani biçimler manevî bir krallığın, her biri kendi tarzında nitelendirilen ve tiplerinin temel niteliğini hemen hemen açıkça ve saf biçimde ifade eden sayısız bireysel özle meskûn olan bölgeleridir. İradenin somutlaşmasının aşamaları (fenomenlere uygun bir dilde ifade edilebilen en alt irade tarzı olan) maddiyat ve yerçekiminden, doğadaki bütün özel madde ve biçim sınıfları yoluyla insan türüne dek uzanan, yükselen bir zinciri oluşturur. Ancak Schopenhauer'in felsefesi evrim fikrinden yoksundur; dolayısıyla zincirinin hiçbir etkisi yoktur. Ek olarak, insan türü o kadar alacalıdır ki, tek bir insandan daha fazlasının toplamını tek bir fikir altında kapsamak pek de mümkün değildir. Tek bir bireysel kişiliği gerçekleştirmeye yazgılı bir fikir yalnızca bu tekil tarafından katı biçimde yerine getirilebilir.

Yani fikirler aşkın irade ve ampirik nesneler arasında bir aracı, güçlü yanı ne yazık ki epistemolojik netlik olmayan Schopenhauer'in gerçeklik derecesi açısından tanımlamadığı üçüncü bir krallıktır. Fikirlerin manevî konumu muhtemelen bir ölçüde Platon'a başvurarak belirlenebilir. Platon'un idealar öğretisi Sokrates'in gerçekliğin şeylerin öznenen özneye değişen, uçup giden, güvenilirmez ve duyumsal kavramlarında bulunamayacağını keşfiyle başlamıştır. Çünkü gerçeklik kalıcı ve nesnel biçimde geçerli olmalıdır. Yani gerçeklik sabit ve her zaman bulunabilecek akılcı kavramlara dayanmalıdır. Yukarıdakilere göre, Platon hayal etmenin gerçekliğinin imge ve nesnenin örtüşmesini gerektirdiğine hükmeder. Ancak bir kavramın nesnesi duyumsal olarak kavranabilir tekil şey olamaz. Çünkü tekilin özellikleri kavramınkilerle (yukarıda dikkat çekildiği gibi) uyumsuzdur. Yani bir referans noktası olarak hizmet etmeye uygun değildir. Sonuç olarak bir kavramın nesnesi duyumsal olamaz ve bireysel varoluşun tesadüflerinden de çıkarılmalıdır ki değişmez geçerliliğiyle şeylerin yerini alsın, tıpkı bir kavramın şeylerin salt idrakının yerini alması gibi. Platon bu nesneye idea der. Yani bir idea esasen, kavramlarımızın nesnesine dönüşen metafizik bir öz değil, bir kavramın doğru olduğu için onunla özdeşliği yoluyla ona hakikatin erdemini bahşeden bir nesnesinin olması gerektiği varsayımının sonucudur. Ağaç veya güzellik ideası metafizik bir gerçekliğe dönüştürülür. Çünkü söz konusu özün gerçek bilgisi duyusal imgelemde ziyade genel bir ağaç veya güzellik kavramına bağlı kılınır ve o genel kavram gerçekliğini meşrulaştırmak için varsayılan bir nesneyi gerektirir. Tıpkı Platon'un kavram için bir nesne araması gibi, Schopenhauer de estetik görüş için bir nesneye ihtiyaç duyar. Schopenhauer bir nesneye estetik olarak yaklaştığımızda bilimsel veya pratik olarak yaklaştığımızda olduğundan daha farklı davrandığımızı oldukça doğru biçimde hissetmiştir. Ona göre, estetik nesnenin mukaye-

se edilemez özü hem –şeylerin spesifik yaşamını etkileyen bütün bağlantılardan, oluşumlardan ve koşullardan çıkarılan– mutlak bir kendi-için-şeyi muhafaza etmesi hem de bireyselliğin ötesine, özellikle de birey için tipik olmanın öneminin ötesine erişmesidir. İdea, baskın ve norm veren statüsü yoluyla içinde hiçbir dizilimin, ardışıklığın veya nedenselliğin olmadığı özel bir boyutun içerisindeki bir bireyler çokluğunu içerir. Schopenhauer'in bir şeyin ideası kavramı bir görünümün kendini estetik boyutta görünüşte gerçek olarak sunduğu ve sonrasında bağımsızlığını sanat eserinde kazandığı bir süreç yoluyla anlaşılabilir. İdea, görü olarak yaşayan tiptir. Gerçekliğin, mekân-zamansal olayların kanunlarını takip ederek mahlûkların sonsuzluğunu kalıba döktüğü biçim seviyesine atıfta bulunur. Biçimsel olarak ele alındığında –estetik görü içeriğini ve sanatsal yaratım ürününü kapsayan– nesne, doğrusunu söylemek gerekirse, eşsizdir ve yanı başındaki veya zamansal olarak onu önceleyen ya da onun ardından gelen her şeye kayıtsız biçimde yalnızca kendisi için var olur. İdealar hiyerarşisinde, sanatı göstermek için sınırsız olasılıklar sağlayan sınırsız aşamaların olması mümkündür. Fakat her aşama yalnızca bir kez var olabilirdi ve bütünüyle orijinal olurdu. Ancak bireysel gerçek şeyler, aynı kalıptan olduklarında bile mekânsal dizilim ve zamansal ardışıklık ilişkilerinde sonsuz bir çokluk olarak var olur. Yani esas biçimleri iradenin nesneleştirme seviyesindedir. İradenin görünür biçimler aldığı aşamaların ve seviyelerin metafizik inşası başına buyruk birlik ve eşsizliği birey-üstü geçerlilik ve bir tekiler evreni üzerindeki norm-veren güçle bir araya getiren estetik bir kurguya olan ihtiyaca Schopenhauer'in yanıtıdır. Yani bir yandan, her seviyenin ideal içeriği ve anlamı eşsiz biçimde ve mükemmel bir bağımsızlık içerisinde var olur. Fakat başka bir yünden, bu seviyelerin doğa tarafından gerçekleştirildiği biçim çokluklarının her biri içerisinde var olur. Çokluk alanında yaratan veya takdir eden

estetik görü orijinal olanı kendi mükemmel olmayan biçimde gerçekleştirmiş temsili yoluyla görür.

Eğer drama ve romandaki zaman boyutunu ve görsel sanatlardaki mekân boyutunu düşünürsek ideanın, estetik görünün nesnesinin ne zamansal ne de mekânsal olduğu bütünüyle anlaşılabilir. Schopenhauer, estetik boyutun mekânsal olmayan niteliğine atıfla şöyle der: “İdea, önümdeki mekânda yer alan biçim olmayıp o biçimin ifadesi, salt anlamı ve en içteki özüdür. O hâlde idea bir figürün mekânsal boyutlarındaki farklılıklara rağmen özdeş olabilir.” Schopenhauer’ın sıklıkla sanatın modern bir yorumunu (sanatın salt sanatsal biçimde kavranması) öngörmesine rağmen, ideayı ele alışı, hem Goethe’nin klasisizminin etkisiyle hem de kavram ve ideanın karşıtlığıyla ilgili netliğine rağmen düşüncesinde salınmaya devam etmesiyle, ideaya entelektüel yaklaşımı yoluyla düşüncesini bu yorumdan uzağa konumlandırır. Sanatın salt sanatsal biçimde kavranması ilâve bir metafizik yorumlamaya da izin verirdi. Fakat ne içkin bir estetik ilişkiye müdahaleye ne de doğa bilimlerine zorla müdahil olmayaya izin verirdi. Ancak Schopenhauer ve bizim aramızdaki mesele daha ince bir ayrıma bağlıdır. Mekânın bir resmin esas içeriği olduğunu kabul edebiliriz, bu resim mekânsal belirlilikten çıkarılmış olsa bile. Mekân böylesi bir sanat eserinin içindedir. Fakat sanat eseri mekânın içinde değildir. Hatta renkli tuval ve mermer parçası da mekân içindedir. Fakat resimde temsil edilen mekân ve plastik sanatın nesnesinin içeriği olan bir figürün mekânsal dizilimi gerçek mekân değildir ve gerçek mekândaki madde parçaları olarak tuvali içeren ve sınırlandıran hudutlarla belirlenmez. Benzer bir analiz zaman kavramına da uygulanabilir. Bir dramının içinde evrildiği zaman salt biçimde idealdir ve böylece bir gerçek tecrübe biçimi olarak zamana tamamen heterojen olduğu gerçeğine tezat oluşturmaz. İçinde yaşadığımız mekân ve zaman her şeyi

ve her yazgıyı çevreler, dış sınırlar yaratarak varlıkları birbirinden ayırır. Bir sanat eserindeki saf içeriğe yapılan vurgu o eseri hâlen başka içerikler tarafından sınırlandırılabilceği noktanın ötesine konumlandırır. Sanat eserinde göründükleri biçimiyle mekân ve zaman başka mekânlar ve zamanlarca sınırlanmaz. Çünkü her sanat eseri kendine ait bir dünya oluşturur. Yani gerçeklik açısından baktığımızda, sanat eseri, mekân-zamansal belirleyenler içermesine rağmen, tamamen mekân ve zamanın dışındadır. Yine de Schopenhauer'e göre, yukarıdaki belirleyenler idealar alanındaki diğer bütün belirleyenler gibi var olur. Schopenhauer'in bir sanat eserindeki, ideasının unsuru olan mekân ile sanat eserinin kendisine pek de dokunmayan kuşatıcı mekânı ayırt edemeyişi onu ilgisiz bir unsur olarak mekânı sanat eserinden çıkarmak şeklindeki umutsuz bir hermenötik görevine bulaştırır.

Schopenhauer'in sanat teorisi ile modern bir yorumun arasındaki uyumsuzluğu gidermek adına onun ilkesini ideal dünyada zamana ve mekâna gerçek varoluştaki anlamlarından farklı bir anlam vermesi için yavaş yavaş genişletmek gereklidir yalnızca. Fakat sanatın genel nesnesine ilişkin olarak çok daha derin bir uyumsuzluk vardır. Schopenhauer'in bugün bizim doğacılık ve izlenimcilik diye adlandırdığımız konumları oldukça kesin biçimde reddeder. Kısacası, gerçeğin hiçbir taklidinin sanatla ilişkisinin olmadığını savunur. Çünkü taklit, sanatın ayırt edici yaratımları olan kurtarıls ve başka bir dünyaya geçişi değil, sadece hâlihazırda sahip olduğumuz şeyleri sağlayabilir bize. Ayrıca gerçekte var olan bir tekil fenomen çokluğundan türetilmiş salt bir doğal unsurlar kompozisyonu sanat nesnesini temsil etmek için doğanın bütünden ayrılmış spesifik bir parçası kadar yetersizdir. Estetik deneyselcilik, doğanın sunduğu bireysel fenomenler arasında sanat eserini oluşturan unsurların seçkisinin yapılacağı, kendine ait kriter önkoşulunu açıklayamaz. Dolayısıyla sanatın özü doğacılık

ve deneyselciliğin yollarında keşfedilemezdi. Çünkü sanat verili olan bir şeyi almaz ve aktarmaz. Sanat salt veriyi aşan ve varoluşumuzun alıcılık ve tecrübeden daha derin seviyelerini harekete geçiren bir idea ile yaşar.

Ancak gerçeğe tâbi olan sanatın salt reddi modern yorumlar için tipik olan sanatın otonomisini kurmaz. Sanatın bağımlılığı sorunu, sanatın iradenin nesneleştirilmesince yaratılan, daha önceden mevcut olan ideal seviyelerle ilişkisi açısından, muhtemelen en az o denli ciddidir. Schopenhauer'den daha fazla hiç kimse, faydası açısından sanat hakkında konuşmayı reddetmez. Yine de ona göre sanatın cazibesi ve öneminin ideayı yorumlamadaki "kullanım"ı olduğu ortaya çıkmaktadır. Salt estetiğin alanında kaldığımız sürece, "idea" sanatın nesnesinin isimlerinden biri olabilir sadece. Fakat Schopenhauer'in dünya yorumunun metafizik ağı içerisinde, sunumu sanatın işlevi olan "idea" bağımsız bir gerçektir. Eğer Schopenhauer tutarlı olsaydı, insan soyunun ideayı ifade etmek için daha uygun biçimleri olduğu sürece sanatın lüzumsuz olduğunu ilan ederdi. Sanatın ideal bir içerik bakımından olmak dışında düşünülemeyeceğini kabul etsek bile sanatın modern deneyimdeki değeri ve anlamı içeriğin kendisinin değeri ve anlamından bağımsızdır ve sanatın içeriğini biçimlendirdiği spesifik yöntemle ilişkilidir. Sanatın nesnesi muhtemelen, eğer ki bir ruhun taşıyıcısı olmasaydı cazibesi azalmış veya en azından oldukça farklı olacak olan, fakat biçimi ruh kendini başka ve çok daha uygun biçimlerde ifade edebilseydi bile değerini muhafaza edecek olan insan bedeniyle benzerdir. Hatta gerçekte mutlak biçimde birleşmiş olan iki unsurdan birinin özel hakkını aklamak, özellikle de o hak yalnızca diğer unsurun işbirliğiyle kullanılabiliyorsa zordur. Bizi, tarihsel, psikolojik, metafizik ve diğer anlamlar gözetilmeksizin sanat içeriğinin kendisinin eşsiz önemine yöneltmesi *l'art pour l'art* ("sanat için sanat") formülünün başarısıdır.

Hatta öznel olarak *l'art pour le sentiment* ("duygu için sanat") önermesini sunmak için biraz sebep de vardır. Ancak nesnel olarak *l'art pour l'idée*'den ("idea için sanat") bahsetmek anlaşılabilir. Fakat *l'art pour l'art* formülü, sanatın kendi krallığının, yalnızca kendi spesifik alanı dışındaki değerlerle ilişkili olarak görüldüğünde bile biliş, din ve ahlâk ile aynı temelde kurulduğu üçüncü bir alanı belirtir. İdeanın estetik parametreler ve sanatsal tasavvur gözetilmeksizin metafizik bir gerçekliği vardır. Eğer sanat değeri, istisnâî biçimde içerisinde ifade edilen ideaya dayanırsa –yani estetik nesnenin mükemmellik derecesi ideanın ifadesinin saflığı ve mükemmelliğiyle tamamen orantılı ise– o zaman sanat ideanın yalnızca ilgisiz bir aracıdır ve sanatın özel anlamının diğer bütün anlamlardan ayrılması tamamlanmamıştır. Schopenhauer'in biçim ve özü özdeşleştirmesi sanat için özel bir anlam kurmaz. Çünkü madde radikal biçimde tekildir ve yalnızca bir kez var olur. Biçim ise sonsuz miktarda öz sunar ve özdeşliğini hâlâ muhafaza eder. Şeylerin sanatsal açıdan ilgisiz maddeselliği bir kenara bırakılsa bile sanatın yapısı biçim kadar içeriği de gerektirir. Yani sanatın üretiminde maddesellik insan deneyiminde görünenenden çıkarılırsa geriye kalan, resim, heykel gibi spesifik sanat biçimlerine veya başka bir tür stilizasyonla dönüştürülmesi gereken salt gerçekliğin bir biçimidir. Gerçek olanın maddesellikten kurtarılması sanat eserine, eserin kendisinin ve onu şekillendiren güçlerin bir içeriği hâline gelen bir biçim sağlar. İşte şimdi belirleyici soruyu yöneltebiliriz: Bir sanat eserinin anlamı ve değeri *bu* içeriğin sunulmasıyla mı ya da içeriğin *bu* sunumuyla mı meydana getirilir? Gerçeğin içeriğinin bir sanat eserine dönüşümünün en derindeki anlamı tabiatı gereği ilginç bir içeriğin sunulduğu başarı derecesine mi dayanır? Veya o anlam içeriğin kendisinin dönüşümüne olan bir ilgiyle mi sınırlıdır, ki böylece sanatın varoluşunu hiçbir spesifik içeriğe başvurmak zorunda olmadan aklar?

Schopenhauer bu soruları açıkça yöneltmese de en azından cevaplamıştır: Sanat eserin varoluş sebebi içeriği veya ideasıdır ve stil, teknik yöntemler, sanatsal bireyselliğin ifadesi ve belli bir eser için spesifik olan sorunların çözümü de dâhil olmak üzere, sanatın işlevsel yönü diye adlandırılabilirlerle ilişkili olan her şey yalnızca spesifik eserin içeriğini oluşturan idea açısından ilginçtir. Bakış açısının sanatın herhangi bir salt sanatsal yorumuyla ne dereceye kadar çeliştiğini göstermek için onun ifadelerinden birini alıntıluyacağım. Resmin “esas” amacının ideaların kavranması ve bizim iradeden yoksun bilişe manevî tercümemiz olduğunu ifade eder. Yine de “salt renklerin uyumu, ışık ve gölgenin uygun dağılımı, figürlerin güzelce gruplanması ve bütün resmin genel durumuyla kendi içerisinde var olan bağımsız bir güzelliğin” var olduğunu da ifade eder. Bu tâbî güzellik tarzı salt bilişe yardım eder ve şiir için diksiyon, vezin ve uyak neyse resim için odur. Esas niteliğinde değildir, fakat bir çıkış noktası sağlar. Maalesef artık Schopenhauer’ın sanatın saf biçiminin sözde kendi iç kanunlarını takip eden en önemli kısmının muhtemelen yalnızca öznellik için bir payanda olduğunu beyan ettiğine dair artık hiçbir şüphe yoktur. Aksine, eğer sanat gerçekten sanat olarak, içkin bir amaç, varoluş unsurlarının spesifik bir şekli olarak kabul edilirse, o zaman yukarıda tespit edilen bütün “tâbî” unsurların nesnel değeri vardır. Yalnızca öncü olmakla kalmayıp daha az duyusal unsurlarla sanatsal yapının mutlak birliğine doğru katılırlar. Yani Schopenhauer sanatın, tecrübenin dolaysızlığından ve kavramsal olarak ifade edilebilecek bütün içerikten bağımsızlığı için, önce hararetle ve muzaffer biçimde mücadele eder. Fakat sonrasında sanatı yalnızca metafizik olarak önemli bir içeriğin hizmetkârına dönüşmeye zorlar.

Sanatın ayrışan yorumlarını, karşıt yönlerini değiştirmeden otonom ve metafizik içeriğin hizmetkârı olarak birleştirmek

için, Schopenhauer'in düşüncesinde mevcut olan fakat tamamlanmasına kötümserliğinin izin vermediği bir motife başvurmaliyız. Bir sanat eserinin salt dâhilî sanatsal normları ile o eserin bir dünya içeriğini ortaya koyma becerisi arasında muhtemelen bir uzlaşma vardır. Temsil edilmiş bir içeriğin görünmez anlamını nihaî olarak ve muhteşem biçimde ortaya çıkarmak için başka endişelerden arınmış olarak salt sanatsal ilginin içkin kurallarına uyulmalıdır. Hatta sanatsal ve metafizik niyetlerin belli derecede bir tamamlanmaya ulaşıldıktan sonra bir araya gelmesi mümkündür ve hiçbirinin kendi doğrultusundan vazgeçmeye zorlanmaması gerekir. Farklı sanatların temel sorunları sanatsal ve metafizik niyetlerin birleşmesi açısından benzerdir. Örneğin portre resmin amacı modeli otantik biçimde resmederek sanatsal açıdan değerli bir bütün yaratmaktır. Fakat aynı zamanda, modelin gerçekliği resmin içsel gerekliliklerinin tatminine izin verirse salt rastlantısal da görünür. Benzer biçimde şiirin de bir içeriğin anlamı, şekli, duygusal değerini biçim ve sesin bağımsız uyaranları yoluyla sunma şeklinde çifte bir gerekliliği vardır. Son olarak mimari, malzemelerin –kütle ve elastikiyet, gerilim ve katılık, organik yapı ve dayanıklılık gibi– içsel ilişkilerini yüzeyler, geometrik yapılar, ışık ve renk dağılımı gibi başlı başına hoş nitelikler yoluyla manevî bir tecrübeye ve huzurlu bir uyuma dönüştürmelidir. Sanatın yarattığı en derin mutluluk değerlerin, bizim normal dünya tecrübemizde birbiriyle ilişkili olmayan şaşırtıcı ve hatta hak edilmeyen uyumuna dayanır. Dolaysız varoluşta çeşitli değer sıralamaları bazen birbiriyle uyum içerisinde bazense uyumsuzca bağliken içgörü sağlayan ve bu sıralamaların birbiriyle radikal ve gerekli biçimde bağli olmasını temin eden tek şey sanatsal bakış açısidir. Schopenhauer sanatın duygular için büyük önemini kabul edememiştir. Çünkü onun radikal kötümserliği estetik duygudaki olumlu ve sentetik mutluluk âniyle çatışıyordu. Duygu sanatın en derin

anlamını sanatsal değer ve içeriğe dayalı değeri birleştirerek bulur. Fakat Schopenhauer'e göre, sanattan kaynaklanan mutluluk diğer bütün mutluluklar gibi irade ve iradenin acısından kurtulmaktan başka hiçbir şey olarak anlaşılmamalıdır. Dolayısıyla sanatın anlamı, ona göre, yalnızca dünyaya olan ilginin salt hayalgücü olarak yoğunlaşması ve yalnızca, irade ve acının gerçekliğince bozulmamış tek dünyaya kaçış olabilir. Sanatın irade dünyasının yerini alarak ve bizim irade ve acıya sırt çevirmemize izin vererek sağlayabileceği tek mutluluk, aracılığıyla acıdan kurtulduğumuz olumsuzlamadır. Yani Schopenhauer'in sanata iradenin olumsuzlamasından bağımsız, olumlu bir mutluluk meydana getirebilecek hiçbir temel ve sentetik tema atfedemediği açıktır. Eğer mutluluğun salt istememekten ibaret olduğu düşünülürse, o zaman estetik tecrübede şeylerin varlığının irademizi işgal etmesinden ziyade şeylerin içeriğiyle dolu olduğumuz şeklindeki salt gerçek mutluluk getirmek için yeterlidir. Yani kötümser mutlakçılık duygunun irade için önemini bozmuş ve nihaî bir amaca yaklaşmanın mutçu değerini saklamıştır. Schopenhauer sanatın, iradenin sessizliğinin ötesinde bir mutçu değerinin gelişiminde yer alan spesifik anlamını gizlemiştir.

Ancak Schopenhauer'in estetiğinin, öznel olarak imgesel bilincin hâkimiyetine ve nesnel olarak da şeylerde örneklendirilen saf idealar içeriğine dayanmasına rağmen bir çeşit entelektüalizm olduğunu iddia etmek haksızlık olurdu. Onun, aksi halde muğlak olmayan bir felsefedeki en muğlak unsur olan sanat kavrayışı, sanatın, kendi içinde tek değerli ve ilginç şey farz edilen ideanın ifadesi için bir araç statüsüne indirgenmediği alternatif bir yoruma izin verir. Alternatif sav, sanatın içerdiği esas mutluluğunun yalnızca ideaları ifade etmede değil, ideaların *ifadesinde* de yattığıdır. Yukarıdaki iki tema Schopenhauer'in düşüncesinde birbiriyle ilişkilidir. Schopenhauer öncelikle tek önemli şeyin, nasıl gerçekleş-

tiğine bakılmaksızın ideaları bilince getirmek olduğunu savunur gibi görünür. Fakat aynı zamanda bilince duyuşsal malzemede ve tekil fenomenlerde idealar getirmenin de kendi başına önemli olduğunu belirtir. İdeanın kendi içerisinde “güzel” olmadığını kabul etmesi gerekir. Fakat o güzellik, çeşitli başarı seviyeleriyle, ideayı net ve mükemmel biçimde görünür kılar ve onu kesinlikle kabul etmemize izin verir. Biz de bariz fenomenalitesi ideanın veya fenomeninde örneklendirilmesi gerektiğini varsaydığımız seviyenin net bir görüntüsüne izin vermeyen bir varlığı veya sanat eserini o zaman çirkin veya sanatsal-olmayan diye niteleriz. Çirkinliğin olumsuz durumu şu anda tartıştığımız estetiği yorumlamada muhtemelen bir anahtar sunabilir. Bir ideanın salt var olmayışının çirkin olamayacağı gerçeği duyuşsal biçim olan güzelliğin ideanın parçası olmadığını, daha ziyade, ifadesi için ilgisiz bir araç olduğunu gösterir. Çirkin nesne ideadan yoksun, duyuşsal bir şeydir. Ya da, daha katı biçimde söylemek gerekirse, içerisinde canlı olan ideanın farkına varmayı, belirli şeyin yapısına ve ruhumuzun yapısına uygun olarak böylesi bir fark edişi kolaylaştıran güzel nesnenin aksine, daha da zorlaştıran duyuşsal bir şeydir. Görünüşte, her nesne bir başkası kadar güzel olmalıdır. Çünkü bütün nesneler ideaların örnekleridir. Yani şeylerin nesnel yapısına yönelmiş bir zekâda sanat için muhtemelen ne ihtiyaç ne de yer vardır. Ancak bizim insan ruhumuzun idealarla mükemmel olmayan, rastgele ve değişken bir ilişkisi vardır ve güzellik, fenomenlerin idealarını spesifik bir ruha gösterdikleri dereceye kadar uygundur. Her şeyin eşit derecede güzel olduğu mutlak bir ruh açıkça hiçbir şeyi güzel bulamazdı. Çünkü güzellik tecrübe edilemez ve eğer varoluştaki her noktaya tam olarak aynı derecede bağlıysa artık anlamı yoktur. Bazı hayvanların bize her zaman çirkinmiş gibi görüldüğü gerçeği, nesnel olarak bir ideadan yoksun oldukları anlamına gelmez. Daha ziyade, kaçınılmaz bir ilişkiyle diğer biçimlere olan benzerliklerini bize

dayattıkları anlamına gelir. Örneğin maymunun insanla, kurbağanın pislikle ve balçıkla olan ilişkisi, bizi onların ideal özlerini salt biçimde kabul etmekten alıkoyar. Yani Schopenhauer'in sanatın yalnızca ideaları görünür kılmaya hizmet ettiği ifadesi kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Çünkü eksiktir. Hatta eğer ifade eksik olmasaydı, belirlenmiş olan amaç yanıltıcı olabilirdi. Eğer her şeyin güzel olduğunu ima edecek biçimde, her şeyin ideası eşit biçimde ve tamamen erişilebilir olsaydı, o zaman estetik değerler arasında fark olmazdı ve dolayısıyla estetik değer de olmazdı. Ancak eğer estetik değerler varsa sanat salt ideaya karşı gelen, ideadan farklı bir şeyler içermelidir. Sanatta, ideadan farklı olan şey ideanın ifade edildiği maddesel özgüllüktür. O zaman idea sanat için, bir insanın duygusal yapısının, duyguya dayanan cinsel aşk için önemli olmasıyla benzer biçimde önemlidir. Aşk bütün sıcaklığını, anlamını ve özünü bir ruha duyulan sempatiden alır ve gizem, kurtuluş, mutluluk getiren belli bir ruhun varoluşuna verilen tepki olabilir. Fakat yine de eğer ruh bir bedene bağlı olmasaydı, aşk var olmazdı veya en azından aynı biçimde var olmazdı. Bir beden kendi başına cinsel çekim sergilemeyebilir, ruhun saf ışığını parçalara ayırabilir, gölgeleyebilir, hatta en derindeki ihtiyacını tatmin etme peşindeki ruhun üstesinden gelmesi gereken bir engel gibi görünebilir. Yine de ruh özel olan, sadece arasından bir tezahürün asla tamamen sızmadığı bir örtü yaratan alçaltıcı tecessümü yoluyla sevilme becerisini geliştirir gibi görünmektedir. Muhtemelen şimdi çok genel bir insan davranışını tartışıyoruz: Bir nesneye olan ilgi istisnâî biçimde spesifik bir parçasına veya içerisinde özellikle önemli olan bir şeye yöneltilir. Fakat söz konusu parçanın soyutlandığı varsayılsaydı, o ilgi asla ortaya çıkmazdı. İlgi her zaman nesnenin, belli bir değer, kendi başlarına çekim uygulamayan madde ve gerçeklikle geçişimi ve karışımı yoluyla ifade edildiği bütününe yönelir. Yani sanatın anlamını ve değerini fenomenlerde görünür

olan ideallardan ödünç aldığını (maddesine dokunabildiğimiz bir fenomen idea için yabancıdır), yine de sanatın değerinin idealara bağlı olmadığını, yalnızca ideaların sızdığı tekil fenomenlere bağlı olduğunu söylemek çelişkili değildir. Yani sanattaki güzel kategorisinin orijinal olduğu ve bileşenlere indirgenemez olduğu gösterilir. İdea ve fenomen birbirinden ayrılır ayrılmaz hiçbir estetik değerini muhafaza etmez. Çünkü idea sadece değer verebilir, değere sahip olamaz.

Schopenhauer'ın ilkesini yukarıdaki biçimde formülleştirmek önemlidir. Çünkü saf biçimde metafizik düşüncesün bir örneğidir. Burada sanatın gerçek bir tasvirinden veya psikolojik analizinden değil, başka her çeşit spesifik veya düzeltilebilir düşünce tarzıyla uyumlu bir yorumdan bahsediyoruz. Metafiziği kavrayan kategori gerçeklikle, psikolojik süreçlerle veya fiziksel kanunların geçerliliğiyle asla çatışmaz. Bazen metafiziğin sanat olduğu dile getirilir. Çünkü yapıları verili varoluşun unsurlarından türetilir, fakat varoluşla aynı düzeyde olmaktansa gerçekliğe yabancı olan, katı biçimde ideal bir güdünün spontan gerekliliklerini ifade eder. Yukarıdaki iddia doğrudur, fakat katı biçimde olumsuz anlamıyla. Sanatın bir nesneyi çözümlemeyi ve ölçmeyi içermeyen bir seviyede yer almasından dolayı metafizikle benzer olmasına rağmen sanat ve metafiziğin seviyeleri aynı değildir. Ruhumuz şeylerin her bilim dışı imgesinin sanatsal bir imge olması gerektiği kadar kategorilerden yoksun değildir. Metafiziğin, bireyselleşmiş bir zekânın yaşamın bütünlüğüne ve benzer biçimde sanata tepkisi olduğu kesinlikle spesifik sorunlar açısından ifade edilebilir. Fakat metafizik tepki yalnızca çok genel kavramlar biçiminde ifade edilecektir. Çünkü şeylerin bütününe yöneltilmiştir. Bütün çarpıcı felsefe sistemlerinin esas cazibelerinden biri tam olarak, soğukkanlılıkla kavramsallaştırılmış ve yüceltilmiş soyutlamalarla bu soyutlamaların yapılandığı kişisel duyarlılık hisleri, ruhun

şeylerin temeliyle ilişkisi, gerçeklik ve gerçek olmamanın göreceli değeri arasında sürdürdükleri gerilimdir. Hem mutlak bilim hem de sanat tecrübeden, metafiziği oluşturan aynı unsurları bir araya getirir. Fakat bilim, bireyselliğin aleyhine soyutlamaya ve genellğe vurgu yapar. Yalnızca metafizik, öznel olmamasına rağmen bireysel bir hissi kavramsal soyutlamalarla ifade etmeye çalışır. Bu yüzden böylesi metafizik yapıları bütün varoluşun madde ve biçime indirgenmesi, bütün fenomenlerin, bir uçta biçimden yoksun maddeden, diğer uçta maddeden yoksun saf biçime doğru ideal bir zincirde sıralanması, çelişkili mekân ve imgelem ikiliğini aynı bütünlüğü ifade eden iki dile indirgeyen dünyanın mutlak bir içsel birliğinin imgesi ve dünya içeriğini kavramların mantıksal gelişimi yoluyla gerçeklere dayanarak ve tarihsel olarak örneklen-dirmenin, aynı dünya ruhunun içimizde ve dışımızdaki şeylerde canlı olmasından dolayı mümkün olması gerektiği fikri olarak bu-luruz. Sanatın yorumlanması, dikkat çektiğimiz üzere, metafiziğin alanına aittir. Yani sanatın değeri, istisnaî biçimde, göz önüne serdiği zaman ötesi yaratıcı tipler veya ideallarda yatar. Ancak idea yalnızca, ideal öz için heterojen olan tekil, görünür ve maddî bir varoluşta örneklendirilerek kendisinde bulunmayan estetik değeri kazanır. Sanatın yukarıdaki tanımı, sanatçının veya sanatı takdir edenlerin değil, metafizikçinin bakış açısından yapılmıştır. Meta-fizik, cevabın yalnızca, spesifik bir yönelimi ve hassasiyeti olan bir ruhun varoluşun toplam etkisiyle karşı karşıya geldiğinde verebi-leceği bir yönünü sağlar. Böylesi bir ruh genel bir dünya görüşü kavramını kullanarak varlığın onun için fenomenal hâle geldiği özel yolun anlamı ve değerini ifade eder.

Burada dikkate alınan sanat felsefesi konularının hepsi mü-zik meselesinde zirveye ulaşır. Müzik eserleri, yalnızca esas ide-aları ifade eden diğer sanat nesnelerinden farklıdır. Çünkü tekil şeyleri temsil etmezler. Müzik dışındaki sanatların nesneleri esas

idealarla olan ilişkileri yoluyla tekil bir karakteri muhafaza eder. Çünkü biçim ve öz tarafından sonsuz sayıda fenomene şekillendirilen ideanın kendisi, varlığın birliğinin aksine her zaman için tekil bir şeydir. İnsan zekâsında varlığın tekdüze ışını sınırsız bir temsil seviyeleri yelpazesine ayırır. Bu yüzden, belli fenomenlere kıyasla her şiirin, her resmin ve her dramının yalnızca görünüşün sınırlanması olmamasına ve imgelem biçimleri yoluyla onu “burada” ve “şimdi”den özgür kılan bir genelliğe sahip olmasına rağmen, yukarıdan bakıldığı zaman böylesi bir sanat nesnesi metafizik bağımsızlığın yalnızca tek bir ifade tarzının tekil bir gerçekleşmesidir. Fakat müzikte mutlak genelliğe daha yakın olduğumuzu ve irade birliğinin, diğer sanatları niteleyen kelimelerin anlamları, mekân biçimleri, olayların tasvirleri gibi tekil idealarca dolayımlanan yeniden üretimlerini engelleyen özgüllükten daha büyük bir kurtuluşu doğrudan hissederiz. Ancak müzik yaşamın içsel mutlaklığını özel bir biçimde temsil etmez. Fakat yaşamı dolaysızca temsil ederek ideaları aşar. Müzik iradenin kendisinin bir imgesidir ve varlığının gelgitli akışını, ahenksizliklerini, kaybı ve telafisini ve çözüm ve kurtuluşa doğru kesintisiz hareketini kavrar. Müzik iradenin iç özünü, dünyanın geri kalanının ideaların fenomenal temsilleri yoluyla ifade etmeye çalıştığı tekil biçimlere doğru katılaşmadan önce, kendi dilinde tamamen ifade eder. Müzik belli bir neşeyi, hüznü, hazzı veya korkuyu ifade etmez, fakat neşe, hüznün, coşku, mücadele veya barışı mutlak bir yolla ifade eder. İradenin esas varlığını hiçbir fazla yükü olmadan ve iradeyi belli bir temsile teşvik eden tekil konulardan bağımsız olarak ifade eder. Kelimelere, sahnelere, eylemlere veya manzaralara eşlik etmesi için uygun bir müzik çalındığında, bu müzik en gizli anlamlarını açığa çıkarıyor ve o anlamı genel ve mutlakı tek taraflı bireyleştirmeleriyle temas içerisine yerleştiriyor gibi görünür. Yine de müzik bile içimizde atan en derin gerçekliğinde metafizik

varlığın ritminin bir resmidir sadece. Müziğin bütün gerçekliklerin en karmaşık, temel ve geneli olmasına rağmen gerçekliğin kendisinden hâlâ uzaktır. Varlığın anlamı ve biçimi olarak varlığın kendisi değildir ve dolayısıyla varlığın açısından çıkarılmıştır. Yani müzik en acı verici uyumsuzlukları, en melankolik tonları seslendirdiğinde bile neşesini korur. Müzik yalnızca en genel ve en derin olanı ifade ederek zihnin dar ve bulanık ruhunu rahatlatır. Schopenhauer, müziğin herkese, varlığının ona nüfuz edebildiği ölçekte mutlaka sunma yetisinin, herkesin kendi değerini veya değerinin ne olabileceğini açıkça hissetmesine izin verdiğine, uygun bir biçimde dikkat çeker. Müzik alanı saçma olan her şeyi dışlar. Çünkü yalnızca aşkın imgelem hile ve alayı içerebilir. Hatta müzik dingin olduğunda bile esasen ciddidir. Çünkü alanı iradenin alanının kendisi, imgenin parçalanması ve yansımından önceki orijinalidir ve irade en ciddi şeydir. Çünkü her şey ona bağlıdır.

Muhtemelen Schopenhauer'ın açıklaması müzik için şimdiye dek yapılan açıklamaların en anlamlı olanıdır. Farklı fizyolojik verilerce aktarılan parçalı tecrübemiz Schopenhauer'ın saf metafiziksel ifadesiyle uyumlu olarak müziğin diğer bütün sanatların yetersiz araçlara dayanan çabalar olarak görünmesine yol açan sıra dışı bir şey olduğunu belirtir. Ancak müziğin psikolojik gerçekliği metafiziksel tasvirde içerilmez. Psikolojik olarak, müziğin diğer sanatlar bakımından eşsizliği örneğin bir glissando tarafından dolayımlanmış, görelî bir şeydir. Varoluşun nihaî gizemini sunmak için bütün hünerlerin bir esere teslimiyetin dolayım-sızlığında yok olduğu hissi bir Bach kantatını, fa minördeki dörtlüğü veya Tristan Uvertürü'nü dinlerken olduğu kadar Fransa'daki katedrallerdeyken veya Giorgione'nin *Castelfranco Madonna'sı* önünde dururken veya *Hamlet* ve *Faust*'un gizemli dönüşümlerini kavrarken de tecrübe edilir. Fakat biz anlamıyla ilgilendiğimiz için müziğin spesifik gerçeklikleri ve sonuçlarının diğer sanatlarınkilerle örtü-

şüp örtüşmediğinin önemi yoktur. Buna kıyasla din, ifade ettiği anlam parçacıklarının aşk, vatanseverlik, ahlâk ve sanat fenomenlerinde iç içe geçmiş olmasına rağmen varlığın bütün diğer seviyelerinden ve ruhtan olan metafiziksel mesafesini hâlen korur.

