

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİNDE
YAŞAMIN YADSINMASI VE OLUMLANMASI

Doktora Tezi

Berk Derinöz

Ankara - 2023

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİNDE
YAŞAMIN YADSINMASI VE OLUMLANMASI

Doktora Tezi

Berk Derinöz

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Ankara - 2023

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİNDE
YAŞAMIN YADSINMASI VE OLUMLANMASI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO
- 2- Prof. Dr. Erdal CENGİZ
- 3- Prof. Dr. Hamdi BRAVO
- 4- Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU
- 5- Dr. Öğr. Üyesi M. Cafer ŞAKAR

Tez Sınav Tarihi:

12.06.2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO danışmanlığında hazırladığım "Schopenhauer ve Nietzsche'nin Nihilizmde Yaşamın Yadsınması ve Olumlanması (Ankara 2023)" adlı doktora 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: 22.06.2023

Adı-Soyadı ve İmza

Berk Derinöz

TEŐEKKÜR

Başta kendisine yönelttiğim soruları her daim sabır ve iÇtenlikle yanıtlayan danıŐman hocam Prof. Dr. IŞıl Bayar Bravo olmak üzere değerli fikir ve tavsiyeleriyle bu tezin oluŐturulmasında bana yol gösteren tüm hocalarıma ve başta annem olmak üzere benden destek ve yardımlarını hiÇbir zaman esirgemeyen aile bireylerime teŐekkürü borÇ bilirim.

| | |
|--|------------|
| GİRİŞ | 1 |
| 1. SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE NİHİLİZMİN ESASLARI | 10 |
| 1.1. SCHOPENHAUER'DA NİHİLİZMİN ESASLARI..... | 10 |
| 1.1.1. METAFİZİKSEL GÖRÜŞ | 11 |
| 1.1.2. MALİYETİNİ KARŞILAMAYAN UĞRAŞ: DİDİNMEK..... | 23 |
| 1.1.3. DİNİN OLUMLANMASI VE/VEYA TASVİBİ | 32 |
| 1.1.4. ACISIZ YAŞAMI HEDEFLEMEK (ÖLÇÜLÜLÜK) | 41 |
| 1.1.5. ÇİLECİLİK VE PASİFİZM (DÜNYEVİLİĞİN YADSINMASI)..... | 52 |
| 1.1.6. BENCİLLİĞİN YADSINMASI | 84 |
| 1.2. NIETZSCHE'DE NİHİLİZMİN ESASLARI | 96 |
| 1.2.1. ANTI-METAFİZİKSEL GÖRÜŞ..... | 96 |
| 1.2.2. NİHİLİZM SORUNSAĞI | 114 |
| 1.2.3. ÜSTİNSAN: BİR YERYÜZÜ TANRISI | 132 |
| 1.2.4. DÜNYEVİLİK (DÜNYEVİLİĞİN OLUMLANMASI)..... | 162 |
| 1.2.5. NATÜRALİZM, EVRİMCİLİK VE İMMORALİZM..... | 180 |
| 1.2.6. BENCİLLİĞİN OLUMLANMASI | 213 |
| 1.2.7. SAĞLIKLI BENCİLLİK | 224 |
| 2. YAŞAMIN YADSINMASI VE OLUMLANMASI | 239 |
| 2.1 SCHOPENHAUER VE LEOPARDİ'DE YAŞAMIN YADSINMASI..... | 239 |
| 2.1.1. MUTLULUK SAFİ HAYALDİR..... | 240 |
| 2.1.2. DOĞANIN KÖTÜLÜĞÜ VE KAYITSIZLIĞI | 255 |
| 2.1.3. YAŞAMIN DEĞERSİZLİĞİ..... | 266 |
| 2.1.4. HER ŞEYİN BOŞUNALIĞI | 277 |
| 2.1.5. VAR OLMAMAK YEĞDİR | 293 |
| 2.2. NIETZSCHE'DE YAŞAMIN OLUMLANMASI | 319 |
| 2.2.1. APOLLON VE DİONYOS | 320 |
| 2.2.2. YAŞAM VE YANILSAMA | 330 |
| 2.2.3. BENĞİ-DÖNÜŞ | 353 |
| 2.2.4. AMOR FATİ..... | 371 |
| 2.2.5. GADDARLIK | 399 |
| 2.2.6. HAFİFLİĞİN TİNİ | 412 |
| 2.2.7. İÇGÜDÜLER..... | 422 |

| | |
|--|-----|
| 2.2.8. YAŞAMIN DEĞERİ | 436 |
| 2.2.9. YAŞAMI OLUMLAMAK | 451 |
| 2.2.10. YAŞAM VE ELİTİZM | 470 |
| 2.2.11. MUTÇULUK VE HAZCILIĞIN YADSINMASI..... | 499 |
| | |
| SONUÇ..... | 521 |
| | |
| KAYNAKÇA | 534 |
| | |
| ÖZET | 545 |
| | |
| ABSTRACT | 546 |

GİRİŞ

Nietzsche (Güç İstenci'nde, 22. fragmanda) nihilizmin iki türü (yahut anlamı) olduğunu vazedir: (i) Ruhun yükselen gücünün işareti olarak nihilizm: aktif nihilizm (ii) Ruhun alçalan gücünün, çöküşün işareti olarak nihilizm: pasif nihilizm. Kısacası aktif nihilizm yaşamı olumlayan nihilizm, pasif nihilizm ise yaşamı yadsıyan nihilizmdir. Filhakika Nietzsche pesimizm ile pasif nihilizmi eşlemlenmekte ve pesimist derken çoğunlukla pasif nihilist addettiği kişileri kastetmektedir. Nietzsche defaatle kendisinin nihilist olduğunu belirtmiş, ayrıca kendisini (pasif nihilizmin başat temsilcileri durumundaki) Schopenhauer ve Leopardi'nin karşısında konumlamıştır. Binaenaleyh Nietzsche'nin kendisini aktif nihilist, felsefesini ise aktif nihilizm addettiğini pekala söyleyebiliriz. Nitekim aktif nihilizmi tanımlarken kullandığı 'yükselen gücün işareti' ifadesiyle de (Nietzsche'nin felsefesinin 'güç istenci'de yani 'güç artışı istenci'nde temerküz ettiğini dikkate alırsak) doğrudan doğruya kendi felsefesine göndermede bulunmaktadır.

Bu tezde özelde Schopenhauer ve Nietzsche, genelde ise pasif nihilizm ve aktif nihilizm karşıtlığı bağlamında yaşamın yadsınması ve olumlanması konusu ele alınacaktır; pasif nihilizm ve aktif nihilizmin argümantasyonları çözümlenecek, argümanları serimlenip tutarlılıkları incelenecek ve teraziye konulacak, neticede hangisinin tutumunun daha makul yahut daha yerinde olduğu mülâhaza edilecektir. Tezde daha ziyade Schopenhauer ve Nietzsche'nin argümantasyonları ele alınmış ve irdelenmiştir. Gelgelelim tezin konusu sadece Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki karşıtlık bağlamında değil, pasif nihilizm ile aktif nihilizm arasındaki karşıtlık bağlamında da ele alındığından; tezde Leopardi'nin argümanları da irdelenmiştir. Nitekim Nietzsche, Güç İstenci'nin 91. fragmanında Schopenhauer ile Leopardi'nin

isimlerini beraber zikretmekte, kendisinin onların aşırı kötümserliğine karşı mücadele ettiğini ve kendi felsefesini bu aşırı kötümserliğin "bir karşıtı" olarak icat ettiğini söylemekte, ayrıca Leopardi'nin Schopenhauer'dan da beter olduğunu belirtmektedir (Nietzsche, 2002: 64). Ayrıca Leopardi'yi (19. yüzyılın kendileri sayesinde olduğu) dört büyük düzyazı ustasından biri (ve dahi birincisi) addederek methetmektedir (Nietzsche, 2011b: 89). Öte yandan Schopenhauer, kendisi ve Byron ile birlikte Leopardi'yi üç büyük pesimistten biri saymakta (Cartwright, 2014: 547-548), çağdaşları arasında kendisine en yakın isim olarak Leopardi'yi görmekte, hatta Leopardi'yi kendisinin gerçek ruh eşi addetmekteydi (Caesar ve D'Intino, 2013: xlix). Tüm bunlar nazara alındıkta, tezde Leopardi'ye de yer vermenin daha yerinde olacağını ikrar edilmiştir. Hülasa baş aktörlerimiz Schopenhauer ve Nietzsche olmakla beraber Leopardi'yi de bir yardımcı aktör olarak ara sıra sahneye davet edeceğiz, çünkü onun da söyleyeceği bazı önemli şeyler vardır.

Tezin başlığında olumsuzlanma yerine yadsınma kelimesinin tercih edilmesi; Schopenhauer'ın kendisinin, yaşamın olumsuzlanmasından değil yaşamın yadsınmasından dem vurması nedeniyledir. Schopenhauer kendisini nihilist (yahut felsefesini nihilizm) addetmemesine karşın, (kendi felsefesini nihilizme bir tepki olarak ortaya koyan) Nietzsche tarafından nihilist addedilmektedir. Nietzsche'nin nihilizmden anladığı 'metafizik iyimserliğin çöküşü'dür. Nietzsche metafiziği reddetmekte, dolayısıyla metafizik iyimserliğin çöküşünü (nihilizm problemini) tanımaktadır. Nihilizm problemini doğuran 'Tanrı'nın ölümü'dür. Hristiyanlık inancının sönümlenmesiyle birlikte Avrupa'da yaşamın (inanılagelen) anlamı, dahası yaşamın değeri sorgulanır olmuş; idealizmin yerini nihilizm, iyimserliğin yerine kötümserlik almaya başlamıştır. Nietzsche'nin temel gayesi nihilizmin problemini temelli aşmaktır. O, metafizik iyimserliğin çöküşünün ancak iki şeye evrilebileceğine kanidir: aktif

nihilizm yahut pasif nihilizm.

Aktif nihilizm bir taraftan pesimizmi reddeder, diğerk taraftan ahlakı ve metafiziğı redderek insan üzerindeki tüm belirlenimleri kaldırır. Böylelikle insan mutlak özgürlüğe kavuşur, Dolayısıyla insanın tanrılaşması önündeki engeller kalkmış olur. Yaşamı olumluamak (gerçek manada yahut kamil manada olumluamak) ancak insanın tanrılaşması ile mümkündür ki üstinsan da bunu sembolize eder. Değerler dönüştürülmeli (yeniden değerlendirilmeli), yücelik gökyüzünden yeryüzüne indirilmeli, dünyevi değerler uhrevi değerlerle ikame edilmelidir. Bunu başarmak üstinsanın misyonu olacaktır. Üstinsan, eskiden Tanrı'nın üstlendiğı rolü üstlenecektir. Eskiden değerleri değerlendiren Tanrı idi, şimdi Tanrı'nın yerini üstinsan alacaktır, almalıdır. İşbu yüzden, tezin birinci bölümünde, aktif nihilizm ve pasif nihilizmin esaslarını serimlemeye mefaziğe ilişkin mülahazaları serimlemekle başladık. Çünkü Tanrı'nın ölümü ile metafiziğın aşılması korelasyon içindedir. İnsanın Tanrı konumuna yükselmesi için mutlak serbestliğe kavuşması gerektir, bunun için de metafiziğın ve ahlakın aşılması gerektir. Nitekim görülecektir ki Schopenhauer dahi ahlakı (kendi ahlakını) -metafizik iyimserliği ve Tanrı'yı reddetmesine rağmen- gene de metafizikte temellendirmektedir. Metafizik sayesinde ki bireyselliğın bir yanılsama olduğunu, her şeyin ve herkesin aslında (yahut özünde) bir olduğunu, yaşayan tüm şeylerin adeta 'tek bir dev benlik' teşkil ettiğini metafizik marifetiyle kanıtlayabilmektedir ve ahlakının temeli de budur. Nietzsche bunu yadsıyarak oluşu tümnden natüralistik bir zemine indirger. Eğer metafizik olmazsa; tüm varoluş doğaya indirgenecektir. Dolayısıyla ahlaka 'doğ'a'nın dışında bir temel yahut dayanak bulmak imkan ve ihtimal dışı olacaktır. Çünkü bu durumda doğ'a 'gerçek'e, başka her şey 'gerçek-dışı'na indirgenmiş olacaktır. Nitekim Nietzsche metafiziğı yıkar, dolayısıyla ahlakı yıkar; doğayı baz alır, evrimi baz alır, mücadele ve seleksiyonu baz alır; artık bireysellik bir yanılsama

değildir, bireysellik gerçektir. Bir töz olmayınca, hepimizi içeriden saran müşterek bir öz olmayınca; sen, ben ve o arasındaki ayniyet yahut özdeşlik ortadan kalkar; her organizma en nihayetinde kendi kendisinde temellenir, her organizma adeta kendi kendisinin tözü olur. Dolayısıyla organizmanın en derin özü yine organizmanın kendisidir, kendi benliğidir; her ben, kendi 'ben'inde temellenir. Her benlik ayrı bir benliktir, binaenaleyh bencillik doğal ve meşrudur, her 'ben'in kendi adına başka 'ben'lere savaş açması meşrudur, nitekim bencilliğe karşı/karşıt bir ilke asla mevzubahis değildir. Böylece herkesin tamamen 'ben!' demeye, sadece 'ben!' demeye hakkı vardır. Bu, en nihayetinde, benliğin herkesi ve her şeyi kendi için görmeye, kendi uğruna görmeye hak kazanması demektir; tanrılaşmaya giden yol burada bulunur ancak. Velhasıl pasif nihilizm ile aktif nihilizm arasındaki ayrım, son tahlilde, mutlak diğerkamlık (ideali) ile mutlak bencillik (ideali) arasındaki ayırmda temellenir. Metafizik aşıldıkta varoluş tümüyle natüralistik düzleme indirildiğinden; artık doğal ahlaktan, yani doğanın ahlakından başka (başvurulacak) herhangi bir ahlak mevzubahis olmayacaktır. Doğa ise evrim üzerinden, son tahlilde güç istenci üzerinden mülhaza edildiğinden; güç mevzubahis oldukça, güç artışı mevzubahis oldukça her şey mübahtır, böylece 'her şey serbesttir' ilkesi, immoralizmin ilkesi olarak, aktif nihilizmin de ilkesi olur. Nietzsche de yaşama bu pencereden bakar. Nietzsche'ye göre yaşamı olumlamak için doğayı olumlmalı, doğayı olumlamak için bencilliği olumlamalıyız.

Bencilliği olumlayan Nietzsche'nin aksine pasif nihilistler; bencilliğin kötülüğü ve ızdırabı arttırmaktan başka işe yaramayacağını savlamakta, binaenaleyh bencilliği -dolayısıyla yaşamı- yadsıtmaktadırlar. Pasif nihilistlere göre bencillik yadsınmadan istenç doğrultusunda (arzular uğrunda) didinme yadsınamaz. İstenç bizi "maliyetini karşılamayan" bir uğraşa düşürdüğünden, hepimiz mütemadiyen muzdaribizdir; ilanihaye gayeden gayeye koşar, biteviye didinir dururuz. Gelgelelim kurtuluş asla

didinmekte değildir, çünkü böylelikle bir kısır döngüye düşmüş oluruz. İstenç (arzular) doyumsuzdur; dolayısıyla istencimizi doyurmaya çalışmak yerine onu yadsımamız gerektir, aksi takdirde acıdan, ızdıraptan kurtulamayız. Şimdi varoluşu natüralistik düzlemde ele alan Nietzsche nazarında pasif nihilistlerin yakındığı şey, yani didinme yahut mücadele, zaten varoluşun esasıdır, varoluşun özüdür - evrim ilkesi gereğince böyledir. Bundan ötürü Nietzsche yaşamı olumlarken didinmeyi olumlar, mücadeleyi olumlar, savaşı olumlar, dolayısıyla acıyı olumlar. Velhasıl pasif nihilistler acıyı yadsıdıkları için didinmeyi yadsımakta, dolayısıyla yaşamı yadsımakta; velakin Nietzsche yaşamı olumladığı için acıyı da olumlamaktadır. Acı, savaş, mücadele (dolayısıyla didinme); bunların hepsi Nietzsche nazarında yaşamın olumlayıcılarıdır. Nihayetinde pasif nihilistler didinmenin sonuçsuzluğundan, acının hakimiyetinden, yaşamda gerçek mutluluğun yahut tatmininin olmamasından; dolayısıyla yaşamın özneyi gerçek anlamda asla tatmin edemeyeceğinden hareketle şuna hükmederler: Özne açısından, yaşamın (kendi-uğruna) bir anlamı yoktur. Nietzsche bunu; özneyi nesneyle mezcederek, özneyi nesnenin kapsamına alarak, tabiri caizse özneyi nesne açısından değerlendirerek, kısacası yaşamın anlamını natüralistik minvalde değerlendirerek aşma yoluna gider. Nitekim öznenin sitemlerinin yahut yakınmalarının hiçbir önemi yahut anlamı kalmamış olur, bunlar asla yaşama bir itiraz değildir. Özne, yaşama itiraz edemez. Daha doğrusu, özne yaşama geçerli bir itirazda bulunamaz. O, yaşama itiraz ederek yalnızca kendi zayıflığını ya da hastalığını dışa vurmaktadır. Velhasıl Nietzsche yaşamın anlamı mevzubahis oldukça özneyi değil nesneyi baz alır, yani doğayı baz alır: Bilinci (bilincin dünyasını) değer ve/veya değerlendirmenin temeli yahut çıkış noktası olarak almaz. Mamafih eğer özne yaşamı yadsıyorsa; doğa ile, doğanın perspektifi ile ters düşmüş demektir. Nietzsche nazarında bu, doğanın (yani yaşamı yadsıyan kimsenin doğasının) zayıflığına yahut sariliğine delalet eder. Böylece yaşamı yadsıyan değerlendirmeler (doğanın zayıflığını göstermekten başka) hiçbir anlam ifade etmez.

Pasif nihilistler; yaşamın adaletsizliği ve (başımıza gelebilecek kaza, bela ve talihsizlikler sebebiyle) güvenilmezliğine istinaden yaşam hakkında "değmez" hükmünü vermekte; doğal istenci yadsımayı, hazları hedeflemekten ziyade acısızlığı hedeflemeyi, arzu ve ihtirasları kovalamaktansa sakın bir köşeye çekilmenin makuliyetini savunmakta, nitekim ölçülülüğü salık vermektedirler. Çünkü pasif nihilistler arzuları ve ihtirasları kovalamanın çokça acıyı (ve belayı) davet edeceği ve insanın sonuçta bundan zararlı çıkacağını savlamaktadırlar. Velakin Nietzsche insanın (yahut canlının) asıl istencinin, temel istencinin; mutluluk yahut haz istenci değil güç istenci olduğunu belirtmekte, bu kabilde acıyı (güç artışı için bir mahmuz addedip) olumlamaktadır, keza talihsizliği de olumlamaktadır. Gelgelelim Nietzsche acıyı ve talihsizliği olumlarken aşırı iyimser bir tutum serimlemektedir. Nitekim "beni öldürmeyen şey beni güçlendirir" mealindeki kelamı da Nietzsche'nin aşırı iyimserliğin dışavurumu gibi görünmektedir. Nietzsche bu kelamıyla bireyin başına gelen talihsizliklerin kötümserlik için gerekçe olmadığını, zira talihsizliklerin bireyi güçlendirdiğini serdetmiş olmaktadır. Böylelikle yaşamdaki talihsizlikler karşısında bireyin ne denli savunmasız (yahut harcanabilir) olduğu, yaşama bir itiraz olmaktan çıkarılmış; bireyin başına gelebilecek kaza yahut talihsizliklerin aslında bireyin aleyhine olmadığı savlanmıştır.

Pasif nihilistleri yaşamın değersizliğine (yaşamın yaşanmaya değmeyeceğine) hükmederler. Onları bu hükümde bulunmaya götüren nedenlerin başında her şeyin boşunluğu, gelip geçiciliği gelmektedir. Her şeyin boşunluğuna, beyhudeliğine nasıl hükmetmektedirler? Bu hüküm; ölümlerle birlikte bireyin (bireyselliğimizin) hiçe indirgeneceğini varsaymalarına dayanmaktadır. Nitekim onlar (dinlerin serdettiği) ölümsüz ruha yahut öte dünyaya inanmamaktadırlar. Neticede birey (bireyselliğimiz) hiçe indirgenecekse, bireyin varoluşu da 'boş'a, 'beyhude'ye indirgenmiş olur. Öyleyse

yaşam kısa, geçici, boş bir düştten (yahut hayalden) ibarettir; öylece geçip gidecek, hatırlanmayacaktır bile. Mamafih böylesine kısa, gelgeç bir varoluş hakkında "değmez" hükmünü vermek kaçınılmazdır. İşte Nietzsche'nin pasif nihilistlerin bu argümanına mukabele etmek üzere serimlediği müthiş kuram (yahut düşünce) bengi-dönüş'tür. Hiçliğin, ölümün, beyhudeliğin gölgesinin yaşamın üzerine düşmesi bengi-dönüş sayesinde engellenmiştir. Bengi-dönüş sayesinde 'yaşam' boşuna, beyhude, gelgeç olmaktan (bir lahzalık düş olmaktan) kurtarılmış, kalıcılık (hatta mutlaklık) kazanmıştır, keza 'ben' (yahut 'birey') de. Pasif nihilistler, bireyin (bireysel varoluşumuzun) unutulmuş ve unutulmuşun anaforuna, sonsuz hiçliğin anaforuna kapılmasının kaçınılmaz olduğunu, yalnızca bir zaman meselesi olduğunu belirtiyorlardı. Nietzsche "ben" in bir hiçe, öylece kaybolup gidecek bir gündüz düşünce indirgenmemesi için bengi-dönüş kuramını serimlemiştir.. Böylelikle hem pesimizm formundaki nihilizm, hem de hristiyanlık formundaki nihilizm aşılmış olmuştur. Nitekim bengi-dönüş hakikaten aktif nihilizmin taşıyıcı sütunudur. Zira bengi-dönüş, pasif nihilistlerin her şeyin boşunallığı argümanına verilmiş doğrudan ve dahiyane bir cevaptı. Gelgelelim bugünkü bilimsel paradigma düzleminde geçerliliğini ve/veya inandırıcılığını tamamen yitirmiştir. Binaenaleyh pasif nihilistleri haksız çıkarmak için Nietzsche'nin geliştirdiği karşı argüman tamamen boş çıkmış, cephenin bir kanadı savunmasız kalmıştır. Mamafih; bengi-dönüş gücünü ve geçerliliğini yitirdikten sonra aktif nihilizmin pasif nihilizme galebe çaldığını serdedebilmek oldukça güçleşmiş, hatta olanaksızlaşmıştır. Tüm bunlar tezde masaya yatırılıp etraflıca incelenecektir. Sadede gelirsek, sonuçta; pasif nihilizme göre yaşamın anlamı yaşamı yadsımaktır (yaşamı çileci biçimde yadsımaktır), aktif nihilizme göre ise yaşamı oluamlamaktır (yaşamı diyonizik biçimde oluamlamaktır). Bu kabilde; pasif nihilistler yaşamın değersiz olduğunu, yaşamın yaşanmaya değmeyeceğini, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu savlarlarken; Nietzsche yaşamın 'değer'in kendisi olduğunu, değerinin sorgulanamayacağını serdetmektedir.

Tezin genel şablonunu (özetlemek gerekirse) şu şekilde serimleyebiliriz: Birinci bölümde Nietzsche'yi nihilizmi konu edinmeye icbar eden şeraite, nihilistik krizin nasıl ihdas olunduğuna bakılacak; nihilizmi ihdas eden şeraitin pesimizme nasıl yol/alan açtığını, ayrıca nihilistik krizin Nietzsche tarafından nasıl fırsata çevrilmek istendiği serimlenecektir. Nietzsche'nin ontolojik duruşunun Schopenhauer'inkinden nasıl ayrıldığı, metafiziğin onların dünya görüşüne (yahut yaşam felsefesine) nasıl etkideği irdelenecektir. Pasif nihilistler (yahut pesimistler) felsefelerini (dünya görüşlerini) yaşamın ve didinmenin abesliği, anlamsızlığı, absürdlüğü, yararsızlığı, boşunluğu ve yadsınması üzerine kurmakta, binaenaleyh dini (dini ahlakı) olumlamaktayken; Nietzsche felsefesini (dünya görüşünü) yaşam ve didinmeyi (mücadeleyi) olumlama, anlamlandırma, değerlendirme (değerli kılma), destanlaştırma ve dahi kutsama üzerine kurmakta; binaenaleyh dini (dini ahlakı) yadsımaktadır. Bu kabilde pasif nihilistlerin bilgeliğin doğal istenci yadsımakta yani çilecilikte olduğunu nasıl tanıtladıkları; buna mukabil Nietzsche'nin bilgeliğin doğal istenci olumlamakta yani değerleri (natüralist minvalde) yeniden değerlendirmekte olduğunu nasıl tanıtladığı (ve üstinsanın buradaki rolü) irdelenecektir. Nihayetinde Nietzsche ile pasif nihilistler arasındaki karşıtlığın düğümlendiği noktanın bencilliğin yadsınmasına veyahut olumlanmasına dayandığı serimlenecektir. İkinci bölümde yaşamın olumlanmaya mı yoksa yadsınmaya mı layık olduğu; yadsınacaksa nasıl yadsınacağı, olumlanacaksa nasıl olumlanacağı konularına odaklanılacak; pasif nihilistlerin yaşamın yadsınmaya layık olduğu savını nasıl tanıtladıkları ve Nietzsche'nin buna itirazları çözümlenecek, ayrıca Nietzsche'nin yaşamı olumlama vizyonu (yahut rehberi) serimlenecektir. Pasif nihilistler, bireyin kendisini gayrı-insani, bireyin esenliğine kayıtsız, kaba ve kötü bir dünyada/doğada bulduğuna, dolayısıyla bireyin doğa nazarında ehemmiyetsiz olduğuna kani olup; bireyin kendisine ehemmiyet atfetmesinin, kendisini mühim addetmesinin gülünç olduğuna hükmederler. Nietzsche yaşamın/doğanın bu absürd ve/veya paradoksal yönünü ikrar eder velakin

bunun yanılsama (yalan/yanılgı) marifetiyle aşılabileceğini serdeder. Bu kabilde yanılsamanın yaşamın olumlanmasındaki rolü incelenecektir. Ayrıca mutluluğun safi hayal olduğunu, mutluluğun yalan mutsuzluğun gerçek olduğunu serdeden ve acıyı mutsuzluğa eşlemleyen pasif nihilistlerin mutluluğun olanaksızlığını nasıl tanıtladıkları, buna istinaden yaşamı nasıl yadsıdıkları; buna mukabil muçuluğu yadsıyan Nietzsche'nin acı ile mutsuzluk arasındaki korelasyonu nasıl iptal ettiğı ve yaşamın olumlanmasını nasıl güce endekslediğı (eşlemediğı) irdelenecektir. Acı ile mutsuzluk arasındaki korelasyonu iptal eden Nietzsche'nin, acı olumlanmadan yaşamın olumlanamayacak olmasından hareketle bütün acıları sevip kucaklamayı salık veren amor fati düşüncesi çözümlenecektir. Elitizmin (bilhassa Nietzsche'de) yaşamın olumlanmasındaki rolüne ışık tutulacaktır. Son tahlilde pasif nihilistler yaşamın değersiz olduğunu, yaşamın yaşanmaya değmeyeceğini, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu savlarlarken; Nietzsche yaşamın 'değer'in kendisi olduğunu, değerinin sorgulanamayacağını serdetmekte; yaşamın faniliğinden, gelip geçiciliğinden hareketle yaşamın boşuna/beyhude olduğuna hükmeden pasif nihilistlerin argümanlarını bengi-dönüş kuramıyla karşılık vermektedir. Tezde pasif nihilistlerin savlarıyla Nietzsche'nin savlarının gücünü ve tutarlılığı sınanıp mukayese edilecek, hangi tarafın (daha) haklı olduğu mülâhaza edilecektir.

1. SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE NİHİLİZMİN ESASLARI

Yaşamın yadsınması ve olumlanması konusuna geçilmezden evvel, pasif nihilizm ve aktif nihilizmin esaslarının mercek altına alınıp aralarındaki temel tutum farklılıklarının irdeleneceği bu bölümde; ontolojik kabullerin pasif nihilizm ve aktif nihilizmin dünya görüşlerine ve dünyeviliği değerlendirme tarzlarına nasıl etkideği, bu kabilde din ile doğa (doğal istenç ve/veya içgüdüler) arasındaki münasebetin nasıl teşekkül ettiği ve bencilliğin (yadsınmasının yahut olumlanmasının) pasif nihilizm ile aktif nihilizm arasındaki ayrımındaki (yahut karşıtlıktaki) kritik rolü çözümlenecektir. Neticede gerek pasif nihilizmin, gerekse aktif nihilizmin, doğal istenci ve bencilliği yaşam (yaşamın esası/özü) ile özdeşleştirdiği; bencilliğin, doğal istencin ve yaşamın ya topyekün yadsınması yahut da topyekün olumlanması gerektiğine nasıl hükmettikleri serimlenecektir.

1.1. Schopenhauer'da Nihilizmin Esasları

Pasif nihilistlerin yaşamın yadsınmaya layık olduğuna hükmetmeleri ve yaşamın yadsınmasını salık vermeleri; yaşamın esası/özü ile özdeşleştirdikleri bencilliği ve doğal istenci 'kötü', dahası 'mutsuz edici' addetmelerinden ötürüdür. Dolayısıyla yaşamın kendisi 'kötü' ve 'mutsuz edici' olmaktadır. İşbu yüzden kötülükten ve mutsuzluktan uzaklaşmanın çaresi yaşamın yadsınmasıdır. Bu kabilde; bencillik ve doğal istençle birlikte temelini bunlarda bulan didinmenin, ölçsüzlüğün, haz düşkünlüğünün ve dünyeviliğin yadsınması; buna mukabil yaşamın yadsınmasını ifade eden dinin ve çileciliğin olumlanması pasif nihilizmin esaslarını teşkil etmektedir. Pasif nihilizmi (daha) sistematik bir biçimde sunmuş, sistematik bir argümantasyon içinde serimlemiş

olan Schopenhauer'dır. Bundan mütevellit tezde pasif nihilizm denilirken daha ziyade Schopenhauer'ın sistemi, Schopenhauer'ın nihilizmi kastedilmekte olup, daha ziyade onun üzerinde durulacaktır. Schopenhauer İstencin (ve bencilliğin) metafiziksel bir öze/doğaya sahip olduğunu serdetmektedir. Binaenaleyh bu bölümde iptida Schopenhauer'ın metafiziksel görüşü serimlenecektir.

1.1.1. Metafiziksel Görüş

Schopenhauer'ın başyapıtı "Dünya, benim tasarımımdır" bildiriyle başlar. Buna göre; görülür dünya, yalnızca "özne için vardır": dünyanın olgusalılığı özne tarafından algılanmasından oluşmaktadır. Schopenhauer nazarında, bütün doğrulukların en kesini şudur: "Bilme bakımından bütün var olanlar, -açıkçası tüm dünya- ancak özneyle ilişkisinde, algılayanın algısıyla ilişkisinde nesnedir, tek sözcükle, tasarımıdır." Bu doğruluk, öteki tüm doğruluklardan daha açıktır, daha bağımsızdır. Özne dünyanın taşıyıcısıdır; bütün fenomenlerin, bütün nesnelere (ön) koşuludur: "Her şeyi bilen ve fakat kendisi başka hiçbir şey tarafından bilinmeyen, öznedir." Tüm varolanlar -kişinin gövdesi dahi- birer tasarımıdır. Zira gövdemiz dahi nihayetinde "nesnelere arasında bir nesnedir", bilginin (uzam-zaman) kalıplarına tabidir. Lakin özne (nesne olmadığından) bilginin kalıplarına girmez. Bu kalıplar daima özneyi öngerektirir (Schopenhauer, 2014a: 7-10).

"Bu temel hakikatin talep ettiği tefekkür derecesine muhtemelen ilk ulaşacak olan Descartes'tı; dolayısıyla o bu hakikati her ne kadar şimdilik sadece kuşkucu tereddüt şeklinde de olsa felsefesinin hareket noktası haline getirdi. O *cogito ergo sum* kuşku duyulamayacak tek kesin şey olarak alıp dünyanın mevcudiyetini şimdilik *problematio* gördüğünde her türlü felsefenin esas ve yegane doğru hareket noktası ve aynı zamanda

hakiki istinat noktası keşfedilmiş oldu. Haddizatında bu nokta esas itibariyle ve zorunlu olarak öznel, yani kendi bilincimizdir. Çünkü dolaysız olarak var olan sadece odur ve öyle kalır" (Schopenhauer, 2015: 101).

Descartes ünlü "*dubito, cogito, ergo sum*"u ile kendi bilincimizle sınırlandığımızı ve bilincimizin yegane kuşku duyulamaz, "gerçek ve kayıtsız şartsız verilen şey" olduğunu göstermiştir. Schopenhauer nazarında, Descartes'ın önermesi, kendisinin vazettiği "Dünya benim tasarımımdır" önermesinin (neredeyse) muadili konumundadır. Yegane farklılık; Descartes'ın önermesi "öznenin dolaysızlığı"nı vurgularken, kendi önermesinin "nesnenin dolaylılığı"nı vurgulamasıdır. Nitekim "iki önerme de iki farklı açıdan aynı şeyi dile getirir" (Schopenhauer, 2015: 53). Schopenhauer'ın bu bildirimini mühimdir zira Schopenhauer'ın kendi (metafizik) sistemini Kartezyen paradigmayla aynı perspektiften, öncüllerden ve/veya önkabullerden hareketle kurduğunu bizzat Schopenhauer'ın ağzından öğrenmiş oluruz. Descartes bizim şeylerde "açık ve seçik" olarak kavradığımızın; yalnızca (zihne yansıyan) ideler olduğunu belirtmekteydi: Yalnızca şeylerin 'ideleri'ni algılarız, 'kendileri'ni değil (Descartes, 2007: 32). Gelgelelim, Descartes'tan beri meseleye dair söylenmiş onca şeye rağmen hala realizmin idealizmin karşısına cisimlerin "sadece zihnimizde tasavvur olarak değil fakat aynı zamanda gerçekten ve fiilen mevcut olduğu" iddiasıyla çıkması; Schopenhauer nazarında, insan zihninin felsefi tefekküre "ne kadar az uygun" olduğunun göstergesidir (Schopenhauer, 2020: 53). Mamafih Schopenhauer, çok geçmeden, Berkeley'in, Descartes'ın yolundan gidip "asıl idealizm"e ulaştığını belirtir. Nedir asıl idealizmden maksat? Maddi (uzamlı) dünyanın yalnızca bizim tasavvurumuzda var olduğunun, ona "öznenin bağımsız bir mevcudiyet" atfetmenin yanlışlığının ikrarıdır: Bu "derin kavrayış" aslında Berkeley felsefesinin tamamını oluşturmaktadır (Schopenhauer, 2015: 101). Berkeley dağlar, ırmaklar, evler vs. duyulur şeylerin algılanmalarından ayrı doğal (yahut gerçek) bir varoluşlarının

bulunmadığını, insanların aksini zannetmelerine şaşırdığını belirtir. Mevzubahis (duyulur) şeyler, idelerden (yahut ide kombinasyonlarından) müteşekkildir ve idelerin (yahut ide kombinasyonlarının) algılanmadan varolabileceklerini söylemek "açık bir tutarsızlık" olacaktır (Berkeley, 1998: 37):

"İssız bir yerdeki bir ağacı düşünüyordum; onu görececek kimse yoktu; böylece hiç algılanmayan ve düşünülmeyen bir ağaç tasarladığımı sandım, oysa bu sırada onu bizzat kendim tasarlamakta olduğumu düşünmedim. Ama şimdi açıkça görüyorum, bütün yapabileceğim şey kendi zihnimde fikirler meydana getirmekten ibarettir. Gerçekten de, ben kendi kafamda bir ağaç, bir ev ya da bir dağ fikri tasarlayabilirim, ama bütün yapabileceğim bu kadardır işte. Bu da, onları bütün ruhların bütün zihinleri dışında var olarak tasarlayabileceğimi ispatlamaktan uzaktır." (Berkeley, 1996: 49-50)

Schopenhauer "Dünya, benim tasarımımdır" derken esasen yukarıdaki çıkarıma işaret etmekte, yukarıdaki çıkarımı onaylamaktadır. Ampirik olarak benim kafam uzayın içindedir, öte yandan uzay sadece benim kafamın içinde vardır (Wicks, 1993: 189). Nitekim durup düşünersek, esasen zihnimizin dünyada değil, bilakis dünyanın zihnimizde olduğunu kavrarız. Dolayısıyla dünyayı öznenen koparıp ona 'müstakil varoluş' atfetmek tutarlı (yahut savunulabilir) olmayacaktır. Descartes da, Berkeley'den evvel; şeylerin yalnızca idelerini algıladığımızı belirtmiş fakat şeylerin müstakil (algıdan bağımsız) varoluşunu reddetmemiş, bilakis bunu ispatlamaya çabalamıştır. Bu çaba, Berkeley nazarında tamamen fuzuliydi. Schopenhauer da Berkeley'le hemfikirdir:

"Berkeley'in bulgularını kabul etmek zorundayız. Sonuç şudur: Kaynağı ne olursa olsun her nesne, bu niteliği ile, daha önceden bir özne tarafından koşullanmıştır. Çünkü, o, özünde yalnızca öznenin bir tasarımıdır. Gerçekçilik kesinlikle öznesiz bir nesneyi amaçlar. Gelgelelim, böyle bir nesneyi düşlemek bile olanaksızdır." (Schopenhauer,

Berkeley Dekartçıların yolunda tutarlılıkla ilerleyerek asıl idealizmin mucidi olmuştur. Zira Berkeley "kendi başına mevcut olan bir madde" varsaymanın saçmalığını ve çelişmesini kavramıştı: "Bu gayet doğru ve derin bir kavrayıştı" (Schopenhauer, 2015: 69). Dünyanın ideallliğini kavrayan kimse, dünyanın kimsenin zihinsel tasavvuru olmaksızın varolabileceği önermesini derhal reddedecektir. Zira mevcudiyeti itibariyle dünyanın vücudu yalnızca "tasavvur edildiği" anlamına gelmektedir (Schopenhauer, 2020: 53). Dolayısıyla dünyanın mevcudiyeti bir "pamuk ipliği"ne bağlıdır, bu pamuk ipliğiye "onun içinde var olduğu gerçek bilinç"tir; dünyayı (böylesine) güvenilirmez kılan budur. Dünyanın mevcudiyetinin dayandığı bu şart onun üzerine ideallik damgasını vurur. Dolayısıyla dünya "en azından bir cihetten bir düşe benzer", hatta bilfiil düş(ler) sınıfına dahildir denebilir (Schopenhauer, 2015: 100). Velakin bu çıkarım, Schopenhauer'ın (dünyaya dayanak olan) "töz"ün varlığını reddettiğini düşündürmemelidir (Schopenhauer, 2016a: 69).

"Şimdi tabiat eğer en iç çekirdeği zamansız, dolayısıyla bütünüyle yok olmayan bir şey, fenomenlerinden tamamen farklı bir kendinde şey, maddi-fiziki her şeyden farklı olan metafizik bir şey olmasaydı sonsuz zaman boyunca yılıp yorulmaksızın formların muhafazasına ve bireylerin yenilenmesine, hayat sürecinin sayısız tekrarına nasıl güç yetirebilirdi?" (Schopenhauer, 2012b: 16)

Schopenhauer'ın (metafizik) sistemini kurarken (Descartes ile Berkeley'den sonra) uğradığı üçüncü istasyon Kant'tır. Schopenhauer'a göre "Berkeley idealizmi" ile "Kant idealizmi" arasında "doğrudan münasebet" vardır (Schopenhauer, 2015: 108). Uzam-zamanda algıladığımız şeylerin (yahut fenomenlerin) "kendi başlarına" ne olabileceklerini bilemeyiz. Schopenhauer bunun "Kant felsefesinin en derin özü"

olduğunu söyler (Schopenhauer, 2012b: 73). Böylelikle Kant, Maya'nın örtüsünü aralayamayacağımızı (yani numeni bilemeyeceğimizi) serdetmiş olmaktadır. Maya'nın örtüsünden maksat fenomenal dünyadır. Schopenhauer bu terimi gençliğinde okuduğu Upanişadlar'dan almıştır. Maya'nın örtüsünü (Strathern, 1997: 28), yani "kendisini zaman ve mekan formu içerisinde gösteren çokluk"u, bazen de "*principium individuationis*" olarak anmaktadır (Hilav, 2019: 15-16). Schopenhauer, Kant'ın aksine, Maya'nın örtüsünü aralayabileceğimizi, ardına bakabileceğimizi serdedir. Velhasıl numen Kant nazarında 'bilinemez' iken Schopenhauer nazarında pekala 'bilinbilir'dir.

"Kant meseleyi ele alma ve takdim etme tarzıyla gerçeği veya kendinde şeyi maddilikten kesinlikle yoksun bıraktı fakat bu da onun için bütünüyle bilinmeyen bir x'ten ibaret olarak kaldı." (Schopenhauer, 2014c: 151).

Schopenhauer erken Romantiklerin, Aydınlanma'nın akli yüceltişine karşı duranların saiklerini izlemekte, duygularını paylaşmaktaydı: "gündelik alemde daha derin, insanlar için akıl ve akılsallıktan daha büyük şeylerin özlemine çekiyordu" (Cartwright, 2014: 167). Nitekim (Kantçı düşüncenin tinine aykırı olarak) Maya'nın örtüsünü aralamanın yolunu bulduğunu serdetti. Peki Maya'nın örtüsünü aralamanın yolu nedir? Schopenhauer, Kant'ın vardığı "temel netice"nin özü itibariyle şöyle hülasa edilebileceğini belirtir: "Temellerinde zaman ve mekan içindeki bir algı (duyumsal algı) bulunmayan veya bir başka deyişle böyle bir algıdan çıkarılmamış bütün kavramlar mutlak olarak boştur, yani bize bilgi vermezler. Fakat algı bize kendinde şeyleri değil ancak fenomenleri sağlayabileceği için biz de kendinde şeylere ait mutlak olarak hiçbir bilgiye sahip olmayız." Schopenhauer bunu "her şey hakkında" kabul edebileceğini, fakat herkesin "kendi istemesi / irade etmesi hakkında sahip olduğu bilgi hakkında" asla kabul edemeyeceğini söyler. Zira bu "ne bir algıdır", "ne de (iddia edildiği gibi) boştur"; bilakis "sair her türlü bilgiden daha fazla gerçek"tir. Üstelik a priori değildir, tamamen a

posterioridir (Schopenhauer, 2012b: 46-47).

"Kendinde şey duyularımızın herhangi biri aracılığıyla algıdan bağımsız olarak mevcut olan, dolayısıyla hakiki anlamda var olan şeyi ifade eder. Demokritos'a göre o biçimlenmiş maddeydi; aslında Locke için de aynıydı; Kant için bu bir bilinmeyen, benim içinse *iradedir* [*istençtir*]" (Schopenhauer, 2012b: 9).

Kant *bilginin* özneye bağlı (dolayısıyla kati surette içkin doğasını), yani onun "aşkın kullanım" için elverişsizliğini, bilginin kendi yapısından (hareketle) keşfetti. Binaenaleyh öğretisine *Akil Eleştirisi* demesi gayet uygundu, yerindeydi. Dünya, nesnel bilgi yahut tasavvur olarak; kesinlikle tezahürlerden, fenomenal münasebetlerden müteşekkildir. Ancak Kant, kendi doğamızın, kökü onda olması gerektiği için "zorunlu olarak kendinde şeylerin dünyasına ait olduğunu" görmezden gelmiştir. Gelgelelim kökün kendisi aydınlığa kavuşturulmasa dahi "bir kısım verilerin toplanması" mümkündür: "O sebeple Kant'ın ve koyduğu sınırın ötesine geçtiğim yol burada bulunur" (Schopenhauer, 2020: 151-152). Nesnel bilgiden (yani tasarımdan) başlayarak asla fenomenin ötesine geçemeyiz. Dolayısıyla şeylerin içyapılarına nüfuz edemeyiz. Schopenhauer buraya dek Kant'la hemfikir olduğunu; gelgelelim bunun hakikatin tamamı olmayıp noksan olduğunu, tamamlanması gerektiğini bildirir: Biz sadece "bilen özne" değilizdir. Zira biz özne olarak fenomen olmadığımızı göre biz bizzat "kendinde şey" olmak durumundayız. Var olduğumuza fakat fenomen olmadığımızı göre, ancak numen olarak yani "kendinde şey" olarak var olabiliriz. Bu suretle "şeylerin dışarıdan nüfuz edemeyeceğimiz gerçek iç özüne içeriden bir yol bize açılır; deyiş yerindeyse bu yeraltından bir geçit[tir]." Böylelikle kendinde şeyin kendisini bilince doğrudan verdiği keşfedilmektedir (Schopenhauer, 2012b: 45-46).

"Bütün dünya bize ancak tali tarzda bir tasavvur [...] olarak sunulur, halbuki kendi

irademiz bize ben bilinci (veya kendimize dair farkındalığımız) içinde dolaysız olarak verilir." (Schopenhauer, 2014c: 145)

Nesnel olan daima talidir, tasavvurdur (yani tasarımdır). Dolayısıyla şeylerin iç çekirdeğini (kendinde şeyi) görebilmek istiyorsak, kesinlikle dışımıza değil sadece içimize, yani "tek doğrudan ve dolaylımsız olan olarak öznel olan"a bakmamız gerekir (Schopenhauer, 2014c: 138). Nitekim Schopenhauer numenin yahut kendinde şeyin (Kant'ın aksine) deneyimlenebilir olduğunu zira evrenin (makrokozmosun) özünün, kişinin (mikrokozmosun) özünde yansıtıldığını; böylece kişinin kendi özünü keşfedince evrenin de özünü keşfedeceğini serdeder (Çüçen, Zafer ve Esenyel 2009: 358). Mamafih nihai ve/veya asli olana, "nesnel olan"la asla ulaşamayacağımıza hükmeden Schopenhauer salt tasarımdan ötesini keşfedilmek adına Yunan özdeyişi "kendini bil"in bir varyasyonuna, "doğayı kendinden anlayacaksın, kendini doğadan değil" ilkesine sarılır; bakışını dışsal deneyimden ayırıp içsel deneyime (yahut özbilince) çevirir (Cartwright, 2014: 267-268):

"İmdi biz kendimiz de dünyanın iç özünün bir bölümünü oluşturuyoruz. Bundan ötürü *principium individuationis*'den sıyrılarak, şeylere bambaşka bir doğrultudan, bambaşka bir yoldan açıkçası salt dışarıdan değil doğrudan, içeriden yaklaşmayı başardık." (Schopenhauer, 2007: 108)

Schopenhauer'a göre "insanın kendinde şey özü" ancak "dünyanın kendinde şey özü"yle birlikte anlaşılabilir. İşbu nedenle Platon Sokrates'e soruyu tersten sordurur (Phaidros c.54, 270C): "Bütün evrenin asli doğasını bilmeden ruhun asli doğasını uygun biçimde bilmenin mümkün olduğuna inanıyor musun?" (Schopenhauer, 2008b: 35). Düşünce karşısında sözler neyse metafizik olan karşısında fenomenal (fenomenlere bürünmüş) olan odur (Schopenhauer, 2014b: 137). Nitekim fenomenal dünya neyin

tezahürüyse, kendinde şey (numen) ancak odur. Bu da benim bir özne olarak özümün ne olduğuna bakar. Peki numeni bilmenin özümüzü bilmekten geçtiğini bildiren Schopenhauer özümüzün İstenç olduğunu nasıl saptayabilmiştir? Schopenhauer hepimizin bedenimizi "çift biçimde" fark ettiğimizi bildirir: (i) Bedenim nedensellik ilişkileri ağına tabi (uzam-zaman düzlemindeki) bir şeydir (ii) Bedenim içeriden deneyimleyemediğim (fenomenlerin yüzeyinde beliren) diğer tasarımların aksine içeriden deneyimleyebildiğim bir şeydir. Burada Schopenhauer'ın demeye getirdiği; kalem tutan elimi, kalemi deneyimlediğim gibi; görsel alanımdaki öğelerden bir öğe (yani dışarıdan, yüzeyde) olarak deneyimlemediğimdir. Bedenimin ikinci (yani içeriden) deneyimi, bana İstencin doğrudan deneyimini sunmaktadır: "Bedenimizin istenç ve tasarım olarak çifte deneyimi Schopenhauer'ın metafiziğinin anahtarı oldu" (Cartwright, 2014: 268). Hülasa kalemin deneyimiyle elimin deneyimi arasındaki farkı İstencin doğrudan deneyimi yaratmaktadır, böylelikle numenin neliği saptanmış olur.

"Ben, kendi gövdem dışındaki her şeyin ancak bir tek yönünü bilirim: Tasarım yönü. Geri kalan her şeyin iç doğası, bu şeylerdeki değişimi ortaya çıkaran bütün nedenleri bilsem bile, anlayılamayan derin bir gizdir [...] Gövdem salt bir yönünü, tasarım yönünü bilmekle kalmadığım, isteme denilen yönünü de bildiğim tek nesnedir [...] Bütün doğal cisimlerde kendilerini bendekiyle özdeş türde açığa vuran anlaşılmaz güçlerin isteme olduğunu; onların bendekinden olsa olsa kertece değişik olduğunu saptamalıyım." (Schopenhauer, 2014a: 71-72)

Benim özüm istenç olduğundan; tüm fenomenlerin, tüm tasarımların dahi özü istenç olmaktadır. Bedensel eylemler istencimin tezahürleridir, bunun haricindeki olgularda genel istencin tezahürleridir (Hayden, 2013: 22). Bu istenç metafiziksel bir istenç olduğundan, "metafizik bir birlik" ortaya çıkarmaktadır (Schopenhauer, 2012b: 60-61). İstenç metafizikseldir zira istenç "zamanın üstünde ve ötesindedir ve sonsuzdur"

(Schopenhauer, 2018: 75). Uzam-zaman bilginin kalıbı olduğundan, fenomeni algılayan zihinden ileri geldiğinden; uzam-zamanın numene yüklenmesi düşünülemez (Schopenhauer, 2020: 57). Nitekim Schopenhauer Kant'tan önce biz uzam-zamanın içindeyken, şimdiyse uzam-zamanın bizim içimizde olduğunu belirtmektedir. Uzam-zaman "gerçek" değil "ideal"dir (Schopenhauer, 2014c: 148). Mamafih Schopenhauer "gaipten haber verme" hadiselerine itibar etmekte, bunları uzam-zamanın idealliğinin delili addetmektedir. Şayet gelecek gerçekten geçmişten ayrı (yahut uzak) olsaydı; "aradaki yarığı sıçrayarak aşmak" mümkün olmaz, gaipten haber verilemezdi (Salter, 2015: 139). Öyleyse uzam-zaman aldatıcı bir formdur:

"Bazı rüyalarda, gaipten haber veren uyurgezer ve geleceği görme yeteneğine sahip kimselerde bu aldatıcı form geçici olarak kalkar ve o zaman istikbal kendisini [şimdiki] hal gibi gösterir. Geleceği görme yeteneğine sahip kimsenin kahinliğini baltalamak maksadıyla kimi zaman kasten tertip edilen girişimlerin kaçınılmaz olarak boşa çıkmasının sebebi budur; çünkü o zaten onun zamanda bilfiil var olduğunu görmüştür" (Schopenhauer, 2020: 62).

Uzam-zaman kendinde şeye (numene) bütünüyle yabancıdır, bu aldatıcı form zihne mahsustur (Schopenhauer, 2020: 57). İstenç ise (numen olarak) bilince/zihne sahip değildir. Zaten Schopenhauer'ın İstenci numen olarak saptamasının özgün yanı ondan bilinci/zihni kaldırmasıdır. Onu "akılsallıktan yoksun irrasyonel bir şey" olarak kavramsallaştırmasıdır (Çüçen, Zafer ve Esenyel 2009: 358-359). İstenç (numen olarak) bir bilinç (sahibi) olmadığından; kördür ve bilinçsizdir, kişi olarak düşünülmesi mevzubahis değildir (Hilav, 2019: 16). Nitekim Schopenhauer İstencin "soğuk, karanlık, acı ve akılsız" olduğunu serdetmektedir (Strathern, 1997: 52). İşbu meşum istenç "yaşama istenci"dir. Zira Schopenhauer nazarında "istenç" ve "yaşama istenci" nihayetinde aynı anlamdadır: "basitçe "irade [istenç]" demek yerine "yaşama iradesi

[İstenci]" dersek sadece sözü uzatmış ve aslında aynı şeyi söylemiş oluruz" (Schopenhauer, 2014c: 38).

İstencin (numenin) mutlak suretle akılsız, zihinsiz, irrasyonel olduğunu serdeden Schopenhauer iptida (1812'deki notlarında) numeni "üstün bilinç" olarak anmaktaydı. Bu dönemde, numenin Tanrı olması ihtimalinin Schopenhauer'ı endişelendirdiği görülmektedir: "Umudum ve inancım odur ki, bu üstün (duyuüstü ve zaman-dışı) bilinç, benim tek bilincim olacaktır, onun için umarım bu Tanrı değildir. Ama herhangi bir kimse üstün bilincin kendisi veya ayırt edebileceğimizden ya da adlandırabileceğimizden daha fazlası için sembolik olarak Tanrı ifadesini kullanmak isterse, varsın olsun; ama bana göre filozoflar böyle yapmamalı (Schopenhauer, Manuscript Remains, cilt 1, s. 44)" diye yazmıştı (Cartwright, 2014: 166). Schopenhauer, basılmamış notlarında, numene "üstün bilinç" demeyi sürdürmüştür. Lakin "üstün bilinç"i yayınladığı eserlerde "İstenci" olarak değiştirmiştir (Cartwright, 2014: 174, 297). Schopenhauer'ın numenden bilinci/zihni tümünden kaldırmasında (bu ihtimale kapıyı kapatmasında), İstencin Tanrı'yla (yahut Tanrı kavramıyla) ilintilendirilmesinden duyduğu çekincenin rolü olduğunu savlayabiliriz. Zira Schopenhauer "bu sefil dünyadan sorumlu olan hayali bir Tanrı'yı düşünmekten hoşlanmıyor" ve "böyle bir Tanrıdan nefret ediyordu" (Cartwright, 2014: 267). Onun teizmi yadsırken söyledikleri bunun dışavurumu addedilebilir:

"[D]ünyanın ıstırap ve sefaleti teizm ile de uyumlu değildir; [...] hakim olan yoksulluk, sefalet ve ıstırap, anlaşmazlık, günahkarlık, alçaklık ve saçmalık ile birlikte öznel ve manevi taraf göz önünde bulundurulduğunda, çok geçmeden dehşetle farkına varılır ki bir kimsenin tasavvur edilebileceği en son şey bir tanrı tecellisidir." (Schopenhauer, 2009c: 9-10)

Canlıların ancak birbirlerini yiyerek, tüketerek ayakta kalabildikleri bir dünyanın meşum, kasvetli yapısı; binaenaleyh canlıların "sıkıntı ve korku" içinde oluşu, muazzam çeşitlilikteki (ve büyüklükteki) kötülükler, ızdırabın kaçınılmazlığı, hayatın (ölümün acılığını dahi aratan) yükü; tüm bunlar, Schopenhauer nazarında, dünyanın "birleşik bir sınırsız iyilik, bilgelik ve gücün eseri olması gerektiği fikri" ile dürüstçe bağdaştırılamaz (Schopenhauer, 2014c: 196). Eğer bir "Tanrı" olsaydı, bunun "şeytani bir Tanrı" olması gerekirdi. Böyle (bütünüyle manasız) bir alemi olduran bu "sebepsizce kindar varlığa" inanmak ve/veya yakarmak, "insan havsalasının alacağı son şey"dir (Eagleton, 2014: 200). Dolayısıyla Schopenhauer, Tanrı'yı (yahut numeni) "kişi" olarak düşünmeyi saçma bulmaktadır. İstenci (numeni), ancak "güdülenimi ve amacı" olmayan bir "kendiliğinden etkinlik", bir "kör güç" olarak düşünebiliriz (Hilav, 2019: 22). Hülâsa (kendinde) İstenç şuurdan kesinlikle yoksundur ve tezahürlerinin çoğunluğu itibariyle böyle kalmaktadır. Fakat istenç dış dünyayla ilişkilerini anlamak/algılamak üzere canlı varlıkta "bir beyin meydana getirdiği için bilgi öznesi aracılığıyla onda ilk defa öz bilinç ortaya çıkar" (Schopenhauer, 2020: 126). Böylelikle kendinde akılsız/bilgisiz olan İstenç, bireysel varlıklarda akılla/bilgiyle donandıktan sonra (gece uyurken yaptıklarına sabahleyin şaşakalan uyurgezer misali) kendi işlerine şaşakalır (Schopenhauer, 2012b: 63). Aklın/bilginin istenç karşısında asli olduğu yanılgısından hareketle filozoflar (hep) özü/numeni akılla/zihinle eşleme (yahut ilintilendirme) hatasında düşmüşlerdir:

"İnsanın istekleri ateşlidir, hatta hayvanlarınkinden bile ateşlidir; insanlarda istekler tutku düzeyine yükselir. Gene de insan bilinci sürekli, baskın biçimde yerli yerinde kalır; tasarımlarla, düşüncelerle doludur. Kuşkusuz, bütün felsefecilerdeki temel yanılgının nedeni başka her şeyden çok budur. Bu yüzden, onlar düşünmeye, ruh denilen şeyde (açıkçası insanın, tinsel iç yaşamında) temel, öncelikli bir yer verdiler, onu her zaman öne koydular. Bu arada, istemeyi salt düşünmenin bir ürünü belleyip onun ikincil rolde olmasını sağladılar." (Schopenhauer, 2014a: 109-110)

Temel doğamızı istenç yerine bilgiye yerleştirmek; dolayısıyla istenci 'tali', bilgiyi 'asli' göstermek; tüm filozoflarda "ortak olan bir yanlıştır" (Schopenhauer, 2014c: 135-136). Halbuki Schopenhauer "önce bilen ve ardından bilinen şeye göre isteyen şahsiyet" fenomeninin ancak "bizim bu küçük gezegenimizde" bulunan canlı doğadan hareketle bilindiğini söyler. Bunu bizzat doğanın hatta bizzat mevcudiyetin kökeni addetmek, Schopenhauer nazarında, "çok büyük ve aşırı derecede cüretkar bir fikirdir" (Schopenhauer, 2014c: 188). Ölümle birlikte duyarlık, uyarılma kabiliyeti, kan dolaşımı, üreme vbg. güçler durmaktadır. Şayet bunları evvelce harekete geçirenin "bilinç", dolayısıyla "zihin (ruh)" olduğuna hükmedilirse, "bu sadece dayanaksız değil fakat açıkça yanlıştır bir sonuç olurdu." Zira bilinç daima "kendisini organik hayatın sebebi olarak değil fakat onun bir ürünü ve sonucu olarak göstermiştir" (Schopenhauer, 2016a: 62). Ölüm kesinlikle bilincin sonudur, fakat istencin değil. Bilincin temelinde zihin, zihnin temelinde beynin işlevi vardır. Dolayısıyla bilincin (zihnin) gayrı-maddi ve/veya gayrı-cismani bir vücutta tasavvur edilebilmesi imkansızdır. Zira beynin işlevi, bilincin (zihnin) önkoşuludur (Schopenhauer, 2012b: 77). Nitekim varlığımızın "en iç özü" bilinç (zihin) değil, safi istençtir: "fakat bu kendi başına bilgiden yoksun bir şeydir" (Schopenhauer, 2012b: 79). Gelgelelim Schopenhauer'ın istencin akılsız/bilgisiz olduğunu, fakat "bütünüyle bilinçsiz" olmadığını serdettiği de belirtilmelidir (Schopenhauer, 2012b: 79).

"Sadece o [istenç] değişmez ve mutlak manada özdeştir ve o bilinci kendi amaçları için doğurmuştur. [...] Ne zaman bir yargıda "ben" ifadesi geçse söz edilen aslında iradedir [istençtir]. [...] Hal böyle olmakla beraber onun kendisi zihne ait değildir, ancak onun kökü, kaynağı ve denetleyicisidir. [...] [Nitekim] daha önceki bütün sistemlerde sonda ortaya çıkan sonuçlardan biri olarak görünen *irade* [istenç] bana göre en baştaadır. Beynin bir işlevinden ibaret olan zihin bedeninin yok oluşundan etkilenir; halbuki *irade* [istenç] hiçbir surette bu yok oluştan etkilenmez." (Schopenhauer, 2019a: 54-55, 89)

1.1.2 Maliyetini Karşılamaayan Uğraş: Didinmek

İnsanlığın tüm (olağan) çabaları, arayışları; doymak bilmez, kör İstencin tatminine yönelik oldukları müddetçe; yalnızca kısır (sonuçsuz) değil, aynı zamanda yanıltıcıdır (yanılsama hükmündedir). Schopenhauer'ın pesimizmi, böylelikle, metafiziksel İstencin doğasının bir sonucu olması anlamında metafizikseldir (Young, 1987: 31). Metafiziksel İstenç; sonsuz, bitimsiz, doyumsuz, kör bir dürtü hüviyetine sahip olup; her şeyi içeriden sarmakta, her şeyin özünü teşkil etmektedir. İstencin özsel doğası, bizim de özsel doğamızdır, hepimizin özsel doğasıdır. Dolayısıyla biz de sonsuz ve bitimsiz olarak ister, fakat asla doyum bulmaz, dolayısıyla dinginlik durumuna erişemeyiz. Bu da, son tahlilde, sonsuz ve bitimsiz bir işkenceyi ifade eder. Bu, tüm varolanların ortak kaderidir. Mecburen doyum arayıp durur, sonuçta mecburen başarısız oluruz. Bu da yaşamın olumsuz doğasını gözler önüne serer. Zira çok geçmeden doyum duman misali dağılır ve bitimsiz didinme yeniden başlar (Schopenhauer, 2014a: 87, 104, 199). Mamafih bu kısır döngüden çıkış yoktur, yaşadığımız müddetçe mecburen mücadele eder, didinir dururuz. Zira İstenci hiçbir şey yok edemez, o kendinde şeydir (Janaway, 2013: 114-115).

"[N]e olursa olsun var olan hiçbir şeyin çabamıza değmediğine, bütün uğraş ve didinmelerimizin beyhude, bütün iyi şeylerin boş ve gelip geçici, dünyanın her bakımdan müflis, hayatın da asla maliyetlerini karşılamayan bir iş olduğuna kani olabilmeliyiz, dolayısıyla irademiz böyle bir hayattan yüz çevirebilir." (Schopenhauer, 2013: 10-11)

Schopenhauer nazarında yaşamı olumlamanın imkansızlığı aşıkardır. Zira mücadele didinmeyi, didinme acı çekmeyi ifade eder. Dolayısıyla yaşam esasen bir işkencedir. Yaşamda içine düştüğümüz bütün maskaralıklar bu yüzdendir. Bir

merdiveni çıkmaya başlarız, zor bela son basamağa geldiğimizde az ileride bizi bekleyen yeni bir merdiven buluruz. Bunun sonu gelmez (Schopenhauer, 2014a: 104). Binaenaleyh Schopenhauer hepimizi dilencilere benzetir. Sağladığımız doyum öyle geçici, öyle yetersizdir ki; çok geçmeden bir yenisine ihtiyaç duyarız; tıpkı mütemadiyen dilenmek zorunda olan bir dilenci gibi. Nitekim yaşam, özünde, sadaka dilenerek geçimini sağlamak zorunda olmaktan farksızdır (Schopenhauer, 2014a: 145). Her istek; bir acıdan, bir gereksinimden, bir yoksunluktan doğar; giderildiği vakit insan yatıştır. Ancak giderilmenin verdiği doyum kısadır ve yeryüzünde istenci yatıştırabilecek yahut durdurabilecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Schopenhauer nazarında; acıyı, gereksinimi, yoksunluğu giderebilmek için "alın yazısından kopardığımız her şey, dilencinin ayağı ucuna atılan paraya benzer." Verilen sadaka, çektiği acıların sürebilmesi için, dilencinin sefil hayatını uzatmaktan başka işe yaramaz (Schopenhauer, 2019b: 73). Doyumun sadakaya benzetilmesi, her doyumun görünüşte doyum olmasından ötürüdür. Doyumun görünüşte olması, İstencin (sadaka dağıtan biri olarak) ne kadar kötü ve cimri olduğuna işarettir. Zira isteğe ulaşmak, istencin azgın dürtüsünü yatıştırmaz, sadece ona kısa bir duraksama verir. Eğer doyum görünüşte olmasaydı, çok geçmeden yeni bir doyuma ihtiyaç duymasaydık; onu sadakaya benzetmek haksız olabilirdi. Ancak doyurulan istek yalnızca biçim değiştirmek için kısa bir mola almıştır. Molanın ardından yeni biçimi içerisinde bize işkence etmeyi sürdürecektir (Schopenhauer, 2014a: 269-270). İstemenin kalıcılığı ve şiddetiyle doyumun geçiciliği ve cıızlığı arasındaki tezat; bencilliğimizin, yani istencin bencilliğinin, yani özümüzün bizim aleyhimize işlediğini göstermektedir. Sonuçta özümüzün kötülüğü yüzünden hem kendi kendimizle, hem de başkalarıyla didişip dururuz. Bu, kendisini baştan sona doğanın tümünde gösteren bir fenomendir.

"[D]oğada her yerde didinme, çatışma utkunun dönekliği görünür. Bu bakımdan,

istemenin özündeki uyumsuzluğu daha açık saptarız. [...] Görünüşe göre, bu didişme doğanın tümünde hüküm sürmektedir. Gerçekten doğa ancak didişme aracılığıyla varolabilir" (Schopenhauer, 2014a: 90-91).

Schopenhauer varoluşu didinmeyle; didinmeyi de bitimsiz, cefalı, nafîle bir mücadeleyle özdeşleştirmektedir. Onun kötümserliği esasen burada temellenir. Zira istencin bizi içine sürüklediği bu sonuçsuz mücadele yüzünden "maliyetini karşılamayan" bir uğraşa düşer olur, dolayısıyla mütemadiyen acı çekeriz. Nitekim Schopenhauer didinmeyi yadsıyınca mücadeleyi, mücadeleyi yadsıyınca varoluşu (yaşamı) yadsımış olur (Schopenhauer'ın yaptığı aksine Nietzsche mücadeleyi (keza savaşı) övüp yüceltecek; bu, yaşamı övüp yüceltmesiyle korelasyon içinde olacaktır). Schopenhauer mücadeleyi (yahut savaşı) övmez/olumlamaz, bilakis yerer/yadsır zira mücadele asla sona ermez, asla sona ermediği için kazananı da yoktur, dolayısıyla tamamen anlamsızdır, bize çektirdiği tüm acılar da anlamsızdır. Schopenhauer nazarında mücadele, tıpkı ona sebebiyet veren didinme gibi; bizim üzerimize çöken bir lanettir, yaşamın ve dünyanın aklanmasını yahut olumlanmasını imkansız kılan bir lanet... Bu, bilgiden (ve bilgelikten) yoksun kör İstencin özündeki uyumsuzluktan ötürüdür. Yaşamını ancak bir başkasının yaşamını yutarak sürdürebilen bunca hayvan, istencin özündeki uyumsuzluğu açığa vurmaktadır. Bu uyumsuzluk nedeniyle yaşama istenci kendi kendini avlamakta, kendi kendisinin besini olmaktadır. İnsanoğlu da bu uyumsuzluğun bir parçasıdır. Nitekim "insan insanın kurdudur" sözü boşuna söylenmiş değildir (Schopenhauer, 2014a: 91). İstencini doyurabilmek uğruna, birey istencini kendi gövdesinin ötesinde onaylamaya yönelir. Bunu (icabında) öteki bir gövdeyi yıkmaya yahut örseleme iradesiyle yapar. Dolayısıyla başkasının istencini değilleyerek kendi istencini onaylamaya yönelir (Schopenhauer, 2014a: 253). Bu bağlamda, mücadele başkalarının ezilmesi ve/veya yıkılması esasına dayanır. İnsan dahil doğadaki her canlı kendi esenliğini başka canlılarla çatışkı içinde arar. Dolayısıyla istemenin özünün

kendisini dünyada uyumsuzluk olarak göstermesi amansız bir didişme ve çatışmanın müsebbibidir. Zira her canlı kendi istemesini onaylamak için bir başkasının istemesini az çok yadsımak durumundadır. Kendi istemesini kendi gövdesinin sınırları ötesine taşımak ve kendi istemesini kendi gövdesinin sınırları ötesinde onaylamak zorunda olmak, kendimizi ancak başkalarını yıkarak inşa edebileceğimiz anlamına gelir. Tüm bu didinme ve didişme, yaşama istenci nedeniyledir; yaşamı olumlamak asla dinginlik getirmez, ancak yaşamı yadsımak dinginlik getirebilir. Aksi takdirde insan acıdan kurtulamaz. Ondan kurtulabilmek için boşu boşuna, biteviye çabalar durur:

"[İ]nsan kim olursa olsun, nelere sahip olursa olsun kişi yaşamın özündeki acıyı başından atamaz. [...] Acıyı sürgün etmek için dur durak bilmeyen çabalar, acının biçimini değiştirmekten başka işe yaramaz." (Schopenhauer, 2014a: 239)

Didinmenin sonu olmadığına ve kalıcı bir doyum vermediğine göre: "İstemek, temeli bakımından acı çekmektir", yaşamak ise istemek demektir. Dolayısıyla, özü bakımından, hayatın tümü "acıdan başka şey değildir." İnsan hayatı, son tahlilde; başarısızlığa mahkum bir mücadele, boşa çıkmaya mahkum bir çabadır (Schopenhauer, 2019b: 70). Bir amacı gerçekleştirmek uğruna canla başla çalışıyor olsak da, bir tehlikeden sakınmak uğruna çabalıyorsak olsak da sonuç değişmez: İstencin gereklerinin, isteklerin başımıza açtığı belaların biçimi ne olursa olsun, bunlar "hayatımızı berbat etmekten ve acı çekmemize yol açmaktan başka bir sonuç vermez." Böylelikle istencin tutsağı olan insan, bitimsiz bir susuzluk tarafından kemirilen Tantalos'tan farksızdır (Schopenhauer, 2019b: 73). Bu gerçekten "giderilmez bir susuzluk"la mukayese edilebilir zira doğanın ve hepimizin varlığı "amaçsız, soluk soluğa, bilgisiz, sürekli bir didinme"dir. Tüm varlığımız istemek ve didinmektir: "Sonuç olarak insanın da hayvanın da doğası kaynağından, özünden acıya bağlıdır." İstenc nesneleşip kendisini "canlı bir gövde" olarak izhar ettiği içindir ki didinip durmak ve acı

çekmek kaçınılmazdır. Bu adeta bütün varlıkların üzerinde hüküm süren "demir bir buyruk"tur. Bu buyruğa gücünü veren doğrudan doğruya yaşama istencinin kendisidir. İstencin "en tam nesnelleşmesi" olması hasebiyle insan, tepeden tırnağa istektir, dolayısıyla aslında "bütün varlıkların en yoksulu"dur. Zira ondan, mütemadiyen yinelenen ağır şeyler istenmektedir (Schopenhauer, 2014a: 236). Nitekim şurası muhakkak ki dünyada hemen herkesin hayatı boyunca payına düşen "*iş-güç, tasa kaygı, zahmet meşakkat ve sıkıntı*"dır. Biz insanları kaldırıp bir ütopya ülkesine koysak; her şeyin bizatihi gelişip olgunlaştığı, yerden sütlerin balların fışkırdığı, insanın gönlünden geçirdiğini derhal önünde bulduğu bir diyara koysak dahi; istencin özündeki uyumsuzluk nedeniyle insanlar gene de huzur ve dinginlik bulamaz; ya kendilerini asarlar, ya birbirlerine düşerler, yahut kavga dövüş edip birbirlerini boğarlardı: "Dolayısıyla böyle bir insan soyu için başka bir tablo, başka bir hayat uygun değildir." (Schopenhauer, 2013: 17). Mamafih Schopenhauer'ın bu görüşleri Leopardi'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Zira Leopardi'ye göre günlerini tüm dünyalar arasındaki en hayat dolu, en eksiksiz dünyada harcayan, tüm meşgale vakitleri arasında en az sıkıcı olanını geçiren, bunları aklında hiçbir tasa yahut endişe olmaksızın gerçekleştirme fırsatı yakalayan bir adam; günlerini iş gücüyle geçiren, akşamlarınıysa sonraki günkü işleri ve ihtiyaçları üzerine planlar yaparak geçiren bir adamdan; (yüreğinin derinliklerinde) daha memnun, daha huzurlu yahut daha mutmain olmayacaktır. Dolayısıyla insanoğlu (içinde bulunduğu şeraitten bağımsız olarak) bedbaht olmaya mecburdur, yazgılıdır (Leopardi, 2013: 172). Mamafih Leopardi mutlu bir dünya hayalinin, orada insanların makul ve sürekli bir hoşnutluk ve memnuniyet içerisinde yaşayıp gittiği bir dünya hayalinin gerçekçi olmadığına hükmeder. Zira bu duruma erişen insanlar, bir müddet sonra ister istemez, şeylerin aslında ne kadar boş ve geçici olduğunu, zevklerin aslında birer hiç olduğunu deneyimler. Hiçliğin hissedilmesi ve varolanın nafililiğinin idraki insanda müthiş bir sıkıntı yaratacaktır (Caesar ve D'Intino,

2013: lii). Nitekim Schopenhauer ve Leopardi iyimserliğe açık kapı bırakmaz. Bunun temelinde istencin özündeki uyumsuzluk, yani doğamız yatmaktadır. Nitekim Leopardi şöyle der:

"Ruh bir haz/keyif deneyimledikten sonra onun hazzın/keyfin kendisine olan arzusu durmaz; tıpkı (zihnin) düşünmesinin durmadığı gibi. Zira düşünme ve haz/keyif arzusu varoluşumuzdan ayrılmaz olan ve eşit derecede sürekli/aralıksız olan iki işlemdir."
(Leopardi, 2013: 139).

Leopardi'nin düşüncesi 'insan' ve 'varoluşsal deneyim'de zemin bulmak ve bu iki konudan fazla uzağa sapmamakla birlikte; insan ile evrenin geri kalanı arasındaki ilişkileri düzenleyen evrensel yasayı keşfettiği (yahut fehmettiği) zaman kendisini tarih eksenli düşünce dairesini terk etmek zorunda hissetmiştir. Leopardi bu yasaya 'tezat' yahut 'çelişki' yasası adını verir. Mevzubahis 'tezat' yahut 'çelişki' yasasına göre; doğa sürekli insanı memnuniyet ve zevk peşinde koşmaya, sürekli bunların arayışında olmaya sevk eder; fakat bir yandan da insanı bunlardan menetmeye çabalar, sürekli onu bunlardan menedecek sebepler üretir. Aslında Leopardi'nin bu minvaldeki görüşlerini kavradıkta Schopenhauer'ın neden çağdaşları arasında bilhassa onu kendisine yakın bulduğunu hatta kendisinin gerçek ruh eşi addettiğini anlamak kolaydır (Caesar ve D'Intino, 2013: xlix). Nitekim Leopardi'nin yaklaşımı; "dünyadaki hemen her şeyin, içi boş fındıklar olduğu"nu, kabuğun içinde nadiren yemiş olduğunu (Schopenhauer, 2009d: 114) söyleyen Schopenhauer'inkiyle oldukça benzerdir hatta neredeyse aynıdır. Nitekim Leopardi'ye göre yaşamdaki gerçek (addedilen) zevklerden/mutluluklardan her biri, göbeğine ulaşmamız için evvela tatsız yapraklarını teker teker çiğneyip yutmamız gereken bir enginara benzer. Ancak yaşamdaki bu zevkler/mutluluklar, öyle enginlardır ki, dışarıdan (baktıkta) aynen diğer enginarlara benzemelerine rağmen birçoğunun içinde göbeği bile yoktur. Dolayısıyla enginarın göbeğine ulaşmak için tatsız yaprakları

teker teker çiğnedikten sonra bakarız ki ortada göbek falan yok, yaprakları boş yere çiğneyip yuttuğumuzla kalırız. Kendisine gelince, enginar yaprağı çiğnemeye pek alışamadığından, ister göbeklisinden ister göbeksizinden olsun, iki enginar türünden de "seve seve uzak durduğunu" söylemekten geri durmaz (Leopardi, 2015: 173-174). Mamafih nihayetinde ortaya koyduğumuz uğraş bizi gerçek bir zevke ulaştırırsa da, ulaştırmasa da; bu her halükarda maliyetini karşılamayan bir uğraş olacaktır. Eğer ortaya koyduğumuz uğraş maliyetini karşılamıyorsa; ne denli çok aktif olursak, yani mutlu olmak için ne denli çok çırpınırsak; o denli ziyana uğramış oluruz. Bu tamamen tezat yasasıyla ilgilidir. İçimizde keyif/hoşnutluk aramaya yönelik dürtü çok güçlüdür, fakat onu tatmin etme olanaklarımız nispeten çok zayıftır. Tezat da buradadır. Keyif/hoşnutluk aramaya yönelik güçlü dürtüden doğan arzuları dağıtmaya yarayacak olanakların azlığı yahut yokluğu, hayatta bizi mütemadiyen sıkıntıya düşürür. Son tahlilde, sıkıntılarımızın asıl nedeni bize bütün yaşamımız boyunca eşlik eden o doğal ve doğuştan arzunun bir türlü tatmin edilememesi, yatıştırılmaması, savuşturulamaması ve dindirilememesidir (Leopardi, 2013: 133-134). Burada Leopardi'nin bahsettiği dinmek bilmez doğal ve doğuştan arzu, (işlevsel olarak) adeta Schopenhauer'daki İstencin yerini tutuyor gibidir. Bütün bu uslamaların sonucunda Leopardi içimizdeki arzu membağının bizi nasıl sürekli zahmet ve müşküle soktuğunu, bizi nasıl sürekli yorduğunu serimlemiş olmaktadır. Her birimiz, dünyaya geldiğimiz andan itibaren, "sert ve rahatsız bir yatakta yatan" birisi gibiyizdir; o yatakta rahat edemeyen bu kişi sürekli debelenmeye, "bir o yana bir bu yana dönmeye", ikide bir pozisyonunu ve yerini değiştirmeye başlar, bütün gece böyle didinir; hep sonunda birazcık uyuyabileceğini umarak, ara sıra uykuya dalmak üzere olduğu zannına kapılarak, ta ki sabah saat çalıp, sonuçta hiç dinlenmeden ve uyuyamadan yataktan kalkıncaya kadar (Leopardi, 2015: 174-175). Yaşamda dinginlik arayanların hali işte böyledir. Nitekim Leopardi de, Schopenhauer da didinmenin nafiye olduğuna kanidir.

Didinmek bize tatmin sağlamayacak, asla kalıcı bir doyum vermeyecektir. Sonuçta genel olarak hayatın boş yere acı çekmekten ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Zira temelini şeylerin nedensel bağlantısında bulan olgusal şerait yüzünden isteklerimizin çoğu (zorunlu olarak) gerçekleşmez. Dolayısıyla yaşamı ve dünyayı ne kadar şiddetli istersek o kadar şiddetli ızdırap çekeriz. Zira acılar aslında "gerçekleşmemiş, önlenmiş istençten başka bir şey değildir" (Schopenhauer, 2014a: 269-270). Schopenhauer, Leopardi'nin tezat yasasını tahkim edercesine; acıya duyarlılığın neredeyse sınırsız, fakat hazza duyarlılığın (nispeten) çok dar olduğunu bildirir. Bu asla bir tesadüf değildir. Nitekim ızdırap yaşama hükmeden genel bir kaide durumundadır:

"İstirap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur (amacından bütünüyle sapar). Dünyanın neresine bakarsanız hemen karşınıza çıkan ve nerede hayat varsa kaçınılmaz olarak orada bulunan ihtiyaç ve zaruretlerden kaynaklanan bu sınırsız acının, bu muazzam ıstırabın [...] bütünüyle arızı, tesadüfi olabileceğini varsaymak saçmadır. Acıya duyarlılığımız hemen hemen sınırsızdır, ama hazza duyarlılığımız dar sınırların cenderesi içindedir. Her bir münferit ıstırap öyküsünün bir istisna gibi gördüğü doğrudur, fakat genel olarak ıstırap kuraldır." (Schopenhauer, 2013: 13).

Dünya tesadüfen değil zorunlulukla acı vermektedir. Schopenhauer nazarında insanın "doğumu bir ceza, yaşamı bir iş ve ölümü de bir gereklilik"tir; dolayısıyla insan kendisiyle (yahut yaşamıyla) gurur duyabilecek bir pozisyonda değildir (Schopenhauer, 2018: 8). Dünya, istencin özündeki uyumsuzluk tarafından lanetlenmiş, uğursuz bir yerdir. Dünyanın her noktasına; kaçıp kurtulması imkansız, dehşet verici, hudut tanımaz sınır bilmez bir ızdırap nüfuz etmiştir (Nicholls, 2012: 122-123). Doyumun görünüşteliliği nedeniyle, emellerin peşinden koşmak bireyi istenen neticeye vardırılmaz. Emelimize ulaşırsak pek geçmeden o bizim nezdimizde değerini (cazibesini)

yitirecektir. Dolayısıyla bir emelden ötekine koşup durmamız gerekir. Emelimize ulaşamazsak, engellenmiş istenç yüzünden çoğunlukla daha da muzdarip oluruz. İnsan bu kısır döngüden çıksa, onun eziyetinden kurtulsa, bu kez can sıkıntısının (eziyetinin) eline düşer. Bu durumdaysa "varlığının kendisi, onun için katlanılmaz bir yük olur." Nitekim yaşamdan muzdarip olmak her halükarda mukadderdir, yaşam her halükarda insan için eziyettir, (umulan ve) istenen neticeye asla varılmaz, bu da yaşamın boşuna olduğunu gösterir. Yetmezmiş gibi daima kaza bela, hastalık vb. talihsizliklere uğrama riskiyle yaşarız. Hal buyken, insanların "sonunda onu yitirmenin kesinliği ile bu varoluş için çabalayıp durmak" anlamına gelen bu yaşama; yaşam denen bu anlamsız, bu bezdirici didinmeye katlanmalarının nedeni yaşam sevgisinden ziyade ölüm korkusudur (Schopenhauer, 2014a: 236-237). Ölüm korkusu olmasa, bunca meşakkate yahut tehlikeye katlanmaya kimse gönüllü olmazdı. Zira yaşam denen didinmenin (sonuçta) bir amacı yahut anlamı yoktur. Yaşam boş, aldatıcı ve değersizdir: "İnsan yaşamının, bütün aşağılık mallar gibi, dıştan sahte bir parlıtyla süslendiği su götürmez" (Schopenhauer, 2014a: 244). Schopenhauer'ın bu kötümserliği, onun felsefesinin temel hüviyetini teşkil etmektedir. Dünya uğursuz, lanet bir yerdir. Hepimiz bu lanet yerde anlamsızca çabalayıp durmaya mecburuz. Bütün amaçlar boş olduğundan, bütün ızdıraplar da boştur. Bu boşuna ızdırabın dindirilmesi ancak istencin yadsınmasıyla, dolayısıyla yaşamın yadsınmasıyla mümkündür. Yegane kurtuluş buradadır (Nicholls, 2012: 122-123). Tüm bunlar pasif nihilizmin esasını teşkil eder; bu minvalde pasif nihilizm ve Hristiyanlık (çilecilik) uyum içindedir. Bu uyum da pasif nihilizm ve aktif nihilizm arasındaki karşıtlığın esasını teşkil edecektir.

1.1.3. Dinin Olumlanması ve/veya Tasvibi

Schopenhauer, bugünkü Avrupa nüfusunu yurtlarından sürülüp sonra Avrupa'ya yerleşen Asya kökenli ırkların oluşturduğunu belirtir. Bu gezginlik dönemi sırasında asli dinlerini ve "doğru hayat görüşü"nü kaybedip; incelikten yoksun, fevkalade sığ yeni dinler oluşturmuşlardır (Grek, Kelt ve İskandinav dinleri bunlara örnektir). Mamafih Yunanlar ve Romalılar varoluşumuzun gerçek gayesini hayatın içine yerleştirmiş, bu hayat görüşü doğrultusunda bütün erdemleri (toplumsal) rehaf ve gönence hizmet eden, kısacası "yararlı olan şey"e indirgemişlerdi. Bu anlamda onlar "kör putperestler" idiler. Avrupa ancak Hristiyanlıkla birlikte "hayatın kendi başına bir amaç olamayacağı"nı ve dolayısıyla "varoluşumuzun gerçek gayesinin onun ötesinde aranması gerektiği"ni anlamıştır (Schopenhauer, 2009a: 97-99).

"[Hristiyanlık] dünyanın hor görülmesini, feragat ve fedakarlığı, iffeti, kişinin kendi iradesini terk etmesini, yani hayattan ve onun aldatıcı zevklerinden yüz çevirmeyi buyurur. Esasen o ıstırapın sağaltıcı, kutsallaştırıcı gücünün kabul edilmesini öğretir; nitekim bir işkence aracı Hristiyanlığın simgesi olmuştur. Bu ciddi ve tek doğru hayat görüşünün, şimdi bile Hristiyanlıktan bağımsız olarak varlığını sürdürdüğü üzere, binlerce yıl önce bütün Asya'da yayılmış olduğunu; fakat Avrupa'daki insanlık için bunun yeni ve büyük bir vahiy olduğunu [söyleyebiliriz]" (Schopenhauer, 2009a: 98).

Schopenhauer'a göre eski dünyanın filozofları, yani Hristiyanlık öncesi filozoflar "mutlu bir hayatı her türlü erdem hedefti" haline getirmişlerdi, ahlak da buna erişmenin yoluydu sadece (bir tek Platon bu çizginin bir nebze dışına çıkabilmiştir). Hristiyanlık, Avrupa insanını, kendisini bu "kof, ömürsüz, kararsız, sallantılı varoluşla kaba ve sığ bir şekilde özdeşleştirmekten" kurtarmış; ona şefkati, merhameti, insanlık sevgisini, yardımseverliği, bağışlayıcılığı ve sabrı salık vermiştir: "Hatta daha da ileri

gider ve dünyanın kötü olduğunu ve bizim kurtuluşa muhtaç olduğumuzu öğretir." Böylelikle Hristiyanlık hayatı ve dünyayı hor görür, aldatici zevklerden yüz çevirmeyi vaaz eder. Hülasa Hristiyanlıktan önce Avrupa insanı gafildi, "hayatın gerçek, ciddi ve doğru anlamı" kayıptı onlar için: "Hristiyanlık gelip de onları hayatın ciddi yanıyla tekrar karşı karşıya getirinceye kadar büyük çocuklar gibi yaşamayı sürdürdüler" (Schopenhauer, 2009a: 97-99). Eski dünyanın erdemden anladığı; ister ahlaki, ister fiziksel olsun; "her türden mükemmellik veya [üstün] nitelik" olmuştur. Mesela bir organın zindeliğini ifade için yahut bir ayakkabıcının iyi ayakkabılar yapışını ifade için pekala erdem kelimesini kullanabilmekteydiler: "Fakat Hristiyanlar, yaşamın temel eğiliminin ahlaka yönelik olduğunu dolayısıyla da sadece ahlaki üstünlüğün erdem kavramıyla bağdaştırılabileceğini ortaya koymuştur" (Schopenhauer, 2018: 12). Burada Schopenhauer'ın erdem, amacın ve anlamın dünyevileştirilmesine karşı olduğunu; bunun ahlakla bağdaşamayacağını düşündüğü açıktır.

"Platon'unkini tek istisna olarak bir kenara bırakacak olursak eski dünyanın ahlak sistemlerinin tamamı mesut bir hayat için birer kılavuz olarak görülebilir. Bundan dolayı onlarda faziletin amacı veya gayesi bu dünyadaydı ve kesinlikle ölümün ötesine sarkmıyordu." (Schopenhauer, 2014c: 90).

Ahlak, yaşama istencinin yadsınmasına yardım ettiği ölçüde ahlaktır. Ahlaki buyruklar, ancak yaşama istencinin yadsınması amacıyla vardılar (yahut olmalıdırlar). Hristiyan ahlakı da bu niteliktedir: "O yalnız en üst düzeyde yardımseverliğe değil, dünyadan el çekmeğe de yol açar." Bunu Havarilerin yazılarında dahi görmek mümkündür. Havariler bizi nefrete sevgiyle karşılık vermeye, sabırlı ve uysal olmaya, az yemekle yetinmeye, cinsel isteğe karşı koymaya vb. çağırırlar. Burada gördüğümüz şey çileciliktir, keza istencin gerçekten yadsınmasıdır: "Bu eğilim çok geçmeden daha da gelişti, tövbecarların, dünyadan el çekenlerin, manastır yaşamının kaynağı oldu."

Çileciliğin tohumu, daha sonra, Hristiyan ermişlerinin, mistiklerinin yazdıklarında bütünüyle çiçeklenerek açar: Bunlar "dünyadan en tam el çekmeyi, gönüllü salt yoksunluğu, su katılmamış kaygısızlığı, dünyadaki her şeye toptan aldırıışsızlığı, kendi istememizi öldürüp yeniden tanrıda doğmayı" öğütler (Schopenhauer, 2014a: 288-289). Ahlak da temelcek budur zaten, gerçek ahlak asla dünyevi olanı amaçlamaz. Bu kabilde, dünyanın sadece "maddi bir anlam"a sahip olduğunu, manevi-ahlaki bir anlamının olmadığını söylemek, Schopenhauer nazarında "bütün yanlışların en büyüğü ve en tehlikelisi, en büyük ve en temel gaf, gerçek ruh ve mizaç sapkınlığı"dır. Nitekim bu, "dinlerin Deccal biçiminde kişileştirdiği eğilim"dir. Kökü asla kazınamasa bile, bütün dinler kendi usüllerince "bu temel hatanın, bu en büyük yanlışın" tersini tesis etmeye çalışırlar (Schopenhauer, 2013: 88). Velhasıl ahlakın odağına dünyayı, dünyevi mutluluğu koymak; Schopenhauer nazarında Deccal'i ifade eder. Hristiyanlığın genel hedefinin "bu hayati hoş ve sevimli hale getirmek"ten ziyade, insanı daha iyi bir hayata layık hale getirmek olması da bu bakımdan manidardır: "O bu kısacık zaman aralığının, bu gelip geçici rüyanın ötesine bakar ve bizi ebedi kurtuluşa götürmenin yolunu arar." Zira onun eğilimi en yüksek anlamda ahlakidir (Schopenhauer, 2009a: 101-102). Nitekim Schopenhauer Hristiyanlığın özünü olumlamaktadır. Zira onun özü, dünyanın ve yaşamın (yaşama istencinin) yadsınmasıdır. Bu bakımdan Hristiyanlığın özü (Schopenhauer'ın en yüksek din addettiği) Budizm ile birdir:

"Hristiyanlığın hakiki ruhu ve çekirdeği, keza Brahman ve Buda dininin de olduğu gibi, her türlü dünyevi mutluluğun beyhudeliğinin bilgisi, onun tam olarak küçümsenmesi ve ondan yüz çevirip gayet farklı, hatta karşıt türde bir varoluşa yönelmedir. Zannımca Hristiyanlığın ruhu ve amacı, "meselenin hakiki nazik noktası" budur; ama bu onların zannettikleri gibi tektanrıcılık değildir. Bu yüzden iyimser Yahudilik ve onun bir türü olan İslam'a göre Tanrısız Buda dini Hristiyanlığa daha yakındır." (Schopenhauer, 2011: 120-121)

Schopenhauer nazarında Budizm, hakikati en ince ve hafif örtü altında sunan, dolayısıyla hakikati ifade etmek bakımından en yüksek dereceye sahip olan dindir, dolayısıyla en değerli dindir. Nitekim yaşamının son on senesinde kendisini açıkça bir Budist olarak tanımlamaktaydı (Cartwright, 2014: 242-243). Herhalde bunda Budizmin ateist bir din olmasının payı vardı. Budizmin gerçekten (yahut tam anlamıyla) ateist bir din olup olmadığı belki tartışma konusu edilebilir fakat (tanrısal varlığın/varlıkların varlığını açıkça yadsımasa da) en azından tanrısal varlığın/varlıkların varlığı sorunuyla pek ilgilenmemesi, bu konuya genel anlamda ilgisiz kalması anlamında ateisttir (Augé, 2010: 21). Hristiyanlık Budizm gibi ateist olmasa da, yukarıdaki alıntıda Schopenhauer meselenin özünün bu olmadığını, yani bir dinin özünü belirleyen şeyin bu olmadığını açıkça belirtmektedir. Bir dinin özünü belirleyen, onun ne derece iyimser yahut kötümser olduğu, dünyayı ve yaşamı ne derece yadsıdığıdır. İşbu bakımdan Hristiyanlık Schopenhauer nazarında değerlidir. Onun nazarında Yunan ahlakı ile Hindu ahlakı arasında "çarpıcı bir zıtlık" vardır. İlki amaç olarak "mutlu bir hayat"ı, yani "*vita beata*" sürmeyi seçer. Buna mukabil ikincisi "genel olarak hayattan serbest kalmayı ve kurtuluşu" seçer. Aynı zıtlık Greko-Roman paganizminin tiniyle Hristiyanlığın tini arasında da vardır. Bu zıtlık tam da "yaşama iradesinin olumlanmasıyla yadsınmasının zıtlığı"dır esasında: "Ve yaşama iradesinin bu olumlanmasıyla yadsınması arasındaki soru bakımından Hristiyanlık son tahlilde haklıdır." Bu kabilde Schopenhauer kendisinin ortaya koyduğu ahlak felsefesinin temelini, amacının ve hedefinin, kısacası özünün; Yeni Ahit'in tinine uygun olduğunu belirtir. Zira ikisi de "dünyanın iğrenç tabiatını dürüstçe ve içtenlikle kabul eder ve buradan kurtuluş yolu olarak yaşama iradesinin yadsınmasını gösterir." Mamafih kendi ahlak felsefesinin "yegane gerçek Hristiyan felsefe" addedilebileceğini de belirtmektedir (Schopenhauer, 2013: 45-47). Tüm bunlar pasif nihilizm ile çilecilik ve Hristiyanlık arasındaki uyuşumu hatta özdeşliği ortaya koymaktadır. Fark nerededir öyleyse?

"Hıristiyanlığın en aşırı çileciliğe varan ahlaki sonuçlarının benim eserlerimde akla ve şeylerin münasebet ve sürekliliğine dayandığı görülür, halbuki Hıristiyanlıkta bunlar safi masallara dayandırılır." (Schopenhauer, 2014c: 211)

Schopenhauer kendi felsefesinde temelcek felsefi olarak gösterilen hakikatin, dinin ifade ettiği hakikatten farklı olmadığını, fakat dinde bu hakikatin alegorik biçimde ifade edildiğini savlamaktadır. Din de, tıpkı kendi felsefesi gibi, "acı ve ölümlü demlenen bir dünyadaki hayatla yüzleşmek" gibi temel bir insani ihtiyacı karşılama vazifesi görmektedir (Cartwright, 2014: 481). Schopenhauer insanların kesinlikle bir "hayat yorumu"na ihtiyaç duyduklarını ve bu yorumun onların "anlayış güçleriyle" uyumlu olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla bu yorum daima hakikatin "alegorik-mecazi bir anlatımı" olmak durumundadır. Ancak bu sebeple onu küçümsemek yahut onun "inanılmaz, tuhaf ve görünüşte saçma formu" karşısında öfkelenmek vahim bir hata olacaktır. Zira duygularımız ve pratik hayat mevzubahis oldukça, bu yorum "hakikatin kendisinin başarabileceği kadar çok şey başarır." Formundan ötürü onu küçümsemeye kalkmak, çoğunluğu teşkil eden insanların kaba halinden bihaber olduğumuzu, keza bu hal içindeki insanların birtakım derin hakikatleri anlamasını sağlamak için "kullanılması gereken dolambaçlı yollar"dan bihaber olduğumuzu, hatta bunlar hakkında "en ufak bir fikre" dahi sahip olmadığımızı gösterir. Mamafih farklı dinler; insanların kendi başlarına ve yalın halleriyle kavrayamayacakları birtakım hakikatleri onlara kavratır değişik sistemlerdir esasında: "onlar için hakikati bu form yahut sistemlerden koparmak mümkün değildir." Dolayısıyla bu sistemleri (dinleri) alaya almak, hem haksızlık hem de dar kafalılık olacaktır. Din kitlelerin, yani hayat galesi içinde, günlük hayatın angaryası ve iğrenç uğraşları içinde kaybolmuş nice insanların kaba aklına "hayatın yüksek önemini bildirmenin ve hissettirmenin yegane yolunu sunar." Sıradan insanlar, doğaları itibariyle; maddi ihtiyaçların tatminine, eğlenceye ve hoşça vakit geçirmeye yarayan şeylerden başkasına pek ilgi göstermezler.

Din kurucuları, onların bu uyuşukluğunu sarsan ve onlara "varoluşun yüksek anlamını" gösteren insanlardır. Hülasa din "kalabalıkların metafiziği"dir, dolayısıyla (kalabalıklar düşünülerek) dine haricen saygı gösterilmelidir, zira "onu gözden düşürmek dini onların elinden almak anlamına gelir" (Schopenhauer, 2009a: 62-63). Din, öğrettiği dersleri, tüm insanlığa öğretmeyi hedeflediğinden (bununla mükellef olduğundan); hakikati çıplak halde sunması hedefine uygun (ve yerinde) olmaz. Derslerini tüm insanlığa öğretecekse, mitoslardan yararlanması çok daha makul ve yerinde olacaktır, hatta denebilir ki zorunludur. Hakikati mitoslardan yalıtılmış biçimde sunarsa, hakikat büyük çoğunluk için ebediyen ulaşılmaz olacaktır. Bu kabilde hakikat, kendi başına görülemeyen, elle tutulur olmayan; ancak birtakım başka maddeler ile birleştiğinde görülebilir ve elle tutulabilir olan flor gazına benzer. Öyleyse ancak mitoslarla, meseller ve misallerle dile getirilebilmesi itibarıyla, hakikat "bir kap olmaksızın taşınamayan su"ya da benzetilebilir. Hakikatin yalın halde olmasında yahut yalın halde verilmesinde ısrar etmek, suyun taşınacağı kabı kırmak gibidir. Mamafih din hakikati misaller, meseller ve mitoslarla ifade etmek suretiyle; aslında hakikati insanlık için "anlaşıp hazmedilmesi mümkün" hale getirmiştir (Schopenhauer, 2009a: 75-76).

"[D]in hakikatin karşısında değildir ki; bizzat kendisi hakikati öğretir. Onun faaliyet alanı yahut tesir sahası küçük bir derslik değil, fakat bir bütün olarak dünya ve insanlık olduğu için din bu kadar kalabalık ve karmaşık bir dinleyici kitlesinin taleplerini ve anlayış güçlerini görmezden gelemez. Din hakikatin çıplak haliyle görünmesine izin veremez; ya da tıbbi bir teşbih kullanmak gerekirse, onu ilaç olarak saf haliyle öneremez, fakat deyiş yerinde ise, bunun için çözücü veya eritici bir madde olarak mitoslardan yararlanmalıdır. [...] Çünkü insanlar saf ve yalın haliyle hakikate asla tahammül edemezler [...] Mecaz ve teşbih dilini bir tarafa bırakırsak diyebiliriz ki hayatın derin anlamı ve yüksek hedefi kitlelere ancak simgesel bir dille gösterilip takdim edilebilir, çünkü onlar hayatı gerçek anlamıyla kavrayamazlar. Buna karşılık

felsefe Eleusis *mysterium*ları gibi küçük bir azınlık ve seçkinler için olmalıdır."
(Schopenhauer, 2009a: 75-76)

Schopenhauer, tüm kabalığı ve sıradanlığı içinde kitleleri kör birine benzetir. Körün bütün dileği, yürürken çevresindeki her şeyi görmek (algılamak) değil, fakat gitmeyi amaçladığı yere "ulaşmak"tır. Dinin yaptığı da budur, din bu körün elinden tutup götürür, görececek gözleri olmayan bu kimseye eşlik eder, onu doğru yola iletir ve doğru yolda ilerlemesini sağlar; bu kesinlikle dinin "en parlak yanı"dır. Eğer dinin desteği olmasaydı, ahlak bilincinin bunca baştan çıkarıcı karşısında varlığını sürdürmesi zor olurdu. Hem bunca baştan çıkarıcı, hem de nice dertler ve kederler karşısında; din insana hem rehberlik etmekte, hem de ona "bir teselli ve ferahlık kaynağı" sunmaktadır; ki bu, ölüm anında bile insanı terk etmez (Schopenhauer, 2009a: 80). Dinin mitosları yahut meselleri değil fakat insanlara verdiği temel mesaj doğrudur, keza güttüğü amaç doğrudur. Dolayısıyla "din yalan dolan değildir", bilakis gerçektir, hatta "bütün hakikatlerin en önemlisi"dir. Fakat onun öğretilerinin özü (yahut karakteri) öylesine yüce, öylesine yüksektir ki; kitlelerin onu doğrudan kavraması mümkün değildir. Eğer kendisini alegori örtüsüne sarmadan göstermeye kalksa, onun ışığının parlaklığı alelade gözlerin kamaşıp göremez hale gelmesine neden olur; dolayısıyla onlar ışığın parlaklığı yüzünden karanlıkta kalırlar. Mamafih din yalın doğruyu öğretmez, fakat "onda içerilen yüksek anlam bakımından doğru olanı öğretir. Bu şekilde anlaşıldığında din hakikattir" (Schopenhauer, 2009a: 89). Dolayısıyla din her şey olabilir, fakat asla dolap yahut dümen değildir; o, alegori ve mitos kılığında da olsa "hakikatin ta kendisidir" (Schopenhauer, 2009a: 92). Gelgelelim, Schopenhauer dinin akıbetine dair pek iyimser değildir, dinin gelecekte de dayanabileceğinden kuşku duymaktadır. Onun nazarında dinler tıpkı ateş böcekleri gibidir, parlayabilmek için muhakkak karanlığa gereksinim duyarlar; yani belirli orandaki bir cehalet tüm dinlerin önkoşuludur. İnanç ve bilgi, terazinin iki ayrı kefesine benzer; biri yükselirken diğeri mecburen alçalır

(Schopenhauer, 2009a: 94, 96). Bilimlerin ilerleyişini sürdürüp gitgide yayılacağını fakat bunun dinin yeryüzündeki varlığını sürdürmesine mani olmayacağını düşünenler ciddi bir yanlgı içindedirler. Bu ikisinin barış ve uyum içinde varolabileceğini söylemek kesinlikle gülünçtür: "Dinler cehaletin çocuklarıdır ve analarından uzun ömürlü olmaları beklenemez" (Schopenhauer, 2009a: 168). Dolayısıyla akla dayanarak açıklanabilecek doğruları alegoriler yahut safi masallar üzerinden dile getirmek babında dinler hakikatin kendisi olsalar da, bunların akıbeti parlak görünmemektedir. Nitekim dinlere inanç günden güne azalmakta ve dinler etkisini kaybetmektedir (Schopenhauer, 2014c: 211). Leopardi de bilimlerin ilerleyişiyle birlikte aklın imparatorluğunun illüzyonları ezdiğini, halbuki illüzyonların sahte şeyler olmayıp bize doğa tarafından verildiğini, hatta doğamızın bir parçası olduğunu savunur. Ayrıca dinin doğayla aynı tarafta olduğunun not edilmesi gerektiğini söyler. İnsanları büyük eylemler yapmaya sevk ve teşvik eden asıl şey akıl değil doğadır. Akıl onları daha ziyade geri çeker, onları geride tutar. Öyleyse aklın doğanın düşmanı olduğu apaçıktır; doğa büyüktür, akıl küçüktür (Leopardi, 2013: 15-16). Şimdi Leopardi'nin dinin doğayla aynı tarafta olduğunu söylemesi, dinleri de (başlıca) 'doğal illüzyonlar'dan sayması nedeniyledir. Sonuçta iki pasif nihilist de dinin özü ve/veya mesajı ile barışıktır, Nietzsche'nin pasif nihilizmden (yahut Schopenhauer'dan) kopuşunu tetikleyen şey(lerden biri) de bunu görmüş olmasıdır denebilir. Schopenhauer hakikatin ışığının kendisini alegori örtüsü altında göstermediği takdirde insanların gözünü kamaştırıp onları karanlıkta bırakacağını söylüyordu. Dolayısıyla aklın dinin alegorilerini değerden düşürmemesi gerektiğini imliyordu. Leopardi de benzer minvalde konuşur:

"İllüzyonlar doğaldırlar, dünyanın düzenine tabidirler. Eğer illüzyonlar tamamen veya büyük ölçüde ortadan kaldırılırsa insan denatüre olur yani doğası bozulur. Akıl bir ışıktır ve doğa akıl tarafından aydınlatılma arayışındadır, yanıp kül edilme değil."
(Leopardi, 2013: 24)

Leopardi barbarlığın en büyük düşmanının sanılanın aksine akıl değil doğa olduğunu serdeder. Doğa (düzgün biçimde takip edildiği takdirde) bize yerinde illüzyonlar verir ve bir insanı içtenlikle medeni kılar. Hiç kimse Kartacalılar ile savaşan Romalıları yahut Termofil'deki Yunanlıları barbar addetmemiştir fakat her iki halk da illüzyonların oldukça güçlü ve nüfus üzerinde tesirli olduğu dönemlerde yaşamışlardır. Ancak Yunanlar da Romalılar da aşırı uygarlaşma nedeniyle zamanla barbarlığa düşmüşlerdir. Cicero Romalıları bu akıbetten kurtarmaya çabalamış, daima onlara illüzyonlara sıkıca sarılmalarını salık vermiştir. Ancak Cicero'nun çabaları boşa gitmiştir; illüzyonlar Romalılar nazarında önceki dönemlerde oldukları yerden çok uzaktılar, illüzyonlar artık eski illüzyonlar değillerdi; akıl gelmiş ve insanlar önceki nesillerin el üstünde tuttuğu vatanseverlik, şeref, ihtişam, gelecek nesillerin menfaati vesaireye eskiden olduğundan çok daha az önem atfetmeye başlamış; egoist olmuş ve ruhun azametini unutmuş; atalarından miras kalan misaller onlara bütünüyle abes ve saçma gelmeye başlamıştır. Böylece evvela hürriyetlerini yitirmiş, ardından şehvet ve üşengeçliğe gömülmüş, sonunda da barbarlaşmışlardır (Leopardi, 2013: 24). Aklın doğanın ilham ettiği büyük eylemlerin hasmı olduğunu; doğanın büyük, aklın küçük olduğunu bildiren Leopardi; bunların her şeyin iki büyük anası olarak nitelenebileceğini, bunların arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırıp bunlar arasında uzlaşma sağlamayı başarabilmiş olan yegane şeyin ise din olduğunu söyler. Din, Tanrı'ya ve gözle görülmeyen diğer her şeye sevgi duymayı ve gelecek hayattaki bir ödüle dair ümitvar olmayı salık verir; ayrıca hayranlık verici bir ahenk içerisinde akıl ile azamet, cömertlik, haşmet, yücelik, soylu davranışlar ve hatta delice görünen davranışları (mesela; şehit olma arzu ve gayreti, dünya malına tamah etmemek, dünyevi hazlara yüz çevirmek, ölümü küçümsemek vs.) uzlaştırır. Hakiki illüzyonları bir kenara koyacak olursak; böyle bir ahenk din olmadığı takdirde lafta kalmış olacaktır zira gelecek hayata yönelik bir umut, ruhun ölümsüzlüğü, erdemin hakikati vs. olmadan

cömertçe ve kahramanca eylemler yahut yüksek düşünceler ve hisler varolmayacaktır, bunlar yavaş yavaş azalacak ve sonunda yiteceklerdir. Nitekim aklın imparatorluğu yükseldikçe hakiki illüzyonlar değerden düşecektir. Zira akıl hakiki ve muazzam güzelliğin düşmanıdır ve aklın bakış açısından her şey küçüktür; nitekim bu dünyadaki her şey (son tahlilde) çorak ve çirkindir (Leopardi, 2013: 42-43).

1.1.4. Acısız Yaşamı Hedeflemek (Ölçülülük)

Schopenhauer mutlu hayatın olanaksız olduğunu serdedir. Mutlu hayat boş bir fikirden, boş bir hayalden ibarettir. Eğer bu dünyadaki gayemiz mutluluğa erişmekse, nafiye bir uğraşın içindeyiz demektir. Mutlu hayatı kovalayan kimse sadece kendini kandırmaktadır (Schopenhauer, 2013: 60-61). Mutluluk kulağa hoş gelebilir, fakat nihayetinde sadece bir göstermedir, mutluluk olsa olsa daha az mutsuzluk anlamına gelebilir, daha fazlası değil (Schopenhauer, 2009d: 108). Mutluluğu kovalayanlar "kafalarına bağlanmış bir sopaya bir demet ot asılan ve bu yüzden hep önlerine bakan ve bu ot demetine ulaşmayı umut ederek adımlarını sıklaştıran eşeklere benzerler" (Schopenhauer, 2009d: 118). Dolayısıyla Schopenhauer mutluluğu kovalamakla geçen hayatın boşuna çekilmiş acıdan ibaret olduğu kanaatindedir. Nitekim dünyanın boş ve değersiz olduğuna dair argümanlarla bizi mutluluk olmadığına, aldatıcı mutlulukların dahi bize uzak olduğuna; dolayısıyla didinmenin kısır döngüsüne kendimizi bırakmanın büyük bir hata olduğuna iknaya çalışır. Dine ılımlı (hatta sempatiyle) bakmasının nedeni de budur. Alegori kılığında da olsa dinler insana bu hakikati göstermeye çalışmakta; dünyayı hor görmeyi, dünyanın aldatıcı zevklerinin cazibesine kapılmamayı, mutluluğu hayatın ereği yapmamayı salık vermektedirler: Dini ahlakın (bilhassa Hristiyan/Budist ahlakın) özü budur. Hristiyanlıkta insan, günahkarlığından

ötürü, dünya denen bu lanet yere düşmüştür, ızdırap çekmesi için buraya sürgün edilmiştir. Schopenhauer bu meselin bize yaşamın özünü verdiğini düşünür. Nitekim Schopenhauer bize hayatta rehberlik edecek, doğru istikamette yürümemizi sağlayacak şeyin, dünyayı bir ceza ve mahkumiyet yeri bilmek olduğunu söyler (Schopenhauer, 2013: 33-34). Dolayısıyla ömrümüzü çok büyük (zihinsel ve/veya fiziksel) acılar yaşamadan tamamlayabilirsek, kendimizi pekala "en mutlu kadere" sahip kimse addedebiliriz. Eğer kendimizi böyle addedebilmek için en büyük, en canlı hazları yaşamış olmamız gerektiğini varsayarsak aldanmış, budalalık etmiş oluruz. Yaşamın mutluluğunu birinciye değil ikinciye yükleyen, kendisine yanlış bir ölçüt almış olur. Çünkü hazlar negatiftir, buna mukabil acılar pozitiftir. Dolayısıyla mutluluğun ölçütünü teşkil eden bunların yokluğudur: "Acısız bir duruma bir de can sıkıntısının yokluğu eklenirse, işte o zaman dünyevi mutluluğa büyük ölçüde erişilmiş" olur. Geri kalansa yalnızca hayaldir, çünkü negatif olan aynı zamanda hayali olandır, dolayısıyla onda gözümüz olmamalıdır. Hazlara koşmak için acıyı göze almaktansa acılardan kaçmak için hazlardan vazgeçen karlı çıkar. Schopenhauer, bu kabilde, Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik*'te söylediği "Zevkin değil, acısızlığın peşinden koşar akıllı kişi" (yahut "Akıllı kişi, hazzı değil acısızlığı hedefler") cümlesini, "tüm yaşam bilgeliğinin en önemli kuralı" addeder. Bu kural, dikkatimizi hazlara yahut yaşamın hoşluklarına yöneltmek yerine yaşamın kötülüklerinden mümkün olduğunca kaçınmamızı salık verir. Doğru yöntem de budur. Öyle olmasaydı, Voltaire'in, "Mutluluk yalnızca bir düştür, acı ise gerçektir" sözü bir yalanın ifadesi olurdu, halbuki bir hakikatin ifadesidir. Buradan mutluluk öğretisine dair çıkan sonuç şudur: Hesabımızı tattığımız hazlara göre değil, atlattığımız belalara göre yapmamız gerekir. Dünya denen "bu eziyet sahnesini bir zevk mekanına dönüştürmeye çalışmak"; hazları ölçüt almak, hazları kendine hedef seçmek "gerçekten büyük bir yanıştır, ne var ki çok kimse böyle yapmaktadır" (Schopenhauer, 2009d: 107-109). Bu itibarla, aslında Schopenhauer'ın hazcı filozof Hegesias'inkiyle

benzer görüşleri savunduğu söylenebilir. Nitekim Hegesias da, insanların aslında hep acı çektiğini, hazza ulaşmanın çoğu kimse açısından pek olanaklı olmadığını serdediyor ve *hazcı kötümserlik* adı verilen görüşü savunuyordu. Buna göre hayatta yapılacak en akıllıca şey; hazları kovalayarak yaşamak yerine, acılardan kaçarak yaşamaya çalışmak olmalıdır (Özlem, 2010: 62). Hülasa mutluluk negatif, mutsuzluk pozitiftir. Negatif olan hayali olduğundan; negatifi arttırmak yerine pozitifini eksiltmeye çalışmak, şüphesiz en makul, en bilgece yaşam tutumu olacaktır.

"Bütün doyumlar ya da yaygın adlandırılışıyla mutluluk, özünde her zaman olsa olsa olumsuzdur, hiçbir zaman da olumlu değildir. Doyum bize kendiliğinden ya da kendi rızasıyla gelen bir kayra değildir. Mutluluk her zaman bir dileğin gerçekleşmesi olmak zorundadır. [...] Ama doyumla birlikte dilek, dolayısıyla da haz kesilir. Böylece doyum ya da kayırlımlılık duygusu, acıdan rahatsızlıktan kurtuluştan başka bir şey olamaz."
(Schopenhauer, 2014a: 240)

Bütün mutluluklar doğası itibariyle olumsuzdur, asla olumlu değildir. Dolayısıyla sürüp giden doyum, haz yahut mutluluk değil, bilakis acıdır. Şu halde mutluluğa erişmek maksadıyla hazları kovalamak daha büyük bir mutsuzluğa zemin hazırlayacaktır; yapılması gereken acıları azaltmaya çalışmaktır. Çünkü erişilen hazzı yahut doyumunu, muhakkak suretle yeni bir acı, yeni bir özlem, yeni bir sıkıntı izler (Schopenhauer, 2014a: 242). Velhasıl Schopenhauer, insanın yahut yaşamın 'doğal hali'nin, 'olağan hali'nin mutsuzluk olduğunu; yaşamın zemininin mutsuzluk olduğunu serdetmiş olmaktadır. Verili zemin yahut olağan durum mutluluk değil mutsuzluktur. Biz bu olağan durumda sürekli istisnalar yaratmaya çalışır, bu istisnalara da mutluluk deriz. Ancak bu istisnayı sürekli olarak elde etmeye çalışmak maliyetini karşılamayan bir uğraştır. Sığ bir dereye yürüyen, ayaklarını kurutmak için de arada bir dere yatağındaki kaygan taşların üzerine çıkıp dengesini kaybetmeden durmaya çalışan bir

insanın durumu nasılsa; mutluluğu yakalamaya çalışan insanın durumu da öyledir; maliyetini karşılamayan bir uğraş içindedir. Öyleyse mutluluk (sandığımız), sadece ekstra bir gayret yahut çabayla ulaşılabilen kısa ve geçici bir durumdur, bir aldanmadır; olumlu yani pozitif bir şey değildir. Schopenhauer (Schiller'in bir sözüne atıfta bulunarak) hepimizin Arkadia'da doğduğumuzu, yani mutluluk istenciyle dolu şekilde dünyaya geldiğimizi ve bu hayali gerçekleştirme yolunda budalaca umutlar beslediğimizi söyler. Fakat yazgı (çok geçmeden) bizi haşince yakalayıp tersini öğretir: Aslında hiçbir şeyimiz yoktur, ne malımız mülkümüz, ne çoluk çocuğumuz, ne kolumuz bacağımız, ne gözümüz kulağımız bize aittir; hepsi yazgıya aittir. Mutluluğa yazgılı olduğumuzu sanmamız bir hezeyandır. Deneyim bize mutluluğun yalnızca uzaktan bakılınca görülen, yanına yaklaşıldığında ise kaybolan bir serap olduğunu; buna mukabil acıların ve dertlerin hakiki olduğunu, yanılsama yahut beklentiye gerek olmaksızın hakikaten ve bizatihi var olduklarını öğretir: "Bu ders yararlı olursa, mutluluğun ve hazzın peşinden koşmayı bırakırız ve daha çok, acının ve dertlerin giriş yolunu olabildiğince daraltmayı düşünürüz." Böylelikle istemimizi dingin, acısız, katlanılır bir yaşamla sınırlarız; çünkü "dünyanın sunabileceği en iyi şey" in bu olduğunu anlamışızdır (Schopenhauer, 2009d: 111). Hülasa hazları mutluluğun vesilesi belleyen, haz uğruna hayatın dinginliğini feda eden, hayali mutluluğu kovalarken aslında mutsuzluk istikametinde ilerleyecektir.

"Bu dünyayı, kuşkulu bir bakışla, bir tür cehennem olarak gören ve buna göre yalnızca, kendine ateş geçirmez bir oda bulmaya çalışan kişi çok daha az yanılır. Budala kişi, yaşamın hazlarının peşinden gider ve aldandığını görür; bilge kişi ise belalardan kaçınır. Bunda başarısız da olsa, bu kendi budalalığının değil, talihinin suçudur. Başardığında ise aldanmamıştır; çünkü, kurtulduğu belalar son derece gerçektir. Belalar onun çok uzağından geçmiş olsalar ve hazlardan gereksiz yere fedakarlık etmiş olsa da, aslında bir şey yitirmiş değildir: Çünkü tüm hazlar hayalidir ve bunların yokluğuna üzölmek dar

kafalılıktır, hatta gülünçtür." (Schopenhauer, 2009d: 109)

Hazlar negatif, acılarsa pozitifdir ve mutluluk hayalden ibarettir; dolayısıyla "yaşam tadına varılmak için değil, atlatılmak, geride bırakılmak için vardır." Schopenhauer bu hakikate işaret eden birçok deyim olduğunu söyler: mesela "*Degre vitram* (Yaşamı geçirmek), *vita defungi* (Yaşamı atlatmak), İtalyancadaki *si scampa cosi* (atlatılı), Almandaki *man muss suchen, durchzukommen* (Atlatmaya bakmalı)" bunlar arasındadır. Ancak Schopenhauer'a göre iyimserliğin de katkısı yahut kolaylaştırmasıyla bu hakikat görmezden gelinmektedir, bu görmezden geliş de "çok sayıda mutsuzluğun kaynağı"dır. İyimserlik insana boş umutlar yüklemekte ve huzursuz arzular insana gerçekte varolmayan bir "mutluluk hayaleti"ni yansıtıp o hayaletin peşinden sürüklenmeye götürmektedir: Böylelikle, asıl (ve bizatihi) gerçeklik olan acıyı üzerimize çekeriz. Neden sonra değerini bilemediğimiz için yitirdiğimiz acısız durum için üzülür dururuz: "Sanki kötü bir cin, en büyük gerçek mutluluk olan acısız durumdan, arzunun hokkabazlık görüntüleri sayesinde dışarı çıkmamız için sürekli dürtmüştür." Şu halde iyimser mutluluk öğretisi, evvela kendi isminin yalnızca güzel bir göstermece olduğunu, mutluluğun ancak acıların fazlasından (veyahut fazlalığından) kaçınmayı başarmak anlamına gelebileceğini göstererek işe başlamalıdır. Zira çok mutsuz olmamak için en güvenilir yol, çok mutlu olma hayalini (yahut beklentisini) terk etmektir (Schopenhauer, 2009d: 108-111). Şiddetli acının şiddetli istençten ayırlamayacağını, ayırt edilemeyeceğini dikkate alırsak (Schopenhauer, 2014a: 269); mutluluğu şiddetle istemek, ancak mutsuzluğumuzun şiddetini arttırmaya yarayacaktır. Nitekim Schopenhauer'ın eski dostu Goethe de bunu kavramış görünmektedir:

"Goethe ona [gençliğindeki eşi Merck'e] şöyle yazmıştı: "Mutluluk üzerinde tiksindirici ve üstelik düş görme boyutunda hak iddia etme, bu dünyadaki her şeyi mahvediyor. Kendini bundan kurtarabilen ve elindekinden başkasına heves etmeyen, kendine bir yol

açabilir" (Goethe - Merck Mektuplaşmaları, s. 100)." (Schopenhauer, 2009d: 111).

Schopenhauer'a göre çok mutsuz olmak kolaydır, çok mutlu olmaksızın (zor değil) bütünüyle olanaksızdır. Haz, mülk, şan, rütbe vs. peşinde koşmak, bunlar için (ölçüsüzce) çabalamak (mutluluğu değil) büyük felaketleri çağırır. Schopenhauer (onun) felsefesini bütünüyle alan (kavrayan) ve "bu yüzden, tüm varoluşumuzun, olmasaydı daha iyi olacak bir şey olduğunu, bu yüzden onu yadsımanın ve geri çevirmenin en büyük bilgelik olduğunu bilen birisinin" hayata dair ölçsüz beklentilere girmeyeceğini, dünyada hiçbir şeyi tutkuyla kovalamayacağını, bilakis Platon'un "Hiçbir insani şey, uğrunda büyük gayrete değmez (Devlet, X. 604)" düşüncesiyle dolu olacağını söyler. Bu bilgece kavrayışa sahip olmak hiç şüphesiz onun lehinedir. Çünkü (insana) olağanüstü (gelen) şeylerin büyük çoğunluğu, tiyatro dekoru misali, salt birer görüntüden ibarettir (Schopenhauer, 2009d: 111-113). Dolayısıyla bu dünyada aslolan kendinde (yani içinde) zengin olmaktır. Çünkü "dünyanın herhangi bir yerinde elde edilebilecek çok fazla bir şey yoktur." Kendi içinde zengin olmakla zenginliği dışarıda aramak arasındaki fark; Noel zamanında sıcak, mutlu bir yuvada oturmakla soğuk ve karlarla kaplı bir Aralık gecesinde dışarıda kalmak arasındaki farka benzer (Schopenhauer, 2008a: 42). Dünyevi hazlar peşinde koşmak, bir hayali kovalamaktır; sonuçta üzerimize acıları çekmekten başka bir iş başarmış olmayız. Şu halde insanın yapması gereken bunlardan yüz çevirmektir, böylelikle hem acılardan kaçınmış, hem de iç huzuru ve dinginlik bulmuş oluruz. Hülasa "acılardan kaçınmak için hazlardan vazgeçilirse kar edilmiş olur" (Schopenhauer, 2009d: 109). Aslında tüm zamanlarının bilgelerinin salık verdiği de budur, ancak tüm zamanların budalalarının (yani ezici çoğunluğun) yaptığı da tam tersidir. Bunun böyle gelmiş ve böyle gidecek olduğu aşikardır. İşbu nedenle Voltaire "Bu dünyayı, tıpkı dünyaya geldiğimizde onu bulduğumuz gibi, aptal ve kötü bir biçimde terk edeceğiz" demiştir (Schopenhauer,

2009d: 7). İnsanların hazza olan budalaca düşkünlüğünü Leopardi de eleştirmektedir. Cicero'nun *Paradokslar*'ında geçen "Acaba zevkler insanı daha iyi ya da daha övgüye değer mi kılıyor? Ve acaba bunların keyfini çıkarmış olmakla övünüp kurumlanacak kimse var mı?" sorusuna "Sevgili Cicero, çağdaş insanların zevkler yüzünden daha iyi ya da daha övgüye değer hale geldiklerini söyleyemem, ama daha fazla övüldükleri kesin." diye cevap verir. Nitekim bugün neredeyse tüm gençler övgüye giden yol olarak "zevklerden geçen yolu" görmekte ve onun peşine düşmektedirler. Bu zevklere ulaştıkları vakit onlarla övünmekte; arkadaşlarından tut yabancılarla, dinlemek isteyenlerden tut dinlemek istemeyenlere kadar herkese hayatın zevkleriyle övündükleri sayısız hikayeler anlatmaktadırlar. Hülasa zevkleri yalnızca övgü değil ün vesilesi olarak da aramakta ve anlatmaktadırlar. Hatta bu sırada; aslında elde etmedikleri, bütünüyle hayali olan birçok zevke de sahip çıkmaktadırlar (Leopardi, 2015: 191). Habuki haz düşkünlüğü, kendini haz arayışına kaptırma ve/veya haz peşinde koşma; özellikle de bunların peşinden tutkuyla koşma; Leopardi'ye göre daha büyük mutluluğun değil, bilakis daha büyük mutsuzluğun sebebidir.

"İnsanların yaşamı, ne kadar büyük heyecanlarla sarsılır, acı ve rahatsızlık olmaksızın ne kadar meşgul edilirse, o kadar mutlu demeyeceğim, ama az mutsuz olmuştur her zaman." (Leopardi, 2015: 105)

Leopardi'ye göre haz (ve tutku) peşinde koşmak, insanın mutluluğunu ve dinginliğini bozar. Fakat insan (bunun yerine) düzgün bir tempoda kendisini günlük amaç ve işlere odaklarsa, hiçbir zaman insana sıkıcı gelecek denli uzun sürmeyen gün içindeki o boş vakitler bile insan için eğlenceli birer oyalanma haline gelir; ayrıca sıkı bir çalışmanın ardından gelen dinlenme de başlı başına bir keyif kaynağıdır. İnsanın hayatının olması gereken şey de budur, yani insan hayatının bu anlama gelmesi gerekir. İlkel insanlar için de hayat zaten bu demektir, Leopardi (kendi zamanını kastederek)

bunun köylü topluluklar, aşiret toplulukları vs. için bugün de geçerli olduğunu belirtir. Hayvanların mutlu bir biçimde yaşayıp gitmesinin başlıca nedenini başka herhangi bir yerde aramamak gerekmektedir (Leopardi, 2013: 133). Schopenhauer onunla hemfikirdir. Yaşamda haz, mutluluk ve gösterişe önem vermek; parlak ve mutlu bir yaşamı ölçülü ve erdemli bir yaşama tercih etmek; daima büyük rollerde (gösteriş ve zaferi temsil eden rollerde) oynamak istemek gibidir, halbuki ancak budala bir aktör bunu ister; çünkü önemli olan hangi rolde oynadığın yahut ne kadar oynadığın değil, (daha ziyade) nasıl oynadığıdır; yaşam denen kaba komedide oynadığımız rol açısından da durum budur (Schopenhauer, 2018: 67). Öyleyse hedefimiz; haz ve tutkuyla dolu yaşamlar, büyük ve gösterişli yaşamlar yaşamak olmamalıdır. Gerçek zenginlik içimizdedir, hedefimiz acısız bir durumu ve dinginliği yakalamak olmalıdır. Bunun için ölçülü ve sade bir yaşamı tercih etmek, istemlerimizi mümkün mertebe ölçülü tutmak gerekir: "İnsan, yaşamının mutluluğunu, yaşamın çok sayıda gerekliliği yüzünden geniş bir temel üzerinde inşa etmekten kaçınmalıdır: Çünkü böyle geniş bir temel üzerinde durursa, çok sayıda kazaya olanak tanıyacağı için, kolaylıkla çökebilir ve bu kazalar da hiç eksik olmazlar." Öteki tüm binaların sağlamlığı temellerinin genişliği nispetinceyken, mevzubahis mutluluğumuzun binası olunca durum tam tersidir. Schopenhauer, bu kabilde, genel olarak yapılan en büyük budalalıklardan birinin, "nasıl bir yaşam sürülürse sürülsün büyük işlere kalkışmak" olduğunu söyler. Çünkü bu tür işlerin önü başarısızlıklar ve engellerle öyle sık kesilir ki, bunlar nadiren sonuca ulaşır. Sonuca ulaştığındaysa, zamanın bizde yaratmış olduğu değişiklikler nedeniyle, üzerinde çalıştığımız işlerin artık bize uygun olmadığını görürüz ve başarının tadını çıkaramayız. Dolayısıyla büyük işlere kalkmak aslında bir yanılgıdır, fakat (bir yönüyle iyidir çünkü) bu yanılgı olmadan "büyük şeylerin ortaya çıkması zordu" (Schopenhauer, 2009d: 114-115). Elbette bu, büyük işlere/maceralara atılmanın, ihtirasla davranmanın, dünyevi hedefleri tutkuyla kovalamanın kişinin aleyhine olduğu;

doğru yolun istemleri ve dünyevi hedefleri azaltmak olduğu gerçeğini değiştirmez.

"Ancak, bu kurtarıcı kavrayışa varmayı özellikle zorlaştıran, daha önce de andığımız dünyanın ikiyzllğdr. Bu yüzden gençliğe bunu erkenden açıklamak gerekir."

(Schopenhauer, 2009d: 113)

Schopenhauer'ın bahsettiği ikiyüzlülük (dünyanın ikiyüzlülüğü); her yerde ve istisnasız olarak, şeylerin dışsal görüntüsüyle özü arasındaki (tezat yahut) uyumazlıktır; dışarıdan olağanüstü görünen şeylerin ii boştur, ancak şeyler bu sırrı (sırlarını) kolay kolay izhar etmezler (etseler de neden sonra izhar ederler). Bu ikiyüzlülük insanı (bilhassa genç adamı) dünyanın "pozitif bir mutluluğun mekanı" olduğuna inandırır. Böylece dünyanın, tadının çıkarılması için var olduğunu zanneder. Üstelik romanlar, şiirler vb. sanat/edebiyat ürünleri de adeta onun bu yanılığını güçlendirmek için tasarlanmış gibidirler. Yaşlılıkta bilgi ne çıkıp tutkular geri plana itilmiştir; fakat genç adam bilgi noksanlığı içindedir, onda ne çıkan bilgi değil tutkulardır. Dolayısıyla genç adam, pozitif hazlardan müteşekkil pozitif bir mutluluğun peşindedir. Schopenhauer nazarında bu, "var olmayan bir yaban hayvanının peşinde yapılan" bir av gibidir. Bu av uğruna nice zahmet ve tehlikelere göğüs germesi gerekir. Bu avla nihayetinde vardığı yerse pozitif mutluluk değil, bilakis pozitif mutsuzluktur. Bu mutsuzluk "acı, dert, hastalık, zarar, keder, yoksulluk, utanç ve bin türlü sıkıntı" biçiminde belirir. Sonunda da hayal kırıklığı gelir velakin o geldiğinde vakit artık çok geçtir. Mamafih Schopenhauer, kendisinin önümüze hayali değil "gerçek bir hedef" koymuş olduğu iddiasındadır: Yaşamın planı yokluk, hastalık ve sıkıntının uzaklaştırılması, yani acılardan kaçınma üzerine yapılırsa; böylece ortaya "gerçek bir hedef" konulmuş olur ve "bu plan, pozitif mutluluk hayaletinin peşinden koşmakla ne denli az bozulursa, o denli çok şey gerçekleştirilir." Yaşlılıkta dünyanın ikiyüzlülüğü ve pozitif mutluluğun hayaliliği daha iyi kavrandığından (yahut sezildiğinden), bunu

bilhassa genç adama kavratmak gerekir (Schopenhauer, 2009d: 110). Yaşamın ikinci yarısına nispetle çok daha avantajlı olan birinci yarısı, yani gençlik yılları; "yaşamda mutlu olmak gerektiği kesin varsayımıyla mutluluk peşinde koşmak" yüzünden bulandırılmakta, hatta mutsuz kılınmaktadır. Umut ve beklentilerin sonunun sürekli hayal kırıklığı olması, bunun da hoşnutsuzluk yaratmasının nedeni budur (Schopenhauer, 2009d: 191).

"Düşlenen, belirsiz bir mutluluğun hayali görüntüleri gözümüzün önünden keyfi biçimlerde geçerler ve biz boş yere onların ilk görüntüsünü ararız. Bu yüzden gençlik yıllarımızda, konumumuzdan ve çevremizden, her nasıl olursalar olsunlar, genellikle hoşnut değilizdir" (Schopenhauer, 2009d: 191).

Eğer "dünyadan alınacak çok şey bulunduğu" kuruntusunun kökü henüz gençlik yıllarında (genç adamdan) kazanmış olsaydı, kuşkusuz bununla çok şey kazanmış olurdu. Ancak yaşamın gerçeklik yoluyla tanınmazdan evvel sanat/edebiyat yoluyla tanınması yüzünden tam tersi olmaktadır. Hayal gücümüzün betimlediği sahneler, yeniyetme bir genç olarak gözümüzün önünde parıldamakta; dolayısıyla yaşamımızın "ilginç bir roman" gibi geçeceği beklentisine kapılmaktayızdır (Schopenhauer, 2009d: 191-192). Yanlış beklentiler genç adamın zihninde bulanıklığa neden olmakta, dolayısıyla gençlik dönemi "hoşnutluk yaratmayacak bir tarzda" geçmektedir. Nitekim Schopenhauer nazarında, halk arasında gençliğin yaşamın "mutlu dönemi", yaşlılığın ise "hazin dönemi" addedilmesi isabetsizdir. Mutluluk (yanlış biçimde) hazza göre hesaplandığından, yaşlılıkta da birtakım hazlardan yoksun kalındığından, böyle bir zanda bulunmaktadır. Halbuki bu hükmün isabetsizliğini görmek için "tüm hazların negatif, acının ise pozitif olduğu düşünmek yeter" (Schopenhauer, 2009d: 204). Leopardi de Schopenhauer'la hemfikirdir. Ona göre, hiç kuşkusuz; gençler yalnızca yaşlılardan daha fazla acı çekmekle kalmaz fakat ayrıca (görünenin, inanılanın ve

söylenegelenin aksine) onlardan daha bunalmış bir halde bulunurlar ve hayatın ağırlığını daha fazla hissederler; keza hayatla başa çıkmanın ve onu ardında sürüklemenin emeğini, zorluğunu ve eziyetini de daha fazla hissederler. Zira gençlerde yaşlılara oranla daha fazla yaşam, yaşama gücü ve dirilik olduğundan varoluş şuuru ve kendilik şuuru da onlara göre daha fazladır. Mamafih her nerede daha fazla yaşam bulunuyorsa; orada daha yüksek seviyede benlik-aşkî yahut yoğunluk, bilinç, canlılık, uyarıcı vardır. Her nerede yüksek seviyede (yahut tesirde) bir benlik-aşkî bulunuyorsa, orada daha büyük bir mutluluk ihtiyaç ve arzusu vardır. Her nerede daha büyük bir mutluluk arzusu varsa; orada daha büyük bir haz/keyif iştahı, iştiyakı, hırsı, gereksinimi ve açlığı vardır: "Ne var ki, bu haz/keyif bulunamadığı takdirde; buna yönelik daha büyük bir arzu, daha büyük bir mutsuzluk, daha büyük bir yoksunluk ve mahrumiyet duygusu, daha büyük bir boşluk ve eksiklik hissi, dolayısıyla daha büyük bir bıkkınlık ve iç sıkıntısı, hayata karşı daha büyük bir küskünlük, hayata katlanmak için daha büyük bir zorluk ve zahmet açığa çıkması kaçınılmazdır." Dolayısıyla da tüm bu sayılan şeyler gençte yaşlıya nispetle daha yüksek seviyelerde seyrederek, bu da mutluluğun köküne kibrit suyu dökmektedir (Leopardi, 2013: 1136). Velhasıl gençlik yaşam dolu olduğundan yalnızca hazları değil acıları da daha yoğun şekilde hisseder; hazlar zaten özü itibarıyla gerçek değil düş olduğundan, sonuçta artan 'hazzın hissi' değil 'acının hissi' olmaktadır. Öyleyse yaşam dolu olmak aslında kaçınılmaz olarak acı çekmek anlamına gelir. İnsan da gençliğinde daha yaşam dolu olduğundan, gençlik aslında yaşlılıktan daha mutsuz, daha sancılı, daha buhranlı bir dönemdir. Nitekim Schopenhauer da gençlik döneminin (pozitif) mutluluğa duyulan yılmaz/yorulmaz bir özlemken, yaşlılık döneminde (pozitif) mutluluk denen şeyin aslında kuruntu olduğunun, yaşamdaki tek gerçeğin acı olduğunun artık (az çok) kavranıldığını söyler. Yaşlılıkta insanın yakıcı zevklerden ziyade acısız bir yaşama (ve dinginliğe) yönelmesi bundandır. Bu noktada Schopenhauer, gençliğinde her zil çalındığında kendi kendisine

"Oh ne iyi! İşte yeni bir olay!" derken, (yıllar geçip) olgunlaştığındaysa kendisini her zil çalındığında "Yine ne var?" derken bulduğunu belirtir (Schopenhauer, 2019b: 68). Çünkü insan bütün şeylerin değersizliğini ve dünyanın bütün harikalarının içinin boşluğunu; dolaysızca, ancak olgunluk çağına geldiğinde kavrayabilir; insan (zihinsel ve fiziksel) acılardan kurtulmuşsa, ister sarayda ister kulübede yaşıyor olsun, "herhangi bir yerde" kendisinin "tattığı mutluluktan daha büyük, daha özel bir mutluluğun bulunduğu kuruntusuna kapılmaz." Dünyevi ölçütler bakımından büyükle küçük, seçkinle sıradan onun nazarında artık birdir. Hayal kırıklığına uğramışlık bu çağın temel karakteristiğidir, hayaletler (yani yaşama çekicilik veren yanılsamalar) artık kaybolmuştur. İnsan dünyanın bütün şatafatı ve parıltısının hiçliğini öğrenmiş, bütün varoluşumuzun büyük yoksulluğunu ve boşunalığını kavramıştır (Schopenhauer, 2009d: 206). Dolayısıyla hazlara ve yaşama olan ilgi azalmıştır.

"Bu durum yaşlıya özel bir iç huzuru verir, bu iç huzuruyla dünyanın hokkabazlıklarını gülümseyerek küçük görür. Bütünüyle hayal kırıklığına uğramıştır ve insan yaşamının, ne kadar süslenip püslense de, çok geçmeden tüm bu panayır parıltıları arasından tüm yoksulluğunu göstereceğini; ne kadar boyanıp güzelleştirilse de, her yerde esas olarak aynı olduğunu; gerçek değerinin, ne hazların ne de şatafatın varlığında değil, ancak acıların yokluğunda [...] olduğunu [...] bilir." (Schopenhauer, 2009d: 206)

1.1.5. Çilecilik ve Pasifizizm (Dünyeviliğin Yadsınması)

Didinmenin yararsızlığından, mutluluğun olanaksızlığından ve acısız yaşamı hedeflemekten dem vuran Schopenhauer, görmüş olduğumuz üzere; mutluluk için uğraşp durmayı sadece istence kölelik etmenin tezahürü olarak görür. İstenç bizi "maliyetini karşılamayan" bir uğraş ile ömür tüketmeye mecbur eder; bu bizim

mütemadiyen acı çekmemize sebep olur, bunun sonu gelmez. Uğraşıp durmak, kendimizi kölelikten azat etmemizle sonuçlanmaz. Bilakis, uğraşıp durdukça köleliğimize dört elle sarılıyoruz demektir. Öyleyse dünya ile mücadele etmekten ziyade iştehamız ve arzularımızla mücadele etmemiz gerekmektedir. Bu, Schopenhauer nazarında, kölelikten kurtulmanın yegane yoludur. Zira istenç, arzularımız üzerinden bizi sürekli başka başka hedeflere koşar ve bunlar ele geçtikçe boşluklarını (yani tatmin edicilikten uzaklıklarını) izhar ederler. Bu amaçsız ve anlamsız kovalamacaya mola versek, bundan da can sıkıntısı doğar. Can sıkıntısından kurtulmak için kendimize ister istemez yeni hedefler belirlememiz gerekir. Bunları elde edersek gene bir kovalamaca kısır döngüsüne girmiş oluruz. Eğer elde edemezsek de hedeflerimize ulaşamamamız nedeniyle acı çekeriz. Öyleyse istence kölelik ederek kurtuluşa ermek asla ve kat'a kabil değildir. Zira İstenç kendinde şeydir, dolayısıyla bizi hedeften hedefe koşan istenç asla durmaz, asla yorulmaz, asla son bulmaz. Bu da bizim açımızdan sonu gelmeyen bir uğraş ve kölelik demektir. Bu bir kölelik durumudur zira birey (bilen özne olarak) İstenç karşısında özerk değildir. Elinde olmadan İstence biat eder ve hayatı ister. Dolayısıyla sürekli başka "ara hedefler" için didinip durmam ve ızdırap çekmem benim elimde değildir. Nitekim ben bilincine sahip olan özne, kısacası birey, "altta yatan gerçek benliğin", yani yaşama İstencinin bir tür kölesi (ve kurbanı) durumundadır (Janaway, 2013: 139). Malumdur ki Schopenhauer nazarında İstenç "bilgi yoksunu, kör ve karşı konulmaz bir dürtü"dür (Cartwright, 2014: 343) ve dolayısıyla bizim köleliğimizin bir anlamı yahut amacı yoktur. Üstelik biz sonu gelmemecesine kölesiyizdir zira "kalıcı doyum yoktur." Doyum, daima ve yalnızca, yeni bir didinmenin/uğraşın başlangıç noktasıdır (Schopenhauer, 2014a: 233). Öyleyse İstence biat ettiği müddetçe insan, acı verici bir köleliğin kurbanı olacaktır.

"[İ]stemenin görüngüsü yetkinleştikçe, çekilen acı da git gide daha görünür olur [...]"

Böylece bilgi seçikliğe ulaştıkça, bilinç yoğunlaştıkça acıda da onlarla orantılı bir artış olur. Buna göre, acı insanda en üst düzeye ulaşır." (Schopenhauer, 2014a: 234)

İstencin egemenliği ve belirleyiciliği altındaki mutsuz insan, istenci törpülemek yahut (kısmen) reddetmekle mutluluk bulamaz. Olsa olsa İstencin kötülüğünün verdiği acıdan (kısmen) kurtulabilir ve *negatif mutluluk* denen nispi bir mutluluğa erişebilir (Özlem, 2010: 105). Bahsedilegelen malum nedenlerden ötürü, Schopenhauer, bize "mutlu yaşam" arayışında değil yalnızca "daha az mutsuz yaşam" arayışında olmamızı salık verir. Mamafih mutluluk arulamakta değil bilakis arulamamakta aranmalıdır. Arzu ve istemlerin sayısı (ve şiddeti) arttığı nispette, mutsuz (ve muzdarip) olma nedenlerinin sayısı (ve şiddeti) de artar. Dolayısıyla kişi arzu ve istemlerini mümkün olduğunca düşük tutmalıdır. Mademki ızdırap ve sefaletten kurtuluş, istekleri yahut arzuları mümkün olabildiğince düşük tutmakta yatmaktadır; o halde, gerçek anlamda kurtuluşu da, istemeyi büsbütün yadsımakta aramak gerekmektedir.

"Gerçek kurtuluş, yaşamdan, acıdan kefaretni verip kurtulma, istemenin toptan yadsınması olmadan düşünemez bile. O zamana dek, her kişi, bu istemenin kendisinden başka bir şey değildir. Söz konusu kişinin belirişi ömürsüz bir varoluştur, her zaman boşu boşuna bir uğraş, engellenip duran bir çabadır." (Schopenhauer, 2014a: 298)

İnsanlar istemlere bağlı hedeflerin peşinden boş yere koşmakla, İstence biat edip boş yere didinmekle kalmaz; bu boşuna didinme ve koşturmacayı varoluşlarının anlamı addederler. Bu yanıltan dönmek ancak İstencin tamamen yadsınmasıyla mümkündür; bu, kişinin kendinden kurtulmasının yegane yoludur (Janaway, 2013: 136). Bu kurtuluş, insan yaşamının ereğidir, 'summum bonum'udur. Bu olmasaydı, yaşam 'kendi kefaretni ödeyebilme' vasfından yoksun kalırdı (Atwell, 1995: 184). Nitekim Gerçek ahlaklılık da ancak böylelikle tesis edilir. İstenci yadsıyan insan dünyadan el çeker,

bütün istek ve hazlardan yüz çevirir. Bu aslında Budizmin "Nirvana kuramının işlenip geliştirilmesinden başka şey değildir" (Hilav, 2019: 26). Hülasa Schopenhauer, kurtuluş çaresi olarak, "Budizmin Nirvana öğretisinden esinlenen bir asketizm (münzevilik)" önermiş olur (Özlem, 2010: 106). Schopenhauer, bu bağlamda, Goethe'nin ünlü şarkısı "Ben davamı hiçliğe yerleştirdim"e atıfta bulunmakta; bu şarkının insanın tüm (olası) isteklerden kurtulup, sade ve çıplak varoluşa geri döndüğünde, "insan mutluluğunun temelini oluşturan zihinsel huzura ulaşacağını" anlattığını belirtir (Schopenhauer, 2009d: 119). Burada tam da Nirvana'nın öngördüğü duruma işaret edildiği söylenebilir. Ancak Schopenhauer'ın sunmuş olduğu kurtuluş çaresinin ayrıntılarına geçmeden önce Leopardi'nin konuya yaklaşımına göz atmak yerinde olacaktır. Schopenhauer dünyadaki tüm kötülüğün ve ızdırabın kaynağının İstenç olduğunu, dolayısıyla bizim çektiğimiz mutsuzluk ve işkenceye de istencin neden olduğunu savunuyordu; yani istenç acı verir. Benzer şekilde Leopardi de, insandaki haz ve keyif arzusunun işkence haline gelmesinin, ruhta alışkanlık yapmış bir tür ızdırıp haline dönüşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Peki bir çare yahut çözüm yok mudur? Leopardi'ye göre insanın bu durumla başa çıkmak yahut en azından ondan kaçmak için 2 yolu vardır: (i) Ruhtaki uyuşma yahut mayışma insanı rahatlatır. Leopardi, Türklerin bunu sağlamak amacıyla afyon kullandıklarını ve ruhun da sıkıntılarına yönelik bu geçici rahatlamayı minnettarlıkla kabul ettiğini söyler. Zira bu, tam olarak memnun edilmesi hiçbir zaman mümkün olmayan arzunun daimi işkencelerinden bir kaçış gibidir; adeta uyku misali bir ara-verme, ruh düşünmeye son vermiyorsa bile düşünmekte olduğunu fark etmediği bir mola. (ii) En mutlu yaşam daimi bir meşgale hayatıdır, hatta uğraşılan meşgale bir heyecan yahut çeşitlilik arz etmese bile. Ancak meşgul bir zihnin, kendisini bir an olsun rahat bırakmayan, bir an olsun huzur vermeyen o doğuştan arzudan dikkati dağılabilir; dikkatini günü dolduran küçük işlere ve küçük amaçlara vererek, bir işi yahut amacı tamamlar tamamlamaz hemen diğer bir iş yahut amaca yönelerek dikkatini büyük

arzulardan uzak tutabilir. Böylelikle kendisini şeylerin ne kadar boş ve beyhude olduğunu, bunlara umut bağlamanın da aynı şekilde ne kadar boş ve beyhude olduğunu düşünüp sıkıntıya düşmekten alıkoyabilir; zira bunları düşünmek için ayırabileceği zamanı çoktan başka işlere harcamış bulunmaktadır (Leopardi, 2013: 133). Gördüğümüz üzere, Leopardi nazarında çözüm; aslımıza dönmek yani maddenin duygusuz, hissiz, aldırışsız karakterine geri çekilmek veyahut da bir tür unutkanlık içine girmek olabilir. Fakat çözüm hiçbir şekilde hedonizm olamaz zira zevk ve keyif anları da kendi içlerinde taşıdıkları noksanlık (ve ideal mutluluğa özlem) nedeniyle özleri itibariyle birer mutsuzluk anlarıdır. Leopardi, insanın kendisini bütün ilgisini onda yoğunlaştıracak şekilde bir işe yahut amaca adayıp sürekli biçimde kendisini o işle oyalaması ve böylelikle sürekli olarak zihnini dağıtmasını da muhtemel bir çözüm addeder. Ancak hiçbir kesin sonuca varamamak ve/veya hiçbir sonuçtan bütünüyle tatmin olamamak Leopardi'nin bu konuya yaklaşımının belirgin bir karakteristiğidir; eski defterleri karıştıran tüccar gibi bu konuyu sürekli yeniden açar ve bulmuş olduğu muhtemel çözümlere eleştiriler getirip durur (Caesar ve D'Intino, 2013: 1). Gelgelelim Schopenhauer bize daha kesin, daha mistik ve daha ahlaksal boyutta bir çözüm sunar, bulduğu çözümden tamamen emindir, doğruluğu hakkında kuşku taşımamaktadır. Sunduğu çözümün (hatta bir bütün olarak ahlak kuramının) Budist öğretilerin etkisinde şekillenmiş olduğu söylenebilir.

Schopenhauer İstence kölelikten kurtuluş çaresi olarak iki çözüm sunmaktadır. Fakat iki çözüm sunmuş olmakla birlikte; bunlardan biri geçicidir (çölde bir vaha gibidir), ötekiyse kalıcıdır; yani bunlardan yalnızca bir tanesi gerçek anlamda bir çözüm sunmaktadır. İlki (geçici olan) estetik seyrediş yoludur, sanat yoludur; (kalıcı olan) ikincisi ise çilecilik yoludur, gerçek esenlik yoludur. Estetik seyredişte kişi (istence) 'ilgisiz' bir gözlemci olur. Eğer güzel bir nesne "bir istek nesnesi" yahut "istek için bir

uyaran" olarak görülürse, bu kesinlikle estetik seyredişin perspektifi değildir; zira burada 'ilgili' bir seyrediş mevzubahistir. Bu durumda ben ilgili bir seyirciyimdir, dolayısıyla İstencin hizmetçisi yahut aracısı durumundayımdır. Fakat nesneyi yalın olarak, tek başına "estetik imlemi" için görmek de mümkündür. Estetik seyredişte seyirci ilgisiz (ilgisiz değilse de çıkarsız) bir gözlemci olur. Bu esnada seyirci İstencin köleliğinden (geçici olarak bile olsa) özgürleşir (Copleston, 1998: 40). Çünkü güzelin saf tefekkürü sırasında insan, "nesnesi Platoncu idea olan bilişin saf öznesi"ne dönüşür. Bu da istencin ateşli (yakıcı) talebinden kurtuluş ve özgürleşme anlamına gelir. Böylece insan dingin ve huzurlu olur. Ancak estetik seyrediş İstencin köleliğinden kısa bir kaçıştan ibarettir. İkinci ve asıl yol çilecelik yoldur. Estetik seyredişin etkisi kısa ve geçicidir. Halbuki "aşkın dönüşümü" kavrayan kimse için huzur ve dinginlik durumu daimidir. Hiçbir şey onu hareket geçirmez, hiçbir şey onu endişelendirmez (Cartwright, 2014: 295-296). Bu kurtuluş (çaresi) "aşkın dönüşümü" kavramaya bağlı olduğundan, temelini bilgi ve farkındalıkta bulur. Schopenhauer insan zihninin sahip olduğu yeteneğin; birincil biyolojik ve pratik işlevini yerine getirmek ve/veya fiziksel gereksinimleri doyumak için gerekenden fazlasını içerdiğini; bu erimin ötesine geçebileceğini, fazladan bir erke geliştirebileceğini serdedir. O zaman farklı bir bilgi biçimi onun varoluş kipi olur. Böylelikle insan İstencin köleliğinden kurtulabilir (Copleston, 1998: 40). İşte Schopenhauer'ın asıl üstünde durduğu ve/veya asıl salık verdiği yol budur. Özümüz olan İstencin kötülüğü dolayısıyla kötüyüzdür; dünya da kötüdür, kötülerin kötüsüdür. Kendimizden ve dünyadan kurtulmanın yolu İstencin yadsınmasıdır. Böylece özgürlüğe ulaşabilir, daimi huzuru kazanabiliriz (Hilav, 2019: 25-26).

"[Eğer] bir an isteklerin bitimsiz selinden kurtulacak; ruhumuz, iradenin boyunduruğundan sıyrılacak, iradenin [istencin] yöneldiği nesnelere uzaklaşacak ve çevremizdeki varlıklar, *istek* ve *umutlarımıza* değer şeyler olmaktan çıkarak hiç bir

menfaat duygusuna yer verilmeden düşünölebilen nesnelere halinde görölecek olursa; o zaman isteklerin peşinden giderek gerçekleştirmeye çalıştığımız ve hiçbir zaman ulaşamadığımız iç rahatlığı boy gösterir ve huzur duygusunu bütün doygunluğuyla yaşarız." (Schopenhauer, 2019b: 73)

Schopenhauer, Epiküros'un "iyiliklerin en iyisi ve tanrıların bahtlılığı olarak gördüğü şey" in, işte (yukarıda bahsedilen) bu "acılardan kurtulma hali" olduğunu söyler. Eğer biz, bu şekilde, istencin ağır baskısından kurtulur, isteğin zorbalığından sıyrılırsak; İksion'un tekerleği en sonunda durmuş olur. Bu durumda; "gün batımının, bir saray penceresinden ya da bir hapisane parmaklığı ardından görülmesinin önemi kalmaz" (Schopenhauer, 2019b: 73-74). Schopenhauer'ın bahsettiği İksion, Grek mitolojisinde yeryüzündeki taşkınlıkları nedeniyle ölümleri sonrasında ebedi cezaya çarptırılan "dört büyük günahkar" dan biridir (diğerleri Sisyphus, Tityus ve Tantalus'tur). Yeraltı dünyasında ebediyen döneceği söylenen aevli bir tekerleğe (yahut çarka) bağlanmıştır (Salter, 2009: 41). İksion'un tekerleği, ebediyen dönecek aevli tekerlek; İstencin kölesi durumundaki insanın bitimsiz istemler doğrultusunda durmadan hedeften hedefe koşması, didinip durması, bununla tatmin de sağlayamaması ve biteviye ızdırap çekmesini sembolize eder. Bu didinme ve kovalamaca içinde insan asla erinç bulamaz. Halbuki erinç olmadıkça "gerçek bir esenlik" olanaklı değildir: "Bu yüzden, istemenin kölesi olan kişi sürekli İksion'un tekerleğine gerili durumdadır." Biz istencin hükmü altındayken bu tekerleğe geriliyizdir. Fakat istencin sonsuz akıntısından dışarı çıkabilir, bu akıntının üstüne yükselebilir, bilgiyi istence kölelik etmekten kurtarabilirsek; "işte o an İksion'un tekerleği de durur" (Schopenhauer, 2014a: 145-146). Bunun nasıl mümkün olduğunu anlamak için ise yüzümüzü kadim Doğu öğretilerine dönmemiz gerekir. Schopenhauer 1813'te (doktora söylemini yayımladıktan sonra) Weimar'da oryantal bilimci F. Mayer'le karşılaşmış, Mayer onu Hint felsefi metinleriyle tanıştırmış, bu vesilesiyle Schopenhauer Doğu öğretilerine merak salmıştır (Copleston, 1998: 31).

