

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI)**

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE’DE İSTEME VE AHLAK

Yüksek Lisans Tezi

Melek Candan ÖZTÜRK

Ankara - 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI)**

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE İSTEME VE AHLAK

Yüksek Lisans Tezi

Melek Candan ÖZTÜRK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Ankara - 2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI)**

Melek Candan ÖZTÜRK

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE İSTEME VE AHLAK

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hamdi BRAVO

Tez Jürisi Üyeleri

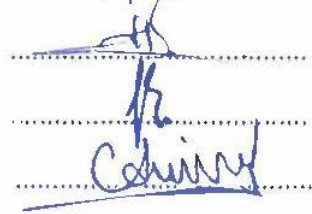
Adı ve Soyadı

Prof.Dr. Hamdi BRAVO

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Doç.Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

İmzası



Tez Sınavı Tarihi 13.12.2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım “Schopenhauer ve Nietzsche’de İsteme ve Ahlak (Ankara.2019)” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 16.12.2019

Melek Candan ÖZTÜRK



İTHAF VE TEŞEKKÜR

Bu tezi, çalışmamın bütün aşamalarında kıymetli bilgilerini benden esirgemeyen, anlayışını ve sabrını üzerimden eksik etmeyen, akademik başarısı, insani ve ahlaki değerleri ile bana örnek olan değerli danışmanım ve hocam Sayın Prof. Dr. Hamdi Bravo'ya ithaf ediyorum. Başta Sayın Prof. Dr. Hamdi Bravo olmak üzere bugünkü felsefi birikimim üzerinde emeği olan tüm saygıdeğer hocalarıma, tezimin hazırlık aşamasında manevi olarak desteklerini benden esirgemeyen çok kıymetli aileme ve dostlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İTHAF VE TEŞEKKÜR.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ	4
BİRİNCİ BÖLÜM: SCHOPENHAUER	10
1.1. İnsan ve Dünya	10
1.1.1. Tasarım Olarak Dünya.....	8
1.1.1.1. Nedensellik ve Zorunluluk İlişkisi.....	16
1.1.2. İsteme Olarak Dünya	26
1.1.2.1. İstemenin Nesneleşmesi ve Nedenselliğin Farklı Kılıkları	29
1.1.3. İstemenin Özgürlüğü Üzerine.....	34
1.1.3.1. Epistemik Bir Olanak: Deha	43
1.2. İnsan ve Ahlak	44
1.2.1. Karakter Üzerine: Etik Bir Özgürlük Mümkün Müdür?	45
1.2.2. Yaşamın Onaylanması ve Yadsınması: Yorum ve Aşırı Yorum.....	48
1.2.2.1. Onaylama: Bencillik, Yadsıma: Merhamet	51
1.2.3. Politik Bir Yansıma Olarak Etiğin Yeri	59
1.2.4. Yaşamın Yadsınması ve Ölüm Arasındaki İlişki	62
İKİNCİ BÖLÜM: NIETZSCHE	66
2.1. İnsan ve Dünya	66
2.1.1. Tarihe Epistemolojik Bir Bakış: Putların Oluşumu ve Yıkımı.....	67
2.1.2. İçgüdü Olarak Gücü İstemenin Anlamı.....	80
2.1.2.1. “İsteme”den Farklı Olarak “Gücü İsteme”nin Anlamı	82
2.2. İnsan ve Ahlak	89
2.2.1. Tarihe Etik Bir Bakış: Putların Oluşumu ve Yıkımı	92
2.2.2. Ahlakın Doğuşu: Toplumsallığa Geçiş.....	97
2.2.2.1. Politik Evre.....	99
2.2.2.2. Dinsel Etki.....	104
2.2.2.3. Yaşamın Onaylanması ve Yadsınması: Onaylama: Bencillik, Yadsıma: Merhamet	115
2.2.3. Oluşun Yazgısı: Nihilizm ve Döngüsel Nihilizm.....	125

2.2.4. Üstinsan ve Özgürlük Sorunu.....	125
SONUÇ	136
ÖZET.....	147
ABSTRACT	149
KAYNAKÇA.....	151



GİRİŞ

Arthur Schopenhauer (1788-1860) öldüğünde Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) on altı yaşındaydı. Nietzsche, Schopenhauer'u 1865 yılında Leipzig'de aldığı bir kitap ile keşfetti. O zamanlar filoloji ve estetik çalışan, aynı zamanda teoloji araştırmaları için olumlu veya olumsuz bir zemin arayan Nietzsche için Schopenhauer ile karşılaşmak büyük bir şans olmuştu. Kant'ı uykusundan uyandıran Hume gibi Schopenhauer da Nietzsche'yi uyandırdı. Daha sonra Nietzsche'nin felsefesinin önemli bir vurgusu haline gelecek olan “insanın kendisini aşması” ilk olarak Schopenhauer'u aşmak ile başlayacaktı; onu tanıdı ve aştı. Peki, kimdi Nietzsche'yi uyandıran Schopenhauer? Ve Schopenhauer olmadan kendisi olamayan Nietzsche?

Her iki filozof da 19. yüzyılda yaşamış ve bu çağın sosyal, ekonomik ve siyasi koşullarına tanık olmuştur. Fransız Devrimi'nin beklenmeyen sonuçları, Sanayi Devrimi'nin yarattığı ekonomik boşluklar sebebiyle burjuvazinin yükselişinin hız kazanması ve dolayısıyla yeni kültürel yapılanmaların oluşması elbette düşün tarihini de yakından etkilemiştir. Özellikle toplumsal sınıflaşmanın ekonomi temelli bir boyut kazanması, 18. ve 19. yüzyılı içine alacak biçimde liberalizm ve sosyalizm taleplerini doğurmuş ve bu da felsefeyi sosyo-politik bakımdan etkilemekle kalmamış, aynı zamanda insanın birey olarak konumunu da belirlemeye çalışan, ona epistemik, ontik ve etik değerlendirmeler yükleyecek olan bir felsefe içeriğini de üretmiştir.

İnsan, temelde olmak üzere bu tezde ele alınacak iki kavram “isteme” ve “ahlak”tır. Bu kavramlar hem felsefe tarihindeki uzun ve çetrefilli geçmişleri, hem de günümüzde güncelliklerini hala korumaları sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. En başta insanın kendini ve doğasını arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmış bu kavramların ilgi alanlarının kendi içlerinde de kaçınılmaz bir biçimde gelişmişlik gösterir: İstenç ele alındığında epistemolojik yaklaşımın psikolojik yönlerini, ahlak kavramı ele alındığında

ise epistemolojik değerler üzerindeki çalışmaların pratik yansımalarını görmek mümkün olabilir. Kavramların farklı disiplinlere konu olmasının temelinde içinde bulunan toplumun ihtiyaçları ve toplumun yaşam biçimi bulunur. Bu bakımdan şu soru sorgulanmaya değer olur: Toplumsallıktan önce bu kavramların işlevi nedir ve daha önemlisi toplumsallıktan önce bu kavramların kendisi nerede durmaktadır?

Schopenhauer ve Nietzsche, felsefelerinde “toplum” kavramına büyük önem verir, çünkü toplumsallaşma aracılığıyla birey ahlaki bir kaygı taşımayı öğrenir. Çeşitli kodlamalar ile donatılır ve en önemlisi sorumluluk kazanır. Böylelikle toplum, toplumsallıktan önce ‘hayvan’ olan bireyin insanlaşma süreci olarak tanımlanabilir. İki filozof ‘insanlaşma’ faaliyetine yaptıkları vurgu dolayısıyla birbirlerinden ayrılır. Dolayısıyla tezin ana problemini her iki filozof için de insan olmanın anlamının hangi bağlamlarda ortaklık ve ayrılık gösterdiğini ortaya koymak oluşturacaktır. Bu anlamda bu tezde amaçlanan şey insan bağlamında her iki filozofun da nasıl bir ontoloji, epistemoloji ve ahlak düzeni kurduğunu kıyaslamak ve bu haliyle Nietzsche’nin Schopenhauer’ı eleştirirken yönelttiği açıklamaların ne kadar haklı ve haksız olduğunu izah etmektir.

Filozofların ele aldığı konuların ortaklığını ve ieriklendirmedeki farklılıkları vurgulamak adına başlıklar paralel olarak seçilmiştir. “İnsan ve Dünya” bölümünde insanın hem kendisi hem de çevresi (diğer insanlar ve dünyanın kendisi) ile kurduğu bağ açıklanacak; “İnsan ve Ahlak” bölümünde ise insanın kimliğinin tanımlanmasıyla birlikte yaşam pratiklerini nasıl oluşturduğuna yönelik açıklama sunulacaktır. Bu pratik ilişkiler ahlak başta olmak üzere daha genelde bilimsel, siyasi, kültürel ltleri de içermesi bakımından önemlidir.

İlk bölümün ilk başlığında Schopenhauer’un nasıl bir insan ve dünya bütünlüğü kurduğu anlatılacaktır. Schopenhauer, insanı bu dünya ile ilişkileri sıkı sıkıya bağlanmış

bir varlık olarak düşünür. İnsanın eyleme olanağını ise bu dünya içinde bulunma durumuna göre değerlendirir. İnsan, bu dünya içinde yalnızca özne olmakla kalmayıp aynı zamanda yer kaplayan bir beden olarak sürekli bir ‘isteme’ içinde bulur kendisini. Schopenhauer için beden kavramı önemlidir, çünkü bu kavrama yapılan atıf felsefe tarihinde her zaman yetersiz kalmıştır. Beden, yok olacak olan ve dolayısıyla hakikatin kalıcılığına kapı aralayamayacak olan bir yan olarak ruhun/düşünen yanın karşısına konumlandırılmıştır. Oysa ona göre insan, bedeni aracılığı ile bu hayatta var olur ve bedeni aracılığı ile diğer canlılarla ortak paydada buluşur, bir arada olur.

Buna göre Schopenhauer isteme kavramının koşulu olarak gördüğü beden üzerinden yeni bir insan teması yakalamış görünür. İsteme kavramına bakıldığında ise Schopenhauer’un Kant ve hatta Platon okumalarına kadar geriye gitmek gerekmektedir. Schopenhauer tıp öğrencisiyken tanıştığı bu iki filozof ile felsefe çalışmalarına yönelir. Herkes gibi felsefedeki metafizik boşluğu gören Schopenhauer, bu boşluğu Platon ve Kant’tan elde ettiği bir sentez ile dolduracak ve kendi özgün yanı olan metafizik bir cevap olarak “isteme”yi oluşturacaktır. Böylelikle Schopenhauer, süregelen metafiziğin karşısına beden temalı yeni bir metafizik yorumlama getirmiş olur. Temelde insan odaklı bir felsefe geliştirmiş görünse de onun insan bedeni üzerinden kurduğu isteme odaklı felsefi görüşü tüm varlığı karşılar. Bu durum ise varlığın kendisi için kapsamlı ve birleştirici bir metafizik yorum oluşturur.

Schopenhauer’un gerçeklik olarak öne sürdüğü isteme kavramıyla birlikte aynı zamanda bilginin olanaklılığına dair epistemolojik bir çalışma da başlamış olur. Bireyin ontoloji hakkındaki bilgiyi edinme süreci ve bu süreçteki epistemik özgürlüğü gibi çeşitli açılımlar yine bu bölümün inceleme konusu olacaktır.

İlk bölümün ikinci başlığında ise bireyin dünya içindeki konumuna göre eyleminden söz edilecektir. “Eyleme özgürlüğü olanaklı mıdır, değil midir?” sorusunun

gündemde olduğu bu bölümde Schopenhauer'un bu sorunun yanıtına göre bir ahlak anlayışı geliştirdiği gösterilecektir. Schopenhauer'un etik anlayışı, ontoloji anlayışı ile iç içe geçmiştir. Dolayısıyla dünyanın ontolojik durumuna ilişkin elde edilen analizin ahlaki zemini belirlediği görülmektedir. Dünyaya hâkim olan isteme, beden aracılığıyla bireyde görünür hale gelirken, Schopenhauer istemenin beden üzerindeki etkisini negatif bir bakış açısıyla yorumlar. İsteyen bir 'ben', sonsuz isteme içerisinde bulur kendisini. Bu sonsuz isteme temelde varlığını sürdürmeyi ister. Birey de istemenin bu kör arzusunun güdümüyle varlığını korumak ve sürdürmek ister. Bunu gerçekleştirebilmek için ise kişi kendisini daha çok isteme içerisinde bulur. Schopenhauer, istemenin istemeyi doğurduğu ve dolayısıyla tatmini anlık olan bir yaşamı 'acı' olarak niteler.

Varlığını sürdürme arzusunun temelde bencilliğe hizmet eden tarafını gören Schopenhauer bencilliğin ön planda olduğu, istemenin acı ürettiği bir yaşamda ahlakın var olma olanağını tartışacaktır. Ahlakın olanaklılığı sorunu Schopenhauer'u bu kez dünyanın değil, bireyin ontolojik konumunu incelemeye yöneltir. Ona göre birey doğuştan getirdiği, değişmez bir karakter ile bu dünyada var olur. Karakter ise bizim ahlakımızı belirleyen temel ölçüttür. Kimi bireyler -ki bunlar oldukça azınlıktadır, der Schopenhauer- merhamet duygusuna sahiptir. Merhamet insana, bir birey olarak bütünün parçası olduğu idrakini kazandırmanın yanı sıra bütünün acı veren asketik yönünü de fark etme olanağı sunar. Böylelikle insan, diğer insanları bencillikle donatılmış bir birey olarak değil, aynı kaderi paylaşan ve böylelikle sahip çıkılması, destek olunması gereken bir varlık olarak görür. İşte Schopenhauer, bireyin ahlaki motivasyonunu böyle bir belirlenmişliğin arkasına koyar. Bireyin seçme özgürlüğünün dışında gelişen bu ahlaki tutumun Schopenhauer felsefesinde ne gibi sorunlara yol açacağı ise bölümün sorgulanan başka bir konusunu oluşturacaktır.

İkinci bölüm Nietzsche üzerinden yapılan bir Schopenhauer okuması olacaktır. Bu bölümde amaçlanan şey ise ortak bir değerlendirme, kıyaslama ortaya koymaktır. İkinci bölümün ilk başlığında Nietzsche'nin Schopenhauer'dan farklı olarak ontolojik ve epistemolojik kurgulanışı nasıl ele aldığına değinilecektir. Schopenhauer'un aksine Nietzsche, özü metafizik bir temele dayanan parça-bütün ilişkisinden epistemik anlamda bahsetmez. Onun temel derdi metafiziği topyekûn reddetmektir, ancak bunu yaparken Schopenhauer ile ortak bir çıkış noktası yakalar: Beden. Schopenhauer, beden aracılığıyla duyu ötesi olan bir öze ulaşılabilirliğini söylerken, Nietzsche beden aracılığıyla kökleri bu dünyaya bağlı olan bir anlayış ortaya koyar. Bu anlayış, dünyanın tüm olacak ve bitecek olan ve hatta yeniden olmaya başlayacak olan her şey için insan edimini ön plana çıkarır.

Nietzsche, başlangıcı ve sonu olmayan, olan ve olacak olmaya devam eden bu dönüşüm halini “oluş” olarak adlandırır. Schopenhauer'un “insan ister ve bu istemenin kendisi sonsuz olduğundan insan sonsuz sayıda ister” düşüncesinden hareketle bir bağlantı kurulabilecek bu oluş fikri Nietzsche'de oldukça başka bir şeyi imler. Schopenhauer için sonsuz isteme, yaşamın olumsuzlanmasını ifade ederken, Nietzsche'nin oluş dediği bengi dönüş yaşamın onaylanmasını ifade eder. Bu onaylamanın mümkünatını ise yine bedensel bir zeminde inceleyen Nietzsche, Schopenhauer'un metafizik kökenli “isteme” felsefesinin karşısına fizyolojik temelli “güç istemi/güç istenci”ni koyar.

İkinci bölümün ikinci başlığında ise güç istemi kavramının pratik yansımalarına değinilecektir. Nietzsche bireyi bir değer olarak görür ve bu değer değerlendirme biçimini güç istemi etrafında yeniden değerlendirmeye alır. Nitekim yaşamın onaylanmasını olumlu bir değerlendirme tarzı olarak gören Nietzsche, bunun aksi yönünü söyleyen herkesi fizyolojik bakımdan hasta, zayıf ve güçsüz olan bir *decadence* (yozlaşmış) olarak tanımlar. Bu tarife göre bir *decadence* olan Schopenhauer, merhamet

ahlakını ortaya koymakla nihilizm sürecini hızlandırmıştır. Merhametin kendisinden önce ahlak Nietzsche için yaşamı değersizleştiren ve yaşama, bir hakikat varmışçasına metafizik bir öz atfeden nihilist bir değerdir. Nietzsche böyle bir girişimi, bu dünyaya evet diyebilecek güçten yoksun bir bireyin yaptığı iş olarak görür. Bu haliyle o, Schopenhauer'dan oldukça farklı bir ahlak sorgulaması içine girer.

Her iki filozofa göre de insanın ahlaka yönelik konumu, onun dine ve politikaya dair yaklaşımını etkiler. Din ve politikanın toplum ürünü olduğu konusunda uzlaşan bu iki büyük filozof bireye birey olarak değer atfetmenin yanı sıra toplum içinde de bir değer biçer: Schopenhauer için birey, topluma kazandırdıkları ile değerli olurken, Nietzsche için birey, kendisi olmayı başardığı ölçüde değerli olur. Çalışmalarında parça-bütün ilişkisini gözeten bu iki filozof bir yandan da bakış açılarını topluma yöneltip toplum içinde görünür hale gelen merhamet, vicdan, suç, ceza, sorumluluk, hak gibi kavramların analizini yapacak ve bu kavramların toplum içinde görünür hale gelmeden önceki konumlarını inceleyeceklerdir.

Sonuç bölümü ise her iki bölümde tartışılan konuların derlenmesini ve değerlendirilmesini oluşturacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: SCHOPENHAUER

1.1. İnsan ve Dünya

Schopenhauer'ın öne sürdüğü insan ve dünya arasındaki ilişki biçimi felsefe tarihinde süregelen metafizik geleneğin bir devamı olmakla birlikte bu geleneğin seyrini büyük oranda değiştirmiştir de. Felsefe tarihinde ele alınan bu iki kavram -insan ve dünya- gerek metafizik yorumlar nedeniyle gerekse de insanın ontolojik yanına yapılan ruh ve beden ayrımıyla birlikte büyük bir kopukluğa maruz kalmıştır. Schopenhauer için bu durum yalnızca epistemolojik olarak insan ve dünya arasında boşluk oluşturmakla kalmamış aynı zamanda insanı varlık piramidi içerisinde ayrıcalıklı bir konuma da ulaştırmıştır. İnsanın, dünyadaki ayrıcalığını bir sorun olarak gören Schopenhauer, temelde bu ayrımları yaratan anlayışları eleştirmekle başlar.

Kuşkusuz epistemolojik ve ontolojik yorumlamadaki uyumsuzlukların diğer bir sonucu olarak Schopenhauer “hakikat” kavramının içine düştüğü çıkmaza vurgu yapar. Felsefe tarihine göre var olduğu bilinen ancak var olma liliğinin dışında ne olduğu bilinmeyen bu özsel yapı kozmolojik bir problem olarak durur. Schopenhauer, böyle bir problemin kaynağını tüm felsefe tarihine mal etmiş olsa da özel olarak Platon ve Kant üzerinden atıflar yapar. Platon ve Kant'ı ortak noktada buluşturan “akıl” kavramı, hakikat kavramı söz konusu olduğunda yanlış bir tasarımın temelini kurmuştur, der Schopenhauer. Buna karşılık felsefi tasarımı ruh/akıl değil, beden üzerinden başlatmak demek, metafizik bilinemezliği, insanın yer kaplayan yanıyla ele alarak özsel yapıyı kendi başına, bağımsız bir gerçeklik olmaktan kurtarmak ve insan ile dünya arasındaki ilişkiyi birbirini zorunlu kılacak şekilde birleştirmek demektir.

Kant'ın fenomen ve numen ayrımlarının doğru bir ifadesi olarak “Tasarım Olarak Dünya” ve “İsteme Olarak Dünya” fikirlerini öne süren Schopenhauer, belirtilenin aksine bu iki alanın ayrı birer alan olmadığını vurgulamak ister. Dolayısıyla da bedeni, metafizik öze ulaşmada bir köprü olarak sunar. Onun, çokluğun birliği anlayışına karşı yaptığı bu ayırıcı nitelik ahlaki basamağa kadar ulaşacaktır. Bu haliyle Schopenhauer felsefesi geleneksel Batı metafiziğinin yeni bir yorumu olarak görülürken, ikinci bölümde Nietzsche felsefesinin bu gelenekten radikal bir biçimde koptuğu görülür.

Genel olarak her iki filozof da değerlerin oluşturulmasındaki etkili görüşün yaşama bakış açışımız olduğu konusunda hemfikirdir. Yaşama bakış açışımızı belirleyen ise dünyayı ontolojik olarak nasıl kabullendiğimiz ile ilgili bir durumdur. Bu bakımdan iki bölümün de ilk başlığı olan *İnsan ve Dünya* filozofların ontolojik argümanlarına yönelik oluşturulmuştur. İki filozofun ontolojik kabulü ise birbirinden oldukça farklıdır. Schopenhauer, ahlak tasarımına giden yolu uzun bir ontolojik kanıtlamaya dayandırırken, Nietzsche ontolojik kanıtlamanın aksine, ontolojik olan görüşü sorgular.

1.1.1. Tasarım Olarak Dünya

Schopenhauer için dünyanın yalnızca fiziki değil, aynı zamanda içsel bir yapısı da vardır. Bu içsel yapıyı anlamak, dünyanın fiziksel açıklamasını anlamak ile eşdeğerdir. O halde dünya maddi ve maddi olmayan yanıyla bir bütündür. Schopenhauer böyle bir önermenin doğruluğunun kabulü ile başladığı için bu anlayışın dışında kalan ve gelişmiş olan felsefi anlayışları çürütmek ister. Özellikle *Parerga ile Paralipomena* başta olmak üzere çoğu eserinde sık sık felsefe tarihi eleştirisi yapmasının sebebi de budur. O, insan tasarımının, dünya tasarımını öncelediğini bilen

ve kendi kurduğu sistemine de bu perspektif ile yaklaşan biri olarak sorunun çözümünü insan tasarımındaki yanlışlığın giderilmesi olarak görür. Buna göre insan, ruh ve beden olarak ikiye ayrılmış ve düşünen yanıyla da tüm canlı ve cansız varlıklar üzerinde egemenlik kurmuş değildir.

İnsanı ruh ve beden olarak düşünmek, bu iki yana karşılık gelecek olan yanlış bir evren tasarımı üretmeye sebep olmuştur: Fenomen (görünüş), numen (gerçek). Schopenhauer, bu ayrımın ilk farkına varan kişilerin Elealı filozoflar olduğunu söyler. Onlar, gerçeklik alanını bir ve değişmez olarak, görünüşler alanını ise çokluğun hâkim olduğu ve sürekli değişen bir alan olarak tayin etmişlerdir. Bunun sonucunda da görüngünün öğretisi olarak fizik, düşünülenin öğretisi olarak da metafizik ön plana çıkmıştır. Bu bakımdan Schopenhauer, Yeniçağ filozoflarının yaptığı şeyi Sokrates öncesi felsefenin birçok kez yinelenmesi ve yenilenmesi olarak görür.¹

Benzer biçimde Platon, bilginin önünde engel olarak bedeni görür ve bilginin bedenden bağımsız bir ruh ile, yani düşünce ile sağlandığını düşünür. Bu anlamda da duyusallıktan bağımsızlığı dile getirir. Oysa Schopenhauer’a göre düşünce, imgelem olmadan olmaz ki bu da bedeni gerekli kılar. Nitekim bu durumu Aristoteles’in de başka şekilde yorumladığını söyler: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus*² ve üzerine ekler:

“Öyleyse O³ da, saf, soyut olarak kavranan her şeyin, tüm gerecini, içeriğini daha önce görüden aldığını gördü. Bu, Ortaçağ bilginlerini alt üst etti. Bu yüzden Ortaçağ’da bile usun saf bilmesinin olduğunu kanıtlama girişimleri yapıldı. Başka bir deyişle herhangi bir

¹ A. Schopenhauer, **Parerga ile Paralipomena**, (Çev. Levent ÖZŞAR), İstanbul: Biblos Yayınevi, 2015, s.46.

² A. Schopenhauer, a.g.e., s.61: Anlama yetisinde daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey yok.

³ Aristoteles.

imgeye başvurmayan düşüncelerin, dolayısıyla da bütün gerecini kendinden çıkaran bir düşünmenin varlığı kanıtlanmaya çalışıldı.”⁴

Buradan da anlaşılıyor ki Schopenhauer, felsefesinin ilk izlerini belli bakımlardan Platon ve Aristoteles’te bulmuştur. Yeniçağ öğretilerine baktığında ise eleştirdiği durumun farklı boyutlarına rastlamıştır. Örneğin Descartes, Antikçağ algısı olan ruh ve beden ikiliğini sistemleştirerek birine düşünen töz bir diğere de yer kaplayan töz diyerek birbirinden bağımsız iki ayrı töz ortaya koymuş ve bu iki töz arasındaki ilişkinin kurulma biçimini başlıca bir sorun haline getirmiştir. Sürecin sonunda Schopenhauer, kendi yaptığı işin özellikle Descartes tarafından ortaya koyulan probleme bir çözüm sunduğunu dile getirir. Dolayısıyla Schopenhauer’un ortaya koyduğu problemin ruh ve madde ikiliğinden yola çıkılarak oluşturulduğu söylenilebilir.⁵

Problemi takiben ruh ve madde arasındaki ilişkinin kopukluğunu gidermek için Descartes’ın Tanrı fikrini ortaya koyması Schopenhauer açısından hatalıdır. Nitekim Descartes gibi Spinoza ve Leibniz’in de verili bir tözden yola çıkarak bu açığı kapatmaya çalışması onları yanlışla düşürmüştür. Buna karşılık Schopenhauer meseleyi, verili bir tözün olup olmadığının sorgulanması olarak gördüğü için sorgulamadan ziyade bir kesinlikle konuşan bu filozofların görüşlerini yadsır. Böylesine bir sorgulamayı ise empirist geleneğin daha sağlam adımlar ile sürdürdüğünün keşfi üzerine kendisini de empirist geleneğin uzantısı olarak görür ve empirist bakış açısıyla felsefe yapmaya başlar.

Empirist bir geleneğin takipçisi olarak Locke’a önem atfeden Schopenhauer, onun bir diğer önemini de Kant felsefesine büyük bir kapı aralamış olması olarak görür. Locke, cisimlerin niteliklerinin çoğunu duyu izlenimlerimize vererek öznenin yola

⁴ A. Schopenhauer, 2015, s.61-62.

⁵ A. Schopenhauer, **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, (Çev. Levent ÖZŞAR), İstanbul: Biblos Yayınevi, 2014a, s.18.

çıkıymış, Kant ise Locke sayesinde özneli nesnelden ayırmasını bilmiştir. Buraya kadar öznenin kendisinden yola çıkıymış olmayı bir başarı olarak kabullenen Schopenhauer bu süreçten sonra Locke'un nesnel olanı kendinde şey olarak tanımlamasının aksine O, nesnel olandan ziyade öznel olanın kendisine yönelen bir argüman geliştirmiştir. Çünkü Locke'un özne ve dış dünya arasındaki ilişkiyi kurma biçimi yeni bir soruna sebebiyet verir ki o da şudur; Locke'a göre duyumlardan alınan veriler akıl yoluyla soyutlanır ve bunun sonucunda bir tasarım oluşur fakat daha en başında bu duyumun, nesneyi birebir yansıtıp yansıtmadığı bilinemez olarak kalır.⁶

Locke'un çizgisini bir adım öteye taşıması bakımından Berkeley empirist çizginin önemli bir diğeri ismidir. O, özne ve dış dünya arasındaki ilişkiyi özne odaklı kurgulamış ve var olan nesnelliği öznenin kendi algısal tasarımı ile kurmuştur. Buna göre evren, bireyin bir tasarımıdır ve bu nedenle yalnızca öznenin algısına gelen şeyler vardır. Schopenhauer için, buraya kadar güzel bir açıklama sunan Berkeley, algının dışında kalanları Tanrı'nın algısına atfederek bilinemezliği devam ettirmesi nedeniyle felsefesini metafizik bilinemezliğin eline bırakmıştır. Schopenhauer'a göre tutarlı bir empirist olarak Hume ise yalnızca deneyimlerden bahseder. Onun deneyim ve nedensellik ilkesi arasındaki ilişkiye yaklaşımı ise daha önemlidir. Çünkü nedenselliği özne temelli kurmuş olan Hume bunun bir sonucu olarak nedenselliği deneyime değil, öznel alışkanlığa atfetmiş ve Kant'ı bu noktada yakalamıştır. Ancak öznel alışkanlığa yönelirken nesnenin kendisi bir kez de Hume tarafından bilinemezliğe terk edilmiştir.

Bunların sonucunda metafizik bilinemezliğin Schopenhauer için büyük bir problem olduğu ve özne odaklı felsefi çalışma yapmanın ise büyük bir değere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Schopenhauer, metafizik bilinemezliği yarattığını düşündüğü ikili yapılanmalar arasında bir bütünlük kurma hedefindedir. Özellikle ruh ve madde olarak açığa çıkmış daha sonrasında özne ve nesne olarak vukuu bulmuş bu

⁶ A. Schopenhauer, 2014a, s.23-26.

ayrımın aşılması Schopenhauer için Elealı filozoflardan beri süregelen ontik ve epistemik sallantıya da bir çözüm sunacaktır. Buna göre Schopenhauer özne ve nesne arasındaki ayrımı yok etmek isterken *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eserinde yapacağı üzere özne ve nesneyi ayrı ayrı inceleme konusu haline getirecektir. Çünkü Schopenhauer, öznenin kendi bilgisine sahip olamadan nesnenin bilgisini elde etme çabasını anlamsız bulur.

Özne ve nesnenin arasında açılmış olan uçurum haliyle düşünülen ve görünen arasında da bir boşluk yaratmıştır. Schopenhauer ise bu boşluğun yarattığı bilinemezlik üzerine yönelir ve bilinemez olana bir açıklama sunmak ister. Bu noktada felsefi hedefini oluştururken etkilenmiş olduğu en büyük isim Kant'tır. O, Kant'ın metafizik bilinemezlik olarak bıraktığı kendinde şey kavramının bilinebilirliği üzerine yine metafiziksel bir yanıt verecektir. Bu bakımdan Schopenhauer'un Kant'tan hangi bakımlardan etkilendiği önem arz eder. Bunun için ise öncelikle Kant'ın epistemolojik yönden hangi konumda durduğuna bakmak gerekir.

Kant, bilgi söz konusu olduğunda hem özneyi hem de nesneyi kapsayan uzlaşımçı bir yol seçmiştir. Bilginin temeline bu iki anlayışı yerleştirmek demek bilme yetisi olarak hem deneyime hem de anlama yetisine vurgu yapmak demektir. Ona göre bilginiz deneyden başlar ancak tümü deneyden gelmez.⁷ Bu nedenledir ki Kant için araştırma konusu yapılacak en önemli şey bilme yetilerimizin sınırı olacaktır. Schopenhauer açısından Kant'ın en büyük başarısı bilmenin kendisini olanaklı kılan kategorileri ortaya koyma biçimindedir. Ona göre felsefe tarihinde kategorilerin (bunlardan en önemlisi; uzam, zaman, nedensellik kategorileri⁸) varlığı özne dışında bir

⁷ I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz YARDIMLI), İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s.52.

⁸ Kant'tan önce Aristoteles on tane kategoriden bahsetmiştir ve Kant bunlara iki tane daha ekler. Aristoteles kategorilerin, hem varlıkta hem de zihinde karşılıklı olarak bulunduğunu söylerken Kant'ın bunları yalnızca zihnin a priori formları olarak kullanması onu Aristoteles'ten ayırır ve Schopenhauer'un övgüsünü alır. Schopenhauer için ise bu kategoriler uzam, zaman ve nedensellik olarak mümkün olacaktır.

varoluşa atfedilmiştir oysa Kant bu kavramları öznenin aklına atfederek a priori olarak nitelendirmiştir.⁹

Kant kategorileri akıl aracılığı ile kurarken nesneye yoğunlaşır. Akla getirdiği sınırlamayla özne araştırmasını sonlandırırken nesneyi de bilinemezliğe terk ederek felsefe tarihindeki sırrı sürdürmeye devam etmiştir. Bu bakımdan Kant, nesne ile kendinde şey (nesnenin özü, nesnenin bilinemezliği) arasında ayırım yapmıştır. Nesne anlama/bilme yetimiz ile şekillendirdiğimiz bir şeydir ancak nesnenin özü bilinebilir değildir. Duyularımız, bu kendinde şeye asla ulaşamaz. Duyulardan gelen veriler her zaman akıl/anlama yetisi tarafından şekillendirildiği için olduğu gibi kalamazlar. Kısacası Kant’a göre gerçekliği ancak onu dönüştürdükten sonra görebiliriz. Dolayısıyla bizim bildiğimiz tek şey, duyulardan ve anlama yetisinden geçerek oluşan fenomenlerdir. O halde bize göre gerçekliğin kendisi fenomenler olur.

Schopenhauer açısından Kant, aklın sınırını keşfetmeye çalışmakla birlikte düşünme ve duyumlama arasındaki ikili ayırım üzerine derin bir inceleme başlatmış ve nesnenin bilgisini elde etme sürecinde öznenin kendisini tanımasına fırsat vermiştir. Öznenin kategorilere sahip olması ve bu kategoriler ile nesneyi ve daha genelde evreni tanıması büyük bir buluştur, fakat Kant’ın bu evrene yalnızca bir akıl varlığının perspektifinden yaklaşması felsefe tarihinde süregelen nesnenin bilinemezliği problemini derinleştirmekten öteye gidememiştir. Schopenhauer ise bu noktada öznenin kategorilerini alıp Kant’ınki türünden bir tasarım/fenomen dünyası kurar ve nesnenin kendisini yine öznenin üzerinden tanımaya gider ancak bu defa akıl ile değil, beden ile yapar bunu.

⁹ A. Schopenhauer, 2014a, s.10.; I. Kant, **Prolegomena**, (Çev. Ioanna KUÇURADİ, Yusuf ÖRNEK), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s.72: “Anlama yetisi a priori yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur.”

O halde Schopenhauer için asıl sorulması gereken şey özne ile nesne ilişkisi bağlamında dünyanın neliğidir. Dünya onun için bir tasarımdır. Bu dünya, öznenin algısının bir yansımasıdır. Bu sebepten Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı kitabının daha birinci bölümünde “dünya, benim tasarımımdır” diyerek söze başlar. Üstelik dünyanın, öznenin tasarımı olduğu fikri Schopenhauer’a göre yaşayan ve bilen herkes ve her şey için geçerli bir doğruluktur.¹⁰ Dünyanın özne için bir tasarım olduğu fikri, bir fikirden öte a priori zorunluktur. Dünyanın kendisini, nesnenin başka bir şeyle olan ilişkisi içinde kavrarız ki, bu öznenin algısıdır.

“Bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımdır.”¹¹

Schopenhauer dünyayı, ben’in bir tasarımı olarak kurmakla Kant felsefesini de belli bir ölçüde onaylamış olur. Kant’ın kategorileri özneye atfederek fenomen alanını anlaşılır kılması, Schopenhauer için de öznenin algısında açığa çıkan tasarım olarak dünya fikrine öncülük etmiştir. Dolayısıyla Kant’ın fenomenler alanı olarak nitelediği nesneler sınıfına Schopenhauer tasarım olarak dünya diyecektir. Öznenin algılaması, deneyimlemesi olmadan olmayacak olan nesne sınıfı, özne ile nesne arasındaki karşılıklı ve zorunlu bir ilişkinin gereğini oluşturur. Bu bakımdan özne ve nesnenin bir aradalığı tasarım olarak dünyanın ayrılmaz iki parçasını oluşturmaktadır.

Schopenhauer özne ve nesne arasındaki ilişkinin zorunluluğunu şöyle açıklar; öznenin bağımsız bir nesne alanı mümkün değildir, çünkü özne, bağımsız bir nesne sınıfını tasavvur etmek istediğinde dahi kendi bilme yetileri tarafından kuşatılır. Dolayısıyla birey kendisini, öznel tasarımının içinde bulacak ve nesneyi de bu öznel tasarımının bir ürünü olarak algılayacaktır. Bu haliyle nesne, her zaman öznenin bir tasarımı olarak kalacaktır. Sonuçta ise bağımsız olarak durduğunu varsaydığımız nesne,

¹⁰ A. Schopenhauer, 2014a, s.7.

¹¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s.8.

öznenin nesne hakkındaki tasarımı ile aynı ontolojik yapıyı imleyecektir. Başka bir açıdan tüm bunlara göre nesne, anlatıldığı biçimiyle “bilinen” olur. Bilinenden söz edebilmek için hem ontik hem de epistemik bağlamda bir “bilen” olmalıdır. Bilen ve bilinen arasındaki bu bağlantı, özne ve nesne arasındaki ilişkinin zorunluluğu için bir başka açıklama sunar.

Schopenhauer, tasarım olarak dünyayı özne ve nesne ikiliği içinde ele alarak aynı zamanda özneyi solipsizme düşmekten de kurtarmış olur. Çünkü bilen özne, başka bir bilen özneyi ancak onun yer kaplayan yanı ile, yani bedeni aracılığıyla algılayabilir. Bilen öznenin, bir başka bilen özneyi bedeni aracılığıyla algılaması demek bilen öznenin, diğer bilen özneyi “bilinen” bir şey/nesne haline getirip algılaması demektir. Bu durumda bilen özne bedeni aracılığıyla tasarım olarak dünyada bilgi nesnesi haline gelmiş olur. Schopenhauer, bilen öznenin, başka bir bilen özne üzerinden yaptığı bu ontolojik çıkarımın aslında bilen öznenin “kendi” ontolojik konumuna ilişkin büyük bir epistemolojik farkındalık yarattığını savunur. Buna göre başkasının bedeni “benim” için bir tasarım ise, “benim” bedenim de başkası için bir tasarım olmak durumundadır. O halde der Schopenhauer, insan bir yanıyla bilen bir özne bir diğer yanıyla da -bedeni aracılığıyla da- nesneler içinde bir nesne/tasarımlar içinde bir tasarımdır. Ulaşılan noktada Schopenhauer, özne ve nesneyi insanın iki farklı yanı olarak söylemekle aslında özne ve nesneyi insanın kendi yapısı içinde karşılıklı ve zorunlu bir ilişki içine almış olur.

Bireyin bir yanıyla tasarım olması onun varlık piramidindeki ayrıcalıklı konumunu da ortadan kaldırmıştır. Bu durum Schopenhauer için içine düşülen bir hata değil, ulaşılması gereken hedeftir. Dolayısıyla incelenmesi gereken de bu tasarımlar arasındaki ilişkinin kurgulanış biçimi olmalıdır. Bu kurgulanışı anlamak aynı zamanda bireyin ontolojik yanına dair bilgisinin derinleşmesine de yardımcı olacaktır. Schopenhauer’a göre tasarım olarak dünyanın kurgulanışı kendi içinde kurallı bir

sistemdir ve bu sistemi kurallı bir bütün haline getiren ilke ise *yeter-sebep ilkesidir*. Schopenhauer yeter sebep ilkesine dair tüm söylemlerini *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* yazmadan önce doktora tezi çalışması olarak öne sürdüğü *Yeter-Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine*'de dile getirmiştir. Buna göre tasarım dünyasını, başka bir ifade ile özne ve nesne arasındaki bağlantıyı formüle eden ilke olarak yeter sebep ilkesi önemli bir çalışmadır.

1.1.1.1. Nedensellik ve Zorunluluk İlişkisi

Schopenhauer'un *Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine* adlı doktora çalışması temelde tasarım olarak dünyanın, yani fenomenal alanın bilgisini verir ve bir ilke olarak yalnızca buraya, tasarım dünyasının içine nüfuz eder. Bu ilke temelde her şeyin bir nedeni olduğu düşüncesini varsayar.¹² Hatırlanacak olursa Schopenhauer'un ortaya koyduğu yeter sebep ilkesi, Hume'un nedenselliğinden oldukça farklıdır. Hume nedenselliği, deneyim alanında yadsırken, Schopenhauer tamamen deneyim/tasarım dünyasına özne kaynaklı a priori bir form olarak uygular ve deneyim dünyasının işleyişini kurar.

Bu haliyle Schopenhauer'un tezinin ana teması özne ve nesne arasındaki bağlantıdır. Yeter sebep ilkesi ise özne ve nesne arasındaki ilişkiye değil, yalnızca bilginin nesnelere uygulanabilir, çünkü yeter sebep ilkesi, düşüncenin temel ilkesidir ve bilginin mümkün olmasını sağlayan, başka bir ifade ile özne ve nesne arasındaki ilişkiyi olanaklı kılandır. Bu haliyle Schopenhauer, yeter neden ilkesini “bütün bilimlerin anası”

¹² A. Schopenhauer, **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**, London: George Bell and Sons, 1889, s.5 (Kitapta çevirmene ait bilgi verilmemiştir).

olarak niteler.¹³ Bu ilke tüm kanıtlamaların temelini vermesine rağmen kendisi kanıtlanamazdır. Bu durumu ise Schopenhauer, gözün kendisinden başka her şeyi görmesi olarak yorumlar.¹⁴

Kendisinden başka her şeyi gören bu göz, tasarım olarak dünyaya yönelmiş ve onu dört nesne sınıfına ayırmıştır. Schopenhauer'un böyle bir sınıflama yapmasının temelinde entelektüel bir farkındalık da vardır. Nitekim o, gerçek filozofun her zaman açıklık ve netlik peşinde olması gerektiğini ve bunun için de felsefenin yanlışla düşmemesi adına bir ayrıma ihtiyacını olduğunu vurgular. Bu ayrımın ise bilen öznde dört halde verili olduğunu söyleyerek tasarım dünyasını büyük ölçüde düzenli bir sistem üzerine oturtur. Özetle Schopenhauer, bu ayrımlara “nesne/tasarım sınıfları” der ve Batı felsefe tarihinin bu tasarım sınıflarından birazdan tabloda gösterileceği üzere yalnızca ilk iki tanesini fark edebildiğini dile getirir. Dolayısıyla Schopenhauer, son iki nesne sınıfını kendi farkındalığının bir başarısı olarak yorumlar.¹⁵

Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü	Tasarım Sınıfları	Bilme Yetilerimiz	Zorunluluk
Oluşun Yeter Sebep İlkesi	Sezgisel/ Algısal Tasarımlar: Gerçek Nesneler	Duyumsama	Fiziksel Zorunluluk
Bilişin Yeter Sebep İlkesi	Soyut Tasarımlar: Kavramlar	Akıl	Mantıksal Zorunluluk
Varoluşun Yeter Sebep İlkesi	Matematiksel Tasarımlar: Matematik Nesneler	Saf Sezgiler/ Saf Duyarlılık	Matematiksel Zorunluluk
Eylemin Yeter Sebep İlkesi	Bireyin İstenci: Eylemler	Özbilinç	Ahlaki Zorunluluk

Bu çalışma dâhilinde Schopenhauer'un öne sürdüğü tasarım sınıflarından yalnızca iki tanesi ele alınacaktır. Söz konusu ana tema isteme ve ahlak olduğu için yalnızca oluşun yeter sebep ilkesi ile eylemin yeter sebep ilkesini açıklamak konuya

¹³ A. Schopenhauer, a.g.e., s.4-5.

¹⁴ D.E. Cartwright, **Schopenhauer**, (Çev. Sibel ERDUMAN), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s.184.

¹⁵ D.E. Cartwright, a.g.e., s.183.

bütünlük kazandıracaktır. “İnsan ve Dünya” başlığı altında ise oluşun yeter sebep ilkesi üzerinden anlatım sağlanacaktır.

Oluşun yeter sebep ilkesinde Schopenhauer basit bir şekilde nedensellik yasasını ele alır. Nedensellik yasası tüm gerçek nesneler, yani maddi tasarımlar için geçerli ve zorunludur, ancak nedensellik yasası gerçek nesneler arasında değil, bu nesnelerin durumları ve değişimleri arasındaki ilişkiye yönelik ortaya çıkar.¹⁶ Maddenin oluşa gelebilmesi için nedensellik ilkesi uzam ve zaman formları aracılığıyla iş görür. Oluşturma değişimin olmasının ön koşulu olarak uzam ve zaman, nedenselliğin özü olarak da nitelendirilebilir.¹⁷ Schopenhauer, nedenselliği tıpkı Kant gibi kendi bilişimizin, anlama yetimizin a priori formu olarak görür.

Tasarım dünyası bilen öznenin anlama yetisindeki formları aracılığıyla geçerlilik kazanır. Buna göre bilen, bilineni kendisine konu etmesi Schopenhauer’a göre yalnızca uzam, zaman ve nedensellik formları ile mümkündür. Uzam, zaman ve nedensellik öznenin zihninde a priori olarak bulunan bilme biçimleridir. Dolayısıyla bu bilme biçimleri tasarım olarak dünyayı, yani nesneleri -beden dâhil- anlamayı mümkün kılar. Bu bakımdan birey, bedeni aracılığıyla diğer nesnelerin uyduğu yasalara dâhilken bilen özne bu yasaların dışında eyler¹⁸, ancak bu yasaların işleyebilmesi içinse özne bir bütün olarak gerekmektedir.¹⁹

Schopenhauer’a göre her tasarım sınıfının, öznenin anlama yetisindeki formları aracılığıyla kurulmuş olması Kant ile arasında temel bir fark oluşturmuştur. Kant, uzam ve zamanın öznedeki bulunma durumunu saf duyusalılık ile açıklar. Oysa Schopenhauer

¹⁶ D.E. Cartwright, a.g.e., s.194.

¹⁷ A. Schopenhauer, 1889, s.32.

¹⁸ Özne, bilen yanıyla nesnelerin tabii olduğu bilme formlarının -uzam, zaman, nedensellik-dışındadır. Bu formların bilen özneye içkin olup bilen öznenin dışında, nesneler için açıklama sunması, bilen öznenin bir yanıyla fenomen ötesi bir boyutta algılanması gerektiği anlamına gelir. O halde birey, bir yanıyla fenomen ötesi bir gerçekliği de temsil eder. Bu durum, ilerleyen bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır.

