

**T.C.  
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

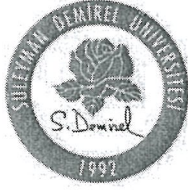
**SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE’DE İSTENÇ  
KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**Şeyda MORKOYUN  
1130228011**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN  
Yrd. Doç. Dr. Soner SOYSAL**

**ISPARTA – 2016**



## SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

### TEZ ONAY SAYFASI

#### YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI



|                                                                      |                                                                  |
|----------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| <b>Öğrencinin Adı Soyadı</b>                                         | Şeyda Morkoyun                                                   |
| <b>Anabilim Dalı</b>                                                 | Felsefe Anabilim Dalı                                            |
| <b>Tez Başlığı</b>                                                   | Schopenhauer ve Nietzsche'de İstenç Kavramının Karşılaştırılması |
| <b>Yeni Tez Başlığı<sup>1</sup></b><br>(Eğer değişmesi önerildi ise) |                                                                  |

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 03/08/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisanstezi için;

☒ **OY BİRLİĞİ** ☐ **OY ÇOKLUĞU<sup>2</sup>**

ile aşağıdaki kararı almıştır.

☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.

☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin **DÜZELTİLMESİ<sup>3</sup>** kararlaştırılmıştır.

☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ<sup>4</sup>** kararlaştırılmıştır.

| TEZ SINAV JÜRİSİ | Adı Soyadı/Üniversitesi    | İmza |
|------------------|----------------------------|------|
| Danışman         | Yrd. Doç. Dr. Soner SOYSAL |      |
| Jüri Üyesi       | Prof. Dr. Halil TURAN      |      |
| Jüri Üyesi       | Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK  |      |
| Jüri Üyesi       |                            |      |
| Jüri Üyesi       |                            |      |

<sup>1</sup>Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

<sup>2</sup>OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

<sup>3</sup>DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

<sup>4</sup>Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.

T.C.

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



**YEMİN METNİ**

Yüksek Lisans Tezi Olarak sunduğum “Schopenhauer ve Nietzsche’de İstenç Kavramının Karşılaştırılması” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza  
Şeyda Merikoyun  
03.08.2016

## ÖZET

### SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE’DE İSTENÇ KAVRAMININ KARŞILAŞTIRILMASI

Şeyda MORKOYUN

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe  
Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 77 sayfa, Ağustos 2016

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Soner SOYSAL

Bu çalışmanın amacı Schopenhauer ve Nietzsche’nin düşüncelerini istenç kavramı açısından incelemek ve onların felsefelerini aynı kavram bakımından karşılaştırmaktır. Gençliğinde Schopenhauer’ı akıl hocası olarak kabul etmesi sebebiyle, Nietzsche’nin erken dönemlerinde Schopenhauer’ın derin bir etkisinin olması hiç de şaşırtıcı değildir. Ne var ki bu etki, Nietzsche’nin istenç kavramını, basit bir şekilde Schopenhauer’dan aldığı düşüncesini doğurmamalıdır. Bu bakımdan çalışmada öncelikle, Schopenhauer’ın istenç kavramını kullanımını incelenmiştir. Schopenhauer dünyayı tasarım ve istenç olarak, iki ayrı yönden değerlendirmiştir. Bu iki yön birbirine öylesine bağlıdır ki, biri olmadan diğeri anlaşılamaz. Bu sebeple, önce tasarım olarak dünya; daha sonra istenç olarak dünya incelenmiştir. İstenç olarak dünyayı inceleyen 2.2. bölümde, Schopenhauer’ın istenç kavramına yaklaşımı incelenmiş ve onun istenç ile insan arasındaki ilişki konusundaki düşünceleri açıklanmıştır. Daha sonra Nietzsche’nin istenç kavramını anlayışı incelenmiştir. Güç istenci ve perspektivizm öğretisi temelinde ele alınan bu kavramın metafizik bir anlam içermediği; aksine dinamik ve değişken bir yapısının olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde, önce istenç kavramının; güç, özne, nedensellik ve kendinde şey kavramlarıyla ilişkileri incelenmiş; daha sonra Nietzsche’nin istenç kavramını anlayışı, güç istenci ve perspektivizm öğretileri bakımından açıklanmıştır.

Çalışmanın son bölümünde ise, Schopenhauer ve Nietzsche istenç ve onunla ilişkili olan kavramlar açısından karşılaştırılmıştır. Bu amaçla, öncelikle

Schopenhauer'ın Nietzsche'nin erken dönemlerindeki etkileri gösterilmiştir. Daha sonra, iki filozof, istenç kavramı açısından değerlendirilmiş, bunun yanı sıra, istenç kavramının temeli olan ve bu filozofların istenç kavramına bakış açılarının farklılaşmasına neden olan kavramlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İstenç, Güç, Güç İstenci, Özne, Tasarım, Kendinde Şey, Hristiyanlık, Perspektivizm.



## **ABSTRACT**

### **COMPARISON WITH SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE IN TERMS OF THE CONCEPT OF WILL**

**Şeyda MORKOYUN**

**Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Department of  
Philosophy, Master Thesis, 77 Pages, August 2016**

**Adviser: Assoc. Prof. Dr. Soner SOYSAL**

The aim of this study is to examine Schopenhauer and Nietzsche's thoughts in terms of the concept of will and to compare their philosophies with regard to the same concept. Because of his acceptance of Schopenhauer as his mentor in his youthness, it's not surprising that, in the early philosophy of Nietzsche, there is a deep influence of Schopenhauer. However, this influence shouldn't be risen the thought that Nietzsche simply took the concept of will from Schopenhauer. In this respect, firstly, Schopenhauer's usage of the concept of will is examined. Schopenhauer interprets the world, in two different aspects, as will and as representation. These two aspects are so strongly related that without the one the other could not be comprehended. For this reason, firstly, the world as representation, and then the world as will are examined. In the chapter 2.2., which elaborates Schopenhauer's approach to the concept of will is examined and his thoughts concerning the relationship between us, humans, and the will is explained. Afterwards, Nietzsche's understanding of the concept of will is examined. It is tried to show that the concept of will, which is based on the doctrine of will to power and perspectivism, does not contain a metaphysical meaning, on the contrary, has a dynamic and changable construction. In this chapter, firstly, the relationship between the concept of will and the concepts of power, subject, causality, thing in itself is examined. Afterwards, Nietzsche's understanding of the concept of will with regard to the doctrines of will to power and perspectivism is explained.

In the last chapter of the study, Schopenhauer and Nietzsche's thoughts are compared in terms of concept of will and concepts which are related to it. To this aim, firstly, Schopenhauer's influences on the early Nietzsche are indicated. Then, two

philosophers are evaluated in terms of will, and, the concepts which comprises the bases of concept of will and which cause the differentiation of the views of these philosophers concerning the concept of will are examined.

**Key Words:** Will, Power, Subject, Representation, Thing in Itself, Christianity, Perspectivism.



## İÇİNDEKİLER

|                                                                  |      |
|------------------------------------------------------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI .....                                           | ii   |
| YEMİN METNİ.....                                                 | iii  |
| ÖZET .....                                                       | iv   |
| ABSTRACT.....                                                    | vi   |
| İÇİNDEKİLER .....                                                | viii |
| ÖNSÖZ .....                                                      | ix   |
| GİRİŞ .....                                                      | 1    |
| BİRİNCİ BÖLÜM .....                                              | 6    |
| 2. İSTENÇ KAVRAMININ SCHOPENHAUER AÇISINDAN İNCELENMESİ .....    | 6    |
| 2.1. Tasarım Olarak Dünya .....                                  | 6    |
| 2.2. İstenç Olarak Dünya.....                                    | 14   |
| İKİNCİ BÖLÜM.....                                                | 27   |
| 3. İSTENÇ KAVRAMININ NIETZSCHE AÇISINDAN İNCELENMESİ .....       | 27   |
| 3.1. Kendinde Şey / Hakikat eleştirisi .....                     | 32   |
| 3.2. Güç İstenci .....                                           | 36   |
| 3.3. Yorum ve Perspektivizm.....                                 | 41   |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....                                               | 48   |
| 4. İSTENÇ KAVRAMI TEMELİNDE FELSEFELERİN KARŞILAŞTIRILMASI ..... | 48   |
| 4.1. İstenç .....                                                | 51   |
| 4.2. Güç .....                                                   | 55   |
| 4.3.Özne .....                                                   | 57   |
| 4.4. Kendinde Şey .....                                          | 62   |
| 4.5. Yaşama Bakış Açısı .....                                    | 67   |
| 4.5.1. Hristiyanlığa Bakış.....                                  | 68   |
| 4.5.2. Doğru ve Yanlış .....                                     | 71   |
| 4.5.3. Yaşamın Değeri/Değersizliği .....                         | 72   |
| SONUÇ .....                                                      | 75   |
| KAYNAKÇA.....                                                    | 78   |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                   | 80   |

## ÖNSÖZ

Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki ilişki, birbirleriyle şahsen tanışmamış olsalar da, oldukça derindir. Bu ilişkinin oluşması ise, taraflardan biri olan Nietzsche'nin tesadüfi bir şekilde, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ile karşılaşmasıyla başlamıştır ve Nietzsche'nin Schopenhauer'ı “felsefi deha” olarak görmesine kadar ilerlemiştir. Ne var ki, değişen zamanla birlikte, Nietzsche'nin düşünceleri de değişmiştir. Artık Schopenhauer'ın istenç kavramı üzerine kurduğu felsefenin kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur ve yeni bir felsefenin inşası da yeni fikirler eşliğinde başlamalıdır.

Bu fikirler doğrultusunda çalışmada amaçlanan şey ise, Schopenhauer ve Nietzsche arasında, istenç kavramını kullanış biçimleri ve temellendirmeleri açısından karşılaştırma yapmaktır. Karşılaştırmanın ana fikri ise, istenç kavramı açısından bu iki filozof arasında oluşan farkı vurgulamaktır.

Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* kitabının üç baskısı bulunmaktadır. Kitabın ana metni olan ilk baskı, 1818/19 yıllarında yayınlanmıştır. 1844 yılında ise ana metne eklemeler yapılarak, genişletilmiş ikinci baskı yayınlanmış; son olarak 1859 yılında, ikinci baskıya eklemeler yapılarak genişletilmiş üçüncü baskı yayınlanmıştır. Ben ise, Schopenhauer'ın istenç kavramını açıklarken, temel olarak, Biblos Yayınlarından çıkan, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'yı, Cambridge University Press'in *The World as Will and Representation Volume I* ismiyle yayınladığı ilk baskıyı ve Dover Publications'ın *The World as Will and Representation Volume II* olarak yayınladığı genişletilmiş ikinci baskıyı kullandım. Kitabın, Türkçe'ye *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* ismiyle çevrilmiş basımında, bazı bölümlerin eksik olması, bazı bölümlerin de anlamı karşılamadığını düşünmem sebebiyle, gerekli gördüğüm yerlerde, kullandığım İngilizce kaynaklardan çeviriler yaptım.

Bu çalışmanın oluşmasında ilk olarak, anlayışı, açık fikirli tavırları, eleştirileri ve tezi oluşturma sürecinde verdiği destek için değerli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Soner Soysal'a, özellikle lisans döneminde bana edindirdiği bilgi ve tecrübe için Prof. Dr. Mevlüt Albayrak'a, isteğimizi geri çevirmeyerek, jüride bulunma nezaketini gösteren

Prof. Dr. Ş. Halil Turan’a, verdikleri kesintisiz manevi destek için sevgili arkadaşlarım, Cennet Begdeda, Duygu Çelik, Mutlu İrem Kartlı ve Ceyda Özdağ’a ve her zaman yanımda olarak, bana olan güvenlerini sürekli hissettiren sevgili aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Son olarak tezi oluşturma sürecinde bana her daim eşlik eden ve son düzlükte ilerlememi hızlandıran Imagine Dragons adlı müzik grubuna da bir teşekkürü borç bilirim.



## GİRİŞ

Nietzsche'nin Schopenhauer ile kurduğu ilişkinin biçimi, yaşamı boyunca farklı şekillere bürünmüştür. Öyle ki, Nietzsche gençlik dönemlerinde, Schopenhauer ile adeta duygusal bir bağ kurmuş ve onu kendi yaşamına yol gösterebilecek “felsefi bir deha” olarak nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirme yalnızca kendi yaşamına yönelmemiş; kültürel bir toplumun inşasını sağlayacak yegane şey haline bile gelmiştir. Ne var ki, istenç felsefesini vazgeçilmez olarak gören Nietzsche'nin, Schopenhauer hakkındaki düşünceleri, zamanla değişecektir. Hatta Nietzsche değişimin dozunu öyle yüksek tutacaktır ki, kendi felsefesini Schopenhauer'ın istenç felsefesinin zıt kutbu olarak görecektir. Bu büyük değişimin en önemli sebeplerinden biri, Nietzsche'nin yaşama karşı takındığı tavrın değişimidir. Nietzsche'ye göre yaşamın bize getirdiklerini elimizin tersiyle itmemeli, onu olduğu gibi kabul etmeliyiz. Biraz “romantik” gibi görünen bu cümlelerin ifade etmek istediği aslında şudur: Hayat güç istencidir, kaostur, ve bu kaos içinde, “kaplanın sırtına binmişken”<sup>1</sup> düşlere dalınmamalı; Schopenhauer'ın yaptığı gibi kaplanın dizginleri bırakılmamalıdır.

Nietzsche'nin istenç (*Wille*) kavramını inşa ederken Schopenhauer'dan etkilenmediğini söylemek elbette imkansızdır. Örneğin kurduğu “yaşama istemi koşulsuz güç istemine yükselmeli”<sup>2</sup> cümlesinde kendi istenç kavramını temellendirmek için, tamamen reddettiği bir açıdan başlangıç yaptığı söylenebilir. Ya da düşüncelerini büyük ölçüde reddetmiş olsa da Nietzsche'nin son dönemlerinde Schopenhauer'a olan saygısını koruduğu gerçeği dile getirilebilir. Ne var ki, aralarındaki bu ilişki, Nietzsche'nin güç istenci öğretisinde kullandığı istenç kavramının, yalnızca Schopenhauer'ın istenç felsefesinden türetilmiş bir şey olarak görülmesine yol açmamalıdır. Çünkü her iki filozofun da bu kavramı tanımlama ve temellendirme biçimleri oldukça farklıdır. Bu farklılaşmayı yaratan şey ise, istenç kavramının altını farklı karakterdeki kavramlarla doldurmuş olmalarıdır. Bir taraf istenci, kendini koruma ve yaşamı devam ettirme isteğiyle bir tutarken; diğer taraf güç kavramıyla özdeşleştirmiştir.

---

<sup>1</sup>Friedrich Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Oruç Aruoba, *Cogito*, Sayı: 16, 1998, s.57.

<sup>2</sup>Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2007, §44, s.57.

Bu doğrultuda çalışmada gösterilmek istenen şey, Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki ilişkinin, istenç kavramı üzerinden değerlendirilmesi olacaktır. Çalışmanın amacı ise Schopenhauer ve Nietzsche'nin istenç kavramını nasıl anlayıp kullandıklarını göstermek ve onların bu kavramı kullanım biçimlerini ele alıp karşılaştırarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde, istenç kavramı, Schopenhauer açısından ele alınmıştır. Schopenhauer için dünya iki başlık altında incelenebilir: Tasarım ve istenç olarak. İstenci, amaçsız ve kör olarak nitelendiren Schopenhauer, bu kavramı daha iyi anlamlandırabilmek için öncelikle tasarım dünyasının kurallarını anlamak gerektiğini düşünür. Tasarım dünyası dünyanın bilinebilir ve kural konulabilecek yönüne işaret eder. Bu dünyanın işleyişi nedensellik yasasına tabidir ve ancak, Schopenhauer'ın Kant'dan aldığı şekliyle, saf görü formları olan uzay ve zaman ile anlaşılabilir. Ne var ki tasarım olarak dünya, hakikati anlamamanın anahtarını vermekten oldukça uzaktır. Schopenhauer'a göre, bu yalnızca görünüştür ve görünüşün altında yatan bir kendinde şey olmak zorundadır: İstenç. Yaşama istenci olarak anlaşılan istenç, var olan her şeyi anlamamanın özünü verir. Daha doğru bir ifadeyle, görüp görebileceğimiz her şey, istencin kendini nesneleştirmiş halinden başka bir şey değildir. Schopenhauer'ı diğer filozoflardan farklı kılan kısım tam bu noktada ortaya çıkar. Zira *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* kitabının dördüncü bölümü, "en ciddi" olmayı hak eden bölümdür ve istencin onaylanması ya da yadsınmasıyla ilgili değerlendirme burada yapılacaktır. Tamamen insan eylemlerini ilgilendiren bu bölümde, Schopenhauer oyunu, yaşama istencinin yadsınmasından yana kullanacaktır. Çünkü, istenç nedensel yasalara tabi hareket etmez ve insanın istemesinin de sonu gelmez. Schopenhauer için bu bir sorundur; çünkü ona göre acı ile hazzın doğaları birbirlerinden farklıdır. Acının doğası müspetken, hazzın doğası menfidir. Dolayısıyla, başarılı bir şekilde sonuçlanan bir isteme eyleminde bile, hazzın menfi doğası yüzünden mutluluk kısa süreli olacak ve yeni bir isteme edimine geçilecektir. Nihayetinde, bu isteği gerçekleştirmenin sıkıntılı süreci yeniden başlamış olacaktır. İnsan yaşamının acılarla ve bu acıların bitimsizliğiyle dolu olduğunu düşünen Schopenhauer, işte tam da bu sebepten dolayı, insanın içsel özünden, kendinde şeyden yani istençten tiksinişi gerektiğini söylemiştir. Yaşama istenci yadsınmalı ve haz getirecek olan tüm eylemler elin tersiyle itilmelidir. Cinsellik

yaşanmamalı, oruç tutulmalı, “çileci” bir yaşam tarzına sahip olunmalıdır. Böylece acının döngüsellği kırılacak ve insan, istencini yadsıyıp özgürlüğüne kavuşabilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde istenç kavramı Nietzsche açısından ele alınmıştır. Nietzsche'nin kullandığı bu kavramı açıklamak için ise çoğunlukla *Güç İstenci* kitabı kaynak olarak kullanılmıştır. *Güç İstenci* bazı yorumculara göre tartışmalı bir kitaptır. Kitabı tartışmalı kılan sebeplerden birisi, onun Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanmış olmasıdır. Bunun yanı sıra kitabın Nietzsche'nin 1883-1888 yılları arasında tuttuğu notlardan bir araya getirilmiş olması; düzenleme ve numaralandırmaların kendisine ait olmaması da, onu tartışılır kılan sebepler arasında gösterilebilir. Ama kitabın tartışılır olmasının en büyük sebeplerinden birisi, onu ilk yayımlayanın Nietzsche'nin kız kardeşi Elisabeth Förster-Nietzsche olmasıdır. Zira Elisabeth Förster-Nietzsche, Nazi Partisi'ni desteklemekteydi ve Nietzsche'nin aforizmalarının, Adolf Hitler'in politikalarını destekler tarzda algılanmasına sebep olmuştu. Bu sebeple II. Dünya Savaşı'ndan sonra Nazi politikalarının etkisini yitirmesiyle birlikte, *Güç İstenci*'de okunmaya değer bir kitap olarak görülmemiştir.

Güç istenci öğretisini tartışmalı kılan tüm bu noktalardan sonra, ben, *Güç İstenci*'nde Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan aforizmaların, Nietzsche'nin istenç kavramı hakkındaki düşüncelerini öğrenmek bakımından önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü o, her ne kadar bu notları yayımlamasa da ya da yayımlamaya zamanı yetmemiş olsa da, basılamamış olmaları onların önemsiz görülmesine gerekçe değildir.

Nietzsche için istenç, güç istencidir ve onun için, bu kavram güç kavramıyla özdeş durumdadır. İstenç ya da güç dendiğinde güç istenci kelime ikilisi anlaşılmalıdır. Nietzsche'ye göre, deneyimlediğimiz dünyada olup biten her şey, güç istencidir ve oluşun karakteri bu güç istenci parçacıklarının ya da miktarlarının güçlerini daha da artırmak adına birbirleriyle yaptıkları mücadelelerle oluşur. Gücü artırmak adına yapılan bu mücadelelerin nihai bir hedefi yoktur. Öyle ki, yaşamın sona ermesi ihtimalinde bile, güç istençleri, güç mücadelesine girerler. Güç mücadeleleri yalnızca organik alanda geçerli değildir. İnorganik dünyadaki etkileşimler de, daha basit bir düzeyde de olsa, güç istenci parçacıklarının mücadeleleriyle oluşmaktadır.

Nietzsche'ye göre, istenç kelimesi, pek çok filozof tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu filozoflar istenci, ilk olarak “bir şeyi talep etme” anlamında kullanarak, basitçe bir önyargıya düşmüşler ve felsefelerini bu temel üzerinden kurmuşlardır. Öte yandan, istencin, yaşama istenci ya da kendini koruma güdüsü olarak algılanması da, düşülen bir başka yanıdır. İlk olarak, “bir şeyi isteme” durumu basit gibi görünse de, Nietzsche için böyle değildir; aksine oldukça karmaşık duygu ve düşüncelerin sentezinden oluşur. Bunun yanı sıra, isteme eylemine asıl karakterini veren şey, “emretme duygusu”ndan başka bir şey değildir. Görülür ki, Nietzsche için, her isteme edimi, bir güç mücadelesidir. Öte yandan, Nietzsche daha çok Darwinizm'e karşı çıkarak, canlıların yaşamlarını koruma güdüsüyle hareket ettikleri görüşüne karşı çıkmıştır. Zira onun için her canlı, daha önce de değindiğim gibi, yaşamını devam ettirmek için değil, güç istencini artırmak için hareket eder.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Schopenhauer ile Nietzsche'nin felsefeleri karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma istenç ve onunla yakından ilişkili olan, kavramlar ve konu başlıkları üzerinden yapılmıştır. Sırasıyla istenç, güç, özne, kendinde şey/hakikat, yaşama bakış açısı, Hristiyanlığa bakış, doğru/yanlış ve yaşamın değeri/değersizliği ana başlıkları üzerinden giden bu bölümde, Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki benzerlik ve farklılıkları gösterilmeye çalışılmıştır.

Schopenhauer ile Nietzsche'yi birbirlerine benzer kılan en önemli nokta kuşkusuz ki, istenç kavramını felsefelerinin merkezlerine almış olmalarıdır. Ne var ki, daha önce de değindiğim gibi, bu benzerlik onların kavramı aynı şekilde kullandıkları algısına yol açmamalıdır. Çünkü gerek istenç kavramını temellendirmişleri; gerekse bu kavramla ilişkilendirdikleri diğer kavramların içerikleri birbirlerinden oldukça farklıdır. Örneğin Nietzsche'nin istenç ile birlikte kullandığı güç kavramı, Schopenhauer için ikincil konumdadır ve ancak istenç kavramının altında düşünülmesi mümkündür. Çünkü, Schopenhauer'a göre, güç kavramı tasarım dünyasına aittir ve hareketin kaynağının güç olduğunu iddia etmek, kendinde şey olan istencin geri plana atılmasına ve bilginin sınırlı olan bir alandan türetilmesine yol açmaktadır.

Öte yandan, Schopenhauer'ın kendinde şey ve hakikatin kendisi olarak gördüğü –daha sonra yadsımış olsa da– istenç kavramı Nietzsche için anlamsızdır. Çünkü, ona göre kendinde şey ya da hakikat gibi bir şeyin varlığını iddia etmek bile imkansızdır.

Böylesi bir iddia başka türden bir bilmeyi gerektirecek; antropomorfik bakışa sahip olan insan da, kendi bedenine hapis ve zihninin dışına çıkamayacak bir varlık olduğundan, bu “başka türden bir bilmeye” asla sahip olmayacaktır.

Nietzsche’yi yıllar geçtikçe Schopenhauer’dan koparan en önemli noktalardan birisi belki de, Nietzsche’nin hayata karşı bakış açısının farklılaşması olmuştur. Schopenhauer’ın ise hayata bakış açısı genel olarak aynı kalmıştır. İstenci yaşamın “içsel öz”ü olarak tanımlayıp, kendinde şeyin ne olduğunu keşfetmiştir. Bir filozofun nihai amacı gibi görünen bir şeyi, kendinde şeyi, bulmuştur Schopenhauer. Ne var ki, bitmiş gibi görünen felsefe asıl bu noktada başlayacaktır. Pratik alanda insan, sıradan bir yaşam sürmek istediğinde, istencin pençesinden kurtulamayacak ve sonu gelmez acılarının kapanına kısılacaktır. Döngüyü kırmak ise, sadece istenci yadsımakla mümkündür. Dolayısıyla, yaşama isteği de –intihar etmemek şartıyla– ortadan kaldırılmalıdır. Böylesi bir bakış, başta Nietzsche’ye “dürüstçe” görünse de, sonraları zayıflığın ve hayatın kendisiyle baş etme gücü olmayan insanların takındıkları tavır olarak görünmüştür. Onun için, böylesi bir felsefe kendinden nefret ettiğini itiraf edemeyen ve berbat olan her şeyi hayata yükleyenlerin felsefesidir. Kolay olmasa da, hayatı reddetmek yerine kucaklamak; ona “hayır” yerine “evet” demek gerekmektedir. Bu da ancak hayatı olduğu gibi kabul etmek; istenci –güç istencini– olumlamakla mümkündür.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 2. İSTENÇ KAVRAMININ SCHOPENHAUER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Schopenhauer felsefesini açık bir biçimde iki kupta ortaya koymuştur. Onun için dünya kendisini insana iki farklı şekilde sunar. Başyapıtının isminden de anlaşılabilirliği (*İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*) gibi, bu kutupların ilk bölümünü tasarım; ikinci bölümünü ise istenç oluşturur. Bu iki bölüm, kitapta keskin çizgilerle ayrılmış gibi görünse de, aslında birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. “[G]erçek dünyada ayrılmaz biçimde birleştirilen –onun iki yönü, istenç ile tasarım- bu iki kitapta birbirinden sökülüp ayrılmıştır.”<sup>3</sup> Ne istenç tasarım olmadan, ne de tasarım istenç olmadan değerlendirilebilir. Benim bu başlıkta inceleyeceğim bölüm ise kitabın ilk kısmı olan ve aslında altyapıyı oluşturan, tasarım olarak dünya olacaktır. Tasarım, istenci anlamının anahtarını verir. Zemini hazırlayan, istenç alanıyla kıyaslandığında daha “soğuk” gibi duran, tasarım alanında ortaya konmuş bilgilerdir. Bu bakımdan Schopenhauer’ın kullandığı istenç kavramını doğru bir şekilde değerlendirmek için, onun tasarım olarak oluşturduğu dünyasını anlamak zorunludur.

#### 2.1. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer, bir insanın dünyaya ilişkin söyleyebileceği, anlam ifade eden tek sözün “[d]ünya benim tasarımımıdır”<sup>4</sup> cümlesi olduğunu öne sürerek, sistemini bu önerme üzerine kurar. Ona göre, bundan başka geçerli olarak söylenebilecek bir söz yoktur; çünkü dış dünyaya ilişkin her önerme, “ben”i içine alır. Ben yoksa dünya ya da herhangi bir şey de var olamaz. Schopenhauer için, dünyanın ancak benim tasarımı olarak var olması, akıl yürütme yoluyla oluşturulmuş bir çıkarımdan ziyade bir başlangıç ilkesidir. Descartes’ın aşama aşama ilerleyerek ortaya koyduğu ben’in varlığı, Schopenhauer’da *a priori* bir karaktere bürünür. Hiçbir insanın bilincinden çıkma ve kendisine dışarıdan bakma imkanı yoktur. Bir anlamda o, kendi bedeninde hapistir. Bu durumda, herhangi bir şeyin varlığı da zorunlu olarak özneyi gerektirecektir; çünkü özne olmaksızın herhangi bir şeyi tasarlamak imkansızdır. Özne yoksa, hiç bir şey yoktur, ya da, daha doğru bir ifadeyle, nesnel varoluş özne tarafından koşullanmıştır ve

<sup>3</sup>Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınları, 2009, §26, s.82.

<sup>4</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §1, s.7.

ancak onun tasarımı olarak varlığından bahsedilebilir. Gerçekten de zihninin duvarları arasında sıkışıp kaldığını ve her şeyin kendisine bağlı olduğunu kabul eden insan, —ki bu kabul edip etmemekle ilgili bir şey değildir, *a priori* bir hakikattir— belki de, zihninin dışında kalan dışsal dünyanın varlığını sorgulayarak, onu şüpheli bir konuma getirecektir. Hayatı böylesi bir yaklaşımla sürdürmek, o insan için her ne kadar saçma ve zor olsa da, bu durum hiçbir şekilde dünyanın algılanmasının, dolayısıyla da varlığının, öznenin varlığına bağlı olduğu gerçeğini ortadan kaldıramaz. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir. Schopenhauer dış dünyanın varlığını iki açıdan (tasarım ve istenç) ele alır. Tasarım alanında nesnenin varlığına ilişkin bir şey söylemek gerçekten imkansızdır. Dünyanın varlığı, onun bir özne tarafından algılanmasına bağlıdır. Hatta Schopenhauer şöyle der: “Saltık, bağımsız bir varoluş hiçbir zaman olamaz. Doğrusu böyle bir varoluş hiç mi hiç düşünülemez.”<sup>5</sup> Öte yandan istenç alanında dış dünyanın varlığı yadsınmaz; çünkü o istençle bağlantısı içinde “kendinde varlığın bir belirmesi”<sup>6</sup> olarak vardır.<sup>7</sup> Bu doğrultuda yalnızca tasarım alanından bakılınca Schopenhauer’ın Berkeley’ci bir söyleme sahip olduğu söylenebilir. Oldukça naif bir tavırla, “[d]oğrusu insanların evlerin, dağların, ırmakların, kısacası tüm duyulur nesnelerin anlık tarafından algılanmaktan ayrı doğal ya da gerçek bir varoluşlarının olduğu gibi bir sanıya kapılmaları çok şaşırtıcı”<sup>8</sup> diyecektir Berkeley. Bu açıdan Schopenhauer en azından sisteminin ilk kısmında Berkeley’ci bir tavır takınarak, dış dünyanın varlığının tamamen özneye bağımlı olduğunu belirtmiş ve “Berkeley bunu kesin bir şekilde açıklayan ilk kişiydi: felsefe için sonsuz bir hizmet verdi”<sup>9</sup> sözleriyle ona destek vermiştir. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, aynı temel noktaları almış olmalarına rağmen, iki filozofun vardığı felsefi sonuçlar birbirinden oldukça uzaktır. Schopenhauer’ın böyle bir başlangıç yapmasındaki niyet, elbette, günlük yaşamı içinde insanı zor durumda bırakmak değildir; onun anlaşılması gerektiğini düşündüğü şey, dış

---

<sup>5</sup>Arthur Schopenhauer, “Birinci Kitaba Ek: İdealizmin Bakış Açısı”, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* içinde çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınları, 2009, s.19.

<sup>6</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §25, s.75.

<sup>7</sup>Schopenhauer’a göre, dış dünyanın varlığına ilişkin bilgi, hiçbir şekilde tasarım dünyasından elde edilemez. Bu ancak felsefi bilgiyle mümkündür. Felsefi bilgi ise kesindir ve kesin olan hiçbir bilgi, tasarımın kalıplarıyla (uzay-zaman-nedensellik) elde edilemez. İlgörü yoluyla “kesin” bir şekilde çıkarsanan istenç ise bu sıfatıyla, dış dünyayı anlamının anahtarını verir.