Budizm ve Hinduizm gibi; yaşamdan ve dünyadan el çekmek, keşiş gibi yaşamak, yardımsever olmak, mutluluğu değil acılardan arınmayı hedeflemek gibi esaslara dayalı Doğu dinlerinin bu kabilde Schopenhauer'ın öğretisi üzerinde etkili olduğu söylenebilir (Schopenhauer, 2009d: 3 - önsöz). O, dünyanın ahlaki/manevi anlamını burada buluyordu. Onun hayata yüklemiş olduğu bu anlam, tek kelimeyle ifade edersek, "Nirvana"dır. Yanlış yolda olmayan, mizaç sapkınlığı içinde bulunmayan, hayatın manevi-ahlaki bir anlamı bulunduğunun farkında olan her birey; kendisine ahlaki bir erek yahut yolunu ona göre belirleyeceği kutup yıldızı arayan her birey; bunu "Nirvana" olarak görebilir. Bunu böyle görmediği takdirde gaflet ve şaşkınlık içinde olduğu pekala söylenebilir. Mesela Leopardi'nin sunmuş olduğu çözümler Schopenhauer nazarında yalnızca örtbas edici birer sağaltımdan, birer ağrı kesiciden ibarettir. Gerçek çözüm ise yalnızca bir tanedir ve bu da İstenci büsbütün reddetmektir yani "Nirvana"dır.

"İstemenin isteğini tümünden, sonsuza dek doyuran kalıcı bir doyum yoktur [...] [İ]stemenin kendini tam askıya almasına, istemeyi yadsımaya salt iyi, *sumnum bonum* diyebiliriz. Bütün öteki iyiler yani gerçekleşen bütün dilekler, ulaşılan bütün mutluluklar, olsa olsa bu hastalığı örtbas eden sağaltımlardır, ağrı kesicilerdir."
(Schopenhauer, 2014a: 267-268)

Mutluluk istencin doyumudur fakat istencin açlığı asla doymaz. Nitekim mutluluk ulaşılması imkansız bir amaçtır, fakat insanoğlunu sürekli peşinden koşturur. Dolayısıyla varoluş aldatıcı ve kötüdür. Bu kötülükten kurtulmak; İstencin esaretinden kurtulmakla, özgür kalmakla, hülasa İstenci yadsımakla mümkündür (Hilav, 2019: 25-26). Schopenhauer, mutsuzluğun kaçınılmazlığı ve dolayısıyla yaşamamanın yaşamaktan yeğ olduğu konusunda Leopardi ile hemfikirdir. Fakat ikisi arasındaki fark şudur: Leopardi kurtuluş umudu için hiçbir açık kapı bırakmaz, fakat Schopenhauer pek nadiren gerçekleşse dahi bir kurtuluşun olduğunu serdedir. Varoluşun hakikati, bizi

kaçınılmaz olarak, özgürlüğün ancak Nirvana'ya ermekte yani istenci büsbütün reddetmekte olduğunu kavramaya sevk eder (Schopenhauer, 2013: 58-59). Nirvana, insanı istencin köleliğinden, dünyanın kötülüğünden ve yaşamın ızdırabından kurtarabilecek yegane şeydir. Öyleyse; erdem (Nietzsche'nin savladığının aksine), doğanın (doğamızın) istencini izlemekten kaynaklanmaz. Kurtuluş ancak dünyadan, dünyevi olandan kaçmakta, el çekmekte bulunur (Cartwright, 2014: 169). Nitekim Schopenhauer "kendini yadsıma, dünyadan el çekme en son amaçtır. Gerçekten de her türlü erdem, kutsallığın yüreğinde o yatar; o, dünyanın kurtuluşudur" der (Schopenhauer, 2014a: 96). Ancak bunu başarırız (yani İstenci yadsıyıp dünyadan el çekersek) gerçek anlamda huzur ve dinginlik bulabiliriz. Zira İstenç yadsındığı vakit, ızdırabı mümkün kılan şey (bizatihi ve) bütünüyle ilga edilmiş; "geriye kalan her türlü ızdırabın hatta onun ihtimalinin bile yokluğu" olacaktır. İstenç yadsınınca birey "sadece bilen ve bundan böyle istemeyen bir özne"ye dönüşür. Ancak birey kendisinin ve etkinliğinin hala bilincindedir. Biliyoruz ki "İstenç olarak dünya" şiddetli arzulamanın, ızdırabın ve elemnin dünyasıdır; istenç yadsınınca geriye sadece "tasavvur/tasarım olarak dünya" kalmaktadır: "ikincisi esas itibariyle kendinde acısızdır; ayrıca görülmeye değer, bütünüyle anlamlı, en azından eğlendirici bir manzara içerir" (Schopenhauer, 2010: 26). Hülasa istenç yadsınınca, tasavvur/tasarım (dünyası) istençten soyutlanır; böylece şeyleri 'arzunun yakıcılığı'ndan arınmış olarak görme (müşahede etme) şansına erişiriz. Dolayısıyla Nirvana'ya eren kişi elem ve ızdıraptan arınıp sadece bu (dünyadaki) manzaranın verdiği hoşnutluğu deneyimleyebilir. Diğer insanlar arzu, ihtiras ve kaygıyla yanıp tutuşurken, onun her daim sakin, dingin ve huzurlu olmasının nedeni budur. Zira o, erişmiş olduğu bilinç seviyesi sayesinde, huzursuzluğa neden olan o meşum zemini (yani didinme ve çatışma zeminini) terk etmiş, hem dünyadan hem de kendinden kurtulmuştur.

"Sorun her neyse odur. Çözüm ise mutluluk ve mutsuzluğa aynı derecede kayıtsız olunan, bedene bağlı olmayan, münferit isteyen bir varlığın peşinde koşabileceği hedeflerin yardımına muhtaç olunmayan bir duruma erişmektir. İstirap tehdidi isteme ve erişmenin çemberine karşı bir fedakarlık yahut vazgeçis tavrıyla vaziyet alındığında gücünü ve etkisini kaybeder." (Janaway, 2013: 140)

Dünyadaki her benlik (açık veya örtülü olarak) "ben", "ben" deyip durduğu için, dünya ancak çelişkilerin devamınca zorunlu kılınan çatışkı ve mücadele üzerine temellenen bir düzene sahip olabilmektedir. Bundan ötürüdür ki, istencin bencil ve bireysel arzuları dindirmek ve hiçliği kucaklamaktan (yani Nirvanaya ermekten) başka yol yoktur (Salter, 2009: 43-44). Nitekim Nirvanaya duyulan inanç, Schopenhauer'ın "bütün felsefesinin zirve noktası, bir başka açıdan temeli, nihai varsayımdır." Schopenhauer'ın (Budistlerin lügatinden alıp) sıklıkla kullandığı bu Nirvana sözcüğü, temelcek bir sönme ve/veya söndürme anlamına gelir; fakat esasen bu sözcüğün "kesin ve belirli bir anlamı yoktur." Nirvana dendiği zaman çoğu insan bunu bir hiç olma ve/veya hiçliğe erme durumu olarak düşünür. Fakat Schopenhauer Nirvana'daki hiçliğin salt hiçliğe değil, izafi bir hiçliğe işaret ettiğini; tıpkı Budistlerin zikrettiği gibi Nirvana'nın dört şeyi (doğumu, yaşlılığı, hastalığı ve ölümü) içermeyen bir durum olduğunu varsayar; bu durumu salt hiçliğe indirgemek haddini aşan bir varsayım olacaktır. Hülasa Schopenhauer açısından Nirvana salt hiçlik demek değildir. Zaten Budistler açısından da Nirvana bu anlama gelmez; Nirvana sadece bu dünyanın (yani Samsaranın) karşıtıdır, dolayısıyla Nirvana'ya hiç denecekse, bundan dünyevi hiçliği anlamak daha yerindedir (Salter, 2009: 52-53). Schopenhauer'ın Nirvana'ya -tıpkı Budistler gibi- mistik bir anlam yüklediğini de söyleyebiliriz. Zira Schopenhauer'a göre; istencin yadsınması, kurtarıma, hakiki özgürlüğe erişme; nedenselliğin bir neticesi (yahut fonksiyonu) olmayıp, Hristiyanların dediği gibi, ihtişamlı bir "lütuf"u takiben gerçekleşen bir "yeniden doğuş"tur. Nitekim (hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz

bu) Nirvana, "bu sınır noktası, hemen, ansızın, bir şimşek çakması gibi aşkın bir değişikliğin olduğu yerdir" (Cartwright, 2014: 481-482).

"[N]erede hayat varsa, kişilerin sürekli olarak onun için ıstırap çekmesi ve mücadele etmesi mukadderdir. Onu, bundan kurtarmak ancak yaşama iradesinin [istencinin] inkarıyla mümkündür, kişinin iradesi bu sayede türün gövdesinden kurtulur ve onda var olmaktan vazgeçer. Bundan sonra olacak olanlarla ilgili herhangi bir fikre sahip değiliz, esasen böyle fikirler için gerekli veriler de elimizde yoktur. Onu, ancak yaşama veya yaşamama iradesi olarak özgür bırakılan bir şey diye tarif edebiliriz. Budizm bu son durumu *Nirvana* sözcüğü ile ifade eder. Bu haliyle o, her türlü insani bilgi için ebediyen erişilmez kalacak bir konudur." (Schopenhauer, 2012a: 80)

Bu müphem, bu gizemli hale erişebilen insanın içi sevinçle, cennet erinciyle dolacaktır. Dışarıdan bakan birine yoksul ve sevinçsiz gibi görünse dahi; o aslında sarsılmaz bir erince, derin bir huzur ve dinginliğe sahiptir. Dünyada gerçekleşen tüm dilekler, olsa olsa "sadakalar"dır; fakat istenci yadsıyan kimse için dünyadan el çekme adeta miras kalan bir servet gibidir, ona sahip olanın kaygılarını ebediyen giderir; o, yaşamın bitmez tükenmez baskısından azadedir, haz yüzünden de kendinden geçmez. Bunu sezecek olursak, ister istemez ona özeniriz: "İşte o zaman bizim daha iyi kendimiz bizi büyük *sapere aude*'ye [bilge olmayı göze al!] çağırır." Öte yandan istencin ateşiyle yanıp tutuşan insanlar (kaçınılmaz olarak) acı çekerler (Schopenhauer, 2014a: 292). Nitekim istencin kölesi durumundakiler, istenci yadsıyanın durumuna ancak "acı verici bir özlemle" uzaktan bakabilirler. Onun durumunda sevinçten üzüntüye, dilekten korkuya geçmek yerine, "her türlü anlayışı aşan" erinci görürüz. Onun durumunda durup dinlenmeksizin didinip zorlanmak yoktur; usun topyekün dinginliği, derin durgunluğu, sarsılmaz güven ve duruluğu vardır. Bu kimse dünyayı alt etmiştir (Schopenhauer, 2014a: 311-312). İstenci yadsıyan, istencin köleliğinden kendisini azad

eden kişi; hayatın değerinin, onun istenmeye değer olmadığını öğretilmesinde yattığını anlamıştır; bütün didinme ve ızdıraplarımızın amacının aslında bu kavrayışa ermek olduğunu anlamıştır. Anlamıştır ki biz bu amaca ulaşmak için varız ve diğer bütün şeyler de bunun için vardır (Schopenhauer, 2013: 58-59). Dolayısıyla bu kavrayışa eremeyen kişi ihtirasın ateşi yüzünden yanıp kavrulurken; yaşama istencini yadsıyan kişi, yaşamın baskısından kurtulduğu için erinçle dolmuştur (Schopenhauer, 2014a: 292). Schopenhauer işbu yüzden Nirvana'ya ermenin hayattaki asıl gaye olması gerektiğini belirtir. Gelgelelim, dünya aslında yaşama istencinin nesneleşmesinden başka bir şey olmadığından; yaşama istencini yadsımak demek, aynı zamanda dünyayı yadsımak demektir. Çünkü dünya, son tahlilde, yalnızca istemeyi yansıtan bir aynadır.

"Ben tasarım olarak dünyanın istemenin nesneleşmesi, aynası, kopyası olduğunu gösterdim. Biz de bu isteme ile dünyayız, dünyanın bir yönü olarak bütün tasarımlar istemenin tasarımlarıdır. [...] İstemeyi yadsıma, ortadan kaldırma, değiştirme, aynı zamanda dünyanın, istemenin aynasının askıya alınması, ortadan kaldırılmasıdır. [...] İsteme olarak dünyanın iç doğasını tanıdıysak, onun içindeki bütün görüngülerde yalnızca istemenin nesneleşmesini saptadıysak [...] şu sonuçtan kaçamayız: Özgürce yadsıma aracılığıyla istemenin bırakılması bütün bu görüngüleri ortadan kaldırır. Nesneleşmenin bütün basamaklarındaki bu aşırı uğraşıp durma, amaçsız dur durak bilmeyen didinme, dünyayı içeren, dünyanın içeriğini oluşturan bu aşırı çaba ile zorlanma, basamaklanmada birbirini izleyen biçimlerin çeşitliliği, istemenin belirleşlerinin tümü, son olarak aynı zamanda onların en son, temel kalıbı özne ile nesne - hepsi hepsi ortadan kaldırılır. İsteme yok: tasarım yok, dünya yok. Önümüzde kesinlikle yalnızca yokluk kalır." (Schopenhauer, 2014a: 310-311)

Dünya, istencin nesnelleşmesi olarak, kişinin tasarımı olduğundan; istenç yadsındığında; "bu bizim dünyamız, gerçek olarak, bütün güneşleri, galaksileriyle

yoğluktur" (Schopenhauer, 2014a: 313). Dünya, istencin bir yansımasından ibarettir; dolayısıyla istenci yadsıdığım anda dünyanın hiçliğini idrak ederim. Öyleyse ben bir hiç uğruna didinip durmaktayım, bütün çabalarım ve arzularım da bir hiç uğrunadır. Bir insan, dünyanın sığığını ve gerçekdışılığını anlayıncaya, dünyevi hazların aldatıcılığını (ve bazı korkunç yanlarını) görünceye kadar; şiddetli arzuların esiri olmayı sürdürür. Kimilerini "münzevi ve tövbekar" olmaya sevk eden de geldikleri bu noktadır (Schopenhauer, 2018: 69). İnsanın bu noktaya gelmesinde, yani dünyanın ve (dünyevi) hazların sığığını/aldatıcılığını anlamasında, genellikle musibetlerin payı büyüktür. Nitekim Leopardi'ye göre merhametin en büyük düşmanı, derde tutulmuş olan birisinin hiçbir bakımdan gelişme göstermediğini, başına gelen talihsizlikten hiçbir ders çıkarmadığını görmektir; talihsizlik hayattaki en büyük mürşittir. Bolluk ve refah, zekanın gözünü kamaştırıp dikkatini dağıtması dolayısıyla illüzyonlarımızın anası ve koruyucusu konumundadır; öte yandan, talihsizlik bizim sahte umutlarımızı yıkarak bizi şeylerin hiçliğinin kesinliği ile tanıştırır (Leopardi, 2013: 166). Mamafih Schopenhauer'ın Raymond Lull'dan (kilise kroniklerinde bahsi geçen genç bir saray mensubundan) dem vurması bu kabilde manidardır. Lull, güzel bir kadına aşiktir ve sonunda kadın onu odasına davet eder. Birlikte kadının odasına girerler, fakat Lull odadan arzu ve şehvetinin tatminiyle değil, bilakis nedametle ayrılır. Zira kadın elbisesini sıyırıp, ona kanserin (korkunç biçimde) yediği göğsünü gösterir. Akabinde Lull sarayı terk eder, çölün yoluna tutar ve yaşayan bir ölüye dönüşür. Dolayısıyla hastalıklar, kazalar, talihsizlikler, ihtiyarlık, ölüm vb. manzaralar pekala insanın yaşamdan yüz çevirişinin vesilesi olabilir. Hayatın güvenilmezliği ve geçiciliği bunlar sayesinde güçlü biçimde hissedilebilir, hatta bazen insan bezip her şeyden vazgeçebilir (Salter, 2009: 46-47). Lakin Schopenhauer, haz/mutluluk arayışından yaşamdan el çekmeye uzanan bir değişimin ancak kişinin hazlardan kendi isteğiyle (rızasıyla) vazgeçmesiyle mümkün olabileceğini söyler (Schopenhauer, 2018: 69). Hülasa dünya

hiçtir, bu istenç yadsındıkta aşık olur, bu noktaya gelmede talihsizlik ve musibetlerin de (genellikle) rolü olur.

Birey (musibetlerin de tesiriyle) istenci reddedince, dünyanın hiçliğini kavrar. Dolayısıyla yaşamanın (yaşama istenci doğrultusunda mutluluğu kovalamanın), son tahlilde, hiç uğruna çabalayıp durmak olduğunu keşfeder. Öte yandan, evrenin sonsuz büyüklükteki uzamını (ve zamanını) düşünürsek, evrenin uçsuz bucaksızlığı karşısında birey kendisini adeta hiçe indirgenmiş olarak hisseder. Bireyler olarak, yani istencin bu koca evrendeki geçici fenomenleri olarak, küçülüp dağılan damlalardan farksızdır. Evrenin kendisinin de yalnızca bir yansımadan ibaret olduğunu düşünürsek, yalnızca bizim tasavvurumuzda mevcut olduğunu düşünürsek; bireysel varlığımızın küçüklüğünü (hatta hiçliğini) daha iyi kavrarız. Biz hiçe indirgenebilecek bir dünyadaki hiçe indirgenebilecek küçük bir detayızdır. Öyleyse dünyanın yahut bireysel varlığımızın önemi yoktur, geri kalansa hepimizde müşterek olandır, yani özümüzdür, kendinde şeydir. Böylece Vedaların Upanishadlarındaki "Ben bütün varlıklarım. Benden başka varlık yok" deyişinin hikmetini anlarız (Schopenhauer, 2014a: 156). Bu kabilde, istenci yadsımak, kendini aşmak demektir. Zira bencillik aslında "insanın bütün gerçekliği kendi şahsıyla sınırlandırması" demektir (Schopenhauer, 2016a: 124). Halbuki istenç yadsındıkta bireysellik yahut çoğulluk (ki Schopenhauer bunu *principium individuationis* olarak anar) hiçe indirgenir. Ben ile başkası (yahut tüm varlıklar) arasındaki ayırım kayboldukta, bencilliğin zemini kaybolur. Burada bencillik ile çileciliğin doğrudan bağlantısı vardır. Zira insan haz/mutluluk peşinde koştukça istencin hükmü altında demektir, istencin kölesidir ve istence hizmet etmektedir, dolayısıyla bencildir. Hülasa istenci yadsımak, bencilliği iptal eder, bunun tezahürü de (hedonizme değil) asketizme meyleden bir yaşamdır.

"Daha önce kin ile kötücüllüğün koşulunun bencillik olduğunu, bencilliğin *principium individuationis*'deki bilgiye takılıp kalmaya dayandığını gördük. Tersine *principium individuationis*'in anlaşılmasının da adaletin kaynağı olduğunu bulduk. O zaman, bir adım daha atarsak bunun, sevginin, en üst düzeyde soylu karakterin kaynağı, özü olduğunu görürüz. Bencilce olmayan sevgiyi, başkalarının yararı için kişinin kendini en cömert biçimde kurban etmesine varan yaradılışın yetkin iyiliğini yalnızca bu delip geçme, kendi bireyselliğim ile ötekiler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak olanaklı kılar, açıklar." (Schopenhauer, 2014a: 283)

İnsan Maya'nın peçesinin ardını geçebilirse, bütün tekil/bireysel şeylerin aslında bir olduğunu görecektir. Malumdur ki uzam-zaman içerisinde vuku bulan hadiselerin dünyası Maya'dır ve uzam-zaman (çokluğun zemini olarak) Schopenhauer tarafından *principium individuationis* olarak adlandırılır, nitekim çokluk ancak uzam-zaman aracılığıyla olanaklıdır (Schopenhauer, 2014a: 250). Kendinde şey çokluk içermediğinden, Maya (bir bakıma) yanılısamalar dünyasıdır, "iyi ahlaklı kişi ve aziz bu yanılısamalar dünyasını görenlerdir" (Cartwright, 2014: 240). Peki aziz (yahut ermiş) kimdir? Schopenhauer aziz (yahut ermiş) derken kafasında ne canlandırmaktadır? Kısaca söylersek; aziz, bilgisinin yüksekliği ve/veya derinliği sayesinde (hidayete) eren bilge kişi demektir. Schopenhauer nazarında istenci yadsımanın iki yolu vardır. Daha aşağı yol 'ezici bunaltıcı ızdırap yolu'dur: Burada insan öyle çok ızdırap çeker ki istenç kendiliğinden tükenir, insan varolmayı sürdürür fakat yaşamdan elini çeker, yaşamın olaylarına kayıtsızlaşır. Üstün (ve ender) olan yol ise azizin yoludur, yani 'bilgi yolu'dur: Burada insan istisnai derecede bir görüş genişliğine erişir, böylelikle aziz mertebesine yükselir; bireyselliğin bir yanılısama olduğunu, kendisinin esas itibariyle her şeyle bir olduğunu kavrar (Janaway, 2013: 141). Dolayısıyla azizi ön plana çıkaran, onu ahlakta zirve kılan şey, çilecilikten ziyade, sahip olduğu kavrayışın nispi mükemmelliğidir. Zira kavrayıştaki doğruluk ve derinlikte kusursuzlaşan kimse

"dünyanın ve hayatın (Platonik) idealarını tanır" ve "o her zaman her varlığı hakiki tabiatına göre kavrar ve onun tarzı tavrı tıpkı yargısı gibi kavrayışı ile örtüşür." Yeterince ilerlediğinde siması bile bilgeliğin ve doğru muhakemenin ifadesine bürünür (Schopenhauer, 2014b: 59).

"[İ]stemenin kendi kendini ortadan kaldırması bilgiden gelir." (Schopenhauer, 2014a: 306)

Aziz, herhangi bir çilecinin aksine, bütünü (metafiziksel hakikatiyle birlikte) kavradığı için; onun kavrayışı *principium individuationis*'in duvarına takılmaz. Dolayısıyla azizin bilgisi (yani *principium individuationis*'i aşır "idealar ile kendinde şeyin iç doğası"nı gören, her şeydeki istencin aslında bir ve aynı istenç olduğunu tanıyan bilgi), azizin karakteri ve/veya davranışı üzerinde belirleyici olur (Schopenhauer, 2014a: 304). Yüksek bir bilgi (yahut kavrayış) düzeyine erişen, "bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan" bu kişi (kendisini bencilliğe kaptıran kişinin aksine), kişisel yaşamında "sevinç ile acının sırayla yer değiştirmelerini göz önüne almaz", tersine "*principium individuationis*'in ötesini gördüğü için her şey ona denk yakınlıktadır." Bütünü tanır, bütünün doğasını kavrar; böylelikle "bütünün sürekli bir göçüp gitmeye, boş didinmeye, iç çatışmaya, dur durak bilmeyen acılara kapıldığını" görür. Nereye baksa "acı çeken insanlığı görür, acı çeken hayvanlar dünyasını, yok olan bir dünyayı" görür. Elbette dünyanın hakikatine ilişkin bu bilgiyle, yaşamı olumlaması yahut onaylaması kabil değildir. Dolayısıyla yaşama sırtını dönerek, yaşamdan gönüllü olarak el çekerek "yetkin isteksizlik" durumuna ulaşır (Schopenhauer, 2014a: 283-284). Hülasa azizi aziz yapan asıl şey "bilgelik"tir. Aziz, şiddetli sarsıntı yahut ızdıraptan ziyade derin tefekkür yoluyla ulaştığı bilinç seviyesi sayesinde; istenci dinginleştirebilmiş, yatıştırabilmiş, köreltebilmiş ve dahi yadsıyabilmiştir. Lakin estetik karakter ve riyazet elbette azizin varoluşunun ayrılmaz

bir parçasıdır. Aziz, yaşama istencinin "en yoğun formunu, sözgelimi cinsel dürtüyü" reddeder, bedenini sadece ayakta kalacak kadar besler, çokça oruç tutar, (istencin tezahürü olan) bedenini cezalandırır, ölüm kapıyı çaldığında onu felaket değil kurtuluş bilir (Salter, 2009: 48).

"O yalnızca istemenin kendisini değil onun görüngüsünün kalıbını, nesneleşmesini - gövdeyi - de küçük düşürür. Onu az az besler; yoksa onun gürbüz sağlığı, serpilmesi, istemeyi yeniden canlandıracak, daha güçlü uyacaktır. Gövde, olsa olsa istemenin rastgele bir aynası, bir kopyasıdır. Böylece oruca başvurur, hatta kendini döver, kendi kendine işkence eder. Böylece sürekli yoksunluk, acı aracılığı ile isteğini usul usul kırıp sona erdirebilir. O, bu istemeyi hem kendi acılı varoluşunun, hem de dünyanın kaynağı olarak görür, ondan iğrenir. Sonunda ölüm geldiğinde, gelip de istemenin bu belirmesinin bütünlüğünü dağıttığında, çoktandır istenen bir kurtuluş olarak en hoş karşılanan en sevinçle kabullenilen şey olur." (Schopenhauer, 2014a: 286-287)

Schopenhauer yukarıda anlattığının, kendisinin bugün uydurduğu bir masal olmadığını belirtir. Nitekim Hristiyanlar arasında bu imrenilecek yaşama sahip nice ermiş olduğunu, hatta bu ermişlere Hintliler ve Budistler arasında daha sık rastlandığını, keza başka dinlerin müntesipleri arasında da bu ermişlere rastlandığını belirtir (Schopenhauer, 2014a: 287). Schopenhauer, azizin (asketik) yaşamını, imrenilecek bir yaşam addedip övmektedir. Bu yaşamın erdemlerini (yahut inceliklerini) hakkıyla fahmetmek hususunda Schopenhauer'ın manastır hayatı hakkında söyledikleri bize yardımcı olabilir. Onun nazarında manastır hayatı düstur olarak iffeti, yoksulluğu ve itaati (yani kişinin kendi istencini terk etmesini) benimser ve bunu feragat durumuna dahi vardırabilir. Manastır hayatının tını çileciliğin tınıdır, gayesiyse insanın kendisini "bizimkinden daha iyi bir hayata layık" kılmaya çalışmasıdır. Bu doğrultuda kişi "dünyanın sunduklarını elinin tersiyle bir kenara iter" ve "onun bütün zevklerine zerrece

kıymet vermeyerek [...] hayatın sonunu sükunet ve güven içinde" bekler (Schopenhauer, 2013: 54-55). İffet, yoksulluk, itaat ve feragat gibi unsurlar içeren manastır hayatının erdemlerini öven Schopenhauer, öte yandan Budist düzende (sakınılması gereken) "dört temel kötülük" olduğunu söyler: Şehvet, öfke, açgözlülük ve tembellik. Fakat tembelliğin yerine gururun konulması Schopenhauer'a daha makul görünmektedir. Schopenhauer Sufilerin de tam olarak bunu yaptığını söyler. Sufiler tıpkı Budistler gibi "dört temel kötülük" bulunduğunu ileri sürmüş, tıpkı Schopenhauer'ın tercih ettiği gibi tembelliği kaldırıp onun yerine gururu koymuş ve bu dört temel kötülüğü de "hayli çarpıcı çiftler biçiminde" düzenlemişlerdir. Buna göre Sufiler şehveti açgözlülükle, öfkeyi de gururla eşlemlenmişlerdir: Bunların karşıtı durumundaki dört temel erdemse iffet ile cömertlik ve nezaket ile alçakgönüllülüktür (Schopenhauer, 2018: 9-10). Şimdi görüldüğü üzere azizin yüksek karakteri ve yüceliğine sahip olabilmek; tamah etmemekten, tenezzül etmemekten geçmektedir. Tarzı tavrı itibariyle onu "yetkin kutsal kişi" kılan budur.

"Sonunda araştırmamız belli bir yere varmış bulunuyor. Bu noktada yetkin kutsal kişide bütün istençlerin yadsındığını, bırakıldığını görürüz. Böylece, yetkin kutsallığın, bize bütün varlığını acı olarak sunan bir dünyadan bedelini ödeyerek kurtuluş olduğunu görürüz. İşte bu, bize boş yokluğa bir geçiş gibi görünüyor." (Schopenhauer, 2014a: 309)

Schopenhauer'a göre "yetkin kutsal kişi" (yani aziz) bütün istençleri yadsıyarak boş yokluğa, hiçliğe geçmektedir (Schopenhauer, 2014a: 309). Eğer yücelik yahut kutsallık, istenci yadsımak ve hiçliğe geçmek ise; yücenin yahut kutsalın karşıtı ne olsa gerektir? Schopenhauer nazarında yücenin yahut kutsalın uygun karşıtı *büyüleyici* yahut *çekici* olmak durumundadır. Schopenhauer nazarında büyüleyici yahut çekici olmak demek; 'istenç'in doyum sağladığı, düşkün oluşu şeyi uzatan ve onu uyaran şey olmak

demektir. Bu çıkarımda bulunmak zor değildir. Zira Schopenhauer estetik seyredişin istence yılmadan sırtını dönen, istenci aşan bir seyrediş olduğunu belirtiyordu: "Ruh durumunun yüceliğini kuran olsa olsa budur." Bu minvalde, istenci uyaran bir seyrediş, doğal olarak bunun karşıtı olacaktır. İstenci (dolayısıyla kötülüğü) uyaran ve/veya doyuran bir seyrediş elbette yüce olamaz. Buradan hareketle genel olarak büyüleyici yahut çekici olanın, yücenin yahut kutsalın karşıtı olduğunu bildirir. Nitekim büyüleyici yahut çekici olan "bakanı güzeli değerlendirmek için gereken saf seyre dalıştan uzağa çeker" (Schopenhauer, 2014a: 156-157). Demek ki "yetkin kutsal kişi" olarak aziz de dünyaya bu şekilde bakar. Karşısına çıkan fenomenlere yahut dünya manzaralarına; onları istemeden, arzulamadan, büyülenmeden, uyarılmadan, kışkırtılmadan yahut heyecanlanmadan; istençten arınmış olarak bakar. Aziz dünyanın ona sunduklarını arzulamadığından (yani istencin esiri olmadığından), onları elde etmek için haksızlık yapmaya da kalkışmaz. İşte aziz bu yüzden "iyi"dir; onu sınırlandıran herhangi bir dışsal güç olmaksızın da 'iyi'dir, bizzatı 'iyi'dir, gerçek anlamda 'iyi'dir.

Schopenhauer'ın doğal eğilimlere, arzulara yani kısacası İstence sırtımızı dönüp bencilce çabalamaya ve didinmeye son vermeyi salık vermesi; gerçek kurtuluşu Nirvana'ya ermekte görmesi ve bunu aziz figürü ile özdeşleştirip bize en nihayetinde onun yaşam tarzını en üstün örnek olarak sunması; genel olarak onun çileciliğini oluşturur. Aziz figürünü ve Nirvana'yı da hiçlikle ve/veya hiçliğe geçişle birlikte kavramsallaştırması da onun çileciliğine (Nietzsche tarafından) pasif nihilizm adı verilmesinin nedenlerinden biri addedilebilir. Schopenhauer arzuların peşinden koşmaktan değil bilakis nefsi arzuların arındırmaktan yani istenci reddetmekten bahseder. Öyleyse yüzümüzü dünyaya, dünyevi şeylere yahut arzu nesnelere değil içimize, ruhumuza, ahlaki-manevi olana ve istenci yadsımak suretiyle nefsimizi terbiye etmeye dönmeliyiz, buna odaklanmalıyız ki Schopenhauer'a göre bunlar da temelcek

yine kavrayış yetkinliğiyle (yani iç dünyamız sınırları dahilinde) olur, bilgiyle olur, bilgelikle olur. Dünyaya ve dünyevi olana sırtımızı dönmek için iptida doğamıza, doğal istek ve yönelimlerimize sırtımızı dönmeliyiz; dünyevi arzuların ve arzu nesnelere mümkün mertebe el çekmeliyiz. Schopenhauer'ın pasif nihilizmini temelcek budur ve bunun Nietzsche felsefesinin (yani aktif nihilizmin) esasına ters (hatta karşıt) olduğunu göreceğiz. Schopenhauer, tam da Nietzsche'nin aksine; arzuları, içgüdüleri, doğal eğilimleri ve dünyeviliği (önemsizleştirme ve) olumsuzlama eğilimindedir:

"İradeyi ilgilendirdikleri kadarıyla sadece iç hayatımızın olayları hakiki gerçekliğe sahiptir ve gerçek olaylardır; çünkü sadece irade kendinde şeydir. Her mikrokozmosda makrokozmos yer alır ve sonucusu ilkinde içerilenden fazla hiçbir şey ihtiva etmez. Çokluk fenomenaldir ve harici hadiseler fenomenal dünyanın görüşlerinden başka bir şey değildir; bu sebepten ötürü bunların doğrudan ne gerçekliği ne anlamı vardır, ancak insan teklerinin iradesiyle ilişkileri sayesinde dolaylı olarak (böyle bir şeyden söz edilebilir)." (Schopenhauer, 2011: 119)

Diyebiliriz ki Schopenhauer'ın pasif nihilizminin esasını yüzümüzü dışa (yani dış dünyaya) değil de içe dönmek, kendi özümüze dönmek teşkil eder. Çözümü dışarıda aramaktan ziyade içeride, kendi içimizde aramalıyız; bu da dışarıya yani dünyaya karşı mümkün olduğunca pasif bir tutum takınmayı teşvik eder. Zira "insanın esenliği için, var olmanın tüm biçimi için esas olan, açıkça kendi içinde ne bulunduğu ya da ne olup bittiğidir." İnsanın hoşnutluğu yahut hoşnutsuzluğu temelcek buradadır (buna bağlıdır), "dışarıda yer alan her şeyin bu konuda ancak dolaylı bir etkisi vardır." Dolayısıyla dışsal mülklerden (ve dışsal saygınlıktan) ziyade, içsel mülklerin korunmasını ve geliştirilmesini düşünmemiz gerekir (Schopenhauer, 2009d: 8-9, 18). İleride göreceğiz ki tüm bunlar Nietzsche'nin temel görüşlerine karşıttır. Nietzsche hükmetmek, ezmek,

sömürmek peşindedir, bunları salık vermektedir, yani ilgisi 'dış dünyaya'dır: üstün insanın çıkarını burada görmektedir (dolayısıyla en üstün çıkarı burada gördüğü de söylenebilir). Halbuki Schopenhauer en üstün çıkarı dünyadan ve dünyevi olan her şeyden uzaklaşmakta görmekte, dolayısıyla çileciliği ve inzivayı yani yalnızlığı salık vermektedir: "İnsan sadece yalnız olabildiği sürece, bütünüyle kendisi olur" çünkü "insan ancak yalnız olduğunda özgürdür" (Schopenhauer, 2009d: 123). Schopenhauer'a göre "neticede herkes yalnız kalır ve önemli olan şey yalnız kalanın kim olduğudur." İnsan, hazlarının (ve keyiflerinin) kaynaklarını ne kadar (dışarıda değil) kendisinde buluyorsa, mutluluğu o ölçüde fazla olacaktır. Zira mutluluğun diğer (yani dışsal) kaynakları "doğaları bakımından güvenilmez, kuşkulu, sallantılı, kısa ömürlü ve şansın elinde oyuncak"tırlar; tükenmeleri çok kolay hatta kaçınılmazdır, zaten (dışsal kaynaklar) her zaman erişim alanımızda değillerdir. Yaşlılıkta bu kaynakların çoğu zaten kendiliğinden kurur. Nitekim mutluluğun (dolaysızca) kendimizde bulduğumuz (içsel) kaynağı "mutluluğun tek hakiki ve uzun ömürlü kaynağıdır" (Schopenhauer, 2008a: 41-42). Hülasa mutluluğumuz konusunda dışsal kaynaklara güvenmek, sırtımızı çürük bir duvara dayamak gibidir.

"Aristoteles, büyük bir haklılıkla, "Mutluluk kendi kendine yetenlerindir" (Eudemos'a Etik, VII, 2) diyor. Çünkü mutluluğun ve hazzın tüm dış kaynakları, doğaları gereği son derece güvenilmez, nahoş ve geçicidirler ve rastlantıya bağlıdırlar, bu yüzden, en elverişli koşullarda bile kolayca kuruyabilirler. [...] Ama yaşamın her çağında da, insanın kendinde sahip olduğu şey, mutluluğun sahici ve biricik kalıcı kaynağıdır ve öyle de kalır. Dünyanın hiçbir yerinde alınacak çok şey yoktur" (Schopenhauer, 2009d: 28).

Önemli olanın yalnız kalınca kim olduğumuz olduğunu ve ne varsa nihayetinde yine insanın kendinde var olduğunu düşünen (Schopenhauer, 2008a: 41-42), asıl

meselenin insanın "*kendinde neye sahip olduğu*" olduğunu ve mutlu olmak istiyorsak bunun için gereken cevheri dünyada değil kendi içimizde arayıp bulmamız gerektiğini (Schopenhauer, 2009d: 28) serdeden Schopenhauer'ın yalnızlığın değerine vurgu yapması boşuna değildir. Ona göre "genel olarak herkes ancak kendi kendisiyle tam bir uyum içinde olabilir"; kendi dostlarıyla yahut sevgilisiyle değil: Zira bireysellikten kaynaklanan farklılıkların, her defasında "küçük de olsa bir uyumsuzluğa yol aç[ması]" mukadderdir. Dolayısıyla yüreğin derin ve hakiki huzuru "ancak yalnızlıkta bulunabilir ve sürekli bir ruh hali olarak ancak en derin inzivada sürebilir." Hülasa şu yoksul dünyada bulunabilecek en mutlu durum, insanın kendi benliğinin büyük ve zengin olmasıdır. İşbu yüzden, gençliğe öğretilecek başlıca konulardan biri "yalnızlığa katlanmayı öğrenmek" olmalıdır. Zira "mutluluğun ve içsel huzurun" kaynağı yalnızlıktır. Tüm bunlar, en iyi mutluluğa ve iç huzuruna sahip kişinin, yalnızca kendine güvenen ve "kendi başına her şey olabilen" kişi olduğunu kanıtlar. İçsel zenginliği (ve değer) olan insanlar yalnızlığa meyilli olur (Schopenhauer, 2009d: 125-126). Nasıl ki dışarıdan mal ithal etmeye (pek) gereksinim duymayan, kendine her kalemde yeten bir ülke, birçok kalemde ithalata muhtaç bir ülkeden daha müreffehse; içindeki zenginlikle varlığını idame ettirebilen, dışarıdan gelecek şeylere (pek) gereksinim duymadan yaşayabilen de en mutlu bir insandır. Nitekim insan başkalarından yahut dış dünyadan fazla bir beklenti içinde olmamalıdır (Schopenhauer, 2008a: 40-41).

"[B]ir insan kendinde ne çok şeye sahip olursa başkaları onun için o kadar az şey ifade ederler. [...] Dahası, dünyada, gerçekten değerli olana sayđı gösterilmez ve sayđı gösterilenin de hiçbir değer yoktur. Bu yüzden kendi köşesine çekilmiş olmak, değerliliğin ve seçkinliğin kanıtı ve sonucudur." (Schopenhauer, 2009d: 126)

Sıradan insan, mutluluğu dışsal şeylerde; mal mülkte, şan şöhrette, kadın ve çocuklarda, dostlarda, cemiyette vb. şeylerde arar. Dolayısıyla bunları bulamadığı yahut

kaybettiğinde, bunları "hayal kırıklığına uğratici" bulduğunda; mutluluğunun temeli çökecektir. Onun "çekim merkezi" kendi dışında olduğundan, (merkezi) her arzuya (ve hevese) bağlı olarak mütemadiyen yerini değiştirip durmaktadır. Bu, zevkini (ve mutluluğunu) dışsal şeylerde aramasından ötürüdür. Velhasıl mutluluğu arayanın kendi içine yönelmek yerine kendi dışındaki şeylere yönelmesi makuliyet sınırlarının ötesindedir (Schopenhauer, 2008a: 51). Dışarıdan bir şeylerin kazanılması uğruna içeriden bir şeylerin yitirilmesi; mesela şan şöret, şatafat, ün, mevki vs. kazanmak uğruna insanın huzurunu, bağımsızlığını ve boş zamanını (tamamen yahut önemli oranda) feda etmesi Schopenhauer nazarında "büyük bir budalalık" örneğidir (Schopenhauer, 2009d: 29). Akıllı bir adamın önceliği ızdırıp ve tacizden (dışsal sıkıntıdan) sakınmak, azade olmak olacaktır. Bu kabilde "sessizliği ve boş vakti, dolayısıyla mümkün olan en az sayıda beklenmedik ve tehlikeli karşılaşma ile birlikte sakin, mütevazı bir hayatı arayacaktır." Hemcinsleriyle az çok karıştıktan, bir ortak tecrübe paylaştıktan sonra "münzeviyane bir hayatı" tercih edecek, hatta "eğer büyük bir ruha sahipse büsbütün yalnızlığı seçecektir." Kişi ne ölçüde kendine yeterliyse, başka insanlara gereksinimi o denli az olacaktır (Schopenhauer, 2008a: 37). Mutluluğun temini büyük bir çevre yahut genişlik sayesinde değil bilakis bundan kurtulmakla mümkün olur. Binaenaleyh her türlü "sınırlandırma" aslında insanı mutlu eder: "İnsan mutluluğunun dışsal sınırlandırılmasının, varabildiği yere kadar o denli yararlı, hatta zorunlu olduğu" muhakkaktır; ilişkilerimiz olabildiğince basit, yaşam tarzımız (can sıkıntısı yaratmayacak ölçüde) olabildiğince tek biçimli olmalıdır. Böylelikle "yaşamın kendisi" ve (bunun neticesinde) "yaşamın en önemli yükü" de olabildiğince az duyumsanacaktır: "Yaşam, dalgasız ve girdapsız, bir dere gibi akıp geçecektir." Her türlü "sınırlandırma" mutlu ettiği için; insanın "görüş, etkime ve dokunma ufukları" ne denli darsa, mutluluğu o denli fazladır; ne denli genişse, o denli endişeli ve sıkıntılıdır. Zira bu ufuklar genişledikçe arzular, korkular ve sorunlar da genişler/büyür

(Schopenhauer, 2009d: 120-121).

"Mutluluğa ulaşmak için büyük bir çevrede, zevk ve sefa içinde yaşamaktan (highlife) daha yanlış bir yol yoktur: Çünkü bu yol sefil varlığımızı zevk, haz ve eğlencenin bir sonucuna dönüştürür, bu durumda hayal kırıklığı da eksik olamaz" (Schopenhauer, 2009d: 123).

Acılar pozitif, mutluluk ise salt negatiftir; dolayısıyla istencin heyecanlanması arttıkça acılar da artar. (Schopenhauer, 2009d: 120-121). Acıların pozitif, mutluluğun salt negatif olmasından dolayı; kendimizi dünyadan, hayattan, varoluştan ne kadar dışlarsak; o kadar doğru bir noktadayız, o kadar kazançlıyız demektir. Zira acıların pozitif, mutluluğun negatif olması demek; varoluşun kumaşının "acı"dan dokunmuş olması demektir. Öyleyse biz bu varoluş kumaşına sarılmak ve/veya ona sımsıkı sarılmak yerine; bu kumaşı sökmeye ve/veya ondan sıyrılmaya uğraşmak zorundayız. Dolayısıyla bizim çıkarımız ve/veya hayrımız dünyayı, hayatı ve varoluşu kucaklamak, onunla bütünleşmek değil; bilakis ondan mümkün olduğunca sıyrılmaktır. Bu, Nietzsche'nin kötümser felsefeyi "pasif nihilizm" olarak adlandırmasının nedenlerinden biri addedilebilir. Nitekim Schopenhauer bütün dünya bilgeliğinin yarısının "ne sevmek ne de nefret etmek", öteki yarısının ise "hiçbir şey söylememek ve hiçbir şeye inanmamak" olduğunu serdeder: "Elbette, bu [...] gibi kuralları zorunlu hale getiren bir dünyaya sırtını çevirmek daha iyidir" (Schopenhauer, 2009d: 176). Dünyanın doğası (yahut varoluşun kumaşı) nedeniyle, pasifizm en bilgece tutum olmaktadır; yani dünyanın doğası (yahut varoluşun kumaşı) nedeniyledir ki pasifist tutum bilgeliğin gereği olmaktadır. Mamafih çilecilik, inziva/yalnızlık ve sınırlandırma ile birlikte pasif nihilizme karakterini kazandıran bir diğer unsur da kayıtsızlıktır (yahut apatidir) denilebilir. Zira Schopenhauer, okuyucusuna hiçbir olayı büyük sevinç yahut büyük üzüntüyle karşılamamak gerektiğini öğretir; bunun nedeni "bir olayı her an yeniden

biçimlendirebilecek olan, tüm şeylerin değişebilirliği" ve "bizim için yararlı ya da zararlı şeyler hakkındaki yargımızın yanlıcılığı"dır. Ona göre bu yanlıcılık, hemen herkesin, hayatta bir defa, kendisi için iyi olduğu (sonradan) anlaşılacak bir şeyden yakınmasına yahut kendisine (ileride) büyük acılar getirecek bir şeye sevinmesine yol açmıştır. Hayatın olayları karşısında soğukkanlılığını koruyan kimse, hayatta karşılaşılabileceğimiz olası kötülüklerin ne kadar devasa ve çeşitli olduğunu bildiğini gösterir. Bu, Schopenhauer nazarında esasen Stoacıların düşünüş biçimidir; biz de bu düşünüş biçimini benimsemeli, insanın koşullarını asla unutmamalı, insan varoluşunun ne denli hazin ve zavallı bir yazgı olduğunu sürekli akılda tutmalıyız: "İnsanın bu kavrayışı tazelemek için, her yerde, etrafına bir bakması yeterlidir: İnsan her nerede olursa olsun, sefil, çıplak, bir yararı olmayan varoluşun çevresindeki bu kavga dövüşü ve eziyet çekmeyi görecektir." Bunun ardından isteklerini azaltacak, tüm olay ve durumların (muhtemel) eksikliğine katlanmak için hazırlıklı olacaktır (Schopenhauer, 2009d: 183). Aslında Schopenhauer'ın dünyaya değil içe dönme, çözümü dışta değil içte arama tavsiyesi Mevlana'nın şu sözünde özetlenebilir: "Dün akıllı idim, dünyayı değiştirmek istiyordum; bugün bilgeyim, kendimi değiştiriyorum." Bitirirken Leopardi'nin bir diyalogundan, pasif nihilizmin özünü ve/veya ruhunu özetler nitelikteki bir kısmı aktarabiliriz. Leopardi, "Doğa ile Bir İzlandalının Konuşması"nda İzlandalıya şunları söyler:

"Bilmelisin ki, ilköğrenlik çağımdan beri, henüz pek deneyimim yokken, yaşamın boşunluğunu ve insanların budalalığını açıkça görüp anladım. İnsanlar haz vermeyen zevkler ve yararı olmayan nesnelere için sürekli olarak birbirleriyle kavga ederler; gerçekten kaygı ve zarar veren sayısız tasa ve derde katlanırlar, bunların gerekliliğini birbirlerine anlatırlar; ne kadar ardına düşerlerse, o kadar uzaklaşırlar mutluluktan. Bu nedenlerden ötürü, başka her arzuyu bir yana bırakarak, kimsenin başına dert açmadan, hiçbir biçimde durumumu iyileştirme çabasına girmeden ve herhangi bir dünya malı

için başkalarıyla kavga etmeden, silik ve sakin bir yaşamaya karar verdim; zevklerden -soyumuzdan esirgenen bir şey- umudu kestiğim için de, dertlerden uzak durmak dışında bir amaç belirlemedim kendime [...] insanlar topluluğundan uzaklaşıp yalnızlığa çekilerek kendimi insanların düşmanlığından kurtardım [...] dünyadaki hiçbir şeye sıkıntı ya da zarar vermemek için ne kadar kendimi çeker, neredeyse kendi içime büzülürsem, başka şeylerin bana dert ve elem vermesinden o kadar kaçınabildiğimi gördüğümde; yeryüzünde hiç kimseye zarar vermediğimde zarara uğramaktan kaçabileceğim, zevk duymadığıma göre acı çekmekten de uzak durabileceğim herhangi bir yer var mı görmek için bölge ve iklim değiştirmeye başladım." (Leopardi, 2015: 118-119)

Son olarak, Schopenhauer'ın savlarında çelişki bulunup bulunmadığını masaya yatırabiliriz. Schopenhauer'ın kendisi, bir filozofun yaşamı (yaşamöyküsü) ve kişiliğiyle felsefesi arasında ilinti kurmanın doğru olmadığını savlıyordu. Lakin onu eleştirenler bundan geri durmamış, bu konuya sıkça değinmişlerdir; zira Schopenhauer, daha gençliğinden itibaren tensel zevklere (eğlenceye, cinselliğe ve bohemiğe) düşkün bir insan görüntüsü çizmiştir. Ahlak öğretisinin nihai amacı olan çilecilik ile kendi yaşamı (yaşam tarzı) arasında çelişki vardı. Ancak Schopenhauer bu itirazları ciddiye almıyor, bir ahlakçının yalnızca kendisinde bulunan erdemleri emsal göstermesinin saçma olacağını söylüyordu: "Ona göre böyle bir iddia, bir heykeltıraşın kendisinin, yarattığı yapıtlardaki güzelliğe sahip olmasını istemek kadar anlamsızdı." Felsefe (bu ister metafizik, isterse ahlak felsefesi olsun) "kuramsal bir nitelik" taşımaktadır (Hilav, 2019: 13-14). Dolayısıyla Schopenhauer, yaşamı ile (Budizme yaklaşan) çileci felsefesi arasındaki çelişkinin, felsefesinin doğruluğu (yahut tutarlılığı) açısından sorun yaratmadığını savlıyordu. Gelgelelim, Nietzsche aynı kanaatte değildir:

"Schopenhauer'ın teori ile pratik arasındaki tezdı savunulamaz." (Nietzsche, 2019b: 68)

Şimdi Schopenhauer'ın haz peşinde koşmaktan imtina etmemiş olduğu, çilecilikten uzak bir yaşam tarzı sergilemiş olduğu aşikardır. Fakat Schopenhauer bunun felsefesinin doğruluğuna bir itiraz sayılamayacağı zira ahlakın en az öteki felsefe dalları kadar kuramsal olduğu iddiasındaydı. Ancak bizce bu durum kuramının doğruluğu açısından sorun yaratmaktadır zira Schopenhauer'ın ahvali onun kuramının başarısız bir sınaama vermesine yol açmaktadır; yani kuramın doğruluğunun sınaaması, bizzat kuramın kurucusu olan Schopenhauer'ın hayatı örneği üzerinden başarısızlığa mahkum olmaktadır. Şöyle ki; Schopenhauer dünyaya düşkün, dünyevi arzu ve eğilimlerle dolu (birisi) olmaktan bizi kurtaran asli şeyin 'bilgi' olduğunu söylüyordu. Bu bilgiyse temelcek zaten onun metafiziğinde serimlenmiş olan hususlardır. İyi de bu metafiziği ortaya koyan, bizlere bu hakikatleri açan ve açıklayan Schopenhauer'ın kendisi, bu bilgilere sahip değil miydi? Onun bu bilgilere (eserlerini okuyan) herkesten evvel ve herkesten ziyade sahip olması gerekmez mi? Bunları bize 'öğreten' o ise, o bize bunları gerçek anlamda 'bilmeksizin' mi öğretmiştir? Öyle değilse, bize öğrettiği hakikatleri kendisi gerçekten biliyorsa; neden 'bilgi' onun ehl-i dünya olarak davranmasına olanak tanımıştır, böyle davranmasını nasıl olmuş da engellememiştir? Burada Schopenhauer'ın kuramıyla yaşamı arasındaki çelişki aslında onun kuramı açısından (kuramının doğruluğu ve/veya doğrulanması açısından) sorun yaratmaktadır. Öyleyse Nietzsche ve onu eleştiren diğer kimselerin bu konuda hakkı vardır.

Schopenhauer neyi iddia ediyordu? Bir kimse, kendisinin esas itibariyle dünyanın bütününden farklı olmadığını, çokluğun ve bireyselliğin aslında yanılısama olduğunu anladığında (Janaway, 2013: 141), yani fenomenlere ait olan "bilgi kipi"nden farklı olan, *principium individuationis*'i aşan "idealar ile kendinde şeyin iç doğası"nı gören bilgiyi kavradığında; bu bilgi sayesinde istenç büsbütün askıya alınabilir (Schopenhauer, 2014a: 304). Dolayısıyla bu aşkın bilgiyi kavrayan kimse mütemadiyen

barış ve dinginlik üzere olur, hiçbir şey onu endişelendirmez (Cartwright, 2014: 295-296). Bu bilginin özelliği 'bütün'ün bilgisi olmasıdır ve ona akılla ulaşılır: "Akıl yetisi insanın bütünü kuramsal olarak arayıp durmasını sağlar" (Schopenhauer, 2014a: 211). Kişi bu bilgiyle bütünün doğasını kavrar. Bu bilgiye de derin tefekkür yoluyla ulaşır (Salter, 2009: 48). Hülasa mevzubahis bilgi esas itibariyle mistik bir bilgi (olmak zorunda/durumunda) değildir, bu bilgi esasen felsefi (olarak kavranılabilecek) bir bilgidir.

"İsteme kendinde dünyanın en açık ortaya çıkışı olduğu için, biz kendinde dünyayı isteme kavramı altında düşünmekteyiz. Üstelik benim görüşüme, savıma göre, felsefe dünyanın doğasının çok genel kavramlarla tam, doğru bir yeniden üretimi, anlatımıdır. Çünkü bu doğanın tümü üzerine upuygun, her yere uygulanabilir bir bakış açısı elde etmek ancak felsefede olanaklıdır." (Schopenhauer, 2014a: 205)

Yukarıdaki alıntıda Schopenhauer dünyanın doğasını (hakikatini) kavramanın ancak felsefede olanaklı olduğunu söyler. Zaten bu bilgiyi kavramak felsefede olanaklı olmasaydı, Schopenhauer bize bu bilgiyi açamaz ve/veya açıklayamazdı. Öyleyse bize bu bilgileri açan ve açıklayan kişi olarak bunları herkesten daha iyi fahmetmiş olması gereken Schopenhauer mevzubahis oldukça bu bilgiler neden onun dünyadan el çekmesine ve çileci eğilimlerin onun eyleyiş tarzını şekillendirmesine sebep olmamaktadır? Eğer bu bilgileri bize öğreten kişi olarak bu bilgilere (belli nispette) sahipse, bunun onun yaşamı üzerinde de dikkate değer bir etkisi olması gerekmez miydi? Şu halde Schopenhauer'ın ortaya koyduğu kuram ile kendi yaşamının birbirinden tamamen ayrı ve bağımsız şeyler olduğu iddiası tartışmaya açıktır.

Schopenhauer'ın diğer bir muhtemel çelişkisi de şefkatin olumlanması ile zorluğun/zahmetin (ve musibetin) olumlanması arasındaki çelişkidir. Frauenstadt,

Schopenhauer'ın erken takipçilerinden biri olan genç ve enerjik bir adamdı; Schopenhauer'ın görüşlerini yayıp propagandasını yapanların en aktifi ve en adanmışı idi. Schopenhauer'dan izin alabildikçe ona ziyaretlerde bulunurdu. Adeta kahramanı addettiği Schopenhauer'ın vefatından sonra da onun felsefesine hizmet edip yaygınlaştırmaya devam etmiştir. Frauenstadt kahramanının felsefesi üzerinde epeyce kafa yormuştu. O, istencin hem kendinde-şey olup, hem de yadsınabilmesini mümkün görmüyordu. Ayrıca Schopenhauer felsefesinin ulaştığı (salık verdiği) çileci sonucun, şefkatin (etik) önemini zayıflattığını düşünmekteydi (Cartwright, 2014: 451-452). Aslında Frauenstadt'ın getirdiği eleştiriler gayet yerindedir. Madem İstenci köreltmek için nefse eziyet etmek, "yapmak istediklerinin hepsinden kendini zorla alıkoyarak ya da yapmak istemediklerinin hepsini yaparak" içindeki doğal yönelimi bastırmak, bedeni aç susuz bırakmak, hatta kendi kendini dövmek suretiyle, velhasıl sürekli yoksunluk ve acı vesilesiyle istenci kırıp sona erdirmek çileciliğin icabı ve dolayısıyla kurtuluşun reçetesidir (Schopenhauer, 2014a: 286-287); öyleyse neden insanlara acımak, şefkat göstermek onlara iyilik yapmak demek olsun? Bu neden ahlakın bir gereği olsun? Çünkü kendi özgür irademizle mi bu çileciliğe talip olmamız gerekiyor? Zorla değil..? Fakat bunu varsaysak dahi; Schopenhauer yukarıda (başımıza gelen) musibetlerin, zulümlerin, haksızlıkların vs. dünyanın/istencin yadsınmasında rolü olduğunu, buna vesile olduğunu söylüyordu. Öyleyse insanlara mümkün mertebe şefkatli davranarak onları istenci yadsıma (ve kurtuluş) vesilelerinden mahrum bırakmaz mıyız?

"Haksız yahut kötü niyetli eylemler bunları işleyen insan için yaşama iradesini olumlamasının gücünün ve dolayısıyla onu gerçek kurtuluştan, yaşama iradesinin yadsınmasından ve neticede bu dünyadan kurtulmaktan uzaklaştıran mesafenin bir işaretidir. Bunlar aynı zamanda onun kurtuluşa erişmezden evvel tedrisatından geçmesi gereken uzun bilgi ve ıstırap okulunun da bir işaretidir. Bu tür eylemlere maruz kalan insan bakımından bunlar, kabul, maddi bakımdan kötüdür, fakat metafizik bakımdan bir

iyilik ve aslında faydalı bir şeydir, çünkü bunlar onu gerçek kurtuluşa götürmeye katkıda bulunurlar." (Schopenhauer, 2013: 58)

Schopenhauer, istenci yadsınmanın (ve kurtuluşun) iki yolu olduğunu söylüyordu: (i) Bilgi yolu (ii) Ferdi ızdırap yolu. 'Bilgi yolu' daha üstündür, fakat bu yol üstün olduğu denli nadirdir de; dolayısıyla insanların genelinin bu yolu izlemesi beklenemez. Öyleyse geriye hangi yol kalıyor? Aşağı olan yol yani ferdi ızdırap yolu... Kişi öyle çok ızdırap çeker ki istenç kendiliğinden tükenir. Böylece yaşamdan elini çeker, kayıtsızlaşır, kendisini "elem ve kederden" arıtır (Janaway, 2013: 141). Eğer insanlar ancak (yahut genellikle) acı ve yoksunlukla kurtuluşa erebiliyorsa; onları acı ve yoksunluk içinde bırakmak daha isabetli değil midir? Bu onlar için daha hayırlı ve/veya yararlı değil midir? Öyle ise bırakmalıyız insanlar ızdırap ve sefalet çeksinsler ki istençleri kırılsın, böylece kurtuluşa erebilsinler. Biz onları acıdan kurtararak aslında en nihayetinde onların İstencine hizmet etmiyor muyuz? Böyle yaparak onların İstencinin istifade edeceği şekilde hareket etmiyor muyuz? Onların istencinin yıpranması ve nihayetinde kırılması yerine kendi kendini tamir etmesine olanak tanımış olmuyor muyuz? Öyleyse insanlara halim (şefkatle) davranmak insanları kurtuluşa erdirmez bilakis onları kurtuluştan uzaklaştırır. Eğer gerçekten insanların iyiliğini düşünüyorsak; onlara halim değil sert davranmak gerekmez mi? Mesela Rahibe Teresa'nın, gözetimindeki muhtaçların, düşkünlerin ve hastaların koşullarını kasten (belli oranda) zorlaştırması bu bakımdan manidardır.

Schopenhauer'ın diğer bir muhtemel çelişkisi de azizin durumuna ilişkindir. Schopenhauer istenci yadsıyan azizden hem acıyı (acının olanağını) kaldırarak onu kurtuluşa erdirmekte, hem de azizin her yerde (dünyada nereye baksa) acıyı duyumsadığını söyleyerek onu acıyla doldurmasıdır. Madem bizim ızdırapa düşer olmamızın nedeni istençtir, istence boyun eğmektir, istenci yadsımamış olmaktadır;

madem biz istenci yadsıdığımız anda acıdan kurtuluruz, nasıl oluyor da istenci yadsımak bizi başkalarının acılarını duyumsamaya, onlara acımaya ve onlara şefkat beslemeye sevk eder? Tüm dünyaya karşı kayıtsız olmak daha anlaşılır olmaz mı bu durumda? Acı çekmeyen bir insan, başkalarının acılarını nasıl duyumsayabilir yahut onlarla nasıl empati kurabilir? Eğer acının kökü ve kaynağı istençse, istenci yadsıyan insan artık acıdan ve ızdıraptan azadedir. Hal buyken, istenci yadsımış bir kimse olarak; acı çekenlere empati duymak, onların acısını duyumsamak; bizim de onlarla acı çekmemizi, onların acısına ortak olmamızı zorunlu olarak beraberinde getirmez mi?

Schopenhauer nazarında İstenci yadsımanın asıl ve üstün yolu 'bilgi yolu' idi. *Principium individuationis*'in ardını gören "yetkin kutsal kişide bütün istençlerin yadsındığını, bırakıldığını" söylüyordu. Böylece, bu kişi, "bize bütün varlığını acı olarak sunan bir dünyadan bedelini ödeyerek" kurtulmuş oluyordu (Schopenhauer, 2014a: 309). Bu da ancak doğaldır. Zira ruhumuz "isteklerin bitimsiz seli"nden kurtulacak, istencin boyunduruğundan sıyrılacak, istencin yöneldiği nesnelere uzaklaşacak olursa; "o zaman isteklerin peşinden giderek gerçekleştirmeye çalıştığımız ve hiçbir zaman ulaşamadığımız iç rahatlığı boy gösterir ve huzur duygusu bütün doygunluğuyla yaşarız." Schopenhauer, bu 'acılardan kurtulma' halinin, Epiküros'un "iyiliklerin en iyisi ve tanrıların bahtlılığı olarak gördüğü şey" olduğunu belirtiyordu (Schopenhauer, 2019b: 73). Velhasıl Schopenhauer'a göre ancak yaşama istencini yadsıyan insan huzur bulur. Çünkü "bütün kederlerimizin ve ızdıraplarımızın kaynağı tek başına odur." Mamafih yaşama istenci yadsındığında, "ızdırabı mümkün kılan şey" bütünüyle ilga edilmiş olur: "Her türlü istemenin bilinçten çıkmasıyla birlikte geriye haz durumu kalır; diğer bir deyişle geriye kalan her türlü ızdırabın hatta onun ihtimalinin bile yokluğudur." (Schopenhauer, 2010: 26). Öyleyse istenci yadsımanın verdiği huzur ve rahatlık, kesintisiz ve sarsılmaz bir huzur ve rahatlık olmak durumundadır.

"[İ]stemenin kendini tam askıya almasına, istemeyi yadsımasına salt iyi, *sumnum bonum* diyebiliriz. [...] İstemenin dürtülerini yatıştıran, gideren tek şey odur. Bir daha hiçbir zaman bozulmayan iç rahatlığını veren, dünyayı kurtaran yalnızca odur." (Schopenhauer, 2014a: 267-268)

Dünyayı alt eden yani istenci yadsıyan kişi; durmadan sevinçten üzüntüye, dilekten korkuya geçmek yerine; usun toptan dinginliğine, hiç ölmeyen erince ve sarsılmaz güvene erişir (Schopenhauer, 2014a: 312). Bu kişi dışarıdan bakıldığında birçok şeyden mahrum, fakir ve neşesiz gibi görünse dahi içi göklerin gerçek huzuru ve neşeyle doludur; ölünceye dek ihtiyaç ve endişeden azadedir: "Ona artık hiçbir şey sıkıntı veremez, hiçbir şey canını sıkamaz" (Salter, 2009: 50). Fakat yine Schopenhauer'a göre, böyle bir kişi; *principium individuationis*'in yanılmasıyla kurtulduğu için; "her varlıkta, sonuçta acı çeken varlıkta da kendi kendisini, kendi istemesini" tanır; "her yerde acı çeken insanlığı görür, acı çeken hayvanlar dünyasını, yok olan bir dünyayı görür" (Schopenhauer, 2014a: 281, 284). Sadece görmekle de kalmaz, gördüğü her acıyı adeta kendi acısıymış gibi duyumsar. Dolayısıyla da tüm dünyanın acısını üstlenmek durumunda kalır.

"Bütün varlıklarda kendisinin en derinindeki gerçek kendisini tanıyan böyle bir kişi, her şeyin sonsuz acısını kendi yaşamış, kendi çekmiş saymalı, tüm dünyanın acısını üstlenmelidir. Hiçbir acı artık ona yabancı değildir. Ötekilerin gördüğü, pek seyrek dindirebildiği bütün acılar, dolaylı olarak bildiği bütün sefillikler, yalnızca olanaklı olduğunu öğrendiği acılar bile onun usunda kendi acılarının yaptığı etkiyi yapar." (Schopenhauer, 2014a: 283)

Schopenhauer'ın savlarını incelediğimizde ortaya şu sonuç çıkmaktadır: İstenci yadsıyan kişi acı ve ızdıraptan daimen kurtulur, istenci yadsımanın asıl ve/veya üstün

yolu bilgi yoludur, bilgi yolu temelcek *principium individuationis*'i aşmak ve diğer bütün varlıklarda kendi kendisini (kendi istemesini) tanımaktır. Buraya kadar sorun yoktur. Ancak Schopenhauer'ın iddiasına göre; bu kişi, "dolaylı olarak bildiği" bütün acıları hatta "yalnızca olanaklı olduğunu öğrendiği" acıları bile kendi acısını deneyimlediği gibi deneyimler, bu acılar onda aynı etkiyi yapar. Şu halde Schopenhauer bu kişiden aynı anda hem dünyanın bütün acısını kaldırmakta, hem de dünyanın bütün acısını ona yüklemektedir.

1.1.6. Bencilliğin Yadsınması

Schopenhauer dünyadaki tüm kötülüğü yaşama istenciyle, yaşama istencini de bencillikle özdeşleştirmektedir. Önceki bölümde 'Aziz'in Schopenhauer tarafından iyiliğin timsali addedildiğini görmüştük. Kimdir aziz? Aziz; Maya'nın yanılsamasını gören, Maya'nın peçesinin ardına geçen, dolayısıyla benliğini bencillikten sıyırmayı başaran (ermiş) kimsedir (Cartwright, 2014: 240). Aziz İstenci reddeder, (her şeyin özdeşliğini fehmettiğinden) kendisini asla bencilliğe kaptırmaz. Aziz bunu bilgisi/bilgeliği sayesinde başarmaktadır: "kötücüllüğün koşulunun bencillik olduğunu, bencilliğin *principium individuationis*'taki bilgiye takılıp kalmaya dayandığını gördük" (Schopenhauer, 2014a: 283). "Kötü" kişinin bilgisi, *principium individuationis*'te içerilenle sınırlı kalır; bilgisi (dünyaya algısı), "kendi kişisi ile başka birinin kişisi arasına koyduğu ayırımın ötesine geçemez." Bundan ötürü "o yalnızca kendi esenliğinin peşindedir." Başkalarının güdülerini kendi istencinin hizmetine koşmaya can atar, başkalarının esenliğine aldırış etmez: "Sonuçta bunların kaynağı, üst kerte bencilliktir" (Schopenhauer, 2014a: 268). Hülasa 'bencillik' (dolayısıyla 'kötülük') başkalarını kendinden apayrı görmekte temellenir. Kötü insan, başkalarına (kolaylıkla)

nefret ve kayıtsızlıkla yaklaşabilmekte, hatta onların acılarından zevk alabilmektedir (Schopenhauer, 2018: 70). Zira bencillikte "çoşkun bir yaşama isteği"nin dile gelmektedir. Böyle bir istemede; kişi kendi esenliğiyle o kadar ilgilidir ki, başka kimselerin varlığı ona tamamen yabancı şeyler gibi, hatta gerçeklikten yoksun maskeler gibi görünür; dolayısıyla kişi kendi esenliği uğruna başkalarının varlığını yıkmaya dahi azmedebilir (Schopenhauer, 2014a: 268). Öte yandan (timsali 'aziz' olan) iyi insan, dünyaya "*Tat twam asi*" (o, sensin) penceresinden bakar: Bu durumda "bütün varlıklar, bizimle özdeştir; bu yüzden de onlara bakmak, bizde sevgi ve merhamet duyguları uyandırır." Sonuçta iyinin bakışı "O, benim" demektedirken, kötünün bakışı "O, ben değilim" demektir (Schopenhauer, 2018: 70). Kötü karakter, başkalarını düşündüğünde, düşüncesine daima "Ben değil, ben değil, ben değil" duygusu eşlik eder. Gelgelelim, iyi karakter mevzubahis oldukça; düşüncesine daima "Ben, ben, ben..." duygusu eşlik eder (Schopenhauer, 2018: 73). Öyleyse iyi karakter, başkalarıyla kendisi arasında (pek) fark görmeyendir: "halbuki kötü kişi için bu fark büyük ve aslında aşılmazdır" (Schopenhauer, 2016a: 125). Fark; kendi çıkarını başkalarının çıkarından daha önemsiz sayıp saymama noktasında, yani bencil olup olmama noktasında ortaya çıkmaktadır (Schopenhauer, 2018: 73). Kötülük bencillikte temellendiğinden; bencillik ile iyilik, dolayısıyla bencillik ile ahlaklılık birbirine karşıttır. Eğer bencilliğe karşıt bir ilkedden söz edemiyorsak, o halde ahlak olanaksızdır (Schopenhauer, 2018: 89).

"Ahlakın gerçek bir şey olup olmadığını sormak bencilliğe karşı sağlam temellere sahip bir karşı prensibin gerçekten var olup olmadığını sormak demektir. Bencillik, mutluluğa yönelik ilgisini tek bir bireyle yani kişinin kendisiyle sınırladığı için karşı prensip, bunu, diğer bütün bireylere kadar uzatmak zorundadır." (Schopenhauer, 2018: 89)

Erdem (yahut ahlaklılık) kendimizi gözettiğimiz gibi başkalarını da gözetmeyi şiar edinmek demektir, bu da "kendine yapılmasından hoşlanmayacağı şeyi başkalarına

yapma" ilkesinde ifadesini bulur (Schopenhauer, 2018: 90). Nitekim bencillik ile erdem birbiriyle asla bağdaşmayan iki şeydir, bunlar birbirine kökten karşıttır (Schopenhauer, 2016a: 98-99). Şu halde ahlakın ilkesi de ancak 'diğerkamlık' olabilir. Fakat bencilliği (gerçek anlamda) aşmak hiç de kolay değildir. Bencillik bizim içimizde ta derinlere, en derinlere işlemiştir; zira o bizim özümüzdür. Schopenhauer (Nietzsche'nin aksine) bencilliği fizyolojik bir esasa dayanarak temellendirmek yerine doğrudan doğruya metafiziksel bir esasa dayanarak temellendirir: Şeylerin karakteri, onların gelip geçici doğasıdır; fakat şeylerin özü, kendinde şeydir: "O her varlıkta mutlak manada gerçek olandır." Doğada (madenlerden tutun canlı varlıklara kadar) her şey aşınıp tükenmektedir. Fakat doğanın "en iç çekirdeği" fenomenlerden tamamen farklı, zamansız ve yok olmaz bir şey olduğundan; yani maddi-fiziksel düzlemdeki şeylerden farklı "metafizik bir şey" olduğundan; aşınmaz ve tükenmezdir. Mevzubahis en iç çekirdek yahut öz; saf "İstenç"tir, "yaşama istenci"dir: "Dünyanın bütün merkezi her canlı varlığın içindedir ve bu sebepten ötürü onun kendi mevcudiyeti onun için mevcudun tamamıdır. Bencillik de buna dayanır" (Schopenhauer, 2012b: 16). Yaşama istenci, kendinde-şey olarak; her bir varlıkta "var olmuş ya da var olacak her şeyin toplamında olduğu kadar eksiksiz biçimde bütün ve bölünmemiş olarak mevcuttur" (Schopenhauer, 2018: 30). Binaenaleyh herkes kendisini "bütün varlıkların en gerçeği" addeder. Bunun "en güçlü anlatımı" ise Upanişadların şu sözüdür: "*Hoe omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci* [Bütün bu yaratıkların toplu olarak hepsi benim ve benim dışımda başka bir varlık yoktur. Her şeyi ben yarattım]" (Schopenhauer, 2008b: 31-32). İşte her bir varlığın (hatta en küçüklerinin dahi) kendi kendisine "ben güvende olduğum sürece varsın batsın bu dünya (*dum ego salvus sim, pereat mundus*)" demesinin nedeni budur (Schopenhauer, 2018: 30). Kendi içine baktıkta, her birey, "İstenç"i, "kendinde şey"i, yani "her yerde tek gerçek olan"ı tanımakta; dolayısıyla kendisini "dünyanın çekirdeği

ve merkezi" olarak düşünmekte, kendisini "sınırsız öneme sahip bir şey" addetmektedir. Fakat bakışını dışarıya çevirdikte, tamamen safi fenomen yani tasavvur alanındadır; kendisi orada sınırsız sayıda bireyler arasındaki bir bireydir, dolayısıyla kendisini "fevkalade önemsiz bir şey", adeta "sonsuz küçük bir zerre olarak" görür. Bu itibarla; (en önemsizi dahil) her birey, her "ben", içeriden bakıldıkta her şeydir; dışarıdan bakıldıkta ise yalnızca "bir hiç" yahut da "hiçe yakın bir şey"dir. Herkesin başka herkes karşısındaki "bencillik"i de buna, yani "kendi gözünde ne olduğu" ile "başkalarının gözünde ne olduğu" arasındaki bu büyük ayrıma (yahut uçuruma) dayanır (Schopenhauer, 2009c: 47).

"Tikel ya da tümelden, içeriden ya da dışarıdan, merkezden ya da çevreden konuşmasına göre doğa doğrudan kendisiyle çelişir. Onun her bireyde merkezi vardır; çünkü her bir birey bütün bölünmemiş yaşama iradesidir. Dolayısıyla bu birey sadece bir böcek ya da bir kurtçuk olsa bile doğanın kendisi ondan şu şekilde söz eder: "Her şeyde varolan yalnızca benim; her şey benimle varlığını sürdürür; gerisi mahvolabilir, çünkü gerçekte bir hiçtir." Doğa tikelin bakış açısından, dolayısıyla öz bilinç ya da kendi kendinin farkında olma açısından böyle konuşur ve her canlı şeyin bencilliği buna dayanır." (Schopenhauer, 2009c: 46).

İşbu bencillik dolayısıyladır ki herkes birbirine karşı "o ben değilim" diye bakar ve bu hepimizin temel hatasıdır. Schopenhauer'a göre onun metafiziğini fiiliyata dökmek bu hatayı gidermekle, yani "doğru, soylu ve iyiliksever olmak"la, dolayısıyla ahlaklı olmakla eş anlamlıdır (Schopenhauer, 2009c: 47). Schopenhauer metafizik ile ahlak arasındaki ilintiyi nasıl kurmaktadır? Schopenhauer nazarında ahlak diğerkamlıkta, diğerkamlık ise (empatiye dayalı) merhamette temelini bulmaktadır. Velakin merhameti salt psikolojik olarak açıklamak olanaksızdır. Zira merhamet, başkasının acısını diğer bir bedende (kendi bedenimde) hissetmek gibi "olağanüstü bir

deneyim"i içermektedir. Merhamet, başka birinin acısına kendi acım gibi muamele etmeye sevk edecek biçimde onun acısına doğrudan katılabilmemi, yani o acıya son vermek için beni (kendi acımmışçasına) harekete geçirmeyi içerir. İşbu yüzden merhamet, Schopenhauer nazarında, etiğin büyük gizemidir; metafiziksel bir açıklama olmadıkta, merhamet önümüzde bir "bilmece" olarak kalacaktır. Schopenhauer, kendi metafiziğinin, bu bilmeceyi çözdüğü iddiasındadır. Buna göre; bireyselliğin (yahut çokluğun) yalnızca bir yanılısama olup, hepimizin (özümüzün İstenç olması hasebiyle) özdeş olmamızdan hareketle; başkasının acısına doğrudan katılmamız, diğerlerini "bir kere daha ben" olarak görmemiz olanaklı olmaktadır (Cartwright, 2014: 437, 562). Hülasa bizim özümüz ve diğer her şeyin özü İstenç olduğu için diğer varolanlar ile bir ve bütün olmuş oluruz, birbirimize özümüzden bağlanmış oluruz; ahlakın temeli işbu metafizik hakikattir, zira merhamet (ve empati) buradan doğar. Bu, aslında ruhgöçü öğretisinin esasını ikrar etmekten, yani "Bir gün şimdi zarar verdiğin kimse olarak yeniden doğacak ve aynı haksızlığa uğrayacaksın" demekten farksızdır; dolayısıyla (Brahmanlar tarafından sıkça zikredilen) "*Tat twam asi*" (o, sensin) deyişiyile özdeştir: "Her türlü hakiki erdem, varolanların tümünün metafizik özdeşliğinin idrakinde olan dolayimsız ve sezgisel bilgiden kaynaklanır" (Schopenhauer, 2009c: 47-50). Nitekim ahlakın temeli ancak mistik olanda, doğaüstünde bulunabilir. Dolayısıyla metafizik (hakikat) reddedildikte, ahlak da reddedilmiş demektir.

"[B]ana göre, ahlakın son temeli, Vedalar ve Vedanta'da insan veya hayvan olsun her canlı, varlığı kapsayan Mahavakya, büyük söz olarak adlandırılan *Tat twam asi* (Bu sensin) biçiminde ifade bulmuş kurallı mistik gerçektir. Bu prensip ile uyum içinde ortaya çıkan eylemler, mesela hayırseverlerinki gibiler gerçekten de mistisizmin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Saf ve gerçek bir iyi niyetle yapılan her hayır, onu yapan kişinin görünen dünya ile doğrudan bir çatışma içinde olduğunu ortaya koyar. Bu durumda o, kendini kendisinininkinden tamamıyla ayrı bir varoluştaki bir başka birey ile

özdeş olarak tanımladığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çıkar gözetmeksizin yapılan bütün iyilikler açıklanamayacak şeylerdir. Birer gizem olan bunları açıklamak için de insanlar her türlü varsayıma başvurmak zorunda kalmıştır." (Schopenhauer, 2018: 27)

Schopenhauer ahlakın olanağını, metafiziksel hakikat(ler)in olanağı ile mezceder. Aslında Nietzsche'nin metafiziğin yadsınmasıyla ahlakın çöktüğünü, bencilliğin bütünüyle olumlandığını serdetmesi; Schopenhauer'ın ahlakın (ve diğerkamılığın) temelini metafiziğe (doğaüstüne) yerleştirdiği düşünüldükte manidardır. Schopenhauer, insanın "hakiki tabiatı"nın, yani onun İstencinin, "bütün varlıklarda yaşamakta" olmasından hareketle ahlakı temellendirebilmektedir. Nitekim "bencilik" dediğimiz şey "insanın bütün gerçekliği kendi şahsıyla sınırlandırması"ndan ibarettir. Zira insan "başkalarında değil sadece bu ben dediği şeyde yaşadığını tasavvur eder" (Schopenhauer, 2016a: 124). Halbuki hepimiz (özümüzde) aynıyızdır: "Gerçekten, dünyadaki her şey bir tek istemenin, aynı istemenin nesneleşmesidir, sonuçta iç doğalarında hepsi özdeştir" (Schopenhauer, 2014a: 87). Hepimizi (özümüzde) aynı kılan "İstenç"in (bu metafiziksel hakikatin) varlığı yadsındıkta, özümüz bir olmayacağından, insan başkalarında yaşamayacak, başkalarıyla özdeş olmayacak, dolayısıyla kendisini herkesten apayrı addetmesi makul ve meşru olacaktır. Böylelikle ahlak (ahlakın olanağı) tamamen çökmüş olacaktır. İşte Schopenhauer ahlak-metafizik ilintisini böyle kurmaktadır. Gelgelelim (istisnalar müstesna) insanlar bu hakikati fehmetmekten (yahut içselleştirmekten) epey uzaktırlar. Bu, dünyadaki kötülük ve ızdırabın temel nedenidir. Nitekim büyük çoğunluk oldukça bencil, düşüncesiz, haksız, adaletsiz, hilekar, hatta (bazen) kötü ruhludur (Schopenhauer, 2009c: 105). Mamafih hayatta bencil olmayan sevgiye, hesapsız kitapsız (kendiliğinden) adalete pek rastlanmaz; hayatın olağan akışı içinde karşımıza çıkmasını beklediğimiz türden şeyler değildir bunlar, rastladığımız zaman şaşırdığımız şeylerdir; Hamlet'in dediği gibi, "dürüst olmak bu dünyada on binlerin içinden seçilmiş olmaktır" (Salter, 2009: 15). Keza hakiki dostluk da; dostunun

esenliği üzerinde tamamen çıkarsız, nesnel ve kuvvetli bir ilgiyi (kendini arkadaşınla özdeşleştirmeyi) gerektirdiğinden; "insan doğasının egoizmi" bunun tamamen karşısındadır. İşbu nedenle hakiki dostluk, Schopenhauer nazarında, tıpkı "devasa denizyılanları gibi, bir efsane mi oldukları yoksa herhangi bir yerde yaşıyor mu oldukları bilinmeyen" nevinden şeyler arasındadır (Schopenhauer, 2009d: 167). Nitekim bencilik insanın doğası, insanın özü olduğundan; bencil olmayan bir kişiye rastlamak şöyle dursun, bencil olmayan bir sevgiye, bir dostluğa hatta eyleme rastlamak dahi güçtür.

"Bencillik, umumiyetle her insanın kişiliğinde öylesine derinlere kök salmış bir niteliktir ki bir kimseyi harekete geçirmek için her türlü kuşku ve tereddütten beri olarak ancak bencilce amaçlara güvenilebilir." (Schopenhauer, 2012a: 43).

Schopenhauer'a göre çoğu insan; kendi çıkarı mevzubahis olunca yüz arşın yürümeyi göze alırsa, bir başkasının çıkarı için ancak bir arşın yürümeyi göze alır (Schopenhauer, 2018: 73). Dolayısıyla bir kimseyi kendi fikrinize ikna etmek mevzubahis oldukta, onun aklına gerekçeler ile tesir etmeye çalışmaktansa; onun isteklerine, onun bencilliğine tesir etmeye çalışmak çok daha güvenilir bir yöntemdir (Schopenhauer, 2016b: 70). Bizim en basit insani ilişkilerimiz bile genel olarak bencilliğin belirlenimi altındadır. Öyle ki karşımıza biri çıktığı zaman aklımızda beliren ilk düşünce, onun herhangi bir konuda bize bir yararı olup olmayacağıdır. Bize yararı olmayacaksa, ona değer vermeyiz (Schopenhauer, 2019b: 77). İnsanın tüm eylemlerinin bencillik eksenli olması bizi şaşırtmamalıdır. Zira insanın bencilliği "özü gereği sınırsızdır." İnsanın sonuçta tek bir mutlak isteği bulunmaktadır: Her acıdan, her yokluktan yakayı sıyırmak; mümkün olduğunca rahat ve mutlu bir yaşam sürmek ve "elden geldiğince haz duymak"tır. İşbu nedenle; bencilliği ile gerçekleştirmeyi dilediği şeyler arasına giren her engel, insanın "öfkesini ve nefretini körukler" ve ona "hemen

ezilmesi gereken bir düşman gibi görünür" (Schopenhauer, 2019b: 77-78). Hülâsa sınırsız denebilecek bir bencillik hemen her insanın kalbinde kendisine yer bulur; bu da "katlanarak birikmiş bir kin ve kötülük hazinesiyle iç içe" geçer, dolayısıyla insanın kalbinde hemen her zaman düşmanlık duyguları dostluk duygularına ağır basar (Schopenhauer, 2018: 41).

"Bencillik öylesine tiksindiricidir ki, bu utanç verici hali saklamak için, nezaket dediğimiz şeyi icat etmişizdir. Ama yine de bu konuda başarıya ulaştığımız söylenemez. Bencillik, hayattaki sayısız tasarılarımızı gerçekleştirebilecek bir fırsatla karşılaştığımız zaman, ne kadar belli etmemeye çalışırsak çalışalım, kendini yine de açığa vuran bir güçtür." (Schopenhauer, 2019b: 77)

Bencilliğin Schopenhauer nazarında böylesine iğrenç/tiksindirici olmasında, onun çocukluk/ilkgençlik deneyimlerinin de etkisi olduğu söylenebilir. Schopenhauer henüz onbeş yaşındayken ailesiyle beraber iki yıl süren bir Avrupa seyahatine çıkmış, Toulon'da binlerce kürek mahkumunun düşünülebilecek en kötü şartlar altında demire vurulmuş olduğu depoları gezmiş, daha nice yürek burkan manzarayla karşılaşmıştır. Schopenhauer seneler sonra, yaşama istencinin belalı tarafına prangalanan insanların sefaletini ve ızdırabını betimlemek üzere, o depoda görmüş olduğu tüyler ürperten manzarayı kaleme almıştır. Bu yıllarda tanık olduğu şeyler hakikaten onun ruhunda derin izler bırakmışa benzer; ailesiyle birlikte Avrupa'nın neresine giderse gitsin, Napolyon savaşlarının sebep olduğu sefalet kendini gösteriyordu. Kentlerin sokakları sakat kalmış dilencilerle doluydu, birçok yerleşke yarı yarıya harabeyi andırıyordu, fakat Napolyon'un büyüme hırsı hala doymamıştı (Strathern, 1997: 12-14). Schopenhauer'ın insan doğasının kötülüğüne dair ilk çıkarımlarına bu yıllarda erişmiş olduğu düşünülebilir. O, Napolyon'un yol açtığı ızdırıp ve fecaati, bizzat Napolyon'un kötülüğüne değil genel olarak insanın kötülüğüne bağlamaktaydı. Ona göre; devlet

mekanizması mani olmasa, insan doğasının iğrençliği kendisini çok daha güçlü dışavurabilme imkanına sahip olurdu (Schopenhauer, 2018: 92-93). Schopenhauer (yaşadığı dönemde) Avrupa'da yoğun şekilde kendini duyuran "güç dengesi ihtiyacı"nın da, keza bunun muhafazasına yönelik hassasiyetin de; (başiboş bir ortamda) insanın "daha zayıf bir hemcinsini görmesiyle hiç tereddütsüz üzerine atılması bir olan bir av hayvanı"ndan farksızlığının idrakinde temellendiğine kanidir (Schopenhauer, 2009c: 36). Hülasa yaşama istencinin, dolayısıyla bencilliğin; "bu dile gelmez sefaletle, yani dünyanın amacıyla, gerçekte tek bir ve aynı varlık olarak, nasıl da çözülmaz bağlarla bağlı olduğu kesinlikle iyi anlaşılmalıdır." Zaten Schopenhauer'ın, Napolyon yahut diğer katillerin (sair insanlara nispetle) sanıldığı kadar kötü olmadığını belirtmesi bununla ilgilidir: Onun nazarında Napolyon, yaşama istencine "güçlü bir örnek"tir sadece (Schopenhauer, 2018: 92-94). Belirtilmelidir ki Schopenhauer Napolyon'da yaşama istencinin, Nietzsche ise güç istencinin tezahürünü görmekteydi. Dolayısıyla biri Napolyon'un karakterini/eylemlerini olumlarken, diğeri yadsımaktadır. Nitekim Schopenhauer ve Nietzsche'nin Napolyon'a bakışlarındaki karşıtlık, bize onların felsefelerindeki karşıtlığın özetini vermektedir. Nietzsche'nin azamet gördüğü yerde Schopenhauer zulüm görmekte, ona göre bu zulüm Napolyon'un nev-i şahsına münhasır olmayıp, kaynağını her insanın içinde (özünde) doğal olarak barınan bencillikte bulmaktadır.

"Her insanın içinde, en başta ve en önde, muazzam bir bencillik barınır ki günlük hayatta küçük ölçekte ve tarihin her sayfasında büyük ölçekte görüldüğü üzere, hak ve adaletin hudutlarını en büyük serbestlikle ihlal eder. [...] Fakat tabiatımızın sınır hudut tanımaz bencilliğinin üzerine, az veya çok her insan yüreğinde, tıpkı yılanın dişi üzerinde toplanmış zehir gibi, hınç, kin, garz, öfke, haset ve kötü niyet toplanmıştır ve zehrini akıtmak için, zincirlerinden kurtulmuş iblis gibi esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat bekler." (Schopenhauer, 2009c: 36)

Yukarıda bahsedilen "tabiatımızın sınır hudut tanımaz bencilliği" nedeniyle insanlar fırsat buldukta "hak ve adaletin hudutlarını en büyük serbestlikle" ihlal etmekten çekinmezler. Schopenhauer'a göre bir insanın sahip olduğu hakları tarif etmek zor değildir: Her insan, başka birisine zararı dokunmayacak herhangi bir eylemde bulunma hakkına sahiptir. Nitekim bir şey yapabilmek için hakka sahip olmak, temelcek o şeyi bir başkasına zarar vermeksizin yapmak, almak yahut kullanmak demektir (Schopenhauer, 2018: 32). Gelgelelim, insanlar hakkın ve adaletin hudutlarını ihlal etmekten asla yorulmazlar; zira insanlar hem bencil ve adaletsiz, hem de gaddar ve zalimdirler. Tarihsel kayıtlar da buna işaret etmekte, insanın acımasızlık ve gaddarlık bakımından avcı hayvanları hiçbir surette aratmadığına bizi ikna etmektedirler (Schopenhauer, 2009c: 34). Başka hiçbir canlı, sırf işkence yapmış olmak için kendi hemcinslerine işkence yapmaz, fakat insan yapar. İnsanın mizacındaki şeytani yönü, "saf hayvani olandan çok daha kötü olan iblisçe özelliği" de budur (Schopenhauer, 2009c: 38). Yaşama istenci yadsınmadıkta bencillik yadsınamaz. Bencilliği yadsımayan, aksine olumlayan insan kötüdür. Kötü insan "istencinin ateşi yüzünden onu için için yakıp bitiren bir acı" çekmektedir. İstenç nesnelere tamamen tüketildiği vakit, onun istencinin kavurucu susuzluğunu ancak başkalarının çektiği acıların görüntüsü giderebilir (Schopenhauer, 2014a: 292). Nitekim Schopenhauer yaşama istencini bencillikle, bencilliği gaddarlıklarla birleştirir: Ona göre şiddete, vahşiliğe, barbarizme ve deliliğe kapılmak kaçınılmazdır zira bunlar doğamızdaki sökülüp atılmaz eğilimi açığa vurmaktadır. İnsanların boyunduruk altına alınması yahut sömürülmesi acımasız sosyal koşulların neticesi değildir, hayatı ızdırap haline getirenler fabrika sahipleri yahut krallar değildir; ızdırabı doğuran kral "İstenç"tir, dolayısıyla kurtuluş ancak İstencin (dolayısıyla bencilliğin) reddiyle mümkündür (Cartwright, 2014: 459-460). Kötülüğü ve sefaleti bütünüyle şartlara ve durumlara bağlayan, istencin bencilliğini ve pervasızlığını görmezden gelen çağdaş akılcılık temelden yanlıştır. Zira insanın kötü eylemleri onun

doğasından kaynaklanmaktadır, dışsal koşul ve durumlar sadece bunları açığa çıkaran birer vesiledir. Fütursuz, pervasız, vahşi ve kan dökücü bir yaşama istenciyle dünyaya gelir insan, koşulların bununla bir alakası yoktur. Nitekim ihtiyacımız olan, insanın davranışlarının değil doğasının değişmesidir (Salter, 2009: 32). İnsan yaşama istencinin birecessümü olduğundan, reddediş sonuçta bir "öz-reddediş" anlamına gelecektir (Copleston, 1998: 44).

"[H]er insanın yüreğinin derinliklerinde esip gürlemek için sadece uygun bir fırsat kollayan, başkalarına acı vermekten zevk duyan, yahut eğer yoluna çıkacak olurlarsa gözünü kırpmadan öldüren bir vahşi hayvanın yattığı bir vakıdır. Her türlü savaş ve kavga tutkusunun kökeninde yatan şey kesinlikle budur. Bunu evcilleştirmek ve bir ölçüde denetim altına almaya çalışmak için akıl, onun bu amaçla tayin edilmiş bakıcısı, her zaman çok şey yapar. İnsanlar isterlerse eğer buna insan tabiatının temel kötülüğü diyebilirler—hiç olmazsa bir izah getirme yerine onu sözcüklerle ifade etme arayışı içerisinde olanların işine yarayacak bir deyimdir bu. Ne var ki ben bunun yaşama iradesi [istenci] olduğunu söylüyorum ki varoluşun dinmek bilmeyen acı ve elemeleriyle daha da acılaştığından kendi ıstırabını başkalarına işkence ederek yatıştırmaya çalışır. Fakat bu suretle insan içindeki gerçek gaddarlığı ve garazkarlığı zaman içerisinde katmerli hale getirir." (Schopenhauer, 2009c: 39)

Schopenhauer kötü ruhluluğu, bencilliğin sivrilerek zalimliğe/gaddarlığa evrilmesi olarak mülâhaza etmekte gibidir; yani bencilik törpülenmek yerine bilenirse, zalimliğe/gaddarlığa varır. Bu minvalde, bencilik zalimlik/gaddarlık ile doğrudan ilintilidir (Schopenhauer, 2019b: 78). İstencin kötülüğü kendisini doğanın tamamında sergiler, velakin kendisi "en korkunç biçimde" insanoğlunda gösterir. Bunun sonucu "*homo homini lupus*"tur (Schopenhauer, 2014a: 91). Şayet bencilik insanı sıkıca kavrar, efendisi haline gelirse; insan "şeytanın pençelerine düşmüş" demektir (Schopenhauer, 2018: 68). Schopenhauer'a göre "büyük zorbarların, canilerin yaşamında, dünyayı kasıp

kavuran savaşlarda" biz bunu "en korkunç yönüyle görürüz" (Schopenhauer, 2014a: 252). Sonuçta insanlar kendi esenliklerini düşünerek bencilliğe kapılmakta, çıkarlarını burada görmekte dirler. Halbuki dünyadaki bütün kötülüğün temelinde bencillik ve dolayısıyla yaşama istenci vardır. Nitekim nihayetinde ikisi bir ve aynı şeydir. Şu halde yaşama istencini yadsımalı ve herkesin özünde bir olduğunu, sadece tek bir "ben" olduğunu anlamalıyız. Hülasa bizim tek umudumuz, istencin kölesi durumunda olan egoizm ve bireycilikten vazgeçerek, kendimizi istencin hakimiyetinden kurtarmamızdır (Strathern, 1997: 31). Bencillik yadsınamıyorsa bile hiç değilse törpülenmelidir; törpülenmek yerine bilenirse, bundan ancak zulüm, gaddarlık ve ızdırap doğacaktır. Öte yandan İstenci (ve bencilliği) yadsımak bizi yardımseverliğe, insan sevgisine ve kayırcılığa götürecektir (Schopenhauer, 2014a: 279). Ancak bencillik yadsındıkta kötülük yadsınabilir ve ancak böylelikle insan gerçek iç huzuruna ve daimi dinginliğe kavuşabilir. Bunun anahtarı ise Schopenhauer'ın metafiziğini fahmetmek ve fiiliyata dökmektedir.

"Acıya neden olan insanla acı çeken insan arasındaki fark sadece olgusaldır. Yaşama istemi, bütünüyle büyük acılarla özdeştir. İstem sadece bunu anlayabildiği takdirde bu acıyı tedavi edip sona erdirebilir." (Schopenhauer, 2018: 93-94)

1.2. Nietzsche'de Nihilizmin Esasları

Aktif nihilizm Nietzsche tarafından pasif nihilizmin bir "karşıtı" olarak icat edilmiş olup, Nietzsche kendi felsefesini ve/veya vizyonunu bu modele göre inşa etmiş olduğundan; tezde aktif nihilizm denilirken Nietzsche'nin nihilizmi kastedilmektedir. Nietzsche'nin vazettiği aktif nihilizmin temel gayesi (pasif) nihilizmin aşılması ve yaşamın olumlanmasıdır. Tanrı'nın ölümüyle birlikte pesimiz hızla yayılmış; yaşam abes, anlamsız, absürd ve değersiz addedilmeye başlanmış; yaşam yadsınmaya layık görülür olmuştur. Pasif nihilistlerin yaşamı yadsımak için bencilliği ve doğal istenci yadsımlarına mukabil; Nietzsche bencilliği ve doğal istenci olumlayarak yaşamı olumlamak istemiştir. Nietzsche nazarında doğal istenç (esasen) 'güç istenci'dir. Bu kabilde; bencillik ve güç istenciyle birlikte dünyeviliğin, natüralizmin, immoralizmin, savaşın ve savaşçılığın olumlanması aktif nihilizmin esaslarını teşkil etmektedir. Nietzsche (pasif) nihilizmin ancak böylelikle aşılabileceğini düşünmekte; çareyi insanın kendi doğasıyla (mükemmelen) barışmasında ve Tanrı'nın ölümüyle boşalan tahta bizzat insanın kendisinin oturmasında görmekte, bunu da "üstinsan" kavramıyla sembolize etmektedir. Tüm bunlar iptida metafiziğin yadsınmasını gerektirdiğinden, bu bölüme Nietzsche'nin anti-metafiziksel görüşleri serimlenerek başlanacaktır.

1.2.1. Anti-Metafiziksel Görüş

Aktif nihilizmin temelinde metafiziğin yadsınması bulunmaktadır. Nietzsche açısından metafiziğin yadsınması ile Tanrı'nın ölümü korelasyon içerisindedir. Nietzsche insanın (gerçekten) özgürleşmesinin ön koşulunun Tanrı'nın ölümü olduğuna, yaşamın ancak metafiziğin aşılmasıyla (gerçekten) olumlanabileceğine kanidir.

"Hakikatlilikteki kahramanlık, bir gün zamanın oyuncağı olmaya son vermektten ileri gelir. Oluştta her şeyin içi boştur, her şey aldatıcı, yüzeyseldir ve aşağılamamıza layıktır; insan, çözmesi gereken bilmeceyi ancak varlık içinde, böyle oluştta ve başka türlü olmayışta, ölümsüzlükte çözebilir." (Nietzsche, 2015c: 39)

Yukarıda "Eğitimci olarak Schopenhauer"ın yazarı, genç (toy) Nietzsche konuşmaktadır. Olgun Nietzsche bambaşka düşünür: "Her şey oluşum ürünüdür; bengi gerçekler yoktur: Tıpkı mutlak hakikatlerin olmayışı gibi" (Nietzsche, 2015a: 3). Schopenhauer'dan tamamen kopan olgun Nietzsche nazarında; felsefe tarihi, "gerçek dünya"nın sadece "duyular"la algılandığını savunanlar ile "gerçek dünya"nın "duyumsanabilir"in ötesinde bulunduğunu savunanlar arasındaki tartışmanın tarihidir (Nietzsche, 2014: 5-6). Elbette Nietzsche ilk saftadır. Peki Schopenhauer hangi saftadır? Schopenhauer nazarında bütün bilgimizin üzerine oturduğu "nihai temel" açıklanamazdır. Bu açıklanamaz şey de "Metafiziğin" payına düşer. Bilgi açısından (epistemolojik açıdan), metafiziğin payına düşen mevzubahis açıklanamaz şey, denizde iskandil kurşununun erişebileceği dip noktası gibidir (Schopenhauer, 2008b: 13). Bariz biçimde Schopenhauer ikinci saftadır. Kendisini birinci safta gören Nietzsche'nin metafiziğe dair tutumu, Schopenhauer'ın tutumuyla hiçbir bakımdan bağdaşmaz denilebilir. Nietzsche metafiziğe itibar etmez, halbuki Schopenhauer nazarında metafizik muteber ve gereklidir, gerçekliğin hakkıyla kavranılması bakımından metafizik elzemdir. Olgun Nietzsche metafiziği asla ciddiye alınmaya değer bulmamıştır. Gelgelelim Schopenhauer "insan melekelerinin en soylusu" addettiği metafizik kavrayışı olanca kararlılığıyla savunmuştur:

"İnsanlar doğa (fizik) bilimlerinin kaydettiği büyük ilerleme karşısında küçük adımları nedeniyle metafiziği eleştirmekten asla yorulmazlar. [...] Fakat başka hangi bilgi

dalının, metafizik gibi, her zaman önünde sürekli bir engel olarak, savunmasız ve silahsız üzerine çullanan bir *ex officio* hasmı, tayin edilmiş ücretli bir savcısı, tepeden tırnağa zırhlı bir kral savunucusu olmuştur? Kendisini tehditler altında, kalabalıkların çok yetersiz kabiliyetlerine uyarlanmış dogmalarla bağdaştırması beklendiği sürece, o hiçbir zaman gerçek güçlerini göstermeyecek, hiçbir zaman büyük ilerlemeler kaydedemeyecektir. Önce silahlarımız bağlanıyor, ardından elimizden hiçbir şey gelmediği için, bizimle alay ediliyor [...] ve bu şekilde insan melekelerinin en soylusu prangaya vurulmaktadır." (Schopenhauer, 2008b: 26-27)

Metafiziğin bilgimizin (keza bilimimizin) temeli olarak rolüne ehemmiyet veren Schopenhauer bir pasajda "Fransızların göz kamaştırıcı doğa ve hayvan biliminin uygun ve kıymetli bir metafizik sisteminin destek ve denetiminden yoksun kalması"na veyl eder (Schopenhauer, 2011: 32). Mamafih Schopenhauer, metafiziğinin yalnızca "bilimin en iyi buluşlarıyla uyumlu olduğunu" serdetmiyor, aynı zamanda "bilimsel dünya görüşüne temel bir açıklama sunduğunu" belirtiyordu. Metafizikten yoksun bilim yüzeysel olanı aşamaz (Cartwright, 2014: 415). Schopenhauer nazarında bilim fenomenal dünyanın deneyimlerine hapsedilmişken, felsefe sadece "tek ve belirli fenomenler"le ilgilenmemekte, deneyimin "bütünlüklü anlamını ve açıklamasını" da sağlamaktadır (Cartwright, 2014: 416). Metafiziğin büyük başarılar ve/veya ilerlemeler kaydedebileceğine, dolayısıyla bizi hakikat konusunda aydınlatabileceğine inanan Schopenhauer'ın aksine Nietzsche nazarında metafizik işe yaramazdır. Zira "metafizik bir dünya" var olsaydı dahi o bize sonsuzca kapalı olurdu, dolayısıyla bizim için yok hükmünde olurdu. Öyleyse yok hükmündeki bir dünyanın, bizim yaşamımıza ve/veya esenliğimize (azıcık dahi) etkimesine izin verilmemelidir. Zira yok hükmündeki bir dünyanın varlığıyla yokluğu bizim için (pratik açıdan) birdir.

"Metafizik dünya. — Doğrudur, metafizik bir dünya var olabilir; bunun mutlak

olasılığıyla başa çıkılmaz. Tüm şeyleri insan kafasıyla görüyoruz ve kesip atamayız bu kafayı; oysaki bu kafa kesip atılabilseydi, dünyada geriye ne kalacağı sorusu gene de kalırdı geride. Bu katıksız bilimsel bir sorundur ve insanların sorun etmesine çok uygun değildir [...] O zaman hala söz konusu olasılık kalır geride; ancak hiçbir şey yapılamaz onunla, meğerki mutluluk, esenlik ve yaşamın böyle bir olasılığın örümcek ipine asılmasına izin verilsin. — Çünkü metafizik dünya hakkında bir öteki oluş, ulaşılamaz, kavranamaz bir öteki oluş dışında hiçbir şey söylenemezdi; olumsuz niteliklere sahip bir şey olurdu bu dünya" (Nietzsche, 2015a: 7).

Yukarıda Nietzsche'nin dünyanın metafizik neliğine (yani tasavvur olmanın ötesindeki neliğine) dair sorunu "katıksız bilimsel bir sorun" addetmesi ve çözümünde metafiziğe hiçbir paye vermemesi dikkati muciptir. Burada metafizik karşısında bilimi olumlayan bir tutum mevzubahistir. Aşağıdaki sözler, metafizik sayılıtların kurgusu (yahut uydurması) addettiği "ideal" karşısında "bilimsel" olanı savunan Nietzsche'nin bilimselci duruşunun dışavurumu niteliğindedir:

"İnsanlık iki kez korkunç bir ataklıkla kendini aşarak, özüyle sözüyle bir olan, anlamı açık, bilimsel bir düşünce düzenine varmayı başardığında, Almanlar eski "ideal"e giden dolambaçlı yollar, "doğru" ile ideal arasında bir uzlaşma sağlamayı başardılar. Böylece bilimi yadsımlarını, yalanlarını sağlam bir tabana oturtular. Leibniz ve Kant, — düşünce dürüstlüğü konusunda en büyük iki engeldir Avrupa'ya!" (Nietzsche, 2016: 110)

1878'de yayınlanan "*İnsanca, Pek İnsanca*"yla birlikte Nietzsche pozitivist anlayışa meyiletmekte, "sanata dayanan bir felsefe"den "bilime dayanan bir felsefe"ye geçmektedir (Oflazoğlu, 1964: 17-18). Ancak bilahare tutumunu tekrar (sanatın lehine ve bilim aleyhine) revize edecektir. Nitekim 1872-1876 yıllarındaki "ilk dönem" ile 1883 ve sonrasındaki "olgun dönem" arasındaki orta dönem, genellikle Nietzsche'nin

"pozitivist" yahut "bilimsel" dönemi olarak anılır (Megill, 2012: 77-78). Hülâsa Nietzsche'nin oluşa yönelik kavrayışı bilimsecilik-pozitivizm ile sofizm-perspektivizm arasında salınmış, dalgalı bir tutum seyretmiştir. Aslında düşüncesinin "her şeyin ölçüsü bilimdir" anlayışından, en nihayetinde (Protagoras'ın) "her şeyin ölçüsü insandır" anlayışına evrildiğini ve artist- sofist-perspektivist tutumda karar kıldığı, böylelikle sanatsal yaratıcılığı varoluş üzerinde etkili/yetkili kıldığı söylenebilir. Bu nihai tutumla birlikte Nietzsche artık hakikatlere/mutlaklara dair ideallerden tutarlı biçimde vazgeçerek Schopenhauer'ın asla yapmadığını yapar:

"Schopenhauer o metafizik sebebi [ding an dich] idealin zıddı olarak düşünmeye mecbur kaldı, onu kötü, kör irade diye düşündü. [...] Ama bizzat bununla idealin mutlaklığından vazgeçmedi." (Nietzsche, 2002: 29)

Schopenhauer (töz olarak) istence ve istenç özgürlüğüne inanmaktaydı. Fakat Nietzsche istencin özgürlüğüne de, tözlüğüne de inanmaz. İstenç özgürlüğüne, keza tözlere duyulan inanç bir "yanılgı"dan ibarettir. Metafizik ancak "tözden ve istenç özgürlüğünden vazgeçerse bilim olarak tanımlanabilir" (Nietzsche, 2015a: 17). Burada Nietzsche'nin bilimselci/pozitivist eğilimli tavrı, metafiziği değerlendirme tarzına sirayet etmiştir. Bu, Schopenhauer'dan kopuşunun temel nedeni addedilebilir. Schopenhauer gerek metafiziğiyle, gerek metafiziğini tanıtlama yöntemleriyle; insanın ilgisini dünyevi olandan mistik (hatta paranormal) olana çevirir. Bu, Nietzsche'nin Schopenhauer'da açıkça eleştirip kınadığı (hatta alay ettiği) bir noktadır:

"[S]öz konusu olan hala, samimi olarak, yukarıdan aydınlatılmaya, büyüye ve ruhların görünmesine ve kurbağanın metafizik çirkinliğine inanan birisi!" (Nietzsche, 2014: 126)

Nietzsche'nin Schopenhauer'dan neden gitgide uzaklaştığını (nihayetinde

koptuğunu) layıkıyla kavrayabilmek adına yukarıdaki bildirim neyi imlediğine değinmek gerekmektedir. Schopenhauer'ın uyurgezerlerin, kahinlerin vs. geleceği görebilmesini, zamanın "aldatıcı bir form" oluşunun ispatının delili addettiğini biliyoruz. Kahinler, uyugezerler vs. gaipten haber verirlerken, "aldatıcı form" kalkar, dolayısıyla istikbal kendisini onlara (şimdiki) hal gibi gösterir (Schopenhauer, 2020: 62). Schopenhauer sözümona kahinlerin, medyumların vs. hilekarlıklarının, sahtekarlıklarının farkındaydı; ancak sahici kahinlerin, medyumların varlığını reddetmiyordu (Cartwright, 2014: 390).

"Uyurgezerlikteki biliciliğin [...] son kertede harika, kesinlikle usa sığmaz olan özelliğine inanmak zordur; ta ki en güvenilir kanıtları sağlayan yüzlerce olgunun tutarlılığı bunu destekleyinceye değin. Gelgelelim sık sık söylediğim gibi nesnel dünyanın olsa olsa beynin bir görüngüsü olduğunu düşündüğümüzde bu, kesin kavranmaz olmaktan çıkar. [...] Öte yandan zaman ile uzam kesin gerçek olsaydı, şeylerin kendinde özüne bağlı olsaydı o zaman uyurgezerlerin bu yalvaçça yetisi, uzağı görme ile genelde önceden görmelerin tümü kesinlikle kavranamayan bir tansık olurdu. [...] Buna göre bir olayın ortaya çıktıktan sonra bilinmesi gibi ortaya çıkmadan önce bilinmesi de olanaklıdır." (Schopenhauer, 2007: 56-57)

Schopenhauer kahinlere, medyumlara, uyurgezer bilicilere vs. itibar etmekte, onlara meşruiyet tanımakta, onları onaylamaktadır. Gelgelelim Schopenhauer kahinlere meşruiyet tanımakla kalmayıp kendisinde de (biraz) kahinlik olduğunu, birtakım bildirici rüyalar gördüğünü serdetmiştir. Hatta bu bildirici rüyalardan biri, (onun iddiasına göre) Schopenhauer'ın hayatını kurtarmıştır. Şöyle ki, Rusya'da 1830 sonbaharında adına "Asya kolerası" yahut "Asya sırtlanı" denilen bir veba salgını başlamıştı. Odesa'dan başlayıp Kırım'a, sonra Moskova'ya yayılmış; Rus askerleri vebayı (farketmeden) Polonya'ya, ardından Prusya'ya taşımıştır. Salgın Berlin'i de

vurmuş, Hegel de mevzubahis salgında ölmüştür (Cartwright, 2014: 386). Normalde Schopenhauer'ın da Berlin'de olması lazımdı, velakin aylar öncesinden salgının ulaşamadığı Frankfurt'a kaçmıştı. Zira 1830'ın yılbaşında gördüğü bildirici bir rüyayla uyarıldığına inanmaktaydı. Bu bildirici rüyaya göre, Berlin'i terk etmezse gelecek yıl ölecekti. Schopenhauer rüyasını ciddiye almış, rüyasına itibar etmiş, nitekim Berlin'den ayrılmış, dolayısıyla ölmemiştir. Akabinde, Berlin'den Frankfurt'a geldiğinde, ebeveynleriyle ilgili tuhaf (canlı/net) hayaller görmüştür. Hayalinde; babasının ruhu, elindeki ışıkla, adeta eşini (yani Schopenhauer'ın annesini) çağırıcısına, ölüler diyarının yolunun girişini aydınlatmaktaydı. Schopenhauer bu hayallerle kendisine annesinin fazla yaşamayacağını (kendisinin annesinden fazla yaşayacağını) bildirildiğine inanıyordu (Cartwright, 2014: 387-388). Schopenhauer Berlin'de gördüğü bildirici rüya ve ebeveynleriyle ilgili tuhaf hayaller haricinde yaşadığı başka tuhafliklardan da bahseder. Schopenhauer, yaşadığı tuhaflikları, kendisinde bulunan kahinlik özelliğine yormuştur (Cartwright, 2014: 391-392). Schopenhauer'ın bu yaşadıklarını yorumlama tarzı, Nietzsche'nin Schopenhauer'ı "yukarıdan aydınlatılmaya", "ruhların görünmesine" vs. inanmakla suçlamasının nedenidir (ifadenin sonuna koyduğu ünlem işareti de açık bir horgörüye ve/veya alaya işaret eder). Aslında (çarpıcıdır ki) bizzat Nietzsche'nin de (Schopenhauer'ınkilere) benzer deneyimleri olmuş, hatta dilendiği takdirde bildirici rüya olarak yorumlanabilecek bir rüya dahi görmüştür. Mevzubahis rüyayı ve akabinde yaşananları Nietzsche şöyle anlatmaktadır:

"Bir gece rüyamda kilisede [babam için] yapılan cenazedekine benzer org sesleri duydum. Sebebi nedir diye bakınca bir mezar aniden dikilip içinden sırtında kefeni, babam çıktı. Koştura koştura kiliseye gidip az sonra kucağında küçük bir çocukla geri döndü. Mezar açıldı, babam içeri girdi, kapağı tekrar üstüne kapandı. Uğultulu org sesleri hemencecik kesilince ben de uyandım. - Küçük [kardeşim] Joseph o gecenin ertesi günü aniden keyifsizlendi, vücudu kasılmaya başladı ve birkaç saate öldü. Rüyam

olduğu gibi çıkmıştı. Kúçücük cesedi de babamın kollarına bıraktık." (Nietzsche, 2019b: 10-11)

Nietzsche (yukarıda anlattığı) rüyasını -Schopenhauer gibi- bildirici bir rüya addetmemiş ve/veya rüyasını kendisinde kahinlik bulunduğunun delili (yahut göstergesi) saymamıştır. şayet böyle (mistik/paranormal) hadislere inanmaya (azıcık dahi) meyilli olsaydı, rüyasını pekala bildirici bir rüya sayabilirdi. Ancak Nietzsche'nin böyle (mistik/paranormal) hadiselere duyulan inanca hiçbir şekilde itibar etmediği, Schopenhauer gibi parapsikolojiye yahut kahinliğe prim vermediği, merak sarmadığı anlaşılmaktadır. Sanırım bu nokta ikisi arasındaki temel bir karakteristik ayrıma işaret etmektedir. Zira benzer olaylar yaşamışlar fakat farklı tepkiler vermiş, farklı duruş sergilemişlerdir. Schopenhauer mistik/paranormal olana prim vermeye hep hazırđı, fakat Nietzsche bu konulara materyalizme ve/veya pozitivizme yakın bir perspektiften bakıyordu.

"Hakiki dünya — ulaşılmaz? En azından ulaşılmadı. Ulaşılmadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümlayici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümlayebilir ki? (Sabah griliği. Aklın ilk esneyişi. Pozitivizmin horoz ötüşü.)" (Nietzsche, 2010a: 25-26).

Schopenhauer'ın kendi metafiziğini mistik/paranormal olandan hareketle tanıtlamaya giriştiğini nazara alırsak, metafiziğin olumlanması ile mistik/paranormal olanın olumlanması arasında kuramsal bir münasebet olduğu belirtilebilir. Nitekim Nietzsche'nin mistik/paranormal olanı yadsıdığı gibi metafiziği de yadsıması ancak doğaldır. Metafizik işe yaramazdır, dahası önümüze koyduğu mutlaklar ve/veya hakikat kavramı ile bizi kısıtlamaktadır. Dolayısıyla insan "batıl inanç"tan ve "dinden kaynaklanan kavramlar"dan kurtuluşa erdiğinde, bu "özgürleşme aşaması"na

vardığında; "büyük bir temkinlilikle metafiziği de aşması gerekir" (Nietzsche, 2015a: 18). Zira Nietzsche nazarında "Hakikat" kavramı anlamsızdır. "Doğru-yanlış"ın bütün alanı mahiyetler (şeylerin mahiyetleri) arasındaki "bağlantı"ya denk düşer, "kendinde şey"e değil. Zira hiçbir "kendinde şey" yoktur; ancak ilintiler, bağlantılar (relasyonlar) vardır; bunlar mahiyeti kurarlar (Nietzsche, 2002: 311). Metafiziğin Nietzsche'yi ilk başta Schopenhauer'a yaklaştıran şey olmadığı açıktır. Nietzsche'yi Schopenhauer'a yaklaştıran şey Schopenhauer'ın ateizmiydi, Nietzsche sıkı/esaslı bir ateisttir:

"Hakikat Nedir? - Eğer zevkle verirlerse inananların verdiği şöyle bir kararı kim kabul etmek istemez ki: "Bilim gerçek olamaz, çünkü Tanrı'yı inkar ediyor. O halde Tanrı'ya dayanmıyor. Bu durumda gerçek değil, - çünkü Tanrı gerçektir." Buradaki yanlış, kararda değil, önkoşuldadır" (Nietzsche, 2014: 80).

Nietzsche, Almanlar arasındaki ilk ateist addettiği Schopenhauer'ı bilhassa "dürüst ateizmi" nedeniyle övmektedir (Cartwright, 2014: 503). Nietzsche "Tanrıtanımazlık [Ateizm] beni Schopenhauer'a yöneltmişti" itirafında bulunur (Nietzsche, 2016: 67). Nietzsche'ye göre "'Tanrı" çok aşırı bir varsayımdır" (Nietzsche, 2002: 77), dahası Nietzsche açıkça "bir tanrı olmadığı"nı söyler (Nietzsche, 2015b: 108). Nietzsche'de Tanrı karşıtlığı ile metafizik karşıtlığı korelasyon içindedir. Nitekim Nietzsche metafiziğin (metafizik inançların) temelini Tanrı inancında görmektedir. Dahası (gerçekliğine inanıldığı sürece), Tanrı tasarımının huzursuzluk vereceğine ve maneviyatı bozacağına kanidir. Gelgelelim Nietzsche, "karşılaştırmalı etnoloji bilimi"nin eriştiği düzeyin, Tanrı tasarımının kurgusallığını "kuşku duyulamaz" biçimde ortaya çıkardığını serdedir: "bu ortaya çıkış kavrandığında her türlü inanç geçersizleşir" (Nietzsche, 2015a: 101). Dolayısıyla Nietzsche nazarında sadece "Tanrı" değil fakat "ruh", "tin", "özgür istenç" vb. tamamen hayali varlıklardır ve/veya hayali nedenlerdir; hepsi safi uydurmalarıdır (Nietzsche, 2008a: 19). Mamafih Nietzsche, Schopenhauer'ın

(numen olarak) "İstenç" kavramını da "böyle sefil bir dünyaya girmekten başka bir şey bilmeyen kaba saba bir akılsız Tanrı kavramı" olarak tanımlar (Nietzsche, 2010e: 46). Şimdi Nietzsche'de metafizik karşıtlığı ile tanrı karşıtlığının (yahut metafizik nefreti ile tanrı nefretinin) mezcolduğunu dikkate alırsak; Nietzsche'nin Schopenhauer'dan kopuşunun temelden başlayan, kökten bir kopuş olduğunu fahmedebiliriz. Zira Schopenhauer'ın metafiziksel olana (yani numene) ulaşmanın köprüsü (yahut tüneli) kıldığı "İstenç", Nietzsche nazarında yalnızca töz (yahut numen) değil, (kaba saba) bir tanrıdır, tanrı vazifesi/işlevi görmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin Schopenhauer'a "ilk ateist olma onuru"nu bahşetmesi anlamını yitirir. Zira Schopenhauer'ın meşum "İstenç"i bir anlamda "Kadiri Mutlak'ın tüyler ürpeten bir paradisi" olup, teolojikliğini (zımnen) korumaktadır: "Tanrı gibi bu uğursuz güç de tüm fenomenlerin özüdür; yine Tanrı gibi o da insanlara kendilerinden daha yakındır" (Eagleton, 2014: 198). Sonuçta "İstenç", ateist Schopenhauer'da adeta "Tanrı"nın yerini almıştır; dolayısıyla Schopenhauer'ın ateizmi bizi arzu edilen neticelere vardırmaya kifayet edemez. Mamafih Schopenhauer'ın takipçisi olmak Nietzsche'nin içgüdülerine uygun düşemezdi. Zira Nietzsche'yi Schopenhauer'dan uzaklaştıran, keza onu ateist kılan; (bir yerde) onun 'içgüdü'sü'dür:

"Ben ateizmi bir sonuç olarak anlamıyorum, bir olay özelliği de taşıyor: benim içgüdümden geliyor besbelli." (Nietzsche, 2016: 29)

Nietzsche 'ateizm'i 'içgüdü'yle eşlemlemiş, kendi ateizmini böylelikle (doğal bir yolla) açıklamıştır; lakin ateizme (daha) rasyonel bir açıklama da getirmiştir. Sonuçta Nietzsche'nin kendisinde içgüdü ve ateizmin (zorunlu olarak) bir ve aynı şey olması; bize Tanrı'nın neden "çok aşırı bir varsayım" olması gerektiğini açıklamaz. Nietzsche'nin (ateizmi tanımlayan) uslamlaması, Schopenhauer'inkiyle benzer yahut aynıdır. Schopenhauer filozoflar arasındaki "doğrudan karşıtı"nın Anaxagoras

olduğunu, zira Anaxagoras'ın "her şeyin kendisinden neşet ettiği ilk ve asli şey" in zihin yani "Nous" olduğunu serdettiğini belirtir (Schopenhauer, 2019a: 88). Halbuki zihin, Schopenhauer nazarında, "beynin bir işlevi"dir, temelinde "fizyolojik bir süreç" vardır. Dolayısıyla zihnin gayrı-maddi (immateryal) bir vücutta tasavvuru imkansızdır (Schopenhauer, 2012b: 77). Nitekim zihin, Schopenhauer nazarında; metafizik (yahut bedeni önceleyen), tasarlayıcı bir prensip olamaz. Nietzsche Schopenhauer'la hemfikirdir:

"Akıl - Akıl dünyaya nasıl geldi? Akılsız bir şekilde, rastlantı sonucu, kazara."
(Nietzsche, 2014: 107)

Aklın dünyaya kazara gelmesinin anlamı, aklın 'tasarlayıcı bir ilke' ve/veya bir 'tasarım ürünü' olmamasıdır. "Biz filozoflar, halkın yaptığı gibi bedeni ruhtan ayırmada özgür değiliz" diyen (Nietzsche, 2011b: 16) Nietzsche de Anaxagoras'a saldırarak, onun (Nous kavramıyla) zihni kendi nedeninden (beyinden) ayırmasını "şaşılacak bir münasebetsizlik" olarak niteler. Anaxagoras, beynin (hayret uyandıran) ustaca yapısını, kıvrımlarının giriftliğini ve inceliğini unutup; "kendinden zihin"i ilan etmiştir (Nietzsche, 2010c: 114-115). Beyni zihnin nedeni addeden, dolayısıyla zihnin beyni önceleyemeyeceğini serdeden Nietzsche'yle Schopenhauer hemfikirdirler ve zihnin mahiyeti hakkındaki hükümleri Leopardi'nin hükmü üzerinden özetlenebilir: Leopardi nazarında ideler, hisler, düşüncenin modifikasyonları ve zihin durumlarındaki değişiklikler; bütün bunlar bedene bağlıdırlar hatta bedendirler. Nitekim Leopardi, Zibaldone-4289'da şöyle der: "madde düşünür." (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxv). Madde düşünür; yani zihin beynin (maddenin) epifenomeninden ibarettir. Dolayısıyla Anaxagoras'ın varsayımı bütünüyle boştur, abestir. Tanrı'nın (yahut Nous'un) "çok aşırı bir varsayım" addedilmesinin hikmeti budur. Gelgelelim Nietzsche nazarında, Schopenhauer'ın akılsız "İstenç"i, (maddeyi öncelemesi bakımından) Nous'tan

(akıldan/zihinden) yahut Tanrı'dan farksızdır. Mamafih metafizikçi Schopenhauer ile metafizik-düşmanı Nietzsche'nin uzlaştırılması imkansızdır. Nitekim Nietzsche yalnızca Nous'u yahut Tanrı'yı değil, tasarımların (yahut fenomenlerin) ardındaki "kendinde şey"i de yadsımaktadır.

"Kesin bilim kadim duyumsama alışkanlıklarımızın gücünü esas olarak kıramayacağından, bizi bu tasarım dünyasından gerçekte çok az kurtarabilir — pek de istenmez zaten bu. — Ama o dünyanın tasarım olarak ortaya çıkışının tarihini yavaş yavaş ve adım adım aydınlatabilir — ve bizi hiç olmazsa birkaç saniyeliğine tüm sürecin dışına çıkarabilir. Belki o zaman idrak ederiz, kendinde şeyin Homerosvari bir kahkahadan fazlasına layık olmadığını: çok fazla şeymiş, hatta her şeymiş gibi görüldüğünü, ama aslında boş, yani anlamının boş olduğunu" (Nietzsche, 2015a: 15).

Yukarıdaki ifadeler Nietzsche'nin (orta dönemindeki) güçlü bilimselci/pozitivist tutumu dışavurmaktadır. Gelgelelim yukarıdaki ifadeler epey problematik görünmektedir. Zira bilimsel araştırmanın bizi tasarımsal (fenomenal) sürecin dışına çıkarabileceğini serdetmek suretiyle; fenomen-numen ayrımına işaret eden "algı perdesi problemi"ni, nihayetinde ayrımın kendisini tamamen görmezden gelmektedir. Nietzsche'nin mevzubahis ayrımı yadsıyışı imleyen tutumuna "Güç İstenci"nde de rastlanmaktadır. Mesela 481. fragmanda olguların olmadığını, yalnızca yorumların (interpretations) olduğunu; 567. fragmanda dünyadan perspektifler çıkarıldıkta geriye bir dünya kalmayacağını; 604. fragmanda yine olguların olmadığını, kanıların olgulardan dayanıklı olduğunu serdeder. John Wilcox bu fragmanların "kendinde şey"in ve numen-fenomen ayrımının reddi olarak açıklanabileceğini belirtir. Nietzsche önceleri Kantçı "kendinde şey"i yadsımazken, bilahare "kendinde şey" kavramının çelişkili yahut boş olduğuna hükmetmiştir (Megill, 2012: 157-158, 170). Mamafih Nietzsche'nin Kant'ı reddeden bir tutum sergilediği aşıkardır hatta Kaufmann "bir felsefecinin Kant'tan

Nietzsche'nin olduğundan daha fazla ayrı olabilmesi güçtür" diye belirtir (Kaufmann, 2009: 111). Nitekim Nietzsche, sanki numen ile fenomen birleşip bütünleşmiş, bunlar arasında bir ayırım kalmamış gibi konuşmaktadır.

"Nasıl da harika ve yeni, aynı zamanda da ürkütücü ve ironik; tüm varoluş hakkında, bilgimle, hissettiklerim! [...] Nedir, şimdi, "görünüş" bana! Doğrusu, bir özün zıddı değil, - bir öz hakkında, görünüşün yüklemelerini adlandırmaktan başka ne diyebilirim! Gerçekten de bir ölü maskesi değil, bilinmeyen X'e giydirilip, bilinmeyen X'den çıkarılacak. Bana göre görünüş, etkin olanın ve yaşayanın kendisidir" (Nietzsche, 2011b: 61).

Schopenhauer bazı notlarında Kant'ın "*Saf Aklın Eleştirisi*"nden anlağın intiharı diye bahsetmekte, Kant'ın kendisine ise "Alleszermalmer [her şeyi kırıp döken]" demektedir. Zira Kant (spekülatif metafiziği ezmek suretiyle) ölümsüzlüğün ve özgürlüğün bilinmesini olanaksız kılmaya kalkışmıştır. Schopenhauer Kant'ın "inanca yer açmak için bilgiyi reddettiğini" fakat sonuçta başardığının sadece "sefil görüngüler dünyasından daha büyük, daha derin [olanın]" bilgisini reddetmek olduğunu serdedir (Cartwright, 2014: 216). İlginçtir ki Schopenhauer ve Nietzsche'nin her ikisi de Kant'a karşı çıkmaktadırlar fakat bütünüyle karşıt nedenlerle. Schopenhauer Kant'a metafizik hakikatlerin varlığı üzerinde 'olumsuz kuşku' yaratması sebebiyle, Nietzsche ise metafizik hakikatlerin varlığı üzerinde 'olumlu kuşku' yaratması sebebiyle karşı çıkmaktadır. Nitekim Schopenhauer'ın amacı kendinde şeyi apaçık ortaya koymakken, Nietzsche'nin amacı kendinde şeyi bütünüyle ilga etmektir. Nietzsche'nin bununla hedeflediği, Platon (keza Hristiyan) dogmacılığının kökünü kazımadır. Kant'ın önümüze koyduğu 'numenal alan'; idealler aleminin yahut hakiki dünyanın sığınabileceği ebedi bir sığınaktır, onlara meşruiyet (yahut olanaklılık) zemini hazırlamıştır. Böylelikle Kant felsefesi, Nietzsche nazarında, Platon dogmacılığının bir uzantısıdır. Halbuki

Nietzsche'nin nazarında "gelmiş geçmiş hataların en kötüsü" dogmacı hatadır (Platon dogmacılığının hatasıdır), yani Platon'un "saf ruhu" ve "kendi başına iyi"yi buluşudur. Zira "Platon'un yaptığı gibi ruhtan ve iyiden söz etmek, hakikati baş aşağı çevirip, onu kafa üstü tutmak ve bütün yaşamının temel koşulu olan gerçek görünüşünün kendisini yadsımak" demektir (Nietzsche, 2013: 14). Düşüncesi 'anti-idealizm' üzerine temellenen Leopardi de, yazar/şair Platon'u methetmesine karşın, filozof Platon'u baş düşmanı addetmiştir zira Platon'u metafiziği icat eden kişi olarak görmektedir (Caesar ve D'Intino, 2013: xlvii-xlviii). Hülasa Nietzsche Kant'ın görünüşün özü (numen) olarak X'i ortaya atmasında, tıpkı Platon'da olduğu gibi "hakikati baş aşağı çeviren" yaklaşımın bir tezahürünü görmekteydi. Halbuki bilinmez X marifetiyle görünüşle gerçekliği ayırmak, bizi görünüşün gerçekliğini -dolayısıyla yaşamı- yadsımaya götürür.

"Duyular, ne Elealıların ne de Herakleitos'un inandığı tarzda yalan söylerler — hiç yalan söylemezler. Onların tanıklığından bizim ne yaptığımızdır, yalanı asıl oluşturan, örneğin birlik yalanını, şeysellik, töz, süreklilik yalanını... Duyuların tanıklığını çarpıtmamıza "akıl" neden olur. Duyular oluşu, yok oluşu, değişimi gösterdikleri sürece yalan söylemezler... Ama Herakleitos, varlığın boş bir kurgu olduğu konusunda, sonsuza dek haklı kalacaktır. Biricik dünya "görünüşte" dünyadır: "hakiki dünya" onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca." (Nietzsche, 2010a: 20)

Nietzsche'nin (orta döneminde) bilimselciliğe/pozitivizme olan meylinin, görünüşle gerçekliği özdeşleştirme iştiağından kaynaklandığı söylenebilir. Onun nazarında yaşamın ibresinin somuttan soyuta dönmesi yaşamın yadsınmasıyla eşdeğerdir. Öğretmeyi istediğimiz hakikatin soyutluğu nispetince duyulardan sapmakta, duyuları saptırmaktayızdır. Halbuki "tüm güvenilirlik, tüm vicdanlılık, hakikati ele veren her şey" ancak duyumlardan gelir (Nietzsche, 2013: 88-89). İşbu yüzden Nietzsche "Biz duyularımıza sarılalım ve onlara inancı elden çıkarmayalım" demektedir

(Nietzsche, 2002: 490). Ancak duyulara sarıldığımız takdirde yaşamın ibresi soyuttan somuta dönebilir ve yaşam olumlanabilir. Nietzsche'nin fenomen-numen ayrımını kaldırmak istemesi bundandır, Platon dogmacılığı ancak böylelikle çökebilir. Dolayısıyla Nietzsche "algı perdesi problemi"ni ve Kant'ın "kendinde şey"ini hiçe saymak pahasına gerçeklikle görünüşü özdeşleştirmek, numenle fenomeni mezcetmek ister. Vakıa bu, materyalistlerin savından temelcek farksız görünmektedir; yegane fark materyalistlerin "madde" dediğine Nietzsche'nin "duyulur olan" yahut "somut" demesidir. Nitekim Nietzsche "kendinde şey"i yani "numen"i ilga etmek amacıyla numenle fenomeni mezcetmekte fakat böylelikle fenomene numen hüviyeti kazandırmış (gibi) olmakta, yani fenomenle numeni numende birleştirmek yerine fenomende birleştirmiş olmaktadır. Hülasa Nietzsche tüm gerçekliği "madde" yerine "duyulur olan" yahut "somut"a yüklemektedir; velakin bu, son tahlilde, bir laf oyunu sayılabilir. Mamafih Nietzsche'nin "mahçup bir materyalist" addedilmesi herhalde haksız olmayacaktır. Eagleton da Nietzsche'yi materyalist addetmekte beis görmemektedir: "Nietzsche, Marx'ın aksine bir tarihsel materyalist değildir; fakat o da kendince bir materyalisttir" (Eagleton, 2014: 215). Peki Nietzsche neden kendisini açıkça materyalist ilan etmemektedir? Şayet etseydi, "hakikat" olmadığını, "kendinde şey" olmadığını serdedemezdi. Şayet serdetseydi, kendisini metafiziğin bir parçası kılmış olurdu. Metafiziği aşabilmek için bundan kaçınması şarttı. Materyalizm ile idealizm (kuramsal bağlamda) adeta "bir madalyonun iki yüzü" gibidir. Nietzsche madalyonun yüzlerinden birini seçseydi, kendisini sonuçsuz bir metafizik çekişmenin içinde bulacak yahut (kuramsal) bir metafizik kısır döngüye düşürecekti. Tartışmayı (yahut argümantasyonu) farklı bir düzleme taşıması zorunluymuştu. Nietzsche aslında "madde"nin de metafizik bir kavram olduğunu fahmetmiş, dolayısıyla bilimselci perspektifi terk edip sanatsal perspektifi ve/veya perspektivizmi benimsemiştir. Sonuçta Nietzsche'nin kendisini materyalist addetmekten, tartışmasını bu minvalde serimlemekten kaçınması makuldü.

Zira "varlık" ancak böylelikle reddedilir. Nietzsche nazarında yaşam "oluş"tur, "varlık" değildir; bu bakımdan "varlık" yaşama terstir. Mevzubahis yaşamı olumlamaksa, yapılması gereken her şeyi "oluş"a indirgemektir, böylelikle "varlık"ı ortadan kaldırmaktır. "Oluş"tan bağımsız addettiğimiz bir "varlık" yahut "hakikat"; "oluş"u baltalayacaktır, dolayısıyla "yaşam"ı baltalayacaktır. Dolayısıyla Nietzsche bilimin ve/veya bilim adamının fiziksel dünyayı bir "hakikat" yahut "kendinde şey" gibi görme, fiziksel dünyaya "hakikat" yahut "kendinelik" yükleme meyline dahi saldırmaktadır. Zira Nietzsche nazarında, bu yaklaşım hakikatçi geleneğin bir devamıdır. Nietzsche'nin bilimselci perspektifi yadsıma zarureti duyması bundandır. Bir "hakikat"i, bir "kendinde şey"i yadsıyabilmek için "oluş"un yani "varoluş"un özüne perspektivizmi koymak zorundaydı:

"Fizikçiler "gerçek bir dünyaya", onun türüne inanırlar: Bir sabit, bütün varlıklar için aynı olan atom sistemizyonuna zorunlu hareketlerin içinde olduğunu, öyle ki onlar için "görünen dünya" genel olarak zorunlu varlığın kendi türünden her varlığa açık olan yanına indirgenir. (Nüfuz edilebilir ve tertip ve tanzim edilmiş bir de "öznel" kılınmıştır), ama onlar bunda yanılgı içindedirler. Onların tespit ettikleri atom o bilinç perspektivizminin mantığına göre bize açıktır, bununla bizzat bir öznel fiksiyondur. Onların tasarladıkları bu dünya hayali öznel dünya hayalinden kesinkes mahiyeti itibarıyla farklı değildir: O sadece düşünülen duyularla inşa edilmiştir zihinde, ama kesinkes kendi duyularımızla..." (Nietzsche, 2002: 315-316)

Nietzsche fiksiyonlar düşüncesi üzerinden perspektivizmi kurar ve perspektivizmi adeta "metafizik"e ve/veya "hakikat"e karşı bir silah olarak kullanır. İlginçtir ki Leopardi de benzer minvalde konuşur, Zibaldone-452'de şöyle söyler: "*Her şeyin görelî olması haricinde başka hemen hiçbir mutlak hakikat yoktur. Ve bunun her türlü metafizik için bir temel teşkil etmesi gerekir*" (Caesar ve D'Intino, 2013: xlviii).

Metafiziksel olan, Leopardi nazarında; "anlaşılmaz, kavranılmaz, akıl almaz ve karmakarışık" olan demektir (Caesar ve D'Intino, 2013: xlix). Her şeyin "görelî" olmasını yegane "mutlak hakikat" addeden Leopardi'nin görüşleri Nietzsche'nin perspektivizmiyle örtüşmektedir. Nitekim fiksiyonların sonsuz (sayısız) ve görelî oluşu, (sabit) bir "mutlak"ı ve/veya "hakikat"i olanaksız kılmaktadır. Nihayetinde perspektivizmde karar kılan Nietzsche'ye göre "kesin anlamıyla asla hakikat hakkında değil, her zaman yalnızca hakikat olasılığı ve onun dereceleri hakkında" konuşulabilir (Nietzsche, 2015b: 13). Geldiğimiz noktada "artık örtüleri çıkarıldığında hakikatin hakikat olarak kaldığına" inanmak mevzubahis değildir (Nietzsche, 2011b: 18). Sonuçta Nietzsche'nin ("hakikat" bağlamında) Gorgiasvari bir epistemolojik nihilizme vardığı düşünülebilir.

"Parmenides: "var olmayan bir şeyi insan düşünmez". Biz bunun karşı ucundayız ve deriz ki "düşünülebilen bir şey muhakkak bir fiksiyon (sadece zihinde mevcut) olmalıdır"." (Nietzsche, 2002: 273)

Tüm düşünülebilenler fiksiyona indirgendiğinden; ruh, akıl, düşünüş, zihin, bilinç, istenç (irade), hakikat vs. yoktur: "Bunların hepsi de kullanılmaz olan fiksiyonlardır." Nitekim gerçekte "özne ve nesne" dahi yoktur (Nietzsche, 2002: 250). Nietzsche'nin "özne ve nesne"nin olmadığını söylemekteki maksadı, nasıl ki "şimşek çaktı" ifadesindeki eylemde fail fiile indirgenebiliyorsa, esasında her eylemde failin fiile indirgenebileceğini bildirmektir (Nietzsche, 2011a: 38). Bu minvalde özne nesnede çözülmüş olur. Bu bildirim mühimdir zira Nietzsche (Tanrı'ya) inancın temelini dahi burada görür: "Korkarım ki kurtulamayacağız tanrıdan, hala gramere inandığımız için..." (Nietzsche, 2010a: 23). Megill ("Tanrı öldü" diyen) Nietzsche'nin, dilbilgisine (gramere) inanmamız yüzünden Tanrı'dan kurtulamadığımızı söylemesinin "çarpıcı ama aynı zamanda kafa karıştırıcı" olduğunu belirtmektedir. Megill buradaki Tanrı-dilbilgisi

bağlantısının özne kavramı üzerinden kurulduğunu serdetmektedir: "Nietzsche, özne kavramının dilbilgisindeki özne-nesne ayırımından kaynaklandığına inanır. Ama "Tanrı" en üst öznenen başka bir şey olmadığına göre, Tanrı fikrinin kökeni de dilbilgisindedir" (Megill, 2012: 173). Özne fiksiyona indirgendikte öznenin "hakikat" olması mevzubahis olamayacağından, ("en üst özne" olarak) Tanrı'nın "hakikat" olması da mevzubahis olamayacaktır. Esasen özne fiksiyona indirgendikte, her şeyin fiksiyona indirgenmesi kaçınılmazdır: "Biz sadece öznenin örneğine göre nesneliği icat ettik", özneye inanç yittiğinde; nesnelere yitecektir, etkileşim yitecektir, tabiatıyla atomların dünyası dahi yitecektir; zira onların kabulü öznenin kabulünü öngerektirmektedir. Gelgelelim öznenin fiksiyon olduğunu (zihnen uydurulduğunu) anladık. Böylelikle sonunda "kendinde şey" (numen) de yiter, zira bu esasında "kendinde bir özne"nin zihinsel inşasıdır. Binaenaleyh onun "farklı değişik versiyonları"; örneğin "madde", "ruh", sair tüm varsayımsal varlıklar, keza "maddenin değişmezliği ve ebediliği" yitmiş olur ve biz maddesellikten de kurtulmuş oluruz (Nietzsche, 2002: 278-279). Maddesellikten kurtularak Nietzsche bilimselci perspektifi bütünüyle yadsımış olur. Nitekim hakikati yadsımak, bilimselci perspektifi yadsımak pahasıdır. Biliyoruz ki "madde" ve "ruh/tin" (tanıtlama minvalleri itibarıyla) "bir madalyonun iki yüzü" gibidir, birine diğerinden hareketle varılabilir. Metafizik madalyonu (yahut hakikat madalyonu), yalnızca tek yüzü yadsınarak yadsınamaz; yüzlerin ikisi birden yadsınmalıdır ki "kendinde şey" yadsınabilsin. Esasında metafiziği ve/veya hakikati yadsıyabilmek için "kendinde şey"i yadsımak, kaçınılmaz olarak solipsizm ile realizm arasındaki çizginin (yahut ayırımın) silinmesini (yahut silikleşmesini) gündeme getirecektir. Gelgelelim metafiziği aşip perspektivizmi kurmanın yolunu Nietzsche burada bulur.

1.2.2. Nihilizm Sorunsalı

Nietzsche 'nihilizm'i Tanrı'nın ölümü ve/veya 'metafizik (temelli) iyimserliğin çöküşü' ile eşlemlenmektedir (hatta özdeşleştirmektedir). Metafizik (temelli) iyimserliğin çöküşü; değerlerin hiçleşmesini, dolayısıyla değerlerin yeniden yaratılması zaruriyetini beraberinde getirmiştir. Nietzsche nazarında sürecin böyle işlemesi kaçınılmazdır, Nietzsche buna kesin olarak inanmıştır.

"Benim burada anlatacaklarım, önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım, başka türlü bir şeyin artık olup bitemeyeceğini: *Nihilizmin Yükselişini*. [...] Burada sözü alan kimse, [...] Avrupa'nın tam anlamıyla ilk nihilisti, ama o, bu nihilizmi kendi içinde sonuna kadar yaşamıştır ve onu geride, kendi altında, kendi dışında bırakmıştır. [...] [N]ihilizmin yükselmesi, ufukta görünmesi artık niçin zorunludur? Bizim şimdiye kadarki değerlerimizdir onun içinde son mantıksal sonucu çıkaracak olan; çünkü nihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin sonuna kadar düşünülen mantığıdır." (Nietzsche, 2002: 19-20)

Nietzsche'nin eserlerini yazdığı dönemde pesimist/kötümser düşünce oldukça revaçta idi. Pesimizmin Almanya'daki (büyük) temsilcisi Schopenhauer, esasen modern pesimizmin büyükbabası addedilebilir (başka birçok pesimist yazar/düşünür de vardı, bunlardan biri Nietzsche'nin kendisine "kör kuyu" adını taktığı Berlinli filozof Eduard von Hartmann'dı). İptida Schopenhauer'ın felsefesinden esinlenen Nietzsche, bilahare (eleştirel aklına duyduğu saygıdan vazgeçmediyse de) onun vardığı sistematik sonuçlardan kopmuştur. Nietzsche, pesimist felsefenin doğrudan nihilizme varacağına ve nihilizmin yakın gelecekte Avrupa'ya (geçici şekilde dahi olsa) hakim olacağına inanmaktaydı. Nietzsche'yi buna inandıran etkenlerden birinin 19. yüzyılda pesimizmin kazandığı popülerlik olduğu aşıkardır. Bu modern pesimizm/kötümserlik (antiklerin

tarihselci perspektife dayanan "çürüme" fikrinden farklı olarak) geleneksel kozmolojilerin çöküşünün bir neticesiydi; yani modern kötümserliğin nedeni, geleneksel kozmolojilerin çöküşü nedeniyle, iyimserliğin artık "güvenilmeye değmez" görünmesidir (Dienstag, 2008: 136; Svendsen, 2018: 77). Nietzsche bu kötümserliği 'Nihilizm' ve/veya 'Avrupa nihilizmi' olarak adlandırır.

"Her yerde kötümserliğin sözü edilir, onun üzerine yanıtların verilmesinin gerektiği soru ile mücadele edilir, [...] acaba haklı olan taraf hangisidir, kötümserlik mi yoksa iyimserlik mi? Kişi elleriyle neyi tutacağını kavramamıştır: Kötümserliğin bir sorun olmadığı, tersine bir hastalık belirtisi olduğunun bilincine varmamıştır. Bu adın yerine Nihilizmin ikame edilmesinin gerektiğini bilmemektir" (Nietzsche, 2002: 37).

Avrupa nihilizmini ve/veya iyimserlikten kötümserliğe (karamsarlığa) uzanan dönüşüm süreci (belki en iyi) Leopardi'nin düşünsel dönüşüm süreci üzerinden serimleyebiliriz. Leopardi (döneminde) pesimizmin başat isimlerindendi. Dindar ailesi, Leopardi'yi dindar yetiştirmiş, lakin Leopardi ateist olmuştur. Ancak Leopardi'nin ateizmi doğruca kötümserliğe evrilmemiştir. Aslında Leopardi için 1823'e dek (gerçekliğin ve/veya varoluşun temeli olarak) Doğa, "insanın annesi kadar sevecen ve sevgi dolu"dur. Kişinin mutsuzluğu (doğa yüzünden değil) kişinin kendisi yüzündendir; dahası, (tarihsel karamsarlık bağlamında) 'akıl' yüzündendir. Sonrasında Leopardi'nin 'kozmetik karamsarlık' evresi başlar (ki Schopenhauer'ın gizemli ve kasvetli dünya görüşü de pekala 'kozmetik karamsarlık'ın bir formu addedilebilir). Leopardi insanın mutsuzluğundan ötürü Doğa'yı suçlamaya başlar: Doğa artık "üvey anne"dir ve kendi derin umutsuzluğuyla boğuşurken Leopardi'nin tutunacağı dal da yoktur; zira 18. yüzyıl (ateizm/materyalizm doğrultusunda) inançtan uzaklaşmış, keza Leopardi de inançtan uzaklaşmış olduğundan, Leopardi dinin sunabileceği avuntuya sığınamamıştır (Akbağ, 2016: xviii; Thacker, 2011: 21). Dolayısıyla Leopardi eskiyi sevgiyle ve özlemle

anmaktadır zira insanlık eskiden kara talihinden habersiz yaşamaktaydı. Sonuçta insanlığın altın çağı eskilerde kalmıştır. Elbette eskiden doğdukları kaynaktan çıktığı gibi kalan ve kirlenmeden yatağında akan süt ırmakları yoktu. Elbette çoban kaplanla kuzuyu beraber gütmüyordu ağıla doğru. Velakin, dediği gibi, insanlık en azından kara talihinden habersiz yaşıyordu. Mutluluk masalları, insancıl illüzyonlar ve aldatıcı öyküler; "gökler ve Doğa'nın henüz açığa çıkmamış kuralları"nı gözümüzden uzak tutuyor, bu sayede yaşam gemimiz de usul usul, fakat mutlu ve umutlu biçimde yol alıyordu ufka doğru (Leopardi, 2016: 39-40). Bu düşünceler aslında Nietzsche'nin şu sözünde özetlenebilir:

"Şimdiye kadarki insanlığın bütün idealizmi nihilizme dönüşmek üzeredir.

-Mutlak değersizliğe, hayatın anlamsızlığına çevrilmesi." (Nietzsche, 2002: 308)

Leopardi'nin başyapıtı "Hisseli Kıssalar"ın ilk kıssası "İnsan Soyunun Tarihi" yapıta giriş niteliğindedir ve Hisseli Kıssalar'ın bütününde varlığını duyuran bir izleğin üzerine kurulmuştur. "İnsan Soyunun Tarihi"nde umutlar, beklentiler ve hayallerin şiirsel varlığı insanoğlunun yılmak bilmez "mutluluk" arayışına dönüşür. Velakin mutluluk "giderek daha ele avuca sığmaz, daha gerçekdışı bir seraba dönüşür." Geceyi yıldızlarla donatıp süsleyen Jüpiter dahi yarattığı insanların doyumsuz özlemlerini tatmin edebilme gücünden mahrumdur. Tek yapabileceği, yaşamı karmaşıklaştırmak suretiyle insanların dikkatlerini dağıtmaktır; onlara yaşamın anlamlı yahut amaçlı olduğunu sanmaları için güçlü illüzyonlar dahi gönderir. Ancak insanın bastırılmaz bilgi arzusu inatla Hakikat'i ister. Sonunda Hakikat yeryüzüne geldiğindeyse bütün illüzyonlar yiter, insanlar kendilerini eskisinden daha da çaresiz hissederler (Atakay, 2015: 19). İşte Hakikat'in yeryüzüne gelmesiyle birlikte tatlı illüzyonların tümünden yitmesi Tanrı'nın ölümüne işaret eder.

"Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi. Hedef yok: "Niçin"e bir yanıt verilebilmiş değil." (Nietzsche, 2002: 23)

Nietzsche Hristiyan ahlak varsayımının hangi yararları getirdiğini sorar ve "insana, oluş ve yitip gitme akıntısındaki küçüklüğüne ve rastlantısallığına karşılık, bir mutlak değer sağladı" ve "insanı, insan olarak kendi kendisini horgörmesinden korudu; yaşama karşı çıkmasından, bilgiden kuşkulanasından" diye cevaplar. Hülasa Hristiyan ahlak varsayımı "bir sakınma aracıydı", "kılığsal ve kuramsal nihilizme karşı en büyük çareydi." Velakin ahlakın güçlendirdiği başat kuvvetlerden 'doğrusözlülük' nihayetinde ahlaka cephe almış, yalancılığı ifşa etmiş, böylelikle "nihilizm için bir uyarıcı" olmuştur. Ahlaki varsayımın (yahut yorumun) uzun tahakkümü boyunca "kök salmış gereksinimler" şimdi "doğru olmayana duyulan gereksinimler" haline gelmişlerdir. Velakin bu gereksinimler "uğruna yaşama katlandığımız değer" in bağlı olduğu gereksinimlerdi: "Bu çatışma —bildiğimize değer vermeme ile, kendi kendimize yutturmağa çalıştığımızı artık değerli sayamama arasındaki çatışma— bir çözülme sürecine yol açıyor." (Nietzsche, 2005: 192). Nietzsche nihilizmi tüm vargılarıyla yaşayıp hissetmiştir. Kierkegaard, Dostoyevski (öncesinde Pascal) gibi isimler, Tertullianus'un "*inanyorum, çünkü saçmadır*" ilkesi doğrultusunda) Tanrı düşüncesine sınımsız tutunarak hiçlik denizinde boğulmaktan kurtulmuşlardı: "Nietzsche'dir Tanrı'nın öldüğünü ilk saptayan" (Alkor, 2005: 291). Tanrı'nın (ve idealist büyük anlatıların) ölümüyle bir anlam krizi doğar: "İyi ve kudretli bir Tanrı tarafından adil şekilde güdülenen rasyonel bir dünya yerine, yolunu rastlantının çizdiği bir dünyamız olur." Ödüllendirilmemiz yahut cezalandırılmamız, neyi hak ettiğimizden (yani hakkaniyetten) ziyade şans eseri belirlenir. Başkalarının talihinden (yahut talihsizliğinden) çıkarabileceğimiz "ahlaki bir mesaj" yoktur. Halbuki Tanrı'nın ölümünden evvel "hayatın özünde adalet olduğuna, her ruhun hak ettiği karşılığı alacağına" güvenmek olanaklıydı (dahası kolaydı). Bugünse, bizi karşılayan, dünyanın özündeki adaletsizliktir

(Svendsen, 2018: 88). Geleneksel kozmolojilerin çöküşüyle birlikte, adalete ve ahlaka olan inanç (ve/veya bunları olanaklı kılmakta olan ontolojik düzlem) çökmüştür, bu temelcek Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü adını verdiği şeydir. Tanrı'nın ölümüyle birlikte ahlak insan hayatına bir anlam yükleme güç ve kabiliyetini yitirmiştir. Velakin sadece Nietzsche'yle vuku bulmaz Tanrı'nın ölümü. Daha Kant'ta ölmüştür Tanrı: Zira Tanrı artık eşyanın düzeninin ve/veya bilginin nesneliliğinin güvencesi değildir (Svendsen, 2017: 74-75).