¹⁹ A. Schopenhauer, 2014a, s.10.

açısından duyusallık özdeği, yani maddeyi gerektirir. Dolayısıyla özdek ile nedensellik arasındaki ilişki anlama yetisinde kurulur. O halde algının oluşabilmesi için öncelikle nedensellik yasası olmalıdır.²⁰

“Gözün, kulağın ya da elin duyduğu algı değildir: O, yalnızca veridir. Dünya, ancak anlama yetisi nedenden sonuca geçtiğinde önümüzde algı olarak durur. Dünya o zaman uzamda yer kaplar, biçimi değişirken, özdeği her zaman kalıcı olur. Çünkü anlama yetisi, özdeğe ilişkin tasarımda, açıkçası gerçek etkinlikte uzam ile zamanı birleştirir. Tasarım olarak dünya ancak anlama yetisi aracılığı ile vardır. Benzer biçimde dünya yalnızca anlama yetisi için vardır.”²¹

Sonuç olarak denilebilir ki nesneler arasındaki düzeni sağlamak için anlama yetisi formlarını (uzam-zaman-nedensellik) nesneler üzerinde işler. Schopenhauer’e göre her tasarım sınıfında bu formlar içinden nedensellik, zorunlu olarak bulunmaktadır. Nedensellik yasası yalnızca maddi tasarımlar için geçerli olduğundan o aynı zamanda uzam ve zaman formlarını gerektirir. Bu haliyle nedensellik yasasından deneyim alanının dışında söz edilemez. Schopenhauer yeter sebep ilkesinin kendisini bu açıklamadan dolayı “tasarımlama kalıpları” olarak adlandırır. Bu tasarımlama kalıplarının kendisi ise özneye aittir, nesneye değil.²² Var olan düzeni kuran anlama yetimizdir. Bütün şeyler/tasarımlar, anlama yetimiz için vardır.

Tüm tasarımların, anlama yetimiz için var olması, “dünya benim tasarımımdır” söyleminin geldiği noktadır. Bu, öznel bir bakış açısı sunarken nesne açısından şu sorgulanabilir: “Özdek, bu niteliği ile salt bizim tasarımımda mı var, yoksa ondan bağımsız olarak da var mı? O, bizim tasarımımdan bağımsız olarak var olacaksa kendinde şey olacaktır.”²³ Bu soru devamında şunu sormayı gerektirir: Nesne, bilen özne tarafından koşullanmayı gerektirirken, bilen özne, nesne tarafından koşullanmayı

²⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s.13.

²¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s.14.

²² A. Schopenhauer, a.g.e., s.19.

²³ A. Schopenhauer, a.g.e., s.26.

gerektirir mi? Nitekim bilen özne, tasarım olmadan da bilen bir varlık olarak kalır. Ancak bilen öznenin düşünen yanı ile oluşturduğu tasarımları²⁴ var olmaya devam ettiğinden dolayı bu cevap yeterli bir yanıt değildir. Bununla Schopenhauer bir kez daha şunu vurgular: Tasarım olarak dünya özne ve nesne birlikteliğini şart koşar. Bu şu demektir: Özdek ile anlama yetisi birbirinden ayrılamaz.

“Özdek, anlama yetisinin oluşturduğu tasarımdır. Özdek ancak anlama yetisi tarafından oluşturulan tasarımda var olur. Bunların ikisi tasarım olarak dünyayı kurarlar.”²⁵

Buraya kadar Schopenhauer, insanın bilen yanına yönelmiştir. Fakat insan, bundan çok daha fazlasıdır. O, yalnızca bilen değil, tekrar edilecek olursa aynı zamanda yer kaplayan yanı ile nesneler arasında bir nesnedir. Schopenhauer buraya kadar getirdiği çalışmasını bu noktadan sonra bilen öznenin, kendi tasarımı olarak bedeni ile kurduğu ilişkisine yönelir. Bilen öznenin, bedeninin bilgisine yönelmesi yine bilen bir özne ile mümkündür elbet, ancak bilen bir özne kendi bedenine usun/aklın bir işlevi olan anlama yetisi aracılığı ile yönelir.

Schopenhauer, usun işlevlerini belirlemeyi, bilen öznenin, yer kaplayan yanına, yani bedenine yönelimi ve daha genelde bireyin kendini keşfi için gerekli görür. Bu bakımdan fiziksel nedensellik ile mantıksal nedensellik arasındaki ilişki karşılaştırmalı olarak kısaca ele alınacaktır. Fiziksel nedensellik olarak ele alınan sezgisel tasarımlar ile mantıksal nedensellik olarak ele alınan soyut tasarımlar arasındaki ayrım duyumsama ile akıl arasında yapılmış bir ayırmadır ve epistemolojik bakımından önem arz eder. Schopenhauer, insan aklında bulunan soyut tasarımların²⁶ kavramları oluşturduğunu ve

²⁴Birey, düşünen bir yana sahiptir. Düşünen öznenin tasarımları ise kavramlardır: A. Schopenhauer, a.g.e. s.27.

²⁵ A. Schopenhauer, a.g.e. s.29.

²⁶ Soyut tasarımların hayvanlar açısından bir karşılığı bulunmamaktadır. Fenomenal alan ve anlık, hayvanlar için geçerli olsa da onlar usa sahip olmadıkları için soyut tasarımları oluşturamazlar (tasarlayamazlar). Copleston örnek olarak köpeği gösterir. Köpek, şeyleri uzam ve zamanda algılayıp bunlar arasında nedensellik ilişkisi kurabilir ama uzam, zaman veya

kavramsallaştırma yapmanın insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik olduğunu söyler. İnsan duyulardan edindiği bilgiyi düşünceye iletir ve bu bilginin düşüncede kalıcı hale gelmesi ise kavramsallaştırma ile mümkün olur. Dolayısıyla kavramsallaştırma, bilgi edinme sürecinde ikinci sıradadır.²⁷ Kavramsallaştırmanın ikincil olması demek onların algılanamaz olup yalnızca düşünülebilir olduğunu söylemek demektir. Kavramların bir diğer önemi ise iletişimi olanaklı kılmaları ve deneysel bilginin saklanıp aktarılmasına yardımcı olmalarıdır.²⁸ Schopenhauer, kavramlar için, bir kere oluşturulur ve her zaman geçerli olurlar²⁹, der. Onlar tasarım olarak dünyayı zihinde resmeder, temsil ederler fakat algıda temsil edilmezler. Onların algıya geçişi, imgeler aracılığı ile mümkün olur. Ancak şunun altı çizilmelidir ki kavramlar, algıda temsilleri olmasa dahi algı ile zorunlu ilişki içindedirler. Nitekim söz edildiği üzere duyuların özdekten elde ettiği verilerin, us aracılığı ile oluşturulmuş halidir onlar. O halde kavramlar için “tasarımların tasarımı” demek Schopenhauer açısından yanlış olmayacak, yerinde olacaktır.

Schopenhauer, soyut ve sezgisel tasarımların arasındaki bu farkı epistemolojik bir değer farkı olarak görür. Çünkü anlama yetisi ve akıl arasındaki ayrım temelde hakiki bilgiye ulaşmanın olanağını belirlemektedir. Bilgi söz konusu olduğunda ise Schopenhauer anlama yetisi ve akıl arasındaki ayrımı Kant üzerinden yaptığı eleştiri ile tamamlar. Kant için izlenimler algılanır ve algılanan izlenimler akıl/anlama yetisi tarafından düşünülür, işlenir ve “kavramlara” dönüştürülür. Schopenhauer’a göre ise izlenimler algılanır ve bu izlenimler anlama yetisinin uzam, zaman ve nedensellik

nedensellik üzerine soyut düşünemez: F. Copleston, **Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm**, (Çev. Deniz CANEFE), İstanbul: İdea Yayınevi, 1998, s.31.

²⁷ I. Kuçuradi, **Schopenhauer ve İnsan**. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s.12.

²⁸ F. Copleston, 1998, s.32.

²⁹ A. Schopenhauer, 2014a, s.16.

formlarından geçtikten sonra “tasarıma” dönüşürler. Akıl ise bu tasarımlar üzerine düşünerek kavramsallaştırma/soyutlama yapar.³⁰

Anlaşıyor ki Schopenhauer’a göre görü bilgisi, kavramsal bilginin temelidir ve kavramsallaştırma yapılmadan önce her şeyin canlı bilgisini veren yetidir. Dolayısıyla kavramsallaştırma, algı bilgisinden gelen veri üzerine söz söylediği için yeni bir bilgi vermez. Bu bakımdan da bilginin kendisi soyut olanda değil, görüsel olanda aranmalıdır. Hakikat için soyut kavramlardan yola çıkmak, metafizik bilinmezlik doğurmasının yanı sıra yanlış bir yorumlamaya da sebebiyet verir. Nitekim Schopenhauer’a göre Schelling Okulu ve Hegel böyle bir felsefe yapmıştır.³¹

Kavramsal bilginin hakikate ulaşma konusunda³² yeterli bir bilgi olmadığını söylemek için soyut tasarımlar hakkında söylenecek birkaç şey daha vardır. Ancak bu durum kesinlikle kavramsal bilginin önemsiz bir bilgi olduğu anlamına gelmemelidir. Sonuçta kavramların bahsedildiği üzere pratik işlevleri vardır (iletişimi olanaklı kılarlar ve deneysel bilginin saklanıp aktarılmasına yardımcı olurlar). Fakat Schopenhauer’un vurgusu felsefe tarihinde yapılan bir hata olarak görülerin ihmalı ve aklın yanlış kullanımı üzerinedir. Bilinmelidir ki kavramsal bilgi tümele, görü bilgisi ise tikele yöneliktir.³³ Tikel ise kendinde şey olarak, sezgisel tasarımı olanaklı kılan bilgi türüdür.

O halde şu rahatlıkla söylenebilir; soyut kavramlar pratik yansımalarından dolayı aklın işlevi de pratik alan için etkili olacaktır. Dolayısıyla da aklın işi, fenomenlerin ötesindeki gerçekliğe, yani kendinde şeye ulaşmak değildir.³⁴ Şu çok açıktır ki, eğer bu dünya bir tasarım ise bir de bu tasarımın ardında bulunan kendinde şey olmalıdır. Bu kendinde şeye akıl ile ulaşamıyorsa “kendinde şeye ulaşmanın koşulu nedir?” diye

³⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s.15-16.

³¹ Y. Dursun, Schopenhauer’da Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi ile İlişkisi. **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2010, S.2, s.21.

³² Burada hemen usun kendisi anlaşılmalıdır. Hakiki bilgiyi veren us değildir.

³³ Y. Dursun, 2010, s.24.

³⁴ Usun işlevi, “İnsan ve Ahlak” adlı bölümde ahlaki pratiği bakımından bir kez daha ele alınacaktır.

sorulabilir. Burada Schopenhauer'un yanıtı oldukça açıktır: Kişi hakikate ulaşmak istiyorsa veya dünyayı anlamak istiyorsa öncelikle kendini keşfetmelidir.

Schopenhauer, insanın kendini keşfi ile sezgisel tasarım arasında büyük bir yakınlık kurar. İnsan kendini keşfetmek istiyorsa önce dışsal olarak nesnenin bilgisini edinmelidir. Schopenhauer'un bilen özneyi, nesneye yönlendirmesinin amacı en başından beri bireyin kendisini de bir nesne olarak keşfetmesi üzerinedir. Nitekim insan, yer kaplayan bir varlık olarak bedenini diğer tüm bedenler gibi tüm nesneler arasında bir nesne olarak algılar. Bunun sonucunda ise yalnızca "tasarım" elde eder. Bu tasarımın bilgisine yönelik süreç ise içsel bir bilgilenme yolunu gerektirir. Kişinin içsel bilgi edinme süreci ise yine kendi bedenine yönelmesi ile mümkün olur, çünkü zaten düşünen yan olarak aklın işlevinin yalnızca pratik olduğu netleştirilmiştir. Schopenhauer bu içsel bilgilenme türüne sezgisel bilgi diyecektir.

Sonuç olarak insanın kendi bedeni üzerine yaklaşımı iki türdür. Birincisi dışsal olarak tasarımı veren bilgi, bir diğeri de içsel olarak kendinde şeyi veren bilgidir. O halde beden üzerine iki keşif yapar Schopenhauer; bedeni bir nesne olarak algılamak -ki bu Kant'ın görüngü alanı ile aynıdır dolayısıyla özgün değildir- ve bedeni, nesnenin kendinde şeyine ulaşacak bir köprü olarak kullanmak -ki bu özgün yanını oluşturur-.

"Tasarım olarak dünya, Kant'ın görüngüsünün aynısıdır. Sonuçta ikincil bir şeydir. Birincil olan kendisini ortaya çıkarandır, kendinde şeydir. Daha sonra onu isteme diye tanımlayacağız."³⁵

1.1.2. İsteme Olarak Dünya

Beden ile bilen özne arasındaki ilişki bedenin bir tasarım olarak algılanmasından fazlasını verir. Bu ilişki biçimi, bedene bireyselliğini kazandırır ve bu bakımdan isteme

³⁵ A. Schopenhauer, 2014a, s.29.

olarak dünyanın bilgisi insan türü için değil, türün tek tek bireyleri için mümkün olur. Schopenhauer'un içsel bilgi olarak adlandırdığı bu bireysel bilgi, insanın kendi bedenine yönelerek onu dışsal olarak, yani tasarım olarak algılamaktan ziyade içerden keşfetme sürecini imler. Bu bakımdan Schopenhauer'un ulaşmak istediği bilgi türü, soyut tasarımların oluşturduğu türden ikincil bir bilgi değil, doğrudan elde edilen birincil bilginin kendisidir. Bahsedildiği üzere birincil bilgi, “sezgisel bilgi”dir.³⁶ Kişi, sezgisel bilgilenme aracılığı ile hem bedeninin içsel yapılanmasına hem de dünyanın nesnel yapılanmasına sebebiyet veren özü kavrar.

“Dolayısıyla her bilginin içinde sezgi birincildir: “Her güç ve her doğal yasa, bunların kendini gösterdiği her bir durum, kavrayış tarafından doğrudan doğruya tanınmalı, sezgisel olarak kavranmalı, sonra da akıl için düşünümsel bilincin içine *in abstracto* girebilmelidir.”³⁷

Bir önceki bölümde anlatıldığı gibi içsel bilginin (sezgisel bilginin) karşısında kalan dışsal bilgi yeter sebep ilkesinin ve başka bir deyişle neden-bilimin etkisi altında elde edilen bir bilgi türüdür. Bu bakımdan da nedenbilimin uyduğu yasa olan yeter sebep ilkesi ile iç öze ulaşamaz. Bu ilke, görüngülerin sınıflandırıldığı yerde etkili olur.

“Dolayısıyla nedenbilim, bizim ancak tasarımlarımız olarak bildiğimiz bu görüngüler konusundaki istediğimiz bilgiyi, bizi bu noktadan öteye götürebilecek bilgiyi hiçbir zaman vermez. Çünkü bütün açıklamalardan sonra da görüngüler bizim için yabancıdır. Onlar, yalnızca anlamını kavramadığımız tasarımlar olarak kalmayı sürdürürler.”³⁸

O halde Schopenhauer'un ulaşmak istediği şey tasarım değil, tasarımın anlamıdır ve bu da yeter sebep ilkesi ile sağlanamaz. Aranılan şey tasarımın anlamı ise o halde asıl aranan şeyin, bu tasarımdan başka olan şey; yani tasarımın anlamını oluşturan şey

³⁶ Schopenhauer, Kant ile arasındaki farkın sezgisel bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Kant, dolaylı ve düşünülmüş bilgiden yola çıkarken kendisi dolaysız ve sezgisel bilgiden yola çıkmıştır.

³⁷ E. Sans, **Schopenhauer**, (Çev. Işık ERGÜDEN), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s.39.

³⁸ A. Schopenhauer, 2014a, s.39-40.

olduğu da açıktır. Schopenhauer burada oldukça basit bir akıl yürütmeyeyle aranan şeyin tasarımın kendisinden bütünüyle farklı bir şey olduğunu bildiği için, bulacağı şeyin de tasarımın yasalarının dışında kalacağını bilir. Bu nedenle de yeter sebep ilkesini, bulacağı özün kendisinden dışlar. Nitekim ona göre, tasarımdan yola çıkarak tasarımın anlamını bulmaya çalışırsak bir şatonun çevresinde boşuna dolanıp duran, giriş kapısı arayan ama bulamayan birisinden farkımız kalmaz.³⁹

Bizim nesneye dair edindiğimiz bilginin yardımcıları olan kategoriler, bize yalnızca görüntülerin kendisini verir, oysa öteyi görmek için nedenin kendisini görmek gerekmektedir. Schopenhauer nedenin kendisine yönelişi bilen öznenin kendi bedenini algılama biçiminde edinir. Buna göre bilen öznenin bedenini dışsal olarak tanımasına “tasarım” (nesneler arasında bir nesne olarak) derken içsel olarak tanımasına “isteme” (özne tarafından doğrudan bilinen şey olarak) diyecektir.⁴⁰ Dolayısıyla tasarım karşısında istemenin kendisi, öteki taraf olur.⁴¹ İsteme, anlamın kendisine ulaştığımız anahtardır. İsteme, içsel bilginin ürünüdür.

“Gövde, bilginin öznesine iki büsbütün ayrı yoldan verilir. O gövdeyle özdeşliği aracılığıyla birey olur. Gövde anlayan algıda bir tasarım olarak, nesneler arasında bir nesne olarak verilir. O da nesnelerin yasalarına bağlıdır. Gövde, aynı zamanda, herkes için büsbütün farklı biçimde, doğrudan bilinen varlık olarak verilir. O, isteme sözcüğüyle gösterilir.”⁴²

Schopenhauer “dünya benim tasarımımdır” önermesinin karşısına “dünya benim istememdir” önermesini getirir. Bu söylem farkının arkasındaki amaç algılanan dünyanın, algılananın ötesinde bir gerçekliğinin olup olmadığına cevap bulmak

³⁹ A. Schopenhauer, a.g.e. s.40.

⁴⁰ Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*’nın birinci bölümünde bizi tasarımın bilgisine hazırlamış ve Kant’tan, hatta bütünüyle felsefe tarihinden çok da farklı konuşmamıştır. İkinci bölüme geçtiğinde ise bedenin isteme olarak tanınabilir olduğunu söylemesi felsefe tarihine nazaran Schopenhauer’un başkalaşım süreci olarak nitelendirilebilir.

⁴¹ E. Sans, 2006, s.32.

⁴² A. Schopenhauer, 2014a, s.42.

içindir.⁴³ Kendinde şey (artık isteme), sezgi sayesinde içsel olarak kendisini bize gösterir. Schopenhauer, sezgisel bilgiyi her şeyin üzerinde tutarak bir nevi Hegelci idealizme⁴⁴ de karşı çıkmış olur. Bu sezgisel bilgi metafizik olmasına rağmen dolayimsız bir bilgi olduğu için aşkın (bilinemez) veya esrarengiz değildir.⁴⁵

Schopenhauer isteme fikriyle idealizme giden yolu kapatarak, metafizik bir olgunun ulaşılabilen gerçekliğini yakalamak istemiştir. Bu, tıpkı yıldızlara dokunabilmek gibidir der, Schopenhauer. Yıldızlar çok yüksektedir ve buradan bakıldığında onlara erişmek hayal gibi durur ancak insan hem manevi olarak hem de fiziken yükseldiğinde oradaki gerçekliğe erişir ve mevcut durum hayal olmaktan çıkar. Böylece de ideal ile nesnel olan arasındaki özdeşlik tam anlamıyla kurulmuş olur.⁴⁶

Aslında tasarımın ötesine geçmek için çok fazla bir çabaya gerek yoktur. İnsan kendine yöneldiği zaman bunu başarabilir. Zaten sezgisel bilgiye dolayimsız bilgilenme demesinin sebebi de budur. İnsan, tasarımlara başvurmadan kendisindeki isteme duygusunun farkına varır ve bu nedenle de bir yönünün tasarım bir yönünün de isteme

⁴³ D.E. Cartwright, 2014, s.266.

⁴⁴ Aslında Schopenhauer, sezgisel bilgiye önem vermekle birlikte Hegel'e bir eleştiri de getirmiş olur. Hegel'in dünyanın temeline aldığı akıl nosyonuna ağır bir eleştiridir bu. İnsanın akıllı ile açıklayabileceği bir düzen yoktur ve bundan dolayı da varlığın kendisi, insan akıllı ile bilinemezdir. Nitekim insan aklını ön plana almak faydadan çok zarar getirmiştir.

⁴⁵(i) Bryan Magee benzer biçimde içsel bilginin veya içeriden kazanılmış bilginin Kantçı anlamda “kendinde şey”in birebir bilgisi olmadığını söyler. Nitekim içerden kazanılan bilgi mekân formunu içermese de zaman formunu içerir ve bu özelliğiyle hala fenomenal bilgi olarak kalır. İkinci olarak içsel benliğimiz hakkında kısmi bir bilgiye sahibizdir. Benliğin büyük çoğunluğu insana kapalı olduğu için bizi güdüleyen etkileri net olarak anlamlandıramaz ve eylemimizin bilinçsiz olduğunu düşünürüz. Son olarak, daha genel anlamda bilgi, özne ve nesne ikiliğini içinde barındırmak durumundadır. Özne ve nesne farklılaşmanın olduğu yerde, yani fenomenal dünyada bulunur. Bu bakımdan içsel bilgi bütünüyle bilgisizliğe tekabül etmelidir: B. Magee, **Chapter of “Schopenhauer”, The Great Philosophers**, United States: Oxford University Press, 2009, s.217; (ii) Schopenhauer'un yaptığı ayrım aslında Platon'un anlatımına daha çok benzer. Nitekim Platon, görüngüler dünyası ve idealar dünyası derken yanlış anlaşılmıştı. Aslında O, var olanlar arasında hiyerarşik bir düzen kurmaktan öteye gitmedi. Bunun sonucunda da idealar ‘alanı’ ile görüngüler ‘alanı’nı ortaya koydu. İç içe olan bu var olanlar, temelde tek bir şeyi, var olanı temsil ediyordu. Aralarındaki kıyaslamayı ise bilgisel olarak değil pratik olarak kurdu Platon. Schopenhauer ise buna benzer bir biçimde isteme olarak ifade ettiği özsel oluşu, metafizik veya kendinde şey diyerek dışarı atmadı. Nitekim Kant'ın “kendinde şey” kavramının aksine Schopenhauer'un “isteme” kavramı hem aşkın hem de içkin olarak bulunur.

⁴⁶ A. Schopenhauer, **Bilmek ve İstemek**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları, 2017a, s.40-45.

olduğunu kavrar.⁴⁷ Bedenin bu iki yanı neden-sonuç ilişkisi içinde değildir. Onlar bir ve aynı şeydir, çünkü bedenin devinimleri, istemenin bir görüngüsüdür. Bu sebeple de gövdenin tasarıma dönüşmüş bir isteme olduğundan söz ederek bu ikili arasındaki ilişkinin boyutunu da terminolojik açıdan netleştirmiş olur: *isteme, gövdenin a priori bilgisi, gövde ise istemenin a posteriori bilgisidir.*⁴⁸

Kişinin istemesi a posterioridir ve dışarıda olup biteni eş zamanlı olarak içerden de anlamamıza yardımcı olur. Dolayısıyla o, doğrudan bilinebilir. Bu şu demektir: Doğrudan verilene bakılıp dolaylı olan çıkarsanabilir. İsteme bir bedene bürünür ve bu beden aracılığı ile kendine bir zihin tayin eder. Bu zihnin kendisi harici olan ile fenomenal olan arasındaki ilişkiyi anlamak için vardır. Ancak içsel bilgi kendinde şeyin, kendisini isteme olarak tezahür etmekten başka ne olduğu sorusunu da yanıtsız bırakır.⁴⁹

Bilen özne, gövdeyle olan özel ilişkisi bakımından, yani gövdeyi iki farklı biçimde bilmesiyle “birey” olur. Bilen özne, kendi bedeninden hareketle diğer bedenleri de birey olarak algılamalıdır aksi halde bilen özne ve dolayısıyla Schopenhauer, diğer tüm nesneleri bir ‘birey’ değil, yalnızca bir ‘tür’ olarak algılayarak solipsizme düşer. Başka bir deyişle onların varlığını bir hayalden ibaret olarak kavrar. Schopenhauer böyle bir eleştiri almak istemediği için etik sistemini buradan açacak ve bilen öznenin, başka bilen özneleri “bir ve aynı” olarak algılamasına “ahlak” diyecektir. Bu konu ise “İnsan ve Ahlak” başlıklı bölümde detaylandırılacaktır.

Sonuç olarak isteme ile gövde bir ve aynı ise onlar özdeşdir. Bu özdeşliğin bilgisi bize doğrudan verilidir. Dolayısıyla Schopenhauer yeni bir bilgi türü ortaya koymak ister ve buna ‘felsefi doğruluk’ veya “mükemmel felsefi gerçeklik”⁵⁰ der. Schopenhauer bu mükemmel felsefi gerçekliği insan türünden daha öteye taşıyarak tüm organik ve

⁴⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s.45-46.

⁴⁸ A. Schopenhauer, 2014a, s.42.

⁴⁹ A. Schopenhauer, 2017a, s.49.

⁵⁰ D.E. Cartwright, 2014, s.269.

inorganik varlık için zorunlu kılar. Buna göre isteme, tüm tasarım sınıfları için görünüme gelir. Schopenhauer felsefi doğruluk aracılığıyla tüm nesnelerin, istemenin bir görünümü olduğunu “kanıtlamakla” kalmamış, aynı zamanda bilen öznenin gövdesine dair edindiği çifte bilginin zorunlu olarak kabulünü de öne sürmüştür. Buna göre kendi gövdemiz olmayan tüm nesneleri, kendi gövdemize benzerliğine göre yargılayacak ve böylelikle onların da hem kendi gövdemiz gibi bir tasarım olduğunu bilecek hem de bir yanıyla isteme olduğunu kabul edeceğiz.

“Şimdi, bizim bilgimiz her zaman bireyselliğe bağlıdır, dolayısıyla da sınırlıdır. Bu bilgi, her birimizin ancak bir tek olabileceğimizi ama öte yandan bütünü bilebileceğimizi göstermektedir. Felsefeyi gerektiren de işte bu sınırlamadır. Dolayısıyla bizler [...] tam da bu nedenle kuramsal bencilliğin yolumuzu tıkayan kuşkucu savına küçük bir sınır karakolu gibi davranacağız.”⁵¹

Schopenhauer yaptığı açıklamanın felsefi doğruluk olduğunu varsayarak kolaya kaçmış görünebilir ancak başka bir açıdan onu bu noktada eleştirmek de kolaycılık olabilir. Nitekim felsefi doğruluk ile a priori doğruluk arasında bir fark yoktur. Bu bakımdan burada yapılacak olan her eleştiri felsefe tarihinde a priori diye sunulan her düşünceye karşı da bir eleştiri olmak durumundadır.

Özetle felsefi doğruluk altında söylenebilecek olan şey şudur: Eğer bilen öznenin bedeni dâhil olmak üzere diğer tüm tasarımlar istemenin bir görünümü ise, isteme nesneler üzerinde nesneleşmektedir. “Her istemli devinim, istemenin bir eyleminin ortaya çıkışıdır”⁵² der, Schopenhauer.

⁵¹ A. Schopenhauer, 2014a, s.47-48.

⁵² A. Schopenhauer, a.g.e., s.51.

1.1.2.1. İstemenin Nesneleşmesi ve Nedenselliğin Farklı Kılıkları

İsteme ile bedenın bir ve aynı olduğunu söylemek, istemenin dolayimsız olarak beden üzerindeki tezahürü anlamına gelir. Az önce bahsedildiğı üzere isteme kendisini yalnızca beden değıl, tüm varlık piramidinde tezahür eder. Schopenhauer istemenin bu etkinliğini “istemenin nesneleşmesi/objeleşmesi” olarak adlandırır. Ancak buradan istemenin, nesne olduğu anlaşılmamalıdır, çünkü nesne, istemenin görünür hale gelmesidir. Dolayısıyla da isteme, nesneden/görüngüden başka bir şey olarak görüngünün dışında yer alır. Görüngüler alanı çokluk alanıdır ve dolayısıyla o, bu çokluğun dışında kalması sebebiyle ve bu çokluğun sebebi olması nedeniyle, “bir”dir. Bu “bir”lik başka bir biçimde uzay ve zamanın, yani “bireyleşme ilkesinin” dışında kalmak anlamına gelir. Çokluğun dışında olmak aynı zamanda yeter sebep ilkesinden de bağımsız olmayı gerektirdiğı için denilebilir ki isteme, hiçbir sebebe bağılı değildir, dolayısıyla da nedensizdir. Uzay, zaman, nedensellik olsa olsa bilmenin kalıplarıdır. İsteme bu kalıplardan sıyrılmış olduğu için özgürdür. İsteme, hem ilk neden olmaklığı bakımından hem de yasalardan bağımsız olmaklığı bakımından özgürdür. Bu noktada Schopenhauer ile Kant arasındaki en önemli fark, Kant’ın “kendinde şey”i çokluk olarak görmesidir. Schopenhauer ise bu çokluğu, fenomen dünyasına atfetmiş ve istemeyi bu çokluğun dışındaki “bir” olarak nitelemiştir.⁵³

İstemenin doğa yasalarından bağımsız oluşu, doğa yasaları ile iş gören bilimi kendisinden uzaklaştırır. Nitekim algısal bilginin kalıpları olan uzam, zaman ve nedensellik formları saf matematik ve saf doğa bilimini ilgilendirir. Dolayısıyla bilim aslında tasarımlar arasındaki ilişki ve bağıntıdan öte bir gerçeklik sunabilecek işlevde

⁵³ B. Magee, 2009, s. 214.

değildir, yani bilim tasarımının anlamına dair bir bilgi sunmaz. O halde istemeye ulaşmak konusunda bilim yetersiz kalır.⁵⁴

Schopenhauer istemeyi, çokluğun dışında kalmak bakımından “bir”, nedenselliğin dışında olması bakımından “özgür” olarak tanımlarken aynı zamanda da onu “kör ve bilinçsiz” olarak niteler. Çünkü isteme, kendi içinde bir amaca sahip değildir. Onun çabası yalnızca varlığını devam ettirmek üzerinedir ve bunu da bilinçsiz olarak gerçekleştirir. Başka bir deyişle bu çaba, bilinçli olarak yönelinen bir amaç değil, içgüdüsel bir yönelimdir.⁵⁵ Schopenhauer, istemenin içgüdüsel -bilinçsiz- olan bu yöneliminin nesne üzerinde sonuç verdiğini düşünür, yani isteme, var olmaya, var olanlar üzerinden devam eder. Bu, istemenin kör ve bilinçsiz çabası uğruna nesneleşmesi anlamına gelir.

Özetle istemenin asıl istediği varlığını devam ettirmektir ve bunun için kendisini tüm varlıkta açığa çıkarır. İstemenin nesneleşmesinin en alt basamağında inorganik dünya bulunmaktadır. Onun üzerinde ise bitkiler ve onun üzerinde de hayvanlar ve insanlar yer alır. İsteme, tasarımlarda görünüme geldiği anda bu tasarımlar üzerinde “nedensellik yasası” işlemeye başlar. Schopenhauer nedensellik yasasının üç ayrı formundan söz ederek varlık piramidindeki nesneleşme sürecini ayırmış olur. Bu üç form sırasıyla; “neden”, “uyarıcı” ve “motif/motivasyon”dur.

Nedenle etkilenenler başlangıçta aracısız bir etkileşim içindedir, yani neden ile etki arasındaki ilişki doğrudandır. Ne oranda güç uygulanırsa o oranda etki ile karşılaşılır. Bu özdeşlik hali diğer koşullanma durumlarında farklılık gösterecektir. Nitekim uyarımda uygulanan güç ile sonuç arasındaki ilişki eşit değildir, bu nedenle etkinin derecesi de ölçülemez. Motif ise bir dolayımından geçer, yani dış koşullar insan ve hayvanları doğrudan etkilemezler, çünkü motif bilince yöneliktir. Dış koşullar öncelikle

⁵⁴ A. Schopenhauer, 2014a, s.66-67.

⁵⁵ I. Kuçuradi, 2013, s.30-33.

bilme yetisinden geçerler ve burada işlendikleri halleriyle bedeni etkilerler. Bilme yetisine Schopenhauer sıklıkla başka bir misyon yükler. İsteme halinde olan tüm varlıklar ihtiyaç sahibidir veya denilebilir ki ihtiyaç sahibi olan tüm varlıklar ister. Bu anlamda bilme yetisi, doğa tarafından canlılara ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için verilmiştir, hakikati kavramaları için değil.

Nedenselliğin üç şekilde incelenmesinin gereği varlıklar arasındaki algılama dereceleridir. Varlıktaki algılama arttıkça, nedenselliğin etkisi azalır ve bunun bir sonucu olarak etkin neden hissedilemez. Etkin nedenin hissedilemiyor oluşu Schopenhauer açısından nedenin tamamen yokluğu anlamına gelmez, neden yalnızca fark edilemez olur. İstemenin nesneleşme basamaklarında nedenselliğin gözle görülür oranda azalması başka bir açıdan bireyselliğin etkisinin de gittikçe azalması anlamına gelir. Buna göre insanda bireysellik net bir biçimde görünürken inorganik yaşama doğru indikçe bu bireysellik silikleşir ve en sonunda türün izi kalır. Bu da istemenin kendisini daha seçik olarak insan sınıfında gösterdiği anlamına gelir. Başka bir deyişle istemenin doğası insan sınıfında daha seçik halde kavranılır.⁵⁶

“Kısacası: Cansız cisimlerdeki, bitki ve hayvanlardaki üç katlı farklılığa göre, onlarda meydana gelen tüm değişiklikleri yönlendiren nedensellik keza üç şekilde belirecektir, yani kelimenin en dar anlamıyla neden, uyarım (stimulus) veya güdülenim olarak ortaya çıkacaktır. Bu değişimle nedenselliğin apriori geçerliliği ve onu izleyen sonuç, sonucun zorunluluğu hiçbir şekilde farklılaşmaz.”⁵⁷

Varlıkların hareketini belirleyen nedenler farklı da olsa hepsinin özündeki isteme “bir” ve “aynı”dır. Dolayısıyla isteme tüm evrene farklı biçimlerde tezahür etse de o “bir” olduğundan tüm evrende bir “bütün” olarak, “bölünmemiş” olarak bulunur. Schopenhauer bu duruma istinaden insanda çok fazla isteme parçası bulunurken taşın

⁵⁶ A. Schopenhauer, 2014a, s.119.

⁵⁷ A. Schopenhauer, **İstencin Özgürlüğü Üzerine**, (Çev. Mehtap SÖYLER), Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, s.37.

kendisinde daha az isteme parçası bulunmadığını söyleyerek örnek verir. Azlık ya da çokluk nicelikleri istemenin kendisinde değil, onun görüngüsünde, yani tasarım olan dünyada mümkün olur. Nitekim istemenin nesneleşmesinde sonsuz sayıda basamak vardır ama bunların sonsuz sayıda olması istemeyi etkilemez. Dolayısıyla istemenin nesneleşme aracılığıyla çokluk alanına dâhil olması onun birliğine zeval vermez.

“Dünya, bu kendinde varlığın bir belirmesidir. Kendinde varlık ne olursa olsun, o sınırsız uzamda böyle bir gerçek yayılıma, dağılıma sahip olamaz. Bu sonsuz yer kaplama olsa olsa onun belirmelerinde vardır. Oysa kendinde varlık tersine, doğadaki her şeyde, yaşayan her şeyde, bütün, bölünmemiş olarak bulunur.”⁵⁸

Schopenhauer, nesneleşme basamaklarını inceledikten sonra özel olarak insana yönelir. Bu durumda yoğunlaştığı temel nedensellik formu da motif/motivasyondur. Yeter sebep ilkesinin dört kökünden biri olan eylemin yeter neden ilkesi, bu motifler aracılığıyla iş görür. Bu motiflerin veya başka bir deyişle dış nedenlerin, bilme yetilerini etkilemesiyle güdü oluşur. İnsan ise bu güdüler aracılığıyla hareket eder. Schopenhauer daha genelde bilinçli olan tüm varlıklarda güdülenme olduğunu ancak hayvanların ‘o an’ orada bulunan koşulların nesneleri güdülemesi ile hareket ederken insanları koşullayan güdülerin ‘şimdi’ ile sınırlı olmadığını söyler. Geçmişte kalmış olayların hatırası ve gelecekte ortaya çıkabilecek olayların beklentisi de insanları güdüleyebilir. Dolayısıyla hayvanların belirlenimi şimdi ile sınırlıyken insanlar geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın etkisinde yaşar.

Schopenhauer insanı belirleyen motifleri bir zorunluluk ilişkisi içinde ele alır ve insanın akıl sahibi bir varlık olmasıyla bu zorunluluğun dışına çıkamayacağını altını çizer. Akıl yalnızca nedenselliğin formu olan bu motifi bilinç düzeyine getirmekle sorumludur. Dolayısıyla akıl, motifler üzerinde bir otorite değildir. Akıl, motiflere müdahale etmez, insanlarda motiflere dair farkındalık yaratan bir köprü işlevi görür. Bu

⁵⁸ A. Schopenhauer, 2014a, s.75.

başka bir açıdan şunu demeye gelir: İstemenin motif üzerindeki zorunlu etkisi, akıl tarafından ortadan kaldırılamaz, çünkü birey istemenin zorunlu bilgisine akli aracılığıyla değil, bedeni aracılığıyla ulaşır.

Schopenhauer, istemenin nesneleşme basamakları ile Platoncu “idea” arasında sıkı bir bağ kurar ve idea kavramı üzerinden zorunluluğa tabi olduğunu düşündüğü insanın eyleme olanağına, yani özgürlük meselesine dair çalışma başlatır. Schopenhauer’ın Platon’dan etkilenecek felsefesine dâhil ettiği idea fikri iki anlamda karşılanır: (i) O, türlerin tek tek modelidir; (ii) Tek teklerin, içinde varlık kazandığı ortamın koşuludur. Platoncu anlamda idea tıpkı isteme gibi yeter sebep ilkesinin dışındadır, dolayısıyla yeter sebep alanının dışında “bir” olarak bulunur. İdea ile isteme arasındaki fark şudur: İdea, istemenin upuygun olarak nesneleşmesidir, yani istemeden hemen sonra gelir. Dolayısıyla o, isteme ile tasarım arasında “doğrudan nesne” olarak bulunur.

Bilen özne yalnızca yeter sebep ilkesine bağlı bilgileri bilebilir. Bu bakımdan da bu haliyle ideanın kendisi bilinemez kalır. İdeanın bilgisine ulaşmak için yeter sebep ilkesinin altında olan bireyselleşme ilkesinden -uzam ve zamandan- arınmak gerekir. Bunun sonucunda da özne artık “birey” olmaz.

“Algılayan birey, saf bilen özne olur. Birey, birey olarak, bilse bilse tek tek şeyleri bilir. Bilmenin saf öznesi ise yalnızca ideaları bilir.”⁵⁹

Saf bilen özne bu haliyle yeter sebep ilkesinin dışına çıkmış olacaktır. Kişi burada ideaları, yani istemenin upuygun nesneleşme basamaklarını görür.⁶⁰ O halde şimdi şu sorulmalıdır: Saf özne bir zorunluluğa tabi olmasına rağmen bu zorunluluğun dışına çıkıp ideaya nasıl ulaşabilir?

⁵⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s.126.

⁶⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s.127 vd.

1.1.3. İstemenin Özgürlüğü Üzerine

Ontolojik bir bütünlük kuran Schopenhauer, ahlak tasarımına ulaşmanın bir yolu olarak özgürlük fikrini hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan inceler. Buna karşılık Nietzsche'nin özgürlük konusuna yaklaşımı bu kadar net bir karşılık bulmaz. Fakat görüleceği üzere Schopenhauer'da özgürlük kavramının nasıl kurulduğunu anlamak, Nietzsche'nin ahlaki sorgulamasında ulaştığı derin anlamı kavramak açısından önemlidir.

Schopenhauer için özgür olmanın olanağı hem epistemolojik hem de ontolojik olarak iki boyutta incelenir. İncelemeler sonucunda ulaşılan görüş üzerinden Schopenhauer bize eylem özgürlüğü hakkında açıklama sunar. İsteyen bir varlık olarak insanın özgür eyleme olanağı ise onun göbekten bağlı olduğu istemeyle kurduğu ilişki dolayısıyla açıklanır. Özgürlük tartışması Schopenhauer'da konunun incelenmesi bakımından sistemli bir akışa sahiptir. Öncelikle “-ben-deki özgürlük fikrinin kaynağı” tartışılmış daha sonra “kavramın analizi”ne gidilmiştir.

Schopenhauer, bendeki özgürlük fikrinin kaynağı ile ilgili birçok sebep sıralar, ancak bu sebepleri daha genelde iki madde halinde toplamak da mümkündür. Bu sayede sayılacak sebeplerin kaynakları rahatlıkla gösterilebilecektir. Schopenhauer her şeyden önce şunu kabul eder: İnsanda özgürlüğün olduğuna dair (özgür olduğumuza dair) bir inanç bulunur. Bu inancın sebebi ise aklın yanılsama içinde oluşudur. Peki, akıl neden ve ne konuda yanılır?

Aklın yanılsamasına sebep olan iki durum vardır. Schopenhauer bunlardan birini felsefe tarihine karşı getirdiği eleştiri ile açıklarken -ki burada daha önceki bölümlerde bahsedilen eleştirilerden farklı bir eleştiri getirmez- diğerini daha spesifik bir biçimde kendi felsefesinde yanlış anlaşılan bir noktanın sonucu olarak açıklar. Bu iki durumu da kısaca özetlemek gerekirse;

1. Felsefe tarihinde insan maddi ve ruhsal iki yana bölünmüştür. Başka bir deyişle insan, iki parçalı bir varlık olarak düşünülmüştür. Bunlardan ruh, asıl gerçeklik alanı olarak, yani bizim dünyadan bağımsız olmamızı sağlayacak yanımız, dünyadaki nedenselliğin dışına çıkmamızı sağlayacak yanımız, öte dünya ile bağımızı kuran yanımız olarak düşünülürken; beden bizi yanılsama alanı içinde tutan, değersiz ve bizi dert sahibi yapan yanımız olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan insan ruhsal/akli yanı ile diğer tüm var olanlardan ayrıldığını ve böyle bakınca da doğadan/dünyadan kopuk, ayrıcalıklı olduğunu, dolayısıyla da özgür olduğunu düşünür.

“Bu “insan” tasarımının getirdiği özgürlük anlayışı da özetle şöyledir: Eylemlerimizin kendimiz dışında bir şey tarafından belirlenmemesi, kendimiz tarafından belirlenmesi; yani: eylemlerimizin, kendimiz dışında bir nedeninin olmaması.”⁶¹

Bu bakımdan da Schopenhauer öncelikle evren ile insan arasındaki uçurumu/kopukluğu ortadan kaldırmak ister. İnsan bu dünyanın bir parçasıdır ve bunun aksi yönünde gelişen tüm inançlar aklın yanılsamasından ibarettir, der ve buna bağlı olarak özgürlüğün de bir yanılsama olduğunu söyler. Tüm bunların sonucunda Schopenhauer kendisine kadar gelmiş olan ‘aklın yüceltilmesi’ fikrine karşı çıkar. Bir önceki bölümde de değinildiği üzere aklın işlevi yalnızca pratiktir, onun hakikati bulmak, aramak veya bilmek gibi bir amacı yoktur.

2. Schopenhauer insanı bir yanıyla isteme bir yanıyla da tasarım olarak ele almıştır. Bilen özne, tasarım olan yanı ile bu dünyaya bağlı olduğunun idrakine ulaşabilir. Fakat Schopenhauer okunduktan sonra veya Schopenhauer’a göre idrak sağlandıktan sonra şu durum yanlış

⁶¹ H. Bravo, Schopenhauer’da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi, **Düşünbil Dergisi**, 2014, S.43, s.42.

yorumlanabilir ya da gözden kaçırabilir; insan bir yönüyle isteme olduğu için eylemlerini, kararlarını kendi içinden gelerek yaptığını, aldığını düşünebilir. Ancak beden, istemenin kendisi değil, yalnızca bir görünümüdür. Bununla birlikte yine kişi Schopenhauer’u okuyarak tüm dünyanın istemenin bir görünümü olduğu idrakine de varabilir ve buna rağmen kendini yine özgür sayabilir. Bunun sebebi ise diğer varlıklar ile kendi varlığı arasında bir fark görmesinden ileri gelir. Farkı da kendi bilinçli yapısına atfeder. Bu sorun birinci olarak açıklanan sebep ile kol koladır. Fakat bilinmelidir ki akıl, insanı ayrıcalıklı kılmaya yetecek bir yeti değildir. Bu sebepten Schopenhauer, kendisini hem yanlış okuyanlara veya anlamak istemeyenlere hem de tüm felsefe tarihine şöyle karşılık verir: Bilen öznenin isteme varlığı olması ile özgür olmak her zaman eş tutulmuştur. Ancak mesele “benin”, isteme varlığı olarak özgür olup olmadığı değil, istemenin kendisinin özgür olup olmadığıdır.