<sup>8</sup>George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.37.

<sup>9</sup>Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation Volume I*, çev. Judith Norman, Alistair Welchman ve Cristopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, §1, s.24. (İngilizce olarak kullanılan kaynakların tüm çevirileri bana aittir.)

dünya hakkında dile getirilen her şeyin özne bağımlı olduğunu göstermektir. İnsan kendisi hakkında şunu bilmeli ve söylemelidir: ‘Her şey benim tasarımı, ben olmasam dış dünyanın varlığı hakkında, hiçbir şey söyleyemezdim.’

Dış dünyanın varlığına ilişkin oldukça kesin ve *a priori* olarak dile getirilmiş bu durumun kökeninde, dünyanın “ben”in, öznenin tasarımı olduğu gerçeği yatar ve Schopenhauer için dünyayı şu anki gibi algılamamızın anahtarını veren, Kant’tan aldığı, anlama yetisinde bulunan ve yine *a priori* bir karaktere sahip olan uzay ve zaman kavramlarıdır. Tasarım, anlama yetisi sayesinde oluşur, ki bu yeti de tamamen öznedir. Bu bakımdan dünyanın gerçek bir düzen içinde var olduğunu iddia edenlere karşılık, Schopenhauer, bu düzeni yaratan şeyin, bizim zihnimizde *a priori* olarak bulunan “sınıflandırma araçları” (uzay-zaman-nedensellik) olduğunu söyler. Dünya oldukça düzenli bir şekilde dönüyor, mevsimler sıralı olarak ilerliyor, nedensellik kusursuz bir biçimde gözlemleniyor olabilir; ama bu durumun böyle algılanmasını sağlayan da, anlama yetisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, Schopenhauer için “duyu organlarındaki belli duyumların usuma ulaşması, usumda, uzayda yer kaplayan, zamanda kalıcı, nedensel olarak etkin şeylerin varlığını ortaya çıkardıysa, bu, böyle şeylerin kendi başına var olduğunu doğrulamaz.”<sup>10</sup>

Dış dünyanın varlığı ya da yokluğu sorusundan başka, “uyuşma” sorunu da, dünyanın zihnimiz dışında var olduğunu kabul edenler açısından önemli bir sorundur. Örneğin, bir kalemin siyah olduğu söylenir, ama o gerçekten siyah mıdır? Bir noktayı aydınlatmak açısından bu konuya girmek gerekli olacaktır. Dışarıdan bakıldığında, Schopenhauer dünyanın varlığını tamamen algıya indirgeyen, empirist bir filozof gibi görünebilir. Ancak, o bu tezini sunarken, önemli empirist filozoflardan John Locke’u eleştirir. Örneğin, Locke’a göre, nedensellik ilkesi doğanın düzeninin bir parçasıdır. Ve nesnelerin, onlar hakkında dile getirilen yargılarla uyuşup uyuşmadığı sorgulanırken, öznenin bağımsız bir dış dünya kabul edilir ve deneyim yoluyla oradan bilgi elde etmek mümkün hale gelir. Schopenhauer içinse, algı nesneden kaynaklanmaz; bu zihnin sağladığı bir şeydir. Nesneler, öznenin tasarımıyla bağımsız, kendi başlarına var olamazlar. Nedensellik de doğada değildir, o, öznenin *a priori* olarak bulunan; saf görüş formları olan uzay ve zamanı birleştirerek, maddenin tasarım olarak görünmesini

<sup>10</sup>Schopenhauer, “Birinci Kitaba Ek: İdealizmin Bakış Açısı”, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* içinde s.24.

sağlayan ilkedir. Kısacası, ilk bakışta empiristmiş gibi görünsede, Schopenhauer daha “tasarım olarak dünya” bölümünde, felsefesinin “aşkın bir idealizm” olduğunu ortaya koymuştur. Onun için “gerçek idealizm, görgül değil özellikle aşkındır”<sup>11</sup> ve bu aşkınlığın karakteri dünyanın tasarımının özneye bağımlı olmasından kaynaklanır. Her şey özne içindir sözü böylece aşkın bir idealizmin önermesi haline gelir. Bu bağlamda Schopenhauer’ın neden örnek olarak Berkeley’i seçtiği de anlaşılabilir. O da idealisttir. Gerçi o, felsefesini dolaysız olarak bilinebilecek bir Tanrı’ya bağlamıştır, Ama yine de, Schopenhauer için, özneye bağımlı bir dünyayı sunması bakımından Berkeley önemlidir.

Dünya tasarımdır ve algılanması yalnızca özneye bağlıdır. Özne ortadan kalkarsa, dünyanın da ortadan kalkması kaçınılmaz olacaktır. Schopenhauer’ın, Kant’ın temel kavramlarına bağlı kaldığı söylenilebilir. Tasarım olarak oluşturulmuş dünya da Kant’ın yaptığı en temel ayrımlardan birine işaret eder: Fenomen (görünüş)/numen (kendinde şey) ayrımına. Schopenhauer Kant’ın yaptığı fenomen-numen ayrımına—numen alanını bilinebilir bir şeye dönüştürmesi haricinde—bağlı kalmıştır. Tasarım olarak dünyanın, karşılık geldiği alan fenomen alanıdır. Fenomen dünyanın bilinebilir yönüdür. Kant’a göre, fenomen dünyası ancak insanın zihninde *a priori* olarak bulunan ve saf görü formları olan uzay ve zaman aracılığıyla bilinebilir. Dolayısıyla, bu dünyadaki nesneleri yalnızca “kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz.”<sup>12</sup> Kendinde şey alanı ise mümkün deneyi aşar ve saf görü formları ve anlama yetisinin kategorileri olmaksızın hakkında bir şey söylenemez. Bu konuya ilişkin olarak Kant şöyle der: “[Ş]eyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görünüşlerini, yani duyularımızı uyarak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz.”<sup>13</sup> Schopenhauer da aynı şekilde, tasarım olarak oluşturduğu dünyanın kurallarını, fenomen dünyanın kurallarıyla neredeyse aynı tutmuştur. İkisi

---

<sup>11</sup>Schopenhauer, “Birinci Kitaba Ek: İdealizmin Bakış Açısı”, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* içinde s.22.

<sup>12</sup>Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev.İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s.32.

<sup>13</sup>Kant, *Prolegomena*,s.38.

de bilinebilirlik<sup>14</sup> sınırını fenomen ya da tasarım olarak oluşturulan dünyanın kapısında bırakmıştır.

Schopenhauer'ın yaptığı diğer bir önemli ayrım da özne-nesne ayrımıdır. Dünyanın bilinebilir alanını özne ve nesne oluşturur. Bu alanda özne Schopenhauer için, “tüm bilmenin köklendiği, ama kendisinin bilinemeyeceği şey”<sup>15</sup> olarak adlandırılır. Özne bilinemezdir; çünkü fenomen dünyasında bir şeyi bilmek, tasarım dünyasının kurallarıyla, uzay-zaman ve nedensellik, ile mümkündür. Bu yüzden bilinebilecek olan şey, özne değil, ancak onun ortaya koyduğu eylemler olacaktır. Özneyi tasarım dünyasının kurallarıyla bilinemeyecek bir şey olarak veren Schopenhauer, onun neden bilinemez olduğuna dair ayrıntılı açıklama getirmez. Çünkü böyle bir açıklamayı yapmak bile, fenomen dünyasının kurallarıyla hareket edildiği için, çelişkili bir durum ortaya çıkaracaktır. Öte yandan Schopenhauer için, özne olmadan nesne olmaz. Bir nesnenin varlığı ancak bir öznenin onu algılamasıyla anlam bulabilir. Bu bakımdan diğer şeylerin var olması için, öznenin var olması şarttır. Böylece “her ne var olursa, yalnızca özne için var olur”<sup>16</sup> cümlesi de, bir zorunluluğun önermesi haline gelir. Tasarımlayan ben öznedir ve bu tasarlayan olmaksızın, dünyanın inşası da imkansızdır.

Bu durumda öznenin tam karşısındaki nesne nasıl bir durumda kalır? Özellikle, her şeyi bilen ama hiçbir şey tarafından bilinemeyen “özne”, tasarımıyabilmek için bir nesneye ihtiyaç duyar. Çünkü o tasarım dünyasının zorunlu öteki yarısıdır. Bununla birlikte Schopenhauer, nesnenin öznenin tasarımından bağımsız bir şekilde var olamayacağını bir kez daha vurgular ve realizm için: “kesinlikle öznesiz bir nesneyi amaçlar. Gelgelelim, böyle bir nesneyi düşlemek bile olanaksızdır”<sup>17</sup> der. Ama tüm bunlara karşın nesne, özne için—her ne kadar öznenin tasarladığı ve uzay-zaman nedensellik formlarıyla anlaşılabilir bir şey olsa da—zorunludur. Çünkü en basit şekliyle, bir insanın tasarlayan özne konumunda olabilmesi için, en azından bir bedene ihtiyacı vardır. Bu bedenin özellikleri tasarım dünyasına ait olduğu için, öznenin özelliklerinin tam karşısında yer alır. Doğada gözlemlenen tüm ilkeler, insanın kendi

<sup>14</sup>Burada kastettiğim bilinebilirlik doğa bilimlerinin kullandığı, deneylerle ya da başka yollarla, nedensel yöntemler kullanılarak oluşturulan bilmeye dayanır. Bilmek Schopenhauer için, iki türdür. Gerçek bilgi için deneysel ya da nedensel herhangi bir yöntem gerekmez, onun bilinebilmesinin tek aracı sezgidir.

<sup>15</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §2, s.25.

<sup>16</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §2, s.25.

<sup>17</sup>Schopenhauer, “Birinci Kitaba Ek: İdealizmin Bakış Açısı”, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* içinde s.25.

bedeni için de geçerlidir. O da, diğer nesneler gibi uzay zaman ilkeleriyle anlaşılabilir ve hareketleri nedensel yasaya tabidir. Nedensel olan bu ilişki Schopenhauer için tasarımsaldır; dolayısıyla beden ve nesne de. Ama yine de biri ak biri kara olan ve tasarımsal dünyanın iki yanını oluşturan özne ve nesnenin birbirinden ayrılması düşünülemez bile. Her şeyin temeli olan özne, aslında bedene bağlı olarak varlığını sürdürür ve bu iki parçadan “her biri diğeriyle birlikte vardır ve diğeri yok olduğunda yok olur.”<sup>18</sup>

Her ne kadar öznenin bir şeyi tasarımılaması uzay zaman ve nedensellik ilkeleriyle mümkün olsa da, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi, nedensel bir ilişki olarak düşünmez Schopenhauer. Birbirleri arasında bir etki tepki zinciri yoktur. Özne bir şeye etki etmez; nesne de tepki vermez. Bu bakımdan Schopenhauer için, Dogmatik Realizm ve Skeptisizm de sırf özne ve nesne arasında nedensel bir ilişki kurdukları için eleştiriyi hak eder. Dogmatik Realizm, nesnenin tepkileriyle tasarımların oluştuğunu; Skeptisizm de buna karşı olarak, yalnızca nesnenin nasıl “davrandığını” bilebileceğimizi, onun gerçekte ne olduğunu bilemeyeceğimizi söyler. Schopenhauer’a göre her iki durum da birbirlerine karşıt olsa da, özne ile nesne arasında nedensel bir bağ oluşturur ve şunu gözden geçirir: Nedensellik ilişkisinin oluşması için, öznenin varsayılması gerekir. Özne olmasaydı, nedensellik gibi bir ilke de oluşamazdı.<sup>19</sup>

Tasarım olarak dünyanın “tasarım” olmasını sağlayan en elzem ögenin özne olduğunu belirttim. Öznenin olmadığı yerde tasarımın olması imkansızdır; ama öznenin büyük öneminin yanında, onun dünyayı hangi yollarla tasarladığı da aynı ölçüde önemlidir. Bu tasarımılama, uzay-zaman, anlama yetisi ve nedensellik yasasının birbirleriyle olan ilişkilerinin ürünüdür.

Uzay-zaman, insanın tasarımılamasının formları ve tasarım olarak dünyayı algılamasının koşuludur. Schopenhauer’a göre bu formlar, algılamamanın anahtarını, yöntemini verir ve öznede *a priori* olarak bulunur. Uzay ve zamanın, algılama aşamasında birbirlerinden ayrılmaları imkansızdır. Onlar ancak bir araya geldiklerinde maddeyi algılamamanın anahtarını oluşturabilirler. Schopenhauer’a göre, “[a]kış, zamanın

---

<sup>18</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §2, s.26.

<sup>19</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §5, s.35.

tüm özüdür”<sup>20</sup> ve bundan başka da hiçbir şey değildir. Ama zaman tek başına tasarımı için yeterli değildir. Böyle olsaydı, etrafımızda durağan olarak hiçbir şeyi göremezdik ve her şey sonsuz bir akış içinde ilerlerdi. Kalıcılık ve süreklilik mümkün olmaz; bütün nesneler yalnızca birbirini takip etmiş olurdu. Bununla birlikte, sadece uzayın var olması durumunda da, her şey yan yana ve hareketsiz bir biçimde durmak zorunda kalır; dolayısıyla da akış sağlanamazdı. Bu iki form, her ne kadar birbirlerinden tamamen farklı olsa da, “*biri için temel olan şeyin, diğeri için hiçbir anlamı*”<sup>21</sup> olmasa da, maddeyi tek başına uzay ya da zamanla algılamak mümkün değildir. Bu iki formun karşılıklı olarak, birbirlerine nüfuz etmeleri gerekir. Bu açıdan, uzay ve zamanın birbirlerine ihtiyacı vardır.

Uzay ve zamanın birliği deneyimlediğimiz dünyanın bize o şekilde görünmesini sağlıyorsa, bu iki formun birbirlerinden ayrılmamasını sağlayan şey nedir? Schopenhauer’a göre, bunu sağlayan anlama yetisidir. Bu yeti sanki bir köprü vazifesi görerek, aslında “heterojen” olan uzay ve zamanı birleştirir ve dünyanın bize olduğu gibi görünmesini sağlar. Anlama yetisi de, onun formları olan uzay ve zaman gibi *a priori*’dir. Zorunlu ve bütünleyici bir karaktere sahip olan bu yeti, durumları düzgün bir silsile olarak görmemizi sağlar; bu sayede de zihnimizde her şey yerli yerinde algılanmış olur. Schopenhauer anlama yetisine o kadar önemli bir işlev yükler ki, “tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığı ile vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır”<sup>22</sup> diyebilmektedir. Uzay ve zamanı birleştirip, onu homojen hale getiren anlama yetisinin diğer bir etkinliği de, dünyayı nedensellik ilkesi aracılığıyla anlamamızı sağlamasıdır—ki aslında Schopenhauer için tasarım olarak dünyanın karakteri nedensellik ilkesinden başka bir şey değildir. Algıladığımız şekliyle önümüzde duran dünya bir etki-tepki zinciridir. Bu bağlamda da “dünya yalnızca anlama yetisi sonuçtan nedene geçtiğinde önümüzde bir algı olarak durur.”<sup>23</sup>

Her ne kadar, uzay-zaman, anlama yetisi ve nedensellik arasında bir sıralama yapılmış olsa da, Schopenhauer için özneye özgü bu kavramların işleyişleri bir sıraya tabi değildir. Herhangi bir şeyi deneyimlediğimiz anda tüm bu kavramlar aynı anda işler

<sup>20</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §4, s.29.

<sup>21</sup>Arthur Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, çev. Mmt. Karl Hillebrand, London: George Belland Sons, 1903, §18, s.32.

<sup>22</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §4, s.14.

<sup>23</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §4. s.14.

ve dünya nedensellik yasası içinde kendini gösterir. Nedensellik, nedenler ve sonuçlardan meydana gelen bir değişim zinciridir ve her bir değişim, onu önceleyen başka bir değişim sayesinde ortaya çıkar. Bu bir kuraldır ve ortaya çıkan yeni değişim de, bir önceleyen olarak nedensellik zinciri içinde yerini alacaktır.<sup>24</sup> Güneş gözlüğü taktığımızda nasıl güneşi filtrelenmiş ve dünyayı biraz daha karanlık görmek zorunda kalırsak, aynı şekilde, dünyaya baktığımız sürece, onu nedensel yasaya tabi olarak görmek zorundayızdır. Tabi bu örnekte, güneş gözlüğünü çıkarmak mümkündür; ama dünyaya nedensellik yasası altında bakmadan yaşamak pek mümkün görünmez. Evrenin işleyiş mekanizması, nedensellik yasasına tabidir ve “istisna olmaksızın mümkün her tecrübeye uygulanabilir.”<sup>25</sup>

Schopenhauer’ın tasarım olarak oluşturduğu dünyada geçerli olan tek yasa nedensellik yasasıdır ve bu yasa mümkün her tecrübeye uygulanabilir. Yalnızca tasarım alanından bakıldığında, Schopenhauer’ın “algılanmayan şeyin varlığından söz edilemeyeceği” konusunda Berkeley’ci bir tavır takındığı söylenebilir. Ama Schopenhauer okuyucularını oldukça şaşırtır ve felsefesinin seyrini tam aksi yönde değiştirir. Bu durum, fikirlerini değiştirdiği anlamına gelmez. Yalnızca adım adım ve deneyimle izlediği bir yoldan sonra bilme türünün değiştiği kendinde şey alanına geçer. Gerçi, Schopenhauer, daha tasarım alanında, uzay-zaman formlarının ya da nedensellik yasasının *a priori* özelliğini vurgular. Örneğin, algılama formlarından olan zamanı açıklarken, onun özünün yalnızca “akış” kelimesiyle verilebileceğini söyler; ama bu akıştaki değişimin, birçok şeyin değişimi olmadığını; “bir ve aynı şey”in değişimi olduğunu belirtir. Yani Schopenhauer, her ne kadar anlatımda akış ya da oluş gibi, sürekli değişimi imleyen kelimeler kullansa da, bu akış ya da oluşun “bir ve aynı şey”i işaret ettiğini söylemeyi ihmal etmemiştir.<sup>26</sup>

Bu doğrultuda Schopenhauer, Kant’ın, felsefesinde numen alanına koyduğu ve mümkün tecrübeyi aştığı için asla bilinemeyeceğini söylediği “kendinde şey (*ding an sich*)”ın aslında bilinebileceğini belirtir ve oldukça ilginç bir yöntem kullanarak *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* kitabında “özne” ile “madde (töz)” yi karşılıklı konuşturur. Bu diyalogda özet olarak, özne her şeyin kendisinden ibaret olduğunu, o gittiği andan

<sup>24</sup>Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, §20, s.40.

<sup>25</sup>Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, §20, s.46.

<sup>26</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §4, s.30.

itibaren, algılanacak bir şey kalmadığı için, dünyanın da bitiğini anlatır. Buna karşın madde(töz) ise, asıl olan şeyin kendisi, bütün değişimlerin ve öznenin de gelip geçici olduğunu; kendisinin ise sonsuza kadar değişmeden kalacağını iddia eder. Bu diyalogun sonunda kazanan olmaz. Aksine, özne ve madde, birçok diyalogun aksine, uzlaşmaya varıp, önemli olan şeyin ikisinden herhangi biri olmadığı konusunda anlaşılır. Çünkü önemli olan, bu iki tarafın oluşturduğu bütündür. Özne dünyayı böyle algılar; dünya da kendisini böyle sunar. Bu iki taraf birbirinden hiçbir zaman ayrılmaması gereken bir bütündür. Bütün ise tasarım olarak dünyanın ta kendisidir. İşte tam bu noktada “bütün”ü kapsayan ve o ortadan kalksa da geriye kalacak olan şeyin adı konulur: Kendinde şey, bir diğer adıyla istenç: “İkisini kapsayan bu bütün, tasarım olarak dünya ya da fenomen dünyasıdır. Bu ortadan kalktığında geriye, bizim ikinci kitapta istenç olarak tanımlayacağımız saf metafizik, kendinde şey kalır.”<sup>27</sup>

## 2.2. İstenç Olarak Dünya

Kendinde şey, istençtir. O, görünüşün altında yatan hakikatin ta kendisi olarak insanın karşısına dikilir artık. Ve bu hakikat yalnızca insana da mahsus değildir. Yerçekimi, bitkilerin çeşitliliği ya da onların büyümesi, organlar, hayvanların hareketleri, güdüler, eylemleri, kısacası görüp görülebilecek her şey, istencin nesneleşmiş halidir.

Peki Schopenhauer’ın istenç dediği şey nedir? Net olarak söylenebilir ki, o, yaşama istencidir. Yaşamı koruma isteği ve bu doğrultuda gelişen mücadeledir; ama bu istenç yalnızca—insan üzerinden düşünürsek—bireysel bir var olma çabasını temsil etmez; türü korumayı ve bunun için çabalamayı da gerektirir. Schopenhauer’ın açık olarak yaşama isteği demek yerine neden istenç dediği merak edilebilir. Ona göre, istenç demek zaten yaşama istenci demektir ve “[i]steme her zaman yaşamı istediğinden, yaşam bu istemenin tasarım için temsil edilmesinden başka bir şey olmadığından hepsi birdir. Yalnızca isteme demek yerine ‘yaşama isteği’ demek bir ağız kalabalığıdır.”<sup>28</sup>

İstencin bu kısa anlatımından anlaşılacağı üzere, tasarım dünyasıyla istenç dünyası arasında derin bir farklılık vardır. Birinciden ikinci dünyaya geçiş, çok

---

<sup>27</sup>Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation Volume II*, çev. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, s.18.

<sup>28</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §54, s.211.

keskindir. Peki, neden deneyim dünyasından istence geçilmiştir? Bu soru belki şu şekilde cevaplanabilir: Schopenhauer'ın tamamen deneyimle oluşturduğu tasarım dünyası, belki algılama açısından kolay ve ortada soru işareti bırakmayacak ölçüde kesindir; ama, yine de, ona göre bir eksiklik hissedilir; çünkü yalnızca tasarım dünyası kabul edildiğinde, dünya “bir düş ya da hayaletimsi bir görüntü”<sup>29</sup> haline gelir ve tasarım dünyasının neden öyle olduğuna ilişkin cevap bulunamaz. Bu yüzden yalnızca algıladığımız dünyayla sınırlı olmamalıyızdır. Hayata dair bilginin genişlemesi—her ne kadar doğru ise de—Berkeley’ci bir tavırla mümkün olmaz. Bakış açısını değiştirip, daha “kesin” bir bilgi elde etmek için, deneyim dünyasından, yani “tasarım olarak dünya”dan çıkmak gerekir. Çünkü bu dünyanın algılama şekli olan nedensellik ile yine tasarım dünyasına ilişkin bilgiler elde edilebilir. Gerçi, Schopenhauer'ın amacı, insanın ne kadar değerli ya da ne ölçüde bilgi üretme kapasitesi olan bir varlık olduğunu göstermek değildir—ki bu durum kendinde şey olarak gördüğü şeyi daha sonra yadsımasıyla anlaşılabilir—. Ama, yine de tasarım dünyasıyla sınırlanmak, belki de kısır döngü oluşturacağından kimseye hiç bir şey kazandırmaz. Bu bakımdan, Schopenhauer’a göre, tasarım alanında kalarak, “bir şatonun çevresinde dolaşıp duran, boşuna bir giriş arayan, ara ara dış duvarların kaba bir taslağını çizen bir adam”<sup>30</sup> dan başka bir şeye benzemeyiz.

Genellikle bir filozofun her şeyin altında yatan gerçeklik olarak gördüğü şey, düzenli bir yapıya sahip görünür ve bir amacı vardır. Örneğin, Schopenhauer'ın pek de hazzetmediği bir çağdaşı olan Hegel'in “mutlak tin”i bir amaca sahiptir ve bu amaca düzenli bir şekilde ilerliyor görünür. Schopenhauer'ın “kendinde şey”i olan istenç ise, ne bir düzene ne de bir amaca sahiptir. Bir kere akılsal değildir, hiçbir nedensel ilişki içinde algılanması mümkün değildir. Kördür, bir yönelimi olduğu iddia edilebilse de, bir amaca ulaşma yolunda hareket ettiği söylenemez. Çünkü başta da söylediğim gibi, Schopenhauer bakışını başka bir tarafa çevirmiştir. Tasarım dünyasından çıkmak demek, onu algılama yöntemlerinden de vazgeçmek demektir. Bu yüzden, “şeylerin iç doğasını”<sup>31</sup> ve özünü veren istenci, dünyayı duyumsadığımız gibi duyumsayamayız. Onda ne nedensellik vardır ne de uzay-zaman. Bu durumda şöyle bir soru ortaya

---

<sup>29</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §17, s.39.

<sup>30</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §17, s.39.

<sup>31</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §23, s.63.

atılabilir: İstenci nedensellik ve bunun gibi ilkelerle algılayamıyorsak ve insanın varlığının tasarım dünyasından bağımsız var olması imkansız ise, istencin var olduğu nasıl söylenebilir? Bu durumda karşımızda iki seçenek vardır; ya istencin tasarım dünyasıyla bir ilişkisi olduğunu söyleyeceğiz ya da istencin var olduğunu iddia etmekten vazgeçeceğiz. Schopenhauer’a göre, tasarım dünyası ile istenç dünyası arasında bir ilişki vardır ve bu ilişkinin bağlantı noktası da insandır. İnsan kendisini hem bir istenç hem de bir tasarım öznesi olarak hisseder. Bu yolla o, tasarım ve istenç olarak dünyayı birleştiren anahtar haline gelmiş olur.

İki dünya arasında yapılan bu ayrım yalnızca kelimelerle yapılabilecek türdendir. Her ne kadar önce tasarım dünyasının tarifi yapılmış, daha sonra istenç dünyasına geçilmiş olsa bile, tasarım ile istencin insandaki birliği yadsınamaz; onlar birdir. Örneğin, kolumu kaldırdığımda bu hem istencimin hem de tasarımımın ürünü olmuş olur. Öznenin doğrudan nesnesi olarak özel bir yere sahip olan beden, böylece, istenci anlamının da anahtarı haline gelir. Nitekim, hem tasarım hem de istenç olarak dünyayı algılayabilen insanda “isteme gövdenin *a priori* bilgisi, gövde de istemenin *a posteriori* bilgisidir”<sup>32</sup>

Tasarım olarak sınırlı bir alanda kalması gereken beden, artık istencin de bir ürünü haline gelir; hatta kesişimin ilk noktasını oluşturur. Bu durumu Schopenhauer “istencin nesneleşmesi” olarak adlandırır. İstenç kendisini nesneleştirir ve bu nesneleşmiş hal de, tasarım dünyasından başka bir şey değildir. Schopenhauer, şaşırtıcı bir biçimde, tasarım dünyasındaki her şeyi istencin nesneleşmiş hali olarak adlandırmaktan çekinmez. O kadar ki, hareketlerim ve eylemlerimin yanı sıra bu eylemleri gerçekleştirdiğim organlarımda da, istencin bir ürünü olduğunu söyler. Örneğin, şu an kolumu kaldırmam, istencin bir ürünü olduğu gibi, kolumun varlığı da istencin bir ürünüdür. Bu durum iç organlara kadar ilerler. Öyle ki, “aynı isteme bizim bilgiyle yönetilmeyen bütün gövdesel işlerimizde, gövdenin bütün dirimsel, yaşamsal çalışmalarında, sindirimde, dolaşımda, salgılamada, üremede de nice biçimde körü körüne işleyip durur.”<sup>33</sup> Bir başka örneğinde Schopenhauer, solumayı, istencin önemli işaretlerinden biri olarak gösterir. Ona göre, istenildiğinde soluğun kesilebileceği algısı

<sup>32</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §18, s.42.

<sup>33</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §23, s.59.

büyük bir yanılsamadır; bu yapılamaz. Öte yandan solumayı sağlayan kasların hiç yorulmaması da ilginçtir. Bu da gösterir ki, yaşam kişinin en köklü alışkanlığı olan soluk alma ile devam eder. Soluk alma da, Schopenhauer için, “yaşama istenci”nin en net göstergelerinden biridir.

Schopenhauer’a göre, insanın kendi bedeni üzerinden yola çıkarak istenci bulmasının belirli bir yöntemi yoktur. Beden, açık-seçik olarak algılanabilecek bir yapıya sahiptir. Descartes’ın, “şüphesiz ki, o [bir düzenbaz] beni aldatırsa ve beni istediği kadar aldatmasına izin versem bile, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, yokluğuma yol açamaz.”<sup>34</sup> cümlesiyle ve şüphe eden varlığından şüphe etmemesiyle, “ben”in varlığını kanıtlaması kadar açık ve seçiktir. Dolaysız olarak bilinebilen istenç, daha önce de belirttiğim gibi, akla gelebilecek “her türlü şey”in özünü oluşturur. Bitkiler, hayvanlar, bitkilerin yaptığı fotosentez, hayvanların hareketleri hatta ve hatta demirin mıknatısı çekmesi ya da yerçekimi... İşleyişin ve hareket olarak algıladığımız her şeyin ardında yatan istençtir.