"Kant'ın yaygın bir etkiye sahip olmaya başlamasıyla birlikte, bu etkiyi kemirici ve ufalayıcı bir kuşkuculuk ve görecilik biçiminde algılıyoruz; yalnızca hiçbir zaman kuşku içinde duramamış olan en etkin ve en soylu tinlerde, kuşkunun yerini her türlü hakikat karşısında bir sarsıntı ve bir ümitsizlik alacaktır; örneğin Heinrich von Kleist, Kant felsefesinin etkisini böyle yaşamıştır. Kleist, etkileyici tarzıyla şunları yazıyor: "Kısa bir süre önce Kant'ın felsefesiyle tanıştım — şimdi bu konuda, seni de benim kadar derinden ve sancıyla sarsacağından endişe duymadığım düşünceyi paylaşabilirim seninle. — Hakikat dediğimiz şeyin sahiden hakikat mi olduğuna, yoksa bize mi öyle görüldüğüne karar veremeyiz. Eğer ikincisi doğruysa, burada biriktirdiğimiz hakikat, ölümden sonra yoktur artık ve mezara kadar yakamızdan düşmeyen, bir mülk sahibi olma yönündeki her türlü çaba boşunadır. — Bu düşüncenin sivriliği kalbine batmıyorsa, en kutsal iç dünyasının derinliklerinde bu düşünceyle yaralandığını hisseden birine gülme. Benim biricik, en yüce hedefim battı ve başka bir hedefim de yok."" (Nietzsche, 2015c: 19-20)

Nihilizm "mutlak olarak, hiçbir şeyin var olduğuna inanmayan" ve/veya "ahlaki bir hakikat ve değerler silsilesi" kabul etmeyen doktrindir (Safa, 2005: 284). Nihilizm tabirini ilk kullanan Jacobi'dir; 1799 senesinde (Fichte'ye yazdığı mektupta) insanın Tanrı'yla hiçlik arasında tercihte bulunması gerekliliğine (zaruriyetine) atfen nihilizm tabirini kullanmıştır. Bu kabilde nihilizm, bir yönüyle, Tanrı'nın ölümünün

doğrulanması anlamına gelmektedir (Svendsen, 2017: 42). Tanrı ölmüştür; evren insanın kaygılarına artık kördür, anlam ve/veya amaçtan yoksundur (Tarnas, 1991: 389). Psikolojik açıdansa, nihilizm; kişinin boşunluk duygusunu, oluşun hedefsizliğini görmeyi, (metafizik) hakikate artık inanmamayı, ahlakın dayandırıldığı kozmolojik kategorilerin uydurma olduğunu görmeyi, şeylerde bizatihi bulunmayan bir anlamı arayıp bulamamayı ifade etmektedir (Kuçuradi, 1967: 86). Bu kabilde, nihilizm "bir kimse için artık hiçbir şeyin gerçekten önemli olmaması durumu" da addedilebilir (Havas, 1995: xiv). Yukarıdaki alıntı, nihilizmin bu niteliğine işaret eder. Nihilizmin temelini atma yani Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanan süreci başlatma mevzubahis ise, Nietzsche'nin bunu hazırlayan kişi olarak Kant'ı gördüğünü söyleyebiliriz. Fakat bu süreci hazırlamış dahi olsa, Kant'ın niyeti bu değildi. Ancak Kant'ın (metafizik) hakikat'e vurduğu darbe, sonuçları ve/veya işlevi bakımından sonu nihilizme (yani "Tanrı öldü" sözünün imlediği duruma) varacak olan sürece kapıyı açmıştır.

"Uzun kategorilerine inanç nihilizmin sebebidir. Biz dünyanın değerini tamamiyle hayalen uydurduğumuz: bir dünyaya dair olan kategorilerle ölçtük. [...] Bu varsayımın şartı: Hiçbir gerçeğin mevcut olmaması, nesnelere salt bir niteliğinin var olmaması, "Ding an sich" kendinde şeyin, numen'in mevcut olmadığı. Bunun kendi nihilizmdir, yani en radikal nihilizmdir. [...] Bir inanç nedir? O nasıl oluşur? Her inanç bir şeyi gerçek telakki etmektir. Nihilizmin en aşırı şekli şu sağırdır: Her inanç, her bir şeyi gerçek telakki ediş zorunlu olarak yanlıştır. Çünkü gerçek bir dünya asla mevcut değildir." (Nietzsche, 2002: 28)

Heidegger, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünü yorumlamanın, Nietzsche'nin nihilizmden "ne anladığını" ve onun nihilizme karşı durumunun neliğini serimlemekle "eş anlamlı" olduğunu serdedir. Ona göre Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünde "Tanrı" derken düşünülmesi gereken idelerin ve ideallerin veyahut duyüstü dünyanın alanıdır.

Platon'dan beri, duyuüstünün alanı "gerçek, asıl, hakiki dünya" sayılmıştır. Kant'tan beriye duyulur dünyaya "fiziksel dünya", duyuüstü dünyaya da "metafizik dünya" deriz. Mamafih biz metafizik derken, genellikle "bir öğreti"yi, "felsefenin ayrı bir disiplini"ni değil de, "bütün varolanların duyusal; duyuüstü dünya olarak ikiye ayrıldığı, İkincinin birinciyi taşıyıp, belirlediği temel yapı"yı düşünürüz. Heidegger, Zerdüş'te geçen "Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu şaşırılmış durumda değil miyiz?" sorusunun bunu imlediğini söyler. "Tanrı öldü" sözü için yayıldığını bildirmektedir. Burada hiç "duyuüstü, bağlayıcı, yükümlülük getiren bir dünyanın yok oluşu"nu ifade eder (Heidegger, 2001: 17-21).

"[N]ihilizm büyük değerlerimizin ve ideallerimizin sonuna kadar düşünülen mantığıdır. [...] Bizim herhangi zamanda yeni değerlere gereksinimimiz vardır. [...] Nihilizm kapıya dayandı: Bütün konukların bu en tekinsizi nereden geldi? Çıkış noktası: Nihilizm'in sebebini "sosyal çaresiz durumlara" ya da "fizyolojik yozlaşmalara" bağlamak ya da yozlaşmaya işaret etmek bir yanılgıdır. [...] Tersine, tamamiyle belirli bir yorumdan, hıristiyanca - aktöresel bir yorumdan nihilizm kaynaklanmaktadır. [...] Hıristiyanlığın batışı yerine bir başkasının konmadığı aktöresinden dolayı mahvolmaktadır ki o aktöre (ahlak) Hıristiyanların Tanrısı'na karşı çıkmaktadır. [...] "Tanrı doğruluktur, gerçekliktir" in bağnaz inancın içine geri yansımaları "Her şey yanlıştır". Eylemin Budizmi'dir." (Nietzsche, 2002: 19-21)

Antik Yunan'da, değerler problemi ile erdemler problemi esasen birdir ve "iyi nedir?" sorusu etiğin ana problemidir. Erdemler basamaklandırılır ve basamakların tepesine belli bir "iyi" yerleştirilir. Değerlerin moral değerlere eşlemlendiği bu görüş, Nietzsche'nin zamanına dek "Batı dünyasının hayatını son derece etkilemiş, Hıristiyanlıkta da bütün Avrupa'nın moral anlayışının temelini meydana getirmiştir" (Kuçuradi, 1967: 15-16). Tanrı'nın ölümü basamakların tepesindeki "iyi"nin

ölümü/yitimi anlamına gelmektedir. Hristiyanca değerler hiyerarşisi tümünden çökmüştür. Bu bir değerler krizi doğurmakta, bizi bir anlam sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Avrupa neden nihilizme düşmüştür? Çünkü "Tanrı'nın ölümü"yle birlikte genel-geçer tüm değerler ve ilkeler çökmüş; Platon'un Sofistleri boşa çıkarmak için yapmış olduğu bütün girişimler, geliştirdiği bütün argümanlar, serimlediği bütün ilkeler boşa çıkmıştır. Dolayısıyla "Tanrı'nın ölümü" bizi Platonsuz bir Antik felsefe düzlemine getirmiştir. Platon'u Antik felsefeden çıkarırsanız elinizde ne kalırsa, bugün gerçeklik zemini namına elimizde ancak o kalmıştır ve (Nietzsche'ye göre) bu durum artık ilanihaye sürecektir, artık bir yeni-Platon'un ortaya çıkıp bizi yeniden başka bir zemine taşımasının imkanı yoktur; işte "Tanrı'nın ölümü" temelcek bunu ifade eder. Şimdi mesele bununla nasıl başa çıkılacağıdır.

"Önceki değeryargılarımıza karşı güvensizlik, yükselerek, şu soruya dek ulaştı: "Bütün "değer"ler ayartı araçları değil mi, komedinin uzayıp gitmesini sağlayan, ama bu yolla da bir çözüm bulmasına hiç de yaklaştırmayan?" Sürüp gitme, bir "Boşuna"yla birlikte, hedef ve amaç olmaksızın, en sakatlaştırıcı düşüncedir; özellikle de, kişi kavrayınca oyuna getirilmiş olduğunu ve oyuna getirilmesine izin vermeyecek güce sahip olmadığını." (Nietzsche, 2005: 193).

Nihilizm probleminde "önemli rol oynayan nokta, ahlaktan kuşkadur." Artık yaptırım gücü bulunmayan ahlaki dünya yorumu batmış, dahası "onun bir ahirete sığınmaya girişmesinden sonra" gerçekleşmiştir. Bunun sonu nihilizmle biter. Nihai kanaat şu yönde olur: "Hiçbir şeyin anlamı yoktur." Batan dünya yorumuna hasredilen güvenin büyüklüğü, tüm (olası) dünya yorumlarının doğruluğu açısından güvensizlik uyandırır: "Bu Budistik bir karakter göstermektedir. Hiçliğe özlem" (Nietzsche, 2002: 21). Kuşku ise dekadansın (yozlaşmanın) sonucudur. Nihilizm sebep değil, bilakis dekadansın mantığıdır (Nietzsche, 2002: 39-40). Mamafih Nietzsche nihilizmin belirme

nedeninin "duyulan acı"nın artışı değil, fakat "anlam"a karşı güvensizlik uyanması olduğunu belirtir: Bir yorum yiter, yerine nihilizm geçer. Zira nihilizm "her şey boşunaymış" temasına dayalıdır, ancak "bir yorum" işlevi görür. Velakin hedefsiz, amaçsız, öylesine; nihilizmin "boşuna"sıyla devam, yaşamı kötürüm bırakır (Nietzsche, 2002: 47-48).

"Nihilizm şimdi ortaya çıkıyor, varoluştan duyulan hoşnutsuzluğun önceki zamanlardakinden daha büyük hale geldiğinden dolayı değil, kötülükte, hatta varoluştan bir "anlam" bulunduğu konusunda genel olarak kuşkulu hale geldiğinden dolayı. Bir yorum battı gitti; ama bu, tek yorum olarak geçerli olmuş olduğundan, ortaya çıkan görünüş, sanki varoluştan hiçbir anlam yokmuş, sanki her şey boşunaymış görünüşü oldu." (Nietzsche, 2005: 193)

Nietzsche'nin yaklaşan nihilizm tehlikesine dair endişesinin rasyonel temellerini (iyice) anlamak için Leopardi'nin konuya yaklaşımını irdeleyebiliriz. Leopardi'nin nazarda insan tüm canlılar içerisinde kendini uyarılma/alıştırma yetisi en yüksek olanıdır, dolayısıyla kültür ve medeniyeti üretmiş tek canlıdır, tabii aynı zamanda mutsuzluk ve tatminsizliği de. Fakat insandaki bu kendini uyarılma/alıştırma yetisi, aslında insan türünün varoluşunu riske atan bir kendini-imha eğilimine dönüşme özelliği de taşımaktadır. İnsanlık kendisini bir yokoluştan kesin olarak koruyacak ayrıcalıklı yahut talihli bir konumda değildir, nihayetinde "diğer hayvan türleri arasında bir tür"dür. Aksini varsaymak yersiz olacaktır zira doğanın tanınabilir yahut belirlenebilir hiçbir amacı yoktur (Caesar ve D'Intino, 2013: lxvi). İpler doğanın elinde oldukça umut insanoğlunun elini bırakmaz. Velakin ipler aklın eline geçerse bırakır (insanın varoluşunu riske atan kendini-imha eğilimi işte bilhassa bu durumda temayüz eder). Akıl illüzyonları, dini inanışları (büsbütün) değerden düşürdükte; bizler için "artık hiçbir umut yoktur" (Leopardi, 2013: 139). Peki din yahut illüzyonlar nasıl

oluyordu da bizi böyle bir akıbetten koruyordu? Din, insana evrenin varoluşunda merkezi bir önem ve anlam yüklemekteydi; bu, hiçlik ve boşunalık duygusuna kapılmaktan bizi esirgeyen en önemli faktördü. Leopardi'nin kaleme aldığı "Kopernikus" adlı diyalogda Kopernikus Güneş'e şunları söyler:

"Hem sonra, insanlar hakkında ne anlatayım size? Kendimizi yeryüzündeki yaratıklar arasında en üstünü, üstünden de öte gördüğümüz ve her zaman göreceğimiz için; her birimiz, üzerinde paçavralar olsa ve çiğneyecek bayat bir ekmek dışında bir şeyi olmasa bile, kendisini bir imparator olarak görmüştür; yalnızca İstanbul'un, Almanya'nın ya da Yeryüzü'nün yarısının -Roma İmparatorlarının olduğu gibi- imparatoru değil, evrenin imparatoru, güneşin, gezegenlerin, bütün görünür ve görünmez yıldızların imparatoru ve yıldızların, gezegenlerin, siz seçkin Ekselanslarının ve bütün şeylerin son nedeni. Ama şimdi Yeryüzü'nün o merkezi yeri terk etmesini istersek, koşmasını, dönmesini, sürekli olarak çaba göstermesini, şimdiye kadar öteki kürelerin yaptığı işin aynısını yapmasını ve sonunda gezegenlerden biri haline gelmesini sağlarsak, bu şu anlama gelecektir: Yeryüzü Majesteleri ve İnsan Majesteleri tahtı boşaltmak ve imparatorluğu bırakmak zorunda kalacaktır; paçavraları ve pek de az olmayan sefillikleriyle baş başa kalacaklardır." (Leopardi, 2015: 248)

Yukarıdaki alıntı önemlidir çünkü zira dine dayalı kozmolojik varsayım ile dine dayalı ahlaki-metafiziksel varsayımın anlamsal bir bütün teşkil ettiğini serimler; biri sallanmaya başladığında diğeri de sallanmaya başlamış demektir. Görüşleri Leopardi'inkilerle paralel olan Nietzsche'ye göre (yakın geçmişe değin) Hristiyanca ahlak varsayımı insanı nihilizm tehlikesinden koruyordu; zira onun "oluş ve yok oluş" döngüsü içindeki rastlantısallığının ve küçüklünün aksine ona "mutlak bir değer" kazandırıyor (Nietzsche, 2002: 23). Velakin miadı dolmuştur. Peki Hristiyan ahlak varsayımının (geri dönülmez biçimde) yıkıldığına Nietzsche'yi katiyetle ikna eden şey nedir? Nietzsche insanın ihtişam duygusu verebilmek için "tanrısal kökenine" işaret

etme yolunun artık kapandığını, zira maymunun yolun girişine oturup dişlerini gıcırdattığını söyler (Nietzsche, 2014: 50). Artık insanın yaratılmış değil evrimleşmiş bir canlı olduğu, diğer hayvanlardan temelcek bir farkı olmadığı anlaşıldığından beri Tanrı ölmüştür. İnsanlık bunu herkesten ziyade Darwin'e borçludur, Darwin'le birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Şayet nihilizmi Hristiyanca (yahut Hristiyanvari) değerleri yeniden kucalamaya çalışarak aşma yönünde bir imkan varsaydı dahi Darwin'le birlikte bu yol artık kesin olarak kapanmıştır. Nihilizmin kendisini olanca ağırlığıyla hissettirmesinin nedeni budur. "Anlam"a olan güvenin temelden sarsılmasıyla birlikte insanlık bir kriz durumuna itilmiştir. Ancak bu durum, Nietzsche'yi yeise sevk etmez. Zira Nietzsche krizi fırsata çevirmeyi kurmaktadır. Bunun yoluysa aktif nihilizmden geçmektedir. Peki (Nietzsche nazarında) bu krizin sunduğu fırsat nedir?

"Biz Sürgündeki Tanrılar! - Kökenleri, benzersizlikleri, amaçları hakkındaki yanılgılar sayesinde ve bu yanılgılara dayanılarak yapılan taleplerle insanlık kendini yüceltti ve defalarca "kendini aştı": Ama aynı hatayla sayılamayacak kadar çok acı, birbirine zulmetme, şüphelenme, yanlış anlama ve bireyin daha çok sefaleti, bireye ve birey için dünyaya geldi. İnsanlar ahlakları yüzünden acı çeken yaratıklar haline geldiler. Bunlarla satın aldıkları topu topu bir duygudur, sanki onlar esasen dünya için çok iyi ve önemli imişler ve sadece geçici olarak dünyada kalıyorlarmış gibi. "Acı çeken mağrur kimse", şimdilik hala en yüksek insan tipidir." (Nietzsche, 2014: 241).

Kökenleri, benzersizlikleri ve amaçları hakkındaki yanılgılardan kasıt; insanın ilahi kökenidir. Hristiyan inanış bunu sağlamıştı. Nietzsche'ye göre çileci ideali (ve/veya hristiyan varsayımı) saymazsak; insanın şimdiye dek bir anlamı yoktu, yeryüzündeki varoluşu amaçtan yoksundu, "neden insan?" sorusu cevapsızdı; dolayısıyla "insan ve yeryüzü için istenç" yoktu: "her büyük insan yazgısının ardından daha da büyük bir "Boşuna!" nakaratı tınlamaktaydı." İşte çileci ideal de bunu ifade

eder: muazzam bir boşluk vardır ve doldurulması gerektir. İnsan kendi kendini evetlemek, açıklamak, gerekçelendirmek durumundadır. Acıyı göğüsleyebilmek için belirsizliğe son vermek ister. Bunu gidermesi çileci idealiğin anlamını verir. Çileci ideale sığınmıştı, zira "kendini anlamlandıramama sorunundan muzdaripti" insan. Sorunu acı çekmekten ziyade, "ne uğruna acı çekiyorum?" sorusunun cevapsızlığıydı: "Acı çekmek değil, acı çekmenin anlamsızlığıydı şimdiye kadar insanın üzerine çökmüş olan lanet, - ve çileci ideal bir anlam sundu ona!" Mamafih çileci idealin değeri, onun "şimdiye kadarki yegane anlam" olmasındaydı. Zira herhangi bir anlamın olması, hiç anlam olmamasından yeğdi; hülasa "hiç yoktan iyidir" in emsaliydi çileci ideal. Acı çekmek yorumlanmış, anlama büründürülmüş; muazzam boşluk çileci idealce doldurmuş, tüm özkıymcı (suicidal) nihilizme kapı kapanmıştı. Bununla insan kurtarılmıştı, anlama kavuşmuştu: "rüzgarda savrulan bir yaprak değildi artık, saçmalığın, "anlam yokluğu" nun oyuncağı değildi, bir şey isteyebilirdi bundan böyle." Velakin çileci idealin getirdiği yorum, beraberinde yeni acılar da getirmiştir: "daha derin, daha içsel, daha zehirli, daha yaşam kemirici" acılar. Zira tüm acıları suç kavramı altında toplamıştı. Çileci ideal insanca olana nefreti, hayvanca olana nefreti, maddesel olana nefreti beraberinde getirmişti; dahası güzellikten korkmayı, mutluluktan korkmayı beraberinde getirmişti; ayrıca 'oluş'tan, değişimden, ölümden, dilekten uzaklaşma arzusunu, hatta arzunun kendisinden uzaklaşma arzusunu beraberinde getirmişti. Böylelikle "bir hiçlik istenci" ni, "yaşama karşı bir isteksizlik" i, "yaşamın en temel koşullarına karşı bir başkaldırı" yı beraberinde getirmişti: Hülasa çileci ideal hiç istememektense hiçliği istemenin yoluydu. Nitekim insan "hiç istememektense hiçliği istemeyi yeğler" (Nietzsche, 2011a: 171-172). İşbu sebeple Nietzsche "Nihilist ve Hristiyan: Bunlar uyaklı [Almanca'da, Nihilist ve Christ, uyaklıdır] ve yalnızca uyaklı da değil" der (Nietzsche, 2008a: 77). İşte Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü yani anlama olan güvenin temelden sarsılmasıyla insanın içine düştüğü kriz durumunu bir fırsat

addetmesinin nedeni budur. Bir yorum batmıştır, böylelikle anlam kaybolmuştur; fakat bu, yeni bir anlamın, yaşamı olumlu bir anlamın yaratılması için bir fırsattır. Bu yeni anlamın/yorumun yaratılabilmesi için eski anlamın/yorumun bir şekilde batması gerekiyordu. Nihilizm tehlikesini doğuran da budur, ancak Nietzsche nihilizmin aşılabileceğine inanmaktadır: "Nihilizm bir hastalıklı ara ruh durumunu ifade eder" (Nietzsche, 2002: 28). Mamafih Nietzsche nihilizme olumsuz imlemler yükler ve nihilizm derken kastettiği 'aktif nihilizm' değil 'pasif nihilizm'dir. Nitekim aktif nihilizm; hareket noktası nihilizm olan fakat nihilizmi aşmayı amaçlayan bir öğretilerdir, yoldur.

"Üçüncü Zamana Aykırı Bakış (Eğitici Olarak Schopenhauer) ile, ilk ve biricik eğitimcim, büyük Arthur Schopenhauer'e duyduğum hürmeti dile getirdiğimde — bugün bu hürmeti çok daha güçlü ve daha kişisel bir biçimde dile getirirdim — kendi kişiliğim açısından çoktan ahlaksal kuşkunun ve çözümlenmenin ortasında, yani bir o kadar çok da şimdiye kadarki tüm kötümserliğin derinleşmesi olarak eleştirinin içindeydim — ve daha o zamandan, halkın dediği gibi "artık" hiçbir şeye inanmıyordum, Schopenhauer'a bile." (Nietzsche, 2015b: 2)

Hiçbir şeye inanmayan Nietzsche'nin kendini neden nihilist addettiğini anlamak güç değildir. Gelgelelim, zaman ilerledikçe (ve kendi öğretisi şekillendikçe) Nietzsche nihilizm kelimesine sadece olumsuz bir imlem/anlam yükleme adedinden vazgeçer. Zira Nietzsche'ye göre nihilizm tek anlamlı olmaktan çıkmıştır, artık iki anlamlıdır: (i) Aktif Nihilizm: "Ruhun yükseltilmiş olan kudretinin işareti olarak" (ii) Pasif Nihilizm: "Çöküş olarak, ruhun kudretinin azalması olarak" (Nietzsche, 2002: 31). Nietzsche çileci idealin çökmesiyle beliren anlam krizinin yarattığı nihilizm tehlikesini aşmanın yolu olarak 'aktif nihilizm'i görmektedir. Hristiyan varsayım nihilizmin inkarı idi. Ancak Tanrı'nın ölümüyle birlikte; yapılması gereken, "çivi çiviye söker" misali;

nihilizmi herhangi bir yeni ahlaki-metafiziksel sayılıyla aşma değil fakat nihilizmle aşma yoluna gitmektir. Zaten nihilizmi nihilizmle aşmak durumunda olduğumuz içindir ki bu öğretinin adının 'aktif nihilizm' olması (yani nihayetinde yine 'nihilizm' olması) ancak doğaldır. Zira 'nihilizm' burada metafiziğe dayalı ahlaki değerlerin yitimini imlemektedir.

"İnsanın asıl bildiğini itiraf etmeye cesaret edişi geç olur sadece. Ben esasında nihilist olduğumu kısa bir zamandan beri itiraf ettim. Nihilist olarak ilerleyişimin enerjisi ve köktenciliği beni bu ana olgunun üzerine aldatmıştır, yanıltmıştır. [...] Yetkin olmayan nihilizm, onun şekilleri: Biz onların içinde yaşıyoruz. Nihilizmden şimdiye kadarki değerleri değiştirmeksizin kaçınmak girişimi onun zıddını ortaya çıkarır, sorunu keskinleştirir." (Nietzsche, 2002: 32-33)

Nietzsche, nihilizmi "kötümserliğin en aşırı biçimi" olarak tanımlar (Nietzsche, 2002: 76). Fakat Nietzsche aktif nihilizmi; yani "yeni değer koymaların ilkesi" olarak güç istenci öğretisini, nihilizmin bütünlenmesi olarak düşünmektedir. Nitekim Nietzsche'nin kendi nihilizmi, "en yüce değerlerin iptal edilmesi"ni ifade etmez; bilakis (pasif) nihilizmin aşılmasını ifade eder. Zira, güç istenci "artık, yeni bir değer koyma için hem köken hem de ölçü olur." Böylelikle güç istenci insanın tasarımını dolaysızca belirler; insanın eylemlerini aydınlatır ve güder: "İnsan olma, olmanın başka bir boyutuna yükseltilmiştir" (Heidegger, 2001: 47). Zira Nietzsche nazarında yaşamda "değeri olan" yegane şey "güç derecesi"dir, yaşamın kendisi zaten "güç istenci"dir ve nasibi kıtların "kendini yıkma eğilimleri"nin altında da bu yatmaktadır: onlar güçten ve/veya güç istencinden yoksun olduklarından; yıkım istenciyle, hiçliğe gitme istenciyle doludurlar (Nietzsche, 2005: 195).

"Bir hayvana, bir türe, bir bireye, içgüdülerini kaybettiğinde, kendisine zararlı olanı

seçtiğinde, onu yeğlediğinde, yozlaşmış derim. [...] Yaşamın ta kendisi benim için gelişmenin içgüdü, sürekliliğin, kuvvetlerin birikmesinin, kudretin içgüdü: Güç istencinin eksik olduğu yerde çöküş vardır." (Nietzsche, 2008a: 11-12)

Nietzsche romantik kötümserliğe (yoksunluk çekenin, aşılmış olanın, başarısızın kötümserliğine) karşı koymakta olduğunu söyler (Nietzsche, 2015b: 9). Mamafih Nietzsche'nin nihilizmini genel anlamda nihilizmden ayıran şeyin 'hiçlik istenci' yerine 'güç istenci'nin konulması olduğu söylenebilir. Nietzsche nazarında kendi nihilizmi yani aktif nihilizm, varoluşun amaçsızlığının ve değerlerin yokluğunun kötümser bir kabullenilişi olan pasif nihilizmin tersine; artık inanmadığını yıkmayı ve yeni değerler koymayı kuran (yahut irade eden) nihilizmdir (Copleston, 1998: 165). Aslında aktif nihilizmin yeni değerler yaratma imkanına sahip olmasının nedeni (metafiziksel hakikatlerin yahut metafiziksel temelin çökmesi sayesinde) temelinde "hiç" olmasıdır (nitekim perspektivizm ile aktif nihilizm "hiç" ortak paydasında birleşmektedir). Heidegger'e göre Nietzsche böylelikle Platonizmi tersine çevirmişti zira bunun nihilizmi aşma vazifesince gerekli kılındığına inanıyordu: "Nietzsche bu tersine çevirmenin zorunluluğunu gittikçe daha çok kavramış" ve kavradıkça büyümüştür. Eğer Nietzsche'nin Platonizmi tersine çevirmesi (iyice) kavranılmak isteniyorsa, Platonizmin kuruluş yapısından yola çıkılmalıdır: Platon nazarında hakiki dünya duyuyu üstü olandır. O yukarıda "ölçü veren" olarak durmaktadır, duyusal dünyaysa aşağıda durmaktadır. Peki 'yukarıda durur' ne demektir? O "hakiki olan"dır, "sahici varolan"dır demektir (Heidegger, 2005: 135). Şimdi Heidegger belirtir ki Nietzsche nazarında: "Sanat en yüksek değerdir. Hakikatin değerine göre sanat daha yüksek değerdir" (Heidegger, 2001: 39). Platonizmin tersine çevrilmesiyle her şeyin temeline "hakikat"ın değil de "hiç"ın yerleştirilmiş olmasının hikmeti işte sanatın bu yüksek değerinde aranmalıdır. Temelde bir hakikat yani bir belirlenim olmadığı takdirde yaratıcılık yelpazesi olabilecek en büyük genişliğe ulaşır, fiksiyon üretme olanakları en üst seviyeye çıkar.

Dolayısıyla Nietzsche kendi öğretinin temeline herhangi bir mutlak koymak yerine "hiç"i koymakta bir beis görmemiştir. Zaten Nietzsche bundan ötürü bir nihilisttir, sanatsal aktivite (yahut sanatsal yaratıcılık) ve perspektivizm aktif nihilizmin temel bileşenlerindedir.

"Sanat ve sanattan başka hiçbir şey değil. O hayatın en büyük mümkün kılıcısıdır, [...] nihilistik olana karşı iradenin tam anlamıyla biricik üstün karşı gücüdür." (Nietzsche, 2002: 420-421)

Aktif nihilizm, yeni değerler yaratma gücünü ve imkanını, öğretinin temelinde bulunan "hiç"ten almaktadır: Nietzsche nazarında hakikate yönelik irade, aslında "yaratmaya yönelik iradenin güçsüzlüğü"dür. Hakikate inanç kendisini "olmakta olana karşı inançsızlık, olmakta olana karşı güvensizlik, bütün oluşun küçümsenmesi" olarak gösterir: "Olmak zorunda olan dünyaya inanç, gerçekte, olması gerektiği gibi bir dünyayı yaratmak istemeyen, üretemeyenlerin inancıdır." Böyle insanlar iyice zavallı olmuştur, artık "yorumlamak gücü"ne malik değildir, fiksiyonlar yaratmanın gücünden yoksundur: "bu nihilist insanı oluşturur." Mamafih nihilistin hatası "olduğu gibi dünya" üzerine yargıda bulunmasıdır, halbuki "o mevcut değildir" (Nietzsche, 2002: 297). Hülasa Nietzsche'ye göre dünya "olduğu gibi olan" ve/veya "olmak zorunda olan" değil fakat (yeni baştan) yaratılmak durumunda olandır. İşbu, aktif nihilist ile pasif nihilisti ayıran noktadır. Dünya Tanrı'nın ölümünden sonra "hiç"e indirgenmiştir, şimdi bu "hiç"in üstüne kapaklanıp onunla birlikte hiçliğe gömülmek mi yoksa bu "hiç"i alıp ondan yeni bir dünya yaratmak mı gerekmektedir? Aktif nihilist ikinci şıkkı seçendir, dolayısıyla aktif nihilist "yaratıcı"dır.

"Nihilizm psikolojik ruh hali olarak ortaya çıkmak mecburiyetindedir, ilkin şayet bütün olayda onun içinde olmayan bir "anlamı" ararsak: Öyle ki arayıcı sonunda cesaretini

yitirir. Nihilizm bu takdirde gücün uzun süre boşa harcanmasının bilincidir, "boşunallığın" kahrıdır, güvensizliktir" (Nietzsche, 2002: 26).

Aktif nihilist güçlü ve yaratıcı olduğundan, nesnelere içinde bir anlam aramak yerine kendi iradesini nesnelere içine koyar. Pasif nihilist bunu yapamadığından, yani kendi iradesini nesnelere içine koyamayacak kadar aciz olduğundan; en azından "bir iradenin var olduğu inancını sokar onların içine." Demek ki iradenin yani güç istencinin varsa anlamı nesnelere içine sen kendin koyarsın, onlarda başka bir irade aramak yerine onların içine kendi iradeni koyarsın. İşbu yüzden aktif nihilist "anlamsız bir dünyada yaşamaya" katlanabilir, nesnelere "anlamdan ne denli yoksun" olursa olsun bu onun için bir sorun değildir. Çünkü o güçlü ve yaratıcıdır, yaratıcı bir güce sahiptir; dolayısıyla "yakın olanı örgütler" (yani 'en yakın olan'dan başlayarak örgütler). Anlamsızlığın onun için bir sorun olmaması bu yüzden; çünkü bir şeyi tanımak yahut anlamını aramak zorunda değildir, o bir şeyin "nasıl olması gerektiğini" tespit eder (Nietzsche, 2002: 297). Buradan hareketle pasif nihilizmin mantıksal bir çıkarımın sonucu yahut varoluş hakkında bir keşif değil de yaratıcı gücün ve/veya güç istencinin eksikliği olduğunu (hatta bir tür fizyolojik noksanlık olduğunu) söyleyebiliriz.

"Nihilizmin [...]; var olmamamın var olmaktan daha iyi olduğu sorusunun kendisinin bir hastalık, bir gerileme işareti, bir farklı hassasiyet (alerji) olduğu bilinmemektedir. Nihilistik hareket bir fizyolojik *décadence*'in (yozlaşma) ifadesidir." (Nietzsche, 2002: 37-38)

Nietzsche'nin pasif nihilizmi hastalıklı bir şey olarak, ruhsal bir zayıflık olarak gördüğü aşikardır. Öte yandan, güçlülüğün göstergesi olarak 'aktif nihilizm'de "ruhun güçlülüğü o derece artmış olabilir" ki ruhun şimdiye kadarki kanaatleri, hedefleri, inanç ilkeleri ona uygun düşmez hale gelebilir; bu ise "üretken olarak kendine şimdide tekrar

bir hedef, bir niçin, bir inanç koymak için" güçlülüğün işaretidir ve nispeten gücün azamisini eline geçirir; tahrip edişin şedid gücü olarak. Aktif nihilistin anlamsız bir dünyada yaşamaya katlanabilmesinin hikmeti burada aranmalıdır. Ruhun gücünün, üretkenliğinin ve yaratıcılığının göstergesi olarak aktif nihilizmin tam zıddıysa; artık mücadele etmeyen, saldırıya geçmeyen, pasif, yorgun nihilizmdir: "Onun en ünlü şekli Budizmdir." Ruhun gücü yorulmuştur (bitkinleşmiştir). Bu zaafın bir işareti, ruhun şimdiye kadarki "hedefleri ve değerleri" ona uygun düşmez hale gelebilir, velakin hiçbir inanç da bulamaz: "Değerlerin ve hedeflerin bileşimi (ki her güçlü kültür buna dayanır) çözülür", öyle ki "tek tek değerler" birbirleriyle çatışır. Bu "çözülüp parçalanma"dır (Nietzsche, 2002: 31). Hülasa fizyolojik noksanlıkta, güçsüzlükte ve zaafıta temellenen pasif nihilizm (hiçlik istenci yahut hiçliğe eğilim), aslında insanın kendi noksanlığının, güçsüzlüğünün ve zaafının onun gözüne/bakışına yansımından ve gördüğü her şeye (nesnelerin özüne/içine) yansıtmasından inkişaf eder.

"Bir filozof nihilist olabilseydi, insanın tüm ideallerinin ardında hiçbir şey bulamadığı için olurdu. Hatta, hiçi bile bulamadığı için — yalnızca hiç değeri olmayan, saçma, hastalıklı, korkak, bitkin yaşamının içilip boşaltılmış çanağından geri kalan her türlü tortuyu..." (Nietzsche, 2010a: 79).

Şimdi nihilizmin kökü fizyolojik noksanlığa (hastalıklılığa) bağlandığından, Nietzsche nihilizmin tahakkukunda 'acıma'nın da rol oynadığı kanısındadır. Nietzsche nihilizmi yaratanın/doğuranın 'acı'nın kendisi değil, 'acı'nın anlamlandırılmaması olduğunu belirtiyordu. Boş yere (anlamsızca) acı çekmek, varoluşu adeta bir lanete indirger, böylelikle 'hiçlik istenci' yaratır. Aktif nihilizmin, pasif nihilizmden temel farkının 'hiçlik istenci'nin yerine 'güç istenci'ni koyması olduğunu söylemiştik. Bu, bir yönüyle, zayıfın istencinin yerine güçlünün istencinin konulmasıdır. 'Acıma'nın buradaki rolü, zayıfı (dolayısıyla zayıfın istencini) koruyup pekiştirerek, onun güçlünün

istencine galebe çalmasını sağlamasıdır. Nietzsche'ye göre; acıma, evrim yasasına, yani ayıklama yasasına (seleksiyona) engel olur. Batıp gitmesi gerekeni muhafaza eder, yaşamın elediklerinin tarafını tutar; iyi yetişmemişlerin, hastalıklıların bolluğuna; dolayısıyla yaşamın kendisinin karamsar, şüpheli ve kasvetli bir görünüm kazanmasına yol açar. Böylece "acıma aracılığıyla" yaşam yadsınır ve yadsınmaya layık kılınır. Nitekim 'acıma'nın bir erdem sayılmış olması bir hatadır ve bu hata "kalkanına yaşamın inkarı kazılı nihilistik bir felsefenin bakış açısıyla" yapılmıştır. Hülasa "acıma, hiçliğe inandırır" ve dolayısıyla "acıma, nihilizmin pratiğidir." Zira acıma, "depresif ve bulaşıcı bir içgüdü" olarak; yaşamı koruyan, yaşamın değerini artıran bütün içgüdülerin önünde engeldir: "Schopenhauer yaşama düşmandı: Bu yüzden acıma onun için bir erdem oldu" (Nietzsche, 2008a: 12-13). Velhasıl 'hiçlik istenci' yerine 'güç istenci'nin konulması, 'acıma' yerine 'acımasızlık'ın konulmasını da zorunlu kılar. Aktif nihilizmi pasif nihilizmden ayıran temel noktalardan biri 'sertlik' ve/veya 'acımasızlık'tır. Nitekim Nietzsche'nin Schopenhauer'dan kopuşu da, acımayı temel (hatta yegane) erdem saymasına bağlıdır.

"Schopenhauer, Hegel ve Schelling çağını sert bir biçimde aldatmacılıkla suçladı, — sert, hem de haksız bir biçimde: Ama bu yaşlı, kötümser kalpazanın kendisi de çağdaşlarından daha namuslu işler yapmadı." (Nietzsche, 2012a: 40).

1.2.3. Üstinsan: Bir Yeryüzü Tanrısı

Nietzsche nihilistik krizden (değerlerin hiçleşmesi sonucunda hiçliğin yaşamdan anlamı söküp almasından) insanlığı kurtarma misyonunu 'üstinsan'a yüklemektedir. Nitekim, üstinsan, bir bakıma, nihilizmi (bilfiil) aşip yaşamı olumlayacak kimsedir. Üstinsan, insanlığa, yiten muazzam 'niçin' yerine, yeni bir muazzam 'niçin' verecek olan

kimsedir.

"Nihilizmin anlamı nedir? En üst değerlerin değersizleşmesi. Hedef yok: "Niçin"e bir yanıt verilebilmiş değil. [...] Bir niçin? Yeni bir niçin? İnsanlığın ihtiyacı olan işte budur." (Nietzsche, 2002: 23, 426)

Biliyoruz ki; nihilizm, bir yönüyle, Tanrı'nın ölümünün doğrulanmasıdır. Jacobi bu terimi, insanın (Tanrı'yla hiçlik arasından) hiçliği seçip kendini Tanrı'ya dönüştürmesi anlamında kullanmıştır. Bu mantık, Ecinniler'de Kirilov tarafından onaylanmaktadır: "Eğer Tanrı yoksa, ben Tanrı'yım" (Svendsen, 2017: 42). Yahut Walt Whitman'ın deyişiyle söylersek: "Kendinizden daha yüce bir tanrı yoktur" (Konner, 2012: 98). İnsan Tanrı'yı (kendi içinde) öldürmüştür, "Tanrının ölümüyle açılan boşluğa" yuvarlanmaya başlamıştır. Tanrı ölünce Tanrı'yla kaim değerler de çökmüş olmaktadır; artık "güvence altında olan bir düzen" yoktur, insan yalnızca kendisine bel bağlamalıdır. Modernitenin başat özelliği, Tanrı'nın rolünü şimdi insanın üstlenmesidir. Modern öznenin yüzleştiği problem, "Tanrı'nın yokluğu tarafından yaratılan boşluğa kendi anlamını koymak"tır. Bu onun hem problemdir hem de "en büyük olanağı"dır: "insan ne yapıp yapıp bu boşluğu kendi varlığıyla kendini aldederek, doldurmalıdır, ancak böyle değer kazanacaktır Tanrıyı öldürmesi" (Svendsen, 2017: 74-75; Oflazoğlu, 1964: 12). Nietzsche'nin "üstinsan" kavramını bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Tanrı'nın ölümüyle birlikte doğan anlam ve değerler krizinin aşılabilmesi için üstinsan'ın ölü Tanrı ile ikamesi gerekmektedir.

"Bir tanrının, dünyanın yazgılarını genel olarak yönlendirdiğine ve insanlığın yolunda, görünen tüm dönemeçlere karşın, ona mükemmel bir biçimde kılavuzluk ettiğine duyulan inancın sona ermesinden beri, insanların kendilerine ekümenik, tüm yeryüzünü kaplayan hedefler koymaları gerekiyor." (Nietzsche, 2015a: 22)

"*Böyle buyurdu Zerdüşt*" genellikle Nietzsche'nin başyapıtı addedilir. Eserin teması "Sertlik" ve "Yenilik" üzerine kuruludur, sunulan temel nosyonlar "Üstinsan" ve "Bengi-dönüş"tür (Yılmaz, 2010: 20). Bu nosyonların amacı "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ne hizmet etmektir. Nietzsche'nin, insanlığa "bugüne kadar verilmiş en büyük hediye" addettiği "*Böyle buyurdu Zerdüşt*"; Yeni Ahit'i andıran kelime hazinesiyle, "güya ebediyen yeniden doğan bir dünyaya hükmeden, Zerdüşt peygamberin müjdelediği yeni bir kahraman idolünden oluşuyordu." Karanlık güçlerin (ahlakın, metafiziğin, hümanizmin vs.) aşılmasıyla "yeni bir çağın tan kızılığ"ı doğacak" ve 'üstinsan'ın güzelliği ışıdayacaktır (Köhler, 2000: 183). Bu kahraman idolu neden sunulmuştur? Çünkü Nietzsche "tarihin ahlaki yorumunun, tıpkı dinsel yorumu gibi başarısız olacağını, çünkü ahlaki yorumun zaten dinsel olduğunu" düşünmektedir. Tüm olayların anlamsızlığıyla yüzleşmekten kaçınamayız. Modern insan acıdan ziyade acısını anlamlandıramamaktan muzdariptir. Dolayısıyla acının yeniden anlamlandırılması şarttır. Bu uğurda üstinsan "ne kötülüğü gerekçendirmeye ne de bir Tanrı'ya ihtiyaç duyar" (Svendsen, 2018: 78-79). Böylelikle Tanrı'nın ölümü üstinsan vesilesiyle "anlam ve değerler krizi yaratan bir sorun" olmaktan çıkacaktır. Mesele üstinsanın bunu nasıl yapacağıdır. Bunu anlamak için evvela üstinsanın kim yahut ne olduğuna bilmeliyiz.

"Sizler, bugünün yalnızları ve kendilerini uzaklaştıranlar, sizler bir halk olmalısınız bugün birinde: kendi kendinin seçicisi olan sizlerden seçkin bir halk doğmalı: — ve o halktan da Üstinsan." (Nietzsche, 2007a: 102).

Nietzsche "İnsan, hayvanla Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir — uçurum üstünde bir ip" der; insan bir "amaç" değil bir "köprü"dür: "insanın sevilebilecek yanı bir karşıya geçiş ve batış olmasıdır." Demek ki insan kendi uğruna sevmeye layık bir şey değildir, fazlasıyla noksandır, dolayısıyla "insan aşılması gereken bir şeydir" (Nietzsche, 2007a:

12, 15). Hatta der ki: "Kederiniz Üstinsana duyulan sevgiye dönüşmeli: ancak böyle haklı kılabilirsiniz hala yaşamakta-oluşunuzu!" (Nietzsche, 2007a: 45). Nitekim menşei ve hayatı idame edişi itibariyle sıradan insandan farklı "daha güçlü bir insan türü, daha yüksek bir tip" aydınlığa çıkmalıdır. Nietzsche "Bu tip için benim simgem, benim kavramım, bilindiği gibi "üstinsan" sözcüğüdür" der (Nietzsche, 2002: 425). Öyleyse (Nietzsche; Napolyon, Sezar vbg. isimleri "üstinsan" kavramıyla birlikte ansa dahi) "üstinsan"ı bütün insanlığa önderlik edecek tek bir muhteşem yahut olağanüstü şahsiyet addetmek zaruri değildir. Zira Nietzsche "üstinsan"dan bir "insan türü" yahut "insan tipi" olarak bahseder. Velhasıl (bu tipin/türün tek bir örneğinin ortaya çıkacağını varsaymak mümkünse de) üstinsan kavramını istikbaldeki tek bir harika şahıs imgesiyle özdeşleştirmek gerekmez; üstinsan, daha ziyade, istikbaldeki bir kastı imlemekte gibidir. Buna göre "nüfusun görece küçük bir kısmı" Nietzscheci üstinsan olacaktır. Bunlar "seçenler, kuralları koyanlar, kendi kendini yaratanlar, sözcüğün dar anlamında bireyler"dir (Bauman, 2011: 149). Nüfusun geri kalanıysa insanlıktır sadece.

"Bakın, size Üstinsanı öğretiyorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. İsteminiz demeli ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olsun! [...] Sizi diliyle yalayacak yıldırım nerede? Sizi aşılacak çılgınlık, o nerede? Bakın, size Üstinsanı öğretiyorum: odur işte sözünü ettiğim yıldırım ve çılgınlık! [...] Tekin değil insanoğlunun yaşamı ve hala bir anlamdan yoksun [...] Ben, insanlara varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum: o anlam, Üstinsandır, insan adlı karanlık bulutun içinden çıkan şimşektir. [...] Yaşama duyduğunuz sevgi, en yüce umudunuza duyduğunuz sevgi olsun: ve en yüce umudunuz da yaşamın en yüce düşüncesi! Ama en yüce düşüncenizi de ben buyurmalıyım size — ve o da şudur: insan, aşılması gereken bir şeydir. [...] [T]ek bir hedef eksik henüz. İnsanlığın hala bir hedefi yok. Fakat söyleyin bana, kardeşlerim: insanlığın hedefi eksikse hala, o zaman eksik olan — insanlığın kendisi değil midir?" (Nietzsche, 2007a: 13-14, 22, 60, 76-77)

Nietzsche'nin insanı birçok bakımdan ziyadesiyle noksan bulduğu, yeni bir "Niçin?" olabilmek için ziyadesiyle bayağı bulduğu aşıkardır; zira ona göre "pek az anlar halk büyüklükten, yani yaratıcı güçten" (Nietzsche, 2007a: 65). Dolayısıyla insanın aşılmasını ister. İnsan adeta "kirli bir akarsu" gibidir, onu "kirlenmeden alabilmek" için ancak "bir deniz" olmak gerekir. Burada denizden maksat elbette üstinsandır. Nasıl ki insana kıyasla maymun ancak gülünecek bir şey yahut acı verici bir utançsa, işte üstinsana kıyasla insan da böyledir. Nietzsche bizlerin (insanların) "solucandan insana uzanan yolu" aştığımızı velakin içimizde "daha solucandan pey çok şey" bulunduğunu söyler (Nietzsche, 2007a: 12). Velhasıl insanın "erek" olarak hiçbir büyüklüğü yoktur; o ancak "köprü" vazifesi gördükte değerlidir: "Üstinsana götüren köprü." Üstinsan, yalnızca insanın değil, bütün yerkürenin anlamıdır: yerküredeki her şey, "üstinsanın yaratılmasına katıldığı ölçüde haklı çıkarabilir varlığını." Üstinsandan mahrum insan, yıldız doğuramamış bir karanlıktan, kargaşadan ibarettir: İnsan kargaşasını düzene çeviremez, karanlığına yıldız doğurtamazsa; yok olacaktır, hiçliğe gömülecektir (Oflazoğlu, 1964: 12-13).

"Gelecekteki Avrupalının topyekün görünümü. [...] [N]asıl olur da daha güçlü bir insan türü ortaya çıkabilir? Klasik beğenili olan bir insan? Klasik beğeni: Bu basitleştirmeye yönelik iradedir, güçlendirmedir, mutlululuğun görülebilir olması için, korkunçluk iradesi, psikolojik çıplaklığa yönelik cesaret." (Nietzsche, 2002: 427)

Üstinsan tüm insanlığın ve dahi yerkürenin amacıdır. Nietzsche, üstinsan kavramıyla, dekadans nedeniyle soysuzlaşmış durumdaki insan eylemliliğine yeniden asalet kazandırmayı amaçlar: "Üstün olmak, isteyerek iyinin ve kötünün ötesinde durmaktır" (Yılmaz, 2010: 10). Üstinsan gerçekliğin korkutucu ve şüphe uyandırıcı tüm yanlarını kendinde taşıyan, yaşamın sadece hazlarını değil acılarını da evetleyen, gerçekliğe yabancılaşmamış, gerçeklikten kopmamış insandır: "Üstinsan değerleri

belirleyen ve yüzyılların istencine yön veren, bu yolla da en yüksek doğaya sahip insanlara yön veren en üstün insandır" (Türkyılmaz, 2016: 123-124). Üstinsan; doğanın tükenmeyen, yenileşen, boyuna güçlenen, geleceğe doğru özlemle atılan "en üstün yaratıcı erki"dir. Üstinsan; doğanın gören gözü, düşünen özü, seven yüreğidir: "Doğa onunla düşünür, yaratır, onun sesinde dile gelir, anlam kazanır, kendini bir eylem varlığı olarak görünüş alanına çıkarır" (Eyuboğlu, 2011: 8-9). Mevzubahis üstinsan olunca doğaya yapılan vurgu önemlidir zira Nietzsche doğaya aykırılığı "ideal iğdiş ediş" olarak tanımlar (Nietzsche, 2002: 121). Üstinsanın kim olduğunu iyice anlamak için onu Athena figürü üzerinden değerlendirebiliriz:

"Son insanı, yani en basit ve aynı zamanda en yetkin olanı serimlemek, şimdiye dek hiçbir sanatçıya nasip olmamıştır; ama belki Yunanlılar, Athena idealinde şimdiye kadarki tüm insanlar içinde bakışlarını en uzağa atanlardır." (Nietzsche, 2015b: 85)

Nietzsche neden böyle söyler? Athena'nın özelliği neydi? Nietzsche bu sözü "*İnsanca, Pek İnsanca*"da, yani *Zerdüşt*'ü yazmazdan evvel söyler; dolayısıyla buradaki "son insan" tabirinin daha sonra serimlenecek olan üstinsan kavramını imler tarzda kullanıldığını varsayabiliriz. Yunan mitolojisinde, Athena hem "zeka, sanat ve ilham" ile; hem de "savaş, barış ve strateji" ile ilintilendirilen bir tanrıçadır. Sembolleri (barışı temsilen) zeytin dalı, (savaşı temsilen) mızrak, kalkan ve (bilgeliği temsilen) baykuştur. Bu genel betimlemenin haricinde özel olarak onun İlyada'da nasıl betimlenmiş olduğuna bakarsak, karşımıza bilhassa "bir savaş tanrıçası" olarak çıkar; ama taraf tutmaktadır, Akha'lardan yanadır, Troya'lılara pis dümenler çevirmekten çekinmez: "Aslında çirkin bir rol oynar İlyada'da, bu erdem tanrıçası hiç haktan yana görünmez, davranışları hep hırs ve tutkuların etkisiyle olur." Athena'nın Poseidon ve Hera'yla beraber babası Zeus'u zincire vurmaya tasarladığını görürüz; rakip saydığı Ares ve Aphrodite'e karşı insafsızdır, yaralanıp yenilmelerini sağlar, sonra da onlara yüksekte bakar, babası

Zeus'un karşısında dahi küstahça atar tutar (Erhat, 1996: 66). Hülâsa Athena hırslıdır, muhteristir, dikbaşı ve cüretkardır, emelleri uğruna hileye hurdaya başvurmaktan imtina etmez. Gerek bunlar, gerekse Nietzsche'nin Yunanların Odysseus'a olan hayranlıklarının nedenleri hakkında söyledikleri, üstinsanın neliği hakkında fikir vermektedir:

"Yunan İdeali. - Yunanlılar Odysseus'un nesine hayrandılar? Her şeyden önce yalan söyleyişine ve kurnazlığına, korkunç misilleme yeteneğine; olaylarla başa çıkabilmesine; gerekli olursa en asilden daha asil görünebilmesine; nasıl olması istenirse öyle olabilmesine; kahramanca direnç göstermesine; bütün araçları seferber edebilmesine; akli olmasına - akli tanrıları hayran bırakır, onu düşününce gülümserler. Bütün bunlar Yunan idealidir! Bunda en dikkate değer olan, görünüş ile gerçek karşıtlığının hiç hissedilmemesi ve ahlaksal bakımdan da hesaba alınmamasıdır. Böyle esaslı tiyatro oyuncularını vardı!" (Nietzsche, 2014: 208-209)

Üstinsan kavramını ortaya atarken Nietzsche'nin tam olarak ne düşündüğü (yahut hayal ettiği) elbette tartışmaya (yahut yoruma) açıktır. Copleston'a göre üstinsan bir mittir: "Daha yüksek insan için bir mahmuz ve hedef olarak" bir mit. Dolayısıyla Nietzsche'nin kaçınılmaz bir sürecin sonucunda insanın üstinsana evrileceğini savladığı varsayılmamalıdır. İnsan tamamlanmamış, noksan bir varlıktır; ne yöne sapacağı belirsizdir. İnsan nokсандır, fakat bu noksanı kendisi giderecektir; kurtuluşu yine kendisinin elindedir. Öyleyse insan yönünü ve ereğini belirlemelidir. Üstinsan bunu belirleyen "mit"tir ve bu mit istenç için yeni bir hedefdir. Velakin üstün bireyler "tüm değerleri yeniden-değerlendirme, eski değerler tablosunu (özellikle Hıristiyan tabloları) kırma ve kendi bolluk dolu yaşam ve güçlerinden yeni değerler yaratma yürekliliği"ni göstermedikçe üstinsan gelemmez. Bunu başarabilirse "şimdiye dek kendi dışında sanarak yücelttiği varlıkların bütün görkemi, güzelliği onun olacaktır." Velhasıl insan bunu

"kendi içinde kalarak gerçekleştiremez." İnsan varlığının yöneleceği, erek bileceği bir mit, bir emsal koymak gerekiyordu onun üstüne: "Üstinsan." İnsan var gücüyle bu emsale doğru yaklaşırken hep kendini aşmaya çalışmalıdır: "Hayat, hep kendini altedendir" (Copleston, 1998: 172-173; Oflazoğlu, 1964: 12). Nietzsche, töre-yıkıcı Zerdüşt'ün vazettiği oldukça düşündürücü "üstinsan" sözcüğünün; "modern" insanlar, "iyi" insanlar, Hristiyanlar ve öteki "nihilistler" in karşıtını, "en yüksek yetkinlik örneği" ni yansıttığını belirtir; bir "yarı ermiş, yarı deha" olarak "daha yüksek bir insan türü" nün örneği olduğunu söyler (Nietzsche, 2016: 51). Üstinsanı bir mit olarak nitelerken Copleston haklı olabilir. Zira Nietzsche'nin söylediklerinden üstinsanın gelişinin kaçınılmaz olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Nietzsche üstinsandan bahsederken "gelecek" yerine "gelmeli" ifadesini kullanır:

"[G]ünün birinde, bu çürük ve kendinden şüphe duyan şimdiki zamandan daha kuvvetli bir zamanda, gelmeli bize büyük sevginin ve aşağılamanın kurtarıcı insanı, içindeki güdücü kuvvetin onu her türlü öbür dünyadan ve beri dünyadan sürekli uzak tuttuğu [...] o yaratıcı tin - : [...] gerçekliğin kurtuluşunu getirsin yuvaya: gerçekliğin, şimdiye dek süregelmiş idealin lanetinden kurtuluşunu. Bizi, bugüne değin süregelmiş idealden kurtaracağı gibi, o idealden zorunlulukla doğmuş olan şeyden de, o büyük tiksintiden, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan geleceğin bu insanı, istenci yeniden özgür kılacak, yeryüzüne ereğini, insana da umudunu geri verecek olan, öğlenin ve büyük kararın habercisi bu çan vuruşu, bu Antichrist ve antinihilist, bu Tanrı'yı ve hiçliği alt edecek olan - günün birinde gelmeli o..." (Nietzsche, 2011a: 95).

Yukarıdaki alıntıda üstinsan "büyük sevginin ve aşağılamanın kurtarıcı insanı" olarak tanımlanmaktadır. Bildiğimiz üzere aktif nihilizm pasif nihilizmden 'sertlik' ve/veya 'acımasızlık' la ayrılır. Zira hiçlik istenci yahut nihilizm 'acıma' da kök salar. Acıma seleksiyonu engeller, yaşamın olumlayabilmekten aciz olanların mahvı acıma

marifetiyle iptal edilir. Yaşamın üzerindeki kasvetli ağırlığın, yaşamın yadsınmasının ve yadsınmaya layık kılınışının nedenidir bu (Nietzsche, 2008a: 12-13). Yaşam olumlanacaksa, acıma acımasızlıkla/sertlikle ikame edilmelidir. Dolayısıyla aktif nihilist acımasız/sert olmalıdır. Üstinsan da kamil manada bir aktif nihilisti ifade ettiğinden (onun entelekyası olduğundan); üstinsan herhalde (icabında) herkesten ziyade sert olmalıdır, bu onun sadizminden ziyade yaşamı olumlamaya yönelen güçlü iradesinden kaynaklanır. Nietzsche'nin tasavvurundaki bu üstinsan sertlik/acımasızlık bakımından öyle aşırı, öyle aykırı, öyle yamandır ki; geleneksel (Hristiyanca) kalıplar çerçevesinde değerlendirildikte ona pekala Şeytan denebilir:

"Ve gerçekten de sizler, iyi ve adil olanlar! Pek çok gülünecek yanınız var ve hele de şimdiye kadar "Şeytan" diye adlandırılan karşısında duyduğunuz korku! Büyük olan karşısında öyle yabancısınız ki ruhlarınızla, Üstinsan, iyiliği yüzünden korkunç gelecek sizlere! Ve sizler, bilge ve bilgili olanlar, Üstinsanın içine çıplak girerek neşeyle yüzdüğü bilgelikten güneş yanığı korkusuyla kaçacaksınız! Sizler, gözlerimin karşılaştığı en yüce insanlar! Budur işte karşınızda duyduğum kuşkunun ve gizliden gülme isteğinin kaynağı: öyle sanıyorum ki sizler, benim Üstinsanıma Şeytan derdiniz! Ah, gerçekten de yorgun düşmüştüm bu en yüceler ve en iyilerden; onların "yüceliğinden" yukarılara, ötelere, Üstinsana gitmek özlemindeyim!" (Nietzsche, 2007a: 196)

Nietzsche'nin "benim Üstinsanıma Şeytan derdiniz" demesi boşuna değildir. Ona göre "insanlığı en fazla ileri götürülenler", aslında daima "en güçlü ve şeytani ruhlar" olmuştur. Onlar durmaksızın, bıkmaksızın uyuyan tutkuları yeniden tutuşturmuş, "karşılaştırma, çelişme duygusunu, yeni, tehlikeli, hiç denenmemiş olandan zevk alma duygusu"nu uyandırmışlardır. Böylelikle insanı "örneğe karşı örnek" koymaya zorlamış; çoğunlukla da sınır taşlarını yerinden oynatmak, dini inançları zedelemek suretiyle,

hatta silah zoruyla yapmışlardır bunu (Nietzsche, 2011b: 28). Nitekim "ben" budur: "boyunduruk altına alır ve öldürür", "gasp eder ve zorbadır." Güç istencinin tecessümüdür. Tanrısını doğurmak, bütün insanları (insanlığı) "ayaklarına kapanmış" görmek ister (Nietzsche, 2002: 373). Büyük yükselme hırsına (büyük güç istencine) sahip olanın tipi Napolyon'dur, Sezar'dır, İskender'dir. Demokratik dönemlerde "güç istenci"nin nefretle karşılanması bundan ötürüdür, demokratizmin psikolojisi güç istencinin karalanmasına ve küçültülmesine yöneliktir (Nietzsche, 2002: 367). Nietzsche'nin bu yaklaşımı (Schopenhauer'a yakın durduğu) ilk dönemindekine tamamen karşıttır. "*Eğitici Olarak Schopenhauer*"da "en üst insan oluş"un azizde tecelli ettiğini, doğanın (kendi kendisinden kurtulabilmek adına) "benliğin tamamen eriyip kaynaştığı ve acı çeken yaşamı, artık hiç ya da hemen hemen hiç bireysel anlam taşımaksızın, en derinden tüm canlıların eşit, birlikte ve tek duygusu olarak duyumsayan aziz"e gereksindiğini bildirir (Nietzsche, 2015c: 46-47). Bunları söyleyen Nietzsche, doğamızın kötücüllüğünün ve iğrençliğinin kendisini Napolyon gibi katillerde gösterdiğini, acıya maruz bırakanla acıya maruz kalanın bir olduğunu (Schopenhauer, 2018: 93-94) serdeden Schopenhauer'ın tesirindedir; "en üst insan oluş"u (aziz emsali üzerinden) benliğin ve bireyselliğin yadsınmasıyla ilintilendirmektedir. Sonraki dönemdeyse "en üst insan oluş"a (mertebece) yaklaşmayı, bunun tam karşıtının timsali durumundaki Napolyon'a layık görmektedir (yahut tevcih etmektedir). Yukarıda "insanlığı en fazla ileri götürülenler"in "en güçlü ve şeytani ruhlar" olduğunu serdeden Nietzsche'ye göre "geleneksel olan"dan farklı düşünmek, "üstün zihinler"in başarısı olmaktan ziyade; söküp çıkararak, dik kafalı, yalıtın, asık suratlı, başkalarının zararlarına sevinen (yani çoğunlukça şeytani görülen) eğilimlerin, kısacası "kuvvetli kötü eğilimler"in bir neticesidir. Onlarda ortak olansa "kendilerinin kötü olduklarını hissetseler de içlerinde dizginlenemez bir şehvetle egemen olana (halka ve görüşlere) zarar vermek istemeleri"dir (Nietzsche, 2011b: 51). Nietzsche'nin "geleneksel olan"dan

farklı düşünmeyi vurgulaması önemlidir. Zira Nietzsche nazarında "özgür ve korkusuz" olan insan, "geleneksel olan her şey"in karşıtıdır (Nietzsche, 2012b: 84). Bu, üstinsanın ne yapacağını serimlemektedir: üstinsan putları kıracaktır. Nietzsche, "*Putların Alacakaranlığı*"ndan bahisle "Başlığındaki put sözcüğü şimdiye değin "doğruluk" dedikleri kavramdır besbelli. Putların Alacakaranlığı — açıkçası: sonu gelmiş eski doğrulukların" der (Nietzsche, 2016: 103). Elbette mevzubahis 'doğruluk' (esasen) geleneksel değerler ve/veya geleneksel ahlaki ilkelerdir, Nietzsche'nin üstinsanı ise bunları yerle yeksan edecek bir put kırıcıdır.

"Eski ideallerden azat olabilmek için *zıt ideallere* iyilikle yüzümü döndüm" (Nietzsche, 2019b: 68).

İyi olmayı korkunç olmakla, hatta şeytani olmakla ilintilendiren; bunu 'doğruluk' putunu kırmak açısından zaruri gören Nietzsche, Goethe'nin insanıyla Rousseau'nun insanını karşılaştırdığı bir pasajda; Goethe'nin insanının Rousseau'nun insanından ayrıldığını; zira "şiddet içeren her şeyden, her sıçramadan" nefret ettiğini, dolayısıyla aslında "her türlü eylemden" nefret ettiğini; böylelikle "dünyayı kurtaran Faust"un sadece "bir dünya seyyahı"na dönüştüğünü belirtir. Halbuki Goethe insanının doğal yabanıllığı ve kas kuvveti "biraz daha fazla" olsaydı, bütün erdemleri "daha büyük" olacaktı. Doğal yabanıllık ve kas kuvveti birleştiğinde, bu (geleneksel ahlakta) kötünün formülünü verir: "Dobra dobra konuşacak olursak: Daha iyi olması için bir kere adamakıllı kötü olmamız gerekiyor" (Nietzsche, 2015c: 35). Mamafih iyi olmayı korkunç (hatta şeytani) olmakla özdeşleştiren Nietzsche, öte yandan eylemi de şiddetle (yahut amansızlıkla) özdeşleştirir ve bize yalnızca kötü olma değil fakat "adamakıllı kötü" olma ruhsatı verir. Öyleyse 'üstinsan' "değerleri yeniden değerlendirebilmek" uğruna gerekli gördüğü hiçbir şeytani eylemi gerçekleştirmekten çekinmeyecek/kaçınmayacak olmalıdır, bu iradeyi (ve aykırılığı) ortaya koymayı

bilmelidir.

"Napolyon gibileri daima tekrar tekrar ortaya çıkmalıdır, ve bireyin kendi görkemliliğine inancı pekiştirmelidir. [...] Büyüklüğe korkunçluk dahildir: Bir insan bunun için kendini suçlamamalıdır." (Nietzsche, 2002: 484)

Nietzsche üstinsanı imler bir tarzda "yasa koyucu olarak insan"ı ele aldığı ve "geleceğin yasa koyucusu olarak en yüksek insan"ı tasvir etme girişiminde bulunduğu bir fragmanda kısaca şunları söyler: Avuntunun iki aracı olarak Platon ve Muhammed tahttan düşürülmüş olduğundan ve artık hiçbir düşünür bir "Tanrı'nın" varsayımından yahut "ebedi değerler"den hareketle vicdanını hafifletemeyeceğinden (ki Nietzsche "Tanrı öldü" derken aslında bunu kastetmektedir): "yeni değerlerin yasa yapıcısının hak iddiası yeni ve daha erişilmemiş olan bir korkunçluğa yükselebilir." Nietzsche bunu başaracak "en yüksek insan tipi" hakkında bize fikir vermesi amacıyla Sezar ve Napolyon isimlerini misal verir; bu mizaçların mermerini ilgisizce işlediklerini, işlerken insanların feda edilmesini önemsemediklerini, olanca bolluğuyla kurban edilmelerine bakmadıklarını belirtir: "Bu yolda en yüksek insanların geleceği bulunmaktadır" (Nietzsche, 2002: 466-467). Dolayısıyla 'geleceğin üstinsanı'nın; (bazı bakımlardan) mizaç itibariyle, Sezar ve Napolyon'la benzerlikler taşıyacağını söyleyebiliriz, bilhassa da Napolyon'la; nitekim Nietzsche, kendisinin "Napolyon'un büyük bir hayranı" olduğunu belirtir (Nietzsche, 2016: 17 - dipnot) ve Napolyon'un "yüksek ve korkunç insanın birarada oluşunu, zorunlu birlikteliğini kavramış" olduğunu söyler. Nietzsche nazarında yüksek aktivite ve sağlık "büyük adam"ın işaretleridir (Nietzsche, 2002: 478-479) ki yukarıda Nietzsche'nin eylemden yani aktiviteden şiddeti anladığını görmüştük ve dolayısıyla yüksek aktivite de yüksek şiddet anlamına gelecektir.

"Avrupa'daki son siyasi aristokrasi, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın Fransız

siyasal aristokrasisi, halkın hınç içgüdüleri altında çöktü [...] Gerçi bunun ortasında en muazzam, en beklenmedik olan gerçekleşti: antik idealin kendi, ete kemiğe bürünmüş olarak ve duyulmamış bir görkemle insanlığın gözleri ve vicdanı önüne çıktı, [...] azınlığın ayrıcalığı sloganı bir kez daha, her zamankinden daha güçlü, daha yalın, daha delici bir biçimde duyurdu sesini! Öteki yolu gösteren son bir işaret gibi belirdi Napolyon, tüm zamanların o en biricik ve en geç doğmuş insanı ve onunla da, ete kemiğe bürünmüş kendi başına asil ideal sorunu - bu nasıl bir sorundur iyi düşünün: Napolyon, bu canavar ve üstinsan bileşimi..." (Nietzsche, 2011a: 47-48).

Nietzsche neden Napolyon için "canavar ve üstinsan bileşimi" ifadesini kullanmaktadır? Bunu söylerken aslında Napolyon'un yarı yarıya (bile olsa) üstinsan olduğunu imlemiş bulunmaktadır. Öyleyse Napolyon'un üstinsan olan yarısı hangisidir, canavar olan yarısı hangisidir? Bunun tespiti, Nietzsche'nin aklındaki "üstinsan"ın kim olduğuna dair daha sağlıklı fikir edinmemizi sağlayabilir. Napolyon'u Nietzsche nazarında yarı yarıya üstinsan yapan şeyin onun sahip olduğu büyük "güç istenci" keza "savaşçılık" olduğunu söyleyebiliriz. Bilinmektedir ki Napolyon tarihte en çok zafer kazanan komutandır, bu bakımdan İskender, Sezar ve daha nicelerinin önündedir. Dolayısıyla Napolyon; azmi, mücadele ruhu ve pes etmezliği ile 19. yüzyılda adeta bir destan yazmıştır. Elbette bu, çok büyük trajedilere ve can kayıplarına mal olmuş bir destandır. Fakat asıl sorun şu ki: onun yazdığı destanın etkisi 19. yüzyılın sınırları içinde kalmıştır yani kısır kalmıştır. Sonraki çağları değiştirip dönüştürecek bir esere gebe olmamıştır, meyve vermemiştir. 19. yüzyılın sınırları içine hapsolüp kalmış, ellerini sonraki çağların üzerine koyup onları şekillendirmeyi başaramamış bir destan "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" açısından önemsizdir. Velakin asıl önemli olan tam da buydu ve üstinsan olmak her şeyden evvel (yahut ziyade) netice almakla yani "başarılı" olmakla ilgilidir.

"[D]ünyanın türlü yerinde ve birbirinden farklı kültürlerde, durmadan ortaya çıkan bireysel başarı örnekleri görülebilir, bu başarıya ulaşanlar da yüksek tip oluşturlar: İnsanlığın çoğunluğuyla karşılaştırıldığında bir çeşit üstinsan." (Nietzsche, 2008a: 10-11)

Napolyon'un "canavar ve üstinsan bileşimi" olmasının yani yalnızca yarı yarıya üstinsan olmasının nedeni "başarılı" olmamasıdır; kalıcı bir etkiye sahip olmaması, değerleri yeniden değerlendirip kültürü dönüştürecek bir esere gebe olmamasıdır; zira Nietzsche "Hamilelikten daha kutsal bir durum var mı? Yapılan her şey, sessiz bir inanç içinde yapılarak, herhangi bir şekilde içimizde doğacak olana yarar sağlamalıdır!" demekte (Nietzsche, 2014: 295), ayrıca Hristiyanlığı eleştirmek babında "Onsekiz yüzyıldır insanı yüce bir kürtaja dönüştüren bir tek iradenin Avrupa'ya egemen olduğu görünmüyor mu?" diye sormaktadır (Nietzsche, 2013: 75). Nitekim Napolyon yıkıcıdır fakat yapıcı değildir (yarı canavar olmasının hikmeti budur), yazmış olduğu destanı yüksek bir kültüre tahvil etmeyi başaramamıştır, dolayısıyla ödenen büyük bedel meyvesini verememiştir.

"Nerededir masumiyet? Dünyaya getirme istenci bulunduğu yerde. Ve her kim ki kendini aşarak yaratmak ister, o benim için en temiz istençli olandır." (Nietzsche, 2007a: 166)

Nietzsche yukarıda "Platon ve Muhammed" derken aslında bu kişilerin değerleri gelecek çağlara yönelik olarak nasıl değiştirdiğinden, kendilerini çağdan çağa aktaran değerler ortaya koymasından hareketle onların ismini zikrediyordu. Bu insanların etkisi ve/veya etkinliği kendi çağlarının sınırları içinde hapsolup kalmamıştır, bunlar çağları birer sıçrama tahtası olarak kullanarak kendini geleceğe taşıyan yani çağdan çağa atlayan değerler ortaya koymayı başarmışlardır. İşte Napolyon'da eksik olan şey budur;

onun noksanlığı (yani canavar olan yarısı) burada yatar. Üstinsanın başarması gereken hatta onun yazgılı olduğu en mühim ve birinci vazife "değerleri yeniden değerlendirmek"tir, böylelikle yaşam olumlanabilir. Napolyon büyük bir savaşçıydı velakin aynı kalibrede bir kültür adamı değildi, bu iki büyük vasfı kendisinde birleştirip Nietzsche'nin hayalini kurduğu mucizeyi yani "üstinsan"ı kendi benliğinde ihdas etmeyi başarmış değildi. Napolyon insanlığı yüksek kültür seviyesine ulaştıramamıştır, insanlığa bir eser armağan edememiştir, akıttığı kanlar değerini bulmamıştır. Velakin Nietzsche'nin ona neden hayran olduğunu anlamak güç değildir. Hem tarihin görmüş olduğu en büyük bir savaşçı idi, bütünüyle güç istenciyle doluydu; hem de yaşamı alabildiğine olumlayan bir karaktere sahipti. Nitekim Napolyon şöyle der:

"Bir dini seçmem gerekseydi, sanırım güneşe tapardım. Her şeye hayat ve bereket veren şeydir güneş. Yerkürenin gerçek tanrısı odur." (Konner, 2012: 95)

Napolyon dahi üstinsan değilse ve üstinsan olmaya da uzaksa, o halde kimdir üstinsan? Nietzsche açık bir üstinsan betimlemesi sunmamıştır. Eğer bundan sorumlu tutulsaydı, vereceği cevap, muhtemelen, üstinsan henüz varolmadığından kendisinden açık bir üstinsan betimlemesi sunmasının beklenemeyeceği olurdu. Öte yandan Nietzsche "İsa'nın ruhunu taşıyan Romalı Sezar"a göndermede bulunur, ayrıca 'üstinsan'ın tek kişide birleşmiş "Goethe ve Napolyon" yahut Epikürcü bir yeryüzü tanrısı olacağını imler. Mamafih üstinsan; yüksek-kültürlü, bedensel başarımda yetenekli, gücünden ötürü hoşgörülü, zayıflık ve yaşama düşmanlık haricinde hiçbir şeyi yasak saymayan, bütünüyle özgürleşmiş, yaşamı hakkıyla olumlayan bir kimse olacaktır (Copleston, 1998: 173). Şimdi "İsa'nın ruhunu taşıyan Romalı Sezar" denmesi oldukça manidardır; biliyoruz ki Napolyon'da eksik olan her neyse, o Platon ve Muhammed'de mevcut idi. Ancak ideal bileşime sahip bir kimse yani üstinsanın gereksindiği tüm vasıfları benliğinde toplayan bir kimse (henüz) dünyada var

olmamıştır.

"İnsanları baştan aşağı aradım, aralarında idealimi bulamadım." (Nietzsche, 2019b: 58)

Platon ve Muhammed; çağları sıçrama tahtası olarak kullanırcasına çağdan çağa atlayan değerler yaratmayı başarmışlardı. Dolayısıyla İsa ile Sezar isimleri yerine Napolyon ile Platon yahut Napolyon ile Muhammed isimleri konsaydı da Nietzsche açısından herhalde değişen pek bir şey olmayacaktı. Demek ki üstinsan hem büyük bir güç istencine sahip olan kimsedir yani yılmaz bir savaşçıdır, hem de yaşamı olumlayan ve boyu da çağları aşan değerler yaratmayı başarabilen bir vizyonerdir. Öyleyse üstinsan odur ki bir elinde kılıç diğer elinde kalem vardır, kalemiyle kılıcı birbirinden keskindir. Nietzsche belki değerleri yeniden değerlendirecek bir vizyona sahipti fakat destanlar yazarak bu değerlere sağlam kökler verecek (ve bu suretle onları dalları başka çağlara uzanana dek büyüyen çınarlar kılacak) güce sahip değildi. Dolayısıyla mağaraya çekilmiş biçare Zerdüş'tün aslında Nietzsche'nin kendi benliğine dair imgesinin bir izdüşümü olduğunu söylemek herhalde yersiz olmayacaktır. Zerdüş (yahut Nietzsche) üstinsan değildi zira o üstinsanı ortaya koyan bileşimin bütün unsurlarına haiz değildi. Sonuçta üstinsan bir bileşimdir. Fakat nasıl bir bileşim?

"[Y]ukarı kaldırılmış olmamız gerekir — kimlerdir bizi yukarı kaldıranlar? Hakikatli insanlardır bunlar, artık -hayvan- olmayanlar, felsefeciler, sanatçılar ve azizler; asla sıçramayan doğa, onlar göründüklerinde ve onların görünmesi sayesinde, biricik sıçrayışını gerçekleştirir. [...] Kendimizde ve dışımızda filozofun, sanatçının ve azizin üretilmesini teşvik etmek ve böylelikle doğanın tamamlanması için çalışmak [hepimizin ortak görevidir]." (Nietzsche, 2015c: 44, 46).

Üstinsan kavramını incelediğimiz takdirde gerçekten de hem sanatçıdan, hem

azizden, hem de filozoftan bir şeyler içeriyor olarak mülhaza edilebileceğini görürüz. Aslında daha gençlik zamanlarından itibaren Nietzsche'nin üstinsanın nasıl biri olması gerektiğine dair (zımni de olsa) birtakım öngörülere sahip görünmektedir. Zira Nietzsche gençlik notlarında şöyle söyler: "Sanatçı (yaratan), aziz (seven) ve filozof (idrak eden), hepsini *bir kişide* toplamak: - işte *pratik amacım!*" (Nietzsche, 2019b: 68). Üstinsanın evvela sanatçı (yaratan) olması gerekmektedir. Biliyoruz ki aktif nihilizmin yeni değerler yaratma imkanına sahip olmasının temel nedeni temelinde "hiç" olmasıdır. Pasif nihilist zavallı bir durumdadır zira yorumlama gücüne sahip değildir; fiksiyonlar yaratma gücünden yoksundur (Nietzsche, 2002: 297). Fiksiyonlar yaratma gücü neden önemlidir? Çünkü "hayatın gerçek anlamı onunla baş edemeyeceğimiz kadar dehşetlidir ve bu nedenle eğer varlığımızı sürdürecekseniz avutucu yanılsamalara ihtiyaç duyarız." Hayat dedikleri sonuçta sadece lüzumlu bir kurmacadır, gerçeklik dahi fantezinin muazzam katkısıyla kaimdir (Eagleton, 2013: 22). Dolayısıyla Nietzsche nazarında 'sanat' hayati önemdedir, sanatçılar da "bir ara insan türü"dür. Zira onlar değiştirici ve üreticidirler, "neyin olması gerektiği"nden bir simge vazederler: "Her şeyi oldukları gibi bırakan tanıyanlar gibi değildirler." Nitekim aktif nihilistin de nesnelere içinde bir anlam aramak yerine "iradesini nesnelere içine koyması", yakın olanı örgütleyip onların "nasıl olması gerektiğini" tespit etmesi buna işaret eder (Nietzsche, 2002: 297). Aktif nihilist ile sanatçı arasındaki asıl ortak payda budur.

"[Ş]imdiki ya da gelecekteki bir doğuşumuzda, o en yüce filozof, sanatçı ve aziz rütbesi kabul edildiğimizde, sevgimiz ve nefretimiz için yeni bir hedef takılacaktır yakamıza [...] — doğaya düşman olanları tanıyıp, ayak altından kaldırarak, onun [kültürün] hep yeniden üretilişini hazırlamamızı ve teşvik etmemizi, — kısacası [...] Schopenhauer insanları olmamızı engelleyerek bizi varoluşumuzun en üst gerçekleşişinden alıkoyan her şeye karşı yorulmaksızın mücadele [etmek]" (Nietzsche, 2015c: 47).

Aktif nihilistle sanatçının ortak paydası nazara alındığında, Nietzsche'nin Napolyon'dan yaptığı şu alıntı manidardır: "Ben bütün dünyadan ayrırım, hiç kimsenin koşulunu kabul etmem. Fantezilerime bile boyun eğmenizi istiyorum" (Nietzsche, 2011b: 46). Burada Napolyon'un hiçbir koşul tanımaması, fantezilerine bile boyun eğilmesini istemesi; aslında kendisini ve fantezilerini dünyaya dayatması, dünyayı bunların kalıbına koymak istemesi ve dünyanın bu kalıba girmeye direnmemesini talep ettiği anlamına gelir. İşte aktif nihilizmin entelekyası ve bir sanatçı (yaratıcı) olarak "üstinsan"ın sahip olması gereken tutum ve/veya irade budur. O nesnelere anlam aramaz, kendi iradesini nesnelere içine yükler. O nesnelere tanımaya çalışmaz, nesnelere "nasıl olması gerektiği"ni tespit eder. Bu sanatın ve sanatçının ruhudur; yaratır, yeniden şekillendirir. Binaenaleyh üstinsan sanatçı ruhlu olmalıdır. Hatta sadece üstinsan değil üstinsan'a varan köprü olmak isteyen de sanatçı ruhlu olmalıdır. Mamafih Nietzsche nazarında; mutlak değerler (bilhassa kutsal değerler) Hristiyan uydurmacılığının ürünlerinden ibarettir. Değerlerin (güç istenciyle) yeniden değerlendirilmesiyle üstinsana giden köprülerin ağzı açılmış olacaktır. Bunun içinse mevcut değerlerin aşındırılması, "yıkıcı bir tavırla" derinlemesine eleştirilmesi gerekmektedir. Bunu başaran "bir insan için artık değerler hazır olarak bulunan şeyler değil, hep yeniden yaratılması gereken şeylerdir" (Özlem, 2010: 113). İşte fiksiyonlar yaratma gücü bu yüzden önemlidir, sanata ve bir sanatçı olarak üstinsana da bu yüzden ihtiyaç vardır.

"Sanat hayatın olumsuzlaştırılmasına karşı, Hristiyanlığa karşı, budistlik olana karşı, nihilistik olana karşı iradenin tam anlamıyla biricik üstün karşı gücüdür. [...] Sanat eylemde bulunanın ruhunun kurtuluşudur" (Nietzsche, 2002: 420-422).

Sanat ve/veya sanatçılık, hayatın olumlanması bakımından en hayati bir unsurdur ve şu nokta mühim ki: "her kim ki yaratıcı olmak zorunda kalır", o "gerçekten

de önce yıkıcı olmak ve değerleri kırmak zorundadır." Böylece "en büyük kötü en büyük iyiye aittir" ve bu iyi "yaratıcı olan iyi"dir. O halde "kötü" olmasına rağmen biz ancak bu "iyi"den söz etmeliyiz (susmak ise daha kötüdür zira susulan her hakikate zehir karıştır). Öyleyse her şey bu "hakikat"e çarpıp kırılacak olsa dahi geri adım atmamak gerekir zira her şey kırılrsa dahi "geriye yapacak bina yine de kalacaktır!" (Nietzsche, 2007a: 156). Görüldüğü üzere sanatçılık, yıkıcılık ve amansız olmakla doğrudan alakalı olduğundan; üstinsanın "sanatçı/yaratıcı" olması ile "katı/acımasız" olması arasında da doğrudan bağlantı vardır; hatta bunlar, bir yerde, bir ve aynı şeydir. Bu, bize üstinsanın nasıl bir sanatçı olduğu hakkında fikir verir: Şaheserini yaratabilmek için evvela her şeyi yakıp yıkması gereken korkunç ve acımasız bir sanatçı, dahası alabildiğine kötü olmaktan zerre kadar bile çekinmeyen bir sanatçı...

"İnsan kötüdür" — böyle dediler bana teselli olsun diye tüm en bilge olanlar. Ah, bugün keşke doğru olsa bu! Çünkü kötü, insanın en iyi gücüdür. "İnsan daha iyi ve daha kötü olmak zorundadır" — ben böyle öğretiyorum. En kötü, Üstinsanın en iyisi için gereklidir. Küçük insanın o vaizi için iyi olabilir acı çekmiş ve insanoğlunun günahına katlanmış olmak. Ben ise büyük günahtan benim büyük tesellim olarak sevinç duymaktayım." (Nietzsche, 2007a: 390).

"Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" uğruna, icabında her şeyi yakıp yıkmakta, bu uğurda icabında müthiş derecede acımasız ve sert olmakta Nietzsche nazarında ahlaki açıdan hiçbir beis yoktur. Neden? Çünkü ahlak diye bir şey yoktur zaten de ondan! "Her şey zorunluluktur, böyle söyler yeni bilgi; bu bilginin kendisi de zorunluluktur. Her şey masumdur: bilgi de bu masumluğu kavrayış yoludur" (Nietzsche, 2015a: 78). Dolayısıyla Nietzsche nazarında "ahlaksal olay" yoktur, yalnızca "olayların ahlaksal yorumu" vardır. Zaten canlılar dünyasında tahakkuk edenlerin hepsi "bir boyun eğdirme, bir efendi olmadır." Nitekim en kötülükçü vicdan, aslında en namuslu

vicdandır (Nietzsche, 2013: 49, 85; 2011a: 73). Öyleyse "yaşama aykırı düşen"i, "onunla çelişen"i kutsal addeden bütün eski levhaları kırmak lazımdır (Nietzsche, 2007a: 276).

"[İ]yi ve kötude yaratıcı olmak isteyen kimse ilkin bir yok edici olmalı, paramparça etmelidir değerleri. Böylece en yüksek iyiliğe dönüşür en yüksek kötülük: Yaratıcılık derler bunun adına." (Nietzsche, 2016: 116)

Neden sert/acımasız olmaya hatta yıkıcı olmaya yönelik böylesine güçlü bir vurgu vardır Nietzsche'de? Herhalde bunun nedenlerinden biri şimdide değin Hristiyanlığa daima yalnızca "ürkek bir tarzda" değil fakat "yanlış bir tarzda" da hücum edilmiş olduğuna kani oluşudur: "Hristiyanlığın ahlakını hayata karşı işlenen en yüksek cürüm olarak hissetmediğimiz sürece onların savunucularının işi iştir" (Nietzsche, 2002: 143). Öyleyse Hristiyanlık ve/veya geleneksel ahlak karşısında amansız bir tavır takınmadığımız müddetçe ondan asla kurtulamayız. Hristiyanlığa ve/veya geleneksel ahlaka "ürkek bir tarzda" hücum edersek onun sırtı asla (tamamen) yere gelmeyecektir. Bu ise "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nin yani "yeni değerler yaratılması"nın mümkün olmaması demektir. Halbuki biz artık "yeni değerler yaratmak" durumundayız: "Ne var ki, bütün yaratıcılar katıdır." (Nietzsche, 2007a: 118).

Nietzsche'nin yaratıcı olmak için katı olmak gerektiği fikrinin izine Zerdüş'te ortaya konulan "tinin üç dönüşümü"nde de rastlayabiliriz: Tinin ilk dönüşümü olan deve sırtında yük taşır ve bağlı tinlilerin tinini temsil eder. Sonra Nietzsche tinin diğer dönüşümü olan aslandan bahseder: "Kendisi için yeni değerler yaratma hakkını almak" demektir bu, "yırtıcı bir hayvanın zorla alışından farksızdır." Tin eskiden "yapmalısın"ı kendi "en kutsal varlığı" diye severdi (tıpkı sırtında yük taşımak durumunda olan bir deve gibi "yapmalısın"ı sırtında taşırdı): şimdise "en kutsal olan"da bile "kuruntu ve

gelgeç" olanı görmek zorundadır ki kendi özgürlüğünü yağmalayabilsin: "bu yırtıcılık için aslanın varlığı gereklidir" (bu aslında "yaratıcı" olmak için evvela "sert" ve "yıkıcı" olmak gerekliliğini imler, aslan vahşi bir "yırtıcı" olarak eski değerleri pençeleriyle parçalamalıdır). Tinin üçüncü dönüşümü çocuktur. Peki aslanın neden çocuğa dönüşmesi gerekir? "Masumiyet demektir çocuk, unutmak, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinim, kutsal bir Evet demektir" (Nietzsche, 2007a: 28-30). Mamafih sırtımızdaki "yapmalısın" yükünü atmamız, ancak bu şekilde bir yük hayvanı olmaktan kurtulabiliriz. Ardından aslan parçalayacak, deşecek, yok edecek ki mazinin kalıntılarından arınmış tertemiz bir alanda ve tertemiz bir vicdan/hafıza ile çocuk mümkün olsun, yeni bir başlangıç mümkün olsun; yani evvela bir katılık ve acımasızlık hatta belki de bir terör ve vahşet dönemi lazım ki değerler yeniden değerlendirilsin ve tinin üçüncü dönüşümü gerçekleşsin. Nitekim çocuğun gelmesi zaten üstinsanın doğuşunu imler.

"Kültür dehası. — Bir kültür dehası tasavvur etmek istendiğinde, nasıl birisi olacaktır bu? Yalancı, şiddeti, en acımasız bencilliği, kendi aletleriymiş gibi öyle güvenle kullanan birisidir ki, yalnızca kötü, şeytansı bir varlık olarak anılabilir; ama ara sıra ışıldayan hedefleri büyük ve iyidir. Bir Kentauros'dur o, yarı hayvan yarı insan, bir de melek kanatları vardır başında" (Nietzsche, 2015a: 175).

Sanatçı (yaratan) olmanın ardından üstinsanın diğer bir vasfı ise aziz (seven) olmaktır: "Doğa, son olarak da [...] azize gereksinir: [...] Hiç kuşku yok ki, hepimiz onunla akrabayız ve bağlantılıyız, tıpkı filozofla ve sanatçıyla akraba olduğumuz gibi" (Nietzsche, 2015c: 46-47). Nietzsche gençlik yıllarında aziz kelimesine daha Schopenhauervari bir anlam yüklüyordu, ilerleyen yıllarda Nietzsche'nin düşünceleri (dolayısıyla aziz kavramına bakışı) değişmiştir; fakat Nietzsche'nin üstinsanda bir parça azizlik içerilmesi gerektiği fikrinden vazgeçmediğini serdedebiliriz. Nietzsche'ye

göre Schopenhauer bize mutluluğunun gerçek yükselişiyile görünüşteki yükselişi arasındaki ayrımı öğretmiştir. Buna göre zengin, saygın yahut bilgili olmak bireyi "varoluşunun değersizliği hakkındaki derin bezginliği"nden kurtaramaz, bu mülkleri edinme çabası ancak "yüce ve yüceltici bir genel hedef sayesinde" anlam kazanabilir. Bu, üstinsanın neden bir parça azizlik içermesi gerektiğini serimler: hayatı olumlu yapmak ve/veya dünyevi olmak, yüce olandan tamamıyla vazgeçmek demek değildir; bilakis yüce olanı yeryüzüne indirmek demektir. Bu ise yüce bir hedefe ve/veya yüce bir tutuma sahip olmayı gerektirmektedir. Böylelikle doğaya yardımcı olmuş oluruz, doğanın sakarlıklarını ve budalalıklarını bir nebze telafi etmiş oluruz. Bu yüce hedef "önceleri yalnızca kişinin kendisi için; ama kendisi sayesinde nihayetinde herkes için" olmak durumundadır (Nietzsche, 2015c: 21). Renklerin donukluğu, çizgilerin zayıflığı; modern yaşamın görüntüsünün bir yüzüdür. Muazzam -fakat yabancı, tamamen acımasız ve iptidai- kuvvetlerse öteki (daha sevimsiz) yüzüdür: "Endişeli gözlerle bakıyoruz onlara, bir cadının mutfağındaki kaynayan kazana bakar gibi: Her an köpürüp patlayabilir, korkunç görüntüler doğurabilir" (Nietzsche, 2015c: 31). Herhalde bunların köpürüp patlamaması (yahut bu patlamanın tahrip edici gücünün yanlış şeyleri tahrip etmemesi) için üstinsanın idealist bir bencilliğe sahip olması, bir parça azizlik içermesi gerekir.

"Herkes kendi içinde bencil bir kurtçuğu ve köpekçe bir korkaklığı hissederken ve insan imgesinden, hayvanlığa ve hatta katı mekanikliğe kadar düşmüşken, insan imgesini kim ayağa kaldıracak?" (Nietzsche, 2015c: 32-33).

Üstinsan herhalde mevzubahis yabancı ve iptidai güçlere bir tür düzen kazandırmak, bunların tahrip edici gücünü olumlu bir şeye çevirmek için kendisinde bir parça azizlik içermesi icap eden bir kimsedir. Biliriz ki Nietzsche, "üstinsan kavramıyla, soylu bir insan eylemliliği kavramını yeniden kurmaya çalışır." Sadece maddi teselli

peşindeki son insanın aksine, üstinsan yaşamını (hamile olduğu) "büyük eylemler uğruna" harcamaya hazırdır (Yılmaz, 2010: 10). Aslında bu Nietzsche'nin bencilliğin iki türü arasında yaptığı ayrımı da alakalıdır. Onun nazarında iki tür bencillik vardır; biri asil, diğeri soysuzdur. Soylu ve övülesi olan bencillik "idealist bencillik"tir. Üstinsanın sahip olduğu bir parça azizlik, onun sahip olduğu yüce hedefin beraberinde getirdiği soylu (yani idealist) bencilliğe dayanmaktadır. Buna bencillik konusunu ele alırken teferruatlı olarak değineceğiz. Şimdilik şu kadarını belirtmek yeterlidir: Soysuz olan bencillik etrafını kuruturken, soylu olan bencillik etrafını bereketlendirir. Nietzsche bir dithyrambos'ta şöyle söyler:

"Lakin seni kim, niye sevsin ki, / ey Karun? / Senin saadetin etrafını kurutuyor, / fakirleştiriyor sevgiyi / — yağmur yoksunu toprak..." (Nietzsche, 2010f: 123)

Nietzsche "idealist bencillik"i konu ettiği bir fragmanda "Hamilelikten daha kutsal bir durum var mı?" diye sorar. Ona göre; yaptığımız her şey (bir şekilde) "içimizde doğacak olan"a yarar sağlamalıdır; ancak bu şekilde sahip olduğu gizemli değer artar. "Burada büyüyen bizden biraz daha yüce bir şey" bizim en gizli umudumuzdur ve çabamız onun dünyaya (yararlı biçimde) gelebilmesi uğrunadır. İnsan bu minval üzere ve adeta bir "tören havasında" yaşamalıdır. İşte bu "yaşanabilecek durumdur!" Önemli işlerde, beklenen bir düşünceye/eyleme hamile olmaktan mühim (bununla kıyaslanabilecek) şeyimiz yoktur. Üretkenliğimizin meyvesinin "güzel" olması için hep bakımını üstlenip korumak: "Bu gerçek ideal bencilliktir." Biz onu "dolaylı tarzda herkesin yararı için özen gösterip koruruz" (Nietzsche, 2014: 295-296). Dolayısıyla soylu bencillik ancak idealist bencilliktir; bu (kendisi namına) etrafını kurutan değil (herkes namına) etrafını bereketlendiren bencilliktir, kısır bir bencillik değil doğurgan bir bencilliktir. Bu itibarla; idealist bencillik, üstinsanın azizden içerdiği parçadır.

Üstinsanın sanatçı (yaratan) ve aziz (seven) olmanın ardından üçüncü ve son vasfı da filozof (idrak eden) olmaktır. Yaratan insan; yaptığı değerlendirmelerle yasalar koyan, ölçü veren, buyuran insandır: onun işi "tespit etmek" değil, "bu böyle olmalıdır" demektir. Üstinsan (dediğimiz) trajik insanlar, büyük çapta yaratıcılarıdır. Onun aktivitesinin (yapıp etmelerinin) yönü (yahut ereği); insanın geleceğidir, onun hazırlanmasıdır, kendi gibilerine (yaratıcı insanlara) yol açılmasıdır: "Yeryüzünün efendileri yeryüzünün efendilerini hazırlarlar" (Kuçuradi, 1967: 119, 122). Yaratan yalnızca sanatçı vasfına değil filozof vasfına da sahip olmalıdır çünkü hem insana "hedef" sağlamakla hem de yeryüzüne "anlamını ve geleceğini" kazandırmakla mükelleftir. Yaratan, "bir şeyin iyi veya kötü olması konumu"nu yaratır; bundan önce "neyin iyi, neyin kötü olduğunu" kimse bilemez (Nietzsche, 2007a: 268-269). Çünkü keşfedilmeyi bekleyen birtakım mutlak değerler yoktur; "ilk kez insan, nesnelere için bir anlam, insanca bir anlam yaratmıştır!" Zaten bu yüzden kendisini "insan" diye adlandırmıştır; bu, "değer veren" anlamına gelir. Değer vermek "yaratmak"tır; her kim değer verirse, o bir "yaratıcı"dır. Çünkü "değer" ancak "değer verme" sayesinde vardır: "değer verme olmasaydı, varlığın çekirdiği dahi boş kalırdı." Öyleyse değerlerin değişimi demek yaratıcıların değişimi demektir. Mutlak değerler (yahut kendinde değerler) olmadığına göre, değerler esasen bir konstrüksiyondur; yıkılıp yeniden yapılması gerekir: "Yaratıcı olma zorunluluğu duyan her zaman yıkar" (Nietzsche, 2007a: 75-76). Nitekim "gerçek", Nietzsche nazarında "orada var olan ve bulunacak, keşfedilecek olan bir şey değildir, tersine yaratılması gereken bir şeydir." Bu kabilde "gerçek" sözcüğü, "sonsuz kadar giden bir süreç (processus in infinitum)" için bir "isim" sağlar. O aslında "güç istenci"nin bir sözcüğüdür: "aslında sonu olmayan bir tahakküm altına almak iradesinin adıdır" (Nietzsche, 2002: 280). Bunlar ışığında, üstinsan da en büyük "yaratıcı"dır. Çünkü o yeryüzüne (yaşamı olumlayacak) anlamı verecek olan kişidir, dahası o "gerçek"i yaratacak olan kişidir. Dolayısıyla yeryüzünün geleceği ve kaderi

bütünüyle "üstinsan"a bağlıdır.

"Hedef: Bir anlığına üst-insan'a ulaşmak. Bu uğurda her şeye katlanırım!" (Nietzsche, 2019b: 77)

Değer veren, değerleri yeniden değerlendiren, hatta "gerçek"i yaratan bir kimse olarak; yeryüzüne anlamını üstinsan verecek olduğuna göre; demek ki halihazırda yeryüzünde bir anlam boşluğu vardır, dolayısıyla hayatın anlamı bakımından da bir boşluk vardır; bu boşluğu dolduracak sanatın da ister istemez felsefi bir yönü ve/veya derinliği olmak durumundadır. "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" elbette sığ bir sanat tarafından, felsefi bir yönü ve/veya derinliği olmayan bir sanat tarafından başarılmayacaktır. Bildiğimiz üzere aktif nihilizmin yeni değerler yaratma imkanına sahip olmasının temel nedeni temelinde "hiç" olmasıdır. "Hiç"ten bir dünya yaratmak durumunda olduğu için de diyebiliriz ki tam anlamıyla "yaratıcı"dır yani adeta Tanrı'nın rolünü oynamaktadır. Dolayısıyla, bunu tam anlamıyla gerçekleştirmesi beklenen ve en üstün anlamda aktif nihilist olduğunu söyleyebileceğimiz kişi olarak "üstinsan"ın kimyasında bir miktar filozofluk bulunması şarttır. Çünkü o, bir sanatçı olarak, yaratacağı eserin insana hedefini, yeryüzüne de anlamını kazandırmasını sağlamak durumundadır. Dolayısıyla bu sanatçı, zorunlu olarak bir tür filozoftur da:

"Umutlarımızla nereye varacağız peki? - Yeni felsefecilere, başka bir seçim hakkımız yok; yeterince güçlü ve özgün ruhlara, karşıt değerlendirmeleri başlatıp "ebedi değerleri" yeniden değerlendiren, baş aşağı eden, geleceği haber edenlere, geleceğin insanına, bin yılın istemini yeni yollara zorlayıcı gücünü şimdide barındıran. Geleceğin insanının kendi istemesinin, bir insan istemesine bağlı olduğunu öğretecek insana, şu şimdide dek "tarih" denen saçmalığın ve rastlantının tüyleri diken diken eden egemenliğinin köküne kibrit suyu dökmek için, disiplin ve sıkı bir eğitim gözü pek

atılımlarına ve tüm çabalarına zemin hazırlayacak olan [...] Bunun için herhangi bir zamanda yeni bir tür felsefeciye ve buyurucuya gerek var, onunla karşılaştırıldığında yeryüzünde saklı olan, korkunç iyiliksever ruhların solgun ve cüceleşmiş görüldüğü. İşte böyle önderlerin görüntüsüdür gözümüzün önündeki" (Nietzsche, 2013: 116).

Nietzsche, Tanrı'ya (onun üstünde hiçbir merci olmayan) "mutlak bir yaptırım" yahut bir "kategorik imparator" olarak çağlarca ihtiyaç duyulduğunu (Nietzsche, 2002: 154-155) fakat artık Tanrı'nın öldüğünü bildirir. Nitekim nihilizm de Tanrı'nın ölümünün doğrulanması anlamına gelmekteydi. Tanrı, "yaratıcı" olarak, değerlerin de yaratıcısıydı (ve koruyucusuydu). Fakat Tanrı'yla birlikte Tanrı'nın değerleri de ölmüştür. Şimdi yeni değerleri olsa olsa kim yaratabilir? Kim yeni yaratıcı olabilir? Elbette insan... Ecinniler'in Kirilov'unun "Eğer Tanrı yoksa, ben Tanrı'yım" demesi bundandı (Svendsen, 2017: 42). Tanrı yoksa; ne istersem yaparım, neyi istersem yaratırım, "ben!" yaratırım. Çünkü neden olmasın? Nietzsche'nin ortaya attığı "üstinsan" kavramını da bu minvalde okumak gerekir. Gelgelelim Tanrı'nın ölümü, insanlığın "bir anda kendine yeter hale geldiği" yahut Tanrı'nın ölümüyle doğan boşluğu bir anda doldurduğu anlamına gelmez. Bu ancak (sonu üstinsana varan) bir süreçle mümkün olabilir. Bunun anlamı, "tarihimizin doğru istikamette seyredeceğini garanti eden hiçbir şey olmaksızın kendi tarihimizi yapmaya mecbur olduğumuzdur" (Svendsen, 2018: 87). Nitekim (bir aktif nihilizm projesi olarak) üstinsan, Nietzsche nazarında, Tanrı'nın ölümüyle doğan boşluğu doldurmak için insanlığın elindeki yegane malzemeden (yani kendi kendisinden) bir yeryüzü tanrısı yaratmak/doğurmak mecburiyetini ifade eder. Tanrı'nın ölümüyle birlikte bir "anlam ve değerler krizi" doğmuştu, bu krizin aşılabilmesi için de "üstinsan"ın ölü Tanrı ile ikame edilmesi gerekmektedir. Hülasa üstinsan, Tanrı'nın ölümüyle doğan boşluğu doldurmak gibi bir misyon taşımaktadır; üstinsan kavramının amacı da, anlamı da, tanımı da, varoluş sebebi de burada bulunur:

"Bir zamanlar Tanrı derlerdi insanlar uzak denizlere baktıklarında; şimdi ise ben artık sizlere şöyle demeyi öğrettim: Üstinsan. Tanrı bir varsayımdır; ama ben istiyorum ki, sizin varsayımanız yaratıcı istencinizden öteye geçmesin. Sizler bir tanrı yaratabilir misiniz? — O halde söz etmeyin bana tanrılardan! Oysa sizler Üstinsanı yaratabilirsiniz. Belki kendinizi Üstinsan yapamazsınız, kardeşlerim! Ama yaratıcılığınızla kendinizi Üstinsanın babalarına ve atalarına dönüştürebilirsiniz: ve bu da yaratmalarınızın en iyisi olur! — Tanrı bir varsayımdır: ama ben istiyorum ki, sizin varsayımanız düşünülebilene sınırlansın." (Nietzsche, 2007a: 111).

Yukarıdaki alıntıda Üstinsanın gelişinin (yaratılışının) Tanrı'nın ölümünden kaynaklanan bir mecburiyet olduğu serimlenmektedir. Ölen Tanrı'nın yerine yeni bir Tanrı yaratılamaz (elbette burada Hristiyanlığın Tanrısından, metafizik bir entite olarak Tanrı'dan ve/veya buna duyulan inançtan bahsedilmektedir), ancak insanlık (yahut insanlığın içindeki üstünler) olarak üstinsanı pekala yaratabiliriz. Eğer Tanrı'nın ölümü ilan edilmeseydi, üstinsan mevzubahis olamazdı (çünkü ancak Tanrı'nın ölümünden sonradır ki bir yeryüzü tanrısı yaratılabilir). Peki Nietzsche "Tanrı'nın ölümü"nü ilan etmekte acaba biraz aceleci mi davranmıştır? Bu ölüm ilanının üzerinden yüzyıldan fazla zaman geçmesine rağmen Tanrı hala hayattadır. "İnanç ve din" bugün milyarlarca insanın yaşamında hala "çok önemli bir yere" sahiptir. Şimdi "Tanrı öldü" sözü, yüzeyden bakıldıkta, elbette saçmadır. Zira Tanrı kavramı, "her şeye gücü yeten ve değişmez bir varlık"ı ifade eder: "Böyle bir varlık ölemez. Eğer O varsa, sonsuza dek vardır." Gelgelelim, 19. yüzyılın sonlarında, Batı Avrupa'da dini inanç sönümlenme sürecindeydi. Giderek bilimselleşen bir toplumda, eski inançlara intisap etmek artık entelektüel açıdan saygıdeğer görülüyordu. Mamafih Nietzsche "Tanrı öldü" diyerek aslında çağdaşlarına meydan okuyordu: "onları bu inanç yitimini kabullenmeye ve bunun etkileri üzerinde düşünmeye çağırıyordu." Nitekim Nietzsche nazarında Tanrı'nın ölümü "bunca zaman Batı'ya egemen olmuş Hristiyan ahlakın ölümü" anlamına

geliyordu. Tanrı'nın ölümüyle birlikte Hristiyan değerler artık geçerliliğini yitirmiştir, yeni değerler gerekmektedir (Hayden, 2013: 169-172). Rahiplerin "yanlış iddiaları"nı, "bizden iyiyi isteyen, her eylemin, her anın, her düşüncenin bekçisi ve tanığı olan, bizi seven, her türlü felakette iyiliğimizi isteyen bir tanrının varlığı"nı, bu yanılgılar gibi esenlik verici, iyileştirici ve sakinleştirici hakikatleri sevinçle bağrımıza basar, bugünkülerle değiştirirdik: "Ne ki, yoktur böylesi hakikatler" (Nietzsche, 2015a: 82). Yeni bilgi bize "her şey zorunluluktur" der, bu da "her şey masumdur" anlamına gelir: "bilgi de bu masumluğu kavrayış yoludur" (Nietzsche, 2015a: 78). Bizim varlığımızı mahkum edebilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, yargılayabilecek bir şey yoktur. Hiç kimse daha fazla sorumlu kılınamaz, var olma tarzı bir *causa prima*'ya [ilk neden] dayandırılmaz, dünya "ne bilinç ne de "tin" olarak" bir birlik oluşturuyor değildir, işte bunun idrakine varmaktır "ilk büyük özgürleşme", oluşun masumiyeti ancak böylelikle yeniden kurulur. Mamafih "Tanrı" kavramı şimdiye kadar, "varoluşa karşı en büyük itirazdı." Binaenaleyh Nietzsche "Tanrıyı yadsıyoruz, tanrıya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı" der (Nietzsche, 2010a: 42).

"[Ş]imdiye kadar bütün peygamberler yalancıydı - hakikat konuşuyor benim içimden - ama benim hakikatim korkunçtur: çünkü şimdiye dek yalana hakikat dendi... Bütün değerlerin dönüştürülüp yeniden değerlendirilmesi: insanlığın en yüksek bilinçlilik edimi için formülüm budur benim" (Nietzsche, 2005: 199).

Nietzsche nazarında öte taraf, gerçek dünya, ruh, tin, ölümsüz tin vb. kavramlar "var olan biricik dünyayı gözden düşürmek, yeryüzü gerçekliğimiz için tek bir amaç, neden, ödev bırakmamak", "yaşamda önemsemeye değer ne varsa hepsinin karşısına ürkütücü bir aldırmaçlık koymak" için uydurulmuşlardır (Nietzsche, 2016: 123-124). Tüm bu kavramları çatısı altında toplayan kavram elbette "Tanrı" kavramıdır. Dolayısıyla Tanrı üstinsana ulaşmanın önündeki "en büyük engel"di (Yılmaz, 2010: 13).

Nietzsche'nin "Tanrı"yı bir yerde pasif nihilizmle özdeşleştirdiğini şu kelimeden anlayabiliriz: "Sen de iyi biliyorsun: o içindeki ellerini kavuşturmak, ellerini kucağına koymak ve daha rahat etmek isteyen korkak şeytan: — bu korkak şeytandır sana "bir Tanrı var!" diyen" (Nietzsche, 2007a: 246). Nitekim "Tanrı" kavramı, Nietzsche nazarında yaşamdan yüz çevirmeyi, yaşamın kendisinin eleştirisini, keza horgörülüştü ifade eder (Nietzsche, 2002: 93). Halbuki üstinsanın kendisi, hayatın olumlanması hatta hayatın en büyük olumlanması olmak durumundadır. Herhalde bundan (yani üstinsanın vaizi ve/veya vazedicisi olmasından) ötürü olsa gerek ki Nietzsche kendisi hakkında şunları söyler: "Aslında ben bile inanmıyorum, herhangi bir zamanda herhangi birinin aynı derinlikte bir kuşkuyla ve sadece şeytanın avukatlığını ara sıra yapan biri olarak değil, bir o kadar da teolojik konuşacak olursak, tanrının düşmanı ve ona meydan okuyan birisi olarak da dünyaya baktığına" (Nietzsche, 2015a: ix). Bu tavrın saikini anlamak kolaydır; zira üstinsan varsa Tanrı olamaz, Tanrı varsa üstinsan olamaz. Dolayısıyla üstinsanın doğuşu için Tanrı'nın ölmesi şarttı velakin insanın Tanrı'nın ölümünü kendi kendisine itiraf etmesi de şarttır. Zira üstinsanın doğuşu ve bu vesileyle yaşamın (hakkıyla) olumlanması ancak Tanrı'nın ölümünün bütün yönleriyle idrak, ikrar ve itirafına bağlıdır.

"—Bizi ayıran şey ne tarihte, ne doğada, ne de doğanın ardında Tanrıyı bulabilmemizdir— Tanrı olarak ululanan şeyi "Tanrısal" görmeyip onu acınası, saçma, zararlı görmemiz; yalnızca bir hata olarak değil, aynı zamanda yaşama karşı işlenen bir suç olarak görmemiz... Biz Tanrının Tanrı olduğunu yadsıyoruz... Eğer biri bize bu Hristiyan Tanrısını kanıtlasaydı, ona inanma eğilimimiz daha da azalardı. —Formüle edersek: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Paulus'un yarattığı şekliyle Tanrı, Tanrının inkarıdır]" (Nietzsche, 2008a: 57).

Yukarıdaki alıntıda Nietzsche'nin bilhassa Hristiyan Tanrısına vurgu yapması

fuzuli değildir. Ona nazarında Hristiyanlık "insanın Tanrısallığının yok edilişi"ni ifade eder (Nietzsche, 2002: 115). O aslında genel olarak tanrı kavramına karşıt değildir hatta *Deccal*'de "Hala kendine inanan bir halkın, kendine ait bir Tanrısı da vardır" der. Çünkü "kendine inanan" bir halk; kendi erdemlerini, kendisini yükselten koşulları yüceltmek için bu tanrıyı kullanır; kendinden duyduğu memnuniyet ve güçlülük duygusunu, kendisine şükranlarını sunabileceği bu varlığa yansıtır (Nietzsche, 2008a: 20). Mesela "insanın içindeki hayvanın kendi kendini paralamadığı, kendine karşı azgınlaşmadığı" o eski zamanlarda; kendini tanrısallaşmış hissedenden o "asil ve başına buyruk insanlar"ın birer yansıması olan Yunan tanrılarına göz atıldığında, bir tanrı yahut tanrılar yaratmanın çok daha asil yolları bulunduğu görülebilir. Zira Nietzsche'ye göre Yunanlar "çok uzun bir süre, tam da" bugün muzdarip olduğumuz "vicdan rahatsızlığı"ndan uzak durabilmek ve "ruh özgürlüklerinin tadını çıkarabilmek" için kullanmışlardır tanrılarını: "Hristiyanlığın kendi Tanrı'sını kullandığının tersine bir anlayışla yani" (Nietzsche, 2011a: 92). Ama artık tanrılar çağı geride kalmıştır, paganizm geride kalmıştır, elimizde yalnızca üstinsan vardır.

"Öldü bütün tanrılar: Şimdi bizler Üstinsanın yaşamasını istiyoruz." — o büyük öğle vaktinde bu olmalı son istencimiz!" (Nietzsche, 2007a: 104).

Son tahlilde; metafizikte (negatifte) temellenmeyen, bu dünyada temellenen ve bu dünyayı olumlayan illüzyonlar/fiksiyonlar yaratacak büyük kurtarıcının adı (yahut simgesi) üstinsandır. Üstinsan, metafizikten yararlanma imkanı olmaksızın dünyaya anlamını verecek yeni illüzyonlar ve fiksiyon yaratmak durumundadır. Varlığın çekirdeği eskiden Tanrı tarafından doldurulmakta idi, artık üstinsan tarafından doldurulmak durumundadır; bu rolü ancak üstinsan oynayabilir. Bu itibarla, deyim yerindeyse, üstinsan bir yeryüzü tanrısıdır. Üstinsan anlam boşluğunu yaratacağı vizyon ve illüzyonlar/fiksiyonlar ile tastamam doldurarak kendini varlığa perçinleyecektir.

Böyle fiksiyonlar yaratmak elbette kolay değildir, zaten bunun insan tarafından yaratılması mümkün de değildir; işbu yüzden üstinsana ihtiyaç vardır ve Nietzsche bu yüzden sanata vurgu yapar, "yaratıcı olan"ı över. Bu adeta Hristiyanlıktaki "Yaratıcı"nın yani Hristiyan Tanrısının yerini almaktır. Bu bakımdan üstinsan yeni "Yaratıcı"dır. Tanrı'nın "Yaratıcı" olarak var olması, üstinsanın bu rolü oynamasına, bu boşluğu doldurmasına engel oluyordu. Bu yüzden 'üstinsan varsa Tanrı olamaz, Tanrı varsa üstinsan olamaz' demiştik. Tanrı varken üstinsan kendini varlığın çekirdeğine koymayı başaramazdı, bu da oluşun (ve dolayısıyla yaşamın) olumlanamaması (ve yüceltilememesi) anlamına gelirdi. Tanrı ölmüştür, varlığın çekirdeği boşalmıştır, ancak şimdi üstinsan kendisini varlığın çekirdeğine koyabilir.

"Kısacası: eski tanrı ortadan kaldırıldığına göre ben hazırım dünyayı yönetmeye..."
(Nietzsche, 2005: 204).

1.2.4. Dünyevilik (Dünyeviliğin Olumlanması)

Gökyüzündeki taht yeryüzüne indirilmeden; yeni "niçin?"in yahut yeni 'anlam'ın yeryüzüne indilmesi (yahut yeryüzünde kurulması) kabil değildir. Bu, 'dünyevilik'in aktif nihilizmin temel bir unsuru kılmaktadır.

"Benim sevdiğim, batmak ve kurban olmak için ancak yıldızların ötesinde bir neden arayanlar değil, yeryüzü bir gün Üstinsana ait olsun diye kendilerini yeryüzüne kurban edenlerdir." (Nietzsche, 2007a: 15)

Dünyanın yazgısını yönlendiren ve insanlığa "kılavuzluk" eden bir Tanrıya duyulan inanç sona erdiğinden, insanların kendilerine "tüm yeryüzünü kaplayan"

birtakım yeni hedefler koymaları gerekmektedir (Nietzsche, 2015a: 22). Mamafih Nietzsche'ye göre nihilizmin anlamı zaten "en üst değerlerin değersizleşmesi" ve bunun sonucunda "niçin?" sorusuna yanıt verilemeyecek duruma gelinmesiydi. Dolayısıyla yapılması gereken insanlığa yeni bir "niçin?" vermektir: "İnsanlığın ihtiyacı olan şey işte budur" (Nietzsche, 2002: 23, 426). Eski "niçin?" sorusunun cevabı "Tanrı" idi, fakat Tanrı ölmüştür. Artık Tanrı ölmüş olduğuna göre yeni "niçin?" ne olacaktır? Eski "niçin?" tanrı olduğuna göre, belki yeni "niçin?" de bir tanrı olmalıdır; ama bu defa bir gökyüzü tanrısı değil bir 'yeryüzü tanrısı' - amacı ve anlamı göklerde değil yeryüzünde arayan/bulan yeni bir tanrı ve yeni bir tür "yaratıcı", yani üstinsan. Nitekim Zerdüşt, insanlığın görevinin üstinsanın gelişini hazırlamak, üstinsanı getirecek olan yolun taşlarını döşemek olduğunu bildirir (Nietzsche, 2007a: 111). Fakat Nietzsche; üstinsan geldiğinde, misyonunu nasıl gerçekleştireceğini/tamamlayacağını, hangi programı izlemesi gerektiğini, bunu nasıl bir proje ile hayata geçirmek durumunda olduğunu açıklamaz; kesin olan şu ki üstinsanın misyonu tek kelimeyle 'dünyevilik'tir. Zira anlamı ve yüceliği gökyüzünden yeryüzüne indirmek, aslında en üst değerleri, en üstün ve yüksek değerleri; 'uhveri değerler' olmak yerine 'dünyevi değerler' haline getirmektir. Artık uhrevi olanın bir değeri yoktur, tüm değer dünyevi olana aittir: Üstinsanın misyonu işbunu başarmak olacaktır. Nietzsche aşağıdaki alıntıda karamsarlığın (dolayısıyla nihilizmin ve/veya yaşamın olumsuzlanmasının) bir numaralı düşmanının "dünyevilik" olduğunu belirtmektedir:

"O [Hıristiyanlık] kötümserliğin yükselişidir (-Oysa İsa koyunların barışını ve mutluluğunu getirmek istiyordu-). Yani zayıfların, yenik düşmüşlerin, acı çekenlerin, baskı altına alınanların karamsarlığının barış ve mutluluğunun. Onun amansız düşmanı
1. Karakterde, ruhta ve beğenide kudret, "dünyevilik": 2. "Klasik mutluluk", soyluca hafif meşreplik ve kuşku, sert gurur, ekzantrik (dizginsizlik) ve bilgenin serinkanlı kendi kendisine yeterliliği, tavırda, sözde, ve biçimde Grekçe bir incelik ve ustalık.

Onun amansız can düşmanı Yunanlı olduğu kadar Romalıdır." (Nietzsche, 2002: 114)

Yukarıda alıntıda klasik mutluluğun (yani Antikite'nin tininin/kültürünün) "dünyevilik"ten sonra (karamsarlığın iki numaralı düşmanı olarak) anılması boşuna değildir. Evvela dünyevilik tesis edilmelidir ki klasik mutluluk onun üzerine bina edilebilsin. Ancak dünyeviliğin tesisi ve ihyası için (dünyevilik ile yüceliğin mezcolunması için) metafiziğin (öte dünyanın ve/veya hakiki dünyanın) aşılması gerekmektedir. Tanrı ölmüş, tanrılar çağı geride kalmıştır; 'üstinsan'ın çağı başlamak durumundadır. Gelgelelim, metafiziğin gölgesinin hayatın (ve/veya bilincin) üstüne düşmesine engel olmaksızın bunu başarmak kabil değildir. Metafizik aşılmalıdır ki 'öte dünya' yahut 'hakiki dünya' aşılabilsin. Peki bu neden önemlidir? Çünkü, bildiğimiz üzere, Nietzsche nazarında 'öte dünya' yahut 'hakiki dünya' kavramı bu dünyayı yani "var olan biricik dünyayı" gözden düşürmek ve yaşamda "önemsemeye değer" ne varsa hepsinin karşısında "ürkütücü bir aldırmaçlık" koymak için uydurulmuştur (Nietzsche, 2016: 123) ve bizi kurtuluşu öte dünyada aramaya iten eski idealin lanetinden kurtulmadığımız müddetçe hiçlik istencinden (yahut nihilizmden) kurtulmamız kabil değildir (Nietzsche, 2011a: 95). Bizi bir öte dünyanın var olduğunu düşünmeye iten, öte dünyaya dair umutlar beslememize neden olan temelcek 'metafizik'tir. Dolayısıyla metafiziği aşmak 'hakiki dünya'yı ilga etmenin temel koşuludur. 'Hakiki dünya' bizim bu dünyamızın büyük kuşkucusudur ve değer(ini) azaltıcısıdır; "o şimdiye kadar hayatımıza yapılan en tehlikeli suikast"tir, "bize yapılan en garip şaka ve saldırıdır." Mamafih kendilerine atfen 'hakiki dünya'yı uydurduğumuz bütün zihinsel şartlara karşı savaş açmamız lazımdır. Bu şartlara "ahlaksal değerlerin en üst değerler olması" da dahildir (Nietzsche, 2002: 294, 299). Hülasa Nietzsche ahlakın temelini öte dünyada yahut hakiki dünyada, bunun temeliniyse metafizikte görmektedir: "Ahiret mutlaka zorunludur, eğer ahlaka inanç idame edilecekse" (Nietzsche, 2002:

146). "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" bu temellerin yıkımına bağlıdır. Aksi takdirde metafiziğin ('hakiki var olan'ın) yanılması varoluşumuzu kendi belirlenimine hapsedecek; böylelikle varoluş (dolayısıyla yaşam) varlığın esiri/gölgesi olacaktır.

"Varlık olarak hiçbir şeyi denilebilir ki var olan diye kabul etmemelidir, çünkü bu takdirde oluş değerini yitirir ve hemen hemen anlamsız ve gereksiz olarak görünür. [...] Var olanın yanılması nasıl teşekkül edebilmiştir? [...] Varsayıma dayanan bütün değer yargıları gibi [...] Ama bununla var olanın bu varsayımının bütün dünyaya iftira etmenin kaynağı olduğu anlaşılır. ("daha iyi dünya", "gerçek dünya", öte yandaki dünya (ahiret), "kendinde şey" (numen))." (Nietzsche, 2002: 350-351)

Nietzsche, insanın, ortaya koyduğu "ideal dünya"nın uydurukluğu nispetince gerçekliğin anlamını, değerini ve doğruluğunu tükettiğini söyler; "gerçek (hakiki) dünya" ve "görünen dünya" arasında yapılan ayırım eski idealin bir yalanından ibadettir. Zira eski idealin 'gerçek (hakiki) dünya' dediği şey 'uyduruk dünya', 'görünen dünya' dediği şeyse 'gerçeklik'tir aslında. Böyle bir ayırımın mümkün olması dahi, yani bu dünyanın "görünen" ve diğerinin (uyduruk olanın) "gerçek" addedilmesi dahi bir "hastalık belirtisi"dir. Mamafih eski idealin "yalan"ı şimdiye dek "gerçekliğin melaneti"ydi: "insanlık en derin içgüdülerine dek bunlarla aldatıldı ve yalana boğuldu; insanlar kendilerine temin edilen yüce gelecek hakkının saldığını zannettikleri *ters* değerlere taptılar" (Nietzsche, 2002: 301; 2016: 8). Dolayısıyla insanlar doğal eğilimlerine çağlarca kötü gözle baktılar (ve bunlar sonunda "vicdan rahatsızlığı"yla eşlemlendi), doğal olmayan eğilimlere öte dünya emelini kendilerine dayanak kıldılar; "duyulara aykırı, içgüdüye aykırı, doğaya aykırı, hayvansala aykırı olana ulaşma emeller", kısacası dünyayı karalayan, yaşama düşman idealler olumlandı (Nietzsche, 2011a: 94). Öte yandan güçlü sevinç hislerinin tümü (şehvet, mağrurluk, galebe duygusu, cüretkarlık, gurur, özgüven ve mutluluğun kendisi), günah ve ayartı (iğfal,

baştan çıkarış) "kuşku uyandırıcı" olarak damgalandı (Nietzsche, 2002: 163).

"Yalvarıyorum sizlere, kardeşlerim, sadık kalın yeryüzüne ve size dünyaötesi umutlardan söz edenlere inanmayın! [...] Yaşamı aşağılayanlardır onlar [...] Bir zamanlar günahların en büyüğüdü Tanrıya karşı günah işlemek, ama Tanrı öldü ve onunla birlikte bu günahkarlar da öldüler. Şimdi ise en korkunç şey yeryüzüne karşı günah işlemek ve bilinemez olanın içyüzünü araştırmaya yeryüzünün anlamından daha büyük saygı duymak!" (Nietzsche, 2007a: 13)

Nietzsche dünyayı "hakiki" ve "görünüşte" dünyalara ayırmanın (ister Hristiyanlığın, ister Kant'ın yaptığı biçimde olsun) "dekadans"ın bir telkini, "çökmekte olan yaşam"ın bir emaresi olduğunu belirtir. Bu (sözde) "hakiki" dünya, şimdi ulaşılamazdır; ama "dindar, erdemli kişi"ye yani "tövbe eden günahkar"a vaat edilmiştir. Nietzsche (muzip/müstehzi bir şekilde) bu hakiki dünyanın hakikaten "ulaşılamaz" olduğunu söyler: "En azından ulaşılmadı. Ulaşılmadığı için bilinmiyor da. Dolayısıyla avutucu, kurtarıcı, yükümleyici de değil: bilinmeyen bir şey bizi neye yükümleyebilir ki?" (Nietzsche, 2010a: 24-26). Eğer 'öte dünya'nın (filen) tarihte hangi niteliklerle "belirgin" kılınmış olduğuna bakılırsa; onun yaşamamak istemeyişin, varolmak istemeyişin ifadesi (imleyicisi) olduğunu görürüz. 'Öte dünya' kavramı "sanki dünya başka olabilirmiş" gibi zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır: "Kendini teslim etmenin, uyum göstermenin yararı yok." Dolayısıyla 'öte dünya' yahut 'hakiki dünya' kavramı; bu dünyanın "gerçek" olmadığı, "asıl" olmadığı, "dürüst" olmadığı, "sahte" olduğu, "aldatıcı" olduğu; binaenaleyh yararımıza uygun düşmediğini telkin etmektedir. Dolayısıyla "ona uyum göstermek tavsiyeye şayan değildir", ona direnilmesi daha iyidir (Nietzsche, 2002: 299-301).

"Görünür dünya ve yutturulan yalan dünya- Bunun aksidir.- Bu sonuncusu şimdiye

kadar "gerçek dünya" diye adlandırıldı. Ona "Gerçek", "Tanrı" dendi. Bizim bu dünyayı ortadan kaldırmamız gerekmektedir. [...] "Diğer dünya", onun fiilen tarihte görüldüğü üzere, hangi niteliklerle belirgin kılınmıştır? Felsefi, dini, ahlaklı ön yargının bozucu işaretleriyle. Onun bu olgulardan anlaşılacağı üzere "diğer dünya" var olmayışın, yaşamamanın, yaşamamak isteyişinin bir eş anlamı olarak... Toplu sağgörü: Yaşam yorgunluğunun içgüdü, hayatın değil, "başka dünyayı" yaratmıştır." (Nietzsche, 2002: 244, 301)

Peki 'gerçek (hakiki) dünya' yahut 'öte dünya' kavramının köklerini salıp filizlenme olanağı yakaladığı bu toprak hangi zemindeki topraktır? Elbette metafizik zemindeki... Öyleyse bizim evvela bu zemini kaldırıp atmamız gerekmektedir. Nasıl meydana gelmiştir bu zemin? Nietzsche'ye göre insanlar "ezelden beri hiçbir şeyin tespit edilemediği yerlerde" cüretkar hayaller kurmuşlar ve haleflerini bunları "ciddi ve gerçek" addetmeye ikna etmişler, sonunda "korkunç bir zafer" kazanmışlar ve "inancın bilgiden daha önemli olduğu" düşüncesini insanlığın bilincine yerleştirmeyi başarmışlardır (Nietzsche, 2010b: 21). İşte metafizik zemin böylece meydana gelmiş, sonuçta metafizik sayesinde öte dünya "gerçek dünya" olmuş, beden (ve dolayısıyla dünya) değerden düşürülmüştür. Platoncu Yahudi-Hristiyan metafizik ve idealler dünyasının icadıyla ortaya çıkan "görülen dünyanın değersiz sayılması düşüncesi"nin değeri (bu) kökten reddedişi gerçekleşmeseydi; değer "tanrısal ve metafizik bir reçete ile ve politik bir boyut kazandırarak" yeniden yaratılması (yahut şekillendirilmesi) mümkün olmayacaktı. Platoncu Yahudi-Hristiyan metafizik, değeri yeniden yaratmak için "bedensel değeri ve daha geniş anlamıyla da tüm değeri" ortadan kaldırmalıydı (Plank, 2012: 189-190). İlginçtir ki Leopardi de Antik Yunan medeniyetinin bilhassa Platon'un düşünceleri tarafından yozlaştırılmış olduğuna kanidir. Dahası, soyut ideleri ve tını (bedenin aleyhine) yüceltip yükselten, fenomenal dünyayı "iyi"nin düşmanı olarak koyutlayan Platon; kökenlerimizden gitgide uzaklaşmamızın baş müsebbibinin

-yani Hristiyanlığın- düşünsel öncüsü olmuştur (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxi). Hülâsa Hristiyanlığın (metafiziksel) temellerini atan (bir bakıma) Platon olmuştur.

"O [Platonculuk] realitenin derecesini değer derecesine göre ölçer ve şöyle der: Ne kadar çok ide varsa o kadar çok varlık vardır. O "Realite" kavramını eğip büktü ve dedi ki: "Sizin reel telakki ettiğiniz şey bir yanılgıdır ve biz "ideye" ne denli yaklaşırsak, gerçeğe o oranda daha çok yakınlaşmış oluruz. -Bunu anlıyor muyuz? Bu en büyük bir ad değiştirmedir, o Hristiyanlık tarafından alındığı için, biz bu şaşkıncı sorunu görmüyoruz." (Nietzsche, 2002: 288)

Felsefe, iptidaen, hakikatleri aramayı, akılla erişilebilecek hakikatleri bilmeyi amaçlamıştır: Bu ilk "amaç"ın ifşası ve aşılması (bunun başarılması) Nietzsche'de bir "tutku" haline gelmiştir: "Yani Platon'la başlayan uzun yolculuğu bitirmek hatta Platonculuğu tersine çevirmek ister o." Nietzsche bu "tersine çevirme"nin (nihilizmi aşmak bakımından) zorunluluğunu kavramıştı. Bu zorunluluğu kavramak için Platonculuğun kuruluş yapısına bakmalıyız: Platon nazarında hakiki dünya 'duyuüstü dünya' idi; yukarıdaki duyuüstü dünya, aşağıdaki duyusal dünyaya "ölçü veren" olarak durur: "Yukarıda olan daha başından ve tek başına ölçü veren ve öylelikle de arzulanır olandır." Çünkü yukarıda olan; hakiki olandır, "sahici varolan"dır. Halbuki Nietzsche nazarında hakiki dünya 'oluş'un dünyasıdır; yani sürekli değişimlerin, çatışan güçlerin dünyasıdır; özellikle de "içgüdülerin ve onların çatışmalarının dünyası"dır. Fakat Platon'da "sabit, sarsılmaz, hep aynı kalan; her şeyin değiştiği, bozulduğu ve aşıldığı bizimkinden farklı bir dünya"da (idealler aleminde) temelini bulan bir hakikat düşüncesi vardı. İşte Nietzsche (metafiziği aşmak için) oluş dünyasından daha gerçek (hakiki) olduğu savlanan bu "arka dünya" tasavvurunu katıyetle reddeder: "Bunu sadece bir hayal olarak görmez, aynı zamanda derin bir hastalığın belirtisi gibi görür: Yaşadığımız dünyadan yüz çevirme ve sığınılacak düşsel bir dünya yaratma." Nitekim filozofların

adına "hakikat" dedikleri hayali yaratma nedeni "dünyayı olduğu şekliyle kabul edememe durumu"dur, velhasıl yaşama korkusudur (Heidegger, 2005: 135; Droit, 2013: 239-240).

"Hayalci doğruyu kendine karşı yalanlar, yalancı ise başkalarına karşı." (Nietzsche, 2005: 180).

Değeri duyuüstünden, hayali bir ideal alemden ve/veya öte dünyadan türetmektir hayalcilik. Hayalcilikten sıyrılmanın yolu yahut olmazsa olmazıysa 'dünyevilik'tir; bu, esasen natüralizmdir; bunun tatbikattaki (pratikteki) karşılığıysa "güç istenci"dir. Bu kabilde; doğaya dönüş, yani (daha) natüralistik oluş; daima "daha kesin olarak anti-idealistik, daha özdeksel, korkusuz, daha çalışkan, ölçülü, anti-değişmelere karşı daha güvensiz" olmayı gerektirir. Karşı devrimcinin yapması gereken "Ruhun" sağlığı (sorunu) karşısında "daha kesin olarak bedenin sağlığı sorununu" öne çıkarmaktır (Nietzsche, 2002: 78). Nitekim Nietzsche, bedenin varlığını, değerini bizatihi dışavurumu addetmektedir. Gelgelelim, Platoncu düşünce, bedensel ve dünyevi olanın değerini ilga etmek için 'değer'i mutlak ve tanrısal bir düzleme yani idealar alemine aktarmıştır (Plank, 2012: 189-190). İşte Nietzsche'nin gayesi bunu tersine çevirmektir. Zaten Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünde "Tanrı" derken düşünülmesi gereken de, en geniş anlamda; ideaların ve ideallerin veyahut duyuüstü dünyanın alanıdır. Platon'dan, daha doğrusu, "Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumları"ndan beri; duyuüstünün alanı "gerçek, asıl, hakiki dünya" sayıldı. "Tanrı öldü" sözünün anlamıysa, duyuüstü dünyanın artık "etkin bir gücü" kalmadığıdır. Batı felsefesini "Platonculuk" olarak anlayan (okuyan) Nietzsche için "metafizik" sona ermiştir: "Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu." Bütün hakikatlerin amacı ve duyuüstünün temeli olarak Tanrı öldüyse, "ideaların duyuüstü dünyası" bağlayıcı, kurucu ve canlandırıcı gücünü yitirmişse; "onda insanın ne

tutunacağı ne de yöneleceği bir şey kalmamış demektir" (Heidegger, 2001: 17-18). Dolayısıyla artık tutunabilecek tek şey yeryüzüdür ve yeryüzüne anlam katabilecek tek varlık olduğu için de en nihayetinde yine insanın kendisidir.

"Ne mi insanı böylesine tedirgin eden? Şeyler değil, şeyler üzerine kanılar da değil - hiç varolmayan şeyler üzerine kanılar!" (Nietzsche, 2005: 189).

Nietzsche'ye göre insanlığın buraya dek, üzerinde önemle durup düşündüğü konular "gerçeklik"ler değil, birer "kuruntu"durlar; açıkçası bunlar "sayrılaşmış, en geniş anlamda yıkıcı yaratıkların içgüdülerinden kaynaklanan yalanlar"dır; "Tanrı", "ruh", "erdem", "günah", "öte dünya", "doğru", "hakikat", "sonsuz yaşam" vs. hep yalandır. Gelgelelim; insan, kendi doğasının "Tanrısallığı"ını bunlarda aramıştır. Fakat Nietzsche öte dünyanın ve "deneyimin sınırları dışında olan"ın kalpazanlığına, kısacası "yoksullaştırılan yaşamın toprağında yetişen her şey"e karşı olduğunu; kendisinin bu "olmayan sorular" üzerinde hiç düşünmediğini, boşuna kendini tüketmediğini; ne "Tanrı"ya ne de buna dayanan manevi yahut ahlaki kavramlara daha çocukluğunda dahi ilgi duymadığını, bunlara asla zaman ayırmadığını söyler (Nietzsche, 2016: 29, 45-46; 2012a: 48). Çünkü Nietzsche "bilinçli dünya"nın "değerin çıkış noktası" diye geçerli olamayacağı iddiasındadır. "Bilincin alanı"nın herhangi bir ayrıntısını; mutluluğu, maneviyatı, hatta ahlaki "en yüksek değer" addetmek bir naifliktir: "Ve belki de "dünyayı" onların içinden haklı görmek safdilliktir." Nietzsche bu söylediklerinin felsefi/ahlaki bütün teodezi ve kozmolojilere, şimdiye kadarki felsefedeki ve (felsefe içeren) dinlerdeki "bütün niçinlere ve en yüksek değerlere" karşı ana itirazı olduğunu bildirir. Bir tür "araç" (olan bilinç) "amaç" olarak yanlış anlaşılmış; yaşamın (ve yaşamın kudretinin) yükseltilişiyse, tam tersine "araç" olarak alçaltılmıştır (Nietzsche, 2002: 349). Hatalı bir şekilde araca indirgenmiş olan amacın yeniden amaç haline yükseltilmesi için Nietzsche değeri "güç istenci"nden türetmeyi vazedir.

"[Y]eni değer koymanın ilkesi olarak g¼ç istemi [istenci] Şimdiye kadarki değerlerle karşılaştırıldığında, aynı zamanda, Şimdiye kadarki değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de ilkesidir. Oysa Şimdiye dek, en y¼ce değerler, duyulur d¼nya ¼zerinde, duyuy¼st¼n¼n y¼celięinden ¼ıkararak egemen oldukları i¼in; ama bu egemenliğin bi¼imi metafizik olduğu i¼in, b¼t¼n değerleri yeniden değerlendirmek amacı ile yeni bir ilke koyulduğunda, b¼t¼n metafizik de alt ¼st edilir. Nietzsche bu alt ¼st etmeyi metafiziğin ¼stesinden gelmek saydı." (Heidegger, 2001: 31)

G¼ç istenci "değerleri yeniden değerlendirme"nin ilkesi ve "t¼m değerlerin temeli" olarak ikrar ve ihya edildikte; insan yaşamı (ve kendisini) m¼kemmelen olumladığında, yaşamı kendisinde (kendi varlığında) m¼kemmelen olumladığında; insan aŐıldıęında, tanrılaŐıp ¼stinsan haline geldiğinde; g¼ky¼z¼ndeki taht yery¼z¼ne indirilecek ve 'd¼nyevilik' misyonu tamam edilmiş olacaktır. Nietzsche'nin Hristiyanlığa ve Hristiyan Tanrısına olan d¼Őmanlıęının temeli burada yatmaktadır. Zira Nietzsche'ye g¼re "din" (ki bununla temelcek Hristiyanlığı kasteder) "insan" kavramını al¼altmıŐtır: Dinin nihai mantıksal sonucu; b¼t¼n "iyi" olanın, "b¼y¼k" olanın, "doğru" olanın "insan ¼st¼" olduğu ve Tanrı'nın "bir l¼tfu ile armağan edilmiş" olduğu g¼r¼Ő¼d¼r (Nietzsche, 2002: 89). Bu bakımdan Hristiyanlık, "insanın Tanrısallığının yok edilişi"ni ifade eder (Nietzsche, 2002: 115). Oyleyse Hristiyanlığın yok edilişi de insanın Tanrısallığını (yahut bu Tanrısallığın yeniden ihdas ediliŐini) ifade edecektir. Eski dinlerin eğilimi (yahut y¼nelimi), insanın Tanrısallığını imha değil ihya etmektir. Bunu eski dinlerin d¼nyevilięi ve doğal olanı olumlamasında, y¼celtmesinde g¼rebiliriz. Bu g¼r¼Ő Leopardi ve Nietzsche'de m¼Őterek bir tema olarak temay¼z etmektedir. Leopardi antik politeizmin akıl temelli bir din değil duyular temelli bir din olduğu g¼r¼Ő¼ndedir yani antik politeizm (tini itibariyle) 5 duyumuzun dinidir. Bu y¼n¼yle antik politeizm hem ¼eŐitlilięe hem de d¼nyevi Şeylerin y¼celtilmesine ve hatta onların keyfine tam olarak varılmasına olanak sağlayan bir dindir (Caesar ve D'Intino, 2013: xlvi). Antikler

mutluluğu asla gözle görünmez bir dünyaya yerleştirmemişlerdi; rasyonel, evrensel yahut bilimsel prensiplere uygun olarak eyleme (yahut davranma) derdi ve tasası içinde olmamışlardı. Politeizm şartlara ve koşullara kendini adapte etme beceri ve kapasitesine sahip bir düşünce tarzını olanaklı kılmış, ahlaki yönelimi bakımından doğal dürtülerin kökünü kazıma çabasına girişmeyi değil bilakis doğal dürtüleri kucaklamayı hedeflemiştir, bilhassa da hazza olan eğilim bakımından. İnsanlar izledikleri prensiplerin ne denli evrensel olduklarına inanmışlarsa, kendileri de o denli merhametsiz ve gaddar olmuşlardır. Leopardi'nin bu noktada ele alıp özellikle psikolojik zeminde altını çizdiği çok önemli bir nokta şudur: Antikler Hristiyanların yapmış olduğu gibi acı ve ızdırap vesilesiyle kefaret ödemek ve/veya tatmin sağlamak gibi hastalıklı bir anlayışa sahip değildiler; böyle bir anlayışı kesinlikle tanımıyor, kabul etmiyorlardı (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxii). Leopardi, tıpkı Homeros'un Odyssea'nın birinci kitabında başarılı bir biçimde betimlemiş olduğu gibi; antiklerin vermiş oldukları dini şölenlerde, bilhassa da yemek sonrasında, müziği ve dansı oldukça bilgece bir biçimde kullanmış olduklarını söyler. İnsanlar başka hiçbir zaman diliminde, o dönemde oldukları kadar müziğe, güzelliğe ve yaşamın bütün doğal illüzyonlarına kendilerini kaptırmaya, bunların kendilerini sürüklemesine izin vermeye meyilli değillerdi (Leopardi, 2013: 109). Antikite'nin gerek Homeros'ta, gerekse başka birçok Yunan ve Romalı'da bulabileceğimiz belirgin bir karakteristiği vardır. Hepsinde aynı şekilde sağlık, gençlik, yiğitlik ve cesaretin, ayrıca fiziksel zindelik ve kuvvetin takdiri vardır. Keza hepsinde güzelliğin tanrısallaştırılması vardır. Ayrıca hepsinde şan ve şeref için, ihtişam için, anayurt için duyulan o aynı şevk, coşku ve heyecan vardır. Leopardi'ye göre bunlara, akıl ile doğa arasında sağlıklı bir denge kurmayı başarabilmiş bir medeniyetin taşımak durumunda olduğu bütün mutlu vasıflar denilebilir (Leopardi, 2013: 151). Hülasa eskiler (dinen dahi) doğal ve dünyevi olana bağlılıktan vazgeçmemişlerdi. Schopenhauer'in şu sözleri de bunu teyit eder niteliktedir:

"Eskilerin ruhunu kural olarak her şeyde mümkün olduğu ölçüde doğaya bağlı kalmaya çalıştıklarını söyleyerek tarif edebiliriz; buna karşılık modern zamanların ruhu olabildiği kadar doğadan uzaklaşma çabası olarak tanımlanabilir." (Schopenhauer, 2011: 78).

Önceki bölümde Nietzsche'nin Yunan dinini ve tanrılarını methettiğini görmüştük. Bunları methetmesi, bunların "oluş"un (dolayısıyla doğanın ve dünyanın) değerini (negatif lehine) alçaltmayı bilakis yükseltmesi nedeniyleydi. Nitekim Yunanlar için "gerçek dünya"nın yahut "tanrı"nın idesi, gayrı-cismani, manevi "Hristiyan Tanrısı"nın idesinden çok başkaydı, bu kendisini Yunan tanrılarının insanlaştırılmasında dahi göstermekteydi. Yunanlar, tanrılarını "bütün duygusal heyecanlarına" yaklaştırarak aslında kendilerini ve yaşamı olumlamaktaydılar (Nietzsche, 2002: 288-289). Öyle ki Yunanlar "tutkuları ve kötü doğal eğilimleri" adına dini şenlikler dahi düzenlemekte, "pek insanca yanları"nın kaçınılmaz olduğunu ikrar etmekteydiler, böylelikle bunları aşağılamak yerine onurlandırıyorlardı. Yunanlar "insanlar üstünde erk sahibi olan" her şeyi tanrısal addetmiş ve adlarını göklerin duvarlarına yazmışlardır (Nietzsche, 2015b: 101-102). Nitekim Yunanlar nazarında en saygıdeğer simge 'cinsel simge' idi: cinsellik, dölleme, hamilelik... Bu "Antik Çağ dinselliği içindeki asıl derin anlamdı." Ancak Hristiyanlık cinselliği "pis bir şey" yapmıştır, zira temelinde "yaşama karşı duyulan hınç" vardı (Nietzsche, 2010a: 108-109). Cinsellik, hükmetmeye duyulan şehvet, görünür olandan ve aldatmadan duyulan haz, hayat için duyulan büyük şükran; Nietzsche'ye göre paganist kültürte önemlidir ve vicdan rahatlığının kökeni burada yatmaktadır (Nietzsche, 2002: 490). Nitekim "paganizm, insanın hatalar yapabileceğini kabul eder, ama günaha dair hiçbir düşünceye sahip değildir" (Augé, 2010: 62). Yunanlar, aralarından birinin bulaştığı her cürüm ve vahşet karşısında "onu bir Tanrı baştan çıkarmış olsa gerek" diyorlardı; bu, Yunanlar için tipik çözüm yoluydu. Böylece tanrılar insanı kötülükten aklamak için

kullanılmışlar, bizzat kötülüğün kökeni sayılmışlardı; hülasa cezayı değil suçu üstlenmişlerdi (Nietzsche, 2011a: 93). Tüm bunlar Nietzsche'nin neden genel olarak tanrı(lar)dan ziyade Hristiyan Tanrısından hazzetmediğini ortaya koyar. Ona göre Tanrı(lar), doğamızın ve dolayısıyla günahın vebalini insanın sırtına yüklememeli bilakis insanın sırtından alıp bizzat kendi yüklenmelidir; yaşam böyle olumludur.

"Büyük günahkarın, idealize edilişi (büyüklüğünün anlamı) Grek'çedir, günahkarın haysiyetini düşürmek onu iftiraya uğratmak, hristiyan-yahudicedir." (Nietzsche, 2002: 414)

Hristiyanlık eliyle; günahkar doğamız, günahkarlığı nedeniyle yadsınmıştır. Halbuki doğamızla günahkarlık öyle iç içedir, öyle bir ve bütündür ki; birini yadsınmadan diğeri yadsınamaz. Mamafih Nietzsche'nin günah, doğa, insan ve dünya arasında bir korelasyon kurduğunu söyleyebiliriz. Antik dinler; günahı aklayarak, aslında insanı, doğayı ve dünyayı (dünyevi olanı) aklamakta, olumlumakta ve dahi kutsamaktaydılar. Böylelikle insanı kendisine (kendi doğasına) düşman etmiyor, bilakis dost kılıyorlardı; dünyayı (dünyeviliği) de bu suretle olumluyorlardı. Bunu Antik Yunan'daki Dionysos oyunlarına bakarak dahi anlayabiliriz. Nietzsche'ye göre bu oyunlarda insanlar "aşırı taşkınlık içinde" kendinden geçer, "doğanın coşkunu içinde" birbirleriyle kaynaşırlar, insanlar arasında "kötü alışkanlık" kalmaz, istekler aydınlığa kavuşurdu: "İnsan kendini Tanrı sanır", kendinden geçip "düştü dolaştığını gördüğü Tanrılar" gibi yükselirdi (Nietzsche, 2011c: 20-21). Bunlar gökyüzündeki tahtın yeryüzüne indirilmesi niyetini izhar eder. Nietzsche insanın tanrısallaşmasını istemektedir, Tanrı'nın ölümünü kutlamasının nedeni de budur. Tanrısal olana öykünme Nietzsche'de sık rastlanan bir temadır.

"Fakat yüreğimi sizlere bütünüyle açmış olmak için dostlarım: tanrılar olsaydı eğer, ben

nasıl dayanırdım bir tanrı olmamaya! Demek ki yok tanrılar. Evet, bu sonucu kendim çektim çıkardım; şimdi de o beni çekiyor." (Nietzsche, 2007a: 112)

Nietzsche'ye göre şimdiye dek peygamberler hakikati ters yüz etmişti, böylece insanın elinden tanrısallığını almışlardı: Nitekim insanlığın tanrısallığını yitirmiş olmasının nedeni "şimdiye dek yalana hakikat denmiş" olmasıydı. Dolayısıyla "insanlığın en yüksek bilinçlilik edimi" için Nietzsche'nin formülü "bütün değerlerin dönüştürülüp yeniden değerlendirilmesi"dir (Nietzsche, 2005: 199). Ters yüz edilerek yalana dönüştürülmüş olan hakikat, şimdi bir kez daha ters yüz edilerek aslına döndürülmelidir. Bunun için kolları sıvamak da bir bakıma "Tanrı öldü, yaşasın yeni Tanrı" narası atmak gibidir. Nietzsche'nin insanın tanrısallığına duyduğu iştihakı izhar ettiği birçok nokta vardır, "üstinsan" da aslında bu iştihakın bir yansımasıdır. Üstinsan, son tahlilde, insanın tanrısallığına kavuşması için, haşmeti ve yüceliği gökyüzünden alıp yeryüzüne indirmesi için, bir yeryüzü tanrısı olması için bir "sembol"dür.

"[B]izler zaten gökyüzü krallığına gitmek istemiyoruz: bizler birer erkek olduk artık — o yüzden yeryüzü krallığı istiyoruz." (Nietzsche, 2007a: 428).

Üstinsanın "dünyevilik" misyonu; zorunlu olarak Hristiyanlığın (ve Hristiyan Tanrısının) değerlerinin yok edilmesini amaçlamalıdır (en azından en üst değerler olarak ve/veya en üstte olanların itibar ettiği değerler olarak yok edilmesini). Üstüne nihilizmin gölgesi düşmeyen, kendinden şüphe duymayan bir zamanda ortaya çıkarak bizi şimdiye dek süregelen idealin lanetinden kurtaracak "yaratıcı tin" olarak üstinsan, gerçekliğin kurtuluşunu yuvaya yani yeryüzüne getirecektir; yeryüzüne ereğini verecek, "Tanrı'yı ve hiçliği" alt edecektir (Nietzsche, 2011a: 95). Bu noktada üstinsanın yeryüzüne ereğini bir "yaratıcı tin" olarak vereceğinin imlenmiş olması önemlidir. Zira, evvelce belirttiğimiz üzere; ancak "yaratıcı" olan, insana hedef sağlar, yeryüzüne "anlamını ve

geleceğini" kazandırır (Nietzsche, 2007a: 269). Öyleyse yeryüzünde bir amaç ve anlam boşluğu olması, bir "yaratıcı" boşluğu olmasıyla eş anlamlıdır. Eski "yaratıcı" yani eski Tanrı öldüğünden beri yeryüzünde bir amaç ve anlam boşluğu vardır. Yeni "yaratıcı" olarak üstinsan bu boşluğu doldurmak için vardır (yahut olmalıdır).

"Kötülük ve insana düşmanlık diye adlandırırım tek ve yetkin olana, devinmeyen, doymuş ve sonsuz olana ilişkin bütün bu öğretileri. Sonsuz olan — bu bir mecazdır yalnızca! Ve şairler çok yalan söylerler." (Nietzsche, 2007a: 112).

Yeryüzündeki anlam ve amaç boşluğunun behemehal doldurulması gerekmektedir, yeryüzünün kurtuluşu buna bağlıdır. Sonsuz olan (sonsuz gücü ve hikmetiyle) kendi değerlerini mutlak kılmıştı. Şimdiyse (onun ilgasıyla) bizim yeni değerleri belirlemek için sonsuzca hakkımız vardır. Eğer Tanrı var olursa, yegane doğru perspektif Tanrı'nın perspektifi olur, yegane doğru değerlendirme Tanrı'nın değerlendirmesi olur. Dolayısıyla Tanrı'nın değerleri mutlak değerler olur. Böylece "ben" Tanrı'nın (perspektifinin ve değerlerinin) gölgesinde kalır. İşbu yüzden ('oluşun topyekün bilinci' olarak) Tanrı'yı yadsımak zaruridir. "Şansımız var ki" der Nietzsche, "böyle toplayan bir kudret yoktur." Zira "her şeyi bir bakışta gören Tanrı, bir "toplam bilinç ve evren ruhu" varlığa karşı en büyük itirazdır" (Nietzsche, 2002: 350). Nitekim Tanrı'nın var olmaması (bizim Tanrı'nın bir hatası olmamamız), dolayısıyla Tanrı'dan korkmamız gerekmemesi "bir büyük avuntu"dur: "onda bütün insan varlığının masumluluğu içkindir" (Nietzsche, 2002: 373). Artık bizim varlığımızı "yargılayabilecek" ya da "mahkum edebilecek" hiçbir şey yoktur, bu da sınırsız özgürlük demektir. Sınırsız özgürlük sahibi olmak ise hiçbir şeyden sorumlu olmamak, hiçbir şeyden sorumlu kılınamamak demektir. İşte insanın tanrılaşması böyle bir şeydir: Sınırsız özgürlük ve dolayısıyla hiçbir şeyden dolayı sorumlu kılınamamak. Nietzsche'ye göre işte bunun idrakine varmak "ilk büyük özgürleşme"dir, oluşun masumiyeti ancak böylelikle

yeniden kurulabilir (Nietzsche, 2010a: 42). Günahkar doğamızı, olanca günahkarlığıyla olumsuzlamadan; kendimizle barışamayız, kendimizi yüceltemeyiz, dolayısıyla tanrısallaşamayız. İşbu yüzden tanrısallaşmak istiyorsak, değerleri yeniden değerlendirirken (değerleri yeniden kurarken) sonsuz bir cesaret ve sonsuz bir özgürlükle davranmalıyız. Peki ama değerleri yeniden değerlendirmek durumunda olan ve bunu gerçekleştirme yolunda sınırsız bir özgürlük (ve sınırsız bir sorumsuzluk yahut sorumluluktan sınırsız bir azadlık) ile hareket eden üstinsan hangi yeni değerleri tesis edecektir? Yeni değerlerin eskilerden bambaşka olması zaruriyetinden hareketle, doğalcılık ve dünyeviliğin bu yeni değerlerin temeli olması gerektiği açıktır. Dünyanın amacı dünyanın üzerine yahut dünyanın dışına yerleştirilmeyecektir. Nitekim yeni değerlerin amacı da, temeli de dünya (dolayısıyla doğa) olacaktır. Bu, zaten, aktif nihilizmle pasif nihilizm arasındaki en temel bir ayrımdır.