“Schopenhauer’un eleştirisi bu insan ve insan özgürlüğü anlayışınadır. Şunu sorar: “insan doğadaki her şey gibi kendisine ait, belli, sürekli özellikler taşıyan, buna göre de çevredeki etkenlerden etkilenen bir varlık mıdır, yoksa doğanın tümünden ayrı tek başına bir istisna mıdır?”⁶²

“Bendeki” özgürlük fikrinin sebepleri ortaya konulduktan sonra Schopenhauer bu kavramın analizine yönelir. Ona göre özgürlük kavramı kendi içinde hem olumlu hem de olumsuz bir anlam barındırır. Olumsuzdur, çünkü bu kavram engel ve baskıların yokluğu anlamında düşünülür; böylelikle özgürlüğün ne olduğu değil, ne olmadığı söylenmiş olur. Olumludur, çünkü bu engel ve baskıları kaldıracak gücün temsilidir. Engellerin çeşidi bakımından üç farklı özgürlük biçimi vardır. Bunlar; fiziksel özgürlük,

⁶² H. Bravo, a.g.e., s.43.

entelektüel özgürlük ve ahlaki özgürlüktür.⁶³ Schopenhauer'un temel derdi epistemik problemin ahlaki problem ile olan bağına ortaya koymak olduğu için dikkatini fiziksel özgürlük ile baskın olarak ahlaki özgürlüğe verir. Fiziksel özgürlük maddi bir engelin yokluğu anlamındadır. Maddi engelin yokluğunun kabulü öncelikle maddi bir engelin varlığının kabulünden geçer. Ahlaki özgürlük ise böyle bir maddi engelin, hem varlığının hem de yokluğunun, tamamen yadsındığı, olmadığı bir özgürlük alanını temsil eder. Ahlaki özgürlük, kendi içimizdeki iki güdü arasında kalıp hangisini seçeceğimizi düşündüğümüz bu seçim durumunun ifadesidir. Fakat burada Schopenhauer şunu sorar: Bu seçimin kendisi ne kadar özgürdür?⁶⁴

Seçimimizin ne kadar özgür olduğu meselesiyle Schopenhauer insanın ontolojik yanına seslenmiş olur. Bu, şu anlama gelir: Özgürlüğün, akıl (bilme) varlığı olarak insan ile isteme varlığı olarak insanın (bunlar bir bedende iki ayrı görünümdür) hangisi aracılığıyla incelenmesi gerektiğini tespit etmek gerekir. Başka bir deyişle Schopenhauer bilen öznenin beden yanını fizyolojik açıdan tanımayı gerektirecek bir çalışma başlatır ve buna bağlı olarak insanın iki bilme yetisinden söz eder; bilinç/bilme yetisi ve öz bilinç/benlik bilinci.

Bilinç, dış duyu aracılığı ile nesneye yönelirken özbilinç, iç duyu aracılığı ile özneye yönelir. Öz bilinç açısından istediğimiz şeyi gerçekleştirebilme durumu, yani engellenmeme durumu, özgürlüktür. Öz bilinç bu çerçevede düşünürken istenilen şeyin istenilmesi durumunun özgürlüğünü hiç tartışmaz. Bu bakımdan da denilebilir ki, öz bilinç yapısı gereği istemenin öncesini sorgulamaz. Öz bilincin bu sorgulamayı yapamaması demek cevabı da hiç bilmemek demektir. Dolayısıyla isteme, isteyen kişi açısından her zaman nedensiz olarak tasarlanır.

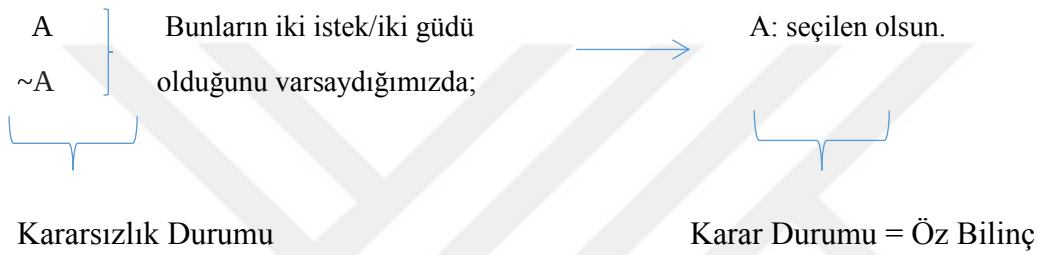
“İsteyebilirim ve nasıl davranmak istersem bedenimin hareket edebilen uzuvları istediğimi başarısızlığa uğramadan o an

⁶³ A. Schopenhauer, 2000, s.12.

⁶⁴ A. Schopenhauer, a.g.e., s.15.

gerçekleştirecektir.- Bu kısaca şu demektir: “İstediyimi yapabilirim.”
[...] Öz bilinç bu özgürlüğü kesinlikle onaylayacaktır. Ancak biz özgürlük üzerine soru sormuyoruz. Öz bilinç, yapma özgürlüğünü onaylar ama sorulan istemenin özgürlüğüdür.”⁶⁵

Burada asıl sorulmak istenen şey istemenin kendisinin neye bağlı olduğu sorusudur. Bu durumda istemek bir şeye bağlı mıdır değil midir, diye sormak yerine kendi başına istemenin bir şeye bağlı olup olmadığı sorulmalıdır.⁶⁶ Ancak öz bilincin kendisi bu ikinci soruyu sormaz. O yalnızca tamamlanmış bir istemeyi görür, yani kararsızlık anını çözümleyemez. Formülleştirmek gerekirse;



Bu kararsızlık anı, insanları belirleyen yakın koşullardan başka bir şey değildir. Bu çatışma anı, kişinin karar vermesi ile değil, ortaya çıkan daha güçlü koşulun güdüyü etkilemesi ile son bulur. Daha güçlü koşullar oluşmadıkça da kararsızlık anı devam eder. Bu anlamda insan kararları ve dolayısıyla davranışları aslında bir güç tarafından sürekli yönlendirilmekte ve belirlenmektedir.⁶⁷

“Sen istediğini yapabilirsin ancak hayatının her anında sadece belli bir şeyi isteyebilirsin ve doğrusu ondan başkasını da isteyemezsin.”⁶⁸

Özetle Schopenhauer açısından iki istekten hangisini seçtiğimiz bize bağlı değildir. Kişi, kendisini tanıdıkça hangi durumda neyi isteyeceğine dair bir tasarım oluşturur. O halde şu rahatlıkla söylenebilir ki kendimiz, kendimizin bilincinde değilizdir.

⁶⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s.25.

⁶⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.28.

⁶⁷ H. Bravo, 2014, s.43-44.

⁶⁸ A. Schopenhauer, 2000, s.33.

Schopenhauer istemenin kendisinin özgürlüğüne dair sorulan soruya öz bilincin yanıt veremediğini düşündüğü için öz bilinçten uzaklaşarak anlığın/bilincin kendisine yönelir.⁶⁹ Çünkü öz bilinç isteme ile nesne arasındaki bağlantıyı göremez. Oysa her nesne, isteme sahibi bir varlık olarak karşımızda durur. Anlığın kendisi ise bu ilişkiyi kavrayabilecek yetidedir.

“Anlığın en evrensel ve temelde en köklü biçimini nedensellik kanunu olarak görürüz. Ancak bu kanun aracılığıyla gerçek dış dünyanın algısı ortaya çıkar ve duyu organlarımızda tümüyle doğrudan hissedilen değişiklik ve duygulanımlar algılanır ve bu duygulanımlardan hemen onların nedeninin kavranmasına geçilir.”⁷⁰

Schopenhauer’a göre nedensellik yasası başlı başına özgürlük kavramının bir başka temasıdır. Nedenselliğin nesneler arasındaki karşılıklı ilişkinin koşulu olarak ele alındığı önceki bölümün aksine bu bölümde nedensellik özsel bir belirlenim olarak ele alınacaktır. Burada neden, eylemlere yönelir. Bireyin eylemi tasarım dünyasının yasası altında zorunlu bir ilişkiye bağlıken, Schopenhauer buna bir yenisini daha ekleyerek bireyi a priori belirleyen özel bir doğadan bahseder ve buna “karakter” der. “Bu karakter öğretisinin daha sonra göreceğimiz üzere, özgürlük, sorumluluk ve ahlaklılığa ilişkin sonuçları vardır.”⁷¹ Bu nedenle karakterin özgürlüğe dair belirlediği sınırlar “İnsan ve Ahlak” başlıklı bölümde detaylandırılacaktır.

Özetle koşullar ve karakter insan eylemlerinin belirleyicisi olan iki ögeyi oluştururlar.⁷² Bu ikisinin etkileşimi ile insanın yapıp etmeleri belirlenir. Bu, insanın belli bir koşulda her zaman x eylemini gerçekleştireceği anlamına gelir. O halde insan tıpkı diğer tüm nesneler gibi dış koşullar tarafından belirlenmiştir ve dolayısıyla da özgür değildir.

⁶⁹ A. Schopenhauer, a.g.e., s.30.

⁷⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s.35.

⁷¹ C. Janaway, **Schopenhauer**, (Çev. R. Çağrı ATAMAN), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007, s.90.

⁷² H. Bravo, 2014, s.44.

Schopenhauer bundan sonra özgürlüğün olanağına dair bir kapı aralamak ister. Bunu da özel olarak tek tek bireylerin isteme ile girdiği ilişki bağlamında açıklar. Ancak onun araladığı bu özgürlük bir isteme özgürlüğü değildir. Çünkü isteme özgürlüğünden bahsedebilmek için isteme, yadsınmamış halde bulunuyor olmalıdır. Aksi durumda isteme özgürlüğünden söz etmek yanlış olur. Bu özgürlük biçimi, istemenin zorunlu doğasından kurtulmayı, onun yadsınmasını amaçlayan bir özgürlüktür. Bir eylem özgürlüğü olarak değil, eylemsizliğin kendisi olarak anlaşılmalıdır. Fakat Schopenhauer'un açtığı kapıyı hemen kapattığı görülür, çünkü dolaylı olarak böyle bir özgürlük anlayışının olanaksız olduğu sonucuna ulaşır.

Schopenhauer bir eylemsizlik özgürlüğünün mümkün olup olmadığına yöneldiğinde önce bizi eyleme zorlayan bedenin ve dolayısıyla istemenin askıya alınmasını açıklar. Bilen özne böylelikle yeter sebebin dışına, yani eylem alanının dışına çıkmış olur. Bir nedenler yokluğu olarak eylemsizlik, Platoncu ideaya ulaşmak anlamını taşır. Platoncu ideaya ulaşmanın ise yalnızca “sanat” aracılığıyla gerçekleşebileceğini söyler. Bu, epistemik bir olanaktır.

1.1.3.1. Epistemik Bir Olanak: Deha

Schopenhauer epistemolojik özgürlüğü varoluşsal zeminden kopmadan anlatır. Dolayısıyla bir tür olarak insana değil, insan türü içindeki çeşitliliğe bakarak tek tek bireyleri incelemeye alır. Bahsedilen epistemik düzleme yaklaşabilecek kişi bireysel olarak varoluş sergileyen “deha”dan başkası değildir. Deha, saf seyre dalış (esrime hali) ile idealara ulaşır ve onu kendi eserinde (resim, şiir, müzik vb.)⁷³ yeniden yaratır. Bu bakımdan güçlü bir düş gücüne de sahiptir. Dehanın tek amacı ideanın bilgisinin

⁷³ Schopenhauer aynı zamanda tek tek sanat dallarına da yönelir: E. Sans, 2006, s.58-77.

iletilmesini sağlamaktır. Oluşan eser, zamanın akışı içinde sürüklenmez.⁷⁴ O, bir yapıt olarak kalır. Schopenhauer sanatı, şeyleri yeter sebep ilkesinden bağımsız görme yolu olarak tanımlar.⁷⁵ Dolayısıyla estetik deneyim sırasında tasarım alanı yok olur ve birey, kendisini tetikleyecek olan istemenin baskısından kurtulur.

Schopenhauer dehanın tanımını şöyle verir: “Deha, kişinin kendi çıkarlarını, dileklerini, amaçlarını bütünüyle görüş dışı bırakma gücüdür. Dolayısıyla deha birinin, saf bilen özne, dünyanın açık gözü olarak kalabilmek için kendi kişiliğinden bir süreliğine soyunma gücüdür.”⁷⁶ Bu bakımdan dehanın seçkin bir yeteneği vardır. O, bilgiyi istemenin hizmetinden koparabilen kişidir. Ancak bu kopma anı (zorunluluktan kopma anı) yalnızca bir süreliğine gerçekleşebilir. Başka bir deyişle dehanın kendisi yeter sebep alanının dışında tamamen kalamaz. Nitekim birey bedeni aracılığıyla istemenin hizmetindedir ve bedeni var olduğu sürece istemeden asla kopamaz.

“Yaratıcı insanın kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanlardan farkı, tek şeyde ideyi görmesinde ve bundan ortaya çıkan sonuçlardadır. Kausal bağlantılar dünyasının dışında olan insanlardan farkı ise, bu kausal bağlantıların ötesinde ancak geçici olarak bulunmasında, istemesini ancak geçici olarak susturmasındadır.”⁷⁷

Akıl ya da düşünme belli bir düzeyi aşınca onun bilgisi kendisi için bir amaç haline gelecektir. Başka bir deyişle akıl artık iradenin amaçlarına hizmet etmeyecek, şeyler arasındaki ilişkilerin nedenselliği ile ilgilenmeyecektir. Bunların yerine kendisi ile bütünüyle nesnel olarak ilgilenecektir. Nesnel olması önemlidir, çünkü dünya bu nesnellik içinde, yani tarafsız olarak algılanacaktır. Akıl böylelikle hizmetinde olduğu istemeden belli süreliğine uzaklaşacak ve hakiki bir sanat eseri ortaya koyacaktır.⁷⁸

⁷⁴ A. Schopenhauer, 2014a, s.175 vd.

⁷⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s.132.

⁷⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.133.

⁷⁷ I. Kuçuradi, 2013, s.84.

⁷⁸ A. Schopenhauer, **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları, 2016b, s.9.

Aklın nesnel bir konuma ermesi, istemenin kapsamı dışında olmanın haricinde kişisel çıkarı da yadsımak anlamına gelir.⁷⁹ Fakat bu durumun tam tersi söz konusu olunca, yani akıl iradenin hizmetinde olunca bilginin kendisi de iradenin hizmetinde iş görür. Bu bakımdan akıl, iradenin ihtiyaç duyduğu kadarıyla var olacak ve nesnel yorumlama yapamayacaktır. Deha, bu noktada da ayrıcalıklı bir konuma sahiptir, çünkü o, istemesinin karşısına bilgiyi yerleştirebilecek yetkinliktedir. Bu bakımdan bilgiyi birinci sıraya koyarken kendi varoluşunu ikinci sıraya alır. Fakat dehanın bu ayrıcalıklı varoluşu günlük yaşamında dezavantaja dönüşür. Günlük yaşamda istemenin hizmetinde olan kişi, oldukça yüzeysel düşünmeyi yeterli bulurken deha derin düşünmeye sahiptir. Dolayısıyla da oldukça soylu bir akla sahiptir.⁸⁰

Dehaya ait olan bu yeteneğin kendisi aynı zamanda tüm insanlarda az da olsa bulunmaktadır. Bu yetenek herkeste az da olsa bulunmasaydı sanat yapıtından zevk almak da mümkün olmazdı. Dâhinin bu noktadaki özelliği ise bu yeteneğine/bilgi türüne, sıradan insandan daha fazla sahip olmasıdır. Nitekim sıradan insanın üçte ikisi irade üçte biri akılken; dehanın üçte ikisi akıl üçte biri iradedir.⁸¹

Sıradan insan, dehadan her anlamda ayrılır, çünkü o, doğanın her gün binlercesini ortaya çıkardığı seri üretimdir. Sıradan insan yeter sebep ilkesinin dışına çıkabilecek yetkinliğe ve seçkinliğe sahip değildir.⁸² Schopenhauer, sıradan insan ile deha arasındaki ilişkiyi en basit haliyle şöyle açıklar: “Sıradan insanın bilme yetisi onun kendi çağırını aydınlatan bir lambadır. Oysa dehanın bilme yetisi dünyayı açığa çıkaran

⁷⁹ Bilim, istemenin çıkarları için çalışırken, sanat bu çıkarlara karşı ilgisizdir. Bu bakımdan sanat, bilimden daha yüksek bir bilgidir. Sanat, dünyanın özünü bilir, yani fenomenlerin arkasındaki istemeyi algılar. Buna göre fenomenlerin gerçekte oldukları halleri, istemenin nesneleşmesi olarak kavrar: J. Taminiaux, *Art And Truth in Schopenhauer and Nietzsche*, **Man and World**, 1987, V.20. s.88.

⁸⁰ A. Schopenhauer, 2016b, s.13-14.

⁸¹ A. Schopenhauer, a.g.e., s.43.

⁸² Aslında doğanın, insanı iki farklı varoluşsal özelliklerle yaratmasının ardında yatan yine karakter meselesidir. Bu bölümdeki anlatımlar, epistemolojik düzlemde kurulduğu için karakter konusu “İnsan ve Ahlak” başlığında ele alınacaktır.

güneştir.”⁸³ Bir başka açıdan da deha ile sıradan insan arasındaki farkı şöyle ortaya koyar:

“Deha çifte akla sahip bir kimsedir: Biri kendisi için ve iradesinin hizmetinde, diğeri safi nesnel bir tavırla kavradığından ötürü aynası haline geldiği dünya için. [...] Diğer taraftan sıradan insanın sadece tek bir akli vardır, buna dehanın nesnel aklına karşılık öznel akıl denilebilir.”⁸⁴

Dehanın bir süreliğine de olsa bu dünyadan uzaklaşması için akli tek başına yeterli olmaz, aynı zamanda dış koşulların da uygun olması gerekir. Bu durum, dehanın bu dünyada var olmasının da koşuludur. Nitekim dehanın dünyaya gelmesi yüzyılda bir vukuu bulur ve bunun için de uygun koşulların bir araya gelmesi gerekir.

Özetle Schopenhauer, zorunluluğun dışına çıkma olanağından birini epistemolojik olarak kurmuş ve buna “estetik seyrediş/estetik haz” demiştir. Her isteme bir gereksinimden, yani bir eksiklikten doğar. Eksiklik ise acıdır. İstemelerin/isteklerin sonsuz olduğu bilindiğine göre acı da sonsuz ve kalıcı olacak, doyumlar ise kısa süreli kalacaktır. Çünkü her doyum yerini başka bir isteğe bırakır. İstemenin kölesi oldukça da acı kaçınılmazdır. Dolayısıyla estetik seyrediş, kalıcı bir doyum sunmaz, yalnızca istemenin köleliğinden bir süreliğine çeker alır. “İsteme”den kurtuluş saf istek-siz veya isteme-siz bilmedir.⁸⁵

Söz konusu istemenin yarattığı acı olunca Schopenhauer özgürlük ile bağlantılı olarak bir çıkış yolu daha sunar. Bu da estetik seyrediş gibi kalıcı bir doyuma ulaştırmayan çileciliğin yoludur. Kişi, çilecilik ile aslında iki temel anlayış içinden birini seçtiğini gösterir: yaşamı istemek veya yaşamı yadsımak. Schopenhauer bize, bu iki anlayışın da etik bir düzlemde insanı anlamaktan geçtiğini gösterir. Fakat onun

⁸³ A. Schopenhauer, 2014a, s.136.

⁸⁴ A. Schopenhauer, 2016b, s.18.

⁸⁵ A. Schopenhauer, 2014a, s.147.

felsefesinde ahlaki yorum, ontolojik ve epistemolojik boyutlar göz önünde bulundurulmadan yapılamaz.

1.2. İnsan ve Ahlak

Özgürlüğün olanağı sorunu Schopenhauer açısından ahlaki incelemenin de zorunlu olduğu bilincini yaratmıştır, nitekim öyledir de. Bir isteme olarak özgürlüğün mümkün olmadığına dair her açıklama, istemenin akabinde aktüel hale gelecek olan eylem özgürlüğünün de sorgulanmasını gerektirir. İstenç özgürlüğünün mümkün olmadığı bir durumda, o istenci gerçekleştirecek eylemin de özgür olamayacağı bağlantısı rahatlıkla kurabileceği için Schopenhauer'un bu konudaki itiraz ve söylemleri tahmin edebilir. Tahmin edilemeyecek olan şey ise onun, ahlaki temeli bütünüyle karakter meselesi üzerinden oluşturmuş olmasıdır.

Schopenhauer karakter hakkında açıklama yaparken yelpazeyi geniş tutacaktır; kişiye hem eylem özgürlüğü olanağını hem ahlaki motivasyonunu hem varoluşsal bağlantısının idrakini hem de sorumluluk, suç, ceza, vicdan, din, siyaset vb. kavramların kaynağını sunacaktır. Üstelik bunu yaparken en büyük başarısı, kişiye karakteri üzerinden hayatın anlamını sorgulatması değil, istemesi üzerinden, istemenin anlamını sorgulatmasıdır. Başka bir deyişle o, hayatın özüne dair açıklamayı ahlaki zeminde kurar.

Schopenhauer için ahlak, insanı yetkinliğe ulaştıran temel unsurdur. Bu bakımdan insanın değeri, ahlaki motivasyonunun bir sonucu olarak karşımıza çıkar. İnsanın değerini ortaya koymak bakımından Schopenhauer'dan farklılaşan Nietzsche, öncelikle ahlakın kendi değerini incelemeye alır. Dolayısıyla Schopenhauer, insan

değerini ön plana çıkarırken, ikinci bölümde Nietzsche'nin, temelde insan değerini belirleyen ahlak anlayışını sorguladığı gösterilecektir. Buna karşılık bu bölümdeki temel soru şudur: “İnsanların ahlaki açıdan bu derece farklı tutumlar sergilemelerinin sebebi nedir? [...] Niçin insanlardan biri oldukça merhametli ve bencillikten uzak bir hayat sürerken, bir diğeri bunun tam tersi bir hayat sürmektedir?”⁸⁶

1.2.1. Karakter Üzerine: Etik Bir Özgürlük Mümkün Müdür?

Biraz önce bahsedildiği üzere etik bakımdan özgürlüğün mümkün olup olmadığı sorunu, eylem özgürlüğünün mümkün olup olmadığı sorunuyla aynı anlama gelir. Eylem yalnızca tasarım olarak dünya içinde var olur ve dolayısıyla bu dünyadaki nedenselliğe tabidir. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse neden, onu izleyeni zorunlu kılan bir önceki değişikliktir⁸⁷. Hiçbir nedenin sonucu başka bir şeyden bağımsız (kendi başına) değildir ve yoktan var olmaz (hiçlikten gelmez). Her sonuç kendinden önceki bir “şeyin” etkisidir. Hatta Schopenhauer bunu söylerken neden için onun “daha çok etkilendiği bir şey mutlaka vardır”⁸⁸ der. Buna göre güdü, eylemin gerçekleşmesine daha çok etki eden bu koşul veya durumdur.

Bir önceki bölümde insan ve hayvan eylemlerinde böyle bir güdünün varlığından söz edilmesine rağmen Schopenhauer burada bir adım daha atarak bu güdülenmenin sebebini sorar. Kişi eylemek ister. Eylemini belirleyen bir güdü ve güdüsünü belirleyen başka bir zorunluluk vardır ki o, karakterdir. Karakter, aynı güdülerin insanları farklı etkilemelerinin bir sebebidir. Dolayısıyla Schopenhauer

⁸⁶ A. Schopenhauer, **Merhamet**, (Çev. Zekai KOCATÜRK), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014b, s.133.

⁸⁷ A. Schopenhauer, 2000, s.56.

⁸⁸ A. Schopenhauer, a.g.e., s.56.

öncelikle bireysel olarak ve daha sonra herkes için eyleme özgürlüğünün olanaksızlığını ifşa etmiş olur.

Schopenhauer için karakter, eylem özgürlüğünün olanaksızlığının bir kanıtıdır, çünkü insan karakteri bireysel, görgül, sabit ve doğustadır. (i) Schopenhauer insan karakterinin bireysel olduğunu söylemekle şu duruma açıklık getirmiş olur: İki kişinin aynı güdülenme sonucunda farklı tepkilerde bulunmaları onların özgür olduğunu değil, karakterlerinin bireysel olduğunu kanıtlar. Schopenhauer karakterin ne kadar özgür olduğu sorusunun yanıtını ise onun sabitliği ile açıklar. Bu, tıpkı isterken özgür olup olunmadığını değil, istemenin kendisinin özgür olup olmadığını sorgulamakla benzerdir.

(ii) İnsan karakteri görgüldür, yani empiriktir. Dolayısıyla kişiye kendi bilinci tamamen açık değildir ve bu nedenle kendi karakteri üzerinde a priori bir bilgiye sahip de değildir. Belli bir durumda nasıl davranacağını, o durumu yaşamadan bilemez. Schopenhauer buna edinilmiş tecrübe der ve kişinin aynı duruma maruz kaldıkça aynı şekilde eyleyeceğinin altını çizer. Kişi bu tecrübe yoluyla aynı zamanda kendini de tanımaya başlar. Karakter bu noktada “görgül karakter” ve “edinilmiş karakter” olmak üzere ikiye ayrılır. Bireyin kendini tanınması ise görgül karakteri üzerinden gerçekleşir ve bunun üzerinden edinilmiş karakterine dair a priori olanı kavramaya başlar.

(iii) Schopenhauer kişinin karakteri sabittir⁸⁹ diyerek belki de en tartışmalı yaranın kabuğunu kaldırmış olur ve şöyle devam eder:

“İnsan asla değişmez: Bir olayda nasıl davrandıysa tamamen aynı koşullarda (fakat koşullara dair doğru bilgiye sahip olması gereklidir.) davranışlarını daima tekrarlayacaktır.”⁹⁰

⁸⁹ A. Schopenhauer, **Din Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say yayınları, 2015a, s.179; A. Schopenhauer, **İnsan Doğası Üzerine**, (Çev. Elif YILDIRIM), İstanbul: Oda Yayınları, 2017c, s.59.

⁹⁰ A. Schopenhauer, 2000, s.60.

Bu cümlede altı çizilmesi gereken kısım “tamamen aynı koşul” vurgulamasıdır. Nitekim Schopenhauer’a durumun böyle olacağına ilişkin bir kanıtının olup olmadığı sorulabilir. Fakat insanın, “tamamen aynı koşullar” gerçekleştiğinde farklı davranması da beklenemez bir şeydir, çünkü eylediğinden başka türlü eyleyebilseydi o zaman içinde eyleyebilmiş olması gerekirdi. (iv) Bu ise karakterin doğuştan, verili bir halde bulunduğunu söylemektir. Karakterin verili olması onun, isteme tarafından belirlenmiş olması anlamına gelir. Dolayısıyla eylemi belirleyen karakterin kendisi de verili bir biçimde nedenselliğin içinde yer alır.

“Ortaya çıkacak koşullar ve karakteri, kişinin yazgısını mutlak anlamda belirlemiştir. Kişi, Schopenhauer’a göre, karşısına çıkacak koşulları ve karakterini bilmediği için yaşadıkları ve yaptıkları ona rastlantısal gelir. Oysa her şey bir zorunluluğa tabidir.”⁹¹

Bu zorunluluk alanının dışına taşmanın ilk yolu olan estetik seyredişte Schopenhauer, deha üzerinden isteme değil, ama epistemik özgürlüğün mümkünatını göstermişti. Burada ise karakter üzerinden eyleme değil, ama eylemsizlik özgürlüğünü tartışmaya başlar. Kişi karakter sahibi biri olarak bu dünyada var olur ve kendi karakterine göre eyler -veya eylemek istemez-. Bunun için öncelikle kişinin neden eylemek istemediğini bilmesi gerekir ki bu da bizi yine aynı yere, karakterin kendisine getirir. Kişi içinde bulunduğu karakter dolayısıyla bu zorunluluğu yadsır veya onaylar. Zorunluluğu onaylamak istemsizce yapılan bir eylemken; yadsımak yüksek bir bilinç gerektirir. Bu nedenle de öncelikle istemenin hâkim olduğu bu dünyanın özünün kavraması gerekir. Bu kavrayış bireyde doğuştandır ve bu kavrayış ile kişi ahlaki motivasyonunu tanır. “Tanır” demek daha uygun görünür, çünkü ahlaklı olmak veya olmamak verili karakterin bir sonucudur. Buna göre karakterin belirlenimi rastlantısaldır ve dolayısıyla da herkes ahlaklı olmayabilir. Schopenhauer böyle bir yorum ile ahlakın din değil, karakter meselesi olduğunu da dile getirmiş olur.

⁹¹ H. Bravo, 2014, s.44.

İnsanın ahlaki varoluşunun çözümlenmesi, özel olarak bireyin, dünyayı nasıl kavradığının anlaşılmasıyla olanaklıdır. Bu bakımdan Schopenhauer İnsan türünün bireyleri arasında -tıpkı deha örneğinde olduğu gibi- hiyerarşi kurar. Bu sınıfsal ayırım aynı zamanda ahlakın tanımına ilişkin açıklama oluşturur. Birey verili karakterinin nezdinde bu dünyayı ahlaki bakımdan iki biçimde kavrar: Ya onaylar ya da yadsır. Schopenhauer yaşamın onaylanıp yadsınma durumunu ise yine özgürlük ile ilişkisi bağlamında ele alır.

1.2.2. Yaşamın Onaylanması ve Yadsınması: Yorum ve Aşırı Yorum

“Dünya bir cehennemden farksızdır ve onun içinde bir taraftan insanlar, diğer tarafta iblisler azap ve işkence gören ruhlardır.”⁹²

Schopenhauer, yaşam ya tasdik edilir ya da inkâr edilir der. Birey olarak yaşam karşısındaki duruş öncelikle karakterde açığa çıkar. Kişi sabit ve belli bir karakterle dünyaya gelir ve kendi karakterinin izin verdiği ölçüde eyler veya düşünür. Dolayısıyla bireyden, o şekilde değil de bu şekilde eylemesini istemek, onun olduğundan başkası olmasını istemek ile aynı şeydir.⁹³ Bu durumda bireyin bu dünyayı onaylaması veya yadsınması yine karakterinin izin verdiği ölçüde mümkün olur.

Schopenhauer buraya kadar gayet açık bir analiz yapar ancak bundan sonrası insanın ötesinde, isteme ile ilgilidir. Schopenhauer ahlaki farkındalık ile istemeye dair ontolojik bir farkındalık yaratmayı hedefler. Onun felsefesine hâkim olan metafiziksel kötümserliktir. Bu dünyanın özü olan isteme, bitmek bilmeyen bir çaba olarak anılır.⁹⁴ Evrenin tümüne hükmeden kör bir irade vardır ve bu irade canlı varlıklar üzerinde

⁹² A. Schopenhauer, **Hayatın Anlamı**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları, 2017b, s.29.

⁹³ A. Schopenhauer, 2000, s.30.

⁹⁴ F. Copleston, 1998, s.36.

bitmeyen bir acının kaynağıdır. Bu durum felsefi bir gerçeklik olarak kabullenilmelidir. İstemenin yol açtığı arzuların durdurulamaz olması ihtirasa; ihtiras ise acıya neden olur. Bu, oldukça karamsar bir felsefe anlayışının ürünüdür. Hazdan ziyade acı vardır, çünkü acılar, hazzardan daha fazla dikkat çeker ve algımızda daha derinde yer edinirler.

“Nasıl ki bütün bedenimizin sağlığını değil, fakat sadece ayakkabının vurduğu küçük noktayı hissedersen, tıpkı bunun gibi mükemmelen yolunda giden bütün işlerimizi değil, fakat sadece bizi üzüp rahatsız eden önemsiz, anlamsız, küçük bir işi düşünürüz. Her vesileyle vurguladığım gibi, acının ıstırapın müspet tabiatına karşılık olarak, iyiliğin ve mutluluğun menfi tabiatı işte buna dayanır.”⁹⁵

Schopenhauer’un daha temelde vurgulamak istediği varlık değil, yokluktur. Bu yokluk, en nihayetinde acıyı yaratır. Acı ise tatminsizliğin kaynağıdır. Bizim doğamızda bulunan isteme de yokluktan/eksiklikten kaynaklanır. Sınırsız olan bu isteme her zaman başka bir isteği tetikler. Bu istekleri doyurmak ise imkânsızdır, mutlak bir tatmin olanaksızdır. Schopenhauer bu bakımdan tatminsizliği, mutsuzluk ile eşleştirirken, mutluluğu doyum sağlanan an ile eşleştirir. Bu anlamda insanlar, mutlu olmak için çaba sarf ederlerken asıl ulaşılanın mutsuzluk olduğunun farkına varmalıdır. Çünkü hissedilen şey hep yokluktur. Zevkten/kısa bir doyumdan sonra başka bir yokluk/eksiklik gelir. Bu durum, bu şekilde devam eder. Sonuç olarak doyum/mutluluk anlık, mutsuzluk/yokluk ise sonsuz olur. Başka bir deyişle istenilen arzunun tatmini anlıktır ve tekrar yokluk içine düşülür, sonunda insan tekrar kendini başka bir şeyi veya aynı şeyi isterken bulur.

O halde hayat, mutluluk ile mutsuzluk arasındaki sürüklenme ve kalıcı mutluluğu elde etmeye zorlanan bir aldanıştır. Hayat bir aldanıştır; sözünde durmaz ve veriyse almak için vermiştir.⁹⁶ Hayat bir aldanıştır, çünkü isteme bize özgürlük yanılsamasını verir. Verdiği başka bir yanılsama ise şudur: İnsan, kendi yaşamını

⁹⁵ A. Schopenhauer, 2017b, s.14.

⁹⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.10.

sürdürmeyi hayatının amacı sayar ancak hayatın amacı daha büyük olan istemenin varlığının devamını sağlamaktır. Başka bir deyişle birey bilinçsiz olarak isteme/kendinde şey varlığını devam ettirebilsin diye ister. Bu aldanışın dışına çıkmanın yolu, hayatın aldanış ve acı olduğunu kavradıktan sonra dünyanın yalnızca maddi anlamının değil, manevi-ahlaki bir anlamının olduğunu da kavramak olacaktır.⁹⁷

Schopenhauer böyle bir manevi kavrayışın temelini Doğu düşüncesinden alır. Hinduizm ve Budizm'den oldukça etkilenir. Hinduizm'in kutsal metni olan Veda öğretisinin temelinde yer alan Upanişadlar hakkında bilgi toplamaya başlar. Onların karamsar dünya görüşünden açığa çıkan ahlaki yorumlarını ve “maya perdesi” fikrini felsefesine dâhil eder. Bu dünyanın gerçek anlamı olan acı, içinde bulunduğumuz tasarım formları tarafından örtülüdür. Kişi bu maya perdesi nedeniyle ne hayatın anlamının acı olduğunu kavrayabilir ne de ahlaki gerçekliği görebilir. Ancak buna rağmen o, bilinçsiz bir şekilde bu acıyı yaşamaya devam eder. Bu durum pratik ilişkilere de yansır. Nitekim Schopenhauer bu maya perdesinin ardındaki gerçek anlamı açığa çıkarmanın peşindedir, çünkü gerçeklik maya perdesi tarafından örtülmüştür.

“İsteme” ve “yaşamı isteme” kavramları Schopenhauer için aynı anlama karşılık gelir.⁹⁸ Bu nedenle insan en temelde yaşamı onaylamak için vardır. Çünkü isteme, insan bedeni üzerinde nesneleşerek kendi yaşamının devamlılığını onaylar. Dolaylı olarak da insan yaşamını onaylamış olur, yani varlığını sürdürme isteği konusunda belirlenmiş olur. Fakat istisnai durumlarda birey yaşam istencini kırar, yadsır. Böylelikle de kendini yeter sebep ilkesindeki zorunluluğun dışına itmiş olur. Bunu yapan kişi bireysel istemesinin dışına çıkmış demektir. Bireysel olarak istemenin dışına çıkmak demek karakterin de silinmesi anlamına gelir. Karakter silinmesi bir özgürlük olarak karşımıza

⁹⁷ A. Schopenhauer, **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları, 2016a, s.13.

⁹⁸ F. Copleston, 1998, s.359.

çıkar, ancak bundan mutlak bir eylem özgürlüğü anlaşılmamalıdır. Nitekim Schopenhauer bu durumu farklı kişi tiplerini ortaya koyarak açıklar.

1.2.2.1. Onaylama: Bencillik, Yadsıma: Merhamet

Schopenhauer artık ahlaka dair görüşlerini daha açık bir şekilde ifade etmeye başlar. Dünyanın manevi değerini, doğanın var ettiği insanın karakteriyle özdeşleştirir. Maneviyatın anlamı yaşamı onaylama veya yadsıma kuruluken ahlaki tutumun anlamını bencilliğin ve merhametin soruşturmasında bulur. Belirtmek gerekir ki Nietzsche, bencillik ve merhamet gibi duyguların kökenindeki iyi ve kötü değer yargılarına yönelir. Bu bakımdan Nietzsche, Schopenhauer'un bu bölümde ortaya koyacağı iyi ve kötü değer yargılarını, sonraki bölümde anlam bakımından tersine çevirecektir.

Felsefe tarihinde yer alan ve bu zamana kadar gelen gerçek ile gerçek olmayan ayrımı insanın kendisini diğer türlerden soyutlamasına ve ayrıcalıklı olduğuna dair bir inanç yaratmasına neden olmuştur. Bu da daha temelde ben ve ben olmayan ayrımının başladığı noktadır.⁹⁹ Bu ayrımla insanlar kendilerini bir akıl sahibi olarak görmekle beraber bilme yanını yücelten ve özgür olduğunu düşünen canlılar haline gelmiştir.

“Bireylerin bildiği ve içinde yaşadığı tek dünya, kendi beyinlerinde kurguladıkları mekândır. İşte bu temsili dünya, onların yaşam alanının merkezini oluşturmaktadır.”¹⁰⁰

Oysa Schopenhauer tasarım ile isteme arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak bunu tüm varlık piramidine yansıtır ve doğanın özünde bütün varlıkların birer isteme varlığı olduğunu öne sürer. Böylelikle bireyin hem diğer bireyler hem de diğer varlıklar ile

⁹⁹ A. Schopenhauer, 2016a, s.47.

¹⁰⁰ A. Schopenhauer, 2014b, s.65.

eşitliğini kurmuş olur. Ayrıca kişinin kendi özüne dönerek kalıcı ve geçici olan arasında farkındalık kurmasını amaçlar.¹⁰¹

Schopenhauer'in bu anlayışının temelinde doğu düşüncesinin etkisi yine kaçınılmaz olarak görülür. Ben ve ben olmayan ayrımının aşılması *tat twam asi* (işte sen busun) anlayışının karşılığıdır.¹⁰² Schopenhauer bu noktada dinlere yönelir. Hristiyanlık'ın bu konuda, ayrımı derinleştirmek istediğini ve insana “ben ve ben olmayan” ayrımının büyük oranda empoze edildiğini söyler. Buna karşılık Brahman ve Budacılığın yaptığı şeyin insanın diğer tüm varlıklarla olan akrabalığını kabul etmek olduğunu dile getirir.¹⁰³ O halde insan, “bu sensin” anlayışına eriştiği noktada ahlaki bir değere de sahip olmuş olur.

Bu anlamda ben ve ben olmayan ayrımını onaylayan dinler, çoğunluğun -ki Schopenhauer bunlara sıradan insanlar der- kafa yapısına hitap eder. Bu anlayış hakikatten uzak bir metafizik inancın temsilidir. Sıradan insanlar karakterleri gereği hakikati kavrayacak yaşam tarzına ve bilince sahip değildir. Oysa din, bu insanlara kendisini bir hakikat olarak kabullendirir ve böylelikle acıya egemen olan bu dünya içinde insanların varoluşuna anlam katar. Bu, sahte bir anlamdır. İnsanlar bunun sonucunda sorgulama yeteneklerini kaybederler. Böyle bir din egemenliği, ahlaki geliştirmenin aksine ona ket vurur. Çünkü Schopenhauer açısından ahlak, bu dünyaya duyulan umut ve inançta değil, böyle bir umudun ve inancın inkârında yatar.

O halde yaşamı onaylamak ve yadsımak bakımından karakter, iki ana insan sınıfı yaratır. Bunlardan biri daha önce bahsi geçmiş olan “sıradan insan” ile “aziz/ulu”

¹⁰¹ A. Schopenhauer, 2017a, s.76.

¹⁰² A. Schopenhauer, 2016a, s.50: “Etik'imın okurları bilirler, bana göre ahlakın nihai temeli Vedalar ve Vedanta'da esrarlı Tat twam asi (Bu sensin!) deyişinde kural olarak ifadesini bulmuş olan hakikattir ki ister insan ister hayvan, her canlı varlığı kastederek söylenmiştir ve Mahavakya veya Büyük Söz denir.”

¹⁰³ A. Schopenhauer, 2015a, s.11.

dediği insan tipidir. Her iki tip de “ben ve ben olmayan” anlayışını kabul edip etmeme durumuna göre iyi ve kötü karakterli olmak üzere ayrılır.

“İyi ve kötü kavramları, karaktere sadece a priori olarak uygulanabilir, yani hepimiz iyi olanı kötüye yeğleriz; fakat ortada kesinlikle böyle bir ayrım bulunmaz. Fark, bir insanın kendi çıkarını, bir başkasınınkinden önemsiz sayma ve saymama arasında yer alan noktada ortaya çıkar.”¹⁰⁴

Sıradan İnsan/Fabrikasyon İnsan	İstemeyi/Yaşamı Onaylar	Bencil ve kötüdür.
Aziz/Ulu İnsan	İstemeyi/Yaşamı Yadsır	Merhametli ve iyidir.

İnsanlar için temel güdü var olma, yaşamının devamını isteme güdüsüdür. Sıradan insan bu güdüyü dikkate alarak acıdan kaçıp hazzı ulaşmanın peşine koyulur. Yaşama istemi aynı zamanda kişinin benliğini koruma istemiyle özdeşir. Bu bakımdan kişi, “ben ve ben olmayan” ayrımını içselleştirerek kendisini, kendi dışındaki tüm kişilerden koruma içgüdüğü içinde bulur. Böylelikle de diğerleri ile kendi arasında bir uçurum yaratır. Kendi varlığı için diğer varlıkları bir tehdit olarak algılamak, bireyin kendi benini yücelterek bencillik duygusu ile hareket etmesine neden olur.

“Her insan, içinde en başta ve en önde muazzam boyutlarda bir bencillik barındırır ki günlük hayatta küçük ölçekte ve tarihin sayfalarında da büyük ölçekte ortaya konduğu üzere hak ve adaletin sınırlarını en büyük özgürlükle ihlal ederler.”¹⁰⁵

Bencillik duygusu zamanla kıskançlık ve fesatlık gibi duygular yaratır.¹⁰⁶ Kişi doyumsuzluğun getirdiği acı ile anlık doyum ve mutluluk içinde olanı kıskanır. Fesatlık duygusu ise kişinin diğerlerinin varlığından rahatsız olma duygusudur ve karşılıklı zarar verme durumu burada başlar. Birey artık kendi mutluluğunu, başkasının mutsuzluğu üzerinde, doyumunu başkalarının acısında arar. Bu duygu ise nefret duygusudur.

¹⁰⁴ A. Schopenhauer, 2017c, s.73.

¹⁰⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s.20.

¹⁰⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.23.

Gelinen noktada bencillik intikamı, intikam da kötülüğü doğurmuştur. Bu sebepten insan diğer bedenlerdeki isteme duygusunu reddeder ve kendi doyumunu için onları görmezden gelir. Bu insanlar tam anlamıyla bireysellik ilkesi altında yaşarlar. Bencillik duygusu aynı zamanda insanın hedefini de belirleyecektir. Bu hedef şudur: “Her şey benim içindir ve başkaları için olan hiçbir şey yoktur.”¹⁰⁷ Bu şekilde insanlar başkalarının acılarına veya sevinçlerine karşı oldukça kayıtsız olur, duyarsızlaşır. Çünkü insanlar sadece kendi acıları ve sevinçleri ile meşguldür. Başkalarıyla ancak kıskançlık boyutunda ilgilenirler ve böylece de onların kötülüğünü isterler. Dolayısıyla Schopenhauer için bencil yanıyla insan gerçekte vahşi ve korkunç bir hayvandır.

Bununla beraber Schopenhauer iyimserliğin de yanlış bir öğreti olduğundan söz eder. Bunu şu anlamda söyler: İyimserlik algısı insana dünyanın yaşanabilir bir yer olduğu düşündürür ve böylece insan, doyuma ulaşabileceğini sanır. Bu anlamda iyimserlik düşüncesi aklın bir yanılsaması olarak çıkar karşımıza. Çünkü ona göre dünya hiç de böyle bir yer değildir. Mutlak iyilik duygusu vardır, ancak bu dünyayı yenmeye yetmez. Çünkü çok az insan bu duyguya sahiptir. Burada Schopenhauer’un iyimserliği küçümseyen bir anlayışa sahip olduğu gibi bir ima çıksa da aslında o, iyiliği her zaman baş tacı edecektir. Onun burada kastettiği iyimserlik, evrene karşı öğretimizde duyulan yanlışlıktır sadece.

Schopenhauer açısından tüm bunların aksine başka insan ile olan iletişimimizde dikkate alınması gereken husus karşıımızdaki kişinin acıları, ıstırabı, endişeleri ve onun ihtiyaçları olmalıdır. Etik bir ilişkinin temelinde olması gereken diğer insanın araçsallaştırılmamasıdır. Bu davranışın temelinde şefkat, bir diğer adıyla merhamet/empati yatar. Bu duygu, “ben ve ben olmayan” ayrımını yadsıyan kişide bulunur. Bu ayrımın aşılmasıyla karşıımızdaki acısı bizim tarafımızdan içselleştirilir. Buna göre merhamet, birlikte neşelenmek anlamına gelmez, aksine aynı acıyı

¹⁰⁷ A. Schopenhauer, 2014b, s.64.

paylaşmak anlamına gelir.¹⁰⁸ Acı ortaklığı kurmak, istemenin var ettiği sonsuz acının ve beyhude çabanın tüm var olanlar için ortak olduğunun farkındalığı anlamına gelir. Bu farkındalığa sahip olan kişiye Schopenhauer “aziz” veya “ulu” insan der.

Kişi, *tat twam asi* düsturu ile hayatın şifresini çözer. Böylelikle bireysel istemesini, başka bir anlamda bencil arzularını kırarak maya perdesinin arkasındaki gerçekliği görür. Bu gerçeklik metafizik bir hakikat olarak değil, hayatın anlamının acı olduğunu anlamak ve onu yadsımak olarak anlaşılmalıdır.

“Kimi budalaca itirazların aksine, yaşama iradesinin inkârının ya da yadsınmasının hiçbir surette bir cevherin yok edilmesini değil, fakat sadece istememe edimini ileri sürdüğüne dikkat çekmek isterim; bu zamana kadar istemiş olan bundan böyle istememektedir.”¹⁰⁹

Kişi istemesini susturmakla birlikte bedenini ve bedeninin ihtiyaçlarını yadsıma yoluna girer. Schopenhauer bu kişiye “bilinçli çileci” der. Bilinçli çileci, eyleme olarak değil, ama farkındalık olarak özgürleşmiş kişidir. Çünkü bedeniyle her zaman yine tasarım olarak dünyanın ve dolayısıyla yeter sebebin içinde bulunur. Dolayısıyla kalıcı bir kırılma söz konusu olamaz. Schopenhauer bu nedenle için asıl kurtuluş hiç doğmamış olmaktan geçer.