Schopenhauer, güç ile istencin doğadaki nesneleşmiş hali arasında bir ilişki kurar. Ona göre, insanların geneli ve bilim dünyası güç konusunda önemli bir yanılsama içindedirler. Şimdiye kadar, fenomen dünyasının yapısını oluşturan ve hareketin kaynağı olan şeyin güç olduğu sanılmıştır ve isteme durumu da bu kavramın altına yerleştirilmiştir. Sanki istencin varlığı, gücün varlığına bağımlıymiş gibi. Bu durum, Schopenhauer’a göre, nedensellik ilkesiyle düşünme zorunluluğundan ve onun içinden çıkamayışımızdan kaynaklanır. Güç kavramının temel bir kavram olduğu doğrudur; ama yalnızca tasarım dünyasında. Tasarım dünyası ortadan kalktığında, güç de ortadan kalkacaktır. Bu bakımdan istencin, güce bağlı olması söz konusu olamaz. Schopenhauer’ın böyle bir ilişki üzerine düşünmesinin sebebi, tasarım olarak dünyanın kurallarının, yine tasarım dünyasının bir ögesiyle açıklanamayacağını göstermektir. Ona göre, bu dünyanın kuralları daha iyi ve dolaysız bir öge olan istenç ile açıklanmalıdır. Schopenhauer’ın sözleriyle ifade edersek:

Güç kavramının kökenini istenç olarak bulursak, bilinmeyen bir şeyin kökenini sonsuzca bilinen bir şey olarak, gerçekten de, sahip olduğumuz tek şey olan asıl, dolaysız ve kesin bilgi olarak buluruz ve bilgimizi fazlasıyla genişletiriz. Öte

---

<sup>34</sup>René Descartes, *Discourse on Method and Meditations*, “Meditation I”, çev. Elizabeth S.Haldane ve G.R.T. Ross, New York: Dover Publications, 2003, s.72.

yandan, insanların yaptığı gibi; *istenç* kavramını *güç* kavramının altında sınıflandırırsak, onu görünüşten soyutlanmış bir kavram altında ezerek, dünyanın içsel özüne sahip olduğumuz tek dolaysız bilgiden vazgeçeriz.<sup>35</sup>

İstenç her yerde birdir; ama böyle olsa bile, onun kendisini daha az ya da daha çok gösterdiği yerler vardır. Örneğin, yerçekiminde nesneleşmiş istenç ile insan da nesneleşmiş istenç kesinlikle bir değildir. İstenç kendisini yerçekiminde daha az ve daha ilkel nesneleştirirken; insan da daha yüksek bir düzeyde nesneleştirir. Schopenhauer bu noktada, istencin nesneleşmiş halleriyle Platon'un ideaları arasında bir bağlantı kurar. Platon'un idealar kuramında, sürekli değişmekte olan dünyanın karşısında, değişmeden kalan bir şeyin olması gerektiği varsayılır. İnsanların zihinlerinde, dışarıda gördüğü nesneleri ya da hayvanları sınıflandırabileceği bir idealar kümesi bulunur ve bunların bilgisine doğuştan sahip olunur. Örneğin, bütün çiçekler solup gitse bile geriye o çiçeğin ideası kalacaktır. Schopenhauer'a göre de, tasarım dünyasında tikel olarak var olan her şey gelip geçicidir; ama onların tabi olduğu türler kalıcıdır. Bu türler, Platon'un idealarıdır ve istencin en uygun nesneleşmesidir. Ona göre bu idealar, "sayısız bireyde ortaya çıkar, bireylerin erişilmez örnekleri ya da şeylerin bengi kalıpları olarak var olurlar. Bunların kendileri, uzayda, zamanda (bunlar bireysel görüngülerin ortamıdır) ortaya çıkmaz, değişmeden kalırlar, değişime uğramazlar"<sup>36</sup> Bu noktada Schopenhauer, nesneleşmiş pek çok istenç arasında bir basamaklanış kurar ve bu basamaklanışı oluşturan her bir türü de, Platon'un idealarıyla eşdeğer tutar. İstencin en uygun nesneleşmesi olan bu idealar, bir merdiveni andırır. En altta, en ilkel olan idea bulunurken, onun bir üstünde onu da içine alan, daha üstün bir idea bulunur. Ve bu basamaklanış, bir bilince ve düşünce sistemine sahip olan insana kadar ilerler. Örneğin fizik biliminin tabi olduğu kurallar, istencin nesneleştiği idealarlardır. Bunun üzerine, içinde bitkilerin vs. yer aldığı organik doğa gelir ve kabaca daha sonra hayvanlar, insanlar sıralamasıyla basamaklanış tamamlanır. Schopenhauer'ın sözleriyle:

İstemenin, onun upuygun nesneleşmesinden ayrılamayan belirmelerinin basamaklı sıralanışındaki iç zorunluluk, genelde bu belirmelerdeki dış zorunlulukla açığa vurulur. Bundan ötürü, insan, beslenmek için hayvanlara; hayvanlar basamaktaki yerlerine göre birbirine; sonra onlar da bitkilere gerek duyar.<sup>37</sup>

<sup>35</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §22, s.137.

<sup>36</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §25, s.75.

<sup>37</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §28, s.97.

Daha önceden istencin tamamen kör ve amaçsız bir karaktere sahip olduğunu söylemiştim; ama basamaklanış, istencin bu önemli özelliğiyle çelişiyor gibi görünür. Her ne kadar böyle görünse de Schopenhauer istencin yönteminin çatışma ve mücadele olduğunu söyler. Ortaya düzenli bir yapı çıkar gibi görünür; ama bu tamamen istencin daha iyi bir şekilde kendini nesneleştirme çabasının ürünüdür.

Kısa bir özet yapacak olursak: İstenç, kendinde şeydir ve her şey ortadan kalksa bile geriye kalacak tek şey odur. Daha önce de belirttiğim gibi, bu yalnızca insan dünyasıyla sınırlı değildir. Çekme kuvvetinden, bitkilere, tek hücreli canlılardan, gelişmiş sinir sistemine sahip insana kadar. Fenomen ya da görüngü dünyasında algıladığımız her şey, aslında, doğrudan algılayamadığımız bu istencin, kendini nesneleştirme ya da gerçeklik alanında gösterme biçimleridir. Bu aşamada Schopenhauer için felsefe bitmiş gibi görünebilir; çünkü pek çok filozofun arayıp da bulamadığı kendinde şeyi, doğrudan olmasa da, bilinebilir halde o bulmuştur. Ama Schopenhauer için iş burada bitmez ve insan için asıl nokta şimdi başlar. Bir anlamda gerçeklerle yüzleşme zamanı gelmiş gibidir. Çünkü insanlık tarihini de istenç yönetmiştir; yani onun bitmek tükenmek bilmeyen arzusu. İstenç, en sade ve kör haliyle yaşama istenci, gelişmiş sinir sistemine sahip insanın isteklerini yönlendirmiştir ve onun bu gerçeklik alanında doymak bilmeyen varlık olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerçi bu sonradan edinilmiş bir şey değildir. Kendinde şey, zorunludur; çünkü gerçekte var olan tek şey bu kör yaşama istencidir. Dolayısıyla, nasıl ki diğer tüm varlıklar için durum aynıysa, insan açısından da durum böyle olmak zorundadır; o bir istisna değildir. Bu durumda, her şey ortadan kalksa bile, geriye kalacak tek şey olan istenç, insan için işkenceye dönüşür. Çünkü kör yaşama istenci doyumsuzdur ve sürekli talep eder, bu nedenle de, insana acıdan başka bir şey getirmez. O halde acının da bir sonu yoktur. İnsanlık tarihi de bunu örnekler gibidir, şöyle yazar Schopenhauer: “[T]arih bize ulusların hayatını gösterir ve savaşlardan ve ayaklanmalardan başka anlatacak başka bir şey bulamaz; barış yılları şurada burada ancak kısa duraklar, anlaşmalar arasındaki fasılalar olarak görünür.”<sup>38</sup>

Dünyanın bu kadar acı ile dolu olmasının istençle ilgisini gösterebilmek için, Schopenhauer, haz ile acıyı tanımlayarak, bunların ilişkilerini açıklamaya girişir. Ona

---

<sup>38</sup>Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2007, s.16.

göre, haz istencin olumlanmasıdır; bir şey istersem ve o isteğim gerçekleşirse, hazzı elde etmiş olurum. Öte yandan, acı ise, istencimin önüne çıkan engeldir; istediğim gerçekleşmezse acı duyarım ve mutsuz olurum. Buraya kadar her şey normal gibi görünür. Ne var ki, Schopenhauer'ın kötümser bir filozof olarak görülmesine neden olan durum da tam burada ortaya çıkar; “acının döngüsellığı.” Bu döngüsellığın ima ettiği şey şudur: İnsan ne kadar mutlu olursa olsun, dönüp dolaşıp yine mutsuz olur; çünkü o, sürekli ihtiyaç duyan bir varlıktır ve doğası gereği, içsel özünden ötürü sürekli istemeye mahkumdur. Hedeflediği bir şeyi elde ettikten sonra, çabalamayı ve istemeyi bırakan oldu mu? Schopenhauer'a göre, şimdiye kadar olmadı ve olamaz da; çünkü istencin doğasında sonsuz bir akış ve çatışma vardır. Ona göre, bu çatışma içinde, “hala dilediğimiz bir şey olduğu sürece, ardında koşacak, oyunu sürdürecektir bir şey olduğu sürece kendimizi düpedüz talihli sayarız. Böylece istek doyuma, doyum da yeni bir isteğe geçer durur.”<sup>39</sup> En iyimser haliyle, ulaşılan bir mutluluktan hemen sonra, yeni bir amaç belirlenir ve bu amacı elde etmeye yönelik sıkıntı süreci yeniden başlar.

Peki bu kadar acı ve sıkıntıyla dolu olan dünyada, hiç mi iyi şeyler olmaz? Acı çektiğimiz zamanların yanı sıra elbette mutlu olduğumuz zamanlar da vardır; hatta mutluluktan ölebilecek kadar huzur ve sevinçle dolduğumuz zamanlar da. Bu inkar edilemezdir, ancak, Schopenhauer için, acı ile hazzın, insan bünyesinde hissettirdikleri farklıdır. Daha doğrusu, yaşanan bir acının yoğunluğu daha çok; hazzın, mutluluğun yoğunluğu ise daha az hissedilir. Bu, acı ile hazzın olumlu ve olumsuz doğalarından kaynaklanır. Acının olumlu doğası vardır. Hayatın küçük ayrıntılarına dikkat edildiğinde bile, ufak bir rahatsızlık, insanı yapacağı pek çok işten alıkoymalıdır. İnsan hep acının olduğu yere odaklanır; bakışını hep onu rahatsız eden şeylere yöneltir. Örneğin, Schopenhauer'a göre, bütün bedenimizin sağlığını değil, sadece ayakkabının vurduğu yeri duyumsarız. Halbuki hayatı idame ettirmeye yarayan tüm organlar, oldukça düzgün çalışıyordur; ama nedense “neyse ki kalbim atıyor ya da beynim de bir sorun yok demeyiz.” Hatta böyle bir bakış açısı, pek çok kişi için, oldukça abartılı ve saçma görünür. Schopenhauer, acının, hazdan daha yoğun yaşandığının kanıtlarını böyle sunar ve hala hazzın acıdan daha fazla olduğunu ya da eşit derecede olduklarını savunulara yönelik, çarpıcı bir örnek verir: “[Bu iddiayı] her kim kısa yoldan sınamak isterse avını parçalayıp yiyen hayvanın hissiyatıyla ona av olan hayvanın hissiyatını

<sup>39</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §29, s.104.

mukayese etmelidir.”<sup>40</sup> Acının bu yoğunluğunun aksine, mutluluk hali ise oldukça gelip geçicidir ve elde edilmesi zordur. Bu yüzden de her insana tavsiye niteliğinde şu öneri sunulur: “İyi ruh halini algıla; çünkü çok nadir gelir.”<sup>41</sup>

Sürekli ihtiyaç duyan insan, “zihinsel gelişmişliği” sayesinde kendine yeni ihtiyaçlar icat eder. Bu, istencin doğasından kaynaklanır. Hayatını sürdürmeye çalışan insan her gün yeni bir şeye ihtiyaç duyar; bu ihtiyaçlar bir anlamda zorunlu ihtiyaçlardır. Diğer taraftan, günlük zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için çabalamak zorunda olmayan insanlar da vardır. Schopenhauer’a göre, istencin baş belası karakteri, kendisini bu insanlarda “sıkıntı” olarak gösterir. Can sıkıntısı hiç de küçümsenecek bir şey değildir; hatta en büyük azaplardan bile sayılabilir. Bundan dolayı, denilebilir ki, hayat mücadelesi içindeki insanın yüz yüze kaldığı “acı,” kendisini daha “kibar” insanlarda “can sıkıntısı” olarak gösterir. Bu nedenle onlar, oradan oraya, yeni bir şeyler elde etmek, zevklerini tatmin etmek için koşturup dururlar. İstenilip elde edilen her şeyden sonra, yeni bir şey istenir; ama bu sefer acıdan değil de can sıkıntısından kurtulmak için. “Zira,” der Schopenhauer, “ihtiyaç ve can sıkıntısı hiç kuşku yok insan hayatının iki temel kutbudur.”<sup>42</sup> Dolayısıyla, insan her ne konumda olursa olsun, içsel özü gereği bu iki kutup arasında, dertler, tasalar ve sıkıntılarla boğuşmak zorunda kalan bir varlık olarak yaşamak zorundadır.

İnsan, doğası gereği, acı çekmeye mahkum bir varlıktır; çünkü o da, nesneleşmiş istençtir ve daha önceden de belirttiğim gibi, ihtiyaçtan ya da can sıkıntısından kaynaklanan her istek, beraberinde acıyı getirecektir. Bu bir kısır döngüdür ve kurtulması neredeyse imkansızdır. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Eğer doğanın her yerinde, organik ya da inorganik tüm varlıklarda, istenç hakimse, acının varlığı neden sadece insan açısından ele alınır? Schopenhauer, acıyı neredeyse tamamen insan üzerinden anlatır. Çünkü acıyı en çok insan çeker. Bir hayvan da acı çeker; ama bu genellikle onun fiziksel durumuyla ilgilidir. Öte yandan, insan acı çekmeye o kadar meyilli bir canlıdır ki, fiziksel açıdan hiçbir sorunu olmasa, hatta hayatında hiçbir problem yokken bile, kendisine “korku” ya da “kaygı” kaynaklı pek çok dert edinir. En

<sup>40</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.14.

<sup>41</sup>Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s.150.

<sup>42</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.21.

basit şekliyle geleceği için kaygılanır, ülkesi için kaygılanır ve içini sıkıntıyla doldurur. Bu sanki durdurulamaz bir şeydir ve hazdan daha fazla algılanan acının, daha da keskin olarak algılanmasına yol açar. Schopenhauer, insanın acı çekme açısından, diğer canlılara göre, ne kadar “gelişkin” bir varlık olduğunu şu sözlerle anlatır: “Hayvanın üstüne kötülük kendi ağırlığıyla çöker; ama insanda kötülüğün korkusu vardır ve bu acıyı on katına çıkarır.”<sup>43</sup> Burada, haklı olarak, şu soru sorulabilir: İnsan neden acı çekmeye meyillidir? Schopenhauer’a göre, belirttiğim gibi, istencin nesneleşmesinin basamakları birbirinden farklıdır. Örneğin, yer çekimi istencin nesneleşmiş en ilkel halidir. Bitkiler onlardan biraz daha üstündür; hayvanlar daha da üstün. En üstün basamakta da insan vardır ve bilgiyi istemenin nesneleşmiş hali olarak beyin. O da “tüm organizma gibi, [...] yok edilemeyecek olan istencin ürünü ya da görüngüsüdür.”<sup>44</sup> Ama yine de, insan beyninin diğer görüngüler arasındaki üstünlüğü tartışılmazdır. Schopenhauer’a göre, zihin ne kadar gelişirse, acıyı algılama da o oranda artar. Yani bu durumun pek de “duygusal” bir açıklaması yoktur. Bitkiler bu yüzden acı çekmezler; çünkü onların herhangi bir şeyi bizim ya da bir hayvanın algıladığı gibi, algılama şansı yoktur. Çünkü onlar istencin kendini nesneleştirmesinin daha alt basamaklarında yer alırlar. İstenç en çok insanda nesneleşmiştir; bu istenç, insanda, bildikçe daha çok bilmeyi isteyecek zihni ortaya çıkarmıştır ki bu da, daha karmaşık bir istek yumağı demektir. Bu durumda, çeşitli şekillere bürünmüş acının varlığı kaçınılmazdır. Schopenhauer’ın deyişiyle, “bilgi seçikliğe ulaştıkça, bilinç yoğunlaştıkça acıda da onlarla orantılı bir artış olur. Buna göre, acı insanda en üst düzeye ulaşır. [Acclesiates’ten alıntıladığı şekliyle:] ‘bilgiyi artıran, üzüntüyü de artırır.’”<sup>45</sup>

Dünya, acı ve ıstıraplarla doludur, öyle ki, Schopenhauer’a göre, bu dünyada her insan birbirine “ıstırapdaşım” diye hitap edebilir. Hatta, hayatın değeri, onun istenilmeye değer bir şey olmamasında yatar. Böyle bir söylem karşısında, insan kendisini, içsel doğası olan istenci sorgulama yoluna gitmelidir ve belki de kendisine şunu sormalıdır: “İçsel doğamın ne olduğunu biliyorum; ama neden acı çekmeye mahkumum?” Schopenhauer bu noktada

---

<sup>43</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.24.

<sup>44</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation II*, s.200.

<sup>45</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §56, s.234.

kendi felsefesi ile Hristiyanlık arasında bir bağlantı kurar ve kendi öğretisinin, meselenin özüne inenler için, “yegane gerçek Hristiyan felsefesi” olduğunu söyler.<sup>46</sup> Acı çekmemizin sebebi de, işlediğimiz ilk günahla alakalıdır; “cezasını ödeyip durduğumuz günahkar şehvetin neticesi” olan ilk günah. Bu yüzden tüm insanlar, acıyla sıkıntı arasında gidip geleceği bir yaşama mahkumdur ve dünya ancak bu şekilde anlaşıldığında anlamlı hale bürünebilir. Böylece Schopenhauer için,

Doğru bir şekilde anlaşıldığında gerçek Hristiyanlıkta bile varoluşumuz bir suçun, bir yanlış adımın neticesi olarak görülür. Bu alışkanlığı kazandığımızda hayattan beklentilerimizi bu duruma uygun hale getirir, dolayısıyla onun sıkıntılarını, meşakkatlerini, eziyetlerini, kaygılarını, endişelerini, küçük büyük acı ve mutsuzluklarını beklenmedik ve olağandışı bir şey olarak görmeyiz. [...] Burada herkesin varoluşu için cezalandırıldığını ve hatta herkesin kendine özgü bir tarzda cezalandırıldığını biliriz.<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi hayat, acılarla doludur ve insan da bunu en yoğun şekilde yaşayan varlıktır. Bunun sebebi ise, doğamızı oluşturan istençten başka bir şey değildir. Bu durumda, ilginçtir ki, “kendinde şey” insan için kötü bir şey haline gelir. Onun varlığı dayanılmazdır ve kendisini her yerde “çarpıklık” ya da “bozulmuşluk” olarak gösterir. O halde, Schopenhauer için, geriye yapılacak tek bir şey kalır: İnsan kendi özünden tiksinnmelidir; yani onu yadsımalı, reddetmelidir. Çünkü bu dünyanın özünü oluşturan istenç, belli ki, iyi hiçbir şey getirmeyecektir. Bu yüzden istencin nesneleşmesinin ürünü olan ve daha çok istememize neden olan her şeyi, bir şekilde kesintiye uğratmak gerekir. Tüm hazlar acıdır. İnsan da, kendisini yeni bir hazzın içine sokacağı, acı kısır döngüden uzak tutmalıdır. İstenç, kör yaşama istenci, yadsınmalı; yaşama sevinci verir gibi gözükken her şey de çöpe atılmalıdır. Schopenhauer insanların böyle yapması gerektiğini düşünür, ama, yine de, kendi felsefesinin ‘-malısın, -melisin’ felsefesi olmadığını, “saf kuramsal bir gerçekliği” ortaya koyduğunu söyler. Schopenhauer’ın sözleriyle: “bende sonsuza dek özgür olan istemeye uygulanacak bir yasa ya da “-malısın!” yok. Şimdi, benim araştırmamın bağlamı içinde bir ölçüde bu girişime karşılık gelen şey, saf kuramsal doğruluktur”<sup>48</sup>

İstencin tüm basamaklarının birbiriyle çatışma içinde olduğunu görmüştük. Bu durum, her bir türün içinde kendisini gösterdiği gibi, insanda da gösterir. İç çatışmanın

<sup>46</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.47.

<sup>47</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.35.

<sup>48</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §66, s.282.

insan türündeki hali “bencillik”tir; hatta insanın kendisini—istisnai durumlar haricinde—bencillikten kurtarması neredeyse imkansızdır. Bunun sebebi iki şekilde açıklanabilir: İlk olarak, insan nesneleşmiş istençtir ve bu istenç onun özü olduğu için nedensiz biçimde ister. Bu yüzden varlığının karşısına çıkan her şeyden kurtulmak ister ve kaçınılmaz olarak bencilleşir. İkinci olarak bilen insan, tasarım dünyasının bir görüngüsüdür. Ve her birey, başka bireylere bir tasarım olarak görünür. İnsan yalnızca kendisini istenç olarak bilir; ama diğer bireyler onun için yalnızca tasarım dünyasının bir ürünüdür. Bu yüzden kendisi yok olduğu anda, dünyanın da yok olacağını düşünür ve kaçınılmaz olarak yine bencilleşir. Dolayısıyla, insan her iki yoldan da bencil olmuş olur. İstenci yadsımanın önüne geçen en önemli faktörlerden birisi de, insanın bu bencilliğinden kurtulamamasıdır. Bu durum, insan dünyasını her türlü çatışmaya sürükler. Aslında “okyanusta bir damla olan insan” bu damlayı daha da büyötmek için kendi istencini onaylamasıyla yetinmez; başkalarının haklarına da tecavüz eder. Diğer bir deyişle, “isteme çok kolayca, bütün bireylerin ayırıcı niteliğı olan bencillik aracılığıyla, bir bireyde kendi gövdesini onaylamanın ötesine uzanır.”<sup>49</sup> Burası, Schopenhauer’ın insan hayatında doğruyu ve yanlış tanımladığı yerdir. Eğer bir insan, kendi istencini onaylamak için, başka bir insanın “istenç küresine” yani onun istencinin nesneleştiğı alana müdahalede bulunuyorsa, o kişi “yanlış” yapmış olur. Bu durum, başkasının istencinin yadsınmasıdır, ki “kendi” istencini yadsımak isteyen bir insanın yapması gereken belki de en son şey “başkasının” istencini yadsımdır. Doğru da buradan türer. Müdahale yoksa, yanlış da yoktur. Schopenhauer bu yüzden, ilginç bir biçimde, aç bir insana müdahale etmemeyi “yanlış” olarak değerlendirmez; çünkü onun istenç küresi hiçbir şekilde yadsınmamıştır.

Peki doğru ile yanlışın belirlenmesinin istencin yadsınmasıyla ilgisi nedir? Bencilliğine yenik düşüp, yanlış yapan, dolayısıyla kötölüğe bulaşan ve bunu da devam ettiren kişi, hiçbir zaman istenci yadsıma yoluna gidemez. Bu noktada, Schopenhauer, bir karşıtlık oluşturur ve yalnızca kendi tasarım ilkelerine bağımlı ve kendi istencinin olduğunu zanneden insanın karşısına “adil insan”ı koyar:

Adil kişi, kötü kişi için bunca geniş olan başkaları ile kendisi arasındaki uçurumun olsa olsa gelip geçici, aldatıcı bir görüngüye ait olduğunu fark eder. Kendi ortaya çıkışının kendinde şeyinin, aynı zamanda başkalarının kendinde

<sup>49</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §62, s.253.

şeyi olduğunu; açıkçası yaşama isteği olduğunu doğrudan, kanıta gerek duymadan bilir.<sup>50</sup>

Bu biliş, yalnızca insanın kendi doğasını tanıması değildir; aynı zamanda, başka insanların doğasının, onunla bir olduğunun sezilmesidir. Böyle bir insan artık, kendi istencinin, tüm insanların, hatta doğanın istenciyle, bir olduğunu bilir ve her şeyle arasındaki köprüyü kaldırır. Artık herhangi bir iyilik için kendini kurban etme noktasına gelir. Böyle bir söylemden sonra, akla her insanın “empati yoluyla” birbirini koşulsuz anlayacağı ve iyilik yapmaktan kaçınmayacağı bir “düşler ülkesi” kurulacakmış gibi gelir. Ama tam aksi olur; çünkü tüm iyilikleri kendinde duyumsayan bu insan, acıları da duyumsar ve istenci yadsıma yoluna gider. Schopenhauer’ın en başından, ısrarla, belirttiği gibi, istenç acıdan başka bir şey getirmez ve tüm istencin bir olduğunu kendinde duyumsayan insan da bütün dünyanın acısını kendinde hisseder. Tarihin tüm acısını, belki de, yalnızca insanlara ait olmayan acıları. Temel nokta böylece yine ortaya çıkmış olur: *Tat tvam asi* yani “Bu canlı şey sensin!”<sup>51</sup> Bir başka deyişle, istencin birliği. Geçmişte ve gelecekte, her yerde ve her koşulda istenç birdir. Bunu bilen biri de artık kendi kurtuluşu için doğru yolda olduğundan emin olabilir.

İnsan için yaşama istencinin onaylanması demek, bir nevi beden onaylanması demektir; çünkü istencin görüngülerinin tamamı insanın bedeninde ortaya çıkar. İster düşünme yoluyla olsun, ister tamamen dürtülerle. Schopenhauer için, beden onaylanmasının en açık hali, cinsellikte ortaya çıkar; hatta üreme isteğinin nesneleşmiş hali, cinsel organlardır. Bu istek, yaşama istencinin doruk noktasıdır. Kendisini bilgiden en uzak şekilde, hayvanlarınla aynı biçimde ortaya çıkarır ve altında, türün de devamını sağlayacak bir çoğalma istencini barındırır. Zaten, daha önce değindiğim gibi, istenç kişinin yalnızca kendi hayatını değil, aynı zamanda, türünün hayatını da sürdürmesini sağlar. Schopenhauer’ın ifade ettiği şekliyle de, “[e]şeyssel organlar, gövdenin öteki dış bölümlerinden çok daha fazla istemenin hükmü altındadır. [...] İsteme onlarda anlayıştan yoksun olan doğadaki gibi körü körüne işler.”<sup>52</sup> Bu bakımdan, yani istencin en açık onaylaması olması yüzünden, bir görüngü olan cinsellik yadsınmalıdır. İstenci yadsımanın ilk aşaması burada yaşanır. Öyle ki, “bu dürtüyü

<sup>50</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §66, s.280.

<sup>51</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §44, s.170.

<sup>52</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §60, s.249.

doyurmayı gönüllü olarak bırakma, alt basamakta, yaşama istencinin yadsınmasıdır.”<sup>53</sup> Cinselliği yadsınmasının yanında, insan, bedenine ve belki de ruhuna hoş gelebilecek, ona en ufak bir haz getirebilecek her şeyi yadsıma yoluna gitmelidir. Bunların arasında, kötülüğe hiçbir şekilde kötülükle karşılık vermeme, yemeden içmeden kesilme ve yoksulluk sayılabilir. Örneğin, İsa’ya tokat atıldığında, onun öbür yanağını çevirmesi, ancak bu tarz bir görüşle bağdaştırılabilir. Schopenhauer’a göre, İsa, içsel özünden tiksiniş ve istencine uymayarak, kötülüğe iyilikle, onu bağışlayarak karşılık vermiştir. Bedenin tüm isteklerinin yadsıyan bir kişi için Schopenhauer şöyle demiştir: “Onu az az besler, yoksa onun gürbüz sağlığı, serpilmesi istemeyi yeniden canlandıracak, daha güçlü uyarmaktı.[...]Böylece oruca başvurur hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder”<sup>54</sup>

Bu çeşit bir görüş elbette çok aşırı görünür, ama, Schopenhauer’ın sunduğu bu istenç öğretisi, en ileri noktasına götürüldüğünde böyle bir hal alır. İnsan, ancak kendi bedeninin isteğini yadsıyarak, ona sürekli acı veren istençten kurtulabilir. Belki insanın kendisini her türlü istekten alıkoyması, sürekli acı çekme gibi görülebilir; ama bu durumu deneyimleyen insanlar için, hazdan uzak yaşam “hak ettiğini bulma” halinin huzurunu getirebilir. Schopenhauer, kendi felsefesinin Hristiyan felsefesinin özünü oluşturduğunu söylemiş; bunu da istencin yadsınması olarak yorumlamıştı. Hristiyanlık onun için ne kadar önemli olsa da, Schopenhauer, Hindularda ve onların ermişlerinde de bu tarz bir yaşamın izlerinin sürülebileceğini söyler. Geçmişte çıkan ya da gelecekte ortaya çıkacak olan “çilecilik” öğretisi onun için hiç de boş değildir; açıkça dünyanın özünü gösterir. Bunu algılayan insan da kendisini acı olarak sunan dünyanın, bedelini ödeyerek, özünü yadsımış; bir nevi yok oluşa geçmiş olur.

---

<sup>53</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §61, s.253.

<sup>54</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §68, s.286.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 3. İSTENÇ KAVRAMININ NIETZSCHE AÇISINDAN İNCELENMESİ

Nietzsche için istenç, güç istencidir. İstencin Nietzsche’de ne olduğu sorusuna bu kadar net yanıt verilebilse de, bu yanıtın izini sürmek pek kolay değildir. Bunun nedeni, Nietzsche’nin yazım üslubunun diğer filozoflardan farklı olmasıdır; çünkü Nietzsche fikirlerini aforizmalar halinde sunar. Herhangi bir kavramın gidişatı, diğer pek çok filozofta olduğu gibi, sıralı bir düzeni takip etmez. Bu da filozofun ortaya koyduğu bu kavramı takip etmeyi belli ölçüde zorlaştırabilir. Nietzsche’de izini sürdüğüm istenç kavramı da—incelenecek herhangi başka bir kavram gibi—bu kategori altında değerlendirilebilir. Dolayısıyla, istenç, Schopenhauer’daki gibi, sıralı düzende ilerlemeyecek, farklı konumlarda kendini gösterecektir. Ama yine de, istencin ana içeriğinin ne olduğuna dair kuşkuyla yer yoktur. İstenç, güç istencidir. Bu ifade her ne kadar Nietzsche öldükten sonra yayımlanan *Güç İstenci* kitabında daha güçlü dile gelse de, hayattayken yayınladığı diğer kitaplarda da bu ifadenin içeriğini rahatça bulmak mümkündür.

İstenç ile güç birdir ve Nietzsche istenç dediğinde, net olarak güç istencini kasteder. Öyle ki, Nietzsche için, “bütün ‘amaçlar’, ‘hedefler’, ‘anlamlar’ tüm olayların özünde olan tek bir istencin ifade tarzları ve başkalaşımalarıdır: güç istencinin.”<sup>55</sup> Almancada *Wille* kelimesine karşılık gelen istenç kelimesinin, yetenek daha doğrusu bir şey için karar verme yeteneği anlamı vardır. Öte yandan, bu kelime irade ya da arzu anlamlarını da barındırır. Aynı zamanda, bir hareketin başlatıcı ilkesi olarak da kabul edilebilen istenç, burada daha çok istek, isteme (basitçe bir şeyi talep etme) anlamında bir başlangıç dürtüsü olarak ortaya çıkar. Elbette, sözcüğün bütün bu anlamlarının—özellikle gündelik kullanımda—yanlış olduğunu söylemek doğru olmaz; ama Nietzsche’nin felsefesi göz önüne alındığında hepsi anlamını yitirecektir. Örneğin, bir şeyi talep etme anlamındaki istenci ele alırsak, bir yönelmenin olduğunu görürüz. En basitinden bir şeyi isterken bile, bir ben ve onun haricindeki eylemi varsayılır; böylece de eylem ve eyleyen arasında bir ayrım oluşturulmuş olur. Basit bir durumda bile ortaya çıkan bu ayrım ve yönelme, daha baştan güç istencinin anlaşılmasını zorlaştırır. Çünkü

---

<sup>55</sup>Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968, §675, s. 356.

güç ve istenç aslında bir ve aynı şeydir. Bu yüzden Nietzsche, bu tip ayrımları ima eden tüm anlamları, yanlış olarak kabul edecektir.