"Günümüzde sık sık işitilen "dünya kendi başına bir amaçtır" ifadesi onun panteizmle mi yoksa safi kadercilikle mi açıklanacağı sorusunu açık bırakır. Fakat her halükarda bu dünyanın manevi-ahlaki değil, fakat maddi önemini kabul eder, çünkü dünyayı daha yüksek bir amaç için bir araç olarak görmeden manevi-ahlaki anlamı varsayamazsınız."
(Schopenhauer, 2009a: 181)

Schopenhauer nazarında yaşama istencini yadsımak dünyayı yadsımak demektir. Dünyayı mümkün merteye yadsımaya odaklanmak yerine ona birincil bir önem atfeder, onu "daha yüksek bir amaç için bir araç" addetmek yerine "kendine başına bir amaç" addedersek; bu, istenci yadsımak değil olumsuzlamak anlamına gelir. Bu ise manevi-ahlaki anlamını görmezden gelmek hatta hiçe saymak demektir. Bu da "en büyük ruhi terslikten kaynaklanan en hazin yanılgıdır" yani bundan daha büyük bir çarpıklık düşünülemez; nitekim bu, tutulabilecek en yanlış yoldur (Schopenhauer, 2009a: 181). Şimdi bu görüşlerin, manevi-ahlaki olanı tümünden reddedip "dünyevilik"i yeni değerlerin

temeli sayan immoralist Nietzsche'nin görüşleriyle tamamen ters (hatta karşıt) olduğu aşıkardır. Nietzsche nazarında bu dünya, "var olan biricik dünya"dır ve "var olan biricik gerçeklik" yeryüzü gerçekliğimizdir. Öyleyse amacımız, ödevimiz, arzumuz ve istencimiz bu dünya için olmalı; aldırmağın gölgesi yaşamda önemsenmeye değer şeylerin üstüne asla düşmemelidir (Nietzsche, 2016: 123). Dünyeviliği oluılamak demek, Nietzsche nazarında, natüralizmi oluılamak demektir. Nietzsche'ye göre "varoluşumuzun en üst gerçeklenişi"ne ulaşmamız ancak "doğaya düşman olanları tanıyıp ayak altından kaldırarak" ve böylelikle kültürün yeniden (doğaya uygun şekilde) üretilişini hazırlayarak mümkün kılınabilir (Nietzsche, 2015c: 47). Bunu Nietzsche'nin Yunan dünyası hakkındaki görüşlerine bakarak da çıkarsayabiliriz: Nietzsche'ye göre Yunanlar (kötü olanlar dahil) tüm doğal eğilimleri aşağılamak yerine bunları gelenek-göreneklerinin birer parçası haline getirmiş, bunlara tanrısallık atfetmişlerdir (Nietzsche, 2015b: 101). Böylelikle yaşamı oluılamak Yunan tapınısının özünü oluşturmuştur. Bu aslında dünyeviliği kutsamanın yolu ve yöntemidir. Nitekim Nietzsche günah kelimesinin manasını doğamıza karşı savaşmamızı değil bilakis doğamızı kucaklamamızı imleyecek şekilde değiştirir:

"Doğaya her türden aykırılık, günahtr." (Nietzsche, 2008a: 87)

Yunanların kötü olanlar da dahil olmak üzere tüm doğal tutku ve eğilimleri kutsamasının Nietzsche tarafından methedilmesi; onun "yaşamın olunlanması"ndan temelcek ne anladığını serimlemektedir. Bu itibarla, üstinsanın misyonu olarak "dünyevilik" de doğal olan ile ahlaki olan arasındaki uçurumu kaldırıp bu ikisini mezcetmek olacaktır. Nietzsche'nin "doğaya aykırılık"ı "ideal iğdiş ediş" olarak tanımlaması da buna işarettir (Nietzsche, 2002: 121). Onun nazarında doğaya aykırı olan ahlaka da aykırı olmak durumundadır. Zira "dünyayı yorumlayanlar bizim ihtiyaçlarımızdır" ve içgüdülerimizin her biri "bir tür egemen olma iptilas"dır

(Nietzsche, 2002: 251). Hayat dediğimiz şey de "güç istenci"nden başka bir şey değildir (Nietzsche, 2002: 146). Sonuçta içgüdüler de güç istencinin birer uzantısıdır, hepsi de nihayetinde güç istencine hizmet etmektedirler. Öyleyse güçlü ve sağlıklı içgüdülere sahip olan kimse güçlü bir güç istencine sahiptir, bu da doğustandır. Nietzsche'nin sağlıklı bir bünye ile güçlü bir güç istenci arasında ilinti (hatta özdeşlik) kurduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Nietzsche nazarında hastalıklar (bilhassa da ruh ve sinir hastalıkları) "güçlü doğanın direnme gücünün var olmadığı emaresidir" (Nietzsche, 2002: 40). Son tahlilde belirtilebilir ki: 'Dünyevilik'i olumlamak, doğayı ve doğal olanı olumlamaktır; bu da içgüdüleri olumlamak, sağlığı olumlamak, direnci olumlamak, gücü olumlamak ve güç istencini olumlamaktır. Bütün bunlar da Nietzsche açısından 'dünyevilik'in özetini vermektedir, bu bakımdan 'dünyeviliğin olumlanması' ile 'natüralizm' aslında benzer (hatta aynı) anlamdadır. Dünya ancak 'natüralizm' ile kucaklanabilir. Bu kabilde, değerler ("güç istenci" üzerinden) yeniden değerlendirilmelidir ve yeni değerlerin temeli 'dünyevilik' olmalıdır. Çünkü bu dünya biricik dünyadır, bundan başka dünya yoktur, bir öte dünya yahut hakiki dünya yoktur. Başka bir dünya olmadığı için de amacımız ve istencimiz ancak bu dünya için olmalıdır (Nietzsche, 2016: 123).

"Erdeminizin gücüyle sadık kalın yeryüzüne, kardeşlerim! Armağan eden sevginiz ve bilginiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin! Dileğim ve sizlere yakarışımın nedeni budur. Sakın izin vermeyin erdeminizin dünyevi olandan uçup gitmesine ve kanatlarıyla sonrasız duvarlara çarpmasına! Ah, öylesine çok uçup giden erdem oldu ki bugüne kadar! Tıpkı benim gibi, uçup giden erdemi geri döndürün: döndürün ki, yeryüzüne anlam kazandırsın, insanca bir anlam!" (Nietzsche, 2007a: 101)

1.2.5. Natüralizm, Evrimcilik ve İmmoralizm

Aktif nihilizm çerçevesinde; natüralizm, evrimcilik ve immoralizm tam bir korelasyon içerisindedir. Biz 'yaradılış'tan ötürü, 'yarattığı'ndan ötürü; Tanrı'ya 'yaradan' deriz, 'yaratıcı' deriz. Evrim kuramı, yaratılış kuramını ilga edince, 'yaratıcı' da ilga edilmiş olur. Dolayısıyla geleneksel ahlak dayanaksız kalır; evrimcilik doğruca natüralizme, natüralizm ise immoralizme eklemlenir.

"Vaktiyle insanın tanrısal kökenine işaret edilerek ihtişam duygusuna erişilmeye çalışılırdı: Şimdi ise bu yasaklı bir yol oldu. Çünkü girişinde, öteki korkunç hayvanların yanında, maymun oturuyor ve bilmiş bir halde: Bu yöne devam etme! dercesine dişlerini gıcırdatıyor. Bu yüzden insan şimdi ters yöne gitmeyi deniyor" (Nietzsche, 2014: 50).

Nietzsche yukarıda "Tanrı'nın ölümü" ile "evrim kuramı" arasında doğrudan bir bağ olduğunu imlemektedir. İnsan, Tanrı'nın yarattığı olarak, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak kendisine bir ihtişam atfediyor, buradan kendisine bir haşmet devşiriyordu. Ancak şimdi maymun bu yolun girişinde oturup dişlerini gıcırdatmakta, bizi bu yola girmekten menetmektedir. Ne demektir bu? Burada evrim kuramının, insanın maymundan gelmiş olduğu yönündeki iddiasına bir atıf vardır (nitekim evrim kuramına göre primatlar maymundan gelmedir). Eskiden "yaratılış" inancı vardı, bizi Tanrı'nın yarattığına inanıyorduk; halbuki şimdi yaratılmadığımızı, evrimleştiğimizi, maymundan geldiğimizi öğrendik. Evrim varsa yaratılış yoktur, dolayısıyla Tanrı ölmüştür. Biliyoruz ki Darwin'den önce de evrim düşüncesi (yahut evrim benzeri düşünceler) mevcut olduğu halde; evrimi akla yatkın, akli gerçek anlamda tatmin eden bir kuram olarak serimleyen; yani evrim düşüncesini makul ve makbul bir şekilde kuramsallaştıran ilk kişi Darwin'dir. Böylece Darwin "evrim"in "yaratılış"ın yerini

almasını sağlamış, "Tanrı'nın ölümü" de ancak bu sayede gerçekleşmiştir. Bu sebeple olsa gerek ki; Nietzsche, Darwin'den "insanlığa en büyük iyiliği yapan kişi" olarak bahseder (Nietzsche, 2010e: 59) ve "Darwinci evrim teorisi, 19. yüzyılın ikinci yarısının tüm bilimsel, kültürel ve entelektüel yaşamını etkilemiş bir kuram olarak, Nietzsche'nin düşüncelerini de önemli ölçüde etkilemiştir" (Soysal, 2020: 44). Nietzsche'nin Darwin'i neden "insanlığa en büyük iyiliği yapan kişi" addettiğini anlamak bakımından Robert Ingersoll'un şu sözleri manidardır:

"Bu yüzyıl Darwin'in yüzyılı olarak anılacak. O, bu gezegene gelmiş en büyük insanlardan birisidir. Hayat olgusuna din öğretmenlerinden çok daha fazla açıklık getirdi. Evrim öğretisi, en uyumlu olanın hayatta kalma öğretisi, türlerin kökeni öğretisi düşünen bütün zihinlerden Ortodoks Hristiyanlıktan kalan son artıkları da temizledi. İncil'in, korkunun önderliğinde cahillikle yazılan bir kitap olduğunu belirtmekle kalmadı, bunu ispatladı da." (Konner, 2012: 49)

Yaratılışın yerini evrimin almasıyla Hristiyanlık miti çökmüş, bir "niçin?" yitmiştir; Tanrı ölmüştür ve dolayısıyla artık tutunabilecek yegane şey yeryüzüdür. Uhrevi ve/veya metafiziksel her şeyi kültürden ve/veya kültürel kodlarımızdan dışarı atıp, bunun yerine yeryüzünü koymak gerekmektedir. Nitekim yaratılışın yerini evrimin alması, uhreviliğin yerini dünyeviliğin alması demektir; artık olumlanması gereken budur. Dünyeviliği olumlamaksa, biliyoruz ki; doğayı ve doğal olanı olumlamak demektir, en nihayetinde içgüdüleri ve dolayısıyla güç istencini olumlamak demektir. Bundan ötürü dünyevilik ile natüralizm (doğalcılık) birbirini ikame eden kavramlar addedilebilir. Bunu Nietzsche'nin "İlkesel yenilemeler: "Ahlaki değerlerin" yerine sadece natüralist değerler. Ahlakın doğallaştırılması." (Nietzsche, 2002: 244) sözünden de çıkarsayabiliriz. Nietzsche, ahlakı 'doğaya aykırı' addetmekte, bunu natüralist değerlerle ikame etmek istemektedir. Bildiğimiz gibi, doğalcılık; doğaya atıfta bulunan, doğayı

temele alan düşüncedir; yani, özellikle Nietzsche'yi göz önünde bulundurarak söylersek; değeri doğadan çıkarsayan düşünce biçimidir.

"Şimdi yalnızca doğa için bir şeyler var, doğaya özgü olmayan, gerçek olmayan duygu ve kurtuluş için değil. Doğaya özgü olmayanın bir kez farkına varıldığında, artık hiçliğe özlemden başka bir şey kalmaz geriye" (Nietzsche, 2012b: 82).

Bildiğimiz üzere (Nietzsche nazarında) değerlerin (dönüştürülmesi ve) yeniden değerlendirilmesi "en yüksek bilinçlilik edimi"nin formülüdür (Nietzsche, 2005: 199) ve "var olan biricik dünya" bu dünya olduğundan, yeni değerler de bu biricik dünyayı olumlama ve yüceltme amacı gütmelidir (Nietzsche, 2016: 123). Bunu gerçekleştirmek içinse yüzümüzü doğaya, kendi doğamıza dönmemiz gerekmektedir. Nietzsche bunu birçok farklı şekilde -özellikle de fizyolojiye vurgu yapmak suretiyle- anlatır. Mesela Nietzsche için "kötü nasipli" demek, aslında "fizyolojik bir şey"dir (Nietzsche, 2005: 196) ve "değerleri yeniden değerlendirmek" için "bedenin sağlığı" sorununu, "ruhun sağlığı" sorununun önüne/temeline koymamız gerektiği argümanı bu bağlamda serimlenmişti (Nietzsche, 2002: 78). İnsan ancak fizyolojisinin ve/veya içgüdülerinin iyiliği (yahut gücü) nispetince erdemlidir (Nietzsche, 2002: 177). Nitekim Nietzsche nazarında "her şey biyolojiktir": Bilinç, değerler, ahlak, akıl, her şey... Velakin bu biyoloji (yahut fizyoloji) derhal "politik" hale gelir: Böylece "maddeci bir politika" ortaya çıkar; çarpıtıcı bilincin yanılsamasını uzaklaştırır, kendisini "doğal bir hiyerarşi" olarak kurar: "Nietzsche'nin bütün değerlerin dönüşümünden anladığı işte budur" (Edelman, 2005: 61). Dolayısıyla değerleri doğadan çıkarsamak demek, bir yerde, değerleri fizyolojiden çıkarsamak demektir. Mamafih yaşam bilgiden daha belirleyici, daha yüksek bir ilkedir; dolayısıyla bilginin yaşama egemen değil, yaşamın bilgiye egemen olması gerekmektedir (Copleston, 1998: 158). Yaşam burada esasen doğayı ifade etmektedir. Öyleyse değerın çıkış noktasını "bilinçli dünya" addedemeyiz.

Yaşamın bilgiye temel olması, doğanın bilgiye (yani bilinçli dünyaya) temel olması demektir; burada bilgi yahut bilinçli dünya, öncelikle ahlakı ve maneviyatı kapsamaktadır. (Nietzsche, 2002: 349). Hülasa doğa her şeyin temeli olduğundan, tüm değerlerin de çıkış noktası olması gerekmektedir. Öyleyse ahlak içgüdülere değil içgüdüler ahlaka rehberlik etmelidir.

"Her hayvan, dolayısıyla *la bete philosophe* (felsefe hayvanı) da, içgüdüsel olarak, kuvvetini tamamen salıverebileceği ve kendi güç duygusunun son kertesine erişeceği elverişli koşulların en uygun olanını elde etmeye çabalar; her hayvan, yine aynı ölçüde içgüdüsel olarak ve "bütün akıllardan çok daha üstün" keskin bir sezgiyle, en uygun olana giden bu yol üzerinde duran veya durabilecek olan her tür huzur bozucuyu ve engeli tiksintiyle iter (onu "mutluluğa" götüren yol değil bu sözünü ettiğim, onu güce götüren yol, edime, en kudretli eyleme, ve gerçekte çoğu durumda onu mutsuzluğa götüren yol)." (Nietzsche, 2011a: 108-109)

Yukarıdaki alıntı Nietzsche'nin felsefesindeki püf noktalarından birini anlamak bakımından önemlidir. Buna göre insan her şeyden önce bir hayvandır, öyle ki Nietzsche "Bilen, insanlar arasında hayvanlar arasındaymış gibi yaşamaz - hayvanlar arasında olarak yaşar" (Nietzsche, 2005: 185) der. İnsan çılgınlıkta, coşku patlamalarında ve rüya fantezilerinde insanlığın (dolayısıyla kendisinin) "tarih öncesi"ni yeniden keşfeder; hafızası "yeterince gerilere" gider ve hayvanlığı "vahşi yüz ifadeleri"nde görünürleşir (Nietzsche, 2014: 210). İnsan (hayvanı), diğer hayvanlarla birlikte doğanın bir parçasıdır, doğanın bütününe aittir; onun varoluş ilkeleri doğanın (varoluş) ilkelerine tabidir, dolayısıyla kendi ilkelerini doğanın ilkelerinden ayırmaması yani doğaya aykırı ilkeler benimsememesi gerekir. Nitekim Nietzsche'nin "Doğaya her türden aykırılık, günahdır" sözü bunu imlemektedir (Nietzsche, 2008a: 87). Mevzubahis fizyolojiyi temele almak oldukça Nietzsche'nin radikalliğini kavramak bakımından şu

beyan önemlidir: "Bir insan nasıl olmalıdır? Bu açıklama bize öyle yavan geliyor tıpkı "bir ağaç nasıl olmalıdır" gibi." (Nietzsche, 2002: 176). Doğanın bütününe nasıl ele alıyor, nasıl değerlendiriyorsak; kendi temel ilkelerimizi de öyle ele almalı, öyle değerlendirmeliyiz. İşte insanlık için gidilecek dosdoğru yol budur; bunun haricindeki yollar birer sapmadır, sapkınlıktır. Dolayısıyla değerlerimizin temeli ve/veya esası fizyoloji olmak durumundadır. İçgüdülerimiz ve/veya içgüdüsel sezgimiz, tüm akıllardan evla bir rehberdir. Öyleyse akıl içgüdülere değil, içgüdüler akla rehberlik etmelidir. Değerlerimiz istencimizi değil istencimiz değerlerimizi belirlemelidir. Nitekim doğamızın özü içgüdüler, içgüdülerimizin özüyse güç istenci olduğuna göre; bütün ideallerimizin ve dolayısıyla bütün değerlerimizin özü de güç istenci olmalıdır. İşbu mantık da Nietzsche'nin natüralizminin (doğalcılığının) çerçevesini belirler.

"Akıl" daha yüksek hayatın, yaşamının yükseltilmesinin emrinde sadece bir araç ve gereçtir. Ve iyiye gelince [...] o bana hatta hayatı tehlikeye atan, hayata iftira eden, hayatı olumsuzlayan bir ilke olarak görünmektedir." (Nietzsche, 2002: 318)

Akıl asla bizi içgüdülerimizden saptıran bir unsur olarak ortaya çıkmamalıdır, özellikle de temel içgüdümüzden (yahut tüm içgüdülerimizin temelinden) yani "güç istenci"nden. Nietzsche, bir küçük becerikli oğlana yanaşır "sen erdemli mi olmak istersin?" diye sorarsak alaycı bir tavırla bakacağını; fakat ona "sen arkadaşlarından daha güçlü olmak istemez misin?" diye sorarsak gözlerini "fal taşı gibi" açacağını serdedir (Nietzsche, 2002: 445). Bu ise ancak doğaldır zira bu istenç hepimizin (doğasının) özüdür. Darwin nazarında da insan "doğanın bir yaratığından başka bir şey değildir" ve "insan olma mertebesi"ne esasen "tam da kendine benzer diğer yaratıkların da eşit haklara sahip olduğu"nu unutarak ve "kendini daha güçlü hissederek" evrilmiştir (Nietzsche, 2010e: 45). Bir "hayvan", bir "tür", bir "birey"; içgüdülerini kaybedip "kendisine zararlı olan"ı seçmeye başladıkta yozlaşma olur. Zira "yaşamın ta kendisi"

ancak gelişmenin içgüdüsüdür; kudretin, sürekliliğin, kuvvetlerin birikmesinin içgüdüsüdür; kısacası güç istencidir: "Güç istencinin eksik olduğu yerde çöküş vardır" (Nietzsche, 2002: 146; 2008: 11-12). İşbu yüzden "insanın evcilleştirilişi" derine gittiği takdirde derhal yozlaşma başlar (emsal tipi 'Hristiyan'dır). Vahşi insan (yahut 'ahlaki' söyleyişle: kötü insan) "doğaya geri dönüş"tür, bir anlamda "onun tekrar sağlığa kavuşturulması"dır. Nitekim "değer" nesnel olarak ölçüsünü yalnızca yükseltile ve teşkilatlandırılan kudretten alır (Nietzsche, 2002: 330, 338).

"Değer üzerine senin o olduğun kudretin miktarı karar verir, geriye kalan ödeklidir."
(Nietzsche, 2002: 422)

Nietzsche şu özdeyişe hak verdiğini bildirir: "*Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valef* (Her bir kişinin hakkı, gücünün değeri kadardır)" (Nietzsche, 2015a: 65). Hak ile değeri özdeşleştiren Nietzsche; bu paralelde, hak-görev ilişkisini de ahlak düzleminden çıkarıp güç düzlemine indirger: Görevlerimiz "başkalarının bizim üzerimizdeki hakları"dır. Başkalarının hakları ise "sadece bizim egemenliğimiz altındaki şeyle bağıntılı olabilir." Şayet bizim olmayanı bizden istemeye kalksalar "akılsızca bir şey" yapmış olurlardı. Sonuçta görev duygumuz "gücümüzün çevresi" hakkında başkalarıyla aynı inancı taşımamıza bağlıdır. Haklarım sadece "gücümün başkalarının hakkım olarak gördükleri parçası" değil, tersine, "beni içinde tutmak istedikleri parçası"dır. Nitekim başkasının hakkı, benim güç duygumun başkasının güç duygusuyla örtüşmesi demektir. Gücümüz kendisini kırılmış, derinden sarsılmış olarak ortaya koyarsa artık haklarımız bitmiştir. Gücümüz aşırı artmışsa artık başkalarının hakları bitmiştir, yani "o hakları" onlara tanımamız gerekmez artık. "Değersiz insan" daima bir terazinin "hassas dengesi"ne muhtaçtır (Nietzsche, 2014: 93-95). Mevzubahis hak/hukuk oldukça "değersiz insan" ziyadesiyle hassastır, adeta içgüdüsel olarak hak/hukuk savunuculuğu yapmaktadır. Neden? Zira "haklar"a herkesten ziyade

muhtaçtır, zira zayıftır. Hukuka ihtiyaç duyan zayıf olandır, güçlü olan kendi adaletini kendisi de sağlar. Güçlü olan; bileğine, kaslarına, kanının asaletine ve kudretine güvenir; güç bakımından zayıf olan, soysuz, kanı bozuk kimse bunlara güvenemediğinden 'hak/hukuk'a güvenme zarurietini duyar. Dolayısıyla onun doğal müdafisidir.

"Bizim en kutsal kesin inançlarımız, bizim en üst değerlere atfen değişmez yanımız kaslarımızın yargılarıdır." (Nietzsche, 2002: 169)

Nietzsche'nin fizyolojiyi temele koyan, değeri fizyolojiden çıkarsayan tutumu; Tanrı'nın ölümüyle doğrudan ilgilidir. İnsanların eşit olduğu fikri ona nazarında doğaya, doğal gerçekliğe aykırıdır. Fakat buna rağmen bugüne değin hep "bizler hepimiz eşitiz, insan insandır Tanrının önünde — bizler hepimiz eşitiz!" denmiştir. Nietzsche buna karşılık "Tanrının önünde! — Ama artık öldü bu Tanrı!" der. Dolayısıyla daha yüce insanların, güç istenciyle dolu insanların önündeki en büyük engel (yahut tehlike) ilga edilmiştir: Tanrı ölmüş, onlar yeniden dirilmiştir; artık hakları olanı talep edebilir, efendi olabilirler. Nitekim Tanrı'nın ölmesi, "Üstinsanın yaşaması" demektir (Nietzsche, 2007a: 387-388). Anlaşılan, Nietzsche'nin üstinsan mitinde temerküz eden; doğal değerlerin yeniden kucaklanması, doğaya ihtişamla geri dönülmesi, bunun yüceltilmesidir. Doğaüstü olanı aşmak, ancak doğal olanı kuvvetle kucaklamakla mümkündür: Nietzsche'nin bize anlatabilmek için uğraşıp durduğu şey özetle budur. Bunun formülü de uhrevi/ahlaki değerlerin yerini doğal değerlerin (natüralist ahlakın) almasıdır.

"Benim sağgörüm: Kendileri sayesinde hayatın ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve insiyaklar ahlakın aforozuyla damgalanmıştır. Ahlak hayatın reddi olarak - hayati kurtarmak için ahlaki yok etmelidir." (Nietzsche, 2002: 183)

Nietzsche ahlak fenomeninin biyoloji açısından "son derece sakıncalı" olduğunu bildirir. Ahlak; egemenlerin (ve egemenlik içgüdüsünün), bağımsız olanların, başarılı mizaçların, güzel mizaçların, kısacası "herhangi bir anlamda ayrıcalıklı olanlar"ın aleyhine gelişmiştir hep. Ahlak bir "karşı hareket"tir; doğanın, insanı "daha yüksek bir tipe ulaştırma" çabalarına karşı bir hareket... İşbu yüzden "ahlaki olarak övülen her şeyin özünde bütün ahlaksız olana eşit olduğu" ve ahlakın gelişimini sağlayan bütün amaç ve araçların ahlak-dışı olduğu gösterilmelidir. Buna ilaveten, ahlaksızca denilip itibardan düşürülen her şeyin "ekonomik" olarak mülhaza edildikte "daha yüksek" ve "daha ilkesel" olanın inkişafına hizmet ettiği; "hayatın daha büyük zenginliği"nin gelişimi için ahlaksızlığın ilerleyişinin zaruri olduğu gösterilmelidir. "Hakikat" ancak kendimize "bu olguyu görmeye müsaade ettiğimiz derecedir" (Nietzsche, 2002: 153, 208). Burada Nietzsche'nin yaptığı "hakikat" tanımını önemlidir. Nedir hakikat? Hakikat "ahlaksızlık"tır (bu olguyla 'idraken' bütünleşmektir). Zira "ahlak" hayatı fakirleştiren, doğal tekamüle set çeken bir yalandır. Dolayısıyla ahlak aslında "ahlak-dışı" dır ve işbu yüzden hakikat "ahlaksızlık"tır. Elbette burada "ahlaksızlık" ile "ahlak-dışılık" aynı anlamdadır: Dolayısıyla "ahlaksız" olan her şey masumdur (hatta iyidir). Bunu ne ölçüde kavrarsak, hakikate o ölçüde vakıf olmuş oluruz.

"Benim ana ilkem: Ahlaki fenomenler yoktur, bu fenomenlerin tersine yalnızca bir ahlaki yorumu mevcuttur. Bu yorumun kendisi ahlak dışı kökenlidir" (Nietzsche, 2002: 147)

Ahlak belasından behemehal kurtulmamızın zaruriyetini vurgulayan Nietzsche, neyse ki artık akıllandığımızı; insanı, "tin"den, "Tanrısallık"tan türetmediğimizi; onu tekrar "hayvanların arasına" yerleştirdiğimizi söyler: İnsan hayvanların en güçlüsüdür, zira en kurnazıdır; gelgelelim, hayvanların "en hamı, en hastalıklı ve içgüdülerinden en fazla sapmış olanı" da odur. Şayet kendisine nasıl yol açtığına, koşulları kendi lehine

nasıl değiştirebildiğine, hasımlarına nasıl galebe alabildiğine bakarsak; insana saygı duymamak güçtür. Ancak insana arzuları bağlamında (ışığında) bakarsak "o en saçma bir hayvandır." İşbunun düzeltilebilmesi için ahlaktan kurtulmak gerekmektedir. Nietzsche, evvela Descartes'ın ("hayranlık verici bir yüreklilikle") hayvanları birer "makine" diye tanımladığını, tüm fizyoloji bilimimizin de "bu önermenin doğruluğunu kanıtlamaya adanmış" olduğunu bildirir. Nietzsche bugün Descartes'ın bile yapmadığını yaptığımızı, mantıken insanı diğerlerinden ayırmadığımızı; zira bugün insan hakkındaki bilгимizin, "onun da bir makine olduğu"nu ölçtüğünü (gösterdiğini) söyler; hatta "bir yeti olarak anlaşılmayabilir diye" bugün insandan "zgr istenç" dahi geri alınmıştır (Nietzsche, 2002: 178; 2008: 18).

"İnsancılık". - Hayvanları ahlaksal yaratıklar olarak görmeyiz. Ama siz hayvanların bizi ahlaksal yaratıklar olarak gördüklerini mi sanıyorsunuz? - Konuşabilen bir hayvan şöyle demiş: "İnsancılık, en azından biz hayvanların acısını çekmediği bir önyargıdır."" (Nietzsche, 2014: 218)

Nietzsche nazarında insan "en son hücrelerine kadar zorunluluktur", hiç zgr değildir (Nietzsche, 2010c: 69-70). Birer hayvan, (nihayetinde) birer makine olduğumuz olgusu bugüne değin uhrevi ve/veya ahlaki kavramlarca perdelenmiş, Tanrı'nın ölümüyle perde yırtılmıştır. Nietzsche nazarında "iyi insan" kavramı, mevzubahis perdeleyici kavramların belki de en kötüsüdür. Nietzsche, Hristiyan rahibin terbiye yöntemini eleştirerek şunu belirtir: "[ahlaki] ıslah nasıl bir bedelle ödenmiştir? [...] arayan ve ileriye çaba harcayan ruhun bir tür hadım edilmesi; özetle: insanın tasarlayabileceği en kötü dumura uğratılışı, sözümona "iyi" insan olarak." Anlaşılan, Nietzsche nazarında "iyi insan" kavramı, ahlakın bütün kavram örüntüsü için 'kilit taşı' vazifesindedir, dolayısıyla bizi natralizmden en fazla uzaklaştırandır. Bu "iyi insan" kavramıyla; tüm sayrılarının, yetersizlerin, arızalıların, kendinden muzdariplerin, kısacası

"yok olması gereken ne varsa hepsi"nin yanı tutulmuştur: "Ayıklama (Selektion) yasası" çarmıha gerilmiş; yetkin, gururlu, olumlayan, onaylayan, geleceğe güvenen insanın karşısına "bir ideal" çıkarılmış; böylelikle ona "kötü" denilmiştir (Nietzsche, 2002: 92; 2016: 123-124). Şimdi Nietzsche'nin ahlaki ve/veya uhrevi değerlerin yerine natüralist değerlerin gelmesinden bahsederken (ahlakın doğallaşmasından bahsederken) ne uslamladığını daha iyi kavramaya başlıyoruz. Nietzsche doğayı ve/veya doğal gerçekliği "evrim" üzerinden, "evrim ilkeleri" üzerinden okumaktadır.

"Tabiat: ahlak dışı olmaya cesaret eder." (Nietzsche, 2002: 79)

Nietzsche'nin ahlakın doğallaştırılmasından maksadının ne olduğunu, onun David Strauss'a getirdiği eleştirilerden de çıkarsayabiliriz. Nietzsche ("hayran olunacak bir açıklıkla artık Hıristiyan olmadığını" ilan eden) David Strauss'un; "kaba bir rahatlıkla kendini maymun-şecerecilerimizin kıllı pelerini" altına sakladığını, "insanlığın en büyük velinimetlerinden biri" olarak bahsettiği Darwin'i övdüğünü; ancak "Bizim dünya görüşümüz nedir?" sorusundan tamamıyla bağımsız olarak gelişen ahlak kuralları serimlemeye kalktığını belirtir. Nietzsche bunu esefle karşılamakta, zira Strauss'ın burada önemli bir "doğal cesaret gösterme" fırsatını kaçırdığını düşünmektedir. Nietzsche'ye göre Strauss'un burada kendi "biz"ine sırtını dönüp "*bellum omnium contra omnes*"ten ve güçlülerin ayrıcalığından "yaşam için bir ahlaki yasa" türetmesi gerekirdi. Ancak bunun için papazlara, mucizelere yahut yeniden diriliş martavalına karşı kızgın parlayışlardan fazlası; açıkçası "gerçeklik sevgisi"yle ve/veya "ciddi ve tutarlı sürdürülmüş gerçek bir Darwinci etiği"yle hareket edilmesi gerekirdi (Nietzsche, 2010e: 43-44). Nietzsche'nin Darwinci etik ile "*bellum omnium contra omnes*" ve güçlülerin ayrıcalığını ilintilendirmesi önemlidir. 'Yaratılış'ın yerini 'evrim'in almasıyla Tanrı ölmüş olduğundan; ahlak artık hükmünü yitirmiş, miadını doldurmuş olmaktadır; böylece natüralist bir tutumla, değeri, elimizdeki tek meşru zemin olan

doğadan çıkarsamamız gerekmektedir. Bunun ölçütünüyse bize evrim vermektedir, evrim ilkeleri vermektedir. Dolayısıyla başta acıma ve merhamet olmak üzere bütün geleneksel ahlak ilkeleri "ahlakiliğini" yitirmiş olmaktadır. Nietzsche'nin "benim hakikatim korkunçtur" demesi bundandır (Nietzsche, 2005: 199). Çünkü bu hakikat; acıma ve merhameti devre dışı bırakan, savaşı olumlayan bir hakikattir.

"Benim Anladığım ilerleme. — Ben de "doğaya geri dönüş"ten söz ediyorum, aslında bu bir geri gidiş değil, bir yükseliş olsa da — yukarıya, yüksek, özgür korkunç doğaya ve doğallığa, büyük görevlerle oynayan, oynayabilen... Bir benzetmeyle söyleyecek olursak: Napolyon bir parça, benim anladığım gibi "doğaya geri dönüş"tü" (Nietzsche, 2010a: 97-98).

Napolyon, savaşçılığıyla öne çıkan bir isimdi, tarihte en çok muharebe kazanmış komutan hüviyetine sahipti. Nietzsche'nin onu doğayla ve doğallıkla özdeşleştirmesinin temel sebebi budur. Zira Nietzsche nazarında doğa demek savaş demektir, mücadele demektir. Biliyoruz ki Darwinci evrim teorisinin Nietzsche'nin düşünceleri üzerinde muazzam tesiri vardır. Bu kabilde, Nietzsche'nin "güç istenci"ni, doğal seleksiyonun yarattığı (gerçekleştirdiği) varyasyonların kaynağı addettiği söylenebilir (Richardson, 2004: 47). Nitekim Nietzsche'nin dünyayı "güç istenci" olarak tanımlarken sürekli "mücadele ve rekabet"i vurgulaması, bu tanımlamayla "Darwinci var olma mücadelesi kavramı" arasındaki paydaşlığı (yahut yakın bağı) serimlemektedir (Soysal, 2020: 42, 44). Darwinci evrim teorisinin temel varsayımları şunlardır: (i) "aynı türün üyeleri arasında, çevreye uyum göstermeleri bakımından bireysel (yapısal ve davranışsal) farklılıklar vardır" (ii) "uyum göstermedeki bu bireysel farklılıklar kalıtsaldır ve kalıtım yoluyla sonraki nesillere aktarılır" (iii) "doğanın yiyecek sağlama yeteneğinin organizmaların üreme hızına yetişemeyeceğini iddia eden Malthusçu nüfus yasası doğrudur" (bu yasaya göre nüfus -denetim altında tutulmazsa- geometrik oranda

artarken, yiyecek aritmetik oranda artmaktadır), dolayısıyla bireyler arasında "var olma mücadelesi" vardır (Soysal, 2020: 49). Nietzsche, mücadeleyi baz alan evrimci ilkeleri, insana ve topluma uygulayarak sosyal darwinist (yahut sosyal darwinizme yakın) bir konuma, bir düşünce çizgisine gelir:

"[Ş]imdiye kadarki egemen dinler, insan tipini bir alt basamakta tutan temel nedenler arasındadır, -ortadan kaldırılması gerekli olanı çok fazla koruyorlar [...] Başka ne yapmaları gerekli, temiz vicdanlı, ilkece, hasta ve acılı her şeyi korumak için; yani, aslında, gerçekte, Avrupa ırkını daha kötüleştirmeye çalışmak için? Tüm değer biçmeleri baş aşağı çevirmek, işte yapmaları gereken bu! Ve kırım güçlüyü, büyük umutları hasta edin, sevince ve güzelliğe kuşku tohumları saçın, tüm özerk, erkeksi, fethedici, egemenlik kurucu, en yüksek ve en başında "insan" tipine yakışır tüm güdeleri, güvenmezliği, vicdan azabına, kendi kendini tahribe dönüştürün; evet, tüm dünyasal olanı, dünya üstünde egemen olma sevgisini tersine çeviren işte kilisenin kendine verdiği, vermesi gereken ödev" (Nietzsche, 2013: 74).

Nietzsche'ye göre insan kuşağında fizyolojik ve töresel kötülüklerin büyümesi "doğaya düşman bir ahlak"ın sonucudur (Nietzsche, 2002: 45). Doğaya düşman ahlak, merhamet ahlakıdır; acizleri ve zayıf yaratılışlıları (fazlasıyla) esirgeyen ahlaktır. Gelgelelim, doğanın (dolayısıyla varoluşun) ilkeleri, Nietzsche'ye göre, ancak evrimin ilkeleri olabilir. Bu ise acımayı değil mücadeleyi baz alır. Gelişmek, ilerlemek; ahlakın bize salık verdiği 'acıma'yla değil; çetin şartlara göğüs gererek başkalarıyla mücadele etmek ve mücadeleyi kazanmakla (ve başarısızları elemekle) mümkündür ancak. Nietzsche'nin "korkunç hakikat"ten bahsederken uslamladığı budur. Velakin yukarıdaki alıntıda belirtildiği üzere "din" ve dolayısıyla "ahlak" bunu engellemektedir. Bugüne değin "Çalmamalısın!", "Öldürmemelisin!" gibi vecizeler kutsal sayılmış; önlerinde dizler kırılmış, başlar eğilmiş ve ayakkabılar çıkarılmıştı. Fakat Nietzsche dünyada

böyle vecizelerden "daha iyi soygunculara ve katillere" asla rastlanmadığını söyler. Zira "her şeyiyle yaşamın kendisi" aslında "soyma"dan ve "öldürme"den ibarettir. Nitekim bunların kutsal sayılmasıyla aslında "hakikatin kendisi" öldürülmüş olmuştur. Yaşama aykırı düşenin, yaşamla çelişenin kutsal sayılması; o "eski levhalar"ın, yani ahlakın bizi içine düşürdüğü bir durumdu; bu bakımdan, ahlak, ölümün bir vaazından ibarettir (Nietzsche, 2007a: 276). Yaşamı olumlamak ancak ahlakı yadsımakla mümkündür ki bunu serdederken Nietzsche'nin yaşamı bir evrimci gözüyle ele alıp yorumladığı açıktır. 'Kötü insan'ın "doğaya geri dönüş" olduğunu (Nietzsche, 2002: 338) söylerken Nietzsche'nin aklında temelcek bu vardır. Nietzsche açısından "doğaya geri dönüş" yani doğayı temel referans noktası almak; yaşamı olumlamaya zemin hazırlayan "her şey serbesttir" biçimindeki yeni etiğinin temelini atabilmek açısından zaruriydi (Lukács, 2014: 65). "Her şey serbesttir" immoralizmin (temel) ilkesidir. Son tahlilde, "her şey serbesttir" demek, immoralizm demektir. Immoralizm ise değerleri yeniden değerlendirebilmenin anahtarıdır.

"İyi nedir? —İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini artıran her şey.

Kötü nedir? —Zayıflıktan doğan her şey.

Mutluluk nedir? —Gücün çoğalmakta olduğu duygusu —bir direnmeyi kırmanın duygusu.

Doygunluk değil, aksine daha çok güç; barış hiç değil, bilakis savaş; erdem değil, ama yetenek (Rönesans düşünüsündeki erdem, *virtù*, ahlaki asite bulaşmamış erdem).

Cılız ve iyi yetişmemişler yok olmalı: Bizim insan sevgimizin ilk ilkesi. Ve yok olmaları için onlara yardım edilmeli.

Herhangi bir ahlaksız davranıştan daha zararlı olan nedir? —İyi yetişmemiş ve güçsüze gösterilen etkin acıma eylemi. —Hristiyanlık..." (Nietzsche, 2008a: 9-10)

Nietzsche "*Şen Bilim*"in 225. fragmanında doğanın kötü olduğunu ve kötülüğün

daima kendi lehine büyük etkileri olduğunu bildirir. Binaenaleyh kendimize doğal olma müsaadesi vermemiz çağrısında bulunur. İnsanlığın (çoğunlukla büyük/harika insanlar addedilen) büyük etki-sanatçılarının gizli mantığının (muhakemesinin) bu olduğunu serdedir (Nietzsche, 2008b: 145). Yukarıda Nietzsche "benim hakikatim korkunçtur" diyordu (Nietzsche, 2005: 199). Şimdi, acıma ve merhamet yerine savaşı ve mücadeleyi baz alan, sadece savaşı ve mücadeleyi değil fakat zayıf yaratılışlı olanların yokoluşunu da olumlayan bu doğalcı anlayış (yahut bu anlayışın dayandığı hakikat) kimilerine hakikaten 'korkunç' görünebilir. Velakin Nietzsche'ye göre bu yalnızca alelade insanın gözüne korkunç görünecektir; zira alelade insan bütünü ahengini kavrayamaz. Bunu, onun Herakleitos felsefesi hakkındaki yorumlarından çıkarıyoruz: Nietzsche; Herakleitos'un, her "oluş" ve "yok olma"nın aslında "ne şekilde meydana geldiğini anlamak" üzere yaptığı müşahedeler (ve tefekkürler) neticesinde kutupluluk (polarite) fikrine eriştiğini; bunu da "bir kuvvetin nitelik bakımından başka hatta karşıt olan ve yeniden birleşmeye çabalayan iki faaliyete ayrılması" olarak fahmettiğini bildirir. Herakleitos nazarında alem "hiç durmadan karıştırılması gereken bir çömlek"tir: "Her türlü oluş, karşıtların savaşımdan meydana gelir" (Nietzsche, 2010c: 60). Nitekim karşıtların savaşı her oluşun özüdür. Nietzsche bu karşıtlar savaşı "zaferin hep yer değiştirmesi olayı" diye nitelemekte, Schopenhauer'ın da bu karşıtlar savaşı tasvir ettiğini, lakin onun tavsirinin ana renginin Herakleitos'unkinden başka olduğunu bildirmektedir. Schopenhauer nazarında bu karşıtlar savaşı, "iradenin, hayat olmak üzere, kendisiyle arasının açılması, bu karanlık, bu sağır irade güdüsünün kendi kendini kemirmesidir; bu, hiç şanslı kılmayan, tersine, büsbütün korkunç bir olgudur" (Nietzsche, 2010c: 62). Bu alemde çelişki, suç, haksızlık, acı var mıdır? Evet der Herakleitos, fakat "her şeyi birlikte göremeyen, ayırarak gören insan" için vardır; "her şeyi bir arada sezen tanrı" için değil; böylelikle, "birbirine karşıt olan bütün şeyler bir ahenkle birleşmiştir." Alelade insan bu ahengi göremez. Bu ahengi, Nietzsche'nin

deyişle "tanrıya benzeyen Herakleitos" gibiler anlar: "Onun ateş saçan bakışı için, çevresine akarak yayılmış olan alemde haksızlığın bir damlası bile kalmamıştır." Bu alemde "oluş" ile "yok olma", "yapma" ile "mahvetme"; hep aynı masumiyet içinde, işin içine "ahlak bakımından sorumluluk katılmamak üzere" vardır. Mesela bir çocuk (yahut sanatçı) nasıl masum olarak oynuyor, kuruyor, bozuyor ve mahvediyorsa; "ölümsüz ve canlı ateş de" masum olarak oynamakta, kurmakta, bozmakta ve mahvetmektedir. Ateş bu oyunu kendisiyle oynamaktadır: "bir çocuğun deniz kenarında kum yığını yapması gibi, su ve toprağı yığıyor ve dağıtıyor; zaman zaman oyuna baştan başlıyor." Ateşin alemleri hayata kavuşturması, suç işleme isteğinden değil 'yeni oyunlar' güdüsünden doğar. Çocuk bazen oyuncağını kenara atar, lakin sonra "masum bir hevesle oyuna yeniden başlar." Nietzsche böylelikle Herakleitos'un ateşi üzerinden doğanın kötülüğünü (dolayısıyla immoralizmi) aklar. Bu kabilde ""Bunu yapmalısın" gibi emirler veren bir ahlak öğretisini, böyle bir felsefeden artık kim isteyebilir? Veya bu yoktur diye Herakleitos'u kim suçlayabilir?" diye sorar (Nietzsche, 2010c: 68-69). Burada Darwinci mücadele perspektifiyle Herakleitos'un perspektifi örtüşmektedir. Doğa, kötülük, savaş; bunlar hep özdeştir.

"Savaşı bile kutsal kılan iyi amaçtır, diyorsunuz, öyle mi? Ben ise şöyle diyorum size: iyi savaştır her amacı kutsal kılan." (Nietzsche, 2007a: 59).

Herakleitos alemi (doğayı) karşıtların savaşına indirger ve bütünün ahenginden hareketle bu alemdeki (doğadaki) bütün çelişkiyi, haksızlığı, suçu ve acıyı aklar. Nietzsche'nin ahlakın ahlak-dışı olmasından hareketle her türlü ahaksızlığın masum olduğu sonucuna varan tutumu da bu minvaldedir. Nitekim Nietzsche'nin Herakleitos'u neden bunca methettiğini anlamak güç değildir ve aynı gerekçeyle Hegel'i de över: "Hegel: Onun popüler yanı savaş ve büyük adamlar üzerine öğretisidir. Hak zaferi kazananlardadır. O insanlığın ilerlemesini ifade eder" (Nietzsche, 2002: 216).

Nietzsche, ustası Schopenhauer'ın aksine, Hegel'den nefret etmez ve/veya onu hor görmez. Herakleitos diyalektiğin babası addedilir ve Hegel'in de Herakleitos'la aynı düşünce çizgisinde olduğu (Hegeli diyalektiğin, Herakleitos'taki 'karşıtların savaşı' düşüncesinin bir varyasyonu olduğu) söylenebilir ve Nietzsche oluşu (doğayı) savaşa indirgemek suretiyle savaşı aklayan bu uslamlama tarzından etkilenmiştir, nitekim "*Güç İstenci*"nde şöyle der: "çift şehvetlerin (yapmak ve yıkmak) bu esrarengiz dünyası, benim "iyi ve kötünün" öte yanındır" (Nietzsche, 2002: 500). Velhasıl Nietzsche'nin methettiği filozoflar, oluşu bir savaş ve/veya mücadele olarak değerlendiren ve bu suretle savaşı olumlayan filozoflardır; zira izlediği düşünce çizgisi budur: karşıtlık ve savaş, gelişmenin ve ilerlemenin olmazsa olmaz koşuludur. Bu doğrultuda Zerdüşt "Bana göre, gözleri hep bir düşman arayanlardan olmalısınız — kendi düşmanınızı aramalısınız" der (Nietzsche, 2007a: 58). Nitekim "yeni bir yaratım" (mesela "yeni bir krallık") dostlardan ziyade düşmanlara gerek duyacaktır: zorunlu olması, kendisini zorunlu hissetmesi, ancak "karşıtlık içinde" mümkün olacaktır. Mamafih kendi içimizdeki karşıtlık dahi makbuldür zira "ancak çelişki dolu olmak pahasına verimli olunur." Karşıtlık, savaş, çelişki, mücadele; hepsi yaşamın olumlayıcılarıdır. Savaştan vazgeçildiğinde, "büyük yaşamdan vazgeçilmiş" olunur (Nietzsche, 2010a: 29-30). Zira "canlılar dünyasında olagelen her şey", esas itibariyle; "bir boyun eğdirme, bir efendi olma"dır (Nietzsche, 2011a: 73). Neticede Nietzsche'nin savaşçılığı aktivizmle, barışçılığı (yahut savaş karşıtlığını) pasifizme özdeşleştirdiğini söyleyebiliriz. Pasifizmi hayatın yadsınması addetmesinin nedeni; hayatı, evrimci perspektif üzerinden okumasıdır. Nietzsche; doğayı hayatla eşlemler, hayatı evrimle eşlemler, evrimi savaşa eşlemler, savaşıysa güç istenciyle eşlemler.

"Acı verici gerilimin dönemlerinde ve yaralanabilirliğin [savunmasızlığın] devrelerinde savaşı seç: O seni dış etkilere ve iç etkilere dirençli kılar, o kaslarını güçlendirir."
(Nietzsche, 2002: 487)

Nietzsche hayatı evrimci perspektiften hareketle yorumlamaktadır. Evrimci perspektif çerçevesinde mücadele ve doğal seleksiyon ayrılmaz bir bütündür. Doğal seleksiyon neden önemlidir? Çünkü türün mükemmelleşmesine hizmet etmektedir. Doğal seleksiyonun bu vasfına Nietzsche'nin "doğaya geri dönüş"ü "ilerleme" ile özdeşleştirmesinde işaret edilmektedir (Nietzsche, 2010a: 97). Doğal seleksiyonun temelinde bireylerin birbirleriyle mücadelesi bulunur; türün mükemmelleşmesi, mücadelenin çetinliği nispetindedir. Merhamet yani esirgeme ise koşulların çetinliğini iptal ederek türün mükemmelleşmesini engeller (yahut akamete uğratar). Esirgememeliyiz ki "ilerleme" olabilsin. Hatırlarsak, Nietzsche; Darwin'e göre insanın kendi benzerlerinin "eşit haklara sahip olduğu"nu sürekli unutarak, "kendini daha güçlü hissederek" ve "türünün daha zayıf örneklerini ortadan kaldırarak" evrimleştiğini söylüyordu (Nietzsche, 2010e: 45). İşte Nietzsche'nin "doğaya geri dönüş"ü "ilerleme" ile özdeşleştirmesi bundandır. Üstün (yaratılışlı) olanlar, aşağı (yaratılışlı) olanları "eşit"leri addedip esirgemeye kalkarlarsa "ilerleme" gerçekleşemez. Esirgemek, doğal seleksiyona ket vurmaktır; bu, türün mükemmelleşmemesi yani "ilerleme"nin durması, hatta gerileme yani dekadans meydana gelmesi demektir.

"Hayatın kendi bir dayanışma bilmez, bir organizmanın sağlıklı ve yozlaşmış kısımları arasında "eşit hak" tanımaz, kabul etmez. Bu sonuncuları kesip atmalıdır, aksi halde bütün mahvolur. Yozlaşanlara acımak, kusurlu ve hasta yaratılanlara eşit haklar tanımak - Bu en derin ahlaksızlıktır, o tabiata aykırılığın bizzat ahlak diye görülmesidir."
(Nietzsche, 2002: 361)

Nietzsche, hayatı ve varoluşu "evrim" üzerinden okur; savaşı ve doğal seleksiyonu, gelişmenin ve ilerlemenin iki temel koşulu addeder. Dini (yahut Hristiyanlığı) "yaşama düşman" olarak görmesinin temelinde bu yatar. Ona göre Hristiyanlığın sevgi öğretisini ve diğerkamılığı önplana koyması yüzünden "tekil insan"

öyle "önemli", öyle "mutlak" sayılmıştır ki, onu "feda etmek" mümkün olmamıştır: "Ama insan cinsi sadece insanların kurban edilmesiyle varlığını sürdürür." Bütün ruhlar (Tanrı karşısında) eşit olmuştur: "Ama bu düpedüz bütün olası değerlendirmelerin en tehlikelidir." Bütün tekil kişiler eşit sayıldıkta; insan cinsi kuşkulu kılınmış, "cinsin mahvına" yönelik uygulama(lar) kolaylaştırılmış olur: Hristiyanlık 'seçim ve seleksiyon'a karşı çıkan "karşı ilke"dir. Hasta ve dekadant (Hristiyan), sağlıklı putperestten fazla değere malik olduğunda; "gelişimin doğal gidişi engellenmiş ve tabiata aykırılık yasa haline getirilmiş olur." Nitekim bu "genel insan sevgisi" pratikte bütün eksik, kusurlu, yeteneksiz yaratılanın; acı çekenin lehinedir: O ise "insan cinsinin gelişmesi"ne aldırışsızdır (Nietzsche, 2002: 140). Hülâsa tekil bireyler eşit sayılıp hepsine muazzam önem atfedildikçe kimse feda/kurban edilemez. Tür gereksiz ağırlıklarından silkinip kurtulamaz, kanatlarını açıp göklere yükselemez. Sonuçta türün gelişmesine ket vuran eşitlik ilkesi doğaya aykırıdır, keza acıma da öyle...

"Acıma, bir bütün olarak, ayıklama yasası olan evrim yasasına engel olur. Batıp gitmek için olgunlaşmış olanı korur; yaşamın elediği ve ölüme mahkum ettiklerinin tarafını tutup iyi yetişmemişlerin her çeşidinin olanca bolluğuyla yaşamın kendisine karamsar ve şüpheli bir görünüm verir. [...] Acıma aracılığıyla yaşam yadsınmıştır ve yadsınmaya layık kılınmıştır —acıma, nihilizmin pratiğidir. Tekrarlayalım: Bu depresif ve bulaşıcı içgüdü, yaşamı koruyan ve onun değerini artıran içgüdülerin tümünün önünde engeldir: O, hem sefaletin çoğaltıcısı hem de sefillik yaratan her şeyin koruyucusu olarak *décadence*'in ilerleyişinin başlıca araçlarından biridir" (Nietzsche, 2008a: 12-13).

Hristiyanlık, evrimci/natüralist perspektiften bakıldıkça, mutlak surette ilerlemeye/gelişmeye düşmandır: Herkes eşit addedilir, içgüdüler bastırılır, dünya uğruna yapılan kavga silikleştirilir, acıma vaaz edilir ve zayıf olanlar esirgenerek elemeleri engellenirse; doğal seleksiyon sekteye uğrar. Hristiyanlık tarafından hakim

kılınan ahlaki değerler, natüralist değerlerin yerini almıştır; böylece üstün olan(lar) aşağı konulup, aşağı olan(lar) üste çıkarılmıştır. Halbuki Nietzsche nazarında: "Hayatta kudretin derecesinden daha başka hiçbir şey yoktur değeri olan." Ahlak ise yeteneksiz yaratılanları; onların her birisine "sonsuz bir değer", bir "metafiziki değer" vehmetmek suretiyle nihilizmden korumuştur; bunu, onları "dünyevi iktidarla ve hiyerarşiyle bağdaşmayan bir düzen"e yerleştirmekle sağlamıştır. Ahlaka inancın mahvolduğu varsayıldığı takdirde, "doğuştan yeteneksizler" artık avuntu duyamayacak ve mahvolacaklardır: Kendilerini mahvetmek suretiyle mahvolacaklardır (mahvı zaruri olanın "içgüdüsel istifası" olarak). Zira ahlakın koruması olmayınca yeteneksizler kendilerini "tahrip" etmeye meylederler. Tahribe yönelik meyilde, "çok daha derin" bir içgüdü, hiçliğe yönelik istenç etkin olmaktadır: "Nihilizm bunun hastalık belirtisi olarak doğuştan yeteneksizlerin artık avuntu duymamalarıdır" (Nietzsche, 2002: 49-50). Zaten (Nietzsche nazarında) arzulanır olan budur. Fakat kilise, ölüme ve kendini imhaya yönlendireceği yerde; hastaları ve kusurlu yaratılanları korumakta, kendi cinslerini çoğaltmaları için onları cesaretlendirmektedir (Nietzsche, 2002: 141).

"İnsan cinsi sakat yaratılanların, zayıfların, dejenere olanların mahvına ihtiyaç gösterir: Ama Hıristiyanlık düpedüz onlara başvurmuştur, saklıyan, muhafaza eden güç olarak; o zayıfların aslında kendilerini korumak, idame etmek, birbirlerini karşılıklı olarak tutmak gibi kudretli içgüdüsünü yükseltmiştir. Hıristiyanlıkta "erdemlilik" ve "insan sevgisi" nedir ki? Eğer o düpedüz [...] seleksiyonun (istifa, seçim) engellenmesi değilse? Hıristiyanca diğerkamalık zayıfların kitle bencilliği değil de nedir ki eğer herkes birbirine özen gösterirse, her bir bireyin en uzun süre idame olacağını keşfetmeyi salık verirse... Eğer böyle bir zihniyeti aşırı bir ahlaksızlık, hayata yönelik bir cürüm olarak hissetmezsek, bu takdirde o hasta çeteye dahiliz ve bizzat onun içgüdülerine sahibiz demektir... Gerçek insan sevgisi insan cinsinin en iyi şekilde olması için kurban ister- o serttir, nefsi yenmedir, çünkü onun insanın kurban edilmesine ihtiyacı vardır ve bu

düzmece hümanite, ki o Hristiyanlık diye adlandırılır, düpedüz hiç kimsenin feda edilmemesini sağlamak istemektedir..." (Nietzsche, 2002: 140-141)

Yukarıdaki alıntıda ilerlemenin yahut gelişmenin kendine kurban istediği belirtilmektedir: Kurban seleksiyonun olmazsa olmazıdır. Mevzubahis kurban pekala gönüllü bir kurban da olabilir: "Çileci ideale hürmetim tam, dürüst olduğu sürece! Kendine inandığı ve bize soytarılık yapmadığı sürece!" (Nietzsche, 2011a: 167). Çileci idealin dürüst olmasından maksat nedir? Hasta ve kusurlu olanların, hiçliğe meyledenlerin kendilerini yok etmesi, ölmeyi seçmesi, intiharı seçmesi veyahut ürememesi; yani hiçliğe meyledenlerin hiçliğe karışması, dolayısıyla "batıp gitmek için olgunlaşmış" olanın batıp gitmesi. *Güç İstenci*'nin 247. fragmanında Nietzsche bunu "Eylemin mantıki sonucuna uygun olan nihilizmin teşvik edilmesinden daha yararlı bir şey yoktur" diyerek ifade eder. Nitekim Hristiyanlığın bütün fenomenlerinin, karamsarlığın bütün fenomenlerinin anlamı şudur: "Biz var olmamak için olgunuz. Bizim için var olmamak makuldür." Aklın bu beyanı, (istifaya, seleksiyona dahil kılınmış) doğanın beyanıdır aslında (Nietzsche, 2002: 141). Nietzsche (evrimci perspektif bağlamında), birin sürekli ikiye bölündüğünü ve bireylerin az bireyler lehine (uğruna) mahvolduğunu belirtir. Bu az bireyler gelişimi sürdürür; kalan (aşırı) kitleyse tükenir, ölür: "Sayısız birey az sayıdakilerin uğruna kurban edilmelidir." Kendimizi aldatmamalıyız, "halklar ve ırklarda" da durum aynıdır. Kitle ancak "büyük süreci" devam ettiren değerli bireyler uğruna vardır (Nietzsche, 2002: 335). Zaten Sezar ve Napolyon gibi mizaçların mermerini ilgisizce işlediklerini, işlerken insanların olanca bolluğuyla feda/kurban edilmelerine bakmadıklarını ve "bu yolda en yüksek insanların geleceği"nin bulunduğunu söylerken aklında bu vardır (evrimci perspektiften hareketle konuşmaktadır). Nietzsche nazarında geleceğin yüksek insanının mizacını başka türlü tasavvur edemeyiz (Nietzsche, 2002: 467).

"Fecaati saygıyla karşılamak gereklidir; zayıf olana "mahvol" diyen fecaat el üzerinde tutulmalıdır." (Nietzsche, 2002: 47)

Erdemin bize acımayı, merhameti, esirgemeyi salık vererek seleksiyonu (dolayısıyla gelişmeyi) engellemesinden ötürü Nietzsche "Erdemden daha pahalı hiçbir şey yoktur" der. Zira sonunda onunla dünyayı "hastane" haline getireceğimizi serdeder. Dolayısıyla herkes herkesin hasta bakıcısı olacaktır. Çok istenilen "yeryüzü barışı" böylelikle sağlanacaktır. Velakin insanlar birbirlerinden hazzetmeyecekler, hoşlanmayacaklardır: "O derece az güzellik, kibir, riziko, tehlike hüküm sürecektir." Kendileri uğruna yeryüzünde yaşamının degeceği "eserler" var olmayacaktır (Nietzsche, 2002: 205-206). İnsan tipinin en büyük kudretlilik ve haşmetine yükseltilebilmesi için onun ahlakın dışına yerleştirilmesi zaruridir. Haşmetli bir gelişim, kendi uğruna, insanlardan "muazzam bir miktarı" tüketir. Dolayısıyla buna yönelik bir karşı hareketin ortaya çıkması ancak doğaldır. Daha zayıflar, ortalama varoluşlar; muazzam bir miktarın (kendilerinden) tükenecek olması (gerekliliği) karşısında; hayatın haşmet ve zafere erişmesine muhalif olmaya, "hayat ve gücün galebesine karşı taraf tutmaya" ihtiyaç duyarlar. Binaenaleyh kendisine atfen ve/veya kendisi sayesinde "hayatı bu en yüksek zenginliği içinde mahkum edecekleri" hatta mümkünse yok edecekleri "yeni bir değerlendirme"ye kavuşmak isterler. Onların imdadına ahlak yetişir. Dolayısıyla "hayata düşman bir eğilim" ahlaka özgüdür (Nietzsche, 2002: 438).

"Siz, daha yüce insanlar, sizin bozduğunuzu ben düzelteyim diye mi burada olduğumu düşünüyorsunuz? Ya da bundan böyle acı çekenleri daha rahat ettireyim diye mi? Sizlere, tedirginlere, yolunu şaşırılmış, yanlış yerlere tırmanmış olanlara daha kolay patikalar göstereyim diye mi? Hayır! Hayır! Üç kez hayır! İçinizden hep daha çokları, daha iyileri yıkılmalı — çünkü hep daha kötü ve daha zor olanla karşılaşmalısınız. Ancak böyle olduğu takdirde insan, yıldırım çarpmasıyla parçalandığı yüksekliklere

ulaşabilir: yıldırım çarpması için yeterli yükseklik!" (Nietzsche, 2007a: 390-391).

Nietzsche, tarih boyunca; en güçlü, en verimli insanların; daima büyük düzensizlikten, koşulların elverişsizliğinden, hedeflerin karışıklığından yetiştiğinin görüldüğünü söyler: "her şey yolunda gitseydi" bu gerçekleşmezdi. Mamafih türün mükemmelleşmesi ve/veya türün sunduğu üstün örneklerin mükemmelleşmesi mücadelenin çetinliği nispetindedir. Dolayısıyla "olabildiğince çok sayıda insana" refah getirmek, rahatlık getirmek; güçlü bireyleri (keza büyük anlayış) yetiştiren toprağı bozacaktır. Öyleyse yapılması gereken refah getirmek, rahatlık getirmek değil; mücadelenin çetinliğini, yani "yaşamın şiddetli karakterini" korumaktır. Velakin empati sahibi, sıcak yüreğin dileği; şiddetin ve çetinliğin ortadan kalkmasıdır. Halbuki burada saldırılan yaşamın kendisidir. Tarih bize dehanın (büyük anlayışın) üretilişinin; koşulları kötüleştirip insanları "kıskançlık, nefret ve rekabet hırsı"na sürüklemekten geçtiğini göstermektedir. Birbirine karşı kışkırtılmışlığın yarattığı enerjinin sıçrattığı bir kıvılcımdan doğar büyük anlayışın (dehanın), büyük bireyin ışığı. Bu üretilişin bilincine varan ve pratikte uygulamak isteyen "doğa gibi kötü ve acımasız" olması gerekmektedir (Nietzsche, 2015a: 168-170, 175).

"Kötü.- En iyi ve en verimli insanların ve halkların hayatını inceleyip sorun kendinize; gurur verici bir yüksekliğe dek büyümesi gereken bir ağaç, kötü havasız ve fırtınasız yapabilir mi: Aksilikler, dıştan gelen dirençler, nefret, kıskançlık, inatçılık, güvensizlik, sertlik, aç gözlülük ve şiddet, onsuz erdemli büyük gelişmelerin çok zor olduğu olumlu koşullar arasında mıdır? Zayıfları öldüren zehir, güçlüleri güçlendirir - güçlüler zehir demezler ona." (Nietzsche, 2011b: 39-40).

Darwinizmden yahut evrimcilikten almış olduğu temalar, Nietzsche felsefesinin taşıyıcı sütunları (yahut omurgası) hüviyetindedir. Tanrı'nın ölümü ancak yaratılışın

yerini evrimin almasıyla gerçekleşebilmiştir. Böylece ahlakın yerini natüralist değerler almış; immoralizm böylelikle temellendirilebilmiş, acıma ve eşitliğin yerini savaş ve seleksiyon almış, "hayatın kendisi" bu sayede "güç istenci" olarak tanımlanabilmiştir. Omurgasız bir iskelet ayakta duramayacağı gibi, Darwinizmden yahut evrimcilikten alınan temalar olmaksızın Nietzsche felsefesi ayakta duramaz. Nietzsche, önceleri, Darwin'in kuramıyla bir meselesi varmış gibi konuşmuyordu, kendi kuramını desteklemek adına Darwin'den alıntılar yapıyor, Darwin'in düşünceleriyle kendi düşünceleri arasında paralellik kuruyordu (Nietzsche, 2010e: 45). Gelgelelim Nietzsche, bir noktada, Darwin'e ve Darwinizme yönelik tutumunu menfi yönde değiştirir; hatta vazettiği üstinsan kavramının getirdiği yankıdan bahsederken "Öteki aydın geçinen boynuzlu hayvan takımıysa beni onun yüzünden Darwincilikle suçladı" der (Nietzsche, 2016: 51). Fakat kimilerine (mesela Ansell-Pearson) göre Nietzsche, Darwinist savlara karşı çıkarken dahi, aslında, Darwinist teoriyi destekler minvalde yazmaktadır; yani Nietzsche kendisini "Darwin karşıtı" gibi sunmakta, lakin sıklıkla "Darwin yanlısı" olarak yazmaktadır (Soysal, 2020: 46). Velakin Nietzsche'nin (evrim) kuramıyla Darwin'in kuramı "aynı olguyu aşkın bir varlık ya da alana başvurmadan açıklamalarına rağmen" kökten farklıdır. Dolayısıyla perspektifleri arasındaki birtakım genel benzerliklerden hareketle, Nietzsche'nin "Darwinci bir düşünür" olduğuna hükmetmek doğru olmayacaktır (Soysal, 2020: 76). Belki Nietzsche'yi ilk zamanlarında Darwinci diye nitelemek yersiz olmayabilirdi velakin sonraki zamanlarında Darwin'den sapmıştır. Peki önceleri Darwin'i tutarken, sonradan neden kendisiyle Darwin (ve Darwinizm) arasına çizgi çekmiştir? Neden Darwin'i (ve Darwinizmi) acımasızca eleştirmeye başlamıştır?

"Darwin ekolünün yanılıgısı benim için sorun haline geldi: Burada düpedüz yanlış görmek için ne denli kör olunabilmiştir?" (Nietzsche, 2002: 339-340)

Nietzsche'nin Darwinci kurama itirazları (yahut saldırıları) incelendiğinde, bazı hususlarda birleşip bazı hususlarda ayrıştıkları görülür. Yaşamı açıklama iddiasındaki bir kuram serimlemek, organizmaların evrimine (yahut mutasyonuna) inanmak, Tanrı'dan (yahut aşkın olandan) bağımsız "evrimci bir ahlak anlayışı"na sahip olmak, doğada "süregiden bir mücadele"ye inanmak; birleştikleri hususlardır. Gelgelelim ikisinin bu hususları açıklama biçimleri farklıdır. Darwin evrimsel değişimi "uyum gösterme" ve "var olma mücadelesi" ile açıklarken, Nietzsche "güç istenci" ve "güç mücadelesi" ile açıklamaktadır. Darwin (kısmen) edilgin ve/veya tepkisel bir yaşam resmederken, Nietzsche (tamamen) etkin ve/veya dinamik bir yaşam resmeder. Nitekim Darwin'in kuramı "edilgin bir uyum gösterme süreci"ne işaret etmekteyken, Nietzsche bize "etkin ve biçimlendirici bir süreç" sunmaktadır. Darwin'de evrimsel değişimin temel ilkesi "kendini koruma içgüdü" iken; Nietzsche "güç mücadelesi" ve "güç istenci"ni değişimin dinamiği (yani dinamik biçimlendirici güç) addetmektedir (Soysal, 2020: 75-78).

"Dış hal ve şartların" etkisi Darwin'de saçmalık derecesinde aşırı değerlendirilmiştir: Hayat sürecinde önemli olan nokta düpedüz "dış özel hal ve şartlardan yararlanan, onları sömüren düpedüz şekillendiren, içten dışa doğru biçimler yaratan muazzam zorlayıcı güçtür." (Nietzsche, 2002: 319)

Nietzsche, Darwinci kuramı, "kendini-koruma" ve "hayatta kalma" güdülerini evrimsel değişimin temel dinamiği addettiği için eleştirmektedir (Soysal, 2020: 42). Darwin'in kuramı, Nietzsche nazarında, tepkisel bir kuramdır; organizmanın dış etkenlere gösterdiği tepkilere göre biçimlenen bir yaşam resmeder. Evrimsel değişim, organizmanın dış koşullara adaptasyonu yahut dış güçlere tepki vermesi aracılığıyla gerçekleşir. Organizmalara yüklenen adaptasyon özelliği ve hayatta kalma, "organik yaşamın amacı" olarak sunulur. Dolayısıyla evrimsel süreçte belirleyici unsur

organizmanın kendisi değil dış güçlerdir. Ancak Nietzsche, Darwinci kuramda "dış güçlerin etkileri"nin abartıldığını, organizmanın kendi gücününse gözden kaçırıldığını serdedir. Darwinci kuramın ana unsurlarından olan adaptasyon, Nietzsche nazarında sadece bir tepkidir. Dolayısıyla adaptasyon "yaşamın özü" olamaz, yaşam adaptasyon üzerinden tanımlanamaz (Soysal, 2020: 54-55, 76). Yaşam, Nietzsche nazarında, iç koşullarımızın dış koşullara intibakı (adaptasyonu) değil; bilakis, dışarıda olanı gitgide kendine katan ve gitgide itaatkar kılan (kontrolüne alan) "güç istenci"dir (Nietzsche, 2002: 336). Darwin'in açıklaması; organizmaların "hayatta kalmak" için çevre koşullarına adapte olmaya çalıştıkları bir dünya anlayışına götürmektedir (Nietzsche'nin Darwin'in kuramını tepkisel bir kuram olmakla suçlaması bundandır). Velakin Nietzsche "etkin ve dinamik güç odakları"nın güçlerini artırma uğruna kendilerini feda edebilecekleri bir dünya anlayışına sahiptir (Soysal, 2020: 76).

"[D]aha güçlü olmak istemek her türlü [...] güç merkezinden bakılırsa biricik realitedir. Kendini muhafaza etmek değil, tersine kendine maletmek, egemen olmak, daha çok olmak, daha güçlü olmayı istemek." (Nietzsche, 2002: 342).

Nietzsche ortada bir hayatta kalma değil güç mücadelesi olduğunu serdedir, yani mücadele hayatta kalma uğruna değil güç uğrunadır. Nitekim yaşam sürecinde kendini koruma değil güç istenci belirleyicidir: "içgüdü, kendini koruma ve daha fazla güç arasında seçim yapmak zorunda kaldığında, tereddütsüz gücü seçer." Dolayısıyla da "bir güç odağı, gücünü arttırmak için, kendini korumayı riske atabilir"; yani Nietzsche nazarında, güç artışı, organizma açısından, kendini korumadan önce gelir. Kendine koruma, güç istencinin bir uzantısı yahut yan etkisidir ancak (Soysal, 2020: 16, 56). Hülasa güç istenci, korunma içgüdüsünden daha temel, daha güçlüdür. Organizmanın öncelikli dileği korunmak değil gücünü boşaltmaktır; korunma, gücü boşaltmanın sonuçlarından biridir. Dolayısıyla "kendini koruma içgüdüğü ne organik yaşamın ne de

ahlakın kökenini açıklamada anahtar ilke olamaz." Şayet yaşamın (yahut organizmanın) özü güç istenci değil korunma olsaydı; organizmanın güç mücadelesi uğruna hiç çekinmeden kendi varlığını riske atması mevzubahis olamazdı (Soysal, 2020: 77).

"Fizyologlar "hayatı idame ediş" içgüdüsünü bir organik varlığın ana içgüdüğü olarak tespit ederken düşünmelidirler. Her şeyden önce canlı bir şey gücünü deşarj etmek ister: "İdame ediş" sadece bunun sonuçlarından biridir. Gereksiz teleolojik ilkeler karşısında dikkatli olunmalıdır (Buna hayatı idame edişin, bütün kavramı dahildir)." (Nietzsche, 2002: 320)

Yaşamın (dolayısıyla evrimsel dönüşümün) temel ilkesini var olma mücadelesi olarak koyutlamak suretiyle, Darwin, güç istencine gereksiz bir teleolojik ilke dayatmıştır (Soysal, 2020: 69). Binaenaleyh Nietzsche, bir taraftan "güç istenci" düşüncesinin bir "evrim düşüncesi" olduğunu ikrar ederken, diğer taraftan Darwin'i reddetmektedir; zira Darwinci kuram yeterince "saf" değildir. Nietzsche'nin Darwin'e temel itirazı, evrimin arkasına sahte bir telos yerleştirmesi, yani organizmanın "içsel bir doğal güç" (yani "güç istenci") tarafından değil, uyum (adaptasyon) sağlamaya çalıştığı "dışsal bir güç" tarafından yönetildiğini savlamakta görünmesiydi. Gelgelelim, Nietzsche böylelikle (onu reddetmek suretiyle de olsa) kendisini Darwin'le (ilgili meselelerle) yakından ilişkilendirmiş olmaktadır (Plank, 2012: 192, 404). Peki Nietzsche neden Darwinizm konusuna böyle hassasiyetle eğilmektedir? Bunun ipucunu Nietzsche'nin Herbert Spencer'a getirdiği eleştirilerden çıkarsayabiliriz zira Darwin'i ve Spencer'ı benzer minvalde eleştirmektedir:

"İnsanlığın bozulmuş olmasının geçerli sebebi nedir? Aktöresel ve fizyolojik bakımdan? [...] Diğerkamlığın hakkını fizyoloji ile sebeplendiremeyiz. Keza yardım hakkını, kaderlerin eşitliği hakkını da onunla izah edemeyiz. Bütün bunlar dejenere edilmişlerle

ve doğuştan yetersiz, yeteneksiz doğanların primleridir. [...] Hayat savaşın bir sonucudur, toplum ise savaşın bir aracıdır... Bay Herbert Spencer biyolog olarak bir yozlaşmış kişidir. O ahlakçı olarak da öyledir (o diğerkamlığın zaferinde arzuya değer olan bir şey görmektedir!..) (Nietzsche, 2002: 45-46)

Darwinci perspektifin serimlediği ahlak tasavvuru, adaptasyon ve varoluş mücadelesi kavramlarınca şekillendirilir; bu da Nietzsche'nin Darwin'e itirazının odağını oluşturur. Nietzsche, Darwin'i gerçekliği "ahlak"a dönüştürmekle suçlar; yani Darwin, "ahlak"ı evrimin bir gereği ve/veya ürünü kılacak bir evrim vizyonu sunmak suretiyle, ahlakla doğayı örtüştürmekte, ahlaki doğallaştırmaya kalkmaktadır. Ancak, Nietzsche nazarında bu, Nietzsche'nin saldırdığı yerleşik değerleri kutsamak demektir. Darwinci kuramda, ahlakın kökeni, (diğerkam) sosyal niteliklerin seleksiyon süreciyle temayüz etmesidir. Darwin'in ahlakın kökenine ilişkin iddiası, ahlakın doğal ayıklanma sürecinde elde edilmiş olan sosyal niteliklerin evrilmesiyle ortaya çıktığı inancıdır. Böylelikle Darwin, (diğerkam) sosyal içgüdüleri "ahlakın temeline" koymuş olmaktadır. Sosyal içgüdüler, Darwin nazarında, ahlaki yapımızın ana ilkesidir; böylelikle yerleşik değerlerin altın kuralı, yani "Sizler insanlara onların sizlere davranmalarını istediğiniz şekilde davranınız" kuralı temellendirilmiş olur. Darwinci ahlakta grubun idamesi bireyin idamesinden elzemdir; ahlakın "bireye diğer birey ya da gruplar karşısında çok az yararı var[dır]" fakat "bir grubun elini diğer gruplar karşısında çok güçlendirecektir." Ahlaki standartların yükselmesiyle grubun idame şansı artacaktır. Darwin bunu (dolayısıyla ahlakın kökenini) doğal seleksiyona dayandırmaktadır. Gelgelelim, Nietzsche nazarında bu, doğaya ahlak dayatmak ve/veya doğal gerçekliği ahlaka dönüştürmek demektir. Darwinci kuram, bu kabilde, diğerkamlığı (dolayısıyla 'güç istencinin yadsınması'nı) ifade eder. Bu ise yaşamı sahiplenme, yaralama, zayıfları yenme, sömürü vs. üzerinden tanımlayan Nietzsche'nin immoralizmini iptal etmektedir (Soysal, 2020: 60-64). Darwin canlılarında bencilce eğilimler olduğunu reddetmez, fakat

türün bireyleri arasındaki diğerkamlık oranının (nispeten) yüksek olmasının türe avantaj sağladığını serdeder. Böylece seleksiyon; eğilimleri/genleri elekten geçirirken, diğerkam olmayan genleri/eğilimleri gitgide ayıklamaktadır. Bu da diğerkamlığı (dolayısıyla ahlakı) doğallaştırmak, diğerkamlığın (dolayısıyla ahlakın) temelini doğaya atfetmek demektir. Hülasa Nietzsche'nin Darwin'e itirazının temelinde, Nietzsche doğayı (natüralist değerleri) ahlaksızlıkla özdeşleştirirken, Darwin'in doğayı (natüralist değerleri) ahlakla özdeşleştirilmesi bulunmaktadır.

"Ahlak düpedüz "ahlaksızdır" yeryüzündeki diğer her türlü şey gibi." (Nietzsche, 2002: 168)

Nietzsche'nin bir immoralist olarak temel savı; ahlakın, natüralist değerlerden uzaklaşılması sonucunda içine düştüğümüz bir hastalık, bir sapkınlık olduğudur. Nitekim Nietzsche nazarında doğa demek, ahlak-dışı demektir: "Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır" (Nietzsche, 2013: 84-85). Doğal nedensellik ile ahlaki nedensellik taban tabana zıt ilkelere dayanır. Mamafih gerçek ahlak ancak doğal ahlak olabilir, bizim (bugün) ahlak olduğuna inandığımız şeyse esasında bir ahlaksızlıktan ibarettir: "Ahlakın alanının küçültülüşü, onun ilerlemesinin bir işaretidir. İnsanın nedensel olarak düşünemediği her yerde ahlaki olarak düşünülür" (Nietzsche, 2002: 174). Hayatın kendisi dayanışma bilmez, organizmanın sağlıklı kısımlarıyla sağlıklı (yozlaşmış) kısımlarını "eşit" saymaz, aralarında "eşit hak" tanımaz. Yozlaşmış olanlar kesilip atılmalı, elimine edilmelidir; aksi takdirde "bütün" mahvolur. Dolayısıyla yozlaşanlara acımak, onlara "eşit haklar" tanımak; en derin "ahlaksızlık"tır, doğaya aykırılığın bizzat "ahlak" diye gösterilmesidir (Nietzsche, 2002: 361). Ancak Darwin dayanışmayı, diğerkamlığı ve esirgemeyi; türün bir bütün olarak, var olma mücadelesinde diğer türlerin önüne geçmesi ve/veya avantaj kazanması olarak değerlendirir. Halbuki Nietzsche nazarında bencilik (bencilce mücadele) sadece türler

arasında değil türün kendi içinde de en temel ilke olmak durumundadır. Binaenaleyh Nietzsche biyologların doğada diğerkamlık örnekleri addettiği durumlarla alay eder:

"Biyologlarda sahte "diğerkamlık"la alay: Amiplerde çoğalma - safranın atılması katıksız çıkar olarak görünür. Kullanışsız maddelerin dışarıya atılması. [...] Bir protoplazmanın ikiye bölünüşü eğer güç kendine mal ettiği sahipliğin artık üstesinden gelemese ortaya çıkar: Doğurma bir güçsüzlüğün sonucudur. Erkek hücreler açlıktan dişileri arayıp bulursa ve onun içinde kendini yitirirse, doğurma bir açlığın sonucudur."
(Nietzsche, 2002: 320)

Neticede Nietzsche'nin kendisiyle Darwin arasına çizgi çekme gereksinimi duymasının nedeni, ikisi arasındaki temel ayrım noktası; "ahlakın kökeni ve gelişimi"ne ilişkindir. Darwin ahlakı doğal seleksiyonla edinilen (diğerkam) sosyal içgüdülere dayandırmaktadır. Nitekim toplumun, türün yahut grubun korunmasını amaçlayan Darwinci ahlak (anlayışı) diğerkam bir anlayıştır, zira hayatta kalma (dayanışması) üzerine kuruludur. Nietzsche bunu "çileci ideal" ile bir tutar. Dolayısıyla Darwinci ahlak (anlayışı) yaşama düşmandır. Şayet korunma içgüdüsünü yaşamın özü/temeli addedersek; "daha fazla ve daha güçlü olmak isteyen yaşam hadım edilecek, yaratıcı ve biçim verici gücünü kaybedecektir" (Soysal, 2020: 76-78). Darwin ahlakı doğallaştırır ve ahlakın türe avantaj sağladığını serdetmek suretiyle ahlakı olumlamış olur. Halbuki Nietzsche immoralizmi ahlakı doğaya aykırı addetmekle, doğanın ahlak-dışı olduğunu serdetmekle tesis ediyordu. Böylelikle Darwin'in doğa-ahlak ilişkisine dair uslamaması, Nietzsche'ninkine tamamen terstir. Velhasıl Nietzsche'nin kendi felsefesini yadsımamak adına Darwin'i yadsıması zaruriydi, kaçınılmazdı. Zira zayıfları esirgemenin ve diğerkamlığın natüralist değerlerle bağdaştığını ikrar etseydi Nietzsche'nin tüm immoralizmi temelden yıkılacaktı. Dolayısıyla Darwin yanılıyor olmalıydı. Nitekim Darwinci (diğerkam) ahlak, Nietzsche nazarında, türün mükemmelleşmesine değil,

bilakis yozlaşmasına hizmet eder.

"Anti-Darwin. — Şu ünlü "yaşam uğruna savaş" kanıtlanmış olmaktan çok öne sürülmüş gibi geliyor bana. Rastlanılmıyor değil buna, ama bir istisna olarak; zorluk durumu, açlık durumu değil, zenginlik, bolluk, hatta saçma bir israftır daha çok, yaşamın genel görünümü, — savaşılan yerde, iktidar için savaşılr... Malthus'u doğayla karıştırmamalı. — Diyelim ki ama, vardır bu savaş — ve aslında rastlanmaktadır da buna — , o zaman ne yazık ki Darwin okulunun istediğinden, belki onlarla birlikte isteyebileceğimizden tam tersi yönde işlemektedir; yani güçlü, öncelikli, mutlu istisnaların zararına. Türler mükemmellik içinde gelişiyor değil: zayıflar gitgide daha çok, güçlülere hükmediyorlar — çünkü, sayısal üstünlük onlarda, daha da akıllılar... Darwin, tını unuttu (— İngilizlere özgüdür bu!), zayıflarda daha çok tin var..." (Nietzsche, 2010a: 67-68).

Nietzsche'nin Darwin'in kuramını eleştirirken tüm hayvanlar aleminden ziyade insan türünü nazara aldığı (yahut baz aldığı) varsayılabilir. Zira Nietzsche'nin Darwinizm eleştirilerinin temelinde Sosyal Darwinist bir perspektife dayalı kaygılar bulunuyor gibi görünmektedir. Lukács, Nietzsche ile sıradan "sosyal Darwinistler" arasındaki benzerliğin, onun Darwinizme yönelik eleştirilerine bakarak dahi görülebileceğini belirtir. Kapitalizmin Darwinist savunuları, eğer varoluş savaşımı (engelle karşılaşmaksızın) toplumsal etkilerini dile getirirse; savaşımın kesinlikle "güçlülerin" zaferiyle sonuçlanacağını serdedir. Velakin Nietzsche bu savunulara kuşkucu-kötümser bir gözle bakar. Nietzsche (normal şartlarda) toplumsal varoluş savaşımının zayıfların ("işçilerin, yığınların, sosyalizmin") zaferiyle/iktidarıyla sonuçlanacağını düşünmektedir. Bunu önleyebilmek "büsbütün özel tedbirler" almayı gerektirir. Nietzsche (bilhassa çağının) kapitalistlerinin, "bu tür bir işi" başaracaklarına inanmaz. Bunu başaracakların, bilinçli olarak (saflaştırılmış bir vizyonla) yetiştirilmeleri

gerekir; bunlar yeryüzünün (müstakbel) efendileridir (Lukács, 2014: 78-79). Velhasıl Nietzsche'nin Darwin'e savaş açmasının kökeninde, "tarihin normal işleyişinin kaçınılmaz olarak sosyalizme doğru gittiği" haklı endişesi/korkusu bulunmaktadır (Lukács, 2014: 104-105).

"En güçlüler ve en mutlular (şanslılar), onların [zayıfların] teşkilatlandırılmış sürü içgüdüsünü ve zayıfların korkaklığını karşılına aldıkları ve sayıca çok olanların karşısına çıktıklarını düşünürsek zayıfturlar. Değerlerin dünyasına ilişkin toplu nokta-i nazarının bugün insanlığın üzerinde asılı duran en üst değerlerde şanslı hallerin, seleksiyon tipleri egemen olmadığını gösterir: Bunun tersine yozlaşanların tipleri egemenlik kurarlar." (Nietzsche, 2002: 339).

Darwin ahlakın doğal seleksiyonla edinilen (diğerkam) sosyal içgüdülere dayandığını ve bunun (sonuçta) toplumun, türün yahut grubun lehine olduğunu serdetmekteydi. Ancak Nietzsche (diğerkamlığa dayalı) ahlakın, Darwinci kuramın umduğunun tersine sonuçlandığını; bunun toplumun, türün yahut grubun lehine olmadığını; zira böylelikle grubun güçlü bireylerinin değil zayıf bireylerinin hayatta kaldığını ve/veya temayüz ettiğini serdetmektedir (Soysal, 2020: 78). Doğal seleksiyon üstün/güçlü bireylerden ziyade vasat/zayıf bireylerin lehine (dolayısıyla türün/toplumun ilermesinin aleyhine) işler. Darwinci kuramın güç artışını değil korunmayı temele alması; güçlülerin sinmesine, zayıfların sivrilmesine vardırır; yani vasat olanlar, avam olanlar, bayağı olanlar avantajlı çıkıp sivrilecekler ve hakimiyet kuracaklardır. Dolayısıyla ilerleme değil gerileme, yani "dekadans" gerçekleşecektir. Hülasa Nietzsche, Darwinci kuramı 'sürünün işine gelmek'le itham etmektedir. Darwinci kuram sürü ahlakının ilkelerini olumluyorsa, Darwinci kuram (bir yerde) Hristiyan ahlakını olumluyor demektir. Hristiyanlık hastaları, zayıfları, kusurluları esirgemekte; bunu da diğerkamlık üzerinden yapmaktaydı. Şimdi Darwinci kuram, diğerkamlığı doğayla

(natüralist değerlerle) özdeşleştirir yahut bağdaştırırsa, yerleşik değerler (doğal) meşruiyet kazanacaktır. Sivirmeyi ve/veya güç (artışı) istencini değil, diğerkamca dayanışmanın türü ilerlettiği varsayılırsa, sosyalizmin mantığı da (natüralistik perspektiften) olumlanmış olacaktır.

"[B]ütün çağların zayıfları ve ortalama kişilerinin ana tandansı daha güçlü olanları daha zayıf yapmak ve aşağıya çekmektir. Bunun ana aracı ahlaksal yargıdır. Daha güçlü olanın kendisinden daha zayıf olanlara karşı davranışı damgalanır; daha güçlü olanın daha yüksek ruh durumları kötü lakaplar alır. [...] Darwin ekolünün yanılığısı benim için sorun haline geldi: [...] İnsan nevelerinin [türlerinin] bir ilerleme [içinde] oldukları dünya üzerine en akılsızca bir iddiadır: Onlar şimdilik bir seviye oluştururlar: Daha yüksek canlıların daha aşağı canlılardan gelişmiş olmaları şimdiye kadar hiçbir hal ile ispatlanmış değildir. Ben alçaktaki canlıların kalabalıkla, kurnazlıkla, hile ile ağırlık kazandıklarını görüyorum." (Nietzsche, 2002: 184, 339-340)

Son tahlilde, Schopenhauer'ın 'yaşama istenci'ni özümüz kılmasıyla Darwin'in 'korunma (kendini-koruma) istenci'ni özümüz kılmasının örtüştüğü belirtilebilir. Zira kendini-koruma, evvela canımızı-koruma (yani yaşama istenci) demektir. Bu, Nietzsche nazarında, zayıfların (bayağuların) zaferinin/hakimiyetinin kaçınılmazlığı, dolayısıyla dekadansın kaçınılmazlığı demektir. Dekadansın kaçınılmazlığı (Nietzsche nazarında dahi) Schopenhauer'ın yaşamın yadsınması gerektiği savını haklı çıkaracaktır. Dekadans kaçınılmazsa, yaşamı olumlama çabası fuzuli olmayacak mıdır? Yaşamı olumlama çabası fuzuliyse, dekadans kaçınılmazsa; Nietzsche'nin Schopenhauer'ın tezlerini kabul etmesi gerekecektir. Mamafih Darwin haklıysa, Nietzsche haksız olur; dolayısıyla (natüralistik perspektiften hareketle) Schopenhauer haklı olur. Bu, Nietzsche felsefesinin iflası demektir. Schopenhauer ne savlıyordu? Yaşam kötüdür, dünya kötüdür, yaşam yaşanmaya değmez, yaşam yadsınmalıdır, durum değişmeyecektir.

Şayet vasat, avam, bayağı, zayıf, hastalıklı ve kusurlu olanlar (yani Nietzsche nazarında "kötü" olanlar) gitgide güçlenecek ve hakimiyet kuracaksa; yani nihai anlamda kötülüğün zaferi (yani dekadans) mutlak ve kaçınılmazsa; Schopenhauer haklıdır, yaşamı olumsuzlamak yararsızdır, yaşamı yadsımak yapılacak en doğru (hatta tek doğru) iştir. Zira Nietzsche nazarında yaşamı olumsuzlamak, yaşama istencini olumsuzlamakla değil güç istencini olumsuzlamakla mümkündür (güçlülerin hakimiyeti şarttır). Halbuki Darwin'in haklı olduğu senaryoda zayıflar, vasatlar, kusurlular, bayağılar dünyaya hakim olacaktır, zaman onların lehine olacaktır, evrim onların lehine olacaktır. Darwin haksız değilse, Nietzsche kendisini tam bir çıkmazın içinde bulacaktır. Velhasıl Nietzsche'nin doğada yaşama istencinin değil güç istencinin hükmettiğini kanıtlaması, kendi kuramının Schopenhauer'ın kuramına üstünlüğünün tespiti açısından elzemdi hatta zorunluydu. Nietzsche'nin Darwinizm konusuna böyle hassasiyetle eğilmesinin, üstünde özellikle durmasının nedeni budur. Aksi takdirde ahlaka (doğaüstüne başvurmaya gerek kalmaksızın) doğanın içinden bir temel/dayanak bulunmuş olacaktır. Bu da immoralizmin, dolayısıyla aktif nihilizmin (yani Nietzsche'nin tüm felsefesinin) çökmesine anlamına gelecektir.

"Ana sorun: İnancın bu her şeye kadir gücü nereden kaynaklanır? Ahlaka inancın gücünden mi? - O [...] hayatın ana şartlarının ahlakın lehine yanlış yorumlanmasıyla da kendini belli eder: Hayvan ve bitki dünyasının tanınmasına rağmen. "Nefsin İdamesi" diğerkam ve bencil ilkelerin barıştırılmasına yönelik Darvince perspektif" (Nietzsche, 2002: 146).

1.2.6. Bencilliğin Olumlanması

Önceki bölümde evrimciliğin doğruca natüralizme, natüralizmin ise doğruca immoralizme eklenildiğini söylemiştik. Ahlak böylelikle çökmüştür, ilga edilmiştir. Ahlak bize ne istediğimizden, ne arzuladığımızdan daha yüce, yüksek değerler olduğunu bildirmekteydi. Nitekim (bencilce) İstenç, bu yüce/yüksek değerlerin altında kalıyordu. Dolayısıyla bencil olmak; alçak ve/veya aşağı addediliyordu. Gelgelelim bu addediş, (immoralizm ile birlikte) meşruiyetini tümünden yitirmiştir.

"Ahlakın gerçek bir şey olup olmadığını sormak bencilliğe karşı sağlam temellere sahip bir karşı prensibin gerçekten var olup olmadığını sormak demektir. Bencillik, mutluluğa yönelik ilgisini tek bir bireyle yani kişinin kendisiyle sınırladığı için karşı prensip, bunu, diğer bütün bireylere kadar uzatmak zorundadır." (Schopenhauer, 2018: 89).

Herhalde yukarıda bahsedilen soruya net bir şekilde "hayır" cevabı verdiğinden ötürüdür ki Nietzsche ahlakı bütünüyle reddeder ve felsefesini immoralist bir çizgiye yerleştirir. Mamafih onun nazarında bencilliğe karşı bir prensip var değildir, doğa bütün olası prensiplerin yegane temelidir ve doğa "ahlak-dışı"dır, dolayısıyla ahlakın gerçek bir şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle ki Nietzsche nazarında: "Sadece salt bencilce olmayan eylemlere yetkin bir öz, zümrüdüanka kuşundan daha da masalsıdır", hatta onu tasavvur etmek dahi mümkün değildir, aslında "bencilce olmayan eylem" kavramının biraz özenli bir sorgulama neticesinde nasıl tuzla buz olduğunu görmek bile bunu anlamak için yeterlidir. Ona göre tek bir insanın dahi, hiçbir bencilce güdü olmaksızın ve sadece başkalarını gözeterek bir şeyler yapmış olması vaki değildir: "Ego, nasıl olur da egosuz davranabilirdi?" (Nietzsche, 2015a: 100-101). Nihayetinde kesin olan şu ki: Tüm eylemler özünde bencilcedir ve buna aykırı tek bir istisna bile bulunamaz. Nietzsche bundan yüzde yüz emin görünmektedir, velhasıl onun için bu

konu tartışmaya kapalıdır. Peki acaba haklı mıdır? Burada meseleyi biraz ekstrem bir örnek üzerinden de tartışabiliriz: Antik Çin filozoflarından Mencius'a göre insan derin bir kuyuya düşmek üzere olan bir çocuk gördüğünde; içinde hemen merhamet duygusu belirir, çocuğu kurtarmak amacıyla koşar, bunu da doğal olarak yapar. Düşmekte olan çocuğu kurtarmak, kişiye çıkar sağlayan bir durum değildir ve faydacı bir sebep içermez. Buna rağmen, herkes düşmek üzere olan çocuğu kurtarmaya çalışacaktır çünkü herkesin içinde doğuştan gelen bir merhamet ve iyi niyet duygusu vardır (Haiming, 2014: 48-49). Halbuki Nietzsche nazarında bu tür bir eylem bile, bir şekilde, bencillikten dolayı gerçekleşmiş olmak durumundadır. Nietzsche bu durumu nasıl açıklardı? Belki de insan kendisini güçlü hissetmek için, yani bir başkasının hayatını kurtarabilecek güce sahip olduğunu ortaya koyarak egosunu tatmin etmek için çocuğu kurtaracaktır; çocuğu kurtarmak, onun kurtarıcısı olmak onda hoş duygular uyandıracaktır. Sebep her ne olursa olsun, bunun bencilce bir sebep olduğu muhakkaktır. Fakat adamın bu çocuğu (derine inildiğinde) aslında bencilce sebeplerle yahut bencilce motivlerle kurtarması, bu eylemin "iyi" olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bir eylemin bencilce olması, onun "kötü" olması anlamına gelmemektedir.

"Egoda kaçmak ve nefret etmek, başkalarında, başkaları için yaşamak - buna, şimdiye değin düşüncesiz olduğu kadar güvenle "bencil değil", "iyi " denildi." (Nietzsche, 2014: 275)

Nietzsche nazarında sevgi dahi bencilliğin bir ifadesidir, sevgide dahi diğerkamca olan herhangi bir yön yoktur: Kişi kendi ana babasını, kendi eşi ve çocuklarını bile sevmez; sevdiği şey onlar değil, onların kendisinde uyandırdıkları o hoş duygulardır (Nietzsche, 2015a: 100-101). Sevgi dahi en nihayetinde bencilce bir şey olduğundan, yani sevgi aslında bencilliğin bir ifadesinden ibaret olduğundan; Nietzsche'ye göre bir kimse zayıf bir egoya sahip olduğu takdirde, onun sevgi gücü de

zayıf olacaktır, zira büyük bir sevgi öncelikle insanın egosunun gücünden kaynaklanır (Nietzsche, 2002: 191). Burada Nietzsche tarafından "aşk"ın bencil-olmayan tarzdaki kavranışının Tanrı'nın ölümüyle ve ayrıca *Agape* kavramıyla da yakından ilişkisi vardır. *Agape* (daima şehvet günahıyla lekelenen *Eros*'un karşısına konulan) Hristiyanca aşk idealidir. Yunanca'da "sevgi" anlamına gelen bu kelime, İncil'de Tanrı'nın Hz. İsa dolayımında insanlığa duyduğu sevgiyi ve bunun karşılığında insanın Tanrı'ya (ve Tanrı dolayımında bütün insanlara) duyduğu sevgiyi ifade eder. Tanrı'nın aşkı, insanların ölçüt olarak alabilecekleri mükemmel bir modeldir: Bu kabilde *Agape* "hep vermek ve hiç almamaktır" ve "bütün aşklar da böyle olmalıdır." Şu halde aşk "insanın kendi yaşamsal bolluğundan serbestçe vazgeçmesidir" (Bauman, 2011: 123). *Agape* mevzubahis oldukça "sevme buyruğu tamamen kişilik-dışıdır" ve prototipi de arzuladığınız yahut beğendiğiniz insanları sevmek değil, yabancıları sevmektir. Bu sevgi (yalnızca) bir duygu durumu değil, fakat bir pratik ve yaşama biçimidir; dolayısıyla ne şevkli ihtiraslar ne de kişisel yakınlıklarla alakası vardır (Eagleton, 2013: 121).

""Ve Aşk?"- Ne! Aşka dayanan bir eylem "bencil" olmamalı mı? Vay kuş kafalılar vay-! "Özveriye övgü mü?" - Oysa kim gerçekten özveride bulunuyorsa, karşılığında bir şey istediğini ve elde ettiğini bilir- belki de kendindeki bir şey karşılığında, kendindeki bir şeyden özveride bulunur- daha fazlasını edinmek, belki de genellikle daha fazlası olmak ya da daha fazlasını duymak için vazgeçer." (Nietzsche, 2013: 144).

Görüldüğü üzere Nietzsche aşk kavramını bile bencillik zemininde ele almaktadır. İncil'deki diğerkam ve kişilik-dışı anlamının aksine *Agape*, (özellikle *Deccal*'de serimlenmiştir ki) Nietzsche nazarında, *ressentiment*'ten (yani "kararlı ve kendinden emin üstünlüğün uyandırdığı hınç ve garezden") doğan ve ondan beslenen bir baskıdan ibarettir. Diğer bir deyişle; Nietzsche nazarında *Agape* "ikiyüzlü ve kendi

kendini aldatmaya yönelik şekilde, hamilik ve tenezzülle lekelenmiştir" ve Nietzsche bunun maskesini indirmeye çalıştığını serdeder (Bauman, 2011: 123-124). Sevgiyle beraber, geleneksel ahlakın diğerkamca bir önemli kavramı (yahut erdemi) olan yüce gönüllülüğü de Nietzsche bencilliğin haznesi içine çeker: "Yüce gönüllülük, intikamla aynı bencillik derecesine sahiptir" (Nietzsche, 2011b: 60). Velhasıl insanın en yakınlarını bile sevmediğini, sevginin dahi aslı ve özü itibariyle bencillikten ibaret olduğunu, hatta yüce gönüllülüğün bile aslında bencilce bir erdem olduğunu savlayan Nietzsche'ye göre bencil-olmayan bir unsur, diğerkamca bir unsur, insanın özünde yahut doğasında mevcut değildir. İnsan özünde bencilliktir, insan demek bencillik demektir, hatta yaşam demek bencillik demektir. Zaten Nietzsche'de bencillik ve güç istenci bir madalyonun iki yüzü gibidir, güç istenci şüphesiz bencilce bir istençtir. Dolayısıyla her şeyin temeline "güç istenci"ni koyması ile her şeyin temeline "bencillik"i koyması arasında pek bir fark yoktur. Nitekim Nietzsche "Bütün anlam güç istencidir" der (Nietzsche, 2002: 302). Nietzsche bencilliği (yaşama istenciyle değil) güç istenciyle özdeşleştirmek ister. Nitekim hayvanın tüm içgüdülerini, onun güç istencinden çıkarsamanın mümkün olduğunu; organik yaşamın tüm fonksiyonlarının bu tek kaynaktan doğduğunu serdeder (Nietzsche, 2002: 310). Bencilliği güç istenciyle özdeşleştiren Nietzsche nazarında "güç istenci" temel içgüdü (yahut içgüdülerin temeli) olup, tüm içgüdüler ondan türemiştir, yani onun birer türevinden ibarettirler (Nietzsche, 2002: 340). Her türlü güç merkezi açısından biricik realite "daha güçlü olmak istemek"tir: Kendini korumak değil, bilakis kendine maletmek, hükmetmek, güçlenmek ve daha çoğu olmak (Nietzsche, 2002: 342). Hayat "güç istenci" temel alınarak çözümlendikte, hayvan ancak "bencil" bir öze sahip olabilir. Öyleyse diğerkamca olduğunu sandığımız tüm eylemler esasen bencil eylemlerdir, diğerkamca kılıfın altında bencilce bir amaca hizmet etmektedirler. Güç istencinin hayatın özü olması demek, her canlının asıl güdü ve motivasyonunun kendi gücünü arttırmak olması demektir: İnsan da

dahil olmak üzere bütün hayvanlar buna koşullanmıştır (yahut deyim yerindeyse buna programlanmıştır). Her yaratık özü itibariyle buna koşullanmış olduğundan, onun doğası da budur. Doğaüstüne inanmadığımız takdirde (ki Tanrı öldüğünden beri artık buna inanmıyoruz), gerçek anlamda diğerkam bir yaratığın olduğuna inanamayacağımız gibi, gerçek anlamda diğerkam tek bir eylemin dahi var olduğuna inanamayız. Aslolan başkaları uğruna eylemek değil; bilakis başkalarından üstün olmaktır, yani başkalarına karşı olan mücadeleyi kazanıp onlara efendi olmaktır:

"Karşılıklı olarak yaralama, zor kullanma, sömürüden kaçınmak, kendi istemesini başkasıyla eşit saymak: Bu belli bir üstünkörü anlamda bireyler arasında iyi davranışlar demektir [...] Yaşamı yadsıyan istemedir o, çözümlenme, çökme ilkesi. Bu konu, dibine kadar, enine boyuna düşünülmeli, bütün duygusal zayıflıklara direnilmelidir: Yaşamın kendisi aslında benimsemedir, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve en azından, en yumuşağından sömürü - ama insan niçin zorunlu olsun, hep böylesi çağlar boyu kara çalma niyeti taşıyan sözcükleri kullanmaya? Bireyler, daha önce varsayıldığı gibi, birbirlerinin bedenlerine eşit olarak davranırlar - her sağlıklı aristokraside böyle olur - oysa beden, ölen değil de yaşayan bedense, içindeki birey, kendisine yapmaktan sakındığı her şeyi karşısındakine yapar: bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye, esneklik kazanmaya çalışacaktır - bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan değil, yaşadığından dolayı, çünkü yaşama güç istemidir. Oysa, sıradan bir Avrupalı bilinci, buradan çıkarılacak derse, hiçbir noktada karşı olmayacaktır; şimdi her yerde, bilimsel bir kılıpta da olsa, gelmekte olan toplumun "sömürücü niteliği"nin kalkması gerektiği gönülden desteklenmektedir: Burada, sanki bana, bütün organik işlevlerden kaçınabileceğimiz bir yaşama biçiminin icadı sözü veriliyor gibi geliyor. "Sömürü", kokuşmuş, eksikli, ilkel topluma ait değildir: Yaşayanın özüne aittir o, temel organik işlev olarak isteme gücünün bir sonucudur; her şeyden öte, yaşam istemidir. Diyelim ki, bu kuram olarak bir yeniliktir - gerçek olarak,

bütün tarihin ana olgusudur: Hiç değilse buraya kadar, kendimize karşı dürüst olalım!"
(Nietzsche, 2013: 190-191)

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Nietzsche için "bencillik" kaçınılmazdır, zorunludur, hayatın temel koşuludur, bizim doğamızdır, her şeyin doğasıdır, doğanın özüdür. Doğaüstüne inanmayan, natüralist çizgiyi takip eden bir kimse; bu apaçık gerçeği hiçbir şekilde inkar edemez. Schopenhauer doğaüstüne inanıyordu, belki bir Hristiyan değildi, belki (bildiğimiz anlamda) Tanrı'ya inanmıyordu. Fakat her şeyden önce bir metafizikçiydi. Her şeyin özünün bir tür metafizik "İstenç" olduğuna, her şeyin aslında buna indirgenebileceğine, çokluğun yalnızca bir yanılsamadan ibaret olduğuna inanıyordu. Nitekim Schopenhauer'ın ahlakı onun metafiziğinde yani doğaüstünde temelleniyordu. Diğerkamılığı bir değer yahut ilke olarak koyutlamasına olanak veren buydu. Öyleyse metafizik çöktükte bencillik her şeyin temeli olacaktır. Filhakika "doğal bakış açısından" der Schopenhauer, "birey kendi varoluşu, kendi esenliği uğruna her şeyi kurban etmeğe hazırdır"; kendini korumak, "okyanustaki bu damlayı biraz daha büyütme için dünyayı yok etmeğe" dahi hazırdır. Doğal (yahut natüralistik) bakış açısından "evrendeki her şeyin özünde bencillik vardır" (Schopenhauer, 2014a: 251). Böylelikle natüralistik düzlemde; bencillik olumlanmakta, vakıa addedilmektedir. Ayrıca Schopenhauer "insanın yaratılışındaki amaç, sadece haklı çıkmak ve zafer kazanmaktır" der (Schopenhauer, 2016b: 28). Nitekim, metafiziği kaldırıldıkta, Schopenhauer'ın Nietzsche'ye itiraz edebilme (itiraz için adım atabilecek alan bulabilme) şansı kalmayacaktır. Metafiziksiz bir Schopenhauer felsefesinin ucu doğruca Nietzsche felsefesinin çıkarımlarına bağlanacaktır. Her türlü manevi dünyayı ve/veya manevi değeri reddetmek suretiyle artık "doğa"dan başka hiçbir referans noktası tanımayan Nietzsche, böylelikle bencilliği aşmanın olanağını da reddetmiş olur. Bu kabilde Schopenhauer'ı şöyle yerer:

"Eğer ben duygudaşlığın [...] tam da şimdi çok sevilen ve kutsal ilan edilen bir mistik süreç teorisini düşünürsem, onun sayesinde *merhamet* iki yaratıktan bir yaratık meydana getiriyor ve bu yolla birisinin diğerini doğrudan anlamasını mümkün kılıyor. Hatırladığım kadarıyla, Schopenhauer'inki gibi pırıl pırıl bir kafa bile böyle aşırı heyecanlı ve işe yaramaz ıvır zıvır şeylerden zevk alıp, bu zevki tekrar başka berrak ve yarı-berrak kafalara ekmişti: Şaşkınlığın ve acımanın sonu olmadığını biliyorum." (Nietzsche, 2014: 125)

Metafiziği felsefenin temelini koyan Schopenhauer'ın metafiziğini reddetmek, bir domino etkisi yaratır; ilk metafizik taşı devrilince Schopenhauer'ın diğer çıkarımları da ardı ardına devrilmiş olur. Bu kabilde; Nietzsche, Schopenhauer'ın neredeyse bütün temel tezlerini tersine çevirmiş, onun temel tezlerini kaldırıp yerine bunların antitezlerini koymuş, bunların arasındaki boşlukları doldurarak kendi felsefesini oluşturmuştur diyebiliriz. Bu iki felsefe arasında taban tabana bir karşıtlık vardır, bencillik-diğerkamlık karşıtlığı da bunun bir yansımasıdır. Nitekim Nietzsche, "*İnsanca, Pek İnsanca*"da; eski ahlakın -ki Kant ahlakı da bunun bir uzantısı konumundadır- bireylerden "tüm insanlardan bekledikleri eylemleri yapmalarını" istediğini; gelgelelim bunun yalnızca "güzel, naif bir konu" olup artık mazide kaldığını belirtir (Nietzsche, 2015a: 22-23). Schopenhauer da, Kant'ın takipçisi olarak, şöyle diyordu: "Kendine yapılmasından hoşlanmayacağın şeyi başkalarına yapma. Bu, belki de, çok fazla şey kanıtlayan daha doğrusu talep eden savlardan biridir" (Schopenhauer, 2018: 90). Nietzsche buna mukabil şunu söyler: "Bana yapmanızı istemediğimi size niye yapmayacak mıyım? Filhakika, size yapmam gereken var ya, işte siz onu bana yapamazsınız!" (Nietzsche, 2019b: 76). İşte güçlü insan bu şekilde kendi formlarını başkalarına dayatır, onları kendi hükmü altına alır. Güçlü insan kendini ortaya koyar, dünya onu olduğu şekliyle kabul eder, çünkü mecburdur. Napolyon bunun güzel bir örneğini teşkil etmiştir, güçlü insanın nasıl olması gerektiğini hatırlatmıştır. Karısı onun

sadakatini sorgulatacak delilller/dayanaklar edindiğinde Napolyon ona şöyle karşılık vermiştir:

"Bana karşı yapılan bütün suçlamalara karşı cevap hakkım var ebedi bir 'Ben buyum'la. Ben bütün dünyadan ayrıyım, hiç kimsenin koşulunu kabul etmem. Fantezilerime bile boyun eğmenizi istiyorum; ister şöyle isterse böyle dağıtırım, insanlar bunu doğal karşılamalıdır." (Nietzsche, 2011b: 46)

Nietzsche'ye göre Napolyon sayesinde bütün içgüdülerin en kudretlisi (ki bu da hayatın ta kendisidir, hükmetmeye duyulan şehvettir) yeniden samimiyetle kucaklanmıştır (Nietzsche, 2002: 478). Güçlü insanın, güç istenci bakımından zengin insanın, büyük şeyler peşinde olan insanın durumu da ancak bu olabilir, öyle ki: "Büyük bir şeyin ardında olan insan, yolunun üzerinde karşılaştığı herkesi, ya bir araç ya da bir gecikme ve engel sayar - ya da geçici bir mola yeri" (Nietzsche, 2013: 205). Nietzsche "Benlik Nerede Bitiyor?" diye sorar ve "Benlik duygusunun, sahip olma isteğinin sınırı yoktur" diye cevap verir. Büyük adamların alameti, sanki tüm zaman onun ardındaki uzun bir gövdeymiş ve o da bu gövdenin başıymış gibi konuşmalarıdır, cesaret edemedikleri tek şey "Ben her şeyim" demektir (Nietzsche, 2014: 202-203). Bu da bencilliğin, kendini merkeze koymanın, kendini başkalarının efendisi olarak görmenin adeta zirve noktasıdır - ki bu da iyi ve sağlıklı bir şeydir. Leopardi de, Laertius'a göre (Kireneli) Hegesiasçıların "bilge adam, bütün eylemlerini kendi şahsi çıkarı uğruna gerçekleştirendir" dediklerini belirtir ve bunun tüm modern bilge insanların ortak mottosu olabileceğini söyler, en azından gerçekten bilge oldukları sürece (Leopardi, 2013: 172). Nietzsche'ye göre bitiş istencinin ve yozlaşma töresinin emaresinin ne olduğuna bakan kimse, bunun "bencil olmayana verilen genel değer ve bencilliğe her yerde duyulan düşmanlık" olduğunu görecektir (Nietzsche, 2016: 80-81). Ona göre dekadansın, çöküş çağının ilkesi kendi çıkarını düşünmemektir (Nietzsche, 2012a: 75).

Keza başka bir yerde bencil olmayan törenin "en üstün anlamda bir çöküş töresi" olduğunu söyler (Nietzsche, 2016: 122). İşbu sebeple "Başka yolu yok: Kendini verme, en yakını için özveride bulunma duyguları, tüm kendini yadsıma ahlakı, acımasızca sorguya çekilip yargı önüne çıkarılmalı" demektedir (Nietzsche, 2013: 49). Mamafih şimdiye değin "bensizlik" töre bilinmişti, bu da doğal güdüleme direnme ve dengeyi yitirme anlamına geliyordu. Nietzsche, kendisinin işte bu "bencil olmayan töre"ye karşı savaşa girmiş olduğunu belirtir (Nietzsche, 2016: 80-81) ve ekler:

"Bu konuda bana aykırı olanı mikrop bulaştırıcı sayıyorum... Ancak bütün dünya benden başka türlü düşünüyor. Bir fizyolog böyle bir değer karşıtlığından kuşku duymaz. Nitekim organizma içinde en önemsiz bir bölüm kendini korumayı, güç pekiştirmesini, bütünlemesini, kendi "bencilliğini" kesinlikle sürdürmede biraz şaşıtı mı organizmanın bütünü yozlaşır. Fizyolog yozlaşan bölümün kesilip atılmasını ister; yozlaşma ile dayanışma diye bir olay tanımaz; ona acımayı da düşünmez bile. Oysa papazın istediği, bütünü, insanlığın yozlaşmasıdır" (Nietzsche, 2016: 80-81).

Nietzsche, en ağır bir veba salgınının dahi, insanlığa günün birinde kibirini yitirmesinin verdiği yıkımdan daha büyük yıkım getiremeyeceğini serdedir. İnsandan bencilliği çıkarılsa, ondan geriye kalan şey kardinal erdemleri olmayacaktır: "Kibir ve bencillik yoksa - insan erdemleri nedir?" (Nietzsche, 2010b: 136). Güç istencinin bir tezahürü olarak "bencillik" bütünüyle sağlıklı bir içgüdüdür, sağlıklı ve güçlü olanın kendini ortaya koyuş biçimidir. Eskiden (Tanrı'nın henüz ölmemiş olduğu zamanlarda) "bencil olmayan (diğerkam) içgüdülerin var olduğuna" inanılmakta iken, "bencil içgüdüler" tümünden reddediliyor, "bencil olmayan içgüdüler isteniyordu." Bunun neticesinde en doğal, en güçlü, dahası biricik gerçek içgüdüler aforoz edilmişti. Nitekim herhangi bir davranışın övülmeye değer addedilmesi için "onun içinde bu gibi içgüdülerin mevcudiyetini yadsımak" zorunda kalınmıştı. Nietzsche nazarında bundan

çıkan Hristiyanca sonuç şuydu: "Her şey gūnahtır; bizim erdemlerimiz de. İnsanın mutlak olarak reddedilişi." Mamafih yaşamın içgūdülerine karşı muazzam bir öfke beslemek "kutsal" addedilmiş, takdis edilmeye değer görülmüştür; mutlak namusluluk, mutlak yoksulluk, mutlak itaat makbul sayılmış; güzelin ve cismaniliğin yadsınması, sadaka ve merhamet revaç bulmuştur. Böylelikle insanın sahip olduğu güçlü niteliklerin tümü için "somurtkan bakış" geçerli olmuştur. Bu suretle aslında olumlanması gereken tüm sağlıklı içgūdüler haksızlığa uğrayarak yaftalanmış ve yadsınmıştır (Nietzsche, 2002: 385-386).

"Sonunda diğerkam (diğerbin) davranışların bencil davranışların sadece bir türü olduğu kavranıldı. [...] Çıkarılan mantıksal sonuçlar: Sadece ahlaki olmayan amaçlar ve davranışlar vardır, öyle adlandırılan ahlaklı davranışlar buna göre ahlsızlıklar olarak ispat edilebilir." (Nietzsche, 2002: 387)

Hūlasa ahlakdışı egoizmin bütün dışavurumları bundan böyle ahlaklı kabul edilmek durumundadır. Zira meşru müdafaa "ahlaklı" diye kabul edilirse, ahlakdışı egoizmin dışavurumlarının da aynen öyle olduğunu kabul etmemek için hiçbir sebep yoktur. Bir kimse kendini korumak yahut savunmak maksadıyla, yani kendisine zarar verebilecek herhangi bir kötülüğu önlemek maksadıyla öldürebilir, acı çektirebilir yahut gasp edebilir; eđer kendisini korumak için hile ve aldatmaya başvurmayı gerekli görüyorsa; bunu pekala yapabilir, yalan da söyleyebilir. Şayet kendi esenlik yahut güvenliğimiz söz konusuysa, başkalarına kasten zarar vermekte ahlaken bir beis olmadığı, bunun bir ahlsızlık olmadığı kabul edilmelidir. Zira tüm bunlar, son tahlilde, birer meşru müdafadır. Şöyle ki: Bir eylem kendisinde bir haz içerdii müddetçe (yani kendi güçlülüğünün heyecanının duygusunu), bu eylem "bireyin esenlik duygusunu korumak için gerçekleşir"; dolayısıyla eylem, meşru müdafaa ile aynı kapıya çıkar: "Haz yoksa yaşam da yoktur; haz mücadelesi, yaşam mücadelesidir" (Nietzsche,

2015a: 74-75). Böylece Nietzsche insanın kendi haz ve esenliği için yaptığı her türlü (ahlak-dışı) eylemi meşru müdafaa çerçevesi içine alarak ahlaki kılar. Bu itibarla Nietzsche'nin "Her şey serbesttir" tarzında yeni bir ahlak anlayışı ihdas ettiğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın ölümü, insanları binlerce yıldır içlerine işlemiş olan kısıtlardan özgürleştirmenin aracı olmuştur. Zira bu sayede doğamızla aramızdaki uçurum kapanmıştır. Artık doğaya (doğamıza) geri dönebilir, yani "doğa gibi ahlaksız olmaya" cesaret edebiliriz (Lukács, 2014: 65). Mamafih "değer" artık doğaüstünden değil fakat sadece doğadan çıkarsanabilmektedir ve doğa ise güç istenci yani en nihayetinde bencillik anlamına gelmektedir. Tanrı'nın ölümüyle birlikte doğaüstü ortadan kalkmış, bu suretle "diğerkamlık" "bencillik"e tahvil olunmuştur; artık yeni "değer" budur. "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" de temelcek bu anlama gelmektedir ve/veya bu yüzden icap etmektedir. Zira dekadansı kaçınılmaz olmaktan çıkarmak için gidilebilecek tek yol budur:

"Dekadans Ahlakının Eleştirisi. — "Diğerkam" bir ahlak, bencilliğin köreldiği bir ahlak, — her koşulda kötü bir belirtidir. Bireyler için geçerli olduğu kadar, özellikle halklar için de geçerlidir bu. Bencillik eksilmeye başladığında, en iyi şey eksiliyor demektir. İçgüdüsel olarak, kendine -zararlı olanı seçmek, "çıkarsız" güdülerin cazibesine kapılmak, adeta dekadansın formülünü vermektedir. "Kendi çıkarımı gözetmemek" — bu sadece ahlaksal bir incir yaprağıdır, tamamen farklı, fizyolojik bir gerçekliğin örtüldüğü: "Kendi çıkarımı nasıl gözeteceğimi bilemiyorum"... İçgüdülerin dağılması! İnsan diğerkam olduğunda, işi bitmiş demektir. — Naif bir biçimde "Ben artık beş para etmem" demek yerine, der ki, dekadansın ağzındaki ahlak-yalanı: "Hiçbir şeyin değeri yok — yaşam beş para etmez"... Böyle bir yargı büyük bir tehlike oluşturur nihayetinde, bulaşıcıdır, — toplumun bütün çürük zemininde kimi zaman tropik bir kavram bitkisi gibi büyür, bazen bir dine (Hıristiyanlık), bazen felsefeye (Schopenhauer'lik) dönüşür. Bazı koşullarda çürümenin zemininde yetişmiş bir zehirli bitki, havasıyla binlerce yıl boyunca zehirler yaşamı..." (Nietzsche, 2010a: 81-82).

1.2.7. Sağlıklı Bencillik

Nietzsche bencilliği olumlar olumlamasına velakin bencilliği iki farklı türe ayırır: Bunlardan biri iyidir, diğeri kötüdür; biri kalitelidir, diğeri kalitesizdir; biri asildir, diğeri soysuzdur. Nietzsche bunlara "sağlıklı bencillik" ve "hastalıklı bencillik" adlarını verir. "Sağlıklı bencillik" Nietzsche tarafından "kutsal" diye nitelenir, zira bu bencillik "armağan eden" bir bencilliktir. "Hastalıklı bencillik" ise açgözlüdür, hep çalmak ister, hastalara özgüdür; dolayısıyla görünmez bir yozlaşmayı ifade eder. Nitekim bu bencillik armağan eden tarzda bir bencillik değildir ve Nietzsche'ye göre armağan eden ruhun eksik olduğu yerde yozlaşma vardır (Nietzsche, 2007a: 99). "Sağlıklı bencillik" güçlü ruhtan (yani yüce bedenine ait olduğu, güzel, hayat verici, galip gelmiş ruhtan) kaynaklanan bencilliktir ve Nietzsche'nin övüp kutsadığını söylediği bencillik de işte budur. Hülasa "sağlıklı bencillik" ancak "güçlü ruh"un sahip olduğu bencilliktir; "güçlü ruh" ise kendini savunmak konusunda gönülsüz olan, her şeye sabreden, "ne varsa onunla yetinen"den nefret eder hatta tiksindir, zira bu uşaklıktır. Güçlü ruhun sahip olduğu bencillik, kutsanmış bencillik, yani "sağlıklı bencillik" uşaklık adına her ne varsa hepsine tükürür (Nietzsche, 2007a: 259-260). Görüldüğü üzere Nietzsche'nin gözünde "sağlıklı bencillik" güçlü ve sağlık olana, "hastalıklı bencillik" ise zayıf ve hastalıklı olana mahsustur. Elbette burada "hastalıklı" ifadesi temelcek yaradılıştan zayıf, güçsüz, nazik, edilgen, korkak, bayağı, soysuz vs. olanların hepsini kapsar ve bunlar da korkunç hakikati kabullenip kendini ona uyduramayan idealist ruha dayanak teşkil eder. Mamafih zayıf olanın bencilliği övülesi değildir, dolayısıyla onun bencillik bakımından zayıf olmasında bir mahsur yoktur. Velhasıl bencilliğin değeri herkeste bir değildir:

"Egoizmin Doğal Değeri. — Bencilliğin değeri, ona sahip olanın fizyolojik değeri kadardır: değeri çok büyük olabilir, hiçbir değeri olmayabilir ve aşağılık olabilir. Her

bireye, yaşamın yükselen çizgisini mi, alçalan çizgisini mi serimlediği açısından bakılabilir. Bu konuda bir karar verildiğinde, onun bencilliğinin değerinin ne olduğuna ilişkin bir kural da elde edilir. Çizginin yükselişini serimliyorsa, aslında onun değeri olağanüstüdür" (Nietzsche, 2010a: 79).

Nietzsche, bencillğe dair bazı görüşlerinin yanlış anlaşılmasından kaygılanıyor gibidir: "Bir kılı kırk yaran sivri akıllı ahlakçı, benim bencil olmayan insana saygı duyup onu üstün gördüğümü söyleyebilir." Fakat durum bu değildir. Zira Nietzsche böyle bir insana, bencil olmadığı için değil de; "kendine rağmen, bir başkasına yararlı olma hakkına sahip görüldüğünden" ötürü saygı duyduğunu söyler: "Apaçık şurası: Onun kim olduğu, başkasının kim olduğu sorulur daima." Eğer mevzubahis kişi, buyurucu kılınmış, buyurmaya yönlendirilmiş bir kişiyse; o zaman "kendini yadsıma ve alçakgönüllü geri çekilme" bir erdem değil, olsa olsa bir erdem zıyan edilmesi olabilir (Nietzsche, 2013: 145). Bu kabilde Nietzsche; gelecekte insanların ihtiyaçlarına toplu bakışın, bütün insanların aynı şekilde davranmasının belki de hiç arzu edilmez bir şey olmadığını göstereceğini söyler (Nietzsche, 2015a: 23). Hülasa Nietzsche; bir kişi, kendinden yüksek biri uğruna, kendisine rağmen ona yararlı bir eylemde bulunursa; bu bir erdemdir demeye getirir. Ama tersi olursa, yani yüksek birisi; (kendinden) alçak birisi (yahut birileri) uğruna, herkes uğruna yahut zayıflar uğruna; kendisine rağmen ve onlar yararına bir eylemde bulunursa; bu bir erdem değil, tam tersine erdem boşa harcanması olacaktır. Bildiğimiz üzere Nietzsche'ye göre "büyük bir şeyin ardında olan insan" yolunun üzerindeki herkesi ya "araç" ya da "engel" sayar (Nietzsche, 2013: 205). Bu kabilde, böyle bir insan; herkesi araçsallaştırır, onları ya olumlu anlamda birer araç (birer kaldıraç) yahut da olumsuz anlamda birer araç (kaldırılıp atılması gereken birer engel) addeder. Dolayısıyla kendisine rağmen onların çıkarına bir eylemde bulunması düşünülemez. Bunda da herhangi bir beis yoktur, onun bencilliği "sağlıklı" bir bencilliktir, zira onun bencilliği hayatı zenginleştirmeye yarar:

"Hayatı yoksul olan zayıf kimse, hayatı da yoksullaştırır. Hayatı zengin olan güçlü kimse hayatı zenginleştirir, varsılaştırır." (Nietzsche, 2002: 43)

Nietzsche'nin olumladığı "sağlıklı bencillik" ile hareket eden büyük adam; herkesi en nihayetinde bir araç addeder, onları birer araca indirger. Öyle ki, ben ve başkaları arasında adeta bir özne-nesne ilişkisi hasıl olur, dolayısıyla "ben" nazarında başkaları "harcanabilir"dir. Hatırlarsak yukarıda Nietzsche bencilliğin değerinin, "ona sahip olanın fizyolojik değeri" kadar olduğunu savunuyordu. Hülasa bencilliklerin değeri bir değildir zira herkesin değeri bir değildir, zira herkesin fizyolojik değeri bir değildir; dolayısıyla da aslolan "insanlık" değil "insan"dır. Zaten insanlık dediğimiz şey, bir enkaz alanından, doğuştan kusurlu ve yeteneksiz olanların muazzam fazlalığından ibarettir (Nietzsche, 2002: 352). Velhasıl "insanlık" denen şey, büyük oranda zayıf ve işe yaramaz kimselerden oluşur. Öyleyse büyük şeyler peşinde olan insan; doğrudan doğruya "insanlık"ın kendisini bir araç olarak görebilir, kullanabilir, (gerekli gördüğü miktarda) harcayabilir. Gelgelelim zayıfların güçlülere karşı dayanışma içine girmesi arzu edilmez. Hatırlarsak Nietzsche, zayıfların dayanışması anlamına gelen tüm diğerkam öğretileri "zayıfların kitle bencilliği" olarak nitelemekteydi (Nietzsche, 2002: 140-141). Burada aklımıza şu soru geliyor: Acaba "kitle bencilliği" zaten bir yerde "diğerkamlık" demek değil midir? Kişinin amacı yahut çabası ben odaklı değilse ve bütün kitleyi gözetiyorsa, bu gerçekten bencillik olur mu? Acaba Nietzsche bencillik ve diğerkamlık kelimelerinin anlamını çarpıtarak her şeyi, 'her şeyi bencilliğe indirgeyen kendi kuramı'na mı uydurmaya çalışıyor? Nietzsche yukarıda, bencil olmayan bir insanı üstün gördüğü yahut ona saygı duyduğu iddiasına karşılık olarak; kendisinin, böyle bir insana, bencil olmaması nedeniyle değil de, "kendine rağmen bir başkasına yararlı olma hakkına sahip görünmesi" sebebiyle saygı duymakta olduğunu belirtiyordu (Nietzsche, 2013: 145). İyi de bu ne demektir? Sözlük anlamı itibariyle "bencil" demek, yalnızca veya öncelikle kendi çıkarını düşünen (kimse) demektir. Yine sözlük anlamı itibariyle

"diğerkam" ise, başkasının/başkalarının çıkarını kendi çıkarının önüne koyan (kimse) demektir. Acaba Nietzsche bu kelimeleri/kavramları fazla keyfi (yani bunlara fazla keyfi bir anlam verecek) bir biçimde mi kullanıyor? Nietzsche zayıfları güçlülerin kontrolü/hizmeti altına almak istemektedir. Peki zayıflar güçlülerin çıkarlarına hizmet etmeyi neden kabullensin şayet onlar (özleri itibariyle) bencil iseler? Nietzsche hem bencilliği olumlayıp (hatta mutlaklaştırıp) hem de zayıfların bencilce davranmamasını (yani güçlülere isyan etmemesini) mantıken olanaklı kılmanın yolunu burada mı buluyor? Anlaşılan, (Nietzsche'nin arzusuna/idealine göre) bütün zayıfların egosu güçlülerin (yahut tek bir güçlünün) egosuna hizmet etmelidir. Neden? Çünkü kendi zayıf egona hizmet etmektense en güçlü egoya hizmet etmek yeğdir, nispeten daha asildir. Madem sonuçta merkezde daima bir "ego" olacak, bu neden en güçlü ve en asil ego olmasın da senin zayıf, değersiz, aşağılık ve sefil egon olsun? En güçlü egoya hizmet et... Böylece egonu alçaltmış değil yüceltmış olursun. Çünkü egon kendi başına değerli olmasa bile, en azından daha yüksek ve yüce bir egonun hizmetinde olması bakımından değerli olur, en azından bir bakıma egona yücelik katmış olursun, bu hiç yüce olmamaktan evladır. Böylece nispeten daha yüksek bir konuma ulaşmış olursun. Acaba Nietzsche'nin dilinin altında bu mu vardır? Sonuçta kesin olan şu ki; Nietzsche, zayıfların dayanışma içine girerek, açgözlülüğü ve yozlaşmayı dile getiren ve kendisinin "hastalıklı bencillik" dediği şeyi olumlamasındansa, kendilerini daha güçlü olanın bencilliğine teslim etmelerini hatta kendilerini onun bencilliği uğruna feda etmelerini yeğler. Onların işlevi bu olmalıdır ve onlar bu işleve haiz olmaya (yönlendirilmeye) müsaittirler:

"İdeal köle ("iyi insan"). -Kim ki kendini "amaç" olarak tespit edemez, denilebilir ki kendinden itibaren amaçlar koyamayan insan, o bencilsizlik ahlakına onuru verir, içgüdüsel olarak." (Nietzsche, 2002: 190)

Bencilliği körelen kimse, zayıf kimsedir; acaba Nietzsche bu kimsenin diğerkam öğretiler üzerinden köleleştirilebileceğini ve (dolaylı yoldan) efendilerin çıkarına hizmet eder konuma getirilebileceğini mi düşünmektedir? Biliriz ki Nietzsche nazarında "diğerkam" bir ahlak, "bencilliğin köreldiği bir ahlak" demektir. Nietzsche, bir yerde, çalışmaktan doğan mutluluğun, hayatın köleler kuramının yüceltilmesi olduğunu söyler: "Boş zamana elverişsizlik" (Nietzsche, 2002: 369). Bu, zayıfların çalışması ve efendilerin refahına hizmet etmesini imler. Tüm bunlar ışığında, üstinsanın bir vazifesinin de; zayıfları, onları dayanışma içine girmeye teşvik eden anlayışlardan uzak tutarak, onları ait oldukları yerde tutmak, yani köle konumuna indirgemek ve orada tutmak olduğunu varsayabiliriz. Bu bakımdan üstinsan, "hastalıklı bencillik" in yerini "sağlıklı bencillik" in almasını ve bundan böyle onun hüküm sürmesini ifade eder. Buna şiddetle ihtiyaç vardır. Zira değerlerin dünyasına bir bakış attığımız takdirde, seleksiyon tiplerinin, şanslı hallerin; insanlığın üstünde asılı durmakta olan en üst değerlerde hakim olmadığımızı görürüz bugün: Bilakis hakimiyet kuranlar yozlaşan tiplerdir (Nietzsche, 2002: 339-340). Anlaşılan, zayıflar "hastalıklı bencillik" i diğerkam öğretiler üzerinden bir "kitle bencilliği" ne dönüştürürler, bu da değerlerin yozlaşmasına yani dekadansa neden olur. Öyleyse zayıfların bencilliği, mümkün mertebe, güçlülerin bencilliğinin yörüngesine sokulmalıdır. Neden? Çünkü güçlülerin bencilliği değerlidir, güçsüzlerin bencilliği ise değersizdir. Neden güçlünün bencilliği, güçsüzün bencilliği karşısında bu kadar değerlidir? Çünkü yukarıda dediğimiz gibi, bu bencillik "hayatı zenginleştiren", diğer bir deyişle "armağan eden" bir bencilliktir:

"Söyleyin bana: altın nasıl en değerli şey olmuştur? [...] Altın, kendini her zaman bir armağan olarak sunar. Altın sadece en yüce erdem in bir imgesi olarak en değerli şey olabilmiştir [...] Sıradanlıktan uzaktır en yüce erdem, yarar düşüncesine hizmet etmekten uzaktır, parlaktır ve parıltısı da yumuşaktır: armağan eden erdem en yüce erdemdir. [...] Sizlerin susamışlığıdır kendinizi kurban etmek ve armağanlara

dönüştürmek: ve bu yüzden susamışlığınız, tüm zenginlikleri ruhunuzda biriktirmektir. Ruhunuz doymak bilmez bir açlıkla koşar hazinelerin ve değerli mücevherlerin peşinden, çünkü erdeminizin armağan etme isteği doymak bilmez. Her şeyi size ve içinize akmaya zorlarsınız ki, onlar sizin çeşmenizden sevginizin armağanları olarak geriye akabilsinler. "Gerçekten de bütün değerleri yağmalayan bir haydut olmak zorundadır böyle armağan eden sevgi; ama ben böyle bir bencilliği sağlıklı ve kutsal diye nitelendiririm." (Nietzsche, 2007a: 98-99)

Yukarıdaki alıntıda "sağlıklı bencillik"ten temelcek ne anlamamız gerektiği serimlenmiştir. Altını değerli kılan, kendisini bir armağan olarak sunmasıdır. Demek ki güçlü kimse, diğerkamca bir amaç yahut niyet taşımamasına rağmen, ruhunun asaleti gereği; onun bencilliği hastalıktan irak, sağlıklı, kaliteli bir bencillik olduğundan; hayat verici, hayatı zenginleştirici, hayatı olumlu bir karakteristiğe sahiptir. Nietzsche'nin insanlar ve/veya bencillikler konusunu elitist bir tutumla ele almasının nedeni budur. Böylelikle Nietzsche diğerkamlığı en azından "işlevsel bağlam"da onaylamış ve olumlu olmaktadır. Çünkü "sağlıklı" denen bencilliğin "hastalıklı" denen bencilliğe olan üstünlüğü açgözlü olmaması, armağan etmesi, zenginleştirmesidir; sadece kendi hayatını değil genel olarak hayatı zenginleştirir. Mamafih hastalıklı bencillik sadece sahibine (yahut yozlaşmaya) hizmet ederken; sağlıklı bencillik sadece sahibine değil genel olarak hayata hizmet eder, hayatı olumlu hizmet eder. Böylelikle Nietzsche diğerkamlığı dolaylı yoldan olumlu olmaktadır, bunu bilhassa yukarıdaki "Sizlerin susamışlığıdır kendinizi kurban etmek ve armağanlara dönüştürmek" ifadesinde izhar eder. Ayrıca "*İnsanca, Pek İnsanca*"da serimlediği bazı görüşler de bu fikri destekler niteliktedir. Bu eserde "Devrim tinlerinin en tehlikelileri" adını verdiği bir fragmanda, toplumda devrim yapmaya çalışanların ikiye ayrılabilceğini, bunların "kendileri için bir yere varmak isteyenler" ile "çocukları ve torunları için bir yere varmak isteyenler" olduğunu söyler. Onun nazarında ikinciler en tehlikelidir çünkü diğerkam olduklarına

dair bir inanç ve vicdani rahatlık içerisindedirler. Birincilerin ağzına belki "bir parmak bal çalınabilir." Asıl tehlike, hedeflerin kişisel olmaktan çıkmasıyla başlar. Hemen ardından "Babalığın politik değeri" adını verdiği bir fragmanda ise bir adamın oğulları yoksa, onun devlet işlerinin gereksinimleri üzerinde konuşmaya bile tam hakkı olmadığını söyler. İşbu sebeple ona göre her şeyden evvel çoluk çocuğa karışmış olmak gerekir. Peki neden? Az önce söylemiş olduklarından hareketle şunu varsayabiliriz: Böyle bir kimse diğerkam olduğu inancı içinde değildir, dolayısıyla onun ağzına bir parmak bal çalınırsa ülkenin istikbalini ve/veya devletin ali menfaatlerini (kolaylıkla) görmezden gelebilecektir. Nitekim fragmanın devamında Nietzsche bir adamın oğullarının olmasının, yüksek ahlakın gelişmesinin ön koşulu olduğunu serdedir; "bu durum onu egoist olmaktan çıkarır", daha doğrusu egoizminin zamana yayılmasını sağlar ve böylelikle onun ömür süresini aşacak tarzda hedefleri kovalamasını sağlar (Nietzsche, 2015a: 265). Görüldüğü üzere Nietzsche kişinin kaygı ve amacının kendi "ben"inden kendi oğullarına (yani sonuçta "başkaları"na) dönmeye başlamasıyla onun egoist olmaktan çıkacağını, egoizmini zamana yaymak suretiyle (hiç değilse pratikte) daha diğerkam hale geleceğini belirtir ve bunu olumlar. "Sağlıklı bencillik" kavramı da aynı imlemleri içerir. Fakat Nietzsche kendi temel savlarıyla çelişkiye düşmüş olmamak için diğerkamlığı niyet veya amaç bağlamında değil işlevsellik bağlamında olumlamıştır. Çünkü "sağlıklı bencillik" amacı itibariyle diğerkam olmasa da işlevi itibariyle diğerkamdır.

"Sağlıklı bencillik" hakkında belki şöyle bir bildirimde bulunabiliriz: Cimrice altın ve servet biriktirmektense kullarının minnetini, saygısını, hayranlığını, sadakatini kazanmak için; bunları cömertçe dağıtma yoluna giden bir kralın, kendi gücünü azaltmaktan ziyade arttırdığını varsayabiliriz. "Sağlık bencillik" in hayat verici ve armağan edici oluşu bu şekilde de yorumlanabilir. Bu noktada şu mısraları hatra

getirebiliriz: "Lakin seni kim, niye sevsin ki, / ey Karun? / Senin saadetin etrafını kurutuyor, / fakirleştiriyor sevgiyi / — yağmur yoksunu toprak..." (Nietzsche, 2010f: 123). Nitekim Nietzsche'ye göre "zengin olan, zenginliğini dağıtmak ister" (Nietzsche, 2008a: 20). Zengin zenginliğini dağıtması bencil olmayışından değil bilakis bencilliğindedir: "Vazgeçmek - Malının bir kısmından vazgeçmek, hakkından feragat etmek sevindirir, eğer büyük zenginliği gösteriyorsa. Alicenaplığın yeri burasıdır" (Nietzsche, 2014: 211). Biliyoruz ki, ona göre; buldukları bencillik derecesi itibarıyla intikam ve yüce gönüllülük bir ve aynıdır (Nietzsche, 2011b: 60). Ayrıca Nietzsche, Zerdüş'te şunları söyler: "İnsan, keyif alınmasına katkıda bulunmadığı yerde keyif almak istememeli. Ve — keyif almayı istemeyi istememeli!" (Nietzsche, 2007a: 272). Hülasa Nietzsche'nin olumladığı tarzda bencillik, dünyadan bir şey alırken dünyayı daha fakir kılacak şekilde almamayı gerektirir: Dünyadan o şekilde almalıyız ki bu alış ile hem biz zenginleşelim, hem de dünya zenginleşsin; almak için vermek gerekir. Dolayısıyla "sağlıklı bencillik" öyle bir bencilliktir ki açgözlü değildir, hep çalmak istemez, bilakis armağan edicidir hatta kendini kurban edicidir; ancak bu şekilde bir eser ortaya koyabilir. Diyebiliriz ki Nietzsche bu suretle bir tür "idealist bencillik" ihdas etmiş olur:

"İdealist Bencillik. - Hamilelikten daha kutsal bir durum var mı? Yapılan her şey, sessiz bir inanç içinde yapılarak, herhangi bir şekilde içimizde doğacak olana yarar sağlamalıdır! Büyülenerek düşündüğümüz gizemli değeri artsın! [...] Bizim elimizde ne değerini ne de saatini belirlemek için herhangi bir şey var. Sadece, onun dolaylı şekilde takdis edip koruyan etkisine tabiyiz. "Burada büyüyen bizden biraz daha yüce bir şey", en gizli umudumuzdur. Yararlı bir şekilde dünyaya gelmesi için her şeyi hazırlıyoruz: sadece yararlı olanları değil, kalbimizin samimiyetini ve çelengini de. [...] Ve beklenen ister bir düşünce olsun ister bir eylem; önemli işlerde hamilelikten başka karşılaştırılacak şeyimiz yoktur ve "istemek" ile "yaratmak" gibi ölçsüz konuşmaları rüzgara

üflelemeliyiz! Bu gerçek ideal bencilliktir: üretkenliğimizin sona erişi güzel olsun diye hep bakımını üstlenmek, korumak ve ruhu sakin tutmak! Evet, bunu dolaylı tarzda herkesin yararı için özen gösterip koruruz. İçinde yaşadığımız duygular, bu gururlu ve yumuşak duygular, bizim etrafımızda genişçe bir alandaki huzursuz ruhlara da yayılan bir yağdır. Ama hamileler tuhaftır! O zaman biz de tuhaf olalım ve başkaları da olmak zorunda kalırsa bundan dolayı onlara kızmayalım! Ve hatta sonuç kötü ve tehlikeli olsa bile. Doğacak olanlara derin saygıda dünyevi adaletin gerisinde kalmayalım, hakim ve celladın hamile kadınlara dokunmalarını yasaklayan adaletin gerisinde kalmayalım!" (Nietzsche, 2014: 295-296)

Yukarıda alıntıda geçen bazı ifadeler diğerkamlığın dolaylı bir tarzda (işlevsel yahut pratik bakımdan) onaylandığına işaret etmektedir. Hamileliğe yapılan vurgu 'kutlu bir doğum'u imlemektedir ve "armağan eden ruh" düşüncesiyle paralellik içindedir. Zira burada büyük bir esere, yani büyük bir işe yahut fikre gebe olmak kastedilmektedir. Büyük adam, büyük işler peşinde olan adam; bu doğumla dünyaya büyük bir eser armağan etmiş olur. Bu da dolaylı tarzda başkalarının da yararı içindir ve "huzursuz ruhlara da yayılan bir yağ"dır. Nietzsche, bencillik prensibinden caymaksızın, bir şekilde diğerkamlık ile bencilliği bağdaştırmak yahut barıştırmak istemekte gibidir. Başkalarına yararı olmayan, genel olarak hayatı değil sadece kişinin kendi hayatını olumlayan ve/veya zenginleştiren bencillik makbul değildir, "sağlıksız"dır. Tabi bu noktada şunu sormak gerekir: Güçlü bir bencillik nasıl olur da açgözlü olmaz? Açgözlülük bir erdem değil midir immoralist Nietzsche nazarında? Açgözlülüğü erdem olarak görmemek çileci idealin yahut Hristiyanlığın bir özelliği değil midir? Demek ki diğerkam erdemler (eylemin sonucu itibarıyla diğerkam bile olsa) büsbütün görmezden gelinirse, "sağlıksız bencillik" ortaya çıkar; yani o şekilde bencil olacakmışın ki sonuçları itibarıyla (hiç değilse belirli nispette) diğerkam olacakmış. Öyleyse diğerkamlık uygulamada gerçekten işe yarıyor. Bu da bencillik ile diğerkamlığın

örtüşmesi, yani Darwin'in dediği gibi ilerlemeye hizmet etmesi anlamına gelmez mi? Eğer bencil bir insan, diğerkamlığın (işlevsel düzlemde de olsa) kendisine hizmet edeceğini biliyorsa; neden diğerkamlığı bir ilke olarak benimsemesin? Çünkü Nietzsche, bencilliğin organizmanın doğası olduğunu varsayarak yola çıkıyor. Organizmanın doğasında diğerkamlık olamaz diye düşünüyor. Halbuki diğerkamlığın (dolaylı olarak da olsa) organizmaya hizmet edeceği sonucuna varıyor. Eğer diğerkamlık organizmanın lehineyse, neden organizmanın doğasında (belirli oranda) diğerkamlık bulunması bir zayıflık olsun ki? Ancak Nietzsche'ye göre "güç istenci" tam anlamıyla bencil bir güdü olmak zorundadır; doğada "diğerkamlık" olamaz. Fakat Darwin "diğerkamlık"ın doğada bulunabileceğini hatta doğal seleksiyon ile temayüz edebileceğini savlıyordu. Acaba Darwin'in tezleri, doğayı diğerkamlığa hiç yer bırakmayacak şekilde salt bencillğe indirgeyen Nietzsche'nin tezleri karşısında daha haklı görünmüyor mu? Hayatın özünün diğerkamlığı bütünüyle dışlayacak şekilde salt bencillik olduğu iddiası ne kadar isabetlidir? Nietzsche'nin kendi söyleminde bile bencilliğin meşru sınırlarını ihlal eden tarzda ifadeler yok mudur?

"Ölümünüz, insana ve yeryüzüne bir hakaret olmamalı dostlarım: ben, bunu istiyorum ruhunuzun balından. Ölümünüzde tininizin ve erdeminizin korları parlamalı hala, tıpkı yeryüzünü saran akşam kızzılığı gibi: aksi takdirde sizinkisi, yanlış bir ölümdür. Demek ki ben, siz dostlarım, benim hatırım için yeryüzünü daha çok seversiniz diye ölmek istiyorum" (Nietzsche, 2007a: 97).

Eserlerinde birçok yerde, Nietzsche, vurguyu "ben"e ve "bencillik"e değil de "insan"a ve "yeryüzü"ne yapmaktadır. Yukarıdaki alıntıda Zerdüşt'ün yeryüzünü daha çok sevelim diye ölmek istediğini belirtmesi de az önce görmüş olduğumuz, "kendini kurban etmek" ve "kendini armağan etmek"i mezceden temayla bütünlük içerisindedir. Yine başka bir yerde Nietzsche, bildiği en iyi yaşam amacının; büyük ruha sahip asil bir

adam uğrunda ölmek olduğunu söylemektedir (Nietzsche, 2019a: 76). Bencilliği merkeze ve/veya temele koyan bir felsefe için bu tür çağruların kulağa biraz fazla diğerkamca geldiği söylenebilir. Nietzsche "yeryüzü" ve "insan" gibi temaları "ben" ve "bencillik" gibi temaların önüne koyarak aslında tümel bencilliği bireysel bencilliğin önüne koymuş olmuyor mu? Tümel bencillik (bununla genel olarak güçlülerin bencilliği, yeryüzünün olumlanması yahut hayatın olumlanmasını kastediyorum), bireysel bencillikten daha yüksek bir tema olarak sunulursa; bireysel bencillik, tümel bencillik uğruna feda edilebilir bir konuma indirgenirse; fizyolojiye atıfta bulunarak yani organizmanın özünün bencillik olduğunu söyleyerek diğerkamlığa karşı savaşmanın ne anlamı vardır ki? Nietzsche her şeyi "bencillik" kalıbının içine sokmak, burada (özel/doğal) diğerkamlığa zerre kadar bile yer bırakmamak için "sağlıklı bencillik" kavramını ortaya atıyor. Böylece 'diğerkamlığa olan ihtiyacı' yahut 'diğerkamlığın sağlıklı yönünü' perdelemek için bir vasıta ediniyor. Nietzsche "yeryüzü"nü yahut "yaşamı olumlama"yı; "ben"in ve "bireysel mutluluk"un üzerine koymaktadır. Fakat Nietzsche ne diyordu? Haz olmazsa yaşam da olmaz; "haz mücadelesi, yaşam mücadelesidir" (Nietzsche, 2015a: 75). Ancak hazzı yaşamla özdeşleştiren Nietzsche, yaşamı olumlama adına kişinin bireysel haz ve mutluluğunu hiçe saymaktadır:

"Ne değeri var ki benim mutluluğumun? Yoksulluktan, pislikten ve acıması bir rahatlıktan başka bir şey değil. Oysa mutluluğumun varoluşun kendisini haklı çıkarması gerekirdi!" (Nietzsche, 2007a: 14)

Yaşamı yahut varoluşu olumlamak adına "kendini armağan etme" ve "kendini kurban etme" gibi temaları birleştiren, işlevi ve/veya sonuçları itibariyle diğerkam bir yöne haiz olan; yani son tahlilde tümel bencilliğe hizmet etmek durumunda olan bencillik "sağlıklı bencillik" ise; acaba, şu halde Nietzsche'nin aklındaki ideal kimse

(yahut güçlü ve sağlıklı kimse) "diğerkam bir bencil" midir? "Sağlıklı bencillik" diğerkam bir bencil olmayı, "hastalıklı bencillik" ise bencil bir diğerkam olmayı mı ifade eder? Daha önce *Agape*'nin (bilhassa Hz. İsa aracılığı ile) Tanrı'nın insana duyduğu sevgiyi ve buna mukabil insanın da Tanrı'ya, nitekim hemcinslerine duyduğu sevgiyi ifade ettiğini söylemiştik. Bu anlamda aşk "kendi yaşamsal bolluğundan serbestçe vazgeçmek"tir (Bauman, 2011: 123). Şimdi Nietzsche "sağlıklı bencillik" üzerinden kendini armağan etmeyi, kendi kurban etmeyi, icabında başkaları uğruna ölmeyi (zımnen veya dolaylı şekilde de olsa) olumlama yoluna gitmektedir. Halbuki bu tür temalar Hristiyanlığın (yahut çileci idealin) özüne daha uygun görünmektedir. Sormamız gereken şudur: Acaba "sağlıklı bencillik" gerçek bencillik midir?

"Gerçekten de bütün değerleri yağmalayan bir haydut olmak zorundadır böyle armağan eden sevgi; ama ben böyle bir bencilliği sağlıklı ve kutsal diye nitelendiririm. Bir başka bencillik daha vardır; çok yoksul, açlık çeken, hep çalmak isteyen, hastalara övgü ve hastalıklı bir bencillik. O, bir hırsızın gözleriyle bakar bütün parıldayanlara; bol yiyeceği olanı açlığın açgözlülüğüyle ölçer; ve hep gizlice dolanır armağan edenlerin masalarının çevresinde. Hastalık ve görünmez bir yozlaşmadır böyle bir açgözlülükte dile gelen; bu bencilliğin açgözlülüğü hastalıklı bir bedenden konuşur. Söyleyin bana, kardeşlerim: nedir bizim için kötü ve en kötü olan? Yozlaşma değil midir? — Ve nerede eksikse armağan eden ruh, orada yozlaşma olduğu sonucuna varırız. Yükselen bir yoldur bizimkisi, türden üstün-türe uzanır. Ama dehşet verir bize yozlaşan kavrayış şöyle konuştuğunda: "Her şey bana."" (Nietzsche, 2007a: 99).

Nietzsche'nin "sağlıksız bencillik"i hor görmesinin, onu yozlaşmış olmakla itham etmesinin (temel) nedeni, bu bencilliğin "Her şey bana" demesi gibi görünüyor. Halbuki, hatırlarsak, Nietzsche "Benlik Nerede Bitiyor?" diye soruyor ve "Benlik duygusunun, sahip olma isteğinin sınırı yoktur" diye yanıtlıyordu (Nietzsche, 2014:

202-203). Mademki benlik duygusunun (ve "sahip olma isteğinin") bir sınırı yoktur; o halde bencilliğin "Her şey bana" demesi neden yersiz yahut sağlıksız olsun? Bencillik ne kadar büyük ve güçlü olursa, iştahının yani istediği şeylerin miktarının da o denli fazla olması gerekmez mi? Nietzsche "ölçü"yü, "ölçülü olma"yı Hristiyana yahut ortalama insana yakıştırıp yeriordu (Nietzsche, 2013: 197-198). Halbuki şimdi bencilliğin "Her şey bana" deyip aşırı gitmemesi, ancak o zaman "sağlıklı" olacağının iddia edilmesi; bencillğe bir tür "ölçü" koymak değil midir? Anlaşılan, her türlü bencillik makbul değildir. Peki her türlü bencillik makbul değilse, doğrudan doğruya bencilliğin kendisinin makbul olduğu söylenebilir mi? O halde bencillik nasıl oluyor da her şeyin temeli, ilkesi yahut kendi başına bir değer oluyor? Zira immoralizmi tesis edebilmek ancak bunu varsaymakla mümkün oluyordu. Halbuki şimdi bencillik kendi başına bir değer olamıyorsa, "sağlıklı" olması için bencilliğin (pratik yahut işlevsel bakımdan bile olsa) harici, yani salt bencilliği aşan bir ekstra vasfa yahut vasıflara sahip olması gerekiyorsa, yani bencilliğin "sağlıklı" olabilmesi için bir tür "ölçü"ye ihtiyacı varsa; o zaman doğayı tamamen immoralizme indirgemek mümkün olabilir mi? Diğer bir deyişle; bu durumda ahlak, doğadan tamamen dışlanabilir mi? Doğanın işleyişi, doğanın özünden ne kadar ayrıştırılabilir? Doğa kendi özünü, kendi işleyişinde ortaya koymaz mı? Diğerkam olmak, pratikte türe avantaj sağlıyor; onun başka türler karşısında savaşı kazanma ihtimalini arttırıyorsa; savaşta üstünlük sağlayan şey güç istencine hizmet ediyor olmaz mı? Bu mealde yaşama istenci aslında savaşı kazanma istenci değil midir? Yaşama istenci, diğer türlere karşı savaşı kazanma istenci değil midir? Çünkü tür güçsüz olduğu zaman, o türe ait bireyin de gücü (dolaylı olarak) azalmış olur. Şu halde bireyin güçlü olmayı istemesi, türün de güçlü olmasını istemesini gerektirir. Bu da kişinin kendi çıkarının türün çıkarı ile örtüşmesine, yani bencilliğin diğerkamlıkla bir noktada özdeşleşmesine yol açmaz mı? Demek ki bencilliğin de, diğerkamlığın da doğada kendi yeri ve kendi payı vardır. O halde bencillik ile

diğerkamlık; tamamen ayrı iki şey değil, belli oranlarda birbirlerini içeren iki şey olmuş oluyor. Böylelikle ikisinin de doğal bir temeli olmuş oluyor. Şu halde diğerkam ahlakın hiçbir doğal temeli olmadığı, tamamen uydurma olduğu nasıl serdedilebilir? Doğa organizmaya bencilliği birey üzerinden olduğu kadar tür üzerinden de kodlamış olabilir; yani bireye "birey olarak güçlen" kodunu yüklediği gibi "tür olarak güçlen" kodunu da yüklemiş olabilir. Mamafih biz doğanın bireyi mi türü mü baz aldığını nereden biliyoruz ki bencilliğin organizmanın birey bilincine yüklendiği gibi tür bilincine de yüklenmediğini iddia ediyoruz? Bencilliğin organizmaya birey bilinci üzerinden değil tür bilinci üzerinden yüklenmesi zaten doğal bir diğerkamlık anlamına gelecektir. Çünkü doğa "kendini koru" kodunu yüklediği gibi "türü de koru" (yani başkalarını da koru) kodunu yüklemiş olacaktır. Acaba doğa dizayn ederken sadece bireyin iyiliğini mi baz alıyor yoksa türün iyiliğini de mi baz alıyor? Eğer bireyi türü de koruyacak şekilde kodluyorsa, o zaman bireye bencillik ile birlikte diğerkamlığı da yüklemiş olur; dolayısıyla diğerkamlık ne bireyden ne doğadan tamamen dışlanamaz. Öyleyse bizde her ikisi de vardır: hem bencillik, hem diğerkamlık... Nitekim doğada, insan doğasında; az da olsa diğerkamlığın olduğu varsayılabilir. O zaman da diğerkamlığın temelini doğaüstünde aramak gerekmez. Bu da Nietzsche'nin her şeyi kati suretle bencilliğe indirgeyen kuramının yanlış olduğu anlamına gelecektir. Eğer doğa türü korumayı hedefleyen güdüyü yahut kodu "merhamet" üzerinden vermişse, bu merhamet duygusu kimi zaman diğer türlere kadar uzanabilir; böylece bir türün üyesi, en başta kendi türünün üyelerine olacak şekilde, yani daha ziyade kendi türünün üyelerine olacak şekilde kimi zaman diğer canlılara karşı merhamet duyabilir. Dolayısıyla doğanın bize miktar merhamet ve diğerkamlık verdiğini, nitekim bunların doğal olduğunu varsaymak mümkündür. Eğer Nietzsche bencilliğin temel içgüdümüz olduğunu söyleyip diğerlerinin de az miktarda doğa tarafından bize verilmiş olabileceğini savlasaydı, bu noktada bir itiraza mahal olmayacaktı. Ancak Nietzsche doğanın diğerkamlığı tümünden

dışladığını, merhamet ve vicdanın ise yalnızca birer hastalık olduğunu söyler. Bu ise çok su kaldıracak bir iddiadır çünkü bunların pragmatik olarak doğanın, türün yahut bireyin işine gelmediği varsayımına dayanmak zorundadır. Ancak böyle bir varsayım pek makul görünmemektedir. Kaldı ki Nietzsche de kötü dürtüler kadar iyi dürtülerin de türü korumaya hizmet ettiğini ikrar etmektedir:

"İyi denen, türü koruyandır, kötüyse türe zarar verendir. Aslında, yine de kötü dürtüler, yüksek ölçüde amaca uygundur, iyiler kadar türü koruyucu ve kaçınılmazdır; yalnızca işlevleri farklıdır." (Nietzsche, 2011b: 29)

2. YAŞAMIN YADSINMASI VE OLUMLANMASI

Yaşamın yadsınması ve olumlanması konusunun mercek altına alınıp irdeleneceği bu bölümde; pasif nihilizmin ve aktif nihilizmin yaşamın amacına, anlamına, anlamlılığına (yahut anlamsızlığı) ve değerine ilişkin mülahazaları çözümlenecek; yaşamın yadsınmaya mı yoksa olumlanmayı mı layık olduğu konusundaki tanıtımları serimlenecektir. Pasif nihilizmin yaşamı yadsınması ile aktif nihilizmin yaşamı olumlanması arasındaki karşıtlığın, önemli oranda; yaşamın anlamının öznenen hareketle nesnenin (doğanın) anlamlandırılmasıyla teşekkülü ile yaşamın anlamının nesnenen (doğadan) hareketle öznenin anlamlandırılmasıyla teşekkülü arasında karşıtlıkta temellendiği gösterilecektir. Nitekim Nietzsche özneyi nesneye (doğaya) dayanarak gerekçelendirmeye kalkarken, pasif nihilistler nesneyi (doğayı) özneye dayanarak gerekçelendirmeye kalkmaktadırlar. Böylelikle pasif nihilistler açısından doğa öznenin istediği doğa ölçütüne göre değerlendirilirken, Nietzsche açısından özne doğanın istediği özne ölçütüne göre değerlendirilmektedir. Bu bölümde, yaşamı yadsıyan perspektif ile yaşamı olumlayan perspektif arasındaki farkın neden ve nasıl oluştuğu serimlenecektir.