Fakat bana göre, müziğin ideaları “aştığı” ve saklı ideanın bireysel şeyleri sunarak değil, yalnızca varlığın bütününün doğru-
dan sanata yerleştirilmesiyle ortaya konduğu savına karşı çıkılabilir. Yukarıdaki mesele tartışılmayı yeterince hak ediyor. Böylelikle ampirik bir bakış açısından içeriğine itiraz edilmesine rağmen metafiziksel yorumun değeri muhafaza edilebilir. Ben müziğin başlangıç noktasını dilin melodik ve ritmik unsurlarında buluyorum. Diğer gözlemler arasında, özellikle uygarlaşmamış kabileler üzerine gözlemler, dinî, erotik ve savaşçı hisler yoğunlaştığında dilin şarkıya dönüştürüldüğünü göstermektedir. Böylesi bir duygu yoğunlaşmasından ortaya çıkan şarkı sanat değil, insanın dola-yımsız varlığına ait olan ağlamak gibi doğal bir boşalımdır. Hiçbir şeyi sanat tarzında çözmez veya spesifik bir varlık biçimine doğru billurlaştırmaz. Fakat belli hislerin gelişimi ve değişimi melodilerin perde, ritm, tempo ve tonuna bağlı olduğunda müzik şarkıdan doğar. Bir sanat biçimi olarak müziğin hisleri açığa vuran salt biçimde gerçek ve doğal şarkıyla ilişkisi görsel sanatın görünür gerçekliğin bir parçasıyla olan ilişkisiyle aynıdır. Sanat doğayı, biçim ve anlam için bir çıkış noktası olarak kullanmak anlamında “taklit eder.” Müzik şarkının biçimsel ve duyusal tarafında başlar ve sonrasında, içkin kanunları takip ederek malzemesini sonsuz yüceltmelere, karışıklıklara, yoğunlaşmalara doğru geliştirir, spesifik bir anlamın (ruhun içindeki olayla onun müzikal ifadesi arasındaki gerçek bağıntının tipik önemi) saf biçimde görülebildiği ve her tür rastlantısal nedenden veya etkiden temizlendiği bir sanat eserini şekillendirir. Ruhun durumuyla, onun kavranılamaz bir geçmişe ulaşan derin fiziksel ve psikolojik bağıntılara dayanan müzikal

ifadesi arasındaki bağlantı müzikal bir esere verilen ve “kavrayış” dediğimiz duygusal tepkiye aracılık eder. Ancak duygu ve ses arasındaki böylesi bir bağlantının gerçekliği bir modelle heykel veya erotik hislerle bir aşk şiiri arasındakinden daha az açıktır. Çünkü o bağlantı daha yüksek ve daha fazla farklılaşmış kültürlerde hafifler ve parçalı ve karanlık bir öze bağlı olur. Yine de bağlantı doğal gerçekliğin parçasıdır. Müzikal sanat duygu dizilerini ve onların duyulabilir cisimleşmelerini çarpıcı biçimde birleştiren içsel mantığı veya ideayı etkileyici bir biçim ekonomisi ve saflığı içinde soyutlar ve sunar. Müziğin metafiziksel boyutu müziğe yukarıda tartışılan doğuşu veya onu diğer sanatlarla aynı düzleme yerleştiren başka bir psikolojik kökeni sağlamakla pek etkilenmez. Müziğin gerçeklikteki spesifik bir düğümün “idea”sını içeren “taklitçi” bir sanat olmasına rağmen, müzik, Schopenhauer’in dilediği üzere hâlen yaşamın bütününe nesnesi yapabilir. Benzer biçimde, bazen, ampirik açıdan yalnızca, ötesinde oldukça kesin biçimde “ruhumuzun” parçası olan pek çok başka ilginin, düşüncenin ve hissin yer aldığı spesifik ilişkilerle bağlı olmamıza rağmen ruhumuzun, sevdiğimiz birinin ruhunun tamamını kucakladığını hissederiz. Mübarek bir insanın her zaman müstesna olduğunun düşünülüp düşünülemeyeceği veya eylemlerinin doğanın akışını bozan mucizeler olup olmadığı da metafizik için hiçbir sorun teşkil etmez. Varoluşunun metafizik anlamı açısından böylesi bir kişi Tanrı’nın oğlu olduğunu iddia edebilir ve eylemlerinin anlamı doğal nedenselliği aşabilir, tıpkı bir cümlenin anlamının onun ifadesinin psikolojik nedenlerini aşması gibi. Ancak ruhumuzun, aynı tutum için farklı anlamlar, doğruluk değerleri ve referanslar yaratan çok-katmanlı seviyelerine saygı duymanın öğrenilmesi kaydıyla manevî eylemlerimizin yapısının zenginliği anlaşılabilir. Müziği psikolojik olarak türetmenin ve estetik olarak etiketlemenin çeşitli yollarının hepsinin ötesinde, onu varlığın, dünya dü-

zeninin hâlâ yalnızca görelî bir parçası olarak kalmasına rağmen en üstün genellik kavramlarında kozmik kaderin bir imgesi olarak bireysel bir ruha tesir ettirildiği metafiziksel boyutta yorumlama hakkı vardır.

Fakat şimdi Schopenhauer'in yalnızca müzik felsefesinin değil, bütün estetiğinin onun genel dünya yorumunun kötümserliğiyle nasıl uyumlu olduğu sorusu ortaya çıkar. Eğer Schopenhauer yalnızca acıyı tanıyorsa, sanatın özü olan, şeylerin salt ve derin bilışı bizi nasıl mutlu edebilir? Estetik bilışin nesnesi, bağlamından koparılmış böyle bir nesneyle sınırlandırılmanın bizim iradeden ve acıdan kurtuluşu ummamıza izin verebilmesine rağmen kesinlikle mekânsal görünün cansız nesnesi değildir. Hatta sanatların mekânın sunumu ve saflaştırılması şeklindeki modern yorumu şeylerin içsel mekânını niteleyen bulanıklığa doğru çekilmeye karşı güvenlik sağladı. Nesnede ruh benzeri bir şeyler bulma beklentisi olmadığı sürece her nesne açısından en büyük özgürlüğe estetik olarak yaratıcı ruh sahiptir. Fakat sanatlar optik ve akustik görüyü aşar ve nesneleri olarak yaşamın içsel mekânını da içeren bir bütünlüğe sahiptir. Schopenhauer trajediden iyimser "şiiirsel adalet" ânını çıkardığında ve kötülüğün, insanlığın acısının ve sefaletinin zaferini, muhteşem ve adil olan her şeyin yükselişini ve düşüşünü muhafaza ettiğinde mantıklı bir sonuca ulaşır. Ancak 'Schopenhauer'in kavrayışı trajedinin içeriğinin niteliğiyle onun sunumundan kaynaklanan haz arasında aşamadığı bir gedik açar. İçerik ve duygu arasındaki boşluk, Schopenhauer'i, hazzı devre dışı bırakmaya ve trajedi için acıdan sorumlu olan dünyaya ve bir yaşam iradesine teslimiyeti ve o dünyadan ve yaşam iradesinden içsel özgürleşmeyi de içeren yalnızca ahlâkî bir uygunluk önermeye itmiştir. Ancak sahnelerin ve yaşam duygularının sunumu sonucunda estetik haz ortaya çıktığında içerik ve duygu arasın-

daki psikolojik çatışma ortadan kaldırılamaz. Derinden ve hakikaten anladığımız o içerikler içimizde daha büyük bir meyve verir ve ayrıca daha büyük ve daha derin estetik haz uyandırır. Schopenhauer'in sisteminde, yukarıdaki sorun yalnızca şeylerin salt içeriğinin trajik sunumunun var olduklarında veya var olur gibi sunulduklarında o şeylerden ayrılmaz olan hiçbir acıyı içermediğini varsayarak çözülebilir. Burada mantık, bu görüşe karşı çıkardı. Nitelik açısından, var olan bir şey salt hayal edilmiş olarak o şeyden daha fazla veya farklı olan hiçbir şey içeremez. Çünkü aksi halde iki farklı şeyden bahsediliyor olurdu. Kant'ın yüz gerçek doların hayal edilmiş yüz dolardan bir cent bile fazlasını içermediği şeklindeki meşhur örneği buna uygundur. Ancak Schopenhauer'in bakış açısının böylesi mantıksal kabullere karşı bağışık olan psikolojik bir derinliği ve gerçekliği vardır. Gerçekte, üzerine dikkatlice düşünüp taşınıldığı zaman ister şeyler, ister kader, kişilik veya isterse doğa olsun, her düşünce içeriği eğer o içeriğin gerçek olduğu kabul edilirse niteliksel olarak dönüşen duygusal bir tepkiyi uyandırır. Gerçekliğin atfı içeriğin saf ve ideal imgesine eklendiği zaman tepkide yalnızca yavaş bir artış olmaz. İçeriğin aktarıldığı en basit ve en gizemli aracı olan varlık kategorisi hiçbir içeriği mantıklı bir anlamda değiştirmez, fakat psikolojik olarak büyük bir farklılık yaratır. Psikolojik fark yalnızca, benim mülk sahibi olup olmadığımı dair bir mesele olan Kant'ın yüz potansiyel dolar ile yüz gerçek dolar arasında kabul ettiği fark olmayıp, gerçekliğin benim üzerimde olabilecek ve salt düşüncenin tek başına asla elde edemeyeceği etkisini dikkate almadığımızda bile nesnel bir şeydir. Tiksindirici veya trajik bir şey hakkında düşündüğümüzde, nesnemizin yalnızca hayal edilmiş olduğunun, gerçek olmadığının farkına vardığımızda bile kesinlikle duygusal olarak etkileniriz. Fakat tam da aynı düşüncenin gerçekliği temsil ettiğini bildiğimiz zaman, hep

daha güçlü biçimde olmamasına rağmen farklı şekilde etkilени-
riz. İdeal ve gerçek atıf arasındaki fark kötümserlik için kritik
öneme sahiptir. Varlık kategorisi, şeylerin içeriğini mantıksal
olarak pek değıştirmemesine rağmen içeriğin metafizik irade ve
dünyanın varoluşu arasındaki karşıtlık yoluyla değerin mutlak
reddine dönüşmesine izin verir. Dışında kalan hiçbir şeyin onu
belirlememesi anlamında özgür olan metafizik irade dünyayı
zararlı ve anlamsız her şeyden sorumlu olmakla suçlar. Şeylerin
imgesi kendi başına bize dokunamazken, eğer yalnızca gerçekten
var olan bir şeyi hissedebildiğimiz ve yalnızca gerçeklik acı vere-
bileceği için yukarıdaki öğretinin apaçık olduğuna inansaydık,
bu, onun basite indirgenmiş bir kavranışı olurdu. Yukarıdaki
yorum hiç de doğru değil. Kurmaca da bizi “etkiler” ve şeylerin
salt içeriğinin imgesine acıyı da içeren duygularla yanıt veririz.
Tek fark, imgeye verilen yanıtın varlığın acı verici geri döndü-
rülemezliğini ve gerçek olan her şeyde tipik olan bağdaşmazlık
boyutunu içermeyişidir. Dolayısıyla sanat şeylerin salt biçimde
hayal edilmiş içeriğinden acıya karşı tepkileri bertaraf edebilme-
lidir ve bu durumda, savının mantıksal zeminden yoksunluğuna
rağmen, Schopenhauer sanat tarafından işlenen acıdan kurtulu-
şu içerikle mecburen ilişkili bir şey olarak görebilir. Geriye yal-
nızca, psikolojik alanda acının mevcut olmayışının salt olum-
suzluğunun sanatın çok olumlu tadı olup olamayacağı sorusu
kalır. Yukarıdaki soru, Schopenhauer’in mutluluğu acının sona
ermesi, yalnızca bir boşluğun doldurulması ve arzunun tüken-
mesi şeklinde yorumlamasını kabul etsek bile sorulmalıdır.

Schopenhauer’in estetik hazzın ampirik olarak reddedile-
mez olumluluğunu, salt acının mevcut olmayışının olumsuzlu-
ğundan türetmesine izin veren tek bir kanıt vardır. Bir noktada,
sanat alanında yalnızca gerçek acıdan değil, acının “potansiyel”in-
den bile dışlandığımızı işaret eder. Estetik alanda gerçek acı ola-

maz, olsa olsa acının yansımaları olur. Çünkü o alanın temel ka-
nununu, her acının kökeni olan iradeyi mantıksal gereklilikle dışlar.
Burada atıfta bulunulan acının imkânsızlığı acının salt gerçek-di-
şiliğinden açıkça farklıdır ve niteliksel olarak ikincisinden daha
farklı duygularla sonuçlanır. Yaşamın gerçekliği acının ortadan
kalktığı anları bilir. Fakat yeni bir acı patlaması geçici huzurun
ardında her zaman pusuda bekler. Acıdan anlık olarak kurtulu-
şumuzun karanlık temelini ararken tesadüfililiğimizi hissederiz ve
bize şimdi huzur veren merhametsiz kanunların işleyişini anlarız.
Fakat aynı doğa ve doğrultuya bağlı kalarak irade bizi anlık olarak
acının tam içerisine daldırır. Estetik dünyadaki hiçbir dizi yuka-
rındaki açmazı içermeyiz. Çünkü estetikte tesadüf veya şans yoktur.
Böylece, sanat alanında, salt acıdan kurtuluştan daha derin bir
barışı ve kurtuluşu tecrübe ederiz. Estetik tecrübenin içeriği acı-
nın olumsuzluğunu kavraya bile bizim ona tepkimiz gerçek bir
tecrübeye olan tepkimizden oldukça farklıdır. Yukarıdaki, haz
verici hisler alanındaki fark entelektüel alandaki bir farklılıkla
benzerdir. Olaylar arasındaki içsel olarak gerekli bağlantı diye yo-
rumlanan nedensellik, var olan ve gerçekleşen şey aynı olduğunda
bile salt biçimde zamansal bir sekansla aynı değildir.

Ancak Schopenhauer kendi düşüncesinde esasen neyin yeni
ve derin bir ön kabul olduğunu dahi anlayamamış gibi görünmek-
tedir. Sanatta bulunan mutluluğu yaşanan gerçeklik zincirinden
uzağa yerleştirerek, ikisini, estetik hazzı uyku mutluluğuyla kar-
şılaştırmak yoluyla yine karıştırır. Sanattan alınan haz ile uyku-
dan alınan hazzın inkâr edilemez niteliksel farkı Schopenhauer
tarafından gölgede bırakılır ve onun ilkelerince açıklanamaz.
Bütün mutluluğun esasen olumsuz olduğunu farz etseydik bile
mutluluk türleri arasındaki farklar salt niceliksel olamaz ve acıyla
çeşitli karışımlara dayanıyor olamaz, fakat kötümser bir sistemin
barındırdığı olumlu nedenlerce açıklanması gerekirdi. Göreli bir

tavizde bulunmayı reddetmenin, nihayetinde aynı tavizi daha büyük oranda ve bazen mutlak biçimde vermeye sonuçlanması yaygın bir durumdur. Bu yüzden, Schopenhauer'in sanatsal alana ait spesifik ve olumlu bir mutluluğu reddi onu iki açıdan ölçüsüz bir iyimserliğe götürür. Öncelikle, mutlu olmak için mutsuz olmamanın yeterli olduğu şeklinde bir çıkarımı vardır. İlk ilkelerden bir çıkarım yapmanın radikal biçimde peşine düşmenin laneti çoğu zaman akıl yürütmenin hem olumsuz hem olumlu anlamlara götürüyor olmasıdır. Mutluluğun yalnızca acının sona ermesi olduğunu ilan etmenin derin biçimde kötümser olmasına rağmen acının sona ermesinin hâlihazırda mutluluk olduğunu iddia etmek de oldukça iyimserdir. Bir ruh hâlinin gerçek olduğu iddiası, anlamını iddiadan değil, ruh hâlinden alır. İkinci olarak ise, dünyanın içeriği ve saf biçimde hayalî tarafının mutlak huzur ve mutluluk sağlayabildiğini beyan etmek de bana varlık açısından Schopenhauer'in kötümserliğini dengeleyen bir iyimserlik gibi görünmektedir. Eğer gerçek dışı ve hayalî sanat dünyasının her ikisi de gerçek dünyanın anlamsızlığından, çelişkisinden, umutsuzluğundan arınmış olsaydı ve kaderimizle ilgisi olmayan herhangi bir mutluluk ve acıdan yoksun ve kudretli bir nehirden yansıyan bulutların onun yatağını belirlemede önemsiz olduğu kadar önemsiz olsaydı, bu, radikal kötümserlikle uyumlu olurdu. Fakat dünyanın içerikleri ilgisizliğin üstesinden gelen bir güzellik sağlar ve o güzellik sanatın aynasında ne kadar gerçekçi biçimde yansıtılırsa o kadar büyür. Sanat dünyanın mutlak biçimde mutluluk vermeye niyetli bir yapısını göz önüne serer ve karşısında dünya varlığının kötümserliğinin, radikal biçimde kucaklandığında bile zayıf ve boyutsuz görüldüğü bir mutluluk bolluğu sunar.

Schopenhauer'in kötümserliği tekrar tekrar iyimserliğe döner. Onun temel temalarından birinin net bir formülü şöyledir: "Huzur olmadan gerçek mutluluk olmaz." Fakat şüphesiz

ki olumlu anlamda huzurun mutluluk olduğunu ifade da eder. Yukarıdaki ifadedeki hatanın kaynağını bulmak için fazla çaba harcamaya gerek yok. Kesinlikle, kişiyi tehlikelerden koruyan ve belli şeyleri yapmasına izin veren huzuru şart koşmayan hiçbir mutluluk yoktur. Mutluluğa giden yol, yıkılmaları hâlinde onu binlerce rahatsız edici ve altüst edici etkiye açık hâle getirebilecek duvarlarla çevrilidir. Fakat Schopenhauer koruma sağlayan görelî huzuru mutlak huzura dönüştürmekle, huzuru mutluluğun koşulu hâline getiren hükmü yerinden eder. Huzuru yalnızca mutluluğun bozgunlarca tehdit edilmediği bir koşul olarak değil, mutluluğun kendisinin özü olarak da görmek basitçe ampirik bir hatadır. Örneğin iş stresi ve endişesini geride bıraktıktan sonra mükemmel ve olumlu mutluluğu ümit eden pek çok emeklinin boş hayatlarını ve can sıkıntısını düşünün. Eğer ampirik kanıt karşısında saf huzurun mutluluk olduğu ifadesi onaylanıyorsa, bu ancak mutlak iyimserlik temelinde böyle yapılabilir. Huzur ve mutluluğun eşitlenmesi, mutluluğun istisnâî biçimde içimizde olduğu ve dışarıdan hiçbir teşvik ve desteğe ihtiyacı olmadığı anlamına gelir. Çünkü öyle olmasaydı, mutluluk hiçbir zaman yalnızca önündeki engellerin kaldırılması veya dışlanması sonucu ortaya çıkmazdı. Schopenhauer mutluluğu, derinliklerimizden partenोजenezle evrilen, eşzamanlı olarak ruhumuzun ürünü ve de başka hiçbir etki onu engellemediğinde veya dikkatini başka yöne çevirmediğinde doğrudan ortaya çıkıp bilinci ele geçiren varoluş biçimimiz olan bir şey olarak görüyordu. Bir diğer yönüyle de Schopenhauer mutluluğu varoluşumuzun özüne bağlamak zorunda gibi görünüyordu. Kötümserlik, onda, huzurun kendi içerisinde mutluluk olduğunu varsayarak radikal iyimserliğe dönüştürülür. Sanattaki iradede özgürleşme yoluyla mutluluk öğretisi böylesi radikal iyimserliğin özel bir durumudur sadece.

Huzurun mutluluk olduğu ilkesi yalnızca iyimserliğe değil Schopenhauer'in tiksindiğı gerçekçiliğe ve sanatın gerçekliğe boyun eğmesine de izin verir. Sanatın toplam öznel mutçu anlamının gerçeklikten özgürleşme olduğu önermesi sanatı gerçekliğe, olumsuz anlamda olsa da bağımlı kılar. Sanat burada, gerçekçilikte olduğu gibi, gerçeklik açısından yargılanır. Gerçekliğin sınırında yaşar, fakat ötesinde değil. Gerçeklik de estetik tecrübenin parçasına dönüşür, tıpkı düşmanlarımızın ve görmezden gelmeye çalıştığımız insanların yaşamlarımızın parçası hâline gelmesi gibi. Schopenhauer sanatı yalnızca kendinden ibaret gördüğü sürece ona içe dönük bir dünyanın saflığını ve bağımsızlığını sağlar; değerlerinin ve anlamlarının kendi normlarıyla özellikle uyum içerisinde ortaya çıkmasına izin verir. Fakat Schopenhauer, kötümserliği sanatın uyarısını gerçekliğin olumsuzluğundan türetmesi gerektiğini ilan ettiğinde, sanatı kendi hâkimiyetinden ve bağımsızlığından yoksun bırakır. Sanatın, onu varlık ve hiçlik meselesinin ötesine yerleştiren saf biçimde olumsuz anlamıyla gerçek-dışılığı, Schopenhauer'in hatalı düşüncesiyle, gerçeklikle olumlu bir itham ilişkisi (önceleri her ilişkinin reddedildiği dünyadan kurtulma ilişkisi) olan ve bilmeyi istememek yönünde bilinçli bir kararı somutlaştıran gerçek-dışılığa dönüştürölür. Aynı zorluk Schopenhauer'in düşünce yapısını her zaman niteler: Ne pahasına olursa olsun, kötümserlik ilkesini oldukça farklı içgörüler veya güdülerden türetilen başka temalarla karıştırır. Entelektüel yaklaşımı kötümserliğin esas itibariyle duygusal unsurlarını başka güdülerle bağıntılandırmayı kapsar ve böylece net ve ikna edici sonuçlara varmasını imkânsız kılar. Schopenhauer'in yaşadığı zorluk, esasen daha önce belirtilmiş olan sorunları çözebilecek estetik bir yorum imkânı açısından ortaya çıkar. Sanatın öznel önemi bizi salt ideanın alanına tercüme ederek iradedden kurtarmaksa, o zaman acı gibi mutluluğun da yitmesi gerektiği,

çünkü ikisinin de köklerinin iradenin alanında olduğu argümanını Schopenhauer ima eder, ama teorik biçimde asla geliştirmez. Schopenhauer yukarıdaki çıkarımı reddetmek istemez: “Ne mutluluk ne de acı bu sınırın ötesine taşınır.” Fakat ne sanatın öznel değerinden geriye neyin kaldığını net biçimde tanımlayabilir ne de sanatın “hazları”ndan sayısız kez bahsetmekten sakınabilir. Estetik durumda, ne mutluluk ne de acıdan kurtuluş olan, fakat olumlu ve spesifik olan duygusal bir değer kesinlikle vardır ve ahlâkla aynı biçimde mutçu karşıtlarla ilgisizdir. Ancak estetik değeri bilinçli olarak açıklamak etik değeri açıklamaktan daha zordur. Çünkü ahlâkî değer in saflığı mutsuz olduğumuzda artar, estetik değer ise mutlu olduğumuzda artar. Bize varoluş için yukarı yönlü çabalar, hevesler ve yol göstericiler olarak görünen içsel gerilimler arka plandaki acının karanlığında, mutluluğun parlak arka planında olduğundan daha kolay görülebilir. Sanatın kendisindeki spesifik estetik tepki ve mutluluk ile onların psikolojik kimliği arasındaki işbirliğine rağmen, özlerinin çeşitliliği görmezden gelinmemelidir. Güzellik ve sanata has olan duygu dinsel duygu kadar önceliklidir ve dinsel duygudaki gibi başka bilinçli değerlere indirgenemez. Ancak hem estetik, hem dinsel duygular kişinin bütününe harekete geçirir; dolayısıyla tecrübede ruhun böylesi hareketleriyle kibir ve tevazu, haz ve acı, genleşme ve kasılma, bir nesneyle özdeşleşme ve o nesneden uzaklaşma şeklinde birleşmiş olarak bulunur. Estetik ve dinsel tepkileri yaşamın büyük güçlerinin onayına ve reddine, birleşimine ve karşıtlığına indirgemenin çoğu zaman bir cazibesi vardı. Estetik doğası olan birkaç Alman filozoftan biri olan Schopenhauer’in estetik durumun orijinalliği ve olumluluğu için açıkça kesin bir sezgisi vardı. Fakat o orijinalliğe ve olumluluğa razı gelseydi bizim varoluşumuza kötümser bir düşünce eğilimiyle uyumlu olmayan bir değer katardı. Genel ilkeleri kurtarmak adına katı içgörülere teslim

olacak türden bir entelektüel sahtekârlığın pençesine düşmemesi- ne rağmen, duygusal yaşamının içsel gerekliliği onu aynı sonuca götürür. Schopenhauer'ın sanat felsefesinin içsel mantığı estetik durum içerisinde, daha sonra yaşam sisteminde mutluluk değeriyle koordine edilecek bir değer artışına yol açmalıdır. Böylesi bir koordinasyon, estetik ve mutçu değerler birbirinden bağımsız olmasına rağmen, tecrübemizin psikolojik bir gerçeğidir. Fakat Schopenhauer argümanının yönünü değiştirir. Çünkü kötümserliği, yaşamın unsurlarının acıdan kurtuluş dışında herhangi bir değer ânı olduğunu kabul etmesine izin vermez. Büyük filozoflarca açıklanan bütün sanat teorileri arasında Schopenhauer'ın sanatın gerçekleri ve takdiri açısından kesinlikle en ilgi çekicisi, en bilimseli ve en etkileyicisidir. Kötümserliğin yaşamın diğer yönlerinin imtiyazlarını gasp etme hevesi, Schopenhauer'ın sanatın ve sanattan duyulan hazzın otonomisini tanımayı reddetmesinde, yaşamın mutluluk ve mutsuzluk ölçütünü dengelemek için sanatın kendi alanına izin verdiği her artışta olduğundan daha açık ve derin biçimde ortaya konmuştur.

Schopenhauer sanatın mutlak öznel anlamına yeterli dikkati vermezken, onun nesnel değerine çok fazla vurgu yapar. Ancak onun sanatı takdirinin derinliğinin bu "çok fazla" ile örneklendirilmesinin, kötümserliğinin derinliğinin "yetersiz" diye resmedilmesinden geri kalır yanı yoktur. Bir sanat eserinin nesnel özü hakkındaki nihaî fikrini şöyle özetler: "Her sanat eseri bize yaşamı ve şeyleri gerçekte oldukları gibi göstermeye çalışır ve esasen şu sorunun yanıtıdır: Yaşam nedir?" Burada kendi sanat yorumunun şimdiye kadar sunduğumuz her anlamıyla tamamen çelişir gibi görüldüğü söylenebilir. Sanatın bizi yaşamdan özgürleştirmesi ve yalnızca gerçek fenomenlerin temellerini ve kanunlarını gerçekte var oldukları şekliyle veya yaşamın gerçekte ne olduğuyla ilişkilendikleri şekliyle değil, zekâmızda var oldukları

şekliyle sunması gerektiğine inandırıldık. Yaşam iradedir, hayal-kırıklığına uğratan, her kazanımın yeni bir arzuyu ürettiği ve her istirahat yerinin yeni bir hareketi başlattığı sonsuz oyundur. Fakat sanat kendini ayırır; bizi irade dünyasından çıkarır ve dikkate alınacak esas şeyin onun *varlığın* refleksi değil, varlığın *refleksi* olduğu “renkli bir refleks”in tadını çıkarır. Sanatın birdenbire salt fenomen olarak o şeyleri değil, şeylerin özünü ortaya koyması ve onun yüzeyler alanını aşan bir soruya cevap vermesi beklenir. Burada temel ve aşikâr bir çelişkiyle ve aynı zamanda yaşama yönellik, sanatın anlamı ve meşruiyeti olan bir sınır ihlaliyle karşı karşıyayız. Fakat bu çelişki muhtemelen Schopenhauer’in onu böyle tanımlamaktaki başarısızlığına rağmen veya muhtemelen o başarısızlık yüzünden mantıksal olarak karşıt değerlerin ve gerekliliklerin yalnızca sanatta mümkün olan geçişimini radikal biçimde göz önüne serer. Sanat dış mekânlardan, yüzeylerden ve dolaysız duyumsal verilerden söz eder. Fakat aynı zamanda görünür şeylerin sembolizmi yoluyla varoluşun en derindeki anlamını, şeylerin en büyük gizemini ve ebedî tanımsızlığı ifade eder. Sanat, görünen ve gerçekleşen şeylerin unsurlarının kendi kanunlarıyla nasıl bağıntılı olduğunu ve bariz olanı varoluşa yönelten ve gerçek dünyadaki varoluşu için bir önkoşul olan saklı güçlere nasıl başvurmadığını araştırır. Sanat, *fenomenin* anlamını arar. Fakat sanat yukarı yönde hareket ettikçe fenomenin *anlamıyla*, özü olmayan bir varlığın özüyle, bütün biçimlerin ve yüzeysel uyaranların simgeler olduğunu göz önüne seren manevî veya aşkın anlamla ilgili olan başka bir yöne de çekilir. Sanata ruhumuza hem aşağıdan, hem yukarıdan dokunma gücünü veren şey sanatın işlevinin bu ikiliğidir. Fakat bu ikiliği dikkatlice araştırdığımızda, bizim yalnızca tek bir dolaysız kavrama tâbi olamayacak sanatsal etkinin birliğini analiz etmemize izin veren bir ifade tarzı olarak kaldığını görürüz. Onu, her biri değerini bağımsız bir kaynaktan

kazanan iki kısmî anlamı mekanik olarak sıralamak yoluyla sentezlemek ve sonra o iki anlamı tatlı bir tesadüfle bir araya getirmek sanatın bütünlüğüne tamamen ters olurdu. Estetik tecrübede, bir sanat eserinin nesnel birliğinin hissedilebilen, ama tek bir kavramla yeterince anlatılamayan öznel biçimde tekdüze bir yanıtı neden olduğunu görürüz. Pek çok benzer durumda olduğu gibi, geriye kalan tek olasılık karşıt iki spesifik belirlenimi birleştirerek inşa etmektir. Fakat böylesi belirlenimler yalnızca, daha sonra birleştirici bir sonucu ifade eden bileşenlerdir ve sanatın daha derin bir yorumu nedensel mütekabiliyetin her zaman farkındadır. Fenomenlerin açıklanması, olayları yöneten kanunlar, renklerin ve seslerin duyumsal çekimi yalnızca görünür olanın en derindeki özünü ve görünmez anlamını ortaya çıkarmanın araçlarıdır. Fakat alternatif bir bakış açısından, bir sanat eserinin genellikle yalnızca gizemli ipuçları olarak mevcut bulunan ve sıklıkla sanatın dinsel ve erotik rolüne bağlı olan metafizik değerleri yalnızca fenomenlerin sunumunu daha açık ve anlamlı, görünür olan bir şeyi dışsal bir amaç için değil, kendi iyiliği için daha çekici ve ölçülü kılmaya yarayan araçlardır. Bu noktada, ne yazık ki Schopenhauer'ın sanat öğretisinin, hatta bizim açıklamamızın bile, neredeyse bütün genel sanat felsefelerinde ortak olan bütün farklı sanatlar için ortak belirleyenlerin olması gerektiğinde ısrar etmek şeklindeki bozukluktan muzdarip olduğuna dikkat çekmem gerekiyor. Böylesi ortak belirleyenlerin olup olmadığı sorusunu açık bırakıyoruz. Fakat sanatın bir tanımını yapmanın bile ne kadar zor olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, böyle ortak belirleyenlerin olduğu şüpheli görünüyor. Birbirinden, oyunculuk ve mimari, heykelticilik ve müzik kadar farklı eylemleri aynı adla anma gerekçesinin, içinde komşu iki kısmın yakından ilişkili, uzak iki kısmın ise zayıf bir ilişki içerisinde olduğu tek bir anlam zinciri içerisindeki yavaş bir dönüşüm olduğunu dü-

şünmek tercih edilebilir. Aynı adın, adlandırılan iki şeyin özdeşliğini belirtmemesine rağmen, AB-BC-CD zincirinde aynı adın BC aracılığıyla AB ve CD'yi de adlandırmak için kullanılabileceği anlaşılırdır. Bazen trajedinin metafiziğinin ve güzel bir bahçe yetiştirme sanatının ortak bir temeli bulunduğunu kabul etmek zorunda olmanın rahatsız edici bir zorunluluk olduğu hissedilebilir. Schopenhauer bu kısıtlayıcılığı her zaman kabul etmez ve onun sanata dair metafizik açıklamaları bazen ayrışan yollara yönelir. Fakat sanatlar arasındaki farkları mesele etmez ve tek-düze bir sanat açıklaması önermesine tutunur. Schopenhauer'in düşüncesindeki kusur sanatın, aksi halde uzlaşamayacak olan karşıtları uzlaştırdığı şeklindeki derin gerçeği simgeler ve bu da belirli sanatların hepsini aynı adla anmamızı meşrulaştırabilir. Sanat geneli temsil eder. Fakat tekil ve içe dönük fenomenlerle sınırlıdır ve kesinlikle bireysel, radikal biçimde farklılaşmış ve mukayese edilemez ruhun ifadesidir. Sanatın biçim ve idea dışında bir şey olmadığı farz edilir. Fakat görüşü, yalnızca madde-sellik koşulları altında mümkündür. Sanat salt entelektüeldir ve şeylerin spesifik ve koşullu varlığından çıkarılmış olan bir bilinç biçimidir. Yine de aklın temel kanunu olan nedenselliğin kısıtlamalarından azade olmalıdır. Ve önceki karşıtlıkların hepsi nihaî bir karşıtlıkta kapsanır. Sanatın, yaşamın gözlerimizin önünde çözülmesine izin vererek bize onun ne olduğunu göstermesi beklenir. Sanatın çekimi ve hazzı bize verdiği, dünyayı olduğu gibi sunduğu, fenomenlerin rüya gibi oyununun ötesinde hiçbir gizli, katı ve çözülmemiş gerçeklik olmadığı ve gerçeği en gerçek hâlinde, şeylerin ve yaşamın spesifik ve temel özünde eşzamanlı olarak ifade ettiği izleniminde yatar. Mantıksal bakış açısından, iddiaların böylesi bir karşıtlığı sorun olurdu. Fakat muhtemelen sanat yol açtıkları sorunları saf hâlinde kavrayacak ve çözülmez olduklarını görececek biçimde fikir sahibi olmamıza izin veren ya-

pılardan biridir. Schopenhauer'ın amacı bu olsun veya olmasın, sanat öğretisi bu yorumu ima eder gibidir.

Varlıktan –yani acıdan– sanat tarafından gerçekleştirilen estetik kurtuluş yalnızca estetik vecd anlarında meydana gelebilir. Böylesi anlarda varlık ve acı bizim özümüzün derinliklerinde var olmaya devam eder ve kökleri kazınan fakat kökleri olmadan asla var olamayacak olan akıl iradeye hizmetkârlık etmeye doğruca geri döner. Estetik haz anlarında, zincirlerini unutmuş bir köle veya düşmanı artık görünürde olmayan bir savaşçı gibiyizdir. Savaşçı düşmanı yenmemiş, fakat kaçmayı denemiştir. Kısa süre sonra düşman yine onun peşine düşecek ve o da düşmanı umursamazlık edemeyecektir. Sanat yoluyla kurtuluş, böylesi bir kurtuluşun pek de mümkün olmamasıyla aynı sebepten dolayı yetersizdir. İradeden kurtarılmalıyız, fakat sanat ondan yalnızca uzaklaşacaktır. Gerçek ve geri döndürülemez kurtuluş iradeyle mücadele etmelidir ve bu da ahlâk ve çilecilik olarak yerine getirilir. O hâlde bu muğlak sorun için, Schopenhauer'ın yaşama bakışı açısından çok tipik olan pratik çözüme yönelelim.

AHLAK VE İRADENİN ÖZ-KURTULUŞU

Schopenhauer'ın dünyadaki iyilik ve kötülüğe karşı tutumu ve bunlar hakkındaki açıklamalarının hepsi temel bir düşünceye indirgenebilir. İnsan aklınca spesifik bir bireysel biçime parçalanmadan önce mutlak birliğinde algılandığı biçimiyle metafizik irade açıkça bütün acı ve talihsizliklerin imkânıdır. Fakat kötülüğün gerçekleştirilmesi değildir. Kötülüğün gerçekliği yalnızca birey tarafından yapay hedefler konması süreciyle, bireysel biçimlerin birbirine karşı mücadelesiyle ve bunun sonucunda bireysel bilincin çatışmanın bütünlüğünün ve genel ızdırabın bilincine varmasıyla verilir. Fakat eğer bireysel imgelemin zaman ve mekân içerisinde tekilleştirilmiş hayal ürünleri olan bu bireysel biçimlerin, arzu tarafından telkin edilmeden ve böylelikle var edilmeden önce yalnızca kendi içlerinde olduğu kabul edilirse, o zaman kötülüğün de ötesindelerdir. Estetik, iradeden özgürleştirilmiş olan hayalî dünyanın masumiyeti ve mutluluğunu kabul etmiştir. Acı, suçluluk ve içsel çatışma yalnızca iradenin tekil varoluşa dönüş-

tüğü, imgelem biçimini üstlendiği yerde var olur. Ne irade ne de imgelem tek başına kötülüğün gerçekleştirilmesini açıklayabilir. Fakat yalnızca çakışmaları anlamsızlıkla sonuçlanabilir. Çünkü görelî bir şeyin mutlak tatmin için zorunlu olarak hayalkırıklığına uğramış olan arzusu bireysel fenomenler arasındaki mücadeleyi yaratır. İradenin bütünlüğüyle canlı olan her birey, yalnızca bireyselleşmiş öznelerde bilinçli hâle gelen varoluş acısını yaratır. Neticede, yaşamın acısından ve korkusundan kaçınmanın üç yolu olmalıdır: Öncelikle, imgelemi, yaşama mahkûm olan bir iradeden ayıran estetik yaratım ve haz yoluyla. İkinci olarak, içinde bireysel öznenin kendisini tüm diğerleriyle özdeşleştirdiği; böylelikle mücadeleyi, çatışmayı ve bunu takiben iradenin bireysel biçime girmesinden türeyen tepkiyi bertaraf ettiği bireysel bölünmeyi aşan bir irade yoluyla. Üçüncü olarak da, içinde öznenin, kendinde var olan iradeyi, onu reddetmeye karar vermek için kullandığı ve böylelikle mücadele ve acı, hırs ve hayalkırıklığı olasılığını yok ettiği ve iradeden serbest bırakılan bir dünyayı hiçliğe götürdüğü iradenin kendini reddi yoluyla. Birinci yolu, estetik kurtuluşun yolu olarak tanıdık. İkinci yol ahlâk dediğimiz şeydir. Üçüncü yol ise artık arzulamayan, dünyanın özünü (illâki bilinen kavramlarla olmamasına rağmen) tanımış, dolayısıyla iradenin yıkıcı ilerleyişinden (“iradenin yıkıcı çember dansından”) çekilmiş insanın kutsanmasıdır. Kutsanmış insan hayalkırıklığının, şeylerin beyhude olduğu tecrübesinin, yani kötülüğün ötesindedir. Çünkü o artık hiçbir şey istemez. Ve şimdi kurtuluşun yollarını ahlâkla, iradenin reddiyle ve vazgeçişle anlatma zamanıdır.