Peki güç istenci nedir? Bu noktada—daha sonra tekrar değineceğim—güç istencine dair kısa bir açıklamanın, kavramın anlamının oturması bakımından önemli olacağını düşünüyorum. Güç istenci, her şeydir. Organik, inorganik ayırt etmeksizin bütün “tarihin ana olgusunu”<sup>56</sup> o oluşturur. Bir bakterinin hareketinden, bir insanın hareketine kadar, etrafımızda görüp görebileceğimiz her şey, bu “içsel dürtü”nün ta kendisidir. Ve “içsel dürtü”nün kaba bir tabirle tek isteği daha çok olmak, büyümek, genişlemek, kendisine direneni bulup, onu emri altına almaktır. Hayat dediğimiz şey de her bir güç istencinin daha çok olmak mücadelesinden başka bir şey değildir. Şöyle der Nietzsche: “Büyük ve küçük mücadele her zaman daha üstün olmanın etrafında, büyümenin ve genişlemenin etrafında döner—hayatın istenci olan güç istencine uygun olarak.”<sup>57</sup>

Nietzsche, filozofların istenci sanki dünyanın en iyi bilinen şeyi gibi ele aldıklarını düşünür. Bir eylemi yaptıktan sonra, yalnızca sonucu gördüğümüzden ve içindeki aşamaları sorgulamadığımızdan, “istedim ve yaptım” basitliğinde düşünürüz. Nietzsche için bu bir önyargıdır; çünkü bir şeyi istediğimizde, tam o şeyi istediğimiz anda ne olup bittiğini bilemeyiz ve yalnızca sonucu görürüz. Bu sonuçtan yola çıkarak istemenin sebebini eylemi yapana bağlarız. Halbuki istenç, hiç de bahsedildiği gibi basit değildir; aksine karmaşık bir yapısı vardır. Ama tüm bunlardan önce istencin ya da bir isteme eyleminin asıl karakterini belirleyen şey, güç istenci öğretisidir ve her şey bu öğreti bağlamında değerlendirilmelidir. İstenç dediğimiz şey, güç istencidir. Güç istenci de görüp görebildiğimiz her şeyin, olduğu güç miktarını daha da artırmak adına mücadele ettiği bir dünyaya işaret eder. Bu doğrultuda bir isteme eylemi de, basitçe bir isteme olmayacaktır. Nietzsche için, istemek aslında emretmektir; bu, kendimiz için istediğimiz bir şey olsa bile. “Her isteme aktında buyurucu bir düşünce vardır.”<sup>58</sup> Ve bu buyurucu düşünce, istencin asıl karakterini verir. Dolayısıyla bir isteme eyleminden bahsettiğimizde, Nietzsche için asla bir şeyi arzu etmekten veya bir şey uğrunda

<sup>56</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §259, s.191.

<sup>57</sup>Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann, NewYork: Vintage Books, 1974, §349, s.292.

<sup>58</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §19, s.32.

çabalamaktan bahsetmeyiz; aksine bir güç mücadelesinden bahsederiz; en küçüğünden, en büyüğüne kadar. Nietzsche'nin de söylediği gibi “‘İstemek’; ‘arzu etmek’, çabalamak, talep etmek değildir: bunlardan emretme etkisiyle ayrılmıştır.”<sup>59</sup> Ve bu emir veren taraf, her zaman olduğu gibi bir direneni arar. Güç istenci direneni arar; dolayısıyla bir isteme eylemi de.

Nietzsche'ye göre her düşüncesiz insan, bir şeyi yapmak istediğinde yalnızca istemenin o eylemi yapmaya yettiğine inanır. İstemek, neredeyse o eylemi gerçekleştirmekle birdir ve bir “dolaysız kesinlik” olarak fazladan açıklama gerektirmez. Halbuki, Nietzsche için durum hiç de böyle değildir; çünkü bir isteme eylemi sanıldığı kadar basit değildir. Çeşitli ayaklardan oluşan, oldukça karmaşık bir yapısı vardır. Bu yapı üç ayaktan meydana gelir: Duyum, düşünce ve duygu. İlk olarak duyum, daha doğrusu duyumların çokluğu, mevcuttur. Bir isteme eyleminde, daha önceki durumumuzun duyumu ve yöneldiğimiz şeyin durumunun duyumu vardır ve bu eylemde geride bırakılanla, yönelinen bir arada değerlerlendirilip, işlenir. Nietzsche'nin duyumların çokluğu dediği aşama, bu noktada iş başındadır. Bütün bunlar aniden gerçekleşir ve karmaşık bir süreç olarak işler. İkinci olarak isteme eylemi duyumların yanında, düşünceyi de barındırır. Ama düşünme durumunu “çoğunlukla insanların yapabildiği bir zihin aktivitesi” olarak anlamamak gerekir. Bu düşünce, yalnızca insana atfedilmiş zihinsel bir aktiviteden ziyade, daha önce bahsettiğim “buyurucu düşünce”dir. Öyle ki, insanın kendinden istediği bir şeyde bile bu buyurucu düşünce mevcuttur. Şöyle der Nietzsche:

‘[K]ollarımızı ve bacaklarımızı’ oynatmadan bile, eşlik eden kas durumu, biz bir şeyi ‘isteyince’, bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse nasıl duyumlar (aslında çok çeşitli duyumlar) istemenin yapı taşları olarak tanınacaksa, ikinci olarak, düşünme de öyle olmalı.<sup>60</sup>

Bu noktada, kolumuzu kaldırmak istemek gibi basit bir eylemde bile, bir güç savaşının olduğunu, galibin ve mağlubun bulunduğu belirtir Nietzsche. İlginç gibi görünse de, kolumu kaldırmak istediğimde, aslında kolum bana boyun eğmiş; güç mücadelesinin mağlubu olmuştur.

<sup>59</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §668, s.353.

<sup>60</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §19, s.31.

Duyum ve düşüncenin yanı sıra, son olarak, bir isteme eylemine duygu eşlik eder. Bahsedilen bu duygu, şiddetli heyecan anlamını barındırır. Nasıl ki, düşünce buyurucu bir düşünce haline geldiyse; isteme eyleminin üçüncü ayağı olan duygu da buyurucu düşüncenin duygusu haline gelir. Bu, duygunun bir çeşit coşkunluğudur ve güç istencinin daha çok olmak adına hareket etmesine gönderme yapar. Burada herhangi bir sınır yoktur. Yalnızca bir istenç ve isteğe boyun eğmek zorunda olan başka bir istenç vardır. Buyruğun duygusu da tam olarak galip gelme duygusundan gelir. Ve Nietzsche bu duyguya başka bir nitelik daha yükler: Özgürlük. Yani “özgür istenç” denen kavram, aslında galip durumda olan istencin, o anki duygusundan başka bir şeyi ima etmez. Herhangi basit bir eylemde bile ortaya çıkan bu durum, her eylemin duygusunu ifade eder ve bu duyguyla “isteyen insan, kendi içinde boyun eğecek ya da boyun eğeceğine inandığı bir şeye buyurur.”<sup>61</sup> Nitekim, Nietzsche’ye göre, hiçbir isteme eylemi basitçe algılanamaz ve “açık seçik” bir eylemmiş gibi ele alınamaz.

Genelde insanların bir isteme eyleminden bahsederken çok da derine inmediğinden ve onu “kaba bir veri” olarak, oldukça anlaşılır gördüğünden bahsettik. Bu tip bir kabalaştırmanın altında, Nietzsche’ye, göre insanların en temel önyargılarından biri yatar: Nedensellik önyargısı. Bir isteme eyleminin bir neden olduğunu söyleriz aslında. ‘İstediğim için yaptım’ deriz. Böyle bir söylemde, istencin bir neden olarak yeterli olduğu varsayımı mevcuttur. Nietzsche bu insan için şöyle söyler:

O bir şey yaptığında—örneğin, bir şeye vurmak—vuranın kendisi olduğuna ve *istediği* için vurduğuna ikna olmuştur. Burada hiçbir problem görmez; onun için istencin duygusu, yalnızca neden ve etkinin varsayımı için değil; aynı zamanda onların ilişkilerini *anladığına* dair inanç için yeterli görünür.<sup>62</sup>

Görülür ki, hem bir neden etki anlayışı; hem de onların aralarındaki ilişki pek de sorgulanmaksızın kabul edilir ve doğal olarak bahsettiğim önyargıyı oluşturur. Elbette, Nietzsche’ye göre, bu önyargı “pat diye” ortaya çıkmamıştır. Nedensellik fikrinin bir arka bahçesi, bir temeli vardır. Bu temelden başlayarak, nedensellik anlayışının adım adım nasıl oluştuğunu anlatmaya çalışacağım.

<sup>61</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §19, s.32.

<sup>62</sup>Nietzsche, *The Gay Science*, §127, s.183.

Önyargının ilk adımı, insanın kendisinden kaynaklanır. Diğer canlılarla kıyaslandığında bir üstünlüğü vardır insanın: Zihni. Bu zihin ona daha karmaşık davranabilme, geçmişi hatırlayıp geleceği öngörebilme, sistemler kurup ona göre yaşayabilme yetisini verir. Nihayetinde bu çok kısa nitelemeler bile, açık bir üstünlüğün göstergesi sayılır: İnsan zekidir. Ama Nietzsche'ye göre, zihni kullanabilme yetisi, adeta şişirilmiş bir balondur. Nasıl ki bir kaplanın hayatta kalmasını güçlü dişleri ve pençeleri sağlıyorsa; insanın hayatta kalmasını da zihnini kullanabilme yetisi sağlar. Durum yalnızca bundan ibarettir. Öte yandan açıktır ki, insanın kendi “barsaklarının kısırları”<sup>63</sup> üzerinde dahi bir bilgisi yoktur. Bu cümleden şu anlaşılır: İnsanın kafatası, kendi zihninin hapisanesidir. Ne kendi içimizde, ne de dışımızda olan biteni “objektif” bir bakış açısıyla algılayamayız. Ama yine de, bütün bu acizliğe ve sıkışmışlığa rağmen insan, kendisini özel bir konumda hisseder ve düşünebilme yetisinin gururunu, psikolojik bir önyargıyla birleştirir: Özneyi yaratır.

İkinci adım olarak özne türemiştir ve bu özne zihnin gururunu taşır. Kendisini etki eden bir şey olarak algılar ve karşıtını yaratır. Nihayetinde “meşhur” özne-nesne ayrımı ortaya çıkar. Bu ayrımın ortaya çıkmasıyla birlikte, nedensellik ilkesinin sesleri duyulmaya başlanır; çünkü özne, bir neden olarak etki etmeye başlar. Ve kendisini “sorumlu” olarak her olayın arkasına ekler. Örneğin, “ben, kolumu kaldırıyorum” cümlesinde alt metin olarak şunu söyleriz: Özne olarak bir ben varım; bir de nesne olan bedenim var ve bu ilişkide ben, bedenime etki ederim ve kolumun hareket etmesini sağlarım. Öte yandan bu örnekte özne, eyleminden ayrı gibi görünür. Sanki her eylemin, her beden hareketinin arkasında duran başka bir özne varmış gibi. İşte özne anlayışında Nietzsche'nin en çok eleştirdiği noktalardan biri budur: Eylem ile eylemi gerçekleştireni birbirinden ayırmak. Halbuki bir şey, o anda yaptığı şeydir; değişmeyecek bir özne kavramı bulunmaz. Nietzsche'nin sözleriyle, bu türden bir inanç, “her olayın bir eylem olduğu, her eylemin bir faili varsaydığı inancıdır, bu ‘özne’ye inançtır. Özne ve atfetme kavramlarına olan bu inanç büyük bir aptallık değil midir?”<sup>64</sup>

Özne, eyleminden ayrı olarak değerlendirilmiş ve etkinin nedeni olarak varsayılmıştır. Bu haliyle, günlük hayatta vazgeçilmez bir ilke olarak kullandığımız

<sup>63</sup>Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, s.56.

<sup>64</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §550, s.295.

nedensellik ilkesinin temelini oluşturacaktır. Nedensellik, kaba tabiriyle, olay ya da olguların sıralı bir düzen içinde, neden-etki zinciriyle birbirlerine bağılılığıdır. Bu öyle bir ilkedir ki, etrafımızda görüp görebileceğimiz hemen hemen her şeyi bu ilke altında değerlendiririz. Örneğin, “taş attığım için cam kırıldı” ya da “su döküldüğü için halı ıslandı.” Kullanılan “için” hayatın her alanına işlemiştir. Ama Nietzsche zaten temelini baştan yadsıdığı bu ilkeyi de yadsıyacaktır. Çünkü bir şeyin başka bir şeye etki ettiğini söylerken, o aralıkta hangi süreçlerin işlediğini kesinlikle bilemeyiz. Yalnızca önceden ve sonradan olanı görüp, sıralanmayı birbiriyle ilişkilendiririz. Bütün bu ilişkilendirme elbette, dünyayı daha anlaşılır kılma istencinin bir sonucudur. Sıralı düzenin takip edildiği nedensel bir ilişkide, günlük hayat daha kolay işler. Nietzsche’nin vurgulamak istediği nokta, ne özne ne de nedensellik anlayışının herhangi bir “hakikat”i yansıtmadığıdır. Bu kavramlara ilişkin hiçbir şey kanıtlanamaz; yalnızca varsayılabılır.

Biz sadece bir şeyin bir diğerini takip ettiğini deneyimleriz. Bir şey, diğerini takip ederken ne dürtüye, ne de keyfi harekete ilişkin hiçbir deneyimimiz yoktur. Nedensellik yalnızca süreç içindeki dürtünün düşüncesi tarafından yaratılır. Kesin bir “kavrayış” sonuçtur, yani, biz süreci daha insani daha tanıdık yapmışızdır.<sup>65</sup>

Nitekim, Nietzsche’ye göre, nedensellik kavramının arka planında insanın yetersizliğinin önyargısı yatar. Bu yetersizlik elbette bir kabiliyet eksikliğini ima etmez; yalnızca insan anlayabileceklerinin sınırının farkında değildir. Dolayısıyla, o, kararlarını verirken, istemenin yettiğini, tek yetkenin kendisinde olduğunu ve ayrıca özgür olduğunu varsayar. Özgür istencin bu varsayımı ise, nedensellik gibi pek çok kavramın temelini oluşturur. Nietzsche’nin de sözleriyle “Neden ve etkiye olan popüler inanç, özgür istencin her etkinin nedeni olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur.”<sup>66</sup>

### 3.1. Kendinde Şey / Hakikat eleştirisi

İstenç (güç istenci) öğretisinde önemli gördüğüm noktalardan birisi, Nietzsche’nin kendinde şey (*ding an sich*) kavramına yönelik eleştirisidir. Immanuel Kant’ın kullandığı bu kavram, hiçbir zaman bilinemeyecek bir *noumen* alanına işaret eder. Kısaca değinmek gerekirse, Kant’a göre, insanın dünyayı anlamlandırabilme yeteneği sınırlıdır. İnsan yalnızca anlama yetisinin kategorilerine göre dünyayı sınıflandırabilir ve bilgisi yalnızca *fenomen* alanında geçerlidir. Ama, bunun ötesinde,

<sup>65</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §664, s.350.

<sup>66</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §667, s. 352.

Kant’a göre, dünya insanın anladığıyla sınırlı değildir. Bütün görüşlerin ardında yatan, ama bizim bilmeye asla nail olamayacağımız bir gerçeklik vardır: Kendinde şey.

Nietzsche, Kant’ın bu görüşlerinin bir kısmına katılmakla birlikte bir kısmını şiddetle reddeder. Katıldığı nokta, insanın dünyayı anlamlandırmak için sınırlı olduğu fikridir. Şiddetle reddettiği nokta ise, tüm görüşlerin ardında bir gerçekliğin yattığı fikridir. Öncelikli olarak, görüşlerin ardında bir gerçekliğin yattığı fikri yanlıştır; çünkü zaten sınırlı bir biçimde dünyayı anlamlandırabilen insan, “bilinemez” bir kendinde şeyin olduğu gibi bir sonuca varmasını sağlayacak herhangi bir kanıtı sahip değildir. Dolayısıyla da, bu sınırlılığın rağmen, insanın bir kendinde şeyin varlığından söz etmesi açık bir çelişkidir. Kendinde şeyin olduğundan emin olmak, bir tür bilgi ortaya koymak demektir; öte yandan aynı şeyin “bilinemez” olduğu da belirtilir. Böylece var olduğu bilinen ama hiçbir niteliği anlaşılamayacağı için bilinemeyen bir “şey”in var olduğu söylenmiş olur. Bu yüzden Nietzsche, kendinde şey kavramının çelişkili olduğunu düşünür, çünkü, kavramı oluşturan koşullarla, yaşamın koşulları birbiriyle uyumaz. Öte yandan, Nietzsche için, ilişkilerden bağımsız bir şekilde varoluş söz konusu değildir. Her şey bir şey ile ilişkisinde varlığını kazanır. Kendinde şeyin ise hiçbir niteliği ve özelliği; herhangi bir şeyle ilişkisi yoktur. Dolayısıyla onun varlığına ilişkin bir iddia ortaya atmak da, Nietzsche’ye göre oldukça anlamsız görünecektir.

Kendinde şey kavramına ilişkin başka bir bilme türünü de kabul etmez Nietzsche. Bazı filozoflar tarafından bilmenin sezgisel bir türü olduğu kabul edilir ve ona içsel bir anlam atfedilir. Bu tip bir bilme, “yargının nesneyle uyumu” türünden bir bilme eylemini içermez. Sezgisel bilişin, insanın dünyayı anlamlandırma kalıplarının dışında, daha içsel, aniden kavranan bir yapısı vardır. Ama, Nietzsche’ye göre, bir şeyi bilmek demek, onunla koşullu bir ilişki içine girmek demektir; sezgisel biliş diye bir şey yoktur ve sonuç olarak kendinde şey de.

Bütün masalların en büyüğü, bilgi masalıdır. Biri kendinde şeylerin ne olduğunu bilmek ister; ama dikkatle bakılırsa, kendinde şeyler yoktur. Bir kendinde şeyin olduğu varsayılsa bile, koşulsuz bir şey, tam bu sebepten bilinemez olurdu! Koşulsuz bir şey bilinemez; aksi takdirde koşulsuz olmazdı! <sup>67</sup>

Kendinde şey ya da şeylerin içsel özü bilinemez; dolayısıyla, var oldukları da iddia edilemez. Böylece anlaşılır ki, Nietzsche, diğer pek çok filozofun yaptığı gibi

<sup>67</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §555, 301.

dünyayı ve insanı anlamak için metafizik bir açıklamaya ihtiyaç duymaz. Şimdiye kadar yaşamış pek çok filozof, felsefesini temellendirirken, bir “hakikat” bulma arayışında olmuşlardır. Her zaman isimlendirmek mümkün olmasada, varlık içsel bir öze sahiptir. Örneğin, “idealar” vardır ya da Antik Yunan döneminde *arkhe* aranmıştır. Dünya gördüklerimizle sınırlı olmamalıdır ve gördüklerimizin ardında yatan “başka” bir gerçek sebep mutlaka bulunmalıdır. Ne var ki, Nietzsche için şeylerin içsel özü olmadığı gibi, varlığın da bilinebilecek bir içsel özü yoktur; dolayısıyla hakikat de yoktur. İçinde yaşadığımız dünyanın ardında, durağan bir gerçek dünya bulunmaz. Böyle bir gerçekliğin olduğunu iddia eden filozofları Nietzsche “iftiracı” olarak niteler; çünkü onlar gözlerimizle gördüğümüz dünyaya ihanet edip duyularımızı karalamışlar ve duyuların işbaşında olmadığı yeni bir dünya yaratma hevesine düşmüşlerdir. Nietzsche, bu arayıştaki filozofları kastederek, şunları söyler: “[O] aşağılayabilmek ve lekeleyebilmek için bir dünya icat eder: aslında o her zaman hiçliğe ulaşır ve varlığın bu halinin yargıcı ve suçlayıcısı olarak, hiçliği her durumda ‘Tanrı’ olarak, ‘hakikat’ olarak yorumlar.”<sup>68</sup> Filozofun dışında, “başka” bir dünyanın icat edilmesini sağlayanlar, dindarlar ve “ahlaklı” insanlardır. İlahi olarak oluşturulmuş “dindar”ın dünyası, doğayı ve onun işleyişini yadsır; ahlaki insan ise, “özgür, adil” bir dünyanın hayalini kurar. Her halükarda ve her tip insanda, yaşadığımız dünyayı yadsıma eğilimi mevcuttur ve bu mevcudiyet “psikolojik bir karışıklığın” su yüzüne çıkmış halidir. Dahası, insanların çoğu da, filozofun, dindar insanın ve ahlaklı insanın adeta bir yargıç olarak dünyayı yorumladığı gibi yorumlar. Sanki hakikate dair duyulan derin istek, kendisini insan dünyasında işleyen kurallar üzerinde gösterecek ve hayatı sürdürmeye yarayan bu kuralların “değişmez hakikatler” olarak yerlerini sağlamlaştırmalarına neden olacaktır. Bu kurallar daha önce de değindiğim özne-nesne ayrımı, nedensellik, mantık gibi işe yararlılığı önemli ölçüde kanıtlanmış kurallardır. Çoğu insan, bu kurallara öylesine bağlıdır ki, onların “hakikat”lerinden hiçbir şekilde şüphe duymaz. Çünkü bu hakikatler, adeta güvenilir sulara yüzmenin teminatını verir. Bir şema olarak, her seferinde insanı sorgulama çabasından kurtarır ve ona yaşama planı sunar. İnsan elbette böylesi bir plana uyduğunun farkında değildir; o, bu kuralları dünyanın kendi kuralıymış gibi duyumsar. Psikolojik bir önyargıya düşerek, “antropomorfik” bakış açısını, dünyaya uyarlar ve en önemlisi, yaptığı uyarlamaları unutma yoluna gider. Böylece, babadan oğula geçen bu

---

<sup>68</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §461, s. 253.

unutkanlık sayesinde, hakikatler, taşlaşmış ve değişmez olarak hayatın köşe taşları haline gelirler. Gerçekten bu durum, insanın dehasına, kurgu becerisine ya da varlığını sürdürebilme yeteneğine saygı duymayı gerektirir ve elbette unutulmasına de(!) Hakikatin ne olduğuna ilişkin şöyle söyler Nietzsche:

Nedir öyleyse hakikat? Devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu, bir halk için kesin, buyurucu ve bağlayıcı hale gelmiştir: hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler; tuğralarını yitirmiş sikkeler, ki, şimdi, artık sikke olarak değil, maden olarak, hesaba katılmaktadırlar.<sup>69</sup>

Anlaşılabileceği üzere, Nietzsche'ye göre, ne dünyanın ardında yatan bir "ideal dünya"; ne şeylerin özünde bulunduğu inanılan bir "kendinde şey"; ne de bu dünyada işe yararlılıklarını ispatlamış kuralların "hakikat"leri mevcuttur. Hakikat denilen şey, değişmezdir, uzun sürelidir ve soğuktur. Dahası hakikat tektir. İnsan hep "biricik" olanı ve belki de kendi bencilliğinden ötürü, hep tek başına kalabileni arar. Bu yüzden o, bir nedene muhtaç olmayan, kendi kendinin nedeni olabilen, yalnız başına gücü her şeye yetebilen bir hakikati yaratır. Dikkat çekicidir ki, hakikatin en önemli nitelermelerinden biri, bu eşsizliği ve "biricik"liğidir. Hâlbuki Nietzsche'ye göre, "[b]ir her zaman yanlıştır, ama hakikat ikiyle başlar—*Bir* kendi durumunu kanıtlayamaz, ama iki inkâr edilemezdir."<sup>70</sup> Cümlede kullanılan iki vurgusu manidardır; tek olanın, bir olanın imkânsızlığını adeta yüzümüze vurur. İki ise, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisini ima eder ve filozofların kötiledikleri bu ilişkiler dünyasını "inkâr edilemez" niteliğiyle sahiplenir. Nitekim Nietzsche, ilişki içinde olmadan, herhangi bir şeyin var olamayacağını ve kanıtlanamayacağını belirterek, kastedilen hakikati baştan yok sayar.

Öte yandan, hakikatin en kabul edilemez özelliklerinden biri, onun durağanlığı ve hareketsizliğidir. Örneğin, bazı filozofların ideal dünyaları ya da dinlerin vaat ettiği öte dünyalar, duyu deneyimlerini yadsıyarak, nihai bir amaç varsayar. Bu dünyaların bazılarında sonsuz mutluluğa ulaşılır ya da amaca ulaşıldıktan sonra durağanlığın getirdiği pasif bir hayat kendine yer bulur. Nietzsche bu pasiflik ve durağanlığı kesinlikle kabul etmez; çünkü dünya, hareketin ve oluşun dünyasıdır. Sürekli gücünü artırmak pahasına savaşılan güç istençlerinin, bitimsiz savaşlarıyla doludur ve bu savaşlar

<sup>69</sup>Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", s.59.

<sup>70</sup>Nietzsche, *The Gay Science*, §260, s.218.

bir son noktayı hedeflemez. Dünya da durağanlık şimdiye kadar olmamıştır ve görünen o ki olmayacaktır da. Dünya, Nietzsche için açık ve net olarak, güç istencinin dünyasıdır.

### 3.2. Güç İstenci

Güç istenci, Nietzsche'nin felsefesini anlamının temel anahtarlarından birini oluşturur. Dünyanın düzenine ve onun kabul görmüş kurallarına ilişkin pek çok eleştirinin—nedensellik, mantık, bilim ya da Hristiyanlık— temelinde bu anahtarı bulmak mümkündür.

Dünya güç istencidir. Bölümün başından beri defalarca tekrarladığım bu cümle, dünyanın temel karakterini ifade eder ve Nietzsche, bu güç istenci için şunu söyler: “[G]erçek olarak, [o] bütün tarihin ana olgusudur: Hiç değilse buraya kadar, kendimize karşı dürüst olalım!”<sup>71</sup> Nietzsche’ye göre, deneyimlediğimiz dünyada ki her şey güçlerini artırmak için mücadele eden güç parçacıklarından ya da miktarlarından başka bir şey değildir. Bu güç parçacıkları tek olarak ya da birlik olarak vardırırlar ve daima oldukları güç miktarlarını artırmak adına hareket ederler. Her şey bu doğrultuda hareket ettiği için, güç istençleri arasında bir mücadele oluşur. Güç istençlerinin oldukları güç miktarını artırma istekleri nihai bir noktayı hedeflemediği için de, mücadele bitimsiz bir hal alır. Bunun sonucunda dünya, bir “varlıklar dünyası” (*world of beings*) değil de, bir “oluş dünyası” (*world of becoming*) olacaktır. Bitimsiz mücadele ile birlikte, güç istençlerinin oldukları güç miktarı kimi zaman artacak, kimi zaman da azalacaktır. Ama güç istençlerinin oldukları güç miktarını artırma çabaları hiçbir zaman son bulmayacaktır. Bitimsiz mücadele içinde, bir güç istenci, olduğu güç miktarını artırırken, direnene karşı egemenliğini kurar ve bu yolla her zaman kendisine karşı koyan güç istençlerini arar. “Güçlü”nün, daha az güçlü olanı, karşı koyanı araması, daha çok olma istencinden kaynaklanır. Nietzsche’ye göre de, “Güç istenci kendisini yalnızca dirençlere karşı gösterebilir; bu yüzden o kendisine direneni arar.”<sup>72</sup>

Güç istençlerinin oldukları güç miktarlarını artırmak adına yaptıkları bu savaşta, saldırıya geçen taraf “aktif”, saldırının karşısında direnen taraf ise “pasif”tir. Aktif olan taraf, pasif olanı değiştirip, dönüştürmeye; onu asimile etmeye çalışır. Çünkü onu, bir

<sup>71</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §259, s.191.

<sup>72</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §656, s.346.

anlamda, “kendi topraklarına” katmak ister. “Savaş”, aktif taraf, pasif tarafı tamamen elde ettiği ve kendi safına kattığında, o an için sona erer ve egemenlik kurulmuş olur. Öte yandan bir mücadelede “akın eden” taraf her zaman istediğini elde edemeyebilir ve olduğu güç miktarını artırması bir yana mevcut güç niceliği dahi tehlikeye girebilir. Böyle bir durumda, aktif olan güç istenci, kendisini asla geri çekmez ve mücadeleye devam eder. Çünkü Nietzsche’ye göre, “olduğu güç miktarını artırma” istenci, her şeyden daha ötededir. Aktif taraf, direneni yendiği ancak tam olarak egemenliği altına alamadığı zaman şunlar olacaktır: “Eğer bu birleşme başarılı olmazsa, biçim muhtemelen parçalara ayrılır ve güç istencinin bir sonucu olarak ikililik ortaya çıkar. Fethedileni bırakmamak için, güç istenci kendisini iki istence böler.”<sup>73</sup> Böylece, görülür ki, bir güç istencinin derdi, o anki güç niceliğini muhafaza etmek ya da etmemek değildir. Güç istenci yalnızca daha çok olmak ister ve bunun sonucu kendisinin yok olmasına kadar gidebilir.

Öte yandan, Nietzsche için, böylesi çetin bir güç savaşı, yalnızca “canlılar” dünyasında hüküm sürmez. Bu savaş, “canlı olmayanlar”ın, yani inorganik alanın da savaşıdır. Her ilişki, bir güç mücadelesidir ve ilişkiler yalnızca organik alana özgü değildir. İnorganik dünya da ilişkiler sayesinde yürür ve bu ilişkilerin temel karakteri de, elbette, güç istenci olmalıdır. Nietzsche’nin de sözleriyle, “[y]akınlaşma dürtüsü—ve bir şeyi geri itme dürtüsü, hem organik hem de inorganik dünyada bağlıdır. Tüm ayırım bir önyargıdır.”<sup>74</sup> Organik ile inorganik dünya arasında güç ilişkileri bakımından bir fark olmasa da, güç ilişkilerinin dereceleri arasında bir fark olduğunu belirtir Nietzsche. İnorganik dünyadaki savaş, biraz daha kaba ve basittir. Güç seviyesi yükseldikçe, güç istencinin içinde bulunduğu çevreyi ayrıntılandırma yollarının çeşitliliği de artar ve daha karmaşık hale gelir. Öyle ki, “kurnazlık organik dünyada başlar.”<sup>75</sup>

“Dünya, güç istencidir” demiştir Nietzsche. Böyle bir söylem, bir filozofun dünyanın özüne ilişkin bir “hakikat” ortaya koyduğu yanılsamasına neden olabilir. İster organik, isterse inorganik olsun, her şeyin güç istenci olduğunu söylemek, diğer filozofların ki gibi bir “hakikat”e ulaşıldığını düşündürtebilir. Diğer bir deyişle, Nietzsche’nin de, kendisinden önceki kimi filozoflar gibi, dünyanın nihai varoluşuna

<sup>73</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §656, s.346.

<sup>74</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §655, s.346.