2.1 Schopenhauer ve Leopardi'de Yaşamın Yadsınması

Pasif nihilistler; kendisini kötü, acımasız, kayıtsız bir dünyada bulan (bireysel) öznenin; adeta dünyanın/doğanın, son tahlilde 'yaşam'ın esiri ve/veya kurbanı olduğuna kanidirler. Yaşamda mutlu ve/veya mutmain olmanın mümkünatı olmadığına, varoluşun kumaşının acıdan/mutsuzluktan dokunduğuna, dünyanın bir ceza yahut sürgün yeri olduğuna, bireyin doğanın (oyun) planı içerisinde tamamen ehemmiyetsiz ve/veya

harcanabilir bir araç olduğuna ve zaten kısa bir ömrün ardında gelen ölümle birlikte bireyin hiçlik anaforuna kapılıp yok olacağına istinaden yaşamın bir anlamı yahut değeri olmadığına, binaenlayh yaşamın yaşanmaya değmeyeceğine, dolayısıyla en iyisinin yaşamı yadsımak olduğuna hükmederler. Bu bölümde pasif nihilistlerin yaşam hakkında "değmez" hükmünü verirken dayandıkları tanıtımlar serimlenip çözümlenecektir.

2.1.1. Mutluluk Safi Hayaldir

Pasif nihilistler, bireyin (yahut öznenin) iştihakının mutluluk olduğunda, velakin mutluluğun gerçek olmadığına, mutluluğun safi hayal (yahut safi düş) olduğunda hemfikirdirler. Zira insanın istencini (arzularını) doyurabilmesinin, mutmain olabilmemesinin mümkünaatı yoktur. Halbuki mutlu olmak, mutmain olabilmekle mümkündür.

"[N]e doymaz bir varlıktır insan! Ulaştığı her tatmin yeni bir arzunun tohumudur, dolayısıyla onun ebediyen doyurulamaz arzularının sonu yoktur. [...] İnsan işte bunun için bu kadar mutsuzdur." (Schopenhauer, 2013: 68)

İsteğe ulaşmak "istemenin azgın dürtüsü"nü yatıştırır, doyurulan dilek olsa olsa biçim değiştirir ve yeni bir biçime bürünerek yeniden insana işkence etmeye başlar (Schopenhauer, 2014a: 269-270). Binaenaleyh denebilir ki: Var olmak "istemek" demektir, istemek ise devamlı "mücadele edip arzulamak" demektir. "Mücadele edip arzulamak" ise ızdırap çekmek demektir. Dolayısıyla var olmak demek, ızdırap çekmek demektir (Cartwright, 2014: 287). Nitekim (birinci bölümde didinmenin bitimsizliği konusunu ele alırken de görmüştük ki) istenç bizi kendisine adeta köle eder ve Schopenhauer bu köleliği "didinme" ile özdeşleştirir. Bu didinme sonu gelmez, sonsuz

bir boğuşmayı ifade eder. Didinme bizi mutluluk umuduyla oyalar fakat asla kalıcı doyum vermez; bilakis doyum, daima yeni bir uğraşın/didinmenin başlangıç noktasıdır sadece. Didinmenin sonu olmadığından, mutluluk umuduyla didinip duran kişi düş kırıklığına uğramaya mahkumdur. Madem öyle, didinmenin yahut acı çekmenin bir amacı yahut anlamı da yoktur (Schopenhauer, 2014a: 233-234). Dolayısıyla, bu didinme, son tahlilde, "maliyetini karşılamayan" bir uğraşın esiri olmamız (ki bu kabilde Schopenhauer'ın felsefesi "the juice isn't worth the squeeze" deyişinde özetlenebilir) ve dolayısıyla mütemadiyen acı çekmemiz anlamına gelir. Bu kabilde Schopenhauer "doyum"u dilenciye atılan sadakaya benzetmekte idi: "sadaka onu bugün canlı tutar, böylece onun sefaleti yarına uzatılabilir." İstek sonsuzdur, bitimsizdir; halbuki doyum kısa sürelidir. Doyduğumuz her isteğin yerini çok geçmeden bir yenisi alır. Nitekim öyle bir kısır döngüye gireriz ki istek doyuma dönüşür, çok geçmeden de doyum yeni bir isteğe dönüşür. Bu böyle ilanihaye devam eder gider. Eğer bu kısır döngüden bir süre çıksak bu defa da can sıkıntısına düşeriz (Schopenhauer, 2014a: 104, 145, 199). İşbu sebeple Schopenhauer hayatı acı ile can sıkıntısı arasında salınıp duran bir sarkaca benzetir. Acı çekmemek için didinir dururuz, acı çekmediğimiz zaman da can sıkıntısı bize musallat olur; bu sıkıntıdan kurtulmaya çalışırken de insan kimi zaman başını türlü belalara sokar, hatta bu yüzden kötü alışkanlıklar edindiği bile olur (Cartwright, 2014: 367). İnsan hayatının acı ile can sıkıntısı arasında salınıp durduğu konusunda Leopardi çağdaşı Schopenhauer ile hemfikirdir: "hiç kuşku yok ki sürdüğüm bu hayat bütünüyle çelişkili; çünkü acıları bir yana bıraksam bile, tek başına can sıkıntısı öldürüyor beni" (Leopardi, 2015: 112). Leopardi, bu kabilde (örnek olarak) izolasyon içindeki bir adamı düşünmemizi ister. Bu adam izolasyon altındayken, kendisine zahmet yahut sıkıntı verecek bir durumda olmasa bile, çok geçmeden durumundan muzdarip olacaktır. Fakat neden muzdarip olsun? Neden böyle tehlikesiz, böyle emin bir durumdayken; hoşluk yahut mayışma duygusu içine girmesin de can

sıkıcı bir bunaltı ve karamsarlık içine düşsün? Öyle ki bu adam, içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için gidip başını belaya sokmayı bile göze alır. Çünkü içimizde doğal ve doğuştan bir arzu vardır ki bir türlü yatıştırılmaz, dindirilemez. İnsan kendisini bir an olsun rahat bırakmayan, bir an olsun huzur vermeyen bu doğuştan arzusuyla doğduğundan; insandaki haz ve keyif arzusunun işkence haline gelmesi, ruhta alışkanlık yapmış bir tür ızdırap haline dönüşmesi de kaçınılmazdır (Leopardi, 2013: 133-134). Böylelikle Leopardi, tıpkı Schopenhauer gibi, sıkıntının asıl kaynağının dışarıda değil içeride olduğunu serimlemiş olmaktadır. Mutsuzluk ve tatminsizliğin asıl kaynağını dışarıda aramaya gerek yoktur, çünkü onun asıl kaynağını bizzat kendi içimizde taşıyoruz.

"Acıyı sürgün etmek için dur durak bilmeyen çabalar, acının biçimini değiştirmekten başka işe yaramaz. Bu, özünde, yaşamı koruma gereksinimi, isteği, kaygısıdır. Bu biçimdeki sancıyı sürüp atmayı başarırız (ki pek zordur) o hemen, binlerce başka kalıpta yeniden ortaya çıkar. Yaşa, koşullara bağlı olarak; erotik dürtü, tutkulu sevi, kıskançlık, imrenme, nefret, kaygı, yükselme tutkusu, para hırsı, hastalık vb. bu biçimlere örnektir. Sonunda girebilecek başka biçim bulamazsa; doygunluğun, sıkıntının [...] urbasıyla çıkar gelir karşımıza." (Schopenhauer, 2014a: 239)

Schopenhauer, didinişin acısı ile didinmeyişin (can) sıkıntısı arasında salınıp duran bu hayat (insan hayatı) "bir tür hata olmalıdır" der. İnsan "tatmini güç ihtiyaçlardan mürekkep bir varlık"tır. Şayet bu tatmini güç ihtiyaçlarını tatmin edebilirse, sonuçta "elde edeceği şeyin tümü bir acısızlık durumu" olacaktır. Bu acısızlık durumuna eriştiğinde, insanın tek yapabileceği, çok geçmeden "kendisini can sıkıntısının kollarına terk etmek" olacaktır. Bu, Schopenhauer nazarında, hayatın (özel) değersizliğine delalet eder: "çünkü can sıkıntısı hayatın boşluğu hissinden başka bir şey değildir." Hayat, hayatımızın özünü oluşturan istenç/isteme; "kendi başına müspet ve

gerçek bir değere sahip olmuş olsaydı, can sıkıntısı dediğimiz bir şey var olamazdı; kendi başına hayat bize yeter, bizi tatmin eder[di]." Fakat böyle olmamaktadır, nitekim bir şeyleri kovalamadıkta hayatımız neşeli olmuyor. Kovalanan şey yakalandıkta ise derhal verdiği zevk azalır kayboluveriyor. Velhasıl mücadele (kovalamaca) ve meşguliyet içinde olmadıkta "hemen hayatın boşluğu ve değersizliği hissine kapılıveririz; ki biz buna can sıkıntısı diyoruz" (Schopenhauer, 2013: 70-71). Sonuçta ihtiyacımız için (yani istencin hedefi için) çabalama da, çabalamanın yokluğu da bize ızdırap olarak dönecektir; hatta çabalamanın yokluğunun çoğunlukla (can sıkıntısı formunda) daha büyük ızdırap vereceği dahi söylenebilir. Dolayısıyla istenci yadsımadığımız müddetçe; çabalamak yahut çabalamamak ıstırabın kendisinin ortadan kaldırılması bakımından temelde bir değişiklik yaratmayacaktır (Janaway, 2013: 119). Binaenaleyh Schopenhauer nazarında varoluşun mutsuzluğu ve sefaleti; kazara, tesadüfen yahut kötü şans nedeniyle ortaya çıkan bir şey olmayıp; temelini her şeyinde özünde bulmaktadır; dolayısıyla bundan kaçınmaya yönelik tüm çabalarımız boşunadır (Cartwright, 2014: 287). Eğer istek-doyum kısır döngüsünü uzağa itmeye başarsak, can sıkıntısı çıkagelir; can sıkıntısını uzağa itmeyi başarsak, yeniden istek-doyum kısır döngüsüne düşeriz. Böylece dansa yeniden başlarız. Sonuçta sancının kısır döngüsünden hiçbir halükarda çıkamayız (Schopenhauer, 2014a: 238-240).

"[İ]nsan yaşamı, sancı ile sıkıntı arasında dönüp durur." (Schopenhauer, 2014a: 240)

Eğer doyum, daha kararlı ve kalıcı olsaydı, belki Schopenhauer farklı bir önerimde bulunabilirdi. Fakat durum öyle değildir. Emellerimize bir kez ulaştık mı artık gözümüze aynı şekilde görünmez olurlar. Birçoğu hemen unutulur, modaları geçer; "uçup giden yanılsamalar gibi neredeyse her zaman bir yana bırakılırlar" (Schopenhauer, 2014a: 104). Bu kabilde hayattaki ilk vazifemizin bir şeyi kazanmak, ikinci vazifemizin ise kazandıktan sonra onu unutmak olduğu söylenebilir; "aksi halde

bir yük haline gelir" (Schopenhauer, 2013: 69). Aslına bakarsak Schopenhauer'ın hakkı vardır: Hayatımızı bir şeylerin (başarı, zenginlik, sosyal statü, sevgi vs.) özlemi içinde, onlar peşinde koşup durarak harcar; bunlara erişinceye dek bu gerçekleşmemiş isteklerin eksikliğinin ızdırabını çekeriz. Fakat nihayetinde muradımıza erip de bunları elde ettiğimiz vakit; bunlar gözümüzde artık o eski ışıltısını ve parlaklığını yitirirler. Nitekim istenen şeye eriştiğimizde (muhtemelen de uzun bir mücadelenin ardından), doyumun verdiği tatmin geçicidir, uçar gider. Şimdi isteğin doyumdan daha kararlı ve kalıcı olması; ilkesel olarak aslında hazzın değil acının, mutluluğun değil mutsuzluğun pozitif olduğu anlamına gelmektedir; bütün evreni kaplayan odur. İsteklerin pençesinden bir müddet kurtulsak, kendimizi muhtemelen daha mutsuz bir durumda buluruz, çünkü o zaman da can sıkıntısına kapılır, boşluğa düşeriz. Bu durum ise çoğu zaman istek nesnelere kovalamaktan yani didinmekten bile daha katlanılmazdır. Schopenhauer'ın acıyla can sıkıntısı arasında bocalayıp durduğumuzu serdetmesinin sebebi de budur (Salter, 2009: 11-12; Hayden, 2013: 21). Şimdi acının ve mutsuzluğun pozitif doğasını ve bütün evreni kaplamasını; Leopardi'nin can sıkıntısına dair görüşleri üzerinden mülahaza edebiliriz. Leopardi can sıkıntısının doğasının, "maddi şeyler arasındaki bütün uzamları ve her birinin içindeki boşlukları dolduran havanınkiyle" aynı olduğunu söyler. Bir şey ortadan kalkıp da yerini hemen bir başkası almazsa, hava o boş alanı hemen doldurur: "Aynı şekilde, insan yaşamında zevk ile acı arasındaki bütün aralıkları can sıkıntısı kaplar." Şimdi Leopardi'nin aynı kıssada zevkin aslında rüya gibi bir şey olduğunu, pek bir gerçekliği bulunmadığını belirttiğini (Leopardi, 2015: 110-112) düşünecek olursak; yaşamın neredeyse tamamen acı ve can sıkıntısı tarafından işgal edildiği konusunda Schopenhauer ile hemfikir olduğu açıklık kazanmaktadır:

"[İ]nsan yaşamı, deyim yerindeyse, kısmen acıdan, kısmen de can sıkıntısından oluşmuş ve dokunmuşur; bu duyguların birinden, ancak ötekine düşerek kurtulabilir. Bu da yalnızca senin kişisel yazgın değil, bütün insanların ortak yazgısıdır." (Leopardi, 2015:

Leopardi de mutluluğumuza kasteden iki şeyin acı ve can sıkıntısı olduğuna kanidir. Keza Schopenhauer'a göre de "genel bir bakış" bize acının ve can sıkıntısının insan mutluluğunun iki düşmanı olduğunu gösterecektir; birinden uzaklaştıkça ötekine yaklaşıyoruz. Yoksunluğa yaklaştıkça acı, yoksunluktan uzaklaştıkça can sıkıntısı içine düşeriz: "Buna uygun olarak, düşük halk sınıfının yoksulluğa, yani acıya karşı sürekli bir savaşım içinde olduğunu görürüz; buna karşılık zenginler ve seçkinler dünyası, can sıkıntısına karşı sürekli, çoğun gerçekten umutsuz bir savaşım içindedir" (Schopenhauer, 2009d: 23). İnsanın yegane kaygısı hayat gairesidir, yani "hayat kavgasını gerektiği gibi yapabilmek"tir. Ancak insan hayat gairesini aştıktan (hayatını sağlama bağladıktan) sonra ne yapacağını bilmez, şaşırır. Dolayısıyla insanın ikinci kaygısı "yaşama yükünü hafifletmek; duyulmaz hale getirmek ve zaman öldürmek" olur. Burada asıl amaç "can sıkıntısından kurtulabilmek"tir. Maddi manevi sıkıntılarını bir kenara koyan insan, bu uğurda zaman harcayarak geçirdiği her saati kazanç sayar. Nitekim "can sıkıntısı, önemsenmeyecek bir bela değildir." Bunu insanın yüzünün aldığı biçimden bile anlayabiliriz. Öyle ki can sıkıntısının, "birbirini pek az seven insanoğlunu" bir araya getiren temel sebep olduğu dahi söylenebilir (Schopenhauer, 2019b: 69). Dolayısıyla istekleri elde edememek kadar istekleri elde etmek de derdimize derman olmaya uzaktır. Zira can sıkıntısı, yoksunluğun verdiği acı kadar menfidir mutluluğumuz açısından. Keza Leopardi de can sıkıntısına ne zevkin ne de acının çare olamayacağını söyler. "Plotinos ile Porphyrios'un Konuşması"nda da insanın kendisini isteyerek öldürmesi için can sıkıntısının yeterli bir neden olabileceğini belirtir (Atakay, 2015: 21-22). Hülâsa tatminsizlik kaçınılmaz olarak bizim temel halimizdir, ona sürekli geri dönmemiz gerekir. Zira çabalayışlarımız tabiatımızı değiştiremez. Genel olarak içinde bulunduğumuz ızdırap hali dışında büyük ızdırapların bize isabet etmesi de

daima ihtimal dahilindedir (Janaway, 2013: 131-132).

"[H]ayatın keşmekeşine bakacak olursak, herkesin onun ihtiyaçları ve sefaletiyle uğraşıp durduğunu, onun sonu gelmez gereksinimlerini tatmin etmek ve çok çeşitli acı ve ıstıraplarını defetmek için bütün güçlerini son noktasına kadar kullandıklarını, ne ki bunun karşılığında bu azap ve işkence içerisindeki ferdi varoluşun kısa bir zaman aralığı için korunmasından başka bir şey umamadıklarını görürüz." (Schopenhauer, 2012a: 80).

Mutsuzluğu defetmek için didinip durmak zorunda oluşumuzdan, buna rağmen çoğu zaman mutsuzluğun gelip ensemizden yakalamasından; ayrıca bir süre isteklerin ve didinmenin pençesinden kurtulsak bile bu kez de çok geçmeden can sıkıntısının kasvetine düşer olmamızdan hareketle Schopenhauer evrende pozitif olanın, müspet olanın haz ve mutluluk değil, bilakis acı ve mutsuzluk olduğuna hükmeder. Bunu kanıtlamak için başvurduğu bir argüman da küçük bir acının bile insanın mutluluk ve esenlik halini bozabilmesi, buna mukabil küçük bir hazzın bizi mutsuzluk ve sıkıntı halinden çekip çıkaramamasıdır. Burada Schopenhauer şöyle bir örnek verir: Yürürken ayakkabımızın bir yeri vursa, tüm bedenimizin sıhhatini değil de ayakkabımızın vurduğu o küçük noktayı hissederiz. Mamafih o küçük noktanın verdiği acı genel olarak sıhhatimizin bize keyif vermesine engel olur, ona gölge düşürür, çünkü ister istemez dikkatimiz oraya odaklanır. Dolayısıyla da keyfimiz kaçar. İşte hayat da genel olarak tıpkı bunun gibidir; işlerimiz mükemmelen yolunda gitse dahi, gene de yolunda giden bütün o işlerimizi düşünmeyiz de, yolunda gitmeyen tek bir küçük işe kafamız takılır: "acının ıstırapın müspet tabiatına karşılık olarak, iyiliğin ve mutluluğun menfi tabiatı işte buna dayanır." Schopenhauer, bundan dolayı, kötülüğü menfi bir şeymiş gibi sunan birçok metafizik sistemin aslında birer saçmalık olduğunu belirtir. Kötülük kesinlikle menfi değil müspet bir şeydir ve bu da aslında "kendisini hissettiren bir şeydir." İstenc kötüdür ve bitimsizdir, dolayısıyla istekler de bitimsizdir. Mutluluk menfi bir şeydir

çünkü istek nesnesine yönelik arzunun elenip acının kısa bir süreliğine defedilmesini ifade eder. Mamafih istek varlığını her daim alttan alta sürdürür fakat mutluluk için böyle bir şey mevzubahis değildir. Dolayısıyla mutluluk ne devamlılığı ne de şiddeti açısından mutsuzlukla boy ölçüşemez, kıyas dahi kabul etmez: "Kural olarak, zevkleri beklentimizin çok altında fakat acıları çok ötesinde bulmamız buna uygundur." Bu dünyada zevk acıyı ne bastırabilir, ne de onu dengeleyebilir (Schopenhauer, 2013: 14). En kötü acıların/ızdırapların büyüklüğü, en iyi hazların/keyiflerin büyüklüğünden (pek) fazladır. Bundan kuşkulanan kimse, kendisine en yüksek hazları/keyifleri bir saatliğine deneyimlemesi karşılığında en kötü acılara/ızdıraplara bir saatliğine katlanması teklif edildikte ne yapacağını düşünmelidir (Benatar, 2011: 62).

"Bu dünyada zevkin acıya ağır bastığı veya herhalde bu ikisinin birbirini dengelediği iddiasını her kim kısa yoldan sınamak isterse avını parçalayıp yiyen hayvanın hissiyatıyla ona av olan hayvanın hissiyatını mukayese etmelidir" (Schopenhauer, 2013: 14).

Ne zevk acıyı, ne de mutluluk mutsuzluğu dengeleyemediği halde biz gene de bu uğurda çaresizce çaba harcarız ve "şimdi" bizi bu çabanın içine hapseder. Nitekim varoluşumuzun göz açıp kapanıncaya kadar kaybolan "şimdi"den başka bir dayanağı yoktur, biz biteviye bu "şimdi" içinde varolur, yoksunluğun acısına yahut can sıkıntısına kendimizi kaptırmamak için uğraşır dururuz. Dolayısıyla hayatımız sürekli bir devinim biçimine bürünmek durumunda kalır ki bu da peşinde koştığımız ve özlemini çektiğimiz dinginliği bulma ihtimaline sahip olmadığımız anlamına gelir. Tıpkı tepeden aşağı koşan bir adam gibi, durmaya çalışırsak düşüp yere kapaklanırsak, ancak sürekli koşmamız halinde ayaklarımız üzerinde durabiliriz; hayatımız işte böyledir. Yahut da parmak ucunda bir çubuğu dengede tutmak gibidir hayat. Bu kabilde denebilir ki her şey bir devridaim girdabına kapılmıştır; herkes pür telaş koşup durmakta, dengeyi

"ipteki bir cambaz" misali ancak "sürekli ilerleme ve devinme" ile ayakta tutabilmektedir. Schopenhauer'a göre "bunun gibi bir dünyada, mutluluğu tasavvur etmek bile imkansızdır." Platon'un "sürekli oluşun ve asla var olmayışın" dünyası olarak tasvir ettiği böyle bir dünyada mutluluk barınmaz. Nitekim biz "içinde bulunduğumuz an"a (yani "şimdi"ye) yalnızca (istikbaldeki) hedefimize/hedeflerimize ulaşmanın bir aracı nazarıyla bakar, onu "gelip geçici, ömürsüz bir şey" addederiz. Dolayısıyla çoğu insan "hayatının sonuna gelip de geriye dönüp baktığında bütün ömrü boyunca *ad interim* [arada kalan, palyatif] yaşadığını görecek", öylece geçip gidenin aslında "hayatın ta kendisi" olduğunu, yani yaşamayı beklediği (yahut beklentisiyle yaşadığı) şeyin öylece arkada kaldığını görüp şaşıracaktır (Schopenhauer, 2013: 65-67). Binaenaleyh Schopenhauer hep özlemini çektiğimiz, peşinde koşup durduğumuz mutluluğun aslında bir hayal olduğunu ikrar eder, ismi vardır cismi yoktur:

"Her şeyden evvel hiçbir insan mutlu değildir; bütün hayatı boyunca hayali bir mutluluk peşinde koşup durur, onu nadiren ele geçirir ve ele geçirse bile, geçirmesiyle birlikte bir yanılsamadan, bir düş kırıklığından başka bir şey kalmayacaktır geride; ve kural olarak sonunda bütün umutları suya düşecek ve limana bir enkaz halinde girecektir. O halde yalnızca her an değişip duran şimdiden ibaret olan ve şimdi sona eren bir hayatta mutluluk olmuş mutsuzluk olmuş hepsi birdir" (Schopenhauer, 2013: 66).

Schopenhauer eğer elimizde bize hayat boyunca yetecek, yoldan hiç sapmaksızın ilerlememiz için bize kılavuzluk edecek ve hayatı daima "doğru ışık içinde" görmemizi sağlayacak "güvenilir bir pusula" istiyorsak, kendimizi bu dünyayı "bir mahkumiyet ve infaz yeri", dolayısıyla "bir ceza sömürgesi" olarak, eski filozofların deyişiyle söylersek bir "*ergastæron* (hapishane)" olarak görmeye alıştırmamızın en uygun şey olduğunu söyler (Schopenhauer, 2013: 33-34). Aslına bakarsak, insanların çoğu, mutluluğun doğası ve erişilebilirliği mevzubahis oldukça,

birtakım naif görüşlere inanmaya dünden hazırđırlar. Bu görüşlerin naifliğini bütün çıplaklığıyla ifşa etmesi de Schopenhauer'ın kötümserliğinin temel bir unsurudur. O dünyevi mutluluğa dair beklentilerin suya düşmesinin kaçınılmaz olduğunu, zira dünyevi mutluluk denen şeyin aslında bir yanılsama olduğunu ikrar eder (Janaway, 2013: 110). Keza hayatın değeri istediğimiz her neyse onu elde etmekten ibarettir inancı da bir yanılsamadır. İyimserliğin habisliği de mutluluğa dair bu yanlış inançları aşılıyıp mutsuzluğu çoğaltmasında yatar, nitekim bu inançların sonu acı ve hayal kırıklığıyla biter. İsteklerimizi ortadan kaldırabilecek, istencin sancısını ortadan kaldırabilecek bir mutluluk zinhar yoktur, zaten hiç kimse de uzun süre hayatta kalacak değildir. Buna rağmen sanki her şeyi halledebilecek kalıcı bir mutluluk varmış gibi onun hayalinin peşinden koşmayı sürdürürüz. Sanki dünya sonunda istediğimiz gibi olacakmış, sanki bu mümkünmüş gibi düşünmeyi ve hareket etmeyi severiz. Halbuki "böyle bir dünyada müspet bir şey aramamak ve bütün dikkatimizi acımızı en asgari düzeye indirmeye teksif etmek daha iyidir." Şayet birçok kimse istediği çoğu şeye erişmenin, istediği çoğu şeyden mahrum kalmaktan daha muhtemel olduğuna; bu erişme ile "şimdinin kara bulutunu edebiyen dağıtacak kalıcı bir müspet mutluluk halini oluşturabileceğine" inanıyorsa; o zaman kötümserlik birçokları için eğitici olabilir. Ancak Schopenhauer büyük çoğunluğun bu tarz naif ve yanlış inançlara kapılmaktan kendini asla alıkoyamayacağı kanaatindedir (Janaway, 2013: 112-113).

"Aptalın tekidir o bana göre, / sanmam ki akıllı olsun, ölmek için doğan / ve acıyla beslenen ama keyif almak için / yaratıldığını söyleyen. / ... / Gerçek soylu odur ki / cesaret eder çevirir ölümlü gözlerini / ortak kaderimize ve saptırmaz gerçeği / ve açık seçik söyler alnımıza yazılmış / kötü yazgıyı; bağlı olduğunu / insanoğlunun pamuk ipliğine." (Leopardi, 2016: 144)

Leopardi, daha ilkgençlik (toyluk) çağında, "yaşamın boşunalığını ve insanların

budalalığını" açıkça görüp anladığını belirtir. İnsanlar haz vermeyen zevklerin ve yararsız nesnelere ardına düşüp birbirleriyle boğuşmakta, bu uğurda nice tasa ve derde katlanmakta; gelgelelim bunların ardına ne kadar düşerlerse mutluluktan o kadar uzaklaşmaktadırlar (Leopardi, 2015: 118). Schopenhauer onunla hemfikirdir: İnsan bu dünyada kendisini, hepsi birbiriyle mücadele edip duran ve hepsi de acı çekmekte olan sayısız fertten biri olarak bulur. Arzusu sınırdır ve taleplerinin sonu gelmez; "hiçbir tatmin onun şiddetli arzusunu dindirmeye" kafi gelmez. Peki onca çabanın, onca tasanın ardından sonunda eline geçen nedir? Ölüm kapıda beklerken ihtiyaçlarla boğuşarak geçirilen bir hayatın safi sürdürülüşü... Bu itibarla Schopenhauer, hayatta her şeyin bize "dünya mutluluğunun boşa çıkmaya yahut bir vehim olarak anlaşılmaya yazgılı olduğunu" ilan ettiğini söyler. Bunun sebebi de derinlerde, eşyanın tabiatında yatmaktadır. Nitekim çoğu insanın hayatı sıkıntılarla doludur, nispeten mutlu olan diğerleri de çoğunlukla yalnızca görünüşte mutludurlar (Schopenhauer, 2013: 9). Netice olarak "herkese hayatıyla verilen ders" şudur: İnsanın arzularının peşinden koştuğu şeyler onu sürekli aldatmakta, yanlış yola yönlendirmekte; bunlar insana neşe ve coşku değil, bilakis ızdırap ve sefalet getirmektedir. Sonunda "dayandıkları bütün temel çökünceye kadar" bunların bir sapma olduğunu anlamaz ve peşlerinden koşturmaya devam eder (Schopenhauer, 2013: 12). Neden sonra anlar ki "her şey her zaman kusurlu ve aldatıcıdır, uygun olan her şeyin içine uygun olmayan bir şey karışmıştır, her zevk her zaman ancak yarım zevktir, her tatmin kendi rahatsızlığını, her rahatlama yeni endişeleri ve sıkıntıları davet eder, günlük ve anlık ihtiyaçlarımız için bulduğumuz çare ya da vasıta bizi her an yüzüstü bırakır ve hizmetini esirger bizden" (Schopenhauer, 2013: 38). Velhasıl yaşam aslında ızdırap, meşakkat ve can sıkıntısının devridaiminden ibarettir. Dolayısıyla akil insan hazlara kıymet vermez, haz yaşamını hedeflemez, acısız yaşamı hedefler. Nitekim "arzulanan şeylerin ve özlenen hazların çoğunun ardında çok az şey bulunduğu görülmüştür" (Schopenhauer, 2009d: 206). Mamafih büyük küçük

tüm meselelerde hayat kendisini "sürekli bir aldaniş (bir hile ve desise)" olarak sunar; vaat ettiyse vaadinde durmaz, durduğunda da arzuladığımız şeyin arzulanmaya değer olmadığını göstermek için yapar. Mesafenin genişlemesi "görme kusurundan kaynaklanan yanılısamalar gibi birdenbire kayboluveren cennetleri gösterir." Buna binaen Schopenhauer mutluluğun daima ya gelecekte ya geçmişte olduğuna (yani bir hayal olduğuna) hükmeder. Zaten bundan dolayıdır ki "içinde bulunulan an her zaman yetersizdir." Gene de insan bu dünyada "mutlu olmak için var olduğuna" inanmaktadır (Schopenhauer, 2013: 10). Biz aynı temayı Leopardi'de de görürüz. O da mutluluğun daima ya gelecekte ya geçmişte olduğunu serdeder. Bilhassa "Torquato Tasso ile Koruyucu Ruhunun Konuşması"nda buna yer verir. Leopardi "zevk ya geçmiş ya da gelecektedir, asla şimdi değildir" der. Akabinde ise zevk derken mutluluğu da kastettiğini, çünkü mutluluğun nihayetinde zevk anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla mutluluk ya gelecekte ya geçmiştir. Binaenaleyh zevk de, mutluluk da aslında gerçek değildir, bir olgu değildir, yalnızca bir özlemdir. Ancak insanlar gelecekte gerçek bir mutluluk yaşayacaklarına dair umut beslemeye devam ederler (Leopardi, 2015: 110-111). İnsanın umarsızca didinip durmasının, bir serabın peşinden koşup durmasının nedeni de budur.

Leopardi'nin kötümserliği Schopenhauer'inkiyle şaşırtıcı derecede benzerdir: Ona göre insan kendisini her şeyden çok sevmeyi bırakmadığı, bunu başaramadığı müddetçe, gerçek anlamda mutlu olabilmesi mümkün değildir. Gelgelelim, insan da dahil olmak üzere hiçbir hayvan canlıyken başaramaz bunu, çünkü doğamız buna müsaade etmez: "Ruhlardaki daha canlı yaşam, daha etkin bir kendini sevme anlamı taşır" ve bu "aşırı kendini sevme", güzelliği ve mutluluğu daha yoğun biçimde arzulamamıza, dolayısıyla da ondan yoksun kaldığımızda daha büyük üzüntü ve acı duymamıza yol açar. Bütün bunlar eşyanın tabiatından, yani "yaratılan şeylerin

başlangıçtaki ve süregiden düzeni"nden kaynaklanır; "benim bunu değiştirmem olanaksızdır." Demek ki, yaşam dolu insan mecburen kendisini sevebileceği en büyük bir aşkla sevdiğinden, mecburen mutluluğu arzular, hem de en yoğun bir biçimde. Böylesine olağanüstü bir arzu da hiçbir suretle tatmin bulamayacağından, mutsuz olmaktan kaçmak da hiçbir suretle mümkün olmayacaktır. Hatta belli bir haz duyduğumuz anlarda bile; zira hiçbir haz, insanı mutlu yahut mutmain kılamaz: "Hiçbir zevk doğamda yer etmiş olan doğal mutluluk arzusuna denk düşmediğinden, gerçek zevk olmayacaktır; sürdüğü sırada bile, ben mutsuz olmaktan geri durmayacağım"dır. Çünkü insanda ve öteki canlılarda "mutluluktan yoksunluk, herhangi bir üzüntü ya da talihsizlik olmadığında, hatta zevk adını verdiğiniz şeylerin olduğu anlarda bile, açıkça mutsuzluk getirir yanı sıra. O kadar ki, doğumdan ölüme, mutsuzluğumuz bir an olsun dinmez." Buna binaen Leopardi yaşamamanın yaşamaktan evla olduğunu serdeder (Leopardi, 2015: 73-74, 76). Schopenhauer ile Leopardi arasındaki temel fark, Schopenhauer istenci yadsıma (yani erme) yoluyla kurtuluşa erişmemiz için bir kapı aralarken, Leopardi'nin buna kapı aralamamasıdır. Ancak her ikisi de dünyevi mutluluğun bir yalan olduğu konusunda hemfikirdir. Nitekim Schopenhauer hayatın bizi kandırdığını, verdiği sözleri tutmadığını, önümüze koyduğu mutluluk yanılsamalarıyla bizi aldattığını serdeder: "Kimi zaman umut, kimi zaman da umulan şey aldatıyor bizi. Bir eliyle verdiğini öteki eliyle alıyor." Zaten mutluluğun ya geçmişe yahut da geleceğe yönelik bir hayalden ibaret olduğunu söylemesi de buna dayanmaktadır (Schopenhauer, 2019b: 68-69). Nesnelere cazibesi, bize dokunmadıkları (yani erişilmez oldukları) ölçüdedir: "Hayat hiçbir zaman güzel değildir; güzel olan, hayat üzerine yapılmış betimlemelerdir sadece" (Schopenhauer, 2019b: 74). Sonuçta her ızdırap, her sancı hayatımızdan bir değeri alıp götürür; istenç (ve ondan doğan sancı) bitimsiz olduğundan, haz ve mutluluk, asla acıyı ve mutsuzluğu kompanse edemez. Ne kadar çabalarsak çabalayalım, arzuladığımız ve peşinden

koştuğumuz o mutluluğa asla erişemeyiz; çünkü yoktur öyle bir mutluluk. Şu halde didinmemiz de, acı çekmemiz de, son tahlilde hayat da tamamen boşunadır.

"[K]alıcı doyum yoktur, tersine doyum, her zaman, yeni bir uğraşın başlangıç noktasıdır yalnızca. Biz uğraşın her yerde nice biçimde düş kırıklığına uğradığını, her yerde çatışma içinde olduğunu görürüz. Dolayısıyla, çalışmanın bir son ereği ya da amacı yoksa, hak edilmiş bir pay yoksa acı çekmenin de amacı yoktur" (Schopenhauer, 2014a: 233-234).

İstenç kör ve bilinçsiz olduğu gibi, didinmek ve mücadele etmek de amaçsızdır. Bu bakımdan Schopenhauer'ın hayatı çelişkili bir şey addettiğini savlayabiliriz. Zira istencin yarattığı acıdan kurtulmak için didindikçe acı çekeriz. Acının (ve ölümün) varlığı hayatı çelişkili kılmaktadır: "ölümde normal olmayan, sadece iradeye değil akla da karşı olan bir şey; acıda, acının her türünde normal olmayan ve akla karşı bir şey vardır" (Salter, 2009: 14). Leopardi de benzer bir uslamlama içindedir. Ona göre "hayatımız hep amacından yoksun olduğu için, sürekli olarak kusurlu kalır; dolayısıyla, yaşamak doğası gereği çelişkili bir haldir." Biliyoruz ki Leopardi zevkin ya geçmişte ya gelecekte olduğunu, fakat asla "şimdi"de olmadığını söyler: "Bu da hiç olmadığını söylemek gibi bir şey." Biz herhangi bir zevk yaşadığımız anlarda; o zevkle yetinmez, zihnimizin arka planında hep başka türlü, belirli bir zevkin, "daha büyük ve daha gerçek" bir zevkin beklentisi içindeyizdir; sürekli o zevkin "gelecekteki anlarına" koşarız. Fakat bu, bizi "tatmin edecek an gelmeden önce sona erer; sonra başka bir vesileyle daha büyük ve daha gerçek bir zevk yaşama gibi yersiz bir umuttan [...] başka iyi bir şey bırakmaz" bize. Zaten bundan ötürü zevkin gerçek olmadığını, bir olgu olmadığını, yalnızca bir hayal ve bir özlem olduğunu savlamaktadır. Gelgelelim, insanlar "yalnızca zevk için doğduklarına ve yaşadıklarına" inanırlar; ki insanın gerek zihinsel gerekse bedensel doğası itibariyle bu haksız da değildir: "yaşamımızın amacı ve

hedefi, temel olmakla kalmayıp biricik amacı, zevktir" ve biliyoruz ki Leopardi zevk derken mutluluğu (da) kasteder. Ancak zevk (dolayısıyla mutluluk) aslında gerçek olmayıp adeta bir düşünce olduğuna yahut rüyamsı bir şey olduğuna göre; "rüya görmek için yaşamaya karar vermemiz" gerekecektir. Buradan hareketle Leopardi, "yaşamaya razı olan herkes"in, bunu aslında yalnızca "rüya görmek" uğruna yaptığı sonucuna varır. Çünkü zevk aldığı yahut zevk alacağı bir şey olduğuna inanıyordur ki "bunların ikisi de yanlış ve hayali şeylerdir." Nitekim bütün yaşamımız rüya görmek uğrunadır (Leopardi, 2015: 110-111). Burada rüyadan kasıt da temelcek dünyevi mutluluktur, dünyevi mutluluğun düşüyle biteviye yaşar gideriz: "Günbegün kendini gerçekleştirmeyi uman, şimdiki düşler bir gün gerçek olduğunda mutluluğa kavuşacağına inanan insan" neden sonra gerçekliğin, umutlarını ve beklentilerini hiçbir biçimde karşılayamadığını, daima onların gerisinde kaldığını görür: Bu yüzden, hayattaki yegane güzel anlarımız, mutluluğun geleceğini düşlediğimiz anlardır. Öyleyse mutlu yaşam, yani nispeten mutlu olan yaşam; ancak "bütün düşleri yıkan hakikat"i untabildiğimiz sürece olanaklıdır (Atakay, 2015: 18-19) ki Leopardi'nin doğal illüzyonlara yüklediği büyük önem de bu bakımdan oldukça manidardır.

"Soruyorum sana, ey güneş, günün yaratıcısı ve uyanma saatlerinin bekçisi: şimdiye dek doğuşun ve batışınla ölçüp tükettiğin yüzyıllar boyunca, bir kez bile canlı varlıklar arasında mutlu birini gördün mü?" (Leopardi, 2015: 214)

Son tahlilde, pasif nihilistler mutluluğun safi hayal olduğunda, bir gerçekliği olmadığında hemfikirdirler. Eğer insanın bu dünyadaki amacı mutluluğa erişmekse o nafile bir uğraş içindedir. "Mutlu bir hayat" kof bir hayaldir fakat insan acılara, talihsizliklere, güçlülere göğüs gerebilirse belki "kahramanca bir hayat" yaşayabilir. Herhalde insanın erişebileceği en iyi, en büyük şey de budur. Fakat "mutlu bir hayat" katiyen insanın erişebileceği bir şey değildir, bunu kovalayan kişi yalnızca kendini

kandırır: "Mutlu bir hayat imkansızdır" (Schopenhauer, 2013: 60-61). Leopardi mutluluk konusunda Schopenhauer'la hemfikirdir. İnsanlık durumu; evrensel sefilliği içerisinde, her zevkin ve çıkarın sonsuz boşunalığı içerisinde, mutsuzluğun pençesine bırakılmıştır (Leopardi, 2015: 79). Doğamız gereği hepimiz mutluluk ararız fakat bu arayış bütünüyle nafiledir. Mutluluk daima bir beklenti olarak vardır, şimdinin olgusu olarak değil; dolayısıyla müphem bir şeydir. Mamafih bu durum rengarenk ve oldukça güzel bir keleşi kovalayan fakat onu yakalamaya bir türlü muvaffak olamayan bir adamın durumu gibidir. Mutluluğu kovalamak işte böyledir. Mutluluk denen müphem düşünce (yahut beklenti), bizde tatlı duygular yaratsa da; bu esasen ele geçmesi mümkün olmayanın hayali keyfidir. Dolayısıyla geride (ruhta) daima bir arzu ve özlem bırakır. Nitekim belirli ve/veya sabit şeylere nispetle bizde daha fazla keyif ve memnuniyet hissi yaratma iddiasında olmasına rağmen mutluluk beklentisi -dolayısıyla hayat- bizi asla tatmin edememektedir (Leopardi, 2013: 77).

2.1.2. Doğanın Kötülüğü ve Kayıtsızlığı

Mutluluğun yalnızca bir hayalden, bir düşten ibaret olmasından hareketle bu dünyada mutsuzluğun zorunlu olduğunu belirtebiliriz. Gerek Schopenhauer, gerekse Leopardi; deyim yerindeyse, bunda doğanın kötülüğüne (yahut aldırışsızlığına) da pay biçerler. Schopenhauer'a göre "biraz daha derin düşünme kabiliyeti"ne sahip olan herkes, insan arzularının tesadüfen birbirleriyle çelişip çatışmadığını, tesadüfen kötülüğe yol açmadıklarını, tesadüfen günahkar olmadıklarını çok geçmeden farkedecektir: Bu tesadüfi değildir; bilakis kökeni itibariyle, gerçek özü yahut tabiatı itibariyle arzular kötü ve günahkardır; ki bu da yaşama istencinin ne denli iğrenç bir şey olduğuna delalet etmektedir: "Aslında dünyanın içinde yüzdüğü sefalet ve dehşetlerin,

gaddarlık ve işkencelerin tamamı, yaşama iradesinin kendisini belli koşullar içerisinde nesnelleştirdiği tüm karakterlerin zorunlu sonucudur." Schopenhauer bu koşulların da, karakterlerin ne biçim saiklerle donatıldığına da "zorunluluğun kırılmaz zinciri" üzerinden cereyan ettiğini söyler. Hayatımız bir suç, bir günahı ifade eder, bu da ölümlerle doğrulanmaktadır (Schopenhauer, 2013: 47-48). Dünya, tüm parçaları ve biçimlerinin çokluğunda, aslında tek bir yaşama istencini ifade eder. Varoluş türleri de, bizzat varoluşun kendisi de; yalnızca tek bir istençten ileri gelir. Hülasa dünya bu tek istencin aynasıdır yalnızca: "Dünyanın içerdiği tüm sonsuzluk, tüm acı, tüm sefalet" istencin isteğine aittir, bu isteğin ifadesine aittir. Türün varlığı da, bireyin varlığı da, her şeyin varlığı da; istenç böyle istemiş olduğu için böyledir (Schopenhauer, 2014a: 258). Nihayetinde her şey genel istencin dışavurumudur, böylece istenç "her şeyin alt yapısı"dır, fakat istencin kendisi kör ve amaçsızdır (Hayden, 2013: 22). Mamafih Schopenhauer dünyadaki kötülüğü ve acıyı salt empirik bir olgu olarak mülhaza etmez: "Metafiziksel İstencin doğasının bir sonucu olarak sunulması anlamında Schopenhauer'ın kötümserliği metafizikseldir." Kötülüğün ve acının temeli kendinde-şey'e kadar indiğinden, fenomenal olgusalılık kaçınılmaz olarak bilfiil gözlemlediğimiz "kara özellikler" ile damgalanmak zorundaydı. Elbette acıyı daha katlanılır kılmak için yapabileceğimiz bir şeyler vardır, fakat varoluşun temel karakteristiğini değiştirmek için yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur, bu kendinde-şey'i değiştirmek kadar imkansızdır. Savaşları tümenden ortadan kaldırsak, tüm insanlığın maddi gereksinimlerini karşılasak; bununla elde edeceğimiz netice, "çatışmanın geri dönmesi tarafından izlenecek olan dayanılmaz bir sıkıntı" olurdu. Zira dünyada kötülüğün ve acının hakimiyeti, nihayetinde kendinde-şey'in doğasından kaynaklanmaktadır (Copleston, 1998: 37). Schopenhauer'ın Tanrı fikrinden hazzetmemesinin temel nedeni de doğanın ve varoluşun özünde bulunduğu inandığı bu kötülüktür.

"Şu dünyayı Tanrı yarattıysa, onun yerinde olmak istemem doğrusu. Çünkü, dünyanın sefaleti yüreğimi parçalar. Yaratıcı bir ruh düşünülürse, yarattığı şeyi göstererek ona şöyle bağırarak hakkımızdır: "Bunca mutsuzluğu ve boğuntuyu ortaya çıkarmak uğruna, hiçliğin sessizliğini ve kıpırdamazlığını bozmaya nasıl kalkıştın?" (Schopenhauer, 2019b: 70)

1813'te Berlin'den (kolera salgınından) kaçıp Frankfurt'a varınca Schopenhauer not defterine şöyle yazar: "On yedi yaşında, edindiğim herhangi bir okul eğitimi olmaksızın, yaşamın sefaletinden etkilenmişim, aynı gençliğinde hastalık, yaşlılık, acı ve ölümü gören Buda gibi. Dünyanın açık seçik ilan ettiği hakikat, zihnime damgalanmış Yahudi dogmasını kısa zamanda alt etti; çıkardığım sonuç, bu dünyanın iyi bir varlığın değil, çektikleri ıstırapı hazla seyretmek üzere yaratıkları var etmiş bir şeytanın işi olabileceğiydi." Bunları yazdığı deftere "Cholera-Buch (Kolera Defteri)" adını vermişti (Cartwright, 2014: 72-73). Eğer Tanrı varsa, o ancak şeytani bir Tanrı olabilir. Dolayısıyla Schopenhauer Tanrı'yı töz konumunda kaldırıp yerine İstenç'i koymuştur. İstenç, biçimsel açıdan konuşursak, Hegel'in Tin'inin rolünü oynar. Ancak Tin'in aksine "bir değer yükü taşımaz ve selim bir gayeye evrilmez, aslına bakılırsa hiçbir şeye evrilmez." Mamafih dünya (temelcek) tümüyle manasızdır. Kendimizi sürekli canavarlara gebeymiş gibi hissetmemiz de varoluşumuzun çekirdeğinde taşıdığımız ağır manasızlık yükü nedeniyledir. Nitekim varoluşun özünü teşkil eden ve dolaysızlıkla benliğimde hissedebildiğim güç "dalgaları kabartan kuvvet kadar hissiz ve anonimdir." Bunu geleneksel Tanrı anlayışına katılmış habis bir sapma olarak mülâhaza etmek mümkündür (Eagleton, 2014: 198-200). Schopenhauer nazarında istediği her şeyi yapmaya muktedir olan bu güç metafizikselidir. Leopardi'nin Schopenhauer'dan farkı; bu gücü (yani doğanın özünü) metafiziksel bir güç olarak mülâhaza etmemesidir. Onun nazarında doğa mutlak muzafferdir, yenilmezdir, yaratıp yok ettiği tüm varlıklar karşısında sonsuzca üstündür, fakat onların varlığına karşı tamamen aldırıışızdır. Bu

önerme doğru olduğu kadar dehşet vericidir de ve Leopardi'ye göre "tüm metafiziklerin nihai hükmü" olarak kabul edilebilir. Bu itibarla denebilir ki: Kendimizi sürekli transformasyona uğrayan kör ve sağır maddesellikten oluşmuş bütünüyle gayrı-insani bir dünyada bulmuş durumdayızdır (Caesar ve D'Intino, 2013: xlix). Leopardi ilk başlarda Antik Yunan'daki doğayı merkeze alan vizyonun sağladığı koşulsuz mutluluk fikrine sarılmıştır. Velakin Leopardi'nin doğa hakkındaki düşünceleri zamanla radikal bir dönüşüme uğrar ve Leopardi'nin zihnindeki o muazzam, ahenkli ve hayret verici doğa tablosu giderek kararır, hatta tam tersi bir hal almaya başlar. Doğa onun nazarında sürekli bir şeyler üretilip imha eden tamamen kör ve mekanik bir dünya haline gelmiştir ki kötü ve canavarca olduğunu düşündüğümüz her ne varsa hepsi birden bu dünyaya yüklenebilir (Caesar ve D'Intino, 2013: 1). Bilhassa *Hisseli Kıssalar*'daki "Doğa ile Bir İzlandalının Konuşması" diyalogunda, doğanın yeryüzündeki canlılara karşı kötülüğü ve/veya kayıtsızlığı teması işlenir. Burada İzlandalı "İnsanların, öteki hayvanların ve bütün yaratıkların açık düşmanısın sen" der doğaya. Doğa ise cevaben "Yoksa dünyanın senin uğruna yapıldığını mı düşünüyordun?" diye sorar ve ne yasalarında, ne de eylemlerinde; amacının insanın mutluluğu yahut mutsuzluğu olmadığını söyler ve ekler: "kazara bütün soyunuzu yok ediversem, bunun farkına varmazdım" (Leopardi, 2015: 122-123). Leopardi "Doğa ile Bir İzlandalının Konuşması" adlı diyalogunun taslak metnini tamamladıktan 3 gün sonra günlüğüne bu diyalog ile ilgili birtakım notlar düşmüş ve burada birtakım sorular sormuştur, bu notların teması şöyle özetlenebilir: Şayet mutsuz olmak bir tür maraz değilse; şu halde mutsuzluk da mutsuz kimse için bir rahatsızlık yahut sıkıntı olmayacak, kendisine bir zarar dokundurmayacaktır; hatta bir canlının özünde yahut doğasında bulunan her şeyin o canlının varlığının muhafazası ve idamesi için orada olması gerektiğinden hareketle mevzubahis şeyin bir iyilik olduğu dahi düşünülebilir. Akabinde ise "Kim bu tür canavarlıklara akıl sır erdirebilir ki?" diye sorar. Leopardi'nin doğa hakkındaki nihai hükmü menfidir. Ona göre doğa şayet bilfiil

kötü değilse de en azından bütünüyle kayıtsız ve aldırışsız olduğu hususunda kuşkuya mahal yoktur (Caesar ve D'Intino, 2013: lv). Bu da insanın her türlü canlılık ve duyarlıktan yoksun ve amansız bir doğa karşısında ne kadar yalnız ve çaresiz olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan bunun idrakine vardığı nispette olası bütün dünyaların büyüklüğü karşısında ne kadar küçük olduğunu hatta bir zerre olduğunu hissedebilir (Caesar ve D'Intino, 2013: lxvii). Leopardi doğanın hayatın idamesi ve muhafazası hususunda dahi kayıtsız ve aldırışsız olduğundan kuşkulmaktadır. Nitekim tohumların büyük çoğunluğunun filizlenme olanağı bulamadan ziyan olup gitmesi, yeni doğmuş olan yahut henüz doğmamış olan duyarlı canlıların pek çoğunun yaşama fırsatı dahi bulamadan telef olup gitmesi vb. durumlar bunun muhtemel emareleridir (Caesar ve D'Intino, 2013: lv).

"... Yoktur bir ayrıcalığı insanın / Doğa'nın gözünde; fazla özen göstermez insana / ya da ilgi karıncaya gösterdiğinden fazlasını" (Leopardi, 2016: 148)

Hayatın idamesi ve muhafazası hususunda dahi doğanın kayıtsız olduğundan kuşkulamakla birlikte, Leopardi yalnızca insanın değil bütün canlıların temel içgüsünün "kendi varoluşunu muhafaza etme kaygısı" olduğunu savunur (Caesar ve D'Intino, 2013: li). Sonuçta bütün bireyler güçlü bir 'varoluşunu idame' çabası içinde oldukça, hiç değilse bir kısmı varoluşunu idame ettirmeyi başarabilecek, böylelikle türünü devam ettirecektir. Bu da doğanın bireyin muhafazasına bütünüyle kayıtsız olmakla birlikte türün muhafazasına kayıtsız olmayabileceğini akla getirmektedir ki Schopenhauer'ın savunduğu da tam olarak budur. Doğa nazarında (tür karşısında) birey bütünüyle önemsizdir. Doğa bunu, canlıların hayatını "en önemsiz tesadüflere terk ederek" ifade eder. Doğa vücuda getirdiği canlıları "sadece daha güçlü olanın yırtıcı içgüdüsüne değil fakat aynı zamanda en kör kazaya, her aptalın keyfine, her çocuğun muzırlığına" öylece terk etmiş olduğuna göre bireylerin yok olmasının yahut

olmamasının onun için bir olduğu, herhangi bir anlamının ve/veya öneminin olmadığı aşıkardır. Dolayısıyla, dediğimiz gibi, birey doğa için hiçtir; bireyin birey olarak hayatının bir değeri yoktur, bütünüyle harcanabilir. Zira doğa için "netice sebepten daha önemli değildir", tür o veya bu şekilde varlığını devam ettirebildiği müddetçe bireyin akıbeti önemli değildir: "İnsan söz konusu olduğunda da diğer canlılara davrandığından farklı davranmaz" zira yukarıda belirtilenler insanı da kapsamına alır, "bireyin hayatta kalması veya ölmesi onun için birdir" (Schopenhauer, 2016a: 67-68). Sonuçta doğa yalnızca türün muhafazası ile ilgilenir, yalnızca ona dikkat eder; bireylerin yok olmasıyla ilgilenmez, birey konusunda tamamen kayıtsızdır. Çünkü doğa için birey daima bir araçtan ibarettir, onun asıl amacı daima türdür; dolayısıyla amaç bireyin donanımı değil türün idamesidir (Schopenhauer, 2016a: 86). Bu bakımdan türün ruhu, bireyin koruyucu ruhunun düşmanıdır, onunla sürekli bir savaş halindedir. Türün ruhu, "kişisel mutluluğu acımasızca yok etmek" için daima hazır bekler, bundan asla çekinmez, çünkü o sadece kendi amaçlarının peşindedir; bu uğurda bazen ulusların gönenç ve refahını da hiç çekinmeden kurban ettiği olur (Schopenhauer, 2012a: 74). Doğa canlıları çoğalmaya zorlar, çoğalma gerçekleştikten sonra "bireyle ilgili amacına ulaşmıştır" ve dolayısıyla "bireyin ölümüne iyiden iyiye aldırışsızdır." Doğa bireyin korunmasını değil türün korunmasını gözetir: "Birey doğa için hiçtir" (Schopenhauer, 2014a: 249). Bu kabilde Schopenhauer "Sürekli dışkılama ile ölüm arasında da olsa olsa derece farkı vardır" der (Schopenhauer, 2014a: 214). Hülasa doğanın nezdinde; tür önünde bireyin hiçbir anlamı, önemi yahut değeri yoktur; türün idamesi için hoyratça kullanıp bir kenara atabileceği, öylece gözden çıkarabileceği bir araçtır sadece. Bireyin helak olması, acı içinde kıvrınması, üzüntüden kahrolması doğanın hiç umrunda değildir. Doğa; bireyin acısına da, talihsizliğine de, mutsuzluğuna da tamamen kayıtsızdır; oralı bile olmaz. Çünkü doğa nazarında bireyin (onun kendisi uğruna) bir hiç kadar bile değeri yoktur, hiçten bile az bir şeydir. Schopenhauer doğanın şöyle

konuştuğunu söyler:

"Birey bir hiçtir, hiçten de daha azdır. Her gün milyonlarcasını oyun ve eğlence için yok ediyorum; kaderlerini şansa, çocuklarımın içinde en havai ve serkeş olanına terk ediyorum, o da onlara zevk için taciz ve eziyet etmektedir. Üretici gücümden hiçbir kayba uğramaksızın onlardan her gün milyonlarcasını üretmekteyim; birbiri ardına duvara yansıttığı güneşin suretlerinin sayısıyla bir aynanın gücü ne kadar tükenirse (bununla benim gücüm de ancak o kadar tükenir). Tikel hiçbir şeydir." (Schopenhauer, 2009c: 46-47)

Bireyin doğa için yalnızca bir hiç olup asıl gayenin türün idamesi olması, eşeyssel dürtünün gücüyle de kanıtlanmaktadır. Doğa, hayvanı (ve insanı) var gücüyle çoğalmaya zorlar. Kendini koruma ilk tutkudur, bu sağlanınca hayvan derhal (ve yalnızca) türünü çoğaltmaya yönelir. Bu doğal durumundaki insan için de, hayvan için de; "en son amaçtır, yaşamın en yüksek ereğidir." Bu da yaşamın en güçlü onaylanmasının eşeyssel dürtü olduğunu kesin biçimde ortaya koymaktadır (Schopenhauer, 2014a: 249). Nitekim belli bir bireye yoğunlaşmaksızın, kendini genel olarak bireyde eşeyssel dürtü olarak duyuran şey (somut fenomenden bağımsız olarak) yaşama istencinin kendisidir. Eşeyssel dürtü, amacına ulaşmak için bilincimizi yanıltacak çeşitli hilelere başvurmadan da kaçınmaz, mesela bazen yüzüne hayranlık maskesi takarak çıkagelir: "Bütün aşk serüveninin gerçek amacı, her ne kadar söz konusu kişiler bunun farkında olmasa da, belli bir varlığın dünyaya getirilebilmesidir" ve bu neticeye nasıl ulaşılacağı tamamen ikincildir. Mesele gelecek neslin ferdiyetlerinin tesisidir, hiçbir dünyevi hedef bundan büyük yahut daha mühim olamaz. Erkekle dişiye "birbirine böylesine güçlü ve istisnai bir şekilde çeken şey" yaşama istencidir (Schopenhauer, 2012a: 37-38, 40). Aşığı, dünyevi şeylerin üstüne, hatta kendisinin dahi üstüne çıkararak; yani fiziki isteklerin doğaüstü bir kılıkta görünmesini sağlayan şey; yaşama istencinin

türün idamesine verdiği sınırsız önemdir. En kaba insan için dahi aşkın adeta "şiiirsel bir hikaye" haline gelmesi, hatta bazen komik denebilecek bir duruma düşülmesi bundan ötürüdür. İstencin kendisini türün idamesinde nesnelleştiren buyruğu, "aşığın bilincinde, sevdiği kadınla birleşmesinden doğacak sınırsız mutluluğun önceden hissedilmesi biçiminde dile gelir." Nitekim aşkın şiddeti yükselince bu kuruntu yahut aldanış öyle parlak, öyle çekici bir renge bürünür ki; sevgilinin elden gitmesi, aşık için hayatın bütün çekiciliğini kaybedip kasvetli ve bomboş hale gelmesine, hatta sonunda aşığın kendi eliyle kendi hayatına sona vermesine dahi neden olabilir (Schopenhauer, 2019b: 57). Burada tutku, "sadece tür için değerli olan şeyi, birey için de değerliymiş gibi gösteren bir kuruntuya" dayanmak suretiyle bireyi aldatmakta ve bireyi kullanmaktadır. Bunu yapan da tür ruhudur; önce tutku vesilesiyle bireyi avucunun içine almakta, onu kendi amaçları doğrultusunda kullandıktan sonra da onu serbest bırakmakta, onu terk edip gitmektedir. Tutkunun yitimiyle birlikte birey, büyük beklentilerle (hatta gözüpek bir çabayla) atıldığı bu maceradan, herhangi bir cinsel tatminden elde edilen hazdan pek başka yahut pek fazla bir haz yaşamamış olduğunu görünce şaşkınlığa uğrar, umduğunun aksine "eskisinden daha mutlu" falan değildir ve kandırılmış olduğunun hissiyle darlığa düşer: "Tür ruhu tarafından aldatılmış"tır (Schopenhauer, 2019b: 60). Bu kabilde denebilir ki aşk evlenmeleri aslında türün kazancı uğruna yapılır, bireylerin kazancı uğruna değil. Ancak bu şekilde evlenen birey, kendi mutluluğunu gerçekleştirmekteye yöneldiğini sanarak bunu yapmaktadır. Halbuki asıl amaç, altta yatan amaçtır ve bu amaç ona yabancısıdır; asıl amaç, onun aracılığıyla gerçekleşebilecek yeni bireyin dünyaya getirilmesi işidir (keza ebeveynlerin bir müddet beraber kalmasını sağlamaktır). Bu amaç sağlandıkta kuruntu ortadan kalkar, ebeveynler arasındaki farklılıklar belirginleşir, dolayısıyla aşk evlenmeleri genellikle mutsuzlukla sonuçlanır: "çünkü onların aracılığı ile, gelecek kuşaklar, şimdiki kuşağın zararına, bir amaç gibi ortaya konmuştur" (Schopenhauer, 2019b: 61). Tüm bu aldanış, tüm bu zahmet; yaşama

istencinin türün idamesini şiddetle istemesi sebebiyledir. Bundan ötürü, bireyin hayatta durmadan acı çekmesi ve çabalaması zorunludur: "Onu bu durumdan kurtarmak, bireyin, tür baskısından kurtulması ve edindiği hayatı bırakması gibi yollardan yararlanılarak yaşama iradesinin inkar edilmesiyle gerçekleştirilebilir." Bu da, tam olarak, Budistlerin Nirvana kelimesiyle ifade ettikleri durumdur (Schopenhauer, 2019b: 63-64). Hülasa dişiyle erkek arasında çekim, bu çekim sonucunda ebeveynleri olacakları bireyin varlığa gelişiyle ilgilidir; bu çekim doğanın hedefiyle örtüşmektedir (Schopenhauer, 2012a: 40). Nitekim doğa yaşama istencinin nesnelleşmesinden ibarettir ve kuşların henüz bilip tanımadıkları yavrular için yuva yapmaları, böceklerin yumurtalarını larvanın beslenebileceği yerlere bırakmaları vb. dahi buna delalet eder. Yaşama istenci her yerdedir ve bunlar onun fenomenal belirişinin örnekleridir (Schopenhauer, 2014a: 91). Eşeyssel dürtünün gücüyle birlikte bu davranışsal eğilimler de yaşama istencinin bireyi değil türü, türün idamesini baz aldığını gösterir niteliktedir. Bu da ne doğanın, ne dünyanın birer birey olarak bizim iyiliğimiz yahut mutluluğumuz uğruna olmadığını, bu gözetilerek kurulmadığını ortaya gösterir.

"Özünde yaşama isteği olan doğa da hem insanı hem de hayvanı çoğalmaya zorlar. Bunu var gücüyle yapar. Bundan sonra bireyle ilgili amacına ulaşmıştır. Bireyin ölümüne iyiden iyiye aldırışsızdır. Çünkü, yaşama isteği olarak doğa gözetse gözetse türün korunmasını gözetebilir. Birey doğa için hiçtir." (Schopenhauer, 2014a: 249)

Hepimiz mecburen şu veya bu amaçla didinmek zorundayızdır ve yaşama istencinin bireysel tezahürleri olarak hepimize hükmeden genel istikamet "züriyet formunda hayatın meydana gelmesi" için çabalamaktır. Hepimiz neslimizi sürdürmeye eğilimliyiz ve bu "varoluşumuzun müşterek formunu belirler" (Janaway, 2013: 114). Biz yaşama istencinden yola çıkarak dünyayı kavradığımızda, istencin "en büyük yoğunluk merkezi"nin üreme işi olduğu görülür (Schopenhauer, 2013: 49). Nitekim

yaşama istencinin olumlanması bilhassa üreme fiilinde yoğunlaşmaktadır ve bu onun "en belirgin dışavurumu"dur. Mamafih "kökeni itibariyle bilgisiz ve dolayısıyla kör bir dürtü" olan istenç, önceden bilinçsiz şekilde istediği şeyi birey üzerinden bilinçli şekilde istemeye başlar. Bu da kendi isteklerini bize dayatması anlamına gelir (Schopenhauer, 2011: 75). Öyle ki Schopenhauer bilen öznenin "istenç" karşısında özerkliği olmadığını belirtir; öznenin bilinci, yaşama istencinin ve organizmanın aygıtı durumundadır sadece. Yaşamı istemem, sürekli "başka ara hedefler" için çabalamam ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak ızdırıp çekmem benim tercihimden kaynaklanmaz; çabalayıp çabalamamak ve ızdıraba açık olup olmamak benim elimde değildir. Sonuçta bilen özne "altta yatan gerçek benliğin, yaşama istencinin bir tür kurbanıdır" (Janaway, 2013: 139). Hayatının anlamlı olduğunu sanması için İstenç bireyi kandırmak durumundaydı; bunu da bilinci, yani "kendimize ait değer ve amaçlar taşıdığımız yanılsamasına izin veren şekilsiz bir kendini aldatma mekanizması"nı geliştirerek yapmıştır. Böylelikle kendi gayelerinin aslında bizim gayelerimiz olduğuna inandırmak suretiyle bizi dolandırmaktadır. Öyleyse bilinç, hayatının bütün beyhudeliğini bireyden gizlemek için vardır: "Hayatlarımızın bir değeri ve amacı olduğunu düşünebiliriz; ama hakikat şudur ki yalnızca İstenç'in kendini yeniden ürettiği kör ve sonuçsuz sürecin zavallı araçlarıyızdır" (Eagleton, 2013: 67-68). Schopenhauer nazarında şurası apaçıktır ki ancak bir aptal hayatın yaşamaya değer olduğunu hayal edebilir: "Aslında bütün insanlık projesi, uzun süre önce askıya alınmış olması gereken berbat bir yanlışlıktır." Yalnızca kendini aptalca aldatan birisi aksini düşünebilir. Dinmek nedir bilmeden süregelen bir sefaletin ve nafil bir didinmenin ifadesi olan bu dünyaya gelmeyi bir lütuf saymak, bunu değerli addetmek için insanın muhakkak suretle İstencin "rezil kurnazlığı tarafından" dolandırılmış olması gerekmektedir (Eagleton, 2013: 73-74).

"Çoğu insanın yaşamı dışarıdan bakıldığında, anlamsız, boş görünen, içeriden bönce,

akılsızca duyumsanan bir biçimde yaşaması anlaşılır gibi değil gerçekten. O, bezdirici bir özlemdir, işkencedir, yaşamın dört evresinden geçerek ölüme doğru, düşte gibi sendeleye sendeleye ilerlemedir. Bu yaşama saçma sapan düşüncelerin bir dizisi eşlik eder. Böyle insanlar, saatin parçaları gibidir. Kurulurlar, ondan sonra neden işlediklerini bilmeden işler dururlar. Bir kişi dölleniş doğduğunda, her zaman bir insanın saati aynı eski havayı yinelemek için bir daha kurulur. Bu hava sayısız kez çalınmıştır. Önemli bir değışiklik olmaksızın pasajların ardından pasajlar, ölçülerin ardından ölçüler gelir. Her birey, her insan varlığı onu ömrü, doğanın sonsuz tininin, kalıcı yaşama isteğinin usundaki başka, kısa bir düştür yalnızca. Bireyler onun sonsuz sayfasına, zamanla uzama oyun olsun diye çiziktirdiğı taslaklardır olsa olsa. Kendisinininkiyle karşılaştırıldığında hiç önemi olmayan kısa bir süre için bireylerin kalmasına izin verir, sonra da yeni yer açmak için buruşturur atar onları." (Schopenhauer, 2014a: 243)

Sonuçta cinsellik yahut eşeyssel dürtü, yaşama istencinin köleleri olduğumuzun en açık bildirimlerinden biridir. "Hayat esas itibariyle bir yokluk, sıkıntı, zaruret ve çoğu kez sefalet durumudur" ve herkes bu anlamsız hayat uğruna durmadan savaşmak ve mücadele vermek zorundadır (Schopenhauer, 2013: 40). İşbu yüzünden yaşama istenci yadsınmalıdır. Şayet cinsel ilişki kendisi için istenilmez olursa, bu durumda yaşama istenci zaten yadsınmış olur; o vakit "insan soyunun sürdürülmesi lüzumsuz ve anlamsızdır" (Schopenhauer, 2013: 52-53). Mamafih üreme fiilini, cinselliğı yadsımak yaşamı yadsımaktır. Bunlar yadsınmadığı için kölelik devam eder, birer köle olarak efendimiz olan istencin bizi koştığı işlere koşar durur, hayatın angaryasını çekeriz. Bu beyhude curcuna, bu beyhude gürültü patırtı ilanihaye sürer gider. Biz hayatın tüm gürültü patırtısı içinde, aşıkların gizli gizli, istek dolu fakat ürkek ve kaçamak bakışlarla birbirlerini süzdüklerini görürüz. Bu bakışlar neden böyle gizli ve ürkektir? Neden böyle kaçamaktır? Çünkü birbirlerini süzen aşıklar, aslında "bütün bu yoksunluğu ve düşkünlüğü sürdürmek isteyen hainler"dir; onlar olmasa, hayatın bütün sefaleti, bütün

yoksunluk ve düşkünlüğü sona erer. Aşıklar, tıpkı kendilerinden öncekiler gibi, bu sona erişini boşa çıkarmak isterler. İnsanların bitip tükenmeyen gereksinimleri gidermek ve çeşitli acıları uzaklaştırmak için çalışıp durdukları, yaşamın zavallılıkları ve gerekleriyle boğuşup durdukları bu hengamenin sona erişini boşa çıkarmak isterler. Bundandır hainlikleri, bundandır bakışlarının ürkekliği ve kaçamaklığı (Schopenhauer, 2019b: 64).

2.1.3. Yaşamın Değersizliği

Schopenhauer da, Leopardi de doğanın kötülüğünden ve kayıtsızlığından sitem etmektedir. Bilhassa bireyin esenliği ve mutluluğu konusunda doğa tamamen kayıtsızdır (hatta o denli kayıtsızdır ki kötü niyetli olduğunu düşünmek dahi mümkündür). Nitekim Schopenhauer doğanın bireylerin kaderini tamamen şansa terk ettiğini belirtir. Şansın taciz ve eziyetleri o raddeye varır ki insan onu bir sadist olarak tasavvur etse yeridir (Schopenhauer, 2009c: 46-47). Gelgelelim dünyaya en çok hükmeden güç de şanstır. Güçlülük ve akıllılıktan bile daha büyük bir faktördür şans. Kötü talihli bir insanın talihe karşı çabaları, fırtınada savrulan bir geminin yönünü kürek çekerek değiştirmeye çalışmaya benzer (Schopenhauer, 2009d: 177). Kırdan oynayan kuzulara bakan, içlerinden birini kapıp kesivermek için onları süzen bir kasap düşünürsek; kuzular kasabın karşısında ne durumdaysa, bizler de talihin karşısında o durumdayızdır. Hangi felaketin bizi pusuda beklediğini asla bilemeyiz; hangi hastalığın, sefaletin, kazanın, eziyetin pusuda beklediğini asla bilemeyiz. Belki aklımızı, belki uzvumuzu, belki de hayatımızı kaybetmenin eşiğinde olabiliriz; fakat bunu asla bilemeyiz (Schopenhauer, 2013: 16).

"Kasabın keseceği hayvanın göz ucuyla aralarından seçtiği sırada, çayırdan dolaşan koyunlar gibi biz de, mutlu günlerimizde, belli bir saatte, alınyazısının bize hazırladığı

kötü oyunun ne olduğunu bilmiyoruz. Hastalık mı, zulüm mü, mahvolup gitmek mi, sakatlanmak mı, kör olmak mı, delirmek mi, bilmiyoruz!" (Schopenhauer, 2019b: 67).

Hayat neden değersizdir? Birçok neden serimlenebilir. Akıbetimizin talihin elinde olması ve şansın çoğu zaman en önemli faktör olması bunlardan biridir. Bu, hayatı güvenilmez kılar. Hayat güvenilmezdir çünkü talih güvenilmezdir, çünkü şans güvenilmezdir. Şans bir esirgeyiciden ziyade bir sadiste benzemektedir. Gelgelelim, "zarların demir gibi düştükleri bu dünyada" sadece talihe karşı değil, insanlara karşı da mücadele verilir, bu mücadelede de "demir gibi bir akla" ihtiyaç vardır. Talihin kötülüğü kadar insanların kötülüğü de bizi pusuda bekler. Sonuçta insanın tüm yaşamı bir savaşımdır ve attığı her adımda çatışma çıkabilir. Binaenaleyh Voltaire gayet haklı olarak "İnsan dünyada elinde kılıcıyla varlığını sürdürür ve elinde silahla ölür" der (Schopenhauer, 2009d: 185-186). Acının ve çatışmanın hüküm sürdüğü bu dünyada, "çekilen her acının ve mutsuzluğun en etkili avuntusu"; bizden de talihsiz, bizden de mutsuz, bizden de fazla acı çeken insanları müşahede etmektir, onların halini düşünmektedir. Bu herkesin başvurabileceği bir çaredir: "Ama bütün bunlardan genel olarak nasıl bir sonuç çıkıyor?" (Schopenhauer, 2019b: 67). Eğer avuntumuz bizden de talihsiz olan insanların mevcudiyetine bağlı ise, talihsiz insanlar ne kadar fazlaysa, bizim avuntumuz da o kadar büyük olacaktır. Öyleyse insanların birbirlerini daha kötü, daha talihsiz görmeye ihtiyaçları vardır. İnsanların çatışkı ve boğuşma içinde olmaları, belki buna da bağlanabilir. İnsanlar kendilerini başkalarından talihli görmek istedikleri kadar, başkalarını da kendilerinden talihsiz görmek isterler. Dolayısıyla açıkça ve doğrudan bir şekilde olmasa bile, zımnen ve dolaylı olarak birbirlerinin altını oymayı dilemektedirler. Çünkü başkaların mutluluğu ve esenliği kendilerinin nispeten talihsiz bir durumda kalması anlamına gelecek, dolayısıyla avuntularını kaybedeceklerdir. Aslında bu tasavvur Schopenhauer'ın felsefenin özünü de bağdaşmaktadır. Zira istenç genel olarak kötü olduğundan, insan da kötüdür, kötü bir öze sahiptir. Sonuçta doğanın

kötülüğü (ve talihin kötülüğü) ile insanların kötülüğü birleşince dünya gerçekten de çekilmez bir yer olmaktadır.

"Dünya bir cehennemden farksızdır ve onun içinde bir taraftan insanlar, diğer taraftan iblisler azap ve işkence gören ruhlardır." (Schopenhauer, 2013: 29)

İnsanların yaratılışındaki amaç, sadece "haklı çıkmak ve zafer kazanmak"tır (Schopenhauer, 2016b: 28), bittabi bunu ancak birbirlerine karşı başarabilirler. Şu halde insanlar birbirlerini haksız çıkarmak ve mağlup etmek ihtiyacı ve iştiağındadırlar. Gerek bundan, gerekse insanların avuntu bulmak için başkalarını talihsiz görmeye ihtiyaç duymasından hareketle; insan hayatının, yalnızca yoksulluk ve can sıkıntısına karşı açılmış bir savaş olmayıp, aynı zamanda başka insanlara karşı açılmış bir savaş da olduğu aşikardır. Mamafih hayat, düşmanların dört yandan hücum ettiği, "silah başında öldüğümüz sürekli bir savaştan başka şey" değildir. Bu kabilde; halkların hayatının, tarihin, bize hep savaşları ve ayaklanmaları gösteriyor olması boşuna değildir. Barış yılları, bunların arasına giren rastgele, kısa sessizliklerdir sadece (Schopenhauer, 2019b: 67). Nitekim bu "asla huzurun olmadığı bir bencilce mücadele dünyası; şeylerin birbirinin yolunu kestiği ve birinin diğerini tuzağa düşürdüğü bir dünya"; savaşın, ızdırabın, adaletsizliğin, pusuda bekleyen talihsizliklerin, yaşlılığın ve ölümün dünyası olup; Schopenhauer bundan daha kötüsünün olamayacağını bildirmektedir. Zira bundan daha kötüsü, içerdiği kötülüğün fazlalığı nedeniyle kendini idame ettiremeyecek duruma düşer ve batardı, ki kendini batırıp sefaleti sona erdirdiği için bundan daha kötü bir dünya aslında bundan daha iyi bir dünya olmuş olurdu. Zaten olanaklı dünyaların en kötüsünün bu olduğunu söylenmesinden maksat da budur (Salter, 2009: 28). Kendini idame ettirmesine mani olmayacak en yüksek miktardaki kötülüğü barındırır bu dünya, bunu İstenç bilhassa böyle istemiştir: bu yüzden "biteviye mücadele, *bellum omnium*, her şeyin hem avcı hem de av olması, baskı, istek, ihtiyaç ve kaygı, acıyla inleme"

sonsuzu dek yahut dünya sonlanıncaya dek sürüp gidecektir (Eagleton, 2013: 74).

"[Y]aşama isteminin bu dile gelmez sefaletle, yani dünyanın amacıyla gerçekte tek bir ve aynı varlık olarak, nasıl da çözülmez bağlarla bağlı olduğu da kesinlikle iyi anlaşılmalıdır. [...] Bu, anlamsız bir budalalar cenneti değil yaşama isteminin kendi kendini anladığı ve boyun eğdiği bir tragedya, yani dünyanın var oluş amacıdır." (Schopenhauer, 2018: 93-94).

Esas itibariyle hayat bir sıkıntı, yokluk, zaruret ve dahi sefalet durumudur; yetmezmiş gibi herkesin hayatı için savaşması, mücadele edip durması gerekir (Schopenhauer, 2013: 40). Zira yakalamak istediğin her şey başkaldırır sana; her şeyin, yenmen gereken "düşmanca bir iradesi" vardır (Schopenhauer, 2019b: 67). Bundan dolayı yaşayan her şey korku ve sıkıntı içindedir, pusuda bekleyen kötülükler çok çeşitlidir ve muazzam büyüklüklere varabilirler, yaşamın yükü bazen öyle artar ki ölümü aratır olur. Mamafih dünyanın gerçekten de kasvetli bir yapısı vardır; üzerindeki canlıların ancak birbirlerini yiyerek ayakta kalabildikleri bir dünya hakkında başka ne denilebilir ki? (Schopenhauer, 2014c: 196). Canlıların birbirini yiyerek ayakta kalması en kaba, en hoyrat biçimde hayvanlar aleminde görülmesine rağmen, insanların genel durumu hayvanlarınkinden daha iyi değildir, hatta insanların hayvanlardan bile daha talihsiz olduğu söylene yalan olmaz. Nitekim Schopenhauer hayvanların hayatta payına düşenin, insanların payına düşenden "daha tahammül edilebilir" görüldüğünü söyler. İnsan gelişkin bir sinir sistemine sahiptir, bu onun hazza ve acıya duyarlılığını artırır. Öte yandan insanda uyanan heyecan daha ateşlidir, keza duyguları da hayvaninkilerle kıyaslanamayacak derecede güçlü ve derindir. Bunun temel nedeni, insanın yapıp etmelerinde gelecek tasasının büyük ağırlığı olmasıdır; henüz mevcut olmayan hakkındaki tasa, her şeyi onun nazarında görülmedik biçimde büyütür. Fakat bu durum hayvanlar için geçerli değildir: "Dolayısıyla hayvanın acısı daima şimdiki

anın acısı olarak kalır, onun bu duyguları toplayıp biriktirecek gücü yoktur. Hayvanların gıpta edilecek sükunetinin (tasasızlığının) ve durgunluğunun sebebi budur" (Schopenhauer, 2013: 18-19). Düşünme gücünün yarattığı tasalar nedeniyle insan öyle şiddetli heyecanların, öyle güçlü duygu fırtınaları ve hissiyat sarsıntılarının eline düşer ki, bunların izleri onun yüzündeki çizgilerden ve derin kırışıklıklardan dahi okunabilir. Çünkü insanların hem hazza hem acıya duyarlılığı fazla olmasına rağmen; hayatta acı ve ızdırabın boyutlarının, zevk ve hazzın boyutlarından kıyaslanamayacak ölçüde fazla olması nedeniyle, sonuçta bu onun aleyhine olmaktadır. Ayrıca "şimdi bilgisi"nin sınırları içine sadece gelecek kaygısının değil ölümün kaçınılmazlığının da dahil olması, bu aleyhteliğin muazzam miktarda genişlemesiyle sonuçlanır. Halbuki hayvanlar gerçekte ölümün ne olduğunu bilmezler (Schopenhauer, 2013: 21). Bu itibarla "genişleyen bilgi gücünün insanın hayatını hayvaninkinden daha kederli hale getirdiği sonucuna" varabiliriz (Schopenhauer, 2013: 25).

"Hayvanlar safi var oluştan (sadece yaşıyor olmaktan) bizden daha fazla tatmin olurlar; bitkiler bütünüyle tatmin olur [...] Dolayısıyla hayvanların hayatı insanın hayatına göre daha az acı ve ıstırap, ama aynı zamanda daha az zevk ihtiva eder. Bunun en başta gelen sebebi onların bir taraftan bütün gaileleriyle birlikte tasa ve kaygıdan azade, ama diğer taraftan gerçek umuttan da yoksun olmalarıdır." (Schopenhauer, 2013: 22)

Genişleyen bilgi gücü insan hayatını diğer canlılarınkine nispetle daha çekilmez hale getirmektedir. Bu kabilde, bütünü itibariyle, her insanın hayatı tragedya nitelikleri sergiler. Genişleyen bilgi gücüyle umutlar, beklentiler, kaygılar ve korkular zirve yapar; buna mukabil sonuçta insanın eline geçen; yıkılan umutlar, boşa çıkmış emeller, suya düşen hayallerdir (Schopenhauer, 2013: 59). Halefîyet (zinciri) içinde birbirlerini takip eden insanların ömürsüz, sahte hayatlarının yanılsamalarını değil hayatın esasını düşünürsek; hayatın ne kadar değersiz olduğu, "onun ne denli gülünç bir oyuna

benzediği" aşikar olur; tıpkı mikroskopta görülen bir su damlasındaki tek hücreli canlıların yahut küçük peynir kurtçuklarından oluşan bir yığınım müşahedesini anımsatır bize. Bu küçücük alandaki etkinlikleri, birbirleriyle mücadeleleri nasıl da eğlendirir bizi. İnsan hayatı da geniş bir perspektiften bakıldıkta farklı değildir, aynı gülünçlüktedir (Schopenhauer, 2013: 75). Bilgi gücünün genişliğini ve ihtiyaçlarının tatmininin güçlüğü düşünürsek insan hayatı adeta bir hata gibi görünür. İhtiyaçlarını tatmin edebilse (yani didinerek kafasını meşgul edeceği şeyler olmasa), biliyoruz ki, bu defa can sıkıntısına düşer olacaktır: "Bu kendi başına hayatın bir değeri olmadığı en kesin delilidir" ve bir mücadele yahut zihni meşguliyet içinde olmadığımızda "hayatın boşluğu ve değersizliği" derhal kendisini hissettirmeye başlar (Schopenhauer, 2013: 70-71). Leopardi de benzer minvalde konuşur; can sıkıntısını doğuran (asıl) şeyin 'hiçliğin hissedilmesi' ve 'varolanın nfileliğinin idraki' olduğunu serdeder (Caesar ve D'Intino, 2013: lii). Schopenhauer da, Leopardi de; can sıkıntısının kaynağını meşgalesizlikte görmez, meşgalesizlik sadece perdeyi kaldırır. Bu kabilde, can sıkıntısı; kendinde-hayat'ın hakikatinin deneyimlenmesidir. Kafa dağıtıcı meşgalelerin perdesi kalktığında, geriye hayatın hakikati kalır, bu da kendisini can sıkıntısında gösterir. Öyleyse can sıkıntısı hayatın değersizliğinin ve boşluğunun hissidir. Nitekim değersizliğini can sıkıntısında serimleyen 'hayat', Schopenhauer nazarında "tadını çıkaracağımız bir armağan değil; canla başla çalışarak yerine getirmemiz gereken bir ödev"dir. Önemli önemsiz tüm işlerde bir yarışma, bir didinme, bir çabalama yahut bir düşkünlüğün kendisini göstermesi bundandır (Schopenhauer, 2019b: 69). Gelgelelim, insanlar arasında niceleri vardır ki dünyanın amacını "bu sefil yeryüzü mutluluğu"nda görürler. Halbuki "insanlar tarafından ne kadar aziz tutulursa tutulsun, kader tarafından ne kadar kayrılırsa kayrılısın" yeryüzü mutluluğu son tahlilde yine de "sığ, aldatıcı, kırılğan ve sefil" bir şeyden ibarettir (Schopenhauer, 2011: 120). İnsanlar böylesine kendinden emin biçimde hayatın değerli olduğunu yahut varlığına şükran duymamızı

hak ettiğini söylemezden evvel durup sakın kafayla, serinkanlılıkla düşünmeli, insanın hayatta tadabileceği zevklerin toplamı ile hayatta karşılaşılabileceği acı ve ızdırapların toplamını kıyaslamalıdır. Terazinin hangi kefesinin ağır basacağını bulmak zor olmayacaktır (Schopenhauer, 2013: 37). Nitekim Schopenhauer yaşamın değerini tespit ederken hayattaki toplam zevkleri toplam acılarla kıyaslamamızı salık vermektedir.

"[K]endi başına hayatın gerçek ve hakiki bir değeri yoktur, fakat ihtiyaçlar ve yanılısamar aracılığıyla sadece devinim halinde tutulur. İhtiyaçlar ve yanılısamar kaybolur kaybolmaz hayatın mutlak yavanlığının ve boşluğunun farkına varırız." (Schopenhauer, 2013: 70)

Yaşam değersizdir çünkü "dünyada hazza göre acı ve ıstırap üreten daha fazla şey vardır" (Schopenhauer, 2008a: 55). Görüldüğü üzere Schopenhauer (ve aslında Leopardi de) yaşamın değerini tespit ederken hazzı değerlendirme ölçütünü kullanmaktadırlar ve ileride göreceğimiz ki Nietzsche pesimistlerin yaşamın değerini tespit etmekte kullandığı bu hazzı değerlendirme ölçütüne karşı çıkmaktadır. Janaway de Schopenhauer'ın temellendirmesini dayandırdığı bu hazzı varsayımı savunmadığını, yani bunu savunmaya gerek duymadan direkt doğru kabul ettiğini belirterek onu eleştirmektedir. Bu hazzı varsayım; yaşanan her hazzı hayata eklenen müspet bir değerle, yaşanan her acıyı da hayata eklenen menfi bir değerle eş tutar. Fakat Janaway hazzı ve acıyı değerlerin yegane bileşenleri yahut taşıyıcıları addetmenin sorgulanmaya açık olduğunu belirtir. Dolayısıyla yaşamın değerini hesaplarken kullanılan hazzı değerlendirme biçiminin doğruluğu tartışılmaz değildir (Janaway, 2013: 128-131). Gelgelelim, bu değerlendirme biçiminin çoğu insanın sağduyusuna uygun düşeceğini söylersek herhalde yanlış olmaz. Hele ki Tanrı'nın ölümüyle birlikte ahlaki ve uhrevi ölçütlerin yıkıldığını belirten ve insan eylemlerinin motivasyonunu bütünüyle bencilliğe indirgeyen Nietzsche'nin perspektifinden hareketle konuşursak haz ve mutluluğun

müspet, acı ve mutsuzluğun menfi bir değeri ifade edeceğini yadsımak güçtür. Nietzsche bunu "güç istenci" kavramıyla aşmayı denese de, bu pesimistlerin perspektifinden makul yahut inandırıcı görünmeyecektir. Schopenhauer insan hayatının yenilgi kaçınılmaz olmasına rağmen harcanmış bir çaba olduğu söyler; bunu da hayatın tümünün, özü itibariyle acı olmasına dayandırır (Schopenhauer, 2019b: 70). Hayatın değersizliğinin nedeni budur; "doyumun ulaşılmazlığı" ve "bütün mutlulukların olumsuz doğası", hayatın amaçsız ve sonuçsuz bir çaba olduğuna delalet eder. Öyle ki hayatın sonunda, (aklı başında) hiç kimse hayatını tekrar yaşamak istemeyecektir (Schopenhauer, 2014a: 243-244). Acı kaçınılmazdır, hazla dengelenemez ve "onun küçük bir zerresi bile her şeyin tadını kaçırmaya yeter." Bu, hayatın değersizliğinin temel nedenidir (Salter, 2009: 14). Şu halde hayat kendinde değerli değildir; acının hazzı, mutsuzluğun mutluluğa galebe çalmasına rağmen hayatın kendisinin değerli olduğu söylenemez. Leopardi'nin görüşü de budur. Yaşam kendinde iyi yahut kendinde değerli değildir. İnsanın sevdiği yahut arzuladığı şey aslında yaşam değil mutluluktur. İnsanlar sadece onu mutluluğun bir aracı yahut bir vesilesi olarak gördükleri sürece yaşamı severler. İnsanlarda doğal bir yaşam sevgisi yoktur, yalnızca doğal bir mutluluk sevgisi vardır. Bundan dolayıdır ki insanlar birçok durumda ölümü arzular. Geçmişte birçok insan yaşayabilecekken ölümü seçmiştir, zamanımızda da böyle insanlar mevcuttur. Eğer insanlarda doğal bir yaşam sevgisi olsaydı bunlar olmazdı (Leopardi, 2015: 100). Hülasa Leopardi'ye göre değerli olan yaşam değil "mutlu yaşam"dır:

"[M]utlu yaşam elbette iyi olurdu; olurdu, ama "mutlu" olarak; "yaşam" olarak değil. Mutsuz yaşam, mutsuz olması nedeniyle, kötüdür; doğa da, en azından insan doğası, yaşamla mutsuzluğu ayrılmaz bir bütün haline getirdiği için, çıkarılması gereken sonuçlara [herkes kendi başına varabilir]." (Leopardi, 2015: 100)

Değerli olan mutlu yaşamdır; mutsuz bir yaşam, yaşam olarak, kendi uğruna

istenmeye değer değildir. Yaşamın değeri mutsuzluğunda değildir. Eğer yaşam kendinde değerli olsaydı, mutsuzluğundan bağımsız olarak değerli olması gerekirdi. Bu kabilde, eğer "yaşam mutlu değilse", denebilir ki "kısa olması uzun olmasından iyidir." Yaşam mutlu olmalıdır, "yoksa ölüm çok, ama çok daha değerlidir" (Leopardi, 2015: 99, 105). Yaşam "mutlu yaşam" değilse; yaşamın değersiz olduğuna, ölümden bile daha değersiz olduğuna hükmedebiliriz. Yaşam değersizdir ve bu asla değişmeyecektir. Çünkü Schopenhauer da, Leopardi de dünyanın temel koşullarının iyileşmeyeceğini, dünyanın daima kötü bir yer olacağını bildirmektedirler. Schopenhauer'a göre "dünya bir cehennemden farksızdır" ve ruhlar onun içinde işkence görürler, dünya koşullar gereği değil doğası gereği böyledir (Schopenhauer, 2013: 29). Öyle ki Dante cehennemi tasvir ederken, onun konusunu ve örneklerini bu dünyadan başka bir yerden almış değildi ve sunduğu cehennem görüntüsü gayet eksiksiz, yetkin ve ikna ediciydi. Fakat cenneti, cennetin mutlu yaşamını dile getirmek istediğinde, aşılması imkansız bir güçlükle karşılaşmıştır: "Çünkü içinde yaşadığımız şu dünya ile cennet arasında, hiçbir benzerlik yoktu." Cennetin mutlu yaşamını tasvir edeceği yerde; çeşitli ermişlerin, atalarının ve Sevgilisi Beatrice'in cennet hakkındaki fikir ve tasavvurlarını iletmiştir bize: "İçinde yaşadığımız dünyanın, ne biçim bir dünya olduğu, böylece açık bir şekilde anlaşılıyor, değil mi?" (Schopenhauer, 2019b: 70). Ve dediğimiz gibi, bu asla değişmeyecektir. Zira koşullar her ne olursa olsun, koşullar her ne yönde değişirse değişsin; asla değiştiremeyeceğimiz bir şey vardır ki o da özümüz olan İstençtir, zira İstenç zaman ve mekandan (ve dolayısıyla tüm koşullardan bağımsız) olarak kendinde şeydir. İşbu yüzden kaderimiz asla değiştirilemez, kaderimiz acı, ızdırap ve mutsuzluk içinde kıvranıp durmaktır. Zira bunlar içinde bulunduğumuz koşullardan değil bizim özümüzden doğar. Zaten Schopenhauer gelecekte "insan ilişkilerinin genel yapısı"nda bir değişim olacağı beklentisinde değildir. İnsan tekleri esaslı biçimde değişmezler; eylemleri değişebilir fakat karakter ilkeleri değil. Dolayısıyla toplum da "köklü ve esaslı"

biçimde değişmeyecektir. Nitekim insanın hayatta payına düşen gene büyük oranda yanılısama ve hayal kırıklığından ibaret olacaktır (Salter, 2009: 23-24). Keza Leopardi de mutluluğun mümkün olmadığını ve bunun zamanla tersine çevrilebilecek bir durum da olmadığını savunur, "insanın durumu şimdi olduğundan çok daha iyiye" götürülemez. Kimileri insanın yetkinleştirilebilir olduğunu iddia eder. Peki ama insanın "yetkin" hale geldiğine ne zaman yahut kimin sözüne bakarak inanabileceğiz? "Yeterli zamanı olmadığı için henüz yetkinliğe ulaşamadığımız" fakat bunu gelecekte başaracağımızı yahut başarmak üzere olduğuna mı inanacağız? Dünyanın başlangıcından şimdiye kadar geçen süre yeterli olmamış mıdır? Eskiden insanın farklı meşgaleleri vardı fakat bugün itibariyle "insanların tek çabası soyumuzu yetkinleştirmek" mi olmuştur? Leopardi böyle varsayımları yersiz bulur, insanoğlunun mutsuzluğunun az çok iyileştirilebilse bile ilga edilemeyeceğini savunur (Leopardi, 2015: 233-234). Sonuçta her ikisi de yaşam konusunda oldukça karamsardır ve yaşamın değersiz olduğuna hükmetmektedir. Ayrıca her ikisi de yaşam hakkındaki karamsar görüşleri nedeniyle insanlardan tepki gördüklerini belirtmektedirler.

"Hayatı felsefede ve dolayısıyla nazari olarak sefalet ve ıstırapla dolu, arzulanmaya değmez bir şey olarak gösterdiğim için çoğu zaman eleştiriye uğradım. Bununla beraber hayata karşı her kim fiilen kararlı aldırılmıyış ve hiçe sayıyış sergilerse takdir edilir hatta hayranlık uyandırır, halbuki onun korumasına özen gösteren kimse küçük görülür."
(Schopenhauer, 2014c: 211)

Schopenhauer yaşadığı dönemde karamsarlığı nedeniyle eleştirilere maruz kalmış olabilir. Fakat bugün Schopenhauer hala çokça okunuyorsa, bu sadece diğer filozoflardan daha içten ve amansız bir biçimde, varoluşun saçma denebilecek derecede sefil, amaçsız ve anlamsız olma ihtimaliye yüzleşmiş olması sebebiyle değil; ayrıca söylediklerinin çoğunun doğru olması sebebiyledir de (Eagleton, 2013: 75). Leopardi de

çeşitli tepkilere maruz kalmıştır fakat o bunları doğal karşıladığını söyler. Çünkü insan soyu, özü gereği, hakikate değil, en yararına olan (yahut öyle görünmekte olan) şeye inanmak ister: "Her yerde insanların, yaşamak istiyorlarsa, yaşamın güzel ve değerli olduğuna inanmaları gerekir ve öyle olduğuna inanırlar; başka türlü düşünenlere de öfkelenirler." İnsan soyu tarih boyunca nice saçmalığa inanmıştır, ancak "bir hiç olduğuna" yahut "umulacak hiçbir şey bulunmadığına" asla inanmayacaktır. Çünkü insanlar "korkak, zayıf, bilgisiz ve dar görüşlüdür" ve zorunluluğun yaşamlarına hangi yönü verdiğiğe bağlı olarak daima "en iyisini umut etmeye" hazırdırlar, tabi "yanlış inançlarla yaşamaya" da (Leopardi, 2015: 276-277). Belki bu yerindedir de. Zira insanlara sefilliklerinin zorunluluğu, yaşamın boşunluğu, soylarının zayıflığı ve önemsizliği, doğalarının kötülüğü öğretilse; herhalde bu oldukça zararlı ve itici olur, onların ruhunu karartır ve özsaygılarını elinden alırdı. Acaba bu noktada "her doğru herkese, her zaman vaaz edilmez" ilkesine göre davranmak daha mı makuldür? Öyleyse bütün dertlerin cahillikten ve yanlış görüşlerden kaynaklandığını yahut insanı yetkin kılan şeyin doğruyu bilmek olduğunu vaaz edenler aslında kendilerini aldatmaktadırlar. Çünkü insanların çoğundan saklanması gereken hakikatler; felsefede ikincil meseleler değil ana meselelerdir, hatta felsefenin özünü oluşturmaktadırlar. Öyleyse hiç felsefe yapmamak, felsefeyi dünyadan söküp atmak daha mı yerinde olacaktır? Felsefe yerine illüzyonlara sarılmak, illüzyonları felsefenin üstüne koymak, belki de methedilmeye daha layık bir tavır olacaktır? (Leopardi, 2015: 234-236). Mamafih Leopardi şunları söylemekten de geri durmaz:

"Kanımcı hiçbir şey, bütün canlıların zorunlu mutsuzluğu kadar açık ve somut değildir. Bu mutsuzluk gerçek değilse, her şey yalandır, o zaman bu tartışmayı da, başka herhangi bir tartışmayı da bir yana bırakabiliriz. Gerçekse, neden ondan açıkça ve içtenlikle yakınmama ve "acı çekiyorum" dememe izin verilmesin?" (Leopardi, 2015: 232)

2.1.4. Her Şeyin Boşunallığı

Her iki pesimist de yaşamın değerini sorgular ve sonuçta ikisi de yaşamın değersiz olduğuna hükmeder. Bilhassa Schopenhauer yaşamı tartışırken değer terminolojisi çerçevesinde konuşur. Onun nazarında yaşam değersizdir, maliyetini karşılamayan bir uğraştır, dolayısıyla bütün dünya iflas batağına saplanmıştır (Janaway, 2013: 101-102). Yaşamın değersizliğine hkmetmelerindeki temel nedenlerden biri her Şeyin gelip geçici oluşudur, yani her Şeyin boşunallığıdır. Elbette her Şeyin gelip geçiciliği; ölümlle beraber yok olacağımız ve dolayısıyla her Şeyin boşa çıkacağı varsayımına dayanmaktadır, onunla bütünlük içerisindedir. Pesimistler, illüzyonların yitimiyle birlikte birtakım acı gerçeklerle yüzleşmek zorunda kaldığımıza kanidirler. Hristiyanlığın iddia ettiği gibi ölümsüz bir ruha sahip olmadığımız ve öldükten sonra ebedi mutluluk ülkesine gidecek olmamamız da bunlardan biridir. Nitekim Schopenhauer ruhun varlığına inanmaz, ölümsüz bir ruha sahip olduğumuz iddiasını saçma bulur; keza Leopardi de yle. Leopardi'nin ruha inanmayışı, temelini onun materyalist görüşlerinde bulur. Leopardi'nin doğa tasavvuru son dönem bilimsel keşifler ile uzlaştırılmış bir tür antik atomculuk olarak değerlendirilebilir zira onun düşüncesi Lucretiusu düşünce geleneğinin ve 18. yüzyıl parçacık kuramlarının açık bir tesiri altındadır. Ona göre madde her yere yayılmıştır, her Şeyi kaplar ve asla yok olmaz. Maddenin yok olması demek ancak daha basit öğelerine ayrılması demek olabilir, bunun ötesinde bir anlam taşması kabil değildir (Caesar ve D'Intino, 2013: lxvii-lxviii). Nitekim Leopardi bütün maddi Şeylerin bir başlangıcı ve sonu olduğunu, ama maddi Şeylerin bir başlangıcı olmasının, maddenin kendisinin de bir başlangıcı olduğu anlamına gelmediğini söyler: "maddenin kendisinin hiçbir başlangıcı olmamıştır, bir başka deyişle madde kendi gücüyle ebedi olarak vardır." Maddenin miktarında asla bir artma yahut eksilme olmaz, onun en kk zerrisi bile yitmez: "demek ki madde yok

olmaz." Maddenin kendisi asla çoğalmadığı ve azalmadığına, asla yok olmadığına göre; onun asla başlamadığı yani ezeli olduğu hükmüne varmak zor değildir. Nitekim maddenin "var olmak için kendisi dışında herhangi bir güce gerek duymuş ya da duymakta olduğuna ilişkin hiçbir gösterge yoktur" (Leopardi, 2015: 220). Hülasa Leopardi her şeyi maddeye indirger, dolayısıyla tinselliğin yahut ruhun varlığına inanmaz. Ruh, ruhtaki ideler ve hisler, düşüncenin modifikasyonları ve zihin durumlarındaki değişiklikler; bütün bunlar da bedene bağlıdırlar ve hatta bedendirler. Leopardi, Zibaldone'nin 4289. fragmanında tinsellik aleyhtarlığını açıkça serimleyen şu ifadeyi kullanır: "madde düşünür" (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxv). Öte yandan, *Hisseli Kıssalar*'ın "Moda ile Ölümün Konuşması" adlı diyalogunda, birçok insanın; ruh adını verdikleri önemli bir parçaya sahip olduğunu, bu parçanın ölümün eline düşmeyeceğini ve dolayısıyla bütünüyle ölmeyeceklerini iddia ederek övündüklerini, fakat bu iddianın saçma olduğunu belirtir (Leopardi, 2015: 57) ve ekler:

"[H]er kim ölürse, emin olabilirsiniz ki ölü olmayan bir parçası bile kalmıyor ve hemen bir bütün olarak yeraltına gidiyor, tıpkı başı ve kılçıklarıyla bir lokmada yutulan küçük bir balık gibi." (Leopardi, 2015: 57)

Schopenhauer da ölümsüz bir ruha (ve bireyselliğe) sahip olduğumuz iddiasını saçma bulur. Ona göre bir hayvanın hiçten geldiğini ve ölümle birlikte hiç olacağını, fakat insanın hiçten gelmesine rağmen sonsuz bir bireysel hayata sahip olacağını ve bilincini sonsuza dek koruyacağını varsaymak; yani köpeğin, maymunun ve filin ölümle yok olacağını fakat insanın sonsuza kadar varolacağını varsaymak; gerçekten de "sağlam aklın karşı çıkmaktan ve saçma olduğunu ilan etmekten kendini alamayacağı bir şey"dir (Schopenhauer, 2016a: 72). Kendisini hiçten gelmiş olarak gören kimse, günü geldiğinde yine hiç olacağını düşünmek zorundadır; zira sonsuzdan beri varolmadığını fakat ölümünden sonra sonsuza dek varolacağını düşünmek tuhaf ve

saçmadır: "makul birisi kendisini ancak başlangıçsız, aslında zamansız olarak düşündüğü kadarıyla yok olmaz, zeval bulmaz olarak düşünebilir." Bu kabilde şu eski vecizenin yeterince açıklayıcı olduğunu söyler: "*Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* (Hiçten hiçbir şey gelmez; varolan da hiç olamaz)." Hülasa kendisini ezeli görmeyen birisi, kendisini ebedi de göremez. Çünkü ikisi aslında birdir, aynı anlama gelirler (Schopenhauer, 2016a: 90). Mamafih bizim bireyselliğimiz ezeli olmadığı için, onun ebedi olduğunu serdetmek gülünç olacaktır. Zihin sonuçta beynin işlevidir: "Tek kelimeyle bilmenin öznesi beynin bütün güçlerinin toplandığı mihraktan başka bir şey değildir." Schopenhauer bunu bir benzetme üzerinden açıklar: Hayatı bir yanma süreci olarak düşünelim, zihin de yanma sürecinde açığa çıkan ışık olacaktır (Schopenhauer, 2020: 66). Burada Schopenhauer'ın benzetmesi, Antik Çin filozoflarından Huan Tan (MÖ 43 - MS 28) tarafından serimlenen bir benzetmeyle aynı minvaldedir. Tan, 'beden-zihin ilişkisi' ile 'mum-ateş ilişkisi' arasında kıyaslamada bulunur. Ateş nasıl muma bağımlıysa, zihin de bedene bağımlıdır. Mum sönünce ateş yanamaz, işte insanın ölümü de mumun sönmesi gibidir. Mum söndükte ateş olamaz, beden öldükte zihin olamaz (Haiming, 2014: 87-88). Schopenhauer'ın yaklaşımı da Tan'inkiyle aynıdır. Zihin beynin faaliyetinden ibarettir, bedenle birlikte o da ölecektir; yani ömür bitince zihnin varlığı sona erer, dolayısıyla zihnin "kendi ömür süresinin ötesinde ne *a parte ante* ne de *a parte post* (ne geçmiş ne gelecek cihetinde) bir hafızası ve hatırası vardır" (Schopenhauer, 2019a: 90). Nitekim "nasıl ki birey doğumdan önceki varoluşun hatırasına sahip değilse ölümden sonra da mevcut varoluşunun hatırasına sahip olamaz" (Schopenhauer, 2016a: 95). Bilinç beynin ve dolayısıyla organizmanın işlevi olduğundan, yani bilinç beynin hayatı olduğundan; ölüm bilincin sonudur, bilme öznesinin "beyinle birlikte yok olması mukadderdir" (Schopenhauer, 2016a: 104, 110-111). Doğumdan önceki varoluşumuz ne kadar ebediyseydi, ölümden sonraki varoluşumuz da ancak o kadar ebedi olacaktır:

"Eğer her şeyi bilmekten hoşlanan ama hiçbir şey öğrenmek istemeyen şu kalabalık gürültüden biri günlük konuşma esnasında ölümden sonra hayatın devam edip etmeyeceğini sorarsa en uygun ve haddi zatında en doğru cevap şudur: "Öldükten sonra doğmazdan evvel neysen ve nasılsan öyle olacaksın."" (Schopenhauer, 2012b: 70).

Birey yalnızca görüngüseldir; var olur, geçer gider, bu doğrudur; hiçlikten yükselir, ölümlerle birlikte "yeniden hiçliğe döner" (Schopenhauer, 2014a: 211-212). Zira "münferit hiçbir şeyin ebedi olması tasarlanmamıştır", er geç ölüm tarafından yutulacak ve yok olacaktır (Schopenhauer, 2012b: 72). Birey bu yüzden ölüm korkusuyla yaşar, yani "ebedi hiçlik uçurumuna gark olma korkusuyla" (Schopenhauer, 2016a: 113-114). Varlığa gelen her şeyin hiçlikten geldiğini, yakında yine hiçliğe döneceğini kavrayan bireyin tasayla dolu yüreği feryat eder: "şimdi mevcudiyetini duyduğum benim varlığımın bile kısa bir zaman sonra uzak geçmişte kalacağını ve hiç olacağımı görüyorum!" (Schopenhauer, 2016a: 94). Gelgelelim, yüzeysel insanlar, yani bayağı insanlar; bu dünyada yoksun kaldıkları her şeye günün birinde kavuşacaklarını umarak kendilerini avuturlar. Halbuki "dünya, sadece galibiyet ile mağlubiyetin hak ettikleri ödülleri gelecekteki bir dünyada alacakları bir savaş alanı değildir. Hayır! Dünyanın kendisi bizzat bir son mahkemedir." İnsan hak ettiği ödül ile utancı bu dünyaya kendisiyle beraber getirmiştir zaten ve umabileceğinin hepsi de budur (Schopenhauer, 2018: 55). Hoşumuza gitsin yahut gitmesin hakikat budur. İnsan bilinçsizliğin gecesinden uyanıp da kendisini bu dünyada bulunca, kendisini "hepsi mücadele eden, hepsi acı çeken, biteviye yanılıp sükutu hayale uğrayan sayısız fert arasında bir fert olarak bulur" ve bir müddet sonra da gerisin geri koşup yeniden bilinçsizlik gecesine döner (Schopenhauer, 2013: 9). Aslında zaman kavramı bile kendisinde bunun bir bildirimini içermektedir. Schopenhauer, ölüm sonrasında bireyin bilincinin varoluşuna dair soruya tam ve yetkin cevabın, Kant'ın zamanın idealliğine ilişkin büyük öğretisinde bulunduğunu söyler. Başlamak da, sona ermek de, devam etmek de; anlamını sadece

zamanda bulan kavramlardır ve bunlar ancak zamanın varlığı bir önkoşul addedildikte geçerlidirler. Fakat zamanın kendisi mutlak bir varoluşa sahip olmayıp, yalnızca "her şeyin varoluşu ve iç varlığı hakkındaki bilgimizin formundan ibarettir" (Schopenhauer, 2016a: 100). Tüm gerçekliğin yegane formu olan zamanın (şimdiki anın) kökeni bizdedir; dolayısıyla dışarıdan değil bilakis içeriden kaynaklanmaktadır (Schopenhauer, 2012b: 76). Zaman bilinçle kaimse, bilinç de beyinle kaimse; ölümden sonra bireyin yahut bireyselliğin varoluşunu koruyabileceğini tartışmak dahi abestir: "Zaman anların birbirini takip edişiyile eşyanın ve kendimizin mutlak manada boş varlığına bir gerçek görüntüsü kazandıran beynimizdeki bir aygıttır" (Schopenhauer, 2013: 73). Zaman sayesinde şeylerin beyhudeliği, gelip geçicilik biçiminde görünür olmaktadır; zaman sayesinde bütün zevklerimiz ve keyiflerimiz boşa çıkar, ardından hayretle "onlardan arta kalan şimdi nerede" diye sorarız. Nitekim istencin bütün emellerinin, yani peşinde koşup durduğumuz her şeyin beyhudeliği zaman sayesinde açığa çıkmakta ve akla bildirilmektedir. Bu bakımdan beyhudeliğin kendisi (son tahlilde) zamanın dışavurumudur ve kendi öz varlığımızın dahi kendisini zamanda göstermesi gerektiğini düşünürsek bu manidardır (Schopenhauer, 2013: 11). Nitekim "varoluşumuzu biteviye akıp giden, göz açıp kapayıncaya kadar kayboluveren şimdiden başka destekleyecek bir dayanak yoktur" (Schopenhauer, 2013: 65). Şimdilerin birbirine eklemlesmesinden müteşekkil ömrümüz, temelini zamanın idealliğinde bulan beyhudelikte çerçöp olup hiçliğe yuvarlanacaktır.

"[H]ayatımız öncelikle bize başka bir şeyle değil, ancak bakır bozukluklarla yapılmış bir ödemeye benzer; ki bizim bu ödemeye karşı bir alındı makbuzu vermemiz gerekir; bakır bozukluklar günler, alındı makbuzu ölümdür. Çünkü sonunda zaman, içinde ortaya çıkan bütün var olanların kıymetiyle ilgili doğanın yargısını bildirir, çünkü o onları yok eder" (Schopenhauer, 2013: 11).

Zaman; hayatın beyhudeliğinin kendisini "şeylerin varoluş tarzında" göstermesini, yani "Varlık olmaksızın Oluş"u ifade etmektedir. Zira yegane varoluş tarzı, "göz açıp kapayıncaya kadar geçip giden şimdi"dir. Her şeyin izafiliği ve tatmin olmaksızın mütemadiyen arzulamanın getirdiği didinme, "zaman ve onun içinde, onunla var olan bütün şeylerin gelip geçiciliği"yle beraber mülhaza edildiğinde, hayatın ne boş bir çaba olduğu iyice açığa çıkar: "Zaman ki onunla her an elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmektedir ve sahip olduğu bütün değeri kaybetmektedir" (Schopenhauer, 2013: 63). Tüm bunlar karşısında; yani hayatın gelip geçici kısalığı, varoluşumuzun asılsız ve istikrarsız tabiatı, her köşede önümüzü kesen nice muamma ve hayatın mutlak yetersizliği karşısında hayrete düşmeyen, hayrete düşüp de sürekli ve aralıksız biçimde felsefe yapmayan sıradan insanın "ne kadar sınırlı ve yetersiz" bir zihne sahip olduğunu rahatlıkla çıkarsayabiliriz (Schopenhauer, 2020: 82). Fakat sıradan olsun yahut olmasın, sonuçta herkesin sonu birdir; hiçlikten ortaya çıkan şey muhakkak yok olacaktır ve yok olmaya da layıktır (Schopenhauer, 2013: 11). Zira münferit hiçbir şey, ebedi olmak için tasarlanmamıştır. Ölüm tarafından önünde sonunda yutulur (Schopenhauer, 2012b: 72). Ölüm gelince bilincimiz ve bireyselliğimiz muhakkak suretle yok olacaktır, yalnızca İstenç kalacaktır. Bu mealde ölüm, bireyi çokluktan ayıran yanılsamanın ilgası anlamına gelir: "Bu ölümsüzlüktür. Birey, ölümden bağışık olmayı, kendinde şey olma koşuluyla hak eder" (Schopenhauer, 2014a: 220-221). Bireysel tezahür yitecek, fakat onun temeli kalacaktır: "Bu öteki varoluş zaman nedir bilmez." Dolayısıyla ebedidir. Dolayısıyla asıl varlığımız yitmeyecektir (Schopenhauer, 2012b: 72, 76). Schopenhauer'ın ölümsüzlükten kastı budur. Böylelikle ölümden sonra varlığımızın süreceğini iddia edebiliriz: "ama aynı zamanda onun yok olacağını da ileri sürebiliriz." Schopenhauer bunun bir antinomiye benzediğini söyler (Schopenhauer, 2016a: 100-101). Çünkü birey olarak, yani fenomen olarak yok olacağız, fakat özümüz yok olmayacak: "tam da ölümden önce var olmadığımız anlamda ölümden sonra var olmayacağız." Ben

doğumumla olduğum kişi olarak varolmayacağım, ancak doğumumla meydana gelmiş olandan fazlası yok olamaz, bu anlamda var olacağım (Schopenhauer, 2016a: 103). Hülasa ölümle zihnimizi kaybederiz; ancak böylece, o ilk ve asli durumumuza geri dönmüş oluruz (Schopenhauer, 2012b: 79-80). Aslında burada Schopenhauer'ın imlediği şey materyalizmin bildirimlerinden pek farklı sayılmaz. Bunu bizzat kendisi de ikrar eder. Nitekim materyalizm de, maddenin yok olmazlığından hareketle, hakiki iç varlığımızı yitirmeyeceğimizi belirtir. Dolayısıyla Schopenhauer'ın oldukça kaba olduğunu belirttiği materyalist görüşler bile "canlı varlığın ölümle mutlak yok oluşla karşılaşmayacağı fakat tabiatın bütününde ve tabiatla birlikte var olmaya devam edeceği" iddiasını taşımaktadırlar. Sonuçta neden-sonuç zinciri içerisindeki durumların değişiminden etkilenmeksizin kalan asli şey, yani madde sayesinde, insan yine de "belli bir yok olmazlık"tan emin olabilmektedir. Ancak pekala şu sorulabilir: "Safi tozun toprağın, kaba maddenin devamlılığı hakiki iç varlığımızın bir devamı olarak nasıl görülebilir?" (Schopenhauer, 2016a: 64-66). Schopenhauer bunu şöyle yanıtlar:

"Ah, siz bu tozu toprağı biliyor musunuz? Onun ne olduğunu ve ne yapabildiğini biliyor musunuz? Onu horlayıp hakir görmezden evvel ne olduğunu öğrenin. Zamanla o kendisi kendiliğinden bitkiye ve hayvana doğru şekillenecektir; ve sizin o dar kafalılığınızla kaybindan bu kadar çekinip tedirgin olduğunuz bu hayat onun esrarlı döl yatağından gelişecektir. Şimdi böyle bir madde olarak varlığımı sürdürmek mutlak hiçlik midir?" (Schopenhauer, 2016a: 65)

Çoğu insan, iç varlığımızı yitirmemeyi, bireyselliğimiz yitiminin tesellisi olarak görmeyecektir. Nitekim "doğumunu mutlak başlangıcı olarak gören birisi ölümünü de mutlak sonu olarak görmek zorundadır." Bireyin doğumuyla sahip olduğu tüm şeyler hiçten geldiği için; ölümle birlikte bunlar, hatta bireyin kendisi hiç olacaktır. Bu hiçin mutlak anlamda hiçlik olmaması bunu değiştirmez (Schopenhauer, 2016a: 80, 90).

Birey yaşamını "bir armağan olarak alır, hiçlikten yükselir, ölüm yüzünden armağanını yitirerek yeniden hiçliğe döner" (Schopenhauer, 2014a: 211). Sonuçta bireyin hayatı hiçe indirgenmiş olur, dolayısıyla hayat 'boş'a indirgenmiş olur. Çünkü burada birey yok olduğuna göre; bireyin hiçliğe dönmesi ile bireyin kendinde-şeye dönmesi arasında (birey açısından) aslında bir fark olmayacaktır. Çünkü bizi bir birey yapan her şey; bilincimiz, zihnimiz, karakterimiz, kişiliğimiz, anılarımız, düşüncelerimiz, bilgimiz vbg. hepsi mutlak manada yok olacaktır. Bu da bireyin (birey olarak) mutlak manada yok olacağı anlamına gelir; dolayısıyla bireyin kendinde-şeye dönmesi ile hiçliğe dönmesi aslında birdir. Bu bakımdan Schopenhauer'ın bize sunduğu teselli bizi kesinlikle tatmin etmez. Bizzat kendisi de, bir konuşmasında, bunun mutlak hiçliğe dönmekten daha iyi olmadığını, hatta daha kötü olduğunu serimler. Nitekim ölümüne yakın sağlığı bozulmuş, kalbi teklemeye başlamış, arkadaşı Gwinner'e mutlak hiçliğe dönmeyi yeğleyeceğini, bunu bir nimet sayacağını, fakat maalesef ölümün bunu sunmayacağını söylemiştir (Cartwright, 2014: 486). Dolayısıyla söz konusu her şeyin boşunluğu oldukça bu bir fark yaratmaz.

Dünya, dünyevi şeyler, birey ve bireysellik; hepsi gelip geçicidir, hiç olup gidecektir. Zaman yanılması bize bunları varmış gibi gösterir, fakat aslında bunların bir varlığı yoktur, bunlar "Varlık olmaksızın Oluş"tur (Schopenhauer, 2013: 63). Zihin beyinle kaimdir, dünya da zihinle; dolayısıyla bireyin sonu dünyanın da sonu olacaktır (Schopenhauer, 2016a: 113). Birey öldüğünde dünya da öldüğünden, bireyin ölümden sonra varlığını devam ettirebilme olanağı kalmaz. Dolayısıyla birey, ağacın dallarındaki bir yapraktan farksızdır. Sonbahar geldikte solup gitmeye, düşmeye hazırdır: "Her şey bir müddet oyalanıyor sonra ölümün kollarına atılıyor" (Schopenhauer, 2016a: 75-76). Dolayısıyla Schopenhauer birey açısından dünyayı, dünyevi hayatı, dünyevi şeyleri tamamen değersizleştirmiş hatta hiçleştirmiş oluyor. Çünkü birey olarak bizim yapıp

ettiklerimiz boş bir düştür, boş bir rüyadır, hiçbir kalıcılığı yoktur, öylece geçip gidecek, yok olacak, hatırlanmayacaktır bile. Şeylerin gelip geçici, fani oluşu; bütün olguların ötesindedir. Dünyanın ve dünyevi şeylerin fenomenallığı, bunların "düş benzeri karakteri" Schopenhauer'ı derinden etkilemiş gibi görünmektedir. Şeyler bir vardır, bir yoktur. Salter, Schopenhauer'ın bunu bir çocukken dahi hissetmiş olduğunu ve "düşüncelerini belli bir hüznün ve kasvetle renklendiren" şeyin de bu olduğunu söyler (Salter, 2009: 19). Peki bunun Schopenhauer'ı hüznü ve kasvete sürüklemesine neden olan nedir? Schopenhauer Herakleitos'tan alıntı yaparak şunu söyler: "Hayat, hayat ismiyle anılır ama gerçekte ölümdür o" (Schopenhauer, 2013: 7). Hayatın düş benzeri yapısı, bireyin faniliği, zamanın boyutuyla karşılaştırıldığında bireyin boyutunun önemsizliği; yaşama ölüm arasındaki farkın önemini ilga eder, bu farkın önemsizliğine delalet eder. Bu kabilde yaşam yürüyüşü "sürekli durdurulan bir düşme"dir, bedenimizin yaşamı da "sürekli durdurulan bir ölme"dir; hülâsa yaşam aslında "hep ertelenen bir ölüm"dür. Aldığımız her soluk, yediğimiz her öğün, uyuduğumuz her uyku, kendimizi her ısıtmamız; bu çağrılmamış konuğu uzaklaştırmak için bir çabadır (Schopenhauer, 2014a: 235). Fakat nafile bir çabadır.

"Sonuçta ölüm yenmek zorundadır; çünkü doğmakla onun pençesine düşeriz. O yutmadan önce avıyla birazcık oynar olsa olsa." (Schopenhauer, 2014a: 235)

Hayat "ölümden alınmış bir borç" olarak görülebilir (Schopenhauer, 2012b: 81). Her canlı yoktan husule gelir, varlığı kısa bir müddet tattıktan sonra geldiği yere döner. Doğa durmadan yok edebilmek istediği için durmadan yeniden husule getirmekte ve sanki bundan zevk alır gibi görünmektedir: "Buna mukabil o hiçbir şeyi kalıcı - durucu olarak ışığa çıkaramaz" (Schopenhauer, 2020: 149). Bize müsaade edilen yalnızca kısa bir oyalanmadır. Ölüm bıyıp usanmadan hasadı kaldırır (Schopenhauer, 2016a: 76). Leopardi de benzer minvalde konuşur. Ona göre bütün insanlar ancak ölümün

mütemadiyen biçtiği tarlalarda kök salar, ancak bu tarlalarda filizlenir. Ölüm onları henüz hasat etmemiş olabilir, fakat sonuçta onlar doğdukları andan itibaren ölümün mülküdürler (Leopardi, 2015: 56). Mamafih bu evrendeki yaşam "sürekli bir üreme ve yok olma döngüsü"dür. İkisi birbirine göbekten bağlıdır ve sürekli olarak biri ötekine hizmet eder. Yokoluş sürekli üretimle, üretim de sürekli yokoluşla telafi edilmek zorundadır. Nitekim bu mutsuz yaşam ancak her şeyin ızdırabı ve ölümüyle korunmaktadır. Peki böyle bir yaşamın ne yararı vardır? (Leopardi, 2015: 124, 222). Hele ki ölümden kaçıp kurtulan hiçbir şey olmadığını düşünecek olursak..? Sadece insanlar yahut hayvanlar değil, gökküreleri bile ölümün elinden kaçıp kurtulamazlar. İster bizim dünyamız, isterse başka dünyalar; uzayda bir süre varolup ardından nihayet bulurlar; çünkü onları ayakta tutmakta, onlara yön vermekte olan düzen ve ilişkiler bir noktada ortadan kalkar. Dolayısıyla yeryüzü de, uzaydaki tüm gezegenler de; bir gün kendiliğinden parçalanacak, güneşe yahut kendi yıldızları hangisiyse ona düşeceklerdir: "Sonunda bu dünyanın ateşle yok olacağını belirtirken, hem Yunanlı, hem barbar filozofların zihinlerinde ola ki bu ya da benzeri bir şey vardı." Ancak güneş ve yıldızlar kendi etrafında döndüğüne ve birtakım dinamiklere bağlı olduğuna göre; gezegenler için söylediğimiz her şey güneş ve yıldızlar için de geçerli olacak, onlar da zaman içinde yok olup gidecek ve alevleri uzaya dağılacaktır. Dolayısıyla evrenin başlangıcını ve korunma kaynağını teşkil eden dairesel hareket kendi yıkımının ve doğal düzenin yokoluşuna neden olacaktır. Nitekim evrenin her bir parçası, büyük bir kararlılıkla ve "yorulmamacasına ölüme doğru yol alır." Şurası muhakkak ki evren sürekli yaşlanmaktadır (Leopardi, 2015: 216-217, 221-224). Peki yaşlanan her şey bir gün ölmez mi?

"Bu evrenin ve doğanın kendisinin yok olacağı zaman gelecek. Ve nasıl insanların öteki çağlarda pek ünlü olan büyük krallıkları, imparatorlukları ve olağanüstü eylemlerinden hiçbir iz ya da ses kalmamışsa; bütün dünyadan ve bütün yaratılmışların sonsuz

yaşantılarından ve felaketlerinden de tek bir iz kalmayacak; çıplak bir sessizlik ve çok derin bir sakinlik dolduracak uçsuz bucaksız uzayı. Böylece, evrensel varoluşun bu görkemli ve korkutucu gizemi, daha dile getirilip anlaşılmadan, gözden yitip yok olacak." (Leopardi, 2015: 217)

Çile çekerek, çabalayarak, debelenerek sürdürülen bu yaşam; mutluluk için değil, başka herhangi bir amaç için değil; fakat doğanın yegane hedefine, yani ölüme ulaşmak içindir. İşte yaşayanlar, sırf bu amaç uğruna dert çeker ve zahmete katlanırlar. Canlıların her eylemlerinin amacı mutluluktur, daima bu amacı gözetirler, ama ona ulaşamazlar. Hiçlikten uç verir, bu ulaşılmaz amaca ulaşmaya çalışır, sonra yeniden hiçliğe dönerler: "Öyle görünüyor ki, şeylerin varlığının gerçek ve tek amacı ölümdür" (Leopardi, 2015: 215-216). Hülasa canlı cansız her şeyin varoluş amacı ölümdür, canlılar değmeyecek bir yaşamı yaşamak için yine değmeyecek dertlere katlanırlar, sonra onlar da, içinde varoldukları evren de yok olur gider, hiçliğe yuvarlanır. Schopenhauer da aynı kanaattedir. Ona göre insanlar dünyası da, hayvanlar dünyası da günü gelince ölüp gidecek; ve bilgi bir kez askıya alındıkta dünyanın bütün geri kalanı da kendiliğinden hiçlikte kaybolacaktır (Schopenhauer, 2014a: 285-286). Çiçekler ve böcekler mevsim sonunda, hayvanlar ve insanlar senelerin sonunda oyalanmalarını tamamlar, ölüp giderler. Ölüm bütün bir nesli ortadan kaldırır. Fakat sonunda durum aslında hiç böyle değılmiş, sanki her şey yerli yerindeymiş gibi görünür. Bitkilerin serpilip tomurcuklanmakta, böceklerin vızıl vızıl çalışmakta olduğunu görürüz. Evvelden bin kere tatmış olduğumuz kirazlar her yaz yeniden önümüzde bulunur. Mamafih her canlı, dolayısıyla insan da; baharda yeşerip güzde solan, kuruyup düşen bir yapraktan farksızdır. Ancak bahar gelince taze yeşil yapraklar ağacı yeniden giydireceklerdir. Sonuçta ağacı yapraklardan soyan ve yeniden yapraklarla giydiren "güç her zaman bir ve aynıdır" ve bu bakımdan ağaç da, insan da, tüm canlılar da; aslında her daim genç ve tazedir. Öyleyse bize kendisini "her şeyin aslında sürekli ve

sonsuz olarak var olduğu düşüncesinden daha karşı konulmaz biçimde kabul ettiren şey nedir?" Bütün türler kendilerini zaten sayısız kez yenilemişler, buna rağmen hep aynı kalmışlardır. Nitekim birey "türün yok olmazlığı"nın bilinciyle neşe bulur (Schopenhauer, 2016a: 75-77). Böylelikle Schopenhauer bize bir teselli sunmak ister: "Ölüm açıkça kendisinin bireyin sonu olduğunu ilan eder, fakat onda yeni bir varlığın tohumu yaşamaya devam eder. Dolayısıyla ölenlerden hiçbiri ebediyen ölmez" (Schopenhauer, 2012b: 81). Gelgelelim, Schopenhauer'ın bize sunduğu teselli boştur. Schopenhauer türün bekası üzerinden bizi yok olmazlığımıza ikna etmeye çalışmakta ve teselliyi bunda bulmaya çağırmaktadır. Fakat Schopenhauer haksızdır, soyu tükenen sayısız hayvan vardır, türler de yok olur. Sonuçta türler de ölümsüz değildir; tür en az birey kadar fanidir, gelip geçicidir. Soyu tükenen bunca tür varken Schopenhauer bireyin teselliyi "türün yok olmazlığı"nda bulduğunu nasıl söyleyebiliyor? Sonuçta birey her türlü kaybetmiştir. O birey olarak da, tür olarak da bütünüyle fanidir, gelip geçicidir, boş bir rüyadır. Aslında Leopardi de bu gerçeği ikrar ederek şöyle söyler:

"[T]ek tek yaratıklar yok olsalar da, tür ve cinsleri büyük bölümüyle korunduğu [...] sürece, dünyanın hala var olduğunu söyleriz. Ama ebediliğin sonsuz uzayında sayısız dünyalar uzun ya da kısa bir süre var olduktan sonra en sonunda son bulurlar [...] o dünyaları oluşturan cins ve türler yitip gider" (Leopardi, 2015: 221).

Türün bekası üzerinden bireyin ölümsüzlük sağlama savı boş olduğundan, insanın hayal edebileceği tek şey, diğeri bir uyduruk ölümsüzlüktür, yani sözüm ona insanların kalbinde yahut belleğinde yaşamaktır. İnsanlar ölümsüz olmayı öyle çok isterler ki muhakkak bir tür ölümsüzlük uydururlar. Gelgelelim, insan öldükten sonra mezarındaki rutubetten acı çekmeyeceği gibi, ününün de keyfini çıkaramayacaktır. Nitekim en doğrusu "ölümsüzlük arayışı geleneği"ni de, ölen kişiye "ölümsüzlük bağışlama geleneği"ni de geride bırakmaktır. Çünkü bu tür lafazanlıkları bir kenara

bırakıp dürüstçe konuşmak gerekirse, insan öldü mü tam manasıyla ölür, büsbütün ölür, ölüm tarafından hiç edilir (Leopardi, 2015: 57). İnsanın gerçek anlamda ölümsüz olması için hatırlanması değil hatırlaması gerekir. Fakat Leopardi, insanın düşe kalka ilerlediği bu hayat yolunda, onca üzüntü ve yorgunluğu, yalnızca sonunda ölüm/hiçlik denen o "dipsiz ve korkunç kuyu"ya yuvarlanmak ve orada her şeyi unutup gitmek uğruna çektiğini söyler (Leopardi, 2016: 96). Bu itibarla Leopardi'nin ulaştığı (ve insanlığın geneli tarafından asla inanılmayacağına kani olduğu) sonuç şudur: (i) biz hiçbir şeyiz (ii) ölümden sonrası için umut edebileceğimiz hiçbir şey yoktur (Caesar ve D'Intino, 2013: 1-li). Bunlar ışığında Leopardi, Pindaros'tan iktibasla, insan yaşamının "bir rüyadaki gölgeden daha özlü bir şey" olmadığını belirtir (Leopardi, 2015: 61). Hülasa (hayatta) her şey boş ve beyhudedir. Her şey boş ve beyhude olduğundan, bunlara umut bağlamak da yine aynı şekilde boş ve beyhudedir (Leopardi, 2013: 133). Kısacası hiçbir şeye değmez. Bu hayatta hiçbir şeye değmez. Neden değmez peki? Schopenhauer bunu şöyle açıklar:

"Var olmuş olan artık var değildir; hiç var olmamış olan kadar vardır ancak. Fakat var olan her şey, bir sonraki anda çoktan var olmuş kabul edilir. Bu yüzdendir ki büyük öneme sahip, ama geçip gitmiş olan bir şey, ne kadar önemsiz olursa olsun, şu anda mevcut olan bir şeyden daha aşağıdır; çünkü sonuncusu bir gerçekliktir ve bir şeyin hiçbir şey karşısında durumu ne ise onun durumu da ilki karşısında odur." (Schopenhauer, 2013: 63-64)

Schopenhauer bireyin yaşamına ve deneyimine dair her şeyin hiç olacağı konusunda Leopardi ile hemfikirdir: "elimizdeki her şey boş bir hiçliğe dönüşmektedir ve sahip olduğu bütün değeri kaybetmektedir." Hayatımızdaki her bir hadise, adeta bir anlığına vardır denebilir. Bu kısacık an geride kaldığında; onun için "var" demek gayri mümkün değildir, ebediyen "vardı" dememiz gerekir. Dolayısıyla her günün akşamında,

geçip gitmiş olan gün bizi biraz daha yoksullaştırmaktadır. Bu itibarla, anın tadını çıkarmak ve bunu hayatımızın amacı yapmak, "en büyük bilgelik" olarak görülebilir. Çünkü bu mülahazalar, bizi gerçek olanın sadece "şimdi"de mevcut olduğu varlığına götürmektedir; geri kalanlar yalnızca bir düşünce oyunudur. Gelgelelim, böyle bir amaç (yahut hayat tarzı) aynı zamanda "en büyük budalalık" da addedilebilir. Çünkü bu, kısa bir andan sonra artık varolmayan ve bir düş misali yitip giden bir şeyin kovalanmasını ifade eder ki "ciddi bir çabaya değmez" (Schopenhauer, 2013: 64-65). Sonuçta insan yaşamı öyle kısa, öyle gelip geçici ve "her daim açık pençeleriyle kendilerini bekleyen unutulma ejderi tarafından yutulmaya" öyle hazır durumdadır (Schopenhauer, 2010: 73) ki onun hakkında "değmez" hükmü vermek kaçınılmaz olmaktadır. Zaten fevkalade karmaşık ve girift mekanizması içerisinde İstencin en kusursuz bir tezahürü olan insan organizmasının sonunda el mahkum toprağa karışıp bütün varlığını "çözölmeye terk etmesi" de; daima doğru sözlü olan doğanın, bütün çabalarımızın beyhudeliğine dair açık bildirimidir. Şu yaşam kendi başına bir değere sahip olsaydı "akıbeti yokluk olmazdı" (Schopenhauer, 2013: 71). Öyleyse geçmişte "şöyle ya da böyle bir haz yahut mutluluk vaat eden fırsatları" değerlendirememiş, kaçırmış olmaktan dolayı üzüntü yahut pişmanlık duymak tam bir budalalıktır. Çünkü bugün onlardan geriye kalan bir hatıranın gölgesinden ibaret olacaktır. Aslında bu hayatta payımıza düşen ne varsa, hepsi için aynısı geçerlidir. Bu da dünyevi şeylerin, hatta bizzat yaşamın beyhudeliğine delalet etmektedir (Schopenhauer, 2013: 73). Kaldı ki tatmini sağlanan her arzunun yeni bir arzuya doğum vermesi, geçmişte tatmini sağlanan arzuların bugün bize yeterli gelmeyeceğini, bizi mutlu etmeyeceğini gösterir. Zaten arzularını çokça tatmin etmiş olsun yahut olmasın, hiç kimse fazla uzun durmayacaktır bu dünyada (Janaway, 2013: 112). Filhakika "hayat her halükarda çok çabuk sona erecektir", dolayısıyla "var olacağımız birkaç yıl artık var olmayacağımız sonsuz zamanın önünde tamamen kayboluverir" (Schopenhauer, 2016a: 54). İşbu kabilde Schopenhauer "Hayatın kısa

rüyasına karşılık, sınırsız zamanın gecesi ne kadar uzun!" der (Schopenhauer, 2019b: 72). Şayet çoklarına isabet eden haksızlıkların, kaza ve belaların tümünden kurtulmayı başarıp kendini bütünüyle talihli addeden azınlıkta yer alsak dahi "bu ancak kısa bir zaman için böyledir." Er geç ölüp gideceğiz ve diğer bütün insanlarla aynı akıbeti paylaşacağız (Salter, 2009: 13-14).

"[H]er hayatın kaçınılmaz olarak koştığı yaşlılık ve ölüm bizzat tabiatın kendisinin ellerinden çıkan yaşama iradesi hakkında verilmiş bir mahkumiyet kararıdır. Karar bu iradenin, kendi kendisini hüsrana uğratması mukadder olan bir mücadele olduğunu bildirir." (Schopenhauer, 2013: 11).

Schopenhauer hayatımızın başlangıcı ile sonu arasındaki farkın ne denli devasa olduğu dikkat çeker. Başlangıçta asılsız umutlar, çılgınca arzular ve bedensel zevklerin sarhoşluğu vardır. Kaçınılmaz son ise bütün uzuvları çözümlenip dağılan "cesetlerden yayılan fena kokular"dır (Schopenhauer, 2013: 72). Eğer kaçınılmaz son buysa ve her şey gelip geçiciyse, onlara gönül vermenin bir yararı yoktur. Fakat Schopenhauer bunu ancak ihtiyarladıkça anlayabildiğimizi söyler. Gençliğimizde neşeye ve yaşama yürekliliğine sahip oluşumuz, henüz yokuş yukarı çıkıyor ve dağın öteki yanındaki ölümü görmüyor olmamızdır. Fakat zirveyi aştığımızda ölümü görmeye başlarız, yaşama enerjimiz ve yaşama yürekliliğimiz de azalmaya başlar. Gençliğimizdeki aşırı yürekliliği bastıran da budur. Genç olduğumuz müddetçe, yaşam bize sonsuzmuş gibi gelir ve zamanı cüretkarca çarçur ederiz. Fakat yaşlandıkça cüretimiz azalır; çünkü yaşadığımız her gün, attığı her adımla yargılanacağı yüksek mahkemeye yaklaşan bir suçlununkiyle benzer duygular uyandırır bizde: "Gençliğin gözüyle bakıldığında, yaşam sonsuz uzunluktaki bir gelecektir; yaşlılık gözüyle ise, oldukça kısa bir geçmiştir." Yaşamın kısalığını öğrenmek için evvela yaşlanmış olmak, arkamızda uzun yıllar bırakmış olmak gerekir. Yaşlandığımız nispette küçülür gözümüzde insani olaylar ve

"bütünün hiçliği öne çıkar" (Schopenhauer, 2009d: 194-195). Mamafih hayatı bir "yanılsama" olarak görmek şüphesiz en doğrusudur ve en akıllıcasıdır: "başımıza gelen her şey bunun böyle olduğunu yeteri kadar açık biçimde gösteriyor" (Schopenhauer, 2013: 73). Bu kabilde hayatı bir rüya, ölümü ise bir uyanış olarak görebiliriz. Dolayısıyla kişilik, birey, bireyle ilintili her şey "uyanana bilince değil bu rüyaya ait olur." Rüyadan uyanan bilinç, yabancı bir duruma değil asli duruma geçişi ifade eder: "hayat bu asli durumun kısa bir perdesinden başka bir şey değildi" (Schopenhauer, 2012b: 76-77). Hülasa bizim gözümüzde büyüttüğümüz bütün kişisel olaylar, hatta büyük tarihi olaylar bile; geçici, kısacık bir düştü hayali enstantanelerdir sadece: "Kendi geçmişimiz, onun en yetkin bölümleri bile, hatta dün değil önceki gün bile imgelemin boş bir düşüden başka bir şey değil." Bu durum, bugün yaşayan şu milyonlarca insanın geçmişi için de aynıdır, geçmiş yüzlerce kuşağın bütün insanları için de; (zamanın idealliğini kavrayan kimse şunu anlar ki) hem geçmişin, hem bugünün kralları, yiğitleri, felsefecileri geçmişin gecesine batmışlar, topyekün hiç olmuşlardır (Schopenhauer, 2014a: 216). Keza Leopardi bir şiirinde krallıkların çöktüğünü, toplumların ve dillerin gelip geçtiğini, buna rağmen insanın kendini ölümsüz görerek övündüğünü yazar (Leopardi, 2016: 149). Bu doğrultuda Schopenhauer da Herodot'un anlattığı bir olayı nakleder. Buna göre Ahameniş imparatoru Kserkes (Xerxes) koca bir vadiyi göz alabildiğine dolduran ordusuna bakarak, bundan yüz sene sonra o askerlerden bir tekinin dahi hayatta olmayacağını düşünerek ağlamıştır (Schopenhauer, 2008a: 64). Sonuç itibarıyla yaşamın tüm mülkleri şöyle dursun, bizzat yaşamın kendisi dahi yüreğimizin korkakça çarpmasına yahut büzüşmesine değmez (Schopenhauer, 2009d: 185-186). Fazla sürmeyecek, var olmayacağımız sonsuzluğa nispetle 'yok hükmünde' denebilecek "bu kısacık zaman dilimi üzerine bu kadar çok kaygılanmak" gülünçtür (Schopenhauer, 2016a: 54). Nitekim küçük büyük tüm çabalar, tüm girişimler, tüm zaferler, hatta tüm destanlar; mevcudiyetin kısalığı ve gelip geçiciliği

nazara alındıkta; olsa olsa bir sabun köpüğü kadar ölümsüzdürler:

"Biz büyük bir özenle, kendimizi vererek, olabildiğince uzun süre yaşamımızı sürdürürüz. Tıpkı patlayacağını bile bile bir sabun köpüğünü olabildiğince uzun süre üflememiz gibi." (Schopenhauer, 2014a: 236)

2.1.5. Var Olmamak Yeğdir

Pesimiz, insana ve/veya dünyaya ilişkin 'varolmamak, varolmaktan yeğdir' hükmünü vermektedir (Vasalou, 2013: 127). Bu kabilde, (pasif) nihilizm de, dünya (ve içindeki varoluşumuz) hakkında "hiç olmasaydı daha iyi olurdu" hükmünü vermek olarak tanımlanabilir (Reginster, 2006: 28).

"[H]ayatın kendisi hiç olmasa daha iyi olacak bir şey[dir]" (Schopenhauer, 2013: 59).

Sözlerini tutmayan, vaatlerini yerine getirmeyen, bize gerçek mutluluk sunmayan ve bizi bir kürek mahkumu misali biteviye didinip durmaya mahkum eden bu müphem, bu azap verici, bu "rüya gibi gelip geçici" varoluş (Schopenhauer, 2008a: 33) bütünüyle beyhudedir. Dolayısıyla meseleyi serinkanlılıkla ele alacak olursak, son tahlilde, hiç şüphesiz, varolmamak varolmaktan yeğdir. Çünkü beyhude olduğu kadar nedensizdir de: "İstemenin nedensizliği, istemenin kendini insan istemesi olarak en belirgin biçimde ortaya koyduğu yerde saptanmıştır" (Schopenhauer, 2014a: 57). Nietzsche, Schopenhauer'ın, bir pesimist olarak, varoluşun değerini sorguladığını belirtir. Onun nazarında koşulsuz ve dürüst ateizm, Schopenhauer'ın kendi sorununu (yahut sorunsalını) ortaya koyma şeklinin önkoşuludur. Fakat Hristiyan inancını ve 'anlam'ın Hristiyanca yorumunu reddetmemiz ve kınamamızla birlikte ahlaki (ve uhrevi)

amaçlar ilga edilmiş, sonuçta Schopenhauer'ın sorusu karşımıza ürtütücü bir şekilde çıkmıştır: "Varoluşun herhangi bir anlamı var mıdır?" (Nietzsche, 2008b: 218-219). Nedensizlik ve amaçsızlık, varoluşu anlamsız kılıyor ve buna bağlı olarak varoluşu değerden düşürüyor görünmektedir. Değerli olanın yaşam değil mutlu yaşam olduğunu serdeden Leopardi de, belirli ölçüdeki bir mutluluğa sahip olabilmek için edinmiş olduğumuz meşgalelerin altında yatan ciddi bir amaç olması gerektiğini serdeder. Ciddi bir amaç olmadıkta her şeyin eşit derecede önemi olduğu varsayımından hareket edilse ve haz/keyif bizim yegane amacımız olsa, gene de safi başıboşluğun (aylaklığın) bizi tatmin edebilmekten uzak olduğunu belirtir. Bir meşgalenin bir maksada gereksinimi olmasının, amaç edinebileceği bir şeye ihtiyaç duymasının nedeni; böylelikle, meşgalenin keyfi haricinde 'umut'un da var olacak olmasıdır; öyle ki çoğu zaman yapılan aktiviteye keyif katan şeyin onun içindeki umut olduğu su götürmezdir (Leopardi, 2013: 172). Ancak hiçlik amacı kaldırır, dolayısıyla umudu kaldırır. Hülasa ciddi bir amaç olmalı ki umut olsun, böylelikle de bir şeylerin anlamı olabilsin ve gerçek bir değere sahip olabilsin. Aksi takdirde umutsuzluk, varoluşun anlam ve değerini ilga edecektir. Nietzsche Hristiyanca 'anlam'ın reddiyle birlikte ahlaki/uhrevi amaçların çöktüğünü, bunun da varoluşun anlamsızlığı sorunsalını gündeme getirdiğini belirtmekteydi. Nitekim Leopardi ipler doğanın elinde olduğu sürece umudun insanı asla terk etmediğini, fakat ipler aklın eline geçtiği takdirde terk edeceğini söyler (Leopardi, 2013: 139). Bugün, doğası itibariyle bir serseri kurşun gibi olan insanlık kendisine refakat eden tüm sefalet ve mutsuzlukla birlikte toplum adını verdiğimiz organizasyonu olması gereken doğal sınırların dışarısına taşımış ve toplum doğal sınırlarından oldukça uzaklaşmıştır. Halihazırda da toplum 'doğa'nın tam tersi istikamette ilerlemekte ve artık yürüdüğü yolu geri dönme ihtimali bulunmamaktadır (Caesar ve D'Intino, 2013: liii). Leopardi'ye göre dini inanışlar bir kez değerden düştü mü, yaşamaya ve umut etmeye devam etmek bir delilik halidir, akla da mutlak olarak

terstir; bu da bize gayet açık bir biçimde göstermektedir ki bizler için artık hiçbir umut yoktur (Leopardi, 2013: 139). Öyle ki Leopardi gayet kabiliyetli ve bilge, ilim ve felsefeyle dolu fakat aşırı derecede mutsuz, bütün illüzyonlarını yitirmiş ve hatta ölüm arzusuyla dolu olan bazı kimselerle tanışmış olduğunu söyler. Hayata dair bir illüzyon yitimi yahut umutsuzluk tasviri yapmış olan dürüst ve duyarlı yazarların da hemen hepsi kalplerinin derinliklerine ulaşarak az çok kendilerini içermekte olan durumun bir resmini çizmişlerdir. Peki ya sonra? Bütün umutsuzluklarına rağmen o acı hakikatleri kaleme alırken, giriştikleri çabanın bir sonucu olarak şeylerin hiçliğini hissetmiş hatta bu hiçliğe neredeyse dokunmuşlardır. Ancak yine de; bu hiçlik duygusunu, görkem ve ihtişama olan açlık ve düşkünlükleri uğrunda kullanmış ve ondan faydalanma yoluna gitmişlerdir; illüzyonların boşluğu ve beyhudeliğini daha keskin biçimde kavradıkları nispette illüzyonvari sonuçlar otaya koyma azim ve umutları da artmıştır. İllüzyonlardan temelli arınmış olan ve doğamız hakkındaki sefil hakikatleri kaleme alan tüm bu yazar ve filozoflar aslında yazdıkları kitaplar ile hayatta birkaç illüzyonvari avantaj yaratmak ve bunların keyfini çıkarmak dışında hiçbir şey aramamaktaydılar (Leopardi, 2013: 156-157). Leopardi illüzyonların belki gelecekte de dayanabileceğini umduğunu söylemekle beraber, hemen akabinde bunun güçlü bir umut olmadığını belirtir. Eğer bilginin gitgide büyümesi ve yayılması bizi nihayetinde tüm illüzyonlarımızdan vazgeçmek zorunda bırakırsa ve kaçacak bir yerimiz olmadan gözlerimizin önünde sürekli saf ve çıplak gerçeği görürsek; insan ırkından geriye kemiklerden başka hiçbir şey kalmayacaktır tıpkı bir önceki yüzyılda ölen hayvanlardan geriye bugün kemiklerden başka hiçbir şey kalmamış olması gibi (Leopardi, 2013: 157). Mamafih derin bir mutsuzluk ve umutsuzluğun nedeni genellikle büyük ve canlı illüzyonların yoksunluğu ve yitimidir. Leopardi bu görüşü ilk kez *Latium*'da Virgil'in ifade ettiğini söyler: Tam da bütün büyük ve canlı illüzyonların, onları çok uzun bir süredir yaşamakta olan sıradan Romalılar için solup gidiyor olduğu bir anda; akabinde yaşam

ve kamu işleri monoton ve ısmarlama (sipariş) bir hale gelmiştir (Leopardi, 2013: 165). Hülasa illüzyonlar bizi hayatın acı gerçeklerinden bir nebze koruyor, umutlarımızı taze tutuyor ve bu suretle hayatı anlamlı kılmaya yardımcı oluyordu. Fakat şimdi bu da elden gitmiştir. Leopardi bu durum karşısındaki duygularını bir diyalogunda (Porphyrios'un ağzından) şöyle ifade eder:

"[Y]alnızca anlığım değil, bütün hislerim, hatta bedenimdeki hisler, tuhaf, ama duruma uygun bir dille söylemek gerekirse, bu boşunalıkla dopdolular [...] Boşunadır bütün zevkler. Acının kendisi -burada ruhun acısından söz ediyorum- büyük bölümüyle boşunadır; çünkü nedenine ve içeriğine bakıp iyice gözden geçirirsen, pek az gerçekliği vardır ya da hiç yoktur. Korku için de aynısını söyleyeceğim; umut için de aynısını. Bir tek şeylerin anlamsızlığından kaynaklanan can sıkıntısı asla boşuna değildir, asla bir aldanma değildir; asla sahteliğe dayanmaz." (Leopardi, 2015: 254-255)

Schopenhauer (ve Leopardi) için Hristiyan dogmasının kabulü sayesinde mümkün ve geçerli olan eski cevaplar, mesela "her birimizin gayrı-maddi bir cevher veya tabiatüstü bir tasarımın saf, akıl sahibi bir ruh yahut cüzü olduğu" artık mümkün veya geçerli değildir, bu dogmaların yanlışlığı aşıkardır. Dolayısıyla varoluşun değeri sorusuyla yeniden yüzleşmemiz gerekmektedir. Schopenhauer nazarında, varolmanın değeri varolmamanın değerinden büyük değildir, olamaz. Nitekim varolmamak varolmaktan yeğdir (Janaway, 2013: 102). Leopardi de eski cevaplara 'masalsı varsayım' der (Leopardi, 2015: 101) ve böylelikle (bilhassa artık) varolmamak varolmaktan yeğdir sonucuna ulaşır. Bizim şimdiki doğamız; eski insanın, eski halkların doğası değildir artık: "alışkanlık ve akıl farklı bir doğa yarattı bizde; ilkinin yerine bu farklı doğaya sahibiz ve hep sahip olacağız." Başlangıçta insanın varolmamayı varolmaya yeğlemesi, gönüllü olarak ölmeyi seçmesi doğal değildi. Ancak bugün doğaldır. Zira doğa her halükarda en iyi olana (yahut görünene) meyleder, ona yönelir:

"böylece sık sık, insanın gerçekten sahip olabileceği en büyük iyiliği -bir başka deyişle, ölümü- arzulamamızı ve aramamızı sağlar." Bu da şaşırtıcı değildir, zira ilk izlenim aksini söylese de, akıl bize ölümün aslında bir kötülük olmayıp, bilakis bütün dertlerimizin yegane geçerli çaresi, dolayısıyla "insan için en arzu edilir ve en iyi şey olduğunu" gösterir (Leopardi, 2015: 264-265). Bu itibarla belki de denebilir ki; bugün "uzun yaşamının sırrı"nı aramaktansa, "kısa yaşamının sırrı"nı aramak daha makul ve daha değerlidir; hem de nicedir bilinen (ve keşfedilmesi kolay) bir şey olmasına rağmen (Leopardi, 2015: 99). Akabinde Leopardi Yunan mitolojisine atıfta bulunarak "Tanrı olan bilge Kheiron"un bile zamanla yaşamdan sıkılmış, Jüpiter'den ölebilme izni alıp ölmüş (ölümü seçmiş) olduğunu söyler. Peki tanrılar dahi ölümsüzlüklerinden esef ediyorlar, bıkyorlarsa biçare insanlar ne yapsınlar? (Leopardi, 2015: 101). Zaten illüzyonlar varken dahi hayat yeterince güzel, yeterince mutlu değildir. Zira (malumumuz üzere) hiçbir haz yahut keyif, "doğamızda yer etmiş olan doğal mutluluk arzusu"na denk düşmediğinden bizi gerçek anlamda tatmin etmeye yetmez; bundan ötürü haz yahut keyif "sürdüğü sırada bile, ben mutsuz olmaktan geri durmayacağımdır." İllüzyonların yitimiyle birlikte, doğal mutsuzluğumuza (ve tatminsizliğimize) hayatın boşunallığı ve bunun getirdiği umutsuzluk da eklenmiştir: "Öyleyse, mutlak bir dille söylersek, yaşamamak yaşamaktan her zaman daha iyidir" (Leopardi, 2015: 73-74). Hülasa Leopardi illüzyonların yitimiyle yaşamın eskiden değerliken şimdi değersiz olduğunu değil, eskiden değersizken şimdi daha da değersiz olduğunu serimlemiş olmaktadır. Hal buyken insanların hayatı değerli yahut müspet sayması, hele hayata aşık olması bütünüyle gülünçtür.