Ahlâkın fenomenleri öncelikle çelişkileriyle nitelenir. İradenin spesifik bir egoya bireyselleşmesinin doğal ve mantıklı sonucu bu egonun, bütün iradeye bir kişi olma biçiminde sahip olduğu ölçekte her şeyi kendisi için istemesidir. Fakat birden fazla ego olduğu için bir kişinin bir başkasının arzuladığını istediği ve daha

güçlü olan egonun bir başkasının irade alanına müdahil olacağı ve böylece kötülüğü vücuda getireceği sonucu çıkar. Bir kişi kendi iradesini ancak bir başka kişinin aleyhine, sebep olacağı acıyı düşünmeksizin tatmin eder veya kişi bunun böyle olacağına inanır. İrade alanını kişiliklerin sınırlarına göre tanımlayan adalet fenomeni buradan kaynaklanır. Adil insan bireyleri birbirinden radikal biçimde ayıran ve bir kişiyi diğerinin düşmanı yapan, o kişiye diğerini kendi menfaati için zarar verebileceği biri olarak gösteren yanılsamanın ardını görmüştür. Adil insan kendini ve kendi dışındaki varlığı aynı kanun altında meydana gelmiş gibi görür; dolayısıyla diğer varlığa zarar vermek istemez. Bireyler arasındaki sınıra saygı gösterir ve egoizmiyle onu ihlâl etmez. Çünkü egoizmi kendisiyle mutlak biçimde çelişmeyen, fakat özü itibariyle kendininkiyle esasen özdeş olan bağımsız bir varoluşu duyumsar.

Dolayısıyla adalet olumsuz alanın içerisinde kalır ve yalnızca bir bireyselleşmeden daha fazlasının olduğu gerçeğiyle bütün bireyselleşmelerinde sınırsız olan bir iradenin kısıtlanması, kapanmasıdır sadece. Olumlu tarafı, ötekinin her yarası ve tahakkümünden tiksinen şefkat yoluyla adaletin çok ötesine giden metafizik duyguyla sınırlıdır. Özne, olasılığı varoluşun derin özü gerçeğine mantıksal olarak bağlı olan, kendini diğerinin yerine koymak ve onunla empati kurmak yoluyla bireyselleşme gerçeğine neredeyse mantıksal olarak bağlı olan gaddarlığın üstesinden gelir. Yaşamın derin trajedisi, fenomenal mantık ile kendinde-şeyin mantığı arasındaki o mücadele mantık lehine çözülür. Schopenhauer'in etiğinin gelişimi burada kesinlikle ahlâkî felsefenin büyük olasılıklarının bir tarafında konumlanmıştır. Schopenhauer'e göre, ahlâkî normların nesnel, adil ve zorunlu gerekliliği asla var olmaz. Bu normlar, bütün varlıklardaki iradenin tek ve aynı olduğu ve hatta iradenin pek de var olmak zorunda olmadığı şeklindeki tek gerçeğin ifadesi veya doruk noktasından başka bir şey değildir. Böylece

suum cuique ilkesince formülleştirilen adalet Schopenhauer'e göre, başkaları için sahip olduğu anlamı, yani "herkes hak ettiğini bulur" ilişkisinin ister birinin hazzı veya acısıyla sonuçlansın veya sonuçlanmasın, ister metafizik kimlikten ister kişiliklerin radikal kendi-için-şeyinden türetilsin, gerçekleştirilmesi gereken içkin bir değer olduğu anlamını taşımaz. Yani Schopenhauer cezalandırma için toplumun bütünlüğünün korunması adına caydırıcılık haricinde hiçbir meşruiyet bulmaz. Misilleme uğruna cezalandırmanın yalnızca anlamsız bir zulüm ve intikam olduğuna inanır. Fakat kişi herhangi bir sebepten dolayı bir cezalandırma ilkesi olarak misillemeyi reddederse, ne kadar kusurlu biçimde formülleştirilmiş olursa olsun, onun etik yönden otonom olan ve kullanışlılığa veya daha yüksek bir metafizik makama başvurma gereği duymayan nesnel bir ilke içerdiğinin farkına varmalıdır. Kötü bir eylemin kötülüğü yapan kişiye verilen acıyla etik olarak dengelenmesi ve ahlâkın mantığının, tıpkı entelektüel mantığın onun içsel gerekliliklerini aşan hiçbir meşrulaştırmaya başvurmadan verili önermelerden gerekli bir sonuç çıkarması gibi onu toplumsal, tarihsel veya teolojik kabuller dışında talep etmesi en azından bir olasılıktır. Muhtemelen ruhun, az önce taslağı sunulmuş olan cezalandırmanın ideal anlamına yanıtı suçluların cezalandırılma arzusunda ve cezalandırılmanın acısını tecrübe ettikten sonra arınıp temizlenme anlayışlarında kavranabilir. Ancak eylemlerin ve gerçeklerin sadece kendi iyilikleri ve anlamları için gerekebileceğini farz etmek Schopenhauer'in düşüncesine yabancıdır. Ona göre, etik gereklilik ya eylemin amacında ya da genel varlığın metafizik yapısında bulunur. Fakat onun iki açıklama tarzının meşruiyeti bir eylemin etik gerekliliğini başka bir şeyden değil, onu kendi içerisinde meşru olan dolaysız bir şey olarak tanımaktan elde etme şeklindeki üçüncü açıklamayı dışlamaz. Fakat tabii ki böylesi ahlâkî zorunlulukların meşru içeriği hakkında, muhtemelen adaletin mi, Tanrı'nın

iradesinin mi hüküm sürmesinin gerektiği sorusu gibi teolojik ve metafizik konulardan olduğundan daha az olmamak üzere epey tartışma olmalıdır. Bireyler toplumsal veya mistik-aşkın bir birlikte birleşmeli midir? Veya ayrılığa değer vermeli ve kimliklerini bir aşırılığa doğru mu geliştirmelidirler? Bütün esas insanî nitelikler eşit biçimde mi eğitilmelidir veya bazılarına –örneğin şehvete–akılcı olasılıklar lehine saldırılmalı ve bunlar bastırılmalı mıdır? Bu karışıklıkların hepsi, ya temel genelliklerinde ya da bireyselleşmiş ve somut eylemlerde veya durumlarda bağımsız, içkin olarak meşrulaştırılmış teşvikler olarak, değerleri bir önceye veya sonraya başvurmadan gerçekleri içerisinde yaşanan “zorunluluklar” olarak defalarca tecrübe edilir. Bireylerin, grupların veya dönemlerin “zorunluluğun” içerikleri üzerinde anlaşılamamalarının ve bunlar hakkında şiddetli biçimde mücadele etmelerinin gerçekten hiçbir önemi yoktur. Bizim için önemli olan tek şey tanınırılık kazanan her içeriğin motive edici bir değer anlayışının mutlak teskini olması gerektiği ve kendinden-ötesini-sorgulamamak biçiminde tanınması gerektiği şeklindeki etik olasılıktır. Schopenhauer kötümserliği nedeniyle “zorunluluğun” olumlu bir durumla böylesi bir dayanışmasını reddeder. Bu dayanışmayı onaylaması gerekseydi olumlu değerlerin varlığını tanıyor olması da gerekirdi. Schopenhauer’in Kant ve Fichte’nin ahlâkına karşıt olan pek çok argümanı belli davranış tarzlarının düpedüz etik açıdan gerekli olduğu ve bu yüzden radikal olarak değerli olduğunu varsaymasından kaynaklanır. Fakat eğer varoluşun değeri sıfır noktasının ötesine asla geçemezse, o zaman hiçbir eylem veya durum kendinde, kendi için ve kendi ile değerli olamaz. Nihaî değeri tekil bir koşula atfetmek dünyaya kötümserliğin dayanak noktasınca olumsuzlanacak yeni bir önem verir. Geri kalan şey ya etik değerleri sonsuz bir görelî araçlar ve amaçlar zincirinde içermek (ki Schopenhauer cezalandırmayı yalnızca bir toplumsal caydırıcı olarak gördüğünde bunu yapar) ya da

bu değerleri dolaysız kıymetlerinden arındırmak ve onları doğrudan, varoluşun metafizik temeline dayandırmaktır. İkinci durumda etik değerler Schopenhauer'in mutluluk duygusuna veya estetik tatmine kazandırdığı önem dışında hiçbir olumlu önem kazanamaz. Bu minvalde Schopenhauer diğerkâmlık olarak tanımladığı ahlâkın herhangi bir meşrulaştırılmasının yalnızca egoizme dayanacağını savunur. Fakat insan güdülerinin, bir kaynaktan gelmeyen her şeyin diğerinden geldiğini varsayan, egoizm ve diğerkâmlığa hapsedilmesi radikal biçimde diğer ikisine bağlı olan üçüncü bir olasılığı açıkça görmezden gelir. Aslında biz ya "Ben" ya da birtakım "Sen" için kullanışsız olan çok şey isteriz. Yani, biz dolaysız bir dürtüye veya bir etik zorunluluğa uyarız ve kullanışlı olsak bile bu bizim eyleme geçme motivasyonumuz değildir. Biz sadece eylemde bulunuruz. Çünkü muhtemelen sadece bir şeyin olmasını isteriz veya spesifik bir şeylerin gerçekleşmesini arzularız ya da belli bir şeyin yaratılmasını, bilinmesini veya belli bir şeye inanılmasını dileriz. Böylesi irade içerikleri, sadece ne iseler o olmaları gereken şeyler olarak, salt nesnellikleri içerisinde, haz veya acının, egoizm veya diğerkâmlığın duygusal yanıtlarıyla olası bağlantılarından bağımsız olarak gözlerimizin önünde durdurulur. Hatta eylemci ve şimdiki zamanda mevcut olan insanlar veya gelecektekiler için tatmin edebilecek veya faydalı sonuçlar sağlayabilecek bir değer yaratılır. Bilgi edinen araştırmacının, eserini tamamlayan sanatçının, siyasî görüşünün zaferini ilan eden devlet adamının ya da ilahî iradenin gerçekleştirilmesinde kararlı olan dindar birinin hissi de budur. Fakat hisseden öznelerin böylesi yayılım ve tepkileri bütün olası motivasyonları tüketmez. Amaçlar, tıpkı bir ifadenin gerçekliğinin onu hayal etme sürecinden bağımsız olması gibi anlam ve tecrübeden bağımsız nesnel değerler olarak sunulur. Schopenhauer'in varoluşu radikal biçimde değersizleştirmesi bir içsel değerler kategorisince tehdit edileceğinden, her

değerin birileriyle ilişkili olduğunu ilan eder. Yine de idealist felsefedeki gerçekler dünyasının durumunda olduğu gibi bir değer gerçekten öznel bir bilinç gerektirseydi bile değer yalnızca öznel durumlarda var olabileceğini varsaymak hâlâ hatalı olurdu. Duygumuzun kendini öznel temelden ayırabilmesi ve bir varoluşu, bir durumu veya eylemi değer ve “zorunluluk” olarak tecrübe edebilmesi ve “Ben” ve “Sen”in nihaî başarısı meselesi hakkındaki herhangi bir soru dışında mükemmel biçimde nesnel olarak böyle yapabilmesi muhtemelen mucizevî, fakat en azından başka hiçbir şeye indirgenemeyecek bir gerçektir. Schopenhauer pratik idealler alanı içerisinde değil, ama estetik ideal içerisinde iradenin öznelliğinden kurtuluşu başarabileceğimize inanır. Schopenhauer’in konumu, pratiği şeylerin salt biçimlerinin uçup giden bir rüyası olan ve *apriori* olarak varoluşa herhangi bir olumlu değer vermeyi reddetmesiyle sonuçlanan ve sürekli yok olan bir yanılsama alanına yerleştirmesinin sonucudur. Ancak yaşamın gerçekliğine etik değerlerle dokunulur; böylece Schopenhauer salt göreliliğe, öznelliğe ve olumsuzlamaya tâbi olmalarının görmezden gelinebileceği olasılığını reddetmelidir. İster bir norm, ister bir eylem veya durum olsun, iyi olan tek bir şeyin dayandırılmış karşılıklı ilişkileri dışında olumlu, düpedüz olumlu olduğunu kabul etmesi gerekseydi, o zaman mutlak kötümserliğin meşrulaştırdığı bir dünyanın niteliğini radikal ve kalıcı biçimde bozacak yeni bir kozmik unsur, yeni bir değerler boyutunu devreye sokması gerekirdi. Schopenhauer’e göre, koşulları ve sonuçları da dâhil olmak üzere, hazzın ve acının ötesinde hiçbir varoluşsal değer olamaz. Çünkü yalnızca bu durumların toplamı kesinlikle kötümser bir sonuca yol açar.

Schopenhauer ahlâkın temel gerçekliğini adalet fenomeninin genişlemesi olarak yorumlar. Adalet, “Ben” ve “Sen”in metafizik kimliğini, aralarındaki sınıra saygı duyarak kabul etmede egonun bu sınırı ihlâl etme yönündeki doğal eğilimini durdurur;

dolayısıyla kurulu kimliğin tam da bu sınırı aşmasına izin verir. Schopenhauer etik olarak asil bir insanın özünün, böyle bir insanın kendisi ve diğerleri arasında normalde olandan daha az ayırım yaptığı ifadesince bozulabileceğine inanır. Asil insan bireyselleşme yanılısamasının farkına varmıştır ve bir başkasının acısının nihayetinde kendi acısı olduğunu, illâki yansıtma yoluyla olmasına rağmen bilir. Acıyı hafifletmek için elinden ne geliyorsa yapar. Çünkü birinin başkaları için ve dolayısıyla kendisi için yapabileceği her şey bizim genel yazgımızı oluşturan ve kaçamadığımız acıyı hafifletmektir. Bütün ahlâkın metafizik önemi varlığın “Ben” ve “Sen”in birliğini de içeren mutlak ve insan bilincinin sınırlarını aşan birliğin fenomende gerçekleştiğidir. Şöyle ki, metafizik birlik fenomenin kendine has doğasını, bireysel varlıklar arasındaki bölünmeyi askıya alır. Ahlâk iradeyi reddetmez. Fakat fenomen içerisinde iradenin temel, bölünmez hükmüyle çelişen şeyi reddeder. Yani aşkın olanı salt sapma noktası olarak kullanmak ve onun Schopenhauer için işlevini kabul edememek yoluyla esas kimliğin etiğinin egoist olduğunu savunmak yüzeyseldir. Eğer güçlerimi, refahımı ve malımı başkalarına ben oldukları için veririm, bunun, bütün bunların hepsinin kaçınılmaz bir araç olduğu egoizminden zerre kayıp vermeden belli oranda fedakârlık ve bir ben-olmayan ile belli oranda etkileşim gerektiren başka herhangi bir egoistçe eylemden farkının nerede olduğu sorulabilir. Ahlâksızlığın, başkalarının münhasıran araçlar olarak kullanıldığı en belirgin şeması, birinin başkaları için yaptığı her şeyi nihayetinde kendi için yaptığı bir temelde olduğundan daha radikal biçimde oluşturulamazdı. Araç niteliğinin münhasırlığı burada “Ben” ile “Sen” arasındaki her ilişkide olduğundan daha fazla belirgindir. “Sen”i nihaî amaç olarak yorumlamanın düpedüz hiçbir olasılığı yoktur. Çünkü “Sen”i hedefleyen bütün eylemler istisnasız, metafizik birliğin ortak kökü yoluyla tekrar “Ben”e yöneltilir.

Fakat daha önce söylediğim gibi, açıkça görülebilmesine rağmen, ben bu yorumu hatalı buluyorum. Özün mutlak birliği yalnızca bağımsız bir “Sen”i yok etmeyip “Ben”i de yok eder. Schopenhauer’in öğretisi kesinlikle başkasına zarar verirsem kendime de zarar veririm, başkasına faydam dokunursa kendime de faydam dokunur anlamına gelmez. Onun açıkça kastettiği şey diğerkâm eylemin “Ben” ve “Sen” arasındaki farkı radikal biçimde yok etmesi ve “Ben” ve “Sen”in fenomenalitesinin ötesinde var olan gayrişahsî ve mutlak bir varlıktan faydalanmasıdır. Schopenhauer ahlâkın en kapsayıcı formülünü –hiç kimseye zarar vermeme ve herkese elinden geldiğince yardım etmeyi– ifade ederken sadece iyi ve yardımsever insan idealinin içerdiği ahlâkçılığın banallliğini öğretiyor gibidir. Fakat aslında ahlâkî davranışın yalnızca pratik-dışsal fenomenini anlatır. Derinde ve özde önemli olan şey, fenomenal bölünmeyi gerektiren “Ben” ve “Sen”in etkileşimi değil, bir eylemin kendi önkoşulunu çiğnediği bölünmenin ortadan kaldırılmasıdır. Yani Schopenhauer’in kimlik etiğinin gerçek anlamı iyi eylemlerin ampirik ve yüzeysel ahlâkından farklı olan yeni bir boyuta yöneltilir. Daha önce zikrettiğimiz ve etiğe kaynağından yayılan bir temayı hedefler: Ne isen o ol. İnsanlığın tipik duyguları ve imgelemleri arasında, olmamız gereken tek şeyin, gizli ve gelişmemiş olsa da gerçeklik olarak hâlihazırda mevcut olduğu; hatta bunun en mutlak gerçekliğimiz olduğu fikri var gibi görünmektedir. Etik görev daha derin bir gerçeklikle varlığımızın yüzeysel, sadece fenomenal ve neredeyse gerçek dışı olan yönlerine sızmak ve varoluşumuzdaki bulanık, dışsal ve yapay olan her şeyi gerçek varlığımızın ifadesine dönüştürerek bu yönler hâkim olmaktır. En gerçek gerçekliğimizde hâlihazırda olduğumuz şeye dönüşme buyruğu içerisinde mantıksal bir çelişki var gibi görünmektedir. Fakat bu bariz çelişki ruhtaki ideallerin katı biçimde tekdüze uyumunun kavramsal formülasyonunun sonucudur. Örneğin, her nasılsa,

bir akıl ahlâkı tasarımında insanın esas özünün akılcılık olduğu kabul edilir. Fakat etik zorunluluk akılcılığın bu hayatta gerçekten hüküm sürmesi ve gerçek insanı meydana getirmediği varsayılan duyumsal unsurlardan vazgeçmesidir. Benzer fakat daha az açık bir şekilde, Schopenhauer'in ahlâkının tasarımı da budur. Diğerkâmlık, aşk, merhamet ve yardımseverliğin etik gerekliliği bireylerin, içerisinde hâlihazırda verili özleri yardımıyla var oldukları birliğin insanlar arasındaki dışsal ilişkilerde ve onların en derin gerçekliklerine ait olmayan fenomenal ve bireysel biçimleri arasındaki ilişkilerde görünmesi gerektiğidir. Bu ahlâk insanların oldukları şeye dönüşmesi gerektiği şeklindeki ideal formülasyona uyar. Eğer benim yorumum doğruysa, o zaman Schopenhauer'in ahlâk ilkesi muhtemelen, bu ahlâkı şekillendiren fenomenal eylemlerin feminen merhameti ve müşfik edilgenliğince gölgelenebilecek bir ihtişam sergiler. İnsanın en derin ve en hakiki özünü etik eylemlerinde ifade ettiği, fakat böylelikle nihaî olanın ifade edilmediği, yani, bu özün yalnızca kendini bütün diğer varlıkların özüyle özdeş olarak ortaya koyduğunda kesinleştiği ve nihaîleştiği ve kozmosun metafizik birliğinin yapısını hakikaten doğruladığı, yüce ve büyük bir fikirdir. Kabul edilmelidir ki bu metafizik bir dogmadır. Kökten karşıt bir yapıya dayanan bir başka dogma ise buna karşı çıkar. Eylemlerimiz aşikâr bir bireyselliğin yapılarını ifade etmelidir. Çünkü kişisel-üstü veya kişisel-altı bir tam birlik değil, yalnızca bireysellik varlığın nihaî unsurudur. İki yapının barışma veya doğru ve yanlış temelinde bir çözüm bulma olasılığı yoktur. Schopenhauer'inkine karşı olana göre, olduğun şey olman başkaları gibi olman anlamına gelemez. Fakat başkalarının olamayacağı ve yalnızca senin tek başına olabileceğin şey olman anlamına gelmelidir. Çünkü varlığın mutlak, gerçek ve ideal yapısı kendinde-şeye ve bireysel varlıkların tekilliğine, onların sınırlandırmalarına ve karşıtlıklarına dayanır. Bireyselliğin fenomenal

eylemde ve etik değerde kozmosun sonsuz boşluğuna dokunduğu fikri Schopenhauer için kabul edilemezdir. Çünkü kişiliğin nihaî ve indirgenemez değeri onun dünya görüşüne kötümserlikle uzlaştırılamayacak bir değer ânı sunardı. Bu bireysellik kavramı haz ve acının eklenmesi veya çıkarılmasının ötesindedir ve ona varoluşsal değer bütününe herhangi bir toplamınca dokunamaz. Dünyanın içerisine battığı acının, olumsuzluğun veya değer yokluğunun sebep olduğu boşluktan bağımsız olarak spesifik, olumlu anlamını muhafaza eder.

Yani Schopenhauer kimlik etiğinin yalnızca üstün bir egoizmin temelini attığı şüphesinin ötesindedir. Diğerkâm eylemler yeniden egoya dönmeyip ayrılıklarının fenomenal anlamında ne “Ben” ne “Sen” tarafından erişilebilen bir noktaya yönlendirilir. Fakat burada ahlâkî duygu açısından onun etik ilkesiyle ilgili çok daha ciddi bir sorunu ortaya koyabiliriz. Bu sorun, Schopenhauer yeni ve reformcu bir ahlâk önermeyi toptan reddettiği ve yalnızca mevcut ahlâkî kavramların temeli ve anlamını aydınlatma iddiasında olduğu için derinleştirilir. Fakat normalde olduğu gibi ahlâkî yaşamın fenomenal eylemlerinden onların aşağıdaki metafizik temellerine bakılmayıp, aksine, temellerden yukarıya, eylemlere bakılırsa, o zaman egoizm gibi diğerkâmlık da anlamını yitirir. Ahlâkın içeriğinin önemine acıdan kurtuluş olarak dünyanın mutlak temeli açısından bakılmalıdır. Ahlâkın önemi, aslını söylemek gerekirse, varlıkların tekil fenomenler arasındaki ilişkide bireysel-leşmeleriyle olumsuzlanan metafizik birliğini gerçekleştirmektir. Schopenhauer’e göre, acıya merhamet edilmesi ve acının yatıştırılmasından başka bir şey olmayan diğerkâmlık kesinlikle bireysel fenomenlerin dünyasında gerçekleşir. Fakat fenomenlerin acı çekmesi yalnızca acı çekme fenomeni olmakla kalmayıp, irademinin yaşamı olduğu ölçekte, aynı zamanda mutlak gerçekliktir de. Acının yoğunlaşması ve yatıştırılması kişiliğimizin yer aldığı va-

roluşun periferisinden, birliğinde periferiden kaynaklanan bütün hatların bir araya geldiği kendinde-şeyin tam merkezine uzanır. Eğer durum böyleyse, benim sunacağım faydayı başkasının kine tercih etmek için hiçbir sebep yoktur, tıpkı başkasının kine benim kine tercih etmek için de olmadığı gibi. Eğer bütün haz ve acı merkezî bir uzlaşî alanında bir araya gelirse ve böylece hazcı değerlerin hepsi aynı yerde bulunursa, o zaman bu yerin “Ben” veya “Sen” diye adlandırılmasının pek önemi yoktur. Bütün fenomenlerin spesifik miktarları burada konumlanmıştır ve ikisi de gerçek önemi kazanarak bağımsız faydasını kaybeder. Eğer kat’i metafizik bakış açısından bakıldığında “Sen” de “Ben” kadar iyiye, o zaman “Ben” de “Sen” kadar iyidir ve böylece eylemde bulunan kişi için belli miktarda mutluluk yaratan bir eylemin, komşusu için aynı sonuca yol açan eylemden neden daha az değerli olması gerektiğine dair hiçbir sebep yoktur. Schopenhauer’in, ahlâkın yalnızca komşularımızı kendimizmiş gibi sevmemizi, yani onu kendimizle aynı pratik seviyeye yerleştirmemizi talep ettiği şeklindeki iddiasının radikal sorunu buradadır. Onun önermelerine göre kendimizi özsevgi ölçütünün ötesinde feda etmemiz Schopenhauer’e anlamsız gelirdi. Şöyle ki, belli koşullar altında kendi mutluluğumun nispeten büyük bir miktarını başka birinin nispeten az miktardaki mutluluğu için feda edebilirdim. Böylesi bir fedakârlık akıllıca olmazdı. Çünkü bütün ayrı miktarların fenomenal öznelere imhası yoluyla bir araya getirildiği metafizik seviyede elde edilebilir mutluluğun toplamını azaltırdı.

Schopenhauer’in mantıklı ve sistematik olmakla kendini etik duyguların gerçekliğinin ispatına nasıl kapattığı oldukça dikkate değerdir. Eğer bu hisler diğer kâmlığa meylederlerse, her zaman bir eylemin etik değerinin fedakârlık ve kazanç arasındaki dengeyle sınırlı olduğunu reddeder ve haz-acı dengesi egonun menfaatinin tersine döndüğünde etik değer arttığını onaylarlar.

Schopenhauer bu ispatı kabul etseydi, tabii ki onun kötümserliği için gerekli olan, herhangi bir hazcı toplamdan bağımsız bir etik davranış değeri önermiş olurdu. Schopenhauer ahlâktan duyulan egoistçe bir mutluluğu dışlamasına rağmen, en azından ahlâkı mutlulukla, acıyla, onların tekdüze ve birey-ötesi bir varlıktaki miktarlarının ilişkisiyle bağlantılandırır. Bilinçli bir kasıtle, “ben”in büyük acılar çekmesi karşılığında “sen” için küçük bir mutluluk elde edildiği için bir eylem etik değer kazandığında, dünya kötümserliğin ölçeklerini aşan bir değer kategorisine erişir ve kozmik dengesini yanıltıcı kılar. Burada, dikkatlice de olsa bir sonuç çıkarmak hoşgörülebilir. Çünkü gerçek bir suiistimal ve hata tehlikesi vardır. Muhtemelen Schopenhauer etik bir doğaya öznel biçimde sahip olsaydı, etik bilincin, eğer kökleşmişse, epey yaygın bir gerçeğine karşı entelektüel bir güç oyunundan keyif almazdı. Açıkçası ahlâk dersi veren bir kınamayı kastetmiyorum. Ruhun daha yüce bir evrimi için Schopenhauer’in estetik ve entelektüel yönelimli doğaları etik yönelimli doğaları kadar önemlidir. Her hâlükârda, bizim yaşam tarzımızdaki hayal edilemez bir değişim dışında, varoluşumuzun en temel karşıtlıkları durumunda, ilkesel olarak yargı makamı gasp edilmemelidir. Etik doğanın gerçek karşıtı sanatsal değil, estetikdir. Nietzsche sanatsal ve etik eğilimliyken Schopenhauer estetik ve etik-dışı eğilimliydi. Schopenhauer ne zaman sanat ve doğa kavrayışına atıfta bulunsa, bundan dolaysız ve anlık tecrübe anlaşılır. Ancak ne zaman iradenin çileci öz-kıyımındaki ahlâkî idealin tamamlanmasından bahsetse, kişi böyle olduğu anlaşılan imkânsız bir rüyadaki karşılıksız arzusuyla bir başkalığa erişerek sınırı aştığını hisseder. Muhtemelen Schopenhauer’in diğerkâmlığa ve çileciliğe gerçekçi bir yaklaşımının olmayıp bu fenomenlerin saf olmayan ve patolojik versiyonlarına eleştirel olmayan bir bağlılık göstermesinin sebebi budur. Onunki, hiçbir gerçek içsel ilişkimiz olmamasına rağmen

hayran kaldığımız ve takdir ettiğimiz bir grup fenomene karşı tipik bir tepkidir. Her kim ki belli bir değerler bölgesinde kendini güvende hissediyor ve o bölgede biraz rol oynuyorsa, onun anlam ölçütünü kendi içinde taşıyacaktır. Yani, değerın büyük gerçekleştirmelerine hayran kaldığı ve tapındığında bile aşırıya kaçmayacak, mutlak özgünlük için saf bir içgüdüye sahip olacaktır. İnsan ruhunun varoluşunun radikal biçimi, ritmi ve pek çok melodisi olan ikicilik kendi kanununa, birlik ve çokluk arasındaki bölünmeye boyun eğdiği temel bir karşıtlıkta dışlaştırılır. Bu karşıtlık fenomenleri ya nihaî unsurların bir birliğine ya da çokluğuna indirgeme şeklindeki teorik meselelerde varlığını sürdürür. Fakat aynı zamanda alaşım ve birleşim idealinin kişiliklerin bağımsızlığı ve ayrılığına karşı olduğu pratik alanda da gelişir. Etik kendini metafiziksel olarak konumlandığında karşıtlığın her iki çeşidi pek çok şekilde bir araya gelir. Ötekiyle birleşim ve karışımın ideal arayışı varlıkların metafizik farklılaşmasına ve derin uzlaşmazlığına asla boyun eğmez. Yine de bütün mutlak metafizik birliğe rağmen arzu, karşılanamadığında bile, her insanın içe dönük bir bütün, ben-merkezci bir mikrokozmos olduğunu sürdürür. Hâlihazırda gördüğümüz üzere, Schopenhauer bütün ahlâkı kendinde-şeyin mutlak birliğinin, özden ve dayanaktan yoksun ayrı bireyselliklere bölünmenin üstesinden gelen pratik yeniden yapılandırılması olarak açıklar. Yine de Schopenhauer'in idealinin metafizik derinliği tamamen tanındığında bile korkarım ki o gerçek ahlâkî soruna sırt çevirmektedir. Eğer tamamen yanılmıyorsam, “ben” ve “sen”in problematik derinliği varlığın boşluğunun derinliklerine Schopenhauer'in metafizik açıklamasının izin verdiğinden daha fazla erişmektedir. İkiliğin aşılmasının ahlâkın görevi olduğu varsayıldığında bile Schopenhauer bu görevin yerine getirilmesini, fenomenler söz konusu olduğu sürece sonsuzluğa yerleştirir. Yine de insanın temel gerçekliği durumunda, aşma görevinin varoluş için

sahip olduğu katılık ve temel önemin tamamını kaybetmeden aş-
kın bir birliğe sıçrayışa izin verilemez. Dolayısıyla ikiliği kendi
içinde kapsayan ve olumsuzlayan bir birliği formüle etme süreci
bu görevi tatmin etmek için çok basittir. Çünkü etik alana ait olan
işlevsel ilişkilerin sonsuz çokluğunu ahlâkî gerilimi tam olarak
yansıtamayan önemli bir şemaya zorlar. İnsanlar arasındaki karşı-
lıklı ilişkilerde yerine getirilmesi gereken sayısız etik gereklilik iki
bireyselliğin neticede birliğe benzer bir şey oluşturacağı varsayı-
mıyla kısıtlanamaz. Ahlâkî değerin en yüce ifadeleri bile kişiliğin
bireysel değerini oluşturan; duyguda ve fedakârlıkta insanlar arası
ilişkilerdeki etik değerlerin gelişim ve kazanımına izin veren ken-
dinde-varlığın bütününe ve kendinde katı bir hareketsizliğin
yardımıyla ikicil kalmaya devam eder. İkilik ve birliği etik davranı-
şımızın kutupları olarak kabul etmek ve onların ölçütünü nere-
deyse her tekil etik olayın biçimi olarak kavramak muhtemelen
mümkündür. Fakat böylesi bir olay tabii ki eğer daha az ikilik,
daha fazla birlik gösterirse mükemmel veya değerli değildir artık.
Hatta bana göre, ahlâkın doruk noktasına, insanlar arasındaki iliş-
kiler eşzamanlı olarak tam ikiliği ve tam birliği açığa çıkardığında
ulaşılır. Ahlâkî bir olay ikiliğin, birlik arayışında kaybolmasına
izin verilmediği bir olaydır sadece. Burada, insanlar arasındaki en
yüce, fakat ikilik ve birliğin çözümünün yalnızca çatışan kavram-
lar yoluyla anlatılabildiği bir ilişki biçimiyle karşı karşıyayız. Scho-
penhauer'in ahlâkın özüne dair fikirlerinin tamamının özensiz ve
önyargılı olduğunu reddedemem. Bu, "ben" ve "sen" in birliği, kişi-
nin diğerlerine duyduğu sevgiyle kendine duyduğu sevgi arasında-
ki eşitlik ve kişinin kendi ile diğerleri arasındaki farkın ortadan
kalkması için geçerlidir. Schopenhauer'in, sözde bireyselleşmenin
farkını kendi içerisine indirgeyen metafizik birliği aslında sayısız
ahlâkî ilişkiyi madde gibi bir şeye doğru katılaştırır. Onun süreci,
canlı bir varlığın uzuvlarını oluşturan sayısız işlevin ve karşılıklı

ilişkinin büyük ölçüde birleşmiş bir “yaşam ruhu” olarak görüldüğü daha erken bir döneminkine benzerdir. Dahası, başkasına duyulan sevgi ve kişinin özsevgisi sanki aynı samimi olayın, burada bir “sen” orada bir “ben” olmak üzere yalnızca nesnesi değişmişçesine birbirine eşitlenemez. Yüzyıllarca aktarılmış olan ve Schopenhauer tarafından metafizik zirvelere taşınan bölünmez bir öz fikri gerçekten aşırı derecede kaba ve psikolojik olarak yanlıştır. Egoizm yalnızca ölçsüz bir benzetme yoluyla, öznenin başkalarına yöneltilen aynı sevgiyi kendisi için nesne olarak tecrübe ettiği özne ve nesnenin bölünmesi olarak anlatılabilir. Tabii ki yalnızca bir nesne farkı olmakla kalmayıp tamamen ve temel olarak farklı bir süreç söz konusudur. Tıpkı bir silahın doğrultusunu cinayetten intihara değiştirebilmesi gibi, aynı eylemin içsel boyutta yalnızca amacını özsevgiden başkalarını sevmeye doğru değiştirdiği fikri aynı dışsal nesnenin başkasına verilebileceği veya benim tarafımdan elde tutulabileceği, kabul edilebileceği veya reddedilebileceği fikrinden kaynaklanır. Psikolojik meselelerin veya duygu hakkındaki soruların yalnızca öznel yeniden-tecrübe yoluyla çözülebileceğini iddia ederken, egoistçe davranışının, fedakârlığının ve bir “sen” sevgisinin içsel boyutunu gerçekten analiz etmiş olan herkesin, iki durumun işlevsel ve niteliksel olarak tamamen farklı olduğunu kabul etmesi gerektiğini (hatta ikisinin ta temellerine dek farklı yaşamlar olduğunu ve temel duygular olarak ortak bir paydaya tâbi olamayacaklarını) savunmak istiyorum. Yukarıdaki uyarılar eleştiri olarak faydasızdır. Çünkü Schopenhauer’in burada veya şurada hata yapıp yapmamış olması ziyadesiyle önemsizdir. Kişi başkasından gerçekten kullanabileceği bir şeyi almalıdır, reddetmesinin gerektiği bir şeyi değil. Ancak Schopenhauer’in hataları aydınlatıcı bir şeyler gösterir. Çünkü insan düşüncesinde bu çok tipiktir. Her şey, varoluşun bütün hareketlerini olumlu ve olumsuz değer olmak üzere, bir araya gelip kozmosun tek metafi-

zik tasarımına karışan iki yöne indirgemeye çalışmak şeklindeki tek bir noktada birleşir. Bu kozmik şema iki değer kaynağı arasında niteliksel farklara, onların temel uzlaşmazlıklarına, birleşimlerinin ötesinde bir değer boyutuna izin vermez. Her şey kötümserliğin temelini oluşturan tekdüze ve basit bir sonuç elde etmek için toparlanır. Diğerkâmlığın özü bu yüzden öylesine genel bir şekilde yorumlanmak durumunda kalmıştır ki spesifik anlamını yitirmiş ve yalnızca, “ben” ve “sen” arasındaki fark ortadan kaldırılır kaldırılmaz egoizm tarafından da aynı biçimde elde edilebilecek olan genel hazcı sonucuna göre yargılanmıştır. Bu aynı zamanda etik eylemin, onun vasıtasıyla başkası için elde edilen mutluluk miktarını aşan bir fedakârlık gerektirdiğinin farz edilmemesinin de sebebi. Çünkü böylesi bir fedakârlık haz ve acı hesabının ötesinde bir değer bahşederdi. Son olarak, ahlâkın yalnızca kişisel farkların ortadan kaldırılmasında, “ben” ve “sen”in alışımında var olabilmesinin sebebi de budur. Etik değer tartışılmaz koşulu olarak kendileri-için-varoluşları, kendi mutlak biçimde tekdüze kozmik dengesini yaratmak için etik eylemin değer anlamlarını alması gereken, her şeyi kapsayan metafizik birliği tehlikeye atardı.