“Çünkü boşluktan ortaya çıkan her şey
Layıktır yok edilmeye:
Hiç var olmamış olsaydı
Daha iyi olurdu öyleyse.”¹¹⁰

Her şeye rağmen merhamet duygusunu barındıran insanlar bir istisna olarak ahlakın mümkünatını gösterirler. Merhametli insanlar, bilinçli çileciler olarak yaşamı yadsımaya devam eder ama başka bireyleri değil, kendi bencil arzu ve istemelerini. Bu nedenle merhamet ahlakı daha temelde “öteki” olmayı başarabilmekten geçer.

¹⁰⁸ E. Sans, 2006, s.92.

¹⁰⁹ A. Schopenhauer, 2017b, s.43-44.

¹¹⁰ A. Schopenhauer, a.g.e., s.11.

“Şöyle ki kişi kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak ona karşı merhamet duygusu besler. Bu şekilde karşısındaki kişinin dertlerine o da iştirak eder. Bu iştirak sayesinde, karşıdaki kişinin acılarını bu kişi bizzat kendisi de duyar. Bu nedenle, onun acı çekmesine engel olmaya çalışır. İşte burada karşılaştığımız duygu, merhamet duygusudur. Bu duygu, insanı serbestçe hakiki adalet ve erdem sevgisine götürür. Bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusu ile ortaya çıkmışsa ona ahlaki bir değer atfedilebilir. Bunun dışında başka güdü veya duygularla tetiklenen davranışların hiçbiri için ahlaki olma olasılığı dahi söz konusu değildir.”¹¹¹

Sonuç olarak merhamet, bir karakter meselesi olarak yalnızca iyi insanın bir özelliğidir. Böyle bir insan, dışardan çileci ve mutsuz gibi görünse de aslında gıpta edilecek bir yaşama sahiptir. Aziz, çoğu şeyden mahrum da olsa onun içi neşeyle doludur. Schopenhauer açısından ihtiyaçlarının tatminini amaç edinen bir kimse için mutlu son yokken, aziz böyle bir gereklilikten azadedir. Ona dert ve tasa verecek hiçbir şey yoktur, çünkü o, dert ve tasa yaratan arzularından bilinçli şekilde sıyrılmayı tercih ederek isteme ile olan bağlarını keser.¹¹² Bu bireysel kurtuluşun etik yansıması ise “kimseye zarar verme ve elinden geldiğince yarar sağla” düsturu olmuştur.

1.2.3. Politik Bir Yansıma Olarak Etiğin Yeri

Etiğin pratik yaşamdaki rolü kaçınılmazdır. Etik, hem hukuksal boyutta kural düzenleyici olarak hem de günlük ilişkilerde belirleyici olarak normatif bir düzlemde iş görür. Böyle bir ilişki ağı göz önünde tutulduğunda hukuk ve etik arasındaki bağlantı, çalışmanın esasına göre iki önemli soru ile sağlanabilir.

(i) Schopenhauer sınırları belli olan iki temel insan tipi çizer. Bu iki insan tipinin ahlaki tutumu ya bencillik ya da merhamet olarak açıklanmıştır. Buna göre pratik

¹¹¹ A. Schopenhauer, 2014b, s.81.

¹¹² A. Schopenhauer, 2015a, s.208.

yaşam söz konusu olduğunda bu iki bireyin politik çizgide bir araya gelmesi nasıl olanaklıdır? (ii) Schopenhauer eylemsel özgürlüğü reddederek aynı zamanda ahlaki bakımdan eylemeyi bireyin tercihi olmaktan da çıkarmıştır. Böyle bir durumda sorumluluk, suç ve ceza kavramlarının kendisi yapay bir zemine oturur görünmektedir. Kişinin karakteri varoluşuyla birlikte geliyor ve ahlaki motivasyonunu belirliyor ise ve eylediği her durumda zorunluluğa tabii ise bu kişi, yaptıklarından ötürü ne kadar sorumlu tutulabilir ve aldığı ödülü veya cezayı hak ettiği nasıl söylenilebilir?

Bütün bireyler için bencillik duygusu ortaktır ancak bu söylemi “ben”lik duygusu olarak anlamak gerekir. Çünkü ilk amaç başkasına zarar vermek değil, kendi yaşamının devamlılığını sağlamaktır. Birey böyle içgüdüsel bir amaç uğruna bencilliğe yönelir. Kendi varlığına tehdit olarak algıladığı her şeyi yaralamaya ve yok etmeye çalışır. Böyle bir durumda insanlar arasında egemen olan hâkim ilişki kötülük olur. Bu bir savaş durumudur ve bu durumda insanın kendi varlığına hizmet etmesi, onu koruması da olanaksızlaşır. Böyle bir olanaksızlığın sonucunda ise devlet kurulur. Kişinin asli güdüsü olan varlığını devam ettirme ve koruma güdüsü ile kişi, yaşadığı kalabalık içerisinde asli güdüsünü gözetecek bir devlet olgusu inşa eder.

Devlet bireyde, karşıdaki kişiye vereceği zarardan daha büyük bir zarar yaşatma bilinci aşılır ve bunu uygular. Böylelikle cezalandırma korkusuyla birey işleyeceği suçtan geri çevrilir. Fakat bu durum kişiyi ahlaken ıslah etmez. Burada yapılan tek şey korku aracılığı ile kişiyi yapacağı işten caydırmaktır.¹¹³ Bu noktada Schopenhauer ceza korkusu yöntemini insanları iyiliğe sevk etmenin bir yolu olarak görür. Ancak asıl iyilik korku ile yapılan değil, çıkarsız ve doğuştan olandır. Çünkü iyilik de kötülük de kişinin karakterinde a priori olarak bulunur.

¹¹³ A. Schopenhauer, 2016a, s.89-90.

Devletin ceza uygulamadaki amacı ahlakı veya erdemi sağlamak değil, bencilliği sınırlandırmaktır. Bu noktada Schopenhauer Hegel'in devlet anlayışını da eleştirir.¹¹⁴ Devletin varlığı kişiyi korumak içindir. Kişiyi korumak amacıyla bir devletin zorunlu oluşu demek, insanın kökeninde adaletsizliğin ve hukuksuzluğun olduğu anlamına gelir. Zaten insanları devlete yönelten yine bu durum olmuştur. Devlet, bizim yaşama arzularımızı sınırlandıran her türlü tehlikeden dolayı ulaştığımız bir sığınak olarak vardır.¹¹⁵ Bu bakımdan devletin üç ana amacı olarak, uluslararası koruma, bireyler arası koruma ve bu korumaları olanaklı kılacak devletin kendisinin korunması, sayılabilir.¹¹⁶

Cezalandırmadan söz ediliyorsa eğer haktan da söz edilmelidir ve Schopenhauer hak kavramının tıpkı özgürlük kavramı gibi olumsuz olduğunu dile getirir. Çünkü ikisi de yokluktan, yani değilleme üzerinden tanımlanır. Bir şey için hakka sahip olmak demek kimseye zarar vermeden eylemek demektir. Bu anlamda insanların hakları eşittir, çünkü herkes aynı yaşam iradesi altında ortak bir varoluşa sahiptir. Fakat güç ve yeteneğin arttığı durumda bireydeki hak kavramı da şiddete/bencilliğe yönelik genişler.¹¹⁷ Hak güçle bastırılabilir, ancak yok edilemez. Hak, her ne kadar devletten bağımsız olsa da hakkın güvencesi ancak devlet eliyle işler.

Cezalandırmanın uygulanabilir olması için devletin kişide sorumluluk bilinci üretmesi gerekir. Aslen kişi hem karakter olarak hem de nedensellik tarafından her zaman zorunluluğa tabidir. Ancak her durumda eylemin temelinde kişinin bireysel karakteri yatar. Bu bakımdan da kişiye bireysel bir sorumluluk yüklenebilir. Fakat sorumluluğun karakter üzerinden kurgulanışı ayrı bir sorun yaratır. Çünkü temelde kişi karakterini kendi seçebilecek veya oluşturabilecek bir yetiye sahip değildir.

¹¹⁴ E. Sans, 2006, s.110.

¹¹⁵ A. Schopenhauer, 2016a, s.84-85.

¹¹⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.86-87.

¹¹⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s.84.

Bireye sorumluluk bilinci yüklemenin bir diğer yolu ise onda oluşturulmuş olan “ruh” ve “isteme özgürlüğü” kavramlarıdır.¹¹⁸ Kişi özgür olduğu bilinciyle hareket ettiği ölçüde kararlarını da özgür olarak aldığını düşünür. Bu sayede devlet, bireyin eyleminin sorumluluğunu, zorunluluğa değil, bireyin isteme özgürlüğüne yükleyebilir.

“İnsanı bir beden varlığı ve doğanın parçası olarak gördüğümüzde, eylemlerini de doğanın ürettikleri olarak görmemiz gerekir. Bu, onları yargılayamamamız ve suçlayamamamız anlamına gelir. Bunları yapabilmek için, ruh ve özgürlük kavramlarına ihtiyacımız vardır. Bu düşünceler bu işe yarar ona göre.”¹¹⁹

Kişiyi olduğundan başka türlü eylemeye yöneltmek yalnızca hukuksal bir icat ile değil, aynı zamanda eğitim ile de mümkün olur. İnsan dünyasının değişmez oluşu eğitime verilecek önemi düşürmez. Çünkü karakter değiştirilemese de bireye davranış biçimi kazandırabilir. Nitekim eğitim karakterin değil, aklın bir işidir. Böylelikle insan, olduğu kişi olmaktan vazgeçmez, sadece isteğini gerçekleştirmek için yeni yollar keşfeder. Bu anlamda eğitim ile devletin ortak bir rolü vardır ki o da bireyin topluma olan uyumunu sağlamaktır.¹²⁰

1.2.4. Yaşamın Yadsınması ve Ölüm Arasındaki İlişki

Schopenhauer felsefesi genel itibarıyla karamsar bir felsefedir ve yaşamın inkârının onaylanmasıdır. Bunun bir devamı olarak “ölüm” fikri de istenilen bir son olarak düşünülebilir. Fakat Schopenhauer’un ölüme dair söyledikleri şaşırtıcı olmamakla birlikte farklı bir perspektif sunar. Buna göre ölüm aslında, hiç de arzulaması gereken bir şey değildir.

¹¹⁸ H. Bravo, 2014, s.44.

¹¹⁹ H. Bravo, a.g.e., s.44.

¹²⁰ M. Horkheimer, T. Cronan, Schopenhauer and Society, **University of Nebraska Press**, 2004, V.15, No.1, s.87.

Yaşam ve ölüm, ikisi de yaşama aittir ve gerçektir. Bunlar her zaman bir denge içindedir. Birey bu dünyada, yaşamı istemenin tezahürüdür. Yaşamı istemenin temeli olan isteme, yani varlığın kendisi, türün varlığı üzerinden kendi varlığını sürdürmek ister. Bu bakımdan doğa, bireyi değil, türü gözetir.¹²¹ Fakat yalnızca insan değil, doğanın tümü nesneleşmiş bir yaşama isteminden ibarettir. Doğaya hâkim olan bu varlığını sürdürme içgüdüsü hayvanlarda da en az insandaki kadar mevcuttur. Bu sebepten dolayı der Schopenhauer, doğan her şey daha en başından ölüm korkusuyla var olur.¹²² Bu noktada insanları hayvanlardan ayıran şey onların soyut düşünme yetenekleridir. İnsan bu özelliği sayesinde ölüm korkusunun ötesinde ölümün anlamını da kavrar.¹²³

Schopenhauer bireydeki ölüm korkusunun sebebini içgüdüsel yaşama iradesine bağlarken aslında bu korkunun sebebinin neden salt bir biçimde var olmama duygusu olmadığına da açıklık getirmiş olur. Eğer yalnızca var olmama düşüncesi insanı korkutuyor olsaydı o zaman kişi henüz var olmadan önceki halini de dehşetle düşünürdü.

“Çünkü şurası çürütülemez derecede kesindir ki ölümden sonraki var olmayış ölümden önceki var olmayıştan farklı olamaz ve dolayısıyla ilki diğerinden daha hazin ve acıklı değildir.”¹²⁴

Dolayısıyla ölüm korkusunun gerçek sebebi böyle bir durum olamaz. Çünkü kişi var olmamanın kendisine dair bir fikre sahip olamaz. Bu sebepten de var olmama durumunu kötü diye sıfatlandırmak yanlış olur. Nitekim bir duruma iyilik ya da kötülük atfetmek bilinç gerektirir. O halde kişi, var olmama durumunda hala var olduğunu

¹²¹A. Schopenhauer, 2014a, s.213; A. Schopenhauer, **Ölümün Anlamı**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.125: "Ben zeval buluyorum, fakat dünya varlığını sürdürüyor."

¹²² A. Schopenhauer, 2012, s.53.

¹²³ A. Schopenhauer, 2014a, s.219.

¹²⁴ A. Schopenhauer, 2012, s.56.

varsaymaktadır. Fakat bu bilinç, var olmadan önce yoktur ve bir kez var olup ölüm yaşandığında ise yok olacaktır.

Schopenhauer’a göre bireyin ölümden korkmasının asıl sebebi bedeninin yok olacağı düşüncesidir. Başka bir deyişle bireyin kendi ışığının söneceği, yani ben’in yitirileceği düşüncesidir. Bu, kendisini bir beden olarak tezahür eden istemenin yarattığı psikolojik bir durumdur. Oysa ölüm, gerçek bir sondur ve bu sonda bedenin hiçbir değeri kalmaz. Çünkü orada bedenin değerini fark edebilecek bir bilinç yoktur. Bunun yanı sıra ne bedeni diri tutacak bir ruh ne de ruhun var olmaya devam edeceği bir öte dünya vardır. Schopenhauer ölümden sonrasının olduğunu savunan kişilerin iddialarına karşılık yeterli bir kanıt yoktur der.¹²⁵ Oysa aynı akıl yürütmeye Schopenhauer’un ölüme son gözüyle bakmasına neden olacak yeterli bir delil de yoktur. Bu nedenle Schopenhauer, ölümü “bilinemez bir şey” olarak tasvir etmekten daha öteye gitmekle çelişkiye düşmüş görünebilir.

Schopenhauer yaşama iradesinin ölüm korkusunu getirmesinin yanı sıra, ölümün bu hayatın içinde bir anlamı olduğunu vurgular.. Bu da acı fikriyle paralel olarak yorumlanır. Acı yoluyla varlık, bizleri birer kuklaya çevirir. İnsan bu sebepten dolayı acılardan kaçmak ve ona göre eylemek ister. Ölüm bu bakımdan aslında acıyı yok edecek yegâne kurtuluştur. Ölümün ve dolayısıyla gerçek hayatın anlamını çözen kişi de salih kişidir. Bu kişi yaşamın özünde, aslında var olmayan “ben ve ben olmayan” ayrımının bilincinde olarak kendisini bir başkasında eritir. Böylece kendi çıkarları için değil, başkasının çıkarları doğrultusunda eyler ve sonuçta bireyselliğini kırmış olur. Bu kişi, bir önceki bölümde bahsi geçtiği üzere “bilinçli çileci”dir. O, ölmeyi bekler, çünkü ölümün gerçek bir kurtuluş olduğunu bilir. Ölümü neşeyle karşılar, çünkü o, yaşama iradesini ve dolayısıyla bedenini yadsır. Bedeninin ona verdiği tek şeyin acı olduğunu bilir ve mutluluğun ulaşılabilir olduğunu anlar.

¹²⁵ A. Schopenhauer, a.g.e., s.64.

“O bile isteye bildiğimiz varoluşu terk eder; ona bunun yerine gelen bizim gözümüzde hiçliktir, çünkü bunun karşısında bizim varoluşumuz hiçliktir. Buda dininin mensuplarının nezdinde bu varoluşun adı Nirvana, yani sönme, sükûna ermedir.”¹²⁶

Kişi böyle bir bilinç içerisindeyken başkasının varlığı için kendi varlığını feda etmekten de çekinmeyecektir. İnsanın bencilliği ise en çok bu noktada kırılır ve bu durum merhametin varlığını da iyi bir şekilde kanıtlar. Bu bakımdan Schopenhauer ölüm için büyük uyanıştır.

Bunun sonucunda şu sorulabilir: Çileci insan için Schopenhauer’un kastettiği intihar mıdır? Schopenhauer, ölümün bir uyanış olduğunu vurgularken kastettiği ölümü beklemektir, ölmek değil. Schopenhauer bu durumu belki de ulu insanın yaşama iradesine karşı intikamı olarak düşünür; bireyin istemeye karşı var oluşuyla meydan okuması ama ölüm geldiğinde onun kabullenilmesidir. Çünkü intihar, yaşama arzusunun inkârı anlamına gelmez. Schopenhauer’a göre intihar eden insan, hayatı ister ama yaşadığı hayattan hoşnut da değildir. Bedenini devam ettirememeyi büyük bir ıstırap olarak görür. “İntihar eden sırf istemeyi sona erdiremediği için hayatına son vermektedir.”¹²⁷

“Bütün bunların sonucu olarak hayat kesinlikle bir rüya, ölüm de bir uyanış olarak görülebilir. Fakat o zaman kişilik, birey uyanan bilince değil, bu rüyaya ait olur ve bu sebepten ötürüdür ki ölüm o zaman kendisini o rüyaya bir yok olma, fena bulma olarak gösterir. Ne var ki bu bakış açısından ölüm her ne olursa olsun bizim için bütünüyle yeni ve yabancı olan bir duruma geçiş olarak değil, fakat sadece asli durumumuza bir geri dönüş olarak görülmelidir ki hayat bu asli durumun kısa bir perdesinden başka bir şey değildi.”¹²⁸

¹²⁶ A. Schopenhauer, a.g.e., s.126-127.

¹²⁷ A. Schopenhauer, 2017b, s.137.

¹²⁸ A. Schopenhauer, 2017a, s.76.

İKİNCİ BÖLÜM: NIETZSCHE

2.1. İnsan ve Dünya

Nietzsche'nin insanı anlamlandırma sürecinde Schopenhauer'un etkisi oldukça büyüktür. Nietzsche, Schopenhauer'un ortaya koyduğu çözüme değil, bunun yerine meseleyi ele alış biçimine ve kapsamına odaklanmıştır.¹²⁹ Çünkü Schopenhauer'un aksine O, hiçbir zaman metafizik temelde durmamıştır. Bu bakımdan da Nietzsche, teorisinin kozmolojik yönünü ayrıntılı bir şekilde ele almaz, dikkatini verili olana yöneltir. Hem kozmolojik anlamda verili olan ile ilgilenir hem de kültürel anlamda verili olan değerlerin değerini sorgular.

Nietzsche, yeni levhaların üzerine yeni değer yazarları arar. Bu bakımdan onun tüm çalışmasının bir “değer problemi” olduğu aşikârdır. Onun yaptığı, tarihsel olarak atfedilen değerlerin, değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme hem epistemolojik hem de etik kaynaklı olacaktır. Ancak bu iki ana başlık oldukça hacimlidir, çünkü içerisinde evrim tartışmalarından başlayarak toplumun oluşum sürecine kadar pek çok şeyi içinde barındırır. Dolayısıyla onu, her perspektiften okumak mümkündür ki bu durum da geniş bir okuma ve yorumlama yelpazesinin olduğu anlamına gelir.

Nietzsche, aynı zamanda siyasi okumalara da olanak tanır. Bu bakımdan o, bir yasa koyucu gibi okumaya başlanabilir, ancak bu eksik bir okuma olabilir. Nitekim bir filozofun temel gayesini anlayabilmek için öncelikle o kişinin dünyaya ve ilişkin tasarımını kavramak gerekir. Daha sonra dünya içinde olan insan ve insanlar arasındaki ilişkiler detaylandırılabilir. Bu bakımdan Nietzsche, tıpkı Schopenhauer gibi tüm felsefi tasarımını -evrensel süreçlerin açıklanması da dâhil olmak üzere- “insan” üzerine kurar.

¹²⁹ G.N. Dolson, The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche, **The Philosophical Review**, 1901, Vol.10, No.3, s.242.

İnsanın bu dünya ile kurduğu bağın, öncelikle bireyin kendi yaşantısına olan etkisi ve sonra topluma olan etkisi son derece önemlidir. Dolayısıyla öncelikle dünyanın ve insanın ne olduğu ve anlamı açıklanmalı, daha sonra ikisi arasındaki bağlantı kurulmalıdır. Bu bölümde kurulacak olan bağlantılarda ise sıklıkla Schopenhauer felsefesine dönülecek ve karşılaştırmalı bir anlatım sunulacaktır.

2.1.1. Tarihe Epistemolojik Bir Bakış: Putların Oluşumu ve Yıkımı

Hem Schopenhauer hem de Nietzsche insanı anlamak için dünyanın ontolojik boyutuna yönelmiştir. İnsanın dünyayı anlama biçimi, öncelikle insanın kendisini anlama biçimini oluşturur ve daha sonra bu anlayış toplumsal bir düzleme hem ahlaki hem de politik bakımlardan yansır. Bir diğer ortaklık ikisinin dünyayı algılama biçimidir. Buna göre dünyanın, insan bilgisine gelmeyen, bir yönüyle gizli kalan ontolojik bilinemezliği yoktur. Ancak bu ortaklık, beraberinde bir farkı da belirtmeyi gerekli kılar. Schopenhauer dünyanın bilinebilir yanını metafizik gelenek içinde kalarak mümkün kılarken, Nietzsche bu metafizik geleneği topyekûn reddeder. Buna rağmen her ikisi de felsefe tarihinin dünyayı ele alış biçimine karşı ortak bir eleştiri yöneltir. Aralarındaki fark, eleştirdikleri kavramların farklı bağlamlarda içeriklendirilmesinde yatar.

Nietzsche'nin dünyayı anlamlandırma girişimi temelde Alman pesimizminin ortaya koyduğu kurguyu aşmaya yöneliktir. Nietzsche'ye göre dünyayı görme tarzımız bir kurgu üzerine inşa edilmiş olmamalıdır. Nitekim kurgulama, dünyayı olduğu gibi kabullenmekte zorlanan bir anlayışın neticesinde ortaya çıkar. Bu nedenle Nietzsche, dünyayı değil, ama bu dünyanın içinde var olan değerleri sorgulamak bakımından yeni

bir arayışa girer; Schopenhauer'dan farklı bir biçimde “değerli olanı” olumlu kavramlar ile karşılar. Bu olumluluk aynı zamanda pesimizmin aşılması için de bir adımdır.

Ana temanın “değerlerin değerlendirilmesi” olduğu göz önünde bulundurulduğunda Nietzsche, tarihsel bir bakış açısına ihtiyaç duyar. Bir başka deyişle o, kendi düşüncelerini haklılaştırma edimini felsefe tarihine yönelttiği eleştiriler ile olanaklı görür. Böyle bir anlayış doğrultusunda felsefe tarihine şu soruyu yöneltir: Bu değerlerin yaratılmasındaki kaynak nedir? Bu kaynağa giderek Nietzsche'nin kanıtlamaya çalıştığı şey bu değerlerin değersizliğidir. Hatta Nietzsche yalnızca kurulu değerleri eleştirmekle kalmayacak aynı zamanda değer kavramının kendisini de eleştirecektir.¹³⁰ Nietzsche böylesine tarihsel bir eleştiri formunu, soykütük çalışması olarak adlandırır. Onun soykütük çalışmasını iki ana başlık altında incelemek mümkündür: (i) Bu bölümde ele alınacağı gibi “tarihi epistemolojik bağlamda eleştirmek”; (ii) bir sonraki bölümde (*İnsan ve Ahlak*) ele alınacak olan “tarihi psikolojik ve ahlak temelli eleştirmek.” Bunun yanı sıra soykütük çalışmasının önemini Nietzsche şöyle açıklar;

“Kendi zamanına büyük ölçüde yabancılaşıp, adeta onun kıyısından geriye, geçmiş dünya görüşlerinin okyanusuna sürüklenmenin büyük yararları vardır. Oradan kıyıya bakıldığında, kıyının tümünün biçimlenişi ilk kez görülür ve yeniden kıyıya yaklaşıldığında onu bir bütün olarak, oradan hiç ayrılmamış olandan daha iyi anlama avantajına sahip olunur.”¹³¹

Nietzsche böyle bir tarih çalışmasından mahrum olan, yani kıyıdan hiç ayrılmayan kişileri “filozoflar” olarak görür. Filozoflarda tarih duygusu eksiktir.¹³² Bu duygunun varlığıyla kişi, geçmişte saklı kalmış insan problemlerini açığa çıkararak

¹³⁰ G. Deleuze, **Nietzsche ve Felsefe**, (Çev. Ferhat TAYLAN), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016, s.14.

¹³¹ F. Nietzsche, **İnsanca, Pek İnsanca I**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018b, s.319.

¹³² Nietzsche filozoflar hakkındaki bu düşüncesini baskın olarak *Güç İstenci*'nin 406. paragrafında ve devamında ve *İnsanca Pek İnsanca*'nın ikinci paragrafında yoğun olarak dile getirir.

şimdinin problemini bulacak ve geleceği yönlendirebilecektir.¹³³ Dolayısıyla Nietzsche'nin soykütüğünün nereden başladığından ziyade nereye ulaştığını bilmek gerekir.¹³⁴ Bu bakımdan soybilimci bir hekimdir.¹³⁵ Soybilimci, geleceğin bir filozofu olarak: “Bize eleştirel bir barışı değil, bugüne dek görmediğimiz savaşları haber verir.”¹³⁶

Bunun yanı sıra Nietzsche'nin basit bir tarihsel eleştiri yapmadığını da dile getirmek gerekir. Çünkü o, tarihsel bir yolun takibine girişmeden önce kendi tarih anlayışını da dünyayı anlamaklığı açısından ortaya koyar. Nitekim o, tarih anlayışı bakımından Hegel'den ayrılır ve düşünceleri ile de Foucault'yu etkiler.¹³⁷ Hegel'in savunduğu ilerlemeci tarih anlayışının karşısında Nietzsche'ye göre tarih döngüsel bir oluş içindedir. Burada, hem döngüselliğin hem de oluşun aynı cümle içinde kullanılıyor oluşu önemlidir. Çünkü bu cümle, tarih içinde bir amaç veya ereğin yokluğunun ifadesidir.¹³⁸ Tarihte bir son yoktur. O halde dünya içinde metafiziksel tüm unsurların - teolojik anlayış dâhil olmak üzere- dikte edebileceği veya etki edebileceği bir amaçsallıktan söz edilemez. İnsan da bu sebepten dolayı ezeli ebedi özelliklere sahip değil, oluşan bir yaratıktır. Her şey oluşmaktadır ve mutlak hakikat yoktur.¹³⁹ Bu bakımdan Nietzsche, tarihin kendi içindeki önemini dünyanın ontolojik kavranışını anlamlandırma açısından bir zemin olarak görmüştür, denilebilir.

Nietzsche'nin dünyayı olumlu bir bakış açısıyla değerlendirdiğini bir kez daha dile getirmek gerekir. Bu durumda onun tarihsel epistemolojik mücadelesinin, dünyayı ve daha temelde yaşamı olumlamak ile olumsuzlamak arasındaki yoğun çekişme olarak

¹³³ I. Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, Ankara: TFK Yayınları, 2016, s.1.

¹³⁴ B. Edelman, **Kayıp Bir Kıta**, (Çev. Ferhat TAYLAN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, **Cogito Dergisi**, S.25, s.53.

¹³⁵ G. Deleuze, 2016, s.90.

¹³⁶ G. Deleuze, a.g.e., s.119.

¹³⁷ I. Bayar Bravo, Tarih anlayışları bakımından G.W. F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, C.21, S.2, s.245-252.

¹³⁸ K. Ansell-Pearson, **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem SOYDEMİR), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.20-21.

¹³⁹ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.56.

gördüğü söylenebilir. Olumlu perspektifin, olumsuz olanın önüne geçmesini savunmak felsefe tarihinde filozofların yaptığı bir iştir ve onlar böyle yaparak olumsuz olanı yüceltir. Buna karşın Nietzsche, yaşama olumlu bir pencereden bakmayı sağlayacak unsurları örten felsefi varsayımları birer birer ele alır. Bu unsurlar şöyle sıralanabilir:

- Kavramsallaştırma,
- Diyalektik,
- Akıl/Ruh ile Beden veya Düşünce ile Duyu ikiliği,
- İdealizme bir eleştiri olarak: Kendinde Şey ile Görünüş veya Hakikat ile Görünüş ikiliği,
- Mekanik bir yorum olarak: Nedensellik fikri veya Neden ile Etki ilişkisi,
- Devindirici bir ilke olarak: Acı-Haz Duygusu.

Schopenhauer gibi Nietzsche'ye göre de felsefe tarihinde insanın ikili bir yapılanma -ruh ve beden- üzerinden ele alınmış olması sorunludur. Bu düşünce tarzı, felsefe tarihinde kördüğümün atıldığı noktadır. Nietzsche'ye göre bu kördüğüm Sokrates tarafından atılmıştır. Buna bir karşı çıkış olarak Nietzsche, Sokrates'ten itibaren kendisine gelene kadarki bütün bir dönemi eleştirir.¹⁴⁰ Ona göre insana iki farklı açıyla yaklaşan bu kişiler oluşturdukları bu ikiliklerden birini diğerinden daha üstün tutarak yaşama karşı olan/olumsuz bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Bunun sonucunda da değerler, doğallıktan uzaklaştırılmıştır.¹⁴¹

Felsefe tarihinde insanın akıl ve beden ikiliği içinde ele alınması özellikle Descartes sonrası dönemde bir sorun olarak ortaya çıkar. Bu ikilik içinde aklın temsili olan ruh daha değerli görülmüş ve ruhun ölüm aracılığı ile ulaşabileceği öte dünya fikri, içinde yaşanılan dünyanın üzerinde sayılmıştır. Bununla birlikte de gerçek ve gerçek olmayan ayrımı yaratılmıştır. Öncelikle Schopenhauer bu anlayış çerçevesinde metafizik geleneğin bir adım dışına çıkmış görünür. Ona göre gerçek olan ruhun temsil

¹⁴⁰ M. Heidegger, Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi, (Çev. Oruç ARUOBA), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, **Cogito Dergisi**, S.25, s.135.

¹⁴¹ F. Nietzsche, **Güç istenci**, (Çev. Nilüfer EPÇELİ), İstanbul: Say Yayınları, 2017b, s.290.

ettiği öte dünya fikri ile örtüşmemektedir. Gerçek olan teolojik bir öte dünya fikrinin ötesinde istemenin ürettiği acıdır. Ölüm ise, sonrası hiçlik olan yokluğun habercisi olmaktan başka bir anlama veya öneme sahip değildir. Nitekim Schopenhauer, ölümü öngören bir kurtuluş önermez. Bu durumda Nietzsche, Schopenhauer'un ölümün hiçliği ve gerçekliğin öte dünyadan uzak bir anlayış barındırdığı savunusunu övgüyle karşılar, ancak bir hakikat ve metafiziksel bir öz kurması bakımından da onu Sokrates geleneğinin bir temsilcisi olarak görür ve eleştirir.

Bunların yanı sıra şuna da değinmek gerekir: Schopenhauer gibi Nietzsche'ye göre de felsefi yaklaşımların böyle asılsız ikiliklerine olanak tanıyan ve bu olanağı olumsuz bir şekilde tezahür ettiren insan aklından başkası değildir. Çünkü akıl, sürekli yanılsamalar üretir. Ruhun değerli görülerek bedenın yadsınması gerektiği ve buna karşılık duyunun değil, düşünmenin önemli olduğu fikri, ruhu temsil eden öte dünya inancı bu yanılsamalardan sadece birkaçıdır. Nietzsche açısından aklın böyle yanılsamalar içine düşmesinin birçok sebebi vardır. Bu nedenler ise konunun bütünlüğü içinde anlaşılır kılınacaktır.¹⁴²

Öte dünya tasarımı ve dolayısıyla hakikat veya hakiki dünya algısı tamamen aklın bir yanılsaması olan masal ürünüdür. Bu masal, oluşu küçümsemek amacıyla yıllar süren bir çaba içinde oluşturulmuştur. Öte dünya fikriyle oluşu küçümsemenin psikolojik zayıflık gibi bir sebebi de vardır. Psikolojik zayıflığın sebebi ise kişinin fizyolojik bakımından bu dünya içinde yaşayacak yeterliliğe sahip olmamasıdır. Bu yetersizlik, korkaklık yaratır ve bu nedenle yetersizlik her zaman inkârı doğurur.¹⁴³ Bu dünyada yaşamak için yetersiz olan insan, yaşadığı bu dünyayı inkâr ederek başka bir arayış içine girer ve bedeninin karşısında ruhsal olanı değerli kılar. Böylelikle kişi bir

¹⁴² A.M.C. Şengör, Nietzsche ve 'Akla' İsyan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, 2001, S.25, s.241-242.

¹⁴³ F. Nietzsche, **Ecce Homo**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017a, s.3.

yalan uydurup bir gün yeterli olabileceğini umut ettiği bir hayal kurar ve bu hayale hem kendini hem de kendisi gibi zayıf olan tüm diğer insanları ikna eder. Nietzsche'ye göre bu ikna ediciler, sahte ama dayanaklı korkuluklar yaratmışlardır.¹⁴⁴ Nietzsche dünya karşısında böyle bir tutum sergileyen insanları epistemik, ontik, ahlaki, psikolojik ve politik bakımlardan *decadence* olarak tanımlar.¹⁴⁵ Dolayısıyla Nietzsche açısından öte dünya kavramını yaratan şey acı ve yeteneksizliktir.¹⁴⁶ Yaşamla barışmak gerekir. Fakat insanın bu dünyaya dair ortaya koyduğu değerlerin fizyolojinin bir sonucu olduğu söylendiğinde, bu gerçeği bilmek, yetersiz olan kişi bakımından bir fayda da sağlamayacaktır.

Anlaşılmaktadır ki Nietzsche, dünyanın ontolojik zeminini insanın fizyolojik yapılanması üzerinden kurar. İnsan, içinde bulunduğu fizyoloji ile bu dünyayı görür, yaşar ve ölür. İnsanı fizyolojik olarak yorumlamak demek, kişiye bir akıl varlığından daha çok bir beden varlığı olarak yaklaşmak demektir¹⁴⁷ ki bu da Schopenhauer ve Nietzsche'nin en büyük ortak noktasıdır.

“Uyanmış, bilen kişi der ki: Bütünüyle bir bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ruh da bedendeki bir şeye verilen bir addır sadece.”¹⁴⁸

Schopenhauer ve Nietzsche'den önce felsefe tarihinde yapılan iş, akıl üzerine kurulmuş bir uzlaşmadır. Sokrates ve sonrası tüm gelenek aklın önemli olduğu ve dolayısıyla düşünme, ruh, öte dünyanın değeri konusunda uzlaşmışlardır. Böylelikle Sokrates'ten sonra her şey akılsallaştırma pratiği içine düşmüştür.¹⁴⁹ Öte dünyanın değeri, bu dünyanın değersizliği bakımından ortak bir akıl, antlaşma demektir. Oysa

¹⁴⁴ F. Nietzsche, 2018b, s.312.

¹⁴⁵ G. Deleuze, Üstinsan: Diyalektiğe Karşı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, 2001, S.25, s.111-112.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018a, s.25.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, 2017b, s.168.

¹⁴⁸ F. Nietzsche, 2018a, s.27.

¹⁴⁹ B. Magee, **Chapter of “Nietzsche”, The Great Philosophers**, United States: Oxford University Press, 2009, s.237.

Nietzsche'ye göre uzlaşma, yalnızca fizyolojik bakımdan aynı tarafta olan insanların çoğunluğudur. Başka bir deyişle bir konuda, bir değer üzerinde veya bir davranış üzerinde uzlaşıyor olmak demek, o şeyin/şeylerin doğru veya yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. En bilgeler, yaşam değersizdir, diye uzlaşıyorlarsa eğer, bu durum onların fizyolojik olarak yetersiz oldukları anlamına gelir. Dolayısıyla burada değer meselesi aslında yaşamın bütünlüğü üzerinden değil, sözü söyleyenler üzerinden yeniden ortaya konulmalıdır. Çünkü Nietzsche'ye göre yargıların öznel bir zemini vardır. Dolayısıyla bir kişi, yaşama dair bir görüş dile getirirken temelde kendi üzerine bir yargı dile getirmiş olur. Kısacası yaşam değersizdir demek, özne odaklı bir yargı dile getirmek anlamına gelir. Oysa bu durum bir kurnazlıktır, çünkü yaşam hakkında ortak bir değer biçilemez. Başka bir deyişle yaşamın değeri tahmin edilemezdir.¹⁵⁰

Nietzsche aynı zamanda uzlaşma ile diyalektik arasında da bir bağ kurar. Kendi aralarında, yanlışlar hakkında uzlaşan insanlar daha önce söz edildiği üzere bir ikna süreci içine girerler. Diyalektik, bu ikna yönteminin kendisidir. Diyalektik, zayıflara yönelik bir ikna tarzı ve tavrıdır. Sokratesçi ahlak en temelde güçsüzü koruma biçimidir. Diyalektik de böyledir, yani fizyolojik bakımdan yetersiz olanlar üzerinde bir ikna sanatıdır. Diyalektiğin peşinde olanlar zayıflara hizmet eder.¹⁵¹ Buna karşın Nietzsche'nin kendi düşüncelerini kanıtlama gayesi yoktur. O, yalnızca döneminin psikolojik sorunlarını betimler.

“Diyalektik ikna” temelde aklı ön planda tutar. Aklın ön plana alınması demek duyuların arka plana atılması demektir. Duyular ise arzulardan oluşur ve Nietzsche kendi çalışması boyunca bu arzuları “içgüdü” olarak tanımlar. Aklın, içgüdüler karşısında devindirici konumda olmasının kaçınılmaz olarak ahlaki yansımaları vardır. Bunun yanı sıra içgüdülerin akıl karşısında baskılanması, insanın fizyolojik bakımdan

¹⁵⁰ F. Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, s.12.

¹⁵¹ F. Nietzsche, a.g.e., s.16.

da kendisini baskılaması anlamına gelir. Nietzsche, bilincin karşısında eğer içgüdüler olmasaydı insanlığın yok olabileceğini öne sürerek içgüdülere verdiği önemi açıklar.¹⁵² Nitekim bedenin -ki bu artık fizyoloji demekle aynı şeydir- dünya ile olan ilişkisi düşünüldüğünde insanın özsel, araçsal yanını baskılayan bir varlık olduğu daha anlaşılır olur.

“Nietzsche’ye göre, yaşamın yönetici kaynağı olarak akli göstermek, aslında, “içgüdüler karşısında, akıldan bir tiran yaratmak” sonucunu doğurdu. İnsan içgüdüleriyle çatışan, onları bastırmak zorunda olan bir varlık olarak görüldü.”¹⁵³

İçgüdüleri ile çatışmaya giren decadence kişinin düşüncesinin aksine yaşam, içgüdüler üzerine inşa edilmiştir, çünkü insan, özünde bir hayvan olarak bu dünyada bulunur. “Başka hiçbir canlı içgüdülerinden, içgüdülerine göre eylemekten, içgüdülerine göre eyleyen kendisinden utanmazken, insan bunu yapmak zorunda kalmıştır.”¹⁵⁴ Nietzsche’nin söylemlerinden anlaşıldığı üzere içgüdünün kendisi de fizyolojik bir açıklama ile değerlendirilir.

Filozofların tarihsel bakış açıları eksik olduğu için öne sürdükleri düşünceler de hatalıdır. Aynı zamanda onlar oluş, değişim, hareket fikrine de kin duyar. Bu durum onların “Mısırcılık”larında, yani “mumyalaştırma” veya başka bir deyişle “kavramsallaştırma”larında¹⁵⁵ açığa çıkar. Filozof kişi; “onu” -bir şeyi-

¹⁵² F. Nietzsche, **Şen Bilim**, (Çev. Ahmet İNAM), İstanbul: Say Yayınları, 2017d, s.34.

¹⁵³ H. Bravo, Nietzsche’de Yaşam, İçgüdü ve Akıl, **Düşünbil Dergisi**, 2015, S.49, s.5-6.

¹⁵⁴ H. Bravo, a.g.e., s.6.

¹⁵⁵ Pearson, Nietzsche’nin kavramsallaştırma putunu tartışırken onun dili algılayışına da dikkat çekmiştir. Dilin önemi Nietzsche için büyüktür. Dünyaya dair deneyimlerimiz dil aracılığı ile sağlanır. İnsanın ortaya koyduğu gerçeklik anlayışının karşısında dilin görevi ve önemi bir hayli fazladır. Dünya üzerinde hâkimiyet kurmak adına dil aracılığıyla kavramlar ortaya konulur. Kavramdaki değişiklikler ise dünyaya dair algımızın değişmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla değerlerin yeniden bir değerlendirilmesi yapılacaksa dil üzerinde de bir devrim gerçekleşmesi gerekir: K. Ansell-Pearson, 1998, s.57.

kavramsallaştırdığı zaman o şeyin ezeli ve ebedi olduğunu düşünür. Oysa filozof böyle düşünerek aslında yaşayan şeyi öldürmüş olur.¹⁵⁶

“Tapındıklarını öldürürler, içini boşaltıp doldururlar, kavram putlarına tapan bu beyler, her şey için yaşamsal bir tehlike oluştururlar, tapındıklarında.”¹⁵⁷

Felsefeciler nesnelerini kavramsallaştırdıkları zaman ölüme, doğuşa, dönüşüme, oluşa meydan okuduklarını düşünür. Hatta değişmeden kalanı yakalamaya engel olan şeyin ise duyusallık olduğunu dile getirip yine aklın karşısında engel olarak koyarlar. Bu filozofça tavır, duyusallığın verdiğini değersiz görmektedir, oysa duyusallık bize yaşamı verir. Nietzsche’ye göre bu kavram mumyacıları filozofları bu konuda yanıltan şey yine kendi kavramsallaştırmaları veya akıllarıdır. Çünkü Nietzsche’ye göre “yanılgı”, değişmeyen bir şeye inanıldığı zaman ortaya çıkar. Şunu sorar Nietzsche: Yanılgı, hayvanı insan yaptı, yani doğal olanı bozdu; peki hakikat insanı hayvana çevirebilecek mi? Aslında Nietzsche için hakikat yalnızca bir farkındalıktır. Yanılgılar bir hayatı zehretmeye yetse de aklın yanılgı ürettiğini bilmek, bunun farkında olmak bir hakikat anlayışı sunabilir.¹⁵⁸

Nietzsche’ye göre kavramların yanı sıra bilim de bir yanılgı üretir. Bu nedenle bilim de aşılması gereken bir uğraş alanıdır. Nietzsche bu düşünceden hareketle, *Şen Bilim*’de “üstbilim”den söz eder. Ona göre insan, bilim, sanat, din vs. aracılığı ile dünyanın kökünü, yani hakikati bulduğunu sanmıştır ama yanılmıştır. Bu yanılgılar ise insanın dünyadan uzaklaşmasına sebep olmuştur.¹⁵⁹

Bilim, sanat ve din gibi vasıtalar yalnızca akıl ile hakikati özdeşleştirerek yanılgıyı duyulara yüklemiştir. Oysa Nietzsche’ye göre duyular oluşu, değişimi

¹⁵⁶ F. Nietzsche, 2018b, s.26-30.

¹⁵⁷ F. Nietzsche, 2015. s.19.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, 2018b, s.294.

¹⁵⁹ F. Nietzsche, a.g.e., s.26.

gösterdikleri sürece kesinlikle yalan söylemezler. Duyuları çarpıtmamıza akıl neden olur. Nietzsche bir başka açıdan bu konuya da yine fizyoloji üzerinden yaklaşır. Kimin hakikati, kimin görünüşü talep edip etmediği fizyolojinin sağlamlığı ile ilgili bir konudur. Yaşamın acı olduğunu kabul edemeyenler -tıpkı Sokrates ve Platon gibi- yaşamın ötesinde bir hakikat¹⁶⁰ arayışı içine girerler. Bu da aslında “tek” varlık alanını değersiz kılmaları anlamına gelir. Nietzsche açısından şu soru sorulabilir onlara: “Var mı idealar dünyasını gören birisi?” Nitekim öyle bir hakikat tasavvuruna ulaşmak mümkün değildir.¹⁶¹ Fakat yine de bu söyleme inanmaya yatkın pek çok insan vardır. Tekrar edilecek olursa bu yatkınlığın sebebi yine fizyolojidir. Yetersiz olup da dindar olan bir kesimin elinde idealar dünyası, öte dünya/asıl dünya şeklinde kavram dönüşümüne uğramaktadır. Bu dünyayı ise sorgulayan yoktur, buraya yalnızca inanılmaktadır. İnsanların buna inanmaya ihtiyaçları vardır, çünkü onlar bu dünyada zayıf ve mutsuzdurlar. Fizyolojik bir yetersizlik sonucu gelen acı ve mutsuzluk duygusu teolojik anlamda “öte dünya” ihtiyacını doğurmuştur. Oysa gerçek dünya yalnızca görünürdeki dünyadır, bize verili halde bulunan dünyadır. Ancak Nietzsche’ye göre “her birimiz bir şey hakkında sadece olduğu gibi düşünmekten acıziz”¹⁶²dir.

“Biricik dünya, “görünüşte dünyadır: “hakiki dünya” onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca.”¹⁶³

Duyusallık, felsefe tarihinde hakikatin önünü kapatan bir anlayış olarak yer almıştır. Fakat bir hakikat olgusu aranmasının yanılsama olması bir yana duyusallık, akıldan daha değersiz değildir. İçinde yaşanan bu dünya zaten görünüşten ibarettir ve o gördüğümüz dünyadan başka bir gerçeklik aramak da yanlıştır. Haliyle Nietzsche’ye göre duyularımız, içinde yaşadığımız “görünüş dünyası” ile irtibatımızı kurmada birinci

¹⁶⁰ F. Nietzsche, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017c, s.8 vd.

¹⁶¹ W. Kaufmann, **İnsanı Anlamak II**, (Çev. Aziz YARDIMLI), İstanbul: İdea Yayınları, 2009, s.54-55.