"Ben kendi adıma, nasıl Güney Avrupa sadakatsiz eşlerine aşık kocalara gülüyorsa, öyle gülüyorum yaşama aşık insan soyuna; ve insanın bir budala gibi kendini aldatmasını ve boş hayallere kapılmasını, üstelik katlanılan dertlerin ötesinde, neredeyse doğanın ve yazgının oyuncuğu olmasını pek erdemli bulmuyorum." (Leopardi, 2015: 277).

Bütün insanlar zorunlu olarak "mutsuz doğar, mutsuz yaşarlar." Şayet doğa, bunun yerine; insanların zorunlu olarak "mutlu olmalarını" sağlasaydı veyahut bu mümkün olmuyorsa, en azından "onları dünyaya getirmekten" geri dursaydı, daha yerinde olurdu (Leopardi, 2015: 75). Schopenhauer da doyumun ulaşılmazlığı ve tüm mutlulukların olumsuz doğasından hareketle insan yaşamının sonuçsuz bir çaba, mutluluğa duyulan boş ve bezdirici bir özlem, hatta işkence olduğuna hükmeder. Bu itibarla, bunca üzüldüğümüz "yaşamın kısa oluşu", belki de yaşamın en iyi hasletidir (Schopenhauer, 2014a: 243-244). Dünyada kötülük şimdi olduğundan "yüz kat daha az" olsaydı bile, gene de onun yokluğu varlığına yeğlenirdi. Zira "kötülüğün safi varoluşu" tek başına buna yeter. Nitekim dünya aslında "hiç var olmaması gereken bir şey"dir ve onun varlığına sevinmemiz değil bilakis üzülmemiz gerekir. Filhakika durumumuz da pekala "hiç olmasa daha iyi olacak bir şey" olarak özetlenebilir. Bizi kuşatan şeylerin hepsi, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunun izlerini taşır; tıpkı cehennemdeki her şeyin kükürt kokusunu taşıdığı gibi (Schopenhauer, 2013: 37-38). Sonuçta dünya kötüdür: "eğer o ve biz hiç var olmasaydık daha iyi olurdu" (Hayden, 2013: 22). Bu kabilde, Schopenhauer nazarında, varolmamızın amacıyla ilgili söylenebilecek şey, varolmamanın bizim için en iyisi olduğunu belirtmekten ibarettir (Cartwright, 2014: 421). Dünyadaki toplam ızdırıp ve sefaleti düşünsek, üzerine güneşin ışıklarının düştüğü tüm acıyı mümkün olduğunca zihnimizde canlandırmaya çalışsak, keşke güneş dünyada ancak ayda vücuda getirebildiği kadar yaşam belirtisi vücuda getirebilseydi diye düşünmeden edemeyiz (Schopenhauer, 2013: 27). Velhasıl yeryüzünde yaşamın başlamış olması dahi, tüm yaşayanlar adına en büyük bir felaket ve talihsizliktir.

"[D]ünya yüzeyi tıpkı ay yüzeyi gibi kristalimsi bir durumda kalsaydı, böylesi çok daha iyi olurdu demekten başkası gelmez elimizden. Keza hayatımızı hiçliğin mutlu sükuneti içinde, boş yere bu sükuneti bozan bir olay olarak da görebiliriz." (Schopenhauer, 2013: 27)

Leopardi'nin görüşleri, dünya yüzeyinin ay yüzeyi kadar ölü (kristalimsi) kalmış olmasını içtenlikle dileyen Schopenhauer'inkilerle örtüşmektedir. Nitekim "Atalarımıza Ağıt ya da İnsanoğlunun Önderleri" adlı şiirinde, Hz. Nuh'u "kötücül insanlık tohumu"nu "fırtınalı, düşman havalardan; bulutlu tepelere ulaşan dalgalardan" korumuş olduğu için suçlar (Leopardi, 2016: 39). Mamafih varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu için suçlar (Leopardi, 2016: 39). Mamafih varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunda hemfikir olan iki pesimist; bu doğrultuda, yaşamın bir bela, bir talihsizlik olduğunda ittifak ederler. Üstelik Leopardi insanoğlunun bıkkınlığının ve varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu yönündeki kanaatin yeni ortaya çıkmış olmadığını söyler. Kendi felsefesine yöneltilen eleştiriler bağlamında, bunun yeni ve alışılmadık bir görüşmüş gibi mülâhaza edilmesine sitem eder. Zira bu görüş (yahut kanaat), olsa olsa; Süleyman, Homeros yahut bilinen en eski şairler ve filozoflar kadar yeni olabilir ancak. Onların hepsinin sözü, insanoğlunun aşırı mutsuzluğunu ve bedbahtlığını bildiren tümceler, öyküler ve deyişlerle dopdoludur. Biri "insan hayvanların en sefilidir" der, diğeri "en iyisi hiç doğmamak, doğan için de beşikte ölmektir" der, bir diğeryise "tanrıların sevdiği kişi genç ölür" der; keza diğerkileri de bu minvalde daha nice başka kelimeler ederler (Leopardi, 2015: 277-278). Bunu desteklercesine Schopenhauer da Theognis'ten iktibasla şunu belirtir: "İnsan için hiç doğmamış olmak, güneşin kavurucu ışığını hiç görmemiş olmak en iyisi olurdu, ama eğer doğmuşsa olabildiğince çabuk Hades'in kapılarına koşturmalı ve orada yerin altında huzur bulmalıdır" (Schopenhauer, 2013: 7). Ona göre varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu, dünyanın ve insanın aslında hiç varolmaması gereken şeyler olduğunun kanaatinin tek bir olumlu yönü olabilir; bizi birbirimize karşı tahammül göstermeye sevk etmeyi amaçlaması. Çünkü böylesine müşkül (ve berbat) bir durumda bulunanlar, birbirlerine karşı en uygun hitap tarzının Sir, Monsieur vs. değil de 'Istrapdaşım' olduğunun sezgisine erişebilir. Böyle bir hitap tarzı tuhaf görünebilir, fakat gerçeklerle uyumludur (Schopenhauer, 2013: 38-39). Herhalde bu hitap tarzı, bilhassa yüce gönüllü insanlar açısından daha uygundur: "İnsan

ne kadar yüceyse, acısı da o ölçüde fazladır" (Schopenhauer, 2019b: 70). Keza Leopardi de ölümün yaşamdan güzel olduğunu, bilhassa da (kaba ruhlular için değil) ince ruhlular için öyle olduğunu söyler (Leopardi, 2016: 107). Ancak yüce gönüllü, ince ruhlu insanların payına düşen daha ağır olsa dahi, sonuçta varolmamak her halükarda herkes için evladır; filhakika, son tahlilde, herkes bedbahttır. İki pesimist bunu gençlik ve ihtiyarlık konusu üzerinden de tartışır ve tanıtlamaya çalışırlar.

"Gençliğimizin başlarında hayatımızın geleceğini düşünürken perde açılmazdan evvel bir tiyatronun önünde oturan ve büyük bir mutluluk, heyecan ve istekle başlayacak oyunu bekleyen çocuklara benzeriz. Perde açıldığında olacakları bilmemek bir bahtiyarlıktır. Eğer olacak olanları önceden görebilseydik, o çocuklar bize zaman zaman masum mahpuslar gibi görünebilirdi - doğru, ölüme değil, ama hayata mahkum edilmiş ve hala bu mahkumiyetlerinin ne anlama geldiğinin farkında olmayan mahkumlar." (Schopenhauer, 2013: 27)

Schopenhauer nazarında hayatın bütün albenisi, yani hayata duyduğumuz tüm muhabbet yanılsamalara, yanılsamaların aldatıcı etkisine dayanır. Fakat yaş ilerledikçe bu yanılsamalar efsunlayıcı parıltısını yitirmeye başlar. Mesela iki yahut üç nesil yaşayan kimse, bir panayır boyunca dolaşan birine benzer; panayır boyunca bütün hokkabazları durup seyrederek, diğer seyirciler ayrılırken hokkabaz kulübesinde beklerse, bunların iki yahut üç kez tekrarlandığını görür. Gelgelelim, hokkabaz hileleri yalnızca bir defalığına izlenmek için hazırlandığından "yanıltma ve tuhaflığın kaybolmasıyla birlikte hiçbir etkileyici tarafı kalmaz." İşte hayatın bütün olup bitmeleri de esasen böyledir. İlk başta bize çok önemliymişler gibi görünür, bize çok şey vaat ederler. Ancak yaş ilerledikçe bunların foyası meydana çıkar ve bize artık eski parıltılı hallerinde görünmezler. Şaşırtmaca ve yanıltmacalarla bizi aldatmıştır hayat. Nitekim hayatta her şey tahammül edebileceğimiz bir minval üzere gitmiş olsa dahi, geride

bıraktığımız senelerin uzunluğu nispetince şunu daha açıkça kavrarız ki: "genel olarak hayat *a disappointment, nay, a cheattir*", yani "büyük bir şaşkırtmaca, hatta bir dolap" vasfı taşımaktadır. Hayat tarafından yolları ayrılan iki genç arkadaş, nice senelerin ardından rastlaşırsa, eski gençlik zamanlarının hatırlanmasıyla beraber hissedecekleri ilk şey "hayatın bütünüyle ilgili tam bir düş kırıklığı"dır. Gençliğin umut dolu şafağı altında hayat önlerinde vaatler ve beklentilerle öylesine dopdolu görünmüş fakat hayat bunları öylesine az karşılamıştır ki, tekrar karşılaştıklarında bunu sözcüklerle dile getirmeye dahi ihtiyaç duymadan baştan varsayarlar ve sohbetleri de bu temel üzerinde gerçekleşir (Schopenhauer, 2013: 27-28). Aslında bu, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunun bilincine erişmenin, bu hakikati kavramanın; ihtiyarlıkta, yani yanılsamaların foyasının meydana çıkmaya başladığı vakitlerde daha kolay olduğunun bir ifadesidir. Neden böyledir? Çünkü Schopenhauer'a göre ihtiyarlıkta her şey duraklamış; kan nispeten serinlemiş, duyuların uyarılabilirliği azalmıştır. Nitekim "deneyim, şeylerin değeri ve hazların içeriği hakkında insanı aydınlatmıştır." Böylece insan, daha önceden şeylerin arı ve hakiki görüntüsünü örten, şeylerin görüntüsünü tahrif eden "yanılsamalar, hayaller ve önyargılardan yavaş yavaş kurtulmuştur." Dolayısıyla her şeyin aslını daha doğru, daha açık, daha 'olduğu gibi' görmeye başlamış, binaenaleyh "tüm dünyevi şeylerin hiçliği"ni de az çok kavramıştır (Schopenhauer, 2009d: 205). Nitekim hayata bir ölçüde dayanabilen kimseler dahi, giderek yaşlandıkça, "her şeyin bir hayal kırıklığı ve hatta bir aldanış"tan ibaret olduğunu az çok anlarlar (Schopenhauer, 2019b: 68). Hülasa insanın gözünü örten, basiretini bağlayan aldatıcı faktörlerin ihtiyarlıktaki ilgasıyla beraber; insan gördüğünün bir cennet bahçesi değil çölde bir serap olduğunun idrakine nihayet varmaya başlar. Yaşlılıkla birlikte yanılsamaların dağıldığını ve bunun da hayatın foyasının meydana çıkmaya başlamasına neden olduğunu imleyen bildirimler kendilerini Leopardi'de de gösterir. Örneğin "İnsan Soyunun Tarihi" adlı diyalogunda, gençlik çağlarını geride

bırakan insanların içine düştüğü durumu şöyle anlatır:

"[E]senliklerinde herhangi bir artış olmaksızın, halen zevk aldıklarıyla yetinmeleri mümkün görün[memektedir]; özellikle de doğal şeylerin çehresi ve gündelik yaşamlarının her bir parçası ya alışkanlık yüzünden, ya da ruhlarında o ilk canlılığın azalmasından ötürü, onlara hiçbir biçimde başlangıçtaki gibi zevkli ve hoş gelmediği için." (Leopardi, 2015: 31-32)

Leopardi nazarında bu dünyada yaşanabilecek en büyük mutluluk, insanın sakin ve dingin bir hayat sürerken bir yandan da ileride kendisini daha da güzel bir geleceğin beklediği umuduna sahip olmasıdır. Leopardi, kendisinin de (Recanati'de geçirdiği) gençlik dönemi sırasında aralıklı da olsa böyle mutlu zamanlar geçirmiş olduğunu, velakin böyle bir mutluluğa bir daha erişebilmesinin asla mümkün olmadığını, zira insanın şimdiki zamandan mutluluk duymasını tek başına bile sağlayabilecek böyle bir umudun yalnızca insanın genç yaşlarında görülebileceğini belirtir (Leopardi, 2013: 77). Biliyoruz ki Leopardi'nin düşüncelerinin merkezini, yanılsama (illüzyon) ve gerçeklik arasındaki karşıtlık, bunlar arasındaki bitimsiz savaş teşkil etmektedir. Bu savaş, şimdiki düşleri bir gün gerçekleştiğinde mutluluğa nihayet erişeceğine gönülden inanan insanın "iç dünyasının özü"nü de teşkil etmektedir. İşte insanın şimdiki zamandan mutluluk duymasını sağlayabilecek umudun ancak genç yaşlarda görülebilmesi de bu savaşla ilgilidir. İnsan, genç yaşlar geride kaldıkça anlar ki gerçeklik, umutlarını ve beklentilerini hiçbir biçimde karşılayamamakta, onların çok gerisinde kalmaktadır. Dolayısıyla "mutluluğun geleceğini hayal ettiğimiz anlar" kendilerini ihtiyarlık değil gençlik çağında, "gerçekliğe ilişkin hiçbir bilgimiz olmaksızın hayal kurduğumuz ilkençlik"te gösterirler (Atakay, 2015: 18). Schopenhaur'dan farklı olarak Leopardi bu temayı sadece bireyin yaşının ilerlemesi bağlamında değil insanlığın yaşının ilerlemesi bağlamında da işler. Yaş ilerledikçe bireyin hayata dair yanılsamaları dağıldığı gibi

(doğal illüzyonların yitimiyle) topyekün insanlığın yanılsamaları da dağılmakta, yani insanlığın yaşı ilerledikçe dinler ve metafizik inançlar sönümlenmektedir. Nitekim Leopardi "İnsan Soyunun Tarihi"nde insanların eskiden (doğal illüzyonların yardımıyla) göğe ve yere muazzam bir yücelik ve güzellik atfettiklerini, neşeli umutlarla dolu olduklarını; fakat insanlık olgunlaştıkça bunların yitirildiğini, dolayısıyla umutsuzluğun ve ölümü yaşama yeğlemenin insanlar arasında giderek yaygınlaştığını serdedir (Leopardi, 2015: 31-32). Evvelce görmüştük ki (mutluluğun olanaksızlığından hareketle) Leopardi yaşamın amacının olsa olsa rüya görmek olabileceğini serdediyordu, mutsuzluğa bir nebze mutluluk katmanın yolu buydu. Ancak yaş ilerledikçe yanılsamalar dağılır, dolayısıyla rüya görmek zorlaşır. Sonuçta yaşı ilerleyen ister birey, ister insanlık olsun; yaşın ilerlemesiyle varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunun idraki kendisini giderek daha güçlü duyuracak, giderek daha aşikar hale gelecektir, ki Leopardi bunun tam bir idrakine sahip olduğu görüntüsü çizmektedir. Nitekim *Hisseli Kıssalar*'ı şu sözlerle bitirir:

"[G]elecek kuşakları ya da henüz yaşayacak uzun bir süresi olanları kıskanıyor değilim. Geçmişte aptalları, budalaları ve kendilerine çok güvenenleri kıskandığım olmuştur; onlardan biriyle seve seve yer değiştirdim. Bugün ne budalaları kıskanıyorum, ne bilgeleri, ne büyükleri, ne küçükleri, ne zayıfları, ne güçlülere. Ölülerini kıskanıyorum; bir tek onlarla yer değiştirdim. Yalnızlığında ortaya çıkan ve oyalandığım zevk verici her hayal, kurduğum her gelecek düşüncesi ölümle ilgili, başka bir şeyle değil. Ve bu arzuda çocukluğun düşlerini anımsayıp ve boşuna yaşamış olma düşüncesi eskisi gibi tedirgin etmiyor beni artık. Ölüme kavuşursam, dünyada başka hiçbir şeyi ummadığım ve özlemediğim kadar huzurlu ve memnun öleceğim. Beni yazgıyla uzlaştıracak tek büyük mutluluk bu. Ve bir yanda bana Sezar'ın ya da İskender'in her lekeden arınmış ünü ve talihi, öte yanda bugün ölmek sunulsa ve seçmek zorunda kalsam, bugün ölmek der ve kararımı gözden geçirecek zaman istemezdim." (Leopardi, 2015: 286)

Yukarıdaki sözler ölümün son raddede olumlanmasını ifade etmektedir. Zaten varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunu savlamak; son tahlilde yaşamı olumsuzlamak, dolayısıyla ölümü olumlamak demektir. Nitekim Leopardi bazı metinlerinde ölümü zımnen değil açıktan açığa olumlar. Bu kabilde "Frederick Ruysch ile Mumyaların Konuşması" kıssası özel bir yere sahiptir. Burada ölüm anı, tatlı bir uykuya dalma anına benzetilir. Ölümün acı değil bilakis zevk verdiği savlanmakta, ölüm okuyucuya tatlı gösterilmektedir. Ölüm arifesini "can çekişme" diye adlandıran bir kültürde bu gerçekten de "devrimci bir tutum" olarak görülebilir (Atakay, 2015: 22-23). Mevzubahis kıssada Leopardi nasıl uykuya dalma acıya yol açmıyorsa, ölümün de acıya yol açmadığını serdedir. İnsani zevklerin çoğu bir bitkinlik (yahut gevşeme) anında gerçekleşir, bilhassa da bitkinlik insanı acı çekmekten kurtardığı takdirde insan bitkinlikten zevk duyar. Ölüm başladığında duyuların gücü son derece azalmış olduğundan insan ister istemez bitkinlik durumunda olur. Acı capcanlı bir şeydir fakat bitkinlik öyle değildir. Dolayısıyla ölüm bitkinliğinin bir zevk hali olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mamafih ölümün verdiği zevkin "insanların tam uykuya dalarken hissettikleri bitkinliğin verdiği zevkten pek farklı olmadığı" söylenebilir. Hülasa ölüm anında insan bir acı değil, olsa olsa bir tatlılık duyar (Leopardi, 2015: 166-167). Schopenhauer da tıpkı Leopardi gibi ölümü tatlı gösterme, onu tatlı bir şey olarak sunma çabasındadır. Leopardi gibi Schopenhauer da ölümü acının yükünden (yahut ağır bir yükten) kurtuluşla özdeşleştirmektedir: "Bütün hayat etkinliklerinin sona ermesi, bu etkinliği sürdüren gücün bir yük altından kurtuluşu gibi görünüyor. Ölülerin yüzlerinde görülen o yumuşak durulmuşluk, belki de bunu dile getirmektedir" (Schopenhauer, 2019b: 71). Bu kabilde, ölümden çok korkulmasına rağmen, ölen çoğu kimsenin yüzündeki o tatlı hoşnutluk ifadesinden (de) hareketle, Schopenhauer ölümün "bir bela yahut felaket" olamayacağını, bunun yerine ölümü (ölüm anını) "ağır bir kabustan kalkış anı"na benzetmenin çok daha doğru ve yerinde olacağını, nitekim ölümün çoğu

zaman "iyi ve arzu edilen bir şey, bir dost olarak" görüldüğünü belirtir. Ölüm, hayatlarında veya çabalarında üstesinden gelinemez engeller ve zorluklarla karşılaşan, şifasız hastalık yahut tesellisiz kederden muzdarip herkes için "tabiatın rahmine geri dönüş"tür ve kendilerine çıkış yolu arayan niceleri için de genellikle son çaredir (Schopenhauer, 2016a: 60-61). Görüldüğü üzere her iki pesimist de ölümün bir tatlılık olduğu, tatlı bir kurtuluş olduğu hususunda ittifak halindedirler.

"Ölümlüler, uyanın. Yaşamdan kurtulmuş değilsiniz henüz. Dışarıdan hiçbir gücün, içsel hiçbir hareketin sizi uykunun sakinliğinden sarsıp kaldırmayacağı zaman gelecek; o zaman sonsuza dek ve doymak bilmezcesine dinleneceksiniz. Size ölüm bağışlanmış değil şimdilik; yalnızca zaman zaman bir süreliğine onun benzerine izin veriliyor size." (Leopardi, 2015: 215)

Ölüm, son tahlilde; salt bir iyilik, tatlı bir hoşnutluk, temelli bir kurtuluş ve çıkış yoludur. Buna rağmen ölüme karşı herkes "çok çetin bir çaba" içerisinde. Üstelik de ölüm "tattıracağı bunca acı ve kedere karşı bu kadar az neşe veren bir varoluş"tan kurtuluşu ifade ettiği halde (Schopenhauer, 2016a: 61). Bu da, evvelce belirttiğimiz üzere, ölüm korkusunun birey açısından "ebedi hiçlik uçurumuna gark olma korkusu"nu ifade etmesindedir (Schopenhauer, 2016a: 113). Halbuki ölünce sadece zihnimiz yok olacaktır. Böylelikle bilgisiz olan fakat "bütünüyle bilinçsiz olmayan" asli durumumuza, yani özne-nesne karşıtlığının kaybolduğu duruma dönmüş olacağız (Schopenhauer, 2012b: 79-80). Dolayısıyla ölümden korkmak gereksizdir. Kaldı ki ölünce zihnimizi yitirmemizden ötürü artık varolmayacağımız varsayılsa dahi, gene de ölümden korkmak fuzuli olurdu. Zira doğumdan önceki (yani henüz varolmadığımız) zamanı dehşetle düşünmeyiz. Halbuki ölümden sonraki varolmayış ile doğumdan önceki varolmayış farklı olamaz. Dolayısıyla biri diğerinden "daha hazin ve acıklı" değildir. Biz henüz var değilken de "bütün bir sonsuzluk" kendi mecrasında akıp gidiyordu, ancak bunu

kabullenmekten rahatsızlık duymayız. Gelgelelim, iki varolmayış arasındaki bir lahzalık *intermezzonun* ardından artık varolmayacağımız düşüncesi bize tahammül edilmez gelir. Öyle ki ölümden sonraki akıbetimizin neliği meselesi, doğumdan önceki halimizin neliği meselesinden herhalde "on bin kez daha fazla ele alınıp tartışılmıştır." Nitekim artık varolmayacağımız zamanı düşünerek kederlenmek, henüz varolmadığımız zamanı düşünerek kederlenmek kadar abestir: "Dolayısıyla bilginin penceresinden bakılınca ölümden korkmak için kesinlikle hiçbir sebep yoktur" (Schopenhauer, 2016a: 56-58). İşin doğrusu, zaten nice kimselerin bireyselliği, yitilmesiyle hiçbir şey kaybedilmiş olmayacak kadar sefil ve değersizdir; ölüm meselesi düşünülürken bunu da dikkate almak gerekir. Son tahlilde, bireysel bilinç ölümle bir kere son bulduktan sonra, varlığını sürdürsün diye onu yeniden uyandırmak asla arzuya şayan değildir. Zira onun varoluşunun muhtevası tümüyle boş, bayağı ve kıymetsiz fikirlerin akışından; keza ardı arkası kesilmez endişe ve tedirginliklerin akışından ibarettir: "o halde bırakın bunlar sonunda sükuta ersin." Ölümsüzlüğü istemek, bir hatanın ilanihaye sürüp gitmesini istemek demektir; çünkü her bireysellik (yani doğan her birey) özel bir hata, yanlış bir adım anlamına gelir. Bu kabilde birey pekala "hiç olmasa daha iyi olurdu" diyebileceğimiz bir şey olup, "hayatın gerçek amacı" da ancak bizi ondan geri getirmek olabilir. Hangi dünyaya yerleştirilirse yerleştirilsin, (hemen) herkesin yapsının harcının "mutlu olamayacak şekilde karılmış olması" da bunun teyididir (Schopenhauer, 2016a: 97-98)

"Bireyin ruh ölümsüzlüğünü istemek, bir yanılgıyı sonsuz olarak tekrarlamayı istemekle birdir. Çünkü aslında her birey, özel bir yanılgı, zavallı bir şey ve olmaması gereken bir varlıktır. Ve hayatın gerçek amacı, bizi bundan kurtarmaktır." (Schopenhauer, 2019b: 71)

Bilginin penceresinden bakıldıkta ölüm bütünüyle arzu edilirdir. Fakat gene de

(insanlar nezdinde) ölüm, kötülüklerin en büyüğüdür, bizi tehdit edebilecek bütün kötülükler arasında en kötüsüdür. Nitekim "en büyük korku ölüm korkusudur." Dolayısıyla hiçbir şey hayata kasteden bir tehlike kadar canlı bir alakayla heyecanlandırmaz bizi, bundan ötürü infaz daima en korkunç bir görüntüdür. Bir ceset gördüğümüzde birden bire ciddileşmemiz de buna bağlanabilir. Zira insan en çok ölümden korkar, üstelik sadece kendisi için de değil; aynı zamanda yakınlarının ve dostlarının ölümü karşısında da teessürle ağlar. Bunu da kendi kaybını düşündüğünden (yani bencillikten) değil merhametten ötürü yapar, "onların başına gelen büyük felaketi kendi nefsinde hissederek" yapar. Ayrıca intikama susayan kimsenin, hasmının başına gelebilecek belaların en büyüğü olarak ölümü görmesine de bu kabilde değinilebilir. Hülasa ölüm insanın başına gelebilecek en büyük bir kötülüktür zira "tabiatın dilinde ölüm yok oluş anlamına gelir" (Schopenhauer, 2016a: 52-53; 2014a: 243). Mamafih Schopenhauer, insanların ölüm korkusuyla hayata sınırsızca bağlanmasının kesinlikle "bilgi ve tefekkür"den kaynaklanmadığını, bilakis böyle bir bağlılığın bunlar açısından (bakıldıkta) aptalca görüldüğünü söyler. Şayet tecrübe ve tefekküre kulak verir, onların tüm söyleyeceklerini söylemesine müsaade edersek; sonuçta varolmayışın varoluştan yeğ olduğu kesinlikle ortaya çıkar. Nitekim hayata sınırsızca bağlılığın kökeninin bilgi olması şöyle dursun, bilginin ona karşı savaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz: "çünkü o hayatın değersizliğini gözler önüne serer ve bu suretle ölüm korkusuna karşı savaşır." Hayata sınırsızca bağlılık bilgiden değil kendinde şeyden, yani kör ve bilgisiz yaşama istencinden kaynaklanmaktadır. Bilgi ona (istence) galebe çalarsa, insan ölümü metanetle ve cesurca karşılar; bu davranış da evvelden beri insanlarca "soylu ve yüce" addedilip yüceltilegelmiştir (Schopenhauer, 2016a: 53-54). Bütünüyle bilgisizlikten (yani cehaletten) kaynaklanan ölüm korkusu, insanlardaki yaşama sınırsızca bağlanma eğiliminin temel nedenidir. Eğer kökünü cehalette bulan bu ölüm korkusu olmasa, böyle berbat bir yaşama insan bağlanır mıydı? Varoluşun berbat doğasını kavrayan kimse ne

ölümsüzlük ister, ne de ölümden sonra dirilme. Zira insan (hayalinde canlandığı) ideal bir dünyada olsaydı bile; gene de mutlu olamazdı. İnsanı mutlu kılmak için onun özünü değiştirmek, yani sonuçta kendinde şeyi değiştirmek gerekirdi ki bu tamamen imkansızdır (Schopenhauer, 2019b: 71). Dünyanın özünden dolayı; varoluş daima ihtiyaç, didinme, acı, ızdırap, can sıkıntısı, düş kırıklığı, sefalet ve meşakkat arasında dönüp durmaktadır (Schopenhauer, 2016a: 97). Bu kısır döngüde gidip gelen kısır bir çaba uğruna mücadele veren insanın, sürekli türlü tehlikelerce tehdit edilmesi de işin cabasıdır. Bu kabilde Schopenhauer Lucretius'tan iktibasla şöyle der: "Nasıl karanlık, nasıl da tehlikeli şu yaşam sürdüğü sürece." Ona göre insanların böyle berbat bir varoluşa bağlanmasına, ona katlanmasına olanak veren "yaşam sevgisinden ziyade ölüm korkusudur" (Schopenhauer, 2014a: 237). Velhasıl ölüm korkusunun insanın basiretini bağlayıp, varoluşun değersizliğini, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu hakikatini görmesine engel olduğunu söyleyebiliriz.

"Nasıl ki varoluşa bütünüyle aldatıcı maddi-hissi zevk eğilimiyle ayartılıyorsak hayata da kesinlikle bir o kadar aldatıcı olan ölüm korkusuyla sımsıkı tutunuyoruz. Her ikisi de doğrudan, bizatihi bilgiden yoksun olan iradeden kaynaklanır. Buna mukabil eğer insan safi bilen bir varlık olmuş olsaydı ölüm zorunlu olarak sadece kayıtsızlıkla karşılanan bir mesele olmaz hatta ona hoş gelirdi." (Schopenhauer, 2016a: 108)

Ölüm korkusu, ölümün kendisinden duyulan korkudan ziyade varoluşun "sonsuzluk sürmesini görmek istediğimiz"i ifade eder. Fakat bireyin yaşamı böyle bir varoluş kavramına uygun düşemez, Schopenhauer bunu sormanın bile kendi felsefesine ters geldiğini söyler (Schopenhauer, 2009d: 6). Ölüm, yaşama istencinin (ve bencilliğin), doğanın akışı içerisinde aldığı büyük bir tazir, bir menetme cezasıdır; keza "varoluşumuz için bir ceza olarak" da düşünülebilir. Zira biz aslında hiç var olmamış olmalıyız gereken şeyleriz, varoluşumuz da zaten bundan ötürü nihayet bulur

(Schopenhauer, 2016a: 124). Buna rağmen insan ölümden ömrü boyunca korkar durur, ölümü uzaklaştırmaya çabalar; fakat bu ancak kaçınılmazı ertelemeye yeltenmek anlamına gelebilir. Velhasıl ne kadar korkarsak korkalım: "Sonuçta ölüm yenmek zorundadır." Gelgelelim, Schopenhauer ölüm korkusunun beyhudeliğine işaret etmek babında; hayatının sonuna gelen hiç kimsenin (ayık kafayla düşünürse) hayatını bir kere daha yaşamak istemeyeceğini, bunun yerine varolmamayı seçeceğini söyler (Schopenhauer, 2014a: 235, 243-244). Keza Leopardi de "aynı yaşamı yeni baştan yaşamak gerekse, kimsenin geriye dönmek istemeyeceğini" söyler (Leopardi, 2015: 272). Nitekim insanlar şans verilse asla bir daha yaşamak istemeyecekleri bir hayatı, ölüm korkusu yüzünden yaşar giderler. Bu da hayata sınırsızca bağlılığımızın hayatın mutlu oluşundan değil ölüm korkusundan olduğunun en büyük bir delilidir. Öyle ki mezarların kapısı çalınıp da ölümlere tekrar dirilmeyi isteyip istemedikleri sorulacak olsa kuşkusuz kafalarını sallayacaklardır. Zira varolmamanın varolmaktan yeğ olduğu (en ziyade) ölüm korkusu aşıldıkta anlaşılır. Mamafih ömür denen "bu kısacık zaman dilimi" üzerine bunca kaygılanmak, kendimizin (yahut başka birisinin) hayatı tehlikeye düştüğü vakit korkuyla titremek gerçekten yakışık almaz, gülünç olduğu dahi söylenebilir: "Dolayısıyla hayata bu sınırsız bağlılık akıl dışı ve kördür ve ancak bütün varlığımızın kendi başına yaşama iradesinden ibaret olmasıyla açıklanabilir." Bundan ötürü hayat ne denli kısa, acı, belirsiz ve değersiz olursa olsun, ona gene de "en yüksek iyilik" olarak görünecektir. Zira istenç aslı itibarıyla (yani kendi başına) bilgiden yoksundur (Schopenhauer, 2016a: 53-54). Hülasa hayata bağlılık; zinhar bilgeliğin değil, fakat kör bir güdünün, kör bir istencin sonucudur. Eğer üreme bedensel ihtiyacın ağır baskısı tarafından dayatılan ve bedensel zevk tarafında eşlik edilen bir şey olmasaydı, muhtemelen insan soyu çoktan varolmamayı seçerdi:

"Şu çocuk dünyaya getirme işi şimdi olduğu gibi bir zorunluluk veya bedensel zevkin eşlik ettiği bir şey değil de tamamen düşünüp taşınarak akılla yapılan bir iş olsaydı

acaba insan soyu gerçekten varlığını sürdürmek ister miydi? Bir insan gelecek nesle onu hayat yükünden kurtaracak kadar şefkat ve merhamet beslemez miydi? Ya da böyle bir yükü onun üzerine yükleme sorumluluğunu soğukkanlılıkla üstlenmeyi istemeyecek kadar ona yakınlık duymaz mıydı?" (Schopenhauer, 2013: 29)

Leopardi, tıpkı yaşamı ölüme yeğlemenin bilgelikten yahut ince tefekkürden kaynaklanmayıp bilakis cehalete yahut kör ve bilgisiz bir istence dayandığını vazedən Schopenhauer gibi; insanı kendi arzusuyla yaşamdan ayrılmaktan alıkoyan, onu yaşamı ölüme yeğlemeye sevk ve ikna eden şeyin; "basit ve çok açık bir hesaplama ve ölçme yanlışı", yani bir "yararları ve zararları hesaplama, ölçme ve birbiriyle karşılaştırma yanlışı" olduğunu serdeder. Yaşamı ölüme yeğlemek de, ölüm korkusu da; temelcek buna dayanır. Öte yandan Leopardi, çok yerinde olarak, ölüm korkusundan farklı olarak bir de öte dünya korkusundan bahseder. Yaşamı ölüme yeğlemenin temel nedenleri arasında; muhasabe yanlışlığı ve ölüm korkusu kadar, öte dünya korkusu da vardır (Leopardi, 2015: 267). Ona göre ölüm korkusu olmayacaksa (en azından böyle şiddetli olmayacaksa) bile Platon gibiler (yani gelecek yaşam fikrini serimleyenler) bu imkanı elimizden almışlardır. Leopardi, Platon'un, insanlar müphemlikten ve gelecek yaşamdaki cezalardan kuşku duysunlar, kaygı duysunlar ve böylece yaşarken adaletsizlikten ve kötü fiillerden uzak dursunlar, bunlardan kaçınınsınlar diye (bu gayeyle/umutla) yapıtlarında "gelecek bir yaşama ilişkin öğretileri" yaymış olduğunu serdedenler bulunduğunu bildirir. Leopardi, eğer bu kuşkuların mimarı gerçekten Platon olsaydı, yani bunlar temelcek onun buluşları olsaydı; ona söyleyeceği yegane şeyin şu olduğunu belirtir: doğa, yazgı, zorunluluk, evrenin yaratıcısı yahut da evrenin hakimi her kimse yahut her neyse; insan soyuna daima düşman olmuştur, hala da düşmandır. Nitekim bizim hayvanlar karşısında sahip olduğumuz üstünlüklerin başında mutsuzluğun üsünlüğü gelmektedir: "Gene de doğa bütün dertlerimizin çaresi olarak bize ölümü verdi; zihinsel akıl yürütmeye pek alışık olmayanların biraz korktuğu,

ötekilerin ise arzu ettiği ölümü." Böylelikle, sonumuza dair beklenti ve düşünce, nice acılarla dolu hayatımızda bizim için "çok tatlı bir avuntu" olabilirdi. Fakat insanların zihinlerinde çakılan bu korkunç kuşku, ölüm düşüncesini tatlılığından bütünüyle soyup onu buruk bir hale sokmuştur. Sonuçta çok mutsuz ölümlüler, fırtınadan ziyade limandan korkar olmuş, tek çarelerinden sakınır hale gelmişlerdir. İşte gelecek yaşam fikri buna yol açmıştır. Bu fikri ortaya atanlar; insanlara doğadan, yazgıdan yahut zorunluluktan dahi daha acımasız davranmıştır. Bu kuşku (ve kaygı) hiçbir biçimde (tam olarak) giderilemediğinden, insanlar onun etkisinden sonsuza dek (tam olarak) kurtulamayacaklardır. Böylece ölümleri yaşamdan daha sefil ve kaygı dolu olacaktır. Zira "öteki bütün hayvanlar herhangi bir korku olmaksızın ölümlerini, zihinsel huzur ve güven insanın son saatinden sonsuza dek dışlandı." İnsan soyunun mutsuzluğu sanki yeterince büyük değilmiş gibi bir de bu eklendi. Hülasa gelecek yaşam fikrini ortaya atanlar, acımasızlıkta sadece doğayı yahut yazgıyı değil "gelmiş geçmiş en acımasız zorbayı ve en acımasız celladı" dahi geride bırakmıştır. Zira ölümü tüm çaresizliklerinin sonu olarak görmesi gereken insan, ölümden sonra "çok daha mutsuz" olacağından kuşkulandı ve korkmak durumunda kalmıştır. Mutsuzluğunun katlanılmaz yükünden kurtulmaya niyet eden insan, yaşamına isteyerek son vermesi halinde, şimdikinden de "daha büyük bir sefillik"le, üstelik sadece daha büyük de değil, aynı zamanda tarif edilmez bir amansızlık ve uzunluktaki bir sefillikle, belirsiz işkencelerle dolu bir sefillikle karşılaşmaktan kuşkulandı ve korkmak durumunda kalmıştır (Leopardi, 2015: 256-260). Nitekim bu suretle, acılara gark olan, çok mutsuz yaşamından ötürü ızdırap çeken kimse; artık gönül rahatlığı ile yaşamdan ayrılma şansını kaybetmiştir.

"Neden bu denli dikenli yollardan / sonra mutlu bir son sunmuyorsun / insanlara? ... / ...
niçin / varacağımız son limanı, / yaşadığımız fırtınalara kıyasla / daha korkunç bir
tabloyla sundun? / ... / ne ki, kıskanılacak olan ölümlüdür, / arkasından ağlayan değil. / Ve
eğer doğruysa, ki ben inanıyorum, / kesinlikle, yaşamak acı ve sıkıntı; / ölüm ise esenlik

ve mutluluktur." (Leopardi, 2016: 123)

Leopardi gibi Schopenhauer da, gelecek yaşam düşüncesine dair, gelecek yaşamda cezalandırılma düşüncesine dair birtakım eleştirilerde bulunur. O, görebildiği kadarıyla, yalnızca monoteist dinlerin mensuplarının intiharı bir suç addettiklerini söyler. Halbuki ne İncil'de, ne Tevrat'ta bu konuda ne bir yasaklama, ne de tasvip edilmediğine yönelik belirgin bir işaret bulunmaktadır (Schopenhauer, 2013: 77). Bu kabilde, Rousseau'ya göre, intiharı bir günah olarak ilk ilan edenlerin Augustinus ve Lantantius olduğunu belirtir; onlar da bunun için Platon'a (onun Phaidon'una) başvurmak durumunda kalmışlardır (Schopenhauer, 2013: 83). Gelgelelim, Schopenhauer intiharın bir günah (hele ki büyük bir günah) olarak sunulmasını yadırgar: Tanrı bir insanı yoktan yaratır, ona (intihar gibi) yasaklayıcı bir buyruk verir, itaat etmezse onu "tasavvur edilebilecek her türlü acı ve ıstırapla ebediyen azaba mahkum eder", bunun için bedenle ruhu ayrılmaz biçimde bağlar ki muazzam azap ve işkenceler sonucunda varlığı dağılıp yok olmasın, kurtulması mümkün olmasın ve "o ebedi azabı çekmek için sonsuza dek yaşasın. Yoktan yaratılmış bu zavallı yaratık!" İşte intiharı düşünen insanın göze alması gereken dehşet budur. Schopenhauer ona acımaktan kendini alamadığını söyler: "Hiç olmazsa başlangıçtaki hiçliği için bir hakka sahiptir" (Schopenhauer, 2009a: 129). Ancak din muallimleri onun işini zorlaştırmak için ellerinden geleni yaparlar. İncil yahut Tevrat'ta belirgin bir işaret bulamadıkları yerde, kendi görüşlerine dayanarak intiharı mahkum etmekte; birtakım kaba, tahkir edici sözlerle durumu dengelemeye çalışmaktadırlar; mesela intiharın korkaklık ürünü olduğu, ancak bir çılgının yahut kaçığın buna yeltenebileceği gibi sözler sarf ederler. Fakat Schopenhauer bir insanın "kendi hayatı üzerinde olduğu kadar başka hiçbir şeyin üzerinde tartışmasız bir hakka sahip olmadığı"nı söyler (Schopenhauer, 2013: 77). Milyonların sıkıca sarıldığı ve gönül rahatlığıyla tekrarladığı birtakım ünlü yanılgılar

vardır. Schopenhauer listenin başına "İntihar korkakça bir iştir" önermesini koyar (Schopenhauer, 2020: 91). İntihara kara çalmak anlaşılır değildir. Zira bir başkasına zarar vermeden, bir insan istediğini yapabilir; zira "bir şey için bir hakka sahip olmak" basitçe bu demektir. İntihara hakkımız olup olmadığını sorgulamanın bile "ne kadar anlamsız olduğu buradan açıktır." Yaşamak bir insanın artık umrunda değilse, ondan "salt bir makine gibi başkalarının yararına hayatını sürdürmesini talep etmek" bütünüyle anlamsızdır (Schopenhauer, 2009c: 84). Nasıl ki gece korkunç bir kabus görürken, ruhsal gerilimin zirve yaptığı anda, dehşet bizi uyandırmakta ve gecenin tüm canavarları dağılmaktaysa; hayat düşünde de aynısı olur, dehşetin azami noktası, bizi hayat düşünden ayrılmaya, bu düşten uyanmaya zorlar; intiharı böyle düşünmek gerekir (Schopenhauer, 2013: 85). Belirtmeliyiz ki; her ne kadar varolmamanın varolduktan yeğ olduğuna hükmetmeler ve intiharı öcüleştiren, intihar konusunda anlayışsız bir tutum takınan yaklaşımları eleştirseler de; sonuçta Schopenhauer da, Leopardi de insanlara intihar etmeyi salık vermezler.

"*Hamlet*'teki ünlü kendi kendine konuşmanın içeriği özünde budur. Öyle acınacak durumdayız ki, toptan yok olmak bu duruma yeğlenebilirdi kesinlikle. İntihar bize bunu gerçekte sunsaydı, böylece "olmak ya da olmamak" seçeneği sözün tam anlamıyla bize sunulsaydı, insan "gönülden istenecek bir tamama erdirme" olarak gözünü kırpmadan bunu yeğleyebilirdi. Ne var ki içimizde bir şey bize bunun böyle olmadığını söyler. Kendi canına kıyma son değildir. Ölüm, kesin yok olma değildir." (Schopenhauer, 2014a: 244)

Yegane kurtuluş yolu (arayabileceğimiz yegane 'mantiken tutarlı' özgürlük) intihar etmek değil; istenci sönmüklendirerek kendimizi ölüm ve/veya yaşam karşısında aldırıışsız/kayıtsız hale getirmektedir (Jacquette, 2000: 307). Eğer intihar bize gerçek bir kurtuluş sunduysa, bu sonuçsuz ve nafiye çabayı öylece sürdürüp gitmektense intihar

etmeyi seçenleri makul davramamakla itham etmek soğukkanlı bir değerlendirme çerçevesinde epey güç, hatta çoğu durumda imkansız olurdu. Gelgelelim, durum bu değildir. Schopenhauer'a göre yaşama istenci bencilliği ifade ettiği için, intihar eden yaşamı yadsımış olmuyor, çünkü o bencilliğini onaylayamadığı, egosunu tatmin edemediği için intihar ediyor, yaşama istencini yani bencilliği yüreğinden söküp attığı için değil. Yaşama istencinin yadsınması, bencilce isteklerin sona erişiyile kişinin dinginliğe ermesidir. Mamafih Schopenhauer intiharı suç saymaz, fakat onu olumlamaz da. İntihar eden, yaşamı yadsıdığı için değil, yaşamı olumlamak isteyip olumlayamadığı için intihar eder: "hayat ve mutluluk isteyerek ölür" (Salter, 2009: 38-39). Dolayısıyla intihar, İstenci yadsımaktan ziyade ona teslim olmayı ifade eder. İntihar eden, eğer intihar etmeksizin belli kötülüklerden yahut mutsuzluklardan kaçınabilseydi, bunu yapardı: "Böylece intihar, paradoksal olarak, gizlenmiş bir yaşama istencinin anlatımıdır" (Copleston, 1998: 44-45). Leopardi'nin intiharı yadsıyışı bu kadar özsel olmamakla beraber, sonuçta o da intiharı salık vermez. Onun nazarında intiharın birtakım başka sakıncaları vardır. Mesela intihar ettikte nicedir beraber yaşamaya alıştığımız dostlarımız, akrabalarımız, çocuklarımız, kardeşlerimiz, anne-babamız yahut ev halkımıza yaşatacaklarımız bunlardan biridir. Kendilerine yakın gördükleri ve sevdikleri birinin bu şekilde yitimi, olayın korkunçluğu nedeniyle onları teessür içinde bırakacaktır. İnsanın, kendi canına kıyarsa ailesini ve dostlarını müteessir edeceğini hiç hesaba katmadan hareket etmesi, "başkalarına hiç aldırmayan, kendisini de çok fazla önemseyen birinin edimidir." Bu kabilde intihar düşüncesiz bir eylemdir, intihar eden sadece kendi iyiliğini gözetmekte, akrabalarına ve dostlarına sırtını dönmektedir. Dolayısıyla intihar "dünyada rastlanabilecek en belirgin, en bayağı ve hiç kuşku yok ki en az güzel ve en az cömert benlik sevgisinin açık bir göstergesidir." Zaten "yaşam öyle önemsiz bir şeydir ki" insan onu korumak yahut bir yana atıvermek konusunda çok da kaygı çekmemelidir. Hal buyken "ikinciden çok ilk seçeneğe bağlı kalmasını

gerektirecek her küçük nedenle karşılaştığında" ikinciye seçmeyi reddetmelidir. Hele ki öyle davranmasını isteyecek bir dostu yahut akrabası varsa... Böylesi en sağlıklıdır. Hiç kuşkusuz fazla sürmeyecek olan bu yaşam meşgalesini elimizden geldiğince tamamlayabilmemiz adına birbirimizin yanında olmak, birbirimize cesaret vermek, birbirimize destek ve yardımcı olmak en doğrusudur. Böylelikle, son saatlerimizde dostlarımız ve yakınlarımız bizim için avuntu kaynağı olacak; ölümümüzden sonra bizi hatırlayacaklarını ve hala seveceklerini düşünerek son anlarımızda memnun olacağız (Leopardi, 2015: 269-270). Nitekim iki pesimist de ölümü yaşamdan üstün görür, ölümü yaşam karşısında arzu edilir seçenek olarak görür; fakat intiharı buna erişmek için doğru yahut sağlıklı yol olarak görmezler. Ölüm yaşamdan yeğ olsa dahi, ona koşmak yerine (mümkünse) onun bize gelmesini beklemek daha bilgece olacaktır. Ancak intiharın olumlanmaması, hayat hakkındaki genel hükmü değiştirmez. İntihar ederek hayatı tamamlamak yerinde olmasa da, sonuçta hayat denen cezayı tamamlamak üzülmeyecek değil sevinilecek bir şeydir.

"Hayat tamamen keskin bir azarlama, acı bir paylama olarak görülmelidir, tamamen farklı amaçlar için oluşturulmuş olan düşünce biçimlerimizle, her ne kadar böyle bir şeye nasıl olup da ihtiyaç duyabileceğimizi anlayamasak da bu ceza, bu paylama bize yönelmiştir. Dolayısıyla bu dünyayı terk etmiş olan dostlarımızı üzülmeyecek, hayıflanarak değil, iç ferahlığıyla hatırlamalıyız ve unutmamalıyız ki onlar bir yolunu bulup bu paylamadan kurtulmuşlardır, yapacağımız tek şey bu azarlamanın arzu edilen neticeyi uyandırmış olmasını gönülden dilemektir. Aynı bakış açısıyla kendi ölümümüze de, genelde hep olduğu üzere, korkuyla ve ürpertiyle değil, arzu edilen mutlu bir hadise olarak bakmalı, yolunu gözetlemeliyiz onun." (Schopenhauer, 2013: 60)

Sağduyu, insan denen mağrur egoistler milletin hiç varolmamasının daha iyi olduğunu söyler. Beşeri girişimlerinin başarısı, asla çilesine ağır basmayacaktır. Aksi

yönde bir zan, Schopenhauer nazarında çılgınlıktır: "Kendi yüce değerine bağnazca ikna olmuş bu kendini bilmez zavallılar zamanlarını tadı göz açıp kapayıncaya kadar kaçan değersiz bir mükafat uğruna birbirleriyle itişip kakışarak harcarlar" (Eagleton, 2014: 200). İnsan aklının nihai kökeni İstenç olduğundan, insanın yaşama dair yaklaşımı da bilgelikten uzaktır. Dolayısıyla el mahkum, dünyayı bir amaç yahut araç olarak mülhaza etmekten kendini alıkoyamaz. Aklın temeli İstenç olmasa, "böyle bir varoluşun kesinlikle yokluğuna tercih edilir olduğu", dünyanın saadet yeri değil ızdırıp çeken, ölen varlıklar için "bir mücadele yerinden ibaret olduğu" herkes için pek sarih olurdu (Schopenhauer, 2008b: 30). Zira mesele soğukkanlılıkla enine boyuna değerlendirildikte, varolmamanın varolmaktan yeğ olduğuna hükmetmek akıl için kaçınılmazdır. Yaşamda hiçbir hakiki mutluluk, hakiki iyilik yahut hakiki zevk olmadığından, makul bir muhasebe, yaşamaya devam edersek başımıza geleceğinden emin olduğumuz tek bir ızdırabın bile, ölümü yaşamaya yeğlememiz açısından bizim için yeterli olduğunu gösterir (Leopardi, 2015: 265-266). Meseleyi yeterince incelikli biçimde değerlendiremeyen, meseleyi kaba bir tarzda ele almaya devam eden insanların varolmamanın varolmaktan yeğ olduğunu anlamaları için; Schopenhauer onlara dünyanın muhtelif yerlerindeki savaş alanlarına, infaz yerlerine, hapishanelere, hastanelere, yoksul yurtlarına, (gizli/açık) işkencehanelere vb. ızdırıp ve sefaletin sindiği tüm karanlık konutlara, son olarak da mahkumların kasten aç bırakıldığı "Ugalino kulesi"ne göz atmalarını salık verir. Tüm bunlara göz atan kimse, en kararlı bir iyimser dahi olsa; hayatta insanın başına ne sefil, ne korkunç üzüntüler geldiğini görüp korkuya kapılacak, sonunda "olanaklı dünyaların en iyisinin" tam olarak neye benzediğini görecektir. Dante'nin cehennemi için ihtiyaç duyduğu tüm malzemeleri bizim dünyamızdan aldığıнын söylenmesinin neden abartılı olmadığını anlayacaktır (Schopenhauer, 2014a: 244). Nitekim dünya, Schopenhauer nazarında, asla varolmaması icap eden bir "cehennem"di. Zira bireyin onca acı çekmesi yetmezmiş

gibi, çektiği acıları anlamlı kılacak "daha yüksek bir yazgı" da yoktur. Dolayısıyla çekilen bireysel acılar nedensiz kalır, bunlara mazeret üretmek kolay olmaz. Bu yüzden dünya, tüm "muhayyel yüce mevkiler"le korkunç (denebilecek) bir karşıtlık içindedir. Çünkü dünyanın kötülüğü ilkeseldir, özselidir. Schopenhauer'ın bu dünyayı "olanaklı dünyaların en iyisi" olarak niteleyen Leibniz'e itiraz edip bilakis "olanaklı dünyaların en kötüsü" olduğunu serdetmesinin nedeni budur (Svendsen, 2018: 77-78). Eski naif iyimserlikte, tüm acıların en azından yüce bir nedeni, yüce bir amacı, yüce bir tesellisi vardı. Ancak evrenin efendisinin (yani İstenç'in) kör ve bilgisiz olması; adeta kendinde şeyin gözüne mil çekilmesiyle eş anlamlıdır. Kendinde şey sonsuz adalet ve merhamet sahibi, iyiliksever bir bilge değil; Schopenhauer'da kör ve bilgisiz İstenç, Leopardi'de ise kör ve bilgisiz doğa haline gelmiştir. Bu ise çekilen acıların yüce bir nedeni yahut amacı (yahut tesellisi) olmadığını; bu sayılıların birer yanılsama olduğunu aşikar kılmıştır. Bir yanılsamanın yanılsama olduğunun ifşa olması, o yanılsamanın çökmesi anlamına gelir. Elimizdeki avucumuzdaki yanılsamaları yitirdiğimiz bir dünyada yaşamak demek, karanlık ve kasvetli bir dünyada yaşamak demektir. Leopardi dinlerin, mitolojilerin, efsanelerin değil; hayattaki mutluluk kaynağı olan belli başlı şeylerin de nihayetinde bir yanılsama olduğuna hükmeder, mesela 'aşk'ın... Mutlu olmayı dileyen birey, hayatta mutlu olmak amacıyla tutunduğu her şeyin aslında boş olduğunu, bir yanılsamadan ibaret olduğunu anlayacak olgunluğa eriştiğinde; ölümün bir öcü olmadığını, onca sakındığı ölümün aslında hayattan yeğ olduğunu kavrayacak, bunu yüreğinin en derinlerinde hissedecektir.

"Aşk da seni terk ediyordu, son aldatmacasıdır
yaşamımızın. Bir gölgeydi, hiçlik gerçek ve kalıcı;
bomboş bir çöldür, dünya.
Görmedi gözlerin gecikmiş onurlu tacı;
Kazançlıydın, ama zararlı değildin ölümünle;

dünyanın kötülüklerine tanık insan;

ölümü ister, çiçekleri değil." (Leopardi, 2016: 19)

2.2 Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması

Tüm değeri doğadan çıkarsayan ve yaşamı (tüm zorlukları, kötülükleri, çirkinlikleriyle beraber) bir bütün olarak olumlama iştiyakında olan Nietzsche; pasif nihilistlerin yaşamın yadsınmaya layık olduğunu tanıtlamak için serimledikleri argümanları aşmak adına, pasif nihilizmin tam karşıtı addedilebilecek aktif nihilizmi vazetmiştir. Aktif nihilizm, yaşama ilişkin tüm meselelerde (yahut problemlerde) doğayı hakem kılmakta, doğayı ise 'güç istenci'ne indirgemektedir. Nietzsche güçlü 'doğa'nın, yani zayıf ve/veya hasta olmayan 'doğa'nın, güç istenci gereğince, yaşamı bizatihi olumlamaya meyledeceğini serdetmekte ve güçlü 'doğa'nın kendini gerçekleştirme tarzını 'diyozik olan'la eşlelemektedir. Diyozik olan; doğamızla (mükemmelen) barışık olmayı, içgüdüleri kuvvetle kucaklamayı, bu kabilde zalimce ve gaddarca olanı dahi olumlamayı ifade eder. Nietzsche, yaşamı olumlama iştiyaki doğrutusunda, yaşamın değeri karşısında bilginin ve/veya hakikatin değerini dahi hiç saymakta; bu kabilde yalanı ve yanılsamayı yaşamı olumlamanın meşru araçları addetmektedir. Pasif nihilistler; yaşamda acının hazdan, mutsuzluğun mutluluktan (hayli) baskın olduğunu serdetmekte, hatta hazzı/mutluluğu son tahlilde safi hayale (yahut düşe) indirgemekte; bilhassa buna istinaden yaşamın yadsınmaya layık olduğuna hükmetmekteydiler. Velakin Nietzsche canlının yaşamdaki temel istencinin 'güç istenci' olduğunu, canlının güç (artışı) mevzubahis oldukça acıyı kucaklamaktan çekinmeyeceğini ve mutluluğun (icabında acı pahasına gelen) güç artışının hissi olduğunu vazetmek suretiyle bu argümana mukabele etmektedir. Mamafih Nietzsche yaşamın anlamını değerlendirirken özneyi değil nesneyi (doğayı) baz almasına ragmen, insanın (insan olması nedeniyle) bir "niçin?"e muhtaç olduğunu belirtmektedir. Pasif nihilistlerin her şeyin gelgeçliğinden hareketle bireyin hiçlik anaforuna kapılıp silineceği argümanını boşa çıkarmak maksadıyla bengi-dönüş kuramını vazededen Nietzsche, böylelikle yaşamı boşuna ve/veya

anlamsız olmaktan kurtarmaktadır. Gelgelelim, aktif nihilizmin taşıyıcı sütunu addedebileceğimiz bu kuram, günümüzün bilimsel paradigmasınca boşa çıkarılmakta; bu, aktif nihilizm açısından büyük bir handikap yaratmaktadır. Bu bölümde Nietzsche'nin yaşamın yadsınmasına karşı mücadele ederken serimlediği tanıtımlar serimlenip çözümlenecektir.

2.2.1. Apollon ve Dionysos

Nietzsche nazarında yaşamı gerçek anlamda olumlamak, yaşamı diyonizik biçimde olumlamak demektir. Yaşam başka minvalde olumlanamaz. Dolayısıyla yaşamın olumlanması, diyonizik olanın olumlanması demektir. Yaşamı olumlamanın formülü, 'evet'in ('evet' demenin) formülü; ancak diyonizik olanın çözümlenmesinden çıkarsanabilir.

"Rakip Değerler Niçin Daima Yenildi? 1. Bu aslında acaba nasıl mümkün oldu? Soru: Niçin hayat yenildi, fizyolojik kusursuz yaratılış her yerde böyle bir yenilgiye uğradı? Niçin 'evet'in bir felsefesi, bir dini mevcut olmadı? Böyle hareketlerin tarihi işaretleri: Putperest din. Çarmıha gerilene karşı Dionysos. Rönesans. Sanat." (Nietzsche, 2002: 210)

Nietzsche, Schopenhauer'dan epey etkilenmişse de asla tam manasıyla bir Schopenhauer takipçisi olmamıştır. Doğrusu henüz *Tragedyanın Doğuşu*'nda dahi -Schopenhauer'dan esinler ve izler açıkça görülüyor olmasına rağmen- Nietzsche'nin fikriyatının genel yönü hayatın olumsuzlanmasından ziyade olumlanmasına doğrudur. Nitekim 1888'de geriye şöyle bir dönüp de *Tragedyanın Doğuşu*'na baktığı vakit, onun hayata yönelik Schopenhauer'inkinin antitezi denebilecek bir tutumu anlattığı ileri

sürdüğünde bu iddia temelsiz değildir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche Yunanların hayatın korkunç, tehlikeli ve açıklanamaz olduğunu çok iyi bildiklerini söyler. Fakat dünyanın ve insan varoluşunun gerçek karakteristiğinin gayet bilincinde olmalarına rağmen, sırtlarını yaşama dönmemiş ve kötümserliğe teslim olmamışlardır. Onların yaptığı şey, insan varoluşunu ve dünyayı "sanat ortamı" yoluyla dönüştürmektir. Böylelikle "estetik bir fenomen olarak dünya"ya "evet" demeyi başaramışlardır. Gelgelelim, bunu yapmanın iki ayrı anlayışa/tutumuna karşılık düşen iki ayrı yolu vardı: Dionysosça anlayış/tutum ve Apollonca anlayış/tutum. Nietzsche nazarında Dionysos hayatın kendisinin bütün engelleri yıkan, bütün kısıtlamaları hiçe sayan akışının simgesidir. Öte yanda Apollon ise ışığın, kısıtlamanın, ölçünün simgesidir. Şimdi, hayatın kendisinin bir dehşet yahut korku nesnesini ifade ettiği ve hayata "hayır-deme" tutumu olarak kötümserlikten ancak "olgusallığın estetik dönüşümü" yoluyla kaçınabileceğimizi varsayarsak, bunu yapmak için iki yol vardır: Birincisi Apollon yoludur; olgusallığın üstüne estetik bir peçe örtmeyi, "ideal bir biçim ve güzellik dünyası" yaratmayı ifade eder; anlatımını plastik sanatlarda, epik sanatlarda, Olympos mitolojisinde bulur. İkincisi ise Dionysos yoludur; varoluşu bütün karanlığı ve dehşetiyle birlikte tutkuyla onaylayıp kucaklamayı ifade eder, anlatımını tragedya ve müzikte bulur. Tragedya varoluşu estetik bir fenomene dönüştürür fakat varoluşun üstüne peçe örtmez (Copleston, 1998: 156-157). Mamafih, yukarıda dediğimiz gibi, Nietzsche hiçbir zaman tam manasıyla bir Schopenhauer takipçisi olmamıştır ve bunun işaretlerini henüz *Tragedyanın Doğuşu*'nda bile görmek mümkündür. Nietzsche, Schopenhauer'dan kopuşunu anlattığı bir pasajda şunu söyler:

"1876 yılına doğru [...] içgüdümün Schopenhauerinkinden daha başkasına, onun karşısına yönelmek istediğini kavradım: Hayatın haklı kılınmasını [aklanmasını, olumlanmasını] amaçlıyordu, hatta hayatın en korkuncunda, en kuşku uyandırıcısında ve en yalancısında bile. Bunun için benim formülüm şu idi: Dioniziki [Dionysosça

olanı] ele geçirmiştim. Schopenhauer'in "kendinde"yi ["kendinde Şey"i] irade olarak yorumu önemli bir adımdı: Ama o bu iradeyi Tanrılaştırmayı bilmedi. O ahlaki-Hıristiyanca ideale takılıp kaldı. Schopenhauer Hıristiyanlığın değerlerinin egemenliği altında o denli çok kaldı ki onun için "kendinde Şey" artık Tanrı olmadığı için, onu kötü, budalaca, mutlak surette reddedilir olarak görmek mecburiyetinde kaldı. Başka, hatta Tanrı olabilmenin sonsuz sayıda türleri olabileceğini kavramadı." (Nietzsche, 2002: 474-475)

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda, sanatta ve insan doğasında bulunan ikiliği Apollon ve Dionysos üzerinden incelemiş, yani bu iki Yunan tanrısını, iki ana ilke için iki metafor olarak kullanmıştır. Nietzsche, Apollon'u rüyalar ile eşlemler. Bir rüyada iken fantezilerinizi dile getirirsiniz; ama bu, dünyanın gerçekleri ile yüzleşmek için değil, dünyayı unutmak için bir yoldur aslında. Apollon sanatı heykel ve resim ile örneklenir. Keza rüyalarda da aklımıza imgeler gelir, bu resimde de böyledir. Bu resimler yalnızca bu dünyanın birer temsilidir, belli bir süre için bile olsa insanın yaşadığı dünyaya sırtını dönmesini sağlar. Öte yandan Nietzsche, Dionysos sanatını ise sarhoşluk ile eşlemler. Ama bununla alkol sarhoşluğu kastedilmez; alkol haricindeki faktörlerden, mesela cinsellik, dans yahut dini aktivitelerden kaynaklanan coşku ve kendinden geçme kastedilir. Dionysos sanatı gibi Apollon sanatı da bir gerçeklikten uzaklaşma mekanizmasını ifade eder, ama sarhoşluk ile fantezi aynı değildir. Dünyadan uzaklaştığımız vakit yaşadığımız özel, kişisel bir tercrübedir rüya fantezisi. Buna mukabil Dionysos sarhoşluğu, insanın dünyayı değil kendisini unutmasını ifade eder. Dionysos sanatı daha ziyade müziğe ve Őiire yakındır. Ancak burada asıl önemli olan ayırım, sanatın kendisinden ziyade, insanların o sanat çalışmasına nasıl bir karşılık verdiğine bağlı ortaya çıkar (Jackson, 2010: 79). Nietzsche Apollon-Dionysos ikiliğini (yahut karşıtlığını) ilk eseri olan *Tragedyanın Doğuşu*'nda serimlemiştir. Bu eserin gerçek fikir babasının kim olduğu tartışma konusu olmuştur. Wagner çeşitli

mektuplarında Nietzsche'nin onun düşüncelerini sahiplendiğini ve düşünsel mülkiyetin aslında ona ait olduğunu ısrarla belirtir; Nietzsche'nin eserinin yayınlanmasından çok önceleri bile bunun onun kendi has düşüncesi olduğunu, yirmi yıl evvel kaleme aldığı "Zürich Devrim Yazıları"nın da bunun delili olduğunu iddia eder (Köhler, 2000: 97-98). Düşünsel mülkiyet kime ait olursa olsun, Nietzsche'nin Apollon-Dionysos ikiliği çerçevesinde nosyonlaştırdığı tragedya kavramının, onun hayatla ilgili düşünceleri üzerinde önemli bir tesir yaratmış olduğu muhakkaktır. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanata da, yaşama da yeni bir bakış açısı getirmek gerektiğini belirtir, Dionysos ve Apollon ile simgeleştirilen coşku ve us arasında nasıl bir denge kurmak gerektiği hakkındaki düşüncelerini sanata dair değerlendirmeler üzerinden ayrıntılı biçimde serimler (Nietzsche, 2012a: 7 - ç.ö.).

"[S]anatın sürekli gelişimi biri Apollonca, biri Dionysosça olan iki yönlülük içerir. [...] Biz bu adları Greklerden almışız. Sanat öğretisinin derin anlamlı bu adların gerçekötesi alanını kavramlarda değil de Tanrılar ülkesinin somut, açık biçimleri içinde, anlayış gücü için kavranılır duruma getiren Greklerdir. Bizim bilgimiz Apollon, Dionysos gibi onların iki sanat tanrısına bağlanır. Kaynakla erekler bakımından, Apollonca olan yontu sanatıyla Dionysosça, dış biçime dayanmayan müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık çıkar ortaya, Grek ülkesinde. Yollarının ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çokluk birbirleriyle; açıkça, çatışır; karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna. Bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşır. [...] Burada, Dionysosça ve Apollonca arasında, fizyoloji olaylarındakine benzer bir çatışmayı; birbirine denk gelen bir karşıtlık içinde, görmekteyiz." (Nietzsche, 2011c: 17-18)

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda serimlediği temel sava göre; tragedyanın kökeninde birbirinden bağımsız ve temel özellikleri itibariyle birbirinin tamamen zıddı durumunda olan iki ayrı dünya görüşü ve eğilim bulunmaktadır (ki ayrı tanrılar

tarafından sembolize edilir). Bunlardan biri Yunan toplumuna hasır, diğeri ise yabancıdır. Apollon Likya kökenli bir Anadolu tanrısıdır aslında ve Phoibos olarak da anılır. Işık saçan, parlak Apollon; ölçülü gücü, ışığı, aydınlığı, durgunluğu; fakat her şeyden evvel akıllı ve akıl idaresindeki insan davranışını sembolize eder. Nietzsche nazarında bu tanrı, insan kuramsal yaratma gücünü ifade eder; yani insan akıllı tarafından yaratılan ve kontrol edilen düşünceler ve hisler, sembollerini Apollon'un kişiliğinde bulurlar. Tragedya'nın kökenindeki diğeri tanrı ise şarap tanrısı olan Lidya'lı Dionysos'tur. Dionysos'un temsil ettiği şey doğadır, insanı doğanın sırlarına eriştiren güçtür. Nietzsche'ye göre Dionysos Apollon'un aksine; ölçü yerine coşkuyu, sınır yerine taşkınlığı, akıl yerine hissi ifade eder. Anlaşılan, Nietzsche'nin Dionysos ile dile getirmek istediği şey, insan akıllı ile "filtrelenmemiş doğayı" görebilme arzusudur. Bu sebeple ilk eserinde adeta Apollon'a karşı Dionysos'un taraftarı gibi davranır. Mamafih Nietzsche'nin (Dionysos-Apollon ikiliği bağlamında) hem sınır ile taşkınlığı, hem ölçü ile coşkuyu, hem de akıl ile çıplak doğayı bünyesinde birleştiren bir sanat biçimi olarak görmüş olduğunu söyleyebiliriz (Şengör, 2005: 240-241). Dionysosçu bilinç; süreklilik ve dinamizm sağlar, gelgelelim onun oyunu yıkıcıdır. Bu kabilde, Dionysosçu sarhoşluk, genellikle gaddarlık ve zalimlik ile karakterize edilir. Öte yandan Apolloncu sanat, ölçü ve durağanlık yaratan fenomenler ile oynanır, akıl ile karakterize edilir. Apolloncu kuvvet ile Dionysosçu kuvvet, daima birbirine karşı mücadele etmeye muhtaçtır, mahkumdur. Bunların karşılıklı oyunu da tragedyanın özünü oluşturur (Dursun, 2014: 42-43). Nietzsche'ye göre "Dionysosça" sözcüğüyle "şahsı aşmak"; yani toplumun, realitenin, günlük yaşamın ve yok oluşun uçurumunun üzerinden aşmak; daha karanlık, "daha karanlık, daha dolu, daha tereddütlü durumlara tutkulu-acı verici bir taşı"; yaşamın karakterine bir bütün olarak, yani yaşamı en korkunç, en kuşku uyandırıcı nitelikleriyle birlikte kucaklamak ve tasvip etmek; büyük acıya ve büyük sevince katılış, bengi dönüşe yönelik istenç, doğurmaya ve doğurganlığa yönelik bengi

istenç; yaratmanın ve mahvetmenin zorunlu birlikteliğinin hissi dile getirilir. Öte yandan "Apollonca" sözcüğüyle dile getirilen şudur: tam anlamıyla izole olmaya yahut kendi kendisi için olmaya itilim, "tipik "birey"e, basitleştiren, vurgulayan, güçlü, belirgin, iki anlamlı olmayan, tipik kılan: Yasanın altında özgürlük" (Nietzsche, 2002: 490-491). Apollon ile Dionysos, nitelikleri itibariyle birbirine zıt iki eğilimi ifade eder; bunlar doğanın özündeki zıtlığı ifade eder ve herkes (her sanatçı) bunlardan pay almak durumundadır.

"Her sanatçı, doğanın özünde dolaysız olarak bulunan sanat nitelikleri karşısında, bir 'öykünücü'dür. O, ya Apollonca bir düş sanatçısı, ya Dionysosça bir coşkunluk sanatçısı ya da —Grek tragedyasında olduğu gibi— hem coşkunluk hem de düş sanatçısıdır." (Nietzsche, 2011c: 23)

Nietzsche'ye göre ilkel halkların hepsi Dionysosçu enerjilerden nasibini ziyadesiyle almışlardı. Öyle ki Antik dünyada her köşede Dionysosçu (minvalde) festivallere rastlamak mümkündü ve bunların çoğu da vahşi doğal içgüdülerin zincirlerinden boşanmasına ve cinsel serbestliğe dayanıyordu. Yunanları barbar halklardan ayıran şey ise, güçlü şahsiyeti ile "grotesk denecek kadar kaba saba Dionysosçu güce karşı çıkan" tanrı Apollon'a duydukları sadakatti. Apollon Dionysos'u öldürmemiş, sadece onu yola getirmişti. Yunanlar haricindeki halkların düzenledikleri Dionysosçu şenlikler genellikle kaba doğal boşalımlar şeklini alıyordu. Buna mukabil Yunanlarinki ise "dünyanın kurtuluşu şenlikleri ve biçim değiştirme günleri" şeklini alıyordu ve insanı insandan ayıran *principium individuationis*'i (bireysellik ilkesi) yıkan bu Dionysosçu eğlentiler sanatsal bir fenomen hüviyetine bürünüyordu. Velhasıl, barbarlık ve kültür arasındaki fark "Apollon'un şahsiyeti" tarafından yaratılmış oluyordu; yani barbarların barbar kalmasına neden olan şey, Dionysosçu itkilerine gem vuramamaktı. Yunanlar bu itkileri yeniden yönlendirmeyi ve dönüştürmeyi Apollon'un

etkisiyle başarımları sayesinde Yunan olmuşlardı. Zira bu itkileri salt bir doğa ifadesi olmaktan çıkarıp bir kültür bahçesine dönüştüren tam olarak bu idi. Gelgelelim, Yunanları barbarlığa karşı korumuş olanın Apollon olduğunu söylemek demek, aynı zamanda Yunan kültürünün yanılama (illüzyon) üzerine kurulduğunu söylemek demektir. Nietzsche'ye göre "Apolloncu maya tülü" varoluşun acımasız gerçekliklerinden bizi korumaya çalışır. Öte yandan Dionysos bu Apolloncu tülü yırtıp atmak ister (Megill, 2012: 85-86). Yunan tragedya kültürü de, doğanın ve hayatın bizzat kendisinde bulunan ve devamlı mücadele halinde olan bu iki ögenin (Apolloncu yön ve Dionysosçu yön) birliğiyle şekillenmiştir. Fakat bilahare bu ikisi arasındaki denge bozulmuştur. Zira Sokrates sonrası gelenek, içgüdülere karşı savaş vermiş ve bu savaşta da aklı, açıklığı ve dengeli olmayı öne çıkarmış, bu suretle bilgi, erdem ve mutluluğu özdeşleştirmiş, böylelikle Apolloncu yön öne çıkarılmıştır. Apolloncu yönün öne çıkması ve daha değerli görülmeye başlanması ile birlikte akla, bilime ve kuramsal insana kendi başına değer atfedilmiş; akıl ve bilgi, mutlu olmanın ölçütü addedilmiştir (Türkyılmaz, 2016: 100-101). Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* adlı eseriyle ilgili şunları söyler:

"Bu kitabın başlıca iki yeniliğinden biri Yunanlılarda Dionysosçu görüngülerin anlaşılması: bunların ruhbilim yönünden ilk olarak açıklanması, tüm Yunan sanatının köklerinden biri olarak görülmesi. Öteki de Sokratesçiliğin anlaşılması: Sokrates'i Yunan çöküşünün aracı, örnek bir yozlaşma aracı olarak ilk kez anlamak. İçgüdüye karşı "uşçuluk". "Uşçuluk" hangi anlamda alınırsa alınsın sakıncalı, yaşamı yıkıcı bir güç!" (Nietzsche, 2016: 60)

Nietzsche'ye göre Dionysosça varlık esrikliğe yakın bir benzerlikte verilir bize. Dionysosça varlığı kavrayan kişi ise tıpkı baş döndürücü meylerin etkisiyle şarkılar söyleyen, Dionysos oyunlarında aşırı taşkınlıkla kendinden geçen o ilk boylar, o ilkel

insanlar gibi kendinden geçer. Nietzsche, Alman Ortaçağında dahi böyle bir Dionysosça etki altında kendinden geçip duran, türküler söyleyip oynaşan insan sürülerinin o yana bu yana koşup durduklarını söyler. Biz bunu "kutlu Johannes ve Vecit oyunlarında, tarihten önce Küçük Asya'dan Babil'e, içip kendinden geçen Sakalara değin varan, Greklerin Bakkhos korolarında" yeniden görürüz: Nietzsche'ye göre bilgisizlikleri yahut alıklıkları nedeniyle böyle olayları "halk hastalığı" addeden, acıyan, alaya alan kimseler; şayet "Dionysosça bir kalabalığın çiçeklenen yaşam coşkunuğu" onlarda da kendisini gösterse, ne kendi yüzlerinin keten misali sararıp solduğunu görür, ne de 'sağlıklar'ını düşünürlerdi. Zira Dionysosça olmanın büyüü altındayken, yalnızca kişiyle kişi arasında yeniden bağlantı kurulmaz; o doğal coşkunluk içerisinde birbirine yabancılaşan hatta dış bileyen kimseler dahi adeta yitirdiği oğlu ile buluşup sarmaş dolaş olan baba misali sevince kapılarak birbiriyle kaynaşır. Doğa bolluklarını seve seve ortaya döker, çöller ve kayaların yabanılları barışır, Dionysos'un arabası çiçekler ve çelenklerle donanır. Bu noktada Nietzsche bizden Beethoven'in "Sevinç"inin (Freude) resme dönüştürülmesini, "onun düş gücüyle milyonca insanın kendinden geçip toz duman içinde kalışı" nı düşümüzde canlandırmamızı ister. İşte Dionysosça olana yaklaşmak ancak böyle mümkün olabilir: "Her tutsak bir özgür kişidir şimdi, değişmez sanılan bütün düşmanca sınırlamalar kalkar ortadan, insanlar arasında "kötü alışkanlık", sıkıntı kalmaz artık, istekler aydınlığa kavuşur." İnsan kendisini yüksek bir topluluk üyesi olarak ortaya koyar, türkü söyler ve oynar. Yürümeyi de unuttur, konuşmayı da; göklere doğru oynayarak yükselmek için yollara düşer. Büyülenmişliği davranışlarından anlaşılır, hayvanlar konuşur gibidir; toprak bal akıtır, süt verir; doğaüstü bir anlam peydah olur insandan. Kendisini Tanrı zanneden insan, kendinden geçer ve düşte gördüğü tanrılar gibi yükselir (Nietzsche, 2011c: 20-21). Leopardi de antik şölenlerin bu yönüne dikkat çekmiştir. Ona göre antikler vermiş oldukları şölenlerde, bilhassa da yemek sonrasında, müziği ve dansı oldukça bilgece bir biçimde kullanmışlardır:

İnsanlar başka hiçbir zaman diliminde, o dönemde oldukları kadar müziğe, güzelliğe ve bu hayatın bütün illüzyonlarına kendilerini kaptırmaya, bunların kendilerini sürüklemesine izin vermeye meyilli değillerdi (Leopardi, 2013: 109). Mamafih Nietzsche Dionysosça bayramlar hakkında şöyle der:

"Bu bayramlar alabildiğine canlı, dişi-erkek ayrımı gözetilmeksizin, bir kendi başına bırakılmışlık içinde, belli bir yerde düzenlenir, kuşakların dalgalanmaları her ailenin bağlı bulunduğu gelenek kurallarını aşar, ağırbaşlılık bilmez, doğanın en tuhaf yarıcıları kendilerini koyuvermiş gibi bir ortam oluşur, yadırganacak bir biçimde, aşırı sevgiyle yarıcılık birbirine karışır." (Nietzsche, 2011c: 24)

Nietzsche'ye göre bu şenliklerde Apollonca davranan Yunan dahi öyle büyük bir esriklikle dolardı ki; hiçbir nesne ona yabancı gelmez olur, gördüğü her şeyi kendisinden sanır ve Dionysosça evren tarafından onun Apollonik bilincine bir örtü çekilirdi: "Bendim, daha eski, henüz zengin ve coşup taşan Helen içgüdüsünü anlamak için, Dionysos adını taşıyan harika fenomeni ilk ciddiye alan: ancak kuvvet fazlalığıyla açıklanabilir bu fenomen." Helenlere özgü olan "muhteşem bedensel esneklik, pervasız gerçekçilik ve ahlak-sızlık [immoralizm]" bunun emareleridir. Şenlikler ve sanatlar, kendini en yukarıda hissetmenin, kendini en yukarıda göstermenin, velhasıl kendini yüceltmenin, hatta bazen de korku salmanın birer aracıydı (Nietzsche, 2010a: 106-107; 2011c: 26). Bu da hiç şaşırtıcı değildir zira: "Bilindiği gibi, Dionysos karanlıklar Tanrısıdır ayrıca." (Nietzsche, 2016: 101). Nitekim Yunanlar, Dionysos'a büyük bir saygı duymakla beraber; ondan korkmaya, nefret etmeye de aşınaydılar (Eagleton, 2012: 43-44). Mamafih "çekicin, yok etmenin özünden doğan tat" Nietzsche nazarında Dionysosça ödev için şarttır ve "bütün yaratılanların sert olduğu"nu bilmeyi, hem de en büyük kesinlikle bilmeyi ifade eden "Sert olun" buyruğu da Dionysosça bir yaratılışın gerçek belirtisidir (Nietzsche, 2016: 98). Belirtilmelidir ki Nietzsche tüm bunları

orjiazmla, orjiazmin psikolojisiyle özdeşleştirir: orjiazm, yani kaynayan arzunun boşanması. Orjiazmı "çoşup taşan, acının bile bir uyaran etkisi gösterdiği bir yaşam ve kuvvet duygusu" olarak tanımlayan Nietzsche; trajik duygu kavramının anahtarını da ona orjiazmin psikolojisinin vermiş olduğunu söyler. Orjiazm bu kabilde Dionysosça olanın bir temsilidir. "En tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci" — Nietzsche buna "Dionysosça" dediğini ve bunun "trajik ozanın psikolojisine giden köprü" olduğunu keşfettiğini ifade eder (Nietzsche, 2010a: 109-110). Denebilir ki şahsında orji ve şarabın karıştığı (yahut birleştiği) tanrı olan Dionysos'un karakterine Nietzsche'yi özendiren, onun sefahat ve bolluk içindeki 'sorumsuzluğu' idi (Akay, 2002: 229). Nietzsche 1889 yılına kadar (yani akli dengesini yitirene kadar) kendisini bir Dionysosçu olarak görmüş ve *Tragedyanın Doğuşu*'ndan yıllar sonra yazdığı "Özeleştirme Denemesi" denemesinde de kendisini açıkça Dionysos dinine giren ve onun havarisi olan biri diye tanımlamıştır. Nitekim sonradan "Güç İstenci" halini alacak düşüncenin ilk hali "Dionysosçuluk"tu (Plank, 2012: 353-354). Nietzsche şöyle der: "[B]en, Tanrı Dionysos'un son ardılı ve onun dünyasına kabul edilmiş son kişiyim" (Nietzsche, 2013: 214). Dionysos'un şahsında hem haz, hem acı, hem sertlik, hem esneklik vb. yani en nihayetinde doğrudan doğruya yaşamın kendisi olumlanıyordu ve bu da Dionysosça şölenlerin ruhuna da yansımakta idi.

"[A]ncak Dionysos gizemlerinde, Dionysosçu durumun psikolojisinde dile gelir Helen içgüdüsünün temel olgusu — onun "yaşama istenci". Helenler bu gizemlerle neyi güvenceliyorlardı? Bengi yaşamı, yaşamın bengi dönüşünü; geçmişte vaat edilen ve kutsanan gelecek; ölümün ve değişimin ötesinde, yaşama sevinçli bir evet; dölleme yoluyla, cinsellik gizemleri yoluyla genel yaşamı sürdürmek olarak hakiki yaşam. Bu yüzden, Yunanlıların gözünde cinsel simge en saygıdeğer simgeydi, tüm Antik Çağ dinselliği içindeki asıl derin anlamdı. Dölleme, hamilelik, doğum eylemlerindeki her

ayrıntı, en yüce ve en vakur duyguları uyandırıyor. Gizemler öğretisinde acı kutsaldır: “doğuran kadının sancıları” genel olarak acıyı kutsallaştırıp — oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı gerektirir... Yaratma zevki olması için, yaşama istencinin kendini sonsuza dek olumlaması için, “doğuran kadının çektiği sancının” da sonsuza dek var olması gerekir... Tüm bu anlamlara gelir Dionysos sözcüğü: Yunan simgeselliğinden, dionysia’ların [Eski Yunan’da tanrı Dionysos için yapılan törenler] simgeselliğinden daha üst bir simgesellik bilmiyorum. Bu simgesellikte yaşamın en derin içgüdü, yaşamın geleceğine, bengiliğine yönelik içgüdü, dinsel olarak duyumsanmıştır — yaşama giden kutsal yol olarak — dölleme... Ancak, temelinde yaşama karşı duyulan hınç bulunan Hıristiyanlık, cinselliği pis bir şey yaptı: yaşamımızın başlangıcına, önkoşuluna çamur attı...” (Nietzsche, 2010a: 108-109).

2.2.2. Yaşam ve Yanılsama

Nietzsche'nin sanat ve/veya hayat görüşünde Apollon ile Dionysos arasındaki ayrıma dair en önemli, en çok vurgulanması gereken bir nokta şudur ki: Nietzsche Apollon ögesini rüyayla, Dionysos ögesini ise sarhoşlukla eşlemler. Rüya hayal ürünüdür. Öte yandan sarhoşluk, çarpıtılmış dahi olsa, neticede gerçeğin temasıdır, yani gerçeğe yaşamaktır. Rüya gören, gerçeğe çarpamaz; fakat sarhoş çarpar. Vakıa Dionysos ögesi yalnızca coşkuyu, taşkınlığı, sınırsızlığı değil; fakat bunun yanında pek çok çirkinliği ve zalimliği de içermektedir. Gelgelelim bunlar gerçektir. Fakat Apollon ögesi mevzubahis oldukça aynı şey söylenemez (Şengör, 2005: 242). Nitekim Dionysos gerçekliğe, Apollon ise yanılsamaya tekabül eder. Ancak "ilk dönem"inden sonra Nietzsche bu basit yanılsama / gerçeklik ikiliğini terk eder ve bundan sonra aslında her şeye yanılsama yönünden bakmaya başlar. Bu suretle "sanat" artık çok daha başka, çok daha fazla bir anlam ifade etmektedir: Sanat artık (yalnızca) "sanat yapıtı" anlamına

gelmez, fakat "asli yanılısama-yaratıcı eğilim" anlamına gelmeye başlar, yani çok daha geniş bir anlam kazanır (fakat ilk yazılarında da bu görüşün izlerine rastlanabilecek bölümler olduğunu belirtmek gerekir). Böylece "sanat" ile "metafizik, din, ahlak, bilim" arasındaki her türlü ayırım bulanıklaşmış olur; bunların *hepsi* "sanat istemi"nin; yani yalan söyleme isteminin, 'hakikat'ten kaçma ve 'hakikat'i olumsuzlama isteminin birer tezahürüdür. İşbu sebeple Nietzsche nazarında dünyanın "hakiki" ve "görünüşte" dünyalara ayrılması; dekadansın telkinidir ve çökmekte olan yaşamı ifade eder: "Sanatçının görünüşe gerçeklikten daha büyük bir değer vermesi" de bu noktada bir itiraz teşkil etmez, zira burada "görünüş" gene "gerçeklik" anlamında kullanılmaktadır: Dolayısıyla "hakiki" ve "görünüş" ayrımı kaybolur, "görünüş" artık gerçeklik anlamına gelir. Bu da hayatı olumlamanın önkoşuludur. Nietzsche nazarında (hem dar anlamda, hem geniş anlamda) sanat; insanı yaşamın acımasız gerçeklerinden korumayı ifade etmektedir. Bu bağlamda Nietzsche'nin "ilk" yazılarından "olgun" yazılarına geçişte gözlemlenen en açık değişikliğin Apolloncu olanın neredeyse bütünüyle ortadan kalkması olduğu söylenebilir (Nietzsche, 2010a: 24; Megill, 2012: 90-93). Nietzsche, Dionysos lehine bu ikiliği bozar. Zira Apollon varlığın özülle dolaylı bir bağlantı içindeyken, Dionysos varlığın özülle dolaysız bir birlik içindedir (Acar, 2008: 128). Aslına bakarsak, Nietzsche'nin son döneminde, Dionysosçu olan; Nietzsche'nin ilk döneminde, Dionysosça olan ile Apollonca olanın birlikte oynadığı rolü oynamaya başlamış görünmektedir. Nitekim Kaufmann da ikinci dönemdeki Dionysos'un, ilk dönemdeki 'Apollonca olan' ile 'Dionysosça olan'ın bir sentezi olduğunu belirtmektedir. Bu sentez Dionysos'u kökten dönüştürmüştür. Dionysos "biçimden yoksun taşkınlığın tanrısı" olmaktan çıkıp "denetimli tutku"yu temsil etmeye başlamıştır. Tutkuların yok edilmesine (yani Hristiyanlığın tavsiyesine) karşı çıkan "bileşik bir tanrı"dır Dionysos adeta artık. Elbette buna Dionysosça olanın "kendisi içindeki bir vurgu değişikliği"nin tezahürü olarak bakmak en doğrusu olacaktır (Megill, 2012: 94-95). Dionysos'un

sonuçta Apollon ile Dionysos'un bir sentezine dönüşmüş olması, Nietzsche'nin hakikat ile yanılsama (illüzyon) arasındaki farkı ilga etmesini ifade eder. Bunu da yanılsama lehine yapar zira onun nazarında yanılsama hakikatten üstündür:

"[G]erçek, en üst değer ölçütü olarak geçerli değildir. Görünürlüğe, yanılsamaya, aldanmaya, oluşa ve değişmeye yönelik irade [...] burada gerçeğe, realiteye, görünürlüğe yönelik iradeden daha derin, metafiziki irade olarak geçerlidir." (Nietzsche, 2002: 423)

Bildiğimiz üzere; Nietzsche'ye göre ilkel halklar Dionysosçu enerjilerden nasiplerini ziyadesiyle almışlardı. Antik dünyanın her köşesinde Dionysosçu (minvalde) şenliklere rastlamak mümkündü. Fakat Yunanlar haricindeki halkların şenlikleri kaba doğal boşalımlara dönüşmekteydi. Yunanları ayıran şey Apollon'a duymuş oldukarı sadakatti. Hülasa, barbarlık ile kültür arasındaki fark neticede "Apollon'un şahsiyeti"ydi. Apollon rüyayı, düş görmeyi ifade ettiği için de; Yunanı barbardan ayıranın Apollon olduğunu söylemek, Yunan kültürünün yanılsama (illüzyon) üzerine kurulmuş olduğunu söylemekle aslında aynı şeydir. Dahası, sadece Yunan kültürünün değil; genel olarak kültürün, yani kültürün kendisinin bu şekilde kurulduğunu söylemekle aynı şeydir; zira Nietzsche'ye göre kültürün modeli zaten Yunanlar tarafından sunulmuştur. Peki neden kültür bu durumda yanılsama (illüzyon) üzerine kurulmuş olur? Zira Nietzsche Apollonca olanı; fanteziyle, düşle, delilikle, aldatmayla ve en nihayetinde yanılsamayla özdeşleştirir. Yanılsamayı ifade eden Apolloncu *maya* tülü, insanı varoluşun acımasız gerçekliklerinden korumaya çalışır (Megill, 2012: 85-86). Nihayetinde Apolloncu olan ile Dionysosçu olanı sentezleme yoluna gitmiş olmasının nedeni de budur. Öyle ki Nietzsche, yaşam ile bilgiden hangisinin diğerine egemen olması gerektiği hakkında çeşitlemeler yapar ve neticede bu ikisi arasından daha yüksek ve belirleyici olanın yaşam olduğuna, yani bu ikisi arasından yaşamın egemen güç olduğuna hükmeder

(Copleston, 1998: 158). Mamafih ona göre "her türlü ruhsal haz veya hoşnutsuzlukta ortaya çıkan yanılgılar olmadan, insanlık oluşmazdı." Bunun nedeni, insanın en temel duygusunun; "insanın esaretler dünyasında özgür olan; ister iyi, ister kötü niyetle hareket etsin, ebedi mucize yaratan; hayret verici bir istisna, yaratılışın anlamı, olmazsa olmaz, kozmik bilmecenin çözümü ve tarihini dünya tarihi olarak adlandıran yaratık olduğu"dur (Nietzsche, 2010b: 18). Nitekim *Tragedyanın Doğuşu*'nun Nietzsche'sine göre avutucu yanılsamalar olmadan hayatın gerçek anlamıyla yüzleşemeyiz, çünkü onun dehşetiyle başa çıkamayız; eğer varlığımızı sürdürmek istiyorsak avutucu yanılsamalar bize her zaman lazımdır (Eagleton, 2013: 22).

"[B]ir gerçek ve görünen dünyanın karşıtı mevcut değildir. Sadece bir dünya vardır ve o sahte, gaddar, çelişik ayartıcı, anlamsızdır... Böyle yaratılmış olan dünya gerçek dünyadır: bu realitenin, "gerçeğin" üzerine zafer kazanmamız için yalana ihtiyacımız vardır, yani yaşamak için... Yaşamak için yalanın gerekli oluşu insan varlığının bu korkunç ve kuşku uyandırıcı karakterine dahildir." (Nietzsche, 2002: 419-420)

Nietzsche nazarında yalan (yani yanılsama) muciptir, zaruridir. Yalanın farklı biçimleri vardır ve hayata onların yardımıyla inanılır ancak: Hayat güven uyandırmalıdır ve bu muazzam bir ödevdir: Bunu başarmak için insan "tabiaten yalancı" olmalıdır, bu uğurda tüm sanatçılardan fazlası olmalıdır ve zaten öyledir de: Metafizik, din, ahlak, bilim; tüm bunlar yalana yönelik bir istençten doğar; gerçeği olumsuzlamadan, yalana sığıniştan doğar. Bu suretle insan, yalan sayesinde realiteyi tahakkümü altına alır; bu da insanın sanatçı iktidarını ifade eder. Nietzsche'ye göre erdemin, bilimin, dindarlığın, sanatçılık denen şeyin ardındaki en gizli, en derin amaç "insan varlığının karakterinin yanlış anlaşılması"dır: "Birçok şeyi asla görmemek, birçok şeyi yanlış görmek, birçok şeyi ilave ederek görmek" ve bu sayede kendini aldatmak... İnsan ne zaman ki kendini tongaya düşürür de hayata inanmayı başarır, işte

o zaman içinde muazzam bir gurur, müthiş bir heyecan, müthiş bir güç hissi belirir: Kendini güç olarak tadar, yalanı güç olarak duyar (Nietzsche, 2002: 420). İşbu sebeple tek hedefi bilgiyi arttırmak olan ve yaşamı yalnızca seyretmekle yetinen düşünürler gürhunun, yani bilgiden başka şeyle doymayanların gereksindiği gibi değil; daima yaşamı amaçlayan ve bu amacı en büyük rehber edinenler gibi gereksinmeliyiz geçmişin bilgisine. Gelgelelim, Nietzsche'ye göre; oyun "*fiat veritas pereat vita*" sloganının tehlikeli soğukkanlılığıyla sergilenmektedir; yani *hakikat olsun, hayat yok olsun* (Nietzsche, 2019a: 27-28). Halbuki yapılması gereken bunun tam tersidir. Zira Nietzsche nazarında "insanın içindeki tasarımlar onu çevreleyen doğadan çok daha güçlü"dür. Hakikate ve bunun bir tezahürü olarak diyalektiğe yaptığı vurgu nedeniyle Platon'u tenkit etmesinin nedeni de budur: "Platon diyalektiğin egemen olduğu bir devlet istiyor, güzel yalan kültürünü yadsıyor." (Nietzsche, 2005: 176). Burada kullanılan "güzel yalan kültürü" ifadesi dikkate şayandır. Anlaşılan, Nietzsche eğer işin ucunda hayatı olumlamak varsa, yanılısama namına her ne varsa bunların hepsinin doğruluğuna hükmedebilir; diğer bir deyişle, Nietzsche bizi doğruya sevk etmek için ne kadar yalan varsa hepsini çekinmeden söyleyebilir. Bu mealde Nietzsche'nin her yazdığı 'stratejik'tir (Aruoba, 2005: 267). Nietzsche yaşamı olumlamak için ne gerekiyorsa onu yapar, yaşamı olumlamak için ne gerekiyorsa onu yazar. Yazdıklarının doğru olup olmaması önemli değildir, işe yarayıp yaramadığı önemlidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin aktif nihilizmi aslında bir (nevi) pragmatist nihilizm addedilebilir. Dolayısıyla Nietzsche'nin bize sunduğu argümanların doğru olup olmadığının ve/veya Nietzsche'nin bunların doğru olduğuna gerçekten inanıp inanmadığının belki de pek bir önemi yahut anlamı yoktur. Söz konusu yaşamı olumlamaksa gerisi teferruattır: Bizi yaşamı (daha güçlü bir biçimde) olumlama yolunda motive eden şey; doğru olmuş, yanlış olmuş, hiç fark etmez. Eğer Hristiyanlık yaşamı olumlayan bir doğada olsaydı (Apollon ile Dionysos'u başarılı bir şekilde sentezleyebilseydi), Nietzsche (herhangi bir tereddüt

içine girmeden) pekala Hristiyanlığı dahi olumlayabilirdi:

"Hristiyan masalının bütün saçma bakiyesi, kavram örümcekağı ve Tanrıbilimi bizi ilgilendirmemektedir; o binlerce kez daha saçma olabilirdi ve biz ona karşı bir parmağımızı oynatmayacaktık. Ama hastalıklı güzelliği ile ve kadın ayartısı ile, gizli iftiracı talakatı ile yorgunlaşan ruhların bütün ödleklığı ve kendini beğenmişliğini ikna ettiği o ideali ile mücadele ediyoruz." (Nietzsche, 2002: 143)

Yaşamı olumlamayı her şeyin üstünde tutması hasebiyle Nietzsche yanılsamaları olumlar ve bu uğurda varoluşun bilinç tarafından bayağılaştırıldığını iddia edecek kadar ileri gitmiştir, bilinç bireysel gerçekliği sıradanlığa indirger ve bu da sonuçta vasatlığın egemenliğine varır. Şu halde Schopenhauer'ın da belirtmiş olduğu üzere; düşünce ikincildir ve araçsaldır, dolayısıyla da geri plandadır (Blackham, 2005: 33). Nietzsche, aklın yahut bilginin, yanılsamaların üzerine çıkmak suretiyle bireysel gerçekliği ve dolayısıyla hayatı sıradanlaştıracağından ve küçülteceğinden endişe duyuyor gibidir. Nietzsche'nin insanın yanılsamalara (illüzyonlara) gereksinim duyduğu yönündeki düşüncesinin izi, onun insanın metafiziğe güçlü bir gereksinim duyduğu yönündeki görüşünde de bulunabilir. Ona göre metafiziğe duyduğumuz gereksinimin ne kadar güçlü olduğu, ondan ayrılmanın yaratılışımıza ne kadar zor geldiği; söz konusu özgür tinli bir insan olsa bile, metafizik olan her şeyin ölümünün ardından sanatın nice dir susturulmuş hatta kopmuş olan metafizik telini titretmesinden anlaşılabilir: "örneğin Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'nin bir yerinde, yeryüzünün üstünde, yıldızlı gök kubbede süzülürken duyumsar kendisini, yüreğinde ölümsüzlük düşüyle: tüm yıldızlar etrafında parlıyor ve yeryüzü gitgide daha aşağıda kalıyor gibidir. — Bu durumun bilincine vardığında, derin bir sızı duyar yüreğinde ve yitirdiği sevgilisini — ister din desin adına ister metafizik - geri getirecek insanı sayıklar. Böyle anlarda sınıır onun entelektüel karakteri" (Nietzsche, 2015a: 119). Konu metafiziğe gelmişken şunu da

belirtelim ki Nietzsche metafizik görüşlerin sona ermesinin başlıca zararı olarak, bireyin kendi kısa ömrünü çok fazla dikkate almaya başlaması ve bunun neticesi olarak da yüzyıllara uzanan kalıcı kurumlar inşa etmek için dürtülerinin zayıflaması yahut tümden kaybolmasıdır. Bu durumda kişi, meyvelerini bizzat toplayacağı ağaçlar dikmek ister, yüzyıllar boyunca özenle bakım yapmak gerektirecek ve gölgesi nesiller boyunca uzanacak ağaçlar dikmek istemez. Halbuki metafizik görüşlere dayanan kişi, gerçekleştirdiği eylemin ebedi hayatta (yani ahirette) hesaplanacağını, karşılığını göreceğini, yani (kendisi açısından) boşa gitmeyeceğini düşünür (Nietzsche, 2015a: 19-20). Bu görüşleri serimledikten sonra Nietzsche şunu sorar:

"Bilim de sonuçlarıyla böyle bir inanç doğurabilir mi?" (Nietzsche, 2015a: 20)

İnsandaki metafizik gereksinimi (eğilimi), temelini illüzyon gereksiniminde (eğiliminde) bulmaktadır. Bu illüzyon eğilimi; bilimselci perspektifi aşan, analitik perspektifi aşan, fenomenolojik perspektifi aşan bir anlam arar. Biliriz ki Nietzsche'nin bilime olan teveccühü (bilhassa son dönemde) gitgide azalır, buna mukabil sanata olan teveccühü gitgide artar. Nietzsche'nin bilime pek teveccüh göstermemesi, muhtemelen bilimin (bilimselci perspektifin) insan doğasını doyurmak için yeterli olmadığını düşünmesindedir. Anlaşılan, Nietzsche insan doğasının illüzyona yönelik eğiliminin bilimsel bir perspektifle değil ancak sanatsal bir perspektifle doyurulabileceğine inanmaktadır. Bilim sayesinde dinin ve metafiziğin dayandığı zeminin altı oyulmuştur ve Nietzsche bundan memnundur fakat burada asıl takdir edilmesi yahut asıl alkışlanması gereken bilimin kendisi değil daha ziyade bilimsel yöntemdir; en nihayetinde de metafiziksel ve/veya tinsel olanı gerçekliğin meşru sınırlarının dışına iten ve hiçleştirilen pozitivistdir. Nietzsche "Bizim 19. yüzyılımızı seçkin kılan şey bilimin zaferi değildir, tersine bilimin üzerine bilimsel yöntemin zaferidir" der ve ekler: "Bilimsel yöntemin tarihi Auguste Comte tarafından hemen hemen bizzat felsefe olarak

anlaşılmasıdır". Onun nazarında büyük yöntem bilimciler Aristoteles, Bacon, Descartes ve Auguste Comte'dur (Nietzsche, 2002: 246). Bunların hepsi bilimde tinsel/metafizik olanın maddi/fenomenal olanı gölgelemesine darbe vuran ve/veya bunlar arasına koyu bir çizgi çeken ve dolayısıyla pozitif gerçekliğin bütün araştırmaların odağına yerleşmesinin (ve hatta gerçekliğin pozitif düzleme indirgenmesinin) kilometre taşlarını döşemiş olan isimlerdir. Nitekim Nietzsche'nin bu isimlere neden vurgu yapmış olduğunu anlamak kolaydır. Zira ona göre öğretmeyi istediğimiz hakikat ne denli soyutsa, duyuları o denli saptırırız. Halbuki tüm güvenilirlik, tüm vicdanlılık, hakikati ele veren her şey yalnızca duyumlardan gelir (Nietzsche, 2013: 88-89).

"Biz duyularımıza sarılalım ve onlara inancı elden çıkarmayalım ve onları sonuna kadar düşünelim. Şimdiye kadarki felsefenin insanın en büyük saçmalığı olarak abesliği açıktır." (Nietzsche, 2002: 490)

Bilim, dinin hegemonyasını yıkmakta çok önemli bir rol oynamış, büyük iş başarmıştır; fakat şimdi bilim bütün illüzyonları da yıkmaktadır: Bu, yaşamı olumlamak bakımından arzu edilir değildir. Yaşamı olumlamak Nietzsche nazarında sadece kendi yaşamımızı olumlamak demek değildir; genel olarak yaşamı olumlamak ve/veya yaşamı bir bütün olarak olumlamak demektir. Bunun için de kişinin, yaşamı yalnızca kendinde (kendi çerperinde) değil, çok daha geniş bir çerperde olumlama iradesine sahip olması gerekir. Öyleyse (eskiden bunu sağlamakta olan) metafizik görüşlerin yerine illüzyonlar konulması gerekmektedir. Aksi takdirde insanın "bencillik"i, pekala yaşamın olumlanmasının aleyhinde bir faktöre dönüşebilir. Nietzsche'nin illüzyonlar konusuna bu denli eğilmesinin nedeni budur. Bilim bize illüzyonlar sunamaz ve illüzyon için bir zemin de teşkil edemez. Dolayısıyla bilimin tını hafifliğin tını değildir, bilim hayatı olumlamaya yetmez. Bilim fazla kurudur, yeterince şen değildir; şen bilime de zaten bu yüzden ihtiyaç vardır: "Mozart neşelidir sanırdım - meğer ne melankolikmişim!

Aydınlık, saflık, neşe, süs ve ayıklık hırsım, bana hepsini *bilimin* sağlayacağı ümidim işte *bundanmış!* bilim!" (Nietzsche, 2019b: 59). Hülasa Nietzsche'nin son dönemde bilime ve/veya bilimselciliğe prim veren tutumdan uzaklaşmasının ardında "hakikat"ın yerine illüzyonları koyma arzusunun bulunduğu söylenebilir. O her türlü hakikat düşüncesine karşı olduğu gibi bilimsel hakikat düşüncesine de karşıdır. Bu, Nietzsche'nin perspektivizmiyle de yakından alakalıdır. Nitekim sanatsal perspektif ile perspektivizm bir yerde aynı şeyi imler; sayısız perspektif olanağı, sayısız sanatsal yaratıcılık olanağı demektir: "Denilebilir ki "bilgi" sözcüğünün anlamı olduğu oranda dünya tanınabilir. Ama o başka türlü yorumlanabilir, ardında bir anlamı yoktur, tersine sayısız anlamları vardır: "Perspektivizm"." (Nietzsche, 2002: 251). Hakikat (düşüncesi) perspektivizme, dolayısıyla illüzyonlara engeldir. Nietzsche her türlü hakikat düşüncesine karşı olduğundan, onun hakikate indirdiği darbelerden bilimsel hakikat de nasibini almıştır. Bilimsel hakikat (nesnel, denetimli, deneysel çürütmeye daima açıkmiş gibi görünse de), Nietzsche nazarında, aslında Platoncu/idealist hayalin doğrudan bir yansımasıdır. Son tahlilde bilim aslında bir din biçimidir; nesnelliği ve bilimcinin özverisini yücelten bir din biçimi... Nietzsche burada bilimcinin hakikat alanını tekelleştirme, tekeline alma iradesini ve bu suretle papazların egemenliğini ikame edecek başka bir egemenlik görür. Bilimsel hakikat denilen şey aslında inançlara dayanmaktadır, en başta da temel bir inanca: Hakikat yanılgıdan, bilim cahillikten, gerçek de hayalden yeğdir. Gelgelelim, radikal bir isyancı olarak Nietzsche'nin amacı; yanılsamalarla yaşamak durumunda olduğumuzu, buna muhtaç olduğumuzu göstermektir. Yanılsamalarımız çoğunlukla sözde hakikatlerden hem daha yararlı, hem daha verimlidir. İşbu yüzden Nietzsche'de felsefe statü değiştirir; sanata yaklaşır, bilimden uzaklaşır. Hiç kimse kalkıp da Ravel'in müziğinin Beethoven'ın müziğinden yahut Bach'ın müziğinden "daha doğru" olduğunu söylemeye kalkmaz. Sanat dünyaları doğru-yanlış ölçütüne göre yargılanmaz. Bunlar farklı dünyalardır ve birbirleriyle

kıyaslanmaları mümkün değildir. Sanatçı önceden tanınmayan bir dünya getirir, yeni bir dünya getirir: "Nietzsche felsefeyi bu sanat yapıtı modeline göre düşünür" (Droit, 2013: 239, 241-242). Nitekim yaşamı olumlamak yanılsamaları olumlamaya, yanılsamaları olumlamak da sanatı olumlamaya vardırır (yahut denk düşer) Nietzsche'nin düşüncesinde.

"Metafiziğe aykırı bir dünya görüşü evet, ama bir artistik dünya görüşü." (Nietzsche, 2002: 490)

Yukarıda dediğimiz gibi Nietzsche "ilk dönem"inden sonra Dionysos ile Apollon'u Dionysos'un şahsında sentezler ve bundan sonra her şeye yanılsama yönünden bakmaya başlar. Böylece sanat artık yanılsama-yaratıcı bir eğilim anlamına gelmeye başlar. Her türlü yanılsama (yahut illüzyon), sanat isteminin yani 'hakikat'ten kaçma isteminin bir tezahürü durumuna gelir; mamafih Nietzsche sanat ile yanılsamayı eşlemler hatta özdeşleştirir. Böylece sanat, insanı yaşamın acımasız gerçeklerinden korumanın yolu haline gelmiştir; öyle ki Nietzsche'ye göre sanat, biz hakikat yüzünden ölmeyelim diye vardır (Megill, 2012: 91-94). Nietzsche şöyle der: "Bu kitap denebilir ki karamsarlığa karşıdır yani şu anlamda karamsarlıktan daha güçlü olan bir şeyi öğretir. O gerçekten [hakikatten] daha "tanrısal"dır" ki; bu sanattır" (Nietzsche, 2002: 423). Böyle bir dünyayı, böylesine acı çeken bir dünyayı rahatlatmak; ancak yanılsama (yani sanat) yoluyla mümkün olabilirdi (Blackham, 2005: 34). Mamafih Nietzsche insanın en temel başarısının ahlak değil sanat olduğunu düşünür. Acı ancak sanat yordamıyla sevince çevrilebilir ve Yunanlar da bunu bilmekteydiler. Sanat yordamıyla acı nesnel bir kalıba dökülür ve dışarı çıkarılır, böylelikle acı ile aramıza bir uzaklık koyulmuş olur; bu uzaklık da kendi acımızı seyretmemizi ve ona egemen olmamızı sağlar. Tragedyalardan alınan tat da Nietzsche tarafından bu minvalde düşünülür (Oflozoğlu, 1964: 24). Biliriz ki Nietzsche nazarında "Sanat en yüksek değerdir. Hakikatin değerine göre sanat daha

yüksek değerdir" (Heidegger, 2001: 39). Zira hakikat dahi temelini yanılsamada (illüzyonda) bulur. Nitekim Nietzsche şöyle der: "İllüzyon hevesinden gına gelmişti. [...] - Nihayet gördüm ki hakikat hevesimizin mesnedi de illüzyon hevesidir" (Nietzsche, 2019b: 56). Peki bununla ne demek istemektedir? Nietzsche bizi bir parça bile ilgilendiren dünyanın sahte olduğuna hükmeder, yani o bir olgu değildir; gözlemlerin yetersiz bir toplamı ve zihni bir uyduruştan ibarettir. Nitekim o daima olmakta olan, daima yer değiştiren ve asla hakikate yaklaşamayan bir sahteliktir. Neden yaklaşamaz peki? Çünkü "hakikat" diye bir şey yoktur (Nietzsche, 2002: 307). Bu kabilde Nietzsche şöyle der: "Tehlikeli bir karar - Hristiyanın dünyayı çirkin ve kötü bulma kararı, dünyayı çirkin ve kötü yapmıştır" (Nietzsche, 2008b: 123). Tüm bunlar dünyayı şekillendirenin illüzyon olduğunu, biz dünyayı ne tür bir illüzyon çerçevesi içine koyarsak dünyanın da o tür bir dünya olacağını ifade etmektedir aslında. Dolayısıyla da Nietzsche metafizik, din, felsefe yahut ahlak olarak illüzyon yerine sanat olarak illüzyonu koymak istemektedir Nietzsche. Belirtmelidir ki ona göre eski dinin yahut metafiziğin tatmin ettiği gereksinimler zayıflatılabilir hatta kökleri kurutulabilir. Zira bunlar aklın yanılgılarından kaynaklanan birtakım tasarımlardan ibarettir ve tatmin edilmeyi değil bilakis yok edilmeyi hak ederler. Nietzsche'ye göre burada "bir geçiş yapmak" yani "duygularla aşırı yüklü maneviyatı hafifletmek" için sanattan yararlanabiliriz; zira bahsi geçen tasarımlar, metafizik bir felsefeye nispetle sanat aracılığı ile çok daha az sürdürülürler (Nietzsche, 2015a: 24-25). Bu kabilde sanat da bilhassa tragedyaya tarafından temsil edilir çünkü ona göre tragedyaya Apollon ile Dionysos'u en mükemmel (yahut başarılı) minvalde sentezler. Böylelikle (bilhassa tragedyaya anlamında) yanılsama olarak sanat; metafizik, ahlak, felsefe, din gibi diğer yanılsamaları aşarak hayatı olumlamanın yoludur.

"Dinimiz, ahlakımız ve felsefe insanın yozlaşmış biçimleridir. - Karşı hareket: Sanat"
(Nietzsche, 2002: 390)

Nietzsche'nin sanatı öne çıkarmak istemesinin nedeni metafiziği ve ona dayalı diğer tüm illüzyon/yanılsama biçimlerini ekarte etmek istemesidir. Nietzsche'nin metafizik derken asıl kastettiği ve/veya asıl rahatsız olduğu şeyin ise negatif gerçeklikler yani negatif bir varlık düzlemi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Parmenides'i her şeyi "Bir"de görmesi ve buna dayanarak "Varlık"ın hakiki, "Oluş"un ise sahte olduğuna hükmetmesi nedeniyle eleştirdiğini biliyoruz. Nitekim bu; gözümüzle gördüğümüze, kulağımızla duyduğumuza veya dile inanmamamız; sadece düşünceye ve akla inanmamız gerektiği doğal sonucunu ortaya çıkarmıştır. Nietzsche'ye göre Parmenides böylelikle duyular ile soyutlamaları düşünmek yetisi yani akıl arasına büyük bir mesafe koymuş, bunları tamamen ayrı yetilermiş gibi mülahaza edip birbirlerinden uzağa atmış; bu suretle Platon'dan beri felsefenin üstüne bir lanet gibi çökmüş olan "zihin-beden" ikiliğinin kurulmasına da cesaret vermiştir. Ona göre bu olayın şaşılacak olan yanı "efsane (mythos) yardımıyla düşünen, son derece hareketli ve fantezili bir çağda" gerçekleşmiş olmasıdır (Nietzsche, 2010c: 87-88, 90-91). Görüldüğü üzere Nietzsche efsane (mythos) ve yanılsamalardan, bunların kültürü ve/veya insan zihnini şekillendirmesinden rahatsız olmamaktadır; rahatsız olduğu şey efsane (mythos) ve yanılsamaların "Oluş"un değerini/önemini azaltacak şekilde negatif olana, metafizik olana atıfta bulunması ve bunları (asıl) gerçeklik saymasıdır. Böylece beden ve dünyevi olanın önemi/değeri azaltılmış hatta bir bakıma hiçe indirgenmiş olur; bu ise son tahlilde yaşamın olumlanmak yerine yadsınması anlamına gelir. Bu kabilde Nietzsche sanat öğretisinin "derin anlamlı" iki adını, yani Apollon ve Dionysos'u; gerçekötesi alana yönelik kavramlarda değil de "Tanrılar ülkesinin somut, açık biçimleri içinde, anlayış gücü için kavranılır duruma getiren"in Yunanlar olduğunu söylemekte ve bu nedenle onları övmektedir (Nietzsche, 2011c: 17). Mamafih Nietzsche gerçeği ve bilgiyi (yeniden) yaşamın ve doğanın sınırları içerisine yerleştirmeye çalışmakta (Cox, 1999: 33); velakin "Tanrılar ülkesinin somut, açık biçimleri" derken

de illüzyonlara, mitlere, dinlere, efsanelere değil; fakat dünyanın somut, açık biçimlerinden uzak, onlara göndermede bulunmayan ve onları yadsıyan tarzdeki metafizik öğretisi ve inançlara, gerçekötesi alana ve negatife odaklanan yahut bunlarda temellenen illüzyonlara, mitlere, dinlere ve efsanelere karşı olduğunu da açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Öyle ki *Güç İstenci*'nde "Tanrı'nın krallığı", "ebedi yaşam", "kıyamet" vs. kapsamlı "safiyudurmalar dünyası" ile "hayal dünyası" arasında büyük bir fark olduğunu (ve bunun farkın da birincinin aleyhine bir fark olduğunu), "hayal dünyası"nın en azından gerçeği yansıttığını, halbuki "uydurmalar dünyası"nın gerçeği yadsıdığını, yanlışladığını ve ucuzlattığını söyler (Nietzsche, 2008a: 19). Bu kabilde Nietzsche "Bir yargının yanlışlığı bizim için hiç de o yargıya karşı çıkmak değildir" der. Mesele, bir yargının ne ölçüde doğru yahut yanlış olduğu değil; ne ölçüde "yaşam ilerletici" ve "yaşam-koruyucu" olduğu, hatta ne ölçüde "tür-koruyucu" ve belki de "tür-yetiştirici" olduğudur. Zira Nietzsche nazarında "en yanlış yargılar" aslında bizim için "en vazgeçilmez olanlar"dır. Öyle ki yanlış yargılar olmadan insanlık yaşayamaz: Yanlış yargılardan vazgeçmek demek, yaşamdan vazgeçmek demektir. Yanlış yargılardan vazgeçmek demek, yaşamı yadsımak demektir (Nietzsche, 2013: 19-20). Velhasıl Nietzsche nazarında hayatı olumlamaya yaradıktan sonra her türlü yalan ve yanılsama (illüzyon) meşrudur hatta gerçektir, yeter ki bizim dünyamızı olumlayan somut ve açık biçimlere karşı cephe almış olmasın. Bu da Nietzsche ile Leopardi arasında bu bakımdan bir paralellik olduğuna delalet eder.

"Ben insan doğası denen sistemin zorunlu bileşenleri olmaları ve tüm insanlara doğa tarafından verilmiş olmaları sebebiyle illüzyonları bir yönüyle gerçek olarak kabul ediyorum, bu yüzden onları tek bir insanın düşleri olarak değerlendirip hor görmek doğru değildir; bunun yerine illüzyonları doğa tarafından irade edilmiş olan, insanın gerçek bir parçası olan ve eğer onlar olmasaydılar hayatımızın olabilecek en sefil ve barbarca şeye dönüşmüş olacağı şeyler olarak görmek daha doğru olacaktır. Bundan

dolayı illüzyonlar gereklidirler ve şeylerin düzeni ve kompozisyonunun elzem bir parçasını teşkil ederler." (Leopardi, 2013: 58)

18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken, entelektüel camianın bir kısmında "kurtarıcı yalan" yahut "yararlı düş" olarak anabileceğimiz bir fikir yahut anlayış belirmeye başlamıştı. Buna göre; düşler ve mitler, sanılan aksine, giderilmesi gereken birtakım hatalar değil de, gelişime olanak tanıyan birtakım üretken yanılsamalardır (Eagleton, 2013: 71). İşbu anlayış kendisini açık ve cüretkar biçimde Leopardi'de de gösterir. Leopardi, "Timandros ile Eleandros'un Konuşması"nda, doğru olmasalar bile soylu ve canlı olan, kamu esenliği açısından yararlı olan inançları; boş olsalar bile "hayatı yaşamaya değer kılan güzel ve mutlu hayalleri", ruhun doğal illüzyonlarını ve "barbarların hatalarından epey farklı" olduğunu söylediği Antikçağlıların hatalarını olumladığını, övüp yücelttiğini söyler. Hayatı yaşamaya değer kılan ve yararlı eylemler ortaya çıkaran illüzyonlar; bilinmesi ilgisizlik, eylemsizlik, bayağılık, kötülük yahut onursuzluk doğuran yahut da göreneklerde bozulma meydana getiren "sefil ve soğuk hakikat"ten şüphesiz daha gerçek ve daha geçerlidirler (Leopardi, 2015: 236-237). Hatta Güneş'in Dünya etrafında dönmekten vazgeçmesi sonucu yaşanan olaylar dizisini ele aldığı "Kopernikus" adlı diyalogda Leopardi, insanların öyle inandıkları zamanlarda, güneşin gerçekten de dünyanın etrafında döndüğünü imler (Leopardi, 2015: 240). Aslında Nietzsche'nin "Tanrı yoktur" yerine "Tanrı öldü" demesini de bu minvalde düşünebiliriz. Zira illüzyonun gerçeklik bakımından hakikate galebe çalması düşüncesi Nietzsche'de de vardır. Nietzsche nazarında hakikat, "en üst değer ölçütü" olarak geçerli değildir. Görünürlük, yanılsama (illüzyon), aldanma, oluş ve değişmeye yönelik irade; hakikat ve realiteye yönelik iradeden daha derin ve daha geçerlidir (Nietzsche, 2002: 423). Mamafih illüzyonların hakikatten daha gerçek ve daha geçerli olduğunun belirten Leopardi ile Nietzsche arasında tam bir paralellik ve örtüşme vardır. Leopardi'ye göre illüzyonlar hakikatten daha gerçek ve geçerli olmalarına rağmen; modern uygarlık ve

felsefe yüzünden, bu ikisinin hakikate biçmiş olduğu değer yüzünden; hayatı yaşanmaya değer kılan o canlı ve soylu illüzyonlar değerden düşmüştür. Modern uygarlık ve felsefe sınırlarını aşmış, henüz bir barbarlıktan çıkmadan bizi başka bir büyük barbarlığa sokmuşlardır; bu barbarlığın (öncekinin aksine) "cahillikten değil akıl ve bilgiden doğmuş" olması onun da nihayetinde bir barbarlık olduğu gerçeğini değiştirmez. İşbu nedenle Leopardi eskilerin hatalarını bugünün doğrularından üstün görmekte ve eskilerin hatalarını yeniden canlandırmanın uygar ulusların esenliği için elzem olduğunu fakat bunun her geçen gün biraz daha olanaksız hale geldiğini serdetmektedir (Leopardi, 2015: 236-237). Peki bu noktaya nasıl gelinmiştir? Leopardi bu sorunun cevabını ararken antik çağ insanı ile modern insanını sürekli karşılaştırmıştır. Bu iki insanı karşılaştırmasının temel nedeni, yaşam sorunsalını çözmeye yarayacak soyluluk, cömertlik ve erdemin antik çağ insanında saklı olduğunu düşünmesidir. Antik çağ insanının bilhassa eylemci yanını çok beğenmekte (ve imrenmekte) idi. Onların dünyası eylemin düşünceyi sollamış olduğu, düşsel yeteneğin giz dolu büyülerle dünyayı renklendirdiği ve illüzyonların yeşermesine yardımcı olduğu bir dünya idi. Halbuki Aydınlanmacı akılcılık insanlara beklenen mutluluğu getirmemiştir. Dahası, akıl, insanları aldatmış; antik dünyanın insanlara sunmuş olduğu mutluluk aracı olan illüzyonlar, mitler ve fantezilerin oluşmasına engel olmuştur (Akbağ, 2016: ix-x).

"Bizim zamanlarımızın bu büyük ideali -kalbimizi yakinen anlamak ve içindeki her bir küçük duyguyu yahut hissi tek tek belirlemek, tanımlamak, analiz etmek ve öngörmek; sözün kısası bu psikolojik sanat- şiirin kendisi olmaksızın asla varolamayacağı şeyi yani illüzyonu yok etmekte olduğu gibi ruhun ve eylemlerin azametini dahi yok etmektedir. İnsan kendisini o çocukluktan uzaklaştırmaktadır: o çocukluk ki orada her şey acayip ve hayret vericidir, hayalgücünün hiçbir sınırı yok gibi görünmektedir; o çocukluk ki antiklerin zamanında dünyaya tam manasıyla uygunluk göstermekte idi. İnsan kendisini o çocukluktan uzaklaştırdıkça; cezbeye gelme kapasitesini yitirmekte, sahte ve yaramaz

bir hale gelmekte, beyhude olduğunu farketdiği şeyler tarafından coşkulandırılma yeteneği kaybolmakta ve aklın pençesine düşmektedir." (Leopardi, 2013: 18)

Leopardi'ye göre aklın pençesine düştüğümüz ölçüde ruhumuz yaşlanmaktadır ve içinde bulunduğumuz bu zavallı, bu talihsiz akıl ve aydınlanma çağında kendimizden kaçarak hala çocuk olan ve doğaya kötücül ve meraklı gözlerle değil tamamen saf ve masum gözlerle bakan antik insanların doğanın kutsallığını nasıl betimlediklerini görmeye çalışmamız gerekir (Leopardi, 2013: 18). Ona göre Antik Çağ'da hem bilgi ile haz, hem de hakikat ile illüzyon adeta birer tandem teşkil ediyorlarmışçasına bir birliktelik ve uyum arz ediyorlardı. Tarihteki ilk bilgelerin aynı zamanda birer şair olmaları ve bilgeliklerini de şiir marifetiyle aktarmaları da bunun önemli bir göstergesiydi. Bu bilge şairlere (veya şair bilgelere) "hakikatler" kendilerini hayalgücü tarafından dikilen bir kıyafet içinde sunuyordu ve bunlar tamamen değilse dahi en azından büyük ölçüde akıl tarafından değil hayalgücü tarafından keşfedilen hakikatler oluyordu. Bu hakikatler her ne kadar hayalgücünün tesiriyle keşfediliyor olsa bile gene de gerçektiler zira insanların arzularında, tutkularında, illüzyonlarında, inançlarında ve onları bir medeniyet içerisinde birarada tutmakta olan geleneklerde kök salmışlardı. Şiirsel yahut şairane olan her ne varsa, aslında doğrudan doğruya bizim kendi varlığımızda temel bulmakta, bizim kendi varlığımızdan kabarıp taşmaktadır ve tam da bu yüzden bize tanıdık ve aşinadır. Fakat modernite doğayı boşamıştır, reddetmiştir; geleneğin sürekliliğini adeta bir halatı ortadan ikiye keser gibi kesmiştir. Böylece modernite ile birlikte şairin görüşü çiftleşmiş; gerçeklik ve hayalgücü olarak, şimdi ve geçmiş olarak ikiye ayrılmıştır (Caesar ve D'Intino, 2013: lx-lxi). Bu yarılanın müsebbibi de akıldır. Şeyler arasında ilişkiler arayıp durmak, kıyaslamak, sınıflandırmak, genellemelere ulaşmak, dünyayı bir geometrik kurama indirgemek -aklın kabiliyetine uygun olarak insanlığa bilhassa Aydınlanma'dan miras kalan entelektüel araçlar- vs. gibi işlemler tam bir kabusa dönüşmüş ve Leopardi'nin arkadaşı

Pietro Giordani'ye yazmış olduğu 14 Aralık 1818 tarihli bir mektubunda belirtmiş olduğu üzere akıl da insan ırkının celladına dönüşmüştür (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxvii). Aklın deneyimi öngörülebilir nitelikte bir geometrik kurama dönüştürmesi nedeniyle modernite gerçek bir yaşama olanağını ilga etmektedir. İnsanın bilgiye olan doymak bilmez arzusu nedeniyle yaşadığı düşüşten evvelki döneme dönmek, içine düşülen bu açmazdan kurtulmanın tek yoludur fakat (bu saatten sonra) bunun ne kadar mümkün olduğu da kuşkuludur (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxvii, xlvi). Şurası kesin ki: Leopardi'ye göre insan akıl yetisini (veya akılsal yönünü) geliştirmeye odaklandığı, bunu ön plana almaya çabaladığı nispette kendisini doğadan uzaklaştırır ve böyle yaparak da yaşamak kabiliyetini ve/veya kapasitesini yitirmiş olur. Nefes almak yaşamak demektir ve fakat biz nefes almayı aklımızı kullanarak yapamayız (Caesar ve D'Intino, 2013: lix). İnsanın hayattan keyif alabilmesinde illüzyonların oynadığı rol büyüktür. İnsanın diğer hayvanlar karşısındaki büyüklük ve üstünlüğünün kaynağı olarak görülen aklın ise bu noktada bir rolü yoktur; daha doğrusu yalnızca yıkıcı, yok edici bir rolü vardır. Zira aklın eylemi esas itibariyle zekanın en soyut kavramları dahi maddileştiren (veyahut materyalize eden) ve geometrikleştiren bir işlemidir. Öte yandan illüzyonlar tamamen doğaldırlar (Leopardi, 2013: 137-138). Velhasıl aklın pençesine düşmek, yaşamı olumlayan illüzyonların değerden düşmesi anlamına gelir. Halbuki hayatı olumlamak açısından, neşeli bir hayat sürebilmek açısından illüzyonlar oldukça yararlı hatta gereklidirler.

"Bu dünyadaki en sağlam keyif illüzyonların verdiği boş keyiftir" (Leopardi, 2013: 58).

Leopardi'nin "'hiçlik'in hakiki anası ve nedeni" olarak gördüğü "akıl" antik medeniyetler zamanında deneyimin zeminini yok edememiş durumda idi. Elbette Leopardi'nin antik medeniyet derken kastettiği medeniyet daha ziyade Antik Yunan medeniyetidir ve bilhassa da henüz Platon'un düşünceleri tarafından yozlaştırılmamış

dönemdeki Antik Yunan medeniyetidir. Leopardi nazarında Platon, kökenlerimizden gitgide uzaklaştığımız bu gelişim çizgisinde oldukça önemli rol oynayan ve bu gelişime çok büyük bir ivme kazandıran iki önemli hareketin öncülü konumundadır. Söz konusu bu iki hareket: 'Hristiyanlık' ve 'Bilimsel Devrim'dir. Bu iki hareketin ortak bir yönü olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi tini ve soyut ideleri bedenine aleyhine olacak biçimde yüceltip yükseltti, fenomenal dünyayı da "'iyi'nin düşmanı" olarak gördü (ki Leopardi'nin Hristiyanlığa bu minvalde yöneltmiş olduğu eleştirilerin Nietzsche'nin Şen Bilimi'ni önelemek bakımından dikkate değer olduğu söylenebilir), öte yandan ikincisi ise şeylerin görünüşü altında yatan daha temelli ve/veya esaslı bir gerçekliğe inanma ihtimalini sonsuza dek ilga etti (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxi). Burada Leopardi'nin, illüzyonların alanını daraltan yahut ilga eden her türlü hakikat düşüncesine karşı olması hasebiyle bilimsel hakikat düşüncesine de karşı çıkan Nietzsche ile birebir örtüşen bir tutum içinde olduğunu belirtebiliriz. Bilimin kahramanlarına önem atfetmekle birlikte Leopardi'nin genel olarak bilim hakkındaki görüşleri oldukça radikaldir. Bilimin ilerleyişini insanlık adına bir zafer yahut iftihar vesilesi olarak görmez. Bilimsel ve teknolojik bilgi insan yaşamını geliştirmektedir ve geliştirmeye de devam edecektir, öyle ki Leopardi kendi yaşadığı dönemin gelecek çağın insanları tarafından neredeyse hiç gelişmemiş yahut azıcık gelişmiş bir dönem addedileceğini söyler. Gelgelelim, manevi ilerleme bundan farklı bir konudur ve Leopardi'nin bilimsel ve teknolojik bilginin manevi ilerlemeye katkı yapacağına yönelik bir beklenti içerisinde değildir. Zira bugüne dek manevi ilerlemeyi meydana getiren şey öğrenme olmamıştır; bilakis ne kadar fazla öğrenirsek insan anlayışını o ölçüde daraltmış oluyoruz (Caesar ve D'Intino, 2013: lxxv-lxxvi). Dolayısıyla Leopardi'de bilimin ilerlemesi ile yaşamın olumlanması bir korelasyon arz etmez. Bu da "*fiat veritas pereat vita* (hakikat olsun, yaşam yok olsun)" sloganında içerilen tehlikeli soğukkanlılığa dikkat çeken ve buna karşı bizi uyarın Nietzsche'nin tutumuyla örtüşme içerisindedir (Nietzsche, 2019a: 28).

"Böylelikle modern insanın ruhunda yaratılan zihinsel süreçleri bir imgeyle canlandırılm gözümdedir. Tarihsel bilgi tükenmez pınarlardan durmaksızın akıp geliyor, yabancı ve bağlam dışı olan sökün ediyor, bellek tüm kapılarını açıyor ve yine de yeterince açılmamış oluyor, [...] yavaş yavaş ikinci bir doğa haline geliyor; bu ikinci doğanın, birincisinden çok daha zayıf, çok daha huzursuz ve tepeden tırnağa sağlıksız olduğu hiç kuşku götürmezdir. Sonunda modern insan, hazmedilemez bilgi taşlarından oluşan muazzam bir kütleyi beraberinde sürüklüyor; sonra bu kütle masallarda söylendiği gibi, bazen tangır tungur ediyor insanın vücudunda. Bu tangırtı, modern insanın özgün niteliğini açığa vuruyor: dışa karşılık düşmeyen bir içle, içe karşılık düşmeyen bir dışın tuhaf zıtlığı, eski halkların tanımadıkları bir zıtlık. [...] oysa yaşayan tüm varlıklarda, uygunsuz bir zıtlıktır bu. Modern kültürümüz bu yüzden yaşayan bir kültür değildir, çünkü söz konusu zıtlık olmadan kavranılamaz, yani: gerçek bir kültür bile değildir, sadece kültür hakkında bir bilgidir, kültür-düşüncesi, kültür-duygusu eksiktir onda, ondan bir kültür-kararı çıkmaz. [...] kötü bir taklitten ya da kaba bir tavırdan öte bir anlam taşımaz." (Nietzsche, 2019a: 29)

Yukarıdaki alıntıda "dışa karşılık düşmeyen bir içle, içe karşılık düşmeyen bir dışın tuhaf zıtlığı" derken Nietzsche sanki Camus'nun "absürd"ünü incelemiş gibidir. Diyebiliriz ki bu zıtlığın ortaya çıkışının sebebi de illüzyon ile hakikat arasındaki birliğin bozulmasıdır. Halbuki yaşamın olumlanması için illüzyonlara ihtiyaç vardır; yaşamı olumlar tarzındaki illüzyonlara, yani Apollon ile Dionysos arasında sağlıklı bir uyum ve birlikteliğe dayalı illüzyonlara. Apollon ile Dionysos arasındaki sağlıklı uyum ve birliktelik bozulunca, yaşamı olumlamaya yarayan illüzyonlar da elden çıkmaya, yitmeye yahut değerden düşmeye başlar. Leopardi de benzer minvalde düşünür. Ona göre ulusların medeniyeti doğa ile aklın mezcedilmesinden ihdas olunup bu iki öge arasında doğa diğer ögeye nispetle daha büyük bir paya sahip bulunagelmiştir. Keyhüsrev zamanındaki Perslere, Yunanlara yahut Romalılara bakarsak bunu rahatlıkla

görebiliriz. Romalılar, tarihleri boyunca hiçbir dönem, barbarlığa boyun eğdikleri dönemdeki kadar filozof olmamışlardır. Bir ulusun özgürlüğünün bekçisi ne akıldır ne de felsefedir; halihazırda kendilerinden epeyce uzaklaşmış bulunduğumuz erdem, illüzyonlar ve coşkudur yani diğer bir deyişle doğadır. Filozoflardan oluşmuş bir ulus dünyadaki en dar görüşlü ve korkak ulus olurdu. Şu halde bizim rejenerasyonumuz kendisini bir ultra-felsefe olarak anabileceğimiz şeye bağlıdır; bir ultra-felsefe ki şeylerin tam ve yakın bilgisi vesilesiyle bizi yeniden doğaya yaklaştıracak, ona yakın hale getirecektir. Bu yüzyılın olağanüstü aydınlanmasının neticesinin bu olması gerekir (Leopardi, 2013: 101). Zira Leopardi'ye göre insan ancak din yahut illüzyonlar vasıtasıyla yaşayabilir. Bu açık ve su götürmez bir olgudur. Eğer birisinin dinini yahut illüzyonlarını amansızca kesip atarsanız, o her kim olursa olsun, kendisini öldürmesi işten bile olmaz. Zira çok derin anlamda bir mutsuzluğun nedeni genellikle büyük ve canlı illüzyonların yoksunluğu ve yitimidir (Leopardi, 2013: 157, 165). Bu, Nietzsche ile Leopardi'nin örtüştüğü bir diğer noktadır. Tıpkı Leopardi gibi Nietzsche de yaşamın ancak illüzyonlar üzerinden olumlanabileceğine inanır ve hakikate olan düşmanlığının temelinde de bu yatar:

"Yaşam hakkındaki yanılgı, yaşam için zorunlu. — Yaşamın değeri ve kıymeti hakkındaki her inanç, saf olmayan bir düşünmeye dayanır" (Nietzsche, 2015a: 28).

Neden Nietzsche yanılgıyı (yahut yanılsamayı) "yaşam için zorunlu" görmektedir? Neden hem Nietzsche hem de Leopardi, ağız birliği etmişçesine illüzyonları olmazsa olmaz addetmektedir? Anlaşılan, illüzyonların sönmesiyle beraber karşımızda bulacağımız hakikat acı bir hakikattir, korkunç bir hakikattir; böyle bir hakikat de insanın yaşama sevincini kaçırmaya ziyadesiyle kafi gelebilir. Zira Tanrı'nın ölümü ve buna paralel olarak büyük anlatıların ölümüyle birlikte; dünya iyi bir Tanrı tarafından adil biçimde güdülen rasyonel bir yer olmaktan çıkıp, yolu rastlantı

tarafından çizilen bir yer olup çıkmıştır. Artık hayatın özünde adaletsizlik değil de adalet olduğuna ve her ruhun hak ettiğine er geç erişeceğine güvenmek olanaklı değildir. Bugün bizi karşılaştıran şey, dünyanın özündeki adaletsizliktir: "Bir kez daha, müdahale etmek ve bu konuda bir şeyler yapmak bize kalmıştır" (Svendsen, 2018: 87-88). İşbu yüzden Nietzsche "yaşam hakkındaki yanılgı"nın "yaşam için zorunlu" olduğunu serdetmektedir. Yaşama inanabilmek için, yaşamın değerine inanabilmek için; muhakkak saf olmayan bir düşünceye sırtımızı dayamalı, yani icabında kendi kendimizi aldatmalıyız. Bu kabilde, bir insanın toplam mutluluğu mevzubahis ise, "insan doğasının iyiliğine kör bir inanç" ve "insani eylemlerin çözümlenmesine karşı öğretilmiş bir isteksizlik"; Nietzsche nazarında (hakikate nispetle) daha arzulanır şeyler addedilebilir (Nietzsche, 2015a: 28, 34). Nitekim tüm kavramlar ve türlerin geçici olduğuna, insan ile hayvan arasında temel bir farklılık olmadığına (yani insanın da nihayetinde bir olduğuna) ilişkin öğretiler; yani Nietzsche'nin "benim doğru ama ölümcül bulduğum" dediği öğretiler şayet halkın içine fırlatılacak olursa; halkın parçalanması, nihayetinde bir halk olmaktan çıkması sürpriz olmayacaktır (Nietzsche, 2019a: 76). Velhasıl insanlık hem hakikat hakkında, hem de bizzat kendisi hakkında yanılmak, aldanmak yahut kendi kendini aldatmak durumundadır ki yaşama soylu ve coşkulu bir biçimde "evet" demek onun için mümkün ve/veya müyesser olabilsin, kısacası yaşam olumlanabilsin.

"Benim Dionysos idealim... Bütün organik fonksiyonların, bütün en güçlü yaşama içgüdülerinin optiği: Bütün yaşamda yanılgıyı isteyen güç; yanılgı hatta düşünüşün şartı olarak. "Düşünülmeden" önce "uydurulmuş" olmalıdır." (Nietzsche, 2002: 275)

Yaşamı olumlayabilmek adına; yaşamın kendisine ve/veya yaşamın hakikatine başvurmakta illüzyonlara başvurmak çok daha akıllıca bir yol olacaktır, hatta denebilir ki gidilebilecek yegane (makul) yol budur; "yaşam hakkındaki yanılgı" bu

yüzden "yaşam için zorunlu"dur. Zira Nietzsche'ye göre: "varoluşun yadırgatan, acı verecek denli paradoksal, kuşku uyandıran ve saçma bir yanı" vardır (Nietzsche, 2011a: 16). İşbu sebeple Nietzsche der ki: "Deha sahibi insan, en azından iki şeye daha sahip değilse, hiç çekilmez. Dünyayla barışık olmak, saflık." (Nietzsche, 2013: 80). Herhalde burada bilhassa Schopenhauer'a (ve muhtemelen Leopardi'ye) laf çatmaktadır. Peki ama neden böyle demektedir? Deha sahibi olan fakat dünyayla barışık olmayan insan neden hiç çekilmez? Çünkü deha sahibi insan, eğer dünyayla barışık da değilse, hiç çekinmeden dünyanın özünü gözlerimizin önüne serecektir: "Dünyanın özünü gözlerimizin önüne seren, hepimizde en nahoş hayal kırıklığını yaratır." Nietzsche'nin illüzyonları yaşam için zorunlu görmesinin hikmeti de burada yatmaktadır. Zira dünyanın kendisi olarak dünya değil, fakat tasarım (yanılgı) olarak dünyadır ancak "anlam yüklü, derin, harika olan, mutluluğu ve mutsuzluğu bağrında taşıyan" (Nietzsche, 2015a: 26). Mamafih illüzyon-hakikat karşıtlığı, Nietzsche nazarında bir bakıma illüzyon-bilgi karşıtlığı demektir. Hakikat aşkı, hakikat tutkusu Nietzsche tarafından bilgi ile eşlemlenir. Hakikat ve bilgi, illüzyonlara düşmandır; illüzyonların alanını daraltmak ve dahi tümünden ilga etmek isterler. Bu ise yaşamı olumlamanın yolu değildir, bilakis bir hastalıktır, yaşamı olumlamanın önünde bir engeldir. Bu kabilde, Nietzsche'nin kendisinden "kendisinde öğrenecek bir şeyler bulduğum biricik psikolog" (Nietzsche, 2010a: 95) diye bahsettiği Dostoyevski'nin şu sözü manidardır: "her şeyi fazlasıyla anlamak bir hastalıktır; gerçek, tam manasıyla bir hastalık" (Dostoyevski, 2019: 7). Nitekim, gerçekten de, der Dostoyevski, eğer bir gün bütün arzu ve kaprislerimizin formülü bulunursa; bunların esasına, yani "hangi kanunlara bağlı olarak" meydana geldiklerine ve "nasıl geliştikleri"ne, hangi durumda hangi yolu takip ettiklerine vs. dair "kesin bir matematik formül" ortaya çıkacak olursa; o zaman muhtemelen -hatta mutlaka- insanlar hiçbir şey istememeye başlayacaklar: "Cetvele bakarak arzu etmenin ne tadı olur?" (Dostoyevski, 2019: 29). Bu sözler hatra

Leopardi'nin (her şeyi maddileştirmesi ve/veya bir geometri kuramına indirgemesi nedeniyle) akla yönelttiği eleştirileri getirir ve Nietzsche'nin illüzyonlardan taraf olup; yaşamı olumlamak adına icabında bilgiye, bilime ve hakikate sırtını dönmesinin ardında da bu saik yer alıyor gibi görünmektedir:

"Birçok şeyi asla ve asla bilmek istemiyorum. — Bilgelik bilgiye de sınırlar çizer."
(Nietzsche, 2010a: 4).

Aslında, der Nietzsche, "bilim ve bilgeliğin hiçbir değeri yoktur", bunlar iyilik olarak da herhangi bir değer taşımazlar. Bunlar daima, kendilerine ancak oradan bakıldığında değerli ya da değersiz olabilecekleri bir hedefe istinaden değerli ya da değersiz olabilirler (yani bunlar temel bir değer değildir, kendinde-değerli değildir). Bu kabilde öyle bir hedef düşünülebilir ki, oradan bakıldığında bunlar değer değil bilakis yüksek bir değersizlik arz etsin. Nietzsche buna, "aşırı aldanış"ın yaşamın yükseltilişin koşulu olarak kabul edilmesini örnek verir (Nietzsche, 2002: 139). Bilahare Nietzsche "Doğru dürüst bir hayat bilimle kazanılmaz: Bilgelik kişiyi bilge kılmaz" der (Nietzsche, 2002: 233). Anlaşılan, gerçek bilgelik yaşamı olumlamak demektir; bu da kişinin icabında bilgeliğe sırtını dönmesini gerektirir. Zira bilgelik bizi korkunç hakikatle yüz yüze bırakmaya yahut onun içinde boğulmaya değil bilakis onu aşmaya yaramalıdır. Yukarıda denildiği gibi; varoluş kuşku uyandıran, yadırgatan, paradoksal ve saçma bir yana sahiptir (Nietzsche, 2011a: 16) ve bu da yaşamı olumlamaya engeldir. Nedir peki bu yan? Muhtemelen bununla insanı aniden yakalayan talihsizliği ve faniliği kastetmektedir. Nitekim ona göre insanlık olarak kendini tıpkı doğada israf olan "tek tek çiçekler gibi israf edilmiş hissetmek", bütün duyguların üzerinde bir duygudur: "Ama kimin yetisi vardır ki buna? Elbette sadece bir şairin: ve şairler her zaman bilirler kendilerini avutmayı" (Nietzsche, 2015a: 30). Burada kendini avutmayı bilen şair olduğunu söylemesi, Leopardi'nin illüzyonları şiir ile, şair ile, şairane olan

ile özdeşleştirdiği nazara alındıkta daha manidardır. Ancak bir şairin bilgeliği buruk bilgelikleri kovup bunun yerine yaşamı olumlayan bilgeliği koyabilir. Nitekim Nietzsche'ye göre güçlü ruh, korkak olan her ne varsa kovar kendinden. Onun gözünde aşağılıktır hep kaygılanan, yakınan, ah vah eden. Mamafih güçlü ruh, kendinden "buruk bilgelik"i de kovmayı bilendir (yaşamı olumlamak için bu şarttır zira). Nedir bu buruk bilgelik? Nietzsche nazarında hep karanlıklarda filizlenen ve gecenin gölgelerini andıran bilgelik, "Her şey boş!" diyerek daima iç çeken bilgelik "buruk bilgelik"tir (Nietzsche, 2007a: 259). Acaba varoluşun kuşku uyandıran, yadırgatan, paradoksal ve saçma yanı da; zamanın geçip gidecek ve fani olan her şeyin yalnızca bir yalandan ibaret olacak olması, insanın mutluluğunun büyüklüğünün üstüne onun faniliğinin gölgesinin ve karanlığının düşmesi, nihayetinde insanlığın doğadaki tek tek çiçekler misali israf olup gideceği gerçeği, hülasa her şeyin boş olması mıdır? Acaba soylu ve canlı illüzyonlar yerine hakikati yerleştiren bilgelik, yani buruk bilgelik bize bunu mu bildirir? Zerdüşt, bir kahinin şöyle dediğini işitir:

"Bir öğreti çıktı ortaya, bir inanç da ona eşlik ediyordu: "Her şey boş, her şey birbirinin aynı, her şey eskidendi!" Ve bütün tepelerden tekrar yankılandı: "Her şey boş, her şey birbirinin aynı, her şey eskidendi!" Mahsulü topladık elbette: ama neden çürüyüp karardı tüm yemişlerimiz? Neydi en son gecenin kötücül mehtabından düşen? Boşa çıktı tüm çabalar, zehre dönüştü şarabımız, kem gözler tarlalarımızı ve yüreklerimizi kavurdu. Kuruduk hepimiz; ve ateş düştüğünde üstümüze, kül gibi uçuşuyoruz: — evet ateşi bile yorgun düşürdük." (Nietzsche, 2007a: 181)

2.2.3. Bengi-dönüş

Nietzsche "görünen dünya"nın aslında "değerlere göre görülen bir dünya"

olduğunu, değerlere göre seçilmiş ve düzenlenmiş olduğunu, yani idamesi ve kudretinin yükseltişi itibariyle pragmatizm bakış açısına göre bir dünya olduğunu söyler. Buna göre "görünürlük"ün karakterini arzeden yalnızca bakış açıdır, perspektifik olandır. Binaenaleyh bakış açısı çıkarılınca geriye bir dünya diye şey kalmaz. Eğer kalsa idi, eğer böyle bir şey mevzubahis olsa idi; bununla rölativizm de ilga edilmiş, iptal edilmiş olurdu. Halbuki her güç merkezinin, bütün için bir perspektifi vardır ve buna göre "görünür dünya" bir merkezden yoldan çıkan spesifik türde bir eyleme indirgenmiş olur. Gelgelelim başka türde bir eylem de zaten mevcut değildir ve dolayısıyla "dünya" da bu eylemlerin kolektif oyunu için bir sözcükten ibarettir nihayetinde, bundan öte bir gerçekliği yoktur. Mamafih artık "görünürlük"ten bahsetmek için hiçbir hakkımız kalmaz, hatta böyle bir hakkın en ufak bir gölgesi dahi kalmaz geriye. Zira bir "başka", bir "gerçek", bir özsel varlık yoktur. Netice itibariyle; görünür (zahiri) dünya ve hakiki (gerçek) dünya karşıtlığı, "dünya" ve "hiçlik" karşıtlığına indirgenmiş olur. Hakiki dünya ve görünür dünya: Nietzsche nazarında bunlardan birincisi yalnızca fiksiyondur. Öte yandan "görünürlük" bizzat realiteye aittir: O bizim için gerçektir. Çünkü biz onun içinde yaşayabiliriz ve bu da bizim için onun gerçekliğinin ispatıdır. Dünya, onun içinde yaşadığımız olgusu bir yana bırakılırsa; bir "kendinde" dünya olarak varolmaz. Şu halde dünya aslında bir bağlantılar dünyasıdır; belirli koşullar altında, her bir farklı noktadan, farklı bir yön, farklı çehre kazanır (Nietzsche, 2002: 285-286). Peki Nietzsche'nin "hakikat"i ya da "hakiki dünya"yı ilga etmek suretiyle rölativizmi ve/veya perspektivizmi tesis etmiş olmasının anlamı nedir? Denebilir ki rölativizmi ve/veya perspektivizmi iptal eden bilgi ancak hakikatin bilgisi olabilir. Bu yüzden Nietzsche bilgiye sınır çekmek ister. Bilgiye sınır çekmek istemesinin amacı, canlı ve soylu illüzyonlara yer açmaktır. İllüzyonların hakikate yeğlenmesinin nedeni ise; dünyanın özünü gözler önüne seren, en nahoş hayal kırıklığını yaratacak olmasıydı. Zira biliyoruz ki "anlam yüklü, derin, harika olan, mutluluğu ve mutsuzluğu bağrında

taşıyan" dünya ancak tasarım (yanılgı) olarak dünyadır. Nietzsche'ye göre bu sonucun vardıracağı felsefe de dünyanın mantıksal olarak olumsuzlanmasıdır: "Bu felsefe ise dünyanın pratik bir olumlanması ile olduğu kadar, bunun tam tersi ile de bağdaştırılabilir" (Nietzsche, 2015a: 26). Dünyanın mantıksal olarak olumsuzlanmaması için hakikati ilga etmek lazımdır ki hakikatin yerini illüzyon alabilsin. Zira yaşamın hakikati, yaşamı olumlayabilmek adına; illüzyonlar kadar tesirli, güçlü, coşkulu yahut verimli değildir. İşbu yüzden; yaşamı olumlayabilmek adına sırtımızı yaşamın hakikatine dayamaktansa, birtakım soylu ve canlı illüzyonlara dayamak yeğdir. Bu noktada Nietzsche'nin oldukça pragmatist bir tavır takındığına şüphe yoktur. Her şey yaşam içindir; yalan ya da hakikatin bir önemi yoktur, yaşamı hangisi daha iyi olumlayacaksa biz onu seçer, onu alır ve onu kullanırız: Bu kadar basit... Bu kabilde aktif nihilizm (bir nevi) pragmatist nihilizmdir. Hakikatin illüzyonların meşruiyetine gölge düşürmesini, onların yaşamı olumlayıcı gücünü kırmasını yahut zedelemesini istemeyiz. Mamafih hakikat olmadığı için zaten her şey illüzyondur, dolayısıyla ancak ve ancak illüzyonlar hakikattir. Acaba illüzyonları hakikat kılmayı hedefleyen tüm bu rölativizm ve/veya perspektivizmin bir amacı da "bengi-dönüş"e yer açmak mıdır? Yaşamı olumlamanın bir yolu olarak "yanılsama"nın Nietzsche tarafından ortaya konan bir sürümü olarak değerlendirilebilir mi bengi-dönüş? Nitekim Nietzsche ne diyordu? Bir yargının yanlış olması, bizim o yargıya karşı çıkmamız için bir gerekçe teşkil etmez; zira önemli olan o yargının ne ölçüde doğru olduğu değil, fakat ne ölçüde "yaşam-koruyucu" ve "yaşam-ilerletici" olduğudur. Hatta diyordu ki en yanlış yargılar bizim için en vazgeçilmez olanlardır. Öyle ki; yanlış yargıları yadsımak, aslında yaşamı yadsımak demektir (Nietzsche, 2013: 19-20). İşin doğrusu, Zerdüş'tü bunu imleyen, bengi-dönüş'ün (hiç değilse) bir yanılsama olarak işlev görebileceğinin ipucunu veren şu bildirimde bulunur:

"Ne kadar hoştur tüm sözler ve ezgilerin tüm yalanları! Sevgimiz ezgilerle rengarenk gökkuşaklarının üstünde dans eder [...] Her şey gider, her şey geri döner; varoluş çemberi sonsuzluğa kadar döner. Her şey ölür, her şey yeniden canlanır, varoluşun yılı sonsuzdur" (Nietzsche, 2007a: 296-297).