Schopenhauer’ın kendinde-değer olan her şeyi yalnızca hazı ve acıyı, esasen yalnızca acıyı bilen metafizik bir devamlılığa yeniden formüllemesi en mükemmel biçiminde bütün sevginin merhamet olduğu iddiasında ifade edilir. Her varlığın yaşamının acı çekmek olduğu ölçüde, bir sevgi eylemi başkasının acısını dindirmekten başka hiçbir şey olamaz. Böylece –özün kimliğinin anlaşılmasıyla doğrudan kişinin kendisinin acı çekmesine eş görülen– başkasının acı çektiğinin kabulü ve ona eşlik eden merhamet deneyimi sevginin yalnızca özel bir isim olduğu her fedakârlığın ve boyun eğişin teması hâline gelir. Mantıksal ve psikolojik gerçeklerin bireysel olmayan bir acı çekme birliğine indirgenmesi açıkça haksız bir güç oyunudur. Eğer sevgi merhametten başka bir şey

değilse adına sevgi demediğimiz merhametin tümünü nasıl ayırt edebiliriz? Schopenhauer'ın "Tüm merhamet sevgidir" cümlesini bir formüle dönüştürseydik, muhtemelen daha derin bir anlam bulurduk. Böylece Hristiyanlıktaki anlamına yakın biçimde kavranan sevginin gizemi, düşmanlarla, bizi umursamayan insanlarla veya hor gördüğümüz insanlarla bir ilişkiye dönüşebilir ve kendini, hiçbir insan ilişkisinin merhameti doğrudan dışlamadığı ölçüde bütün insan ilişkilerinin potansiyel birleştirici unsuru olarak gösterebilir. Fakat Schopenhauer bu konumu tartışmasız biçimde reddetmek zorundaydı. Çünkü onun kozmik temasına indirgenemeyecek bir değer yaratmaktadır. Ve biz hâlâ merhamet olan sevgiyi, sevgi olmayan merhametten nasıl ayırmayı arzu ettiği sorusunu sorabiliriz. Birincisi ikincisinden özel bir biçimde, zorunlu olarak farklıdır. Kendisi olarak, dünyanın ve değerini nihaî unsuru olarak yalnızca sevgiyi içerir. O zaman bana göre, Schopenhauer şimdiye dek bahsedilen sebeplerden dolayı sevginin içkin değerini kabul edememekte, böylece normal sevgi düşüncesinde genellikle bulunan bir hatayı yalnızca metafizik alana doğru genişletmektedir. Eğer sevgi karşılık bulursa ve böylece özü ve anlamıyla yazgılı olduğu mükemmelliğe bariz biçimde erişirse, o zaman sıradan dil ona "mutlu" der ve bu nitelendirmeye sevginin içsel yönelimi ve yazgısının mutluluk olduğunu belirtir. Sevgi ancak mutluluğa dönüşürse ideasını yerine getirmiş olur. Ancak karşılıksızlık onun gelişimini engellediğinde ve içsel potansiyelinin gerçekleşmesine izin vermediğinde sevgi "mutsuz" dur. Bu çeşit bir tartışma yardımıyla sevginin gerçek anlamı, sevginin yalnızca öznel bir tecrübe olarak anlaşıldığı yerde bile, ona eşlik eden bir fenomenin lehine gasp edilir. İçsel yazgılar dizisinde sevgi, anlamlı ve büyük bir olay olarak kendinde bir değer şeklinde görünür ve mükemmelliğe ve üstün evrimsel gelişime erişip erişmemesi mutluluğa veya mutsuzluğa değil, belli koşullarda ona büyük önem bahşeden

öznelerin bireysel eğilimlerine bağlıdır. Mutluluğun çifte anlamı sevgiyi hazcı reflekslere olan yanlış bir bağımlılık içerisine sokar. O zaman, gerçekleşmesi “mutluluğa” bağlı kılınan sevginin kendisi ilkel bir fenomen gibi görünür. Eğer “mutluluk”tan yoksunsa gerçek anlamına erişemediği düşünülür. Sevginin ruh için değeri ve onun ruha verdiği değer, ölçek ve tarzda, yansımalarının yankılarıyla biçimlendirilebilir; hatta sevgi çeşitli mutluluk hisleriyle donatılabilir. Fakat sevginin değeri, bütün sonuçlarının ötesinde, yeni ve kıyaslanamaz bir önem kazandığı ve hiçbir birleşimde kendi-için-varlığının önemini kaybetmeden mutluluk ve mutsuzluk gibi bütün mümkün uyarlamalarla birleştirilebileceği yaşamın bir işlevi yoluyla eşsiz ve bağımsız kalmaya devam eder. Burada eleştirdiğim sevginin popüler kavranışının sağlığının Schopenhauer’in sevgi teorisiyle hiçbir ilgisi olmamasına rağmen, her iki görüş belirleyici bir meselede uyum içerisindedir. Sevginin yaşamın ve değerlerin bütünlüğündeki genelliklere indirgenemez önemini yanlış yorumlarlar. Bu yanlış yorumlama ortak bilinçte bulanık ve görelidir. Fakat Schopenhauer’in düşüncesinde açık ve mutlaktır. Mutluluk veya mutsuzluk tarafından etkilenmeyen sevgi, kişilerle ilişkili olmasının bütününde ve yazgısında bütün yaşam değerlerinin hazcı analiz tarafından kavranan mutlak biçimde tekdüze bir seviyeye indirgenmesine en büyük tehdittir. Böylece Schopenhauer merhamet teorisinin, sevginin bireyler arasındaki karşıtlıkla olan ilişkisinden çıkarılabileceği mükemmel bir araç olduğunu düşünmüştür. Hatta bunun karşıtlığın kırılma noktası olduğunu ilan etmiştir. Fakat aynı zamanda saf biçimde hazcı alایشım noktasını, bütün spesifik yaşam değerlerinin saf niceliksel temelde ortak bir seviyeye erişmek için birlikte aktığı acı çekme içerisine yerleştirmiştir. Sevginin, tıpkı sanattan duyulan hazzı ve insanların etik ilişkilerine otonomi verilmemesi gibi, kendi köklerine sahip olmasına neden izin verilemeyeceğinin sebebi de budur.

Yukarıdaki durumların her birinde Schopenhauer yaşamın en heterojen ve kendi kendine mevcut değerlerinin birleşimine giden tek yolu izlemekteki kesin bir içgüdüyü açığa çıkarmıştır. Schopenhauer onların irade, bireysel varoluş ve acının ortadan kaldırılmasına olan olumsuz bakışını özleri hâline getirdi. Bu eğilim insan bağlamında derinlere iner. Birbirine tamamen zıt eğilimlerce güdülenen kişilerin ortak bir eylemde bir araya gelebilmesinin tek yolu çoğunlukla ortak bir düşmanlık ve yok etme hevesidir. Şeyleri olumlu bir şekilde inşa etme zamanı geldiğinde pratiğin doğrultuları bir kez daha uzlaşmaz hâle gelir. Örneğin halk oylamaları, insanların aynı konuda hemfikir olmalarını sağlamak zor olduğu için, çoğunlukla söz konusu önerinin reddiyle sonuçlanır. Antik Mısır söz konusu davranışın ilginç bir örneğini sunar. Belli bir dönemde, önceleri bağımsız olan bölgelerin dinsel birleşmesi devam ederken, bir bölgede belli bir hayvanın yenmesinin yasak olduğu, başka bir bölgede ise başka bir hayvanın etinin yasak olduğu ve üçüncü bir bölgede ise yine başka bir hayvan etinin yasak olduğu ortaya çıkar. Tekdüze bir dinsel tutum yaratmak adına son çare olarak et yemenin yasaklanması gerekiyordu. Dinsel gelenekler içerisindeki olumlu buyruklar birleşim amacına mantıken hizmet edemezken, olumsuzlama noktaları birleşim noktalarına dönüşebilir. Schopenhauer'in öğretisi etik temelini sağlayan bu biçime dayanır. Onun kötümserliği bütün değerleri tekdüze bir bakış açısı altına yerleştirmesini gerektirdi ki, böylelikle birbirlerine karışıp kümeleşebilsinler. Can sıkıntısının ertelenmesi olarak tanımladığı estetik haz, ahlâk, sevgi ve hatta zihinsel faaliyetimizin tamamı olumluluktan, dolayısıyla spesifik ve kıyaslanamaz içeriklerden arındırılmalıydı. Bu içerikler tamamen kaybolmalıydı ki değer sadece acı çekmenin yok edilmesi amacıyla hizmet edebilsin. Eriştiği kıyaslanabilirlik, değerleri yaşamın tek-boyutlu ve tekdüze bir anlatısındaki etmenlere dönüştürdü.

Açıkladığı ve kozmik temele dayandırdığı etik değerlerin hiçbirinin onun yazılarında buyruklar biçiminde görünmemesi, bizi Schopenhauer'in etik mizacının derinliklerine götüren oldukça çarpıcı bir gerçektir. Yalnızca, buyruk değil, bilgi peşinde olması gereken ahlâk filozofuna ahlâk vaazı verme hakkı veya görevini vermekte başarısız olmakla kalmayıp etik bir yaşamda saf biçimde ahlâkî ve açıkça değerli eylemin bir “zorunluluğun” sonucu olması veya bir buyruğa bağlı bilinçten gelişmesi gerektiğini de reddeder. Schopenhauer'e göre, ödül ve cezalandırmaya dayanan ve onların sebep olduğu zorunluluktan başka hiçbir zorunluluk ve bir avantaj elde edeceği öne sürülen bir hakkın karşılığı olan görevden başka hiçbir görev yoktur. Mutlak bir “zorunluluk”, kendisi için geçerli ve her amattan azade olan bir görev –yani Kant'ın öne sürdüğü gibi, kategorik olan bir şey– Schopenhauer'e göre, hiçbir yerde gerçekleştirilemeyecek, kendi kendisiyle çelişen kavramların bir yapısıdır. Ben hâlihazırda yukarıda, önceki tartışmanın ışığında şimdi daha netleşmiş olması gereken bir şeyi belirttim: Böyle ideal ve geçerli olan bir “zorunluluğun” reddi kötümser amaç tarafından koşullandırılır. Eğer Kant'ın yorumunda olduğu gibi düpedüz bir görev olarak –içeriğince tanımlanmış sonuçlarına bakılmaksızın– yerine getirilmesi gereken bir görev olsaydı, o zaman bunun yerine getirilmesi haz-acı hesabında içerilemeyecek bir yaşam değeri olurdu. Bir hedefe ulaşmak için değil, görev olarak gerçekleştirilen bir eylemin değeri, ileri geldiği buyruk kadar mutlak ve daha yüksek bir yargı makamınca meşrulaştırılmaz. Çünkü kendi içerisinde mutlak ve meşrudur. Schopenhauer kendi kozmik tasarımının birliğini yok edecek bir değer boyutunu kabul edemez. Fakat onun çoğunlukla kötümser felsefenin salt yerel menfaatlerini temsil eden arınma şeması Kantçı bakış açısının reddinin anlamını tüketmez. Burada tehlikede olanlar, etik dünyasını kendi aralarında nihaî temellerine dek bölen en derin

ve en belirleyici karşıtlıklardır. Benim görevim en içteki varoluşun duygusu ve resminin Schopenhauer'in görünüşe göre, yüzeysel "zorunluluk" ve görev kavramında nasıl ifade edildiğini göstermek olacaktır. Kant'inkiyle birlikte onun görüşü etik kavrayışın büyük potansiyellerini sınırlandırır.

Kısacası burada karşıt olan iki kanı, eylemimizin temel ve değiştirilemez bir varlığın ifadesi olduğu ve pratik değerlerin taşıyıcısı olarak bizim etik taleplere önceden var olan bir varlık tarafından yargıda bulunulmamış sınırsız bir yanıt verme esnekliğine sahip olduğumuz şeklindedir. Bu karşıtlığı belirlenim ve özgürlük arasındaki karşıtlıkla aynı olduğu biçiminde yorumlamak pek yeterli değildir. İkinci alternatif gerçekten sadece nasıl karar verdiğimizi irdeler. Kararlar bizim en derin özümüzün niteliğine dair nihaî yargıları oluşturur. Bizim nihaî kararlarımıza eşlik eden indirgenemez duyguları formüle ederler. Alternatiflerinin burada söz konusu olandan başka bir alanla ilgili olmasından dolayı bu sürecin doğal nedenselliği takip edip etmediği sorusu ikincildir. Yani nedensel ilişkilerin kurulabilmesinin kolaylığı veya zorluğu dikkati bir kararın, içsel yaşam gerçeğinin kavramsal sabitlenişi olduğu gerçeğinden başka yere yönlendirmemelidir. İradenin insanın varlığı olduğu ölçüde Schopenhauer bireyin en başta ahlâkî niteliklerle donanmış olduğuna ve bu niteliğin bireyin kendi varlığı olduğu için kaçamayacağı değiştirilemez varlığın niteliği olduğuna inanır. Eylemimiz bu varlık yoluyla ve bu varlığın içerisinde belirlenir ve bizim sürekli olarak kendimizi tanımayı öğrendiğimiz bir araçtan başkası değildir. Yeni bir eylem katı biçimde kendi başına devam etmez. Genel kanının ve Kantçılığın nihaî savının aksine irade her seçim sürecini sadece spesifik bir âna uygun olan bir kararla başlatmaz. Çünkü Schopenhauer'e göre, biz düpedüz neysek oyuz ve bu yüzden de varlığın kendisince tasarlanmış biçimde karar vermemiz gerekir. Bu nedenle de her görev zorunluluğu red-

dedilir. İşte sorunsalımızın dönüm noktası da buradadır. Görev zorunluluğu failin aklı veya bilincinin hangi derinliğinden gelebilirse gelsin, karar vermesi ve kararlarıyla şu sözlerle yüzleşmesi gereken iradenin her zaman dışında kalır: Senin ne istediğinin hiçbir önemi yok, mecbursun. Her ne zaman iradenin zikredilmiş olan kompozisyonu önceden belirlendiyse bu sözcükler anlamsızdır. Fichte, “Yapamayacağını söyleyen her kimse, yapmak istemiyordur” dediğinde ruhun ânın etik talebine yanıtının, bu yanıt her ne olursa olsun, sonsuz işlenebilirliğini ifade eder. Böylece kategorik buyruğa, gerçekliğin itaat edip etmemesine bakmaksızın gerçekliği değerler dünyasından yöneten göreve bir gerekçe sağlar. Çünkü bu görev gerçeklik değil, meşrulaştırma. Bu durumda, ruhun varlığının bireysel niteliklerinden kaynaklanan kanunun boyun eğmesine yönelik her engel reddedilir. Yine de bu, kavramların aşılması zor olan normal kullanımı için şüphesiz ki zorluk yaratır. İrademize hükmeden kaçınılmaz zorunluluk her nasılsa bizim tarafımızdan istenir. Çünkü eğer istenmeseydi, yaşamla her temastan yoksun olarak kaybedilirdi. Bu “zorunluluğu” irademizin normu hâline getirmek için, bunu istemeliyiz. Kant saf aklımızın irademize idealar dünyasından türetilen o buyrukları sunduğunu ve irademizin o buyruklara uyacağını veya uymayacağını öne sürdüğünde sorunu çözmayip sadece ifade eder. Ruhun, iradesinin spesifik bir “zorunluluğundan” uzak durma ve daha sonra hiçbir direnç azalışı hissetmeden bu “zorunluluğa” razı olma şeklindeki, kendisi de bir tür istenç olan tecrübesinin yeterli ve ikna edici bir yorumundan haberdar olmadığını kabul etmeliyim. Bu, bizim muhtemelen birlik olarak algılayamayıp sadece dairesel biçimde tarif edebildiğimiz o tipik ve temel süreçlerden biridir. Burada irade “zorunluluğa” uyar. Fakat “zorunluluk” en baştan itibaren irade olmalıdır. Veya muhtemelen, orada, “zorunluluğun” böylesi imgelemlerinde ruhta, nihaî eylemlerimiz için bazen yıkıcı güçte

bazense önemsiz olup henüz özgüllüğü içerisinde ve irade dediğimiz şeyle ilişkilerinde kavranmamış olan bir çeşit enerji vardır.

“Tanrı’m... Benim iradem değil, seninki olsun” ifadesi mantıksal-psikolojik bir çelişkinin dinsel manevîleştirilmesidir. Eğer bir şeyin yapılmasını istiyorsam, o zaman bu benim irademdir ve bu duada olduğu üzere, istemediğim bir şeyin olmasını isteyemem. Yine de dua ruhun hakikaten doğru ve bariz olan net bir gerçeğini, o durum psikolojik kavramlarla yeterince anlatılamasa bile ifade eder. Kendi istenci içerisinde kendi olmayı artık istememek fakat kendine ait olmayıp bir “zorunluluğa” ait olan, içerikleri irade ve onun reddinin ötesinde bir değer yaratan gerçekliğe dönüşmek iradenin ideal talebidir. Schopenhauer için bu zorluk ortadan kaybolur. Çünkü ona göre, iradeye karşı gelen ve bağımsız bir değerler dünyası oluşturan hiçbir buyruk olamaz. İrade tartışılmaz biçimde eşsiz ve tekdüzedir. O, varlıktır ve doğrudan bireyin değer ve değersizlik yaşamına taşınan nitelikler geliştirir. Pişmanlık fenomeni, ona göre, iradeyle ve öze benzer biçimde uyumlu olmayan eylemlerin farkına varma sürecinden başka bir şey değildir. Yani akıl bir tutkuyla, o tutkunun önerdiği eylemi kısıtlayabilecek hiçbir güdüyü kavrayamayacağı derecede gölgelendiğinde yalnızca eylemin gerçekleştirilmesine ve o eylemi bilgilendiren arzunun o güdülerin görünür ve önemli hâle gelmesi için yatıştırılmasına dek beklemelidir. İşte bu şekilde, iradenin içimizdeki büyük ve kalıcı güdülerine göre yapmamış olmamız gereken bir şeyi yaptığımızı fark ederiz. İki etik bakış açısı arasındaki uzlaşmaz karşıtlık muhtemelen hiçbir yerde burada olduğundan daha açık biçimde betimlenmemiştir. Her nerede iradenin ötesinde bir nesnel “zorunluluk” konumlanmışsa, pişmanlık iradenin “zorunluluk” yerine kendi kendini takip ettiği anlamına gelir. Bu bakış açısından pişmanlık yalnızca, kendisine itaat eden bir iradeyi cezalandırır. Yani, ideal evrendeki verili iradeyle çatışan nesnel

normlara yanıtın esnekliğindeki bir bozukluğu cezalandırır. Hatta böylesi bir formül bu meselenin her psikolojik yorumunda ortaya konmalıdır. Burada pişmanlık iradenin tamamen tersyüz edilmesine, onun esas doğruluğunun, kendi olmayan norma yeniden biçimlendirilmesine eşlik eden duygudur. Schopenhauer iradedeki böyle bir değişime asla izin veremez. Çünkü irade her zaman ne idiyse şimdi de odur. Değişen tek şey, belli koşullar altında bir şeyi hatalı biçimde bizim maksadımızmış gibi yansıtan ve daha sonra gerçek özünden mahrum kalmanın acısını tecrübe ederek iradenin gerçek eğilimini kabul eden akıldır. Pişmanlığın her iki yorumu da gerçeklerin hakkını eşit biçimde verir. Diğerkâm anlatının görünüşe göre, Schopenhauer'in yorumunca daha iyi açıklanmış olana da erişimi vardır. Örneğin kötü ve kaba biri düzgün ve fedakârca davrandığında pişmanlık hisseder. Çünkü kendi esas iradesine sadık olmadığını çok geç fark eder. Böylesi bir birey için ahlâksızlığın buyruğu olan etik olarak olumsuz şey, görevini ihmal eden iyi bir insanın “zorunluluğunun”ki kadar, bir “zorunluluk” olarak esas iradesine karşı olan nesnel bir normdur. Kendi içinde geçerli, irademize hem yakın hem de ondan uzak bir “zorunluluğun” kategorisini birtakım belli içeriklerle tanımlamamak için dikkatli olunmalıdır. Muhtemelen sıradan ahlâkî davranış alanı içerisinde bile “zorunluluğun” içeriği her birey için oldukça özel olabilir. İdeasınca ve yaradılışınca kötülüğe yazgılı bir insan “zorunluluğun” biçimini, eylemde tamamlanmadığı zaman pişman olmasına neden olabilecek bir içerikle doldurabilir. Benzer şekilde, Schopenhauer'e göre, kişi irade dışındaki bir norm yerine iradenin kendisinin gerçekten bireysel yönüne kayıtsız olduğunda pişman olur.

Ancak en derin yorumlarını Schopenhauer'in tasarımı bulur gibi görünen pek çok etik gerçek ve sonuç vardır. Bunun bir örneği, ahlâkımızın belirleyici ânının ve dolayısıyla sorumlulu-

ğun doğduğu noktanın yalnızca içimizdeki metafiziksel iradenin fenomenleri olan tekil eylemlerde değil, kendi varlığımızın en derinlerinde yattığı yönündeki iddiasıdır. Schopenhauer'in düşüncesi, kendi sorumluluk anlayışımızı açıklamak için normalde kullandığımız sık imgelemlerden kıyaslanamaz biçimde daha derin görünmektedir. Yani bilincin itirazlarının doğrudan henüz yaptığımız şeyleri hedeflediğini, fakat ne olduğumuza daha radikal biçimde yöneldiğini iddia eder. Böylece bilincin, dâhil olduğumuz bütün alçaklık ve kötülüğün, muhtemelen onun ötesinde yaşayabileceğimize veya onu unutabileceğimize rağmen affedilmez kalmaya devam ettiği zaman duyduğumuz o histen ve biz kaçmaya çalıştıkça gizli tehdidin asla yok olmadığı hissinden pişman olduğumuzdaki rahatsız edici niteliğini açıklar. Bu tecrübe bu şekliyle eyleme, iradenin tekil eylemine veya eylem sırasındaki durumumuza bağlı değildir. Fakat varlığımızın yaptığımız şeye tekabül ettiği, bu eylemin potansiyeli olduğu, kim olduğumuzu açıkladığı şeklindeki temel ve radikal anlama sahiptir. Geleneksel –yani ahlâkî davranışta önemli olanın eylem değil, iradenin eylemi bilgilendiren maksadı olduğu şeklindeki– ahlâk öğretisi tam bir derinlik ve kapsama, iradenin artık yalnızca spesifik bir uyarana yanıt veren tekil güdü olarak değil, insanın temel kendinde-varlığı olarak kabul gördüğü Schopenhauer'de erişir. Schopenhauer'in yorumuyla kıyaslandığında, ahlâkî sorumluluğun popüler geri tarihlendirmesi sadece gerçekleştirilmiş olan eylemi dikkate alan hukukî yargıya doğru üstünkörü bir ilk adım olarak görünür. Bu sıradan kavrayış gündelik pratik için yeterli motivasyonu sağlayabilecek, fakat son durağa, metafizik boyuta varmak için dışsal gerçekten yeterince uzaklaşmayan bir ahlâkçılıktan öteye götürmeyecektir. Değişmez mutlak varlığı içerisindeki bütünlüklü insan, iyi veya kötü her tekil fenomenal varlığın spesifik gerçekliğinin sorumluluğunun taşıyıcısıdır.

Bütün davranış tarzlarımız arasında sadakat değerlerin ötesinde olan bir varlığa yöneltilen ahlâkî bir değerlendirmenin muhtemelen en aşikâr örneğidir. Birine sadık olmak bilinçli irade tarafından olsa olsa yalnızca kısmen ve dolaylı olarak gerçekleştirilir. Zaman geçtikçe, sadakati temellendiren koşullar çoğunlukla kaybolur ve kişi mecburen sadakatsizleşir, tıpkı sonbahar kışa dönerken yaprakların solması gibi. Sadık olmanın etik bir değer olduğu hükmünde bulunulurken, böylesi bir sadakatsizlik etik bir kusur olarak tecrübe edilir. Kişinin evrimi onu doğal olarak sadakatsizliğe götürmüyorsa veya gerçekten kişinin kontrolünün ötesinde olan sadakat duygusu sabit kalıyorsa kişi burada etiktedir. Yani varlık, içimizdeki derin ve temel irade onun bireysel ve bilinçli tezahürlerince belirlenemeyecek olan her şeye karar verir ve o tezahürlerce yüklenemeyecek sorumluluğu taşır.

Bana göre, Schopenhauer'ın sorumluluk sahibi varlık düşüncesinin derin önemini göz önüne serer gibi görünen daha da zor bir gözlem vardır. Ahlâksız olarak bilincinde olduğumuz akıl her zaman bir neden değil, çoğunlukla koşullandıran bir gerçeğin sonucudur. Psikolojik fenomenleri yakından gözlemlerken bir eylemin çoğunlukla düşünülmeden, anlık bir zaafı, tahrikle veya koşulların zorlamasıyla gerçekleştiğini fark ederiz. Yani kabahat bir şekilde müşterektir. Ancak böylesi bir eylem faili demoralize eder ve daha sonra eylemin kendisine karşı gösterilecek uygun ahlâkî tavrı tehlikeye atar. Çoğu zaman, demoralize olduğumuz için suçlu bir bilince sahip olmaz, suçlu bir bilince sahip olduğumuz için demoralize oluruz. Özellikle küçük hatalarımızı topladığımızda farkında olmadan kötüleştiğimizi görürüz ve geçmişimizi şöyle bir gözden geçirdiğimizde birdenbire, tek bilinç anlarımızda bulunduğumuzu sandığımızdan çok daha düşük bir ahlâkî seviyede olduğumuzu kabul ederiz. Özgürce ve bütünüyle razı olmadan kötüleşebileceğimizi fark ettiğimizde

derin bir umutsuzluğa kapılır ve batmaktan kurtulamadığımızı hissederiz.

Bu tarz ahlâkî trajedilerde olan şey Schopenhauer'in belirttiğinden muhtemelen hiç farklı değildir. İradenin hep yeni güdülerinden doğar gibi görünen tekil eylemlerimiz gerçekte sadece kendimizi tanımayı öğrendiğimiz olaylardır. Bütün eylemler her zaman, olduğumuz varlıktan kaynaklanır. Dış fenomenlerin yazgılarıyla olan ilişkileri onları çok farklı görünümlere doğru şekillendirir. Fakat geriye dönüp kümelenişlerine baktığımızda ortak bir paydaları olduğunu ve bizi koordinatlarının kesiştiği noktayla ilişkilendirdiklerini görürüz. Ancak geçen âna veya dışsal ve içsel durumumuzun iyiliği ya da talihsizliğine aslî bir önem atfettiğimiz sürece yeni başlangıçlar, yeni ve radikal değişiklikler yapabilecek durumda olduğumuzu düşünecek hâlde olacağız. Fakat bütün anlık kombinasyonlarda kat'i ve tekdüze bir durağanlığı kabul ettiğimizde, kendimizi, bizi ahlâk ölçütündeki yok edemeyeceğimiz bir noktaya bilinçli olarak yönlendiren varlığımızın değişmezliğine zincirlenmiş buluruz. Artık, kendimizi, irade güdüsünün ve dış etkilerin biliş tarafından düzgünce ayırlamadığı bütün tekil eylemler için daha az sorumlu hissederiz. Fakat bütün farkı yaratan ve hiçbir telafiye izin vermeyen varlığı da reddedemeyiz. Tekil fenomenlerimizden birininkini değil, olduğumuz şeyin sorumluluğunu üstlenmeliyiz.

“Varlığımızın” özgürlüğünün, Schopenhauer'in kabul ettiği Kantçı önkoşullara göre, tekil eylemlerimizin kesinliğiyle nasıl örtüştüğünü açıklamak şimdi kolay olmalıdır. Mekân, zaman ve nedensellik tarafından biçimlendirilen fenomenler alanında gerçekleşen eylemlerimizin her biri bir okyanus dalgasının veya titreşim bir alevin biçiminin doğa tarafından belirlenmiş olduğu kadar doğa kanunlarınca belirlenmiştir. Fakat varlığın varoluşu ve onun temel özünün temsil biçimlerinde alımlanışı ve bireyleşmesi mut-

lak biçimde verilidir ve ampirik-nedensel bir bağlamda açıklanabilir değildir. Varlık bu anlamda “özgür”dür. Çünkü dışında, onu belirleyebilecek hiçbir şey yoktur ve tekil fenomenlerin nedensel bağıntısının dışında var olur. Varlık, fenomenlerinden birinde verili olur olmaz bütün diğer fenomenleri mecburen belirlenir. Fakat varlığın kendisinin var olması gerekmez. Çünkü hiçbir kanun veya mantıksal gereklilik onun var olmayışıyla ihlâl edilmez. Aynı sonuç bizim gibi varlıklar için de geçerlidir. Varlığımız olan temel iradenin var olması gerekmez ve esas niteliğinde, olduğu biçimde olması gerekmez. Çünkü bütün nedensel belirlenimden önce var olur. Bu durumda doğal olarak öncelik zamansal bir boyutta olmak olarak değil, fakat içsel anlam ve metafizik önemin bir “önce”si olarak anlaşılır. Schopenhauer’in belirttiği gibi, bütün ahlâk felsefesinin hatası varlığımızı göz ardı edilemez biçimde *apriori* olarak verili diye kabul etmesi ve böylelikle tekil eylemleri özgür diye nitelemesidir ki, böylelikle sanki herhangi biri farklı olabilirmişçesine her birinden sorumlu olalım. Aksine, Schopenhauer sadece bu tekil eylemlerin belirli olduğunu düşünür. Fakat varlık ne ise o olmak zorunda değildir ve değildi de. Bu, varlığın irade olduğu gerçeğinde ifade edilir. Bu metafizik anlatım görevi için kelimelerimiz yetersizdir ve yalnızca özümüzü zamansal olmayan bir irade eylemine konumlandığımız, iradenin bu metafizik eylemi olduğumuz ve neticede bütün davranışımızın, daha fazla seçim özgürlüğünden yoksun olarak zorunluluktan geliştiği gizemli ilişkiyi imleyebilir. Özgürlük ve sorumluluk, yapmaktan var olmaya aktarılmıştır. Çünkü yalnızca var olmak/varlık kendini yeniden üreten bir iradeyle örtüşür veya ondan doğar. Schopenhauer’in bilincin kötü bir eylemi takip eden sancılarının aslında tekil belirliliğinde eylemi hedeflemediği, daha ziyade varlığımızın ancak eylem yoluyla farkına vardığımız niteliğini hedeflediği şeklindeki derin ifadesinin gerekçesi budur. Esas acımız

varlığımızın yaptığımız şeyi yapmak zorunda olmasının farkına varmamızla ve böylesi bir eylemin bizim ilkel niteliklerimizden doğabileceğiyle ortaya çıkar. Bu acı esas niteliğimizin ve esas irademizin özgür olduğunu ve değişmez ve sabit olarak tecrübe edilmesi gerektiğini fark ettiğimizde giderek şiddetlenir. Eylemimizi değiştirerek ve böylece kötülüğü hafifleterek veya yok ederek tek bir eylemde iyilik yapabiliriz. Böylesi bir durumda eylemden duyulan giderilemez pişmanlık anlaşılır olmaz. Fakat varlığımızın sabit ve zamanın ötesinde, ama yine de sorumlu olduğu ölçüde, içimizde ortaya çıkarılan kötülüğün, varoluşumuzun pişmanlığın ve bireysel iradenin erişemediği derinliklerinden kaynaklandığını, ama yine de bütün pişmanlığın ve bireyselleşmiş iradenin kökeni olduğunu hissederiz.

Schopenhauer muhtemelen en trajik etik durumu, yani bizim geçersiz kılınamayacak, fakat sorumluluk zeminini sağlarken “özgürlüğü” de değiştirilemez olan temel bir varlıktan tamamen sorumlu olduğumuzu anlattı. Ahlâkî niteliğimizde bir değişim gibi görünen şeylerin hepsi Schopenhauer’e göre ya dışsal durumda, değiştirilemez biçimde kalıcı bir varlığın (popüler tabirle, huyu suyu doğuştan böyle olan bir varlığa) farklı ifadeler edinmesine izin veren bir değişim ya da özümüzün doğasından yavaşça ve isteksizce büyüyen algı imgelerinde bir değişimdir. Onun etik sorun yorumunun bu zirvesi aynı zamanda evrim idealinden uzaklığını da göz önüne serer. Karakterimizin, zamansız ve değiştirilemez varlığında değişken fenomenlerce çevrili olmasına rağmen doğal olarak var olan mutlak sağlamlığı Schopenhauer’in kendi doğasındaki spesifik bir katılığı yansıtır. Schopenhauer’in olağanüstü istikrarsızlığına rağmen, düşüncesinde 1830’larda öğretisinin saf biçimde orijinal imgesini sunan başlıca eserini tamamlamasının ardından hiçbir gelişme yoktur. Fakat bana göre, Kant’tan aldığı, kendinde-şey olduğumuz sürece bize atfedilebile-

cek bir özgürlükle zaman ve nedensellik içerisindeki fenomenler olarak görülebildiğimiz sürece bizi imleyen bir zorunluluğun bileşimi fikri bizi zamanın ötesinde bir eyleme kesin olarak yönelen bir iradenin mutlak değişmezliğine bağlamaz. Schopenhauer bir insanın tam olarak aynı koşullar altında farklı davranmasının imkânsız olduğunu beyan eder. Çünkü dış koşullar doğanın tekdüze kanunlarına göre işler ve değişim zamanın ötesindeki, dolayısıyla değişmez olan metafizik bir iradede gelişmelidir. Fakat içimizdeki bu nihaî varlık neden doğrultusunu değiştirmeyi amaçlamasın diye de sorabiliriz. Neden kendinde değişim, almaşma, ardışık onay ve olumsuzlamanın zamansal fenomenlerini temsil edebilecek bir farklılık taşımasın? Schopenhauer karakterin doğuştan verili olduğu şeklindeki ifadeyi onun değişmez olduğu iddiasıyla naif biçimde özdeşleştirir. Hatta zaman içerisinde bir değişim de gerçekleşemez. Çünkü zaman yalnızca fenomenleri organize eden ve düzenleyen, fakat şeylerin doğal varlığına dokunmayan bir algı biçimidir. Fakat fenomenleri mecburen imgesinde şekillendiren bu temel doğal şeyin (herhangi bir yeni metafizik karakter yeni bir ampirik fenomende temsil edilebilir) belli zamansal anlarda kendini özümüzde tam bir değişim olarak ortaya koyan bir nitelik içermesi spekülâtif bir olasılıktır. Böyle bir yapıyı tarif edemeyiz. Fakat birliği ve değişmezliği bizim fenomenal doğamızın dalgaları altındaki mutlakın gizemi ve tanımsızlığının simgesel ifadeleri olarak kabul etmeliyiz. Böylece varlığımızdaki aşkın bir değişim ve varlığımızın evrimi varlığın değişmezliğinininkinden daha büyük bir bilmece yaratmaz.

Yukarıdaki tartışmada içerilen şey yalnızca bir dizi alternatif kavramsal-spekülâtif olasılıklar değil, aynı zamanda içsel yaşamın nihaî duygularının ve yorumlarının karşıtlığıdır. Schopenhauer yalnızca –saf biçimde kendi üzerine inşa edilmiş olan ve veriliğin etkileşiminin temeli hâline gelen– aşkın olanın basit ve değişmez

olması gerektiği şeklindeki geniş kabul görmüş bir önyargıyı paylaşır. Fakat değişmezlik neden temel ve ilkel bir varoluşun koşulu olmak zorundadır; gelişim ve evrim neden aşikâr olanı aşan özel bir itici güç, motivasyon ve yazgı gerektirmektedir? Değişmezlik koşulu muhtemelen insan pratiğinin, insanın değişim ve gelişimlere yalnızca dışsal itkiyle ve onun gerçek durumunun ötesinden kaynaklanan motivasyonlarca yöneldiğini göz önüne seren yüzey-sel bir gözleminden türetilmiş bir dogmadır. Geleneksel bilginin ötesine geçerken, özümüzün, değişmezlikte onu zamanın ötesine yerleştiren yorumun zıttı olan başka bir yorumuyla karşılaşırız. Evrime dayanan bu yorum farklılaşmanın, özümüzün nihaî ve içkin anlamı ve metafizik özümüzün biçimi olduğunu öne sürer. Burada, zamansallığın özgürlüğümüzü indirgeyebileceğine dair hiçbir korku yoktur. Şu benzetmeyle bu korkudan korunuruz: Eğer iki önermeden tek bir çıkarım yapılırsa, bir şeyin başka bir şeyden büyüdüğü fakat yine de zamansal olmadığı bir gelişimle karşı karşıyayızdır. Çünkü önermeler var olduğu sürece çıkarım zamansız biçimde geçerlidir. Eğer böylesi bir ilişkiyi psikolojik anlamda tanırsak, kabul edilmelidir ki, önce bir şey olur, sonra başka bir şey onu takip eder. Fakat bu zamansal süreçte bilinçli hâle gelen anlam veya hakikat peş peşe ilişkinin ötesindedir. Bir içeriğin anlamının, bir düşüncenin birliğinin ve unsurlarının sıralanışından oluşan bir hakikatin saf gelişimidir. Katı ve yalnızca simgesel olmayan bir benzetmeyle, içinde Schopenhauer'in yalnızca katı bir değişmezlik bulduğu varlığımızın en derin tabakasının gelişimde farklılığa doğru radikal bir eğilim göstererek esas bir rol oynadığı farz edilebilir. Bu durumda, Schopenhauer'in, özgürlüğün iradenin vazgeçilmez niteliği anlamına geldiği iddiasının aksine, içimizdeki –ardında onu belirleyecek hiçbir şey olmadığı için özgür olması gereken– temel ilke en içteki yaşamın değişiklikleri ve iniş çıkışlarına bağlı kalarak böyledir. Bu metafi-

zik karşıtların, kötümser duyguyla, ilerleme ve yenilikten kurtuluş olasılığını uman ve biçimsel olarak tabii ki geçmişinin devamı olan varlığımızın nihaî temelini geçmişine radikal bir karşıtlığa dönüştüren duygunun karşıtlığını bir kez daha göz önüne serdiğini görebiliriz. Ancak Schopenhauer'ın temel ahlâkî sorunları yorumlayışı insan eylemini, koşul ve içgörüdeki değişimler haricinde kaçınılmaz ve sürekli olarak varlığa bağlar. Bu varlığın fenomenal eylem altındaki özgürlüğü, fenomenlerin nedenselliğince dokunulmaması anlamında olumsuzdur ve olumlu anlamını her varlık irade olduğu sürece kazanır. Özgürlüğümüzün orijinal ve gizemli eylemi yaşamımızın bütününe istediğimiz biçimde istemek iken iradenin tekil içeriği fenomenler zincirince üretilir. Yaşamın sürekli bir istenç olduğu ölçüde, yaşamın bütünü derin bir ahlâkî sorun hâline gelir.