<sup>75</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §544, s.292.

yönelik metafizik bir düşünce ortaya koyduğu izlenimini uyandırabilir. Örneğin, Heidegger'e göre, Nietzsche "son metafizikçi"dir ve güç istenci öğretisi de onun metafiziğinin temelini oluşturur. Güç İstenci, Nietzsche felsefesinin bir "hakikat" olarak yapı taşıdır ve bu hakikat, "var olanların Varlığı" (*Being of beings*) olarak adlandırılır. Platon'dan bu yana aslında bütün düşünürlerin varlığın özü olarak (*essence of Being*) "aynı" şeyi düşündüklerini söyleyen Heidegger, bu metafizik serüvenin son noktası olarak Nietzsche'yi görür ve onun da "aynı" özü düşündüğünü belirtir. Bu durumda Nietzsche, aslında metafizikçi olan ve "hakikat"ı bulma yolunda güç istenci öğretisini ortaya koyan bir filozof haline gelir. Heidegger'in sözleriyle: "Nietzsche'ye göre güç istenci olarak istenç Varlığın özünü işaret ettiği için, o, onun [Nietzsche'nin] araştırmasının esas nesnesi, belirlenmiş bir şeyi olarak sonsuza kadar kalacaktır."<sup>76</sup>

Halbuki, "varlık" ya da "hakikat" Nietzsche felsefesinin neredeyse zıt kutuplarıdır. Dünya "varlığın dünyası" değil, "oluşun dünyası"dır. Varlık, durağanlığı ima eder, ne var ki, Nietzsche için, dünya bitimsiz değişim ve dönüşümün ifadesidir. Dolayısıyla, "başa, 'gerçek', asıl varlık yoktur."<sup>77</sup> Çünkü bu etkileşimsiz bir dünyanın göstergesi olurdu. Öte yandan, "hakikat" ise, Nietzsche için, daha önceden belirttiğim gibi, sanrı oldukları unutulmuş sanrılardan başka bir şey değildir ve yalnızca insanın daha rahat yaşamak adına yaptığı bir üretilerdir. Nietzsche şöyle söyler: "[B]u hakikat [istenci], bu gelişigüzel, taşkın ve serüvenci atılganlık, bu metafizikçinin yitip gitmiş konumunu koruma hırsı, gerçekten işe karışabilir bir avuç 'kesinliği', bir araba dolusu güzel olanaklara tercih eder."<sup>78</sup>

Güç İstenci öğretisinde, vurgulamak istediğim bir diğer nokta, Nietzsche'nin "mekanikçi kuram"ın güç anlayışına yaptığı eleştiridir. Mekanikçi anlayışa göre, güç herhangi bir şeyi etkilemek için tek başına yeterlidir. Bir şeyin gücünden bahsettiğimizde, zihnimizde onun bir şeyi etkileyebileceğini varsayarız. Ama, Nietzsche'ye göre, tek başına güç, hiçbir devinim için yeterli değildir. Çünkü mekanikçilerin anladığı güç, nedensellik anlayışıyla yoğrulmuştur ve her güç bir "neden" olarak ortaya çıkacaktır. Halbuki bir şeyin başka bir şeye etki ettiğini

<sup>76</sup>Martin Heidegger, *Nietzsche Volume 1: The Will to Power as Art*, çev. David Farrell Krell, New York: Harper&Row Publishers, 1991, s.39.

<sup>77</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §567, s.305.

<sup>78</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §10, s.24.

“gördüğümüzde”, o esnada ne olup bittiğini bilemeyiz; yalnızca tahmin edip, uyarlarız. Nietzsche’de, bilimin bu güç anlayışını, kaynağını nedensellik kavramının bulunması sebebiyle reddedecektir. Tek başına güç yetersizdir ve bu gücün varsayılması bile, Nietzsche’ye göre, “acayıplık”tır. Bu “yetersizlik” ve “acayıplık” noktasında, güç ile istencin bir olduğu fikri tekrar ortaya çıkacaktır. Güç yetersizdir, Nietzsche şöyle der: “Tanrıyı ve dünyayı yaratan fizikçilerimizin başarılı ‘güç’ kavramı, hala tamamlanmaya ihtiyaç duyar: ona benim güç istenci olarak adlandırdığım, içsel bir istenç yüklenmelidir.”<sup>79</sup> Burada dikkat çeken nokta, elbette güç ve istencin birliğine yapılan vurgudur. Güç dendiğinde güç istenci anlaşılmalıdır. Nietzsche bu vurguyu, farklı konu başlıkları altında, defalarca yapmıştır. Çünkü insan, gücü ve istenci ayırmaya, onları nedensel bir ilişki içinde düşünmeye meyillidir. Bu meylin daha da oturmasının sebebi ise, insanların başlıca iletişim aracı olan “dil”dir. Dil, “hakikatin yasa koyucusu” olarak her gün, alışık olduğumuz ilişki biçimlerini pekiştirir ve onların daha da yerleşmesini sağlar. Örneğin kavramlar, pekişmenin başlıca araçlarıdır; çünkü onlar, dile getirilen her cümleyi, bir şema altında değerlendirebilmeyi sağlar. İçi boşaltılmış “ölü ve soğuk” olan kavramlar, her bir tekin farklılıklarının atılması yoluyla, “aynı olmayanların aynılaştırılması yoluyla”<sup>80</sup> oluşturulur. Oluşturulan bu kavramlar düzenli bir biçimde sıralanır ve “değişmezler” olarak yerlerini korurlar. Hâlbuki kavramların oluşmasından önce, bir sözcüğün oluşması dahi, insanın eğretilmesinden başka bir şey değildir. Bir sözcüğün oluşturulması, sinir uyarısının önce tasarıma (1. eğretilme); tasarımın ise sese (2. eğretilme) dönüştürülmesi yoluyla sağlanır.<sup>81</sup> Nitekim böyle bir dil yapılanması, varlık dünyasına aittir; “hakikat”ı pekiştirmek için kurulmuştur. Nietzsche dil için şöyle söyler: “Odur her yerde bir eyleyen ve bir eylem gören: istencin neden olduğuna inanır; ‘Ben’e inanan, varlık olarak, töz olarak Ben’e inanan ve Ben-tözüne duyduğu inancı tüm şeylere yansıtan”.<sup>82</sup> Dolayısıyla, görülür ki, dil oluş dünyasını anlatmak bakımından yetersiz kalır. Bu yüzden, Nietzsche pek çok konuda, güç ve istencin birliği gibi, dilin yetersizliğini vurgulamıştır.

---

<sup>79</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §619, s.332.

<sup>80</sup>Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, s.58.

<sup>81</sup>Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, s.58.

<sup>82</sup>Friedrich Nietzsche, “Felsefede Akıl”, çev. Mustafa Tüzel, *Putların Alacakaranlığı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, §5, s.22.

Nietzsche güç istenci konusunda, öğretiyi açık kılmak için, Charles Darwin ve Baruch Spinoza'da gördüğümüz, bir başka noktayı da eleştirir; kendini koruma içgüdüsü. Öyle ki, gerek günlük hayatta, gerekse önemli teorilerde insan ya da başka canlıların, yalnızca varlıklarını korumak amacıyla hareket ettikleri varsayılır. Örneğin, insan, basitçe, “yaşama istenci”ne sahiptir ve tüm eylemlerinin temelinde bu istenc yatar. Dolayısıyla, yaşamak isteyen insanın, herhangi bir zorluk karşısında, öncelikli seçimi kendini koruma yönünde olacaktır. Nietzsche, kendini koruma yönündeki bu istenci net bir şekilde reddeder. Çünkü hiçbir şey yalnızca kendini korumak dürtüsüyle eylemde bulunmaz. Eylemin karakterini, güç istenci; olunan güç miktarını daha da artırma istenci oluşturur. Nietzsche bu eleştirisini özellikle Darwin üzerinden yapar. Darwin'in evrim teorisine göre, dünyadaki hayatın işleyişinde “kendini koruma içgüdüsü” ve “yararlılık” esastır. Örneğin bir uzvun bir sonraki nesile aktarılması, tamamen onun yararlılığıyla ilgilidir. Uzu “yararlı” olmadığı takdirde, süreç içerisinde körelir ve yok olur, dolayısıyla da, sonraki nesillere aktarım gerçekleşmez. Darwin'in sözleriyle, “[b]ir türü değişmiş koşullara daha iyi uyarlayarak o türün bireylerine herhangi bir yararı olan hafif değişiklikler korunmaya eğilimli olur; ve doğal seçme, evrim çalışması için boş alan bulur.”<sup>83</sup>

İlk olarak, Nietzsche'ye göre, kendini koruma içgüdüsü yaşamın sürdürülmesinde esas değildir; çünkü bir güç mücadelesinde, güç istenci karşı tarafa egemenlik kurmadığı zamanlarda, o anki niceliğini muhafaza etmek yerine, kendini iki istence bölebilir. Öte yandan, bir güç istenci kendini bölmek bir tarafa, yok olmak pahasına dahi mücadelesini sürdürür. Nietzsche'nin sözleriyle “kendini koruma isteği, zor bir durumun, gücün yayılmasını amaçlayan ve bu doğrultuda kendi-varlığını çoğu kez riske atan ve hatta kurban eden yaşamın temel dürtüsünün sınırlandırılmasının bir göstergesidir.”<sup>84</sup> Görülür ki, yaşama istenci ve bu doğrultuda gelişen kendini koruma içgüdüsü, eylemlerin esası değildir. Kendini koruma, Nietzsche için, bir eylemin ilkesi olamaz, ancak bir sonucu olabilir. Güç mücadelesinde, bir güç istenci, karşı tarafı “asimile” edip, egemenliği altına aldığı anda, hem gücünün niceliğini artırmış olur, hem de, asıl amacı olmasa da, kendi varlığını korumuş olur. Kendini korumak, Nietzsche için,

<sup>83</sup>Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, Ankara: Onur Yayınları, 1976, s.107.

<sup>84</sup>Nietzsche, *The Gay Science*, §349, s.291.

yalnızca bir belirti olarak anlamlıdır ve bu “onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir.—Kısaca, burada, her yerde olduğu gibi gereksiz amaçsal ilkelere dikkat!”<sup>85</sup>

Öte yandan Nietzsche “yararlılık” ilkesini de eleştirerek, bir uzvun varlığını sürdürmesindeki ana sebebin, onun yararlılığı olmadığını düşünür. Öyle ki, Nietzsche’ye göre, hali hazırda yarar sağlamayan pek çok uzuv, varlığını sürdürebilir. Bu noktada, Nietzsche için yararlılığın, ne için yararlı olduğu konusu da önem kazanır. Darwin’in ileri sürdüğü “doğal seçim” içinde yararlılık, elbette yaşamı ve türü korumaya hizmet edecektir. Ama türü korumayı sağlayan bu yararlılık, belki de bir güç mücadelesinde kendisini gösteremez. Nitekim bu konuda da, neyin esas alındığı, nasıl bir dünyanın kabul edileceği sorusu önemlidir. Temelinde yaşama istenci bulunan kendini koruma güdüsü ve yararlılık, durağan bir dünyaya, varlığın dünyasına işaret eder. Oluşun dünyasını savunan Nietzsche de bu doğrultuda, “yaşama [istenci] koşulsuz güç [istenci]ne yükseltilmeli”<sup>86</sup> diyecektir.

### 3.3. Yorum ve Perspektivizm

Dünyaya varlık karakterinin yüklenemeyeceğini düşünen Nietzsche, bu görüşü güç istencine bağlar. Var olan her şey güç istencidir ve olduğu güç miktarını artırmak adına mücadeleye girer. Nietzsche’ye göre, her bir güç istencinin mücadele biçimi ise, onun yorumudur. Her bir mücadele yorum gerektirir; daha doğrusu yorum, güç istenci demektir. Bir güç istencinin “asimile etmek” ve egemenlik altına almak adına yaptığı her girişim, karşı tarafı, kendi bakış açısına ve o an olduğu güç miktarının niteliğine göre yorumlamasıdır. Ancak bu yorumlama sayesinde, güç mücadelesi gerçekleşebilir. Bu noktada dilsel bir hataya, yanılgıya düşmemek gerekir. Çünkü güç ve istencin bir olması gibi, güç istenci ile yorum da bir ve aynı şeydir. Yorumlama olmadığı sürece, bir güç mücadelesi de olamaz; dolayısıyla, oluş dünyası da. Öte yandan, yorumlama sözcüğü işin içine girdiğinde, bazı yanlış anlamlar ortaya çıkabilir; yorumu yapan bir yorumcunun varsayılması gibi. Daha önce de belirttiğim gibi, Nietzsche için, her şeyin arkasında “durağan” bir şekilde yer aldığı düşünülen özne anlayışı yanlıştır. Bu bakımdan, yorumlama da bir yorumcuyu gerektirmez. Bir güç istenci zaten yorumladığı anda vardır; ya da tam tersi. Nietzsche’nin sözleriyle: “Biri ‘O zaman kim yorum

<sup>85</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §13, s.28.

<sup>86</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §44, s.57.

yapıyor?’ diye soramaz, çünkü yorumun kendisi güç istencinin bir formudur, bir duygu olarak vardır (ama bir ‘varlık’ olarak değil, bir süreç, bir oluş olarak.)”<sup>87</sup>

Güç istenci sürekli olarak yorumlar ve bu yorumu da, olduğu güç miktarının belirlediği, kendi perspektifinden yapar. Diğer bir deyişle, bir güç istencinin perspektifi, o an olduğu güç ölçüsünden başka bir şey değildir. Dahası, bu güç istencinin olduğu güç miktarı hiçbir zaman sabit kalmayacaktır. Yorumlama sürecinin devam etmesiyle, gerek bu güç istencinin niceliği, gerekse dünyanın yapısı sürekli olarak değişecektir. Bu doğrultuda, perspektivizm Nietzsche için, değişim ve dönüşümün bitimsizliğini niteler. Çünkü ne tek bir güç istenci vardır, ne de tek bir yorum vardır. Var olan şey, sürekli artıp azalan güç dereceleridir. Bu yüzden perspektivizm sürekli olarak değişip dönüşen bir dünyayı niteleyecek; oluş dünyasının kendisi haline gelecektir. Nietzsche perspektivizm ile ilgili şöyle söyler: “Perspektivizm, spesifikliğin sadece karmaşık bir biçimidir. Bana göre, her spesifik beden bütün uzaya hakim olmak, gücünü (—güç istencini:) genişletmek ve genişlemesine direnenleri geri püskürtmek için çabalar.”<sup>88</sup>

Nietzsche’ye göre, her an değişen böylesi bir dünyada, bir şeyin ne olduğu sorusunun cevabı bile verilemez. Çünkü bu soruya cevap verilebilmek için, her daim sabit duran bir şey varsayılmalıdır. Hâlbuki kendi perspektifiyle sürekli yorum yapan, ki bunun anlamı sürekli güç mücadelesi içinde olması demektir, bir güç istencinin değişmeden kalması imkansızdır; bu yüzden, ona ilişkin tanım yapmak da olanaksız hale gelir. Çünkü her an değişen bir şeye ilişkin, basit bir soru sorulduğunda bile, aslında bir değişiklik gerçekleşmemiş olur ve bir şeyler söylenmiş olsa bile, “hakikat” dile getirilmiş olmaz. Süreç böyle ilerleyeceğinden, bir şeyi bilmek ve ona ilişkin mutlak bir tanım yapmak da olanaksızlaşır. Nietzsche’nin sözleriyle, “[b]ir şey, önce bütün yaratıkların ‘bu nedir?’ sorusunu sormaları ve soruya cevap vermeleri halinde tanımlanır. Kendi ilişkileri ve her şey için perspektifiyle, tek bir yaratığın eksikliğinin varsayılması halinde, o şey hala ‘tanımlanmamış’ kalır.”<sup>89</sup>

Perspektivizm ve onunla birlikte gelen yorumların çeşitliliği ve bitimsizliği, oluş olarak dünyanın varlığını işaret ediyordu. Nietzsche’ye göre, bir insanın kabul etmesi

---

<sup>87</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §556, s.302.

<sup>88</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §636, s.340.

<sup>89</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §556, s.301.

gereken dünya, bu dünyadır ve insan da yaşamını buna göre yönlendirmelidir. Dinlerin ya da pek çok felsefi görüşün yaptığı gibi, duyular yadsınmamalı, dünyanın “oluş” karakteri göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda, var olan her şeyin güç istençleri olduğu dünyada, bu güç istençlerinin farklılıkları ortaya çıkar: Aktiflikleri ve Pasiflikleri. Aktif güç istenci ya da pasif güç istenci kullanımları çelişkili ya da totolojik görünebilir. Ama kullanımların anlatmak istediği, insan açısından, “yorum”ların yaşama kattıklarıyla ilgilidir. Nietzsche’ye göre, insan olarak bir güç istencinin hayata ilişkin yorumu, bir soruyla değerlendirilebilir: “Yorum, yaşamı zenginleştiriyor mu?” Zenginleşmek, aktif olmak, oluşu, düzenlilik içermeyen kaos dünyasını kabul etmek demektir. Bu kabulle beraber, yaşamın değişkenliğine uygun, içinde “varlık” bulunmayan, “yaratıcı” yeni yorumlar ortaya çıkar; çünkü oluşun karakteri her daim değişimi gerektirir. Eğer sorunun cevabı olumluysa bu güç istenci, “aktif”, “yaşamı zenginleştirici” olarak nitelenir. Aksi durumda ise güç istenci, pasiftir. Oluşun karakterine zıt hareket eder ve ona bir “varlık” yüklemeye çalışır. Daha doğrusu, bu bir tür basitleştirme istencidir; ama ne yazık ki pasiftir ve bu yüzden kabul edilmemelidir. Nietzsche’nin sözleriyle: “Açıkçası, biri varlığa sahip hiçbir şeyi kabul etmemelidir—çünkü o zaman oluş kendi değerini kaybeder ve aslında anlamsız ve gereksiz görünür”<sup>90</sup>

Aktif ve pasif güç istençleri konusunda değinmek istediğim bir başka nokta ise, pasif olan güç istencinin, güç istenci karakterinden bir şey kaybetmiyor oluşudur. Örneğin, hayatı basitleştirme yolunda yorum yapan, bir tanrı ideali ya da metafizik bir hakikat varsayan insan, elbette hayatı zenginleştirmiş olmaz. Ama basitleştirme istenci, “pasif” da olsa bir yorumdur ve hayatın gidişatına hakim olma adına yapılır. Ve daha önceden söylediğim gibi, güç istenci demek yorum demektir. Eğer bir şey yorum yapabiliyorsa, bu onun, bir güç istenci olarak, var olduğunu gösterir.

Aktif ve pasif güç istençleri değerlendirmesinde, Nietzsche’nin hayata ilişkin görüşü de netleşir. Hayata “evet” demek, onu olumlamak gerekir. Evet demek elbette kolay değildir; çünkü bu yeni değerler yaratmayı, yaratıcı olmayı gerektiren bir süreçtir. Öte yandan, dünya olduğu gibi, oluş olarak, kabul edilmeli; dünyayı algılamamızı sağlayan duyularımız yadsınmamalıdır. İnsanın algı açısından bir sınırının olduğu doğrudur; ama bu sınır, yeni dünyalar yaratmanın ve hali hazırda yaşadığımız dünyayı

---

<sup>90</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §708, s.376.

yadsımanın gerekçesi değildir. Nietzsche bu noktada olumlama ve yadsıma açısından ters bir yolda yürür. Öyle ki, pek çok din adamı ve filozof, Nietzsche'ye göre, önce yaşadığımız dünyayı yok sayar ve bu dünyanın getirdiklerine hiçbir şekilde güvenmezler. Adeta şunu söyler gibidirler: “‘Var olanı algılamamıza engel olan bir görünüş, bir hile olmalı: nerede bu hilebaz?—‘Yakaladık onu’, diye bağrışıyorlar, sevinçle, ‘duyusallıktır o!’”<sup>91</sup> Bu varsayım sonucunda, dünyayı yadsırlar ve yeni idealler yaratmanın peşine düşerler. Filozof “hakikat”ı arar; din adamı da tanrıyı yaratır. Aynı amacın iki ayağı olan bu arayışta herkes, kendi “perspektif”ine göre, idealini bulur ve artık olumlama süreci başlar. Olumlama elbette, yaratılan yeni dünyanın olumlanmasıdır. Ona, bu dünyada olmayan ve insanın zihninde tasarladığı pek çok nitelik yüklenir. Öyle ki, yaratılan yeni dünya ya sonsuz olur, ya ölümsüzlük bulunur ya da kendi kendinin nedeni olan bir başlatıcı ilkeye sahip olunur. Halbuki Nietzsche'ye göre,

[B]u dünyadan ‘başka’ bir dünya masalı uydurmanın,—içimizde yaşamın karalanması, küçültülmesi, kuşkulu hale sokulması yönünde bir içgüdünün egemen olmadığını varsayarsak—, hiçbir anlamı yoktur: aksi halde yaşamdan ‘başka’, ‘daha iyi’ bir yaşamın hayaliyle intikam almış oluruz.<sup>92</sup>

Böylece, “başka” dünyanın hayaliyle, gerçek dünya yalan olur; hakikat niteliği de bilinmeyene ve asla bilinemeyecek olana yüklenir. Nietzsche ise, yüzyıllar boyunca oturmuş bu geleneği tersine çevirmeye, “çekiçle felsefe yapmaya”, ideallerin tüm duvarlarını yıkmaya yeltenir. O da önce yıkıp, sonra olumlar, ama bir farkla: Öncekilerin olumladığını yıkıp; yadsıdığını olumlayarak. İşte bu yüzden “[o]lumlamak için yadsımak ve yok etmek gerek”tiğini<sup>93</sup> söyler.

Hayatı bir nevi “dans ederek” yaşamak gerekir ve bunun yolu da tüm önyargıları yıkmaktan ya da en azından bunların bir önyargı olduğunu hatırlamaktan geçer. Bu önyargılar, daha önce de sözünü ettiğim gibi, yüzyıllar boyunca süregelenmiş, adeta kemikleşmişlerdir ve Nietzsche'ye göre de yaşamı yadsımakla ünlüdürler:

“[R]uh”, “tin”, “özgür istem”, “tanrı” gibi, törede kullanılan kavramların, anlamı, insanlığı fizyolojik olarak yıkmak değil de nedir?.. Kendimizi korumayı, bedenini, yani yaşamın gücünü artırmayı önemsemekten bizi

<sup>91</sup>Nietzsche, “Felsefede Akıl”, *Putların Alacakaranlığı*, §1, s.19.

<sup>92</sup>Nietzsche, “Felsefede Akıl”, *Putların Alacakaranlığı*, §6, s.24.

<sup>93</sup>Friedrich Nietzsche, “Neden Bir Yazgıyım Ben”, çev. Can Alkor, *Ecce Homo*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, §4, s.114.

alı koyuyorlarsa, kansızlığı bir ölkü, bedeni küçümsemeyi ‘ruhun kurtuluşu’ sayıyorlarsa, bunlar *décadence*’a götüren yol değil de nedir??<sup>94</sup>

Gelenekte kullanılan bu kavramlar, nedensellik, dil, ahlak, din ya da bilim vb. kavramlardır. Nietzsche bütün bu kuralların yadsınması gerektiğini söylemiştir; ama, elbette, bu, nedensel bir ilişkinin kurulmaması ya da kullandığımız dilin tamamen ortadan kaldırılması demek değildir. Perspektivizm ve güç istenciyle yoğrulmuş bir görüş, bu türden kuralların bir yorum olduğunu ve her daim yeni olanakların bulunduğunu hatırlatacaktır.

Nietzsche için, güçsüzleştirici yorumların en popülerleri arasında, bir din olarak Hristiyanlık yer alır. Net olarak söylenebilir ki, Nietzsche Hristiyanlığın dayanaklarına ve onun ortaya koyduğu her şeye karşı çıkar. Öyle ki, o, sanki yaşamı güçsüzleştirmenin bir aracı gibidir ve “tek silinmez utanç lekesi”<sup>95</sup> olarak adlandırılır. Başlangıç noktasını ele alırsak, Hristiyanlık, İsa’nın çarmıha gerilmesinden ve ölümünden sonra ortaya çıkan bir dindir ve Nietzsche için yanlış tam bu noktada başlar. Çünkü insanlar, İsa’nın ölümünden sonra, bir intikam ve kin duygusuyla düşman yaratmışlardır ve dinin temelini de bu duygu üzerinde yükseltmişlerdir. İsa, “suçlunun günahı için suçsuzun kurbanı”<sup>96</sup> ettiği masum bir figür olmuş ve tanrısal ideallerle bir tutulmuştur. Öyle ki, bu tanrısallık, İsa’nın yeniden dirilişiyle pekişmiş ve “öç alma” duygusuyla beraber insanları bir inanç doğrultusunda birleştirebilmiştir.

Böylesi bir temelin üzerinde yükselecek olan değerler, “tanrısallık” kavramını baz alarak dünyayı yadsıma yoluna gider. Bu yadsıma din açısından şöyle olur: İnsan dünyada acı çeker ve çektiği acının anlamsızlığının farkına vararak kendisine “neden?” sorusunu sorar. Tam bu sırada İsa’nın çarmıha gerildiği andaki acıyla, kendi acısını özdeşleştiren insan, acı çekmeyi farklı bir boyuta taşır ve onu “tanrısal” bir eylem olarak nitelendirir. Bu eylemin adı “çileci ideal”dir ve bu idealle insan, yaşamına ve dünyaya bir anlam yükler. Nietzsche şöyle der: “[Ç]ileci ideal insana anlam sundu! Şimdiye kadar sunulmuş tek anlamdır bu [...] Onunla acı yorumlandı; müthiş boşluğu doldurduğu sanıldı; kapı her çeşit kendini öldürücü hiççiliğe kapatıldı.”<sup>97</sup> Bu sayede acı

<sup>94</sup>Nietzsche, “Tan Kızılığı”, *Ecce Homo*, §2, s.75.

<sup>95</sup>Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1987, §62, s.65.

<sup>96</sup>Nietzsche, *Deccal*, §41, s.36.

<sup>97</sup>Friedrich Nietzsche, “Üçüncü Çalışma: Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?”, çev. Ahmet İnam, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, İstanbul: Say Yayınları, 2008, §28, 181.

çekmeye bir anlam bulan insan, onu tanrısallık mertebesine yükseltmiş ve kendisine hazzı yasaklamıştır; dolayısıyla dünyayı da. Öte yandan, Hristiyanlık, acı çekmekle birlikte, acıma eylemini de dünyanın bir erdemi saymıştır. Nietzsche'ye göre, “acı, acıma yoluyla bulaşıcı hale”<sup>98</sup> gelmiş ve merhamet duygusu neredeyse, erdemlerin dayanağı durumuna dönüşmüştür. Nitekim, acı ve acımayla birlikte dünyayı yadsıyan insan, bu dünya ile girdiği her ilişki biçimini de yadsıma yoluna gitmiştir. Örneğin, duyularına güvenmemiştir ya da cinselliği bir günah olarak nitelendirmiştir. Bütün bunlarla beraber Hristiyanlık, bu dünyanın karşısında, yeni bir dünya da yaratmıştır. Hayatı yadsıma öyle had safhadadır ki, bu dünyaya ait tüm niteliklerin zıttı, öteki dünyaya yüklenmiştir. Orası sonsuzdur, kurtuluşa erenler acı çekmeyecektir, duyuların aldatıcılığı yoktur ve insanlar ölümsüzdür. “Hakikat” öteki dünyanın bir niteliği haline gelecek ama izlerini bu dünya da sürmek hiç de zor olmayacaktır.

Nietzsche'ye göre ise, Hristiyanlığın ne ortaya çıkış biçimi ne de bu biçim üzerinde yükselen değerler bir anlam ifade eder. Bir yorum olarak bu değerlerin hepsi yaşamın güçsüzleşmesinin nedeni ve bir çöküşün (*décadence*) işaretidir. Örneğin dinin ortaya çıkışındaki kaynaklardan birisi olan intikam duygusu zaten bir güçsüzlük belirtisidir. Kendi gücünü, güç istencini, ortaya koyamamayı ve rakibe göre kendini şekillendirmeyi ifade eder. Burada yaratılan değer, “aşağılanma” duygusundan doğmuştur ve sırf bu gerekçeyle bile yaşamın değerini düşürmeye yetecektir. Öte yandan, çilecilik ideali, her yönden bu dünyayı yok saymanın işaretidir. Bu ideal duyuları, değişimi, oluşu bir yanılsama kabul eder ve onları “çile çekme” yoluyla yadsır. Güçsüz yorumun bariz örneği sayılan bu ideal, o kadar kısırlaştırıcıdır ki, Nietzsche bile bu tahrip edici etkileri sayamayacağını itiraf eder, şöyle der: “Çileci ideal yalnızca sağlığı ve beğeniyi tahrip etmekle kalmıyor, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı şeyleri de tahrip ediyor, hepsini sayıp dökmekten kaçınıyorum. (Hiçbir zaman sonunu getiremezdim bu işin!)”<sup>99</sup>

Nitekim, Nietzsche'ye göre, yaşamı yadsıma yoluna giden, ona bir “varlık” yükleyip, durağanlaştırmaya çalışan, güç istencinin ve daha yaratıcı yaşamının önünde duran her şey, yaşamı güçsüzleştiren bir yorum olarak yerini alır. Bu doğrultuda, yaşamı

---

<sup>98</sup>Nietzsche, *Deccal*, §7, s.4.

<sup>99</sup>Nietzsche, “Üçüncü Çalışma: Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?”, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, §23, s.166.

güçsüzleştiren ve yeni olanaklara kapıları kapatan her düşünce “çekiçle” yıkılmalı, yaşama istenci, güç istencine yükseltilerek, yeni bir anlayışın başlangıç noktası oluşturulmalıdır. Nietzsche böylesi bir dünyanın görüntüsünü, “mükemmellik” kavramını anlatırken çizer ve şöyle der:

Varsayalım ki, klasik dünya kavramımız bir yanlış anlamaydı: böyle yanlış anlamalara bile izin verilen bir mükemmellik biçimi düşünülebilir mi? Yeni mükemmellik kavramı: bizim mantığımıza, bizim “güzelimize”, bizim “iyimize”, bizim “doğrumuza” uymayan şeyler, idealimizden daha yüksek bir anlamda mükemmel olabilir.<sup>100</sup>



---

<sup>100</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §1010, s.523.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 4. İSTENÇ KAVRAMI TEMELİNDE FELSEFELERİN KARŞILAŞTIRILMASI

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki ilişki, Nietzsche'nin küçük bir kitapçada Schopenhauer'ın *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* kitabına rastlamasıyla başlar. Okumaya başladığı andan itibaren, Nietzsche kitabın etkisi altına girer ve Schopenhauer'a olan yakınlığı eserlerini okumaya devam ettikçe daha da artar. Bu yakınlık, Nietzsche'nin arkadaşlarıyla olan yazışmalarında da kendini gösterir. Nietzsche'nin hayata karşı takındığı tavır ve karar verme mekanizması, artık büyük ölçüde Schopenhauer'ın felsefesine bağımlıdır. Öyle ki, Schopenhauer onun akıl hocası haline gelmiştir ve hayatın sorunlarıyla başa çıkarken onun felsefesinden yardım alacaktır. 1869'da Carl von Gersdorff'a yazdığı mektupta Nietzsche şunları söyler:

[H]ayatın ve düşüncenin gerçek ve esas problemleri bana Schopenhauer tarafından açıkça gösterildi. Bu taze kanla ilkelerimi nüfuz ettirmek, dinleyicilerime yüce adamın yüzüne damgalanmış olan Schopenhauer ciddiyetini yaymak en derin ümidim ve dileğimdir.<sup>101</sup>

Schopenhauer'ın Nietzsche üzerindeki etkisi kısa soluklu değildir. Kitapları aracılığıyla onunla tanışmasından 9 yıl sonra, Nietzsche hocası adına bir kitap kaleme alır. *Eğitimci Olarak Schopenhauer* adını verdiği bu kitapta Nietzsche, ilk bölümlerde hocasını daha çok biçimsel olarak incelemiş ve bu biçimsel tarafın Schopenhauer'ı diğer filozoflardan ayıran en önemli özellik olduğunu belirtmiştir. Onu, Nietzsche'ye çeken ilk unsur, üslubundaki sadelik ve samimiyettir. Öyle ki, bu samimiyet daha ilk cümleden kendisini gösterir ve filozofun dürüstlüğü konusunda okuyucuyu ikna eder. "Schopenhauer dürüsttür çünkü kendisiyle konuşur ve kendisi için yazar."<sup>102</sup> Dürüstlük vurgusu, Schopenhauer'ın istenç felsefesine yapılmış bir göndermedir. Bu felsefe, Nietzsche'ye göre, bahanelere sığınılmadan yapılmış, cesurca bir felsefedir. Genellikle, insanlar istencin acı getirdiğinin ve bu acının bitmeyeceğinin farkındadırlar; ama bu farkındalığı uzun vadede sürdürmek istemezler ve görmezden gelmeyi tercih ederler. Bu yüzden, dünyaya böylesine bir telaş hakimdir. İnsanlar, içlerindeki sesi bastırmak amacıyla, oradan oraya koştururlar. Kendilerini sosyal olarak aktif hissetmek isterler. Sosyal hayatın getirdiği iletişim sayesinde kendi iç seslerini yerine, başkalarının

<sup>101</sup>Friedrich Nietzsche, *Seçilmiş Mektuplar*, çev. Ayşe Yazgan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.69.