¹⁶² F. Nietzsche, 2017b, s.296.

¹⁶³ F. Nietzsche, 2015, s.20.

sırada yer alırlar. Onlar verileri olduğu gibi aktarırlar. Nietzsche duyuların yanılsama veya çelişki yarattığını düşünenlere ise şöyle seslenir: Duyuların ortaya koyduğu veriler birer yanılsama değildir. Nietzsche'ye göre duyular, oluşu ve bu oluşun içinde değişimin olduğunu, değişimin ise bir yanılsama değil, akış olduğunu dile getirirler yalnızca. Başka bir açıdan, eğer değişim bir çelişme durumu olarak ele alınacaksa bu da oluşun içinde çelişmenin olduğu anlamına gelir. Fakat bu durum Nietzsche açısından duyulara aşağı bir değer vermeyi gerektirmez.

Sonuç olarak hakiki dünyanın özellikleri, görünüş dünyasının çelişkiyle anlatılmaktadır. Bundan başka bir anlama veya algılama tarzı yoktur. Bu dünyanın kanıtlanmasının kökü yalnızca bu kadardır. Dünyayı bu şekilde ikiye ayırmak yalnızca yozlaşmanın bir görünümüdür.¹⁶⁴

Nietzsche, dünyanın ontolojik kurgulanışını fizyoloji ile sabitledikten sonra, bu ontolojik kurgulanışı devindirici bir ilke olarak haz ve acı ikiliğinden birine bağlayan anlayışı da eleştirir. Ona göre, ilk devindirici olarak kabul edilen bir töz anlayışı başlı başına hatalı bir varsayımdır. Nitekim haz veya acı devindiricinin nedeni değil, devinimlerin sonucunda ortaya çıkan bir duygudur. Haz ve acının yanı sıra mutluluk anlayışı da devindirici bir ilke olamaz. Nietzsche açısından mutluluğu yaşamın özü saymak aslında yaşamın özünde ne olduğunu anlamamak demektir.¹⁶⁵ Bu noktada Nietzsche, Schopenhauer'un pesimizmine yaklaşmış değildir. Nitekim o, dünyayı yalnızca asketik bir üslup ile değerlendirmez. Dünyanın aynı zamanda haz kaynağı olduğunu da kabul eder. Bu bakımdan hem acının hem de mutluluğun bu dünya içinde var oluşunu kabul ederek realistik bir tutum sergiler. Bunun aksini düşünmek oluşun gerçek akışını ve anlamını gizler.

¹⁶⁴ F. Nietzsche, a.g.e., s.23.

¹⁶⁵ H. Bravo, **Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri**. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara. 2005, s.78-79.

Oluşu gizleyen bir diğer varsayım ise doğaya hükmettiği düşünülen “nedensellik ilkesi”dir. Böylelikle Nietzsche neredeyse Schopenhauer’un tüm sistemini yerle bir eden bir anlayış sunar. Nietzsche, *Güç İstenci* adlı kitabında uzun uzadıya bu nedensellik fikrinin nereden geldiğini inceler, çünkü nedensellik fikri konusunda Hume gibi düşünerek nedenselliğe dair bir duyuma sahip olmadığımızı dile getirir. Ona göre biz, oluş içinde nedenleri değil, yalnızca etkileri görürüz. Düşünce ve duyguların ardışıklığı bilinçte görünür hale geliyor olabilir ama bu ardışıklık bir nedensellik zinciri ortaya koymaz. Bu bakımdan bilinç de duyusallık gibi bize neden etki örneği vermez.¹⁶⁶ Buna rağmen insan akli bir neden varsayma yanılgısı içine düşer. Bunun sebebini Nietzsche, Hume gibi alışkanlık olarak açıklamaz. Bunun yerine nedensellik algısının kaynağını, olayları yorumlama tarzımızdaki eksikliğimiz olarak yorumlar. Bu eksiklik her olayın bir eylem olduğu ve bu eylemin mutlaka bir özneyi gerektirdiği inancından kaynaklanır. Bir olayı anlamlandırmak için “özne” fikri uydurulmuştur. Oysa bir olay ne etkilenmiştir ne de etkiler, çünkü nedenler deneyimlenemez. Olaylar arasındaki ardışıklık, olaylar arasında bir neden olduğu kanıtını vermez.¹⁶⁷

Bu durumun aksi yönünde düşünmenin bir diğer sebebi ise bireyin fail ile fiil arasında koyduğu ayrımdır.¹⁶⁸ Fail ile fiilin, bir başka deyişle neden ile etkinin birbirinden ayrı düşünülmesi “kendinde şey” fikri gibi kendi başına, ayrı bir yerde var olan töz tasarımına neden olmuştur. Oysa “bir şeyin özü sadece ‘bir şey’ hakkında bir kanıdır.”¹⁶⁹ Neden ile sonuç birbirine karışınca ortaya çıkan bir diğer durum ise bizim fizyolojik yapımız ile eylemimiz arasındaki yanlış değerlendirme tarzı olmuştur. Tam olarak ifade etmek gerekirse;

“Kendi mizacımıza uygun olan ilkeleri ve öğretileri ararız
bilinçsizce, sonunda bizim karakterimizi bu ilkeler ve öğretiler

¹⁶⁶ F. Nietzsche, 2017b, s.345.

¹⁶⁷ F. Nietzsche, a.g.e., s.358-359.

¹⁶⁸ H. Bravo, 2005, s.83.

¹⁶⁹ F. Nietzsche, 2017b, s.365.

yaratmış, ona destek ve güven vermiş gibi görünür: oysa tam tersi olmuştur. Düşüncemizin ve yargılarımızın, öyle görünüyor ki sonradan özümüzün nedeni yapılmış olması gerekir: oysa gerçek özümüz, bizim öyle ve böyle düşünüyor ve yargıda bulunuyor oluşumuzun nedenidir.”¹⁷⁰

Nedensellik fikrinin altında yatan bir diğer sebep ise tanıdık bir şey arama çabasıdır. Çünkü yetersiz fizyolojiye sahip insan bu oluş içindeki değişimi kabul etmeyerek değişimin getirdiklerini yadsır. Bu nedenle tanıdık bir ilişki kurma biçimi geliştirir: Neden-etki ilişkisi gibi. Bu değişmeyen, sabit kalan olaylar zincirini varsaymak demektir (Örneğin her zaman A olayından sonra B sonucunun gelecek olduğunu varsaymak gibi). Hakikat isteminin altında yatan sebep de bu sabitlik arayışının kendisidir. Nietzsche’ye göre bu durum totalde psikolojik bir gereksinimdir. Aslında dünyanın kendisinde neden-etki ilişkisi yoktur. Yalnızca daha güçlü olanın daha güçsüz olanı değiştirme durumu söz konusudur. “Bize neden ve etki gibi görünen, eşit olmayan iki güç arasındaki mücadeledir.”¹⁷¹

Özetle Nietzsche için şöyle bir sıradüzen oluşturulabilir; dünyanın ontolojik varoluşunun temelinde fizyoloji ve fizyolojik tüm açıklamaların temelinde güce dayalı bir ilişki biçimi söz konusudur. Nietzsche bu güç ilişkisini yalnızca bedensel bir zemin üzerinde kurmaz, aynı zamanda dünyada olan biten her mekanik açıklamayı bu güç ilişkisi bağlamında değerlendirir. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinde bu güç ilişkisini “etkin ve tepkisel” olarak uzun uzadıya anlatır. Nietzsche için dünya, bir oluştur ve bu oluşun özünde güç vardır. Bu güç hem canlı doğanın hem de cansız doğanın istemsiz bir istemidir.

¹⁷⁰ F. Nietzsche, 2018b, s.315.

¹⁷¹ H. Bravo, 2005, s.87.

2.1.2. İçgüdü Olarak Gücü İstemenin Anlamı

Nietzsche açısından gücü isteme/güç istemi/güç istenci hem dünyayı hem de insanı varoluşsal açıdan anlamanın bir yoludur. Nietzsche, dünyayı anlamak bakımından mekanik ilişkilerin temeline, insanı anlamak bakımından da eylemsel ilişkilerin temeline güç istemini yerleştirir. Bu bakımdan dünyayı ve insanı anlayıp bilmenin, başka bir deyişle bilgi edinmenin temelinde yatan şey yine güç istemi olmak durumundadır. O halde gücün artma oranıyla, bilgi edinme süreci paraleldir.

Güç istemi kavramı için detaya girmeden önce bu kavramın nihai vurgusunu anlamak Nietzsche'nin söylemini anlamak açısından önem arz eder. Bu kavram her şeyden önce metafizik bir göndermede bulunmaz ve hatta metafizik bir unsuru da çağrıştırmaz. Bu nedenle Nietzsche bu kavrama, dünyayı ve yaşamı anlamının psikolojik ve fizyolojik bir yorumu olarak bakar.

“Böylece Nietzsche'nin güç istenci kuramı görünür dünyanın arkasında yatan ve onu aşan bir olgusallık üzerine metafiziksel bir öğreti olmaktan çok evrenin bir yorumu, ona bakmanın ve onu betimlemenin bir yoludur.”¹⁷²

Nietzsche dünyanın ve akabinde insanın oluşmuş ve oluşmakta olan bir yapıya sahip olduğunu dile getirdikten sonra dünyanın devinimi ve insanın eylemi için oluşturuıcı ve yapılandırıcı ögenin güç istemi olduğu konusunda vurgu yapar. Güç istemi bu noktada yaşamın özüdür. Dolayısıyla da oluşun özünde yatan en temel ilkedir.

Nietzsche için oluş, hesaplanabilir olmama, rastalantisallık, ereksellikten yoksunluk gibi kavramların bütünü *bengi dönüş* düşüncesi içinde sentezlenir. Bengi dönüş kavramının ise güç istemi kavramıyla özel bir bağı vardır. Döngüsel tarih anlayışına göre yaşam, kuvvetler arası sonsuz mücadelenin bir ürünü olarak oluşmaya devam eder. Dolayısıyla bengi dönüş oluşun özü olan güç isteminin de dönüşümünü ve

¹⁷² F. Copleston, 1998, s.166.

sürekliliğini temsil eder. Dünya, güçlerin sürekli olarak bir araya gelişinden, bu güçlerin azalmasından veya çoğalmasından kısacası güçlerin mücadelesinden ibarettir. Bu güçler, bengi dönüş içerisinde sürekli olarak farklı biçimlerde karşılaşırlar ve sonsuz sayıda kombinasyon oluştururlar.¹⁷³ Böylece Nietzsche önümüze, kendisini sonsuz kez ama farklı biçimlerde tekrarlayan bir dünya anlayışı koyar.

Bu noktada “güç” ve “kuvvet” arasındaki ilişkiye açıklık getirmek gerekir. “Kuvvet yapabilendir, güç istenci ise isteyendir.”¹⁷⁴ Bu şu anlama gelir: Kuvvet, güç isteminin sonucunda açığa çıkar, yani kuvvetin kökeninde güç istenci vardır. Güç istemi aynı zamanda kuvvetlerin sentezini de oluşturmaktadır.¹⁷⁵ Bu bakımdan o, birden fazla kuvvetin bir araya gelmesinin koşulu olan ilkedir. Bu kuvvetlerin bir araya gelmesi ise zorunlu bir nedensellik ilişkisi içinde olmaz. Bu kuvvetlerin bir araya geliyor oluşu tamamen rastlantısaldır. Nietzsche, tam da bu nedenle dünyanın hesaplanabilir olamayacağını dile getirirken oluş kavramına bir kez daha dikkat çeker.

Şu önemlidir ki Nietzsche, gücün ortaya çıkardığı kuvveti “politik şiddet” veya “şiddet” olarak yorumlamaz.¹⁷⁶ Nitekim böyle bir yorumlamaya karşın Nietzsche, kendisine gelecek eleştirilerin boyutunu önceden sezmiş olacak ki, *Ecce Homo*’nun ‘Neden Bir Yazgıyım Ben’ bölümündeki incelemesinde, günün birinde adının kötü bir olayla anılacağını öngörüsünde bulunmuştur. Güç istemine yönelik böyle bir saptırma Nietzsche’nin Naziler tarafından ideolojik olarak sömürülmesine sebebiyet vermiştir. Buna neden olan isimler arasında Alfred Baeumler, Alfred Rasenberg ve Hartle gibi Alman felsefecileri sayılabilir. Onlar Nietzsche’nin yapıtlarını yanlış yorumlayarak onu

¹⁷³ F. Nietzsche, 2017b, s.650.

¹⁷⁴ G. Deleuze, 2016, s.70.

¹⁷⁵ G. Deleuze, a.g.e., s.72.

¹⁷⁶ W. Kaufmann, 2009, s.52.

Nazi ideolojisine yakınlaştırmış ve aynı zamanda Alman felsefe geleneğinin bir parçası olarak gösterilmesine yol açmışlardır.¹⁷⁷

Sonuç olarak gücün imlediği durumu, insan eylemleri üzerindeki etkisini daha detaylı anlamak için Nietzsche’yi Schopenhauer üzerinden okumak gerekir. Nietzsche isteme kavramına karşı yaptığı yeni yorumuyla, güç istemini hem Schopenhauer’un pesimizmini aşmada bir araç hem de varoluşu anlamlandırmada bir amaç olarak niteler. Buna göre öncelikle Schopenhauer’daki “isteme” kavramının “güç istemi”nden farklı olarak ne anlama geldiği açıklanmalıdır.

2.1.2.1. “İsteme”den Farklı Olarak “Gücü İsteme”nin Anlamı

Schopenhauer, felsefi sistemini istemenin, başka bir deyişle istiyor olmanın gücü etrafında şekillendirmiş ve istemenin neyi istiyor olduğu sorusunun yanıtını ise tüm organik ve inorganik varlığın ilk hareket ettirici sebebi olarak tayin etmiştir. İstemenin en temelde istediği şey varlığını sürdürme arzusudur. İstemenin bu arzusu kör ve bilinçsiz bir şekilde tüm var olanlar üzerinde açığa çıkar. Böylelikle isteme, var olanlar üzerinden kendisini gerçekleştirir, yayılır ve çoğalır. Ölüm, ilk neden olan istemenin varlığı için değil, yalnızca tek tekler için bir sondur. Bu bakımdan isteme, tek tekleri değil, türü gözetir. Bu anlamda bir canlı olarak insanın varoluşu, istemeye hizmet etmekten başka bir anlam içermez. Dolayısıyla Schopenhauer için hayatın anlamı, insanın boşa didiniyor oluşunun bir sonucu olarak ortaya çıkan acı olur. Nitekim Schopenhauer bunu bir anlam olarak değil, anlamsızlık ve beyhudelik olarak yorumlar.

¹⁷⁷ K. Ansell-Pearson, 1998, s.42-56.

İlk neden olan isteme, bu bilinçsiz ve kör olan itkiselliğini tüm varoluş üzerine de kör ve bilinçsiz olmak koşulu ile yayar. Başka bir deyişle bireyin kendi varlığını sürdürmeyi istiyor oluşu, eylemlerinin özünde tamamen kör ve bilinçsiz bir şekilde bulunur. Nietzsche'ye göre bu tanımlamalar -kör ve bilinçsiz olma-, Schopenhauer'un "isteme" kavramının içini metafizik unsurlar ile doldurduğunu net bir biçimde gösterir. Başka bir ifade ile Schopenhauer, varoluşa metafiziksel bir öz atfetmiş ve bununla kalmayıp hem yaşamı hem de bireyi anlamsızlaştırarak ona eylemsizliği aşılamıştır. Dünya bir oluş olarak metafiziksel değil, yalnızca içgüdüsel bir ana tema olan güç istemi içerisinde var olur. Bu bakımdan Schopenhauer'dan farklı olarak öz, istemenin gücüyle değil, gücün istemiyle hareket eder. Nietzsche için bunun başka bir ifadesi şudur: Yaşam yalnızca varlığını sürdürme arzusuyla değil, güçlü olmayı isteme arzusuyla ilerler. Dolayısıyla oluşun içinde var olan her şey, eylemleri ve hareketleri söz konusu olduğunda bu içgüdü'nün dışavurumu ile karşılaşır. Nietzsche'ye göre bir içgüdü durumu olarak güç istemi baskılanmamalıdır. Bu anlamda Schopenhauer'un içgüdüleri baskılama eylemine karşı Nietzsche, içgüdü'nün yaşamın devindirici mekanizması olduğundan söz eder. Çünkü "güç, bütün istemelerin kendisine yöneldiği temel devindiricidir."¹⁷⁸

Güç isteminin temelinde genişleme arzusu vardır. Bu genişlemenin özündeki arzu ise başka bir güç üzerinde hâkimiyet kurma ve kendi gücünü kabul ettirme, tanınma arzusudur. Bu bakımdan "her canlı varlığın kendini korumak için değil, daha fazla olmak için elinden geleni yaptığı açıkça gösterilebilir."¹⁷⁹ Çünkü birey güçlü olmak ve genişlemek adına varlığını sürdürme arzusu bir kenara, bu arzusunu tehlikeye bile atabilir.

¹⁷⁸ H. Bravo, 2005, s.77.

¹⁷⁹ F. Nietzsche, 2017b, s.440.

“Bize en aşına biçim olarak yaşam, aslında güç toplama istencidir; yaşamın tüm süreçleri buna bağlıdır: hiçbir şey kendini korumak istemez, her şey eklenecek ve toplanacaktır.”¹⁸⁰

Tüm bunlardan hareketle bir kez daha söylenebilir ki yaşam, güçlerin mücadelesinden ibarettir. Nietzsche açısından güç tekil değil, çoğuldur, çünkü Nietzsche, Schopenhauer gibi metafizik bir yayılım olarak tekil istemeden bahsetmez. O, güçlerin, yani çoğulların savaşından söz eder. Güçler, ilişki içindeyken hayata geçerler.¹⁸¹ Güçlü olan, bir diğer gücü değiştirmek, dönüştürmek ve biçimlendirmek ister. Güç, dönüştüreceği ve değiştireceği bir mücadele içinde olamadığı zaman güç isteminin sonu gelmiş görünür. Bu bakımdan o -güç-, kendisine karşı direnç gösterecek bir güç ile karşılaşmak zorundadır. Aksi halde güç, kendisine karşı direnecek bir güç yaratır. Bu durum Nietzsche için tarihi, oluşu ilerleten yegâne koşuldur.

Nietzsche açısından yalnızca varlığını sürdürmek demek sabit bir düzen istemek ve mücadeleden uzak kalmak istemek demektir. Bu durumda ilerleme ve hareket de mümkün olmaz. Oysa bir direnç ortaya koyarak bir gücü, değeri veya bireyin kendisini aşması demek; hem tarihe hem de oluşa hizmet etmek demektir. Aynı zamanda doğayı, gücü, oluşan değeri ve bireyin kendisini aşması demek, daha güçlü ve donanımlı hale gelmek demektir. Bu durumda güç, bireyin kendi içinde yaratılmayı bekleyen aktif bir itki, güdü olarak durur. Nietzsche bu noktada Darwinizme karşı yazar. Darwin de evrim fikrinin kökenine varlığını koruma ve sürdürme içgüdüsunü yerleştirmiştir. Aslında Nietzsche’ye göre Darwin, böyle bir düşünme tarzıyla evrimin önünü tıkamıştır, çünkü ilerlemeyi mümkün kılacak dinamizmi yok etmiştir. Nitekim dinamizmi yaratan korunma ve sürdürülebilir olma değil, güç savaşının kendisidir.

¹⁸⁰ F. Nietzsche, a.g.e., s.441.

¹⁸¹ M. Blanchot, Nietzsche ve Parçalı Yazı, (Çev. Ömer AYGÜN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, **Cogito Dergisi**, S.25, s.88.

Nietzsche insan varoluşunun tüm eylemlerini güç isteminin kendisine bağlarken örnek olarak cinsel gereksinim ve beslenmeye olan ihtiyacımızı da vurgular. Schopenhauer, cinsel gereksinimi, bireyin yok olduktan sonra kendi genlerinden bir türün devamlılığını arzu etmesi ve bu sayede varlığını bir nevi devam ettirme düşüncesi olarak yorumlarken, Nietzsche açısından cinsel gereksinim tamamen genişleme arzusundan ibarettir. Bir bakıma kendinden olanı arttırma isteğidir. Beslenme ise yine daha güçlü olma isteminden başka bir şey değildir.¹⁸²

Kişi her anlamda çoğaldıkça keyif alır. Bu anlamda keyif “her canlının ulaşmak için çaba gösterdiği varsayılan şeyin”¹⁸³ bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Burada Nietzsche’nin mutluluk hakkında felsefe tarihine yönelttiği eleştiri bir kez daha açıklanabilir. O, mutluluğu bir hedef olarak değil, yalnızca güç isteminden sonra açığa çıkan bir duygu olarak görür.

“Keyif için çaba gösterilmez: ne var ki keyif, çaba gösterilen şeye ulaşıldığında keyif meydana gelmektedir: keyif tamamlayıcıdır, keyif güdüsü değildir.”¹⁸⁴

O halde keyifsizliğin sebebi, direnen güçlerin yokluğu durumunda açığa çıkar. Keyif gibi keyifsizlik de güç isteminin -varlığının veya yokluğunun- bir sonucudur. Nietzsche’ye göre keyifsizliğin temeli bu karşılıklı güç savaşında kaybetmek değil, böyle bir savaşın hiç olmamasıdır. Bu durum doğanın özüne aykırıdır, çünkü savaş yoksa ilerleme de yoktur. Güç, varolan durumunu sürekli aşmak ister. Gücün kendisini aşmadığı durum pesimizmin ortaya çıkartıldığı özel bir durumdur. Çünkü pesimizim dünyanın özüne ait bir şey değildir, o yalnızca icat edilir. Buradan çıkarılacak bir diğer sonuç da şudur: Güç, bir isteme durumundan çok bir duygu durumudur. Nitekim diğer

¹⁸² F. Nietzsche, 2017b, s.447.

¹⁸³ F. Nietzsche, a.g.e., s.439.

¹⁸⁴ F. Nietzsche, a.g.e., s.439.

bütün duygular, güç isteminin kendisinden kaynaklanmaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla Nietzsche, istemenin istediği güçtür demez, gücün istediği nedir diye sorar.¹⁸⁶ Başka bir deyişle, istemenin yönünü belirleyen şey gücün kendisi olur. Nietzsche bu konuda şöyle söyler:

‘Güç istenci’ bir ‘istenç’ türü müdür, yoksa ‘istenç’ anlayışıyla özdeş midir? Arzu etmekle aynı şey midir? Ya da emir vermekle? Schopenhauer’un ‘bir şeylerin kendi içindeliği’ dediği ‘istenç’ midir? Benim önermem şöyledir: bugüne kadar gelen psikoloji istenci doğrulanmamış bir genellemedir; bu istenç kesinlikle var değildir; kesin olan tek bir istencin gelişim fikrini kavramak yerine, içinden içeriğini, ‘nereye?’ sorusunu çıkartarak istencin karakterini yok ettik - Schopenhauer’un durumu bunun en yüksek derecesidir: Onun ‘istenç’ diye adlandırdığı şey sadece boş bir sözcüktür. Hatta bir ‘yaşam istenci’ meselesi bile değildir; çünkü yaşam sadece güç istencinin özel bir durumudur;- her şeyi güç istencinin bu biçimine bürünmek için çaba gösterdiğini ileri sürmek oldukça keyfi bir davranıştır.¹⁸⁷

Nietzsche evrensel varoluşu canlı sistemi üzerinden fizyolojik bir açıklamayla kurmuştur. Nitekim bu, bir önceki bölümde detaylı bir şekilde ele alınmıştı. Dolayısıyla Nietzsche canlı organizmaya yöneldiğinde, güç mücadelesini iki temel fizyoloji üzerinden kuruyor görünür: güçlü ve zayıf. Bu bakımdan yaşamda, “daha güçlü olan istenç, daha güçsüz olanı yönlendirir.”¹⁸⁸ Nietzsche böyle bir hiyerarşik yapılanmayı güçlü insan veya muadili olan “efendi” ve güçsüz insan veya muadili olan “köle” olarak adlandırır.

Nietzsche canlı organizmanın güçlü ve güçsüz biçiminde varoluşunu evrim teorisinde yine Darwin’e getirdiği ikinci bir itiraz üzerinden ele alır. Darwin’e göre evrim, zayıf olanın güçlü olana evrilmesine ve böylece kusursuzlaşmasına yönelik işler. Bu durumda daha güçlü, sağlıklı ve donanımlı olan türler var olmaya ve güçsüz olanlar

¹⁸⁵ G. Deleuze, 2016, s.84.

¹⁸⁶ G. Deleuze, a.g.e., s.109.

¹⁸⁷ F. Nietzsche, 2017b, s.442.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, a.g.e., s.417.

ise yok olmaya devam eder. Tarih, bu anlamda kusursuz olanın kendisine doğru ilerler.¹⁸⁹ Doğayla uyumlu olanın var olma savaşını sürdürdüğü bir durumdur bu. Nitekim Nietzsche, Darwin'in evrim teorisine karşılık yeni bir teori ortaya koyar. Nietzsche tarihsel döngüye baktığında zayıf olanların da varlığını sürdürmeye devam ediyor olduğunu görür. Bu durum ona göre zayıfların çoğunlukta, güçlülerin ise azınlıkta olmasının bir avantajıdır. Buna bağlı olarak bir diğer neden ise zayıfların, doğanın kendisinde bulunmayan toplumsallık, ahlak, din, devlet gibi yapay bir örgütlenme tarzı oluşturmuş olmalarıdır. Doğada mücadeleye ve yaşamaya elverişli olmayan zayıf insan, oluşturduğu bu yapay değerlerle var olmaya devam eder.

Nietzsche zayıfın bu kurnazlığını yine ondaki güç edimine bağlar görünür. Çünkü güç, her ne kadar fizyolojik bir yeterlilik olsa da, bir güdü olarak tüm canlı ve cansız doğada hâkim olan itkidir. Güçlü olan bireyler, bu itkisini içgüdülerindeki mücadele arzusuyla fizyolojik bakımdan gerçekleştirmeyi başarabilecek potansiyeldeyken, zayıf olan insan içindeki güç arzusunu gerçekleştirebilecek bir potansiyele sahip olmadığı için kendi gücünü temsil edebileceği sahte değerler üretmiştir.

“Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm ve hizmet edenin isteminde bile efendi olma istemini gördüm. Zayıf olanın, güçlü olana hizmet ettiğine ikna eder istemi, daha da zayıfların üstünde efendi olmak isteyenin: bir tek bu zevkten mahrum bırakmaz kendini.”¹⁹⁰

Özetle Nietzsche'nin karşımıza koyduğu dünya tasarımı ile Schopenhauer'un karşımıza koyduğu dünya tasarımı aynı öğeler çerçevesinde farklı çizilmiştir. Schopenhauer açısından bu dünyanın özü isteme olarak yaşamı sürdürme arzusudur. İnsan bu yanılla istemeye hizmet eder ve doyurulamayan isteklerin tatminsizliği acıyı doğurur. Bu bakımdan varoluşun özünde yer alan asketik tutum, bu varoluşun inkârı

¹⁸⁹ H. Bravo, 2005, s.81.

¹⁹⁰ F. Nietzsche, 2018a, s.111.

için yeterli bir sebeptir. Çünkü birey, hiçbir açıdan, bu acıyı, yani daha temelde istemeyi susturamaz. Bu da Schopenhauer için insanın en başından zayıflığının bir kabulüdür.

Bunun aksine Nietzsche karşımıza güce dayalı bir oluş koyar ve gücün getirdiği mücadeleyi olumlar. Bu mücadele arzusu, kendi içinde acının da olumlandığı bir güdüdür. Dolayısıyla dünya hem acının hem de mutluluğun -hatta daha çok acının- olduğu bir dünyadır. Bu acıyı kabullenenler hem fizyolojik hem de psikolojik olarak bu dünyaya bağlı kalırlar ve bu sebepten de yaşamı onaylarlar. Zayıf fizyolojiye sahip kişiler ise yaşamı yadsırlar, çünkü tıpkı Schopenhauer gibi güçsüz fizyolojilerinin farkındadırlar. Mutlu olmak isterler, ama bu yaşamın özünde acı olduğunu görüp bu acıdan kaçmak isterler. Üstelik bu, güçlü olan insanlar için hiç de olumsuz bir durum değildir. Nitekim “mutlu insan: bir sürü idealidir.”¹⁹¹

Sonuçta Nietzsche, doğanın işleyişinin bozulduğu konusunda ısrarcı olur. Doğayı sürü insanı olan zayıf insan bozmuştur ve bunu da sürü idealine uygun bir değer yaratarak yapmıştır: Bu değer ahlaktır. Sürü insanı, kurnazlığı ve çoğunluğu sayesinde ahlak denilen kural dizgesini oluşturmuş ve böylece söz söyleme hakkına da sahip olmuştur. Bu sayede zayıf olan insanın yeni ideali güçlerin savaşı değil, eşitliğin savaşıdır. Böylece Nietzsche ahlak alanından politik alana yayılan bir yapaylığın üretildiğini görür. Buna karşın o, ahlak denilen yapay yapılanmaya karşı doğal olanın savaşını verir. Bu bağlamda varoluşsal bir öz olarak ortaya koyduğu güç ilişkisini hem toplumsal hem de bireysel rolü bakımından ele alır.

¹⁹¹ F. Nietzsche, 2017b, s.444.

2.2. İnsan ve Ahlak

Nietzsche ahlakı, yapay bir örgütlenme aracı olarak görür. Yapay olan, özünde doğal olandan uzaktır. Ahlak bu bağlamda yalnızca doğal olandan uzak olmakla kalmayıp aynı zamanda doğal olanı baskılamaya yönelik bir tutum sergiler. Başka bir açıdan Nietzsche, ahlakın kendisinden önce bu ahlaki yapıyı oluşturan insanlara karşı tarihsel bir mücadele verir ve dolayısıyla ahlak üzerine de bir soykütük çalışması başlatır. Bu insanlar, ahlak konusunda uzlaşmış olmakla beraber bu uzlaşmayı ahlakın geçerli kılınması için yeterli bir sebep olarak görmektedirler. Oysa daha önceki bölümde de söz edildiği üzere uzlaş, yalnızca fizyolojik yeterlilik hakkında bilgi sağlar. Bu bakımdan ahlaki bir geçerlilik sağlamaz.

Nietzsche'nin temel derdi, yapay olanın karşısında doğal olanın farkındalığını oluşturmaktır. Schopenhauer'dan farklı olarak Nietzsche'de, böyle bir farkındalığın olanağından söz edilebilir. Nitekim Schopenhauer'a göre insanlar, isteme tarafından belirlenmiş olan karakterlerinin dışında herhangi bir farkındalığa sahip olamazlar. Bu durumun aksi düşünülseydi eğer, o zaman da Schopenhauer'un övgüye değer gördüğü ulu insanın niteliği önemsiz bir hal almış olurdu. Bu anlamda Schopenhauer açısından yaşam biçimi ve farkındalık arasında paralel olarak zorunluluk ilişkisi kurulduğu görülebilir. Nitekim Nietzsche açısından farkındalığın olumlu etkisinden söz edilebilir. Çünkü Nietzsche, bireyi, fizyolojinin bilinçsiz bir esiri olarak kabul etse de tüm fizyolojiler için güç isteminin aynı miktarda olduğunu belirtir. Fizyoloji yalnızca, bu güç istemini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğinin olanağını verir bireye. Dolayısıyla birey, kendi farkındalığına sahip bir varlık olarak oluşa dâhil olur. Schopenhauer için benzer şekilde birey, karakterinin bilinci ile dünyaya gelmez. Başka bir deyişle kişi kendisini yaşam fenomeni içerisinde ancak eyledikçe tanıma olanağına sahip olur. Dolayısıyla görülüyor ki Nietzsche, ahlakın niteliğine yönelttiği eleştiriler üzerinden

farkındalık sağlayabileceği inancındadır. Bu bakımdan soykütük çalışmasında insanın nerede doğru veya yanlış yaptığını göstermek ister.

Önemli noktalardan birisi de Schopenhauer isteme kavramını ahlakla olan ilişkisinde “dünyanın anlamı”¹⁹² problemine cevap vermek için kullanırken, Nietzsche bundan yararlanarak “insanın anlamı”nı ortaya koymaya çalışır ve bu anlamı, gücü isteme ile ilişkisi bağlamında dönüştürür. Nietzsche’nin bu noktadaki tutumunu Kant ile kıyasladığımızda ise Kant, isteme kavramını bir ilke olarak doğru eylemin neliğinin açıklaması olarak kullanır. Genel bir ilke olarak da rastlantısal veya görelî olmayanın peşine düşer.¹⁹³ Oysa Nietzsche bu ilkenin karşısına güdüyü yerleştirmiştir. Schopenhauer ise ahlaki zeminini Kant’ın aksine bir zorunluluk fikri ile geliştirmemiş ahlaki, karakterin çeşitli oluşu bakımından görelî veya rastlantısal olarak tasarlamıştır.¹⁹⁴ Nietzsche için “olması gereken”den hareket eden temel bir ilkenin olduğu düşüncesi zaten hatalı bir yaklaşımdır. Öncelikle Nietzsche, temele güç istemini koyarak, ahlaki eylem tarzında değil, yalnızca eylem bazında bir ilke öne sürer. Ancak Nietzsche, Schopenhauer’un karakter atfına benzer biçimde fizyoloji üzerinden açıklama yaptığı için “güce göre eylemek isteme”nin kendisini hem görelî hem de rastlantısal kılmış olur.

Nitekim güç mücadelesi iki ayrı kutbun varlığını gerekli kılar. Doğanın devindirici ilkesi, bu iki ayrı kutuptur. Onun bu noktadaki şikâyeti ise güçsüzün varlığına dair değil, güçsüzün değer yaratıyor olma çabasıdır. Sonuç olarak Nietzsche için eylemin temelinde güç istemi bulunduğundan, daha spesifik olarak ahlaki eylemin temelinde de güç vurgusu olmalıdır ve dolayısıyla zorunlu bir ilkeden söz

¹⁹² T. Ketenci, M. Topuz, Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2009, S.8, s.2.

¹⁹³ T. Ketenci, M. Topuz, a.g.e., s.4.

¹⁹⁴ P. Guyer, Schopenhauer, Kant and Compassion, **Kantian Review**, 2012, V.17, N.3, s.410.

edilmemelidir. O, yalnızca olması gerekeni anlatır, olması gereken için bir yasa öne sürmez.

Nietzsche açısından bir diğer önemli nokta metafiziğin ahlakla olan bağlantısıdır. Kant, ahlak metafiziği kurmuştur. Bu metafiziksel bakış açısı genel ilkenin zorunlu tutulmasıyla paralel işleyen bir süreçtir. Kant'a göre bizi ahlak metafiziğine yaklaştıran temel unsur deney değil, saf aklın kendisidir.¹⁹⁵ Schopenhauer ise Kant'ın aksine ahlakı, metafizik etkiden kurtarmış gibi görünebilir, çünkü bu noktada onun akla verdiği değer Kant'tın akla verdiği değerden daha değersiz konumda durur. Ancak Schopenhauer, ahlakı belirleyen zemini karaktere yükledikten sonra karakteri, istemenin buyruğu altında belirlenmiş bir varoluş olarak öne sürer. Bu durum ise ahlakın metafizik etkiden uzak olmaması anlamına gelir. Oysa Nietzsche metafizik söz konusu olduğunda, ahlakı bu bağdan uzak tutar. Bunun kanıtı maddi olana yönelmiş olmasıdır: Fizyoloji. Dolayısıyla ahlaka olumsuz veya olumlu dahi bakılacak olsa bile temelde fizyolojik unsurun bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan Nietzsche, yönünü tam olarak insana çevirir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında Nietzsche, içinde bulunduğu çağ ile yüzleşmez, içinde bulunduğu çağı kendisi ile yüzleşmeye çağırır.¹⁹⁶ Nitekim ahlak söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Ona göre ahlak, gücün karşısında konuşlanmıştır. Bu bakımdan ahlak, güç isteminin azalmasının bir görünümüdür. Bununla birlikte bu durumdan güç isteminin tamamen yok olduğu anlaşılmamalıdır, çünkü Nietzsche güç istemini bilinçsiz işleyen bir içgüdü olarak tayin etmekle onu her daim canlı kılar. Söylenilmek istenen şudur: Ahlak, güç isteminin seyrini değiştirmiş, onu güç mücadelesinden uzaklaştırarak eşitlik mücadelesine yönlendirmiş ve doğanın akışını bozan yeni bir güç durumu yaratmıştır. Özetle her insanda güç istemi vardır ve bunu

¹⁹⁵ T. Ketenci, M. Topuz, 2009, s.4.

¹⁹⁶ T. Ketenci, M. Topuz, a.g.e., s.4.

gerçekleştiremeyeceğini anlayanlar, güç istemini yok etmeye çalışırlar. Bu durum aslında onların da gücü istiyor oluşlarının bir görünümüdür. Fakat sorun, bunu adil bir savaşa çevirme gayretlerindedir. Çünkü güç mücadelesi, önce eşitliği sonra savaşı¹⁹⁷ talep etmez. Durumu eşitlemeye çalışmak demek, doğal olanı baskılamak demektir ki bu da doğanın kendisini baskılayıp değiştirmek anlamına gelir. Bu değişim ise kökeninde atılım değil, baskılama olduğu için olumlu bir anlam içermez. Buna karşın Schopenhauer'un ahlaki tasarımı durumların eşitliğinin bir kabulü olarak açığa çıkar. Nitekim ahlak, bu kabulün bir sonucu olarak oluşturulmuştur. Zayıflar;

“Güçlülere karşı doğrudan savaşamadıkları için başka silahlar bulmak zorunda kaldılar ve mücadelelerini imgelem alanında verdiler. Güçlülerin “gerçek”, acımasız ve ahlaksız dünyasına karşı ters değerleri yücelten bir dünya koydular: acımasızlığa karşı acıma, bencillığe karşı dayanışma, güce karşı öznellik, şiddete karşı iyilik. Onları içinde bulundukları durumdan yalıtın bir “metafizik”, bir “öte taraf” yarattılar.”¹⁹⁸

Nietzsche ise ahlak ile beraber ortaya çıkan değerleri, ahlakı yadsıyarak tümünden eleştirir.

2.2.1. Tarihe Etik Bir Bakış: Putların Oluşumu ve Yıkımı

Nietzsche, tarihi ahlaki bakımdan eleştirme boyutunda yaşamı onaylama ve yadsıma tutumuna dikkat çeker. Çünkü yaşama evet veya hayır demek temelde yaşamda neye iyi veya kötü dediğimize paraleldir.¹⁹⁹ Dolayısıyla Nietzsche öncelikle iyi ve kötünün kendisini eleştirmeye başlar. Bu bakımdan da şu soru üzerinden eleştirilerinin

¹⁹⁷ Buradaki savaş kavramı yalnızca politik anlamda anlaşılmamalıdır. Kültürel ve şahsi boyutlar da göz önünde tutulmalıdır. Bir başka deyişle bu savaş; hem epistemik hem etik hem politik hem de şahsi bakımdan ontolojik anlamları karşılar.

¹⁹⁸ B. Edelman, 2001, s.60.

¹⁹⁹ H. Bravo, 2005, s.91.

yönünü belirler: “İnsanoğlu hangi koşullar altında yaratmıştı bu iyi ve kötü değer yargılarını? Ve bu değer yargılarının kendilerinin değeri neydi?”²⁰⁰

Nietzsche’ye göre bir değer değerli olup olmadığını belirleyen şey, o değer hem tarihe hem de oluşa hizmet edebiliyor olmasından geçer. Dolayısıyla ortaya konulan değer epistemik içerik bakımından da yaşamı onaylıyor olması önemli bir özelliktir. Nietzsche burada, bütün ahlak tasarımı oluşturan iyi ve kötünün anlamları üzerinden eleştirilerine başlar. Ardından ortaya konulan iyi ve kötü değer yargılarının yaşamı onaylayıp yadsıması durumu üzerinde inceleme başlatır. Bu incelemesiyle Nietzsche, felsefe tarihi için şu uyarıyı yapar: İyi ve kötü, hem yaşamı onaylayan hem de yaşamı yadsıyan iki grup insan tarafından iki ayrı biçimde içeriklendirilmiştir. Başka bir deyişle iyiye her iki yaşam tarzına göre, kötüye de yine her iki yaşam tarzına göre değer biçilmiştir.

Nietzsche bu yaşam tarzını fizyolojik temelde güç istemi bakımından iki farklı insan sınıfına ayırır. Bu sınıfsal ayrım aynı zamanda yaşam tarzı bakımından da bir ayrım içerir. Bunlar: Fizyolojik bakımdan güçlü olup kendisini gerçekleştirmeyi başarabilecek insan ile fizyolojik bakımdan güçsüz olup yaşam üzerinde etkisi olmayan insan gruplarıdır. Nietzsche bu insan grupları için güçlü/efendi ve zayıf/köle ikiliğini kullanır. Böylelikle iki farklı iyi ve kötünün karşılığı belirlenmiştir; efendinin iyisi ve kötüsü, kölenin iyisi ve kötüsü.²⁰¹

²⁰⁰ F. Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, (Çev. Zeynep ALANGOYA), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011a, s.9.

²⁰¹ İyi ve kötü kavramlarının Almanca’da hangi kelimeler vasıtasıyla karşılandığı önemlidir. Bu durum büyük bir sorun teşkil etmemekle birlikte kavram analizi ve dil bütünlüğünün sağlanması kafa karışıklığının giderilmesi bakımından gereklidir. Bu kavramların üç farklı dil bakımından - Almanca, İngilizce, Türkçe- değişiklik göstermesinin ana sebebi kavramların bir yönüyle dini etkilerle oluşturulmuş olmasında yatar. Örneğin Ahmet İnam, bu dinsel içeriği vurgulamak adına iyi ve kötü kavramını köle bakış açısıyla “hayır ve şer” olarak Türkçe’ye çevirmiştir. Buna göre Almanca’da *schlecht* kavramı efendi tarafından üretilen fena kavramına, *böse* kavramı ise köle tarafından üretilen kötü kavramına karşılık gelir. Almanca’da bu kavramların yeri ve mahiyeti aynen korunurken Türkçe ve İngilizce çevirilerinde bu kavramların anlamlarının birbirlerinin yerine kullanılabildiği görülür. Ancak daha genel çerçeveden

Felsefe tarihi ve daha genel olarak diğer bilim dalları iyi ve kötü kavramlarını bir put olarak kabul etmiş aynı zamanda bu putlaştırma işini yalnızca etik bağlamıyla sabitlemişlerdir. Nietzsche bu kavramları eleştirerek hem onların bir put olmadığını ortaya koyar hem de bunları etik bağlamın dışında fizyolojik ve psikolojik bir açıklamayla yeniden yorumlar. Aslında bu sorgulamayı daha önce yapan birkaç felsefeci vardır, lakin onlar “ahlakı değil, ahlaklılığın ussal temelini keşfetmeye çalışmış, ama her nasılsa ahlaklılığın kendisini sabit bir şey sayıp sorgulama gereği duymamışlardır.”²⁰² Bu ussal temel, değerlerin kökten sorgulanması değil, var olan ilkelerin makul kılınması girişimleridir. Oysa Nietzsche açısından ahlak, başlı başına bir sorgulama alanını oluşturur/oluşturmalıdır.

Nietzsche’ye göre fizyolojik temelli oluş, değerlerin de fizyolojik bakımdan incelenmesini gerekli kılar. Dolayısıyla o, felsefe tarihine getirdiği eleştirileri fizyolojik bakımdan zayıf gördüğü kişiler üzerinden başlatır. Bu kişiler, var olan iki türlü iyi ve kötü ayrımını yalnızca zayıfın değerlerini yücelterek yanlış bir bakış açısıyla tek bir iyi ve kötü anlayışına indirgemiş ve bunları ahlak kuralları olarak belirlemişlerdir. Üstelik bu anlayış üzerinden politik bir tavır da geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu ayrımın temelde neden yanlış olduğunu Nietzsche, İngiliz psikologlarına yönelik yaptığı

bakıldığında şöyle bir kullanımın sakıncası yoktur: Efendinin iyisi ve kötüsü, kölenin iyisi ve kötüsü. Başka bir ifade ile bu çalışmada her iki insan sınıfı için de aynı kavramlar üzerinden farklı içeriklendirmeler yapılarak konunun akışı sağlanacaktır.

- *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*: Böse: kötü (köle değeri olarak) - Schlecht: fena (efendi değeri olarak) karşılanmaktadır. [Almanca aslı: *Gut und Böse, Gut und Schlecht*]: F. Nietzsche, **Genealogie der Moral: Eine Streitschrift**, 1892, <https://archive.org/details/zurgenealogieder00niet/page/n3>.
- Ahlakın Soykütüğü (Almanca aslından Ahmet İnam çevirisi): *Gut und Böse*: hayır ve şer (köle) – *Gut und Schlecht*: iyi ve kötü (efendi): F. Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İNAM), İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Ahlakın Soykütüğü (Zeynep Alangoya çevirisi): *Gut und Böse*: İyi ve kötü (köle), *Gut und Schlecht*: iyi ve fena (efendi): F. Nietzsche, 2011a.
- *On the Genealogy of Morality* (Carol Diethe çevirisi): *Gut und Böse*: good and evil (köle), *Gut und Schlecht*: good and bad (efendi): F. Nietzsche, **On the Genealogy of Morality**, (Trans. Carol Diethe), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

²⁰² H. Bravo, 2005, s.90.

eleştiriler ile açıklamaya çalışır. Çünkü onlar, iyi ve kötünün temeline zayıf koymuşlardır.

İngiliz psikologları en başta iyi ve kötüyü yalnızca ahlak ile ilişkisinde temellendirir. İngiliz psikologlarına göre iyinin ve kötünün belirlenmesinde üç kıstas bulunmaktadır. (i) İyinin tanımı, onlara göre eyleme maruz kalan kişilerce belirlenir. (ii) İkinci olarak onlar iyi bir eylemin ölçütünü yine eyleme maruz kalan kişi açısından, eylemin o kişiye yarar sağlaması sayarlar. Yararlı eylemin temelini ise bencil olmamak olarak düşünürler. (iii) Son olarak ise İngiliz psikologlarına göre bencil olmayan eylemin yararlılığı bir övülme nedeni olmakla beraber sonradan unutulacaktır. Nietzsche bu üç durumu kendi teziyle çürütür. (i) Öncelikle iyinin tanımını oluşturan kişi eyleme maruz kalan değil, o eylemi uygulayan kişidir. Çünkü iyilik gören kişi, iyiliğe muhtaç birisi olarak iyinin ne olduğuna dair belirleyici bir rol de oynayamaz.