Ahlâkî sorunun tartışılması henüz soyutlanmamış olan bir anlama götürür. Şimdiye dek “ben” ve “sen”, dünyanın gerçekliğiyle verili olan bir varlığın çıkmazından kendini kurtaran iradenin üretimiyle dolayım lanmıştır. Yani yalnızca sınırlı bir ölçekte olmasına rağmen çelişki ve öz-tekemmül, iradenin tekil fenomenlere bölünmesiyle kendini ürettiği yollarla yok edilir. Fakat bu sürece semptomatik diyebiliriz. Çünkü yukarıda gösterdiğimiz gibi, bir bilinç biçimi olarak ayrılmanın üzerinden tamamıyla glemeyiz. Dolayısıyla mükemmel kurtuluş ve özgürleşmeye bu yol üzerinde ulaşamaz. En fazla, iradenin ifadesince özel biçimlerde yaratılmış korkunç çelişkilerin bazılarını düzeltebiliriz. Fakat bu çelişkilerin içimizdeki ve dışımızdaki kökeni ve bize verdikleri tüm acı giderilmemiştir. Dolayısıyla Schopenhauer ahlâkî erdemin nihaî amaç olmadığı, yalnızca ona doğru bir adım olduğu yargısında bulunur. Nihaî amaç yalnızca iradenin ortadan kaldırılması olabilir. Ahlâk Kant için en yüksek aşama olabilir. Çünkü iradenin ardında ona mutlak değer bahşeden bir normu kabul et-

miştir. Çünkü Schopenhauer yalnızca iradeyi tanıyıp hiçbir normu tanımadığından, her zaman iradenin olumlu bir eylemi olan ahlâkî erdeme onun tarafından kesin değer verilemez. Eğer ahlâkî diğerkâmlığın yolunu takip eder ve “ben” ile “sen” arasındaki ayrılık duvarını yıkarsak, bu yolun sonunda “ben”in varoluşun bütünüyle birliğini ve aslında bireyler değil tek ve bölünmez kozmik irade olduğumuz duygusunu buluruz. Yani dünyanın acısının, anlamsızlığının ve çelişkilerinin istençte bulunan tek bir egoda bir araya getirildiğini kavrarız. Bunun hepsini yansıtıcı kavramlarla kavramamıza gerek yok. Çünkü yalnızca bilinçli temsilde ifade edilen bir ruh haliyle ilgilenmekteyiz. Söz konusu ruhun sanki bu içgörüyle belirlenmişçesine özellikler ve davranışlar sergilediğini söyleyebiliriz. Bu belirlenim de yalnızca ruhun iradeden tamamen uzaklaşmasıyla sonuçlanabilir. Çünkü irade acıdan, amaçsızlıktan, varoluş kederinden başka bir şey değilse ruh neden iradeye tutunsun? İçimizde yaşayan bir iradenin içgüdüsel gücü bu iradenin tatmin edilemeyeceğini ve anlamının anlamsızlık olduğunu yalnızca rasyonel olarak değil, bütün varlığımızda ve özümüzde bildiğimiz anda kırılır. Bunu her kim fark ederse, iradesince artık rahatsız edilemez. Bu dünyanın, bir zamanlar motive edici tahrikler olan fenomenleri sükûnete davet hâlini alır ve kendinde-irade ölür. İrade yaşamın ampirik varoluş süresi içerisinde tamamlanamayacak bir süreç yoluyla varoluş fenomenini, temelini yerinden ederek ortadan kaldırır.

Yukarıdakinin anlamı Schopenhauer’in intiharın iradenin içsel öz-yıkımıyla mutlak karşıtlık içinde olduğunu kabul ettiğine dikkat ettiğimizde daha netleşir. İntihara meyilli insan yaşama iradesini reddetmeyip, yalnızca onun kendine sunulduğu koşullar altında olmaması şartıyla yaşamı tutkuyla arzular. İradeden gerçekten vazgeçen kişi her acıyı çeker. Çünkü onda acıya karşı olan hiçbir şey yoktur artık. Hatta böylesi bir insan için acı, iradenin onun kendi

içindeki derin köklerini mutlak surette kesmesinin arzu edilen aracı hâline gelir. O, umut ve hazzı hor görür. Çünkü onlar yaşamla yeni bağlar yaratma tehlikesini taşır. Aksine, intihara meyilli insan yoğun biçimde yaşamayı ister, fakat daha çok tatmin ve daha az acıyla. Yaşamdan vazgeçer. Çünkü iradeye tutunmaktan vazgeçemez. Yani intihar ne özgürleşmeyi ne de kurtuluşu elde edebilir. İntihara meyilli insanda, metafizik irade ölü değildir. Fakat öylesine güçlüdür ki onu tuzağa düşüren acıdan özgürlük elde etmek için kendi fenomenal egosunu yok eder ve eğer dışa dönük olsaydı fenomenal ötekiyi yok ederdi. İnsandaki irade bireysel fenomenini değil, kendini yok etmelidir. Çünkü fenomeni olumsuzlarken kendinde-şey bozulmamış varoluşunu ve onunla birlikte, Schopenhauer'in de bu gizemli gerçeği ifade ettiği gibi, intihara meyilli insanın kaçmaya çalıştığı varlığın bütün acısını muhafaza eder. Fakat bu rasyonel yapının hedefi tutturmadığını söylememiz gerekir. Yaşamı gerçekten hor görenin, onu sona erdirmesi için hiçbir sebebi olmadığını ve yaşamını sona erdirenin de bunu yaşamdan nefret ettiği için değil mutsuz ve karşılıksız sevgiden yaptığını kolayca kabul etmeliyiz. Fakat Schopenhauer'in, kendi bireysel-ampirik yaşamını yok eden her kimse onun aynı zamanda acıyı tecrübe etme olasılığını da yok ettiğini kabul etmesi gerekirdi. Ancak irade hassas bir beynin organını yarattığında, özü acı biçiminde yansıtılır. Hatta iradenin yok edilişi acı çekme olasılığını ortadan kaldırır. Fakat eğer fenomenin yok edilişi iradenin gerçekliğini tamamen koparırsa bu süreç gereksizdir. Schopenhauer sivil ve teolojik ahlâkın argümanlarının yetersiz olduğunu burada pratik ahlâkın her meselesinde olduğundan daha şiddetle iddia eder. Ona göre, intihar yalnızca metafizik olarak kullanışsız olduğu için reddedilmelidir. Schopenhauer'in yargısındaki zayıflık bu konuda, özellikle de yaşamın acısıyla ilgili olduğu için barizdir. Çünkü yalnızca intihar konusunda, semptomların tedavisi yaşama iradesinin içsel yok oluşu kadar radikal biçimde

güçlüdür. Fakat intiharın, itibarsızlaştırılması yoluyla iradenin gerçek bir reddinden farklılaştığı derin bir değer anlamı için formül sağlamıştır. Çileci gibi, yaşamın üstesinden gelen ve ondan genel veya spesifik hiçbir şey istemeyen birinin onu şiddetle ortadan kaldırmasına gerek yoktur. Çünkü yaşam onun için çoktan bir hiçliğe dönüşmüştür. Kendi yaşamına son veren biri yalnızca yaşamın üstesinden gelemediğini ispat eder. Ancak intihar karşıtı kararın gerekçesi yalnızca yaşamın nihaî ve radikal anlamı ele alındığında uygulanabilir. Bir diğer yaklaşım, yaşam ölümü içeren bir ampirik yazgılar ve gerçekler dizisi olarak kabul edildiğinde kullanılmalıdır. Bu durumda intihar tedavi edilemeyen fiziksel acıyla veya varoluşu kıymetli faaliyetlerle doldurma olasılığının kaybıyla gerekçelendirilebilir. Burada, tıpkı bir organı ampüte etme kararında olduğu gibi, bireysel yaşam-değerlerinin akılcı mukayesesi uygulanabilir. Paradoksal görünebilmesine rağmen, intihar yaşamdan duyulan derin ve tam bir tiksinti için uygun bir çare değilse de daha az radikal durumlarda gerekçelendirilebilir görünmektedir. Radikal can sıkıntısı durumunda Schopenhauer haklıdır ve yaşamın dışsal yok edilisinin yaşamın kendinden içsel ayrılığının tamamen kullanışsız ve çelişkili bir ifadesi olduğunu iddia etmede zayıf bir yargı olmasına rağmen derin bir kavrayış sergiler.

Schopenhauer'in talihsiz, fakat düşünce sisteminde gerekli olan haz ve acı değerlerine yoğunlaşması, onu, gerçekte ima ettiği şeyden çok daha yüzeysel bir şeyin lehine iddiada bulunmaya ve argümanlarında boşluklar bırakmaya, hatta argümanlarını çok daha coşkulu biçimde öne sürmeye zorlamıştır. Onun, bütün istençten feragat etme ve yüz çevirme yoluyla iradenin özgürleşmesi ve kurtuluşu yorumu, öznedede mutlak, birey-üstü ve sonsuz bir acı çekme tecrübesinin paylaşımı yoluyla bu dünyadan duyulan bir tiksinti yaratmayı amaçlar. Böylece varoluşu, yani acıyı gerçek kılan ve acı çekmeyi gerçekliğe bahşeden iradeyi reddeder. İrade-

yi olumsuzlama motivasyonunu onaylarken intiharı reddetmede Schopenhauer intiharın acıyı üretmenin tek aracı olan bireysel organizmayı yerinden ettiği gerçeğinden, daha fazla acı için hiçbir iz veya potansiyel bırakmaksızın kaçınmalıdır. Gerçekte, tıpkı estetik haz ve etik değeri gerçek düşüncesinde ve içgüdüsünde, onları sisteminde formüle edebildiğinden daha gerçek ve daha derin yaşaması gibi, dogmatik haz ve acı hesabı içerisinde ifade edebildiğinden çok daha derin bir şeyi ima eder. Yaşamdan feragat ve Schopenhauer'in ruhun mükemmelliği ve takdisi olarak önerdiği bütün arzulardan çileci vazgeçiş, dünyanın metafizik birliği bütün acıyı kişisel ruha tercüme etse bile yalnızca acı tarafından güdülenmek için aşırı kapsamlı ve temeldir. Bunun, Schopenhauer tarafından idealinin somutlaşmaları olarak kabul edilen bütün dinlerin kutsal tövbekârları ve çilecilerinin iradedden feragat etmesinin ardındaki güdü olduğunu nadiren görürüz. Schopenhauer bizi, çilecilerin eylemlerini yüzeysel bir düşünceyle açıklamak için kullandığı bütün batıl inançları, çocuksu ve fantastik nedenleri kabul etmemeye teşvik ettiğinde oldukça haklı ve isabetli olsa da, ruhlarının varlığı ile varlıklarının temeli hakkındaki fikirlerinin uyumsuzluğu güdülerinin herhangi bir yorumunu meşrulaştırmak için suiistimal edilmemelidir. Schopenhauer'in insanların gerçek motivasyonlarının bilinçle daha ziyade tesadüfî bir ilişkisi olduğu şeklindeki verimli düşüncesi, önde gelen bir örneğini sergilediği ölçüsüz bir psikolojik acımasızlığa yol açmıştır. Çileci bir aziz tarafından yaşamdan feragat edilmesi için özel hazcı bir gerekçelendirmenin olduğunu varsaymaya hiç hakkımız yoktur. Böyle bir azizde gerçekleşen fenomen kötümserliğin izin verdiğinden çok daha genel ve orijinaldir ve kötümserlikten arındığı sürece iradenin metafiziği yoluyla, kıyaslanamaz bir biçimde ifade edilebilir. İradenin yaşamak için yeniden ortaya çıkmasının temeli olmadığı gibi ortadan kaybolmasının da temeli yoktur. İradenin

böyle bir amaca yönelmesi sebepsizdir. Çünkü yalnızca bir tekil amaçtan bir diğerine olan değişim motivasyon gerektirir. Fakat benzer biçimde iradenin kendine karşı olması için de tespit edilebilen bir güdü yoktur. İyimserlik ve kötümserliğin ötesindeki bir noktadan atılan bakış her iki fenomenin de eşit biçimde mucizevî olduğunu ortaya koyar, tıpkı bir fıskiye'nin çekiminin, görünmez bir güce karşı yukarıya doğru itişinin muzaffer gücüne olduğu kadar kaynağına doğru düşüşündeki daha az güçlü olmayan enerjisine de eşit biçimde dayanması gibi. İradenin çileci vazgeçişteki kayboluşu iradenin zayıflığından tamamen farklıdır. İradesi zayıf olan biri iradeden yoksun değildir. Fakat genellikle pek çok amacın peşinde, çoğunlukla umutsuz bir şiddetle koşar. O, sadece tek bir hedefe sürekli olarak yoğunlaşmaktan yoksundur. İradesi titrek bir mum ışığı gibidir ve asla etkin bir biçime ulaşmaz. Ancak çilecinin iradesi en yüksek yoğunluğa ve en güçlü etkinliğe sahiptir. Çünkü her zaman egonun çeperinde olan dış nesnelere yönelmez, fakat kendini kendi nesnesi hâline getirir; dünyayı değil, yalnızca kendini hükmü altına alır. Böylece bu tarz bir azizliğe hevesli olanlar genellikle tutkuyla ve hatta şiddetle dolu bir yaşamdan çıkar. İradenin huzursuz olan ve şuna veya buna uzanan gücü şimdi kendi içine kapanmıştır ve üstesinden gelinemeyecek şeylere değil, kendine ölür. Ancak, kutsal saflığın değeri ve kendine dönen ve artık istemediği için dünyayı aşan bir yaşamın mükemmelliği gösterilemez. Ve bu değer derin bir biçimde farkında olan Schopenhauer, düşüncesinin büyüklüğünü, onu acıdan ve acının ortadan kaldırılışından elde ederek küçültür. Bu şekilde bir metafizik dönüş bu değer ölçütüne, başarılarında değil, yalnızca kendi içinde ve kendi çelişkilerinde, yani yaşamak için olumlu bir irade yoluyla dünyayı ele geçirmesinde sahiptir.

İradenin metafiziği, takdire şayan bir kapsam ve derinlikle fenomenler dünyasını yarattığı, aynası ve oyun alanı olarak irade-

den kaynaklandırmak yoluyla çileci feragatın içsel anlamını sınırlandırır. Böylece aziz için dünyanın kaybolduğu gerçeği en nihaî metafizik derinliği içerisinde açıklanır. Çünkü özden ve gerçeklikten yoksun bir hayalete dönüşür. Dünyanın aziz ve tövbekâr için hiçliğe dönüştüğü mecazen kabul edilmiştir. Fakat bu değişim şimdi dolayısızlık ve gerçeklik kazanır. Aziz, iradesinin üstesinden gelerek, iradenin ürünü ve yansıması, dışa doğru genişlemek istediğinde imgelemi yoluyla yarattığı bir yer olan dünyanın üstesinden gelmiştir. Olumsuzlayıcı irade ihtiyacı olmadığı ve onu sadece ihtiyaç yarattığı için dünyaya sahip değilken, onaylayıcı irade dünyaya sahiptir. Salt ahlâkın ve haz ve acı meselesinin ötesinde, yaşam ardında dünyanın hiçbir izini bırakmayarak mükemmelliği burada kendinde bulur. İrade kendinden özgürleşip kurtularak kendi-dışındakinin hepsini hiçliğe dönüştürmüştür. Çünkü artık varoluşta dışsallık tarafından üretilmez, yayılmaz ve sürdürülmez. Schopenhauer, iradesi kendi kendini ve dolayısıyla dünyayı da yok etmiş olan azizin durumunu ifade edecek sözleri bulmuştur. Bu sözler ancak günahkârın kefaret arzusuyla bulunabilirdi ve her zaman için geçerli olacaktır:

“Bir zamanlar dünyanın, hem zihnini harekete geçirecek hem de zihnine işkence edecek gücü olan, fakat şimdi önünde, biten bir satranç oyunundan geri kalan taşlar gibi veya bir zamanlar tahrik edip, merak uyandırıp karnavalın ertesi sabahında kenara atılmış kostümler gibi onunla ilgisiz biçimde duran hayallerine sessizce ve gülümseyerek bakar. Yaşam ve onun imajları, uçuşan fenomenler olarak gözlerinin önünde hâlâ asılıdır, tıpkı çoktan yarı uyanık olan bir insan için gerçekliğin aralarından sızarak görüldüğü ve artık onu aldatmayacağını bildiği sabah rüyalarının olduğu gibi.”

İNSAN DEĞERLERİ VE ÇÖKÜŞ

Tıpkı Schopenhauer'in yaşamın olumsuzlanmasını bir mutlak değer olarak kabul etmesi gibi, Nietzsche de yalnızca bir tek şeyi tanır: Yaşamı. Schopenhauer, başkalarınca bağımsız diye nitelendirilen –güzellik, kutsiyet, metafiziksel meditasyon veya etik gibi– değerleri nihaî amacına yönelik araçlar olarak kullanır. Oysa Nietzsche için bunlar ve yaşamın diğer bütün kusursuzlukları ve güzellikleri yalnızca yaşamın tümüyle kabulünün ve yüceltilmesinin araçlarıdır. Yaşamın olumsuzlanmasının mutlak değeri Schopenhauer'in yaşam dinamiklerini, kendisi bir amaç olmayan ideal bir birlikte birleştirmesine izin verir. Yaşamın amacı, herhangi bir teleolojiden ayrı olup eşsiz ve mutlak bir anlam hükmü olan kendi olumsuzlanması olamaz. Hatta yaşamın olumsuzlanması mutlak bir amaç kadar, göreceli hedeflerin dışlanması da izin verir ve böylelikle evrim ideasından kurtulur. Yaşam kendi üzerine döndürülür ve anlamı çıkmaz bir sokaktır. Böylece Schopenhauer'in tarihin her türüne duyduğu antipati netleşir. Tarihi değersizleştirmesini

bütün bilginin, özellikle felsefî bilginin zamansallığın ötesinde olan genelden bahsediyor olmasıyla meşrulaştırır. Yani tarih tinin gerçekten kıymetli bir nesnesi değildir. Çünkü o yalnızca eşsiz, tekil ve tesadüfî olanla ilgilenir. Yine de bu meşrulaştırma yalnızca, tarihe yönelik köklü bir antipatiyi gizleyen mantıksal bir inşadır. Eğer gerçeklerin toplamı değerlerin herhangi bir evrimini bir tasarıma göre dışlarsa, o zaman bu gerçekler, bizim tarih dediğimiz şekilde asla bir araya getirilemez. İnsanlık tarihinin nihaî bir amaca ve tek bir hâkim değerın gerçekleştirilmesine doğru gittiği yönündeki herhangi bir spekülasyondan şüphelenilebilir. Fakat her bir dönem yalnızca, bir yandan taslak hâlinde, iptidaî ve faal bir evrim sürecinde olan, bir yandan ise gerçeklik, daha tam bir varoluş ve daha büyük bir anlam kazanan amaçları ve değerleri yoluyla bütünlük elde eder. Muhtemelen, bir bütünlük olan tarih, anlamı, ilerlemeyi, gerçek “evrim”i ortaya koymaz. Fakat eğer bu kategoriler an dizilerini sıralamasaydı, tarihe değil, yalnızca olaylara sahip olurduk. Nietzsche ve Schopenhauer arasındaki derin karşıtlık böylelikle belirginleşir: Schopenhauer’ın kurtuluş ihtiyacı onu salt yaşamın reddinde katılaştırırken, Nietzsche’nin benzer ihtiyacı türümüzün sonsuz tarihsel evriminde tatmin edilir. Nietzsche’nin düşüncüsü tarihsel kavramlarla şekillenir. Onun, insanın taşıdığı kozmik süreci gelgitleriyle gösteren değer kavramları özellikle tarihsel bir tabiata sahiptir. Schopenhauer tarihsel malzemenin tekil, tesadüfî ve bireysel oluşumu ile değer-yüklü, zaman dışı genel bir idea arasında bir ayırım formüle ederken, Nietzsche –türümüzün evriminde tarihsel yaşamın doruk noktası olarak geliştirilmiş– değerleri mutlakın alanına, zorunluluğun bölgelerine aktararak bu ayrımı aşar. Nietzsche’nin düşüncesi –mantıksal soyutlamalarından ziyade somut uygulamalarında derinlikli olan– sıradışı kombinasyonlarla imlenmiştir. Yaşamın kendini onayladığı –irade enerjisi ve asalet, akılcı güç ve iyilik, kanaat

büyüklüğü ve güzellik gibi– insan niteliklerinin hepsi yalnızca araçlar olmakla kalmayıp değerlerini insanlığı yukarıya taşıyarak kazanır. Bu değerler genel bir amacı gerçekleştirse de, değer olarak karakterleri onlara, uğruna kullanıldıkları bir amaç tarafından bahşedilmez. Onların bağımsız anlamları vardır ve onlar mutlak değerlerdir. Bu değerlerin hazırlık anlamı taşıdığı daha yüksek bir seviye olan insanlığın büyümesi, onların en yoğun biçimde ortaya konmasından başka bir şey değildir. Yaşamın daha ilkel unsurlardan oluşmayan orijinal bir gerçek (*Urtatsache*) olduğu, aynıısının yaşamın değerleri için de geçerli olduğu ve yaşamın yalnızca bölünmemiş biçimde tecrübe edilebileceği varsayılabilir. Ancak tarihsel bir olgu olarak, yaşam, tekil enerjilerin ve değerli durumların hepsinin soyut adı ve birleştirici boyutundan başka bir şey değildir. Bu durumların ve enerjilerin varlığı yaşamın kendisi ve onun artan yoğunluğunun itici gücüdür. Küçük, ödle, aptal ve çirkin diye adlandırdığımız her şey yalnızca yaşamın ve onun gelecek vadinin değersizleştirilmesidir. Yaşamın bütünlüğünün sınırı olmadığı sürece değerli durumlar her anda yalnızca amaç değil, aynı zamanda değeri gerçekleştirmemiz yolunda duraklar olma şeklindeki eşsiz konumdadır. Nietzsche'nin öğretisinin bu formülasyonu evrim fikrinin en saf tezahürüdür. Çünkü mutlak değeri evrim sürecinin dışında bırakmaktan ziyade, onu bu sürece entegre eder. Nietzsche'ye göre, yaşamın tarihsel dinamiğinin spesifik yönleri, bu dinamik, gelişim, yoğunlaşma, görelilik dinamiği olsa bile, müstakbel üstinsana uzanan bir basamak olsa bile mutlak değere sahip olabilir ve sonuçlarından bağımsız olabilir. Değerli durumlar değerlerine kendileri olma erdemiyle sahip olur. Çünkü onlardan kaynaklanan ve onların yerini alan müstakbel sonuçlar, Kant'ın, gizcilerin, Schopenhauer'in, Hristiyanlığın öne sürdüğü gibi varoluşun ânî ve tarihsel bir dönüşümünü değil, yalnızca onların artışını kapsar. Bu yolla, Nietzsche'ye göre, tarihsel süreç

sonsuz olana doğru meyleder ve değerin mutlaklığı onun, mutlak itibarını ve öz-yeterliliğini kaybetmeksizin geçici fenomenlerle ilişkilendirilebileceği görelî aşamalarına dönüştürülür. Tarihsellik ve sonluluk biçimleriyle oynaması yoluyla yaşam, mutlak değer olabilir. Böylece kozmik sürecin nihaî bir amaca veya onun ideasına bile ihtiyacı olmaz.

Nietzsche'nin taslağını sunduğu, varoluşumuzun anlamı ve değerinin temel imgesi ve izlenimi şimdi onun bütün düşünüşüne hâkim olan spesifik bir doğrultuda bulunduğu özel kültürel durum tarafından teorik olarak sömürölmektedir. Daha net olmak gerekirse, Nietzsche'ye onun değer teorisinde ifade edilen tutum hâkim olduğu için, karşı karşıya geldiği tarihsel dünyayı böyle açıklayabildi: Tarihin akışı içinde, özellikle Hıristiyanlığın ortaya çıkışından beri, doğal olarak zayıflardan, sıradanlardan, önemsizlerden oluşan çoğunluk güçlü, asil ve müstesna olan azınlık üzerinde içsel ve dışsal hâkimiyet elde etmiştir. Nietzsche'nin ana teması budur. Bu tarihsel sürecin bir sonucu ve ifadesi ve ayrıca sebebi de olarak, esas ahlâkî değerler tamamen dönüştürölmüştür. Dilin tarihi göstermektedir ki, muzaffer olmak, hükmetmek, gücü ve kusursuzluğu ifade etmek, başkasının aleyhine olduğunda bile esasen "iyi"ydi. Kaybeden olmak, zayıf olmak, alt tabakadan olmak "kötü"ydü. Bu orijinal değerler karşıtlığı Hıristiyanlıkta güç kazanan demokratik-diğerkâm eğilimlerce değiştirildi: İyi insan kendini olumsuzlayan, iradesinin başarısından feragat eden ve diğerleri için -zayıflar, fakirler, değersizler için- yaşayan insan dır. Yalnızca acı çeken, her şeye aç ve payına düşeni asla almamış olan bu boynu bükükler gerçekten "iyi"dir. Onlar, cennetin krallığını devralacak olan kutsanmışlardır. Hıristiyanlığın anlaşılır sonucu güçlü olanların, doğa tarafından emir vermeleri buyrulmuş gibi görünen, içsel ve dışsal olarak bağımsız olanların artık özgürce ve doğalarına göre yaşayamayıp suçlu bir bilinçle yaşamak

zorunda olmasıdır. Üstten gelen emirlerin ve ister hukuk, ister anayasa ve hatta isterse Tanrı olsun, otoritenin uygulayıcılarıymış gibi davranarak suçluluktan kaçınmaya çalışırlar. Böylece boyun eğdirdiklerinin erdemlerine uygun davranır gibi görünerek güç kazanırlar. Ahlâkî değer değiştirilir ve etik menfaat tersine çevrilir. Artık yaşamın yükselişine, bolluğuna, güzelliğine ve spesifikliğine değil, üstün olanın altta olana boyun eğmesine, zayıflara ve yeniklere teslimiyetine yönelmişlerdir. Bu değişimin kaçınılmaz sonucu genel insan tipinin alçaltılması ve tesviyesidir. Sürü hayvanı, sürü zihniyetinin, ezilmiş, geri kalmış çoğunluğun zihniyetinin genel norm ve amaç hâline gelmesi talebiyle türünün daha üstün örnekleri karşısında zafer kazanmıştır. Yaşamsal ve sağlıklı içgüdüler, hepsi türün daha yüksek evriminin tek teminatı olan büyümeye, artan kuvvete ve güç arzusuna adanmışken, Hıristiyanlık döneminde bu güdülere itaat, onları aşağıya doğru bükerek önlenmiştir. Hıristiyan, demokratik, diğerkâm değer kavramları güçlü olanı güçsüze, sağlıklıyı hastaya hizmet ettirme, üstün olanı zayıf olana boyun eğdirme niyeti taşır. Bu ideoloji başarılı olduğu sürece, liderler yozlaşp kitlenin seviyesine iner. Ahlâkî iyilik, mütevazılık, fedakârlık, özveri gibi görünen şeyler, yükselen değerleri tersine çevirir ve insan tipini artan biçimde değersizleştirir.

Yukarıdaki düşünce silsilesinin can alıcı noktası Hıristiyanlığın, yoz ve gerilemekte olan yaşama dinsel bir meşruiyet kazandırma niyetinde olmasıdır. Nietzsche'nin açıkça aşına olmamasına rağmen, Aziz Francesco'nun, değer olumsuzlamasının Hıristiyanlık tarafından kutsanmasının çekinmeden kabul edilir görüldüğü bir sözü vardır: "İnsanların neden beni takip ettiğini bilmek istiyor musunuz? Çünkü Tanrı'nın gözleri bunu istedi. Çünkü günahkârlar arasında benden daha düşük, daha aciz, daha günahkâr bir adam görmediler. Tanrı'nın muhteşem eserini ortaya koymam için beni baştan çıkardılar. Tanrı beni baştan çıkardı.

Çünkü benden daha sefilini bulamadı. Çünkü dünyanın asaletini, büyüklüğünü, gücünü, güzelliğini işe yaramaz kılmak istedi.” Yine de burada Nietzsche açısından büyük bir yanlış anlamayla karşı karşıyayız. Onun doğasının hiçbir şekilde aşkın olmadığını, fakat tamamen yaşamın, tarihin ve ahlâkın sınırları içinde kaldığını görebiliyoruz. Nietzsche, Hristiyan inancının aşkın yapıları ve ilişkileri dikkate alındığı ve Hristiyanlık yalnızca dünyevî boyutu açısından ele alınmadığı sürece kendi değerlerinin ve Hristiyanlık değerlerinin büyük ölçüde aynı bayrak altında toplandığının farkında değildi. Burada mesele; hem Nietzsche’nin düşüncesinin, hem Hristiyan inancının, Nietzsche’ye göre yaşam kavramında, Hristiyanlıkta ise nihaî amacın ve aşkın bir bütünlük unsurunun çifte statüsünün –tıpkı Nietzsche’nin yaşam kavramında olduğu gibi– birey için muhafaza edildiği, ilahî ve daha üstün bir düzen tarafından ifade edilip tamamlandığı bireysel varlığın niteliği ve yapısıyla özellikle ilgili olduğudur. Nietzsche, Hristiyan değerlerini tamamen diğerkâmlık alanına aktararak kişinin kendi ruhunun değerine olan Hristiyan vurgusunu görmezden gelmektedir. İsa, alanlarla veya uğruna yaşamın feda edildikleriyle değil, verenlerle ve kendi yaşamını feda edenlerle ilgilenir. Bütün varlığını yoksullara bağışlayan zengin genç adam meseli nasıl zekât verileceğine dair bir mesel değil, vermenin ruhun özgürleşmesi ve kusursuzlaşması için nasıl bir araç ve dayanak olduğuna dair bir açıklamadır. Bu ayrımlar gözle algılanmaz ve görülmezdir. Fakat yaşamın içsel değer deneyimi için mutlaka belirleyicidir. Alternatifler, nesneleri etkileyerek doğruluk ve değer kazanan bir eylemin ve bir varlık durumunu gerçekleştirerek doğruluk ve değere kendi içerisinde sahip olan bir eylemin alternatifleridir. İkincisi başarılı olmayı amaçlamaz. Fakat ruhun sonuçlardan bağımsız olarak işleyen bir eğilimi, iyi bir irade olarak anlaşılabilir. Burada belirleyici olan şey, bir nesne üzerindeki faaliyetin kendisinin, ister başka

bir kişinin iyiliğini, ister bir şeyin inşasını amaçlasın, eylem katı bir biçimde ruha içkin olduğunda bile ahlâkî bir varoluşun anlam ve değerinin taşıyıcısı olduğudur. Kant'ın, demokrasinin ve toplumsal bir etiğin değer belirlemesi de böyledir. Fakat Hıristiyanlık ve Nietzsche'nin düşünüşü ruhun bütün değerini onun içsel niteliklerine, tamamen içselleştirilmiş bir duruma yerleştirdiğinde belirleyici bir karaktere bürünür. Ruh, eyleminde kendini genişletebilir, hatta genişletmelidir. Fakat eyleminin değeri, yüksek ahlâkî değerle karakterize olduğunda bile ayrılıkçı doğrultusunda değil, içsel durumunu ortaya koyan veya büyüten merkezci doğrultusunda yer alır. Hıristiyan geleneğinde Kalvenci tema bu noktayı tuhaf ve paradoksal bir biçimde ifade eder: Her ruh ilahî bir kararla ya sonsuz mutluluğa ya da lanetlenmeye yazgılıdır ve hiçbir dünyevî eylem bu yazgıyı etkileyemez. Fakat hiç kimse kaderini bilmez ve bunun hakkındaki tek akılcı tahmin sonsuz mutluluğa çağrılanların yeryüzünde ahlâklı biçimde davrandığı ve lanetlenenlerin de ahlâksızca davrandığı hipotezine dayanır. Fakat bu davranışlar, hâlihazırda çoktan kararlaştırılmış olan ruhun müstakbel yazgısını belirlemez: Eylem ruhun durumuyla ilgisizdir. Eğer insanlar erdemli ve iyi bir eylemde bulunursa, bunu bu tarz eylemlerin dinsel değeri olduğu için yapmazlar. Sadece, hâlihazırda kurulu olan dinsel bir değer durumunun kabulüne izin veren bir mekanizmayı harekete geçirirler. Etik davranış ve değer arasındaki bu ilişki tuhaf bulunabilir. Fakat bu, Hıristiyanlığın nihaî endişesinin özün olumsuzlanmasıyla, kişinin kendini vermesiyle, mütevazılıkla ilgili olmayıp, sadece kişinin kendi içerisinde bulunan içsel niteliğiyle ilgili olduğunu gösterir. Nietzsche, iğerikteki farklılıklar ve Hıristiyan değerlerinin nihaî anlamının onaylanmasıdaki farklılıkların ötesine bakmakta başarısız olarak Hıristiyanlığı tamamen yanlış yorumlar. Hıristiyan diğerkâmlığı Nietzsche'nin evrim ve güç idealinden uzak olsa bile,

bu diğerkâmlık yalnızca ahlâkî veya toplumsal ideallerin inşasına hâlâ karşıdır. Nihaî değer diğerkâm eylemin kendisinde değil, bu eylemin çekirdeği olan ruhun kutsanması ve sonsuz mutluluğunda bulunur. Nietzsche yaşamın erişebildikleri açısından değerli, fakat yine de onun niteliğini belirleyen dış ilişkiler açısından bağımsız olduğu kanaatinde. Dolayısıyla yaşam tehlike kategorisinde yer alır. Varoluşu tek başına değerli kılmakta olan tırmanış ne kadar dikse, zirveye varmadan kayıp düşmek tehlikesi de o kadar büyük olur ve eğer bu tehlike söz konusuysa kişinin dengesini kaybetme tehlikesi de o kadar büyüktür. Böylece Nietzsche'nin yaşama değer verme biçimi bütün demokratik ideallerin hor görülmesiyle eş anlamlı hâle gelir. Kitleler iyi yaşamı güvenlik, sıcaklık ve barış arzuları yoluyla görür. Acil bir güç ihtiyacının olmadığı yerde hiç kimse güçlenmeyecektir. Güçlü insan mücadele etmek isterken, zayıf insanlar, bariz sebeplerden dolayı "yeryüzünde barış"ı ister. Bu muhtemelen geniş burjuva kitleleri için doğrudur. Fakat Hristiyanlık için kesinlikle böyle değildir. Hristiyanlık, ebediyetle ilgili büyük kararları ışığında hiçbir dinin olmadığı kadar tehlike altındadır. Klasik dinlerin hiçbirisi, hatta reenkarnasyon öğretisiyle, Hinduizm bile bu açıdan Hristiyanlıkla benzerdir. Çünkü Hindulara göre, bir varoluş döneminin en kötü sonuçları bile bir sonrakinde iyileştirilebilir ve tersine çevrilebilir. Nietzsche Hristiyanlığın eşsizliğini fark etmedi. Çünkü sadece onun dünyevî yönüne baktı. Aslında Hristiyanlık dünyevî yönünde barışı vaaz eder, fakat bunu tehlike korkusuyla ve, Nietzsche'nin anladığı gibi, bir tür teminat olarak gerçekleştirmeyip, yalnızca dünyevî boyut bir bütün olarak çok ciddiye alınmadığı ve sonunda ebedî bir gelecek için sonsuz biçimde tehlikeli mücadeleye en az oranda müdahale edecek şekilde düzenlenmesi gerektiği için gerçekleştirir. Burada barış ve güvenlik arayışı için olumsuz bir sebep görmekteyiz. Bu arayışın bir kısmını oluşturan komünizm kışkırtma-

ları, modern komünizmde de olduğu gibi, mülkiyete yönelik bir ilgiyle motive olmuş değil, aksine, mülkiyete ilgisizdir. Nietzsche Hristiyanlığın aşkınlığını anlayamasa da, bu aşkınlığın, onu kendi düşüncesinin Hristiyan öğretisiyle olan yakın ilişkisine kör eden başarısını açıkça ilan eder.

Hristiyanlığın gerçekten aşkın özünün izleri, kişiliğin büyümesi tarihsel sürecin göreliliği yoluyla mutlak olana dokunduğu zaman Nietzsche'nin düşüncesinde açıktır. Nietzsche hiçbir tanrının var olamayacağını söyler. Çünkü eğer var olsaydı, ben tanrı olmamaya nasıl dayanabilirdim? Bu, kulağa fantastik ve abartılı gelebilirse de, aslında başka biçimlerde içsel yaşamın Hristiyan eğilimlerine yakın olan bir hisse üstün bir kişiselcilik biçimi verir. Hristiyanlıkta, Tanrı'dan sonsuz uzaklığın ve onun huzurundaki mütevazılığın yanında Tanrı'yla bir olmak ideali de yaşar. Bu, Tanrı'yla bir olmak arzusu ve –cüretkâr bir ifadeyle– Tanrı olmak arzusu bütün dinlerin ve dönemlerin gizcilerine nüfuz eder. Skolastisizm bir “tanrılaştırma”dan bahseder; Meister Eckhart insanın yaratıkvârî doğasından vazgeçebileceğini ve yeniden Tanrı olabileceğini düşünür. Angelus Silesius'un ifade ettiği gibi:

Kökenimle birlikte nihaî amacımı bulmak için,

Kendimi Tanrı içinde ve Tanrı'yı kendi içimde bulmalıyım

Böylece, kendimi ona dönüştürmeliyim...

Bu, Spinoza ve Nietzsche'nin yüreğini dolduranla aynı tutkudur: Tanrı olmamayı kaldıramazlar. Her ikisi de bireyselliğin, kendi-için-varlığın ve özgüllüğün evrensellik, bütünlük ve tanrısallıkla uzlaştırılamayacağı önkabulünü eski Alman gizcileriyle paylaşır. Bu ayırmadan başlayarak, Spinoza gizci gelenekte hiçbir özgüllük olmadığı sonucuna mutlak biçimde varır. Eğer sadece Tanrı varsa ve diğer varlıkların bireyselliği sadece bir olumsuzlamaysa, hiçbir şeyse, o zaman hiçbir şey yoktur. Böylece insan Tanrı'ya dö-

nüştürölür. “Ben”in, çok bölücü görünen belirleyici sınırlılığı ve münhasırlığının hiçbir gerçekliği veya gerçek bir varlığı yoktur; böylece biz ilahî olanın bölünmemiş birliğiyle birleşiriz. Spinoza, Tanrı’nın ve benliğin mukayese edilemezliğini “ben”i ortadan kaldırarak çözerken, Nietzsche aynı sonuca Tanrı’yı inkâr ederek ulaşır. Böylece karşıtlık, hangi kutbunun feda edildiğinden bağımsız olarak ortadan kaldırılır. Hatta gizcilerin veya Spinoza’nın yöntemleri bile bireysel “ben”in Tanrı’yla birleşmesine izin vermez. Çünkü onlar “tanrılaştırma”yı devreye sokarak bireyselliği sonlandırır. Tıpkı Nietzsche gibi onlar da bireylerin Tanrı olmayışını kaldıramaz, yani ya bireyi ya Tanrı’yı tercih ederler ve böylece kendilerini Tanrı’dan uzaklığın ızdırabından kurtarırlar. Yalnızca Schopenhauer bu köprüyü kurabilir. Çünkü o, özel bir şey olmanın ve ilahî evrensellik olmanın karşılıklı olarak birbirini dışladığı varsayımını kabul etmemiştir. Aksine, özgüllüğün, yalnızca temsil olarak değil, evrenin varoluş tarzı kişilik ve eşsizlik biçiminden ayrılmaz olduğu için, evrensellik ifadesinin biçimi olduğunu öğretmiştir. Böylece bütün evren, ilahî olan birer bireysellik olarak her bir bireysellikte yaşar. Evrensel ve tikel ikiliği çözülür çözülmez, kutuplarından birinin diğeriyle uyumsuz diye niçin olumsuzlanması gerektiği yönünde hiçbir sebep yoktur. Eğer Tanrı ve bireyin dinmeyen karşıtlığı sürdürülürse, o zaman Spinoza’nın, Hristiyan gizcilerinininkiyle benzer olan çözümü ve Nietzsche’nin Tanrı’yı reddi yalnızca aynı zorluğa farklı zihniyetlere uygun olarak cevap verir. İdeali bireysel varoluş olan kişi, kişiliği kurtarmak için Tanrı’yı feda etmeye meyilliyken, özgül kişiliği pahasına evrenle bir olmaya hevesli olan kişi Tanrı’yı muhafaza etmek için bireyi feda etmeye meyillidir. Yukarıdakilerin ışığında, Nietzsche’nin düşüncüsü ifade tarzından açıkça daha az paradoksaldır. O, sadece daha az ayrıksı düşünürlerinkinden farklı gibi görünen ama aslında onlarınkiyle aynı his ve düşünce önkabullerine da-

yanan sonuçlara ulaşmak için nihaî varoluş değeri olarak kendi temel kişilik temasınca zorlanmaktadır.