<sup>102</sup>Friedrich Nietzsche, *Eğitimci olarak Schopenhauer (Çağa Aykırı Düşünceler III)*, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Say Yayınları, s.21.

seslerini duyarlar. Böylece, iç seslerinin rahatsız edici tonunu bir nebze de olsa hafifletmiş olurlar. Nietzsche'nin deyişiyle,

[k]endi yaşamlarımızın en kapsamlı düzenlemelerinin kimi zaman nasıl da gerçek görevlerimizden kurtulmak için yapıldığını; sanki yüz tane gözü olan bilincimiz bizi orada bulamayacakmış gibi, kafalarımızı bir yerlerde saklamaktan ne kadar hoşlandığımızı, [...] yaşamı idame ettirmek için gerekli olandan çok daha ateşli biçimde ve düşüncesizce köleleştirmemizi hepimiz biliriz. Telaş evrenseldir çünkü herkes kendinden kaçmaktadır.<sup>103</sup>

Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın farkı burada ortaya çıkar. O kendisinden kaçmaz ve iç dünyasının rahatsız edici sesine daha da kulak kabartır. Aslında diğer insanlar da istencin çıkmazını fark edebilirler, ama bu farkındalığın doğuracağı sonuçlarla herkes başa çıkamaz. Schopenhauer'ın dürüstlüğü ve cesareti de buradan kaynaklanır.

Bu noktadan sonra, Nietzsche için, Schopenhauer, sadece daha dürüst ya da daha cesur bir filozof değildir. O artık, “felsefi deha”dır ve toplumun kültürel olarak değişim inşasını başlatacaktır.<sup>104</sup> Schopenhauer burada adeta bir rol model haline bürünür ve ona benzer insanları ortaya çıkarmak temel amaç haline gelir. Bu, elbette, hiç de kolay bir iş değildir. Çünkü dünyaya hakim olan kültürün kavramları, “deha”yı ortaya çıkarmak bir yana dursun, onun daha da gerilere gitmesi için kullanılır. Bu kavramlar “milliyetçilik”, “ilerleme”, “genel eğitim” gibi kavramlardır ve toplum için faydalı, uyumlu bireyler yaratmanın ana anahtarlarıdır. Tüm amaç, toplumla uyumlu bireyler ortaya çıkartarak, var olan düzenin devamının sağlanmasıdır. Bu yüzden, öncelikle var olan kültürün kavramları değişmelidir. Değişimin anahtarı da, Nietzsche için, sıradan insanda saklıdır. Öyle ki, sıradan ve güçsüz insanlar kendi “yeteneksizliklerini” fark etmeli ve Schopenhauer'a benzer bir çeşit “deha” ortaya çıkarmak için, değişime katkıda bulunmalıdırlar. Çünkü önemli olan yaşamın, Schopenhauer'cı anlamda, en üstün değerine ulaşması ve bu değer yaratılması için gerekli özveriyi ortaya koymaktır. Sıradan insan da, bu amaç doğrultusunda, dehanın yaratılması için kendisine şunları söylemelidir: “Benim örneğimde doğa işini kötü yaptı [...] Ama ben, bir gün

<sup>103</sup>Nietzsche, *Eğitimci olarak Schopenhauer (Çağa Aykırı Düşünceler III)*, s.49.

<sup>104</sup>Nietzsche, *Eğitimci olarak Schopenhauer (Çağa Aykırı Düşünceler III)*, s.76.

başarılı olabilsin diye onun hizmetine girerek onun büyük niyetinin bedelini ödeyeceğim.”<sup>105</sup>

Öyle görünüyor ki, Nietzsche’nin ilk dönemleri için Schopenhauer, bir filozoftan öte, yeni bir kültürün oluşmasına olanak sağlayan başlangıç ilkesidir. Ne var ki, Nietzsche’nin bu düşünceleri kalıcı olmayacaktır. İlerleyen zamanla birlikte, düşünceler değişecek ve Nietzsche “felsefi deha” olarak nitelendirdiği hocasının en önemli felsefesini reddedecektir. Hayatın anlamı artık Schopenhauer’da değildir ve bu anlamı onda aramak belki de yapılabilecek en büyük hatadır. Burada dikkati çeken nokta şudur: Nietzsche Schopenhauer’ı akıl hocası olarak gördüğü, kendisini yalnızca dilbilimci olarak adlandırdığı dönemlerde bile toplumun yozlaşmış yapısının farkındadır. Toplumun temel yapısını oluşturan kavramların aslında kültürel bir altyapısı yoktur. Kullanılış amaçları pragmatiktir ve kitlelerin istenilen yönde hareket etmesini sağlar. Bu yüzden Nietzsche, bakış açılarının değişmesini ve toplumun daha sağlam temellere oturmasını ister. İşte o zamanlarda bu değişimin ilham kaynağı Schopenhauer’dı. Ama sonrasında Nietzsche düşüncesini tam tersine çevirdi ve bu tarz bir değişimin toplumu yükseltecek bir karaktere sahip olmadığını fark etti. Nietzsche Wagner’i de dahil ederek bu konudaki yanılgısını şöyle dile getirmiştir: “[A]hlak konusunda oldukça açık bir görüşüm olduğunda, Schopenhauer’ın kör ahlak istemine isteyerek ve bilerek gözlerimi kapattığım için; benzer biçimde [...] kendimi Wagner’in iflah olmaz romantizmi konusunda da kandırmışım.”<sup>106</sup>

Aslında, ilk dönemlerinden itibaren, Nietzsche’nin felsefi olarak yapmaya niyetlendiği şey değişmez; yalnızca niyetlendiği şeyi gerçekleştirme biçimi farklılık gösterir. Nietzsche, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ile karşılaştığı 1865 yılında, zaten kendisine yol gösterebilecek ve “çağa aykırı olmayı” öğretebilecek bir eğitici arayışında olduğunu belirtir.<sup>107</sup> Çağa aykırı olmayı öğretebilecek bu filozof da elbette Schopenhauer’dır. Ama eğitici olarak görülen filozofun görüşleri, Nietzsche’nin sonraki hayat görüşüyle uyuşmayacak ve *Ecce Homo*’da *Eğitimci Olarak Schopenhauer*’ı

<sup>105</sup>Nietzsche, *Eğitimci olarak Schopenhauer (Çağa Aykırı Düşünceler III)*, s.55.

<sup>106</sup>Friedrich Nietzsche, “Önsöz”, çev. Orhan Tuncay, *İnsanca Pek İnsanca*, İstanbul: Gün Yayıncılık, 2005, §1, s.5.

<sup>107</sup>Nietzsche, *Eğitimci olarak Schopenhauer (Çağa Aykırı Düşünceler III)*, s.17.

kastederek şunları söyleyecektir: “[B]urada sözü edilen ‘Eğitici olarak Schopenhauer’ değilmiş de, onun tam karşıtı, ‘Eğitici olarak Nietzsche’ ymiş, ne çıkar.”<sup>108</sup>

#### 4.1. İstenç

Nietzsche ile Schopenhauer arasındaki en temel farklardan biri istenci tanımlama biçimleridir. Schopenhauer’ın istenci kullanım biçimi oldukça basittir. Felsefesinin temeline koyduğu bu kavramın içeriğiyle ilgili ayrıntılı bir açıklama getirmez. Özellikle, tasarım olarak dünyada insanın istemesi, günlük anlamda kullandığımız “istemek” fiilinden farklı değildir. Bilgi sahibi olan insan, bu bilgisiyle yaşamını devam ettirmek için ister ve hayatını bu şekilde yönlendirir.<sup>109</sup> Öte yandan, Nietzsche, istenç kavramını Schopenhauer kadar basit ele almaz. Ona göre, bir eylemi gerçekleştirmek için basitçe “istemek” yeterli değildir. Çünkü, günlük dilde kullandığımız bu kavram, bir eylemin gerçekleşmesini sağlayacak içerikten yoksundur. Bu yüzden, Nietzsche, bu kavramı çok basitmiş gibi kullanan filozofları eleştirir. Bu eleştiriden Schopenhauer da nasibini alır:

Felsefeciler, ‘istem’i sanki dünyanın en iyi bilinen şeyiymiş gibi söz konusu etmeye alışmışlar [...] Schopenhauer, felsefecilerin yapmaya alıştığını yaptı: Yaygın bir önyargıyı uyardı ve abarttı. İstem her şeyden önce, *karmaşık* bir şey, yalnızca sözde kalan bir birliğe sahip.<sup>110</sup>

Nietzsche’ye göre, bir isteme eylemi, duyum, düşünce ve duygunun bir arada işlemesiyle gerçekleşir. Bu eylemde geçmişin izi ve geleceğin öngörüsü süzülür. Ayrıca, söz konusu eyleme “buyurucu” düşünce ve duygu da hakimdir.

Her iki filozof da, istenç kavramıyla, başka bir şeyi anlatır ve onunla ilişkilendirdikleri—ya da ilişkilendirmedikleri—kavramlar da birbirinden farklıdır. Schopenhauer için istenç birdir ve onun herhangi bir kavramla ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Çünkü onu herhangi bir kavramla ilişkilendirmek, tasarım dünyasında yer almasına neden olacaktır. Tasarım dünyasındaki istenç de nesneleşmiş istençtir ve nesneleşmiş istenç, istenç değildir. Bununla birlikte, istenç tasarım dünyasının her alanında nesneleşir. Schopenhauer, bu dünyadaki istenci başka bir

<sup>108</sup>Nietzsche, “Çağdışı Yazılar”, *Ecce Homo*, §3, s.63.

<sup>109</sup>Gerçi Schopenhauer, tasarım dünyasındaki istenci nesneleşmiş istenç olarak tanımlar ve bu istencin, kendinde şey olarak istenci hiçbir şekilde karşılamadığını düşünür. Ama yine de istençten kurtulmak için, insanın öncelikle, günlük isteklerinden vazgeçmesi gerekir. Bu bakımdan tasarım dünyasında, istencin nasıl ele alındığı önemlidir.

<sup>110</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §19, s.31.

kavramla ilişkilendirir. Tasarım dünyasında istenç demek, yaşama istenci demektir. Cristopher Janaway'ın sözleriyle “[b]eden, yaşama yönlendirilmiştir ve onun işleyişinin, bütün olanaklı varoluşunun altında yatan ve bu işleyişi açıklamamızı olanaklı kılan şey onun bu yönelmişliğidir—Schopenhauer'ın adlandırdığı şekliyle *yaşamı istemedir*.”<sup>111</sup>

Nietzsche içinse, yalnızca tek bir istenç vardır; o da güç istencidir. Burada Nietzsche'nin istenç kavramını güç kavramıyla ilişkilendirdiğini görürüz. Ama güç kavramı ikinci dereceden bir öge olarak bulunmaz; o istenç kavramıyla özdeştir. İstenç dendiğinde güç, güç dendiğinde istenç anlaşılmalıdır. Bu iki kavram, dilbilgisi kurallarının insanlara dayattığı alışkanlıktan ötürü ayrı gibi görünür. Ne var ki, onlar birdir ve Nietzsche için, “mücadele etmek güç için mücadele etmekten başka bir şey değildir; temel ve içsel şey hala bu istençtir.”<sup>112</sup> Öte yandan, Nietzsche, Schopenhauer'ın nesneleşmiş istencinin tanımlanma biçimine de itiraz eder. Schopenhauer'a göre, istençle yaşam öylesine özdeştir ki, yaşama istenci demek bile ağız kalabalığı yapmak demektir. Her bir organizma yaşamını devam ettirmek ister ve eylemlerini bu doğrultuda gerçekleştirir. Yaşama isteğinin yanında, bu organizmalar kendi türünü de koruma isteğine sahiptir. Hatta, Schopenhauer'a göre, doğanın bütün savaşı türün korunmasına yöneliktir. “[D]oğa bireyi gözetmez yalnızca türü gözetir. Yalnızca türü korumak için böyle ciddi ciddi çalışıp didinir.”<sup>113</sup>

Nietzsche'ye göre ise, tasarım dünyasında herhangi bir insan, hayvan ya da organizma yaşama istenciyle hareket etmez. Onun amacı kendini korumak ve gelecek nesiller adına türünü koruma altına almak değildir. Nietzsche için, türün korunması eylemde bulunmanın bir amacı olamaz; o ancak güç mücadelesinin sıkça rastlanan sonuçlarından biri olabilir. Hiçbir organizma yaşamı istediği için hareket etmez, aksine her organizma yaşamın kaybedilmesi pahasına da olsa, güç mücadelesine girebilir. Çünkü, organizma olarak kastettiğimiz şeyler zaten güç istenci parçacıklarıdır; başka türlü eylemde bulunmaları beklenemez. Dolayısıyla, Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın istenç kavramı—hem kendinde şey, hem de tasarım dünyasında

<sup>111</sup>Christopher Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, New York: Clarendon Press, 1989, s.64.

<sup>112</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §689, s.368.

<sup>113</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §54, s.213.

nesneleşmiş haliyle—kabul edilebilir değildir. Nietzsche’nin de sözleriyle, “onun ‘istenç’ olarak adlandırdığı şey, katıksız boş bir sözcüktür. Hatta bir yaşam istenci sorunu bile değildir; çünkü yaşam sadece güç istencinin özel bir durumudur.”<sup>114</sup>

Nietzsche ile Schopenhauer arasında felsefelerini dünyanın bütününe yaymaları açısından benzerlik kurulabilir. Ne Schopenhauer’ın istenç, ne de Nietzsche’nin güç istenci felsefesi, kendilerini insana ait alanla sınırlamaz. Onların felsefeleri doğanın tamamında, bitkilerden hayvanlara kadar geçerliliğini sürdürür. Hatta bu geçerlilik organik doğa ile sınırlı değildir. İnorganik dünya da istenç ve güç istenci felsefelerinin hakimiyeti altındadır. Schopenhauer’a göre, dünya zaten, ister organik isterse inorganik olsun, istencin nesneleşmiş halidir. Bu nesneleşme, yerçekiminden başlayarak insana kadar gider. Organik ya da inorganik dünyada nesneleşmiş istençlerin aralarındaki fark, yalnızca nesneleşme derecelerindeki farklılıktır. Özce farklılık göstermeyen bu istenç için Schopenhauer şöyle der: “Tıpkı tan sökümlünün ilk loş ışığının öğle ışınlarıyla aynı adı, yani gün ışığı adını taşıması gibi...Çünkü isteme adı dünyadaki her şeyin kendinde şeyini, bütün görüngülerin biricik çekirdeğini adlandırır.”<sup>115</sup> Nietzsche’ye göre de, güç istenci felsefesi kendisini yalnızca organik doğa ile sınırlamaz. Zaten dünyada görüp görebileceğimiz her şey güç istenci parçacıkları ya da bu parçacıkların oluşturdukları birliklerdir ve tüm eylem aslında bir güç mücadelesi söz konusudur. Dolayısıyla, inorganik dünyada gözlemlediğimiz eylemleri sanki onların “içsel özü” yokmuş gibi—güç istenci parçacıkları değillermiş gibi—değerlendirmek mümkün değildir. Nietzsche’nin de sözleriyle, “[y]akınlaşma dürtüsü—ve bir şeyi geri püskürtme dürtüsü ister organik, ister inorganik dünyada olsun, birer bağıdır. Ayrımın tümü bir önyargıdır.”<sup>116</sup>

Schopenhauer ve Nietzsche, organik ve inorganik dünya konusunda benzerlik gösterebilir de, bu benzerliğin uygulanma biçimi farklılık gösterir. Öncelikle, Schopenhauer’da istenç nesneleşir ama nesneleşmenin derecelendirilmesi söz konusudur. Örneğin en ilkel nesneleşme yerçekimidir. Bitkiler istencin daha çok nesneleşmiş halidir; hayvanlar daha da çok. Yani inorganik doğadan insana kadar bir basamaklanmış söz konusudur. Ve istencin kör bir yapısı olsa da, onun nesneleşmesi bir

<sup>114</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §692, s.369.

<sup>115</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §23, s.63.

<sup>116</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §655, s.346.

düzen gösterir gibidir. Schopenhauer'ın deyişyle: “[İ]stemenin onun upuygun nesneleşmesinden ayrılamayan belirlemelerinin basamaklı sıralanışındaki iç zorunluluk, genelde bu belirlemelerdeki dış zorunlulukla açığa vurulur.”<sup>117</sup> Nietzsche'ye göre ise, güç istenci herhangi bir nesneleşme göstermediği gibi, onun derecelendirilmesi ve dolayısıyla basamaklandırılması da söz konusu olmaz. Güç mücadelesi her yerde vardır ve rastgeledir. Mücadeleler arasında herhangi bir nedenle yapılabilecek karşılaştırma yoktur. Bir mücadelede aktif konumda olan güç istenci parçacı, diğer bir mücadelede pasif konuma geçebilir ya da gücünü artırma pahasına kendi sonunu getirebilir. Dolayısıyla, organik ve inorganik dünyada kendisini gösteren istenç felsefeleri farklılık gösterir. Çünkü Schopenhauer her ne kadar istencin kör bir şekilde nesneleştiğini söylese de, tasarım dünyasında “basamaklanış” şeklinde bir düzen hali olduğunu da söyler. Nietzsche içinse zaten düzen yoktur. “[D]ünya hiçbir şekilde bir organizma değildir, bir kaostur.”<sup>118</sup>

Hem Schopenhauer hem Nietzsche, istencin kendini gösterme tarzının mücadele olduğunu düşünür. Dünyadaki çeşitliliğin ve oluşun sebebi çatışmadır. Schopenhauer açısından çatışma, istencin kendisini nesneleştirme kavgasından kaynaklanır. İstenç, kendisini her basamakta daha da çok nesneleştirmeye çalışır ve nesneleşmiş istençlerin basamakları arasında bir çatışma meydana gelir. Schopenhauer'ın deyişyle: “bir isteme [...] olanaklı en yüksek nesneleşme için, didine didine, uğraşa uğraşa sonunda yüksek bir basamakta daha güçlü bir biçimde ortaya çıkmak için, belirmelerinin daha aşağı biçimlerini ele geçirir.”<sup>119</sup> Schopenhauer'a göre, bu çatışmanın ana sebebi istencin doğasıdır. Çünkü istenç, doyumsuzdur, kördür ve nedensizdir. Bu yüzden, tasarım dünyasındaki çatışmanın sonu gelmez. Nietzsche açısından da, dünyada kavranabilecek en önemli olgu bitimsiz bir mücadelenin varlığıdır. Hatta dünyanın özünü bu verir; hatta, onun için, dünya güç istencinden başka bir şey değildir. Ama Nietzsche'ye güç mücadelelerinin sebebi nedir diye sorulsa, bu soruya Schopenhauer'ın ki gibi bir cevap vermeyeceği açıktır. Çünkü o Schopenhauer'ın kastettiği anlamda bilinmeyen bir istence inanmaz. Doyumsuz, kör ve nedensiz olan istenç bu dünyadadır. Bir savaş vardır

---

<sup>117</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §28, s.97.

<sup>118</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §711, s.379.

<sup>119</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §27, s.89.

ve bu savaşın sebebi yalnızca daha da çok olmak isteyen güç istenci parçacıklarının mücadelesidir ve bu mücadelelerin ulaşmaya çalıştığı nihai bir erek yaktur.

#### 4.2. Güç

Nietzsche, Schopenhauer’la güç konusunda başlangıç noktası açısından benzer bir fikre sahipmiş gibi görünür. Ne var ki, sorgulamanın devamı getirildiğinde, her iki filozofun da, diğer kavramlarda yaptıkları gibi, bu kavramı da farklı şekillerde içeriklendirdikleri görünür. Dolayısıyla, isim ve kullanım açısından aynıymış gibi görünen bu kavramlar, farklı tanımlandıkları için, zorunlu olarak farklı yönlerle giderler. Hem Schopenhauer hem de Nietzsche, günlük hayatta kullanılan güç kavramına itiraz ederler. Hareketin kaynağı olarak güç, bir nesnenin başka bir nesneye etki ettiği anda uyguladığı şeydir. Burada etki ve tepki söz konusudur ve meydana gelen herhangi bir değişim, bir nesnenin başka bir nesneye etki ettiği andaki “gücüne” bağlanır. Schopenhauer’a göre güç, “belli bir noktadaki nedenlerin, nedensel doğası” anlamına gelir.”<sup>120</sup> Bununla birlikte insanlar şimdiye kadar, güç kavramını istenç kavramının üstünde görmüşlerdir. Schopenhauer’ın itirazı burada devreye girer. Ona göre, güç kavramı, istenç kavramının altında yer alamaz. Böyle anlaşılırsa doğadaki her hareketin kaynağı, öznenin tasarım kalıbına bağımlı olmak zorunda kalır. Çünkü şimdiki haliyle güç, tasarım dünyasına ait bir kavramdır. Ve kavram bu şekilde anlaşılırsa, hareketin kaynağı bilginin sınırlı olduğu bir alandan çıkmış olacaktır. Bu yüzden, Schopenhauer, dünyada güç olarak bilinen her şeyin, artık istenç olarak adlandırılmasını ister. Bu sayede insanın bilgisi genişleyecektir. Çünkü insan, istenci tasarım dünyasının kurallarına bağılı olmadan, içten ve doğrudan bir şekilde bilir. Böylece insan “gerçekte daha az bilineni, sınırsızca daha iyi bilinenden türetmiş olur.”<sup>121</sup> Nietzsche’nin de fiziğin kullandığı güç kavramına itirazı vardır. Ona göre de, hareketin temel kaynağı olarak adlandırılan güç, tek başına yetersizdir ve etki tepki zincirindeki gözlemleyemediğimiz süreçleri anlamamızı sağlamaz. Bu yüzden, kaba tabirle bu kavramı kullananlar basite kaçarlar ve yalnızca sürecin daha rahat anlaşılmasını sağlamış olurlar. Ama, Nietzsche’ye göre, bu yetersizliğin çözümü güç kavramının yerine istenç kavramının getirilmesi değıldir. Onu ortadan kaldırmakla ve Schopenhauer’ın kullandığı anlamda bir istenç kavramını yerine getirmekle, dünya “içten ve doğrudan” bir şekilde daha

<sup>120</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §22, s.56.

<sup>121</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §22, s.56.

bilinebilir yapılamaz. Nietzsche'ye göre, bilim dünyası için ölçmesi ve değerlendirilmesi zorlaşsa da, güç kavramının eksikliğinin tamamlanması gerekir. Nietzsche'nin sözleriyle, "Muzaffer 'güç' kavramının, [...] hala tamamlanmaya ihtiyacı vardır. Benim 'güç istenci' olarak tanımladığım içsel bir istencin ona yüklenmesi gerekir."<sup>122</sup> Görülür ki, ne güç ne de istenç tek başına ele alınamaz. Bu iki kavramın tek başlarına bir anlam ifade etmeleri mümkün değildir. Nietzsche'nin de tekrar belirttiği üzere, istençten anlaşılması gereken, güç istencidir, başka da bir şey değil.

Öte yandan, Nietzsche, Schopenhauer'ın istenç kavramını güç kavramının yerine getirmesini kabul etse bile, istenç, yaşama istencini ifade edeceğinden, güç hala boş bir sözcük olarak kalacaktır ve hareketin kaynağını açıklamakta yetersiz kalacaktır. Schopenhauer'ın güç konusuna değinmesinin sebebi, hareketin kaynağının güce değil, yaşama istencinin doyumsuzluğuna dayandığını göstermektir. Kendi içimizde istenci "sezgisel", olarak yani tasarım kalıbından bağımsız bir şekilde doğrudan biliriz. Böylece bir çeşit analogi kurarak, doğadaki hareketin kaynağını da yaşama istencinin doyumsuzluğunun ürünü olarak algılayabiliriz. Nietzsche'ye göre ise, dünyadaki hareketin kaynağı ve oluşun dinamiği, bilimin anladığı anlamda güce ya da yaşama istencinin doyumsuzluğuna değil, daha çok olmak isteyen güç istenci parçacıklarının mücadelelerine dayanır.

İstenç kavramının her iki filozofun felsefesinin merkezinde durduğunu görmek zor değildir. Ortaya koydukları düşünceleri anlamak bakımından bu kavrama yükledikleri ve onunla ilişkilendirdikleri başka kavramları anlamak önemlidir. Peki istenç kavramı her iki filozof için de "olmazsa olmaz" mıdır? Genel olarak değerlendirildiğinde Schopenhauer'ın istenç kavramına verdiği önem açıkça ortadadır. Öyle ki, Kant'ın adlandıramadığı ve bilinemez bir alan olarak insana kapattığı "kendinde şey", büyük heybetiyle istenç olarak kendisini gösterir. Dünyanın özünü bu kavram verir. Fenomen dünyasının tüm görüngüleri, istencin nesneleşmesinin ürünü olarak ortaya konur. Her şey az ya da çok nesneleşmiş haliyle odur. Böyle bir gidişatta filozofun istenç kavramını neredeyse "kutsayacağı" düşünülür. Ne var ki düşünceler ilerledikçe, istenç kavramı doyumsuz karakteriyle, sonu gelmez acıların baş aktörü olarak karşımıza çıkar. Bu durumda Schopenhauer'a göre insanın yapması gereken,

---

<sup>122</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §619, s.332.

istencin sesine kulaklarını kapamak ve onu yadsıyarak hayatını devam ettirmektir. İstenci yok saymak gerekir. Buradan anlaşılır ki, Schopenhauer’a göre, felsefesinin yapıtaşı olan istenci yadsımak ve onu yok saymak mümkündür. Hayatın tümü istencin nesneleşmesi olsa bile, onu gerekli ve aynı zamanda zorlu adımları atarak ortadan kaldırabiliriz. Dolayısıyla kendinde şeyi yadsıma imkanına sahibiz; hatta kendinde şeyi yadsımalıyız. Nietzsche’ye göre ise, böylesi bir kurtuluşun herhangi bir yolu yoktur. Zaten Nietzsche, istençten güç istencini anlar ve herhangi bir nesnenin, canlının ya da varlığın istencini (güç istencini) yadsıyarak yaşamına devam etmesi mümkün değildir. Çünkü hayatın kendisi güç istenciyle özdeştir. Dolayısıyla, ondan vazgeçmek demek, yaşamdan vazgeçmek demektir. Burada “yaşamdan vazgeçmek”, hayatı kötü ve yanlış bir şekilde yaşamak anlamına gelmez, çünkü bu bile güç istencinin bir yorumu olarak ortaya çıkar. İstençten kurtulmak demek, hayattan da muaf olmak demektir. Bu yüzden istenci yadsımak isteyen biri sanki şunları söylemiş gibi olacaktır: “Hadi bir de nefeslerimizi tutarak yaşamayı deneyelim!”

Bu noktada istenç kavramının her iki filozofun da felsefeleri açısından nasıl bir özdeşlik taşıdığı görülebilir. Hem Schopenhauer hem Nietzsche istenci hayatla eş tutar. Ne var ki, onlardan biri hayatla özdeş tutulan bu kavramın görmezden gelinebileceğini savunurken, ötekinin felsefesinde böylesi bir talepte bulunmanın saçmalığı ön plana çıkar. Çünkü güç istenci ile yaşam gerçekten özdeştir ve birinden vazgeçmek, ötekinden de vazgeçmeyi zorunlu kılacaktır. Hayatı Schopenhauer’ın anladığı şekilde yorumlasak ve ondan vazgeçmeye çalışsak bile, güç istenci parçacığı olarak—zayıflatıcı da olsa—bir tür yorum yapmış oluruz ve bu yorumu nefes almaya devam ettiğimiz sürece sürdürürüz.

### **4.3.Özne**

Nietzsche ve Schopenhauer özne konusunu oldukça farklı bakış açılarından değerlendirirler. Schopenhauer’a göre, özne tasarım dünyasında yer alabilecek bir kavramdır ve ancak uzay, zaman ve nedensellik ile anlam bulabilir. Öte yandan, öznenin tasarım dünyasında bir tamamlayıcısı mevcuttur. Bu tamamlayıcı ise nesnedir. Schopenhauer’a göre, özne ve nesne tasarım dünyasında birbirleri olmadan, var olamazlar. Algılayan her kişi, kendisini hem özne hem de nesne olarak bilir. Ve tasarım dünyasının bu iki yanı, belki de, yalnızca düşüncede ayrılabilir ve ancak birbirleri

aracılığıyla varlıklarını sürdürebilir. Öte yandan Schopenhauer ilk adımını öznenen yana atarak “özne olmadan nesne olmaz”<sup>123</sup> cümlesini kullanır. Bu cümlede Schopenhauer, özne olmadan dünyanın bir anlam kazanamayacağını anlatmak ister. Ona göre, tasarım dünyasının koşulu, yalnızca öznedir ve bu önerme hiçbir çelişkiye düşmeden, kolayca anlaşılabilir yapıdadır. Janaway ise, Schopenhauer’ın “özne olmadan nesne olmaz” önermesini, öznenin “deneyimleyen” olarak alınması halinde, basit ve anlaşılabilir olacağını düşünür. Ona göre “eğer [Schopenhauer] sloganı, ‘deneyimleyen olmadan, deneyimlenmiş bir içerik olamaz’ gibi bir şeye denk olarak alırsa, bu kolayca anlaşılabilir olur.”<sup>124</sup> Görülür ki, özne tanımlanamaz bir şey olsa bile, eylem ile eylemi gerçekleştiren arasında bir ayrım yapılmak durumundadır. Eylemi gerçekleştiren şey, Schopenhauer’ın anladığı anlamda özne olmasa bile, tasarım dünyasında deneyimleyen ve başka şeylere etki eden öğedir<sup>125</sup>—ki zaten Schopenhauer tasarım dünyasında eylem ve eylemi yapan ayrımını yapmamış olsaydı, tasarım olarak dünyayı yeter sebep ilkesine dayanarak ele almazdı.

Nietzsche, “özne olmadan nesne olmaz” önermesinin ima ettiği deneyimleyen ve deneyimlenen şey arasındaki ayrımı, eylem ve eylemi yapanı ayrı şeylermiş gibi ele aldığı için eleştirir. Nietzsche’ye göre, eylem ile eylemi gerçekleştiren arasında bir ayrım yoktur ve böyle bir ayrımın ortaya çıkmasının nedeni önyargılarıdır. Çünkü bir eylem gerçekleştiği esnada tam olarak ne olup bittiğini bilmemiz imkansızdır. Nietzsche’nin sözleriyle, eylemin gerçekleşmesini sağlayan “nedenin deneyimine kesinlikle sahip değiliz.”<sup>126</sup> Çünkü bir eylem gerçekleştiği sırada yalnızca başlangıcı ve sonucu görürüz ve kolayca kaçarak neden sonuç ilişkisi kurarız. Eylemin gerçekleşmesini sağlayan şeyin eksik kaldığını fark etmeyiz; ya da bilinçli olarak fark etmemeyi seçeriz.

---

<sup>123</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §68, s.407.

<sup>124</sup>Janaway, *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*, s.134.