Nietzsche *Ecce Homo*'da, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*'ün ana sorununun "bengi-dönüş" olduğunu ve bunun aynı zamanda "erişilebilecek olan en yüksek onaylama ilkesi" olduğunu belirtir (Nietzsche, 2016: 85). Ancak bengi-dönüş'ün kesinlikle bir yanılsama olduğunu iddia etmekte aceleci davranmamalıyız. Zira Nietzsche bengi-dönüş kuramının sağlam bilimsel dayanakları olduğunu savlamaktadır. Nitekim bengi-dönüş hakkında "bütün mümkün varsayımların en bilimsel olanıdır" der (Nietzsche, 2002: 48), dahası onun nazarında bengi-dönüş enerjinin korunumu ilkesi tarafından kaçınılmaz kılınmaktadır (Nietzsche, 2002: 496). Mamafih bengi-dönüş'ü "bir dogma olarak değil, bir hipotez (kuram) olarak" düşünmek gerekir (Kaufmann, 1974: 332). Peki nedir bu bengi-dönüş? Nietzsche bunu şöyle açıklar: Eğer dünya donabilir, ölebilir, bir hiç olabilirse; bir denge durumuna erişebilir yahut da varacağı bir hedefe (hedef noktasına) sahip olabilirse; o zaman bu durumun halihazırda erişilmiş olması gerekirdi. Fakat erişilmemiştir (demek ki ilanihaye devam etmektedir). Buradan hareketle Nietzsche insan varlığının bu büyük zar oyunundaki kombinasyonların hesap edilebilir bir rakamını katetmesi gerektiği çıkarımında bulunur. Evrenin bir ölümü, bir sonu, varıp da denge durumuna erişeceği bir hedefi olmaması buna delalet eder. Burada sonsuz bir zaman mevzubahis olduğundan, her bir mümkün kombinasyon, herhangi bir zamanda muhakkak bir kere erişilmiş olacaktır; dahası sonsuz kere erişilmiş olacaktır. Her bir kombinasyon ile onun ilk tekerrürü arasında, mümkün olan (diğer) tüm kombinasyonlar da geçmiş olmak zorunda olacağı için; nihayetinde "mutlak özdeş dizilerden bir devri daim" bulunduğu ispatlanmış olur (Nietzsche, 2002: 499-500). Hülasa bu kuram kısaca şunu iddia etmektedir: Evren sınırlı bir uzayda bulunan sınırlı

sayıda şeyden meydana gelir. Bu da bütün bu şeyler için ancak belirli sayıda düzenlemeler olabileceğini ifade eder. Öte yandan zaman ise sonsuzdur. Demek ki birbirine eş düzenlemeler sürekli yeniden yeniden oluşmalıdır ve bu oluşumlar da sonsuz kere tekrarlanacaktır. Mamafih Nietzsche'nin ortaya attığı bengi dönüş fikri; sonsuz yinelemeyi, yani tarihin kendisini (en küçük bir ayrıntı dahi değişmeyecek biçimde) sonsuza dek ve/veya sonsuz kere yinelediğini savlayan bir kuramdır. Şimdi olan biten her şey; aslında geçmişte de sonsuz kere olmuştu, gelecekte de sonsuz kere olacaktır (Hayden, 2013: 69). Şimdi Nietzsche'nin burada nasıl bir varsayımda bulunduğunu yahut hangi varsayımdan hareketle böyle bir çıkarımda bulunduğunu daha iyi anlamak için onun "*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*" adlı eserinde yazdıklarına gözatmak yerinde olacaktır. Nietzsche burada bir yerde Anaximandros'un görüşlerini ve Thales'e getirdiği eleştirileri ele almaktadır. Bildiğimiz üzere Schopenhauer, insanı hiç var olmaması gereken ve varlığının kefareti de çektiği türlü acılar ve ölümle ödeyen bir varlık olarak görüyordu. Anaximandros da benzer şekilde, her şeyin zamanın düzenine uygun olarak cezasını çekmek ve yaptığı haksızlıklardan ötürü mahkum edilmek yani yok olmak durumunda olduğunu serdeder (Nietzsche, 2010c: 50-51). Anaximandros şunu sormaktadır: "Ebedi birlik varsa, bu çokluk nasıl oluyor?" Çünkü çokluk; çelişkili, kendini yiyen bir karaktere sahiptir. Çokluğun var olması meşru değildir, bunun cezasını da durmadan yok olarak çekmektedir (Nietzsche, 2010c: 54-55). Fakat Nietzsche bu noktada akla şu sorunun geldiğini söyler:

"Madem ki şimdiye kadar ebedi denecek kadar uzun bir zaman geçmiştir, neden bütün olmuş olanlar çoktan yok olup gitmemiştir? Oluşun akımı niçin durmadan tazeleniyor?" (Nietzsche, 2010c: 55).

Nietzsche de bengi-dönüş fikrini ortaya atarken, aslında yukarıdaki soruyu sormakta yahut mevzubahis soruda içerilen aynı varsayımı temele almaktadır. Eğer

ebedi denebilecek kadar uzun bir zaman geçmişse, şimdiye kadar neden her şey çoktan yok olup gitmemiştir? Burada o dönem bilimsel çevrelerde hakim olan bir görüş, yani zamanın ve/veya evrenin bir başlangıcı olmadığı görüşü kendini göstermektedir. Zira Nietzsche bengi-dönüş'ü açıklarken şu varsayımı temele alıyordu: "Eğer dünya [...] ölebilirse, bir hiç olabilirse, ya da o bir denge durumuna ulaşabilirse, [...] bu takdirde bu durumun erişilmiş olması gerekirdi" (Nietzsche, 2002: 499-500). Ancak belirtmek gerekir ki ne günümüzün kozmologları evrenin sınırlı olduğundan emindirler, ne de çağdaş fiziğin temel parçacıkları bengi-dönüş için (yani sonsuz yineleme için) gereken istikrar ve kalıcılığa sahiptirler (Hayden, 2013: 70). Mamafih Nietzsche'nin bengi dönüş kuramı bugün bilimsel açıdan tartışılmaya değer değildir. Eğer bengi dönüş kuramını Nietzsche'nin ısrarla açıkladığı şekilde yorumlarsak, (Amerikalı filozof Schacht'ın da belirttiği üzere) bu kuramın hiçbir savunulur tarafı yoktur. Çünkü bu kuram o dönemin sahte-atomcu ve sahte-mekanikçi varsayımlarına dayanmaktaydı (Plank, 2012: 411-412). Öte yandan Nietzsche bengi-dönüş'ü, bilimsel bir sav (yahut kozmolojik bir varsayım) olarak temellendirirken 'zaman'ın bir başlangıcı olmadığını varsayıyordu (Yavuz, 2005: 144). Ancak o dönem bilimsel çevrelerde hakim olan görüş, Big Bang kuramıyla birlikte hakimiyetini yitirmiştir. Nietzsche zamanın bir başlangıcı olmadığını düşündüğü için "sonsuz bir zaman"dan bahsetmekteydi. Halbuki bugün durum çok daha karmaşıktır ve/veya belirsizdir, bengi-dönüş kuramının (bilimsel açıdan) ayağını basabileceği (bilimsel) bir zemin bulunmamaktadır. Bunda klasik mekaniğin yetersiz kalması nedeniyle 20. yüzyıl başında kuantum mekaniğinin (ve dolayısıyla belirsizlik ilkesinin) sahneye çıkmasının da çok önemli rolü vardır zira Nietzsche'nin bengi-dönüş kuramı evrende mutlak bir determinizm olduğu varsayımını temele almaktaydı. Fakat o zamandan bu zamana köprü'nün altından çok sular akmıştır. Bengi-dönüş'ün bilimsel bir kuram olarak bugün muhtemelen bir kocakarı masalından daha fazla geçerliliği olmadığını söylemek yanlış olmaz. Ancak, yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere,

Nietzsche'nin bengi-dönüş'ü bir yanılsama olarak (en azından yanılsama olma -yani doğru olmama- ihtimalini göze alarak yani bu ihtimalin bilincinde olarak) ortaya koymuş olabileceğini akılda tutmak gerekir. Bu kabilde bengi-dönüş'ün bilimsel bir kuram olarak ne kadar geçerli olduğunun birinci derecede önemli olmadığı varsayılabilir. Zira biliyoruz ki Nietzsche illüzyon ile hakikat arasındaki farkı ilga etmiştir ve bu boşuna değildir. Velhasıl (asıl) önemli olan (ister bir illüzyon, ister bir hakikat addedilsin) bengi-dönüş'ün (yaşamın olumlanması bakımından) işlevidir. İşbu sebeple bengi-dönüş'ün doğru olmasından ziyade insanlar tarafından doğru kabul edilmesidir önemli olan, dolayısıyla da bengi-dönüş'ün doğru olma ihtimaline açık kapı bırakılmış olması ve/veya bunun insanlar açısından bir inandırıcılık taşıyor olması kafidir: Nietzsche için de durumun bu olduğu söylenebilir. Zira Nietzsche, *Ecce Homo*'da bengi-dönüş "keşfini" nasıl yaptığından bahseder: Silvaplane gölünün kıyısında ormanda yürüyorken bir taş yığınının yanında durduğunu ve bu fikrin oluştuğunu anlatır. Nietzsche bu tecrübesini kısa süre sonra Peter Gast'a yazmış olduğu bir mektupta aktarmıştır: "Duygusal gözyaşları değil fakat sevinç gözyaşlarıydı, şarkı söylediğim ve anlamsız konuştuğum, diğer insanlardan daha üstün bir vizyonla dolduğum bir andı" sözleriyle coşkusunu açıklamıştır (Jackson, 2010: 75). Buradan hareketle Nietzsche'nin bengi-dönüş'ü yalnızca (boş bir) yanılsama yahut salt bir faraziye olarak değil fakat aynı zamanda gerçeklik yahut (en azından) gerçek bir olanaklılık olarak gördüğünü belirtebiliriz. Öyle görünüyor ki Nietzsche gerçekten de bengi-dönüş'ün doğru olduğunu yahut olabileceğini (insanların da bunu bu şekilde kabul edeceğini) samimiyetle umuyor idi.

"Şarkı söyle ve coş, ey Zerdüş, ruhunu yeni şarkılarla iyileştir: böyle yap ki, şimdiye kadar hiçbir insanın yazgısı olmamış büyük yazgını taşıyasın! Çünkü senin hayvanların biliyorlar, ey Zerdüş, senin kim olduğunu ve kim olman gerektiğini: anla ki, sen, sonsuz geri dönüşün öğretmenisin — budur işte senin yazgın! Bu dersi verecek ilk kişi

olman — nasıl bu büyük yazgı aynı zamanda senin en büyük tehliken ve hastalığın olmasın! Bak, bizler biliyoruz senin ne öğrettiğini: her şeyin sonsuz geri döndüğünü, bizim de her şeyle birlikte geri döndüğümüzü ve daha önce sayısız kez burada var olduğumuzu ve her şeyin de bizimle birlikte var olduğunu. Sen büyük bir oluş yılının var olduğunu öğretmekte, dev bir büyük yıl: bunun hep yeniden dolabilmesi ve boşalabilmesi için bir kum saati gibi hep yeniden çevrilmesi gerek" (Nietzsche, 2007a: 300-301).

Yukarıdaki "bu büyük yazgı aynı zamanda senin en büyük tehliken ve hastalığın olmasın!" ifadesi, Nietzsche'nin bengi-dönüş kuramının (bilimsel olarak) boş çıkabileceği ihtimalinin bilincinde olduğunu düşündürmektedir. Mamafih biz (asıl) önemli olanın bengi-dönüş'ün doğru olup olmamasından ziyade onun işlevi olduğunu söylemiştik. Peki nedir bengi-dönüş'ün işlevi? Tam olarak neye hizmet eder? Bizi neyden esirger yahut neye kavuşturur? Neden bu kadar önemlidir bengi-dönüş? Nietzsche'ye göre "*memento mori* (ölümü anımsa)" ortaçağ bilincinin doruk noktasıydı, insanlığa ve bireylere bununla sesleniliyordu. Yeniçağın bunun karşısına çıkartmış olduğu "*memento vivere* (yaşamayı anımsa)" ise, Nietzsche'ye göre, henüz oldukça boğuk çınlamakta ve adeta samimi olmayan bir yana sahip bulunmaktadır. Çünkü insanlık *memento mori*'ye hala sıkı sıkıya bağlı durmaktadır. Nietzsche insanlığın bunu "evrensel tarihsel gereksinimi" ile ele verdiğini serdetmektedir. Bilgi henüz özgürlüğe uçamamış ve tüm kültürü iç sıkıntısıyla karartan tarihsel bir renge bürünmüştür: "Bir insanın yaşamındaki saatlerin tümü içinde en sonuncusunu en önemlisi kabul eden, genel olarak dünyadaki yaşamın sona ereceği kehanetinde bulunan ve tüm yaşayanları, tragedyanın beşinci perdesinde yaşamaya mahkum eden [...] her türlü yeni-yetiştirmeye, cesurca-denemeye, özgürce-arzulamaya karşıdır" ve bunlar "varoluşun değeri hakkında yalan söyleyen [şeyler] olarak" bir kenara itilir yahut feda edilirler (Nietzsche, 2019a: 60-61). Anlaşılan, Nietzsche ölümün gölgesinin yaşamın üzerine düşmesini

istememektedir. Dünyadaki yaşamın bütünüyle sona bulacağı kehanetinde bulunmanın, *memento mori*'nin karşısına çıkarılan *memento vivere*'nin (yeterince) gür bir şekilde çınlayamamasının nedeni olduğuna inanmaktadır. Bu, aslında Nietzsche'nin neden bengi-dönüş'e bu kadar önem verdiğinin, neden *Ecce Homo*'da Zerdüş'tün temel düşüncesi olarak lanse edilen bengi-dönüş'ün yaşama evet demenin en yüksek formülü olduğunu ve neden Nietzsche'nin bengi-dönüş öğretisiyle Zerdüş'tün "yeni miti" (ya da "yeni dünya-yönetici ve dünya-yaratıcı dili") ilan ettiğini düşündüğünün (Megill, 2012: 175) cevabını verir bize: Bengi-dönüş, ölümün gölgesinin yaşamın üstüne düşmesine engel olur. Anlaşılan, Nietzsche'ye göre; ölümü ve/veya onun mantıksal sonuçlarını görmezden gelmek, yaşamın olumlanmasına hizmet etmez: Ölümle başa çıkmanın yolu bu değildir. Nitekim Jaspers ve Heidegger de; ölümü olağan bir şey olarak ele alıp geçiştirmeyi, onu sıradan görmeyi, onun üstünde durmamayı; sahte ve sapkın bir şey olarak görürler. Onlara göre ölümün gerçekliğini kabule yanaşmamak çok yaygın, neredeyse evrensel bir yaklaşımdır. Jaspers nazarında bu bir tür kaçıştır ve bunun olağan yolları vardır, mesela bunlardan biri "pozitivizm" tarzında kendini gösterir. Pozitivist genellikle Epikür'ün herkesçe bilinen beylik tekerlemesini tekrar eder: "Ben varken ölüm yok, ölüm geldiğinde de ben yok olacağım. Bu yüzden ölümü hiç dert etmiyorum." Eğer bizi cenderesine çeken şey maddi ölüm korkusu olsa idi, ölümümü bilfiil tecrübe edemeyeceğimden, bu 'gerçek teselli' olabilirdi. Fakat ölümle ilgili bizi korkutan şey, daha öte bir varlık umudu olmamasıdır; yani hiçliğe gömülme olasılığıdır. Burada mevzubahis olan korku aslında bir "varoluş endişesi"dir. Dolayısıyla pozitivist bu korkuya karşı önerecek bir çare bilmez, sadece "çaresiz umutsuzluğu" bilir (Gray, 2016: 21-22). Anlaşılan, Nietzsche "bengi-dönüş" ile, "çaresiz umutsuzluk"un birer tezahüründen ibaret gördüğü kaçış yollarına başvurmaksızın ölümle yüzleşmenin bir yolunu bulduğuna, yani ölümle başa çıkmanın sahte olmayan bir çaresini ve/veya formülünü bulduğuna inanmaktadır. Bu noktada Bertrand Russell'ın (*A Free man's*

worship'te) entropinin onun ruhunda nasıl bir kasvet ve sıkıntı yarattığından bahsettiği bölümler akla getirebiliriz. Keza Leopardi de bu konuyu kendisine mesele etmiş, buna kafa yormuş; bilimsel veriler ışığında yaptığı bir değerlendirmede güneşin, yıldızların, gezegenlerin ve hatta evrenin başlangıcını ve korunma kaynağını teşkil eden dairesel hareketin dahi bir gün yok olacağını belirtmiştir (Leopardi, 2015: 221-222, 224). Nihayetinde "her parçası yorulmamacasına, büyük bir kararlılık ve akıl almaz bir hızla, ölüme doğru" yol alan evren dahi bir gün yok olacaktır (Leopardi, 2015: 305). Nietzsche de henüz genç yaşlardayken dahi bu konuya kafa yormuş, bunu kendisine dert edinmiş görünür:

"Yeryüzü, dünyamız zorunlu nedenlerden ötürü günün birinde yok olacaktır. Güneş sonsuza dek sıcaklık yayamaz. Başka güçleri kullanıp tüketmeden ısı üreten bir devinim düşünülemez. Güneşin ısısı hakkında istediğiniz hipotezi kurun, varılacak nokta ısı kaynağının sonlu olduğudur." (Nietzsche, 2005: 176-177).

Ölümlerle birlikte yok olmak, ölümlerle birlikte hiçliğe gömülmek, ölümün her şeyin sonu olması neyi ifade eder? Elbette "yaşamın yalnızca kesintisiz bir olmuşluk olduğu, varlığını kendini olumsuzlayarak ve tüketerek, kendisiyle çelişerek sürdürebilen bir şey olduğu bilgisi"ni ifade eder (Nietzsche, 2019a: 6). Zerdüşt "Burada bir sandal — öteki kıyı ise belki de büyük hiçliğe uzanmakta" der ve "Ama kim ister ki bu "Belki"ye binmeyi?" diye sorar (Nietzsche, 2007a: 282). Bildiğimiz üzere Nietzsche; ister birey, isterse genel olarak insanlık anlamında düşünölsün; kendini doğada israf olup giden tek tek çiçeklerden biri gibi israf olmuş hissetmenin, bütün duyguları aşan bir duygu olduğunu bildirmektedir (Nietzsche, 2015a: 30). Öte yandan, insan mutluluğunun büyüklüğünün, onun faniliğiyle beraber mülhaza edildiği vakit; sonbaharın olanca melankolisinin insanın üzerine çöktüğünü belirtmektedir (Nietzsche, 2010b: 128). Anlaşılan, Nietzsche biz insanların gerek birey olarak, gerekse bir bütün olarak yani

insanlık olarak yaptığımız ve yaşadığımız her şeyin faniliği ve geçiciliğinin, bunun yarattığı boşunalık ve hiçlik duygusunun, yaşamın olumlanmasını boşa çıkardığını hisseder. Ayrıca önemine binaen şunu da tekrar edebiliriz ki; ona göre bir "boşuna" ile, yani hedef ve amaç olmadan yola devam etmek; en kötürüm edici, en felç edici düşüncedir; hele ki insan buna karşı elinden gelen hiçbir şey olmadığını gördüğü zaman (Nietzsche, 2002: 48). Öyleyse "Bir niçin? Yeni bir niçin? İnsanlığın ihtiyacı olan işte budur." (Nietzsche, 2002: 426). Zerdüşt bir sabah yattığı döşekten deli gibi fırlar ve korkunç bir sesle bağırır: "Yukarı çık derinliklerimden, ey uçurum benzeri düşünce!" Bir müddet sonra ruhuna çöken bu meşum düşüncenin ağırlığıyla ölü gibi yere yığılır ve uzun süre ölü gibi kalır. Kendine geldiğinde rengi uçmuştur ve titriyordur, uzun zaman öylece yatıp kalır ve ne yemek ister ne de içmek. Yedi gün boyunca bu halde kalır sürer; ama hayvanlar onu terk etmeyip başında beklerler. Neden sonra hayvanları onunla konuşmaya karar verir (Nietzsche, 2007a: 294-295). Zerdüşt onlara şöyle karşılık verir: "Her şey gider, her şey geri döner; varoluş çemberi sonsuzluğa kadar döner. Her şey ölür, her şey yeniden canlanır, varoluşun yılı sonsuzdur. Her şey kırılır, her şey yeniden eklenir; varoluşun evi sonsuza kadar inşa halindedir. Her şey ayrılır, her şey birbirini yeniden selamlar; varoluşun yüzüğü kendine sonsuza kadar sadık kalır. [...] Sonsuzluğun yolu dolambaçlıdır" (Nietzsche, 2007a: 296-297). Burada aslında Nietzsche'nin ölüm düşüncesini, her şeyin yok olup gitmesi ve israf olması düşüncesini nasıl aştığı anlatılmaktadır. Nietzsche nihilizmi "bengi-dönüş" ile aşmıştır. Bu çok önemli bir noktadır. Zira "bengi-dönüş"ün Nietzsche'nin felsefesinin "taşıyıcı sütunu" olduğunu anlamamızı sağlar. Nihilizmi aşmak burada aynı zamanda hiçliği aşmak anlamına gelir. Ona göre bir imparator bütün nesnelere fani doğasını sürekli olarak aklında tutar ki onlara fazla bir ehemmiyet yahut değer yüklemesin ve böylelikle onların arasında sakın kalabilsin. Fakat Nietzsche, tam tersine, her şeyin kendisine bu denli fani olmasına izin verilemeyecek derecede çok değerli göründüğünü belirtir: "Ben her bir

şey için bir sonsuzluk arıyorum. En değerli merhemleri ve şarapları denize mi dökmelidir? Avuntum, vaktiyle ne var olmuşsa, ebedi olmasıdır." Deniz hepsini yutacak, fakat sonra dalgalar onları yeniden kıyıya vuracak, hepsini geri verecektir (Nietzsche, 2002: 498). Bununla da bengi-dönüş, yani varoluşun kum saatinin ilanihaye çevrilip durması sembolize edilmektedir. Kum saatinin her yeniden çevrilmesi; "büyük bir oluş yılı"nı, "dev bir büyük yıl"ı ifade etmektedir. Bizler öleceğiz, yitip gideceğiz, anında bir hiç olacağız. Ruhlarımız da bedenlerimiz kadar ölümlüdür zira. Fakat nedenlerin bizim de içine dolandığımız düğümü geri döner ve o bizi yeniden yaratacaktır. Dolayısıyla yeniden geleceğiz; bu yeryüzüyle, bu güneşle, her şeyiyle tekrar bu yaşama geri döneceğiz; sonrasız olarak bu yaşama geri döneceğiz; fakat başka bir yaşama değil, hep bu aynı yaşama (Nietzsche, 2007a: 300-301). İşte böylelikle nihilizm aşılmış olur, hiçlik aşılmış olur, fanilik aşılmış olur: Yaşam olumlanır, hem de sonsuza dek ve/veya sonsuzca. Peki ya bengi-dönüş olmasaydı?

"Nasıl? Zaman geçip gidecek ve fani olan her şey yalnızca yalandan mı ibaret olacak? Bunu düşünmek, bir kargaşa ve baş dönmesidir insanoğlunun kemikleri için ve mide için de bir kusmadır: gerçekten de baş döndürücü bir hastalık derim ben böylesine bir varsayıma." (Nietzsche, 2007a: 112).

Zerdüş'te ve Ecce Homo'da yer alan açıklamalar dışında, Nietzsche'nin hiçbir kitabında bengi-dönüş öğretisine ilişkin bir tartışmaya rastlamayız. Bu yüzden (önemli bir Nietzsche yorumcusu olan) Kaufmann bu öğretiyi son derece şüpheli bularak geriye iter. Fakat Nietzsche'nin kendisi, bengi-dönüş öğretisini, en önemli yapıtı addettiği yapıtın "temel fikri" olduğunu belirtir. Buna binaen Megill, öğretiye ilişkin bu değerlendirmeyi nazara alarak, (kimilerine) abartılı ve mantıksız görünse dahi, Nietzsche'nin bu konuda söylediklerini ciddiye almak zorunda olduğumuzu söyler (Megill, 2012: 153). Ancak Nietzsche'nin nihilizmi ve hiçliği "benği-dönüş" ile aştığını,

dolayısıyla bu öğretinin Nietzsche'nin felsefesinin "taşıyıcı sütun"u olduğunu öne sürdüğümüzü düşünecek olursak; bunun bir "temel fikir" olması artık hiç de abartılı yahut mantıksız görünmeyecektir. Çünkü gerçekten de "bengi-dönüş" olmaksızın Nietzsche hiçliği ve dolayısıyla nihilizmi aşma iddiasında bulunamazdı. Bu neden böyledir? Şayet genel olarak dünyadaki yaşamın son bulacağı kehanetinde bulunulursa, ölümün ve hiçliğin her şeyin mutlak sonu olduğu kabul edilirse; o halde ölüm yaşamın mührü olmuş olur. Yaşam sonunda ölüm tarafından yutulur, daha baştan ölüm tarafından yenilmeye yazgılıdır. Böylece *memento mori* daha büyük bir gerçeklik ve geçerlilik kazanmış olur *memento vivere* karşısında, onun sesi daha gür, daha güçlü olarak yankılanacaktır. Çünkü hepimizin yazgısı, doğadaki tek tek çiçekler gibi solup gitmek, israf olmaktır; bir mevsimlik ömrün vardır, sonra da sonsuz bir hiçliğe gömülürsün. Güzel bir kadının kocasına bakarken sergilediği o hayranlık dolu mutluluk bakışından bahsediyordu Nietzsche, insan mutluluğunun büyüklüğü kendisini burada bütün ihtişamıyla gösterir, ancak birbirini seven bu iki kişi belki de çok kısa bir süre sonra yan yana uzanan iki mezara dönüşecektir. İşte Zerdüşt'ün "Yukarı çık derinliklerimden, ey uçurum benzeri düşünce!" (Nietzsche, 2007a: 294) diye haykırması bu yüzdendir. Bu düşünce dipsiz bir uçuruma benzer, çünkü kısa bir yaşamdan sonra içine düşeceğimiz hiçlik de sonsuzdur, dipsizdir; bir kez o uçuruma düşünce bir daha yukarı tırmanma imkanı yoktur, hiçliğin uçurumu seni bütünüyle ve edebiyen yutar. Ancak yukarıda gördüğümüz üzere, Nietzsche'ye göre; her şey, bu denli fani olmasına izin verilemeyecek derecede çok değerlidir. Bu yüzden de her bir şey için bir sonsuzluk aradığını söylüyordu. Hiçliğin insanı içine düşürdüğü sonsuz uçurum ve bunun insanı içine düşürdüğü sonsuz boşunalık duygusu nedeniyle olsa gerek; Nietzsche herhalde insan ruhunun en büyük özleminin ve/veya ihtiyacının sonsuzluk olduğunu düşünüyordu. Eğer insan ruhunun en büyük özlemi ve/veya ihtiyacı bu ise, bu olmadan nasıl yaşam (gerçek anlamda) olumlu olabilirdi ki? Nietzsche'de hayatı olumlamak

demek, çileci ideale karşı çıkmak demektir her şeyden önce; yani hazları şeytanlaştırmamak, (hazların esiri olmamak kaydıyla) yaşamdan haz almayı bilmektir. İşbu yüzden insan ruhu sonsuzluk ister, çünkü her şeyden önce hazlar sonsuzluk ister. Nitekim Nietzsche bunu "*İşte Böyle Dedi Zerdüşt*"ün sonunda (kısa aralıklarla) ard arda üç kez dile getirir:

"Çünkü tüm hazların istedikleri — sonsuzluktur! Tüm hazlar her şeyin sonsuzluğunu ister [...] — haz her şeyin sonsuzluğunu ister, derin, derin bir sonsuzluk ister! [...] Ama sonsuzluktur tüm hazların istediği, — derin, derin bir sonsuzluk!" (Nietzsche, 2007a: 438-440)

Bengi-dönüş sayesinde artık sonsuzluk öte dünyada aranmaz, insanın bu en büyük özlemi ve/veya ihtiyacı bir başka dünyaya aktarılmaz; bilakis, tam da bu dünyada sabitlenir, bu dünya üzerine sabitlenir. Sonsuzluk bu dünyaya getirilmiştir, onu bulmak için bakışlarımızı dünyanın ardına dikmemiz gerekmez artık. Bu ise tam anlamıyla "Dionysosça"dır. Zira Nietzsche nazarında Helen içgüdüsünün temel olgusu, kendisini ancak Dionysos gizemlerinde dile getirir. Neydi peki bu temel olgu? Dionysos gizemleri aslında neyi güvence altına alıyorlardı? Nietzsche nazarında bu gizemler "bengi yaşam"ı, "yaşamın bengi dönüşü"nü; yani daha açıkça söylersek, "ölümün ve değişimin ötesinde, yaşama sevinçli bir evet"i güvence altına alıyorlardı (Nietzsche, 2010a: 108-109). Bu da yaşamı olumlamanın, ancak yaşamın sonsuzluğuna (yahut bengiliğine) inanmakla mümkün olduğuna delalet eder. Zira, bildiğimiz üzere, Nietzsche nazarında hayatın haklı kılınmasının, hayatın olumlanmasının formülü Diyonizik (Dionysosça) olandır (Nietzsche, 2002: 474-475) ve onun nazarında bu da bengi yaşamı, yaşamın bengi dönüşünü dile getirir. Nietzsche'nin bengi-dönüş ile başardığı (yahut başarmayı amaçladığı) da tam olarak budur. Sonsuzluk bu dünya üzerinde sabitlenir, bu sayede yaşam olumlanır, yaşam ancak bu sayede olumlanır.

Neden bu böyledir? Nietzsche şöyle der: "İnsanoğlu Neden Hep Daha Uzak Olur. - Neydi ve ne olacak diye her şey üzerine ne kadar çok kafa yorarsak şimdi mevcut olan şey o kadar çok soluklaşır. [...] Bütün insanlığa özgü olan içimizdeki ateş hep artar ve bundan dolayı bizi çevreleyen şeye sanki önemsiz ve gölge gibiymiş gibi bakarız. Ama donuk bakışımız incitir!" (Nietzsche, 2014: 248). İnsanlığın en büyük arzusunun, özleminin ve ihtiyacının sonsuzluk olduğunu söylemiştik, hazlar dahi bunu arar. Eğer benği yaşam olmazsa, yaşam hiçliğe gömülecek, onun tarafından yutulacaktır. Dolayısıyla "neydi ve ne olacak" diye kafa yorarsak, bu da bize "hiçlik"i getirirse, bizi çevreleyen şeye önemsiz ve gölgeymiş gibi bakarız; yani dünyaya ve hayata! Ancak "neydi ve ne olacak" sorusunun yanıtı hiçlik değil de benği-dönüş olursa; böylece "neydi ve ne olacak" sorunun yanıtı son tahlilde "dünya" ve "yaşam" olur, dolayısıyla yaşam olumlanır. Mamafih Kaufmann da "benği-dönüş"ü anın yüceltilmesi olarak görmektedir (Lukács, 2014: 85). Demek ki "benği-dönüş" temel işlevi, "neydi ve ne olacak" sorusunun bakışımızı "dünya"dan ve "yaşam"dan başka bir yöne çevirmeye kalkmasına engel olmaktır. Nitekim Nietzsche'ye göre "bu dünyadan "başka" bir dünya masalı" uydurmak; eğer yaşamı karalamak, küçültmek, kuşkulu hale getirmek yönünde bir eğilim içinde değilsek; hiçbir anlam ifade etmez: zira bu suretle "başka" bir yaşamın, "daha iyi" bir yaşamın hayaliyle yaşamdan intikam almış oluruz sadece (Nietzsche, 2010a: 24). "Diğer dünya", tarihte fiilen görüldüğü üzere; dini, felsefi, ahlaki önyargının bozucu nitelikleriyle belirgin kılınmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere; var olmayışı, yaşamamayı ve yaşamamak isteği ifade eder "diğer dünya". Nitekim yaşamın içgüdü değil, tam tersine yaşam yorgunluğunun içgüdü yaratmıştır "başka dünya"yı (Nietzsche, 2002: 301). İşte benği-dönüş buna ket vurur; bir taraftan yaşamın hiçliğe gömülüp gitmesine, bir çiçek misali solup gitmesine ve israf olmasına engel olur. Öte taraftan sonsuzluğu başka bir diyarda, başka bir dünyada arama ihtiyacımızı ilga eder. Demek ki bir öte dünya olmaması bir özgürleşmedir. Öyle ki Nietzsche

"ilkesel yenilemeler"den bahsederken, metafizik ve din yerine bengi-dönüş öğretisini koymak istediğini söyler (Nietzsche, 2002: 244). Bu suretle sonsuzluğun ahirete değil de bu dünyaya taşınması sağlanır ki yaşam olumlanabilsin. Manidardır ki Zerdüş ölme üzere olan cambaza aslında ne şeytan diye bir şeyin, ne de cehennem diye bir yerin var olmadığını söyler ve cambaz da ona "Eğer hakikati söylüyorsan, yaşamımı yitirmekle hiçbir şey yitirmeyeceğim demektir" diyerek karşılık verir (Nietzsche, 2007a: 21). Çünkü yaşamın değeri, yaşamın ardı ile ölçülmektedir. Velhasıl bengi-dönüş olmadıkta "neydi ve ne olacak" bizi "ölüm"e vardırır ve bu durumda "ölüm" de "hiçlik" anlamına gelir. İşte ölümün gölgesi de böylece yaşamın üzerine düşer. Ancak Nietzsche insanlar için bunu değil, bunun tam tersini istemektedir.

"Ölüm fikri. - Bu sapa yolların, ihtiyaçların, ve seslerin kargaşasının ortasında yaşamak bana melankolik bir mutluluk veriyor: ne kadar da çok zevk, sabırsızlık, arzu; ne kadar da çok susuzluk çeken hayat ve hayat sarhoşluğu gün ışığına çıkıyor günün her anında! Ve gene de tüm bu gürültücü, yaşamakta olan, hayata-susamış olanlar için yakında her şey o kadar sessiz bir hal alacak ki! Şu anda bile nasıl da herkesin gölgesi onun arkasında duruyor, onun karanlık yol arkadaşı olarak! Bu, daima bir göçmen gemisinin kalkışından önceki son an gibidir: daha önce hiç olmadığı kadar fazla şeyi vardır insanların birbirlerine söyleyecek; vakit geçirir; okyanus ve onun ıssız sessizliği, tüm o gürültünün ardında sabırsızca beklemektedir - öylesine açgözlü, öylesine avından emin. Ve herkes, herkes yakın geleceği her şey olarak, öte yandan geçmişi ise azıcık bir şey yahut da bir hiç olarak almaktadır; bu telaş, bu yaygara, bu haykırış ve itiş kakıştan dolayı. Herkes bu gelecekte ilk olmak istemektedir - gelgelelim ölüm ve ölüm sessizliği tüm bu gelecekte kesin ve (herkes için) ortak olan yegane şeylerdir! Bu yegane kesinlik ve ortaklığın insanlar üzerinde zor bela bir tesir yaratabilmesi ve kendilerini bir ölüm kardeşliği olarak hissetmekten en uzak bir noktada oluşları ne kadar da tuhaftır! İnsanların ölüm fikrini düşünmeyi hiç istemediğini görmek beni mutlu ediyor! Hayat düşüncesini onlar için düşünölmeye yüz kat daha değer kılmak için bir şey yapmayı çok

isterdim." (Nietzsche, 2008b: 158)

Nietzsche hor görmenin, ölmekte olan her şeye karşı nefretin, değişmekte ve başka şekle bürünmekte olan her şeye karşı kinin nereden kaynaklandığı sorgular: Kalıcı olana ilişkin bu değerlendirme nereden kaynaklanmaktadır? "Burada besbelli gerçeğe yönelik irade sadece kalıcı olanın dünyasına girmek talebidir." Zira mutluluk yalnızca var olanda garanti edilebilir: Değişme ve mutluluk birbirini dışlar, birbirini devre dışı bırakır; buna göre insanın en yüksek arzusu var olanla birleşmektir, varlıkla bir olmaktır. İşte bu mutluluğa giden yol için formül budur. Hülasa olması gereken dünya öyle bir dünyadır, içinde yaşadığımız bu dünya bir yanılgıdır, dolayısıyla bizim bu dünyamız mevcut olmamalıdır (Nietzsche, 2002: 296). Buradan hareketle belirtebiliriz ki: Bengi-dönüş Nietzsche'nin felsefesinde kesinlikle bir yan unsur yahut bir tali unsur değildir; bilakis onun felsefesi için olmazsa olmazdır, doldurduğu boşluk çok önemlidir. Öyle ki Nietzsche oluşun akışına bengi-dönüş sayesinde varlık görünüşü (yahut hüviyeti) verir, bunu da evreni aşan bir varlığa başvurmadan yapar. Kuşkusuz ki bu suretle hem "öte"deki bir kişisel ölümsüzlük düşüncesi de dışlanmış olur, hem de bunun yerine geçecek bir şey sağlanmış olur. Nitekim bengi-dönüş kuramı, bu-dünyasallık için kararlı istenci ifade eder. Bengi-dönüş kuramında evren (yani bu dünya) kendi üzerine kapalıdır, yani başka bir dünyaya (yahut hiçliğe) açılmaz; "imlemi salt içkindir" (Copleston, 1998: 175). Son tahlilde bengi-dönüş sayesinde bu dünya değişimin ve yokoluşun yitici dünyası değil, israfın dünyası değil, kalıcı olanın dünyası olmuş olur. Zira sonsuzluk bu dünya üzerine sabitlenmiştir. Dolayısıyla "ölüm" artık "hiçlik"e eklenmez ve dolayısıyla "ölüm" artık yaşamı yadsıyan bir faktör olmaktan çıkar, yaşamın olumlanmasının önünde bir engel olmaktan çıkar. Bu da bir kurtuluştur. Zira Nietzsche'ye göre nasıl olsa bir gün ölümün geleceği düşüncesinden hareketle, yaşama hoş kokulu bir damla uçarılık katmak mümkün olmasına rağmen; bu damla, hayatı iğrenç kılan, kötü kokulu bir zehir damlası haline getirilmiştir (Nietzsche,

2010b: 149). İşte bengi-dönüş de bu çarpıklığın önüne geçmek ve dahi onu düzeltmek içindir. Son olarak belirtmek gerekir ki Nietzsche'nin bengi-dönüş'ü vurgulamasının, bengi-dönüş'ün hayatı olumlamasının bir nedeni de; onun bir "arındırma" işlevi görüyor olmasıdır. Bu ne anlama gelmektedir? Evvelce belirtmiş olduğumuz üzere; bir "boşuna" ile, yani hedef yahut amaç olmaksızın devam; insan için en kötürüm edici, en felç edici bir düşüncedir (Nietzsche, 2002: 48). Peki bu düşüncenin en ürkütücü biçimi nedir? Anlamsız ve hedefsiz bir varoluş; fakat hiçlikte de son bulmayan, bir türlü bitmeyen ve kaçınılmazca geri dönen bir varoluş: "bengi dönüş". Nietzsche nazarında nihilizmin en aşırı biçimi işte budur: "hiçlik ("anlamsız") bengi!" (Nietzsche, 2005: 193). Amacı sürecin içinden çekip uzaklaştırsak, buna rağmen süreci onaylamalı mıyız? Şimdiye kadar ahlak; hem hayatı umutsuzluktan korumuştur, hem de (yaşamı olumlamaktan aciz) insanları ve sınıfları hiçliğe atlamaktan korumuştur (Nietzsche, 2002: 48-49). Biliriz ki Nietzsche'nin lügatında "kötü nasıpli" demek, evvela fizyolojik bir anlam ifade eder. İşte bu en sağlıksız insan türü "nihilizmin toprağı"dır: "o, bengi dönüşe inancı bir lanet olarak duyacaktır" ve Nietzsche nazarında böyle bir buhranın değeri de arındırmasındadır (Nietzsche, 2005: 196). Zira bu sayede sağlıksız türde insanlar, yaşama kasvetli bir görüntü veren insanlar; bu düşünce yahut bu hakikat karşısında mahvolup gidecekler, kendi kendilerini elemine edecekler, eliminasyon sürecine gireceklerdir.

"Yaşamda güç derecesi dışında değeri olan birşey yoktur — işte bir kez varsayılınca ki, yaşamın kendisi zaten güç istemidir. Ahlak kötü nasıplileri nihilizmden korudu, onların her birine sonsuz bir değer, metafizik bir değer biçmekle ve onları, dünyadaki güç ve düzey düzenine uymayan bir düzene sokmakla: ahlak, boyuneğış, alçakgönüllülük, vb. öğretti. Varsayılınca bu ahlaka inancın batıp gideceği, kötü nasıpliler de avunçlarına artık sahip olmayacaklardır — ve batıp gideceklerdir." (Nietzsche, 2005: 195).

2.2.4. Amor Fati

Nietzsche "Şen Bilim"de yaşamı olumlama iştiafında (yahut iradesinde) olup olmadığımızı fehmedebilmemiz adına (bir şeytanın ağzıyla) 'bengi-dönüş'ten haberdar edildiğimizde vereceğimiz tepkiyi mülahaza etmemizi ister:

"Şayet bir gündüz yahut gece vakti, en yapayalnız yalnızlığınız esnasında bir şeytan sessizce size sokulup deseydi ki: Yaşamış olduğun ve şu anda yaşamakta olduğun hayatı bir kez daha ve sayısız kez daha yaşamak zorundasın; ve içinde yeni olan hiçbir şey de olmayacak, fakat her acı ve her zevk ve her düşünce ve iç çekiş ve hayatında sözü edilmeyecek kadar küçük ya da büyük olan her ne varsa sana geri dönecek, hepsi de tamamen aynı sıra ve silsile içinde - hatta bu örümcek bile ve ağaçların arasındaki bu ay ışığı bile, hatta bu an ve ben bile. Varoluşun ebedi kum saati yeniden ve yeniden tersine çevrilecek, ve sen de onunla birlikte [...] Kendini yerlere atmaz, dışlerini gıcırdatmaz ve bunu söyleyen şeytana lanet okumaz mıydın? Ya da bunu muazzam bir an olarak tecrübe eder ve ona cevap verirdin: 'Sen bir tanrısın ve bundan daha ilahi bir şey duymadım.' Eğer bu düşünce sizin üzerinizde güç kazanıyorsa, sizi dönüştürebilir ve muhtemelen sizi ezebilirmiş gibi; [...] 'Bunu bir kez daha ve sayısız kez daha istiyor musun?' en büyük ağırlık olarak eylemlerinizin üzerinde kendini gösterirdi! Yoksa bu en yüksek ebedi olumlama ve mühüre başka her şeyden daha büyük bir iştiaf duymaksızın, nasıl iyi hazırlanmış olabilirdiniz ki kendiniz olmaya ve hayata?" (Nietzsche, 2008b: 194-195)

Nietzsche bengi-dönüş'ü sadece bilimsel bir kuram olarak değil, aynı zamanda psikolojik bir test olarak kaleme almıştır. Bengi-dönüş, bir kişinin kendi zihinsel gücünü ve yaşam karşısındaki tavrını değerlendirmek için bir araç işlevi görür (Hayden, 2013: 70). Nitekim Nietzsche, *Ecce Homo*'da da bengi-dönüş'ün "erişilebilecek olan en yüksek onaylama ilkesi" olduğunu söyler (Nietzsche, 2016: 85). Yaşamış ve yaşamakta

olduğunuz bu yaşamı, sadece bir kere değil, fakat sonsuz kere daha yaşamak zorundasınız. Üstelik onda yeni bir şey de ierilmeyecek; yani her bir acıyı, her bir sevinci, her bir i çekişi hep aynı sıra ile tekrar tekrar yaşamak zorunda kalacaksınız (Hayden, 2013: 70-71). Bunu kabul eder miydik? İşte kendimize sormamız gereken soru budur, bu psikolojik testi geçmeden hayatı (tam anlamıyla) olumluamak mümkün değildir. Eğer bize sessizce sokulan şeytanın sorusuna coşkuyla ve tereddütsüz şekilde "evet" diyemiyorsak, biz hayatı (tam anlamıyla) olumluamaya hazır değiliz yahut da bunun için gereken güce (ve potansiyele) sahip değiliz demektir. Aslında meseleyi bu şekilde ele alınca, bunun pekala Leopardi'ye karşi bir polemik olarak mülahaza edilebileceğini söylemek de mümkündür. Zira Nietzsche Leopardi'yi çok iyi bilmekteydi, Leopardi o dönem bugün olduğundan daha meşhurdu ve Avrupa'da en çok da "Bir Takvim Satıcı ile Yoldan Geçen Birinin Konuşması" adlı diyaloguyla bilinmekteydi. Dolayısıyla Nietzsche'nin "bengi-dönüş"nn ve hatta "amor fati"sinin aslında Leopardi'nin "Bir Takvim Satıcı ile Yoldan Geçen Birinin Konuşması" adlı diyalogu ile bir hesaplaşma (da) olduğunu varsayabiliriz. 1832'de yazılan ve ilk kez *Hisseli Kıssalar*'ın 1834 Floransa basımında yer alan bu diyalog oldukça kısıdır ve fakat muhtemelen eserin en çarpıcı bölümüdür. Bu diyalogun konusu şoyledir: Yeni yıl arifesidir ve bir takvim satıcısı yeni yıl takvimleri satmaktadır. Yoldan geçen biri onun yanına yaklaşır ve sohbete etmeye başlar. Satıcıya yeni yılın mutlu geçeceğine inanıp inanmadığını sorar ve satıcı da "elbette, kuşkusuz" der. Akabinde satıcıya kaç yıldır takvim sattığını sorar ve satıcı da "yaklaşık yirmi yıl" cevabını verir. Takvim satıcısına, girmek üzere olduğumuz yılın, takvim satmakta olduğu bu son yirmi yıl arasından hangi yıla benzemesini istediğini, bu yirmi yıl arasından hangisini bunun için yeterince mutlu bir yıl addettiğini sorar, fakat takvim satıcısı buna bir cevap veremez. Anlaşılan o ki; son yirmi yıldan hiçbiri, yeni yılın kendisine benzemesini dileyebileceği kadar mutlu değildir (Leopardi, 2015: 271-272). Diyalogun geri kalan kısmı sadeleştirilmiş biçimde

şöyledir:

"YOLCU: Gene de yaşam güzel şey, değil mi?

SATICI: Hepimiz biliyoruz bunu.

YOLCU: O yirmi yılı, hatta doğduğunuz günden başlayarak bütün geçmiş yaşamınızı yeniden yaşamak ister miydiniz?

SATICI: Ah, sayın bayım, keşke yaşayabilse insan!

YOLCU: Peki yaşadığımız hayatı, bütün zevkleri ve acılarıyla, ne daha fazla, ne daha eksik, yeni baştan bir daha yaşamanız gerekseydi?

SATICI: Bunu istemezdim.

YOLCU: Başka herhangi birinin, tıpkı sizin gibi karşılık vereceğini; aynı yaşamı yeni baştan yaşamak gerekse, kimsenin geriye dönmek istemeyeceğini düşünmüyor musunuz?

SATICI: Öyle düşünüyorum.

YOLCU: Ama bu, talihin bu yıla kadar herkese kötü davrandığının bir göstergesi değil mi? Ve hiç kimse bütün iyilikleri ve kötülükleriyle aynı hayatı yaşamak için yeniden doğmak istemiyorsa; demek ki herkes, payına iyilikten daha çok ve daha büyük kötülük düştüğü kanısında. Güzel olan yaşam, bildiğimiz yaşam değil, bilmediğimiz yaşamdır; geçmiş yaşam değil, gelecek yaşam. Yeni yılla, talih size ve bana ve bütün ötekilere iyi davranmaya başlayacak ve mutlu yaşam başlayacak. Öyle değil mi?

SATICI: Umarız öyle olur.

YOLCU: Öyleyse bana elinizdeki en güzel takvimi gösterin.

SATICI: İşte, sayın bayım. Ederi otuz kuruş.

YOLCU: Buyrun otuz kuruşu.

SATICI: Teşekkürler, sayın bayım, iyi günler. Takvimler, yeni takvimler, yeni takvimler!" (Leopardi, 2015: 271-273)

Leopardi bu diyalogda hiç kimsenin hayatını yeni baştan yaşamak

istemeyeceğini öne sürmektedir. Nietzsche de Leopardi ile benzer görüşlere sahiptir. Ona göre tanıdıklarımıza geçtiğimiz on ya da yirmi seneyi bir kere daha yaşamak isteyip istemediklerini sorarsak, hiç kuşkusuz hepsi de 'hayır!' cevabı verecektir. Vakıa bu "hayır!" cevabını her biri farklı bir biçimde gerekçelendirecek ve bazıları da "ama önümüzdeki yirmi yıl daha iyi olacak" diyerek kendini avutacaktır (Nietzsche, 2019a: 11-12). Şimdi burada Nietzsche aslında yoldan geçen kişinin takvim satıcısına sorduğu soruyu sormaktadır ve tıpkı Leopardi gibi o da bu soruya "hayır" yanıtının verileceğini söylemektedir, nitekim Nietzsche ile Leopardi'nin savları örtüşme içindedir. Leopardi kimsenin yaşamını bir kez daha yaşamak istemeyeceğini savlayarak yaşamı olumsuzlamaktaydı, bunu yaşamın kötü olduğunun ve hatta yaşanmaya değer olmadığını bir kanıtı olarak sunmaktaydı. Nietzsche'nin bengi-dönüşü neden psikolojik bir test addettiğini buradan çıkarsayabiliriz. Çünkü biz hayata bir bütün olarak "evet" demezsek, biz hayata gerçekten "evet" demiş olur muyuz? Hayata "evet" demek, hayata bir bütün olarak "evet" demek değil midir? Hayatın bir kısmına "evet" diyor, fakat bir bütün olarak hayata "hayır" diyorsak; hayat olumsuzlanmış olur. Mevzubahis diyalogda Leopardi; yaşadığı hayatı "bütün zevkleri ve acılarıyla, ne daha fazla, ne daha eksik, yeni baştan bir daha yaşama" şansı verilse; hiç kimsenin hatta hükümdarların bile buna yanaşmayacağını söyler. Öte yandan, insanın, öncesine yani geçmişine ilişkin bir şey bilmediği bir hayatı, yani öylesine bir hayatı yaşama imkanı sunulsa; bunu kabul etmeye yanaşabileceklerini, hatta bunu kabul etmeye hazır olduklarını söyler. Buradan hareketle Leopardi; güzel olan yaşamın, bildiğimiz değil, bilmediğimiz yaşam olduğunu söyler; geçmiş yaşam değil, gelecek yaşam (Leopardi, 2015: 272-273). Burada Leopardi gelecek yaşam derken, geçmişi olmayan bir yaşamı, yani hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bir yaşamı, yani aslında sadece hayalimizde olan bir yaşamı kasteder. Leopardi'nin yaşamı mahkum etmesinin nedeni de budur. İnsanlar yaşam hakkında kendi kendilerini kandırırlar fakat bunun farkında değildirler. Neden?

Çünkü yaşam bir kez deneyimlenince, bir "geçmiş" yahut bir "vaka" olunca; hayali bir şey olmaktan çıkar, dolayısıyla artık onun gerçek yüzünü görürüz, dolayısıyla onun hakkında kendimizi kandıramayız, artık boş ve iyimser umutlarla onu gözümüzde süsleyip püsleyemeyiz. Nietzsche'nin bu diyalogu okumamış olmasına imkan yoktur. Hayatı (gerçek anlamda) olumlamanın, evvela gelecek bir yaşamı değil, daha ziyade geçmiş yaşamı olumlamak anlamına gelmesi gerektiğini biliyordu. Hayatı "bir bütün olarak" olumlamak gerekir, geçmiş de bunun bir parçasıdır. Hayata "evet" demek, hayata bir bütün olarak "evet" demektir. Bilmediğimiz yaşama "evet" demek kolaydır, zor olan bildiğimiz yaşama "evet" demektir.

"[O]lumlama (Jasagend) geçmişte kalanları da arındırır, kurtarmaya değin varır. Dolaşıyorum insanlar arasında, geleceğin parça buçukları arasında gezer gibi: o gün gördüğüm geleceği. İşim budur benim, kırık parça, bilmece, korkunç rastlantı olan ne varsa hepsini toplamak, bundan bütün bir tek nesne yaratmak. [...] Geçmişini kurtarmak, "Böyleydi" denilen her şeyi yeniden yaratmak "Ben böyle istemişim" diye, — ancak bu bir kurtuluş olurdu benim için." (Nietzsche, 2016: 97)

Nietzsche'ye göre "kurtuluşun adı" ancak geçmişte kalanları kurtarmak, yani "her "böyleydi bir zamanlar"ı bir "ben böyle istedim"e dönüştürmek" olabilir. Geçmişte olanlar karşısında istenç güçsüzdür, geçmişte olup bitenlerin kötücül bir seyircisidir yalnızca ve geriye dönmeyi de isteyemez: ""bir zamanlar olanlar" — istencin yuvarlayamadığı taş budur" (Nietzsche, 2007a: 188-189). İsteyen kişi artık geri dönmeyi isteyemeyeceği fakat içinde bir acı barındığı için; istemenin kendisinin ve hatta tüm yaşamın "ceza" olması öngörülür. Gerçekleşen hiçbir olay/eylem yok edilemez, olmamış/yapılmamış kılınamaz. İşte "varolma" cezasının sonsuzluk yanı budur. İstencin kendisini bundan kurtarmasının tek yolu ise her türlü "böyleydi bir zamanlar"ın yerine "ama ben istedim böyle olmasını" koymasındır; dahası "hep böyle

olmasını isteyeceğim!" diyebilmesidir (Nietzsche, 2007a: 190-191). Hülasa geçmişini değiştiremem ve geçmişte istencime aykırı olan her ne varsa hepsi olduğu gibi ebediyen kalacaktır. Bu da hayatı olumsuzlamaya engeldir, hiç kimsenin hayatını tam da olduğu gibi yeni baştan bir daha yaşamak istememesinin nedenidir. Anlaşılan, Nietzsche bunun çaresini hayatta her ne varsa hiçbir ayırım yapmadan kucaklamakta buluyor; işte Nietzsche'nin "amor fati" dediği temelcek budur. Peki mümkün müdür bu? Bir insan, hayatının başından sonuna kadar yaşadığı her şeyden nasıl memnun olabilir? Bu imkansız istemek değil mi? "Hayatım boyunca başıma gelen bütün talihsizlikleri, adaletsizlikleri, haksızlıkları, alçaklıkları, kalleşlikleri, zulümleri ve kötülükleri seviyorum" - bunu söyleyebilir mi insan? "Amor fati" bu anlama gelmiyor mu? Gelgelelim, Nietzsche insanoğlundaki geçmişini kurtarmanın ancak böyle mümkün olduğu konusunda ısrar eder: ""bir zamanlar şöyleydi" adına ne varsa hepsini dönüştürmek, ta ki istenç şöyle konuşana kadar: "Ama ben böyle olmasını istiyordum! Böyle olmasını isteyeceğim" — Bunu gösterdim onlara kurtuluş diye, yalnızca Bunu kurtuluş diye adlandırmayı öğrettim." (Nietzsche, 2007a: 271). Yalnızca bunun "kurtuluş" olması, bundan başka bir çıkar yol olmaması anlamına gelir. Dolayısıyla Nietzsche bir bakıma çaresizlikten dolayı bize bu yolu gösteriyor gibi, yani başka bir alternatif olmadığı için: ""Lazım olanı sev" - amor fati, işte benim ahlakım." (Nietzsche, 2019b: 75). Ona göre ancak "amor fati"dir insanın büyüklüğünü gösteren: "çünkü insan geçmişte, gelecekte, sonsuzluğa değin başka türde bir istekte bulunmamalıdır". Şunu anlamak önemlidir: Zorunlu olana yalnızca katlanmak yetmez, onu sevmek de gerekir. Zorunluluğa karşı olan tüm ülkü, tüm idealizm bir kandırmacıdır (Nietzsche, 2016: 47). Binaenaleyh amor fati'nin en kısa şekilde (Gary John Bishop'a atfedilen) "I expect nothing and accept everything" sözüyle özetlenebileceği de söylenilebilir. Amor fati'ye değindiği bir fragmanda Nietzsche, en sevgili dileğinin ve hayatının geri kalanının sebebinin; şeylerde zorunlu olanın ne olduğunu ve şeylerde güzel olanın ne olduğunu

bilmek olduğunu söyler. Böylece şeyleri güzel kılan kimselerden olacaktır, günün birinde bir "Evet-diyen" olacaktır (Nietzsche, 2008b: 157). Yaşam olumlanacaksa; zorunlu olan güzeldir ve güzel olan da zorunludur: "Var olmamın (Dasein) mutluluğu, biricikliği, yazgısının içindedir" (Nietzsche, 2016: 13). Ayrıca şunu söyler: "[Y]aratılışımın özüdür bu amor fati." (Nietzsche, 2016: 113). Tüm bunlar gösteriyor ki; yaşamı olumlamak, ancak zorunlu olanı ve güzel olanı, bir ve aynı şey olarak görmek ve/veya kavramaktan geçer. Şu halde geçmişimizdeki tüm çirkinlikleri, kötülükleri ve acıları sevmeli, kucaklamalı ve istemeliyiz. Bunu yapmak zorunludur çünkü yaşam ancak böyle olumlanabilir. Bunu yapmalıyız ki yaşam olumlansın. Hülasa tüm çirkinlikleri güzel görmeliyiz ki yaşam olumlansın. Amor fati'nin altında yatan zorunluluk budur.

"Eğer oluş bir büyük devri-daim ise, bu takdirde her bir halka eşit değerdedir, ebedi, zorunludur... Evet ve Hayır'ın bütün ilintilerinde, tercih etmek ve reddetmek, sevmek ve kin beslemek de sadece bir perspektif hayatın belirli tiplerinin çıkarı (ilgisi) ifadesini bulur: Aslında ne varsa her şey evet'i dile getirir." (Nietzsche, 2002: 162)

Nietzsche'ye göre "oluş" mutlak surette "her bir anın içinde" haklı görülmelidir; şimdiki zamandaki bir şey, geçmişteki yahut gelecekteki 'şimdiki zaman' uğruna haklı kılınmamalıdır: "Oluş her anın içinde değer bakımından eşittir: onun değerinin toplamı kendine eşit kalır" (Nietzsche, 2002: 350-351). Oluşu olumlamak için onu "bir bütün olarak" olumlamak gerekir. Keza hayatı olumlamak için de, hayatı "bir bütün olarak" olumlamak gerekir: Şu halde geçmişimizdeki bütün çirkinliklere birer güzellik olarak bakmalıyız ki "geçmiş"i isteyelim ve bu sayede de "hayat"ı isteyelim. Geçmiş istemezsek hayatı isteyemeyiz, hayatı istemezsek hayatı olumlayamayız. Bu yüzden de "işler böyle oldu" demek yerine, "böyle oldu ama keşke böyle olmasaydı" ya da "keşke şöyle olsaydı" demek yerine "böyle olmasını ben istedim" demek gerekir. İşte yaşamı

olumlamanın yolu budur. Mamafih Zerdüş't bir gün, mağarasından çıktığında, kendisini ziyarete gelmiş olan "daha yüce insanlar"ın bir eşeğe tapmaya başladıklarını görür. Eşeğe tapmaya başlamışlardır zira bu eşek biz insanların yükünü taşır, "yürekten sabırlıdır ve hiç hayır demez", "kendi yarattığı dünya"ya hep "evet" demenin dışında hiç konuşmaz, dünyasını över, "yalnızca Evet der ve asla Hayır demez", hiçbir yiyecek karşısında burun kıvrılmaz ve eğer o anda açsa bir diken bile onun yüreğini okşamaya yetebilir; bunda bir tanrının bilgeliği vardır (Nietzsche, 2007a: 422-425). Denebilir ki, Nietzsche ortaya attığı "amor fati" kavramı ile, bizim de adeta eşek gibi olmamızı istiyor. Hayat üstümüze ne kadar yük bindirse de, bizi ne kadar sopalasa da, bizi aç bırakıp diken yemek zorunda bıraksa da "böyle olmasını ben istiyorum" demeliyiz. İyi de her halükarda (her ne olursa olsun) "böyle olmasını ben istedim" demek, acaba çaresizlikten kaynaklanan bir yalan değil midir? Bu sene; bir tanesini çok istediğimiz, diğerini ise hiç istemediğimiz iki senaryo olanağı ile karşı karşıya gelebiliriz; çok istediğimiz senaryonun gerçek olması için var gücümüzle uğraşabiliriz, buna rağmen çok istediğimiz senaryo değil de hiç istemediğimiz o diğer senaryo gerçeğe dönüşebilir; hemen ardından "böyle olmasını ben istedim" mi diyeceğiz? İsteddiğimizizin olması için var gücümüzle çabaladıktan sonra istediğimizin tam tersi olunca hemen ardından "zaten ben de böyle olmasını istiyordum" mu diyeceğiz? Bu "istenç"in hadım edilmesi hatta idam edilmesi anlamına gelmez mi? Çünkü geçmişteki her şey için "böyle olmasını ben istedim" diyeceksen, olayın çok yakın bir geçmişte mi yoksa çok uzak bir geçmişte mi olduğu fark etmez. Çok yakın bir geçmiş ise, "neredeyse şimdi"yi ya da "bir an önce"yi kapsayabilir. Bunun ise "şimdi" ile arasında fark (duygusal olarak) yoktur (yahut yok denecek kadar azdır). Öyleyse "amor fati" aslında hiçbir şey istememeyi, tam bir teslimiyeti yahut teslimiyetçiliği beraberinde getirmez mi? O zaman herhangi bir şey istemenin anlamı yoktur. Zaten Nietzsche de yukarıda insanın büyüklüğü ortaya koyanın "amor fati" olduğunu belirtip ve "insan geçmişte, gelecekte, sonsuzluğa değin

başka türde bir istekte bulunmamalıdır" demiyor muydu? (Nietzsche, 2016: 47). Bu da bizi şaşırtmamalıdır. Çünkü eğer geçmişe yönelik acıları (hazlardan ayırt etmemecesine) kucaklarsak, geleceğe yönelik acılara karşı da (ilkece) aynı tavrı sergilememiz gerekmez mi? Eğer "ben geçmişteki bütün acıları seviyorum, istiyorum, kucaklıyorum; yani olmamalarını dilemezdim" diyorsan, gelecekteki acılara karşı neden ve hangi gerekçe ile tam tersi bir tavır takınsın? Eğer Nietzsche "Tanrı öldü" dedikten sonra Hristiyanlık yeniden Avrupa üzerinde büyük bir zafer kazansa, yaşamı yadsıyan bu öğretiyi yeniden her şeye hakim olsa, Nietzsche'nin amor fati gereği buna da "evet" mi diyecekti? Bunu sevecek ve isteyecek miydi? Bu, Nietzsche'nin felsefesini boşa çıkarmaz mı? Sonuçta ben "olan"ı istemek durumundayım, amor fati bunu gerektirmektedir, öyle değil mi? Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde çileci ideali imleyerek şuları söyler: "O baskın çökkünlükle mücadelede önce, yaşam duygusunu iyiden iyiye en alt noktaya çeken araçlar kullanılır. Mümkünse artık hiç istememek, dilememek; [...] nefret etmemek; kayıtsızlık [...] Sonuç, psikolojik-ahlaksal ifadeyle: "benliksizleşme"" (Nietzsche, 2011a: 137-138). Şimdi hiç istememek ile amor fati ("olan"ı istemek, "olan"ı olduğu gibi istemek) arasında elbette kağıt üzerinde bir fark vardır. Fakat pratikte -daha doğrusu psikolojik olarak- arada gerçekten bir fark mıdır? Eğer var olduğunu varsaysak bile, bu gene de "hemen hiç fark yoktur" denebilecek kadar az fark olacaktır gibi görünüyor. Mamafih Nietzsche sanki insanın kişisel mutluluğunu görmezden gelip yahıt hiçe sayıp tamamen hayatı ve/veya oluşu olumlamaya odaklanıyormuş gibi görünmektedir. Kötü olan hiçbir şey yoktur, en azından "bütün"ü gözeterek konuşursak öyledir: "yalnızca bireyin horgörüleşi olduğu, her şeyin bütünde çözüldüğü ve olumlandığı inancı [...] Böyle bir inanç ise, olası tüm inançların en yücesidir: onu, Dionysos adıyla vaftiz ettim" (Nietzsche, 2010a: 100). Nietzsche, amor fati'yi anlamada yarar sağladığını düşündüğümüz diğer bir pasajda ise der ki: gözlemde (ve değerlendirmede) büyük bir yükseklik kazandığınız ve olanı biteni

(adeta yüce bir kartal gibi) kuş bakışı gördüğümüz takdirde, aslında her şeyin tam da olması gerektiği şekilde olup bittiğini kavrarsınız. Her türlü "yetkinsizlik" in ve beraberinde getirdiği acıların, aslında en yüksek istenilirlğe ait olduğunu anlarsınız (Nietzsche, 2002: 474).

"[H]er şey nasıl cereyan edecekse onu öyle cereyan etmeye bırakmalıyız (ne cereyan ederse düpedüz o bizi ilgilendirmezmiş gibi onun bizimle ilgisi yokmuş gibi...). Her tekil ben sadece mutlak realitenin bir modusudur." (Nietzsche, 2002: 138)

Amor fati; hem bireyin bireyliğini, hem de istencin istençliğini ilga ediyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan; amor fati, Nietzsche'nin felsefesi içindeki bir uyumsuzluk gibi görünmektedir (herhalde mecburen içine düşülen bir uyumsuzluk). Bunu dikkate alarak konuşursak, (ileride göreceğimiz gibi) amor fati kavramının temelini protestanlıkta buluyor olması aslında şaşırtıcı değildir. Nitekim hem felsefe tarihinin en sofu filozoflarından biri, hem de protestan bir piskopos olan Berkeley, başyapıtında şöyle demektedir: "dünya acılarına, huzursuzluklara gelince, bunlar da şu an içinde bulunduğumuz durumda mutluluğumuz için vazgeçilmez zorunluluklardır. Gelgelelim biz fazlasıyla dar görüşlüyüz. [...] oysa bakış açımızı çeşitli ereklere, bağlantılara, şeylerin nasıl birbirine bağlı olduklarını [...] içine alacak biçimde genişletebilirsek, kendi başlarına kötü gibi görünen tikel şeylerin varlık dizgesinin bütününe bağlı olduklarını düşündüğümüzde bu şeylerin doğalarının iyi olduğunu kabul etmek zorunda kalırız." (Berkeley, 1998: 132-133). Burada Berkeley ile Nietzsche sanki farklı kelimelerle aynı şeyi anlatıyor gibidir. Dolayısıyla Nietzsche kendi felsefesine protestan bir öğeyi (yani uyumsuz bir öğeyi) katmış gibi görünmektedir. Fakat Leopardi'nin mevzubahis diyalogunda işaret ettiği hakikat (yani hiç kimsenin kendi hayatını bir kere daha yaşamak istemeyeceği hakikati) Nietzsche'ye başka çıkar yol bırakmamış gibi görünmektedir (ki bu hakikati Schopenhauer hatta Nietzsche'nin kendisi bile kabul

etmekteydi). Hayatın bir kısmına "evet" diyor, fakat bir bütün olarak hayata "hayır" diyorsak; hayat olumsuzlanmış olacaktır. Schopenhauer ve Leopardi neye işaret ediyordu? Hayattaki acıların, hayattaki zevklerden daha çok, daha ağır ve baskın olduğuna işaret ediyorlardı. Dolayısıyla hayat, son tahlilde, yaşanmaya değmezdi; meseleye soğukkanlı yaklaşmayı ve/veya bakmayı bilirsek, hayatın hiç var olmamış olmasının aslında çok daha iyi olacağını kabule zorlanırsak. Bu ise acıların kötü, hazların iyi olduğu övarsayımına dayanır. İşte meselenin püf noktası da budur. Eğer hayatı olumlu yapmak istiyorsak, hayatı bütün acıları ve zevkleriyle olumlu yapmalı; hem bütün acılara, hem bütün zevklere "evet" demeliyiz. Yoksa Schopenhauer ve Leopardi'yi aşamayız. Neden? Çünkü acılara "hayır", zevklere "evet" dersek ne olur? Acılar zevklere baskın geldiği, onlardan fazla olduğu takdirde; "hayır" da "evet"e baskın gelecektir. Hayat da (bir bütün olarak) çoğu zaman böyle bir görüntü çizmektedir. Zerdüş de bundan haberdar olduğunu imler tarzda konuşmaktadır: ""Yaşam sadece acı çekmektir" — böyle derler ötekiler ve yalan da değildir söyledikleri" (Nietzsche, 2007a: 56). Mamafih Nietzsche, Schopenhauer'ın eski bir öğrencisi olarak, hayatta (genellikle yahut her zaman) acıların zevklere baskın geldiğini bilmekteydi. İşte bu yüzden bengi-dönüş psikolojik bir testtir. Janaway'in de belirttiği üzere Schopenhauer bizim temel halimizin tatminsizlik durumu olduğunu; ne kadar çabalarsak çabalayım, sürekli ve kaçınılmaz olarak geri dönmek durumunda olduğumuz halin ızdırap verici bir yoksunluk hali olduğunu savlamaktadır. Bir hedefe erişsek bile, bu bizim başka tatminsizlik durumlarına düşmemizi hiçbir suretle engellemez. Ne yaparsak yapalım, çabalarımız tabiatımızın bir sonucu olan ızdırap ve tatminsizlik halini değiştirmeyecektir. Mamafih ızdırap herkes için kaçınılmazdır ve büyük ızdırabın hangimize ne zaman isabet edeceğini de bilemeyiz. Sonuç olarak Schopenhauer'a göre her ızdırap hayattan bir değeri alır götürür ve o giden değeri bir daha hiçbir şey geri getiremez. Nietzsche'nin yaklaşım tarzının ise buna taban tabana zıt olduğunu

söyleyebiliriz. O, ızdırabın hayata bir itiraz olmadığını söyler. Kişi çektiği ızdırapları kendi hayatı için bütünleyici ve arzu edilir unsurlar addedip onaylarsa, bu onun karakterinin gücüne ve büyüklüğüne delalet eder. Böyle bir kimse hayatına bir kere daha sahip olma şansı yakalasa, ondaki herhangi bir şeyi değiştirmek istemeyecektir; hatta hayatına sonsuz kere daha sahip olsa bile, gene de ondaki herhangi bir şeyi değiştirmeyi asla istemeyecektir (Janaway, 2013: 131-132). Öyleyse hayatımız ne kadar büyük, ne kadar çok acı ve ızdırapla dolu olursa olsun; gene de onu sonsuz kez yaşamaya gözü kapalı ve hiç tereddütsüz "evet" cevabını vermeliyiz; o acıları ve ızdırapları sonsuza dek tekrar tekrar yaşamaya sevinçli ve coşkulu bir "evet" cevabı vermezsek testi geçemeyiz. Peki bu gerçekten geçilebilecek bir test midir? Yaşamını sonsuza dek tekrar tekrar yaşamayı ve onun içine hapsolmayı kim ister ki? Gelgelelim, şurası muhakkak ki; Nietzsche insanı kendi yaşamının içine hapsedmek durumundaydı çünkü bu dünyayı olumlamak için hem hiçliği, hem de öte dünyayı yadsıması gerekiyordu; bu da ancak bengi-dönüş ile mümkündü. İşte bu yüzden mesele bengi-dönüş'e "evet" diyebilmektir. Fakat bu çok zor bir şeydir (hatta belki de imkansızdır). Zira bir insanın, yaşamı bir kere daha yaşamaya "evet" diyebilmesi için yaşamın onu yormamış olması gerekir. Yaşamın yorduğu bir insan, yaşamını bir daha yaşamak isteyecek mecali kendisinde bulamaz, hele sonsuz kere daha yaşamak isteyecek mecali hiç bulamaz (zira bu sonsuz yorgunluk anlamına gelecektir). Nitekim Nietzsche'ye göre öte dünyayı yaratan şey, "başka dünya"yı yaratan şey, "yaşam yorgunluğunun içgüdü"dür (Nietzsche, 2002: 301). Ancak yaşam bizi yormamışsa, yani yaşam yorgunu değilsek; hayatımızı baştan sona tekrar yaşamaya "evet" demek (belki) ihtimal dahilinde sayılabilir. Bu da önemlidir zira Nietzsche insan ruhunun en büyük özlem ve ihtiyacının sonsuzluk olduğunun gayet farkındaydı. İşbu yüzden sonsuzluğu bu dünya üzerine sabitleyen bengi-dönüş'ü ortaya atması kendisi açısından isabet olmuştur. Artık istesek de istemesek de hayatımızı "tam da olduğu gibi" kabul

etmek ve sevmek zorundayız. Çünkü biz sonsuza dek ona mecburuz.

"Şimdi ölüyorum ve yitip gidiyorum, anında bir hiç olacağım. Ruhlar da bedenler kadar ölümlüdür. Ama nedenlerin benim de içine dolandığım düğümü geri döner — o beni yeniden yaratacak! Ben de sonrasız geri dönüşün nedenleri arasındayım. Yeniden geleceğim bu güneşle, bu yeryüzüyle, bu kartalla, bu yılanla — ama yeni bir yaşama veya daha iyi bir yaşama ya da benzer bir yaşama değil: — sonrasız olarak hep bu aynı yaşama geri döneceğim" (Nietzsche, 2007a: 301).

Yaşamı, tam da olduğu gibi, sonsuz kere daha yaşamaya "evet" demek, yaşamı olumlamanın yegane yoludur. Peki söz konusu buna "evet" demek olunca, bütün mesele yaşam yorgunu olmamak mıdır? Sessizce sokulan şeytan bize bengi-dönüş'ü sunuyor ve yaşamı olumlayan kimse de ona "Sen bir Tanrısın ve bundan daha ilahi bir şey duymadım" diyor. Şimdi bir an için ciddi olup düşünelim: Dünyada kim hayatından o kadar mutludur yahut memnundur ki buna bu şekilde karşılık verecek? Çünkü bunu diyen kişi kendisine adeta cennet bahsedilmiş gibi tepki vermektedir, nitekim cenneti de ancak Tanrı bahsedebilir. Dolayısıyla "Sen bir Tanrısın" diye karşılık vermesi manidardır. Bir kimsenin, buna bu şekilde karşılık verebilmesi için, yaşamış olduğu hayatın, yaşamış olabileceğine inandığı en iyi hayat olması lazımdır, daha iyi bir hayatta gözü olmaması lazımdır. Zaten insanın bu hayatın içine sonsuza dek hapsolmek istemeyişinin bir nedeni de budur. Sonuçta kim yaşamış olduğu hayatın, yaşamış olabileceği en iyi hayat olduğuna inanır? Kim hayatına bakıp da "doğrusunu söylemek gerekirse bundan daha iyisi olamazdı" diye düşünür? Herkes ya şanssızlıktan, ya çirkinlikten, ya aptallıktan, ya vefasızlıktan, ya fakirlikten, ya insanlardan, ya uğradığı haksızlıklardan, ya sistemden yani muhakkak bir şeylerden sitemkardır. Hiç kimse "her şey mükemmel ve daha mükemmel de olamazdı" demez. Çünkü insanı doyurmak, insan ruhunu tatmin etmek çok zor bir iştir ve bu dünya bunun için hiç de mükemmel bir yer

sayılmaz. O halde nasıl o kadar sevineceğiz bu hayatı sonsuz kere yeniden yaşayacağımız için? "Keşke sonsuza dek tekrar tekrar yaşayacağım hayat daha iyi bir hayat olsaydı" diye düşünüp hüzünlenmeyecek tek bir insan var mıdır? Leopardi, hiç kimsenin kendi hayatını "bütün zevkleri ve acılarıyla, ne daha fazla, ne daha eksik, yeni baştan bir daha" yaşamak istemediğini söylerken haklı iseydi; bu durumda yaşamı (gerçek anlamda) olumlu yapmak zaten mümkün değil demektir. Schopenhauer da onunla aynı noktaya parmak basar: "ölümden uzun süre korkulur, sonunda kendini gösterir. Bir ceset görüntüsünün bizi birden bire bunca ciddileştirmesinin nedeni budur [...] Ne ki, bu konuyu ayık kafayla düşündüyse, aynı zamanda da açık sözlüyse her halde hiç kimse yaşamının sonunda onu bir daha yaşamak istemez, varolmamayı daha kolay seçer" (Schopenhauer, 2014a: 243-244) ve yukarıda gördüğümüz üzere Nietzsche de aslında bu durumun farkında gibidir. İşte insan nasıl aşılması gereken bir şey ise, bu durum da aşılması gereken bir şeydir. Zira hayat (gerçek anlamda) ancak böyle olumlanabilir. Schopenhauer'ın "yaşam yaşanmaya değer" savı ancak böyle aşılabılır. Nitekim Copleston'a göre benliği-dönüş kuramı bir güç sınavıdır, yaşama "evet" diyebilme gücünün bir sınavıdır. İnsan, yaşamında içerilen her bir sıkıntının, her bir acının, her bir aşağılamanın; sonsuza dek yahut sonsuz defa tekrarlanacağı düşüncesiyle yüzleşebilir mi? Hem bu düşünceyle yüzleşebilir, hem de bunu neşe ile kucaklayabilir mi? Eğer bunu başarabilirse, Nietzsche nazarında bu, "evet" diyen yaşam tutumunun zaferinin bir göstergesi olacaktır (Copleston, 1998: 154-155). Nitekim yaşamı olumlu yapmak benliği-dönüş'ü olumlu yapmaya eşdeğerdir. Benliği-dönüş'ü olumlu yapmak ise ancak amor fati ile mümkündür.

"Yeni yıl için. - [...] Bugün herkes kendisine en sevgili dileğini ve düşüncesini izhar etme izni verir: o yüzden ben de, bugün kendimden ne dilediğimi ve kalbimden geçen ilk düşüncenin ne olduğunu söylemek istiyorum - hangi düşünce hayatımın geri kalanının sebebi, yetkisi ve tatlılığı olmalı! Giderek daha fazla ve daha fazla öğrenmek

istiyorum şeylerde zorunlu olanın ne olduğunu ve de şeylerde güzel olanın ne olduğunu - böylece ben o kimselerden olacağım ki onlar şeyleri güzel kılarlar. *Amor fati*: bırakın bundan sonra benim aşkım bu olsun! Çirkinliğe karşı savaş yürütmek istemiyorum. Suçlamak istemiyorum; hatta suçlayıcıları bile suçlamak istemiyorum. Bırakın da yüz çevirmek, bakışlarımı ötelere dikmek benim yegane olumsuzlamam olsun! Ve, her şeyde ve bütünüyle: ben bir gün yalnızca bir "Evet-diyen" olmak istiyorum!" (Nietzsche, 2008b: 157)

Peki amor fati (deyişi) neyi ifade etmektedir? Amor fati Latince bir ifadedir ve "yazgı sevgisi" anlamına gelmektedir; Nietzsche bu ifadeyi almış ve onu belli bir tutuma gönderme yapmak için kullanmıştır. Bu tutumu takınan insan, acılar ve düş kırıklıkları da dahil olmak üzere, kendi yaşamını bir bütün olarak kucaklar (Hayden, 2013: 71). Dolayısıyla amor fati; kişinin kendi hayatına "evet" demesi, onu tam da olduğu gibi istemesi, onu tam da olduğu gibi sevmesi anlamına gelir. Hayata "evet" demek, acıya da "evet" demek, acıyı da istemek, acıyı da savunmak demektir: "Hayatın savunucusu acının da savunucusu oluyor; hayatın övgüsü acının da övgüsü oluyor" (Kuçuradi, 1967: 105-106). Bunun nedenini de yukarıda açıklamıştık: eğer zevk olumlanırken, acı olumsuzlanırsa; acının zevke baskın geldiği her durumda hayat olumsuzlanmak durumunda kalacaktır. Hayattaki acılar da, genellikle hayattaki zevklerden baskın olduğuna göre; hayatın olumlanması pek zor hatta belki de imkansız bir hal alacaktır. Dolayısıyla hayatı olumlamak demek acıyı olumlamak demektir. İşbu sebeple Nietzsche acıyı önümüze olumlu bir kavram olarak koymak için onun yararlarından bahseder, onu bize olumlu bir faktör olarak kabul ettirip bize onu yadsımdan vazgeçme çağrısında bulunur. Burada önemli olan acıyı daha büyük bir haz uğruna (kerhen) istememizin değil, acıyı kendisi için istememizin söylenmesidir. Peki acıyı neden istemeliyiz ve/veya olumlmalıyız? "Acıda içerilen bilgelik" nedeniyle... Nietzsche nazarında; acıda, zevkte içerilen kadar bilgelik vardır: zevk gibi,

acı da başlıca tür-koruyucu güçlerden biridir. Öyle olmasaydı, uzun zaman önce silinip giderdi. Mamafih Nietzsche "hayır, hayat beni hayal kırıklığına uğratmadı" der ve bu kabilde "hayatın bilgi-arayan için bir deney olabileceği" düşüncesini kendisi için "büyük kurtarıcı/özgürleştirici (the greater liberator)" olarak niteler; bu "liberator" onun üstesinden gelmiş olduğundan beri, her geçen yıl hayatı daha esaslı, daha arzu edilir ve gizemli bulduğunu belirtir. Ona göre; bir kimse, kalbinde '*Bilgi için bir araç olarak hayat*' ilkesi oldukça, yalnızca yiğitçe yaşamaz, fakat aynı zamanda: "*şen yaşar ve şen kahkalar atar!* Ve kim iyi gülmeyi ve iyi yaşamayı bilebilir ki eğer evvela savaşa ve zafere dair iyi bir kavrayışa sahip olmamışsa?" Böylece Nietzsche "acı"yı bilgi ve/veya bilgelik üzerinden olumlar, buna kendince savaşı eklemeyi de ihmal etmez. Bu sayede hayat bir aldanış, bir oyalanma yahut bir felaket olmaktan çıkmış olur. Hayat artık "bilgi-arayan için bir deney" olmuştur ve şüphesiz acıda da zevkte olduğu kadar bilgelik vardır (Nietzsche, 2008b: 179, 181). Böylelikle acı olumlanır: "can yakması ona karşı bir argüman değildir - onun özüdür o." Nietzsche acıda kaptanın emrini duyduğunu söyler: "Yelkenleri indirin!" Yaman denizci yelkenleri bin şekilde ayarlamayı öğrenmiş olmalıdır; aksi takdirde çarçabuk batar, okyanus çok geçmeden onu yutuverir: "Bizim düşürülmüş enerjiyle nasıl yaşayacağımızı da bilmemiz gerekir." Ayrıca Nietzsche kendimizi kötü hissettiğimiz zaman rahatlamak için acıyı kullanabileceğimize de işaret eder: "Köpeğim. - Acıma bir isim verdim ve ona 'köpek' dedim" der. Onun nazarında acı tıpkı bir köpek kadar sadık, köpek kadar sırnaşık, köpek kadar arsız, köpek kadar eğlendirici, başka her köpek kadar da akıllıdır; ve onu azarlayabiliriz, kötü bir modda (ruh halinde) olduğumuz zaman bunu ondan çıkarabiliriz; tıpkı başkalarının kendi köpekleriyle, eşleriyle yahut uşaklarıyla yaptığı gibi (Nietzsche, 2008b: 177, 179). Peki bu gerekçeler acıyı kendinde-iyi bir şey yapmaya yeter mi? Belli orandaki acı, belli bir seviyeyi geçmeyen acı; elbette birtakım faydalar sağlayabilir pekala. Problem acının belli bir seviyeyi fazlasıyla aşip bizi aşağı

çekmeye başlamasıdır. Nietzsche "amor fati" derken; yazgımızda içerilen her şeyle birlikte acıyı da -her ne miktarda olursa olsun- kucaklamamızı, sevmememizi kasteder. Bütün hayatımız acılarla dolu olsa bile "amor fati" gereği onu olumlmalı, kucaklamalı, sevmeli, istemeliyiz. Bu suretle Nietzsche aslında çilekeş bir tutum salık vermiş olmamakta mıdır?

"Müridlerimin tipi. Beni ilgilendiren insanlara ben acı çekmeyi, terk edilmişliği, hastalığı, kötü davranılmayı, haysiyetlerinin kırıcılığını salık veririm. Ben onlar için derin kendini hor görmeyi, kendilerine karşı güvensizliğin işkencesini tavsiye ederim, yenilmiş olanın zavallılığını duymalarını isterim: Benim onlara hiçbir acımam yoktur, çünkü onlara bugün birinin değerinin olup olmadığını ispat edecek biricik şeyi salık veririm. -Onun bunlara [bu sayılanlara] direnmesi. [...] Ben çilekeşliği tekrar doğallaştırmak istiyorum. Olumsuzlamaya yönelik amacın yerine güçlendirmenin amacı. İradenin bir jimnastiği; bir yoksunluk, en manevi olanda bile her türlü yapılan perhiz [...] Kilisenin sebep olduğu kötüye kullanma yüzünden neler bozulmuştur: Çilekeşlik: Onun doğal yararlılığını, iradenin terbiyesindeki hizmetinde kendisinden yoksun olunamazlığı açıklığa kavuşturmak için cesaret gösterilmedi." (Nietzsche, 2002: 442-443)

Kilisenin çilekeşliği kötüye kullandığını söyleyen ve çilekeşliği kendi felsefesine (yahut hayat görüşüne) eklemek isteyen Nietzsche'nin "amor fati" kavramı, genel çerçevesi itibariyle; çileci kabullenışı, yani dinlerdeki "kadere teslimiyet" ve/veya "Tanrı'nın takdirine teslimiyet" düşüncesini andıran bir yöne haiz gibi görünmektedir. Nitekim R. J. Hollingdale'e göre de, Nietzsche'nin amor fati kavramı temelini (yukarıda imlediğimiz gibi) protestanlık inancında bulunmaktadır. Amor fati, Lutherci protestanlık inancında; olayların ilahi irade ile gerçekleştiğini, hayatın ilahi bir istek sonucu doğrulandığını ve dolayısıyla hayattan nefret etmenin

kafirlik sayılacağını ifade eden bir görüşür (Jackson, 2010: 71). Hayattan nefret etmek kafirlik sayıldığına göre; hayatta ne kadar çok acı ve ızdırap ile karşılaşsaksak karşılaşalım, gene de hayata karşı olumsuz duygular içerisine girmemeli, hayatı kucaklamalıyız. Bu bakımdan protestanlık inancında amor fati'nin, tam olarak Nietzsche'nin kastettiği anlamda olmasa bile, hayatı olumlayan bir yanı vardır. Peki çileci idealin hazları değerden düşürmesi, acıyı olumlamayı kolaylaştırmak için değil midir? Acı ile haz (hiç değilse pratikte) birbirinin zıttı değil midir? Acıları, nasıl olacak da hazları istediğimiz kadar çok isteyeceğiz? Bu insan doğasına yahut genel olarak canlı doğasına aykırı değil midir? Eğer hazza acıdan çok değer verirsek, ve acı ile haz arasında da bir karşıtlık varsa; acının her artışı hazzın kaybı olacaktır, yani daha değersiz olanın daha değerli olan aleyhine artması mevzubahis olacaktır. Bu da değerli bir şeyi kaybetmek, ziyana uğramak anlamına gelir. Eğer hazza acıdan çok değer verirsek bunun kaçınılmaz sonucu budur. İşbu yüzden Nietzsche acıyı da hazzı kucakladığımız gibi kucaklamamızı talep eder. Ancak yaşamın yahut canlılığın doğasına aykırı değil mi bu? Kim 'birçok acı' veya 'birçok haz' arasında bir tercih yapmak durumunda kalsa "farketmez" der? Kim acıyı da, hazzı da; aralarında hiçbir ayırım yapmaksızın aynı güçle kucaklar? Bu mümkün müdür? Mümkün değilse Nietzsche bize kulağa hoş gelen süslü laflardan başka bir şey sunmuyor demektir. Nietzsche acıyı da hazzı da olumlayın diyerek işin içinden çıkıyor ama hangi miktarda acıyı olumlayacağımızı söylemiyor. Acı ile haz arasında belirli bir denge, belirli bir oran olması gerekmiyor mu? Eğer acı ile haz eşittir yahut aynıdır dersanız; insanlara hayatınızın büyük oranda acıyla dolu olması ile büyük oranda hazla dolu olması arasında bir ayrıma gitmeyin, ikisini de aynı şey gibi kabul edin demiş olursunuz ki bu insan doğasına da yaşamın doğasına da aykırıdır. Eğer acılar çok artarsa, bu yaşamın olumlanmasına hizmet etmez. Çünkü acının enerjideki bir düşüşü ifade edeceğini Nietzsche'nin bizzat kendisi itiraf etmektedir. Ayrıca *Deccal*'de de yaşamın acı çekme

aracılığıyla güç kaybına uğradığını ifade eder. Acımayı olumsuzlamasının nedeni de; acıdan doğan bu güç kaybının acıma üzerinden artması ve çeşitlenmesi, acının acıma yoluyla bulaşıcı hale gelmesidir. Mamafih acıma depresif bir etkiye sahiptir (Nietzsche, 2008a: 12). Öyleyse, acıların "fazla" artması da, enerjideki ve/veya güçteki "büyük" bir düşüşü ifade edecektir. Halbuki hayat mevzubahis oldukça, Nietzsche "savaş"ı ve "savaşçılık"ı olumlar; hayatı bunlar üzerinden okur ve/veya değerlendirir. Enerjinin yahut gücün büyük oranda düşmesinin, savaşçılık üzerinde ne gibi bir etkisi olacaktır? Bu, savaşçıyı güçlendirir mi? Daha iyi bir savaş ortaya koymasına mı yol açar? Elbette hayır. Savaşta olanın, savaşçının fazlasıyla ihtiyaç duyduğu şey; devamlılık, yani performansını mümkün olduğunca uzun süre üst seviyede tutmak, kısacası "enerji" değil midir? Enerjisi düşük olan kolay yorulur, kolay yorulan uzun süre performansını koruyamaz, dolayısıyla yenilmesi daha kolay olur, hülasa o daha kötü bir savaş verir. O halde parçalar birbirini tutuyor mu? Amor fati yaşamın olumlanmasına değil olumsuzlanmasına hizmet etmiyor mu? Çünkü eğer acı, gücün ve/veya enerjinin düşüşünü ifade ediyorsa; insanın fazla acıyı istememesi, kabullenmemesi, kucaklamaması, ona direnmesi, yani mümkün mertebe ondan kaçınmaya yahut kurtulmaya çalışması gerekir. Halbuki Nietzsche isteyin, kabullenin, kucaklayın diyor.

"Hoş olmayan duyguların, hoş duygulara ağır basmasıydı, bu uydurma ahlakın ve dinin nedeni: Bu ağır basma ise, *décadence*'in formülünü sağlar..." (Nietzsche, 2008a: 20)

Acılardaki fazla bir artış, yani acıların hazlar karşısında fazla baskın hale gelmesi; acaba insanda hoş duyguları mı yoksa hoş olmayan duyguları mı tetikler yahut baskın hale getirir? Nietzsche'nin dediği gibi acı can yakar, bu onun özüdür (Nietzsche, 2008b: 179). Peki acılar fazla artarsa, yani canımız fazla yanarsa (hele bir de uzun süre yanarsa); bu durum hoş duygular mı yaratır yoksa nahoş duygular mı yaratır? Bu sorunun cevabı barizdir. Nietzsche acıyı istediği kadar olumlasın, bunu yaparken de

istediği kadar büyüleyici yahut baştan çıkarıcı bir dil kullansın; biliyoruz ki acılardaki (fazla) bir artış, bizi kamçılar, uyarmaz, motive etmez, coşku vermez bilakis Nietzsche'nin dediği gibi enerjimizi düşürür, bizi güçsüz kılar, bizi aşağı çeker. Ancak Nietzsche'nin gene de "acı"yı olumlu olması gerekiyordu. Zira yaşam başka türlü nasıl olumlanabilir ki? İşte bu yüzden "amor fati"yi önümüze koydu. Eğer Nietzsche "amor fati"yi sisteminin içine koymasaydı, Schopenhauer'ın (ve Leopardi'nin) acıların hazlardan fazla olması nedeniyle yaşamı yadsıyan felsefesini (dolaylı olarak) onaylamış ve haklı çıkarmış olacaktı. İşbu yüzden hazlarla birlikte acıları da olumlamalıydı. Bu ise -son tahlilde- acı ile haz arasında bir ayrıma gitmemeyi gerektiriyordu. Bu da çilekeşliğe vardıyordu. Peki Dionysosça olan ile çilekeş olan bağdaşır mı? Nietzsche "bir filozofun erişebileceği en yüksek ruh durumu"nun yaşama yönelik dionysosça bir tavır takınmak olduğunu söyler ve "Benim bunun için fomülüm amor fati'dir" der (Nietzsche, 2002: 488). Dionysosça olmak demek; içgüdülerimizi serbest bırakmak, coşmak ve arzularımızı tatmin etme çabası içinde olmak demek değil midir her şeyden evvel? Nietzsche'nin Dionysos'u Apollon'un karşısına koyma maksadı her şeyden evvel bu değil miydi? Nietzsche, Dionysosça olanı; taşkınlık ile, taşkınlık içinde kendinden geçme ile, coşkunluk ile, doğanın coşkunluğu içinde sevince kapılma ile, türkü söyleyip oynaşma ile, başka insanlarla kaynaşma ile özdeşleştirmektedir (Nietzsche, 2011c: 20-21, 23). Peki yüksek miktarda (ve ısrarlı) acının, bu sayılanlara hizmet edeceğini serdetmek ne kadar gerçekçidir? Gelgelelim, Nietzsche acının bile coşup taşan bir yaşam ve kuvvet duygusu üzerinde uyaran etkisi gösterebileceğine kani görünmektedir (Nietzsche, 2010a: 109). Bu suretle Nietzsche çilekeşliği doğallaştırmak ister. Ona göre güçlü bir ruh; acı veren korkunç kayıpların, yoksunlukların, zararların, gaspların, ayartıların sadece üstesinden gelmekle kalmaz: "O bu gibi cehennemlerin içinden daha büyük bir zenginlikle ve kudretlilikle ortaya çıkar" (Nietzsche, 2002: 484-485). Meşhur ifadesiyle söylersek: "Bizi öldürmeyen şey bizi güçlendirir"

(Nietzsche, 2002: 451). Başka bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Yaşamın Savaş Okulu'ndan. — Beni Öldürmeyen, beni güçlü kılar." (Nietzsche, 2010a: 4). Burada acılara, ızdıraplara, kayıplara, gasplara, zararlara vs. ilişkin aşırı iyimser bir tavır takınıldığı söylenebilir: Zira tüm bunların iyi bir geri dönüşünün olacağı ve kişiyi güçlendireceği varsayılmaktadır, en azından yeterince güçlü olan için durumun bu olacağı varsayılmaktadır. Aslında Schopenhauer'ın bütün felsefesi (yahut felsefesinin tini) nazara alındıkta ayrıksı duran şu bildirim Nietzsche'ye ilham kaynağı olmuş gibi görünmektedir:

"[Y]aşamı memnunluk verici, baştan sona memnunluk verici bulan bir kişi; serinkanlılıkla, bile bile yaşamının şimdiye kadar bildiği biçimiyle sonsuza dek sürmesine ya da kendini hep yinelemesine can atan kişi; yaşama, onun hazları karşılığında başına gelen bütün zorlukları, acıları seve seve, hoşnutlukla evetleyecek ölçüde bağlanan biri. - Böyle biri "Sağlam, güçlü kemiklerle, sapasağlam bir temel üzerinde, sağlam toprakta" durur. Onun korkacak bir şeyi olmaz." (Schopenhauer, 2014a: 222)

Yukarıdaki alıntıda Schopenhauer yaşamı tüm acılarıyla/zorluklarıyla birlikte evetleyecek ve yaşamının kendini ilanihaye tekrarlamak suretiyle ebediyen sürmesine can atacak kişinin "korkacak bir şeyi" olmayan "sağlam, güçlü" kişi olduğunu söyler. Anlaşılan, "amor fati" de Nietzsche tarafından sadece yeterince güçlü olan insan, hatta en güçlü (türde) insan düşünülerek serimlenmektedir. Zira Nietzsche çoğumuzun sessizce sokulan şeytanın teklifine fena halde içerleyeceğini düşünmekteydi. Zorluktardan hiçbir zaman kurtulamayacak olmak, anlamsız ve kasvetli bir hayatı sonsuza dek tekrar tekrar yaşayacak olmak bizim dayanma gücümüzü aşardı. Ancak en seçkin olanlar, yani en yüce ve soylu olanlar buna sevinir; ancak onlar yaşamı bütünüyle kucaklayabilir (Hayden, 2013: 71). Kimdir peki böyle bir insan? Nietzsche nazarında o

"sert, hoş, güzel kokulu bir odundan yontulmuş" olan "yetkin bir insan"dır. Yıkımlara karşı koymanın yolunu bilen, kötü rastlantıları dahi kendi lehine çeviren bir insandır; onu öldürmeyen onu güçlendirir. Ne "mutsuzluk"a inanır böyle bir insan, ne de "suç"a: hem kendi kendisiyle hem de başkalarıyla didişir: "Kendisi için en iyi olanla yetinmek zorunda olacak kadar güçlüdür. — Sözün kısası bir "décadent"in karşıtıyım ben; kendimi sergiliyorum, ben." (Nietzsche, 2016: 15-16). Son cümlesinden hareketle Nietzsche'nin muhtemelen kendisini de bu kategoriden saydığını söyleyebiliriz. Her şeye "evet" der, zira onu öldürmeyen her şey onu güçlendirir. Dolayısıyla her şey "iyi"dir, yeter ki "iyi" bir tarlaya düşün:

"İyi Tarla. — Her türlü reddetme ve olumsuzlama bir verimlilik eksikliğine işarettir: aslında iyi tarla olsaydık, hiçbir şeyden yararlanmamazlık etmezdik ve her şeyi, her olayı ve her insanı sevinçle karşılardık gübre, yağmur ya da güneş ışığı niyetine." (Nietzsche, 2015b: 144)

Görüldüğü üzere Nietzsche her acıyı, her ızdırabı, her felaketi, her zararı, her kaybı, kısacası her şeyi kabullenmeyi; bunları tarlamızı yeşerten gübre, yağmur yahut güneş ışığı olarak bilmeyi salık verir. Nitekim acı ile haz arasındaki ayrımı kaldırmayı dilemiş olması da bundandır. Hazza, acıdan daha çok değer vermek, onu daha çok sevmek, daha çok sempati duymaktır asıl problem: "ah keşke değer biçmeden, antipati ve sempati duymadan yaşanabilseydi! — Çünkü her türlü antipati duyma hali, bir değer biçmeyle bağlantılıdır, her türlü sempati duyma hali de öyle." (Nietzsche, 2015a: 28). Peki bu gerçekten mümkün müdür? Hazza acıdan daha fazla sevgi ve sempati duymamak mümkün müdür? Bizim en doğal bir eğilimimiz ve/veya içgüdümüz acıdan (özellikle de fazla miktardaki acıdan) mümkün olduğunca kaçmak değil midir? Öyleyse nasıl olacak da haz ile acıyı bir tutacağız? İşin dönüp dolaşıp geldiği yer burasıdır ve

burada en önemli problem, Nietzsche'nın acının yararlı olabileceğini söylerken, bununla hangi miktarda acıyı kastettiğini hiç söylememesi; acıyı (hangi miktarda olursa olsun) 'iyi' addetmeye kalkmasıdır. Ona göre sadece amor fati gereği acıyı kabullenmemiz, kucaklamamız gerekir. Nietzsche değer bakımından acı ile haz arasındaki ayrımı kaldırmakla kalmaz, neredeyse acının hazdan daha değerli olduğunu söyleyecek yahut değeri tamamen acıya endeksleyecek raddeye gelir: "bir kişinin ne kadar acı çektiği, neredeyse onun değer dizgesi içerisindeki yerini belirliyor" (Nietzsche, 2012a: 87). Peki eğer acılar ile hazlar arasında bir ayrıma gitmeyeceksek, o halde çileci ideale savaş ilan etmenin ne anlamı vardır? Çilekeş olduktan sonra çileci idealle de hareket edilemez mi? Anlaşılan, çileci ideale karşı çıkmanın temel amacı yahut gerekçesi, içgüdülerin güçlü bir şekilde olumlanmasına hizmet etmektir; acıyı da, hazzı da güçlü biçimde kucaklamaktır. Fakat acıyı kucaklamak, acıyı istemek yahut acıyı kabullenmek gibi bir içgüdümüz yoktur bizim. Bizim içgüdümüz acının defne yöneliktir. İnsan acıyı ancak (daha büyük) acıyı defnetmek için kucaklar, insan acıyı daha rahatsız edici bir acıyı defnetmek için kullanır. Dolayısıyla acı ile hazzı tartıya koyar; sonuçta bir acıyı kucaklamak, daha fazla haz yahut daha az acı sağlamıyorsa (onun için bir vesile değilse), insan o acıyı kucaklamaz, onu istemez. Nitekim Nietzsche'nin bize salık verdiği şey içgüdülerimize uygun değildir, içgüdülerimize aykırıdır, tıpkı çileci ideal gibi! Dolayısıyla bir taraftan çilekeş olmayı salık verip, diğer taraftan çileci ideale karşı büyük bir savaş açmak, birbiriyle uyumsuz puzzle parçalarından düzgün bir bütün oluşturmaya çalışmak gibi görünüyor. Hülasa bu "amor fati" ve "çilekeşliğin olumlanması" ile adeta kendi kuyruğunu yutan bir yılanı dönüyor Nietzsche'nin felsefesi. Yani gelip varacağımız yer, acılar ile hazlar arasında bir ayrım yapmayıp hepsini kabullenmek ve bu suretle çilekeşliği olumlamak ise, o halde çileci ideal ile de gül gibi geçinip gidebilirdik veyahut onu yıkmak yerine revize etmeyi seçebilirdik. Bu kadar gürültü patırtı çıkarmaya ne gerek vardı?

"İnsan [bazen] ne sıyrılabılır, ne başa çıkabilir, ne tepebilir, yaralanır hep. İnsan şey'leşir (Ding), yaşananlar çok derin etkiler bırakır, irinleşen bir yaradır anı. Sayrılanmak da bir hınç duymadır kendince. — Sayrının elinde büyük bir sağaltıcı var bunlara karşı, Rus yazgıcılığı (Russichen Fatalismus) diyorum ona, ayaklanmaz bu yazgıcılık, uzanır karın içinde Rus askeri, dayanamazsa sefere daha. Artık ne üstlenmek, ne görev yüklenmek, ne benimsemek, ne de tepki göstermek... Bu tutum ölüm karşısında yiğitlik değildir hep, en korkulur durumda yaşamın korunması olarak bu yazgıcılığın güçlü sağduyusu sindirimsel işlemin yozlaşmasından, yavaşlamasından dolaydır, daha doğrusu bir türlü kış uykusu isteğidir [...] Önceden sözünü ettiğim "Rus yazgıcılığı" bende yeniden ortaya çıkıverdi, yıllar boyu çekilmez durumlara, yerlere, evlere, topluluklara azimle katlanmama yardım etti — bu onları değiştirmekten, onları değişebilir nitelikte sezmekten, onlara başkaldırmaktan daha iyiydi..." (Nietzsche, 2016: 21-23).

Bizim içgüdümüz, bizi çilekeşliğe sevk etmez. Çileci ideal, yaşamı hor görür; bu yüzden çilekeşliği olumlar. İronik bir biçimde; Nietzsche de, tam tersine, yaşamı hor görmemek için çilekeşliği olumlar. Nitekim der ki: "Yaşama duyulan güven yok oldu, yaşamın kendisi bir sorun haline dönüştü." Ancak böyle demekle Nietzsche kendisini bir felaket habercisine dönüştürme gayesi güdüyor değildir: "Yaşamı sevmek hala mümkün — Ama bir başka biçimde... Bu, bizi kuşkulandıran kadına karşı duyulan sevgi." (Nietzsche, 2012a: 90). Hatırlarsak Leopardi de "yaşama aşık insan soyu"nu, "sadakatsiz eşlerine aşık kocalar"a benzetiyor ve onları "bir budala gibi kendini aldatmak"la suçluyordu (Leopardi, 2015: 277). Mamafih amor fati; yani 'acıları göğüslemek, kucaklamak, benimsemek, kabullenmek, istemek, sevmek' pahasına hayatı sevmek; bu işte "bizi kuşkulandıran kadına karşı duyulan sevgi" gibidir; çilekeş bir sevgi, acı veren bir sevgi, daha doğrusu hem zevk hem acı veren bir sevgi. Tabi burada "neden?" sorusunu sormak lazımdır, neden her şeye rağmen hayatı sevmeliyiz?

Nietzsche yukarıda "yaşamı sevmek hala mümkün" diyor. Fakat bu ısrar neden? Neden bizi kuşkulandıran kadını sevmek zorunda olalım? Hayatı olumlu yapmak için çilekeş olmak gerekiyorsa, gelip dayandığımız nokta çilekeş olmaksızın; çileci idealin yaptığı gibi, kötümserlerin yaptığı gibi, Schopenhauer ile Leopardi'nin yaptığı gibi; bizi kuşkulandıran kadını sevmeye karşı çıkmak, bu sevdadan vazgeçmek neden daha yerinde olmasın? Hayatı sevmeyi bu kadar yüceltmeye ne gerek var? Neden yaşamı sevmek zorunda olalım? Neden bizi kuşkulandıran kadını sevmeye devam etmek zorunda olalım? Hele ki (Nietzsche'nin nihilizmi ve hiçliği aşmak için kullandığı) "bengi-dönüş"ün artık bir anlamı yahut geçerliliği olmadığını; dolayısıyla aldatıldığımızdan kuşku duymadığımızı, zira artık bundan emin olduğumuzu düşünecek olursak? Hayatı olumlu yapmak acıları olumlu yapmak ise, hayatı kucaklamak acıları kucaklamak ise; "amor fati"ye de bu yüzden ihtiyaç duyuluyor ise, bizi kuşkulandıran bu kadını sevmek yerine; yani "hem acı hem zevk" demek yerine, "ne acı ne zevk" demek neden daha onurlu olmasın? Eğer Schopenhauer ve Leopardi gibi, hayatın zevkten çok acı verdiğini yahut vaat ettiğini düşünüyorsak..? Yani sonuçta gelip dayanıp çilekeş olacağız ama çileci olmayacağız, öyle mi? Neden? Sırf hayata verdiğimiz değer yahut hayata duyduğumuz sevgiye gölge düşmesin diye? Peki bu (bir nevi) hayat fetişizmi yahut hayatı "putlaştırmak" değil de nedir? Hayatı böylesine putlaştıran "bağlı tinli" değil de ne oluyor? Asıl hayatı yadsımak demek değil midir "özgür tinli" olmak? Kalbimizi, bizi kuşkulandıran hatta bizi aldatan kadının aşkından azat etmek değil midir "özgür tinli" olmak? Amor fati hayatın putlaştırılmasını ifade etmiyor mu son tahlilde? Nietzsche natüralist değerleri temele almayı şiar edinmişti, peki insanlar doğal olarak acı veren şeyden uzaklaşmak ve doğal olarak haz veren şeye yakınlaşmak eğiliminde olmazlar mı? İnsanlar robot değildir. Ama şimdi robot gibi davranmaları, acı ile haz arasında bir ayrım gözetmemeleri söyleniyor. Bu akla mantığa sığan bir talep midir? Hayatı olumlayacağız diye kendimizi bu kadar gülünç bir

pozisyona düşürmeye gerek var mı? Gerçeği kabullenmek zor mu? Schopenhauer ile Leopardi'nin işaret ettiği üzere, hayatın aslında hiç de o kadar değerli olmadığını, sevmeye aslında hiç de o kadar layık olmadığını kabullenmek çok mu zor? Bu anlamsız ısrar neden? Takıntı mıdır bu? Anlaşılan, Nietzsche'ye göre; buradaki amaç kendimizi hiçliğin azabından korumaktır; "dilsiz, uyuşuk, sağır bir teslim oluş"tan kaçınmaktır (Nietzsche, 2012a: 89-90). Ama hiçliği aşamadıktan sonra bu amacın son tahlilde ne kadar önemi olacaktır ki? Bizim vehmettiğimizden başka hangi öneme sahip olacaktır? Gelgelelim, Nietzsche bengi-dönüş ile hiçliği aşmış olduğunu varsayıyordu, dolayısıyla her şeye rağmen bu amacı kutsal bilmeye devam eder.

"Hiç herhangi bir hazza Evet dediğiniz oldu mu? Ah, dostlarım, oysa bütün acılara Evet dediniz. Her şey birbirine bağlıdır, kenetlidir, aşiktir [...] — Her şey yeni baştan, her şey sonsuz, her şey birbirine bağlı, kenetli, aşık, ah, böyle sevdiniz dünyayı, — siz, sonsuzlar, onu sonsuz ve tüm zamanlar boyunca sevin: acıya da şöyle deyin: geçip git, ama geri dön! Çünkü tüm hazların istedikleri — sonsuzluktur! Tüm hazlar her şeyin sonsuzluğunu ister" (Nietzsche, 2007a: 438).

Acaba Nietzsche acıları kerhen olumladığını, bunu da sırf hazları olumlayabilmek için yaptığını yukarıdaki alıntıda imlemiş ve/veya izhar etmiş olmuyor mu? Hazlara değil acılara "geçip git, ama geri dön!" deniyor. Öte yandan acıların değil fakat hazların "her şeyin sonsuzluğunu" istediği söyleniyor. Bu dil aslında acıların istenen şeyler değil katlanılan şeyler, hazlar uğruna yahut hazlar hatrına katlanılan şeyler olduğunu açığa vurmuyor mu? Herhangi bir hazza "evet" demek, bütün acılara "evet" demektir. Burada acılar ancak hazlar dolayımında olumlanıyormuş gibi görünüyor. Fakat meseleyi bu pasaj özelinde tartışmaya gerek yoktur. Sorulması gereken şudur: "Acıyı isteyin" yahut "acıyı sevin" demek, acaba suda yürüyün yahut havada yüzün demek gibi değil midir? Natüralist değerler ile, içgüdüler ile ne kadar

bağdaşıyor acıyı istemek yahut acıyı sevmek? Canlılar daima acıyı dindirmek üzere programlanmıştır, bir şey canlıya acı verirse, acı veren şeyden kaçmasının yahut kaçmaya çalışmasının nedeni acıyı dindirmektir. Doğa, acıyı bize "olmaması" için, "ondan kurtulmaya çabalamamız" için vermiştir; onu kucaklamamız, sevmemiz yahut istememiz için değil. Bir canlı ateşe yaklaşır, ateş onu yakar ve bu ona acı verir, dolayısıyla kaçır. Kaçtığı aslında ateş değil, ateşin verdiği acıdır. Öyleyse acı istenecek bir şey değildir, doğa bize onu istememiz yahut kucaklamamız için vermemiştir. Bu natüralist değerlere aykırıdır. Canlılar, acıyı kucaklamak üzere değil acıdan kaçmak üzere programlanmıştır, içgüdülerimiz böyle dizayn edilmiştir. Doğa, hayatı "acının kucaklanması" üzerinden değil "acıdan kaçınılma" üzerinden olumlar. "Acı", doğanın, ondan kaçınılması sayesinde yaşamı olumlamak için bulduğu bir yoldur. Halbuki Nietzsche içgüdülere ve natüralist değerlere aykırı şekilde; acıya katlanmayı, acıyı atlatmayı, acıya sabretmeyi, acıdan kaçınmayı, acıdan yakayı kurtarmaya çalışmayı değil; acıyı kucaklamayı, acıyı kabul etmeyi, acıyı sevmeyi, acıyı istemeyi salık veriyor. Dolayısıyla doğaya-aykırı ahlak diye çileci ideali suçlayan Nietzsche, "amor fati" ile aslında kendisi bize doğaya-aykırı bir ahlak sunmaya kalkmaktadır. Tüm bunlara rağmen Nietzsche'nin neden "amor fati"yi bize yaşamı olumlamanın ilkesi olarak sunduğunu anlayabiliyoruz. Çünkü insan yeterince güçlü bir doğaya, yeterince büyük bir güç istencine sahipse; maruz kaldığı tüm acılar, tüm talihsizlikler; nihayetinde onun daha da güçlenmesine hizmet edecektir. Nietzsche, ruhbilimsel yönden kendi yaratılışının belirgin çizgilerini sıraladığı bir yerde şöyle der: " —En ışıklı ve yıkıcı güçlerin yan yana gelişi, kimsede bulunmayan bir güç istenci" (Nietzsche, 2016: 63-64). Burada Nietzsche kendisinde "kimsede bulunmayan bir güç istenci" olduğunu söylüyor. *Güç İstenci*'nde ise hastalıkların, bilhassa da sinirleri ve kafayı (beyni) etkileyen hastalıkların, bir kimsede güçlü doğanın savunma/direnme gücünün var olmadığını gösterdiğini söyler (Nietzsche, 2002: 40). Biliriz ki Nietzsche son yıllarında gittikçe

kötüleşen bilişsel bir çöküş sürecine girmiş, bu süreç derin bir bunama ve felçle sonuçlanmıştır. Gelgelelim, Nietzsche, *Güç İstenci*'nin Dionyssos adlı bölümünde övdüğü insan tipini şöyle tarif eder: Onun hastalıkları, varoluşunun büyük uyarıdır. Başına gelen ciddi kazalardan yahut kötü rastlantılardan istifade etmeyi bilir. Onu mahvetmek ile tehdit eden talihsizlikler, onu ancak daha güçlü hale getirir (Nietzsche, 2002: 474). Şimdi bunları belirtmemiz Nietzsche'nin "Bizi öldürmeyen şey bizi güçlendirir" (Nietzsche, 2002: 451) sözünde içerilen aşırı iyimserliği eleştirmek içindir. Bizi öldürmeyen şey her zaman bizi güçlendirmez. Bizi öldürmeyen şey çoğu zaman bizi zayıflatır, hatta bizi öldürmeyen şey kimi zaman bizi sürüm sürüm süründürür. Mesela Nietzsche'nin akıbetini, Nietzsche'nin akıl sağlığının bozulduğu son 11 yılını düşünürsek, akıl hastanesinde geçirdiği günleri düşünürsek; Nietzsche'yi öldürmeyen şey Nietzsche'yi güçlendirmiş midir? Yoksa Nietzsche kazaya uğramışlardan olmuş, ıskartaya mı çıkmıştır? Peki kazaya uğramış olmak Nietzsche'nin kendi (zayıflığının) suçu mudur? Son olarak şunu da belirtelim ki Nietzsche *Güç İstenci*'nde asıl meselenin kendimizden memnun olup olmadığımız değil, herhangi bir şeyden hoşnut olup olmadığımız olduğunu söyler. Eğer yalnızca tek bir ana bile "evet" diyebiliyorsak; bu suretle yalnızca kendimizi değil, bütün varoluşu da olumlamış oluruz. Eğer ruhumuz yalnızca bir kez olsun bir çalgının teli misali mutlulukla titremiş ve tınlamışsa; bu tek, biricik hadiseyi meydana getirmek için bütün ebediyete ihtiyaç vardır. Bütün ebediyet de yaşama "evet" dememizin bu biricik anı içinde onaylanmış, tasvip edilmiş, kurtarılmış, kutsanmış ve haklı kılınmıştır (Nietzsche, 2002: 485). O halde neden tek bir mutsuz an da aynı şekilde bütün varoluşu olumsuzlamaya yetmesin? Tek bir mutlu an, bütün varoluşu onaylamaya ve haklı çıkarmaya yetiyorsa; mutsuzluktan kasım kasım kasıldığımız, varoluşa lanet getirmek istediğimiz, ölmek istediğimiz, yok olmak istediğimiz tek bir mutsuz an da neden bütün varoluşu olumsuzlamaya yahut haksız çıkarmaya yetmesin? Burada mutlu anın mutsuz ana ne tür bir üstünlüğü vardır ki

birinin bu gücü oluyor da diğerinin olmuyor? Diğer bir deyişle neden bir tanesinin böyle bir ayrıcalığı var da diğerinin yok? Sanki Nietzsche, deyim yerindeyse, 'mutlu an'a 'mutsuz an' karşısında torpil geçmiş gibi görünüyor. Bu sayede mutlu bir an bütün varoluşu haklı çıkarabiliyor, fakat o mutlu anda içerilen mutluluktan çok daha büyük bir mutsuzluk içerse bile mutsuz bir an varoluşu haksız çıkaramıyor. Neden mutlu anlar böyle güçlü de mutsuz anlar güçsüz? Neden mutluluk böyle güçlü de mutsuzluk güçsüz? Mutluluk insan tarafından çok şiddetli, öte yandan mutsuzluk çok hafif ve şiddetsiz bir şekilde mi hissediliyor? Öyle değilse neden 'mutlu an'a, 'mutsuz an'a tanımamış olduğu böyle büyük bir ayrıcalık tanımıştır? Sanırım bunu şu şekilde cevaplayabiliriz: Eğer bu ikisi eşit sayılsa, her bir iyi anın ve her bir kötü anın eşit bir gücü yahut ağırlığı olduğu savlansa; Schopenhauer ve Leopardi haklı çıkacak, kötü anların toplamı iyi anların toplamına (genellikle) baskın geldiği için hayat olumsuzlanmış olacak. İşte Nietzsche 'mutlu an'a 'mutsuz an' karşısında büyük bir ayrıcalık vererek dahiyane bir biçimde bunun önüne geçmiştir.

2.2.5. Gaddarlık

Nietzsche acının yaşamın yadsınamaz bir parçası olduğunu, hatta yaşamın acı çekmek demek olduğunu ikrar etmektedir: ""Yaşam sadece acı çekmektir" — böyle derler ötekiler ve yalan da değildir söyledikleri" (Nietzsche, 2007a: 56). Amor fati konusu ele alınırken gördük ki; yaşamı olumlamak demek, acıyı olumlamak demektir; yani acı olumlanmadan yaşam olumlanamaz, bu mümkün değildir. Bundan mütevellit, Nietzsche "acı"yı birey açısından olumlu bir faktör olarak karşımıza koymak için entelektüel bir çaba içine girer. Fakat "acı" sadece tekil düzlemde değil tümel düzlemde de olumlanır. Nietzsche'nin gözünde acı; hem "kültürün filizlendiği toprak" olması, hem

de "insan gelişiminin ayrılmaz bir parçası" olması itibariyle olumlanmaktadır (Eagleton, 2014: 220). İşbu nedenle biz yumuşak başlı insanlar gibi değil soylu (ve savaşçı) insanlar gibi davranmalı; yani acıyı bir kenara atmak yerine onu bir cesaret imtihanı olarak kabullenmeliyiz (Eagleton, 2014: 229). Gerek insanlar, gerek halklar arasında; en iyi, en verimli olanların hayatlarını inceleyip kendimize şunu sormamız gerekir: "gurur verici bir yüksekliğe dek büyümesi gereken bir ağaç, kötü havasız ve fırtınasız yapabilir mi?" (Nietzsche, 2011b: 39-40). Öyle değil mi ki sanatın hamisi Dionysos bile tek bedende hem ızdırap hem esrimerdir? (Eagleton, 2014: 229). Biliriz ki Nietzsche nazarında Dionysosçu durumun psikolojisinde dile gelen şey "yaşama sevinçli bir evet; dölleme yoluyla, cinsellik gizemleri yoluyla genel yaşamı sürdürmek olarak hakiki yaşam"dır. Nitekim Yunanlar için "cinsel simge" en saygıdeğer simgeydi ve Antik Çağ dinselliğinin asıl derin anlamı buydu. Bu kabilde, en yüce ve vakur duyguları uyandıran şey de dölleme ve hamilelikti, keza doğum eylemleriyle ilgili her bir ayrıntıydı: "Gizemler öğretisinde acı kutsaldır: "doğuran kadının sancıları" genel olarak acıyı kutsallaştırıp — oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı gerektirir..." Öyle ise "doğuran kadının çektiği sancının" sonsuza dek var olması gerekir ki yaşama istenci kendini sonsuza dek olumlayabilsin, keza yaratma zevki olsun. Dionysia'larınkinden (Antik Yunan'da Dionysos adına yapılan törenler) daha üst bir simgesellik bilmediğini bildiren Nietzsche nazarında bu simgesellikte duyumsanan şey yaşamın en derin içgüdüdür: "yaşama giden kutsal yol olarak — dölleme..." (Nietzsche, 2010a: 108-109). Görüldüğü üzere Nietzsche yaşam, cinsellik, dölleme, doğum ve acı arasında bir korelasyon ve/veya özdeşlik kurar: Bu suretle neden Nietzsche nazarında yaşamı olumlamanın acıyı olumlamak demek olduğunu, neden ona nazarında acıyı olumlamaksızın yaşamı olumlamanın mevzubahis olamadığını farklı bir cihetten fahmetmiş oluruz. Nitekim acı bizim "mümkün olduğunca azaltmamız", "mümkün merteye asgari düzeye indirmemiz" gereken bir şey değildir; "acı" yaşamın

özüne aittir. İşbu sebeple "yaşamı olumlamak" ile "acıyı olumlamak" neticede aynı anlama gelir. Binaenaleyh belirtmek lüzum eder ki Nietzsche'nin "acı"yı olumlaması sadece "acı çekmeyi" olumlamak anlamına değil, fakat "acı çektirmeyi" olumlamak anlamına da gelmektedir. Bu bakımdan Nietzsche'nin "acı"ya yönelik tutumunun sadizm ve mazoşizm içerdiğini söylersek herhalde yanlış olmaz.

"Acı çekmenin, varoluş aleyhine ileri sürülen savlar içinde, varoluşa iliştilirilmiş en vahim soru işareti olarak hep en başı çekmek zorunda kaldığı bugün, bir de bunun tersi bir yargıya varılmış olan zamanların, acı vermekten yoksun kalınmak istenmediği, onda birinci sınıf bir sihir, yaşamaya ayartan gerçek bir yem görüldüğü zamanların hatırlanması iyi olur." (Nietzsche, 2011a: 62)

Yaşamın değerine inanmak istiyorsak; acı çekmeyi olumladığımız gibi, acı çektirmeyi de olumlamamız lazımdır. Acı öylece kabul edilmelidir, onu kendimize mesele etmemeliyiz. Zira Nietzsche'ye göre başka varlıklarla empati kurmak ve (dolayısıyla) onların acılarını paylaşmak isteyen kişi "yaşamın değerinden kuşku duymalıdır; insanlığın tüm bilincini kendi içinde kavrayıp hissetmeyi başarırca, varoluşa lanet okuyarak çökecektir" (Nietzsche, 2015a: 29). Ona göre bir başkası için duyduğu empati yüzünden "hastalık hastası" olmuş kimseler vardır. Bu kabilde, İsa'nın çektiği acıları sürekli göz önüne getiren insanların da bir Hristiyan hastalık hastalığına kapılmış oldukları söylenebilir (Nietzsche, 2015a: 44). Öyle ki Hristiyanlığa acımanın dini denir. Ancak Nietzsche nazarında: "Acıma, yaşam duygusunun erkesini artıran bütün güç verici tutkuların karşıtıdır." Acıma yoluyla acı başkalarına bulaşır ve böylelikle yaşamın (acı yüzünden) uğradığı güç kaybı artar ve çeşitlenir. Nietzsche'ye göre acımanın etkisini, onun doğurduğu tepkilere göre ölçersek, onun ölümcül derecede tehlikeli olduğunu çok daha iyi anlarız (Nietzsche, 2008a: 12). Nitekim insan türü şimdiye dek her zaman, ancak aykırı koşullarda belli bir yüksekliğe ulaşabilmiştir: "sertlik, güçlülük,

kölelik, sokaktaki ve yürekteki tehlike, [...] her çeşit şeytanlık, insanda korkunç, zalim, leş yiyici ve yalancı olan her şey" (Nietzsche, 2013: 57). Hülasa yaşamı hızlandıran ve yükselten ne varsa, hepsine kararlı bir "evet"; sertlik, amansızlık, kavgacılık vb. kötü sayılan şeyler eğer kişinin canlılığını artırıyorsa, onlara da "evet". Bundan dolayıdır ki Nietzsche, Hristiyanlığı yaşamı baltayan bir yaşam yolu olarak görür (Oflazoğlu, 1964: 23). Nietzsche'ye göre güçlü bir adam, sağlıklı içgüdülere sahip olan adam; yemeklerini nasıl sindiriyorsa eylemlerini de aynen öyle sindirir ve en ağır yemeğin dahi üstesinden gelir: "Ama ana meselede onu yara almamış ve sert bir içgüdü yönetir" (Nietzsche, 2002: 440). Ayrıca belirtmelidir ki Nietzsche'nin "acı"ya ve "acıma"ya ilişkin bu tutumu, hayatı ve/veya varoluşu "evrim" üzerinden okuyan yahut değerlendiren perspektifiyle uyum içindedir: "Acıma, bir bütün olarak, ayıklama yasası olan evrim yasasına engel olur. Batıp gitmek için olgunlaşmış olanı korur" ve böylelikle normalde yaşam tarafından elenmesi gerekenler "olanca bolluğuyla yaşamın kendisine karamsar ve şüpheli bir görünüm verir." Acıma sefalet yaratan her şeyi korur ve sefaleti çoğaltır. Dolayısıyla denebilir ki "acıma, nihilizmin pratiğidir" çünkü "acıma, hiçliğe inandırır!" (Nietzsche, 2008a: 12-13). Velhasıl "acımasızlık" yerine "acıma" konduğu zaman, hayat kasvetli ve sevimsiz hal alır, hiçlik istenci yahut nihilizm de nihayetinde buradan südür eder. Böylelikle de yaşam yadsınır, yadsınmaya layık hale gelir. Öyleyse yaşamı olumlamak isteyen kişi; acımasız olmak zorundadır, sert olmak zorundadır ve bunun için de cesur olmak zorundadır:

"Cesaret en öldürücü silahtır: cesaret acımayı da öldürür. Fakat acıma en derin uçurumdur: insan yaşamın derinliklerine baktığı ölçüde acının da derinliklerine bakmış olur." (Nietzsche, 2007a: 212)

Nietzsche nazarında cesaret ve savaş, insanları sevmekten çok daha büyük işler başarmıştır. Nitekim bugüne kadar kurbanları kurtaran şey merhametimiz değil

cesaretimiz olmuştur. İşbu yüzden; kavga çalışmaktan daha üstündür, zafer de barıştan daha üstündür: "Çalışmanız bir savaş, barışınız bir zafer olmalı!" (Nietzsche, 2007a: 59). Savaşın ve cesaretin olumlanması, acımanın yadsınmasını bir yerde kaçınılmaz kılar. Zira acıma, savaşın önünde bir engeldir. İşbu yüzden acıma iyi bir şey değildir: "Nedir iyi olan? Cesur olmak iyidir. İyi savaştır her şeyi kutsal kılan." (Nietzsche, 2007a: 335). Modern erdemlerimizin gülünçlüğü de buradan kaynaklanmaktadır; zira bunlar düşmanca ve güvensizlik uyandıran içgüdüleri (yani savaşçı ve kavgacı içgüdüleri) dıştalar, dolayısıyla da yaşamı dıştalar; Nietzsche'nin nazarda bizim "ilerleme"miz budur işte: "böyle koşullu, böyle geç bir varoluşu sürdürmek, yüz katı daha fazla çaba, daha fazla özen gerektirir. Bu durumda herkes karşılıklı yardım eder birbirine, herkes bir ölçüde hasta ve hastabakıcıdır. Sonra buna "erdem" denir." Mamafih töreleri yumuşatışımız, ancak çöküşün bir neticesi olabilir; törelerin katılığı ve korkunçluğu ise, ancak yaşam bolluğunun bir neticesi olabilir (Nietzsche, 2010a: 85). Gelgelelim; modern düşünürlerin ağızlarından hiç düşürmedikleri iki türkü "hak eşitliği" ve "acı çekenlere acıma"dır, onların acının kendisini ilgası mucip bir şey olarak görürler: Bütün güçleriyle ulaşmak istedikleri şey ise "sürünün otlak mutluluğu"dur; güvenceli, tehlikesiz bir ortam ve herkes için yaşam kolaylığıdır (Nietzsche, 2013: 57). Anlaşılan, Nietzsche "modern erdemlerimiz"i; acıya yönelik hassasiyetin, hayatı zehirleyen birer ideal biçimine dönüşmesi olarak değerlendirmektedir: "Nazik ve hastalıklı yaratılan mizaçlar vardır, öyle adlandırılan idealistler" (Nietzsche, 2002: 361). Acıya duyarsız olabilmek için, acımasız olabilmek için; haşın bir tavrımız olması gerekir: Doğa tüm neşeliliği içinde zalimdir. Biz duygulara düşman olmak durumundayız. İşbu sebeple: "Biz yufka yüreklilere karşı düşmanca tavır takınırız." Doğanın duyularımızı ve hayalgücümüzü yönelttiği yere kaçarız, bize artık "iyi ve kötü"nü anımsatmayan şeyi tercih ederiz: "Bizim ahlaksal duyarlılığımız ve acıya elverişliliğimiz korkunç ve mutlu bir mizacın içinde kurtuluşa ulaşmıştır." Nietzsche'ye

göre büyük esenlik ancak doğanın iyiye ve kötüye karşı kayıtsızlığını dikkate almaktan doğar. Filhakika doğada iyilik yoktur (Nietzsche, 2002: 416-417). Mamafih bizim de icabında doğa gibi kayıtsız, tüm neşeliliğimiz içinde zalim olmamız gerekir. Hayatı olumlamanın yolu budur. Zerdüş bu yüzden "yıkıyorum acı çekenlere yardım etmiş olan elimi ve bu yüzden ruhumu da arındırıyorum" der. Başkalarına "acı verme"yi ya da "acı şeyleri düşünme"yi iyi unutmak için; "daha iyi sevinmeyi" öğrenmemiz gerekir: "İnsanlar varolduğundan bu yana insan çok az sevinebildi: tek başına bu, kardeşlerim, bizim asıl büyük günahımızdır!" (Nietzsche, 2007a: 116). Demek ki acımasız olan sevinmeyi iyi bilir, sevinmeyi iyi bilen de acımasız olur. Peki neden batıp gitmek için olgunlaşmış olanlar batıp gitmeli? Neden bu konuda onlara yardım etmeliyiz? Dünyayı arındırmak için, dünyayı daha sağlıklı bir yer haline getirmek için mi? Hatırlarsak Nietzsche şöyle diyordu: "Hayatı yoksul olan zayıf kimse, hayatı da yoksullaştırır. Hayatı zengin olan güçlü kimse hayatı zenginleştirir, varsıllaştırır." (Nietzsche, 2002: 43). Yine bu kabilde şöyle der: "İnsandan, ayaktakımından iğrenme en büyük tehlike olmuş benim için..." (Nietzsche, 2016: 25). Acaba söz konusu Nietzsche olunca acımaya duyulan nefretin altında hastalıklı, sefil, hayatı fakirleştiren insanlara duyulan nefret mi vardır?

"-Bu noktada bir iç çekişi ve son bir umudu bastırmayacağım. Nedir benim en katlanamadığım şey? Başa çıkamadığım yegane şey, beni boğan ve mahveden şey? Pis hava! Pis hava! Bir kusurlunun yakınımına gelmesi; kusurlu bir ruhun bağırsaklarımı koklamak zorunda kalmam!.. Sefalet, yoksunluk, kötü hava, müzmin hastalık, zahmet, yalnızlık gibi nelere göğüs germez ki insan bunun dışında? Aslına bakılırsa bunun dışındaki her şeyle başa çıkılabilir" (Nietzsche, 2011a: 36).

Nietzsche nazarında; "acıma" duyguların bir harcanışıdır, sağlığa zararlı bir parazittir. Acıma ahlaki düsturlara dayanmaz, duygulara dayanır. O hastalıklıdır.

Gördüğümüz, müşahede ettiğimiz acılar bize bulaşır, bizi enfekte eder; acıma bir enfeksiyondur, bir hastalığın sirayetidir (Nietzsche, 2002: 193). Şimdi Nietzsche burada acıların bize bulaşmasını acıma olarak değerlendiriyor; yani acıları müşahede ettiğimizde o acılar "acıma" formunda bize bulaşır. Demek ki sefil insanların, acınası insanların bizde yarattığı acıma, iğrenme ve karamsarlık burada hayatı olumsuzlayan bir faktör olarak öne çıkarılmaktadır: Acımasız, sert, duyarsız olmak da bu yüzden muciptir. Çünkü "acıma" da aslında bir "acı"dır, insanda "acı duygusu" yaratır. Demek ki güçsüz, zayıf, perişan, yorgun, mutsuz, bıkkın, aciz, hastalıklı ne kadar insan varsa; bunlar "acıma" denen zehirli ve dikenli bitkiye can suyu olurlar, bunların varlığı bu bitkiyi besler, kuruyacağı yerde daha da serpilmesine neden olur. Böylelerini görmek "acıma" yarattığına, bu suretle de "acı" yarattığına göre; bunların hiç olmaması yahut en azından görünür olmaması, göz önünde olmaması en makbul olanıdır. İşte "çileci rahip" de bu noktada devreye girer. Çileci rahibi, hasta sürünün çobanı ve savunucusu olarak görmek gerekir; onun muazzam tarihi misyonu ancak bu yolla anlaşılabilir: "Acı çekenler üzerinde hükümdarlık" onun hüneridir, ustalık ve etki alanıdır. Hastaları ve talihsizleri anlayabilmesi ve onlarla anlaşabilmesi için, onlarla akraba olması gerekir, fakat kuvvetli de olması gerekir. Başkalarından önce (ve başkalarından çok) kendine hükmedebilmesi, sağlam bir güç istencine sahip olması gerekir. Çünkü ancak bu suretle hastalar üzerinde güven ve korku uyandırabilir. Tüm bunlar hastalıklı olanların sağlıklı olanları da hasta etmemesi içindir. Nitekim Nietzsche "insanda hastalıklılık ne derece olağansa; ruhsal-bedensel kudretliliğin nadir örneklerine, insanlığın mutlu rastlantılarına o derece hürmet etmek, nasipli olanları bu en pis havadan, hasta-havasından o derece sıkı korumak" gerektiğini söyler. Çünkü "sağlıklılar için en büyük tehlike hastalardır; felaket kuvvetlilere en kuvvetlilerden değil en zayıflardan gelir." Mamafih bizim azalmasını dilememiz gereken şey korku değildir. Korku, kuvvetlileri kuvvetli olmaya zorlar ve böylelikle nasipli insan tipinin ayakta kalmasını sağlar. Dolayısıyla asıl

korkmamız gereken (ve her türlü felaketten daha feci olan) şey korku değil tiksintidir, keza merhamettir. Hülasa kötüler yahut "yırtıcı hayvanlar" değil; fakat hastalıklılar; yani ezilmişler, yıkılmışlar, yahut "daha en başından kazaya uğramış olanlar"; işte bunlardır, en zayıf olanlardır yaşamı en fazla baltalayan. Çünkü bizim yaşama, insana ve kendimize olan güvenimizi zehirleyen ve sorgulayanlar bunlardır. Hepsi de hınc insanıdır bunların: Kendi sefilliklerini mutluların vicdanına kakmayı başardıkları, mutlular mutluluklarından utanmaya ve "mutlu olmak ayıp! çok sefalet var!" demeye başladıkları vakit; bunlar, yani "fizyolojik yönden kazaya uğramışlar" zafere ulaşmış olacaktırlar. Oysa mutlu ve nasipli olanların, yani beden ve ruhen güçlü olanların; mutluluğa hakları olduğu konusunda kuşku duymalarından "daha büyük ve daha feci bir yanlış anlama" olamaz. İşte acıma, bu "rezil duygu cıvıklığı"nı ortaya çıkarır, buna çanak tutar. Mamafih yeryüzündeki en baş görüş açısı "hastaların sağlıklıları hasta etmemesi" olmalıdır. Bunun için ilk yapılması gereken şey de sağlıklıları hastalardan ayrı tutmak ve hatta onları görmekten bile korunmalarını sağlamaktır ki kendilerini hastalarla karıştırmassınlar. Çünkü onların görevi ne hastabakıcı olmaktır, ne de doktor olmak. Hastalara bakmak, hastaları sağıaltmak; sağlıklıların görevi değildir. Bunlara bakmak, ancak "kendileri de hasta olan doktorların ve hastabakıcıların" görevi olabilir. Çileci rahibin üstlenmesi gereken muazzam tarihi misyon da işte budur (Nietzsche, 2011a: 126-131). Zira hastalıklı olanlarla aynı ortamda bulunup aynı havayı solumak, hastalığın "acıma" üzerinden sağlıklı olanlara da bulaşmasına neden olacaktır.

"İşte bu yüzden temiz hava! temiz hava! Ve ne olursa olsun uzak durmak tüm kültür tımarhanelerinin ve hastanelerinin civarından! İşte bu yüzden nezih çevre, bizim çevremiz! Ya da yalnızlık, ille de olması gerekiyorsa! Ama ne olursa olsun içe dönük çürümenin ve içten içe kurtlanmış hastaların leş gibi buharlarından uzak durmak!.. Ki, dostlarım, özellikle de bizler için ayrılmışa benzeyen en beterinden iki salgına karşı en azından bir süre daha koruyalım kendimizi, - insana duyulan büyük tiksintiye karşı!

insana duyulan büyük merhamete karşı!.." (Nietzsche, 2011a: 130).

Acıyı müşahede, acıma yaratır; acıma üzerinden acı başka yüreklere yayılır. Biliyoruz ki yaşama "hayır" diyen ve "acıma"yı erdem yapan Schopenhauer bir Budisttir, Buda'nın öğretilerini benimsemektedir. Buda'nın hikayesi nasıldır? Kral olan babası onun dünyadaki ızdırap ve sefaletten bihaber kalması, bunları müşahede edip mahzun olmaması maksadıyla; onu, saraydan ayrılıp uzaklaşmasına izin vermeksizin büyütür. Neden sonra dış dünyaya adım atıp; acıyı, ızdırabı, hastalığı, yaşlılığı, yorgunluğu ve ölümü gördüğü vakit; kendisinden bunca zamandır gizlenen tüm bu gerçekleri birden bire tanıyıp öğrenmiş olmak, onu öylesine derinden sarsar ki; artık tahtın ve tacın onun gözünde bir değeri kalmaz, o lüks ve gösteriş dolu yaşantıyı elinin tersiyle iterek sarayı terk eder. Nietzsche'nin az önce ele aldığımız görüşleri bağlamında Buda'nın bu hikayesini değerlendirecek olursak; Nietzsche'nin neden hasta ve mutsuz olanlar ile sağlıklı ve mutlu olanları birbirinden ayırmak istediği, neden sağlıklı olanların hastalıklılar ile aynı pis havayı değil de temiz havayı solumalarını istediği aşikar olur. Belki de Buda sarayından hiç çıkmamalı, tüm o ızdırap ve sefalet manzaralarıyla karşılaşmamalı, sarayında oturup neşe ve lüks içerisinde saltanatın keyfini sürmeli idi. Buda bir asilzade idi, asil bir aileye mensuptu; Nietzsche nazarında asil olan "bencilce" davranmaktır. Ama "acıma" onu bundan alıkoydu. Burada "acıma" ile "bencilik" arasında bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Bir Budist olarak Schopenhauer da "acıma"yı ve "bencilce-olmayan"ı ahlakın temeline koyar. Nietzsche ahlakın kökeni üzerine kafa yorduğu o eski günlerde, kendisini asıl ilgilendiren şeyin ahlakın değeri olduğunu, ve buna dair de neredeyse yalnızca "büyük hocam" dediği Schopenhauer ile hesaplaşması gerektiğini ifade eder. Schopenhauer "bencil olmayan"ı, "acıma"yı, kendini yadsıma ve kendini feda etme içgüdülerini "kendinde değerler" olarak saptamakta; bunlar üzerinden, yani bunlara dayanarak yaşama Hayır demektedir.

Nietzsche, Schopenhauer'ın "kendinde değer" olarak saptadığı bu değerlerin değerini sorguladığını söyler. Zira bir noktada, bu içgüdülere karşı, içinde "gitgide daha ilksel hale gelen bir kuruntu, gitgide daha derinleri eşeleyen bir kuşku" belirlemeye başlar. İnsanlık için büyük tehlikeyi, hiçliğe doğru ayartılışı ve baştan çıkarılışı tam da burada gördüğünü; "filozoflara bile bulaşıp hasta eden bu merhamet-ahlakını, dehşet verir hale gelmiş Avrupa kültürünün en dehşetli belirtisi olarak algıladığını" söyler ve şunu sorar: "Avrupa kültürü bu dolambaçlı yol üzerinden yeni bir Budizm'e, bir "Avrupalı Budizmi"ne - nihilizme mi gidiyordu?.." (Nietzsche, 2011a: 11-12). Şimdi Nietzsche'nin "acıma"ya neden bu denli karşı çıktığını bir kez daha anlamış oluruz: "acıma" ile "bencillik" arasında bir karşıtlık vardır. Bencilce davranabilmek için; acımadan arınmış olmamız, acımasız olmamız lazımdır. Nietzsche gördüğümüz acıların bize bulaştığını, bizi enfekte ettiğini, dolayısıyla acımanın bir hastalığın sirayeti olduğunu söylüyordu. Demek ki "acı" bulaşıcıdır, kendi sınırları içinde durmaz. Nietzsche benzer bir şeyi "bencillik" için de söyler. Onun nazarında kendi sınırları içinde durakalacak ve bu sınırları aşıp etrafa kol salmayacak bir bencillik var değildir. Kişi, kendi benini başkalarının sırtından yükseltir. Yaşamak demek, daima başkaları pahasına yaşamak demektir. Bunu kavramamış olan bir kimse, kendi hakikatine doğru henüz tek bir adım bile atmamış demektir (Nietzsche, 2002: 193). Yaşamak daima başkalarının sırtından yükselmek, başkaları pahasına yaşamak ise; yaşamak demek "bencillik" demektir. Yaşamı olumlamak da bencilliği olumlamak demek olacaktır bu durumda. Acıma ile bencillik de karşıt olduğuna göre, acıma yaşama düşmandır. "Acıma"dan ne kadar uzaklaşırsak yaşam o kadar olumlanır. Peki "acıma"dan en çok uzaklaştığımız durum ne olabilir? Başkalarının acısından "acı" duymak değil, bilakis "zevk" duymak. Demek ki "acıma"ya en uzak, "acıma"ya en karşıt tutum "gaddarlık" hatta "sadizm"dir. Bu muhtemelen bencilliğin en yüksek raddesidir.

"Acı çekildiğini görmek iyi gelir, acı çektirmek daha da iyi gelir - sert bir cümle bu; ama eski, kudretli, insanca-pek insanca bir temel ilke, hatta belki maymunlar bile bu cümlenin altına imzalarını atarlardı: çünkü acayip zalimlikler keşfetme konusunda iyiden iyiye insanın habercisi ve adeta insana bir "başlangıç" oldukları anlatılır. Zulümsüz şenlik olmaz: böyle öğretiyor insanın en eski, en uzun tarihi" (Nietzsche, 2011a: 61).

Nietzsche nazarında gaddarlık, insanın kendisini en güçlü biçimde onayladığı davranışlardan biridir (Nietzsche, 2002: 385) ve insanlığın zalimliğinden henüz utanmıyor olduğu zamanlarda yeryüzünde yaşam, karamsarların olduğu günümüze kıyasla daha neşeli geçiyor idi. Ancak "insan" hayvanına tüm içgüdülerinden utanmayı öğreten hastalıklı yumuşama ve ahlaksallaşma" nedeniyle insanlığın üzerindeki gökyüzü kararmıştır. "Yorgun ve karamsar bakış, yaşam bilmeceğine duyulan güvensizlik, yaşam tiksintisinin buzdan Hayır'ı"; tüm bunlar birer bataklık bitkisi olarak gün ışığına çıkmıştır (Nietzsche, 2011a: 62). İşbu sebeple Nietzsche zalimliği yeniden gözden geçirmemiz gerektiğini söyler. Zira "yüksek kültür" denilen şey, aslında zalimliğin ruhanileştirilmesinden ve daha da derinleştirilmesinden başka bir şey değildir - yahut da doğrudan doğruya ona dayanmaktadır (Nietzsche, 2013: 153). Bu bağlam üzere Nietzsche "barbarlığa olası bir dönüş"ten korkup nefret etmeyi yanlış bulduğunu imler. Eğer bu korku ve nefret "insanları olduklarından daha mutsuz yapma ihtimali"nden kaynaklanıyorsa, bu zaten yersizdir: "Bütün çağların barbarları daha mutluydular" (Nietzsche, 2014: 243). Şu halde yaşamın daha neşeli bir çehre kazanmasının yolu sanıldığı gibi "acıma"yı ya da bir "acıma ahlakı"nı her yere yaymak değil; bilakis acımasızlığın bir ayıp, bir kötülük gibi görmekten vazgeçip zalimliğimiz ve bencilliğimizle tam olarak barışmaktır. Bunun içinse acıma ile birlikte vicdan rahatsızlığı (ki Nietzsche tarafından "bir hastalık" olarak nitelenmektedir) ve kendine hor davranma istencinden de kurtulmamız gerekmektedir, zira bunlar "bencil

olmayan"ın değerinin önkoşullarıdır (Nietzsche, 2011a: 86). Bencil olmayan töre ise "en üstün anlamda bir çöküş töresi"dir (Nietzsche, 2016: 122). Bu kabilde Nietzsche, Dühring'in ortaya koyduğu komünist şablonun (yani her istencin kendisini başka bir istence eşit görmesi gerektiğini belirten şablonun) da "yaşama düşman bir ilke, insanın yıkıcısı ve parçalayıcısı, onun geleceğine yapılmış bir suikast, hiçliğe götüren gizli bir yol" olduğunu söyler (Nietzsche, 2011a: 72). Son tahlilde şunu belirtebiliriz ki: yaşamı olumlamak için gaddar, vicdansız ve bencil olmak şarttır. Kısacası yaşamı olumlamak için kötü olmak gerekir. Yukarıda Nietzsche "bencillik"in asla kendi sınırları içinde durmayıp, daima sınırları aşmak ve etrafa kol sarmak durumunda olduğunu belirtmekteydi. Dolayısıyla da yaşamak demek; başkalarının sırtından yaşamak, başkaları pahasına yaşamak demektir (Nietzsche, 2002: 193). Acıyan insan, acımayı ahlaki bir düstur bilen insan; bencillik konusunda başarılı olamayacaktır. Dolayısıyla da yaşamı olumlayamayacaktır. Acıma ile yaşam, acıma ile bencillik arasındaki bu karşıtlığın izini Schopenhauer'da da görürüz. Ona göre bir insan, onu sınırlayan herhangi bir dış güç yokken, neredeyse her fırsat bulduğunda *yanlış* yapma eğilimi gösteriyorsa, onun kötü bir insan olduğunu söyleyebiliriz. Kötü bir insan ise yaşama istencini yalnızca kendi gövdesinde onaylamakla kalmaz. Kötü bir insan, yaşama istencini onaylamada başkalarında ortaya çıkan istenci yadsıyacak kadar ileri gider. O başkalarının güdülerini kendi istencinin hizmetine koşmaya can atar, başkaları onun istencinin tutkusuna karşı çıktığı takdirde başkalarının varlığını yıkmaktan çekinmez. Schopenhauer nazarında (sonuçta) tüm bunların kaynağı bencilliktir. Bencil kişi coşkun bir yaşama istencine sahiptir ve bu istenç "onun kendi gövdesini onaylamasından oldukça öteye geçen" bir istençtir. Bu nitelik ise kötü karakterin temel bir ögesidir (Schopenhauer, 2014a: 268). Görüldüğü üzere Schopenhauer nazarında bencil insan kötü insandır; böyle bir kişi ise kendisi uğruna başkalarını kullanır, hatta onları yıkar, bu da onun acımasız olduğunu gösterir. Öyleyse güçlü bir istence sahip olan insanın kötü

olduğu, böyle bir insanın da bencil ve acımasız olacağı konusunda Schopenhauer ve Nietzsche uzlaşma içerisindedir. Ayırışıkları nokta bunun iyi bir şey olup olmadığıdır. Schopenhauer bunun kötü olduğu kanaatindedir, bu yüzden de "acıma"yı erdem sayar. Dolayısıyla acımasızlık kötü bir şeydir. Velakin, anlaşılan, Nietzsche nazarında; eğer biz dünyada "acıma"yı ve "acıma ahlakı"nı yayarak "acı"yı bitirmeye kalkarsak; bunun, beklediğimiz tam tersi yönde bir etkisi olur; böylece totalde sefaleti azaltmak yerine bilmeden ve/veya istemeden arttırmış oluruz. Fakat bunun yerine "acımasız" ve "vicdansız" olursak; totalde (ve uzun vadede) sefaleti azaltmış olacağız. Çünkü o zaman yaşam göğündeki kasvet bulutları dağılacak, yaşam yeniden neşeli bir çehreye bürünecektir. Güzel bir dünya da ancak bu suretle mümkündür:

"Hiçbir şey güzel değildir, yalnızca insan güzeldir: her estetik bu naifliğe dayanıp onların birinci hakikatidir bu. Derhal İkincisini de ekleyelim buna: hiçbir şey yozlaşmış insandan daha çirkin değildir — estetik yargı alanının sınırlarını böylece belirlemiş oluyoruz — Fizyolojik olarak düşünüldüğünde, çirkin olan her şey insanı zayıflatır ve kederlendirir. Çürümeyi, tehlikeyi, güçsüzlüğü anımsatır ona; gerçekten güç kaybettirir bu sırada. [...] Güç duygusu, güç istenci, yürekliliği, cesareti — çirkinle azalır, güzelle artar bunlar... Her iki durumdan da bir sonuca varırız: bunun öncülleri, içgüdüde bol miktarda birikmiştir. Çirkin olan, dejenerasyonun bir işareti ve belirtisi olarak anlaşılır: en uzaktan bile dejenerasyonu anımsatan, bizde "çirkin" yargısını doğurur. Her tür tükenmişlik, ağırlık, yaşlılık, yorgunluk belirtisi, her türlü özgürlük, sancı olarak, felç olarak, özellikle de çözümlenin, çürümenin kokusu, rengi, biçimi, simgesel denecek kadar seyrelmiş olsa bile — tüm bunlar aynı reaksiyonu, "çirkin" değer yargısını doğurur" (Nietzsche, 2010a: 71-72).

2.2.6. Hafifliğin Tini

Aktif nihilizmi pasif nihilizmden ayıran en önemli noktalardan biri, "acıma"nın yerine "acımasızlık"ın konulmasıdır. Bu, Nietzsche nazarında, hayatın olumlanması açısından olmazsa olmazdır; aksi takdirde hayat sevimsiz ve kasvetli bir hal alacaktır. Çünkü Nietzsche nazarında "acıma" acınası olanlar için can suyudur, yani her yeri saran ve hayatı zehirleyen türden bitkiler için. Hristiyan hareket, en başından beri, tüm dışlanmışların ve artıkların toplu başkaldırısıdır. Dört bir yandan toplanmış dekadans türlerin kitlesel oluşumudur; "hasta ve yozlaşmış Şandala sınıfları" Hristiyanlaşmış, çoğunluk efendi oluvermiştir. Hristiyanlık "yaşamın her tür bozuk kalıtmı"larına hitap ediyordu ve müttefikleri her yerdedi. Hristiyanlığın özünde hastalıklının *rancune*'u [kin] vardır. Bu da sağlığa ve sağlıklı olana karşı bir içgüdüdür. "Güzel olan her şey [...] onların gözlerine ve kulaklarına acı veriyor." Çarmıhtaki Tanrı simgesi dahi "acı çeken her şey" in Tanrısal olduğunu, yalnızca onun Tanrısal olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2008a: 62-63) Gelgelelim, Nietzsche "İnsan cinsi sakat yaratılanların, zayıfların, dejenere olanların mahvına ihtiyaç gösterir" der. Fakat Hristiyanlık zayıfların kendilerini korumak ve idame etmek içgüdüsünü yükseltmiştir. Bu suretle de seleksiyonu engellemiştir. Nitekim Hristiyanlık "hiç kimsenin feda edilmemesini" sağlamak istemektedir (Nietzsche, 2002: 140-141). Anlaşılan, "hafifliğin tini" (yahut onun tesisi) zayıfların elenmesini, elemine edilmesini, dünyadan arındırılmasını, en azından gözden ırak tutulmasını gerektirir; yüceltilmesini yahut herkesin onlar için hastabakıcıya dönüşmesini değil. Bu olmadığı takdirde "ağırlığın tini" egemen olacaktır. Bunu nasıl çıkarıyoruz? Şöyle ki, Nietzsche'ye göre "acıma" ayıklama yasası olarak evrim yasasına engel teşkil eder. Dolayısıyla yaşamı olumlayamayanlar elenemez, sayıları yeterince azalamaz; bu da yaşamın üzerine ağırlık binmesine yol açar. Acı, acıma üzerinden yayılır tüm dünyaya (Nietzsche, 2008a: 12-13). Demek ki yaşamın

üstündeki o maddi ve manevi ağırlıkları, hayatı kasvetli kılan tüm o ağırlıkları atmak istiyorsak merhameti ve vicdanı bir kenara koyup acımasız olmak zorundayız. Böylelikle gaddarlık ile hafifliğin tini birbirine bağlanır. Mamafih Nietzsche insanı ağırlığın tininden arındırmak istemektedir, onu yaşamın olumlanmasının önündeki engel olarak görmektedir. Bu kabilde Zerdüş "ağırlığın tini"ni kendisinin eski şeytanı ve can düşmanı addeder (Nietzsche, 2007a: 270). Başka bir yerde de kendisini hafifliğin tininin bir temsilci olarak şeytanın önünde Tanrının sözcüsü, ağırlığın tinini ise şeytanın ta kendisi olarak niteler (Nietzsche, 2007a: 144). Velhasıl ağırlığın tini yaşamın olumsuzlanmasını ifade ettiği gibi, hafifliğin tini de yaşamın olumlanmasını ifade etmektedir. Güçlülük kendisini dans olarak, hafiflik olarak ve harekette esneklik olarak ortaya koyar (Nietzsche, 2002: 391). Nitekim "ayağı hafif olmak" Nietzsche nazarında tanrısallığın en birinci alametidir yahut ayırt edici özelliğidir (Nietzsche, 2010a: 35). Peki nasıl erişilecektir tanrısallığa? Elbette bütün ağırlıklardan kurtularak... Nietzsche bize henüz küçüklükten birtakım ağır sözcükler ve değerler verildiğini bildirir, örneğin "iyi" ve "kötü" gibi... Küçücük çocuğu yanlarına çağırıp bunları onun sırtına bindirirler, böylece kendini sevmeyi ilanihaye yasaklamış olurlar ona; bunu başaran "ağırlığın tini"dir. Büyürüz, tüm ağırlıklarına rağmen hala sadakatle taşırız onları sırtımızda, sarp dağlarda olsak bile; terlediğimizde de "Evet, ağır iştir yaşamı taşımak!" derler bize (Nietzsche, 2007a: 264). Onun nazarında; kural, zorlama, sıkıntı, sonuç, amaç, iyi ve kötü; bunlar hep "ağırlığın tini" tarafından yaratılan şeylerdir (Nietzsche, 2007a: 270). Buna karşılık "tüy yumuşaklığındaki ayaklar" Nietzsche tarafından; mutlu sessizlik, kendinden taşma ve hiç eksik olmayan hainlik ile birlikte Zerdüş'ü varolanların en yüksek biçimi yapan unsurlar arasında gösterilir (Nietzsche, 2016: 93-94). Tüy yumuşaklığında ayaklara sahip olduğu belirtilen Zerdüş bize dans etmeyi ve dans etmeden geçen her günü yitirilmiş saymayı salık verir, ve ayrıca bir gülüşle mukabele etmediğimiz her hakikati de yanlış saymayı (Nietzsche, 2007a: 287). Zira neşeden daha

gerekli hiçbir şey yoktur ve "delice neşeden payını almamış" olan hiçbir şey başarıya ulaşamaz (Nietzsche, 2010a: 1). Öte yandan Nietzsche "neşe"den kuşku duymamak gerektiğini, neşeden kuşku duymanın ancak hastalığın ve yorgunluğun bir yansıması olabileceğini söyler (Nietzsche, 2014: 217). Görüldüğü üzere Nietzsche ahlak, merhamet, vicdan, acıma, sıkıntı, kurallar vbg. neşeli olmaya, hafif olmaya muhalif olan her ne varsa hepsine karşı çıkar; bunları kurtulmamız gereken ağırlıklar addeder. Eğer bunlardan kurtulabilirsek, işte o zaman hem biz hafifleyeceğiz, hem de yaşamın yükü hafifleyecektir.