Hem Nietzsche'nin düşüncesinde, hem Hıristiyanlıkta amaç –bu dünyada değerin mutlak taşıyıcısı olan– tam ve olgun kişiliği, varoluşun aşkın bir anlamına ve amaç yapısına dâhil ederek onunla bütünleştirmektir. Nietzsche bu amaca sürekli olarak mükemmelleşen bireyler yoluyla evrilen, bireylerin evrimin kendisini oluşturduğu bir insanlık ideasını kullanarak ulaşırken, Hıristiyanlık aynı amaca, ruhun hem dünyada hem de onun dünyevî sınırlarının ötesinde ait olduğu bir Tanrı krallığı ideasını ortaya koyarak ulaşır. Nietzsche'nin kavrayışının tarihsel-felsefî önemi “insanlık” kavramının “toplum” kavramı karşısında nasıl durduğuyla gösterilmektedir. Modern insanların değer arayışı her ne zaman bireyin ötesine bakarsa, genellikle değerin nihaî biçimi ve belirleyici örneği olarak “toplum”da duraklar. Bu muhtemelen özel bir grubun (zümrenin) önemli ve gerçek gücün taşıyıcısı, etik menfaatin nesnesi hâline gelmesindendir ve üst sınıflara mensup olanlar dayanışmayı yalnızca aynı topluma aidiyette bulur. Fakat “toplum” kavramı, on sekizinci yüzyılda benzer bir rol oynayan “doğa” kavramının olduğundan daha net değildir. Her iki kavram da Tanrı ideasının daha önceleri gördüğüyle aynı işlevi, yani temel gerçeklerin ve ideal normların çok-katmanlı algılanışlarının boşaltıldığı hazneler işlevini görür. Görünüşe göre, her çağın manevî sistemi için böyle, bütün olası menfaatlere ve açıklama ihtiyaçlarına hizmet edecek, yeterince esnek ve belirsiz olması gereken, doğru bir gizem ve dolaysızlık karışımı sergilemesi gereken bir kavrama ihtiyacı vardır; böylelikle çeşitli düşünce ve his hareketleri bir araya gelebilsin ve bir süreliğine bir diğerini yatıştırınsın. Başlangıçta bir dönem için nihaî değer biçimini sağlayan kavram katı biçimde bir dogma olarak işlev görür ve onun itibarının eleştirilmesi, daha bağımsız ruhlara göre bile salt sapkın bir

düşünce olarak görülür. Kavram, en temel ve kalıcı insan talepleriyle, düşünceleriyle ve duygularıyla o kadar yakından ilişkilidir ki, şüphe etmek, iç dünyanın nihaî esaslarından şüphe etmek gibi görünür. Gerçekte “toplum”, insanlığın gücünü, hayatî içeriklerini, menfaatlerini gerçekleştirdiği bu biçimlerin birinden başkası değildir ve aynısını bireysel varoluş biçimi, nesnel manevî içerik biçimi, “doğal” varoluş biçimi, dinsel ve metafiziksel temeller arasındaki ilişkilerin biçimi yoluyla da yapabildi. İnsan yaşamının her anda toplumsal olduğunun ve dolayısıyla bireysel örneklerin etkileşimler yoluyla belirlenebileceği beklentisiyle, topluma uygun kategoriler yoluyla gözlemlenmesi gerektiğinin farkına varılması “toplum” kavramının önceliğiyle uyumludur. Bu fark ediş, çağımızı toplumsal varoluş biçimini insanlık olgusuyla özdeşleştirmeye sevk etti. On dokuzuncu yüzyılın sonunda –insanlığın büyük itici enerjilerinden birinin diğerleri arasındaki bir perspektiften başka bir şey olmadığını ortaya koyan– toplumsal bakış açısı (toplumsal-tarihsel, sosyal-psikolojik, sosyo-etik) tek makbul bakışa açısına dönüştü. Çünkü insanlığın mekânsal ve tözel sınırları toplumsallaşmanın kilerle kesişir. İçeriğin bütün diğer yönlerini anlamak toplumsal ayrımlar yoluyla mümkün kılındı. Nietzsche’nin tarihsel-felsefî değerler öğretisinin en genel önemi tarih ve insanlığın modern özdeşleşmesinin ötesinde bir atılım olmasıdır. Nietzsche insanlığın yaşamında, bariz şekilde yalnızca toplumsal olarak biçimlenmiş varoluş yoluyla gerçekleştirilmesine rağmen aslîliği ve önemiyle toplumsal oluşumdan bağımsız olan değerleri keşfetti. Bu, Goethe’nin büyük etik sorunlara karşı benimsediği yaklaşımın aynısıdır. Genellikle insanî olan şeylere ilgisi bütün karşıtlıklara sızan ve insan dünyasını bölen engelleri yıkan, genişletilmesi veya ifade edilmesi gereken bir birliği kabul etmesine yol açtı. Böylece “ben” ve grup arasında kesintisiz olarak büyüyen etik-toplumsal projeler katı biçimde geçicileştirildi ve

ciddi bir endişeyi hak etmez hâle getirildi. O zaman, bugün klişe gibi görünse de, Goethe'nin Saint-Simon'un takipçilerini herkesin öncelikle kendi mutluluğunu önemsemesi gerektiğini, böylelikle bütünün mutluluğunun da mecburen bunu takip edeceğini söyleyerek eleştirmesi klişe değildir. Toplumun farklı biçimleri ve onların özgül değerleri ve çatışmaları iki temel kavram olan insanlık ve bireye kıyasla ikincildir. Kiniklerden Stoacılara, Rousseau'ya ve modern kozmopolitanizme dek tinin yüksek tarihinin tamamı insanlık ve birey kavramlarını ilişkilendirir, böylece onları karşılıklı olarak gerekli kılar ve toplumun aracı yapısıyla karşıt hâle getirir. Böylelikle Nietzsche tutkulu biçimde adandığı bir insanlığın yaşamını yalnızca bireylerde sergilendiği gibi görür. İnsan değerlerini ve menfaatlerini toplumsal ilişki biçimlerinin dayattığı sınırlar ve belirlenimlerden özgürleştirir ve böyle yaparak muhtemelen toplumsal oluşumun bireysel değerlerin gelişimindeki önemini bile hafife alır. İnsanlıktaki tek mutlak gerçeklik bireylerdir. Yine de toplumlar o kadar özyeterliliğe sahiptir ki, sosyo-etik bir bakış açısından bireyin, atom gibi bir kurgudan başka bir şey olmadığı iddia edilebilir. Fakat Nietzsche bile evrim tarihinden ödünç alınmış, bireyin salt yalıtılmışlığının üstesinden gelerek ona daha büyük önem veren bir sentez formüle eder. Ona göre de, "yalnız insan, birey, bir yanılgıdan başka bir şey değildir ve kendi içerisinde hiçbir şeydir, bir atom değildir." Fakat Nietzsche bireyi toplumsal ilişkilere ve bir grup içerisindeki verme ve alma işlevlerine dağıtmaz: "İnsan kendisine doğru tek bir hattı takip eder." Toplum bir tek bireyde yekpare bir bütünlük olarak var olamaz ve toplumsal bir kavramsallaştırmaya göre, toplum ancak kendisi için var olur ve birey yalnızca toplumda var olabilir. Fakat insanlık bireyde var olabilir ve bu da Nietzsche'nin şunu ifade etmesine izin verir: "Genel yaşam evrimsel gelişim çizgisi yoluyla bireyde ileriye doğru bir adım atar." Hem varoluşun bireyler için anlamında hem de

değerlerin anlamında derin farklılıklar vardır. Bireyin toplumsal kavramının genellikle dolayımlanması gerekir. Her birey yalnızca toplum hatlarının kesiştiği bir noktadır. Ve böyle bir nokta kendi içinde hiçbir şey olmadığı, dolayısıyla onu etkileyen toplumsal düzenlemelerde hiçbir iç değişimi etkilemediği sürece adalet bu düzenlemelerin özleri ve değerleri bakımından eşit kabul edilmesini talep eder. Sonuç olarak çoğunluk bireye hâkim olmalıdır. Eğer prensipte herkes eşitse, o zaman çoğunluk tekten daha değerli ve daha önemlidir ve çoğunluk veya toplum esas amaçtır ve birey yersizdir. Çünkü birey yalnızca çoğunluk arasında tek, çoğunluk için tek olarak var olur ve böyle de var olmalıdır. Bu ayrım ideal insanlık ayrımına uymaz. İnsanlık bireyler ötesinde özel bir biçim değildir ve hatta onlardan meydana gelmektedir. Fakat her birey kendine dek olan bütün evrim zincirini temsil eder. Burada Nietzsche'nin tarihte bir değerler eğrisi inşasıyla insanlık ve birey hakkındaki fikirleri arasında yer alan bağlantıyı görürüz. Bireyin kendine ait niteliği olan niteliği onun menfaatlerinin merkezinden çıkarıldığı ve yerine bireyin kendisinden diğerlerine, çoğunluğa doğru toplumsal ve diğerkâm sapması konduğu zaman insanlık yozlaşır. Eğer insan sentezi birey kavramı yerine toplum kavramında ifade edilirse bu sapma gerçekleşmeye mahkûmdur. Toplum, bireylere hâkim olan ve onları kendi içinde eriten ve eşitlik idealini salt bir çokluk özlemine dönüştüren insan malzemesinin bir oluşumdur.

Nietzsche'nin liberalizminin bilindik türden olmadığı açıktır. Kesinlikle toplumsal bir ideali benimser, fakat bu ideal, toplumsal amaçlara yönelim tekniğinin bireysel özgürlüğe ve bireysel varlığın vurgulanmasına dayandığı bir liberalizmdir. Bu idealin normlarının içeriği diğerleriyle beraber toplumu oluşturan bireyin kusursuzluğu, gücü ve mutluluğudur. Klasik liberalizmin aksine, Nietzsche'nin özgül bireyleri *apriori* olarak eşitsizdir. Nietzsche,

sosyalizm ve bireysel liberalizm arasındaki çatışmada taraf tutmaktan ziyade, karşıtlıklarının ötesinde bir tavır alır. Ne bizzatıhi toplumla ne de birey olarak bireyle ilgilenir. Bireyi ne toplumun bir unsuru olarak ne de diğer herkesle aynı olan çıplak bir birey olarak vurgulamak ister. Değerleri ve nitelikleri yoluyla, özgül insan tipinin öncekilerden daha yüksek seviyelere ilerleyebileceği tekil bireylerden özellikle bahseder.

Tartışılmış olan iki yapı arasında bir içerik karşıtlığının neden var olması gerektiği, neden diğerkâm, ahlâkî idealin bireyin evrimsel kusursuzluğu olamayacağı henüz net değildir. Nietzsche'ye göre, o karşıtlık insanlar arasında doğal bir mesafe bulunduğu şeklindeki önkabule dayanır. Nietzsche'nin düşünüşünün köşe taşı, bireyler arasındaki farkların, kendi olmak amacındaki göreceli farklılıkları varsaymak zorunda oldukları için demokrasinin ve sosyalizmin bütün etik ideallerini gayritabii kılan doğal bir olgu olduğudur. Bu, herkes için aynı olan yalnızca tek bir erdemin bulunduğu şeklindeki Sokratik varsayımın zıttıdır. Nietzsche'ye göre, Hristiyan-toplumsal evrimi bozuktur. Çünkü belli bir sınıfın mütevazılık, itaatkârlık, teslimiyet ve diğerkâmlık gibi erdemleri genel erdemler hâline getirilmiştir. Aynı taleplerin çok farklı insanlardan beklenmesi, tıpkı çeşitli türlerin parçalarına ayrılmış organlarından bir organizma yaratma girişiminde de olacağı gibi onu öfkeliendirir. Zayıfların gücü gibi görünebilecek şeylerin gerçekten güçlülerin zayıflığı olabileceğini öğrenmiştir. İnsanlar arasındaki farklılıklar yalnızca eğilimlerinin gerçek içeriğinde ve eylemlerinde bulunmayıp, yarattıkları değerlerde de bulunur. Bireysel nitelikler yalnızca farklı değildir. Bazıları aslında diğerlerinden daha değerlidir. Gerçek mesafe evrimin ümidi olan fırsatı yaratır. İnsanlığın tamamının ileriye doğru aynı ölçüde adım atmasını ummak temelsiz bir ütöpik fikirdir. Çünkü yukarı yönlü evrim ancak bir veya birkaç kişinin, herkesin bir arada ger-

çıkartıremediği şeyi gerçekteştirmesini sağlayan değer farklılığı varsa vuku bulabilir. Mesafe gerçeğinden iki yol çıkar. Demokratik-diğerkâm yol var olan, fakat var olmaması gereken mesafenin her tür meşruiyetini reddeder. Onun etik vazifesi, ister mekanik komünizm yoluyla kaba biçimde, ister aynı iş için aynı ücreti ödeme yoluyla herkese yaşam değerlerini edinmek için eşit bir şans vererek, yapılan işin niteliğine göre değil, miktarına göre ödeme yaparak, toplumsal kazanım hazinesinden ya da güçlü olanların diğerkâmlığından faydalanmak yoluyla, farklı potansiyel ve beceri etkilerini eşitleyerek daha rafine bir biçimde olsun, tesviye etmektir. Aksine, bireyler arasındaki mesafe bütün insan evriminin gerçek anlamı ve taşıyıcısı olarak anlaşılabilir. Büyük kitleler ileriye doğru yavaşça ilerlerken, yalnızca bu yavaş tempoya bağlı olmayan insanlığın öncüleri çarpıcı bir ilerleme sağlayabilir ve sınırlarını dışarıya doğru genişletebilir. Ve Nietzsche'nin yolu boyunca, bir dönemin liderleri ile kitleler arasındaki mesafenin daha da büyümesi kaçınılmazdır. Tamamen toplumsal etiğe dayanan bir konum için, geçmişe atıf, takipçileri dâhil etme ve kitlelerin potansiyelini sağlamayı içermeyen her bireysel gelişme suçtur. Fakat ilerlemeyi insanlığın en gelişmiş unsurlarıyla ölçen bir evrim teorisi için, bireysel niteliklerin yeşermesine yönelik her engel veya yükselişin her aksayıp gecikmesi, geride kalanlara yönelik bir endişeyle harekete geçirilmiş olsa bile insanlığa karşı bir günahıdır. İnsan ilk yolda, onun kadar ilerleme göstermemiş olan çağdaşları için kendini aşmalıyken, ikinci yolda daha yüksek bir tipe ulaşmak için kendini aşmalıdır. Mevcut insanın ötesine geçmek, onu aşmak en temel insan arzularından biridir. Çünkü içimizde bütün gerçek varoluşa yönelik çok derin bir düşmanlık vardır. Bu arzu daha çok veya daha az netlikle bize kendimizle mücadele etmemizi hatırlatır; böylece biraz olumsuz bir ideali yaratır. İnsan ya şehvetinden feragat ederek, Tanrı önünde boyun eğerek, ampirik

egosunu yok edip yerine ideal bir ego koyarak ya da yaşama iradesini reddederek kendi ötesinde gelişmesi gerektiğini hisseder. Nietzsche bu süreci yaşamın olumlu unsurlarını, bireyin daha düşük seviyelere dönmemesini ve toplumsal olarak alt seviyelere inmemesini temin ederek katı biçimde artıran bir yetki kullanımı olarak gören ilk düşünürdür. Ondan çok fazla olduğu için, ondan bir şeyler geliştirilmesi gerektiği için değil, yetersiz olduğu için mevcut insanın ötesine geçmeliyiz. Ondaki olumlu unsur önceki bütün gelişim seviyelerini terk edebileceği, şu an olduğu her şeyi ardında bırakacağı noktaya dek güçlendirilmelidir. Schopenhauer de mevcut insanın ötesine geçmek ister. Fakat ona göre, insanın kendisi aşılmalıdır. Nietzsche insanın aşılması gerektiğini ve muzafer olması gerektiğini iddia eder.

Schopenhauer ve Nietzsche ahlâkı arasındaki fark bir noktada yoğunlaşır: Schopenhauer'e göre, insanlar arasındaki dolaysız içsel dayanışma biçimi olan merhamet bütün esas ahlâkı taşır. Nietzsche'ye göre ise merhamet, sırf o dayanışmayı güvence altına aldığı için şiddetle kınanmalıdır. Bazı ender ve aşkın örnekler dışında, toplumsal etik her zaman için hazzıdır ve sefaletten, yoksunluktan, ezici çoğunluğun iç karartıcı varoluşundan beslenip gelişir. Mazlum kitlelerin çektiği acının veya muhtemelen acının kendisinin kısmî sonucudur. Daha sonra gösterileceği üzere, Nietzsche ne acı çekmede ne de iyi talihte etik bir unsur bulur. Acı çekmek, ona göre, tepki, öfke ve mücadele yoluyla varlığın büyümesinin bir aracından başka bir şey değildir ve hazzı veya öznel reflekslerin değil, yalnızca insanın değeri vardır. Merhametlileri, insanlığın evrimi acilen gerekli olduğu zaman acı çekmeyi ortadan kaldırmayı tercih etmekle suçlar. İçinde merhametin geliştiği, bağımsız varoluşun ve hem vericinin hem de alıcının kişilikleri arasındaki mesafenin buharlaştığı varlıkların dayanışmasından hiçbir şeyden olmadığı kadar tiksindir. Merhametli insan diğerle-

rinin acısını kişisel nitelikten mahrum bırakır ve acı çekenı kolay bir ava dönüştürür. Nietzsche'ye göre, merhamet, bu konuda zirveye çıkan fahişelerin erdemidir. Çünkü otokontrol ve kişisel kayıtsızlığın yerine seçici olmayan, ayırım yapmayan bir vericilik yerleştirir. Merhamet insanı alçaltır ve yoksunlaştırır, zayıflatır, ona kaybettirir. Böylesi bir güç sosyo-etik bir tavır alanlar için kıymetli görünebilirken, Nietzsche bunu insanlar arasındaki mesafenin en radikal reddi kabul eder. Mesafe güç, güzellik, özgürlük ve güvenlik için evrim idealini besler.

Yukarıda tartışılan iki karşıt kanı birbirini tartışma yoluyla alt edemez. Çünkü her biri diğerinin reddettiği aksiyomatik bir programa dayanır. Nietzsche'ye göre, çoğunluğa yönelik insanî ilgi ve yoksullara, mazlumlara gösterilen özen gerçek bir değer onaylaması değildir. Ancak onun muhaliflerine göre, Nietzsche'nin konumunun kötü ve nefret edilen niteliği, mantıksal olarak çelişkili bir kaziye kadar açıktır. Nietzsche bir bireyin niteliğinin veya spesifik bir zamanda erişilmiş olan evrimin zirvesinin kitlelerin sefaletine, ortalama insanın gecikmiş gelişimine veya metaların adaletsiz dağılımına kıyasla önemli olmadığını düşünen biriyle tartışmaya tenezzül bile etmez. Argüman ve karşı-argüman ancak muhataplar belli bir doğruyu paylaştığında ve müşterek kabullerini belirleyici diye tanıdıklarında mümkündür. Bu koşullar altında, tartışma entelektüel-teorik bir tabiata sahiptir ve ilkesel olarak bir çözüme heveslidir. Çünkü her iki taraf da aynı aksiyoma bağlıdır. Ancak Nietzsche'nin değerler teorisi ile toplumsal-etik teori arasındaki ayırım temel bir ayırımdır. Rakibinin konumunun daha tutarlı olduğuna dair diğer tarafı ikna edecek bir tarafın başvurulabileceği, müşterek bir nihaî ilke yoktur. Burada bir sebepler ve gerçekler düellosu değil, kanının hesaba katılmadığı, insanların iki varoluş tarzının düellosu söz konusudur. Burada yalnızca psikolojik bir ifşa veya kaba kuvvet söz konusu-

dur. Nietzsche'nin Hristiyanlık nefreti temel olarak, pratik ilgiyi manevî açıdan yoksullara, sıradan olanlara, dezavantajlılara yöneltmenin gerçek kaynağı olan, Tanrı huzurunda eşitlik düşüncesinden duyduğu nefrettir. İdeolojilerin dönüm noktası her yoksul serserinin, sahtekârın, samankafanın ruhunun Michelangelo veya Beethoven'ın ruhuyla aynı değere sahip olduğu varsayımdır. Her iki konumun hiçbirinin argümanlarını geliştirmeye ihtiyacı olmamasına rağmen, Hristiyan eşitliğinin, evrim tarihi kampında olanlar için özellikle tiksindirici olması gerektiği hâlen oldukça açıktır. Eğer insan ruhunun evrimin bir ürünü olduğunda anlaşsak, o zaman, hayvandan insana, yukarı yönlü devamlı bir gelişim olsun veya olmasın ya da böylesi bir gelişim tarihsel bir dönemde gerçekleşsin veya gerçekleşmesin, "ruh"un nerede mevcut olduğunu belirleyen bir çizgi çekilemez. Böylesi bir çizgi çizilebilse bile, hayvan ve insan ruhlarını birbirinden açıkça ayırt edemeyiz. Eğer hayvan ve insan ruhlarını açıkça ayırt edebilssek bile insan tarafında hayvanlığa daha yakın olan düşük seviyeler arasında ve daha yüksek, daha gelişmiş aşamalar arasında derecelendirmeler görürüz. Eğer insanlığa doğru bir evrim varsa, o zaman insanlık içinde de evrim olmalıdır. Türlerin kalıcı sabitliği fikrine karşıt olarak evrimin özü her tekil varlığın bir şekilde, evrim yolunda özgül bir adım olduğudur. "Tür" dediğimiz şey sadece birbirine yaklaşan, ama yine de uyumlarına, gerilimlerine, avantaj ve dezavantajlarına göre sayısız biçimde birbirinden farklılaşan varlıkların pratik ve kullanışlı bir özetidir. Bu, Nietzsche gibi fanatik bir evrimcinin neden, onun en gözde fikirlerinin reddini kutsayan bir kavram olan "Tanrı huzurunda eşitliğin" katıksız bir muhalifi olması gerektiğinin temel sebebidir.

Belki de Tanrı huzurunda eşitlik fikri, az veya çok açık bir şekilde yazılmış bir belgenin kullanışlılığı ve kültürel önemi arasındaki fark kadar içerik ve tekil değişikliklerin bütün farklı-

lıklarını gözardı edilebilir kılan bir ruhun var olduğu gerçeğine aşırı vurgu yapmaktadır. Ya da her ruhun ebedî bir mutluluğa çağrıldığı fikri ruhun bu ilkesine içkin megalomaninin bir yansımasıdır. Bu ilke lanet, lütuf ve seçim yargılarıyla hafifletilmiş gibi görünmesine rağmen, yine de böylesi yargılar ruhun sonsuz öneminin onaylanmasından doğmaya devam eder ve değerini aynı vurgusu ve eşsizliğine ihanet eder, tıpkı borç veya kredi olarak verilmiş bir meblağın büyüklüğünün her iki durumda da aynı kalması gibi. Ruhun mutlak değerlemesinin en kusursuz felsefi ifadesi, egonun yalnızca kendi dışındaki dünyayı kendi imgelemiyi üretmekle ve imgelemen ürünü hâline gelen kendinde-şeyi ortadan kaldırmakla kalmayıp dünyayı da ürettiği (çünkü o, eylemdir ve eylemin gerçeğe dönüşmek için nesneye, nesnenin biçimlendirilmesine, nesneye nüfuz etmeye, nesneye hâkim olmaya ihtiyacı vardır) Fichte'nin idealizminde görülür. Hıristiyanlık da dünyanın aşılması gerektiği kanısındadır. Hatta ruha çok değer verdiği andan itibaren böyle yapılmalıdır da. Fakat şu sorulara ikna edici yanıtlar vermez: Ruh dünyada neden bu kadar çok ima edilir? Tanrı ruhu saadetine neden doğrudan çağırmamıştır? Dünya, ruh için karanlık ve anlaşılmaz bir gerçek olarak kalma-ya devam eder. Fakat Fichte ruhu nesne ihtiyacı duyan eylem ve üretkenlik diye tanımlayarak dünyanın var olma nedenini anlaşılmaz kılmıştır: Ruh, bağımsız varoluşunda yüzleşeceği, daha doğrusu ileriye taşıyacağı, etkileyeceği, nüfuz edeceği, aşacağı, yok edeceği bir şey olması için dünyayı yaratmalıdır. Bir evrim teorisi ruhun değerinin mutlaklığına ve onun Tanrı huzurunda eşitlik neticesine karşı çıkmalıdır. Çünkü mutlak olan hiçbir ayırım yapmaz. Evrimcilik insanı doğaya karşıt kılmaktan ziyade, doğanın geri kalanıyla derinden bağlar; böylece temel bir eşitlikten ziyade, ruhlar sıralamasındaki yüksek noktalara dikkat çeken görelilikler ve karışımlar yaratır.

Burada iki karşıt değerleme tarzı arasındaki en büyük farkı görürüz. Bir taraf için insanlığın değeri mensuplarının eşitliğinde (bu eşitlik ister gerçek ister ideal ve normatif olarak yorumlansın) yer alır. Diğer için ise değer insanlığın yüksek noktalarında bulunur. İ mesafelenme yoluyla bireyler herhangi bir mevcut seviyenin ötesinde büyüme ve gelişme fırsatını elde eder. Nietzsche'nin konumunun farklı olmak şeklindeki psikolojik ihtiyaın bir çeşit yoğunlaşmasını içerdiği varsayılabilir. Bedenimiz ve ruhumuzun yapısı, her biri diğerlerinden bir şekilde farklı uyaran bombardımanı gerektirir. Bir uyaran zinciri bizdeki yanıtları tetiklediği zaman, duygular o uyaranların gerisinde kalır. Örneğin duygular katlanırsa, sebeplerinin de katlanmak zorunda olmakla kalmayıp çok daha yoğun hâle gelmesi gerekir. Dolayısıyla biz bir uyarının mutlak büyüklüğünü kavrayamayız. Fakat onun yoğunluğunun bir önceki uyarınınkinden farkını kavrayabiliriz. Biz krelecek şekilde yaratıldık ve bir izlenime tepki verdiğimizde bir nedenin veya içeriğin mutlak büyüklüğünden değil, genel durumumuzdan ve evre koşullarımızdan etkileniriz. Yani gecenin sessizliğinde, gündüz kargaşasının parçasına hâline geldiği için dikkatimizden kaçan pek çok gürültüyü duyarız. Yoksul bir insanı mutlu edebilecek maddî bir zaferin varlıklı bir insana hiçbir etkisi olmayabileceği gerçeğini zikrederek genel gözlemimizi onaylayabiliriz. Ruhun bir içeriği ne kadar karmaşık ve duygusalsa, onun ie dönük etkisinden sorumlu olan karmaşıklık ve tekillik bireysel hassasiyet derecesiyle ilişkili olarak o kadar çok işleyecektir. Birey kreldike, herhangi bir izlenimin oluşması için uyarıların farkı ve ayırımı artmalıdır. Krelmişlik her zaman doğal veya kültürel varlığın ilkel bir durumunu belirtmez. Fakat genellikle yıpranmış hldeki ařırđ rafine bir hassasiyetin sonucudur. Kişiliklerin modern farklılaşması, toplumsal işbölümüyle yaratılmış olan yapma ve var olmanın bireyselleşmesi artık bizi saran insan dünyasının

resimlerine yönelik artan hassasiyetle karşılıklı ilişkiye girmiştir. Kültürümüzün bazı tabakalarında bu bireyselleşme ve farklılaşma aşırı hâle gelir, kişiliği kırılğanlaştırır, bireyin diğer kişinin konuşmasını artık hiç anlamadığı mutlak bir yalıtım tecrübesini ve kendi-için-varlığı besler. Bu gerçekleştiği zaman, iki ayrı psikolojik yanıt ortaya çıkar. İlkin, farklılığa hassasiyet kişinin kendi tavrı ve toplumsal dünyanın tavrıyla o kadar keskin ve aşırı hâle gelebilir ki, aşırı ve dayanılmaz bireyselleşmenin azaltılmasına yönelik karşıt bir ihtiyaç gelişir. Kültürün bu katmanlarında görünen sosyalizme yönelik aşağı-yukarı ciddi bir eğilim, hassasiyetin düzenlenmesi ihtiyacıyla ve bireyin kendi yaşam anlamının ve insan dünyasına ait kendi imgesinin hassasiyetinden büyük taleplerde bulunmayacağı duruma duyulan arzuyla psikolojik olarak açıklanabilir. İkinci olarak, hassasiyetin uzak uyaran bolluğuyla beslenmesi, bireyin herhangi bir uyaranı hissetmesi için hiç olmadığı kadar çeşitli ve heyecan verici uyaranlara yönelik bir ihtiyacı tetikleyebilir. Nietzsche'nin insanlık tarihindeki tekil zirve noktalarına ısrarlı başvurusu ve daha büyük bir mesafe arayışı burada modern bireyselleşmenin etkisiyle körelmiş ve kendi yaşamını hissetmek için giderek daha güçlü uyaranlara ihtiyaç duyan bir hassasiyetin ifadesi olarak yorumlanabilir. Yani sosyalizm ve Nietzsche'nin düşüncesinin radikal karşıtlığı iki karşıt zihinsel eğilimin aynı kültürel ve psikolojik gerçeğe verdiği yanıtlar açısından formüleleştirilebilir. Diyelim ki böyle bir örnek varsa, lezzet uyaranlarınca köreltilen damağın sonunda ya ilkel gıdalara ya da daha önce tadılmış her şeyi aşan rafine bir mutfığa kaçmak zorunda olduğuyla benzer bir durumla karşı karşıyayızdır.

Eğer Nietzsche'yi zıttı olan ve ruhu demokratik değerlere doymuş Maeterlinck'le kıyaslarsak tartışageldiğimiz farklılığın nasıl yaşamın biçimsel unsurları arasında, yaşamın bütün içeriklerini etkileyen bir ayırım olduğunu göreceğiz. Nietzsche tekil ve

yükselen kişiliklere işaret ederek insanlığın değerine vurgu yaptığı zaman, bir yaşam içerisindeki tekil saatlerin değerine de vurgu yapar. Ona göre yaşam, cennet ve cehennemin kutuplaştığı yüksek noktaları yoluyla anlam kazanır. Buna karşın, Maeterlinck, varoluşun üstün değerlerini gündelik yaşamın her ânına eklemeler ve kahramanlıklara, felaketlere veya istisnâî eylem ve tecrübelerle ihtiyaç duymaz. Sıra dışı bir hassasiyetle, anormal ve aşırı olayların her zaman bir şekilde tesadüfî ve dışsal olduğunu belirtir. Bunlar, ahlâkî bir yücelik, mizaç derinliği veya başarı kusursuzluğunu ifade ettiğinde bile dünyadan ve kaderden gelişen ek unsurlar içerirler. Maeterlinck'e göre, kesintisiz bir varoluşun sayısız unsuru gerçek egoyu ve ruhun bütünlüğünü güvence altına alır. Her büyük tutkuyu, her tür vahşi coşkuyu ve her benzersiz hazzı tecrübe edebiliriz. Fakat böylesi tecrübelerin getirisi yalnızca hiçbir özel adı olmayan sessiz ve sıradan saatlerde bize bıraktıklarıdır. Aşırılığın yalnızca gözlerimizi sessiz saatlerin derinliği ve güzelliğine açmak gibi bir faydası vardır. Maeterlinck'in gündelik olayları tesadüfiliği aşan bir insan içselliğinin tekil onayları olarak takdir etmesi ve sıradışı olanı sıradanı manevîleştirmenin bir aracına doğru değersizleştirilmesi demokratik eğilimin en derin felsefî değişimidir. Mutluluğumuz ve erdemimiz devamlı yaşamımızda ve bütün tecrübe ve eylemlerimizin müşterek boyutunda esas olması gereken yerdedir. Tıpkı sosyalizmde olduğu gibi, bütün insanların paylaştığı şey, esas olandır. Bütün dışsal şeylerden, rastgele kazalardan, anlık heyecanlardan bağımsız olduğumuz, ruhumuzun gerçek evi sıradışı ve umulmayanın değil, sıradan ve güvenilir olanın alanıdır. Burada Schopenhauer ve Nietzsche'nin yaşamın değerini anlamak yolundaki modern girişimlere dair genel söylemlerine atıfla, Nietzsche'nin muhalifi Maeterlinck'ten bahsediyoruz. Maeterlinck içsel, dolayısıyla dışsal ve fenomenal yaşamın demokratizasyonunun özel niteliklerden, derinlik ve gelişimden

feragati ima ettiğini düşünmez. Buna karşın Nietzsche yalnızca aristokratik farklılaşma, mesafelenme ve öncü bir görevin mukayese edilemezliğinde değer bulur. Meunier'in eserindeki figürleri bu denli ikna edici kılan da demokratik hassasiyettir: Birey kitledeki diğerleriyle özdeşliği içerisinde sunulmasına rağmen bireysel, aristokratik ve estetik değerini kaybetmez. Sosyal-demokrat pratik yalnızca, Nietzsche'ye göre, yaşama en başta anlam kazandıran yaşam değerlerinden feragat ederek etkili olurken, Maeterlinck ve Meunier, demokratik güdüye metafiziksel ve sanatsal bir biçim vermede –en azından maksatları açısından– başarılı olmuştur.

Nietzsche'nin ortaya koyduğu toplumsal değerler ve insan değerleri arasındaki temel karşıtlık basit bir biçimde formüleleştirilebilir: Bir insan grubunun değeri normalde onun hazzı, kültürel, karakterolojik türden bireysel değerleri mekânsal-zamansal olarak gerçekleştirilmesiyle eşleştirilir. Yani herhangi bir biçimin, eylemin veya kurumun önemi kendi vasıtasıyla gerçekleştirilmiş değerlerin kusursuzluğunu değil, yalnızca gerçekleştirilmiş değerlerin niceliği ve kapsamını içerdi. Buna karşın, Nietzsche, yalnızca bir insan grubunca erişilen en yüksek noktanın seviyesini o grubun değeri için belirleyici görür. Bin kişinin ortalama bir mutluluk, özgürlük, kültür ve güç seviyesine erişmesi ona göre değerli değildir. Türümüzün anlamı ve nihâî amacı birkaç kişinin, hatta bir kişinin bile bu değerleri ve güçleri, düşük bir gerçekleştirme seviyesindeki binlerce başka kişinin aleyhine olsa dahi kendileri için aşırı ölçüde gerçekleştirebilmesidir. Onun için, ortalama insan değil, insanlığa öncülük eden önemlidir. İki karşıt değerlendirme tarzını uzlaştırmamanın veya birleştirmenin hiçbir yolu yoktur. Çünkü özgür bir değeri veya gerçekliği değil, değerlendirme standardını tartışırlar. İçlerinden biri aslî birimin değerini her bireysel bileşence elde edilen değerler ortalamasından türettiği ve diğeri de kaç bileşenin onları elde ettiğinden bağımsız olarak ortaya konan en yüksek değerlerden

türettiği zaman hangi zihin durumunun doğru olduğuna karar vermenin hiçbir mantıklı aracı yoktur. İki görüşü –seviyeler arasındaki mesafeyi artırmayı ve en yetenekli unsurlarını desteklemeyi amaçlayan bir toplumsal yapının grubun ortalama değerini artıracaklarını varsayarak– birleştirmeye dair her girişim başarısız olmaya mahkûmdur. Bu, aristokratik bir düzenin ortak faydaya yönelik bir araç olarak yorumlandığı toplumsal bir aristokrasinin bakış açısıdır. Fakat böyle bir bakış açısının Nietzsche'nin ilkesi olduğunu kabul etmek en galiz yanlış anlaşılmalardan içerirdi. Nietzsche'ye göre, insan niteliklerinin zirvesine erişilmesi hiçbir toplumsal fayda veya ilerlemeye yönelik bir araç olmayıp kendi içinde bir amaçtır ve daha sonra değineceğimiz gibi, bazı insanlara bencilce faydalar sağlamanın bir yolu değil, insan türünü yüceltmenin bir yoludur. Ona göre, kişisel değerlerin artırılması bile bu değerlerden bir şekilde bağımsız bir araç değildir. İnsanlık bu değerler yoluyla ileri doğru dolaysızca hareket eder. Yani toplumsal bir aristokrasi, onun vasıtasıyla, biri toplama veya ortalamaya uygun, diğeri herhangi bir unsurun kusursuzluğuna uygun, iki değerlendirme biriminin uzlaştırılabileceği bir araç değildir.

Nietzsche'nin değerlendirme tarzı bazı yönlerden marjinal değer (*Grenznutzen*) teorisinin tersine çevrilmesidir. Eğer pazarda bir üründen belli bir miktarda mevcutsa, arz ve talep dinamiğinin sonucu olarak her birimi için spesifik bir ücret talep edilir. Yani, pazara ulaşan her ilâve arz bir miktar düşük bir fiyata satılmalıdır. Çünkü en acil talep hâlihazırda karşılanmıştır. Eğer normal satma ve satın alma sürecine hiçbir müdahale yoksa malın ilk partisi ikinciden, ikinci partisi üçüncüden, her bir parti bir sonrakinden daha pahalı olmalıdır. Malın bütün miktarının verili bir zamanda indirimde olan her partisinin ücretinin, en ucuz partisinin sahip olabileceği ücretten daha yüksek olmadığı gözlenmiştir. Yani genelde bir malın tamamının ücreti en ucuz partisinin ücretinden

yüksek değildir. Değer burada bir ortalamayla değil, aşırılıkla belirlenir. Ancak bu aşırılık Nietzsche'nin değerlemesindekinin zıttıdır. İnsan değeri konusunda aranan şey en yüksek değerken, ekonomik durumda, değerlendirenin, satın alanın arzusu düşük bir ücrettir.