“‘İyi’ yargısı, kendilerine ‘iyilik’ bahşedilenlerden kaynaklanmış değildir! ‘iyi olanlar’ın kendilerinden kaynaklanmıştır bu daha ziyade; aşağı, adi ruhlu, bayağı ve avam her şey karşısında kendilerini ve eylemlerini ‘iyi’, yani birinci sınıf olarak algılamış ve öyle kabul etmiş olan asil, güçlü, üstün ve yüce gönüllü olanlardan yani.”²⁰³

(ii) İkinci olarak eyleme maruz kalan kişinin eylemden yarar -veya zarar- görmesinin sorumlusu eylemi yapan kişi değildir. Çünkü eylemi yapan kişi, İngiliz psikologlarının iddia ettiklerinin aksine eyleminin temelinde yararcılık veya bencil olmama tutumunu barındırmaz. Eylemi yapan kişi temele ben duygusunu alır ve benci bir tavırla eylemini gerçekleştirir. Buradaki bencilik olumsuz değil, olumlu bir anlamla eylemin temelinde başkasının değil, ben’in olduğunu vurgular.²⁰⁴ Dolayısıyla eyleme maruz kalan kişi o eylemden yarar görmüşse bile bu yararlılık yalnızca tesadüfi olmak durumundadır. (iii) Son olarak ise Nietzsche, yararın unutulacak olmasını psikolojik bir tutarsızlık, saçmalık

²⁰³ F. Nietzsche, 2011a, s.18.

²⁰⁴ H. Bravo, 2005, s.93.

olarak görür. İyi eylemin temelinde yarar olsaydı bu unutulamazdı, çünkü Nietzsche'ye göre bu yararlılık günün birinde son bulmayacaktır. Aksine bu yarar, bilince işlenerek yaşam deneyimi haline gelecektir. Dolayısıyla yarar, eylemle birlikte var olursa, eyleme maruz kalan kişi de aynı zamanda bu yarara maruz kalacak ve bu yararı unutamayacaktır.²⁰⁵

Tarih duygusundan yoksun bir grup olarak ahlak soykütükçüleri, psikolojik gözlemlerin de yüzeyselliği sebebiyle insan eylem ve duygularının, yani bu iyi ve kötünün çıkış noktasını karıştırmış olmakla birlikte aslında oluşun seyrini de değiştirmişler, tıkamışlardır.²⁰⁶ Nitekim Nietzsche için iyi kavramına dair doğru yol, iyyinin etimolojik kökeni incelenerek de anlaşılabilir. Değişik dillerde bu kavram asil ruhlu, soylu, üstün ruhlu kavramlarından doğmuştur. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre iyyinin ölçütü her zaman güçlü insanı imleyecek şekilde türemiştir.²⁰⁷

Nietzsche, tüm değerlerin kökenine iyi ve kötü temasını yerleştirerek aslında bu temanın temelinde bulunan evreleri sıralar. Öncelikle toplumsallığın başlangıcı olarak güç ilişkisini ve daha sonra değer meselesinin kendisini irdelemeye başlar. Nitekim Nietzsche değerın toplumsallık ile mümkün olup olmadığını sorgulamaya başlayacağı bir tartışma açar. Başka bir ifade ile iyyinin ve kötünün temelini toplumsallık ile başlatır. Toplumsal düzenin temelini ise politik ve ahlaki ayaklanma olarak sıralar. Özellikle dinsel etkiyi bir sonuç olarak değil, bir neden olarak görür. Bu yüzden o, iyi ve kötüyü ahlaki bir tutumdan kurtarmaya çalışmanın ötesinde, tüm eylemsel aktiviteyi, yani oluşu, “iyi ve kötünün ötesinde” bir düşünce ağıyla örmek ister.

²⁰⁵ F. Nietzsche, 2011a, s.17-20.

²⁰⁶ F. Nietzsche, 2018b, s.35.

²⁰⁷ F. Nietzsche, 2011a, s.20.

2.2.2. Ahlakın Doğuşu: Toplumsallığa Geçiş

Nietzsche toplum tasarımını anlatmaya, toplum sözleşmesi aracılığıyla meşrulaştırılmaya çalışılan doğal hukuk geleneğini reddederek başlar. Çünkü insan doğuştan toplumsal bir hayvan değildir. Fakat tarih içinde insan toplumsal bir zemine ihtiyaç duymuştur.²⁰⁸ Nietzsche bireyin toplumsallaşma sürecini, dolaylı olarak adalet kavramı üzerinden başlatır. Çünkü ona göre toplumsallığın başlangıcında adalet kavramının çıkış noktasını oluşturacak olan “borç veren ve borçlu ilişkisi” vardır. Oysa Schopenhauer bu süreci, insanın yaşamını sürdürmesi için buna olanak tanıyacak bir yapılanmayı isteme hali olarak başlatır. Birey maddi ve manevi olarak noksan olduğu için birleşme gereği duymuştur. Bu anlamda Nietzsche’den farklı olarak Schopenhauer, topluma katılımı zorunlu da olsa bir istek olarak görür.

Diğer bakımdan Nietzsche için insan bir yarı-hayvandır ve bu yarı-hayvan, diğerlerinden farklı bir yetiye sahiptir: Söz verebilme veya başka bir ifade ile vaatte bulunabilme yetisi. Bu yetinin aksine unutkanlık, pozitif bir engelleme yetisidir, çünkü birey unutkanlığı sayesinde yeni olana yer açabilir ve oluşa katkı sağlayabilir. Nitekim bu durumun tersi olan hatırlama, ileriye atılıma değil, yalnızca geçmişin üzüntüsü içinde yaşamaya sebebiyet verir. İnsan en temelde unutkan bir hayvan olarak bu unutkanlığı askıya alacak bir bellek geliştirmiştir. Esasen bellek, bireyin vaatte bulunacağı durumları hatırlaması için icat edilmiştir. Nietzsche bu duruma, kişinin gelecekteki kendisine kefil olması, der.²⁰⁹

Bireyde oluşan bu bellek durumu hem toplumsallığın hem de sorumluluk bilincinin gelişmesi bakımından önemlidir. Birey, belleğin icadı sayesinde sorumluluk bilinciyle aşılanır. Bu sorumluluk bilincinin kökeninde ise borç veren ve borçlu ilişkisi vardır. Borç veren, borçlu kişide borcunu geri ödeyeceğini hatırlamasını sağlayacak bir

²⁰⁸ K. Ansell-Pearson, 1998, s.156.

²⁰⁹ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.51.

bellek üretir ve bu bellek üzerinden kendisine garanti verebilen, yani söz verebilen bir insan oluşturur ve böylelikle kişiye bir sorumluluk yükler. Güçlü kişi, zayıf üzerinde sorumluluk bilinci üreterek egemenlik kurar. Başka bir deyişle güçlü kişi, zayıf üzerinde sorumluluk oluşturarak aynı zamanda o bireyi hesaplanabilir bir kişi haline getirmiş olur. Onu tektipleştirir ve kurallı bir halde biçimler. Gücsüz olan, bu gücsüzlüğü aracılığıyla doğal olan yanından, yani hesaplanabilir olmayan doğasından uzaklaştırılarak efendi egemenliğinin kölesi haline gelir.²¹⁰

Nietzsche bu belleğin oluşum sürecinin doğal ve kolay olmadığına dikkat çeker. Güçlü kişi doğasından dolayı insanın hesaplanabilir ve güvenilebilir olmadığına bilinciyle karşısındaki zayıf üzerinde güçlü bir bellek oluşturmak zorundadır. Bunu ise acı aracılığıyla yapar. Nietzsche açısından acı aracılığıyla kalıcılık sağlama durumu psikolojinin de temel ilkesidir.

“İnsanın kendine bir bellek oluşturmayı gerekli görmüş olduğu hiçbir seferde kan, işkence, kurban eksik olmamıştır; en tüyler ürpertici kurbanlar ve kefaletler, en iğrenç sakatlamalar, tüm dini kültürlerin en zalimce törenleri bütün bunlar, bellek geliştirmenin en etkin yolunun ‘acı’ olduğunu sezinlemiş olan o içgüdüden kaynaklanır.”²¹¹

Nietzsche açısından güçlünün gücsüz üzerindeki bu baskısı olağan bir egemenlik kurma tarzıdır. Başka bir deyişle efendi için iyi olan bu yolla mümkün olur. Nietzsche İngiliz psikologlarına bu noktada bir göndermede daha bulunarak iyi olanın temelinde yarar değil, acının olduğunu örnekleriyle sabitler ve ekler: “Ne çok kan ve vahşet var tüm ‘iyi şeyler’in temelinde.”²¹² Ancak Nietzsche bu sözün hem politik hem de dinsel etkiyle birlikte tarih içinde gücsüz lehine olan dönüşümü göstermek ister. Aynı zamanda bu dönüşümün bireysel değil, toplumsal, yani kültürel olduğunu vurgular.

²¹⁰ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.52.

²¹¹ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.55.

²¹² F. Nietzsche, 2011a, s.56.

2.2.2.1. Politik Evre

Nietzsche politik anlayıştaki dönüşümü adalet kavramının içeriğindeki değişim ile açıklar. Adalet anlayışı en başta efendi tarafından oluşturulmuş olan alacaklı-borçlu ilişkisi üzerinden kurulmuş olmasına rağmen toplumsallaşma süreciyle beraber ortaya çıkan bellek ve akabinde sorumluluk bilinci ile kavramın manası dönüşüme uğrar. Nietzsche bu durumu başka açıdan, sorumluluk bilincinin suç bilincine evrilmesi olarak görür. Suç bilinci ise en başta alacaklı-borçlu ilişkisine istinaden güçlünün güçsüz üzerindeki tahakkümüken, güçsüzün güçlü için duyduğu kıskançlık duygusu neticesinde, gücün kendisi bir suç olarak dönüşüme uğramıştır. Bu anlamda Nietzsche cezanın içeriğinin de değiştiğini söyler.

Ona göre uygarlığın ilk zamanlarında cezanın işlevi oldukça farklıdır. Zayıflar, güçlüler adına kendi aralarında güçsüzlüklerinden dolayı hınç duygusuna bürünmüşlerdir. Ceza ise güçlülerin, zayıflar arasındaki bu hınç duygusunu bastırmak istemesi neticesinde doğmuştur. Böylelikle efendi, hınç duygusundan dolayı oluşacak olan zararı da engellemiş olur. Ancak devlet unsurunun ortaya çıkışıyla ve güçsüzlerin hınç duygusunun yoğunluğu ve güçsüzlerin çoğunluğu sebebiyle cezanın da içeriği değiştirilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da iyi ve kötünün yönü değiştirilmiştir, der Nietzsche. Ceza, güçlü ile güçsüz arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir araç konumundayken ahlaki kavramları dayatan bir araç haline gelmiştir.²¹³

Pearson, Nietzsche'nin güç kavramının politik yorumunun bir şiddet aracından ziyade daha farklı bir bağlamda yapılması gerektiğini düşünür. Nitekim Pearson Nietzsche'nin güç istemini, başkaları üzerinde şiddet yoluyla tahakküm kurma işi olarak okumaz. Aksine bu, güçsüzlerin kendisini kabul ettirmek üzere kurdukları bir anlayışın ürünüdür. Onlar ancak bu şekilde öz-saygı ve özgüven kazanırlar. Başka bir deyişle

²¹³ S. Büyükdüvenci, **Adalet, Suç ve Ceza Üzerine: Nietzsche**, Ankara Barosu, Felsefe Kulübü'nde verilen konferans, 2006, s.5.

Nietzsche buna “korku aracılığıyla” kendini kabul ettirme durumu der. Oysa Pearson, soylu bir güç isteminin kendisini Nietzsche’de itaat ettirme olarak değil, başkasını etkileme ve dönüştürme işi olarak okur.²¹⁴ Bu anlamda cezanın ilkel amacı da efendi zemininde onanmış olur.

Görülüyor ki Nietzsche’ye göre cezanın hem efendi hem de köle üzerinden iki ayrı tarihsel seyri vardır. Efendinin uyguladığı ceza anlayışı bireyi ahlaka yöneltme çabası değil, zayıfı tahakkümü altına alma çabasıdır. Nitekim insanın fizyolojik belirlenmişliği hesaba katıldığında sıradan insanın/kölenin yapmış olduğu biçimde ahlaka yönlendirme girişimi yalnızca kişiyi olduğundan başka türlü bir hale dönüştürmek anlamına gelir. Başka bir deyişle birey, yapaylığa maruz bırakılır. Schopenhauer açısından ise ceza kavramı aziz ve sıradan insan açısından benzer biçimde farklılık gösterir. Ona göre ceza aracılığıyla birey ahlaklı olmaya sevk edilemez. Nitekim iyi ve kötü, doğuştan verili bir biçimde kişide bulunur. Schopenhauer’un Nietzsche’den farkı, bireyin mevcudiyetini iyi ve kötü temelinde, yani ahlak bazında kurmuş olmasıdır. Bu bakımdan Schopenhauer’un söyleminde cezanın ahlaksız insanı ahlaklı yapamayacağı dile getirilmiş olur. Başka bir ifade ile birey ahlaklı veya ahlaksız olarak bu dünyanın içindedir. Oysa Nietzsche bireyi, ahlakın, başka bir anlamda iyinin ve kötünün ötesinde görür.

Bu dönüşüm göz önünde tutulduğunda politik anlayışın temeline hâkim olan hınç duygusunun oldukça ahlak kökenli bir dönüşüm olduğu rahatlıkla söylenebilir. Köle, efendinin iyisini ve kötüsünü ahlaki bir zeminde değişikliğe uğratar. Bu bakımdan Nietzsche, politika anlayışının kendisini de iyi ve kötünün ötesinde kurmak ister. Başka bir deyişle hınç duygusundan doğan politik düzeni alt etmek ister.

²¹⁴ K. Ansell-Pearson, 1998, s.75.

Hinç duygusu aracılığıyla değerlendiren bakış tersine döner. Deleuze buna, “etkin kuvvet” tarafından yapılan değerlendirmenin “tepkisel lehine dönüşümü” diyecektir. Tepkisel olanın etkin kuvveti yadsımasının temelidir bu hinç duygusu. Tepkisel kuvvet, kendisini olduğu gibi olumlama tutumunu terk ederek aciz bir tavırla önce dışardakini yadsır. Dışardakini yadsıyarak kendini ve değerlerini geçerli kılmaya çalışır. Bu durum etkinin tepkisel çözmesi, etkinin tepkisele indirgenmesi sürecidir.²¹⁵

“-Düşmanlık düşmanlıkla sona ermez, dostluktur düşmanlığı sona erdiren:- Buddha’nın öğretisinin en başında yer alır bu -böyle konuşan ahlak değil, fizyolojidir.- Zayıflıktan doğan hincin, herkesten çok zayıflara zararı vardır, -zengin bir doğanın varsayıldığı durumda gereksiz bir duygudur, ona hâkim olmanın adeta zenginliğin kanıtını oluşturduğu bir duygu.”²¹⁶

Nietzsche hinç duygusunun yaratacağı yönetim şeklinin sakıncalarını görmüştür. Bu dönüşüm modern dünyada modern bir yönetim şekli olarak hali hazırda önümüze sunulmuştur. Nietzsche’nin modern devlete yönelik eleştirisini tetikleyen bir diğer unsur ise kuşkusuz Hegel’in devlet anlayışı olmuştur. Onun felsefesinde devlet zorunlu bir unsur olarak gönüllü katılımın sağlandığı bir yapıdır. Bu anlamda Nietzsche’nin tutumu Alman felsefe geleneğine de bir başkaldırı olarak anlaşılabilir.²¹⁷ Nietzsche, Almanya hakkındaki düşüncelerini *Zamana Aykırı Düşünceler* başlıklı incelemesinde dile getirir. 1870 zaferini Almanya’nın bir galibiyeti olarak değil, çöküşü olarak görür. Almanya büyük bir yanılgı içindedir, çünkü Hegel’in sistemi altında sıkışıp kalmıştır. Almanya’nın başındaki sözde aydınlar, diye devam eder Nietzsche, uygarlık adı altında güçlendiklerini düşünürler. Adalet, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar ile geleceği olumlu yönde değiştireceklerini sanırlar.²¹⁸ Oysa sözü edildiği üzere Nietzsche, bahsedilen ve bahsedilecek olan tüm kavramların içeriğinin zayıf bir fizyoloji ve psikoloji temelinde

²¹⁵ G. Deleuze, 2016, s.78.

²¹⁶ F. Nietzsche, 2017a, s.16.

²¹⁷ S. Goyard-Fabre, Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi, (Çev. Özge ERBERK), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, 2001, S.25, s.149.

²¹⁸ S. Goyard-Fabre, a.g.e. s.150.

geliştiğini ve değiştiiğini düşünür. Her fırsatta bu dönüşümün temsilcisi olarak da Sokrates'i ve onun erdem anlayışını gösterir.

Toplum, damarlara işleyen hınç duygusunun getirdiğı bu modernite algısı sebebiyle hasta olmuştur. Bu bakımdan ahlakın politikadan koparılması gerekir. Nietzsche'nin bu konudaki görüşleri Tocqueville ve J. Stuart Mill'in görüşleriyle benzerlik gösterir. Nitekim onlar için de modernitenin kendisi bir sorun olarak yer alır.²¹⁹ Politika kültürün ve insanın üstünlüğü için hizmet etmelidir. Ancak şunda özellikle Fransız ihtilaliyle ortaya çıkan burjuvazi, dini etkinin dışında gücü maddi anlamda muhafaza etmektedir.

Politik gücün, para ekonomisi altında ezilmesi kültürel yaşamı sarsan bir olgudur. Çünkü Nietzsche'nin güç isteminden anladığı anlamıyla "bireyin kendisini aşması" durumu böyle bir düzen içinde olanaksızdır. Ona göre liberalizm ve sosyalizm gibi rejimler de bu olanaksızlığa hizmet etmektedirler. Özellikle liberalizm güçlü bireyi değil, burjuva sınıfının maddi gücü yüksek özel bireyini özgür kılar. Nitekim Nietzsche bireyci anlayışını liberal değil, aristokratik bir zeminde onar.²²⁰ Bu bakımdan geleceğin yasa koyucuları ne liberalistler ne de eşitlik isteyen sosyalistlerdir. Onlar, "tehlikeyi, savaşı seven, şimdiyi benimsemeyi veya şimdiyle uzlaştırmayı ve hadım edilmeyi reddeden ve hepsinden önemlisi 'insan'ın her yükselişinin yeni bir köleleşme gerektirdiğini fark eden yeni fatihlerdir."²²¹

Dolayısıyla politik bir toplum, kişinin kendisini aşmasına hizmet etmek için, bu aşmayı gerçekleştirecek hiyerarşik bir bölünmeye sahip olmalıdır. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* yer alan "Nedir Asil Olan?" bölümünde bu hiyerarşik yapıyı "mesafe duygusu" ile karşılar. Eşitlik talep eden sosyalizm düşüncesine bu açıdan bir kez daha

²¹⁹ K. Ansell-Pearson, 1998, s.23.

²²⁰ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.28.

²²¹ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.188.

itiraz eder ve bunun karşında aristokrasiyi şöyle tanımlar: “Elit bir insanlığa ve daha yüce bir kasta inancı temsil eder.”²²²

Bu anlamda Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’de çağındaki aristokrasi karştı devleti yeni bir put sayar. Bu putu oluşturan insanlara “bağılı tinliler” der ve bunun karşısına “özgür tinlileri” yerleştirir. Bağlı tinli olanlar içinde bulundukları toplumun, yaşam biçiminin nedenlerini araştırmaz ve tavırlarını alışkanlıklardan edinirler. İlkelere, gerekçesiz inanç geliştirirler. Onlar nedeni veya niçini sormayarak devletten yalnızca inanç talep ederler. Bu bakımdan devlet, gücünü bu bağılı tinlerden alır. Bağlı tinlilerin, inançlarına sahip çıkmalarının temelinde yararcılık anlayışı vardır. Bu yararcılık anlayışını başkalarına da yayarak temelde yine kendi yararlarını gözetmiş olurlar. Buna karşılık özgür tinli, tümelin yararı üzerinden kendi yararını gözetmez.²²³ Bu bakımdan o kişi, düzen bozucu ve tehlikeli, yani kötü olarak addedilir. Kötü olanı susturmak ve engellemek için ahlaklılık içinde ahlaksızlık mübah olur. Nietzsche, bu çelişkiyi hınç duygusunun vardığı yeni bir hastalık olarak görür. Nitekim hastalık azalmamakta, derinleşmektedir.

Nietzsche’nin modern devlet üzerine eleştirileri yalnızca politik değerler üzerine eleştiri getirmekle kalmaz, aynı zamanda güç istemine yönelik fizyolojik açıklamalar da içerir. Nietzsche’de güç kavramı merkeze alındığında bu kavramın politik şiddet olarak görülmesi bir sorunken diğer sorun bu güç kavramının meta-güç olarak yorumlanması olmuştur. Nitekim bu konuda Heidegger, Nietzsche’nin politika anlayışına dair metafizik bir bakış açısı ekler. Böylesi bir yorum politik bir eleştiriden ziyade epistemolojik bir eleştiri olarak algılanabilir. Ancak bu eleştirinin epistemolojik yorumunu anlayabilmek için öncelikle Heidegger’in, Nietzsche’nin politik yorumunu nasıl anladığını incelemek gerekir. Heidegger, Nietzsche’deki tüm tekil temaları iktidar

²²² F. Nietzsche, 2017b, s.474.

²²³ F. Nietzsche, 2018b, s.164-165.

istemi kavramına indirger. Ernst Behler şöyle aktarır; Heidegger iktidar istemi kavramını kendinde şey/varlık olarak, bengi dönüş kavramını ise varlıkların çoğulluğu olarak gösterme girişimindedir. Buna karşılık Walter Kaufmann İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu konu hakkında ikinci bir yorum getirerek iktidar istemi kavramını Nietzsche felsefesinin bir çekirdeği olarak yorumlar. Ancak bu kavramı siyasi bir içeriklendirme olarak değil, varoluşsal bakımdan kendini aşma durumu olarak okumuştur.²²⁴ Nitekim Nietzsche'nin epistemolojik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda Kaufmann'ın yorumu daha haklı görünmektedir.

Nietzsche sıklıkla belirtildiği üzere politik temelin ahlaki bir zeminde oluştuğunu gösterir. Hınç duygusu ne kadar politik şekillenmenin bir aracı olarak yorumlanabiliyor olsa da o, varlığını ahlaki bir yapı ile sağlamlaştırır. Nietzsche bundan sonrası için hınç kökenli ahlaki yapılanmanın, hem kültürü hem de spesifik olarak bireyi yozlaştırma sürecini ele alacaktır.

2.2.2.2. Dinsel Etki

Nietzsche hınç duygusunun politik evresini ele aldıktan sonra bu duygunun dini etkisine kaçınılmaz biçimde geniş bir yer ayırır. Fakat hınç duygusu bir dini ritüel olarak politik evre gibi yalnızca pratiklerin bir sonucu değil, bunun yanında bir nedenidir. Birey bu hınç duygusu aracılığıyla ahlaki bir ayaklanma başlatır. Nietzsche'ye göre bireyi bu ayaklanmaya götüren asıl sebep ise içsel bir etkinin dışsal taşması olarak ortaya çıkan vicdan duygusudur. Vicdan duygusu hem dini içerikli düşünmenin bir ürünü hem de dini içeriği derinleştirmenin sebebidir. Nietzsche vicdanı

²²⁴ E. Behler, Yirminci Yüzyılda Nietzsche, (Çev. Kemal ATAKAY), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, 2001, S.25, s.42-46.

şöyle tanımlar: “Her eylemin değerini sonuçları açısından *değil*, niyetleri ve bu niyetlerin ne dereceye kadar ‘kanunlara’ uygun olduğu açısından ölçen bir iç ses.”²²⁵

Nietzsche dini içerikli bir düşünme tarzının etkisinden bahsederken amacı vicdanın ortaya çıkış sürecini göstermeye çalışmaktır. Dolayısıyla da önce dini içerikli bir düşünmenin nasıl ve neden ortaya çıktığına bakmak gerekir ki vicdan duygusunun tarihsel zemini anlaşılabilir. Bu nedenle Nietzsche ilk olarak Tanrı fikrinin bireyde nasıl canlandığına değinir. Buna göre teolojik tutum her şeyden önce psikolojik bir ihtiyaç olarak meydana gelir. Bu ihtiyacın kökenine gidildiğinde ise Nietzsche’nin bireyin iyi ve kötü olarak değer yaratma sürecine geri döndüğü görülür. Birey, ama hepsi değil, değerlerini geçerli kılabilmek adına var etmiştir Tanrı’yı.

“[...] insanın içindeki büyük ve güçlü olan her şey insanüstü ve harici olarak kavrandığı için, insan kendi kendini küçültmüştür – sahip olduğu iki yönünü, değersiz ve zayıf olanıyla güçlü ve hayrette bırakanı birbirinden ayırıp, iki alan oluşturmuştur ve birincisine “insan”, ikincisine de “Tanrı” demiştir.”²²⁶

Güçlü bir fizyolojiye sahip olarak efendinin değerleri dinsel bir etkiden bağımsız olarak meydana gelir. Böylelikle efendi, güçlü fizyolojisinin bir getirisi olarak kendi değerlerini olduğu gibi güçsüz bireye kabul ettirebilir. Bunun sonucunda kendisinden çıkan değerleri iyi, bunun karşıtı olanları ise kötü olarak atfeder. Efendinin olumladığı değerler, güçlü bir fizyolojinin etkisiyle ortaya çıktığı için köle, bu değerleri şiddet içerikli olarak yorumlar. Çünkü zayıf kişi, temelde güç istemine göre yaşayabilecek fizyolojiden yoksundur. Nihayetinde ise köle için efendinin ürettiği değerler kötü olarak karşılanır. Ancak kölenin iyisi ve kötüsü zayıf bir fizyoloji ve yaşam tarzıyla değerlendirildiğinden bu değerlerin geçerli kılınabilmesi için kölenin bir üst merciye ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle köle, değerlerin kökeninde kendinden öte daha güçlü

²²⁵ F. Nietzsche, 2017b, s.121.

²²⁶ F. Nietzsche, a.g.e., s.117.

bir varlığa işaret eder. Bu varlık devlet unsurundan önce Tanrı'dır. Çünkü devlet, Tanrı varsayımından sonra oluşturulan yasaları ahlaki bir tutumla belirler. Tanrı inancıyla birlikte köle, efendinin iyi saydığı değerlere karşı çıkabilecek ve bunun karşılığında kendi iyisini oluşturabilecek güce ulaştığına inanır

Deleuze'ün aktarımına göre tepkisel kuvvetler bir kurgu sonucunda etkin olanı yapabileceğinden ayırıp tepkiselleştirmiştir.²²⁷ Bu kurgu, kölenin dini içerikli bir düşünmeyle birlikte, efendinin baskısı sonucunda doğal olan yanına karşı hissettiği suçluluk duygusunu içselleştirerek, bu duyguyu vicdan azabına dönüştürmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla vicdan azabı, etkin kuvvetin yapabildiğinden ayrılarak içe yönelmesi ve acı üretmesidir. Bu da hıncın geldiği son noktadır.

“Hıncı “bu senin kabahatin” derken, vicdan azabı “bu benim kabahatim” der. Ama hıncı, bulaşıcılığı yaymakla sakinleşmez. Amacı bütün yaşamın tepkisel hale gelmesi, sağlıklı olanların hasta olmasıdır. Ona suçlamak yetmez, suçlananın kendini suçlu hissetmesi de gerekir. Hıncı, bulaşıcı gücünün doruğuna vicdan azabında ulaşır: burada yön değiştirir. “Bu benim kabahatim”, “bu benim kabahatim”, bütün dünya bu üzücü nakaratı tekrar edene dek, yaşamda etkin olan her şey suçluluk duygusunu geliştirinceye dek.”²²⁸

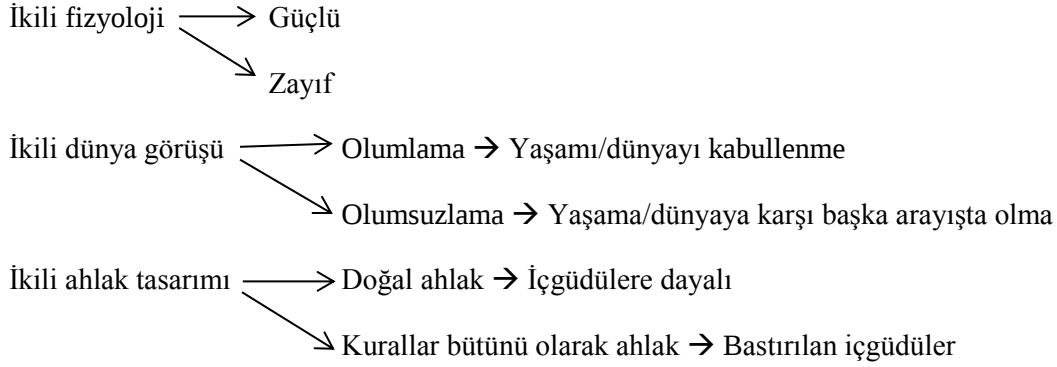
Bunun neticesinde bireyin bireye duyduğu sorumluluk ve suçluluk bilinci Tanrı'ya yöneltilir. Tanrı'ya karşı suçluluk bilincinin arttırılması efendi için vicdan azabı olarak geri dönerken, sorumluluğun yerine getirilmesi ise vicdan rahatlığı olarak yansır. Bu sorumluluk, sevgi ve merhamet dini olarak, güçlüyü güçsüzün hizmetine sunan bir anlayışa karşılık gelir. Nietzsche bu anlayışa *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı

²²⁷ G. Deleuze, 2016, s.112.

²²⁸ G. Deleuze, a.g.e., s.163.

eserinde “köle ahlakı”²²⁹ der ve onu efendi ahlakından daha alt bir seviyeye yerleştirir.

Buraya kadar anlatılanlar bakımından şöyle bir toparlama yapılabilir;



Köle ahlakının oluşturduğu bu vicdanın Nietzsche açısından bir diğer patolojik durumu ise bu duygunun bir “içgüdü” gibi geçerlilik kazandırılmış olmasıdır. Üstelik bir güdü olarak da aklın hizmetine sunulur. Sıradan insanda bu süreç ile akıl keskinleşir. İnsan artık kendisi için iyi ve kötü olanı bildiğinden aklını sürekli işler ve onu içgüdülerinin karşısına, daha üst seviyede olmak koşuluyla yerleştirir.²³⁰ Dini düşünme biçimi göz önünde tutulduğunda ise bu güdüler Tanrı’ya karşı bir günah bilinciyle işlenir ve kişiye modern devlet aracılığıyla bu duyguların bastırılması, yani bireyin kendisini baskılaması öğretilir.

Bu bakımdan vicdan duygusu aynı zamanda bireye politik olarak ahlaki sorumluluğunu da kazandıran bir etkidir. Nietzsche’ye göre bu yapay içgüdü, ahlaki sorumluluk bilincini tümele açarak güç isteminin güdümündeki içgüdüler ile eyleyen insanları kendilerinden utanır hale getirmiştir.²³¹ Böylece güçlü kişi, gücünün zalimliğinden dolayı utanç duymak durumunda bırakılmıştır. Efendi aracılığıyla söz verebilen bir insan haline dönüşen köle, kendisine kefil olmayı bir üstünlük sayarak, kendisine kefil olamayacak olan efendiyi cezalandırma konusunda köle ahlakını oluşturarak politik ilkenin kendisine ahlaki bir içerik kazandırmıştır. Nietzsche’ye göre

²²⁹ F. Nietzsche, 2017c, s.200-204.

²³⁰ F. Nietzsche, 2017d, s.27.

²³¹ F. Nietzsche, 2011a, s.62.

politika ve dinin birleştigi bu noktada ceza ve ahlak insanı daha iyi yapmaz, yalnızca ehlileştirir.²³² Çünkü içgüdüler hiçbir zaman yok olmazlar. Dolayısıyla ceza ve ahlak aracılığı ile onlar yalnızca bastırılırlar. Başka bir açıdan bu durum bireydeki güç isteminin de hiçbir zaman yok olmayacağı anlamına gelir.

Sonuç olarak köle ahlakı değerlerin ters yüz edilmesi ile oluşturulmuş bir hınç ahlakıdır. Dinsel düşünme biçimi, kölenin efendiye duyduğu hıncın intikamını alma biçimidir. Nietzsche bu dönüşümü bir hastalık sayarak bu hastalığın en yüce doruğuna hangi koşullar altında ulaştığını incelemeye alır ve Hristiyanlık'ın Tanrı'sını bu hınç duygusunu yücelten bir düşünce yapısı olarak görür. Dolayısıyla Hristiyanlık'ın Tanrı'sı zayıfların yanında yer alarak onlara yeni bir değer ve güç sunmuştur. Bu nedenle Nietzsche yine *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde köle ahlakını başlattığı yerden Hristiyanlık anlayışına dair bir karalama kampanyası başlatır.

Nietzsche'ye göre gücünü hınç kaynaklı bir sevgi anlayışından alan Hristiyanlık'ın Tanrı'sı Yahudilik'in bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın sevgisinden ziyade efendi ile kutuplaşan bu din, kölenin var olma biçimidir. Zira Nietzsche'ye göre asil insanda da bulunan hınç duygusu ortaya çıktığı andan itibaren “ani bir tepkide gösterir ve tüketir kendini, bu yüzden de zehirlemez: kaldı ki tüm zayıfların ve acizlerin hınçlanmalarının kaçınılmaz olduğu sayısız durumda, asil insan hınçlanmaz hiç.”²³³ Buna karşılık hınç duygusu asil ahlak için anlık bir duyguysen, köle ahlakı için kalıcı olmak adına kendisi dâhil herkesi yadsıdığı yaratıcı bir edimdir.

“Tüm asil ahlak, utkulu bir kendini “evetleme”den doğarken, köle ahlakı en başından “hayır” der “dışarıdakine”, “farklı olana”, “kendinden olmayana”: ve bu “hayır”, onun yaratıcı edimidir.”²³⁴

²³² F. Nietzsche, a.g.e., s.79.

²³³ F. Nietzsche, a.g.e., s.32.

²³⁴ F. Nietzsche, a.g.e., s.29.

Hınçlı insan öncelikle kendisine ve sonra dışarıya olumsuzlama yaptıktan sonra kendi varlığını olumlar. Kendisi olmayandan yola çıkarak kendisini tanımlar. Başka bir deyişle köle, “sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim”²³⁵ temasından hareketle var olur. Bu durum kölenin iyisinin ve kötüsünün oluştuğu bir başka perspektifsel yapıdır. Nietzsche zayıf insanın bu yaratıcı edimini yalnızca ahlakta değil, yaşamın bütününde *köle başkaldırısı* olarak yorumlar. Buna rağmen bu durumun daha önemli bir anlama tekabül ettiğinin altını çizerek tepkisel olanın başkaldırısının gerçek anlamda etkin bir güç oluşturamayacağını da vurgular. Buna göre köle ahlakının, başkasının üzerinden kendisini olumluyor oluşu öncelikle güçlü olanın gücünü onaylıyor oluşu demektir. Dolayısıyla özünde zayıflığının bilincinde olan bir insanın tüm etkinlikleri gelecek için bir adım sunmaz.

Yine de Nietzsche’ye göre Hristiyanlık zayıf insanın varlığına uzun soluklu bir anlam yüklemiştir. Bu bakımdan Nietzsche, Hristiyanlık’ın kültürel bir öneminin olduğunu da yadsımayacaktır. Zayıf insan, Hristiyanlık aracılığıyla kötülüğe bir anlam katmış ve onu sahiplenmiştir. Ancak Nietzsche’ye göre birey, bu kötülüğü bir deccal olarak toprağa gömerek sahiplenmiştir, onu canlı tutmamıştır. Aynı zamanda Hristiyanlık, öte dünya inancıyla birlikte insanın varoluşunu da daim kılmıştır.²³⁶ Dolayısıyla Hristiyanlık değerli görünse de yalnızca bireyin psikolojik ve fizyolojik boşluğunu doldurmak adına var edilmiştir. Bununla yetinmeyip epistemolojik bir yanılgı da üretmiştir. Sonuç olarak geçici bir tedavi sunan Hristiyanlık, güncel olanı da yozlaştırmıştır.²³⁷

Artık Hristiyanlık vasıtasıyla din, insanlar için bir araç değil, amaç olarak iş görmeye başlar. Onun amacı, yok olması gereken zayıf insanları korumaktır. Bu açıdan

²³⁵ G. Deleuze, 2016, s.151.

²³⁶ K. Ansell-Pearson, 1998, s.60; F. Nietzsche, 2017b, s.28.

²³⁷ F. Nietzsche, 2017b, s.167.

“köle ahlaki özünde bir yararlılık ahlakıdır.”²³⁸ Hristiyanlık, yararlılık geleneğın nasıl doğduğunun önemine bakmaz. Çünkü bir cemaat için korunma amacıyla doğmuştur.²³⁹ Bu korunma biçimi, modern devletin ahlaki bütünlüğünü oluşturur. Bu ahlaki kodlamalarla yalnızca yok olması gereken bireyler canlı kalmamış, aynı zamanda yok olması gereken hastalıklı bir kültür de kendini korumuştur.²⁴⁰ Böyle bir alt kültürün ısrarıyla birlikte Hristiyanlık, yüksek bir kültürün ve dolayısıyla yüksek bir insanın varlığına da ket vurmuştur.

“Hristiyanlık bu yüksek tip insana karşı ölümüne bir savaş vermiştir, bu tipin bütün temel içgüdülerini yasaklamış, bastırmış, bu içgüdülerden kötüyü, kötünün ta kendisini imbiklemiş, süzüp çıkarmıştır, -üzerine suç atılan tipik insan olarak güçlü insan, ‘lanetli insan’. Hristiyanlık bütün zayıfların, düşkünlerin, nasibi kıtların yanını tutmuş, güçlü yaşamın ayakta duruş koşullarının çelişğinden bir ideal çıkarmıştır; tinselliğın en üst değerlerinin günahkârlık, sapıklık, ayartılma olarak duyulmalarını öğreterek, tinsel bakımdan güçlü doğallıların bile akıllarını yozlaştırmıştır.”²⁴¹

Schopenhauer’un Tanrıtanımazlığı Nietzsche’yi etkilese de Nietzsche hiçbir zaman Tanrı anlayışını salt bir biçimde reddetmemiştir. Onun bu tutumu Yunan trajedisi incelemelerinde rahatlıkla görülür. Nitekim çok Tanrılı bir din ile tek Tanrılı din arasında yaptığı ayrımların temelinde de yine böyle bir tutum vardır. Nietzsche Yahudilik’in devamı olan Hristiyanlık düşüncesinin karşısına koyduğu Yunan tanrılarını estetik bir hazla olumlar. Aynı zamanda Nietzsche, Yunan tanrılarını fizyolojik bir etkiyle savunur. Onlara öte dünya inancını bahşeden metafizik bir olgu olarak değil, fizyolojik bakımdan güçlü olmanın psikolojik itilimini aşıl原因an sanatsal ürün olarak bakar.

²³⁸ F. Nietzsche, 2017c, 203.

²³⁹ F. Nietzsche, 2018b, s.68.

²⁴⁰ Nietzsche bu kültürün getirisi olan yedi yanıştan bahseder. Bkz: F. Nietzsche, 2017b, s.41.

²⁴¹ F. Nietzsche, **Deccal**, (Çev. Oruç ARUOBA), İstanbul: Hil Yayın, 1995, s.15.

Buradan hareketle güçlü bir fizyolojinin ürünü olan güçlü bir Tanrı metaforu zayıf insan için acıyı dindirmenin ötesinde yok oluşu temsil eder. Bu bakımdan bu tanrılar, kölelerin ihtiyaçlarına yönelik değildir ve dolayısıyla köle, ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde Yunan tanrılarının karşısına Hristiyanlık'ın Tanrı'sını koyar. Buna karşılık Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Yunanlılar'ın, yaşamın ürkütücü olduğunun bilincinde olduklarını ama buna rağmen Schopenhauer'un anlayışı doğrultusunda yaşama sırt çevirmediklerini aksine sanat aracılığıyla yaşamı dönüştürdüklerini söyler. Nietzsche bu estetik fenomeni Apollon ve Dionysos ikiliğinde serimler.²⁴²

Apollon ölçünün, kendine hâkim olmanın bir temsilcisi olarak güdülerin karşısında yer alırken, Dionysos doğanın bahsettiği güdülerin yanında yer alır. Bu yüzden onun yüzü doğaya dönüktür ve yaşamı coşkuyla olumlar. Oluşla kucaklaşmanın bu yolu sanatçı yaratıcılıktır.²⁴³ Nietzsche bu yaratıcılığı trajedi ve müzikte bulur. “Trajedi gerçekten de varoluşu estetik bir fenomene dönüştürür, ama bulduğu varoluşun üzerine bir peçe örtmez. Tersine, varoluşu estetik bir biçimde sergiler ve onu doğrular.”²⁴⁴ “Sanatçı olumlama” aynı zamanda acının da olumlanması olduğu için Nietzsche'ye göre oldukça değerli bir iştir. Ancak Nietzsche, bu olumlamanın Sokratik düşünceyle birlikte yok olduğuna inanır.

Schopenhauer için Nietzsche Sokratik düşüncenin bir devamı olarak trajik olanı öldürmüştür. Bu yüzden Schopenhauer'un trajik olandan ne anladığını şöyle açıklar:

“Trajik olan her şeye karakteristik bir yükseltme atılımını veren -
diyor Schopenhauer, *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya II*, 495'te-,
dünyanın, yaşamın gerçek bir doyum veremeyeceğinin, böylelikle

²⁴² F. Copleston, 1998, s.156-157.

²⁴³ K. Küçükaltı, Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı. Türk Felsefe Derneği Yayını: **Felsefe Dünyası**, 2011, S.53, s.45.

²⁴⁴ F. Copleston, 1998, s.157.

bağlılığımızın hiçbir değerinin olmadığına bilgisine ulaşmaktır: buna dayanır trajik tin-, bundan dolayı teslimiyete götürür.”²⁴⁵

Nietzsche’nin Sokratik geleneğin bir devamı olarak gördüğü Schopenhauer da sanata büyük bir parantez açmıştır. Ancak Schopenhauer estetik seyredişi acıyı olumlamak üzerine değil, acıyı yenmek, istemenin hizmetinden sıyrılmak ve yaşamı yadsımak üzerine kurmuştur. Bu yüzden Schopenhauer, estetik kurtuluş derken, acıdan arınmayı imler. Estetik seyrediş aynı zamanda deha için bir farkındalıktır. Yaşama sırt dönülmesi gereğinin farkındalığı olarak açığa çıkan bu anlayışa karşılık Schopenhauer, Yunan geleneğini tam da bu yüzden reddeder. Bahsedildiği üzere onlar, yaşamın acı yanını yadsımak değil, olumlamak için sanata yönelmişlerdir.

Schopenhauer’in aksine Yunanlılar, acıyı sanat ile olumlamanın yolunu bulurken Hristiyan dininin temsilcileri olan -ki Nietzsche, Schopenhauer’u da Hristiyan düşüncenin temsilcisi olarak görür- zayıf insanlar acının kendisini Tanrı’nın temsiliyeti altında ona bir teslimiyet ifadesi olarak suç bilincine dönüştürmüşlerdir. Nietzsche bu dönüşümü zayıf insanın var olabilmesinin bir koşulu olarak gördüğünden, bu durumu bir zorunluluk olarak atfeder. Buna karşılık Yunan Tanrıları;

“[...] kesinlikle zorunluluktan ya da ihtiyaçtan doğmamışlardır. Bu tür varlıkları, korkudan dehşete düşmüş biri yaratmamıştır; hayattan kopmamak için dâhiyane bir hayal gücü onları imgelemiştir. Bu imgelerden seslenen yaşamın dinidir; yoksa görev ya da münzevilik ya da ruhanilik değil. Tüm bu figürler yaşamın zaferini solur, zevkli bir yaşam duygusu onların ayinine eşlik eder.”²⁴⁶

Nietzsche Yunan Tanrı geleneği ile tek tanrılı Yahudi ve Hristiyan geleneği arasında daha temel farklar da görür. Nietzsche, Yunanlılar yarattıkları Tanrılar altında köle olmamışlardır, der. “Adeta kendi kastlarının en başarılı örneklerinin yansımasını,

²⁴⁵ F. Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018c, s.10.

²⁴⁶ F. Nietzsche, **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, (Çev. Mahmure KAHRAMAN), İstanbul: Say yayınları, 2011b, s.40.

yani bir ideali görüyorlardı, kendi varlıklarının bir karşısını değil.”²⁴⁷ Bu bakımdan karşılıklı bir güç birliği içinde bulur insan kendisini. Ancak Hristiyanlık ve diğer dinlerde yapılan şey bu gücün Tanrı tarafından sömürülmesi olmuştur. Nietzsche bu güç sömürüsünü şöyle açıklar:

“Olympos tanrıları geri çekildiğinde Yunan yaşamı da karanlıklaştı ve korkaklaştı. Buna karşılık Hristiyanlık insanı tamamen ezdi ve parçaladı, onu adeta derin bir bataklığa gömdü; sonra insan, tamamen aşağılanmışlık duygusu içindeyken, ansızın tanrısal bir merhametin görkeminin ışıldamasını sağladı, böylece şaşırın, inaytle sersemleşen bir coşku çılgılığı attı ve bir anda tüm cenneti içinde taşıdığına inandı. Bu hastalıklı duygu taşkınlığı üzerinden, bunun için gerekli olan derin kafa ve yürek yozlaşması üzerinden etkili olur Hristiyanlık’ın tüm psikolojik buluşları: yok etmek, parçalamak, sersemletmek, esrik etmek ister, sadece tek bir şeyi istemez: ölçüyü ve bu yüzden en derin anlamıyla barbardır, Asyalıdır, seçkin olmayandır, Yunanlı olmayandır.”²⁴⁸

Nietzsche Hristiyanlık’a eşit gördüğü ve bu yüzden decadence bir din olarak yorumladığı Budizmi, Hristiyanlık’tan belli bakımlardan daha soğukkanlı, dürüst ve nesnel bulur. Her şeyden önce Budizm’de Tanrı kavramı giderilmiştir, bu nedenle de onun düsturu “günaha karşı savaş” yerine “acıya karşı savaş”tır.²⁴⁹ Bunun sonucu olarak Budizm, kendinden farklı düşünenlere saldırmaz. Acıyı yadsımak için öncelikle olumlamayı bilir. Dolayısıyla dünyanın acı veren bir yer olduğunu onaylar. Bundan sonra yaşama karşı diyet girer. Ancak Hristiyanlık dini acıyı olduğu veya olmadığı tüm halleriyle yadsır. Acı dolu bu dünyayı daha en başından reddederek öte dünya vaadiyle umut yeşertir. Nietzsche Hristiyanlık’ın bu tutumuna “hiçlik isteminin Tanrısallaştırılması”²⁵⁰ diyecektir.