<sup>125</sup>Schopenhauer’a göre özne bilinemezdir, her şeyi bilen ama hiçbir şey tarafından bilinemeyen konumundadır. Ama bu durumda, öznenin nedensel yasaların tabi olduğu tasarım dünyasında başka şeylerle olan etkileşimleri problematik görünür. Çünkü bilinemeyen bir öğenin, tasarım dünyasında—kendisi de başka bir öznenin nesnesi haline geleceği için—başka nesnelerle olan etkileşimi imkansız hale gelir, Burada Janaway, Schopenhauer’ın “birey” ve “özne” kavramlarının karıştırılmaması gerektiğini düşünür. Bilinemez olarak tabir edilen özne, tasarım dünyasında yer alan birey değildir. Birey kendi içerisinde ikiye bölünür: Özne ve nesne. Tanımlanamayacak olan şey, bireyin içinde barındırdığı öznedir. O bildiğini bilir fakat kendi üzerine bilme yetisini kullanamaz.

<sup>126</sup> Nietzsche, *The Will to Power*, §551, s.295.

Nietzsche'ye göre, özne-nesne/eylemi yapan-eylem ayrımının yapılamayacak olmasının bir diğer sebebi de şudur: Bir şey ve ayrıca onun eylemi yoktur. İnsanların düştüğü hatayı şu sözlerle eleştirir Nietzsche: “Kendimizi, failleri, eylemden ayırırız ve bu kalıptan her yerde faydalanırız.”<sup>127</sup> Ona göre, bir şey tam olarak ne yapıyorsa odur. Yani, bir insan, bir hayvan ya da cansız olarak görülen bir nesne, kendi başına, eylemlerinden ayrı olarak ele alınamaz. Her şey, her an başka bir şeyle etkileşim halindedir ve eylemlerinden bağımsız bir varlık yoktur; dolayısıyla, “eğer diğer ‘şeyler’ ortadan kalkarsa, bir şeyin özellikleri kalmaz.”<sup>128</sup> Eylem olarak gördüğümüz bütün bu aktiviteler ise, güç istenci parçacıklarının daha fazla olmak adına birbirleriyle giriştikleri güç mücadeleleridir. Bununla birlikte bu güç mücadeleleri bitimsizdir; her güç istenci parçacığı var olduğu sürece ya direniyor ya da direnişe karşı saldırıyordu. Dolayısıyla, eylem ile eylemi yapan arasında fark olmadığı gibi güç ile gücü uygulayan arasında da bir fark yoktur. Nietzsche yapılan ayrımın alışkanlıktan geldiğini ileri sürer ve şunları söyler: “Nasıl halk yıldırım şimşekten ayırıp, şimşegi bir eylem, yıldırım denen öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlakı da, gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır.”<sup>129</sup>

Öte yandan, Nietzsche'ye göre, böylesi bir ayrım, eylemi yapanın/öznenin eylemsiz kalabileceğini varsayar. Sanki bir şeyin arkasında duran ve istediğinde eylemsiz kalabilen bir özne mümkünmüş gibi. Eylemsizliğin ima edildiği bu düşünce, nihayetinde, durağan bir şeylerin olabileceği sonucuna götürür. Halbuki, Nietzsche için dünyanın karakterini, güç mücadelesinde olan güç istenci parçacıklarının biteviye mücadelesi oluşturur. Bu mücadele kesintisizdir ve durağan olan hiçbir şey yoktur. Bu dünya oluşun dünyasıdır ve sürekli değişim ve dönüşüm söz konusudur. Nietzsche'nin de sözleriyle: “‘güç’ ve ‘dinlenme,’ ‘aynı kalma,’ birbirleriyle çelişir.”<sup>130</sup>

Aslında, Nietzsche açısından bakıldığında da, “her şeyi bilen özne”nin bilinmemesi normaldir. Daha doğrusu, insan açısından bakıldığında insanın kendisi hakkında bir fikir yürütmesi imkansızdır. Her şeyi anlamlandırmanın aracı olan insan olarak özne, kendine döndüğünde derin bir karanlığa düşer. Var olduğunu bilir, ama

---

<sup>127</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §551, s.295.

<sup>128</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §557, 302.

<sup>129</sup>Nietzsche, “İlk Çalışma: ‘Hayır ve Şer’, ‘İyi ve Kötü’”, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, §13, s.59.

<sup>130</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §1064, s.547.

kendisi hakkında, başka insanların ya da nesnelerin yardımı olmadan, bir bilgi üretemez. Çünkü, bu başka tür bir bilmeyi, insanın kendi bilincinin dışına çıkmasını gerektirir. Nietzsche bu durumu şu sözlerle dile getirir:

İnsan kendiyle ilgili ne bilir ki aslında! Ya, kendini bir kez tam olarak camekana yerleştirilmiş gibi algılayabilseydi? Doğa ondan en önemli şeyleri, kendi bedeni üzerine de, esirgememiş midir; onu barsaklarının kıvrımları, hızlı kan dolaşımı, karmaşık sinir titreşimlerinin ötesinde kalan, böbürlendiği bir aldatıcı bilince sürmek ve onun içine kapatmak için!<sup>131</sup>

Nietzsche için, öznenin bilinemezliğinin ancak bu şekilde bir anlamı vardır. Schopenhauer içinse, öznenin bilinemezliği yalnızca zihninin kapılarını aralayamayan insandan kaynaklanmaz. Özne bilinemezdir; “bilginin öznesi asla bilinemez; o nesne ya da tasarım haline gelemez.”<sup>132</sup> Schopenhauer öznenin neden bilinemeyeceğine ilişkin bir açıklama yapmaz. Özne bilinemezdir; çünkü onun bilinemeyecek bir yapısı vardır. Onun neden bilinemeyeceğine ilişkin bir açıklama yapmaya girişmek bile, sanki onu bilmeye yapılan bir girişimdir, ki bu da imkansızdır. Onun bilinemezliği adeta “kendinden-kanıtlı”dır.<sup>133</sup> Elbette Schopenhauer’ın bilinemez olarak kastettiği bu özne, tasarım dünyasının kurallarına tabi olmayan öznedir. Öte yandan özne bilinemese de, tasarım dünyasında bir bilen ve bilinen olmak durumundadır. Schopenhauer’a göre, bu dünyanın öznesi, istencin öznesidir. Hatta şimdiye kadar tasarım dünyasında bilen olarak görülen özne, isteyen özne olarak değiştirilmelidir. Schopenhauer’ın sözleriyle, “her bilgi, doğası gereği, bir bileni ve bilineni gerektirir, bizde böyle bilinen şey aslında, bilen değildir, isteyendir, İstencin Öznesidir.”<sup>134</sup> Yani tasarım dünyasında “ben biliyorum” yerine “ben istiyorum” geçerlidir. Bu, Schopenhauer’a göre, içsel bir deneyimin ürünüdür. Kendisini tasarım dünyasında özne olarak bilen her birey, kendisini isteyen bir özne olarak bulur.

Özneye bu tarz bir bakış açısını Nietzsche açısından incelersek, yine problemlerle karşılaşırız. Çünkü Schopenhauer, öznenin bilgisine sahip olunamayacağı fikrini kabul etmiş olsa bile, tasarım dünyasında etkileyen ya da isteyen bir “ben”i varsayar. Bu durum, Nietzsche’ye göre, pek çok filozofun içine düştüğü bir önyargıdır. “Ben”in verili bir neden olarak düşünülmesi, alışılagelmiş olsa da kanıtlanamazdır.

<sup>131</sup>Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, s.56.

<sup>132</sup>Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, §42, s.168.

<sup>133</sup>Janaway, *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*, s.119.

<sup>134</sup>Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, §42, s.168.

Schopenhauer tasarım dünyasında “biliyorum” ile “istiyorum”u eş tutmuştur; ama Nietzsche için kavramlar arasında değişiklikler yapılması bir anlam ifade etmez; çünkü bilmenin, istemenin ya da bunların yerine geçebilecek herhangi bir fiilin failinin olduğunu düşünüyorsanız, herkesle aynı hataya düşmüş, kurguyu gerçek olarak görmeye başlamışsınız demektir. Nietzsche’nin sözleriyle, “temel yanlış gözlem, bir şeyi yapanın, bir şeyden acı çekenin, bir şeye ‘sahip olanın’, bir niteliğe ‘sahip olanın’ Ben olduğuna inanmamdır.”<sup>135</sup> Örneğin, Schopenhauer’ın tanımlayamayacağını söylediği “bilginin öznesi” kullanımı bile yanlıştır. İstenç, tasarım dünyasının kuralları dahilinde kendisini özne olarak nesneleştirip, “İstencin Öznesi” adını alsa bile sırf yapılan ayırım sebebiyle hataya düşülmüş olur. İstencin öznesi diye bir şey olamaz. Ayrı yerlerde duran istenç ve onun öznesi yoktur. Çünkü ayırım, eylemin arkasına eklenen “ben”i varsayar. Dolayısıyla, düşünme sürecinin içinden çekilip alınabilecek bir “ben” yoktur. Yalnızca yaşamı daha kolay ve anlaşılabilir hale getirmek amacıyla uydurulmuş; fakat uydurulduğunun farkına varılmayan, ya da kökeni unutulmuş, kavramlar vardır. Öte yandan, Schopenhauer’ın tasarım dünyasında, her bilme eylemini isteme eylemiyle değiştirmesi, Schopenhauer’ın Nietzsche’yle benzerlik taşıdığını düşündürtebilir. Ama, yine, belirtmek gerekir ki, bilme ile değiştirilen isteme eylemi, yaşamayı istemeyi kasteder. Kendisini tasarım dünyasında bulan her varlık, “içsel bir deneyimle”<sup>136</sup> istediğini bilir ve bu isteme yalnızca yaşamı ve türü korumaya yönelmiştir. Halbuki, Nietzsche’ye göre, bir şeyi istemek ya da yaşamı istemek söz konusu bile olamaz. Her istenç, güç istencidir; gücü daha fazlaştırmaya yönelik istençtir.

Nietzsche’ye göre, eylemin arkasında duran “ben” yoktur. Daha önceden de bahsettiğim gibi, eylemi yapan ile eylem arasında ayırım yapmak imkansızdır; çünkü bu durum ilişkilerinden bağımsız isteyen ya da bilen bir “ben”i gerektirir. Ama güç istenci parçacıkları sürekli yorumlayarak mücadele içindedirler ve dünya da sürekli oluş ve akış halindedir. Bu yüzden, durağan kalan bir kavramı varsaymak imkansızdır. Yalnızca yorumlar vardır, yorumun arkasında duran bir yorumcu yoktur. Nietzsche için, böylesi durağan bir şeyi varsaymak, elbette, dilin getirdiği alışkanlıktan kaynaklanır. Hayatı yaşanabilir hale getirmeye yarayan sözcükler zamanla öyle yerleşik hale gelir ki, o sözcüklerle düşünmediğimiz takdirde, düşünmenin olanaksız olduğu sonucuna varırız.

<sup>135</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §549, s.294.

<sup>136</sup>Schopenhauer, *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*, §42, s.168.

Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın kastettiği anlamda deneyimleyen bir özne yoktur; tasarım dünyasında nesneleştiği haliyle isteyen bir özne yoktur; her şeyi bilen ama kendisi bilinemeyen, ilişkilerinden bağımsız bir özne de yoktur. Peki nasıl bir özne vardır? Nietzsche bu soruya içerisinde öneri bulunan bir soru daha sorarak yanıt verir: “Genel olarak etkileşimin ve mücadelenin düşüncelerimizin ve bilincimizin temeli olduğu, bir özne çeşitliliğini varsaymaya izin verilebilir mi?”<sup>137</sup> Aslında, Nietzsche'nin bu cümleyle vurgulamak istediği, hayatın sürekli değişen, artıp azalan dengesidir. Dolayısıyla, özne de bundan nasibini alacak ve hipotezi “çeşitlilik olarak özne”<sup>138</sup> şeklinde adlandırılacaktır. Bu tip bir özne anlayışı, Nietzsche'nin Perspektivizm düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Perspektivizm, her bir güç istenci parçacığının, içinde bulunduğu ortamı kendi bakış açısından yorumlaması demektir. Bu yorum elbette—sonuç her zaman gücün artışı olmasa bile— gücün artırılmasına yöneliktir. Her özne, dünyayı kendi perspektifinden yorumlar. Yorumlama süreci, herhangi bir düzen içerisinde devam etmez. Aktif olan bir güç istenci, o anki yorumu sonucunda aktifken pasife; pasifken aktif konuma geçebilir. Bu durumda yorum, ya direniş ya da direnişe karşı kurulan egemenliktir. Nietzsche, ayrıca özneyi geçici ve fani olarak da niteler. Bu nitelendirme, bir birey olarak öznenin dünya üzerindeki ölümlü yapısını anlatmak için kullanılmamıştır. Özne fanidir; çünkü bir dakika önceki özne ile şimdiki özne farklıdır. Bir dakika önceki özne ölmüştür; yerine yeni yorumlara ve yorumlamalara açık bir özne gelmiştir. Sürekli ve değişken olan yorum sürecinde, her yorum başka bir yorumu gerektirir. Bu bakımdan her güç istencinin varlığı, onunla etkileşim içine girecek başka bir güç istencinin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla, sonucunda mücadeleyi kazansak da, kaybetsek de bir yoruma muhtacdır. Aksi hayatın bittiğinin işaretidir. Yorum biterse, hayat da biter.

#### 4.4. Kendinde Şey

Schopenhauer ile Nietzsche arasında göze çarpan en temel farklılıklardan biri de, bu filozofların “kendinde şey” (*ding an sich*) hakkındaki düşünceleridir. Açık ve net olarak söylenebilir ki, Schopenhauer için kendinde şey vardır, Nietzsche içinse yoktur. Bu kavrama yükledikleri anlam, üzerine felsefelerini inşa ettikleri temel olması

<sup>137</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §490, s.270.

<sup>138</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §490, s.270.

sebebiyle oldukça önemlidir. Çünkü kavrama karşı takındıkları tavır, hayata karşı takındıkları tavrı da beraberinde getirecektir.

Schopenhauer'ın metafiziğinin anahtarı kendinde şeydir. Ona göre, kendisi, Kant'tan farklı olarak kendinde şeyin ne olduğunu bulmuştur; bu da istençtir. “Kendinde şey olarak istenç, içsel içeriktir, dünyanın özüdür.”<sup>139</sup> Ama bu içeriği tasarım dünyasının kurallarıyla anlamak imkansızdır. Uzak, zaman ve nedensellik işin içine girdiği andan itibaren, istenci anlamamanın anahtarı adeta kaybedilmiş olur. Anahtar insandadır ve kendisini tasarım olarak bilen insan; aynı zamanda “içsel bir deneyimle” kendisini istenç olarak da bilir. Öte yandan, Schopenhauer'a göre, istenç nedensel ya da bir amaca yönelik hareket etmez. O kördür ve amaçsızdır. Kendinde şeye ilişkin yapılan bu tanımlama ve nitelendirmelerle beraber, Nietzsche'nin eleştirisi başlar. Ona göre, kendinde şey diye bir şey, var olamaz; var olduğu söylene bile adlandırılıp, tanımlanamaz ya da ona nitelikler yüklenemez. Çünkü, kendinde şeye ilişkin tanımlamalar ya da nitelemeler yapan herkes bir çeşit çelişkiye düşer. Tasarım, yani görünüş, dünyasının istenç olarak dünyadan tamamıyla zıt olduğu söylenir. Halbuki, böylesi bir iddiada bulunmak bile saçmadır; çünkü bilinmeyeceği iddia edilen bir alana zıtlık bile uygulanamaz. Tasarım dünyasının nedensel yasalara tabi olarak hareket etmesi, öte yandan istencin kör ve amaçsız olması, kendinde şeyi anlaşılabilir kılmaz; bu “içsel bir deneyimle” mümkün olsa bile. Nietzsche bu konuda Schopenhauer'a sanki şöyle seslenir gibidir: “Hem kendinde şey olarak istencin tasarım dünyasının kurallarıyla algılanamayacağını söylüyorsun; hem de ona yine tasarım dünyasının kurallarıyla anlaşılmalı olan, bir birlik ya da sonsuzluk gibi nitelendirmeler yüklüyorsun.” Nietzsche'ye göre, başka bir dünya ya da o dünyanın kendine ait bir yapısı yoktur. Bu yüzden, “‘kendi içinde bir yapısı olan şeyler’—kesinlikle kırılması gereken dogmatik bir fikir” olarak ortaya çıkacaktır.<sup>140</sup>

Öte yandan, özne konusunda olduğu gibi, Nietzsche kendinde şeyin başka hiçbir şeyle etkileşim halinde olmamasını eleştirir. Schopenhauer'a göre, kendinde şey olarak istenç yalnızca kendisini nesneleştirmiş haliyle tasarım dünyasında bilinebilir. Ama dünyayı anlamamanın anahtarını veren ve onu tam anlamıyla kavramamızı sağlayacak olan

<sup>139</sup>Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, §54, s.301.

<sup>140</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §559, s.302.

istencin bu halini bilmek, onu bilmek demek değildir. Çünkü Schopenhauer’a göre: “Kendinde şey olarak isteme, görüngüsünden büsbütün başkadır.”<sup>141</sup> Nesneleşmiş istencin, gerçek istenç olmayacağını belirten Schopenhauer, böylece bu kavramın başka bir kavramla ilişki kuramayacağını belirtmiş olur. Çünkü kurulan bağlantılar ve etkileşimler yalnızca tasarım dünyasına ilişkindir. Nietzsche’ye göre ise, ilişkilerinden bağımsız bir şeyin varlığını kabul etmek ya da ona ilişkin bir yargıda bulunmak imkansızdır. Var olan her şey, eylemleriyle ve etkileşimleriyle birlikte vardır. Nietzsche’nin de sözleriyle, “İnsan kendinde şeylerin ne olduğunu bilmek ister; ama dikkatli bakılırsa, kendinde şeyler yoktur! Ama kendinde bir şey varsayılsa bile, koşulsuz bir şey, tam da bu sebeple bilinemez olurdu! Koşulsuz bir şey bilinemez; aksi halde koşulsuz olmazdı!”<sup>142</sup> Kendinde şey ile birlikte, Nietzsche’ye göre, herhangi bir şeyin bilinmesi ve tanımlanması bile problematiktir. Çünkü bir şeyin tam olarak bilinmesi, hayvan ya da insan her yarattığın “Bu nedir?” sorusunu sorup, soruyu cevaplamaıyla mümkündür. Tek bir yarattığın eksikliği bile tanımlamayı imkansız kılar. Dolayısıyla yorumun sürekliliğinin korunduğu ve dengelerin sürekli değiştiği bir dünyada, bir şeyin tanımlanmasının ve bilinmesinin olanağı yoktur. Her şeyin tanımı, bir şey açısından, bir güç istencinin perspektifi açısından yapılabilir.<sup>143</sup>

Öte yandan, Nietzsche için, Schopenhauer’ın kendinde şey olarak istenci sunması, başka bir dünyanın yaratılması demektir. “Tasarım” olarak dünyayla

---

<sup>141</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §23, s.56.

<sup>142</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §555, s.301.

<sup>143</sup>Schopenhauer, tasarım dünyasında kendinde şey olarak istencin bilinmeyeceğini, bilirse bile bunun nesneleşmiş istenç olduğunu belirtir. Ama yine de dünyanın özünü veren istencin, başka bir bilme yoluyla bilinebileceğini ima eder gibidir. Bu bilme, elbette nedensel bir ilişki ya da çıkarım yoluyla elde edilemez. Schopenhauer’a göre, tasarım olarak kendisini duyumsayan insan, aynı zamanda kendisini istenç olarak da bilir. Bu bilme edimi, insanın bedeni sayesinde gerçekleşir; çünkü insan kendi bedenini, tasarım dünyasının diğer nesnelerinden daha farklı biçimde algılar. O nedensel yasalara göre kendisini bilir ve ayrıca istediğini de bilir. Bu noktada, Schopenhauer insanın kendisini istenç olarak da bilmesini özel bir bilme türü olarak görür. Ona göre, bu doğrudan bir biliştir ve felsefi doğruluk olarak adlandırılmalıdır. Ama bu durumda bile istenç kendisini tam olarak göstermez. Bu durumda istencin kendinde şey olarak nasıl bilinebileceği sorusu ortada kalır. Öte yandan, Schopenhauer, insanın kendi bedeni üzerinden kanıksadığı bu doğrudan bilgiyi, bir tür analogi sayesinde tüm doğaya uygulayabileceğini düşünür. Halbuki, kendinde şey bu şekilde bilinebilse bile, insan bu bilgiye yalnızca kendi bedeni üzerinden erişebilir. Böyle olması durumunda, her öznenin kendinde şeye ilişkin bilgisi öznel olmak durumunda kalır. Çünkü başka bir tasarım nesnesine bu bilgi uygulandığı andan itibaren, doğrudan bilgi, dolaylı bilgiye dönüşür ve tasarım dünyasının kurallarına tekrar uyulmak zorunda kalınır. Bu açıdan değerlendirildiğinde de, Nietzsche için, kendinde şeyin bilinebilirliği problematik hale gelmiş olur. Çünkü tasarım dünyasının ilkeleriyle hiçbir ilişkisi bulunamayacak kendinde şey, yine tasarım dünyasının ilkeleri sayesinde dünyanın özünü verebilecek bir şey haline gelebilir. Bu yüzden, Nietzsche’ye göre, bilinebilecek olan şey, dünyayı algılamaya yönelik bilgimizin ötesine geçemeyeceğimizdir.

yetinilmemiş ve görünürdeki dünyaya karşıt bir hakiki dünya oluşturulmuştur. Schopenhauer bu iki dünyayı net bir karşıtlık içerisinde oluşturur. Ama, şu da belirtilmelidir ki, tasarım dünyası Nietzsche'nin eleştirdiği diğer filozofların görünüş dünyasından farklıdır. Schopenhauer'a göre, tasarım dünyası gelip geçici bir karakteri vardır; ama yine de tamamen yalanlanabilecek ve boş verilmesi gereken bir dünya değildir. Tasarım dünyası, istencin kendisini nesneleştirdiği yer olarak gerçekliğin bir kısmını oluşturur. Bütün bunlara rağmen, kendinden şey olarak, hakiki bir istencin varlığı, tasarım dünyasının yetersizliğine işaretler ve bilinemeyecek olsa da görünüş dünyasından tamamen ayrı ve zıt niteliklere sahip bir dünya yaratılmaktadır. Schopenhauer'ın sözleriyle,

Bu dünyanın, tasarımdan başka bir şey olup olmadığını soruyoruz. [...] Onun başka bir şey olup, olmadığını, başka bir şeyse, bu başka bir şeyin ne olduğunu soruyoruz. Aradığımız şey, tasarımdan bütünüyle değişik, tüm doğası ile değişik bir şey olsa gerek. Böyle olduğu kesin, öyleyse tasarımın biçimleri ile yasaları ona yabancı olmalı.<sup>144</sup>

Hatta, Schopenhauer işaret edilen istenç olarak dünyayı, bir şatoya benzeterek, insanın tasarım dünyasında kaldığı sürece, şatonun çevresinde boşuna dolanıp duran ve giriş arayan bir şeye benzediğini söyler. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın yaptığı bu ayırım, pek çok metafizikçinin yaptığı ayırım gibidir. Hakikatin bulunduğu istenç olarak dünyanın—daha sonra reddedilecek olsa da—işleyişi tam olarak bilinemezdir ve bu dünya doğal olarak başka bir alana aittir. Bu durum, Nietzsche için, görünüş dünyasını “hakiki” olarak kabul edemeyen ve ona mutlaka bir zıtlık yüklemek isteyen filozofların hakikat istencinden kaynaklanır. Tahmin edilebileceği üzere, Nietzsche'ye göre, hakikat yoktur ve hakikati yaratma isteği, bu dünyanın görüntüsüyle yetinememe; çokluk ve çeşitlilik karşısında birlik arama istencinden başka bir şey değildir. Farklı türlerde olsa da, pek çok filozof hakikati bulduğunu iddia eder ve öne sürdüğü iddianın en iyi ve gerçek olduğu konusunda ısrarcı davranır. Sonucunda da, yine pek çoğu hakiki ve görünüş dünya ayırımına gider. Nietzsche'ye göre ise durum şudur: “[İ]nsana baskı uygulayan, ‘gerçek ve görünüşte olan dünya’ sorunu, onu düşündürüyor; oysa arkada duran biri, ‘hakikat istemi’nden öte bir şey duymuyor.”<sup>145</sup>

<sup>144</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §17, s.40.

<sup>145</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §10, s.24.

Öte yandan Nietzsche için, içinde yaşadığımız dünya dışında hakiki bir dünya, başka türden bir bakışı ve bilme türünü gerektirdiğinden, imkansız hale gelmiştir. Dolayısıyla, hakiki dünya anlamını yitirdiğinden, görünüş dünyası ya da tasarım olarak dünya da anlamını yitirmiş olur. Geleneksel olarak yapılmış ve hala pek çok filozofun kullandığı ikili ayrım, taraflardan birinin feshedilmesiyle birlikte, ortadan kaldırılmıştır. Hakiki ya da görünüşte olan dünyalar yoktur; yalnızca içinde yaşadığımız dünya vardır. “Görünüş, pratik içgüdülerimizin iş başında olduğu, hazırlanmış ve basitleştirilmiş bir dünyadır; *bizim* için kusursuz bir biçimde gerçektir; başka bir ifadeyle, yaşıyoruz, içinde yaşayabiliyoruz: bizim için gerçekliğinin kanıtı—”<sup>146</sup> Nietzsche’ye göre, hakikatin varsayılması ve bu dünyadan başka bir dünya olduğunun düşünülmesi, yorumdan başka bir şey değildir; ama bu yorumlar yaşamı ve dünyayı zayıflatıcı türden yorumlardır. Dünyanın kaosuna, anlam yükleme çabası had safhadadır. Oluş dünyası, varlık dünyası haline getirilmeye çalışılır. Ve filozoflar böyle yaparak “bir avuç dolusu ‘kesinliği’, bir araba dolusu güzel olanaklara tercih eder”ler.<sup>147</sup>

Nietzsche’nin başka dünyaları ve hakikati reddetmesi ve bunun üstüne “güç istenci” öğretisini kabul etmesi akıllara şu soruyu getirebilir: Hakikat reddedilirken, dünyanın güç istenci olduğunun kabul edilmesi, hakikatin başka bir tür dile getirişi değil midir? Değildir. Çünkü Nietzsche’nin öne sürdüğü “hakikat” stabil, sonsuz ya da bilinemez değildir. İnsanın beş duyu organına da açıktır. Daha doğru söylemek gerekirse, Nietzsche bir hakikat öne sürdüğünü iddia etmez. Çünkü ona göre “[H]akikatler’in pek çok çeşidi vardır ve sonuç olarak hakikat yoktur.”<sup>148</sup> Öte yandan, Nietzsche’nin kabul ettiği güç istenci de bir tür üretimdir. “Dünya güç istencidir” cümlesi de perspektifeldir ve içinde yorumu barındırır. Bu yüzden, Nietzsche, dünyanın kendisi için ne olduğunu anlatırken cümlesine “benim için ‘dünyanın ne olduğunu biliyor musun? Aynamda göstereyim mi?’ sorularıyla başlar. Çünkü bu görüşler de geleneksel anlamda hakikat değildirler ve bir bakış açısının, perspektifin, ürünüdürler.

---

<sup>146</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §568, s.306.

<sup>147</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §10, s.24.

<sup>148</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §540, s.291.

#### 4.5. Yaşama Bakış Açısı

Schopenhauer ve Nietzsche’yi felsefelerinde zıt noktalara götüren şey—her ne kadar aynı kavramı kullanıyor gibi görünselerde—istenci kullanım biçimleri ve bu kavrama yükledikleri farklı anlamlardır. Nietzsche ilk dönemlerinde Schopenhauer’ı akıl hocası olarak görmüş ve onun felsefesine kulak vermiştir. Ama bu durum güç istenci öğretisini, Schopenhauer’ın istenç felsefesiyle bir tutma yanlışlığına götürmemelidir. Çünkü kavramın ismi aynı olsa da, iki filozofun istenç kavramının içini doldurma şekilleri bütünüyle farklıdır. İlk olarak tanımlar değişik şekillerde yapılmıştır. Doğal olarak, bu tanımların yönlendirdiği taraflar da farklı olmuş ve felsefeleri adeta zıt kutuplar olarak biçimlenmiştir. Ve sonuç olarak, her ikisi de aynı kavramı felsefelerinin baş tacı yapmış olsalar da, istenci kabul ediş biçimlerinin farklılığı, hayata karşı takındıkları tavır da belirlemiştir. Hatta bu tavır, birini “Evet” diğeri “Hayır” dedirtecek kadar da belirginleşmiştir. “Evet” ve “Hayır” elbette bir soruya karşılık verilmiş cevaplardır. Bu soru ise oldukça hayatidir; çünkü basitçe “Yaşamı istiyor musun?” diye sorar. Schopenhauer bu soruya, “Hayır”, Nietzsche ise “Evet” yanıtı verecektir. Çünkü Schopenhauer için, istenç (yaşama istenci) yadsınmalı; Nietzsche içinse istenç (güç istenci) kabul edilmelidir.