Dinsel, sosyolojik ve etik değer dizilerinin karışık değerlendirme kriterleri vardır. Bunlardan bazıları uç standartlardan, diğerleri ise ortalamalardan faydalanır. İsrail tek bir adam için affedilirdi. Seçkin bir üyesi olduğu için tek bir aileye veya gruba bahşedilen önem ve onur, tuhaf biçimde, aksi hâlde ortalama değerine göre sahip olacağı değerden ve önemden bağımsızdır. Buna karşın, toplumsal grupları özellikle ilkel bir seviyede birleştiren bir dayanışma kötümser bir boyut alır. Cezalandırma ve öç durumlarında, grubun bütün üyeleri içlerinden birinin hatası yüzünden kabahatli sayılır. Grup, bilinçte ve eylemde üyelerinden birinin iyi bir eylemiyle yüceltilmesine kıyasla, o üyenin günahıyla çok daha fazla lekelenir. Bir birey hakkındaki bir şey grup değerleriyle ilişkili olarak etik açıdan sorunlu hâle gelirse, çözüm aramanın çeşitli yolları vardır. Tipik bir duygu, iyi ve kötü eylemlerimizin tartıldığı ve lanetlenmekten kurtulup kurtulmadığımızın belirlendiği yargı terazisiyle simgelenir. Burada değerlendirme bir ortalamaya göre yapılır. Olumlu ve olumsuz unsurların toplamı bütünün değerini belirler. Fakat bu durumda bile, değerlendirme belli anahtar unsurlara dayanır. Bireyler hakkındaki yargılarda kişinin imajının tek ve etkileyici bir iyi veya kötü eylemle belirlenmesi yaygındır. Böylece söz konusu kişinin diğer bütün eylemleri, hatta ilk değerlendirmeyi destekleyebilecek olan daha düşük bir seviyeye ait eylemler bile görmezden gelinir. Çok iyi veya çok kötü bir eylem kişinin bütününü, konuyla ilişkili olabilecek tüm fikirlerden bağımsız olarak yüksek veya düşük bir seviyeye yerleştirmek için yeterlidir. Hatta birey kendisini bile değerler skalasındaki bir uç

noktaya göre değerdendirir; böylece en iyi eylemiyle bozulmaz bir güvence elde eder veya en kötü eylemiyle sonsuz bir kedere saplanabilir. Tabii ki değerdendirme skalaları genel ve soyut olarak belirlenmez. Fakat somut yargılar yine de şu ilkelere dayanır: Bütünün değeri unsurlarının toplamından veya muhtemelen, daha az sıklıkla, açık biçimde, olumlu veya olumsuz olsun, en aşırı unsurunun değerdendirinden türetilir.

Nietzsche ilkeleriyle en iyi benzerlik sanatta bulunur. Sanat tarihindeki, ilk seviyeden bir dâhinin sıradan veya vasat-altı yeteneklerle beraber var olduğu bir dönemin değeri, pek çok yeteneğin var olduğu bir dönemden üstün görülecektir, ortalama seviyeleri oldukça etkileyici, sayıları oldukça fazla olsa bile. Aynı değerdendirme tarzını bireysel sanatçıların üretimlerine de uygulayabiliriz. Titian ve Rubens'in, Shakespeare ve Goethe'nin, Bach ve Beethoven'ın bizim için anlamı eserlerinin ortalama niteliğiyle belirlenmez. Her biri, uzun üretkenlik dönemleri boyunca çok sayıda yavan ve çoğunlukla şaşırtıcı biçimde sıradan eserler üretti. Eğer daha önemsiz işlerini ve büyük katkılarını bir araya getirsek, önemleri muhtemelen azalırdı. Bu büyük ustaların bizim için önemi en büyük eserlerinden kaynaklanır ve sonrasında bu önem bütün ürünlerine yayılır. Aynısı her tür kişilik için de geçerlidir. Önemleri yaptıkları şeylere, kişisel yaşamlarına değil, bağımsız ruha yaptıkları katkılara dayanır. Büyük bireylerin yaşamlarının ve çalışmalarının daha az önemli yönlerini unutmaya ve bu çabaların sınırlı bir kapsamı olsa bile, bu bireylerin değerdendirini en iyi performanslarıyla eşitlemeye sürekli olarak çalışan birçok tarihsel güç vardır. Tüm bunlardan bahsetmemin sebebi belirleyici vurguyu insan kusursuzluğunun en üstün örneklerine yerleştirmekte Nietzsche'yi takip etmenin her zaman yanlış olmadığını netleştirmek. O ilk kez yaygın biçimde kullanılan bir yöntemi bir bütün olarak toplumsal varoluşu ve insan varoluşunu değerdendirecek bir ilkeye genişletmiştir.

Ancak Nietzsche'nin, bu temel kararı verir vermez on dokuzuncu yüzyılın demokratik-toplumsallaştırıcı eğilimlerini değerlerin çöküşüne götürdükleri şeklinde yorumlamak zorunda olduğu açıktır. Onun değer standardı, onu geniş kapsamda evrimin önemine körleştiren ve niteliksel evrimin fanatik bir partizanı hâline getiren insanın büyüme ve karmaşıklaşma ihtiyacının tutkulu bir ifadesinden başka bir şey değildir. İnsan yaşamının geniş yelpazesine gösterilen her ilgi ona göre bir ihanettir. Çünkü saf yücelmenin enerjisini sömürür. İnsan yaşamının en yüksek ve en düşük seviyeleri arasındaki mesafeyi azaltma yönündeki demokratik eğilim, ona göre, eğer bu terimler kullanılabilirse, evrimsel sürecin başarısızlığıdır. Çünkü kalabalıklar bireylerden daha yavaş gelişir ve demokratik bir toplumda birey kalabalığı beklemek zorundadır. Evrim fikrini her insanın kendi en yüksek potansiyelini gerçekleştirmeyi denemesi gerektiği ilkesiyle bütünleştirmenin mantıksal sonucu, demokratik nitelikteki tüm toplumsal hareketlerin yozlaşmış, büyümeye ve yücelmeye zorlayan içgüdülerden yoksun diye nitelendirilmesidir.

Nietzsche'nin "güç istenci" dediği ve istenç kaybolduğunda "çöküş" diye nitelediği şey, yalnızca onun doruğuna ulaşmış olan değerler öğretisinin ifadesidir. Bu öğretinin özgüllüğü bir insanın yükselişinin mutlak seviyesinin onun görelî yükseliş seviyesine bağlı olduğu söylenerek soyut biçimde ifade edilebilir: Birey, eğer bir toplumsal grup içinde diğerlerinden üstün bir konum işgal ediyorsa, burada konumun geleneksel ve dış toplumsal anlamıyla eşzamanlı olmadığını akılda tutarak insan evrimi skalasında yalnızca ileriye doğru bir adımı temsil edebilir. Nietzsche yaşamın büyümesinin etrafımızdaki dünyayı etkilemek, onunla bütünleşmek, ondan faydalanmak ve ona hükmetmek için gerekli kuvvetlerin sürekli artışı anlamına geldiğine ikna olmuştur. Gücü elde eden, yükselen, hükmeden, hatta diğer varlıkları ezen kişi güç ve

asaletin bireysel niteliklerinin, kişiliğin yoğunluğu ve öneminin taşıyıcısıdır. Yani şimdiye dek yukarı doğru yükselen yaşam ve mesafenin teması için bir dış koşul gibi görünen şeye içsel ve olumlu bir sebep buluruz. Kaçınılmaz biçimde sıradan ve zayıf olan çoğunluk öncüler kadar, önderlik etmek için doğan dâhiler kadar hızlı biçimde evrilemez. Kitlelerin veya sosyalist bir toplumun seviyesi sabit kalabilir, bu veya şu yöne doğru hareket edebilir. Fakat doğası gereği hiçbirisi diğerlerini aşmak için yükselen yoğunlaşmış bir yaşamın değerlerini içeremez. Yaşamın görmezden gelinemeyecek ifadesi mücadeleler, zaferler ve tüketen yetki kullanımı yoluyla güçlerin toplamıdır. Ne kadar çok yaşam varsa, o kadar çok güç istenci kanıtlanır; dış ve iç mesafeden o kadar bilinç doğar. Sonuç olarak tahakkümün doruklarına ulaşılır ve değerler ilerlemesi için öz-gönderimsel bir standart sağlanır. Eğer Nietzsche'nin kavramı, ilk bakışta uygulanıyormuş gibi görünen gaddarlık alanının ötesinde kullanılıyorsa, yaşamın her zaman karanlık, parçalı, ince ve sürekli süreçlerinin yorumlanması için derin anlamını kimse inkâr edemez. Temeli sağlam olduğu sürece sevginin doğasının sürekli büyümek olması ve paradoksal bir özlükle sevginin daha çok sevgi olduğunu söylememize izin vermesi gibi, Nietzsche'ye göre de yaşam daha çok yaşamdır; böylece bir evrim biçimi olarak en derin işlevini yerine getirir. Fakat Nietzscheci yaşam, yaşamın muhasebe sisteminde yaşanmalıdır. Genişlik pahasına yükseklik kazanılır. Bu ilişki daha elverişli toplumsal-tarihsel koşullarla iyileştirilebilecek acı verici bir zorunluluk belirtmeyip, yaşamın kendisinin içindeki özüdür: Yaşam böyledir veya hiç değildir. Nietzsche'nin yaşamın özüne ilişkin yorumu herhangi bir hassasiyet için böylesi bir imgede kapsanabilecek büyük trajediyi neden açıkça hissetmediğini ortaya koyar. Ona göre, mantıksal bir gereklilikle, topluma olan ilgi insana olan ilgi tarafından yok edilmiştir. Bireyin değeri hükmeden, yükselen ve her şeyi tüketen mesafeye bağlıdır.

Yalnızca Nietzsche'nin yaşam görüşünün aksiyomatik öncüllerden mantıklı bir çıkarım olması sebebiyle, bağlılığının, göreceğimiz üzere, onu çok fazla ilgilendiren asaletin yükümlülükleri fikriyle tutarsız olduğunun farkında olmamasıdır. Eğer bireysel yaşamın çok fazla ihtiyacı ve talebi varsa, o zaman kendi kendine yetemiyor ve kendi güçlerinin desteklenmesi gerekiyordur. Nietzsche en azından güç istenci ile temel sahip olma arzusu arasındaki sınır hatlarını netleştirmeli ve dış hâkimiyet ve güç gerçeklerinde değil, yalnızca toplumsal ilişkilerde ifade edilen bireysel ruhların niteliklerinde değer olduğunu göstermeliydi. Yalnızca yaşamın –üniter bir değer standardını bütün güçlerin oluşum hâlindeki kusursuz bir piramidin ucunda yoğunlaşmasından türeten– metafiziksel kavramı bir yağma öğretisine karşı olan etik itirazlara yanıt verebilirdi. Böylesi bir metafiziksel yoruma göre, bireyler yaşamın bir bütün olarak esas süreci onların içinde ve ötesinde gerçekleştiği ölçüde her tür önemden yoksun taşıyıcılar ve biçimler olabilirdi. Yaşamın bütün bireysel varlıklar yoluyla sürekli aktığı, tesadüfen uyarlanmış biçimlere, içlerine nüfuz ettiği sürece anlam ve önem verdiği spekülâtif bir imgesini, hipotetik bir orijinal tohumdan ardışık üreme eylemleriyle yayılan organik yaşamdan başlayarak türetebiliriz. Yani metafiziksel bir meşrulaştırmayla, yaşam biçimin ve değer kusursuzluğunun taşıyıcısı olurdu ve yaşamın bireysel taşıyıcıları hiçbir özel talepte bulunma hakkına sahip olmazdı.

Nietzsche'nin ideallerinin, yaygın biçimde kabul gören diğerleriyle mukayesesi göstermektedir ki, Kant ve Schopenhauer'e belirgin bir karşıtlıkla Nietzsche filozofun görevini geçerli ahlâkî ilkeleri ve hatta yaygın ahlâkî inançları sistemleştirmekle sınırlandırmaz, fakat yeni “değer tabloları” sağlaması gereken bir kanun yapıcı olması için filozofa başvurur. Beyan ettiği “töretanımazlığın” da ahlâkın reddinden başka bir şey olmadığı eşit derecede

nettir. O, yalnızca Kant'inkinden bile daha dolaysız ve güçlü bir biçimi koruyarak "zorunluluğu" farklı bir içerikle doldurur. Kantçı zorunluluk yalnızca idealini zamanın dışına yerleştiren ve hatta idealinin pratik kabulüne kayıtsız kalan nesnel bir teorisyen tarafından yapılmış insan aklı gerçeğinin bir formülasyonuyken, Nietzsche'nin değerleri konumlandırması zorunlu niteliğini kendi içerisinde taşır. Pratik ve öğüt veren ahlâkçı Nietzsche yeni bir ideal konumlandırmayıp yeni bir arayış talep eder. Ancak eski ahlâkî ilkelerin içeriğiyle ahlâkın kendisi arasında çok tehlikeli ve yanıltıcı bir bağlantı kurar. Bu da onu, eski içeriklerini olumsuzlaştırarak "töretanımazlık" diye nitelendirmeye götürür. Düşüncesini formüle edişindeki bu belirsizlik geleneksel ahlâkî ilkelerden özgürleşmede yeni bir kanun yaratma mücadelesini değil, ahlâksızlaşmanın mazeretini bulan takipçi kitlesinden sorumludur. Ancak daha sonra göreceğimiz üzere, Nietzsche'ye göre, yeni, olumlu ve amansızca talepkâr "zorunluluğa" duyulan ihtiyaç aşikârdı. Ona göre, takipçilerinin yorumları demokratik düşüncenin veya iradenin zayıflığa dönüşmesinin olduğu kadar yoz olurdu. İnsanlığın büyük amaçlarının izini sürme içgüdüğü güçlü olanı zayıflatan sapkın ve yaşamı inkâr eden kanunlar kadar bozulduğu gibi hiçbir kanun tarafından bozulmaz. Anlaşılır ve parıltılı bir ahlâk tarihsel diğerkâm-demokratik ahlâkın reddinden ve hatta "töretanımazlığın" ilanından doğar: "Bugün Avrupa'daki ahlâk hayvan sürülerinin ahlâkıdır. Anladığımız üzere, bu bir tür insan ahlâkıdır ve yanında, öncesinde, sonrasında pek çok başkası için, hepsinden öte de imkân ve zorunluluk olarak daha yüksek ahlâkî ilkeler için fazlasıyla yer vardır."

ASALET AHLÂKI

Nietzsche'nin yaşamı şöyle tasvir edilir: Tarihsel olarak kurulmuş ve kabullenilmiş bütün ahlâka hâlihazırda radikal bir muhalefet sergilemiş, davranış rehberi olarak doğaya genel bir kabul göstermiş, nesnel normlardansa bireysel irade ve istemleri tercih etmiş, güçlü olanın hukuk önünde eşitliği hükümsüz kılma hakkını onaylamış olan Yunan sofizminin bir tekrarı. Fakat bu benzerlik esas ilişkiyi tersyüz eder. Sofizmin özü, varlığın ve davranışın nesnel değerinin ve anlamının yerine öznenin değerini koymaktır. Oysa Nietzsche'ye göre, özne yalnızca nesnel değeri sayesinde önem kazanır. Nietzsche tam tersini yaparken, sofizm nesnelliği öznel bir skalada ölçer. Ancak Nietzsche'ye göre, nesnellik somut bir işin veya açıkça başarılı bir davranışın özünde değil, bir insan tipinin niteliğinin evrimsel bir ilerlemeyi gerçekleştirdiği derecede bulunur. Nietzsche kişinin değerini hiçbir kullanışlı kategori altında kapsamaz. Kişi, amaç ve değerlerin mutlak taşıyıcısı olarak kalır. Fakat varlığı ve davranışı spesifik öznelliği açısından

önemlidir. Nietzsche'nin değerlere varma yöntemi keskin ve ustaca bir kavramsal ayrımı varsayar. İnsanlığı, sosyologların bazen toplumu tanımlarken yaptığı gibi bireylerden ayrı biçimde tanımlamayıp bireylerin, henüz kendi değerlerinin standardı yapılmış insanlıkta var olduğunu düşünür. Sofizmde özne içe dönük olarak yalnızca kendini bulur. Fakat Nietzsche'ye göre, özne kendini insanlığı yükselişi veya düşüşünde kavrar ve insan evriminin değer kriterince belirlenir. Yani hangi içeriklerin ilerlemeci olduğu ve o içeriklerin nasıl derecelendirilmesi gerektiği konusunda bir anlaşma olsun veya olmasın, öznenin tanımı tamamen nesneldir. Burada Nietzsche ve Max Stirner arasındaki, Nietzsche'yi sofistlerle saf tutar gibi gösteren türden yüzeysel emarelere rağmen aşılama mesafeyi kavrarız. Sofistler gibi, Stirner de bütün nesnel standartların ve değerlerin öznel gerçekliğe zıt düşen hayalî ve gereksiz, ürkütücü gölgeler olduğunu düşünür. Stirner egonun kendi ötesinde herhangi bir şeye atıfta bulunduğunu veya değerler skalasına göre derecelendirilmesi gerektiğini iddia etmeyi anlamaz bulurdu. Nietzsche şunları yazarken o, sofizmin rönesansını temsil eder:

“Her şey benim için!” diyen herhangi bir yozlaşmış ruhu iğrenç buluyoruz.”

Nietzsche'nin Stirner'den farkı, onun öğretisine belli bir asalet havası verir. Ruhun alanında nesnelliğin asalet anlamına geldiği şeklinde bir fikir birliği vardır. Asil bir ruhun ayırt edici niteliği bir muhalifin fikrine nesnel olarak yaklaşmak ve tabiri caizse, öznel hırsın çalkantısı içerisine çekilmemektir. Dolayısıyla asalet tasvir edilmelidir ve biz bunu aşağıda tipik olarak sağlam bir kişilikle şeffaf bir nesnelliği birleştiren biçimsel bir davranış olarak yakından inceleyeceğiz. Asalet, kişisel değer niteliğine bir yaklaşım olarak bireyin nesnel değerinin kabulünü ifade eder. Gerçek

bir aristokratik duygu kişinin kendine karşı katılığını ve kişinin, konumunun tesadüflerine veya biriktirdiği yetenek ve hazlarının toplamına göre değil, varoluşunun değerinin bir bütün olarak yaşamının itibarı yoluyla ölçülmesini gerektirir. Asil kişi “itibar” sahibidir. İtibar, içkin olarak ilişkisel bir kavramdır. Bir kişi, hak ettiği şeyi ister alsın ister almasın, nesnel bir kritere göre bir şeye lâyıktır. Bir kişi nesnel bir standart açısından varlığı ve davranışı için hakkı olan şeyden ne fazlasını ne eksikliğini talep ederek bir şeye lâyık olduğu ve itibar sahibi olduğu izlenimini verir. Bir aristokrat insanların ve şeylerin ona hizmet etmesi gerektiğine inanabilir. Fakat o, egoistçe yanılsamaların rehberlik ettiği ve beraberlerinde gizli bir güvensizlik taşıyan kişilerden ayırt edilmelidir. Aristokratın nesnel adalet, kendi kişisel niteliği ve niteliği takip eden davranışları temelinde hizmete lâyık olduğu şeklinde katı bir inancı vardır. Hakkının neticesi olan vazifesi bir işe değil, öncelikle kendine yönelir: Onun vazifesi varlığını biçimlendirmek ve muhafaza etmektir ki, böylelikle varlığı haklarının kaynağı olsun. Hem Nietzsche’nin düşüncesinde çok aşikâr olan rütbe sistemi hem de onun bireyin değerini insanlığın gelişimi açısından yorumlaması asalet düşüncesinden kaynaklanır.

Fakat rütbenin aşikâr eylemlerce belirlenmeyip, bireyin kapalı ve içe dönük boyutunca belirlenmesi, asalet idealinin yapısının bir sonucudur. Değerli bir insan açıkça değerli biçimde hareket edecektir. Fakat vurgu, her zaman varlığın şartlara olan etkisiyle ve varlığın etrafını saran dünyanın güçleriyle koşullanan ve içeriden dışarıya doğru bir adımı kapsayan başarı üzerinde olmamalıdır. Nietzsche sonuçlarıyla yargılanan o eylemleri “epidermal” diye adlandırır. O, kişinin üstünlüğünü hesaba katar. Geri kalan her şey tesadüfidir. Eylem, yükselişinde insanlığa rehberlik eden araçlardan biri olabilir. Ne var ki eylem, en yüksek temsilcileri yoluyla yalnızca insanlıkta ortaya konan büyümenin ken-

disi değildir. Yani Nietzsche kahraman tapınımı yapanlara karşı çıkanlara ve büyük adamlarla kitlelerin eylemlerini mukayese ederek meseleyi cevapsız bırakanlara saldırır. Nietzsche'ye göre, büyük adamın esas değerinin, aşikâr etkileriyle eşitlenmesi derin bir yanlış anlaşılma içerir: "Fakat büyük bir adamın üstün doğası, dünyayı yerinden oynatacak olsa bile, yaptığı herhangi bir etkide değil, farklı oluşunda ve rütbesindeki uzaklığında yatar." Burada Nietzsche'nin herhangi bir toplumsal yoruma mutlak karşıtlığı yine netleşir. Toplum yalnızca bir bireyin yaptığıyla ilgilenir ve onun varlığı yalnızca davranışının her zaman spesifik hatlar boyunca yöneltileceğinin teminatı olarak önemlidir. Eğer toplum saf ahlâkî ve öz-aşkınlığın etik gücünü beslerse, bunu yalnızca olumsuz dış sonuçları engellemek adına yapar. Her bir kişinin diğerleri üzerindeki etkisi olan toplumsal ilke, bireyleri yalnızca etkileri yoluyla tanımlar. Toplum iç boyutu, bireyin kendi içinde ne olduğunu, niteliğinin ne olduğunu bireylerin kendilerine bırakır ve dış etkilere dayananlar dışındaki her rütbeye kayıtsızdır. Nietzsche'ye göre toplumsal ahlâk temelde aşılmış olan eski teleolojinin tortusudur yalnızca. İnsan artık dünyanın anlamı olmamasına rağmen, hâlen diğerlerinin anlamı olarak muhafaza edilir. Bütün değer "iyi irade"de yer aldığı ahlâkî eylemin en yüce biçimi bile, en derin ve salt insanî boyutu görmezden gelir. Niyet etiğinin bir kişiliğin ahlâkî değerinin, ister gerçek yaşamı etkilesin ister gerçekliğin kuvvetlerince engellensin, bir davranışın başarı derecesine dayandırılmayacağını kabul etmesine rağmen, bu görüş hâlen kişilikten yayılan etkilerin değer özünü olduğunu varsayar. Değerin belirlendiği nokta, faal bireyin artık dışında yer almayıp toplumsal dünyaya yerleştirilse ve bireyin içinde sabitlense bile ruh burada merkezden dışarıya doğru yönelimini muhafaza etmeye devam eder. Schopenhauer için olduğu gibi, insanın bütünü iradesiyle özdeş değilse, o zaman aşikâr eylemlere dayanan

ayrımalar yapmanın imkânsızlığına rağmen değer deneyiminde derin bir karar olacaktır. Bireysel değer ya varlığın salt niteliğince ya da onun pratik ilişkilere dış etkisince belirlenir.

Yani, Schiller'in ifadesiyle, aristokratik tabiatlar ne iseler onunla, avam ise yaptıklarıyla bedel öder. Aristokratik ahlâk –toplumsal menfaat ve iradenin ahlâkı için öznel olan– varlığın bireysel niteliğini nesnel değer statüsüne yükseltir. Fakat şimdi en derin ve en önemli soruyla karşı karşıyayız. Bireysel insan nitelikleri değer olarak nesnel meşruiyetlerini nerede kazanır? Şimdiye dek gösterdiğim üzere, Nietzsche'nin yanıtı spesifik insan niteliklerini doğal yetiştirmenin ürettiğidir. Bu niteliklerin ortaya çıkışı ve büyümesiyle insanlık şu anda işgal ettiği, her tür nesnel ve salt kişisel değerlendirmeden bağımsız bir kriter meydana getiren seviyeye ulaştı. Fakat zorlayıcı görünebilirse de bu sonuç mantıken hatalıdır. Türümüzün evrimi aslında yalnızca güzellik ve saflığı değil, inancın ve dürüstlüğün ihtişamını, değeri ve gücü ve aynı zamanda bunların karşıtlarını da yarattı. İki diziden birinin diğerine baskın çıkma derecesi ampirik olarak belirlenemez ve değerın doğasıyla ilgisizdir. Yani öncelikle, insan değerinin çekirdeği olan esas tarihsel evrimin kapsadığı o özellikleri belirlemek gerekir. Çünkü onlar eylemlerimiz için buyruklar ve kendi değerimizin kanıtıdır. Doğal evrim nesnel bir standart yoluyla esas niteliklerimizin değerine karar veremez. Hatta evrim normatif biçimde tanımlansa bile, evrimsel süreçteki yüksek ve düşük niteliklerden yapılan herhangi bir seçimin temeli daha önceki sıralamaya dayanmalıdır. Evrimce yeni anlam verilen bir yaşam kavramı herkesin istediği şeyi, yani “zorunluluğun” kapsamı ve anlamının verili ve kanıtlanabilir bir gerçekten mantıklı bir çıkarımını sağlayabilir gibi görünmüştür. Her etik ve değerler öğretisinin büyük zorluğu, kapsayıcı ve kabaca materyalist olmayan bir anlamda, kanıtlanabilir ve gerçek olanın alanında değerli ve ahlâken gerekli olanın çıkarsanamayacağıdır.

Görünüşe göre, değer alanı katı biçimde kişisel kanılara göre karar vermeye bırakılan, rasyonel olmayan bireysel iradeye teslim edilmeliydi. Çoğu metafizik iyiyi ve “zorunluluğu” en üstün gerçekliğin alanına aktaran bir aldatmayla bu sonuçlardan sıyrılmayı denemiştir. Nietzsche, yaşam kavramını, insana gereken her şeyi içeren, her şeyi kapsayan bir biçim diye konumlandırarak, yaşamın yoğun ve kapsamlı biçimde büyüme ve daha asil hâle gelme güdüsüyle meydana getirildiğini varsayarak, yaşam sürecini değeri artan bir süreç olarak görebilmiştir. Yani ideallerin yaratılması, her zaman gözlemlenebilir olmayan, fakat her zaman mevcut olan insan gerçekliğinin en iç doğrultusu boyunca devam ediyor diye yorumlanabilmiştir. Fakat şimdi evrimsel süreç ve ideallere doğru ilerleme arasındaki ilişki yoksunluğu göz önüne serilmekte. Gerçek evrim olumlu olanı ürettiğindekiyle aynı umursamaz gereklilikle olumsuzunu üretir. Başka türlü ifade etmek gerekirse, yalnızca üstün nitelikler bireylerin güç kazanmasına, yaşamlarını genişletmesine ve bütün potansiyellerini geliştirmelerine yardımcı olmaz. Yaşam mücadelesindeki sayısız zafer dürüstlük ve vicdandan yoksun, mülkiyet hırsıyla ve ahmakça bir materyalizmle güdülenen insanlarca da kazanılır. Yani Nietzsche’nin somut varoluşta değer diye kabul ettiği unsurlar yaşamın yapısınca önceden belirlenmiş olmayıp, bu yapıdan bağımsız bir değer anlayışından doğmalıdır. Yaşama duyulan, yalnızca Schopenhauer’in kötümserliğiyle benzer, ne kanıtlanabilen ne de yanlışlanabilen iyimser ve coşkulu bir inanç başka kaynaklarca meydana getirilen değerlerin yaşamın sinir merkezini ve onun gerçek gelişimini biçimlendirdiğini kabul edebilir. Dolayısıyla Nietzsche, yaşamın artışına dayanan bir değer ilkesinden bir niteliksel bireysel değerler skalasını en sonunda geliştiremez. Bu yüzden, onun açıklamasında, gerçek bağlamlar içerisinde göründükleri şekliyle insanî değerlerin ve niteliklerin ilkeleriyle biçimleri arasında bir bölünme olması gerekir.

Nietzsche'nin düşüncesindeki değerlerin nesnelliği, kökenlerinden veya sebeplerinden kaynaklanmayıp, az önce açıklandığı üzere, asalet idealinden kaynaklanır. Belli insanların ve insanî niteliklerin varoluşu, diğer insanlarla ilişkileri veya etkileri yüzünden değerli olmayıp, varoluşlarını kendi içerisinde bir amaç kılan "daha üstün bir kanun" sebebiyle değerlidir. Bunun kendi içindeki amaç, öznel ve spesifik bir yaşam anlayışı veya içkin bir haz olmayıp, nesneldir. Şeylerin toplamı, içinde böylesi asil varoluşlar ne kadar çok ise, o kadar anlamlı, o kadar seçkin ve o kadar değerlidir. Asalet değerlerinin nesnel özü bireysel yaşamda gerçekleştirilmeleri için ödenmesi gereken bedelin –öznel ızdırabın, enerji fedakârlığının, boyun eğdirmenin– tamamen önemsiz olmasını gerektirir. Asil bir kişi bedelin ne olduğunu sormaz. Dolayısıyla aristokratik yaşamın tarzı şeylerin değerinin giderek böyle değerlendirilmeye eğilimli olduğu para ekonomisinininkine tamamen zıttır. Taine, büyük bir lüksün tadının çıkararak *ancien régime* aristokrasisinin parayı hiç hesaba katmamayı bir asalet işareti olarak gördüğünü gözlemler. Bu, paraya aşırı değer atfetmeye dayalı belirgin tüketim lüksünün açıkça zıttıdır. Nietzsche'nin para ekonomisinin bütün spesifik fenomenlerine duyduğu derin antipatinin izi onun asalet konusundaki temel değer taahhüdüne dayandırılmalıdır. Kişi para ekonomisinde faydaları, bedelleri tartar ve bir şeyi büyük maliyetle satın alınmadığında değer diye kabul eder. Fakat Nietzsche'ye göre, kişi maliyete duyarsız kalarak değeri ve ücret arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırır. Asalet ilkesi insanlığın nesnel değerinin yalnızca onun en gelişkin bireylerince temsil edildiği ve yükselişin bedeli oldukları için, kitlelerin acı çekmesinin, baskı görmesinin, alıkonmasının önemli olmadığı varsayımında en uç noktaya vardırılır. Nietzsche'nin tarih ve felsefe kanunu insanın en zor seçme ve deneme süreçleri, umursamazlık ve zalimlik olmadan en üstün güce ve yüceliğe erişemeyeceğidir.

Paradoksal görünmesine ve ancak temel etik biçimler saflaştırılırsa ve içerikleriyle ilişkili bütün duygulardan entelektüel olarak arındırılırsa makul gibi görünmesine rağmen, Nietzsche'nin Kant'ın temel duygusunu bireysel bir ahlâktan bir türler etiği ahlâkına dönüştürmesi tam da böyle bir arınmayla gerçekleşir. Kant'a göre, ahlâk yalnızca özümüzün daha düşük ve duygusal parçalarının üstesinden gelinmesi olarak anlaşılabilir. Ona göre, insan tabiatı itibariyle duygusal ve şehvetlidir ve tabiatı itibariyle iyi değildir. Fakat rasyonellik onu aşağıya çeken dünyevî unsurlara karşı sürekli bir mücadele içerisinde. Alçak insanın üstün insan tarafından gasp edilmesi acısız mümkün olamaz. Bu, insan ruhu tarihinin temel temalarından biridir. Varlığımızın esas yükselişi acıyla gerçekleşir ve dünya görüşleri arasındaki temel farklar bu gerçeğin nasıl görüldüğü ve anlaşıldığıyla ilişkilidir. Kant acı ve üstesinden gelme arasındaki bağlantıyı özneliğin uç noktasında yoğunlaştırdı ki, böylelikle bir insanın değeri yalnızca fedakârlıkta teslim edilir. Nietzsche bu bağlantıyı bireyin ötesine, insan türüne aktarır. Yalnızca büyük acıların eşlik ettiği disiplin "insanlığın bütün yükselişi"ne sebep oldu. Yani yükselenin ve acı çekenin apaçık kimliğini çözmek mümkün hâle gelir. Sayısız insanın acısı, fedakârlığı ve uğradığı baskı ruhun gücü, üretkenliği ve potansiyelinin koşullarını bir kişide yaratır. Böylece insanlık evrim yolunda yeni bir basamağı fetheder. Bireysel ruhun Kantçı değeri tarihsel toplumun bütününü kapsayacak şekilde genişletilir ve değer ile acı çekme arasındaki gerilimin merkezi artık bireysel ruhta bulunmayıp, insanlığın birliğinde kapsanan bir özne çeşitliliğinde bulunur.

Hatta değerlerin biçimlenişini sadece nesnel varoluşlarına dayandırmak ve bu değerlerin ruhun bireysel varoluşunda mutlak biçimde kişisel bir biçimde gerçekleştirildiğini, böylece özveriler ve öznel koşullar açısından maliyetini göz önüne almaksızın yal-

nızca evrimin yüksekliğinin önemli olduğunu eşzamanlı olarak iddia etmek tuhaftır. Fakat bu daha önce bahsedilen, değerli bireyin etkilerine kayıtsızlığın tam olarak karşıtıdır. Bireyin varlığının değeri yol açtığı sonuçlarla ilgisiz olduğu kadar köken koşullarından da bağımsızdır. Büyük insanların değeri başkalarının onların üstünlüklerinden ne elde ettiğiyle veya kendilerinin bu üstünlükten elde ettiği yararlarla belirlenmez. Dolayısıyla nesnel bir değerler oluşumunun kişiselciliği hiç de yaygın bir egoizm veya hedonizm değildir. Varlığın öznel haz ve acı duygularında temsili, kişi ister kendine ister başkasına atıfta bulunsun, varlığın değerinden oldukça farklıdır. Bazı önemli paragrafları alıntılammam gerekiyor. Çünkü Nietzsche bu noktada diğer hiçbir yerde olmadığından daha ciddi biçimde yanlış anlaşılmıştır:

“Mutluluk mu istiyorum?” diye soruyor Zerdüşt. ‘İşimi istiyorum...’ Özgürlük, strese, sıkı çalışmaya, yoksunluğa ve yaşamın kendisine karşı daha kayıtsız hâle gelmek demektir; mutluluk içgüdüğü gibi erkeksi içgüdülere sahip olmak demektir. Özgürleşmiş adam, tüccarlar, Hristiyanlar, inekler, kadınlar, İngilizler ve demokratlar tarafından hayal edilen aşağılık türden bir refahı ayaklar altına alır ... Kişi, vermediği zaman zevk almayı istememelidir. Ve kişi zevk almak istememelidir... Kendime karşı derin kayıtsızlığım; içgörülerimden herhangi bir avantaj istemiyorum ve onlardan kaynaklanan dezavantajlardan da kaçınmıyorum. Eğer kişi mutluluk istiyorsa, o zaman ruhen yoksulların arasına katılmalıdır. ... Hedonizm, kötümserlik veya faydacılık olsun, şeylerin değerini zevke ve acıya göre, koşullara ve dışsal şeylere göre hesaplamının her yolu naiftir ve yüzeysel düşünce biçimleridir. Yaratıcı güçleri anlayan herkes onlara hem alayla hem de şefkatle bakacaktır.”

Kilisenin şehvaniyetle ve yaşam sevinciyle mücadelesi ancak Kilisenin “kendilerine şehvetlerine bir sınır dayatamayacak kadar zayıf iradeli” yozlaşmış olanlarla uğraştığı anlayışıyla, görece terimlerle anlaşılabilir ve meşru görülür. Böylece “şehvet, zayıflar için ancak tatlı bir zehirdir, ancak bir aslan yüreğiyle dileyenler için hürmetle ayrılmış şaraplar şarabıdır.” Ve Nietzsche, “Komşunu sev” emrini, kendini sevme dürtüsünün çok iyi gizlenmemiş bir ifadesi olarak değerlendirir: “Komşunun sevgisinden daha yüksek olanı, en uzaktakilere ve hâlâ gelecekte olanlara duyulan sevgidir –uzaktakiler senin ‘Komşunu sev’inin bedelini ödemelidir.” Fakat eklemeliyim ki, uzakta olanlar Hristiyanlığın komşu sevgisi için daha sağduyulu bir aracın uzantısını ifade edebilir. Anarşik, disiplinsiz ve yumuşak olan her şeyin, çağdaş çöküşün nedenini eşitleme ve evrensel mutluluğa yönelik bayağı eğilim karşısında katı disiplinin, dindarlığın ve otoritenin ortadan kaybolmasında bulan Nietzsche’den daha sert bir yargıcı yoktur. O kesinlikle bencilliği öğütler, ancak yüksek ve seçkin olanlara, liderlere kendilerini korumaları için verdiği öğütler, onların üstünlüklerini elde ettikleri kalıcı değerleri, onları şımartacak ve kalplerini yumuşatacak anlık dürtülerden kurtarmak içindir. Bu nedenle, büyük insanın kendini dışsallaştırmaması ve alçakların seviyelerine sürüklenmemesi ve böylelikle de en yüksek değerleri yok etmemesi için alçak olanlardan içsel bir mesafeye ihtiyacı vardır. Ancak bunların hiçbirisi mantıksız bir irade ya da zevk arayışı meselesi değildir. Onun dediği gibi, asil bir adam “ayrıcalıklarını ve bunların uygulanmasını bir görev olarak kabul etmelidir”, bu yüzden “görevlerini herkesin görevi hâline getirmek için alçaltmayacaktır.” Nietzsche’nin bencilliği denen şeyin anlamı, en yüksek kişisel değerlerin korunmasıdır. Bu nedenle, kendisine ve başkalarına karşı bükülmez bir sertlik talep etmelidir: “Asal olan her zaman feda edilecektir ve biz bu asaliz. Ama türümüzün is-

tediği de bu ve kendilerini korumaya çalışmayanları seviyorum.” Nietzsche kesinlikle pervasızlığı, sertliği, hatta gaddarlığı vaaz eder; fakat bunun tek nedeni, bunlar ona, –ideallerimizin ve gerçekliğimizin ortalama ve genel halkın çıkarlarına indirgenmesiyle tehlikeye giren– gücün bir kez daha gelişebileceği tek okul ve disiplinmiş gibi görünmesidir. “Sizin için her zamankinden daha büyük bir zorluk ve baskı olacak, çünkü ancak bu şekilde insan şimşeğin kendisine çarptığı ve onu parçalara ayırdığı yere yükselir: Yukarı, şimşeğe doğru!” Ahlâk tarihindeki en tuhaf hatalardan biri Nietzsche’nin öğretisinin anlamsız bir egoizm ve Epikürcü havaîliğin kutsanması olarak anlaşılabileceğidir. Bu hata aslında mümkündü. Çünkü Nietzsche’nin değerleri biçimlendiren unsurları birleştirdiği yeni sentez anlaşılmadı. Eski çağrışımlar hâlen etkindi ve bunlar Nietzsche’nin sentezinin tekil unsurlarına katılmıştı. Nietzsche kişiselciliği her zaman özneye dönen katı egoizmden ayrı bir konuma yerleştirerek nesnel bir ideale dönüştürdü. Egoizm bir şeye sahip olmayı, kişiselcilik bir şey olmayı arzular. Yani kişiselcilik kendini hedonizm ve ahlâkçılık karşıtlığının ötesine konumlandırır ve böylece Kantçı ahlâkı kendine tâbi kılar. Hedonizm “Ben bu dünyadan ne alabilirim?” diye sorar. Ahlâkçılık “Bu dünya için ne yapabilirim?” diye sorar. Nietzsche’ye göre, neyin verileceği sorusu bile dışlanmıştı. Onun, eylemlerde doğal olarak sergilenen bir varlık niteliğiyle ve “veren erdem”le ilgili olmasına rağmen, ona göre, değer, fenomenlere ve sonuçlara bağlı olmayıp, insanlığın evriminde spesifik olarak daha yüksek bir seviyeyi temsil ettiği ölçüde doğrudan varlığın niteliğiyle verilir. Benzer şekilde, varlığın niteliği öznel mutluluğa katkıda bulunabilir. Fakat mutluluk büyümenin derinliğini ve varoluşun canlılığını yansıtmıyorsa, değer vurgusu, onun duygusal sonuçlarında değil, haz ve acı duygularında ifade edilenlerin temeli olan varlığın kendine yerleştirilir.