²⁴⁷ F. Nietzsche, 2018b, s.91.

²⁴⁸ F. Nietzsche, a.g.e., s.92.

²⁴⁹ F. Nietzsche, 1995, s.31.

²⁵⁰ F. Nietzsche, a.g.e., s.30.

Nitekim şunu ayırt etmek gerekir ki, Nietzsche Budizmi Schopenhauer'un savunduğu biçimde savunmaz. Nietzsche'nin, Budizmi her şeyden önce bir decadence dini olarak tanımlamakla işe başlaması bile bu ayrımı hemen fark edilebilir kılar. Schopenhauer Budizmi hayatın anlamını açığa çıkaran felsefi bir sorgulama alanı olarak bulur. O, Budizmle birlikte bireyi çileciliğe yöneltir ve bu yolla hayatı yadsımanın önemini vurgular. Başka bir deyişle Schopenhauer Budizmi acıdan kurtuluşun bir yolu olarak görürken, Nietzsche Budizmin acıyı onaylama haline iltifatta bulunmakla kalır ve sonrasında onaylamanın yadsınmasını patolojik göndermeler olarak yorumlar.

Schopenhauer, Budizm temelinde ahlak anlayışını “mutluluğu arttırmayı değil, acıları azaltmayı”²⁵¹ öneren bir tasarım ile kurar. Onun ahlak anlayışının temelinde dini bir Tanrı figürü yoktur. Tanrı, sıradan insanlar için dünyanın acısından bir kurtuluş olarak öte dünya fikriyle birlikte canlanmış psikolojik bir ihtiyaçtır. Bu bakımdan Schopenhauer'un bu görüşü, Nietzsche'nin varsaydığı köle ahlakının çıkış noktasıdır. Dolayısıyla Schopenhauer'u Nietzsche'nin gözünde köle ahlakına dâhil eden anlayış onun dini açıklamaları değil, ahlaki tasarımı olmuştur. Schopenhauer her ne kadar acı dolu bir yaşama karşı öte dünya fikri sunmasa da, yaşamın acısının karşısına pasif bir ahlak anlayışı olan “sevgi” duygusunu yerleştirerek Hristiyanlık'ın Tanrı'sı ile aynı dilden konuşur.

Hristiyanlık insanlara vicdan duygusu ile sevgiyi aşımlarken, Schopenhauer empati duygusu ile ahlaki bir anlayış aşlamıştır. Bu bakımdan Hristiyanlık'ın Tanrı'sı gücünü kaostan değil, sevgi ve anlayıştan alırken aynı biçimde Schopenhauer'un ahlak tasarımı, gücünü yine sevgi ve anlayıştan alır. Bu benzerlik Nietzsche için yanlış bir tasarımdır, çünkü Nietzsche'ye göre ister dini bir anlayış temelinde olsun ister salt ahlaki bir anlayış temelinde olsun sevgi ve anlayışın egemenliği peşinde koşan herkes

²⁵¹ N. Çalışkan Akçetin, Merhamet ve Devlet: Schopenhauer. **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, 2016, S.21, s.72.

yozlaşmıştır. Nitekim sevgi ve anlayışa karşılık acı, bu dünyada nihai gerçek olarak hissedilir. Bu acının bir zayıflık belirtisi olarak yadsınması durumu yine fizyolojik yetersizliğin bir sonucudur. Oysa güçlü kişi acıyı olumlamakla beraber atılımını da gerçekleştirir.

Schopenhauer ve Hristiyan ahlakı bu acıya karşılık yeni bir put yaratmıştır: Merhamet. Kökeninde aynı ürünün temsili olan bu merhamet ahlakı, bahsi geçen her iki düşünce geleneği için de farklı içeriklendirilmesine rağmen aynı değerdedir. Nitekim Nietzsche hınç kökenli bir sürecin son noktası olarak var edilen bu yeni decadence değeri incelemeye alır. O, hınç kökenli bir merhamet anlayışının değerini sorgular.

2.2.2.3. Yaşamın Onaylaması ve Yadsınması: Onaylama: Bencillik, Yadsıma: Merhamet

Nietzsche'nin merhamet konusundaki en temel itirazı, onun hıncın ürünü olarak ortaya çıkması ve yapay bir değerlendirme tarzı olan dini yargılama tarafından acı duygusunun karşısına konularak etken olanın edilgen olana dönüşümünü ifade ediyor olmasınadır. Dolayısıyla Nietzsche için merhamet duygusu daha en başından oluşa negatif bir nitelik yükler. Bu anlamda merhamet, decadence gelenek tarafından temsil edilen yozlaşmanın en ağır sonucudur. Çünkü bu duygu yalnızca ahlaki bir yozlaşmayı değil, aynı zamanda politik ve kültürel yozlaşmayı da beraberinde getirir.

Nietzsche'nin düşünce temeline yerleştirdiği güç istemi olgusunun ana gayesi dünya için olanaklılığın habercisi olmasıdır. Başka bir ifade ile bu dünya tek ve yaşanabilir alan olarak ancak bireysel bir güç ile idrak edilebilir. Bireysel güç, bu dünya içerisinde yaşamın onaylanmasına imkân tanıyan ve şahsi bir onaylamanın da geçerliliğini koruyan olumlu bir bakış açısı kazandırır. Güçlü bir fizyolojinin ürünü

olarak yaşamı ve kendini topyekûn onaylama aynı zamanda bencil eylemleri, mücadeleyi ve mücadele sonucunda ortaya çıkan yenilgi ve yenilginin hissettirdiği acı duygusunu da onaylamayı içerir. Nietzsche, ortaya çıkan bu acı duygusunu iyinin ve kötünün ötesinde değerlendirir. Çünkü ona iyi demek bir buyruk olarak, kötü demek ise decadence bir değer olarak vukuu bulur. Bu bakımdan Nietzsche'nin acıyı, oluşun bir parçası olarak görüp kabul etmesiyle birlikte acı insani bir değerlendirme tarzından uzak kalarak onu olduğu haliyle kabullenmeyi gerektirir. Bu kabullenışı başarabilecek insana “efendi” diyen Nietzsche'ye göre merhamet duygusu bu kabullenışı başaramayan köle insanının bir ürünüdür, onun iyisidir ve buyruğudur. Bu kabullenemeyiş aynı zamanda zayıflığın kabullenilişi, yani yaşamın inkârıdır da.

Bu açıklamayla birlikte merhamet duygusunun açığa çıkmasının temel nedenleri olarak zayıflığı ve dolayısıyla bencilliği alt etme isteği, dini inanışların günah, sevap, vicdan nosyonları ile geçerli kılınması isteği, politik kodlamaların ahlaki unsurlarla güçsüz yapılanmayı korumaya alma isteği gösterilebilir. Nietzsche, bu nedenleri merhamet bağlamında incelemeye alarak bu nedenlerin getirdiği sonucu ağır bir dille eleştirir.

İyinin ve kötünün ötesinde bir değerlendirme tarzını kabul eden Nietzsche için duygular, güçlü veya güçsüz her bireyde mevcuttur. Birey, kendinde bulunan tüm duygulara bilinçsizce de olsa sahiptir. Başka bir deyişle duygular ilkel halleri ile bireyin yaşamında/oluşunda yer edinirler. Nietzsche için asıl sorun bu duyguların ilkel hallerinin işlenerek modernite içinde biçim değiştirmiş olmasıdır. Nitekim merhamet, güçlü bir fizyolojide en ilkel haliyle anlık bir duygu olarak mevcut olabilir. Başka bir deyişle birey, anlık durumlarda anlık duygulanımlarda bulunabilir.²⁵² Duyguların ilkel halini Nietzsche kalıcı olarak görmez ve bireyin tüm duygulanımlarının amacının yine

²⁵² Böyle Buyurdu Zerdüş'te Nietzsche, merhametin gizil ve ilkel olduğunu ve dolayısıyla da bu duygunun aslında ne olduğundan ziyade ne olmadığını dile getirir: F. Nietzsche, 2018a, s.83.

bireye yönelik olduğunu ifade eder. Ancak zayıf bireydeki hınç duygusunun etkisi dini ritüellerin devinimi aracılığıyla kalıcı hale getirilmiş, bir içgüdü olarak işlenmiş ve daha kötüsü bir yaşam biçimi olarak ahlaki kodlamalara dönüşmüştür. Nietzsche, güçlü insanda bulunan ilkel merhamet anlayışı ile çağındaki merhamet anlayışını bu perspektif ile değerlendirerek çağındaki merhamet anlayışını, yapay olarak üretilmiş vicdan duygusunun işlenmiş bir hali olarak görür.

Bu durumda Nietzsche anlık durumlar ile bilinçli olarak eylemek arasındaki farka dikkat çeker. Modernite aracılığıyla aklın keskinleştirilmesinin bir sonucu olarak ‘ben’ algısını yine modernite ile kurduğu bağlantıyla açıklar: Topluluk için talep. Toplumsallıktan önce yalnızca ‘ben’ vardır. Bu ben, kendini gerçekleştirmeye hizmet ettiği için bireysellik söz konusudur. Bireyselliğin doğurduğu mücadele meydanı, zayıflar için acıya sebebiyet verir. İlkel hali ile güçlü insandaki acı duygusu atılımın bir görünümüyken zayıf insanda içselleştirilmiş patolojik bir durum doğurur. Oysa Nietzsche’ye göre dünyada var olan acıların patolojik bir içerikleri yoktur. Bu anlamda zayıflar, acıdan kaçınmak ve varlıklarını devam ettirebilmek adına bireyselliğin karşısına kendilerinin başkaları tarafından görünürlük kazanabileceği diğerkâm/özgeci tutumu çıkarırlar. Köle ahlakının yeni bir görünümü olarak ortaya çıkan bu içeriklendirme tarzını Nietzsche, “özgeci ahlak” olarak adlandırılır.

Anlaşıyor ki Nietzsche’ye göre özgeci ahlak modeli “topluluk için talep” vurgusu ile ortaya çıkmıştır. “Kendin için talep”, topluluk için talebe dönüştüğünde “ben merkezli” düşünce anlayışı sona erer. Çünkü bu talep “yapmalısın ama kendin için değil, başkası için yapmalısın” anlayışını önceler. Bu düstur ahlaki sürecin yanı sıra politik bir sürece de eşlik edecektir. Bu politik yansımayı birçok açıdan görmek mümkünken, Nietzsche özellikle iki tanesini nispeten daha fazla vurgular. Bunlardan birincisi eşitlik vurgusu, ikincisi ise bir yaptırım olarak cezalandırmadır.

Kişinin kendisi için yaptığı şeyler, toplum tarafından bir başkası için de arzulanır hale geldiğinde eşitlik talebi ortaya çıkmış olur. Eşitlik istemenin bir sorun olduğundan söz ederek herkesin herkesten farklı olmak isterken eşitlik talep ediyor oluşunu gülünç ve yapay bulur Nietzsche. Bu yüzden ahlak kendi içinde oldukça çelişkilidir. Nitekim eşitlik talebinin öne çıktığı bir yapılanma ona göre bireyin kendi değerini düşürür. Çünkü bu talep doğrultusunda ortaya çıkan düstur şudur: “Eylemlerinde başkasının yararını, başkasının acısını, ihtiyacını, beklentisini, istediğini dikkate alarak eyle!”²⁵³. Bununla birlikte bireyden istenen içgüdülerini baskılamak ve hatta onları yok saymaktır. Birey, istediğini değil, istenileni yapmak zorunda bırakılır. Bu da kendisi olan hayvani yan ile modernite geleneklerine bağlı insani yandan oluşan ikili bir yapı meydana getirir. Nietzsche insanın bu kendi içindeki bölünmüşlüğüne ikiyüzlülük der. Birey veya toplum kendi oluşturduğu ahlakın, yaşamın temeline zıt olduğunu ve bu zıtlığın insanın doğasına aykırılığından dolayı ikiyüzlü varlıklar ürettiğini bilir. Bu sebepten doğruluğu ön planda tutarak bireydeki insani yanının gerçekliğine ve doğruluğuna hem bireyin kendisini hem de toplumu inandırması beklenir. Bu inanç durumu bireyin içgüdüsel iradesine imkân tanımaksızın politik bir baskı sonucuyla oluşturulur; cezalandırma korkusu. Bunun bir sonucu olarak Nietzsche bir kez daha “ne çok kan ve vahşet var tüm ‘iyi şeyler’in temelinde”²⁵⁴ derken acı vermekten zevk alan bir hayvandan erdemlerin nasıl kurulduğuna dair bir hikâye anlatır.

Görünüşte acının karşısına getirilen merhamet anlayışı sanılanın aksine acıyı azaltan değil, çoğaltan bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda “acı” ile “acıma” birbirlerini beslerler. Ancak Nietzsche burada şuna dikkat çeker: Merhametin çoğalttığı acı, dini bir içeriğe sahiptir. Başka bir deyişle merhamet, dini içeriklerle derinleştirilmiş bir acıyı açığa çıkarır. Oysa Patrick Roney’in Philip Kain’den aktardığı biçimiyle “acının

²⁵³ H. Bravo, 2015, s.6.

²⁵⁴ F. Nietzsche, 2011a, s.56.

anlamsızlığı, acının masumiyetidir”.²⁵⁵ Aslında acıyı olumsuzlayan şey Nietzsche’nin gözünde acıya bir değer yüklenmiş olmasından geçer. Böylesine dini bir değerlendirme tarzı, acı çekmenin de değerini düşürmektedir. Nitekim olumlama, kendisini anlamsızlık ile mümkün kılar. Nietzsche acıya karşı bu kadar tedirgin olmamızı doğal bir bakış açısı olarak değil, kazandırılmış bir bakış açısı olarak görür. Bu durum acı üretmeyi durdurmaya yönelik geliştirilen mekanizma olan vicdan aracılığı ile kazandırılmıştır. Onun açısından acı ile vicdan arasındaki bağlantı yadsınamayacak kadar tarihsel bir öneme sahiptir. Acının bastırılması başka insanda oluşturulan vicdan olarak karşımıza çıkarken, bireyin vicdanı aracılığıyla diğerkâm biçimde düşünme tarzı ise merhamet olarak ortaya çıkar.

Kuşkusuz Nietzsche, söz konusu köle ahlakının bir ürünü olan merhametten bahsettiği her yerde Hristiyan dinine atıfta bulunur. Bu din, acımanın dini olarak acıyı, acıma aracılığıyla bulaşıcı hale getirir. Böylelikle acı duyan birken empati aracılığı ile ikiye çıkar. Çünkü merhamet aracılığıyla yapılan iş başkasının acısını paylaşmaktır. Dolayısıyla acıma, bireyi yaşama katacak duyguların önüne geçmekle birlikte bireyi güçten eksiltir. Bu anlamda merhamet, bir yandan gücün eksilmesine sebebiyet verirken diğer yandan da güçsüzün var olmasına olanak tanır.²⁵⁶

“Acıma, gelişmenin yasasını, seçi yasasını büyük çapta etkisiz kılar, çeler. Batıp gitmek için olgunlaşmış olanları ayakta tutar, yaşamın bozuk kalıtlılarının, sonu belirlenmişlerinin yararına kendini ayakta tutar, yaşar tuttuğu her tür nasibi kıtın bolluğuyla da, yaşamın kendisine karamsar, sorunsal bir görünüm verir.”²⁵⁷

Nietzsche merhametin içeriğini başka bir açıdan “komşu sevgisi” olarak tanımlar. Komşu sevgisinin bireye kazandırdıklarından çok kaybettirdikleri vardır. Çünkü komşu sevgisi, bireyin kendi zayıflığının tahammülsüzlüğünden kaçarak

²⁵⁵ P. Roney, Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine, (Çev. Elis ŞİMŞON), **Kaygı Dergisi**, 2013, S.20, s.319.

²⁵⁶ F. Nietzsche, 1995, s.17.

²⁵⁷ F. Nietzsche, a.g.e., s.17.

kendisini sevmesi için bir başkasını, kendisini sevmesi konusunda ikna etme durumudur.²⁵⁸

“Komşunuzun etrafına üşüşüyorsunuz ve güzel sözcükleriniz var buna. Oysa ben diyorum ki size: sizin komşu sevginiz kendinize duyduğunuz kötü sevgidir. Kendi kendinizden komşunuza kaçıyorsunuz ve bundan bir erdem yaratmak istiyorsunuz: ama ben görüyorum, ‘kendinizden vazgeçmenizin’ içyüzünü. [...] kendinize tahammülünüz yok ve kendinizi yeterince sevmiyorsunuz: şimdi komşunuzu sevgiye ayartmak ve onun yanılgısıyla kendinizi yaldızlamak istiyorsunuz.”²⁵⁹

Kaldı ki Nietzsche bu durumu bir “çıkar ilişkisi” olarak görür. Bu bakımdan o, komşu sevgisinin karşısına, bireyin kendinden kaçmasını gerekli görmediği başka bir ilişki biçimini, “dostluğu” koyar. “Komşunuzu değil, dostunuzu öğretiyorum size”²⁶⁰ diye buyurur Zerdüşt. Dostluk ile komşu sevgisi arasındaki en temel fark paylaşılan duygulardır. Dostlukta paylaşılan sevinçken, komşu sevgisinde/merhamette acı paylaşılır ve çoğaltılır. Merhamette paylaşılan acı şahsi veya kültürel bir atılımdan ziyade karşıdaki için kendini eksiltmeyi içerir. Nietzsche bu duruma itiraz ederek dostluk ilişkisinin kendisinde böylesine bir beklentiyi aforoz eder. Ona göre dostluk ilişkisi temele sevinci aldığı için hem hınç duygusundan uzak kalır hem de karşılıklı dengeyi talep ettiği için merhamet anlayışını dışlar.²⁶¹

“‘Dostluk’ üzerine yaptığı değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi Nietzsche, bir değer yargısı olarak merhamet etmenin yakınlığı yerine dostluktaki sevginin uzaklığını önererek, reddettiği bir değer yargısı yerine yeni bir değer yargısı koyarak hem bir ters çevirme işlemi gerçekleştirir hem de sevgiyi yeniden tanımlamaya girişir.”²⁶²

²⁵⁸ V. Ay, Nietzsche’de Merhamet Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi, **Beytülhikme Dergisi**, 2013, S.3, s.205.

²⁵⁹ F. Nietzsche, 2018a, s.55.

²⁶⁰ F. Nietzsche, a.g.e., s.56.

²⁶¹ V. Ay, 2013, s.206.

²⁶² V. Ay, a.g.e., s.207.

Merhamet hakkında bir diğer itiraz onun erdem olarak görülmesinden ileri gelir. “Avrupa’daki sürü insanı, kendine biricik meşru bir insan türüymüş gibi”²⁶³ soğukkanlı davranarak saygınlık atfeder. Nietzsche’ye göre kendi aralarında sürüye faydalı olduğuna inandıkları eylemlere ise ‘erdem’ adını verirler. Oysa erdem, güçlüyü zayıfın hizmetine buyur eden bir anlayışın aksine düşmanını sevmek ile olanaklı olur. Sürü insanının erdemi bu anlayışın tam tersi bir biçimde düşmanını sevmekten ziyade onu merhamet aracılığı ile yok etmeyi hedefler. Bu bakımdan merhameti yalnızca yozlaşmışların bir erdemi olarak görür ve bunu yenmeyi soylu bir erdem olarak öne sürer.²⁶⁴

Erdemleştirme bir sürü faaliyeti olarak ahlaki bir yargılamayı içerir. Sürü insanı bu sayede kendi iyisini yaratır ve bunları erdem kılıfı altında bir toplumun tümüne mal eder. Bu durum başka bir açıdan içgüdülerine göre eyleyen bireye söz hakkı tanımamak ve onun iyisini yadsımak anlamına gelecektir. Dolayısıyla Nietzsche bireysel çeşitliliği ve gelişimi engelleyen böyle bir kodlamanın karşısına erdemli bir tavır alışı olarak içgüdüsel eylemeyi koyar. Çünkü erdemde ortak akıl yoktur. Böylelikle Nietzsche’nin gözünde erdem ve ahlak toplumsal değil, bireysel bir zeminde geçerlilik kazanmış olur.

“Acımaya bir erdem demeye kadar vardırılmıştır iş. (-oysa her soylu ahlakta zayıflık olarak görülür-); daha da ileri gidilmiş acıma erdemin ta kendisi, bütün erdemlerin temeli ve kaynağı kılınmıştır. [...] Schopenhauer tam ortamındaydı bu noktada: yaşam, acıma yoluyla değillenir; değillenmeye değer kılınır. [...] acıma hiçliğe inandırır! Hiçlik denmez tabi buna: ‘öte’ denir ya da ‘Tanrı’ ya da ‘hakiki hayat’ denir ya da Nirvana, kurtuluş, kutsanmışlık...[...] yaşam düşmanı eğilimdir bu. Schopenhauer yaşam düşmanıydı: bu yüzden erdem haline geldi acıma onun için.”²⁶⁵

Nietzsche, Schopenhauer’u merhamet ahlakını yüceltmekle birlikte insanlığın ve yaşamın katili olarak atfeder. Buna karşın Nietzsche’nin merhamet ahlakı konusunda

²⁶³ F. Nietzsche, 2017c, s.112.

²⁶⁴ F. Nietzsche, 2017a, s.13.

²⁶⁵ F. Nietzsche, 1995, s.18.

önemli nüans farklılıkları göz önünde tutulmak kaydıyla Schopenhauer ile hemfikir olduğu iki ana tema vardır. Bunlardan birincisi; her ikisi de merhameti, ahlakın kurucu ögesi olarak görmekle birlikte Schopenhauer'un merhamete karşı olumlu yaklaşımı onu Nietzsche'den ayırır. Aynı zamanda her ikisi de merhameti, yaşamın yadsınmasının bir temsili olarak görür; buradaki fark ise Schopenhauer ile Nietzsche'nin yaşamın yadsınması anlayışına getirdikleri yorumlarda açığa çıkar. Schopenhauer'a göre yadsıma, yaşamdaki asketik tavrın olumlu bir inkarı olarak yorumlanırken Nietzsche'de ise yaşamdaki asketik yönün üstesinden gelinemeyen fizyolojik bir yetersizlik olarak olumsuz biçimde yorumlanır. Bu yorumlayış tarzlarındaki farklılık dolayısıyla Nietzsche'nin önemli bir çalışma konusu haline gelen ahlak eleştirileri içinde Schopenhauer'a yapılan atıflar oldukça dikkat çeker.

Schopenhauer *Merhamet* adlı eserinde insan eyleminde yer alan üç temel itici güç olarak ortaya koyduğu kötülük, bencillik ve merhamet duyguları üzerine yoğunlaşır. Kötülük ona göre bir yarar sağlayıp sağlamadığı göz önünde bulundurulmaksızın başkalarının acı çekmesinin sağlanması; bencillik, kişinin kendi rahatını ön planda tutması; ve merhamet ise, kişinin başkalarının rahatını ön planda tutması anlamına gelir. Schopenhauer için adaletin kaynağını bencilliğin ileri seviyesi olan kötülük duygusu oluşturur. Birey, korunma güdüsüyle birlikte kendisine iyimserlik atfedilen bir alan yaratmak ister. Ancak Schopenhauer iyimserlik ile merhamet arasında bir anlam farkı oluşturur ve bu ikisinin aynı biçimde anlaşılmasını engeller. Nitekim iyimserlik ona göre “yaşama isteğinin hatalı bir telaffuzu”²⁶⁶ olarak görülürken, merhamet yaşama isteğinin yadsınmasının anlamını ve öte yandan yaşama isteminin kör bir arzu olduğunun idrakini verir. Aynı zamanda merhamet duygusu Nietzsche'nin anlayışının aksine kötülüğü ve bencilliği hem politik hem de ahlaki alanda yadsır. Nietzsche tam da burada itiraz eder. Aslında kötülük ve bencilliğin tek sorununun dilsel bir hata olduğuna

²⁶⁶ A. Schopenhauer, 2014b, s.28.

dikkat çekerek aslen bunların köle yaşam biçiminin anladığı tarzda kötü değil, aksine iyi ve kötü temelinde düşünülecekse eğer iyi olduğunu savunur. Ancak Nietzsche'nin temel itirazı sevginin kendisine değildir. O, sevginin, kendisine tahammül edemeyenler tarafından kullanılıp merhamet adı altında dönüştürülmesine itiraz eder.

Başka bir açıdan Schopenhauer, merhameti vicdan duygusuyla birlikte etken bir duygu olarak ele alır. Bu konuda şöyle der:

“[...] kişinin içindeki isteme duygusu ne kadar güçlü olursa olsun, kişinin idraki, vicdanı ona her zaman bir denge yolunu açar. Bu sayede kötülüğün ayartmalarına karşın yine de iyilik korunabilir. Vicdan, insanı bu ayartmalara karşın dengeler. [...] Vicdan, istencin kör arzusuyla başa çıkabilir.”²⁶⁷

Vicdan Schopenhauer'a göre doğuştandır ve dolayısıyla merhametin kendisi de doğuştan insan karakterinde bulunur. Birey bu sayede aziz olur ve yine birey bu sayede acının kendisine karşı ahlaklı bir yaşam elde edebilir. Ancak daha en başından Nietzsche için vicdan, doğal olmayan, yetersiz ve hastalıklı bir fizyoloji tarafından tarih içinde üretilmesiyle oluşmuştur. Nitekim merhamet duygusunun en ilkel halini de Nietzsche, merhamet olarak adlandırmayacaktır ve dolayısıyla merhamet de doğuştan gelen bir duygu olmayacaktır. Bir önceki paragrafta belirtildiği üzere merhamet, anlık sevgi duygusunun, bilinçli olarak dönüştürülmüş ve ahlaki bakımdan baskılanmış halini oluşturur.

Schopenhauer, merhameti ahlaklı olmanın bir koşulu olarak görürken, Nietzsche'nin sıradan insanından farklı olarak bunu teolojik bir inanç ile ortaya koymaz ancak dini olarak kendi görüşünü destekleyecek alıntılara başvurur.²⁶⁸ Dolayısıyla Schopenhauer, felsefesinde bir Tanrı inancına yer vermez ve bu yüzden ilgisini Budizm üzerine yoğunlaştırır; çünkü ona göre:

²⁶⁷ A. Schopenhauer, a.g.e., s.53-53.

²⁶⁸ V. Ay, 2013, s.208.

“Sıradan insanlar için ahlak Tanrı’nın iradesinin ifadesi olan teoloji üzerine kurulmuştur. Dinin kaynağının korku olduğunu söyleyen Schopenhauer, bunun kişiyi insan sevgisine götüremeyeceğini düşünür. Ona göre ahlakı teizm temeline oturtmak ya da onunla desteklemek gerçekte ahlakı bencilliğe indirgemeye eşdeğerdir.”²⁶⁹

Oysa Schopenhauer’a göre ahlak, Tanrı’dan bağımsız olarak dünyanın manevi olgusunun ortaya koyduğu acıya karşı var olan karakteristik ve özel bir durumdur. Başka bir deyişle merhamet, sıradan insanın yaptığı gibi günah veya varoluşsal bir korku aracılığıyla kurnazca üretilmemiştir. Schopenhauer’un merhameti öncelikle acının varoluşunu kabul eder ve sonra onu aşmak ister ve bunu da kimi insanlarda doğuştan bulunan bu duygu aracılığıyla yapar. Bu noktada Nietzsche’nin sıradan insan dediği dinsel köleler ile Schopenhauer aynı anlayışta görünmemektedir. Ancak diğer yandan Schopenhauer, merhamet duygusuyla birlikte acının yok olacağını düşünmekle Nietzsche’nin gözünde kölece bir tavır sergilemiş olur. Çünkü Nietzsche’ye göre hayatın değeri Schopenhauer’un dediğinin aksine istenilmeye değer olmadığının anlaşıldığı bir merhamet ahlakı ile değil, güçlü bir fizyolojinin var ettiği güçlü yaratımlar ile anlaşılır.

Genel itibari ile Nietzsche’ye göre merhamet ahlakının var ettiği karşımızdaki bugünkü insan, doğal olarak, kediliğinden ortaya çıkan ideal bir insan değildir ve ideal hali de mümkün değildir. Çünkü en başta ahlak, insanı hesaplanabilir bir birey olarak başkasının hizmetine sunar ve içgüdüsel hayvani yanına karşı yapay bir fren üretir.²⁷⁰ Nietzsche bu yapay frenin bir çağı ve hatta oluşun kendisini de frenlediğini söyler. Yapılması gereken ise önce insanın kendisini bu yapay değerlerden arındırması ve sonra üst bir değer yaratmasıdır. Nietzsche çağın geldiği bu son durumu bir psikolog edasıyla “nihilizm” olarak teşhis eder ve aynı zamanda nihilizmi bir üst değer yaratılması için bir tedavi aşaması olarak görür.

²⁶⁹ N. Çalışkan Akçetin, 2016, s.72.

²⁷⁰ F. Nietzsche, 2011a, s.83.

2.2.3. Oluşun Yazgısı: Nihilizm ve Döngüsel Nihilizm

Nietzsche bütün çalışmaları boyunca çağındaki olayları psikolojik bir temele indirgeyerek açıklık getirir. Nihayetinde çağında gelinmiş olan son durumu yine psikolojik temelde ele alır. İnsan var oluşu üzerine yaptığı ikili fizyolojik ayrımın bu geline nokta ahlak, politik sistem gibi yapay unsurlarla birlikte yok edildiğini gözlemler. Ona göre bu ikili doğal dengeyi yok ederek eşitlik unsurunu pratik alana yaymak aynı zamanda doğanın da dengesini bozmak anlamına gelir.

Nietzsche bu dengenin bozulmasında temel faktör olarak gördüğü Hristiyanlık'ı tarihsel bir dönüşüme uğratarak aşmayı öğütler. Çünkü Hristiyanlık, doğal dengeyi bozmakla kalmamış, aynı zamanda beraberinde birçok çelişki, anlamsızlık ve pasiflik de getirmiştir. Nietzsche çelişki, anlamsızlık ve pasifliğin egemen olduğu bu durumu nihilizm olarak adlandırır ve daha net bir ifadeyle nihilizmi şöyle tanımlar: “En büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi. Hedef eksik; ‘niçin’ sorusuna cevap bulunamıyor.”²⁷¹ Bu sorunun cevapsız kalmasına, kozmolojik değerlerin gerilemesine sebep olan üç nihilist hareket veya üç Hristiyanlık ideali olarak öne sürdüğü aşamadan söz eder. Bunlar; tüm olaylarda olmayan bir ‘anlam ve hedef’ bulmaya çalışmak, tüm olayların altında bir ‘bütünlük’ aramak ve son olarak var oluş dünyasını aldatma olarak görüp psikolojik ihtiyaçlara göre oluşturulmuş bir ‘öte dünya’ yaratmaktır.²⁷²

Nietzsche Hristiyanlık'ın bu üç idealini de doğal olan yapılanmayı daha en başından bozmayı hedefleme amacı gütmesiyle birlikte nihilist bir hareket olarak görür. Çünkü daha aşağı türler tüm ihtiyaçlarını kozmik ve metafizik değerleri göz önünde bulundurarak karşılamış ve var oluşu bayağılaştırmışlardır.

²⁷¹ F. Nietzsche, 2017b, s.27.

²⁷² F. Nietzsche, a.g.e., s.30-32.

“Bütün idealler tehlikelidir, çünkü güncel olanı yozlaştırır ve damgalarlar. Hepsi zehirdir ancak geçici tedaviler olarak vazgeçilmezlerdir.”²⁷³

Hristiyanlık’ın tüm bu değerlendirme biçimi bireyi boşluğa düşürmekle birlikte onu boşluğun farkındalığını da hissedeceği bir psikolojik sürece yöneltir. Birey, imgesel düşünme tarzının terk edilmesi gerektiğini anlar. Oluşun, gücü istediğinin farkına varıldığı bir aşamadır bu. Zayıf insan için isteme, önceden güçten korunmak anlamına gelirken, şimdi güç yok edilmiştir. Dahası güç, yapay uygulamalarla “sürü” ve “çoban” tarzında politik ve ahlaki bir zemine dönüştürülmüştür. Nietzsche bu çobanları "rahipler olarak adlandırır ve onlara “kutsal yalancılar” der. Sürü eliyle oluşturulmuş bu kutsal yalancılar sürüye kendi menfaatlerini dayatmaktan başka bir işe yaramazlar. Çoban, yapay güçlenme mekanizmaları ile bu yeni sürünün başına sahte bir efendi olmuştur. Bu durum sürü için yeni bir farkındalık ve dolayısıyla yeni bir aldatılma hissidir. Sonuç olarak, der Nietzsche, zayıfın gerçek anlamda güçlüyü yok etmekle birlikte içine düştüğü bu hedefsizlik durumu aynı zamanda bir eylemsizlik durumu doğurmuştur. Çünkü gerçek güç, yani hedef yok edilmiş ve sahtesi yaratılmıştır.

“Nihilist, oluşun kendinde bir amacı olmadığını, bütün amaçların dışarıdan eklenmiş olduğunu, amaç sanılanların hiç de amaç olmadığını, tüm olaylarda kendilerinde olmayan bir anlam gördüğümüzü fark etmiş kişidir. Tüm bu devinimlerin amacı, bir anlamda, “yalan” haline gelince, bütün çaba ve eylemler de boşuna görünür nihiliste: nihilistin eyleme yönelik bakışı, eylemi ortadan kaldıran bir bakıştır: “her şey boşuna!”.”²⁷⁴

Bu farkındalık bireysel bir zeminden toplumsal düzeye yansıdığı zaman eşitlik olgusunun aslında bir kurtuluş olmadığı da anlaşılmış olur. Çünkü eşitlik aracılığıyla sürü, toplumsal düzeyden bireysel zemine baktığında üstün ve yaratıcı bireylerin ve dolayısıyla yeni bir gücün önünün tıkandığını da anlar. Bu anlamda nihiliste düşen

²⁷³ F. Nietzsche, a.g.e., s.167.

²⁷⁴ H. Bravo, 2005, s.124.

birtakım görevler vardır. Nietzsche, bireyleri bu görevi sahiplenme durumlarına göre ikiye ayırır: Aktif nihilistler ve pasif nihilistler.

Pasif nihilistler, yeni otoriteler olan vicdan, akıl ve toplumsal içgüdülerin sürüklediği boşluktan çıkmak için çaba sarf etmeyen ve üstelik onları olduğu haliyle kabul edenlerdir. Nietzsche pasif nihilist olan bireyin eylemini bu boşluktan bir kaçış olarak nitelerken onu değerlerin aşılması yönünde bir adım olarak değil, eylemsizliğin sabitlenmesi yönünde bir yaklaşım olarak görür. Dolayısıyla pasif nihilist temelde kendisini bu anlamsızlık içinde eylemsizliğe sürükleyen uyuşturma yolları arar; hedonizm bunlardan birisidir.²⁷⁵ Nietzsche bu kabullenişin kendisini bir düşüş olarak görür ve onu “mükemmel nihilist”in yapacağı bir iş olarak yorumlar.

Nietzsche, pasif nihilizmin en ünlü biçiminin Budizm olduğunu söyler. Budizmin temel doktrin olarak benimsediği çilecilik ideali, nihilistin kendisini tüketmesidir. Pesimizmin kaynağı olarak gördüğü bu benimseme tarzının nedenlerini ise şöyle sıralar: Güçlü yaşam arzularının karalanarak lanetin yaşam üzerine baskı kurması, içgüdülerin yaşamdan ayrılamaz olduğunu bilerek yaşama sırt çevrilmesi, hedefsizlik ve anlamsızlık, ‘medenileştikçe’ medeniyetsizleşilmesi.²⁷⁶ Nietzsche bu anlamda pesimizmi, çileci ideal anlamında pasif nihilizmin hem son aşaması hem de “modern dünyanın yararsızlığının anlaşılması”²⁷⁷ bakımından nihilizmin hem bir nedeni hem de bir habercisi olarak görür.

Pesimizmin temsilcisi Schopenhauer ise Nietzsche’ye göre mükemmel nihilisttir. O, nihilizmi çağırmış, beklemiş ve tüketmiştir. Dünyanın bir acı mekanizması olduğunu haber vermiş, bunu azaltmak için çileciliği seçmiş ve çileciliğin de bir

²⁷⁵ F. Nietzsche, 2017b, s.40-44.

²⁷⁶ F. Nietzsche, a.g.e., s.43.

²⁷⁷ F. Nietzsche, a.g.e., s.44.

kurtuluş olmadığını öğreterek ölmeyi beklemiş ve kendisini tüketmiştir. Onun felsefesi gücün tükenişini ve güçten arınmayı hedefler.

Bir varoluş problemi olarak nihilizmin diğer bir türünü, bu varoluşun sorgulanmasını amaç edinen aktif nihilistler oluşturur. Birey değerlerin değersizliğinin farkında olmakla kalmayıp onu değiştirmek için “şiddetli bir yok etme gücü”²⁷⁸ ile dolar taşar. Ancak bu dolup taşma yalnızca bir istek olarak kalmayıp eyleme dönüştüğü zaman aktif nihilizm de tamamlanmış ve oluşa yeni bir yön verilmiş olur. Bu anlamda aktif nihilistten sonra gelen, oluşa yön veren kişiye Nietzsche “üstinsan” diyecektir.

Nietzsche değerlerin değersizleşmesinin psikolojik bir boşluğu olarak sunduğu nihilizmi, bu boşluğun aşılması için de zorunlu görmektedir. Bu nedenle nihilizmi “bengi dönüş” ile ilişkisi içinde ele alarak zorunlu ve geçici bir aşama olarak yorumlar. Bu yorumlayış tarzı nihilizmin de “kendisini aştığını” söylemenin bir başka yoludur. Bu nedenle Nietzsche’de nihilizm, bir değer olarak ‘bengi nihilizm’ şeklinde yorumlanabilir. Bengi nihilizm, üstinsanın ortaya çıkmasıyla olanaklı olur. Üstinsan bengi dönüş sayesinde hem nihilizmi, hem oluşu hem de gücü onaylayarak onlara pesimist düşüncenin lekelediği masumiyetlerini geri verir.

2.2.4. Üstinsan ve Özgürlük Sorunu

Deleuze, Nietzsche’nin iki olumlu ödevinin üstinsan ve değer aşkınlığı olduğunu dile getirirken bu iki ödevin bengi dönüş düşüncesiyle ortaklığını Nietzsche’nin gözünden değerlendirir. Nitekim Nietzsche *Ecce Homo*’da bengi dönüşü “en yüksek onaylama ilkesi” olarak sunar. Bu onaylama ilkesi hem yaşamın hem de bireysel

²⁷⁸ F. Nietzsche, a.g.e., s.38.

varoluşun onaylanması anlamına gelir. Bu bakımdan Stern, Nietzsche'nin bengi dönüş düşüncesini, varlık teorisi olmaktan ziyade bir ahlak teorisi olarak düşünür. Çünkü bireyin, eylem ve niyetlerini sonsuza kadar defalarca tekrarlama isteği, bireyin yaşamını onaylıyor oluşunun bir sonucudur.²⁷⁹ Nietzsche bu onaylamayı, tarihteki ereksellik fikrine meydan okuyarak yapar. Güç, bir hedefe ulaşma amacıyla birikmez, aksine güç sonsuzluğunu kümülatif olma özelliğiyle olumlar. Çünkü güç, bu kümülatif özelliği sebebiyle sürekli olarak kendini yenileme imkanına sahip olur. Aynı zamanda Nietzsche, sonsuzluk içinde bireyin de kendisini yenileme imkânından söz ederek böyle bir imkâna ulaşmasının koşulunu yaşamı bütünüyle onaylamasında bulur. Yaşamı bütünüyle onaylamak demek, bireyin varoluşundaki memnuniyetini sonsuzluk içinde sürdürmesi istediği anlamına geldiğinden yaşama coşkulu ve güçlü bir katılımı da ifade eder. Böylece bengi dönüş aracılığıyla birey hem yaşamının hem de kendisinin masumiyetini idrak eder.

Nietzsche böyle bir idrakin olanağını bütün bir insan sınıfı için değil, azınlıkta olan bireyler için mümkün görür. Çünkü ona göre bu idraki sağlayacak kişi, nihilizmin aşılmasının bir çözümü olarak ortaya çıkan üstinsanın kendisidir. Nietzsche; “insan bir iptir, hayvan ile üstinsan arasında gerilmiş” derken insanın, üstinsana giden bir köprü olduğundan bahseder. M. Blanchot ise bunu şöyle yorumlar: Nietzsche'ye göre üstinsan düşüncesi, üstinsanın ortaya çıkışı değil, kendine insan diyen bireylerin ortadan kayboluşu anlamına gelir.²⁸⁰ Bu önemlidir, çünkü insan olmaktan kurtuluş bireyin kendi üzerinde kullandığı gücü ile mümkündür. Dolayısıyla üstinsan kendindeki güç istemini, kendisi için bir dönüşüm olarak kullanır. Bu dönüşüm Darwin'in belirttiği tarzda biyolojik değil, kültürel bir evrim olarak yorumlanmalıdır.

²⁷⁹ B. Magee, 2009, s.247.

²⁸⁰ M. Blanchot, 2001, s.81.

Bu anlamda Nietzsche, oluşı pasif olarak değil, aktif olarak katılımı önerir. Birey ancak bu sayede oluşla kucaklaşabilir ve yeni değerler yaratabilir. Üstinsan, varolan değerleri yadsıması bakımından yeni anlam üretmeyi isteyen değil, bu isteği gerçekleştirebilendir. O, çeşitliliğin yaratılması ve korunması için çöküşe karşı panzehir sunar. Bu anlamda Nietzsche, üstinsanı iyileşmeye tahammülü olan birey olarak yorumlar. Bu iyileşme isteğinin gerçekleştirilmesi politik bir zeminde meşrulaştırılmaz. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te üstinsanın, devletin bittiği yerde başlayacağını dile getirerek politik ve ahlaki iyi ile kötünün ötesinde olan estetik düşünmeyi öne çıkarır. Nitekim insan, ahlaki tasavvurların ötesinde var olur. Tanrı'nın ölümüyle dirilir ve bir kurtuluş öğretisi olarak metafizik tatmin değil, maddi bir tatmin bulur.

“Üstinsan yeryüzünün anlamıdır, isteminiz desin ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olsun. Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın!²⁸¹ [...] Severim mahvolmak ve kurban olmak için önce yıldızların ötesinde bir neden aramayanları Yeryüzü gelecekte üstinsana ait olsun diye kendilerini yeryüzüne kurban edenleri.”²⁸²

Bu anlamda üstinsan, Tanrı'nın ölümüyle doğan boşluğun, insan eliyle doldurulmasını simgeler. O, Tanrı'nın boşluğunu doldurmakla birlikte Tanrı gibi putlaşmaz. Tanrı kavramı kendi içinde biricik olmayı amaç edinirken üstinsan bu biricikliğin çoğul güçler tarafından çeşitlendirilmesini önceler. Bu anlamda üstinsan bir put değil, bir değerdir yalnızca. Üstelik aşılması gereken bir değerdir, tapılması gereken değil.

Ahlakın karşısında yer alan estetik düşünme, üstinsanın değer yaratmasının ve bu dünyayı biçimlendirmesinin yoludur. Nietzsche, güç istemi bağlamında ele alıp siyasi ve ahlaki bakımdan da yorumladığı Apollon ve Dionysos ikiliğini sanatsal argümanlarla da ortaya koyar. Nitekim üstinsanın başarısı Dionysosça bir içgörü

²⁸¹ F. Nietzsche, 2018a, s.7.

²⁸² F. Nietzsche, a.g.e., s.9.

kazanarak var oluşa olumlu bir değer atfetmesinden geçer. Sanat, toplumu bir araya getirerek tıpkı Yunan trajik dramalarında olduğu gibi varoluşun hakikatini kavramaya yardımcı olur.²⁸³ Bu hakikat ise varoluşun trajik karakterinin onaylanması gereğinin idrakini sunar.²⁸⁴ Nietzsche’de sanatın Schopenhauercu anlamda olumlu bir etkisi vardır. Her ikisi için de sanat, oluşun özünün kavranılması bakımından değerlidir. Nietzsche’de trajik sanat oluşun özünün güç istemi olduğunun anlaşılmasına olanak tanırken Schopenhauer bu özü acı üreten bir mekanizma olarak yine sanat aracılığı ile yorumlar.

Nietzsche estetik yaratıcılığın bir olanağı olarak özgürlükten söz eder. Ona göre özgürlük anlayışı Schopenhauer’dan farklı olarak bireysel yaratıcılık olarak açığa çıkar. Nitekim Schopenhauer özgür düşünme ve eylemenin tüm olanaklarını reddeder. Böylelikle de bireyi doğanın nedenselliğine tabii kılar. Nietzsche ise özgürlüğün olanağı üzerine Schopenhauer gibi detaylı bir epistemolojik çalışma yapmaz, zaten hâlihazırda bulunan epistemolojik olguları yadsıma ile işe başlar. Bu yadsıma tutumu Nietzsche’nin özgürlük hakkındaki düşünceleri için de bir ipucu sunar. İnsan geçmişten gelenleri yadsımayıp onlara sıkı sıkıya bağlandığı sürece yaratıcı ve özgür insan değil, “yığın insan” olarak kalır. Bu haliyle yığın insan, bir taşıyıcıdır; özgürlüğünü oluşturabilecek potansiyeli de yoktur.²⁸⁵

Nietzsche’ye göre özgürlük fikri epistemik bir düşünme biçiminin ötesinde toplumun değer yargılarının, iyinin ve kötünün ötesinde düşünme biçimini oluşturur. Bunun bir başka ifadesi olarak özgürlük, içgüdülere göre eyleme potansiyelidir.