Görüldüğü gibi, aralarındaki temel fark birinin istenci reddetmesi, diğeri ise kabul etmesidir. Schopenhauer bu durumu, istencin nedensiz ve sonsuz hareket etmesiyle ilişkilendirir. Ona göre, istenç birdir ve dereceleri farklı olsa da her varlıkta aynı istenç nesneleşir. İnsan ise, istencin nesneleşmesinin en üst basamağıdır. O istediğinin farkındadır. Schopenhauer için reddedişin sebebi burada ortaya çıkar. Çünkü nedensiz ve sonsuz olan istenç, bu yapısını insanın istemesinde de gösterecektir. İnsan istedikçe isteyecektir. Tatmine ulaştığını düşündüğü her noktada, kendisini yeni bir şeyi isterken bulacak ve istenç nedensiz bir şekilde devam ettiği için bu durumun sonu gelmeyecektir. Öte yandan Schopenhauer’a göre hazzın ve acının doğası farklıdır. İnsan acıyı, haza göre daha çok hisseder. İstencin en çok nesneleştiği varlık o olduğu içinde, bu acıyı daha fazla duyumsar. Dolayısıyla, insan isteğinin gerçekleştiği, her noktada kısa süreli hazzı tadacak; ardından yeni bir isteğe doğru yelken açarak acı sürecini başlatacaktır. Bu isteme hali bitimsizdir. Bu yüzden, Schopenhauer’a göre, isteme hali bitirilmeli ve amaçsız var oluşa bir son verilmelidir. Nietzsche içinse, başka bir dünya

yaratılmamalı; gördüğümüz, içinde yaşadığımız dünya gerçek kabul edilmeli ve ona uygun bir hayat sürülmelidir. Aslına bakılırsa, Nietzsche için de, istenc, yani güç istenci nedensellik yasasına tabi değildir. Her bir güç istenci, daha fala olmak adına mücadeleye girer; kendi perspektifinden yorumlar ve bunu nihai bir ereğe ulaşmak için yapmaz. Ama felsefelerinin temelinde yer alan bu kavram, iki filozof için de nedensiz bir karaktere sahip olmasına rağmen, nedensizlik aynı şekilde kabullenilmez. Nietzsche, dünyanın amaçsızlığını, hatta kaosunu kabullenmiş görünür. Onun aynasından gördüğü şekliyle, dünya güç istencidir ve o bu şekilde kabul edilmeli, kısırlaştırılmamalı, hatta daha da zengin hale getirilmelidir. Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'ın hayata ilişkin önerdiği tüm şeyler, hayatın değerini küçümser ve onun daha da zayıflatılmasına sebep olur. Bu yüzden, Nietzsche, Carl Fuchs'a yazdığı bir mektupta Schopenhauer'ın felsefesine ilişkin şunları söylemiştir: “[O]nun metafiziğinin yanlış olduğunu düşünüyorum ve onun damgasını taşıyan tüm yazılar bir gün anlaşılmasız olacaklar.”<sup>149</sup>

#### 4.5.1. Hristiyanlığa Bakış

İstencin kabul edilmesinin ve yadsınmasının sonuçları, Schopenhauer ve Nietzsche'yi farklı alanlara yönlendirmiştir. Yönelindikleri alanların yanı sıra, bu iki filozofun etkileşimde bulundukları ve kendi felsefelerine yakın gördükleri anlayışlar da oldukça farklılık göstermiştir. Örneğin, Nietzsche için Eski Yunan felsefesi, oldukça kayda değerdir ve günümüzde olması gereken felsefenin izlerini ancak Yunan felsefesi taşır. Güç istenci öğretisine göre yaşamın değerini artıracak, güçlü insanlar bu dönemde yaşamışlardır. Ama Sokrates'ten sonra, Platon ile birlikte, Yunan felsefesi de çöküşe uğramış ve ahlak konusunda “iyi insan” ya da “bilge insan”ı bulmayı takıntı haline getirmiştir. Doğanın kendisine aykırı bir ahlak düzeni oluşturulmaya çalışılarak, zayıfların güdüsü egemen hale getirilmeye çalışılmıştır. Nietzsche'nin de sözleriyle: “Sokrates'ten beri Yunan filozofların ortaya çıkışı, decadance belirtisidir; anti-Helenist içgüdüler üste çıkmıştır—”<sup>150</sup> Schopenhauer ise Grek felsefesi ile Hindu felsefesi arasında karşıtlık kurarak; ikisinin de ölüme farklı yollardan teselli bulmaya çalıştığını söyler. Grekler, bunu yaşamı onaylama, Hindular ise yaşamı yadsıma yoluyla yaparlar. Schopenhauer elbette tarafını, Hindulardan yana seçer. Ve Onların felsefelerinin Hristiyanlığın özüyle bir olduğunu düşünür. Yaptığı ayrıma ilişkin ise şunları söyler:

<sup>149</sup>Nietzsche, *Seçilmiş Mektuplar*, s.211.

<sup>150</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §427, s.231.

“Greko-Roman paganizminin ruhuyla Hristiyanlığınki arasında tam da yaşama iradesinin olumlanmasıyla yadsınmasının zıtlığı vardır. Ve bu [...] soru bakımından Hristiyanlık son tahlilde haklıdır.”<sup>151</sup>

Schopenhauer’ın yaşamı yadsıma üzerine kurulan felsefesi, dünya üzerinde şimdiye kadar dile getirilmiş pek çok düşünceyle benzerlik kurar. Schopenhauer için asıl mesele, bu düşüncelerden birini seçmek ve onu körü körüne savunmak değildir. Ona göre, bu dünyayı değersiz gören ve yaşamı yadsıma yoluna giden her tür düşünce önemli ve değerlidir. Hinduizm ve Hinduizm’in felsefi bir kolu olarak ortaya çıkmış olan Upanişadlar, Eski Yunan’dan Platon ya da Hristiyanlık öğretisi, Schopenhauer’ın hayatı yadsıma felsefesine uygunluğu gerekçesiyle değerlidirler. Schopenhauer bir Hristiyan olmasa da, Hristiyanlık öğretisiyle bağını oldukça yakından kurar. Çünkü, ona göre, yaşamın değerini yadsıma yolunda ilk ve en önemli adımı atan öğreti bu öğretilerdir. İlk adım, yaşama istencinin onaylanmasının en önemli ögesini ortadan kaldırmaktır. Ortadan kaldırılacak bu ilk öge ise, cinselliktir. Hristiyanlık, Adem ile Havva’nın ilk günahıyla (*Original Sin*), insanlığı da günahkar sayar. Çünkü istencin her yerde bir olma düşüncesiyle, Adem’in insanlıkla bir tutulma düşüncesi birdir. Bu yüzden öğreti, “her bireyi günaha (başlangıçtaki günaha) girmiş sayar, acı çekmeğe, ölmeğe zorunlu biri olarak görür.”<sup>152</sup> Nitekim, ilk hata olarak yaşamın devamını getirmesini sağlayan cinsellik yadsınmalı ve yaşama böyle devam edilmelidir. Nietzsche içinse tüm bu düşünceler, “dinsel nevrozlar” dan başka bir şey değildirler. Hayatın devamını sağlayan ilk öge olarak cinselliğin yaşanması, doğaya olan uygunluğu gösterir ve içinde yaşadığımız dünyanın gerçeğidir; tam da bu sebeple yadsınamaz. Nietzsche için, “[b]ireyin cinsel içgüdüye verdiği önem, türüne verdiği önemden kaynaklanmaz; üremenin bireyin gerçek başarısı olmasından ve sonuç olarak onun en yüksek çıkarı, gücün en yüksek ifadesi olmasından kaynaklanır.”<sup>153</sup>

Schopenhauer, istenci yadsıma felsefesi ile Hristiyanlık öğretisi arasında derin bir bağ kurmuştur. Onun için, Hristiyanlığa derin bir şekilde inananların yaptığı gibi aziz hayatı yaşamak, istencin susmasını sağlayacak ve insanların daha fazla acı çekmesini engelleyecektir. Bu noktada Schopenhauer çilecilik idealini savunur. Ona

<sup>151</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.46.

<sup>152</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §60, s.249.

<sup>153</sup>Nietzsche, *The Will to Power*, §680, s.360.

göre dünyanın büyük bir çoğunluğunun inandığı dinlerde mutlaka doğru olan bir yan olmalıdır. Bu yanı etik açıdan ele alan Schopenhauer, inanışların özündeki görüşün hemen hemen aynı olduğunu düşünür ve bu görüşün de çilecilik ideali olduğunu belirtir. Ve Schopenhauer çilecilik teriminden “daha dar anlamda, hoş gideni bir yana koyup hoş gitmeyen arayıp bulmayı, isteği bile bile kırmayı, istemenin sürekli küçük düşürülmesi için kendi kendini şiddetle cezalandırmayı” anlar.<sup>154</sup> Bu duruma Nietzsche açısından bakıldığında şu görülür: Çilecilik ideali, hayatın değerinin düşürülmesinden başka bir işe yaramaz. Yozlaşmış bir bakış açısının ürünü olan bu ideal, zayıf insanların ürünü olarak ortaya çıkarlar ve kendilerini en çok sürü idealinde gösterirler. Öte yandan, Nietzsche filozofların bu ideali savunmalarını başka türlü değerlendirir. Ona göre, felsefe, neredeyse ortaya çıktığı ilk günden itibaren çilecilik idealine başvurmuş, kendisini kabul ettirmek için bu ideali kullanmıştır. Bunun sebebi ise, kendi ayakları üzerinde duramayan ve özgür bir biçimde düşüncelerini üretemeyen filozoflardır. Bu filozoflar, kendi üretkenliklerinden şüphe duydukları anda, hazırda bulunan çilecilik idealine başvururlar ve düşüncelerini bu idealin yardımları sayesinde ilerletirler. Dolayısıyla, Nietzsche, özellikle Schopenhauer’ı kastederek, bu filozofların özgünce ya da dürüstçe bir şey yaptığını düşünmez ve şunları söyler:

Öyleyse, bir felsefeci için çileci ideallerin anlamı nedir? Felsefeci ondan en yüksek, en cesur tinselliği ve gülümsemelerin en iyi koşullarını görür—‘varlık’ı yadsımaz, aksine kendi varlığını ileri sürer, yalnızca kendi varlığını; belki de şu taşkın isteğinden uzak düşmeyecek ölçüde: *Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philolophus, fam!..*(Bırakın dünya yok olsun; felsefe olsun yalnızca, felsefeci olsun, *ben* olsun.)<sup>155</sup>

Schopenhauer Hristiyanlığın bazı öğeleriyle derinden bağ kurmuş olsa da, Hristiyan dinine bağlı değildir. Hatta tanrıya hiç de inanmayan bir insan olarak şunları söylemiştir: “[İ]nsanlar Tanrı’nın her şeyi tam olması gerektiği gibi yarattığını duymak istiyorlar. Siz kiliselerinize gidin ve biz filozofları rahat bırakın!”<sup>156</sup> Ama, yine de, onun felsefesinde bu dinin öğelerini kullanmış olması, Nietzsche’nin Schopenhauer’ı en çok eleştirdiği noktalardan biri olarak kalacaktır. Bu yüzden, Nietzsche, başlarda Schopenhauer’ı eşsiz bir filozof olarak değerlendirse de, daha sonra onun felsefesini

<sup>154</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §68.

<sup>155</sup>Nietzsche, “Üçüncü Çalışma: Çileci İdeallerin Anlamı Nedir?” *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, §7, s.126.

<sup>156</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.29.

Hristiyanlık öğretisiyle neredeyse bir tutarak şöyle diyecektir: “Daha yakından bakılırsa, Schopenhauer’ın yalnızca Hristiyan yorumun mirasçısı olduğu görülür.”<sup>157</sup>

#### 4.5.2. Doğru ve Yanlış<sup>158</sup>

Schopenhauer ve Nietzsche’de doğruluk/yanlışlık kavramlarının kullanımı, istencin onaylanması ya da yadsınması üzerinden kurulur. Schopenhauer için bir durumun doğruluğu, ikincil bir sonuç olarak ortaya çıkar. Ona göre, eğer bir durum, yanlışın değillenmesi anlamında ise doğru olarak adlandırılabilir. Kendisini istenç ve tasarım olarak duyan her bireyin kendi istencini onaylama küresi vardır ve bu birey dışında hiç kimse küreye müdahale etmemelidir; çünkü müdahale edildiği andan itibaren, başkası, hem kendi istencini onaylayacak hem de bu bireyi yadsımış olacaktır. İstenci onaylama küresine müdahale edilmemesi ise, otomatik olarak doğru diye adlandırılacaktır. Schopenhauer’ın sözleriyle eylem, “başkasının kendi istemesini onaylamasının küresine zorla girmiyorsa, böylece de onu yadsımıyorsa, yanlış değildir.”<sup>159</sup> Hatta, böylesi bir yorumda, yardıma ihtiyacı olan birine yardım etmemek, onun istenci onaylama küresine müdahale edilmediğinden, yanlış olarak görülmez. Nietzsche’nin bir durumu doğru ya da yanlış olarak değerlendirmesi ise, “hakikat yoktur” önermesine dayanmaktadır. Aslında, Ruediger Hermann Grimm’e göre, Nietzsche bir durumun doğruluğunu ya da yanlışlığını ayrı bir konu olarak ele almaz. Ama güç istenci öğretisi dikkate alındığında bir durumun doğru ya da yanlış oluşu, onun güç istencini artırıp artırmaması bağlamında incelenebilir. İnsan eylemleri açısından bakıldığında, eğer bir eylem güç istencini artırıp, yaşamı zenginleştiriyorsa doğru; yaşamı yadsıyıp, onu değersiz halde getiriyorsa yanlıştır. Bu tür bir yorum da, Nietzsche’nin *Güç İstenci* kitabının “Yargı. Doğru—Yanlış” bölümünde geçen “Hakikatin ölçütü, güç duygusunun artırılmasına dayanmaktadır”<sup>160</sup> cümlesine dayandırılabilir. Elbette, ölçüt kelimesinin kullanımı, Nietzsche’nin tüm durumları değerlendirmek için bir formül sunduğunu düşündürmemelidir. Çünkü, daha öncede de

<sup>157</sup>Nietzsche, “Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri”, *Putların Alacakaranlığı*, §21, s.73.

<sup>158</sup> Bu bölümde incelediğim doğruluk/yanlışlık kavramları, özellikle Schopenhauer için, insan eylemlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilidir. Çünkü Schopenhauer’a göre, bir yargı olarak doğru ve yanlış, yeter sebep ilkesine bağlıdır ve ancak tasarım dünyasının kurallarıyla açıklanabilir. *Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı tezinde, bir yargının Mantıksal Doğruluk, Deneyisel Doğruluk, Aşkınsal Doğruluk ve Üstmantıksal Doğruluk olarak dörde ayrıldığını belirtmiştir.

<sup>159</sup>Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, §62, s.257.

<sup>160</sup>Nietzsche, *Will to Power*, §534, s.290.

belirttiğim gibi, Nietzsche için, “hakikat yoktur”; bu başka türden bir bilmeyi gerektirir. Basitçe anlatılmak istenen, Grimm’in sözleriyle, şudur: “Eğer bir şey güç istencimi artırıyorsa, onu ‘doğru’ olarak adlandırırım [...] Aksine, bir şey güç istencimi azaltıyorsa o şey ‘yanlış’tır.”<sup>161</sup>

Görülür ki, Nietzsche ve Schopenhauer için insan eylemlerinin doğruluğu ve yanlışlığı da istence yaklaşım biçimleriyle farklılaşır. İstencin değerinin azaltılması ya da artırılması ile birlikte doğruluk ve yanlışlık kavramları içeriklendirilir. Aslında her iki filozof da, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığını, toplumun genel geçer kurallarından bağımsız bir şekilde ele almışlardır. Örneğin, Schopenhauer için, muhtaç birine yardım etmemek yanlış değildir. Aynı şekilde, Nietzsche için de merhamet gibi toplumu ayakta tutmaya yarayan kavramlar, yaşamın değerini zayıflatmış gerekçesiyle yanlıştır. Ama, yine de, toplumun geneliyle uyuşmayan bu görüşler, birbiriyle neredeyse zıt konumdadırlar. Çünkü çıkış noktaları aksi yöndedir. Bu yüzden, hemen hemen her kavram gibi, bu kavram ikilisi de Schopenhauer ve Nietzsche’nin hayata karşı takındıkları zıt tavrı ortaya koymuştur.

#### **4.5.3.Yaşamın Değeri/Değersizliği**

Yaşamı olduğu gibi kabul etmek ya da etmemek arasındaki fark, yaşamın değerine ilişkin bakışı da belirler. Ya da bu fark, yaşamı olduğu gibi kabul etmeyi istemek ya da istememek olarak değiştirilmelidir. Çünkü hem Schopenhauer hem de Nietzsche içinde nefes aldığımız dünyanın oluş halinde olduğunu kabul eder. Değişim ve dönüşüm bu dünyaya hakimdir ve belki de insanlık sürdükçe, dünyanın gelip geçici karakteri varlığını koruyacaktır. Schopenhauer için de, Nietzsche için olduğu gibi, yaşama—tasarım olarak dünya olsa da—bir tür çatışma hakimdir. İki filozof arasında oluşan derin farkın başlıca sebeplerinden biri, yaşamı olduğu gibi kabul etme sorunuyla ilgilidir. Schopenhauer için açık ve net bir şekilde yaşam değersizdir, çünkü istemenin sonsuzluğu ve nedensizliği, insanlığı yalnızca acıdan acıya sürükleyecektir. Acının hakim olduğu bir dünya da, yaşanmaya değer bir dünya değildir. Schopenhauer’ın ifade ettiği biçimiyle:

---

<sup>161</sup>Ruediger Hermann Grimm, *Nietzsche’s Theory of Knowledge*, New York: Walter de Gruyter, 1977, s.19.

Tam tersine hem hayatın genel tabiatı, hem de sürekli aldatma ve aldanış bizde o fikri uyandırmalıdır ki bunlar bir sebepten ötürü bir şekilde tanzim edilmişlerdir ve ne olursa olsun var olan hiçbir şeyin çabamıza değmediğine, bütün uğraş ve didinmelerimizin beyhude, bütün iyi şeylerin boş ve gelip geçici, dünyanın her bakımından müflis, hayatın da asla maliyetini karşılamayan bir uğraş olduğuna kani olabilmeliyiz, dolayısıyla irademiz böyle bir hayattan yüz çevirebilir.<sup>162</sup>

Hayatta “iyi şeyler” yok değildir, ama Schopenhauer’a göre, iyi şeyler gelip geçicidir; çünkü iyi şeylerin, hazzın, mutluluğun doğası menfi yani olumsuzdur. Bunun kanıtını pek çok örnekle sunar Schopenhauer. Örneğin mutlu bir an gelip geçer, ama acı bir an bitmek bilmez. Ya da av ve avcı olan iki hayvan arasındaki acı farkını karşılaştırmamız istenir. Böylece acı ile mutluluğun olumlu ve olumsuz doğaları anında fark edilecektir. Bu yüzden hayatın değeri yoktur; hatta hayatın değeri onun istenilmeye değer bir şey olmamasında yatmaktadır. Öte yandan, Schopenhauer’a göre, hayatın biraz da anlamlı görünebilmesini sağlayacak olan şey, hayatı bir suçun cezası olarak görmektir. Ona göre, durum ancak böyle anlaşılırsa, “hayattan beklentilerimizi bu duruma uygun hale getirir” ve eylemlerimizi şekillendiririz.<sup>163</sup>

Nietzsche içinse, yaşamın değerini sorgulamak saçmadır. O olduğu gibi kabul edilmeli, hatta eylemlerle beraber daha da zengin hale getirilmelidir. Dünya oluş olarak dünyadır, dünya değişim dünyasıdır. Her alanda savaş, acı ve çatışma hakimdir. Ve aynı dünya tam olarak bu haliyle kabul edilmelidir. Yaşam değersiz değildir, yaşamın kendisine duyulan istek baki tutulmalı, hatta bir üst seviyeye çıkarılmalıdır. Yaşamdaki zorluklara karşı direnmeli ve daha güçlü olunmalıdır. Nietzsche’nin sözleriyle:

Biz aykırı olanlar, vicdanımız ve gözümüzü ‘insan’ bitkisinin şimdiye dek nasıl ve nerede, en güçlü biçimde belli bir yüksekliğe eriştiği sorusuna açıyoruz; bunun her zaman aykırı koşullarda olduğunu düşünüyoruz; bu amaçla, durumun tehlikesi, önce müthiş büyümeli, buluş ve tasarım gücü (‘ruhu’—) uzun süreli ve zorlama ile inceliğe ve atılganlığa doğru gelişmeli; yaşama istemi koşulsuz güç istemine yükselmeli<sup>164</sup>

Öte yandan, Nietzsche acı kavramını, Schopenhauer’ın kullandığı gibi kullanmaz. Acı, olmalıdır, ancak bu sayede hantallaşmaz ve kendimizi yeni değerler üretmekten alıkoymayız. Direnç gereklidir, çünkü güç istenci ancak dirençle birlikte anlam kazanabilir. Nietzsche için Schopenhauer’ın felsefesi, bir ahlak felsefesidir ve Hristiyanlığın ahlak alanına yansımaları olarak felsefe tarihinde yerini alır. Bu felsefenin

<sup>162</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.10.

<sup>163</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.35.

<sup>164</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §44, s.57.

öne sürdüğü her şey, yaşamın değerini daha da alçaltır. Örneğin, bu felsefede bencillik kavramı, istenci yadsımadığı gerekçesiyle reddedilir. Böylece insan kendi içgüdüsünü yadsımış olur. Kendi içgüdüsünü yadsıyan insan ise yaşama hiçbir şey katamayacak ve kendisini değersiz hissedecektir. Bu yüzden, kendi değersizliğini yaşamın değersizliği olarak yorumlayacaktır. Nietzsche'nin ifade ettiği şekliyle, “[n]aif bir biçimde ‘ben artık beş para etmem’ demek yerine, der ki, dekadansın ağızındaki ahlak-yalanı: ‘Hiçbir şeyin değeri yok—yaşam beş para etmez’”<sup>165</sup>

Görülür ki, Nietzsche için, istenci yadsıma felsefesi, zayıfların felsefesidir ve oluş dünyasını, varlık dünyası haline getirmeye çalışır. Üstelik, yaşamı kutsayan her şeyin alt edilmesi yoluyla. Bu yüzden, Nietzsche'ye göre, yadsınması gereken, bu felsefesinin kendisi yani Schopenhauer'ın kendisidir. Ama tüm bunlara rağmen Nietzsche, Schopenhauer'a ilişkin şu soruyu da sormaktan geri durmaz: “Yeri gelmişken, soralım: Bir karamsar, Tanrıyı ve dünyayı yadsırken ahlakın önünde duruveriyor—ahlaka evet diyor ve flüt çalıyor [...] Nasıl?”<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup>Nietzsche, “Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri”, *Putların Alacakaranlığı*, §35, s.81.

<sup>166</sup>Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, §186, s.100.

## SONUÇ

Bu çalışmada, önce Schopenhauer'ın, daha sonra Nietzsche'nin felsefeleri, istenç kavramıyla kurdukları bağ çerçevesinde anlatılmış ve bu iki filozof arasındaki benzerlik ve farklılıklar, aynı kavram temel alınarak gösterilmeye çalışılmıştır. Schopenhauer ve Nietzsche birbirleriyle hiç karşılaşmamışlardı. Ama, gerçekleşmeyen bu karşılaşma aralarında güçlü bir bağ oluşmasına engel oluşturmamıştı. Bir kitapçada *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ile tanışan Nietzsche, hayatın anlamını neredeyse bu kitapla bulmuş gibiydi. Ama Nietzsche'nin Schopenhauer'ın felsefi dünyasına olan sevgisi uzun vadeli olmayacak; istenci ve dolayısıyla yaşamı yadsıma felsefesi Nietzsche'ye kabul edilemez görünmeye başlayacaktı.

Nietzsche'de meydana gelen bu değişimle birlikte, Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki fark kendisini iyiden iyiye belirginleştirmeye başlamıştır. Dolayısıyla çalışmanın özellikle üçüncü bölümünde, aynı kavramı kullanan bu iki filozofun, aslında birbirlerine tamamen zıt şeyler anlattıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Aralarında benzerlikler bulunsa da, bu iki filozofun istenç kavramı karşısındaki durumları, ellerinde birbiriyle tıpatıp aynı iki torba tutan ama torbaların içeriğini tamamen farklı şeylerle doldurmuş iki insan gibidir. Biri, torbanın içeriğini yaşama istenci ve korunma güdüsüyle; diğeri, yok olma pahasına gücün daha da artırılması istenciyle doldurmuştur. Biri, içine “içsel öz” olan kendinde şeyi, keşfedilen hakikati atmış; diğeri, kaosla dolu, oluş halinde ve yorumlama süreciyle birlikte değişmeden duramayacak olan “bu” dünyayı atmıştır. Torbaların içine doldurdukları şeylerin listesini uzatmak elbette mümkündür. Ne var ki, sona gelindiğinde görülecek olan şey, birinin torbayı yerden yere vurduğu; diğeri ise tüm yüküyle birlikte sırtladığıdır.

İstenç kavramına yüklenen farklı anlamlarla birlikte, yaşamın kendisine atfedilen değer ya da değersizlik de kendisine yer bulur. Bu farklı anlamlar, özellikle insani alanda kendisini gösterecektir. Schopenhauer'a göre istenç, yaşama istenci olduğundan ve hep yaşamı isteyeceğinden, insan da acının döngüselliğine kendisini kaptırmak zorunda kalacaktır. Her yeni istek, yeni bir acı çekme sürecinin başlangıcı olarak hizmet edecektir. Öte yandan Schopenhauer'a göre, insanın bu dünyada zorunlu olarak acıyla haşır neşir olması, Schopenhauer'ın İlk Günah düşüncesine yakınlık duymasıyla da ilgilidir. İnsanın bu dünyada var olması, ancak onun günahlarının

bedelini ödediği düşüncesiyle anlam bulabilir. Schopenhauer Hristiyan değildir; ama böylesi bir kötümser bakışa sahip olmakla, dünyadaki acının bilmesinin çözülebileceğini düşünmektedir. Dünyanın acı ile dolu olduğu düşüncesini küçük ve büyük örneklerle desteklemeye çalışır Schopenhauer. Örneğin, insan, vücudunun sağlamlığına değil de, ayakkabısının vurduğu küçük parmağının acısına dikkat kesilir. Ya da dünya tarihine bakıldığında görülebilecek olan tek şey bitimsiz savaşlardır ve barış zamanları oldukça nadirdir. Nietzsche'nin böylesi bir argümana cevabı çeşitli şekillerde olacaktır. Öncelikle, dünya tarihinin tatlı ve iyimser insanların hikayeleriyle dolu olmadığı doğrudur. Öyle ki, tarihin ana olgusunu oluşturan şey de zaten güç istencinden başka bir şey değildir. Ne var ki dünya tarihinin “acıyla ve kederle” dolu olması, zayıf bir şekilde davranmanın ve yaşamın kendisini komple reddetmenin gerekçesi değildir. Schopenhauer'ın dünyanın işleyişini gördükten sonra takındığı tavır, Nietzsche için kabul edilemezdir. Zira, yaşama, tüm “kuşkusu ve korkunçluklarına”<sup>167</sup> rağmen “evet” denmelidir.

Öte yandan Nietzsche için, dünyanın acılarla dolu bir yer olması durumunun dayandırıldığı temel de kabul edilemezdir. Schopenhauer, acıyı haklı çıkarmak için Hristiyanlığa dayanmış ve başka bir sebebin mantıksız olacağını düşünmüştür. Nietzsche içinse, Hristiyanlık zayıfların, pasif güç istençlerinin ürününden başka bir şey değildir. Öç alma hissiyatının zayıflığıyla kurulmuş bu din, insanların dikkatini bu dünya dışına çevirmiş ve onların hayata dair yeni olanaklar yaratma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Yeni olanaklar yaratmanın uzağında olan pek çok filozof da, bu “çilecilik ideali”nin tuzağına düşmüş; felsefelerini bu anlayış üzerinden kurmuştur.

Görülür ki, her iki filozofun felsefesinde de başrolü oynayan istenç kavramı, yine aynı filozoflar tarafından farklı hatta zıt şekillerde yorumlanmıştır. Yorumun bu denli farklılaşmasını sağlayan şey ise, baktıkları yerde görmek istedikleri şeyin farklı oluşudur elbette. Biri gücü ve daha da güçlü olmayı; acının, güç için gerekliliğini vurgularken; diğeri, acının safı varlığını, hayatın değersiz sayılması için yeterli görmüştür. Schopenhauer için hayat, “maliyetini karşılamayan bir uğraş”<sup>168</sup>tan başka bir şey olmadığı için, onu olumlayacak her türlü hareketten vazgeçilmeli ve zarardan

<sup>167</sup>Nietzsche, “Felsefede Akıl”, *Putların Alacakaranlığı*, §6, s.24.

<sup>168</sup>Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, s.10.

dönülmeye çalışılmalıdır. Bir nevi bir münzevi olarak yaşamalıdır insan Schopenhauer’a göre. Nietzsche’nin istence biçtiği rolün çıkış noktası da buradadır aslında: Acının varlığı, hayatı reddetmek yerine, onu kabul etmek ve daha da yükseltmenin sebebi haline gelmiştir ve Nietzsche’ye kendisiyle ilgili şunları söylemesini sağlamıştır: “Dirim gücümün en düşük olduğu yıllardır kötümserlikten *kurtuluşum*.”<sup>169</sup> Bilindiği üzere, Nietzsche korkunç baş ağrıları çekmiş ve hayatının büyük bir kısmını geçici körlüğe kadar dayanan büyük hastalıklarla geçirmiştir. Ama, Nietzsche çektiği acıya karşı farklı bir tavır takınmış ve onu, daha iyi şeyler üretmesini sağlayacak bir tetikleyici olarak nitelendirmiştir. Yaygın ve bilinen şekliyle “onu öldürmeyen şey daha da güçlü kıl[mıştır].”<sup>170</sup> Dolayısıyla da, insan buna uygun olarak şöyle demelidir: “Beni öldürmeyen şey, daha da güçlü kılmalı!” İki filozof arasındaki bakış farklılığını vurgulamak açısından, Schopenhauer ise böylesi bir argümana karşılık muhtemelen şunları söyleyecektir: “Beni öldürmeyen şey, beni daha güçlü kılmamalı; aksine daha zayıf kılmalı!”

---

<sup>169</sup>Friedrich Nietzsche, “Neden Böyle Bilgeyim”, *Ecce Homo*, §3, s.5

<sup>170</sup>Nietzsche, “Neden Böyle Bilgeyim”, *Ecce Homo*, §3, s.5.

## KAYNAKÇA

- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın, Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations*. çev. Elizabeth S.Haldane ve G.R.T. Ross, New York: Dover Publications, 2003.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche Volume 1: The Will to Power as Art*. çev. David Farrell Krell, New York: Harper&Row Publishers, 1991.
- Grimm, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. New York: Walter de Gruyter, 1977.
- Janaway, Christopher. *Schopenhauer*. çev. R. Çağrı Ataman, İstanbul: Altın Kitaplar, 2007.
- Janaway, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. çev. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. çev. Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine", çev. Oruç Aruoba, *Cogito*, sayı: 16, 1998, 55-66.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*. çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Seçilmiş Mektuplar*. çev. Ayşe Yazgan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *İnsanca Pek İnsanca*. çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Gün Yayıncılık, 2005.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. çev. Can Alkor, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation Volume I*. çev. Judith Norman, Alistair Welchman, Cristopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation Volume II*. çev. E.J.F. Payne, New York: Dover Publications, 1966.

Schopenhauer, Arthur. *On The Fourfold Root of The Sufficient Reason*. çev. Mmt. Karl Hillebrand, London: Chiswick Press, 1903.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınları, 2009.

Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı Soyadı** :Şeyda Morkoyun  
**TC** :28235046594  
**Doğum Yeri ve Tarihi** :Kastamonu / 1989  
**Ev Adresi** Saraçlar Mah. Mimar Vedat  
Tek Sok. Morkoyun Apt.  
Kat:3 D:10  
Kastamonu/ Merkez  
**Gsm** :05443448393  
**E-posta** :anemde888@gmail.com  
**Medeni Hali** :Bekar



### EĞİTİM BİLGİLERİ

- Yüksek Lisans Öğrenimi 4. Döneminde Erasmus Programı Kapsamında University of Bucharest (*Universitatea din Bucureşti*)’ de bir dönem boyunca eğitim aldım.
- Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Ana Bilim Dalı (06.2011)
- Sinop Atatürk Süper Lisesi (06.2007)
- Ceyhan Süper Lisesi

### YÜKSEK LİSANS TEZ KONUSU

- Nietzsche ve Schopenhauer’da İstenç Kavramlarının Karşılaştırılması

## **YABANCI DİL ve ALES**

**Ales (EA):** 77.11

**Yabancı Dili:** İngilizce **Yabancı Dil Puanı (YDS):** 76.25

**Lisans Mezuniyet Ortalaması:** 81.560/100

## **SEMİNER VESUNUMLAR**

- “Felsefe Neyi Söyler?”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi X. TÜFÖB Kongresi, “Felsefenin Söylemi”, 2010.
- “Nietzsche ve Güç İstenci”, Akdeniz Üniversitesi XI. TÜFÖB Kongresi, “Postmodern Etik ve Mutluluk”, 2011.

## **BİLGİSAYAR BİLGİSİ**

- İyi derecede Microsoft Ofis; Excel, Word, PowerPoint, Access, Internet.