Bu nedenle Nietzsche yaşamın yükseldikçe daha disiplinli ve sert hâle geldiğini sürekli olarak vurgular. Nietzsche'nin, demokratik-diğerkâm ahlâktan ve kaygıdan özgürleşmeyi nesnel olarak daha yüksek bir insanlık seviyesine ilerleme görevinden ziyade, bir sefahat meşrulaştırmasına dönüştüren "üstinsan" kavramının suiistimal edilmesinden hiç kimse Nietzsche kadar rahatsız olamazdı. Nietzscheci görev noktasından bakıldığında, öznel haz ve acı koşullarını izleyen bir yaşam çıkmaz bir sokağa sapmak zorunda olduğu sürece, sözümona Nietzschecilerin pek gizlenemeyen ve öznelci hedonizmi yalnızca daha düşük bir seviyeye, kötümserlik umursamazlığına ve verimsiz güç kullanımına bir geri dönüştür. Bu nedenle Nietzschecilerin hedonizmi yozlaşmadır ve nesnelerini toplumun daha düşük unsurlarından öznenin daha temel unsurlarına aktaran, çökmekte olan bir yaşamdır.

Nietzsche'nin değer faktörlerini asalet idealine sentezi ideallerinin özgüllüğünün esas ve gerekli bir sorumluluk hissine ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu netleştirmiş olmalıdır. Her gerçek aristokrasi, başkalarına veya bir dış yasaya karşı sorumluluğunun değil, kendi sorumluluğunun kabul edilmesiyle, ayrıcalıklarının saf zevkinden kurtulur. Nietzsche'nin, kişinin kendi varlığının derinliklerinden doğan bu sorumluluğu yorumlayışı, en ilerlemeci bireyleri yoluyla evrimin zirvesine ulaşan bir insanlık kavramı açısından dır. Mevcut aristokrasi ona yanlış ve yoz görünür ve hiç de ideal değildir. Bir asalet ahlâkında bulunan sorumluluk hissi bana göre Nietzsche'nin en özgün öğretilerinden birinin, *ben-gi-dönüşün* (ebedî tekerrürün) nihaî temasıdır. Öğrettiği gibi, eğer kozmik süreç sonsuz zamanda, sonsuz bir güç ve madde kitlesi içinde gerçekleşirse, o hâlde sonuçta ortaya çıkan unsurların kombinasyonları, ne kadar uzun sürerse sürsün, sonlu zaman içinde gerçekleşir. Bu sonlu zaman dolduktan sonra, oyun yeniden başlamalıdır ve nedensellik ışığında önceki kombinasyonlar aynı şekil-

de sonsuza dek tekrarlanmalıdır. Kozmik olayın devamlılığı göz önünde tutulursa, her an bir kozmik dönemin bittiği, bir diğeri-
nin başladığı bir nokta olarak görülebilir. Bu nedenle, hâlihazırda
her insanın her ânının ve bütün yaşamının içeriği mutlak biçimde
aynı dizilimde sayısız kez görünmüştür. Bu öğretinin esas anlamı
ilk ifadesinde aşikârdır:

“Bir gün bir şeytan seni en tenha yalnızlığına kadar takip edip
şöyle derse ne olur: ‘Şu anda yaşamakta olduğun ve yaşaya-
geldiğin bu hayatı tekrar yaşamak zorunda kalacaksın, sayısız
kez tekrar yaşayacaksın ve içinde yeni olan hiçbir şey olma-
yacak. Fakat yaşamının tüm anlatılmayacak kadar küçük ve
büyük sorunları, aynı düzen ve sırayla, yeniden senin tara-
fından yüzleşilmek zorunda kalacak. Varoluşun sonsuz kum
saati kendi etrafında dönecek ve sen de onunla birlikte tozdan
toza çevrileceksin.’ Bu düşünce seni ele geçirseydi şu an var
olan seni değiştirir; belki de her seferinde ve her durumda
sorgulamanın dayanılmaz ağırlığı altında ezerti: ‘Bunu bir
kez daha ve sayısız kez istiyor musun?’ Bu nihaî ve ebedî onay
ve mühürden başka bir şey istememek için kendine ve yaşama
karşı ne kadar iyi olman gerekirdi!”

Bu nedenle, Nietzsche’ye göre, davranışımızın sonsuz tekrarı, de-
ğeri hakkındaki bilinçli kararın bir kriterine dönüşür. Normalde
gereksiz görülen ve “Olmuş olan olmuştur” hissiyle kolayca bilinç-
ten uzaklaştırılan anlık bir eylem büyük ağırlık kazanır ve sonsuz
kez tekrar edileceği birisi tarafından bilindiği zaman artık bir yana
atılamaz. *Bengi-dönüş*, her varoluşun ebedî olduğu anlamına ge-
lir. Eğer sonsuz tekrar varsa, o zaman bir varoluşun süresi onun
ebedî devamlılığıyla eşanlamlıdır. Eğer yaşamımızın hiçbir ânının
hiçbir zaman bitmeyeceğini, bizim ve insanlığın onu şu anda şe-
killendirdiğimiz gibi sayısız kez tecrübe etmesi gerektiğini bilirsek

davranışımızdan yeni bir biçimde sorumlu olur veya en azından sorumluluğumuzu farklı biçimde anlarız.

Bu nedenle Kant'ın başlıca temalarından biri Nietzsche tarafından yeni bir boyuta aktarılır. Kant, göreve göre gerçekleştirilen bir eylemin sebebini, eylemde bulunan kişinin eylemine rehberlik eden ilkenin evrensel olarak geçerli bir kanun olmasını arzu edebileceği olasılığında bulur. Yalan söylemenin, çalmanın, muhtaç olana karşı acımasızlığın veya kişinin kendi potansiyesini geliştirmemesinin cazibesine hiç kimsenin böylesi ilkelerin tabiat kanunları olarak hüküm sürdüğü bir insan dünyasını istemeyeceği şeklindeki ahlâkî temelde karşı koyulabilir: Böyle bir dünya iç çatışmayla kendini yok ederdi. Kişinin egoistçe menfaati böyle eylemlerin genelleştirilmesine karşı olduğunu beyan ederdi. Çünkü bu eylemler onun kendisine de yöneltilebilirdi. Hatta etik olmayan bir davranışın niteliği kesintisiz tekrarı yoluyla değiştirilmez. Fakat böyle bir tekrarla, uçup giden, tek seferlik bir dünyada gözden kaçan anlamlar sanki bir mikroskop altındaymış gibi görünür hâle gelir. Fakat bu Kantçı normun pratik anlamıdır. Eylemlerimizin genel bir kanuna genişletilmesinin onlara hâlihazırda onların hiçbirinde ayrı ayrı mevcut olmayan hiçbir önem borcu yoktur. Fakat zihinsel algımızın özgül niteliği öyledir ki, tekil bir eylem çoğu zaman bütün ağırlığına göre yargılanmaz: Sonuçları, toplumsal yaşamın sayısız paralel kısmıyla karışmıştır ve saf etkileri vurgularında tahrif edilmiştir. Bir eylemin gerçek anlamı, ancak pratik ortamın ona uygun olması, onu gölgede bırakan hiçbir karşıt eylem veya etkinin olmaması, özetle, diğer durumların bir kaosu içinde tesadüfî tekil bir durum değil, istisnasız bir norm, genel bir yasa olması durumunda öne çıkar. Nietzsche eylemin kendisini aynı kişinin sonsuz ardı ardınlığında tekrarlatırken, Kant eylemi toplumun yan yana olanında sonsuz tekrar boyutuna yerleştirir. Burada Kant bir eylemin sonuçlarına yaptığı

vurguyla, Nietzsche ise bir öznenin dolaysız tezahürü üzerindeki vurgusuyla tutarlıdır. Her iki eylem çoğaltımı da, temsili onların “yalnızca şimdi” ve “sadece burada”sında renklendiren tesadüfliliğin ötesine geçme amacına hizmet eder. Bir eylemin iç değeri veya bizim sorumlu olduğumuz değeri kendi içinde zamanın, sayının, “nerede”nin ve “ne sıklıkla”nın ötesindedir. Fakat biz bu kategorilere zincirliyiz ve yalnızca, onlara başvurarak bir eylemin gerçek ağırlığıyla etkilenebiliriz.

Fichte’nin Kantçı formülü geliştirmesi hâlihazırda yalnızca bengi-dönüş öğretisinde tamamlanan biçimsel zamana aktarıma yaklaşır. Fichte’nin öne sürdüğü gibi, “Ampirik ego sonsuza dek ayarlanabileceği biçimde ayarlanmalıdır. Bu nedenle ahlâk ilkesini şu formülle ifade ederdim: Öyle eylemde bulun ki, iradenin kuralı senin için ebedî bir kanun olarak hayal edilebilsin.” Ahlâkî kriterin toplum boyutu yerine zaman boyutuna genişletilmesi bireyi o kriterin temeli hâline getirir, tıpkı Nietzsche için bireylerin çoğaltılmasının değil, bireysel sürenin belirleyici olması gibi. Fakat Kant, Fichte ve Nietzsche’de, gerçekleştirilmeleri bakımından sorumlu olduğumuz değerler için makul bir temel elde etmek adına aynı eğilim gösterilir.

Eğer bengi-dönüş öğretisi yalnızca, önceki alıntıda ifade edilen, bireylerin yaptıklarından dolayı sonsuz sorumluluklarını somut biçimde gösterme önemine sahip olsaydı, nesnel doğruluk meselesini gündeme getirmek zorunda kalmazdık. O öğreti, Kant’ın bir gerçeklik olarak değil de düşünce olarak işlev görebilecek kategorik buyruğuna benzer biçimde, bir simge olabilir. Fakat Nietzsche o noktada durmadığı ve aksine, bengi-dönüşün gerçekliğinde ısrar ettiği sürece, savının zorlukları hakkında sessiz kalamayız. Kozmik sürecin sonsuz zamandaki sonlu unsurlar arasında gerçekleştiğini kabul etsek bile, unsurların herhangi bir düzenlemesinin herhangi bir zamanda veya sonsuz zamanda

tekrarlandığının hiçbir kanıtı yoktur. Böyle bir tekrar gerçekleşebilir. Fakat mükerrer olmayan kozmik unsurların bir kombinasyonu hayal edilebilir. Fakat bu argüman bir kenara bırakılabilir. Çünkü gerçeklik düzenleyici bir etik fikri olarak bengi-dönüşün önemine hiçbir şey ekleyemez. Nietzsche'nin öğretisinden bahsederken bazen hissettiği derin duygu ve bağlılık yalnızca onun özensiz mantıksal kavramsallaştırmaları yönünden açıklanabilir. Mantıklı bir yerden bakıldığında, tekrara içkin bir önem yoktur. Çünkü ardışık tekrarlardan hiçbir sentez mümkün değildir. Eğer bir deneyim benim varoluşumun içinde tekrarlanıyorsa, bu tekrar benim için son derece önemli olabilir. Fakat bu yalnızca ben ilk olayı hatırladığım için ve yalnızca onun tarafından çoktan değiştirilmişsem böyledir. Ancak ikinci olayın beni ilk olaydakiyle tam olarak aynı hâlde bulduğu, ampirik olarak imkânsız durumu varsayarsak, o zaman benim ikinci olaydaki tepkim baştakiyle aynı olurdu ve bu yüzden de tekrarın benim için hiçbir önemi olmazdı. Tekrarın önemi, aynı içeriklerin ikinci kez, yeniden görünmesi ışığında ilk olayda yeni bir anlam ve yeni sonuçlar bulan egonun sürekliliğine bağlıdır. Geri dönen, varoluşun bütünü olduğu zaman da durum hiç farklı değildir. İkinci olaya, ancak ilk olayla bir şeyler eklenseydi, yani her ikisinde de aynı ego mevcut olsaydı, ikinci olay öneme sahip olurdu. Ne var ki gerçekte ben geri dönmem. Fakat bütün özellikleri ve deneyimleriyle benle özdeş olan bir fenomen görünür. Eğer ikinci olayın niteliksel gerçekliği birinciye atıfta bulunsaydı ve böylece kendisinin ikinci olduğunu kabul etseydi, o zaman yalnızca o kabul dolayısıyla ilkinin tam olarak tekrarı olmazdı. Yalnızca aynı fenomenin tekrarı söz konusuysa, Nietzsche'nin önceki egonun dirilişini görmek için net olmayan bir ego kavramıyla cezbedildiğini düşünüyorum. Dolayısıyla hiçbirini ilk ego olmayan ve her biri yalnızca niteliksel olarak diğerleriyle aynı tipte olan ardışık egolara önem bahşeder. Önce-

ki tartışmanın ışığında, ilk egonun bile Nietzsche'nin öğretisinde kendine atfedilen öneme sahip olmadığı açıktır. Eğer uzayda pek çok mutlak biçimde özdeş dünyalar varsa, fakat aralarında hiç iletişim yoksa, bu durumda benim egomun içeriği her birinde özdeş olarak tekrar edilir. Yine de bu dünyaların her birinde yaşadığımı söyleyemem. Ve yan yana yaşayan bu özdeş kişilerin, bengi-dönüş öğretisine uygun biçimde davrandıkları gibi, art arda yaşayan kişilerle aynı biçimde davranacağı açıktır. Bengi-dönüşün izleyen, düşünen ve pek çok dönüşü bilincinde birleştiren biri için önemi vardır yalnızca. Dış gerçeklik olarak bengi-dönüş hiçbir şeydir. Öğretinin etik-psikolojik anlamı verili kozmik dönemlerdeki spesifik anlarda ona atıfta bulunmakta yatar. Fakat dönüşün ya da tekerrürün gerçekliği düşüncenin hayalî işlevine bir şey ekler. Bununla beraber, *bengi-dönüş* ve *üstinsan* fikirlerinin birbirine karşı olduğunu iddia etmenin akla yatkın olduğuna inanmıyorum. Her ikisi de davranışımızın normları ve sınavlarıdır. Üstinsan, insanın mevcut durumunun ötesinde gelişebileceği ve gelişmesi gerektiği şeklindeki belirginleşmiş bir düşüncedir sadece. İnsan neden onu düşük bir hayvan biçiminden insanlığa taşıyan yolda durmalıdır? Tıpkı şimdiki biçimin hayvandan üstün olması gibi, gelecekteki biçim de insandan üstün olacaktır. Üstinsan, insanlığın ilerlemesiyle büyüyen bir görevdir. Belirli bir şimdinin ortaya koyduğu görev tamamlanır tamamlanmaz, bu şimdinin ideallerince ortaya konan yeni bir görev derhal ortaya çıkar. İnsan evrilebilen bir varlık olduğu sürece üstinsan kavramına içkin olan görev asla mutlak biçimde tamamlanamaz. Bu görev, hiçbir tamamlama girişimince karşılanmayan bir talep olarak ve ampirik varoluşunun her ânında ve hatta hayal edilebilen en yüksek seviyelerde insanın hâlâ bir yol ve köprü olduğunun ifadesi olarak insan türünün adımlarını takip eder. Burada, üstinsanın görevinin sonsuzluğu kozmik dönemlerin sonluluğuyla uzlaştırılamadığı sürece bengi-dönüş ve

üstinsan fikirleri arasında bir karşıtlık var gibi görünür. Üstinsan ideali sonsuza yönelen düz bir evrim çizgisi gerektirirken, her dönem içerisinde insanlık yalnızca sürekli tekrarlanabilen sınırlı sayıda evrim biçimleriyle donatılabilir. Fakat eğer üstinsan mutlak biçimde belirlenmiş bir içeriği olan katı bir yapı olarak değil de şimdiki gerçek insan biçiminden üstün olan insan biçimini gösteren işlevsel bir ideal olarak anlaşılırsa, gerçekte hiçbir karşıtlık yoktur. İnsanlığın belli bir kozmik düzende ulaşılmış olan bir evrim seviyesini aşamayabileceği oldukça ilgisizdir. İdeal, ister yüksek ister alçak, ister gerçekten geliştirilebilecek veya geliştirilemeyecek, isterse de tekil veya mükerrer, hangisini gösterirse göstereyin, o ideal her gerçekliğin her ânında aşkın ve gerçekliğin tipik sınırlarının hepsinden bağımsız olurdu. Bu noktayı Kant'ın kategorilerinden biri açısından formülleştirebiliriz: Yani gerçekliğinin niteliğinden bağımsız olarak, sanki ideal bir evrim öngörüsündeki mevcut gerçekliğimizi aşan bir amaca doğru gelişmeyi istiyormuşuzcasına her anda yaşamalıyız. Yani öyle bir yaşamalıyız ki, sanki ebedî bir tekerrür olarak bengi-dönüş varmışçasına o şekilde sonsuza dek yaşamayı istemeliyiz.

Tekerrür/dönüş fikrinin önemi gerçeklik seviyesinde oldukça tartışmalıdır. Fakat etik düzenleme seviyesinde çoktan tartışılmıştır ve metafiziksel seviyede eksikliklerini telafi eden bir öneme sahiptir. Nietzsche tekerrür/dönüş fikriyle ruhun iki temel ve karşıt temasını, sonlu, somut sınırlara, verili her şeydeki kesin biçimlere duyulan ihtiyaçla, kendini sınırsız olanda kaybetme ihtiyacını tuhaf bir birlik içerisine sokmuştur. Mantık alanında bu ihtiyaçlar çelişkili ve birbirini olumsuzluyor gibi görünebilir. Fakat psikolojik gerçeklikte bunlar yan yana bulunur, birlikte çalışır ve birbirinin yerini alır. Saf mantığı aşan bu tuhaf bir arada varoluş, metafiziğin yapılarında yansıtılır. Metafiziğe göre kavramlar ve imgeler öyle bir biçimde görünür ki, hakikat meselesi somut ve

mantıklı bir açıdan öne sürülemez. Çünkü bu nesneler bireysel fenomenlerden o kadar uzak, o kadar yüksek ve soyut bir seviyededir ki, pratik, mantık ve bilim için çok gerekli olan keskin hatları kaybederler. Bu nedenle, metafizik nesneleri diğer çalışmaların nesnelerinden, sanat nesnelerinin bilim veya eylem nesnelerinden olduğu kadar farklıdır. Metafiziğin, diğer bilimsel yaklaşımların taleplerini karşılaması mantık çerçevesi içerisinde beklenemeyen kendi gereklilikleri ve normları vardır. Metafiziğin elde ettiği pek çok unsurun “birliği” bütün diğer çalışmaların normlarının uygulanmasının bir sonucu olmayıp çoğunlukla bizim mantıksal olarak bambaşka unsurların çeşitliliğini deneyimlediğimiz ve onları tek bir unsura damıttığımız manevî birliğin nesneleştirilmesi veya kavramsal ifadesidir. Bu nedenle, bengi-dönüş fikri sonsuza ve sonluya olan ihtiyacın sentezidir. Bu sentez biçim ve sayı bakımından sınırlı olan sonlu içeriklerin ve fenomenlerin sonsuz ardışıklık yoluyla bir sonsuzun biçimini aldığını öğretir. Burada mesele, belirlenimlerin rastlantısal birleşimi değil, somut ve sonlu gerçeklerin kökeninde bulunan ve bu gerçekleri kendilerinin ötesine iten ve sonunda onları olası bileşimlerin tüketilmesi yoluyla başlangıç noktalarına geri götüren aynı nedensellik meselesidir. Bu nedenle sonsuz tekrar vardır. Çünkü sadece-bir-kez yeni düzenlemelerle sınırlanan sonlu bir biçimi korur. Bu fikrin en anlamlı simgeleştirmesi, kendi içinde sonsuz ve sınırsız harekete, bölümden bölüme ilerlemeye ve sürekli geri dönüşe izin veren, sonsuz çevreli bir dairedir. Nietzsche’nin düzenlenmemiş makalelerinde en sağlam ifadelerden biri vardır: “Meditasyonun doruk noktası: Her şeyin ebedî dönüşü, oluş dünyasının varlık dünyasına en yakın yaklaşımıdır.” Tekerrür öğretisini, en yüksek metafizik düzeyde sonluluk ihtiyacı ile sonsuzluk ihtiyacının bir sentezi olarak yorumlamanın gerekçesi burada yatar. Herakleitos ile Elealılar arasındaki tartışmadan beri, metafizik süreç varlık ile oluş arasında sıkışıp

kalmıştır. Yunan felsefesinin tamamı, varlığın, akışın ve değişimin tözsel katılığını ve kapanışını, hem ruhta hem de dünyada bulunan çeşitlilik ve canlılığı, gerçekliğin –ruhun huzuru, aydınlanmayı ve kesinliği bulmasını sağlayan– çelişkili olmayan bir resminde birleştirme girişimlerinin bir tarihidir. Varlık ve oluş bütün insanları şekillendiren temel ikiliğin en genel, biçimsel ve kapsayıcı formülasyonlarıdır: Bütün büyük felsefe, aralarında yeni bir uzlaşma ya da diğerine birinin yerine kesin bir öncelik vermenin yeni bir yolunu kurmakla meşgul. Nietzsche’nin bengi-dönüşü, varlık ile oluş arasında aracılık etme işlevine de sahiptir ve bu kavramda iki kutup aynı anda birbirine doğru hareket eder. Bir yanda, sonlu ve bireysel olayların ampirik zinciri, durmaksızın alçalıp yükselen kesintisiz bir oluş meydana getirir. Burada, Herakleitos’un nehrinde tözsel gibi görünen her şey çözülür. Ancak bu olaylar sonsuz tekrarlarıyla varlık ve kaçınılmaz süreklilik kazanırlar: Sonlu olan her şey, içinden oluş nehrinin sonsuzca geçtiği sabit bir nokta haline gelir. Böylece tüm içerik serbest bırakılır ve akıştan çıkarılır: Sonluluk kendini sonsuzun biçimine sarar ve varlığın biçimine dönüşür. Öte yandan, tekerrür öğretisi içinde, sonlu gibi görünen, bir biçim tarafından tanımlanmış ve somut görünen sadece varlıktır. Varlığın içeriği ancak oluşun nedenselliği aracılığıyla sonsuzluğa kavuşur. Ne olduğumuz her an sınırlıdır. Gerçek eylemimiz incelenebilir ve sonlu sınırlama ihtiyacımız varlığımızın gerçek içeriği tarafından karşılanır. Ancak varlığın içeriğini, tüm olası kombinasyonları ve dolayısıyla onların sonsuz tekrarını gerektiren nedensel oluş ilkesi altına yerleştirerek, oluşun sonsuzluğu varlığın sonluluğunu bütünleştirir. Sınırsızlığa ve ölçüsüz aşkınlığa duyulan ihtiyaç, oluş ırmağındaki susuzluğunu giderir. Elbette yalnızca sonluluk ve sonsuzluk, varlık ve oluş gibi soyut kavramlar, farklı anlamlarla ışıldayan çeşitli kombinasyonlar oluşturacak şekilde genişletilebilir. Ama metafizik sadece bu kavramların

oluşumunda gelişir. Buradaki görevimiz yalnızca bu kavramların bengi-dönüş fikriyle nasıl ilişkili olduğunu göstermektir. Sonlulukla sınırlandırılmış bir varlığın sonsuz tekrarı ve sürekli bir nehirdeki dalgalar gibi yükselen ve sonra kaybolan fenomenlerin –geçici kaderleri tarafından onlardan çalınan– varlığın dayanıklılığı ve sonsuzluğunu kazanmasındaki nedensellik, bengi-dönüşü bir senteze veya Nietzsche’nin diyeceği gibi, varlık ve oluş arasında bir “yaklaşım” a dönüştürür. Bu yaklaşım, kavramlar arasında belirsiz bir ilişkide ifade edilir: Oluşun sonluluğunu varlığın sonsuzluğuna veya varlığın sonluluğunu oluşun sonsuzluğuna dönüştürürler. Tekrarlama fikri korunduğu sürece, metafizik kutupları birleştiren çizginin hangi noktadan çekildiği önemli değildir. Ve eğer Nietzsche’nin düşüncesinin Schopenhauer’inkiyle paylaştığı, ama aynı zamanda onların farklılıklarını da içeren bengi-dönüş öğretisinin tarihsel-felsefî temeline bakarsak, bu öğretinin mutlak bir varlık hedefini olumsuzladığını görürüz. Burada ayrıca, aksi hâlde kolayca tespit edilemeyen, Nietzsche’nin tekerrürün/dönüşün bütün düşünüşünde neden mutlak biçimde esas ve merkezî bir unsur olduğunu hissettiğine dair örtük ve temel bir sebep buluruz. Nietzsche, nihaî bir amacın yerine, farklı amaçlar ve değerler içeren bir evrimsel süreç koyar. Kozmik sürecin amaçladığı bir tek mutlak seviye yerine gerçek seviyeyi aşan herhangi bir seviye önem kazanır. Fakat evrimsel süreç hâlâ sınırsızlığın huzursuzluğunu taşır ve bütünün genel bir görünüşünün imkânsızlığına dayanan bir güvensizlik hissini besler. Ancak bengi-dönüş kavramında Nietzsche mutlak bir amaç ortadan kaldırıldıktan sonra varlığın hâlâ sergileyebileceği her perspektif ve çıkarımı muhafaza eder. Çünkü her kozmik dönemin sınırlı olmasına rağmen, hâlâ değerlerin sınırsıza doğru büyümesini talep eden düzenleyici bir fikir vardır. Tekerrür/dönüş düşüncesi, sonlu olanın bölümler hâlinde görünmesi yoluyla sonsuzluğu içerir: Sonsuz oluş, belirli

sayı ve tip kombinasyonlarıyla biçimlendirilmiş içerikler yoluyla biçimi ve güvenli sınırları elde eder. Çoğu insan için yaşamın sonsuz ve değişmeksizin döndüğü düşüncesi tiksindirici ve ürkütücü olabilir. Fakat Nietzsche bu düşüncüyü rahatlatıcı ve faydalı bulur. Tabiatının huzursuzluğundan kaynaklanan sonsuz savrulma ve kozmik bir hedefi reddedişi “daire”nin çevresinin sınırları içine yerleştirilir.

Nietzsche’nin bütün öğretileri arasında bengi-dönüş öğretisi, onun, eylemin sürekli tekrar yoluyla ebedileştirilmesi ışığında insanın sorumluluğuna yaptığı olağanüstü vurguda ahlâkî amacının aşikâr olmasına rağmen en büyük metafiziksel öneme sahiptir. Kendinden menkul töretanımazlığına rağmen, düşüncesi, ahlâkın yaşamın temel değeri ve bütün anlamların anlamı olduğunu durmadan ileri süren Schopenhauer’in düşüncesinden çok daha etik yönelimlidir. Nietzscheci ahlâk, aşkın varlığı insan iradesine aşıl原因 Platon, Spinoza, Kant ve Schopenhauer’in öğretileri gibi zirveye çıkmayan bir temel ahlâkıdır. Sorumluluk teması aracılığıyla tekerrürü hizmetine alan asalet ideali, dünyevî ve ampirik bir yapıya sahiptir: Kutsal bir atmosferden yoksun olarak, mistik bir alanda göklerden kaynaklanan değerlerin ve normların zorluklarıyla karşılaşmayan, köklü bir evrim sürecinin son noktasıdır. Muhtemelen bu yüzden, asalet ruhun özel bir değer niteliği olarak şimdiye kadar kabul edilmemiştir. Hakkını teslim etmek gerekir ki, Nietzsche bu idealin özgüllüğünü, soyut ve sistematik olarak olmasa da, açık bir şekilde ve zengin uygulamalar yoluyla öğreten ilk kişidir. Aslında asalet fikri, etik boyutun yanı sıra estetik boyutuna da dokunmakla birlikte, geleneksel olarak temel değer kategorileri altında sınıflandırılmaz. Güzelliği ve ahlâkı çağrıştıran metafizik tonlar burada açıkça eksiktir ve bu nedenle bir ayrılığa işaret eder. Ahlâkın sınırları olabildiğince natüralist ve ampirik olarak çizilebilir. Fakat Nietzsche’ninkinden daha

derin olan herhangi bir düşünce, mistisizm, din, metafizik, hatta şüphecilik imparatorluğunu aşan bir yorum sınırıyla karşılaşır. Bu sınırı geçmek genellikle güçlkle algılanabilir. Aynı şekilde, estetik hazzın yorumu farklı bir yönde de olsa köklerini ve dallarını bu aynı imparatorluğa kadar genişletir. Aşkın olanla ilişkiden yoksunluğunun bir sonucu olarak, taşıyıcıları olmasa da, asalet fikrinin içeriği gerçek derinlikten yoksundur. Sergiledikleri tüm insanî değerlere rağmen, Rembrandt'ın dinî resimlerinde veya Dostoyevski'nin romanlarında insanın sonsuz ve derin önemi ve anlamı asaletten yoksundur. Çünkü bu değerler bir şekilde aşkınlıktan kaynaklanır veya ona dönüşür. Asaletin özü, Nietzsche'nin bütün değerler öğretisinin mantıksal dayanağıdır. Çünkü paylaşımın sürekliliğine karşı çoğunluğun dışlanmasını, her türlü mukayesenin reddini ve özlerin tecrit edilmesini şart koşar. Nietzscheci insan değeri imgesinde önemli olan nicelik değil, erişilen evrimin niteliksel düzeyidir. Asaletin kendine özgü tabiatı, asil varlığın kendi yalnız varoluşunda, evrimin anlamının kesinlikle geçerli bir temsili olduğu gerçeğinde yatar. Asalet fikrinin biyolojik bir niteliği vardır: Asil insan, tıpkı tarihsel-toplumsal aristokrasiler gibi, yetiştirmenin ürünüdür. Nietzsche'nin ahlâkı aşkınlıktan kurtarma yönündeki yoğun arzusu onun ahlâkının bu biyolojik eğilimiyle uyumludur. Bütün verili ampirik ve dünyevî değer niteliklerinin sonsuz büyümesine dair talebi onun, bu büyümenin yalnızca ampirik ve tarihsel bir temelde gerçekleşmesi ve sonsuz artışın bu temelle temasını koruması gerektiği anlayışıyla dengelenir.

Nietzsche'nin öğretisinin kişiliğiyle tezat oluşturduğu sıklıkla vurgulanmıştır: Son derece hassas, sessiz, içe dönük ve sevimli bir adamdan kaba, savaşçı ve yine de haz düşkünü bir çılgılık yükselir. Bu tabii ki onun öğretisinin geçerliliğine karşı bir argüman yaratmaz. Bir filozof çoğu zaman, öğretilerinde kendi olduğu

şeyin tam tersini ifade eder, eksikliklerini kişisel bir diyalektikle tamamlar ve asla gerçekleştirmediği arzuları telafi eder; böylece tam bir insanlık için çabalar. Fakat ideal Nietzsche'nin öğrettiği ve tabiatının gerçekliğinin bulunduğu nokta asalettir. Asalet, Nietzsche'nin insan arzusunun imparatorluğuna süzüldüğü kişisel varlığının zirvesidir.

Üstinsanla ilgili birçok yanlış anlama, Nietzsche'nin öğretisiyle Schopenhauer'in öğretisi arasındaki karşıtlığın temeli olan bu idealin mutlak olarak dünyevî doğasının gözden kaçırılmasından kaynaklanır. Nietzsche, yaşamın mutlak ve tartışılmaz değerini dogmatik bir biçimde ilan eder.

Yaşam sürecinin kendisi, içinde kozmik unsurların ortaya çıktığı bu gizemli biçim, Nietzsche üzerinde apaçık sarhoş edici ve baskın bir etki yapmıştır. Yaşama karşı bir buyruk ve ona düşman bir değer düzeni olabileceği düşüncesi ona saçma ve tamamen çelişkili göründü: Yaşama karşı bir yargının, belirli bir yaşam tarzının yalnızca bir belirtisi olabileceğini ve böyle bir yargıda bulunma hakkının ancak yaşamın ötesinden gelebileceğini ileri sürer. Fakat yaşam ampirik ve tarihsel fenomendir. Ruh ve onun içeriklerinin, yaşamın gizemli çiçeklerinin, dünyevî sınırlarının ötesinde bir önemi olsa bile yaşam dünyanın mutlak esiri, onun evladı olarak kalmaya devam eder. Asalet ideali, evrim, seçim ve yetiştirme yoluyla yaşam sürecinin ulaştığı yüceltmelerin en yücesidir. Değeri ancak yaşamda bulan Nietzsche, şaşmaz bir içgüdüyle aşkın olanı asalet fikrine yöneltir. Çünkü o, yaşamı kendi ötesine, aşkın alana gitmeye veya en azından o alanı hesaba katmaya zorlamayan ruhun tek ideal unsurudur. Bu nedenle, öğretisi şu dogmatik buyruğa dayanır: Yaşam olsun! Nietzsche'nin nihaî olarak Schopenhauer'i gerçek felsefî rakibi –yenilmez bir rakip– olarak görmesinin nedenini burada buluyoruz. Çünkü o Nietzsche'nin varsayımını reddeder ve yerine onun antitezini koyar:

Yaşam olmasın! Nietzsche, ona göre aşikâr olan, yaşamın değerli olduğu ve olması gerektiği konumundan yola çıkarak kötümserliğin yaşamı yok ettiği temelinde Schopenhauer'e karşı zaferini ilan etmiştir. Ama muhtemelen Nietzsche'nin Schopenhauer'in derin metafizik boyutunu anlamadığını söyleyebiliriz. Çünkü Schopenhauer için yaşamın yadsınması ve bunun ima ettiği her şey, Nietzsche'nin söylediği gibi, gerçeğin çürütülme gerekçesi değil, onun bir kanıtıdır.

Burada mantıksal anlayışın sınırlarıyla karşılaşyoruz. Nietzsche, Schopenhauer'i, tam da rakibinin reddettiği varsayım olan dogmatik bir değer varsayımı temelinde çürütmeye çalıştığının farkında değildi. Bu, bir doğrunun bir diğerine paralel olan bir noktasına o nokta üzerinde kalarak ulaşamayacağı gibi, akılla birleştirilemeyen bir varlık karşıtlığına işaret eder. Bu iki düşman arasında barış aramak, diğer değersiz girişimlerle aynıdır: Bu, yatarsız olmaktan da beterdir, çünkü onların karşıtlıklarının anlamını ve dolayısıyla her birinin anlamını tahrif eder. Bir yandan yaşamın değersiz olduğu inancına sahibizdir; bu da tüm çeşitli ve gözlemlenemeyen anlamlardan yalnızca monotonluğu, acının üstünlüğünü ve başarısızlığı seçmeye dayalıdır. Öte yandan, yaşamın bir değer olduğuna ve her eksikliğin yeni bir kazanıma doğru bir adımdan başka bir şey olmadığına, her monotonluğun sonsuz canlılığın bir etkileşiminden başka bir şey olmadığına ve her acının varlık ve eylemde gerçekleşme sürecindeki değerlerin dalgalanması ışığında önemsiz olduğuna inanırız. Böyle kanılar teorik bilgi değil, ruhun temel durumlarının ifadeleridir. "Daha yüksek bir birlik"te uzlaştırılmazlar. Çünkü aralarında özdeşlik yoktur. Onların sentezi olarak adlandırılabilir şeyin değeri, tam olarak, insanlığın yaşam deneyiminde ve duyguda her ikisini de kapsayabilecek kadar büyük bir gerilim geliştirmesinde yatmaktadır. Nesnel içeriğe dayalı bir birleşim olamaz, ancak her iki konumu

da dikkate alabilen bir özne tarafından elde edilen bir birleşme olabilir. Ruh, bu karşıtların açtığı mesafedeki manevî varoluşun yankılarını hissederek, taraflardan birinin lehine karar vermeme-sine rağmen, hatta vermediği için, büyür. Sonunda, kendi genişle-mesinin, kendi gücünün, kendi biçim bolluğunun kutupları ola-rak yaşamın hem çaresizliğini hem de coşkusunu kucaklar ve bu kucaklaşmadan hoşlanır.

Schopenhauer ve Nietzsche

GEORG SIMMEL

Sosyolojinin bağımsız bir sosyal bilim dalı olarak ortaya çıkmasında büyük rolü olan Georg Simmel (1858-1918), bu olağanüstü yoğun metinde, yaşadığı çağın felsefi ve kültürel gündemini derinden etkilemiş iki büyük filozofu ve onların modern Alman düşüncesi üzerindeki etkilerini inceliyor.

Simmel, Arthur Schopenhauer ve onun pek çok bakımdan en radikal takipçisi ve en sert eleştirmeni olan Friedrich Nietzsche'nin hem benzerlik ve süreklilik, hem karşıtlık ve kesintilerle dolu entelektüel etkileşimini büyük bir yetkinlikle değerlendiriyor.

Simmel, kötümserliğin peygamberi kabul edilen Schopenhauer hakkındaki genel kanaati sarsan yorumlarının yanı sıra, Nietzsche'nin Hıristiyanlık ve Tanrı-sonrası bir dünyada yeni bir ahlak öğretisi kurma çabasına, "üstinsan", "soyluluk" ve "bengidönüş" temalarına da odaklanarak zihin açıcı yorumlar getiriyor.

Emre Güler'in duru bir Türkçeyle ilk kez dilimize kazandırdığı *Schopenhauer ve Nietzsche*, bu iki büyük isimle beraber bir felsefeci olarak Georg Simmel'in de zihin dünyasını anlamamızı mümkün kılan çok kapsamlı, entelektüel bakımdan görkemli bir eser.



www.beyoglukitabevi.com
info@beyoglukitabevi.com

@ / beyoglukitabevi
/ beyoglukitabevi