²⁸³ K. Ansell-Pearson, 1998, s.21.

²⁸⁴ K. Ansell-Pearson, a.g.e., s.93.

²⁸⁵ Z. Eyüboğlu, **Nietzsche: Seçmeler**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973, s.66.

“Gerçekten özgür şahsiyetin, yalnızca sağlıklı olgunlaşmış, bireysel, duysal bir güdü yaşamı değil, aynı zamanda yaşam için düşünsel dürtüler oluşturabilme yeteneği de vardır.”²⁸⁶

İçgüdülerin karşısında yer alan toplumsal eşitleme bireysel gelişmenin önünü tıkamıştır. Bu nedenle öncelikle aşılması gereken şey bu toplumsal eşitlemeyi sağlayan unsurları ortadan kaldırmaktır. Bu anlamda iç içe geçmiş politika ve ahlaki birbirinden ayırmakla eşitliğin iki ayağı da kırılmış olur. Nietzsche bu eşitliği aşmanın bireysel gelişim açısından büyük önemi olduğunu dile getirir. Ancak o, bireysel gelişmeyi liberalizm olarak değerlendirmez. Çünkü liberalizm her birey için özgürlük alanını amaçlarken, Nietzsche herkesin özgürlüğünü değil, güçlünün özgürlüğünü savunur. Liberalizmin özgürlük düşüncesi ayrıca, piyasa sermayesi göz önünde tutulduğunda burjuva sınıfının özgürlüğüne hitap ederken, Nietzsche aristokrasinin hâkim olduğu sınıfın özgürlüğünden söz eder. Dolayısıyla liberalizm elinde gelişen özgürlük anlayışı, ekonomik çıkarların elinde olduğu sürece yozlaşma devam edecektir.²⁸⁷ Buna karşın Nietzsche, özgürlüğü, yozlaşmadan kurtuluş olarak yaratıcı üstinsana layık görür. Dolayısıyla Nietzsche’nin bireysel gelişimi, toplumsal gelişimden üstün tuttuğu görülür, ancak bireysel gelişmesini bir topluma mal eden kişiyi önemser.

Nietzsche ayrıca özgürlük kavramını fizyoloji ile bağlantısı bakımından da değerlendirir. Çağındaki hâkim olan görüşe göre eylem veya tercih ile fizyolojinin yönlendirilmesi gereğine karşı olan inanç ona göre hatalıdır. Çünkü insanların sahip oldukları yaşam biçimi kendi fizyolojilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Nietzsche bedenin önce geldiğini vurgular; bu da fizyolojiden ayrı bir “ben”in olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla Nietzsche içgüdülerine göre eyleyen bireye özgürlük atfederken bu durumu içgüdülerin, birey tarafından seçilmiş olma durumundan ayırır. O halde Nietzsche’de özgürlük, kişinin kendisini doğaya teslimiyeti olarak

²⁸⁶ R. Steiner, **Nietzsche Özgürlük Savaşçısı**, (Çev. Sevinç ÇEKLİ), İstanbul: Omega Yayınları, 2004, s.92.

²⁸⁷ K. Ansell-Pearson, 1998, s.66-67.

anlaşılmalıdır. Buna benzer bir akıl yürütme Schopenhauer için de geçerlidir. Schopenhauer'a göre "kendim" diye ortaya konulan şey aklın bir yanılsamasıdır. Dolayısıyla kendiliğin özgürlüğü için aklın özgürlüğünden söz etmek gerekir, ancak Schopenhauer'da akıl, zaten özgür değildir. Kant ise bu iki durumun tersi yönünde bir söylemle akıl ile istemeyi özgürlük olarak tanımlar.

Schopenhauer ile Nietzsche arasında özgürlük konusunda bir diğer ortaklık ise onların "özgür isteme" konusuna yaptıkları atıftır. Bir önceki paragraf ile bağlantılı olarak istemenin özgürlüğü her ikisinde de sınırlanmıştır. Nietzsche bunu fizyolojinin güce göre biçimleniyor oluşuyla, Schopenhauer ise bedenin kör bir isteme altında görünümüne geliyor oluşuyla anlatır. Ancak her ikisi için de politik yargılama, özgür istemenin olmama durumunu görmezden gelir. Çünkü politik yargılamanın temel doktrini, bireyi eyleminden sorumlu kılma üzerine kurulmuştur. Eyleminden sorumlu olan birey, özgür bir birey olarak cezalandırılabilir.

Sonuç olarak, Nietzsche'ye özgürlük filozofu denilebilir mi, tartışmaları iki bakımdan cevaplanabilir. Özgür isteme söz konusu olduğunda o, özgürlük filozofu değildir. Bir insanın olduğundan başka türlü olabilmesi hatalı bir söylemdir. İnsan fizyolojisi öncelikle kendi koşulunun, belirlenmişliğinin dışına çıkamaz. Kant ise bu belirlenmişliği şöyle yorumlar: İnsan bedeniyle nedenler zincirinin dışına çıkamaz, ama istemesi ile yeni bir nedensellik zinciri başlatabilir ve bu yüzden özgür olabilir. Ancak Nietzsche için böyle bir ruh yoktur ve insan yalnızca doğanın mayasını yoğurduğu bir bedenden ibarettir. Fakat Nietzsche için bu nedensellik, yasalı bir belirlenmişlik değildir. Koşullar değiştikçe, nedenler de değişir. Bir koşul, ancak bir süreliğine yasa haline gelebilir. Dolayısıyla gelecek, belirlenmiş değildir. Bu bakımdan O, Schopenhauer'dan bütünüyle ayrılır.²⁸⁸

²⁸⁸ F. Nietzsche, 2015, s.32.

Nietzsche'ye göre koşulların değiştirilmesi üstinsan eliyle olur. Üstinsan, bedenini doğanın, oluşun kendisine teslim ettiği sürece özgürleşir ve yenilenir. Böylelikle nihilizm aşılabılır. O halde üstinsan, kendinden önceki sürüden ayrı ve kendinden sonraki sürünün hazırlayıcı olarak tekrar aşılması gereken bir süreci de hazırlar. Çünkü nihilizm, hem değerlerin değersizliğinin farkına varıldığı bir boşluk hem de yaşamın yeniden ileriye atılımını sağlayacak tohumu, yani üstinsanı içinde barındıran bir döngüdür.

“Peki, benim için ‘dünyanın’ ne olduğunu biliyor musun? Aynamda göstereyim mi? Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan; sağlam ve demirden, büyümeyen veya küçülmemeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür; bir bütün olarak, değiştirilemeyen boyutta, harcamaları veya kayıpları olmayan ama aynı zamanda artışı veya geliri de olmayan bir ev; bir sınır gibi etrafı ‘hiçlikle’ çevrilmiş; bulanık veya harcanmış bir şey değil, sonsuza dek uzatılmış bir şey değil, ama belirli bir güç olarak belirli bir mekâna oturtulmuş ve orası burası boş olabilecek bir mekana değil, her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak, aynı zamanda hem tek, hem çok, burada artan ve aynı zamanda başka bir yerde azalan; tekerrür yılları, kendi biçimlerinde bir medcezirle birlikte ebediyen değişen, ebediyen geri akan, birbirine akan ve koşturan bir güçler denizi; en basit biçimlerden en kompleks biçimlere doğru, en sessiz, en sağlam, en soğuk biçimlerden en sıcak, en karışık, en kendi içinde çelişkili biçimlere doğru gitmek için çaba göstermek ve daha sonra bu bolluklardan çıkıp kendin hala bu devir ve yılların aynı kalışında onaylayarak, kendini sonsuza dek geri dönmesi gereken bir şey, doymak bilmeyen, gizlenmek bilmeyen, tükenmişlik bilmeyen bir oluş olarak basite doğru, çelişkiler oyunundan uyum zevkine geri dönmek: bu, benim ebedi kendini yaratmanın, kendini yok etmenin *Dionysos* tarzı dünyamdır; benim iki kat haz veren gizemli dünyam; benim dairenin zevki bizzat bir hedef haline gelene kadar hedefi olmayan ‘iyinin ve kötünün östesinde’liğimdir; bir halka kendine karşı iyi bir istenç hissedene kadar istençsiz -bu dünya için bir isim mi istiyorsunuz? Tüm bilmeceleeri için çözüm? Siz kendini en iyi gizleyen, en güçlü, en

yılmaz, en gece yarısı insanlar için bir ılık?- *Bu dünya güç istencidir -
ve başka hiçbir şey değildir!* Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz- ve
başka hiçbir şey değil!”²⁸⁹



²⁸⁹ F. Nietzsche, 2017b, s.651.

SONUÇ

Ana tema olan “insan” ve “dünya” kavramlarının oldukça geniş bir çalışma konusu olduğu görülmektedir. Gerek epistemolojik, gerek ontolojik, gerek de etik, estetik ve politik boyutları olan bu iki kavram, insanı ve dünyayı ayrı ayrı incelemekten ziyade daha temelde insanın kendisini keşfetme sürecini anlatır. Bu keşif, bireyin ahlaki motivasyonunu, eylemsel ve düşünsel olanaklarını ve bu olanağın ötesini araştırır. Söz konusu Schopenhauer olduğunda tüm bu ilişkiler sırasıyla epistemolojik, ontolojik, estetik, etik ve politik bir düzen içinde ele alınır. Buna göre Schopenhauer kendi felsefesinde insanı anlamak için dünyayı anlamak, dünyayı anlamak için de insanın olanaklarına yönelmek gerekliliğini sistematik olarak işler. Söz konusu Nietzsche olduğunda onun sistematik bir gaye gütmeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Ona göre insanı anlamak için yine insanın kendisine yönelmek gerekir, çünkü dünya, kendisine yönelinmesi gereken ve bunun sonucunda da çözülmesi gereken karanlık bir yana sahip değildir. Dünyayı şekillendiren ve ona böyle bir anlam yükleyen, insanın değerlendirme biçimidir. Dolayısıyla onun için sorun, insanın niçin böyle bir değerlendirme yapıyor oluşudur. Ona göre cevaba ulaşmak için insanın kendisine yönelinmeli ve bu sayede hem eylemsel hem de düşünsel tavır alışlarının sebebi açıklığa kavuşturulmalıdır. Sonuç olarak denilebilir ki Schopenhauer’un aksine Nietzsche, teorisinin kozmolojik yönüyle ilgili ayrıntıya girmez. Dikkatini “göründüğü gibi olan”a verir.²⁹⁰

Nietzsche, Schopenhauer’un ardılı olmanın yanı sıra, ondan bütünüyle farklılaşır. Bu farklılık, dünya, insan, sanat, devlet ve en çok ahlak bağlamında açığa çıkar. Schopenhauer için bu dünyanın özü “isteme”dir. Schopenhauer isteme kavramını metafizik bir gerçeklik olarak ortaya koyar. Amaçsız olan bu isteme, tasarım olarak dünyada kendisini açarak kör, bilinçsiz, yani içgüdüsel bir şekilde “varlığını sürdürme

²⁹⁰ G.N. Dolson, 1901, s.244.

arzusu”nu gerçekleştirir. Nietzsche için ise bu dünyanın özü “güç istemi/istenci”dir. Bu güç istemi metafizik bir gerçeklik değil, içgüdüsel olarak bulunan bir itkidir. Schopenhauer gibi bilinçli bir amaçtan/hedeften söz etmeyen Nietzsche, amacı içgüdüsel olarak yorumlar, yani dünyanın kendinde bir amacı yoktur, amaç bireyin içinde yaratılmayı bekleyen bir güdü olarak bulunur. Buna göre bireyin temel isteği, yalnızca varlığını sürdürme arzusu değil, daha güçlü ve donanımlı hale gelme arzusudur.

Schopenhauer’un aksine Nietzsche metafizik bir özden ziyade verili olana inanır. Buna karşın *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te “yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın”²⁹¹ der. Nitekim Nietzsche, metafizik geleneğin dışında kalmak adına felsefesini “oluş felsefesi” olarak tanımlar. Buna karşın metafizik olana karşı inancının yokluğunu “Tanrı’nın ölümü” kavramsallaştırmasıyla gösterir. “Böylece varlığın yerine oluşu, tözün yerine de eylemi koyan Nietzsche’nin oluş felsefesi, metafizik geleneğin dışında kalmış olur.”²⁹² Bu bakımdan Nietzsche, kavramların doğasına değil, pratik ilişkilerine yönelir. Bu düşünceye katılmakla birlikte Rorty de Nietzsche’yi metafizik geleneğin dışında tutar.²⁹³ Buna karşılık Nietzsche’yi metafizik geleneğin içinde kaldığı inancıyla yorumlayanlar da vardır. Bu isimlerden en dikkat çekenini ise Martin Heidegger’dir. Heidegger, Nietzsche’nin “güç istemi” kavramını, “bengi dönüş” kavramıyla birlikte yorumlayarak onu metafiziğe dâhil etmiştir: Varlığın özü olarak güç istemi ve onun görünümüne gelişi olarak bengi dönüş.²⁹⁴ Schopenhauer ise felsefesini, felsefe tarihinde yıkmaya çalıştığı metafizik geleneğin dışında kalarak kurmak istemiş, ancak metafiziği kendi sisteminden tamamen söküp atamamıştır. Çünkü Schopenhauer “isteme” kavramını, *Yeter Sebep İlkesinin Dört Kökü Üzerine* adlı çalışmasında

²⁹¹ F. Nietzsche, 2018a, s.6.

²⁹² K. Küçükalp, **Nietzsche ve Postmodernizm**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s.11.

²⁹³ K. Küçükalp, a.g.e., s.11.

²⁹⁴ K. Küçükalp, a.g.e., s.13.

“muhteşem” olarak atıfta bulunduğu Kant’ın “kendinde şey” olan metafizik kavramına paralel anlamda kullanır.

Görülüyor ki Nietzsche dünya ötesi olana, Schopenhauer kadar yoğunlaşmamıştır. Fakat temelde her ikisi de felsefe tarihi düşüncesi içinde yer alan “dünya ve insan” tasarımını eleştirir. Buna göre insanın, “beden” ve “ruh” olarak ikiye bölünmüş olması yanlış bir dünya algılayışına sebebiyet vermiştir. Schopenhauer’a göre insanı ikiye bölen bu inanışın yanlış sonucu şudur; İnsan kendisini ruh olarak değerli görmüş ve verili olan dünyadan tamamen ayrı bir öte dünya inancı yaratmıştır. Bu durum ise, metafizik olanın bilinemez olarak kalmasına sebep olmuştur. Oysa insanı ruh değil, beden varlığı olarak ele almak gerekir. Beden varlığı olarak insan, varoluşun özünü kavrayabilir. Schopenhauer “beden” üzerinden hareketle aslında hakikatin, somut olan ile bağını kurmuş olur ve “isteme”ye ulaşır. Bu artık şu anlama gelir: İnsan düşünen değil, isteyen bir varlıktır. Herbart’a göre Schopenhauer, isteme ve bedenin özdeşliği konusunda mevcut bir bilgiye sahip olduğumuzu ama bunun ispatlanamayacağını dile getirirken, isteme ve bedenin özdeş olmama durumunun da aynı şekilde ispatlanamaz olduğu durumunu yok saymış ve hataya düşmüştür.²⁹⁵ Schopenhauer aynı zamanda, “isteme” kavramının konumu ile ilgili eleştiriye de maruz kalmıştır. Ona göre isteme, deneyim nesnesi olamaz ve bilinçsizdir. Bu durumda istemenin kendisini bilinçli olan deneyim alanında göstermesi çelişki barındırıyor der, Herbart ve sonrasında Beneke.²⁹⁶ Burada sorulması gereken şudur: Schopenhauer istemenin bilinçsiz olması ile neyi kasteder? Bu bilinçsiz olma hali “varlığını devam ettirme” isteğine karşı içgüdüsel bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Aksi durumda istemeye bilinç yüklenirse, anlatılan teolojik bir boyuta ulaşmış olur. Nitekim Schopenhauer’a göre isteme, teolojik hiçbir anlam içermez.

²⁹⁵ D.E. Cartwright, 2014, s.342.

²⁹⁶ D.E. Cartwright, a.g.e., s.344.

Benzer biçimde Nietzsche de insanı beden varlığı olarak ele alır, ama bunu Schopenhauer gibi metafiziğe ulaşmak için değil, metafiziğe olan inançsızlığını vurgulamak için öne sürer. Bu konuda ısrarcı olan Nietzsche bedeni, bir “öte” fikri yorumuna denk düşmesini önlemek için tamamen “fizyolojik” bakımdan ele alır. Buna göre insanın tüm eylemesi, etkinliği yalnızca fizyolojik temelde değerlendirilmelidir. Nitekim Schopenhauer’un beden ile istemeyi bir araya getirdiği gibi Nietzsche de fizyoloji ile güç istemini bir arada yorumlar. Bireyin fizyolojik durumu, yani artık bireyin güçlü veya güçsüz olma durumu, onun nasıl etkinlikte bulunduğu sebebidir.

Schopenhauer ve Nietzsche’nin gelineen noktada en büyük ayrılıkları yaşama karşı aldıkları tavidir. Schopenhauer bu tavrı ontolojik boyutlarıyla anlamlandırmak isterken, Nietzsche bireyin fizyolojik durumu ile açıklar. Schopenhauer için varlığın özünde bulunan isteme, bireyi sürekli istemeye sevk eder. Bireyin sürekli istiyor oluşu, kalıcı bir tatminin de olamayacağı anlamına gelir. Bu da yaşamın özünde acı olduğu gerçeğini gösterir. Bu nedenle istemeden kurtuluşun, yani daha temelde varlığını sürdürmek isteme durumundan kendini alıkoymanın olanağına yönelir Schopenhauer. Nietzsche ise fizyolojinin kökenine yerleştirdiği güç vurgusu ile yaşamın daha güçlü insanlar için olduğunu söyler. Güçlü kişi kendi mutluluğunu yaratabilecek ve dünyanın acı dolu yönünün üstesinden gelebilecek fizyolojiye sahiptir. Bu nedenle o, yaşamın onaylanması gerektiğini savunurken, bu acının üstesinden gelemeyerek yaşamı inkâr eden ve başka arayışlar bulan -öte dünya, ahlak, yasa vb.- bireyleri zayıflıklarından ötürü eleştirir. Çünkü yaşamın yerine “üretilen” fikirler, yaşamı değersizleştirmektedir. Bu bakımdan aklın, sanatın, duyguların gelişimi yanlış fikirlere dayanır. Nitekim her hata, ölümcül bir zehir taşır.²⁹⁷

Buradan sonra Schopenhauer ve Nietzsche için asıl konu yaşamın onaylanması ve yadsınması üzerinden değerlendirilir. Onaylama ve yadsıma, etik ve dini boyutlara

²⁹⁷ G.N. Dolson, 1901, s.246.

sıçramış bir tartışmadır. Bu ikisini ayırmak gerekir, çünkü Schopenhauer’a göre ahlak, din üzerine kurulmuş değildir. Ahlak, kendi başına mümkün olan ve hatta olması gerekendir. Nietzsche ise ahlak ve din tartışmasını birbirinden ayırmaz, ikisinden de aynı şeyi anlar. Ahlak veya din, yaşama tahammülü olmayan, yaşama tutunamayacak kadar zayıf olan bireylerin yaşamda kalma yoludur, yani yaşamı, başka bir dünya düşüncesi ile inkâr etme yoludur. Buna göre Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*’te dile getirdiği düşüncesini ahlaki bağlamda devam ettirir: “Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın ve size doğaüstü umutlardan söz edenlere inanmayın! Zehir saçar onlar, farkında olsalar da olmasalar da.”²⁹⁸ Alman yazar Thomas Mann Nietzsche’nin ahlaka karşı aldığı bu tavrı eleştirir. Ona göre yaşam ve ahlak birbirinin ayrılmaz parçalarıdır.²⁹⁹

Schopenhauer’a göre ahlak, bireye ontolojik farkındalığı sağlaması için olanak verir. Bu olanak ise her bireyde bulunmaz, çünkü ahlak bir karakter meselesidir. Schopenhauer karakteri, tasarım olarak dünyada bulunduğunu öngördüğü zorunluluğa tabi tutar. Karakter hem a prioridir hem de tasarım olarak dünyanın nedensel ilişkileri içinde belirlenmiştir. Bir karakter durumu olarak ahlak, yalnızca bir elin parmağını geçemeyecek kadar az sayıdaki bireyde mevcuttur. Schopenhauer bu insana, “ulu insan” der. Özetle eyleme özgürlüğünün olmadığı bir ahlak anlayışından söz eder. Bu şöyle bir sıkıntıya sebebiyet verir: Ulu insan ile sıradan insanı birbirinden ayıran yetkinlik anlamsızlaşır, çünkü ikisi de nihayetinde zorunluluğun ürünüdür.

Ahlak, Schopenhauer’a göre tüm dünyanın ontolojik bakımdan ortak bir öze sahip olduğunun idrakini verir. Bu idrake eriştiren ise “merhamet” anlayışıdır. Magee ve Copleston bir ve farklılaşmamış olan numenin, bütün insan bireylerinde de bir ve farklılaşmamış olarak bulunduğu görüşüne karşı bir eleştiri getirir. Buna göre ortak

²⁹⁸ F. Nietzsche, 2018a, s.6.

²⁹⁹ E. Behler, 2001, s.36.

doğaya sahip insan, doğası gereği kötü olan “isteme”nin bir tezahürü olduğundan ortak kötülüğe sahip olmalıdır. Bu noktada Schopenhauer’un ortaya koyduğu “merhamet ahlakı” anlayışı pek mümkün görünmez. Bu nedenle Magee, Schopenhauer’un felsefesinde yer alan kötümserlik düşüncesi hiç olmadığına söylediklerinin daha çok anlam kazandığına inanır.³⁰⁰

Nietzsche, Schopenhauer’un kötümser bakış açısını onaylar ve o da dünyayı acı dolu bir yer olarak tayin eder. Ancak dünyadaki hiçbir acı, bireyi umutsuzluğa veya eylemsizliğe sevk etmemeli, aksine güçlü kılmalıdır.³⁰¹ Bu bakımdan Nietzsche’nin yaşama karşı tutumuna salt biçimde “pesimist” veya “optimist” denilemez; onun tutumu “trajik iyimserlik”tir.³⁰² Bu bakış açısıyla yorumlandığında Nietzsche için merhamet ahlakı güçsüzlüğü temsil eder, çünkü merhamet bireyi eylemsizliğe ve umutsuzluğa sevk eder. Merhamet bir olumlama değildir, ancak yaşamı değil, eylemsizliği olumlar. Bu nedenle de o, yaşama hayır demenin bir yoludur. Başka bir açıdan ise güçsüz olanın korunma yoludur, çünkü doğanın güçlerin bir savaşı olduğu düşünüldüğünde, doğadaki bu dinamizm yok olur. Merhamet, güçlüyü güçsüzün hizmetine alır. Özetle denilebilir ki, Schopenhauer için ahlak, merhamet olumlu anlamda bireyi bu dünyanın inkârına yönelten yetkinlikken, Nietzsche için ahlak, merhamet bireyi ve doğayı hasta eden, güçlü bireyin farklılığını, yaratıcılığını yok eden bir vebadır.

Sonuçta Schopenhauer yaşamın inkârını onaylarken, Nietzsche yaşamak gerektiğini vurgular. Copleston bu noktada Schopenhauer’u eleştirir: Büyük isteme, temelde varlığını sürdürmeyi, var olmayı isterken, birey üzerinden bu isteğin inkâr edilmesi çelişik durur.³⁰³ Nietzsche için ise yaşamın inkârı şöyle bir soruna neden olur: Birey öncelikle kendi güçsüzlüğünün bir sonucu olarak yaşamı inkâra yönelir, ancak

³⁰⁰ B. Magee, 2009, s.224-225.

³⁰¹ G.N. Dolson, 1901, s.247.

³⁰² G.N. Dolson, a.g.e., s.248.

³⁰³ B. Magee, 2009, s.226.

ahlak, merhamet aracılığıyla güçsüz olan kişi, kendi zayıflığını olumlayacak yeni yollar keşfetmiş olur ve kendi zayıflığını haklı çıkaracak bir biçimde kendisi gibi zayıf olmayanı olumsuzlar. Kısacası kendini onaylama, dolaylı olarak başkasının yadsınması aracılığıyla gerçekleşir. Bu durum, iyi ve kötü kavramlarının içeriklendirilmesindeki hatanın kaynağını oluşturur.

Schopenhauer karakterin, doğuştan iyi veya kötü olarak bulunduğuna inanırken, Nietzsche iyi ve kötünün fizyolojik bakımdan güçlü birey tarafından belirlenmesi gerektiğine inanır. İyi ve kötü hem ahlaki hem de politik alanın yaptırım gücü olduğundan Schopenhauer ve Nietzsche'nin devlet hakkındaki tasarımları yine aynı mantığın bir sonucu olarak açığa çıkar. Her iki filozof için de devletin oluşumu olağan değil, zorunludur. Schopenhauer için türün bireyleri bencildir. Merhamet bu bencilliği yok eden değil, bastıran bir yeti olarak bulunur. Bencillik ona göre, bireyin kendisini ontolojik boyutlardan pratik olanaklarına kadar ayrıcalıklı görme biçimidir. Merhametin bir karakter meselesi olduğu gibi, bencillik de bir karakter sorunudur, dolayısıyla devlet, bencilliği yok etmek için değil, baskılamak için vardır. Bunu da ceza, sorumluluk gibi yaptırımlar ile gerçekleştirir.

Nietzsche için de bencillik, türün tüm bireylerinde bulunur, çünkü güçlü olma ve donanımlı hale gelme isteği herkes için etkin bir güdüdür. Zayıf insanlar bu gücü, sahte değerler üreterek elde ederken, güçlü kişi doğası gereği dolayimsız olarak o güce sahiptir. Devlet de güçlünün bencilliğine hizmet edecek şekilde yapılanmalıdır. Nietzsche böyle bir yapılanmayı, şiddet görünümü olarak yorumlamaz. Nitekim soylu kişi, kendini gerçekleştirmeyi, dönüştürmeyi başarabilen ve bunu tüm topluma mal edebilendir. Bu bakımdan soylu kişi, Schopenhauer ve Nietzsche için farklı iki ucu temsil eder.

Schopenhauer’a göre soylu olan azizdir. Aziz, yaşamın inkârı için ölümü değil, çileciliği seçmiştir. Çilecilik, bireyin istemesini en aza indirmesidir. Çileci kişi, hayata daha az dâhil olan, merhametli insandır. Nietzsche’ye göre soylu kişi ise üstinsandır. Üstinsan, kendisiyle birlikte dünyayı da değiştirebilen ve dolayısıyla yaşama aktif olarak katılan insandır. Güçlüdür ve merhamete ihtiyacı yoktur. Ölümü seçmez ama ölümden de korkmaz. Nitekim Nietzsche ve Schopenhauer için ölüm fikri, ortak bir yorum içerir. Her ikisi de teolojik bir son fikrinden uzak olduğu için Tanrı, öte dünya, günah, sevap gibi nosyonlardan felsefelerini sıyırmışlardır. Bu bakımdan soylu birey onlar için ölüm korkusuna sahip değildir. Seçkin insan ölümün kölesi değildir.

Schopenhauer için aziz tüm farkındalığına, seçkinliğine, yetkinliğine rağmen eylem özgürlüğüne sahip birisi değildir. Çünkü o, bedeni var olduğu sürece zorunluluğa tabidir. Nietzsche ise fizyolojik bir belirlenimden bahsetmiş olsa da, bireyin fizyolojik durumu altında isteme ve eyleme özgürlüğü vardır. Ancak bu özgürlük yine de sınırlı olmak durumdadır, çünkü eylemin arkasında sabit bir fizyoloji bulunur. Fakat şu rahatlıkla söylenebilir ki, Nietzsche için belirli olan dünyanın olanakları değil, fizyolojidir. Dolayısıyla birey, olanakları ortaya çıkarması bakımından özgürdür.

Sonuç olarak Schopenhauer ve Nietzsche, “insan” teması üzerinden geliştirdikleri teorilerini “yaşamın inkârı ve onaylanması” nezdinde bir sonuca bağlamışlardır. Bu yolda birbirine zaman zaman benzer, ama çoğu zaman zıt görüşler ortaya koyan bu iki filozoftan Schopenhauer, ontolojik kötümserlik karşısında yaşamın inkâr edilmesi gerektiğini söylerken, Nietzsche psikolojik ve fizyolojik açıklamalarla birlikte yaşamın yaşanmaya değer olduğunu ortaya koymuştur.

KAVRAMLAR	SCHOPENHAUER	NIETZSCHE
Etkin Olan	İstemedir.	Gücü isteme/Güç istemi/Güç istencidir.
Dünya	İsteme olarak dünya ve tasarım olarak dünya vardır. Gerçekte olan ise bu iki dünyanın aslında bir bütün olduğudur.	Verili olandan yola çıkar. İçinde yaşadığımız bu dünyanın “öte”si yoktur.
Metafizik	Öz bilinebilirdir, ancak metafizik olgu yok edilmemiştir.	Dünya ancak olduğu haliyle bilinebilirdir ve metafizik hiçbir olguya yer yoktur.
Nedensellik	Tasarım olarak dünya kesin olarak belirlenmiş nedenler zincirinden oluşmaktadır.	Dünya, yasalı bir neden sonuç zincirine bağlı değildir. Koşullar değiştikçe nedenler de değişir.
Parça/Bütün İlişkisi	Görünür olan parçalardır, ancak gerçek olan bu tek tek parçaların bir bütünün (istemenin) görünümü olduğudur. (Epistemik anlamda)	Parça ve bütün ayrılır değildir. Dünyanın ilerlemesi tekiler üzerinden mümkün olsa da tekil bütünü etkiler. (Kültürel anlamda)
Yaşamın Anlamı/İlkesi	Olumsuzlama/Yadsıma	Olumlama/Onaylama
Akıl	Yanılsamalar üretir ve insan düşünme varlığından önce isteme varlığıdır. Dolayısıyla esas olan bedendir.	Yanılsamalar üretir. İnsan eylemlerini belirleyen, etken olan, fizyolojidir.
İnsan	Genel olarak üç insan türünden söz eder; fabrikasyon insan, deha ve	Genel olarak üç insan türünden söz eder; efendi,

	aziz.	köle, üstinsan.
Seçkinlik İşareti	Yaşamın asketik yönünü kavrayarak isteklerini susturabilen bir aziz.	Yaşamı, gücü dolayısıyla onaylayabilen ve yaratıcı olan üstinsan.
İlerleme	Yaşam, doğumdan ölüme doğru bir iniştir. Dolayısıyla tarihte ilerleme, gelişme, daha iyiye gitme yoktur.	Yaratıcı birey değerler üreterek oluşan, doğaya hizmet eder. Dolayısıyla doğanın daha iyiye gitme durumu söz konusudur.
Devlet	Özünde bencil olan bireylerin bir arada yaşamasını sağlayan ve böylelikle bireyin temel istenci olan varlığını koruma istencine olanak tanıyan bir yapılanmadır.	Özünde güçlü olan bireylerin yaratıcılığı için ortam hazırlayan bir yapılanma olarak anlaşılmalıdır.
Sorumluluk	Bireyin bireye, bireyin topluma karşı sorumluluğu olmalıdır.	Toplumun güçlü bireylere karşı sorumluluğu olmalıdır. Güçlü bireyin sorumluluğu ise kendi gücüne karşıdır.
Ahlak	Merhamet ahlakı.	Doğal ahlak ve yapay ahlak olmak üzere iki ahlak biçimi vardır. Doğal ahlak anlayışını savunur. Başka bir deyişle bu içgüdü ahlakıdır.
Merhamet	Ahlaklı olmanın ön koşuludur. ‘Eylemlerinde karşındakinin yararını dikkate al ve acısını paylaş’ düsturu ile iş görür. Başka bir anlamda ben ve öteki ayrımının gerçek bir ayrım olmadığının idrakini verir ve bütüne yöneltir.	Yozlaşmanın sebebidir. Çünkü ‘güçlü, güçsüzün hizmetine girerek kendini eksiltmeli ve gerekiyorsa kendini güçsüz ile eşitlemeli’ düsturu ile iş görür.
Vicdan	Doğuşandır, ancak her insanda bulunmaz. Merhamet ile vicdan içerik olarak kol kola yürür. Bunlar istemenin yarattığı ıstırapı azaltırlar ama yine de yok edemezler.	Yapay olarak köle tarafından tarih içinde üretilmiştir. Vicdan aracılığıyla birey hem kendisinde hem de karşındakinde acıyı derinleştirerek acının

		seyrini olumsuz yönde değiştirir.
İyi ve Kötü	Merhamet ahlakının ürettikleri iyi, bencilliğin ürettikleri ise kötü olarak yorumlanır.	Oluşun kendisinde iyi ve kötü olmamakla birlikte toplumsallık içerisinde yaratılan bu iyi ve kötünün içeriği dönüşüme uğratılmıştır. Olması gereken anlamında iyi; efendinin eylemleri (güç); kötü, kölenin eylemleridir (gücsüzlük).
Hıristiyanlık	Öte dünya olgusu, alegoriyi gerçek gibi sunma girişimi, ödül ve ceza nosyonları ile değerlendirme yapan bir Tanrı'nın egoist durumu, yalnızca kendi dininden olan insanlara hoşgörü ve merhamet besleyen bir Tanrı figürü, felsefenin önünü tıkayan metafizik tatminler bakımlardan değersiz olmasına karşın dünyanın acı olduğunu göstermesi ve acıma duygusunu güçlü tutması açısından değerlidir de.	İnsanların yaşamına geçici de olsa bir anlam katması ve öte dünya inancıyla umut vermesi ve zayıf insanların varlığını sürdürmeleri için değerler yaratması bakımından değerli gibi görünse de ortaya çıkış amacı doğrultusunda düşünüldüğünde nihilist bir inançtır, değersizdir.
Sanat	İsteme dünyasının neliğinin kavranması, ahlaki motivasyonun idrakinin sağlanması ve acının anlık da olsa susturulması ve böylelikle yaşamın istenilmeye değer olmadığının anlaşılmasını sağlaması açısından büyük bir öneme sahiptir.	Dünyanın trajik niteliğinin bireysel yaratıcılık ile aşılması ve böylelikle oluşu, acı veren yönleriyle de olumlamayı sağlaması açısından büyük öneme sahiptir.

ÖZET

Bu tezin amacı Schopenhauer ve Nietzsche'de "isteme" ve "ahlak" kavramları arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konmasıdır. Her iki filozof ayrı ayrı incelendiğinde isteme kavramının hem ontolojik bir sorun olduğu hem de bir değer sorunu olduğu görülür. Bununla ilişkili olarak ahlak kavramının, ya ontolojik bir değerlendirme olduğu ya da değer sorunu olarak incelenmesi gereken bir kavram olduğu gösterilecektir.

İsteme, Schopenhauer'da ontik, epistemik, estetik, politik ve ahlâkî tüm göndermeleri karşılayan bir kavramken, Nietzsche'de bu kavramın güç istemi olarak genişlediği görülür. Güç istemi metafizik bakımdan ontolojik bir karşılık bulmamasına rağmen, isteme kavramından daha geniş bir anlamı içerir. Çünkü isteme kavramı "varlığını sürdürmeyi isteme" olarak sınırlı bir anlamı karşılarken, güç istemi kavramı "daha güçlü ve donanımlı hale gelmek ve bunun yanında varlığın mükemmelleşmesi" anlamına gelir. Schopenhauer'un anladığı biçimde varlığını sürdürme arzusu kendi içinde minimum seviyede yaşamak anlamını da karşılarken, Nietzsche'de anlam, maksimum olana dönüşür. Bu bakımdan Nietzsche, Schopenhauer felsefesini etkin bir felsefe olarak değil, tepkisel olarak yorumlar.

Tepkisel bakış açısına göre yaşam dönüştürmeye, iyileştirmeye, arttırmaya layık değildir, çünkü daha ziyade acıyla donatılmıştır. Bu nedenle de acıya karşı mücadele, gereksiz ve sonu olmayan bir çaba anlamına gelir. Böyle bir dünyada birey, acıyı olumlamanın beyhudeliğini bilmeli ve yaşamı inkâr etmelidir. Bu inkâr yolu ölüm değildir, çünkü bilinçli olarak ölüme yönelmek, yaşamı istemek ama bunu başaramamak anlamına gelir. Oysa ölüm, istemenin susturulması için beklenen neşeli bir süreçtir yalnızca. Ölümün anlamını, yani yaşamın anlamını idrak eden kişi zamanı geldiğinde sevinçle ayrılır bu hayattan.

Oysa Nietzsche için yaşam acısıyla da yaşanmaya değerdir. Birey güçlü bir fizyolojiye sahip olduğu sürece acının üstesinden gelebilir. Aksi durumda acıyla baş etmek isteyeceği yeni yollar üretir: Ahlak, merhamet, vicdan, öte dünya, tanrı. Bu bakımdan ahlak, üretilmiş yapay bir değerdir. Schopenhauer ise ahlakı, az sayıda bireyin verili bir karakter durumu olarak yorumlar.

Tezin iddiası Nietzsche’de ele alınan kavramların, Schopenhauer felsefesindeki kavramlardan bütünüyle ayrılmadığı, aksine birbirine zıt görünen bu kavramların Nietzsche felsefesini beslediğı yönündedir.



ABSTRACT

The aim of this thesis is to expose the similarities and differences between the concepts of "will" and "morality" in Schopenhauer and Nietzsche. When both thinkers are examined separately, it is seen that the concept of will is discussed by these philosophers both as an ontological and as a value problem. In relation to this, it will be shown that the concept of morality is either an ontological assessment or a concept that needs to be examined as a value problem.

Will is a concept that meets all ontic, epistemic, aesthetic, political, and moral references in Schopenhauer, while in Nietzsche it is seen that this concept has expanded as a demand for power. Although the will to power metaphysically does not find an ontological correspondent, it has a broader meaning than the concept of will. This is because, while the concept of will meets a limited meaning as "to survive", the concept of the will to power means "becoming more powerful and equipped, as well as the perfecting of existence". While for Schopenhauer the desire to survive also means living at a minimum level, for Nietzsche the meaning of will to power corresponds to become maximum. In this respect, Nietzsche interprets Schopenhauer's philosophy as reactive, not as an effective one.

From a reactive point of view, life is not worthy of transforming, healing, enhancing, because it is rather equipped with pain. Therefore, the struggle against pain means an unnecessary and endless effort. In such a world the individual should know the futility of affirmation of pain and deny life. This denial is not death, because intentionally turning to death means wanting life but failing to do so. However, death is merely a joyful process that is expected to be silenced of the will. The person who realizes the meaning of death or the meaning of life, leaves with joy when the time comes.

But for Nietzsche, it is worth living with also the pain. As long as the individual has a strong physiology, he can overcome the pain. Otherwise he creates new ways of dealing with pain: Morality, compassion, conscience, the afterlife, god. In this respect, morality is an artificial value produced. Schopenhauer interprets morality as a given character condition of a small number of individuals.

The argument of the thesis is that the concepts discussed in Nietzsche are not completely separated from the concepts of Schopenhauer philosophy, on the contrary, these concepts seem to feed Nietzsche's philosophy.



KAYNAKÇA

Akçetin, N., (2016), “Merhamet ve Devlet: Schopenhauer”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S.21, s.71-86.

Ansell-Pearson, K., (1998), **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem SOYDEMİR), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ay, V., (2013, “Nietzsche’de Merhamet Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi”, **Beytülhikme Dergisi**, S.3, s.199-215.

Bayar Bravo, I., (2004), “Tarih Anlayışları Bakımından G.W. F. Hegel, F. Nietzsche ve M. Foucault”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.21, S.2, 245-252.

Behler, E., (2001), “Yirminci Yüzyılda Nietzsche”, (Çev. Kemal ATAKAY), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.22-50.

Blanchot, M., (2001), “Nietzsche ve Parçalı Yazı”, (Çev. Ömer AYGÜN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.75-100.

Bravo, H., (2014), “Schopenhauer’da Özgür İrade Sorunu ve Aklın İşlevi”, **Düşünbil Dergisi**, S.43, s.42-44.

Bravo, H., (2005), **Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri**, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Bravo, H., (2015), “Nietzsche’de Yaşam, İçgüdü ve Akıl”, **Düşünbil Dergisi**, S.49, s.4-7.

Büyükdüvenci, S., (2006), **Adalet, Suç ve Ceza Üzerine: Nietzsche**, Ankara Barosu, Felsefe Kulübü’nde verilen konferans.

Cartwright, D.E., (2014), **Schopenhauer**, (Çev. Sibel ERDUMAN), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Copleston, F., (1998), **Felsefe Tarihi: Nihilizm ve Materyalizm**, (Çev. Deniz CANEFE), İstanbul: İdea Yayınevi.

Deleuze, G., (2001), “Üstinsan: Diyalektiğe Karşı”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.111-132.

Deleuze, G., (2016), **Nietzsche ve Felsefe**, (Çev. Ferhat TAYLAN), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Dolson, G.N., (1901), “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”, **The Philosophical Review**, Vol.10, No.3, s.241-250.

Dursun, Y., (2010), “Schopenhauer’de Algı/Görü Bilgisinin Soyut Bilgi ile İlişkisi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S.2, s.17-28.

Edelman, B., (2001), “Kayıp Bir Kıta”, (Çev. Ferhat TAYLAN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.52-61.

Eyüboğlu, Z., (1973), **Nietzsche: Seçmeler**, İstanbul: Milliyet Yayınları.

Goyard-Fabre, S., (2001), “Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi”, (Çev. Özge ERBERK), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.149-162.

Guyer, P., (2012), “Schopenhauer, Kant and Compassion”, **Kantian Review**, V.17, N.3, s.403-429.

Heidegger, M., (2001), “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, (Çev. Oruç ARUOBA), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.134-141.

Horkheimer, M., Cronan T., (2004), “Schopenhauer and Society”, **University of Nebraska Press**, V.15, No.1, s.85-96.

Janaway, C., (2007), **Schopenhauer**, (Çev. R. Çağrı ATAMAN), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Kant, I., (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, (Çev. Aziz YARDIMLI), İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I., (2002), **Prolegomena**, (Çev. Ioanna KUÇURADI, Yusuf ÖRNEK), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kaufmann, W., (2009), **İnsanı Anlamak II**, (Çev. Aziz YARDIMLI), İstanbul: İdea Yayınları.

Ketenci, T., Topuz, M., (2009), “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S.8, s.1-16.

Kuçuradi, I., (2013), **Schopenhauer ve İnsan**, Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, I., (2016), **Nietzsche ve İnsan**, Ankara: TFK Yayınları.

Küçükalp, K., (2011), “Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos ya da Varlık-Oluş Karşıtlığı”, Türk Felsefe Derneği Yayını: **Felsefe Dünyası**, S.53, s.41-52.

Küçükalp, K., (2003), **Nietzsche ve Postmodernizm**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Magee, B., (2009), **Chapter of “Nietzsche”, The Great Philosophers**, United States: Oxford University Press.

Magee B., (2009), **Chapter of “Schopenhauer”, The Great Philosophers**, United States: Oxford University Press.

Nietzsche, F., (1892), **Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift**, <https://archive.org/details/zurgenealogieder00niet/page/n3> adresinden alınmıştır. (Erişim tarihi: 23.08.2019)

Nietzsche, F., (1995), **Deccal**, (Çev. Oruç ARUOBA), İstanbul: Hil Yayın.

Nietzsche, F., (2004), **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İNAM), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F., (2007), **On the Genealogy of Morality**, (Çev. Carol Diethe), Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F., (2011a), **Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik**, (Çev. Zeynep ALANGOYA), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F., (2011b), **Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans**, (Çev. Mahmure KAHRAMAN), İstanbul: Say yayınları.

Nietzsche, F., (2015), **Putların Alacakaranlığı**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F., (2017a), **Ecce Homo**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F., (2017b), **Güç istenci**, (Çev. Nilüfer EPÇELİ), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F., (2017c), **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F., (2017d), **Şen Bilim**, (Çev. Ahmet İNAM), İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F., (2018a), **Böyle Buyurdu Zerdüş**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2018b), **İnsanca, Pek İnsanca I**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F., (2018c), **Tragedyanın Doğuşu**, (Çev. Mustafa TÜZEL), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Roney, P., (2013), “Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, (Çev. Elis ŞİMŞON), **Kaygı Dergisi**, S.20, s.305-322.

Sans, E., (2006), **Schopenhauer**, (Çev. Işık ERGÜDEN), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Schopenhauer, A., (1889), **On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**, London: Geoge Bell and Sons.

Schopenhauer, A., (2000), **İstencin Özgürlüğü Üzerine**, (Çev. Mehtap SÖYLER), Ankara: Öteki Yayınevi.

Schopenhauer, A., (2012), **Ölümün Anlamı**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2014a), **İsteme ve Tasarım Olarak Dünya**, (Çev. Levent ÖZŞAR), İstanbul: Biblos Yayınevi.

Schopenhauer, A., (2014b), **Merhamet**, (Çev. Zekai KOCATÜRK), İstanbul: Dergâh Yayınları.

Schopenhauer, A., (2015a), **Din Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say yayınları.

Schopenhauer, A., (2015b), **Parerga ile Paralipomena**, (Çev. Levent ÖZŞAR), İstanbul: Biblos Yayınevi.

Schopenhauer, A., (2016a), **Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2016b), **Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2017a), **Bilmek ve İstemek**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2017b), **Hayatın Anlamı**, (Çev. Ahmet AYDOĞAN), İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A., (2017c), **İnsan Doğası Üzerine**, (Çev. Elif YILDIRIM), İstanbul: Oda Yayınları.

Steiner, R., (2004), **Nietzsche Özgürlük Savaşçısı**, (Çev. Sevinç ÇEKLİ), İstanbul: Omega Yayınları.

Şengör, A.M.C, (2001), “Nietzsche ve ‘Akla’ İsyan”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, **Cogito Dergisi**, S.25, s.240-249.

Taminiaux, J., (1987), “Art And Truth in Schopenhauer and Nietzsche”, **Man and World**, V.20, s.85-102.