"Dansçı Zerdüş, uçuşa hazır, kanatlarıyla çağıran hafif Zerdüş, bütün kuşları çağıran, hazır ve tamam, mutlu bir umursamaz" (Nietzsche, 2007a: 398).

Dans etmekten, ayağı hafif olmaktan bahseden Nietzsche, bunu bir kademe daha yükselterek kuşlardan, uçmaktan dem vurmaya başlar. Zaten onun nazarında ayağı hafif olmak yahut dans etmek, uçmayı öğrenmek isteyen için bir önhazırlıktır. İlk durmayı, yürümeyi, koşmayı ve dans etmeyi öğrenmeyen uçmayı da öğrenemez; zira uçmak öyle uçarcasına öğrenilmez (Nietzsche, 2007a: 266). Günü gelip de insanlar uçmayı öğrendiklerinde, böylelikle bütün sınır taşları da yerinden oynamış olacaktır, bütün sınır taşları havalara uçacak, işte o vakit yeryüzüne yeni bir isim bulmak gerekecek ve ona "hafif cisim" denecektir. Ancak o gün henüz gelmiş değildir, dolayısıyla bugün insan uçmayı bilmeyen bir kuş gibidir, diyebiliriz ki bir devekuşu gibidir. Devekuşu en hızlı attan bile daha hızlı koşar, fakat gene de ağırdır onun yaşamı, o yüzden kafasını ağır yeryüzüne gömer, ağırlığın tını de öyle olmasını ister. Devekuşu gibi değil de hafif bir kuş gibi olmak isteyen kimse, kanatlanıp uçmak isteyen kimse, kendini sevmek zorundadır (Nietzsche, 2007a: 263). Yukarıda belirtilmişti ki, bunun için de en başta iyi ve kötü olmak üzere yaşamı ağırlaştırılan tüm o yüklerden kurtulmak gerekmektedir. Böylelikle insan, dikkatle bakmaksızın, liyakat kontrolü yapmaksızın kuşlara bol

keseden yem serpen birinin elinden beslenmiş gibi olur; gagasında bir isim taşımaksızın gelen ve uçup giden bir kuş gibi yaşar, Nietzsche'ye göre işte o vakit pek mutlu yaşar (Nietzsche, 2014: 259). Ama dediğimiz gibi; bunun için evvela ahlak, vicdan, acıma gibi yüklerden kurtulması; sert ve acımasız olması gerekir. Belki işbu yüzden Zerdüş midesinin acaba bir kartalın midesi olup olmadığını sorar, zira en sevdiği kuzu etidir. Buna kesin bir yanıt vermez, ama midesinin sonuçta bir kuşun midesi olduğunun kesin olduğunu söyler. Çünkü doğasının "masum şeylerle beslenmek, sabırsızlıkla uçmaya, uçup gitmeye hazır olmak" olduğunu ifade eder, böyle bir doğanın kuş türünden bir şeyler içermemesi onun nazarında mümkün değildir. Bilahare kendisinin "ağırlığın tini"ne alabildiğine düşman olduğunu, ölesiye düşman olduğunu ve bunun öncesiz bir düşmanlık olduğunu; "ağırlığın tini"ne böyle düşman olmasının da tam anlamıyla kuş türüne özgü olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2007a: 262). Aslında Nietzsche burada ağırlığın tininin karşıtı olarak hafifliğin tinini kuşlarla özdeşleştirirken Leopardi'den etkilenmiş gibi görünmektedir. Zira Leopardi ünlü eseri *Hisseli Kıssalar*'da kuşların doğasının kusursuzluk bakımından öteki hayvanların doğasını aştığını, öteki hayvanlar daha ziyade dinlenmeye meyilli iken kuşların daha ziyade harekete meyilli olduğunu belirtir. Akabinde hareketin dinlenmeden daha canlı olduğunu ve aslına bakarsak yaşamın hareketten oluştuğunu, öteki hayvanlara nispetle kuşlar bol boş dış harekette bulunup öte yandan görme ve işitme onların yetileri arasında en güçlü ve hareketli iki duyu olduğu için de kuşların bütün öteki hayvanlara üstün olduklarını belirtir (Leopardi, 2015: 210).

"[Y]aşamlarının sevincini ve mutluluğunu yaşayabilmek için kısa bir süre boyunca bir kuşa dönüşebilmek isterdim." (Leopardi, 2015: 211).

Nietzsche, tıpkı Leopardi gibi, kuş gibi hafif ve hareketli olmayı canlı olmak ile bir tutar. Uçabilen bizatihi hafiftir, bizatihi capcanlıdır. Dolayısıyla uçmayı öğrenen

yerinden kımıldamak için itilmeyi beklemez; buna ihtiyaç da duymaz, zira bir tanrı dans etmektedir onda. Ciddiyet, titizlik, derinliklilik, ağırbaşlılık; tüm bunlar ağırlığın tinine aittirler ve dolayısıyla hafifliğin tini bunlar ile taban tabana zıttır. Hafifliğin tini; yüceliği ciddiyet, titizlik, derinliklilik yahut ağırbaşlılık ile özdeşleştirmez; bilakis neşe ile ve gülme ile özdeşleştirir, yani mesele hem gülmek hem de yüce olabilmektir. Ağırlığın tini öfkeyle değil gülmeyeyle öldürülür ancak (Nietzsche, 2007a: 49-50). Gelgelelim, yaşamın derinden yaraladığı insanlar, yorgun ve mahzun insanlar; işte bunlar her türlü neşeden kuşku duyarlar. Fakat Nietzsche nazarında neşeden duyulan kuşku, duygulandırıcı olan ve merhamet etmeye zorlayan ile bir aradadır daima; dolayısıyla da akılsızca ve hatta çocukça bir şeydir (Nietzsche, 2014: 217). Bilgece olan ise hafifliğin tinidir ve o bizden kaygısız, cesur, zorba ve alaycı olmamızı ister. İşbu yüzden hafif, zarif, çılgın ve devingen ruhların uçuşmasını görmenin Zerdüş'tü gözyaşlarına ve şarkılara götürdüğü belirtilir. Bu kabilde mutluluğu en iyi bilen insanların tıpkı kelebekler ve sabun köpükleri gibi olanlar olduğu bildirilir (Nietzsche, 2007a: 49). Kılı kırk yaranlara ve solmuş yapraklara düşmandır hafifliğin tini; vahşi ve dizginlenemez bir tindir o. Keder tiryakileri, başarısız olmuşlar ve hastalıklı ayaktakımı köpeklerinden nefret eder hafifliğin tini; karanlık suratlılardan nefret eder (Nietzsche, 2007a: 399-400). Mamafih hafif olmak ve coşkuya kapılmak isteyenlerin ağır olmamaya dikkat etmeleri gerekir. Nietzsche ağır olmaktan sakınmak isteyenlerin ise fazla öğrenmemeye, özellikle de bilimle dolmamaya dikkat etmesi gerektiğini söyler, aksi takdirde ağırlaşacaklardır (Nietzsche, 2010b: 147). Neden fazla öğrenmemek gerekir? Çünkü derinleşmemek gerekir, yüzeyde kalmak gerekir. Nietzsche nazarında Yunanların yaşamasını iyi bilmeleri de bu yüzdendi: Yüzeyde, dert üzerinde pervasızca kalıvermek konusunda oldukça başarılıydılar. Görünüşe, seslere, biçimlere, sözcüklere tapıyorlardı; dolayısıyla çok da yüzeyseldiler, fakat kökleri derinliklerdeydi. Onların sanatçılığının temelinde de bu vardı (Nietzsche, 2012a: 91-92). Nitekim Nietzsche

gerçek derinliği yüzeysel olmak ile özdeşleştiriyor, gerçek derinliğin yüzeysellikte olduğunu serdediyordu. Zira onun nazarında yaşamı olumlamak ancak yüzeysel olmakla, yüzeysel kalmakla mümkündür. Canlı, neşeli, özgür tinli, hafif, coşkulu, hayat dolu olmak "yüzeysellik" ile eş anlamlı hale gelmiş ve "yüzeysellik" bu suretle kutsanmıştır. Hayatla yüzeysel değil de derinlemesine bir ilişki kurmak "yüzeysel" olmakla mümkündür. Nietzsche'nin tasavvuru aşağı yukarı bu şekildedir.

"Ben ancak dans etmesini bilen bir tanrıya inanabilirdim. Ve kendi şeytanımı gördüğümde, onu ciddi, titiz, derinlikli, ağırbaşlı buldum: o, ağırlığın tiniydi — o tinin ağırlığıyla düşer her şey." (Nietzsche, 2007a: 49-50)

Gördük ki Nietzsche fazla öğrenmemenin, bilimle dolmamanın "hafif olmak" için yani "hayatı olumlamak" için şart olduğunu söyler. Öte yandan, bildiğimiz üzere, Nietzsche bilim ve bilgeliğin aslında hiçbir değer olmadığını, bunların iyilik olarak da bir değer taşımadığını serdetmektedir. Hatta "aldanış"ı hayatın yükseltilişinin bir şartı addettiğimiz takdirde bunların bir değersizlik arz ettiği dahi söylenebilir (Nietzsche, 2002: 139). Buna paralel olarak Leopardi de insan ruhunda bulunan melankoli yetisinin; büyük ölçüde, dünyadaki koşulların değişerek felsefenin ilerlemesi, dünya hakkındaki bilgimizin artması ve birtakım şeylerin beyhudeliğinin ortaya çıkması sonucu temayüz etmiş olduğunu söyler. Bu mutsuzluk bizzat bilginin kendisi tarafından üretilmiştir, özellikle de halimizin aslında ne kadar perişan ve zavallı olduğunun bilgisi tarafından; bu bilgi ise doğal-olmayan bir bilgidir, doğada bundan haberdar bile olmamız gerekiyordu. Melankoli ile ayrılmaz bir biçimde bağlı olan bu duygu yerine antikler daha farklı ve neşeli duygulara sahiptiler, örneğin coşku gibi (Leopardi, 2013: 78-79). Sonuçta Nietzsche ve Leopardi, bu noktada (aynı değilse bile) çok benzer bir tutum içindedir. Bu tutum da, bir yerde, hafif olmanın cehaletle eşlemlenmesi anlamına gelir ki bu yaklaşım "cehalet mutluluktur" sözünü aklımıza getirir. Aslına bakarsak bu da

Nietzsche'nin neden illüzyonları/yanılsamaları hakikate tercih ettiğini daha iyi anlamamızı sağlar. Mamafih illüzyonlar aslında hafifliğin tınıyla doğrudan ilintilidir ki Leopardi de benzer minvalde düşünmekteydi. Nitekim Leopardi'ye göre mutlu illüzyonların (soylu ve canlı illüzyonların) yaşamı doldurduğu eski zamanlar, günümüze nispetle çok daha az kasvetli idi. Fakat illüzyonları, güzel masalları ve haşmetli tasarımları sürgüne gönderdiğimiz için nesnelere can damarı sökölüp atılmış oldu ve artık elimizde pek bir şey kalmadı (Leopardi, 2016: 18). Nietzsche'nin neden öğrenmekten, özellikle de "bilimle dolmak"tan sakınmamızı salık verdiği aşikardır: Bilimle dolarsak illüzyonlara yer kalmaz, illüzyonlar ruhumuzu dolduramaz. Öyle ki Leopardi'ye göre de illüzyonlar hayatı daha hafif ve katlanılır hale getirirler. Zira olağandışı, harikulade yahut hayret verici olan aynı zamanda keyif verici olandır. Nitekim bu tür şeyler zihnin dikkatinin kaygıdan ve arzudan dağılmasını sağlar, tıpkı afyonun yarattığı sersemliğin sağladığı gibi. Yeni, tuhaf veya eşsiz şeylerin yarattığı hayret bizi tamamen affallatacak denli güçlü olmadığı zamanlarda bile gene de üzerimizde önemli bir etki yaratır ve bizatihi keyif vericidir. Belirtilmelidir ki doğanın kastı hayretin insan için gayet normal bir şey olması ve çoğunlukla da bunun mutlak bir hayret olması idi, böylelikle ruhu tamamen doldurabilecekti. Doğanın bu kastı çocuklarda olması gereken şekilde işler, ilkel insanlarda da bu şekilde işlemekteydi ve hatta bugün de cahil insanlarda bu şekilde işlemeye devam ettiğini söylemek mümkündür. Fakat kesin olan bir şey var ki cehalet olmaksızın bu gerçekleşemez ve özellikle bugünün toplumunda insanın cahilliğini aynı şekilde devam ettirebilmesi mümkün değildir (Leopardi, 2013: 133-134). İllüzyonların yitimi, dünyanın gitgide daha az hayret verici bir hale gelmesi anlamına gelir. İllüzyonları ne denli yitirirsek, doğallığımızı da o denli yitiririz, yani yozlaşırız. Mamafih Leopardi'ye göre insanların yaşadığı türde bir can sıkıntısı hayvanlar arasında asla görülmez, yalnızca insanlara mahsus olan bu illet insanda yozlaşmanın zirvesi durumundadır. Vakıa can sıkıntısı

denen bu illet; kırsalda yaşayanlara, eğitimsizlere ve bilhassa da çocuklara nispeten daha az tesir eder zira bunlar doğal, spontane ve yalın olma kabiliyetlerini nispeten daha az yitirmiş oldukları gibi doğal dinçlik ve neşe bakımından da nispeten daha üstündürler (Caesar ve D'Intino, 2013: lii). Can sıkıntısını ağırlığın tını ile özdeşleştirebiliriz. Kırsalda yaşayanlar, eğitimsizler, çocuklar; tüm bunlar fazla öğrenmemiş, bilimle dolmamışlardır; dolayısıyla can sıkıntısından daha az muzdariptirler, doğal dinçlik ve neşe bakımından da nispeten daha üstündürler. Nietzsche'nin hafifliğin tını fikri bu bakımdan Leopardi'nin fikirleriyle örtüşme içindedir. Denebilir ki Leopardi de bir bakıma hafifliğin tınıni savunmaktaydı.

"[S]ürekli kaygı kaynağı olan derin [...] bir düş gücü değil, zevkli ve neşeli düşüncelerin, tatlı yanılsamaların, çokyönlü hazların ve avuntuların bereketli kaynağı olan zengin, çeşitli, hafif, değişken ve çocukça türden bir düş gücü; doğanın yaşayan ruhlara cömertçe bağışlayabileceği en büyük ve en verimli armağandır bu." (Leopardi, 2015: 209)

Tıpkı Leopardi gibi illüzyonları hakikate tercih ettiğini bildiğimiz Nietzsche, az öğrenmenin ve az (bilim) bilmenin "hayatı olumlamak" açısından elzem olduğunu bildirir. Elbette az tasalanmak da bu açıdan bir o kadar önemlidir. Nitekim Nietzsche "Neydi ve ne olacak diye her şey üzerine ne kadar çok kafa yorarsak şimdi mevcut olan şey o kadar çok soluklaşır" der. Bu durumda bizi çevreleyen şey önemsiz bir şeymiş gibi, bir o bir gölgeymiş gibi bakmaya başlarız; donuk bir şekilde bakmaya başlarız. Bu ise ölümlerle yaşamaya, hatta onların ölümlerinde onlarla birlikte ölmeye benzer (Nietzsche, 2014: 248). Şu halde "neydi ve ne olacak" diye kafa yormaktan, buna dair düşünüp durmaktan kati suretle kaçınmak gerekir. Bunun için de gelecek hakkında fazla tasalanmamak, fakat ondan da önce unutmayı iyi bilmek gerekir. Dolayısıyla az öğrenmek ve az bilmek ile birlikte unutmak da hayatı olumlayıcı bir yöne haizdir. Bu

itibarla denebilir ki unutkanlık aslında pozitif bir engelleme yetisidir: Yaşamış, deneyimlemiş, hazmetmiş olduğumuz şeylerin bilinç düzeyine yeterince az çıkmasını sağlar; "yeni" olana, asli görevlere yer açılmasını sağlar. Ruhun huzurunun ve düzeninin koruyucusudur bu bakımdan unutkanlık. Nietzsche'ye göre unutkanlık olmadan ne neşe, ne mutluluk, ne umut, ne kıvanç mümkün olurdu (Nietzsche, 2011a: 51-52). Görüldüğü üzere Nietzsche (fazla) öğrenmek, (fazla) bilmek, unutmamak gibi havsalaya ağırlık, kasvet yahut hantallık getirecek şeylere karşıdır; zira bunlar hafifliğin tini ile bağdaşmaz, onu sabote ederler. Bunu söylerken aklında ne vardır? Nietzsche bir yerde "önünden otlayarak geçen sürüye iyice bak" der; dününü bugününü bilmez, oradan oraya sıçrar durur, otlar, dinlenir, sonra gene hoplayıp zıplamaya başlar; bir an olsun efkarlı yahut bıkkın değildir. Nietzsche bunu görmenin insana çok dokunduğunu, zira bu hayvanlar karşısında insanın insanlığıyla övündüğünü fakat yine de onların mutluluğunu kıskançlıkla seyretmek durumunda kaldığını söyler; zira o hayvanlar bıkkınlık ve acıdan uzak bir şekilde yaşamaktırlar. Eğer bir hayvana neden mutluluğundan bahsetmediğini sorabilseydik, o da sözümüzü anlayıp bize yanıt vermek isteseydi; söylemek istediği şeyi hemencecik unuttuğunu, bu yüzden mutluluğundan bahsetmediğini söyleyecek; fakat bu yanıtı da unuttuğu için susacak, bize de bu durum karşısında şaşmak düşecekti. Biliyoruz ki insanın durumu hayvanınkinden çok başkadır. İnsan unutmayı öğrenemediği için sürekli geçmişe bağlı kalır: "ne kadar uzağa, ne kadar hızlı koşarsa koşsun, zinciri de koşar peşinden." Zamanın tomarından her defasında farklı bir yaprak kurtulup insanın kucağına düşer, o vakit "anımsıyorum" der insan ve hemen unutuverdiği için hayvanı kıskanır. Zira hayvan "şimdiki zamanın içinde" tükenip gitmektedir; buna mukabil, insan geçmişin büyük yüküne direnmek zorundadır, üstelik bu yük gitgide büyüyen bir yükür: "bu yük onu ezer ya da belini bükür, bu yük görünmez ve karanlık bir ağırlık olarak insanın yürüyüşünü zorlaştırır" (Nietzsche, 2019a: 5-6). Geçmişin yükü, ağırlığı gitgide artan görünmez ve karanlık bir yük olarak

yürüşümüzü zorlaştırdığına göre; "unutamamak"ın neden ağırlığın tinine ait olduğunu kolayca anlayabiliriz. Dahası, geçmişin yükü insanı hınç duygularına da itebilir; diğer bir deyişle, geçmişi ardında sürüklemek insanda hınç duyguları yaratabilir. Gelgelelim, başka hiçbir şey yoktur ki insanı hınç duyguları gibi hızla tüketebilsin. Ayrıca kızgınlık, güceniklik, öç alma susuzluğu, ağu kusma da bu kabilde hınçla birlikte anılabilir (Nietzsche, 2016: 22). Sonuçta anlıyoruz ki başkalarına karşı duyarsız, acımasız, zorba hatta sadist olmak gibi duygular bize kendimizi zorunlu olarak kötü hissettirmez, zorunlu olarak bize bir ağırlık getirmez (çünkü vicdan uyduruk bir şeydir, öğrenilmiş bir şeydir); fakat kızgınlık, öç susuzluğu, hınç, ağu kusma vs. gibi negatif duygular kendimizi kötü hissetmemize ve içimizde ağırlık birikmesine yol açar, böylelikle ağırlaşırız, dolayısıyla hafifliğin tini bizi terk eder.

"Bir kimsenin yalnızca yoksulluğu, ruhsal çevresinin ağır havası değildir içini daraltan, bağırsaklarında yerleşen öç duygusu, korkaklık, pislik engeller onu daha çok" (Nietzsche, 2016: 53).

Leopardi hayvanların asla insanlar gibi can sıkıntısı çekmediğini söylüyordu. Nietzsche de aynı şeyi söyler. İnsanların canının sıkın olmasının nedeni, hayvanlar kadar hafif olamamaktır. Fazla öğrenmek, fazla bilmek, derin olmak, titiz olmak, unutamamak, ahlaksal olmak, vicdan sahibi olmak vb. insan yaşamını ağır kılar. Bu ağırlığın tinidir. Bildiğimiz üzere Nietzsche durgun, yorgun, mutsuz, coşkuz, neşesiz insanları, yaşamın derinden yaraladığı insanları ağırlığın tini ile özdeşleştirmektedir. Hareketi, coşkuyu, neşeyi, kısacası hafifliği gideren şey; havsalayı insana mahsus şeylerle; yani bilgiyle, bilimle, vicdanla, acımayla, ahlakla, hafızayla, geçmişin yüküyle vs. ağırlaştırmak ve dahi ezmektir. Demek ki doğal mutluluğumuzu korumanın yolu, tıpkı hayvanlar gibi "doğal" kalmaktır. Belki de insan olmanın kendisi kasvetli bir şeydir? Belki de bu yüzden Nietzsche insanın aşılması gereken bir şey olduğunu

söylüyordu? Ağırliğın tininden kurtulmak istiyorsak hayvanlar gibi mi olmalıyız? Hayvanlıktan fazla uzaklaştık ve böylelikle doğallıktan, doğal içgüdülerden de fazla mı uzaklaşmış olduk? Daha doğal olursak ağırliğın tininden kurtulacak mıyız? Ağırliğın tını ne demek? Nedir bu ağırliğ, nereden gelir? Üzüntünün, kederin, durgunluğın, yorgunluğın, ciddiyetin ağırliğı değil midir bu? Mutlu, neşeli, coşkulu, hareketli ve umursamaz olmak da hafifliğın tinidir, öyle değil mi? Peki neden zorba ve acımasız da olmak lazım hafif olmak için? Çünkü doğa güçlü ve talihli bireylerle birlikte birçok zayıf ve talihsiz birey de üretir. Zorba ve acımasız olmazsak, empatik ve yufka yürekli olursak; onlara acırız, acıma üzerinden de acı bize bulaşır. Sonuçta hafif olmak, yani neşeli ve coşkulu olmak, hayatın pratikteki olumlanmasıdır, gerçek olumlanmasıdır. Neşeli ve coşkulu değilseniz, sözde (şifahen) hayatı olumluyorsanız bile (gerçekte) hayatı olumlamıyorsunuz demektir.

2.2.7. İçgüdüler

Nietzsche'ye göre yaşamı olumlamak için yüzümüzü natüralizme yani doğaya, doğamıza, içgüdülerimize dönmemiz lazımdır. Nitekim doğa, tüm değer duygularımızın temeli durumundadır, dolayısıyla da onu aşmaktadır; diğer bir deyişle, doğa tüm değerlerin aşkın kaynağı durumundadır (Eagleton, 2012: 317). Biliriz ki Nietzsche'ye göre (insan hayvanı dahil) tüm hayvanlar "içgüdüsel olarak" kendi güç duygusunu son raddeye eriştirebileceği ideal koşulları elde etmeye çabalar, keza aynı ölçüde içgüdüsel olarak bunun önündeki her engeli ve huzur bozucuyu da iter. Şurası mühim ki Nietzsche'ye göre bunu da "bütün akıllardan çok daha üstün" bir sezgiyle yapar (Nietzsche, 2011a: 108-109). Şimdi bu noktada natüralizmin neden yaşamı olumlamaya götüren yol olduğunu daha iyi anlıyoruz. Bizim elimizdeki en iyi kılavuz "akıl" değil

"doğamız"dır, "içgüdüler"dir, dolayısıyla kulak vermemiz yahut takip etmemiz gereken de odur. Aksi takdirde hayat olumlanamaz. Nitekim bugün hayat "ceza", mutluluk ise "ayartı" olarak görülür; zira tutkuların kendisi "şeytanca" olarak görülür (Nietzsche, 2002: 164). Örneğin bu noktada şehveti ele alabiliriz. Schopenhauer şehveti yadsır çünkü onu "yaşamın kesinlikle en güçlü onaylanması" olarak görür. Şehvet, (insan hayvanı da dahil olmak üzere) tüm hayvanlar için "en son amaç"tır, "yaşamın en yüksek ereği"dir. Özü "yaşama istenci" olan doğa; diğer hayvanlarla beraber insan hayvanını da çoğalmaya zorlar, hem de var gücüyle yapar bunu (Schopenhauer, 2014a: 249). Öte yandan yaşamın olumlanmasını içgüdülerin olumlanmasına endeksleyen Nietzsche'nin şehvete dair hükmü bunun tam tersidir. Onun nazarında Helenler cinselliği (dinen) olumlayarak ve yücelterek aslında yaşamı olumlamış ve yüceltmış oluyorlardı (Nietzsche, 2010a: 108-109). Velhasıl doğamıza, doğal istenç ve içgüdülerimize sırtımızı dönmek, yaşamı yadsımak demektir.

"Sokrates bir yanlış anlamaydı; tüm iyileşme ahlakı, Hıristiyan ahlakı da bir yanlış anlamaydı... En gözalıcı gün ışığı, ne pahasına olursa olsun akılcılık; aydınlık, soğuk, dikkatli, bilinçli, içgüdsüz yaşamın, içgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı, bir başka hastalıktı — ve kesinlikle "erdem"e, "sağlık"lılığa, mutluluğa geri dönmek için bir yolu değildi... içgüdülerle savaşmak zorunda olmak — budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü. —" (Nietzsche, 2010a: 17).

Nietzsche Hıristiyan ahlakının bedeni, cinselliği yadsığını; içgüdüsel ve doğal olanı yadsıdığını; böylelikle asalet, mutluluğa ve yaşama yönelik büyük bir düşmanlığı ifade ettiğini düşünmektedir. Bu bakımdan Hıristiyanlık son tahlilde nihilizmden yani bir hiçlik istencinden ibarettir. İşbu yüzden Nietzsche, saldırısını mevcut (Hıristiyanca)

ahlak anlayışına yöneltmiş ve yaşamın olumlandığı bir dünya kurabilmenin ancak bu ahlak anlayışının aşılmasıyla mümkün olabileceğini serdetmiştir. Mamafih yaşamın olumlanması, Hristiyan ahlakında temelini bulan değerler sisteminin değiştirilmesini, yani "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni gerektirir (Yaşlı, 2010: 10, 25). Bu kabilde Nietzsche eski ideallerden azat olmak maksadıyla (iyilikle) yüzünü zıt ideallere döndüğünü belirtir (Nietzsche, 2019b: 68). Peki zıt ideallerden maksat nedir? Nietzsche şöyle açıklar:

"Ona [Hristiyanlığa] karşıt ideal neyi içermektedir? Gurur, uzak durma tutkusu, büyük sorumluluk, mağrurluk, görkemli Animalfite (hayvansal mahiyet), savaşıcı ve fetihten zevk alan içgüdüler, tutkunun Tanrılaştırılması, intikamın, hilenin, öfkenin, şehvetin [...] Tanrılaştırılması" (Nietzsche, 2002: 127).

Zıt ideallerden maksadın, son tahlilde, natüralizm (yahut natüralizmin taçlandırılması) olduğunu söyleyebiliriz. Bunu bizzat kendisi izhar etmektedir: *Güç İstenci*'nde "ahlaki değerler" in yerini "natüralist değerler" in almasının icap ettiğini söyler. Böylece ahlak doğallaştırılmış olacaktır (Nietzsche, 2002: 244). Olması gereken de budur zira ona göre artık doğaya özgü olmayan için hiçbir şey yoktur, sadece doğa için bir şeyler vardır (Nietzsche, 2012b: 82). Bu saikle doğaya özgü olmayana kesin olarak reddeden Nietzsche doğayı tümünden olumlar; onun nazarında doğadaki güçlerin hepsi iyidir, üstelik beraberinde korkunç fecaatler getirselere bile öyledir; en güçlü içgüdüler en değerli olanlardır ve onlardan daha büyük bir güç kaynağı mevcut değildir (Nietzsche, 2002: 450). Doğadaki güçlerin hepsinin iyi olması, natüralist değerlerin iyi olması anlamına gelmektedir. İşbu sebeple mevcut ahlak aslında düpedüz ahlaksızdır, tıpkı yeryüzündeki diğer her şey gibi (Nietzsche, 2002: 168). Aslında dünyada ahlaki olay diye bir şey yoktur, asla olmamıştır ve olmayacaktır; yalnızca olayların ahlaki yorumu vardır (Nietzsche, 2013: 85). Ne tarihte adalet vardır, ne de doğada iyilik vardır

(Nietzsche, 2002: 417). Gerçekte ahlak diye yahut ahlaki olay diye bir şey olmadığından, olayların ahlaki yorumu da yanlıştır, boşa çıkmaktadır. Dolayısıyla "insan nasıl olmalıdır?" sorusunun cevabı aslında çok basittir: bir ağaç nasıl olmalı ise öyle (Nietzsche, 2002: 176). Bir ağaç cılız, dayanıksız ve zayıf mı olmalıdır? Elbette ki hayır, bir ağaç güçlü, sağlam ve dayanıklı olmalıdır. Nitekim ahlaklı olmak ile güçlü olmak aslında bir ve aynı şeydir, (mevcut) ahlak ile güç karşıttır; binaenaleyh bir insanın gücü de ancak erdemliliğinden ne kadar çok uzaklaşabildiği ile ölçülebilir (Nietzsche, 2002: 174). Erdemlilik doğaya özgü olmayan bir şey olduğundan, hedef olarak şimdiye dek mutlu olmanın kendisiyle hep çelişki içinde olmuştur. Onun mutsuzluğa, yoksunluğa ve kendine kötü davranmaya zorunlu araçlar olarak ihtiyacı vardır (Nietzsche, 2002: 203-204). Mamafih yaşamımızın büyük dönemleri de, en iyi şeyin aslında "içimizdeki kötü" olduğunu söyleme cesaretini gösterdiğimiz zamanlardır (Nietzsche, 2013: 86). İlginçtir ki Leopardi de, buna paralel olarak, "masum" kelimesini 'günah işlemeyen kimse' olarak değil; 'pişmanlık yahut vicdan azabı duymaksızın günah işleyebilen kimse' olarak tanımlar, tıpkı doğadaki bir hayvan yahut bir ilkel insan gibi (Caesar ve D'Intino, 2013: xxxvi). Zerdüş'tün ağzından (hayvanın) "masumiyetin ne demek olduğunu" bilmemesinin, "onun masumiyeti" olduğunu belirten (Nietzsche, 2007a: 423) Nietzsche Leopardi ile hemfikirdir:

"İnsan artık kendisini kötü olarak kabul etmezse kötü olması da sona erer!" (Nietzsche, 2014: 130)

Kişi her türden alçaklığın ve kötü huyun yolunda adım adım ve yavaş yavaş ilerler, sonunda bu yolda ısrarla giden kişi "vicdan rahatsızlığının böcek-sürüsünü" büsbütün terk eder ve bütünüyle rezil biri olmasına karşın gene de masumluğa ulaşır (Nietzsche, 2015b: 40). Zira gerçekte "haklılık" ya da "haksızlık" diye bir şey yoktur, ancak yasa koyulduğu an itibariyle vardır bunlar. Dolayısıyla kendi başına bir "haklılık"

ya da "haksızlık"tan bahsetmek tamamen anlamsızdır. Yaşam özü (yani temel işlevleri) itibariyle hırpalayıcı, yaralayıcı, sömürücü hatta yok edici olduğu için; tüm bu sayılanlar da kendi başına "haksız" şeyler olamazlar elbette (Nietzsche, 2011a: 71-72). Doğaya özgü olmayan hiçbir şey natüralizm ile bağdaşmaz, dolayısıyla Nietzsche bunları ahlaki saymaz. Ahlak hayatın reddidir ve hayatı kurtarmak için ahlakı yok etmek icap etmektedir (Nietzsche, 2002: 183). Ahlak da işbu yüzden pekala hiçliğe ve nihilizme indirgenebilir. Yaşamın olumlanması için ahlak aşılanmalıdır.

"Ahlakın aşılması, kesin anlamda ahlakın kendi kendini aşması: Bu ad, ruhun yaşam dolu denek taşı olarak, bugünün en ince, en namuslu, ayrıca en kötülükçü vicdanı için ayrılmış, uzun, gizli bir çalışmanın adı olmalı." (Nietzsche, 2013: 49)

İnsan kendi doğal eğilimlerine o kadar uzun süre "kötü gözle" bakmıştır ki, nihayetinde bu eğilimler "vicdan rahatsızlığı" ile eşleşmiştir onun içinde (Nietzsche, 2011a: 94). Ahlaki olarak görülüp övülen her şeyin aslında ahlaksız olana eşit olduğunu ve ahlak denen şeyin gelişimini sağlayan amaç ve araçların aslında "ahlak dışı" olduğunu göstermek lazımdır. Öte yandan, "ahlaksızca" denilerek itibardan düşmesi sağlanan her şeyin de; daha yüksek olanın ve hayatın daha büyük zenginliğinin gelişimi için zorunlu olduğu serimlenmelidir (Nietzsche, 2002: 153). Böylelikle içgüdüleri (özgürce) olumlamak artık pis yahut şeytanca olmaktan ve/veya böyle addedilmekten çıkacaktır. Nietzsche bunun tam manasıyla başarılabilmesi için tüm dünyayı istila etmiş durumda olan "ceza" kavramının da uzaklaştırılmasını talep eder. Nietzsche bu kavramı en kötü yabancı ot olarak niteler, zira bu kavram zamanla "neden ve ceza" olarak idrak edilmeye başlandı ve bir noktadan sonra bizzat yaşamın kendisi ceza olarak duyumsanmaya başlandı. Bu nedenle Nietzsche "Artık sebeplerden günahkar ve sonuçlardan cellat çıkarmak istemiyoruz" der. O zaman "vicdan sorunu" da çözülmüş olacaktır. Bunun olabilmesi için de insan ırkının yeni bir eğitime ihtiyacı vardır.

Böylelikle bu yabancı ot koparılacak ve insan ırkı masumluğuna yeniden kavuşacaktır (Nietzsche, 2014: 25, 177). Neticede Nietzsche'nin "Her şey serbesttir" biçimindeki ilkesini yeni etiğinin temeli kılmak istediğini söyleyebiliriz. Natüralizmin temeli budur, bu bakımdan natüralizm ile immoralizm aynı şeydir. Zira, hatırlarsak, Nietzsche nazarında doğal olmak yahut doğaya dönmek, "doğa gibi ahlaksız olmaya cesaret etmek" anlamına gelmektedir (Lukács, 2014: 65). Nitekim gölgesi şöyle seslenir Zerdüşt'e:

"Seninle birlikte her yasak olana, en kötüye ve en uzağa ulaşmaya çabaladım: ve eğer erdem diye bir şey varsa bende, o hiçbir yasaktan korkmamış oluşumdur [...] Seninle birlikte sözcüklere, değerlere ve büyük adlara inanmayı bir yana bıraktım [...] "Hiçbir şey doğru değil, her şeye izin var": böyle dedim kendi kendime [...] "İçimden geldiği gibi yaşamak veya hiç yaşamamak": böyle olmasını istiyorum, en kutsal olan da böyle istiyor." (Nietzsche, 2007a: 370)

Özgürce isteyebilmek, her şeyin serbest olduğunu ikrarla mümkündür. Aksi takdirde kendi kendimizi kenetlemiş oluruz. Bu kabilde Zerdüşt "Hep istediğinizi yapın — ama önce isteyebilenler olun!" der. Bunun için de önce kendini sevebilenlerden olmamız gerekmektedir (Nietzsche, 2007a: 232). Aslında Nietzsche nazarında mutluluğun formülü çok basittir. Bu formülü şöyle ifade eder: "bir evet, bir hayır, düz bir çizgi, bir hedef..." (Nietzsche, 2010a: 10). Bu formülü bozan yahut bulandıran şey ise ahlaktır, dolayısıyla ahlak yaşamı da bozmaktadır, hep sorun çıkarmaktadır. Aslında başkalarına tam da bize yapılmasını istemediğimiz şeyi yapmamız doğal ve sağlıklı olanıdır, ancak ahlak bunun tam tersini vaaz eder (Nietzsche, 2019b: 76). Bu ise içgüdüsel olana aykırıdır, tutkular ve doğal eğilimler bu suretle mahkum edilmiş olur ve dolayısıyla da kişi kendini kötü hisseder. Halbuki eski dünyanın insanları kendilerini iyi hissetmek ve şenlikler tertiplemek için hep yeni fırsatlar arıyor ve dahi yaratıyorlardı

(Nietzsche, 2015b: 90-91). Yunan dünyasına yakından baktığımız takdirde, bu şenlikler arasında tüm tutkular ve kötü doğal eğilimler adına tertiplenen şenlikler de bulunduğunu görürüz. Eski dünyanın asıl pagan yanısıdır bu; fakat Hristiyanlık onu asla kavramamış, bilakis onunla savaşmıştır. Yunanlar ise pek insanca yanlarını (yani tutku ve içgüdülerini) kaçınılmaz addediyor ve kucaklıyorlardı (Nietzsche, 2015b: 101-102). Bu suretle de yaşamı olumlu yapmış oluyorlardı. Çünkü yaşam demek bu demektir, doğal ve içgüdüsel olan demektir; bunun dışında hiçbir şey yoktur, dolayısıyla bunun dışında olana yönelen her şey nihilizmdir. Yaşamı zayıflatan yahut çürüten her şey bir hastalık addedilebilir. Dolayısıyla nihilizm olarak anabileceğimiz her şey neticede birer hastalıktır. Bu kabilde Nietzsche "ahlak"ın da bir hastalık olduğunu, Avrupalıların da bu hastalıktan muzdarip olduğunu belirtir. Şifaya kavuşup kavuşamayacakları ise bir muammadır (Nietzsche, 2002: 153). Fakat her şey buna bağlı olacaktır. Dolayısıyla denebilir ki "tüm insanlığın geleceği için en büyük tehlike" iyiler ve adil olanlardır (Nietzsche, 2007a: 289). Bir yanda yaşama karşı öç duyan, yozlaştırılmış içgüdü (Hristiyanlık, Platon felsefesi, Schopenhauer felsefesi, idealizmin bütünü vs.), diğer yanda ise "doluluktan, dolup taşmaktan doğan en yüksek bir onaylama ilkesi, sınırsız bir evetleme" vardır (Nietzsche, 2016: 61). Elbette "sınırsız bir evetleme", ancak istencin özgür kılınması ile, yani her şeyin serbest olması ile mümkündür. Tam da bu nedenle büyük insan daima kuşkucudur, zorunlu olarak böyledir; kanaatlere tabi olmaz. Çünkü "kayıtsız ve şartsız olana yönelik" herhangi bir inanç zayıflığı delalet eder. Zaten bu yüzden mümin (yani inancın insanı) küçük türden bir insandır (Nietzsche, 2002: 462). Büyük insan ise bundan beridir, kuşkuculuk onun büyüklüğünü oluşturur:

"Şu şartla ki bu onun büyüklüğünü oluşturur: Büyük bir şey ister ve bunun için araçları arzu eder. Her türlü kanaatten kurtulmuş olması onun iradesinin gücüne dahildir. O "aydınlanmış despotizm" mucibince de geçerlidir, ona özgüdür, bunu her büyük tutku ifa eder. Böyle bir büyük tutku akli hizmetine alır: Onun kutsal olmayan araçlara da

cesareti vardır. Tutku onu sakıncalı düşünceden korkusuz kılar" (Nietzsche, 2002: 462).

Yukarıdaki alıntıda her türlü kanaatten kurtulup dümeni büyük tutkuya vermek ve kutsal olmayan araçlara da başvurmak; immoralizme, yani "her şeyin serbest olması"na göndermede bulunur. Bu serbestleşme, içgüdülerin hakim olmasına yarar, içgüdüler zincirlerinden kurtarılır. Dünyayı kasvetli bir dünya olmaktan çıkarıp neşeli bir dünya kılacak olan, yaşamı olumlayacak olan da budur. Her şeyin serbestleşmesi, immoralizm, natüralizm, yaşamın olumlanması: aslında tüm bunlar bir bakıma aynı anlamdadır. Nietzsche'ye göre insan daha ahlaksız olduğu vakit, daha doğal, daha güçlü ve daha derin hale gelmiş demektir; yegane "ilerleme" de budur (Nietzsche, 2002: 81). Mamafih Nietzsche kendi doğası içinde özüne aykırı olanın ne olduğunu bulduğunu ve bunun "idealizm" olduğunu söyler. Başkalarının ideal nesnelere gördüğü yerde o ancak insanca (pek insanca) nesnelere görmektedir (Nietzsche, 2016: 71). Hülâsa Nietzsche idealizmi ve/veya ideal olanı; insanca olana karşıt yahut aykırı, yani yapay bir şey addetmektedir. Neden? Çünkü idealler ayağımızın doğadan (doğal zeminden) kesilmesine yol açmaktadır. Nitekim Nietzsche nazarında reel insan, aslında "arzu edilir" (yani ideal) insandan çok daha değerlidir, yani reel insan herhangi bir idealden çok daha büyük bir değere haizdir. Dolayısıyla ideallerin kendilerini bütün insanlığın üzerine yasa olarak asmak istemesi saçma ve tehlikeli bir aşırılıktan başka bir şey değildir. Mamafih ideal şimdiye dek insanı ve dünyayı yadsıyan güç, gerçeklik üzerine zehirli bir soluk, hiçe (hiçliğe) götüren büyük ayartı idi (Nietzsche, 2002: 202-203). İşte tam bu nedenle, Nietzsche'ye göre "özgür ve korkusuz insan, geleneksel olan her şeyin karşıtıdır" (Nietzsche, 2012b: 84). Zira geleneksel olan, aslında ideal olanın temsil etmektedir; dolayısıyla da, bir bakıma, dünyadaki tüm kötülükleri temsil etmektedir. Zira Nietzsche nazarında dünyadaki tüm kötülükler geleneklerden kaynaklanmaktadır; yani eski dünyanın dayanağı olan yasalardan, kurumlardan ve ahlak anlayışlarından.

Eğer dünyadan kötülüğü kaldırmak istiyorsak, uzlaşmalara (ahlaka, geleneğe) savaş açmak zorundayızdır (Nietzsche, 2012a: 24). İşte ancak o zaman içgüdüler -ve dolayısıyla yaşam- olumlanmış olacaktır. Peki uğruna ahlaka ve geleneğe savaş açmamız gereken bu içgüdüler nelerdir? Nietzsche muhtelif yerlerde buna dair bildirimlerde bulunmakta yahut ipuçları vermektedir. Mesela Nietzsche, "İnsan hangi davranışlarda kendini en güçlü onaylar?" sorusuna şu yanıtı verir: "cinsellik, mal hırsı, egemenlik hırsı, gaddarlık vs." (Nietzsche, 2002: 385). Kıskançlık yahut nefret duygusu bile; egemen olma tutkusu, mal-mülk tutkusu vs. yahut yaşamı koşullandıran duygular açısından "temel ve öz olarak bulunması gerekli" sayılsa, yani onunla "yaşam yükseltilecek" olsa yüceltilmelidir (Nietzsche, 2013: 36-37). Ayrıca yukarıda yaşamı olumlaması hasebiyle Nietzsche'nin Helen içgüdüsünü nasıl methettiğini görmüştük. Nietzsche, Helen içgüdüsünün, cinsellik ile birlikte hükmetmeye duyulan şehvet, hayat için duyulan şükran, aldatmadan duyulan haz ve görünür olandan duyulan hazzı da olumladığını önemle belirtir (Nietzsche, 2002: 490). Mamafih güç istenci, sağlık, iki cinsin birbirine olan sevgisi, sevinç, gurur, hayata ve dünyaya şükran, savaş ve düşmanlık, nurlandıran erdemlerin zorba gücü, armağan eden her şey, tasvip eden her türlü şeyler, Tanrılaştıran her şey; işte bunlar "evet" diyen tutkulardır (Nietzsche, 2002: 485). Öte yandan Nietzsche en kötü şeyler arasında şunları sayar: hastalık, eylemsizlik, hüznün, yalnızlaşma, yabancılar (Nietzsche, 2015a: xi). Evet diyen tutkular arasında sağlığı saymış, en kötü şeyler arasında ise hastalığı (sağlıksızlığı) saymıştır. Mamafih "sağlık"ın Nietzsche için çok önemli olduğu aşikardır. Peki sağlık derken neyi kasteder? Bir yerde sağlığı "kaba, şiddetli, azgın, haşin, zorba, yırtıcı" sözcükleri ile niteler (Nietzsche, 2011a: 130-131). İşte bunlar da yaşamın olumlanması için olumlanması gereken içgüdüler (yahut içgüdüsel nitelikler) arasındadır. "Her şeyin serbest olması" Nietzsche'nin iştihakı olduğuna göre, bu içgüdülerin olumlanmasında da zaten herhangi bir beis yoktur. Bu kabilde denebilir ki Nietzsche içgüdüleri olumlarken aslında

içgüdüsel barbarlığı olumlamaktadır.

"Galiani'nin bu yüzyıl için önceden haber verdiği Hristiyanlığın ve dinginliğin çağı artık geçmiştir. Kişisel erkeksi beceri (maharet), beden sağlamlığı tekrar değer kazanıyor, takdirler daha fiziki, beslenmeler daha etli olmaktadır. [...] Her birimizin içindeki barbar tarafımızdan onaylanır, yabancı hayvan da." (Nietzsche, 2002: 83)

İçgüdüsel barbarlık, Nietzsche nazarında bir "gerileme"yi değil "ilerleme"yi ifade etmektedir. Zira bu doğallaşma anlamına gelmektedir. Nitekim "vahşi" insan (yahut ahlaki açıdan ifade edilirse "kötü insan") doğaya geri dönüştür ve bu kabilde insanın tekrar sağlığına kavuşturulmasıdır (Nietzsche, 2002: 338). Zaten biliyoruz ki Nietzsche'ye göre saldırgan insan, gerçekten de; daha gözü pek ve asildir, vicdanı daha temizdir ve gözü daha özgürdür (Nietzsche, 2011a: 70). Dolayısıyla insanın "evcilleştirilişi" fazla derine giderse, derhal yozlaşma başlar, bu kaçınılmazdır (Nietzsche, 2002: 338). Şu halde kültür de barbarlıktan bir şeyler içermelidir. Mamafih barbarlık Nietzsche'de menfi bir anlama gelmez. Zira sahici olmak için kültür, muhakkak yıkıcı bir ögeyi içermeli, bu karanlık şeyi özümsemeli ve kabullenmelidir; yoksa bastırmadan kaynaklanan bir hastalığa yakalanır (Eagleton, 2012: 317). Bu kabilde Nietzsche içgüdüleri bastırmanın sadece bireyi değil kültürü de hasta ettiğine hükmeder. Napolyon figürünü o denli methetmesinin altında da esasen bu yatmaktaydı. Napolyon Avrupalılık ile barbarlığı çok güzel birleştirmişti. Zira yüksek insan ve korkunç insanın zorunlu birlikteliğini kavramıştı Napolyon (Nietzsche, 2002: 478). Büyüklük korkunçluğa dahildir, Napolyon bunu ortaya koyarak bireyin kendi ihtişamına olan inancını pekiştirmiştir. İşbu yüzden Nietzsche Napolyon gibilerinin daima tekrar tekrar ortaya çıkmasını temenni eder (Nietzsche, 2002: 484). Aslında büyüklüğün korkunçluğa dahil olması ve/veya yükseklik ile korkunçluğun zorunlu bir aradalığı; büyüklük ile barbarlığın yahut asalet ile barbarlığın zorunlu bir aradalığı

olarak da mülâhaza edilebilir. Zaten Nietzsche, bir yere gittikleri zaman "barbar" kavramını ardında bırakanların asil ırklar olduğunu, yabancı diyarların başladığı yerde bu asil ırkların "dizginleri salıverilmiş yırtıcı hayvanlar"dan farksız olduğunu bildiriyordu. Bunlar tüm toplumsal baskı ve zorlamalardan özgür olma fırsatını daima bir lütuf olarak bilip tadını çıkarıyorlardı. Rezil cinayet ve tecavüzler, işkence ve yakıp yıkma eylemleri gerçekleştirirler; fakat bunu da temiz bir vicdanla yaparlar. Zira bunları yırtıcı hayvan insafsızlığının masumiyetiyle yapar, dolayısıyla bunlar onların nazarında birer öğrenci muzipliği gibidir (Nietzsche, 2011a: 33-34). Bu görüşler üzerinde düşündüğümüz zaman, Nietzsche'nin neden bir "hakikat"ın ancak "iyinin gözünde kötü olan her şey"in (gözüpek atılganlık, acımasız Hayır, canlıya acı vermek vs.) bir araya gelmesiyle doğabileceğini serdettiğini daha iyi anlıyoruz. Biz yeterince kötü olmadığımız takdirde bu "hakikat" asla doğmayacaktır, tohumu asla atılamayacaktır (Nietzsche, 2007a: 274). Mamafih korkunç, acımasız, zorba, şiddetli vs. olmak; asil, büyük ve haşmetli olmaktan ayrılamaz; ve tüm bunlar iyi ve zayıf olanın gözünde, kötü ve güçlü olanın "barbarlık"ını ifade eder.

"Asil ırkların çılgın, saçma ve kendini aniden gösteren bu "gözü peklik"leri, girişimlerinin sıra dışılığı ve kestirilemezliği; [...] her tür yıkıcılıktan, zafer ve zulmün tüm şehvetinden aldıkları hazzın o tüyler ürpertici coşkusu ve derinliği - bütün bunlar bir araya gelip, bunlardan zarar görenler için, "barbar"ın [...] resmini oluşturmuştur."
(Nietzsche, 2011a: 34)

Nietzsche, asil ırkların zafer, zulüm ve yıkıcılıktan duyduğu şehvetin dışavurumundan (yahut eyleme geçişinden) elbette zarar görenler bulunduğunu, asil ırkların da bunlar (zarar görenler) için "barbar"ın resmini oluşturduğunu bildirmektedir. Aslında bu bildirim, Nietzsche'nin kuzular ile büyük yırtıcı kuşlar arasındaki ilişkinin karakteristiğinden bahsettiği bir pasajdaki temel bildirim ile tam olarak örtüşmektedir.

Şöyle ki, Nietzsche söz konusu pasajda; büyük yırtıcı kuşların kuzuları kaptığını, dolayısıyla kuzuların bu yırtıcı kuşlara öfke duyduğunu ve kendi aralarında "bu yırtıcı kuşlar kötü" dediklerini, fakat tüm bunların yırtıcı kuşlara darılıp gücenmek için bir neden teşkil etmediğini söyler. Zira Güç kendisini bir üstün gelme, aşağı etme, efendi olma şeklinde açığa vurmak ister; kısacası Güç kendisini güç olarak açığa vurmak ister. Aksini beklemek de zaten saçma olacaktır (Nietzsche, 2011a: 37-38). Aslında burada büyük yırtıcı kuşlar ile kuzular arasındaki ilişki; barbarlar ile onlardan zarar görenler arasındaki ilişkiyi betimlemektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki barbarlık güç istencinden kaynaklanır, onun zorunlu bir gereğidir. Her büyük adam yahut her yüksek kültür belirli oranda barbarlık içermelidir. Barbarlığı, zorbalığı, buyuruculuğu vs. dışlayan kültürler aşağı kültürlerdir ve dekadansı ifade ederler. Mamafih yaşamı olumlamak içgüdüleri olumlamak manasına gelir, içgüdüleri olumlamak ise barbarlığı olumlamak manasına gelir. Çünkü güç istenci en temel içgüdüdür ve/veya bütün içgüdülerin temelidir. Barbarlık da güç istencinin doğal bir dışavurumu olduğuna göre; barbarlığı bastırmak içgüdüleri bastırmaktır, içgüdüleri bastırmak da yaşamı olumsuzlamaktır. Nitekim Nietzsche nazarında her içgüdü bir egemen olma iptilasidir (Nietzsche, 2002: 251). Dolayısıyla her canlı, içgüdüleri gereği, mevcut gücüyle çevresine daha fazla yayılmak, daha zayıf olanları kendi "ben"ine tabi kılmak, boyunduruk altına almak ister. Denebilir ki bir organik hücre gibi çalışır; zorbadır, gasp eder, öldürür (Nietzsche, 2002: 373-374). Bu da zaten temelcek bize barbarlığın çağrıştırdığı şeydir, yani bize kabaca da olsa barbarlığın tanımını vermektedir. Barbarlık olarak gördüğümüz şey aslında içgüdülerimizin bütünüdür. Gelgelelim, herhangi bir hayvan, bir tür yahut bir birey "içgüdülerini" yitirdiğinde; kendisine zararlı olanı tercih ettiğinde, onu yeğlediğinde; Nietzsche ona "yozlaşmış" dediğini söyler. "İnsanlık idealleri"nin tarihi de, insanın neden bu denli yozlaşmış olduğunun bir açıklamasıdır. Yaşamın kendisi gelişmenin, kudretin, kuvvetlerin birikmesinin içgüdüdür; nerede

güç istenci eksik ise orada çöküş vardır (Nietzsche, 2008a: 11-12). Zira bütün anlam güç istencidir (Nietzsche, 2002: 302). Bir canlının tüm içgüdülerini onun güç istencinden çıkarsamak mümkündür, keza organik yaşamın tüm işlevlerini de güç istencinden çıkarsayabiliriz (Nietzsche, 2002: 310). Hülasa Nietzsche her şeyin temelini içgüdüye koyar, en temel içgüdü ve/veya tüm içgüdülerin temeli de güç istencidir. Barbarlık da temelini burada bulur, hatta ateizm dahi temelini burada bulur. Nitekim Nietzsche ateizmin onun içgüdülerinden geldiğini söyler, bunu söylerken de aslında ateizmi güç istencinin bir sonucu olarak mülhaza etmektedir. Güç istenciyle dolup taşan insan; gücünün ve iktidarının sınırlanmasını istemez, bunun önünde ahlaki yahut akidevi engeller yahut sınırlar bulmak istemez; her şeyi yapabilmek ister, gücü imkan verdiğince her şeyi yapabilmek ister; gücünü daha da arttırabilmek için de bütün imkanları kullanmak, imkanları dahilinde olan her şeyi yapmak ister. Gelgelelim, Tanrı'ya inandığımız anda, ahlak söz konusu olur; evrensel, genel-geçer, mutlak bir ahlak... Bunun kuşkusu bile yeterlidir. Gücümüzü sınırsızca yaymak, bunun için her şeyi yapmak isterken; ahlak bize set çeker, bizim kafamızı karıştırır, bizi çelişkiye düşürür, bizi kuşkuya düşürür, bizi tereddüde düşürür, böylece bizim netliğimizi bulandırır ve/veya kararlılığımızı bozar. Ahlak, adımlarımızı güç istenci doğrultusunda sağlam ve emin şekilde atmamıza engeldir. Dolayısıyla güç istencinin dışavurumu çarpıklaşır, suya sokulan bir çubuğun görüntüsü misali kırılır; dolayısıyla da güç istenci hasta olur. Buna ahlak neden olur, dolayısıyla da Tanrı. İşbu yüzden Nietzsche'nin ateizmi içgüdüye bağlaması gayet anlaşılırdır.

"Ben ateizmi bir sonuç olarak anlamıyorum, bir olay özelliği de taşıyor: benim içgüdümden geliyor besbelli." (Nietzsche, 2016: 29)

Tanrı'yı ve ahlakı zayıflar yaratmıştır, rahatlıkla bu çıkarımda bulunabiliriz. Onlar zayıf bir güç istencine sahiptirler, yaşamı olumsuzlamaktan acizdirler; yaşamı

olumlayabilenlerin yani haşin, sert ve gaddar olanların şerrinden kendilerini koruyabilmek için; Tanrı ve ahlak başta olmak üzere güç istencinin dışavurumunu mahveden, yani yaşamı olumsuzlayan her şeyi onlar türetmişlerdir. Yeryüzünü ve bedeni aşağılayanlar, "ilahi olan"ın ve "kurtarıcı kan damlaları"nın mucitleri de onlardır (Nietzsche, 2007a: 36-37). Onların içgüdüleri ve/veya güç istenci yeterince güçlü değildir, dolayısıyla da kötü olabilmek için fazla zayıftırlar, zaten tam da bu yüzden iyidirler (Nietzsche, 2002: 189). Güçlü insan yaşamı olumlar, fakat bir de yaradılıştan nazik ve hastalıklı olan mizaçlar vardır (Nietzsche, 2002: 361). Bunlar doğuştan böyledirler, yani fizyolojileri itibarıyla böyledirler. Denebilir ki sağlıksız türden insanlardır bunlar (Nietzsche, 2002: 50). Mamafih Nietzsche *Güç İstenci*'nde hastalıkların, bilhassa da ruh ve sinir hastalıklarının, "güçlü doğa"nın direnme gücünün var olmadığına işaret ettiğini söylüyordu (Nietzsche, 2002: 40). Şimdi Nietzsche'nin yaşamı olumlamak bakımından menfi psikolojik durum yahut karakteristiklerin kişinin yaradılışı yani doğuştan getirdiği mizacı ile ilgili olduğunu serdettiğini nazara alarak; Nietzsche'nin mutsuzluk, depresyon, fazla nazik yahut hassas olmak, aşırı duygusallık, yufka yürekli olmak, karamsarlık, kötümserlik vb. her şeyi aslında temelini fizyolojide bulan (herhalde beynin yahut sinir sisteminin yapısında bulan) birer hastalık yahut rahatsızlık addettiğini serdedebiliriz. Dolayısıyla bunlar genetik olarak aktarılan, bize atalarımızdan geçen hastalıklardır. Öyleyse bizi barbar olmaktan alıkoyan faktör (özünde) fizyolojiktir, bunu genetik bir rahatsızlık olarak ele alabiliriz. Bizde güç istencinin zayıf yahut kırık/hasarlı olmasının nedeni de bu olsa gerektir. Eğer yeterince güçlü ve/veya sağlıklı doğsaydık, yaşamı olumlamakta bir zorluk yahut sıkıntı çekmeyecektik, zira içgüdüsel barbarlık (dolup taşan güç istenci üzerinden) kendisini bizde hakim kılacaktı. Bu da demek oluyor ki: "Var olmamın (Dasein) mutluluğu, biricikliği, yazgısının içindedir" (Nietzsche, 2016: 13). Leopardi'nin de Nietzsche'yle benzer düşünceler içinde olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre fiziki durumu itibarıyla

zayıf olan aciz bir insan; ne yaratıcıdır ne de aktiftir, başkalarının tesiri altında kalmaya açıktır ve büyük illüzyonlar ile de münasebeti yoktur (Leopardi, 2013: 102). Zira "beden insandır" ve dolayısıyla tutkular, eylem gücü, gönül yüceliği, sevinme gücü, cesaret ve de yaşamı asil ve canlı kılan diğer bütün şeyler tamamen bedene bağlıdır, bedenine diriliğine bağlıdır. Bu olmaksızın onlar da olmaz. Leopardi, bedence yeterli güce ve diriliğe sahip olmayan kimsenin yazgısının, ancak durup başkalarının yaşadığını gözlemek olduğunu söyler ve ekler: "ama yaşam onun için değildir" (Leopardi, 2015: 278-279). Nietzsche'nin Leopardi'yi iyi bildiğini ve methettiğini düşünecek olursak, Nietzsche'nin Leopardi'nin (şaheserinde kaleme aldığı) bu görüşlerinden etkilenmiş olması gayet muhtemeldir. O da aktif olmayı, yaratıcı (sanatçı) olmayı, başkalarının tesiri altında kalmamayı (sürü hayvanı olmamayı), eylem gücünü, sevinme gücünü, gönül yüceliğini, cesareti, yaşamı "asil" ve "canlı" kılan her şeyi fiziolojiye yani bedene bağlamıyor mu? Tabii Nietzsche bunlara kötü olmayı, yani gaddar ve/veya barbar olmayı da ekler. Dolayısıyla güçlü ve/veya sağlıklı olmak, kötü olmak ile aynı anlama gelmiş olur.

"İyi insanların hepsi zayıftır: onlar iyidirler, çünkü kötü olabilmek için yeterli güçte değildirler" demiştir Latuka'nın reisi Comorro Baker'e." (Nietzsche, 2002: 189)

2.2.8. Yaşamın Değeri

Nietzsche yaşamı neden aklar? Neden yaşamı olumlara? "Yaşam neden olumlanmalıdır?" ya da "Yaşam neden aklanmalıdır?" sorusuna Nietzsche ne cevap verir? Buraya kadar gördüklerimizden hareketle, Nietzsche nazarında bunun doğamız ve/veya içgüdülerimiz gereği olduğunu söyleyebiliriz. Doğamız güçlü ise içgüdülerimiz de güçlüdür. Yaşamı olumlama eğilimimiz yahut irademiz de, içgüdülerimizin gücü

nispetince olacaktır. Şayet içgüdülerimiz güçlüyse ve (maddi/manevi bir) hastalığa yakalanmamışsak, eğilimimiz yahut irademiz yaşamı yadsımak yönünde olmaz. Mamafih "yaşamı neden olumlayalım?" ya da "yaşamı neden olumlayalım ki?" sorusunun Nietzsche'de bir cevabı yoktur, sadece yaparız. Doğamız güçlü ise yaşamı zaten içgüdüsel olarak olumlarız. Bunun ötesinde "neden?", "nasıl?" tarzı soruların bir önemi yoktur; bu vakıa bu soruları boşa çıkarmaktadır. Bir "neden" olmadan yaparsın bunu, doğal olarak yaparsın, bizatihi yaparsın; yapmıyorsan doğan zayıftır yahut da yozlaşmışsın demektir. Velhasıl yaşamın anlamı nedir? "Üstinsan" mıdır? Hayır, bu sadece bir ambalajdır; yaşamın anlamı içgüdüleri kucaklamak ve yüceltmektir; hepsi bu kadar, daha ötesi yok... Natüralist bir filozof olarak Nietzsche'den başka türlü bir yaklaşım da beklenemezdi zaten. Yaşamın anlamı yaşama doğa tarafından verilmiştir, yaşamın anlamı doğada içerilmiştir ve onu aşamaz. Anlaşılan, yaşamı olumlama eğilimi yahut iradesi, az çok herkeste mevcuttur (fakat yeterince güçlü olmadığı zaman işler kolayca tersine dönebilir). Nietzsche bir yerde der ki; insanlara durup şöyle bir baktığımızda onları tek bir ödevle meşgul buluruz, bu da insan türünü korumak adına iyi olanı yapmaktır. Bunu türlerini pek sevdikleri için yapmazlar elbette; fakat içlerinde bu dürtüden daha güçlü, daha eski, daha üstesinden gelinmez bir şey olmadığı için yaparlar; nitekim türümüzün (ve sürümüzün) özünü bu dürtü oluşturur. Bu en zararlı insan için dahi böyledir, dolayısıyla en zararlı insan bile türün korunmasına yardımcı olabilir; en azından onlar olmaksızın insanlığın gevşeyeceği yahut kokuşacağı dürtülerin oluşmasına (yahut diri kalmasına) katkıda bulunarak yapar bunu (Nietzsche, 2011b: 23). Demek ki doğru yönlendirildikleri takdirde insanlar (zayıflar da dahil) yaşamın olumlanması için artı bir değer teşkil edebilirler. Öyle ki Nietzsche insanların büyük çoğunluğunun fazla mızızlanmadan yaşama katlandıklarını ve bu suretle aslında varoluşun değerine inandıklarını serimlemiş olduklarını belirtir (Nietzsche, 2015a: 29).

"Yaşam, yaşamaya değer" diye bağıyordu her biri; "yaşamda bir şey var; ardında, altında bir şey var yaşamın; dikkat!" Zaman zaman bu en yüksek ve en alçak insanda eşit ölçüde işleyen dürtü, türü koruma dürtüsü, tinin akli ya da dürtüsü olarak ortaya çıkar; şatafatlı bir sebepler zincirine bürünür, tüm gücüyle bir dürtü, bir itki, bir ahmaklık, bir akıldışı güç olduğunu unutturmaya çabalar. Yaşam sevimlidir, çünkü!" (Nietzsche, 2011b: 24).

Dekadans ortaya çıkmadıkta genel olarak insanlardaki irade yaşamı olumlama yönündedir. Küçük ve zayıf insanlar bile bir bütün olarak pekala yaşamın olumlanmasına hizmet edebilirler. Fakat bunun için doğru yönlendirilmiş ve/veya doğru pozisyonlandırılmış olmaları gerekir. Bunun içinse (deyim yerindeyse) işin ehline verilmiş olması gerekir; yani asil ve güçlü insanların tepede olması, hiyerarşinin doğal piramide uygun biçimde oluşmuş/kurulmuş olması gerekir. Bunun için de değerleri doğru değerlendirmek gerekir. Yüksek kültür böyle oluşur, yaşam da (gerçek anlamda) ancak böyle olumlanır. Nietzsche'nin savının kısaca bu olduğunu ifade edebiliriz. Yaşamın anlamı yaşamın olumlanmasıdır yahut da yaşamın anlamı yaşamın olumlanmasındadır (yani temelini onda bulur), yaşamı olumlayabilenler ise efendilerdir, seçkinlerdir, soylulardır. Bunlar asil kana sahip olan, içgüdüleri güçlü olan, kuvvetli bir güç istencine sahip olan insanlardır. İçgüdüğü en güçlü olan, yaşamı en çok olumlayandır; en azından normal şartlar altında böyledir, istenci hasta kılınmamış olduğu takdirde böyledir. Nitekim Nietzsche *Güç İstenci*'nde kötümserliğin bir "sorun" değil bir "hastalık belirtisi" yani bir semptom olduğunu söyler, dolayısıyla kötümserlik terimini "nihilizm" ile ikame etmek en doğrusu olacaktır. Var olmaktansa var olmamanın daha (mı) iyi olduğu sorusu bir hastalık, bir alerji, bir gerileme işaretidir. Kötümserliğin mi yoksa iyimserliğin mi haklı taraf olduğu sorununa Nietzsche'nin yaklaşımı bu şekildedir. Kötümserlik nihilizmin bir semptomudur, nihilistik hareket ise yalnızca fizyolojik dekadansın bir ifadesidir (Nietzsche, 2002: 37-38). Burada

Schopenhauer'da gördüğümüz tarzda metafizik bir yaklaşım mevzubahis değildir; iyimserlik-kötümserlik sorunu metafizik bir temele sahip değildir, sorun bütünüyle fizyolojiktir. Nitekim "Biz filozoflar, halkın yaptığı gibi bedeni ruhtan ayırmada özgür değiliz" der Nietzsche. Metafiziğin bütün o cesur çılgınları, bilhassa insanın değeri sorusuna verilen cevaplar, hatta "bu dünyaya evet demeler ve hayır demeler" dahi; her şeyden önce, belli bedenlerin bulguları olarak kabul edilmelidir. Açıkça söylemek gerekirse "bu dünyaya evet demeler ve hayır demeler" bedenin başarısının yahut başarısızlığının, gücünün, bereketinin, yorgunluğunun, düş kırıklığının, yoksullaşmasının vs. bulguları olarak kabul edilmelidir. Mamafih Nietzsche nazarında şimdiye kadar tüm felsefe yapımlarında mevzubahis olan "hakikat" değildi; fakat sağlıktı, güçtü, yaşamdı. Bu kabilde denebilir ki bir filozofun geçmiş olduğu çeşitli sağlık durumlarının sayısı, geçmiş olduğu felsefelerin sayısına eşit olacaktır (Nietzsche, 2011b: 16). Nitekim Nietzsche, filozofların serimlediği tüm fikirlerin/argümanların; aslında onların içgüdülerinin rehberliğinde ve/veya içgüdülerinin icbarıyla şekillendiğine; yani fikirlerin/argümanların ardındaki (asıl) güdünün ussal/entelektüel değil animalistik olduğuna hükmetmektedir (Lawhead, 2002: 419). Velhasıl hakikat arayışımız, 'hakikate ulaşma'ya yönelik saf arzudan bambaşka bir güdü tarafından yönetilmektedir yahut yönlendirilmektedir (Mitcheson, 2012: 60). Felsefe yapmada asıl mesele sağlık, güç ve yaşam olduğundan; "varoluşun değeri" hakkında Antik Yunan filozoflarının yargısı, tabiatıyla modern bir yargıya nispetle bize daha fazla şey söyleyecektir. Zira bu antik filozofların sahip oldukları yaşam zengin bir mükemmellik içindeydi. İşbu nedenle modern bir düşünür, kendisini adil bir yargıç sayabilmek için; evvela öylesine sağlıklı, kanlı canlı, hakiki yaşamın yeniden gösterilmesini talep etme durumunda olacak, hiç değilse canlı bir insan olma gereksinimi duyacaktır (Nietzsche, 2015c: 25-26). Demek ki yaşamın -ve dolayısıyla içgüdülerin- temayüz ettiği ve/veya güçlü olduğu bir durumda, "varoluşun değeri" hakkındaki yargı da daha "sağlıklı",

dolayısıyla daha "yerinde" olacaktır. İşbu yüzden değerlerin doğru değerlendirilmesi için yapılması gereken şey içgüdüleri bastırmak yahut zayıflatmak değil, tam tersidir.

"[İ]çgüdülere karşı direnen yaşamın kendisi yalnızca bir hastalıktı, [...] içgüdülerle savaşmak zorunda olmak — budur dekadansın formülü: yaşam yükseldiği sürece, mutluluk eşittir içgüdü." (Nietzsche, 2010a: 17)

Hayata evet demek yahut hayata hayır demek her şeyden evvel hayata yüklediğimiz anlamla alakalıdır, öyle değil mi? Şimdi Nietzsche metafiziği, ahlakı, romantizmi reddettiği için, hayata biçecek hangi anlam kalmıştır ki? Metafizik bir anlam, ahlaki bir anlam yahut romantik bir anlam yoksa ne tür bir anlamdan söz edebiliriz? Eğer mesele öznel bir anlam (yahut spekülatif bir anlam) ise, herkes kafasında kendine göre bir anlam uydurabilir. Fakat biz burada gerçek bir anlamdan, genel-geçer (olduğu savlanabilecek) bir anlamdan söz ediyoruz. Natüralist bir filozof olarak Nietzsche için bu olsa olsa "bilimsel" bir anlam olabilir (zira bilimin konusu en geniş anlamda "doğa"dır). Metafizik anlam, ahlaki anlam, romantik anlam elendiğinde geriye (elle tutulur) başka ne kalır ki? Eğer mesele hayata evet yahut hayır demek ise, burada "hayatın anlamı nedir?" yahut "yaşamın anlamı nedir?" sorusundan kasıt "organik yaşamın anlamı nedir?" sorusu değildir. Çünkü organik yaşamın anlamı, hayata evet demek yahut hayata hayır demek meselesiyle alakalı değildir. Mesele işbu minvalde mülhaza edildikte, hayatın herhangi bir anlamı yoktur. Nietzsche *Şen Bilim*'de der ki "bu dünyaya evet demeler ve hayır demeler tümüyle, bilimsel olarak ölçüldüğünde en ufak bir anlamdan yoksun"dur (Nietzsche, 2011b: 16). Madem öyle "yaşam"ın bir anlamı yoktur, sadece "organik yaşam"ın bir anlamı vardır. Dolayısıyla Nietzsche'de "yaşam"ın anlamı "organik yaşam"ın anlamına indirgenir. Bütün o metafizik sayılıtlar, ahlaki sayılıtlar, romantik sayılıtlar da bu suretle aşılmış olur. Demek ki varoluşun değerinin "beden"den bağımsız bir anlamı yoktur. Her şey bedenle

vardır, her anlam bedenle vardır. Zira yukarıda gördük ki Nietzsche'ye göre insanın değeri konusunda yahut dünyaya evet yahut hayır deme konusunda verilen tüm cevaplar, cevabı veren bedenin bulgularına dair ipuçları verir sadece, bundan öte bir anlamı yoktur. Yine yukarıdaki gördük ki bu yüzden şimdiye kadarki felsefenin "hakikat"i değil fakat sağlığı, gücü, yaşamı yani nihayetinde bedeni ele aldığını söylüyordu (Nietzsche, 2011b: 16). Bundan maksat, bedenden bağımsız bir anlam yahut hakikat olmaması idi (yani herkes kendi fizyolojik yapı ve fonksiyonları uyarınca fikir/perspektif serimler), bu kabulün temelinde de Nietzsche'nin tavizsiz natüralizmi bulunmaktadır. Her şeyin temelinde "güç istenci"nin alınmasının nedeni de budur. Güç istenci her şeyin fizyolojik temeli ve/veya özüdür. Bu bakımdan yaşamın anlamı demek organik yaşamın anlamı demektir. Mamafih bedenin varlığı zaten doğruya doğruya değer dışıdır. Hal buyken değer varlığını sorgulamaya kalkmak abesle işigaldir. Ancak Platon metafiziği ve Hristiyan metafiziği, bir alternatif dünya, bir öte dünya, bir idealler dünyası icat etmek suretiyle dünyayı değersiz saymış ve dolayısıyla bedeni değer olarak görmeyi reddetmiştir. Platoncu Yahudi-Hristiyan metafizik, kendi istediği gibi bir değer (şablonu) ortaya koyabilmek için, evvela bedensel değeri (ve dolayısıyla daha geniş anlamda da tüm değeri) reddetmek, ilga etmek durumundaydı (Plank, 2012: 189-190). "Değerlerin yeniden değerlendirilmesi" de işbu yüzden şarttır.

"Bedenin varlığı, kanıtlamayı gerektirmez derecede açık bir biçimde (bir Güç İstenci işlevi olarak) değer dışıdır. Değerin varlığını kanıtlamaya çalışmak, "bedeni-değer olarak görmeyi" kabul edemeyen ve değeri evrenselci ve tanrısal biçimlerde arayan Platoncu düşüncenin ve dinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Bu da beraberinde özgün ve en temel ilke olarak yaşamın reddi sonucunu ortaya çıkarmıştır." (Plank, 2012: 189)

Nietzsche "varoluşun değeri" mevzubahis oldukça, Antik Yunan filozoflarının

verdiği yargının, modern bir yargıdan daha fazla şey söyleyeceğini belirtiyordu. Zira onların sahip olduğu yaşam, hiç kuşkusuz modern insanın sahip olduğu yaşamdan üstündü, zengin bir mükemmellik içindeydi (Nietzsche, 2015c: 25). Gelgelelim, yaşamın olumlanması mevzubahis olduğunda, Nietzsche Antik Yunan dönemini bile kafi görmez (Nietzsche'nin üstinsan iştihakı da muhtemelen bundandır). Neden kafi görmez peki? Bunu Sokrates hakkındaki değerlendirmeleri üzerinden serimleyebiliriz. Nietzsche; alaycı, aşk düşkünü bir canavar ve ayriyetten Atina'da bir "fareli köyün kavalcısı" olarak nitelediği Sokrates'in yapıp ettiği ve söylediği (hatta söylemediği) her şeyde içerilen cesaret ve bilgeliğe hayran olduğunu söyler. Onun nazarında Sokrates tüm zamanların en bilge lafebesiydi ve sessiz/suskun kalmak mevzubahis olduğunda da bir o kadar büyüktü. Ancak ne olduysa giderayak dili gevşedi ve "Asklepios'a bir horoz borçluyum" dedi. Nietzsche bunun gülünç ve berbat bir 'son söz' olduğunu söyler, zira bu sözle aslında hayatın bir hastalık olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Nietzsche şunu sorar: Sokrates gibi bir adamın, hayatı boyunca neşeyle yaşamış ve bir asker gibi yaşamış olan ve herkesçe de böyle bilinen bir adamın bir pesimist olması mümkün müdür? Sokrates tüm o neşeli tutumunun ardında aslında farklı bir duygu içinde miydi? Nietzsche'nin hükmü şudur: Sokrates hayattan, yaşamaktan acı çekmişti; sonra da bu peçeli, dehşet verici, dindarca ve fakat kafirce kelimelerle intikamını almıştı. Peki Sokrates'in gerçekten de intikama ihtiyacı mı vardı? Acaba muazzam erdemi içerisinde yüce gönüllülük biraz eksik miydi? Nietzsche bu sorulara cevap vermez fakat şöyle der: "Ey arkadaşlar! Yunanlıları bile aşmalıyız!" (Nietzsche, 2008b: 193-194). Sokrates, Platon öncesi Yunan kültüründe yetişmişti, neşeli olmak ve savaşçı olmak gibi Nietzsche'nin daima methettiği en önemli iki erdeme sahipti. Savaşlarda yiğit ve cesurdu, hatta kahramandı; öte yandan hayatın önüne koyduğu tüm kötü olayları tebessüm ve espriyle karşılayabiliyordu. Dolayısıyla hafif ayakları vardı dersek yanlış olmaz. İşte böyle bir adamın bile (giderayak bile olsa) hayatı mahkum etmesi,

Nietzsche'ye dert olmuş ve onu (onca methettiği) Yunanları bile aşmamız gerektiğini söylemek durumunda bırakmıştır. Ama belki de hayat hakkında yanılan Sokrates değil Nietzsche'ydi, olamaz mı? Belki Nietzsche hayatı abartıyordu, olamaz mı? Elbette Nietzsche bu ihtimali aklının ucundan bile geçirmez. Haklı olanın kendisi olduğu konusunda en ufak bir şüphesi yoktur. Üstelik sadece Sokrates'e karşı değil, bütün bilgelere karşı haklıdır:

"Yaşam hakkında, tüm zamanlarda en bilgiler hep aynı yargıya varmışlardır: d e ğ m e z... Her zaman ve her yerde aynı ses duyulmuştur ağızlarından, — kuşku dolu, efkâr dolu, yaşam yorgunluğu dolu, yaşama karşı direnme dolu bir ses. Sokrates bile demişti ki ölürken: "yaşamak — uzun süre hasta olmak demek: kurtarıcı Asklepios'a bir horoz borçluyum." Sokrates bile bıkmıştı. — Neyi kanıtlar bu? Neye işaret eder bu? — Eskiden denilmişti ki, (—ah, dediler bunu, hem de yeterince yüksek sesle ve bizim kötümserlerimizden önce!): "Burada her halükarda bir hakikat payı bulunmalı! Consensus sapientum [Bilgelerin görüş birliği], hakikati kanıtlar." — Bugün de hala böyle mi konuşacağız? hakkımız var mı buna? Burada her halükarda bir hastalık payı bulunmalı — biz de yanıt veriyoruz: bu tüm zamanların bilgeleri, onları önce bir yakından görmeli! Belki hepsi de ayaklarının üstünde sağlam duramıyorlardı artık? geç? sallantılı? dekadanlar? Yoksa bir karga gibi mi görünür bilgelik yeryüzünde, en ufak bir leş kokusuyla heyecanlanan?..." (Nietzsche, 2010a: 11).

Nietzsche yukarıda "Sokrates bile bıkmıştı" diyor. Acaba ölmeden önce kendisi bıkmamış mıydı? Aslında bazı Dithyrambos'lardaki yılgın sitemleri (Nietzsche, 2010f: 67, 69) bıktığını imlemektedir. Velakin buna kesin bir cevap verebilmek herhalde mümkün değil, fakat anlaşılabilir o ki "bıkkınlık" Nietzsche nazarında bir zayıflık emaresidir. Güçlü insan bıkmaz bir insandır, yılmaz bir insandır; hayatı daima olumlar, asla hayat aleyhinde bir yargıda bulunmaz, asla hayata kara çalmaz. Biliyoruz ki yaşama istenci, güç istencinin bir tezahürü yahut uzantısıdır. Kuvvetli bir güç istenci, yaşama

istencinin de kuvvetli olmasını beraberinde getirecektir. Yaşama istenci kuvvetli olan bir kimse ise yaşama kara çalmaz, yaşamı sever, yaşam hakkında aleyhte bir hüküm vermekten kaçınır. Eğer bir insan yaşam hakkında aleyhte bir hüküm veriyorsa; bu yaşamın suçu değildir, onun kendi suçudur, kendi zayıflığının ve/veya hastalığının suçudur. Nietzsche'nin konuya olan yaklaşım tarzı bu şekildedir. Ona göre yaşam hakkında yahut yaşamın değeri hakkında olumsuz bir yargı yanlış olmak zorundadır. Bütün bilgiler onun karşısında olsa bile yine de haklı olanın kendisi olduğuna inanmaktadır. Nitekim Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda eğer bir filozof yaşamın değerinde bir sorun görüyorsa, bunun onun bilgeliği üzerinde bir soru işareti anlamına geleceğini; dolayısıyla tüm o büyük bilgelerin dekadandan olduklarını, dekadandan olmakla da kalmayıp aslında bilge bile olmadıklarını serdedir (Nietzsche, 2010a: 12). Hülâsa yaşam hakkında yahut dünya hakkında verilen tüm olumsuz yargılar, aslında bilgelikten değil zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Mamafih karamsar filozof yaşamın karanlığını değil kendi karanlığını, kendi zayıflığından doğan karanlığı yansıtmaktadır diyebiliriz. Nitekim Nietzsche *Şen Bilim*'de karamsar filozofların ortaya çıkışının hiçbir şekilde büyük, korkunç bir sıkıntı ve elemnin göstergesi olmadığını belirtir. Öyle ki, yaşamın değerine dair soru işaretleri; ancak varoluşun rahatlık ve kolaylığının, ruhun ve bedeninin kaçınılmaz sivrisinek ısırıklarının bile fazla kanlı ve kötü görünmesine yol açtığı zamanlarda; gerçek acı deneyimlerinin azlığı yahut yokluğunun, kişiyi acı verici genel fikir yahut tasavvurları, en yüksek dereceden acı çekme olarak değerlendirmeye yol açtığı zamanlarda meydana gelir. Nietzsche 'çağın asıl büyük sıkıntısı' olarak gördüğü karamsar felsefeler ve aşırı duyarlılığa karşı bir reçete olduğunu, fakat bu reçetenin belki fazla zalimce gelebileceğini ve hatta insanları "varoluş kötü bir şeydir" yargısında bulunmaya sevk eden işaretler arasında sayılabileceğini söyler. Peki bu "sıkıntı"ya karşı Nietzsche'nin sunduğu reçete nedir? Ona göre bu "sıkıntı"nın reçetesi sıkıntıdır (Nietzsche, 2008b: 61). Velhasıl Nietzsche varoluşun fazla rahat ve kolay olmasından

doğan elem ve sıkıntının reğetesinin, geręek elem ve sıkıntı olduğunu ifade etmektedir. Peki Nietzsche neden bunun zalimce olduğunu söylemektedir? Herhalde kastettiği sıkıntı varoluşun rahat ve kolay olmaktan büsbütün çıkarılmasıdır. Böyle bir sıkıntı ve sefalet olursa, zayıf ve karamsar olanlar elenir, ölür, belki de kendi elleriyle kendilerini öldürürler. Zaten Nietzsche zayıflara kendilerini öldürmeleri için yardım etmemiz gerekiyor demektedir. Demek ki şartlar iyice zorlaşır, iyice zalim bir ortam olursa; zayıf ve hassas insanların yaşama iradesi tümnden kırılır, yaşama arzusu tümnden tükenir; onlara kendilerini hızlı ve acısız bir biçimde öldürebilmeleri için birtakım yardım yahut imkanlar sağlarsak; zayıfların karamsarlığının gölgesinin hayatın üzerine düşmesine engel oluruz. Öyleyse sıkıntı ve sefalet ne kadar artarsa, karamsarlık da o kadar azalacaktır. Herhalde Nietzsche'nin dilinin altında yatan fakat açıkça söylemekten imtina ettiği şey buydu.

"Her yerden ölümün vaazını verenlerin sesleri yankılanıyor: ve yeryüzü de kendilerine ölümün vaaz edilmesi gerekenlerle dolu. Ya da "sonsuz yaşam": benim için fark etmez — yeter ki bir an önce çekip gitsinler!" (Nietzsche, 2007a: 57).

Karamsar, var olmaktansa var olmamanın daha iyi olduğunu söyler. Böylelikle aslında yaşam karşısında ölümü vaaz etmiş olur. Mamafih Zerdüş "ölümün vaizleri" olduğunu ve yeryüzünün yaşama sırt çevirmeleri yönünde kendilerine vaaz verilmesi gerekenlerle dolu olduğunu söyler. Yeryüzü gereksizlerle doludur; yaşam, "çok-fazla-gelenler" sebebiyle çığrından çıkmıştır. Biz bu ölüm vaizlerinin vaaz vermesine müsaade etmeliyiz, bunu hoş görmeliyiz. Zira bu vaazı duymaya ihtiyacı olanlar vardır; daha en baştan, yani doğar doğmaz ölmeye başlayan gönlü veremliler vardır. Bunlar ölmeye can atarlar, biz de onların bu isteğini münasip bulmalıyız. Bunlar yorgunca vazgeçişin öğretilerine için için özlem duyarlar. Karşlarına bir yaşlı, bir hasta yahut bir ceset çıkmaya görsün, derhal "Hayat ne boş!" derler. Ancak Zerdüş boş

olanın aslında hayat değil onlar olduğunu söyler (Nietzsche, 2007a: 55). Zaten Nietzsche yukarıda, Sokrates'ten de bahsettiği az önceki bir alıntıda ne diyordu? Yaşamın değerinden kuşku duyan, yaşam için "değmez" diyen tüm o bilgeleri yadsıyor, onların bu tutumunda muhakkak bir hastalık payı olması gerektiğini belirtiyor; o bilgeleri yakından görsek belki de karşımıza ayakları üstünde sağlam duramayan, sallantılı, dekadan tiplerle karşılaşacağımızı serdediyor ve ekliyordu: "Yoksa bir karga gibi mi görünür bilgelik yeryüzünde, en ufak bir leş kokusuyla heyecanlanan?..." (Nietzsche, 2010a: 11). İşte Nietzsche'nin bahsettiği zayıf, gönlü veremli tipler de böyledir, bu bakımdan leş görünce heyecanlanan kargalardan farksızdırlar. Anlaşılan, Nietzsche dünyanın böylelerinden mümkün merteye arındırılmasını dilemektedir ve ölümün vaizlerine (yani onların vereceği vaaza) bu yüzden olumlu bakmaktadır. Belirtmelidir ki Nietzsche 1887 senesinde yazdığı bir notta, kendi içgüdüsünün "1876 civarında" Schopenhauer'inkinin tam tersi yönde, "yani en korkunç, en muğlak ve en yalancı haliyle bile *hayatı haklı çıkarma* yönünde gittiğini" ilk kez idrak ettiğini söyler (Megill, 2012: 90). Dolayısıyla kendisi de tutum olarak ölümün vaizlerinden daha dürüst görünmemektedir. Onun hayata yönelik tutumu, bu uğurda kaleme aldıkları yahut ileri sürdüğü argümanlar, içgüdüsünün onu sürdüğü doğrultuda teşekkül etmektedir. Anlaşılan, herkes kendi içgüdüleri doğrultusunda bir çaba veriyor. Bu da aslında Nietzsche'nin kendi söyledikleriyle de uyumludur. Nitekim *Güç İstenci*'nde şöyle der: "Dünyanın değerinin bizim yorumumuzdan kaynaklandığı doğrudur" (Nietzsche, 2002: 307). Güçlü insan güçlü içgüdülere sahiptir ve doğal olarak yaşamı olumlar, zayıf insan zayıf içgüdülere sahiptir ve dolayısıyla yaşamı yadsımaya yatkındır. Nietzsche böyle canhıraş bir biçimde ve behemahal yaşamı olumlama çabası içinde olduğuna, kendini yaşamı olumlamaya adanmışına göre; kendi öğretisinden hareketle Nietzsche'nin çok güçlü bir insan olduğunu, çok güçlü içgüdülere sahip olduğunu söyleyebiliriz; eğer kendi öğretilerine kendisi inanıyorsa kendi gözünde böyle

biri olmak durumunda olacaktır. Eğer çok güçlü içgüdülere sahip olmasa, çok güçlü bir insan olmasa; yaşamı böyle amansızca olumlu olmaya değil yaşamı yadsımaya, yaşamı küçük görmeye meylederdi. Zira sonuçta mesele "hakikat" değildir; yaşamdır, sağlıktır, güçtür. Zaten Nietzsche'nin Antik Yunan filozoflarının "varoluşun değeri" hakkında verdiği yargıya modern düşünürlerin verdiği yargıdan çok daha yüksek bir paye vermesinin nedeni de budur. Nietzsche'ye göre Antik Yunan filozofları "bizim düşünürlerimiz gibi yaşamın özgür, güzel ve büyük olması arzusu ile yalnızca "varoluşun değeri nedir ki?" diye soran hakikat dürtüsü arasındaki bölünme karşısında şaşkınlık içinde değillerdi" (Nietzsche, 2015c: 25). Buradan anlaşılıyor ki hakikat dürtüsü, yani hakikati kendine dert etmeye başlamak; bir zayıflık göstergesidir. Güçlü insan, içgüdüleri güçlü olan insan "yaşam"la meşgul olur, "yaşamak"la meşgul olur; o kadar meşgul olur ki "varoluşun değeri nedir ki?" diye sormaz, hakikatle kafayı bozmaz. Zaten işbu yüzden mesele "hakikat" değildir; mesele yaşamdır, sağlıktır, güçtür. Fikirlerimizi, tutumlarımızı, hayata bakışımızı belirleyen de budur. İşbu yüzden Nietzsche yaşama karamsar bakanların zayıflar olduğuna hükmeder, natüralist ve evrimci bir düşünür olarak Nietzsche'nin arzusu da elbette (doğal seleksiyon gereği) zayıfların bir an önce elenmesi olacaktır.

"Yaşam sadece acı çekmektir" — böyle derler ötekiler ve yalan da değildir söyledikleri: o zaman sizler, şu işi bitirmeye baksanıza! Yalnızca acı çekmek olan yaşama son vermeye baksanıza!" (Nietzsche, 2007a: 56).

Acıdan yakınmak da, haz düşkünü olmak da bir zayıflıktır diyebiliriz. Acı ya da haz yaşamın değerini ölçmede bir kriter olmamalıdır. Nietzsche nazarında şeylerin değerini acıya ve hazzıya göre ölçen tüm düşünme biçimleri, yalnızca birer çocuksuluktur, bunlar sadece görünüşte birer düşünme biçimidir. İşbu yüzden Nietzsche karamsarlığa (ve çileciliğe) karşı çıktığı kadar hazcılığa da karşı çıkar. Zira ona göre

tüm haz ve acı sorunlarından yahut acıma sorunlarından daha yüksek mevzular vardır; dolayısıyla bunları baz alan, bunlarda çakılıp kalan her felsefe, bir "zayıflık"tır (Nietzsche, 2013: 148-150). Nedir daha yüksek mevzu? Bildiğimiz üzere Nietzsche nazarında bütün anlam "güç istenci"dir (Nietzsche, 2002: 302). Yaşamı olumlayan şey güç istencidir. Anlaşılan, Nietzsche'ye göre güçlü insanda, güçlü içgüdülere sahip olan insanda "güç istenci", hem "haz istenci"nden hem de "acıdan kaçınma istenci"nden daha güçlü, daha tesirli, daha baskın, daha belirleyici olacaktır. Böylece de ne olacaktır? Yaşam olumlanmış olacaktır - yani "fazla acı" yahut "fazla az haz" yüzünden yaşam yadsınmayacaktır; yaşamın ayağı bunlara takılmayacaktır, yaşamın olumlanmasının ayağı bunlara takılmayacaktır. Şimdi Nietzsche haz ve acı sorunlarından daha yüksek mevzular olduğunu söylemektedir. Zira, hatırlarsak, onun nazarında bütün anlam "güç istenci"dir ve değer (nesnel olarak) ölçüsünü yalnızca yükseltilebilir ve organize edilen "güç"ten alır (Nietzsche, 2002: 302, 330). Bunu belirten Nietzsche bilahare çok önemli bir bildirimde bulunur: "Hayat sadece bir şeye ilişkin araçtır; o gücün büyüme biçimlerinin aracıdır sadece" (Nietzsche, 2002: 348). Bu noktada aşık oluyor ki gücü hayatın bile üstüne koymakta ve hayatı sadece bir araç saymaktadır. Hayat nasıl "sadece bir araç" olabilir? Üstelik bu bildirim "hayatın değeri"ne ilişkin kaleme alındığı belirtilen bir fragmanda yer almaktadır. Buradan neyi çıkarsamalıyız? Sadece bir araç olmasından hareketle hayatın aslında o kadar da değerli olmadığını mı? Hayat ancak gücün bir aracı olarak mı değerlidir? Hayat kendinde değerli değildir fakat ancak gücün bir aracı olarak değerlidir ve Nietzsche bu yüzden mi hayat(lar)ı bol bol feda etmeyi dert etmemekte hatta salık vermektedir? Yaşamı olumlamaya sadece gücün yükseltilmesi için mi ihtiyacımız var? Aslında yukarıdaki "o gücün büyüme biçimlerinin aracıdır sadece" ifadesini "o gücün büyüme biçimlerini ifade eder sadece" şeklinde tercüme etmek de mümkündür. Buradan hareketle yaşamın (en nihayetinde) organik yaşamdan başka bir şey olmadığı, böylece bir bütün olarak doğanın yalnızca bir

vechesi olduğu, bir bütün olarak doğadan ayrı bir şeymiş gibi mülâhaza edilmemesi gerektiği imlenmektedir diyebiliriz. Öyleyse Nietzsche'nin yaşam hakkındaki amacı yahut yaklaşımı, doğanın yaşam hakkında amacı yahut yaklaşımından farklı değildir. Nietzsche'nin perspektifi doğanın perspektifi ile birebir örtüşünce, doğanın perspektifi mutlaklaştırılmış oluyor, doğa adeta tanrısallaşmış oluyor. Artık Nietzsche doğanın amacı, yaklaşımı yahut perspektifinden bir adım bile ileri ya da geri gitmez. Önemli olan "doğanın niyeti"dir, bizlerin niyeti değildir; yani bizim birer insan olarak hangi niyete yahut hangi tasavvura sahip olduğumuz bir öneme sahip değildir, ölçüt doğadır. Bizim niyetimiz yahut tasavvurumuz, doğanın niyeti yahut tasavvuru ile örtüştüğü, ona hizmet ettiği yahut onu olumladığı takdirde (yahut ölçüde) önemlidir ancak. Peki doğa niye böyle mutlaklaştırılıyor? Nietzsche ne diyordu?

"Amaç" kavramını biz uydurduk: gerçeklikte yoktur amaç... Kişi zorunludur, felaketin bir parçasıdır; bütüne aittir, bütünün içinde vardır, — bizim varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, mahkum edebilecek bir şey yoktur... Zaten, bütünün dışında hiçbir şey yoktur!" (Nietzsche, 2010a: 42).

Şimdi yaşam son tahlilde organik yaşama, organik yaşam ise son tahlilde doğaya indirgenir. Her şeyin bütüne ait olması da buna işaret eder. Nietzsche'nin özne-nesne ayırımına karşı çıkması da bununla alakalıdır. Hülâsa yaşam doğanın bir yüzüdür, vechesidir. Doğa ise varolan yegane şeydir, verili yegane şeydir, dolayısıyla yegane müspet/pozitif şeydir. Şimdi bu müspet şeye menfi bir anlam yüklemek, yani pozitif şeye negatif bir anlam yüklemek Nietzsche nazarında yersizdir, abestir. Başka bir verilmişlik olmadığına göre, doğanın -ve dolayısıyla yaşamın- ne kadar değerli ya da değersiz olduğunu tartışmak anlamsızdır. Tanrı'nın ölümüyle yani metafiziğin ilgasıyla birlikte zaten negatif bir realite(nin varlığı) mevzubahis olmaktan çıkar, dolayısıyla sadece pozitif realite vardır (geriye sadece o kalır), dolayısıyla da doğa (yahut dünya)

mutlak manada yegane verilmişlik olur. Bu kabilde Nietzsche ""Tanrı" kavramı şimdiye kadar, varoluşa karşı en büyük itirazdı... Tanrıyı yadsıyoruz [...]: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı" demektedir (Nietzsche, 2010a: 42). Mesela bir adam 'ahlaksız' bir hayat sürer, ahlakdışı yollarla kendine harika bir hayat kurar; lüks, zenginlik, eğlence dolu bir hayat sürer. Başka insanlar onun hakkında "şanslı" diyecektir, hatta "ne şanslı adam" diyecektir. Fakat dindar insan böyle bir şey demeye tereddüt eder, çünkü bu adam sadece "dünyevi" olarak "şanslı"dır. Ahirette ne durumda olacağı belli değildir ve iyi bir durumda olmayacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu adam sanılanın aksine "şanssız"dır. İşte bu yüzden, doğanın yahut dünyanın -ve dolayısıyla yaşamın- Nietzsche tarafından bir değer olarak, dahası 'alternatifsiz' bir değer olarak saptanması bakımından Tanrı'nın ölümü olmazsa olmazdı. Bu konunun onun için bu kadar önemli olmasının nedeni budur. Artık doğa -ve hayat- yegane verilmişlik olunca, yegane "değer" de olmuş olur. Onun değerini kıyaslayacağımız herhangi bir şey elimizde yoktur çünkü alternatifi yoktur, bir şey ancak bir başka şeyle kıyaslanır. Mukayese edeceğimiz bir başka şey yoksa, onun değeri tartışılmaz, ne kadar değerli ya da değersiz olduğu tartışılmaz. İşte Tanrı'nın ölümü, metafiziğin aşılması, bir 'öte dünya'nın ilgasıyla birlikte Nietzsche bunu sağlamış, bunu başarmış olur. Mesela dünyadaki tek metal element demir olsaydı, onun değeri hakkında bir şey söyleyemezdik. Ama sadece demir değil de onunla birlikte kurşun, bakır ve altın da olsaydı, o zaman bunların değerini mukayese etmek, bu mukayese sonucu demirin (bir metal olarak) ne kadar değerli ya da değersiz olduğunu tartışmak ve/veya tespit etmek mümkün olurdu. Nietzsche'nin demeye getirdiği şeyin bu olduğunu sanıyorum. Öyle ki Nietzsche "*Putların Alacakaranlığı*"nda yaşam lehine yahut yaşam aleyhine verilen hiçbir yargının nihayetinde asla doğru olamayacağını, bu tür her yargının kendi başına bir budalalık olduğunu ifade etmektedir; yani parmağımızı doğrultmamız ve kavramamız gereken bir incelik varsa, bu da yaşamın değerinin kestirilemeyeceğidir.

Bunu anlamamız gerekir (Nietzsche, 2010a: 12). Zira yaşamın değerinin bir mesele olması, bir mesele olarak ele alınabilmesi için bile; konumumuzun yaşamın dışında bulunması gerekirdi. Ayrıca yaşamı onu yaşamış her bir kimse kadar, herkes kadar iyi tanımış olmak gerekirdi. İşbu gibi gerekçelerle Nietzsche "yaşamın değeri sorunu"nun bizim için "ulaşılmaz bir sorun" olduğunu söyler (Nietzsche, 2010a: 31). Hülasa Nietzsche yaşamın kendi içinde değerli yahut değersiz olarak yargılanmasının mevzubahis olmadığını zira bunu tespit etmek adına başvurmak durumunda olduğumuz ölçütlerin yaşamın birer parçası olduğu yönünde bir argüman sunar (Eagleton, 2013: 105). Yaşam bir değerdir (çünkü doğa bir değerdir). Fakat yaşamın bir değer olması ayrı bir şey, ne kadar değerli ya da değersiz olduğu ayrı bir şeydir; bu ayrımın farkına varmazsak Nietzsche'nin söyledikleri doğru anlaşılmaz.

"Yaşam hakkında, yaşamdan yana ya da ona karşı yargılar, değer yargıları, nihayetinde asla doğru olamazlar [...] Yaşamın değeri sorununa değinebilmek için bile: yaşamın dışında bir konumda bulunmak gerekirdi" (Nietzsche, 2010a: 12, 31).

2.2.9. Yaşamı Olumlamak

Gördük ki Nietzsche yaşama dair, yaşamın değerine dair bir yargıda bulunmanın yersiz olduğunu söyler. Söz konusu yargının yaşamdan yana mı yoksa yaşama karşı mı olduğu da farketmez; yaşamdan yana da olsa, yaşama karşı da olsa bu tür yargılar asla doğru olamazlar. Zira yaşamın değeri kestirilemez. Bundan ötürüdür ki bir filozofun yaşamın değerinde bir sorun görmesi ile, bu filozofun bizzat kendi bilgeliğine itiraz etmesi arasında bir fark yoktur (Nietzsche, 2010a: 12). Yaşam bir "değer" olduğu için olumlanmalıdır zaten. Eğer yaşam bir değer olmasaydı, bir değer olarak saptanmasaydı; yaşamı olumlamak yönünde bir çağrıda bulunmak abes bir iş olurdu. Dolayısıyla

Nietzsche'nin evvela yaşamın bir değer olduğunu kanıtlaması gerekiyordu ki insanları yaşamı olumlu olmaya davet edebilsin. Elbette yaşamın olumlu olması için, yaşamın bir bütün olarak olumlu olması gerekmektedir; yani varoluş bir bütün olarak aklanmalıdır, haklı çıkarılmalıdır (Nietzsche, 2002: 348). Hal buyken, karamsar tam tersini yapmaya kalkar. "Yaşamak niye ki? Her şey boş!" diye fevran eder. Yaşamak onun nazarında "kendini yakmak ve yine de ısınmamak"tır. Nietzsche nazarında böyle konuşanlar çocuklar olabilirler ancak; ateş onları yakmıştır, bu yüzden ateşten ürkerler. Nietzsche böyle kelimeleri küf kokan gevezelikler addeder ve böyle konuşanları ağız bağlanması gereken deliler olarak niteler. Böyleleri masanın başına oturur ve fakat yanlarında da hiçbir şey getirmezler, hatta iyi bir açlığı bile; sonra da "Her şey boş!" diye söylenip küfrederek. Fakat "iyi yiyip içmek" boş bir sanat değildir der Nietzsche ve halinden hiçbir zaman memnun olmayanların levhalarını kırmamızı salık verir (Nietzsche, 2007a: 278-279). Karamsar, her şeye kasvetli, simsiyah renkler verir; alevleri, şimşekleri, gözleri rahatsız eden parlak şeyleri ise nesnelere olduğundan daha fazla korkunçluk, daha fazla dehşet duyumsatmak için kullanır sadece (Nietzsche, 2014: 300). Öyle görünüyor ki Nietzsche karamsarların durumu abarttığını düşünmektedir. Zira ona göre insanların büyük çoğunluğu fazla mızızlanmadan yaşayıp gitmekte ve yaşama katlanmakta, bu suretle varoluşun değerine duydukları değeri ifade etmektedirler (Nietzsche, 2015a: 29). Ancak karamsar insan; akli havada, başı önünde, yüreği sarkık insan; dünyanın pislik içinde bir ucube olduğu söyler. Gelgelelim, dünyada çok pislik olduğu doğru olsa bile; bu sebeple dünyanın kendisinin pislik içinde bir ucube olarak nitelenemez (Nietzsche, 2007a: 279). Ancak karamsar tam da böyle olmasını yahut böyle görünmesini diler.

"Bırak kendi yolunda gitsin dünya! Kılını bile kıpırdatma!", "Bırak isteyen istediğini boğazlasın, bıçaklasın, kessin ve paramparça etsin: bunların karşısında da kılını bile kıpırdatma! İnsanlar bu sayede dünyadan vazgeçmeyi öğrenirler." — Kırın, kırın, ey

kardeşlerim, sofuların bu eski levhalarını! Dünyayı karalayanların özlüsözlerini parçalayın!" (Nietzsche, 2007a: 280)

Şartların oldukça sert, çetin, amansız ve acımasız olmasını arzu eden; bu suretle zayıfların eleneceğini, güçlülerin ise daha güçlü olacağını iddia eden Nietzsche'nin yukarıdaki sözleri nahoş bulması biraz yersiz değil midir? Belki de yayı -onu kırmaksızın- gerebileceğimiz kadar germemizi söyleyen Nietzsche yukarıdaki çağrışı "yayı kırmak" olarak görmektedir? Herhalde Nietzsche sertlik ve acımasızlık ortamını olumlu, kaos ve anarşi ortamını ise olumsuz addediyordu? Nitekim Svendsen de Nietzsche'nin "toplu kaos fikri"ni benimsemediğini ve bunun yerine "yeni bir ahlak anlayışı inşa etmeyi" istediğini söyler (Svendsen, 2018: 79). Velakin şurası muhakkak ki Nietzsche nazarında yaşam demek acımasız ve ödünsüz olmak demektir, özellikle de zayıf olana karşı acımasız ve ödünsüz olmak demektir; hatta denebilir ki yaşam demek "daima bir katil olmak" demektir (Nietzsche, 2011b: 47). İşbu yüzden, eğer yaşamı olumlamak istiyorsak; sert, acımasız ve ödünsüz olmak (hatta katil olmak) şarttır. Öyle ki Nietzsche'ye göre insan yaşamın kötü bir gözlemcisi olur eğer "dikkatli biçimde görmemişse elleri - öldüren" (Nietzsche, 2013: 80). Yaşamı olumlamak için sert ve acımaz olmak, öldürmek, katil olmak vs. Schopenhauer'ın "yaşama istenci" yerine "güç istenci"ni koymak isteyen Nietzsche açısından olmazsa olmazdı. Yaşam evrime, evrim savaşa indirgenir; demek ki savaş neye indirgenirse en temel istencimiz de onun istencidir. Dolayısıyla, Nietzsche açısından yaşamı olumlamak ile savaşı olumlamak aynı anlama gelmektedir. Savaş olumlanmadan yaşam olumlanmaz.

"Barışı, yeni savaşların aracı olarak sevmelisiniz. Ve kısa bir barışı uzunundan daha çok sevmelisiniz. [...] Savaşı bile kutsal kılan iyi amaçtır, diyorsunuz, öyle mi? Ben ise şöyle diyorum size: iyi savaştır her amacı kutsal kılan." (Nietzsche, 2007a: 58-59).

Bildiğimiz üzere Nietzsche nazarında dünya çatışan güçlerin ve sürekli

değişimlerin yer aldığı bir dünyadır, özellikle de içgüdülerin ve onların çatışmalarının dünyasıdır (Droit, 2013: 239-240) ve canlılar dünyasında olan her şey de son tahlilde bir boyun eğdirme, bir efendi olma mücadelesidir (Nietzsche, 2011a: 73). Keza Schopenhauer da yaratılışımızdaki amacın yalnızca haklı çıkmak ve zafer kazanmak olduğunu söyler (Schopenhauer, 2016b: 28). Zerdüşt bir nidasında şöyle der: "Ey istenç, tüm çıkışsızlıkların dönüm noktası, sen, benim zorunluluğum! Esirge beni bir büyük zafer için!" (Nietzsche, 2007a: 293). Aslına bakarsak Nietzsche'nin Hegel'e duyduğu muhabbet de büyük oranda onun bu olgunun ikrar edilmesinden ve dahası olumlamasından kaynaklanmakta gibi görünmektedir, zira Nietzsche Hegel'in popüler yanının "savaş ve büyük adamlar üzerine öğretisi" olduğunu söylüyordu, buna göre ise hak zaferi kazananlarıdır (Nietzsche, 2002: 216). Ruhban değerlendirme tarzına Nietzsche'nin savaş ilan etmesinin altında da bu olguya duydukları düşmanlık yatmaktadır aslında. Nietzsche'ye göre bunu ruhban sınıf ile savaşçı sınıfın karşı karşıya geldikleri her durumda müşahede edebiliriz. Şövalye aristokrasisinin değerlendirme tarzı bedenselliği, zengin bir sağlığı ve bunların sürekliliğini temin eden savaşı temel alırken; ruhban aristokrasisinin değerlendirme tarzının çok farklı önkoşulları vardır, işin içinde savaşın olması dahi yeterince vahimdir onlar için. Çünkü Nietzsche nazarında rahipler en aciz olanlardır ve dolayısıyla da en kötü düşmanlardır (Nietzsche, 2011a: 25). Mamafih yaşamı olumlamak için Hristiyanlık başta olmak üzere tüm çileci öğretileri yadsımak da Nietzsche açısından olmazsa olmazdır. Zira galebe duygusu, şehvet, mağrurluk, cüretkarlık, gurur vb. güçlü sevinç hislerinin günah ve ayartı olarak damgalanmış olmasının müsebbibi odur (Nietzsche, 2002: 163) ki bunları savaşa davet eden hisler yahut güdüler addedebiliriz. Binaenaleyh denebilir ki bir insanın gücünün ölçütü, onun erdemliliğinden ne kadar çok uzaklaşabildiğidir (Nietzsche, 2002: 174). Bu kabilde, Nietzsche'ye göre; bilen kişi, bugün kendisini "hayvanlaşmış Tanrı" gibi duyabilir (Nietzsche, 2013: 84). Neden peki? Çünkü doğaya döndük, hayvanlığımız

keşfettik; böylece bizi sınırlayan hiçbir ahlaki ilke yahut kural olmadığını, her şeyin serbest olduğunu anladık. Tanrı nasıl ki hiçbir yaptığından ötürü suçlu yahut sorumlu değilse, biz de değiliz. Ne yaparsak yapalım gene de masum kalan hayvanlara dönüştük Tanrı'nın ölümü ile birlikte. Herhalde Nietzsche'nin demeye getirdiği budur. Çünkü hayatın ahlaki bir anlamı yoktur, bütün anlam "güç istenci"dir (Nietzsche, 2002: 302). Zaten bizzat hayatın kendisi "güç istenci"dir. Bundan ötürü de yaşamda değeri olan tek şey "güç derecesi"dir (Nietzsche, 2005: 195) Hatırlarsak, Nietzsche bu kabilde, "bizim en kutsal kesin inançlarımız, bizim en üst değerlere atfen değişmez yanımız kaslarımızın yargılarıdır" diye belirtiyordu (Nietzsche, 2002: 169). Elbette bunu böylece bilip bellemek için Hristiyanlık (ve çileci öğretiler) ile birlikte metafiziğin de aşılması gerekir.

"İlkesel yenilemeler: "Ahlaki değerlerin" yerine sadece natüralist değerler. Ahlakın doğallaştırılması. [...] Metafizik ve din yerine ebedi tekerrür [bengi dönüş] öğretisi (Bu öğreti yetiştirmenin ve ıstıfa araçları olarak)." (Nietzsche, 2002: 244)

Yaşamı olumlamak için savaşı olumlamak gerekir, savaşı olumlamak için ahlaki doğallaştırmak gerekir, ahlaki doğallaştırmak için de metafiziğin aşılması gerekir. Böylelikle bu dünya alternatifsiz olduğu için değer yargılarımız ve/veya değerlendirme tarzımızın kendisine atfen şekillenebileceği yegane zemin yahut temel de bu dünya olacaktır. Dolayısıyla bütün değer yargılarımız ve/veya değerlendirme tarzımız dünya-içre bir oyunda şekillenecektir. Yaşamı olumlamak için yaşama inanmalıyız, dünyayı olumlamak için dünyaya inanmalıyız; dünyaya inanmak için ise başka hiçbir şeye inanmamamız gerekir, başka bir dünyaya inanmamamız gerekir, bir öte dünyaya inanmamamız gerekir. Hülasa yaşama ve/veya dünyaya, adeta "her şey"miş gibi değer ve önem vermeliyiz - ki Nietzsche nazarında öyledir de zaten. Yaşam ve/veya dünya "her şey"dir. Peki bunun için ne gerekir? Başka hiçbir şey olmaması gerekir ki yaşam

ve/veya dünya "her şey" olabilsin. Ancak o zaman ahlak doğallaşır, başka hiçbir atıf noktası kalmadığı zaman... Mamafih değerler yeniden değerlendirilmeli, yeni değerlerin temeli de "dünyevilik" olmalıdır. Böylelikle ahlakın doğallaştırılmasını başlatacak dünya-içre oyun başlamış olacaktır. Fakat Hristiyanlık tam tersini yapmıştır, keza Schopenhauer da öyle. Öyle ki Nietzsche, eğer Hristiyanlığı saymazsak, Schopenhauer'ın yaşamın toptan değersizleştirilmesini ifade eden felsefesini tarihin en büyük psikolojik kalpazanlığı addetmektedir (Nietzsche, 2010a: 72-73). Nietzsche nazarında Schopenhauer "inatçı bir ahlak insanı" görüntüsü çizer, ahlaki değerlendirmeyi haklı çıkarmak için dünyayı reddeder, hatta nihayetinde bir "mistik düşünür" olur (Nietzsche, 2002: 216). Gelgelelim Nietzsche'nin ilk döneminde ne kadar farklı düşündüğünü görmek de ilginçtir:

"Dünya hiçbir zaman bundan daha dünyevi, bu denli sevgi ve iyilik yoksulu olmamıştı. Aydın zümreler bu dünyevileşme kargaşasının ortasında birer deniz feneri ya da sığınak oluşturmuyorlar artık; kendileri de günden güne daha huzursuz, düşüncesiz ve sevgisiz oluyorlar. [...] Bir kış günü çökmüş üstümüze ve yüksek dağlarda oturuyoruz, tehlikeli ve yoksulluk içinde. Kısa sürer her zevk ve solgundur güneşin beyaz dağlardan bize doğru süzülen her ışını burada. [...] [D]oğanın ıssız ve zalim çehresinden başka bir şey görünmüyor." (Nietzsche, 2015c: 30-31)

Şimdi yukarıdaki sözler "*Eğitici Olarak Schopenhauer*"dan alıntıdır ve bu eser 1874'te yayınlanmıştır. Daha önce gördük ki Nietzsche bir notunda 1876 civarında kendi içgüdüsünün Schopenhauer'a karşıt şekilde gitmek istediğini sezinemeye başladığını söyler. Yukarıdaki sözlerde Nietzsche evvelce dünyanın hiç bu kadar dünyevi olmamış olduğundan yakınmaktadır, sonraki dönemde ise dünyanın mutlak biçimde dünyevi olmasını dilemektedir; yani konuya yaklaşımı itibariyle 180 derece dönmüştür. Nitekim sonraki dönemde Nietzsche tinimiz ve erdemimizin sadece

yeryüzünün anlamına hizmet etmesini ister (Nietzsche, 2007a: 101). Mamafih *Güç İstenci*'nde; bir kimse -Goethe gibi- yeryüzünün nesnelere gitgide artan bir zevkle ve candan bir şekilde bağlı kalırsa, bunu onun iyi yaratılmış olduğuna dair bir işaret saymak gerektiğini belirtir (Nietzsche, 2002: 404). Neticede dünyevi olmak yaşamı olumlamaktır, bunun için yapılması gereken ise "ahlak"ı iptal etmektir. Bunun için de hakiki dünyayı ortadan kaldırmak gerektir, zira Nietzsche nazarında biricik dünya, var olan tek dünya "görünür dünya"dır (Nietzsche, 2002: 243-244). Filhakika Nietzsche nazarında hakiki dünya yalnızca bir "hayal" değil, kendisini Hristiyanlıkta da gösteren derin bir hastalığın belirtisidir: Yaşadığımız dünyadan yüz çevirmek (Droit, 2013: 239). Bu da nihayetinde yaşamı olumlamaktan yüz çevirmek, yaşamı yadsımak anlamına gelir. Nitekim bu suretle yaşamın ağırlık noktası, "öte"ye, hiçliğe yerleştirilmiş olunur; yaşamın içine değil. O zaman da ağırlık noktası tümünden kaldırılmış olur. Dolayısıyla da yaşamın hiçbir anlamı kalmaz, yaşamı yaşamak anlamsız olur; gayri yaşamın yegane "anlamı" da bu olur (Nietzsche, 2008a: 50). Tüm bunlar yaşamı olumlamak için neden dünyevi olmak zorunda olduğumuzu ortaya koymaktadır.

"[İ]nsan kendisinden bakılarak insanı horgörebileceği bir ilkeyi arar, o bir dünya icad eder, bu dünyaya iftira etmek ve onu kirletebilmek için: Gerçekte o her keresinde hiçliği yakalar ve hiçliği "Tanrıya", "gerçeğe" yönelik kurar ve her halükarda bu varlığın yargıcı ve mahkum edicisi olarak ortaya çıkar..." (Nietzsche, 2002: 243)

Gördüğümüz üzere Nietzsche "hakiki dünya"yı metafizikle ve Tanrı'yla özdeşleştirmektedir. Dünyayı kurtarmak; ancak Tanrı'yı yadsımakla mümkündür. Ahlak ancak böylelikle doğallaştırılmış olur. Zira dünya "bilinç" ya da "tin" olarak bir birlik teşkil etmedikte; artık kişinin sorumlu tutulabilmesi olanağı kalmaz, böylelikle oluş masumiyetini tekrardan kazanmış olur: Kişi bütüne aittir, ancak bütünün içinde varolur, felaketin bir parçasıdır, zorunludur. Bu, gerçekte amaç diye bir şey olmadığı, "amaç"

kavramını aslında bizim uydurduğumuz anlamına gelir (Nietzsche, 2010a: 42). Peki Nietzsche neden böyle bir şey söyler? Herhalde şu çıkarımda bulunmak yanlış olmayacaktır: Amaç olmayınca ahlak da olmaz. Amaç olmayınca her şey hayvansallığa, içgüdülere indirgenmiştir. Zira amaç kavramının altında yatan neden, değer çıkış noktası olarak "bilinç" in alınması idi. Velakin bu bir naiflikti. Şayet biz yaşamın amacını yetkin bir şekilde, yeterince geniş bir açıdan ele alırsak; o zaman yaşamın bilinçli yaşam kategorisi ile hiçbir bakımdan alakası olması gerekmediğini görmüş oluruz. Yaşam bir tür araç olarak (yani ahlakın yahut maneviyatın aracı olarak) alçaltılmıştı, fakat bu bir yanlış anlamadan dolayıydı, yaşamın kendisi ve/veya yaşamın kudretinin yükseltişi araç değil amaç olarak tespit edilebilir ancak (Nietzsche, 2002: 349). Hülasa hayatın amacı hayattır, onun kudretinin yükseltişi; hayat kendi kendisinin amacıdır, hayatın kendinden başka bir amacı yoktur. Elbette hayatı güç istencinin bir tezahürü olarak anlamak kaydıyla bu böyledir. Neticede şunu diyebiliriz ki: Nietzsche nazarında ana yanlış bilinçliliği sadece, onu hayatta bir gereç ve ayrıntı olarak alacağımız yerde, onu en yüksek bir değer durumu yahut ölçüt olarak almamızda yatar. Bu, bütün yerine bütünün bir parçasını baz almakta temelini bulan yanlış bir perspektiftir. Filozofları (içgüdüsel olarak) tüm olup bitenleri bir topyekün bilinç altında toplayan bir "Geist" ya da "Tanrı" hayal etmeye sevk eden de budur. Ancak Nietzsche, insan varlığının, bu yanlış perspektif (ve ondan doğan "Tanrı" kavramı) yüzünden; bir ucubeye, muazzam bir hilkat garibesine döndüğünü/döneceğini serdedir. Zira bir "Tanrı" ve toplu bilinç son tahlilde insan varlığının mahkum edilmesine yarar. İşbu sebeple Nietzsche nazarında bizim en büyük hafiflememiz, amacı ve aracı tayin eden topyekün bilinci elemine etmemizle gelir. Böylelikle karamsarlar olma mecburiyetimiz de sona ermiş olur. Zira hayatın karşı karşıya kalmış olduğu en büyük itham yahut suçlama Tanrı'nın varoluşu idi (Nietzsche, 2002: 349-350). Madem öyle filozoflar neden bir Geist yahut Tanrı tasavvur etme hatasında ısrar etmişlerdir? Herhalde bir

topyekün bilinç olmadığı takdirde, her şeyi toplayan bir bilinç olmadığı takdirde; hakikatin ussal olmayacağını ve dolayısıyla her şeyin anlamsızlığa indirgeneceğini hesaplıyordular?

"Felsefi nihilist bütün olayların anlamsız ve beyhude olduğu kanısındadır. Ve ona göre anlamsız ve boşuna bir varlık var olmamalıdır. Ama bu hüküm nereden çıkıyor? Olmamalı mı? Ama bu anlamı, bu ölçütü insan nereden alıyor? [...] Böyle bir sağgörü filozof olarak bizim ince duyarlılığımıza aykırı gelmektedir. O şu abes değerlendirmeye yöneliktir: İnsan varlığının karakteri filozofa sevinç vermelidir, eğer o başka olarak haklı olarak mevcudiyetini sürdüreceyse..." (Nietzsche, 2002: 36-37)

Görüldüğü üzere anlamsız ve boşuna bir varlığın var olmaması gerektiği savı Nietzsche nazarında temelsizdir. Gelgelelim, Nietzsche'ye göre, bugün "birçok anlamsızlığı ve rastlantıyı" kabullenebilmemize, birtakım değerlerin fazla yükseltilmesine ihtiyaç duymayıp bunların ılımlılaştırılmış bir biçimine de pekala dayanabilmenize rağmen; varoluşun bir anlamı olup olmadığı konusunda genel olarak bir kuşku (varoluşun kendisinin boşu boşuna uzayıp giden bir komedi olduğu kuşkusu) doğmuş olduğundan 'nihilizm' ortaya çıkmaktadır. Mamafih, hatırlarsak, Nietzsche'ye göre bir "boşuna" ile birlikte devam etmek, hedef ve amaç olmaksızın sürüp gitmek; en sakatlayıcı, en felç edici bir düşüncedir (Nietzsche, 2005: 193). İnsan acının kendisini reddetmez, fakat acıları göğüsleyebilmesi için varoluşuna bir anlam, bir "şunun için" bulması gerekir. Böylelikle "rüzgarda savrulan bir yaprak" olmaktan, saçmalığın yahut "anlam yokluğu"nun oyuncağı olmaktan kurtulduğunu hisseder. (Nietzsche, 2011a: 171-172). Anlaşılan, Nietzsche gerçekte hiçbir anlam olmasa bile, gene de insanın yaşamı olumlayabilmek için anlama ihtiyaç duyduğunu düşünür. Çileci idealin (vakti zamanında) önemli bir işlevi yerine getirmiş olmasının nedeni de budur.

Nietzsche *Güç İstenci*'nde, bir "boşuna" ile devamın (amaç olmaksızın devamın) felç ediciliğinden bahsetmesinin akabinde konuyu bengi-dönüş'e getirerek şunu serdedir: Bu düşüncenin "en korkunç biçimi" şöyle olacaktır: İnsanın varoluşu anlamsız ve hedefsizdir; fakat kaçınılmaz olarak, "hiç"in içinde tekrarlanan, bir sonuca varmaksızın tekrarlanan bir "bengi dönüş"... Nietzsche bunu nihilizmin aşırı biçimi addeder: "Hiçlik ("Anlamsız" olan) edebidir!" (Nietzsche, 2002: 48). Burada Nietzsche'nin "hiçlik" ile "anlamsız"ı eş anlamlı sayması dikkati muciptir. Şimdi Nietzsche hem insanların acıyı taşıyabilmek (ve dolayısıyla yaşamı olumlamak) için "anlam"a ihtiyaç duyduğunu söylüyor, hem de bengi-dönüş'ü 'ebedi anlamsızlık' olarak niteliyor. Peki bu ne menem iştir? Nietzsche akabinde (aynı fragmanda) der ki: "Biz sürecin içinden amacı çekip uzaklaştırırsak buna rağmen süreci onaylamalı mıyız?" (Nietzsche, 2002: 48). Anlaşılan, Nietzsche "amaç" derken sürecin, yani dünyevi varoluş sürecinin dışında olan yahut dışına taşan bir amacı kastetmektedir, keza "anlam"ı da aynı minvalde kullandığını söyleyebiliriz. Demek ki Nietzsche "ahlak"ı nasıl çift anlamlı (natüralist ve natüralist-olmayan) olarak kullanıyorsa; anlam ve amaç kelimelerini de çift anlamlı kullanmakta gibi görünmektedir. Nietzsche'nin elit ve asil olanlar için istediği anlam "dünyevi anlam"dır. "Bilinç"ten kaynaklanan yahut "bilincin en yüksek değer olmasından kaynaklanan" anlam onun nazarında metafiziksel, ahlaki yahut uhrevi bir anlamdır. İnsanın yaşamı olumlamak için bir anlama ihtiyacı vardır, Nietzsche bunu ikrar eder; fakat onun iştiyakı eski metafiziksel, ahlaki yahut uhrevi anlamın yerine yeni bir natüralist/dünyevi anlam koymaktır. Elbette bu noktada illüzyonlardan faydalanılabilir, hatta faydalanılmalıdır; fakat bu illüzyonların niyeti/hedefi muhakkak suretle doğanın niyeti/hedefi ile örtüşmek durumundadır; Nietzsche'nin planı yahut tasavvuru bu şekildedir. Nietzsche yukarıda doğanın (bilinçli bir) amaç ve anlamdan yoksun olduğunu imliyordu. Gelgelelim, bir taraftan da insanın amaç ve anlama muhtaç olduğunu imler. Hatırlarsak, *Güç İstenci*'nde "Bir niçin? Yeni

bir niçin? İnsanlığın ihtiyacı olan işte budur" demektedir (Nietzsche, 2002: 426). Tüm bunlar gösteriyor ki Nietzsche bir amaç ve anlam olmasını şart görmektedir, fakat varoluş sürecinin dışında olan yahut varoluş sürecinin dışına taşan bir amaç ve anlamı yadsımaktadır. Aşağıdaki sözler de buna işaret eder nitelikte görünmektedir:

"Dünya'nın niçin var olduğunu, "insanlık"ın niçin var olduğunu, şaka yapmak istediğimiz durumlar dışında şimdilik hiç dert etmeyelim kendimize: çünkü küçük solucan insanın kibri, yeryüzü sahnesindeki en şakayı andıran ve en komik şeydir; fakat niçin var olduğunu bir birey olarak sen kendine sor ve varoluşunun anlamını sana kimse söyleyemezse, onu adeta a posteriori, kendi kendine bir amaç, bir hedef, bir "bunun için" koyarak, haklı çıkarmaya çalış, yüce ve soylu bir "bunun için" ile." (Nietzsche, 2019a: 76)

Yaşamın anlamı yaşama doğa tarafından verilmiş olup bunu aşan tarzda hiçbir anlam yoktur. Nietzsche'nin özne-nesne ayrımını kaldırmış olması da; doğadan bağımsız ve/veya doğaya aşkın bir bilinç olmadığını, dolayısıyla bilinci bir "değerlendirme ölçütü" addetmenin mevzubahis olmadığını, böyle bir savı gerekçelendirebilmenin mümkün olmadığını tanıtlamaya hizmet eder. Özne de, nesne de; nihayetinde bilinçiz doğaya indirgenir. İşbu yüzden temelini bilinçte bulan hiçbir şey de (ahlak, din vs.) asla bir "değerlendirme ölçütü" değildir. Fakat bu, hayatın bir anlamı olmadığı, varoluşun bir anlamı olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Zerdüşt günlerden bir gün, uykuyu erdemlerin efendisi sayan bir bilgenin vaazını dinlemeye gider, onun vaazını dinledikten sonra ise şöyle der: "Bir sihir var kürsüsünde bile. Ve boşuna değil gençlerin erdemin vaizinin önünde oturmaları. Şudur onun bilgeliği: uyanık kalmak iyi uyuyabilmek için. Ve gerçekten de yaşamın bir anlamı olmasaydı eğer ve anlamsızlığı seçmek zorunda kalsaydım, benim için de böylesi en seçilmeye değer anlamsızlık olurdu" (Nietzsche, 2007a: 32-33). Şimdi Zerdüşt "yaşamın bir

anlamı olmasaydı eğer" dediğine göre demek ki yaşamın bir anlamı olduğunu ikrar etmektedir. Biz bu anlamın ne olduğunu biliyoruz: Yaşamın anlamı organik yaşamın anlamıdır; yani gücün yükseltilmesidir, böylelikle de güç istencinin -ve yaşamın- olumlanmasıdır. Peki diğer filozoflar yaşamın anlamı derken neyi kastetmektedir? Eğer yaşamın anlamı derken kastettikleri organik yaşamın anlamı değilse, o halde nedir? Burada benim yorumum şu şekildedir: "Yaşam" aslında "burada bulunuşumuz"dur, yani "yaşamın anlamı" derken kastedilen de "burada bulunuşumuzun anlamı"dır. Burada bulunuşumuzun bir anlamı var mıdır? Yoksa sadece burada mıyız? Öylece burada mıyız? Burada bir "amaç"la mı bulunuyoruz? Şimdi biliyoruz ki Nietzsche nazarında burada bulunuşumuzun bir anlamı yoktur; fakat onun nazarında bu, yaşamın bir anlamı olmadığı anlamına gelmez. Burada bulunuşumuzun bir anlamı yoktur, fakat (tabiri caizse) burada oluşumuzun bir anlamı vardır. Elbette dünyada bulunmanın bir olguyu, dünyada olmanın bir olayı ifade ettiğini varsaydığımız takdirde bu böyledir. Şimdi Nietzsche dünyanın niçin var olduğunu yahut dünyada niçin var olduğumuzu mesele etmenin yalnızca şaka maksadı taşıyabileceğini bildirerek, zımmen de olsa burada bulunuşumuzun bir anlamı olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Fakat burada bulunuşumuzun bir anlamı olmasa bile, burada oluşumuzun bir anlamı vardır, dolayısıyla yaşamın bir anlamı vardır. Zira bir anlam olmaması, her şeyin boşuna olması ile eşdeğerdir ki bu da son tahlilde nihilistin haklı çıkması anlamına gelir. Bir anlam yoksa, bir amaç yahut bir hedef neye yarar ki? Neyi ifade eder? Nietzsche ne diyordu? Öneme binaen tekrarlayalım: "Bir "boşuna" ile hedef ve amaç olmaksızın devam insanı en kötürüm, felç edici düşüncedir" (Nietzsche, 2002: 48). Bengi-dönüş'ün Nietzsche'nin felsefesi açısından ne kadar muazzam bir öneme sahip olduğu da bu noktada ortaya çıkar. Yaşamın, varoluş sürecinin dışında olmayan yahut varoluş sürecinin dışına taşmayan bir amacı ve anlamı olmalıdır; fakat her şey sonsuz bir hiçe yuvarlandığı takdirde, "boşuna" her şey üzerinde bir egemenlik kazanmış olmayacak

mıdır? Her şey boşuna olduktan sonra yaşamın bir amacı yahut hedefi olması ne ifade eder ki? O amaç yahut hedef de son tahlilde "boşuna" tarafından yutulmuş olmayacak mıdır? İşte bengi dönüş, bu muhteşem fiyaskoya, bu mutlak yıkıma mani olur. Dolayısıyla bengi-dönüş, metafiziğin eksikliğinden yahut Tanrı'nın ölümünden doğan boşluğu doldurmak gibi önemli bir misyonu ifade eder. İşbu sebeple bengi-dönüş, Nietzsche'nin tüm felsefesini ayakta tutan "harç"tır, yaşamın olumlanabilmesi açısından olmazsa olmazdır. Nitekim bengi-dönüş; yaşama kalıcılık ve mutlaklık vasfı kazandırır, yaşama kalıcılık ve mutlaklık katar. Yaşamı son tahlilde bir "yalan" (yahut "hayal") olmaktan kurtaran şey bengi-dönüş'tür. Yaşamın bir amacı ve anlamı olduğu kabul edilebilir; fakat bengi-dönüş olmasaydı yaşam bir bütün olarak sonsuz bir hiçliğe yuvarlanacak; bu amaç ve anlam da en nihayetinde birer "yalan" olacak, birer "yalan"a indirgenecekti. Nitekim Zerdüşt şöyle diyordu:

"Nasıl? Zaman geçip gidecek ve fani olan her şey yalnızca yalandan mı ibaret olacak? [...] gerçekten de baş döndürücü bir hastalık derim ben böylesine bir varsayıma" (Nietzsche, 2007a: 112).

Şimdi görüldüğü üzere Nietzsche'ye göre yaşamın anlamı yaşama doğa tarafından verilmiştir, doğa "bütün"dür, bütünü dışında bir şey yoktur; bengi-dönüş ise her şeyin "hiç"e ve dolayısıyla "boşuna"ya yuvarlamasına engel olur. Bu sayede yaşamın anlam ve amacının bir "yalan"a dönüşmesinin önüne geçilir. Biliriz ki Nietzsche'ye göre güçlü insan (yani içgüdüleri güçlü insan) yaşamı bizatihi, (bilhassa insanı etten kemikten bir makine addedersek) otomatik olarak olumlar. Bengi-dönüş ile birlikte "anlamsızlık"ın güçlü insanın karşısına dikilerek yaşamı hasta etmesi, güçlü insanın yaşamı olumlama iradesini kırması mevzubahis olmaktan çıkar. Anlam böylece garanti altına alınmıştır, anlamın garanti alınmasıyla birlikte amaç ve hedef de garanti altına alınmış olur. Fakat bu yeterli değildir. Hatırlarsak Nietzsche metafizik görüşlerin

son bulmasının başlıca zararının; bireyin kendi kısa ömrüne fazla odaklanmasına, onu fazla dikkate almasına sebebiyet vermesi olduğunu söylüyordu. Bu durumda birey diktiği ağacın meyvesini bizzat kendisi toplamak ister, gölgesi nice kuşaklara uzanacak ağaçlar dikme iradesi zayıflar yahut tümünden kaybolur. Halbuki metafizik görüşler, insanlığın bütün geleceğinin üzerine inşa edileceği en son ve kesin temeli sundukları inancını veriyorlardı kişiye; mesela kişi bir kilise vakfettiği zaman, bunun kendi ruhunun bengi hayatında hesaplanacağını ve karşılığını alacağını düşünür; dolayısıyla ruhunun bengi kurtuluşu adına yapılan bir yatırım olur bu (Nietzsche, 2015a: 19-20). Demek ki yüzyıllara uzanacak şekilde yaşamı olumlamalıyız. Zaten Nietzsche ne diyordu? Yaşamın olumlanması için, yaşamın bir bütün olarak olumlanması gerekir (Nietzsche, 2002: 348). Dolayısıyla bengi-dönüş yaşamın olumlanması için yeterli gelmeyecektir, illüzyonlara da ihtiyaç vardır; ki bu da ancak yaratıcılık ile, yani sanat ile tesis edilebilir.

"[N]eyin iyi, neyin kötü olduğunu henüz kimse bilemez: — yaratıcı olmadığı sürece! — yaratıcı ise, insana hedef sağlayan, yeryüzüne de anlamını ve geleceğini kazandırandır: ancak O, bir şeyin iyi veya kötü olması konumunu yaratır." (Nietzsche, 2007a: 268-269)

Şimdi Zerdüşt yukarıda yaratıcı olmadığı sürece kimsenin neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemeyeceğini; neyin iyi, neyin kötü olduğunu ancak yaratıcı olanın bilebileceğini söylüyor. Öte yandan *Deccal*'de Nietzsche "iyi nedir?" sorusunu "güç istencini, gücün kendisini artıran her şey" diye, "kötü nedir?" sorusuna ise "zayıflıktan doğan her şey" diye yanıtlar (Nietzsche, 2008a: 9). Peki Nietzsche'nin eserleri boyunca işlediği natüralist tema ile bir tutarsızlık içinde değil midir o halde Zerdüşt'ün söyledikleri? İyinin ve kötünün ne olduğu zaten bizzat doğanın kendisi tarafından belirlenmiş değil midir? Eğer öyleyse, yaratıcıya ne ihtiyaç vardır? İyinin ve kötünün anlamı doğa tarafından belirlenince, yeryüzünün -ve dahi yaşamın- anlamı da bizatihi

ortaya çıkmış olmaz mı? O halde insana hedefini sağlayan ve yeryüzüne anlamını kazandıranın ancak "yaratıcı" olabileceğinden ne anlamalıyız? Mamafih yeryüzünün anlamı ve insanın hedefi, zaten yaşamın anlamından ayrı olarak düşünülemez, bunlar ister istemez korelasyon içindedir. Şimdi daha önce yaşamın anlamının organik yaşamın anlamı olduğunu; dolayısıyla yaşamın anlamının gücün yükseltişi ve güç istencinin -ve yaşamın- olumlanması olduğunu ifade ettik. Şimdi öyle görünüyor ki; bunlar yaşamın anlamının "öz"üdür, fakat bu özün bir de "biçim"e ihtiyacı vardır; işte yeryüzüne anlamını vermekten kasıt da, bu öze bir biçim vermek yahut biçim giydirmek olsa gerektir. Çünkü dediğimiz gibi; yaşamın anlamı organik yaşamdır, dolayısıyla fizyolojidir, dolayısıyla güç istencidir, bunu biliyoruz. Buradan geri adım atılması mevzubahis olamaz zira aksi takdirde Nietzsche'nin felsefesinin iskeleti çökmüş olur, natüralist tema çökmüş olur. Ancak yavan, işlenmemiş, ham bir şekilde insanlığın önüne yaşamın yahut yeryüzünün anlamı olarak bu konulamaz elbette. Neden? Zira insan bilişsel yönüyle sivri bir varlıktır, tutkulu bir varlıktır, kültürel bir varlıktır; dolayısıyla da bu ham, işlenmemiş anlamın üzerine giydirilecek kültürel bir biçim olması gerekir, yani (tutkulara hitap eden) kültürel bir anlama ihtiyaç vardır. İşbu yüzden yaratıcılığa ihtiyaç vardır, yani sanata ihtiyaç vardır. Yaşamı ve dünyayı (daha) katlanılabilir kılmak için bu şarttır, yaşamı olumlayabilmek için de yaşamı katlanılabilir kılmak gerekir. Eğer bunu bu şekilde yorumlamazsak Nietzsche'nin söylediklerinde bir tutarsızlık olduğuna hükmetmek gerekir. Ancak buna hükmetmek zorunda değiliz. Zerdüş insanlığın hala bir hedefi olmadığını, insanlığın hedefinin eksik olması ile insanlığın kendisinin eksik olması arasında da bir fark olmadığını söylüyordu (Nietzsche, 2007a: 76-77). Şimdi insanların önüne hedef olarak "gücün yükseltişi"ni koyamazsın, insanlara "gücün yükseltişine hizmet edin" deyip bunu bir hedef olarak benimsemelerini bekleyemezsin; bu "öz"e bir "biçim" vermen, yani onları daha içeriden saracak, kavrayacak, onların tutkularına, onların duygu ve düşüncelerine hitap edecek

bir hedef sunman gerekir - ki yaşama katlanmak mümkün ve müeyesser olsun. İşte sanat da bu noktada devreye girer.

"Sanat, bulanık düşüncenin tülünü yaşamın üzerine gererek, yaşamın görüntüsünü katlanılır kılar." (Nietzsche, 2015a: 118)

Şimdi illüzyon (yanılsama) konusunu irdelerken gördük ki Nietzsche nazarında varoluş; kuşku uyandıran, yadırgatan, acı verecek kadar paradoksal ve saçma bir yana sahiptir (Nietzsche, 2011a: 16). Bengi-dönüş ile birlikte her şeyin hiçliğe yuvarlanmasının beraberinde getirdiği "Boşuna!" (tamamen yahut belli ölçüde) aşılmış olsa dahi; doğrusunu söylemek gerekirse ne varoluş, ne de dünya; çok hoş bir mizaca, öyle rüyalarımızı süsleyecek bir karakteristiğe falan sahip değildir. Nitekim Nietzsche bir gerçek dünya, bir de görünen dünya olmadığını; sadece tek bir dünya olduğunu, onun da "sahte, gaddar, çelişik, ayartıcı, anlamsız" olduğunu, işte bu şekilde yaratılmış olan dünyanın gerçek dünya olduğunu söyler. Ona göre bizim bu "gerçeğin", bu realitenin üzerine zafer kazanmak için yalana ihtiyacımız vardır, yani yaşamak için yalana ihtiyacımız vardır (Nietzsche, 2002: 419-420). İşbu sebeple "Yaşam hakkındaki yanılgı, yaşam için zorunlu" der (Nietzsche, 2015a: 28). Hülasa gerçek çirkindir ve biz "gerçek yüzünden mahvolmamak için sanata malikiz" (Nietzsche, 2002: 405). Bu kabilde Nietzsche sanat istencini, doğrudan doğruya yalan söyleme ve hakikatten kaçma istencine bağlar. Sanat, bizi hayatın acımasız gerçekliklerinden korumak için vardır, hakikat yüzünden ölmememiz için vardır (Megill, 2012: 80-81, 91-92). Zira yaşamın gerçek anlamı, onunla baş etmemize olanak vermeyecek denli dehşetlidir; işbu yüzden şayet varlığımızı sürdüreceksen bunun için avutucu yanılsamalara ihtiyacımız vardır (Eagleton, 2013: 22). Nietzsche'nin sanat, yalan ve yanılsama gibi kelimeleri genellikle birbirinin yerini tutacak minvalde kullandığını belirtebiliriz. Mesela Nietzsche yalan yardımıyla hayata inandığımızı söyler (Nietzsche, 2002: 420) ve biz bunu pekala sanat,

yanılgı yahut illüzyon yardımıyla hayata inanıldığı şeklinde fahmedebiliriz. Şimdi, konuya dönersek, mesel şu ki; Nietzsche'ye göre hayatın güven uyandırması için yalana ihtiyaç vardır. Daha da önemlisi, "gerçeği" olumsuzlamaktan kaçış, ancak "yalana sığımış" vesilesiyle sağlanır (Nietzsche, 2002: 420). Önemli olan bir yargının doğru yahut yanlış olması değildir, hatta en yanlış yargıların aslında en vazgeçilmez olanlar olduğunu söyleyebiliriz. Zira bunlar olmaksızın insanlık yaşayamaz. Dolayısıyla yanlış yargıları yadsımak, yaşamı yadsımak demektir (Nietzsche, 2013: 19-20). Hülasa yaşamı olumsuzlamak için yalanlara ve/veya yanılsamalara ihtiyaç vardır, bu ise ancak sanatsal yaratıcılık marifetiyle ihdas edilebilir. Mamafih yaşamı olumsuzlamak mevzubahis oldukça işin gelip düğümlendiği nokta "sanat"tır.

"Sanat ve sanattan başka hiçbir şey değil. O hayatın en büyük mümkün kılıcısıdır, hayata götüren en büyük ayartıcı baştan çıkarıcıdır, hayatın büyük uyarıcıdır. Sanat hayatın olumsuzlaştırılmasına karşı Hıristiyanlığa karşı, budistik olana karşı, nihilistik olana karşı iradenin tam anlamıyla biricik üstün karşı gücüdür." (Nietzsche, 2002: 420-421)

Nietzsche nazarında sanatın en önemli yanı insan varlığını olgunlaştırması, yetkinlik ve zenginlik meydana getirmesidir. Sanat özünde yaşamı onaylamaktır, yaşamı kutsamaktır: Sanat özünde insan varlığını onaylamak, kutsamak, Tanrısalıdır. Dolayısıyla Nietzsche nazarında "karamsar sanat" hiçbir anlam ifade etmez, yalnızca bir çelişkiyi ifade eder (Nietzsche, 2002: 404). Peki sanat bu misyonu nasıl ifa eder? Her şeyden önce yaşamı güzelleştirerek, yani çirkin olan her şeyi gizleyerek yahut yeniden yorumlayarak (Nietzsche, 2015b: 82). Neden peki? Çünkü Nietzsche'ye göre: "Çirkin olan bunalım yaratır, o bir bunalımın, krizin ifadesidir. O gücü alır, yoksullaştırır, ezer... Çirkin olan çirkin bir şeyi telkin eder" (Nietzsche, 2002: 397). Şu halde "sanat" yaşamı güzelleştirmelidir. İğrenç, korkunç,

utanç verici olan ne varsa; kökünü insan doğasında bulup çirkinliği kaçınılmaz yahut aşılabilir olan her varsa; bunların önemli (ve güzel) yanını öne çıkarıp parıldatmak icap eder ve bu da sanatın görevidir (Nietzsche, 2015b: 82). İşbu yüzden sanat, "tam da yalanan onda kendini kutsadığı, vicdanın onda yanıltma istencinden yana olduğu sanat" yaşamı olumlamanın aracıdır; bilime nispetle, çileci ideale çok daha esaslı bir biçimde karşıdır (Nietzsche, 2011a: 162). Nietzsche bize gerekli olanın "neşe" olduğunu, "neşenin her türü" olduğunu söyler; bize gerekli olan bu "neşe"yi de "Tanrı gibi yapay bir sanat" ile ilintilendirir; Tanrı'nın kutsamadığı "alaycı, hafif, oynak" bir sanat (Nietzsche, 2012a: 91). Neticede Nietzsche'nin sanat istencini ve/veya yalan istencini olumlaması ile yaşamı olumlaması ve/veya güç istencini olumlaması arasında da tam bir korelasyon veyahut örtüşme vardır.

Sanatın özünün insan varlığını kutsamak ve Tanrısallaştırmak olduğunu yukarıda söylemiştik (Nietzsche, 2002: 404). Nasıl ki eskiden sanatçılar şiiri "tanrı imgeleri" üzerinden sürdürüyorlar idi, Nietzsche şimdi de şiiri "güzel insan imgesi" üzerinden sürdürecektir sanatçılar istemektedir (Nietzsche, 2015b: 49). Ona göre sanat "yaşamak için en büyük uyarandır"; sanatın anlamı "yaşam"dır, "yaşamın arzulanır oluşu"dur. Fakat bu noktada geriye bir soru kalmaktadır: "sanat yaşamın birçok çirkin, sert, kuşku götürür yanını da görünür kılıyor — böylelikle yaşamdan soğutmuş görünmüyor mu?" (Nietzsche, 2010a: 75). Şimdi Nietzsche nazarında sanat; acının istendiği, yüceltilip nurlandırıldığı ve dahi tanrısallaştırıldığı durumun vesilesi olarak, acı çekenin kurtuluşudur (hafiflemesidir); öyle bir durum ki acı çekme büyük bir ekstazi (coşkuyla kendinden geçme) biçimidir (Nietzsche, 2002: 420-421). Demek ki Nietzsche "çirkin olay her şey" in gizlenmesi yahut yeniden yorumlanması derken buna (da) işaret ediyordu. Acı çekme, sanat vesilesiyle, çirkin bir şey olmaktan çıkarılıp bir ekstazi biçimini alır; bu, sanatın yarattığı küçük bir mucizedir, sanat yaşamı bu şekilde olumlar.

Nitekim Zerdüşt "Yaratmak — budur acılardan büyük kurtuluş ve yaşamayı kolay kılmak" der. Yaratıcının olabilmesi ise çokça acı çekmeye ve çokça değişmeye bağlıdır. Yaratıcının yaşamı nice acılarla, nice acı ölümlerle dolu olmalıdır; fakat yaratıcı gene de faniliğin savunucusu olmalıdır (Nietzsche, 2007a: 112-113). Demek ki bir şeyleri (temelden) değiştirmek için, çirkin olanı güzel olana dönüştürmek için; acıları olumlamak, acıları kucaklamak, acıları sevmek ve bedel ödemek gerekir. Fakat acıları kucaklamak demek; yaşamı güçsüzleştiren, yaşamı çirkinleştiren şeyleri (elemek yerine) kucaklamak demek değildir. Hatta bu, bizzat bizim kendi yaşamımız olsa bile... Mesela, Nietzsche nazarında; yaşlandığını ve gücünün azaldığını hisseden bir kimsenin intiharı seçmektense "yavaş yavaş tükenişini ve çözülüşünü beklemesi" zinhar makul yahut övgüye şayan değildir. Nitekim yaşamı olumlamak demek, "yaşamın asıl hedefine daha da yaklaşma gücüne sahip olmadan, günbegün ömrünü uzatmak" demek değildir (Nietzsche, 2015a: 59-60). İnsan gücünü ve/veya sağlığını kaybetmiş, yaşamın anlamı kaybolmuşsa; yaşama hakkı dahi kaybolmuştur. Bu durumda "daha da uzun yaşamak" ancak küstahlıktır. Dolayısıyla kişi "kendini lağvederse, en saygıdeğer işi yapmış" ve "yaşamı bir itirazdan kurtarmış" olur (Nietzsche, 2010a: 82-83). Yaşamı olumlamak, icabında kendi yaşamından gözünü kırpmadan vazgeçebilmek demektir. Aksi takdirde yaşamı olumlamamış; bilakis, yaşama, onun kanını emen bir sülük gibi yapışmış oluruz. Hülasa yaşamı olumlamak; yaşama yapışıp kalmak değil, yaşamdan bir çırpıda kopabilmeyi bilmek demektir.

Sonuç olarak; yaşamı olumlamak için güçlü bir fizyoloji, güçlü içgüdüler, güçlü bir güç istenci gerekir; dahası icabında yaşamdan kopuverme gücünü/cesaretini sergileyebilmek gerekir. Fakat yaşamın olumlanabilmesi için bunlar yetmez, ayrıca güç istencinin yahut güçlü kişinin "anlamsızlık" tarafından hasta edilmemesi gerekir. Yaşama ve yeryüzüne anlamını verecek olan da "yaratıcı"dır ve bunu da sanat ve/veya

sanatsal yaratıcılık marifetiyle yapar. Bu itibarla; yaşamı olumlamanın iki temel unsura dayandığını söyleyebiliriz: "savaşçılık ve dünyevilik" ile "anlam ve sanat" - Şimdi savaşçılık (ve dünyevilik) yaşamın fizyolojik olumlamasını, (anlam ve) sanat ise yaşamın psikolojik olumlamasını verir. Bu kabilde Zerdüşt'ün aşağıdaki kelamı oldukça manidardır ve yaşamı olumlamanın iki temel unsura dayanmasının izharı (yahut işareti) olarak mülâhaza edilebilir:

"Tininiz ve erdeminiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin, kardeşlerim: ve her şeyin değeri sizler tarafından yeniden biçilsin! İşte bu yüzden savaşçılar olmalısınız! İşte bu yüzden yaratıcılar olmalısınız!" (Nietzsche, 2007a: 101).

2.2.10. Yaşam ve Elitizm

Elitizm, Schopenhauer ve Nietzsche'de ortak bir paydadır yahut müşterek bir kaidedir. Bu kaidenin üzerinde Schopenhauer (nispeten) insafılı, merhametli ve sosyalist bir politik düşünce yontarken, Nietzsche'nin insafsız, merhametsiz ve sömürücü bir politik düşünce yonttuğunu görürüz. Ayrıca Schopenhauer'da yaşamın tek anlamlılığına mukabil Nietzsche'de yaşamın çift anlamlılığı söz konusudur. Mamafih elitizm (ve politika) konusu ele alınmaksızın Nietzsche'de yaşamın çift anlamlılığının hakkıyla serimlenmesinin kabil olmadığı söylenebilir. Nietzsche'de yaşamın anlamı herkes için bir değildir: güçlü için yaşamın anlamı buyurmak/hükmetmek, zayıf için yaşamın anlamı itaat/hizmet etmektir. Schopenhauer da en az Nietzsche kadar elitisttir; avamı adeta hayvan mertebesine indirmekte, çehrelerini görmeye dahi tahammül edememektedir. Nietzsche de işbu elitist tutumu Schopenhauer'dan devralmıştır; öyle ki avamdan kimseleri birey olarak dahi kabul etmez, onları bireyden dahi saymaz, onlar ancak hayvandırlar ve kullanılmaları gerekir, tıpkı çiftlik hayvanları gibi... Gelgelelim,

Schopenhauer merhameti asıl (hatta yegane) erdem addetmesi hasebiyle, (politik bağlamda) avamın üstüne çullanmaz, onları ezmeyi/sömürmeyi salık vermez; onlara sabır ve hoşgörüyü, anlayışlı ve iyilksever bir minvalde yaklaşmayı, onların sorunlarını hafifletmeleri için onlara yardımcı olmayı salık verir. Halbuki Nietzsche'de tam tersi bir tutum görürüz, Nietzsche onlara karşı tamamen duyarsızdır. Bu kabilde Schopenhauer'ın elitizmi 'insafli elitizm', Nietzsche'nin elitizmi ise 'insafsız elitizm' olarak görülebilir.

Nietzsche, insanları "genel bir insanlık idesi"ne göre değerlendirmez. Onun istediği (yahut ilgilendiği), yalnızca daha yüksek insan tipidir. Zira yaşamı olumlayacak olanlar (olumlama istidadında olanlar) bunlardır (Türkyılmaz, 2016: 117-118). Nietzsche'de yaşamı olumlayabilenler, geriye kalan çoğunluğun emeği ve hizmeti sayesinde boş vakte sahip olan, bu vakti de sofistike hedef ve uğraşlara ayırabilenler olacaktır. İşbu nedenle, olumlanan yaşam bir bütün olarak insanlığın yaşamı değil, yalnızca bu azınlığın yaşamı olacaktır (Yaşlı, 2010: 11). Mamafih yaşamı olumlamak bir ayrıcalıktır; diğer bir deyişle, yaşamı ancak elit ve ayrıcalıklı kimseler olumlayabilir. Nietzsche'de herkesin yaşamı olumlaması yahut herkesin mutlu olması diye bir şey mevzubahis değildir; hatta herkesin mutlu olması şöyle dursun, çoğunluğun mutlu olması dahi mevzubahis değildir. Öyle ki Nietzsche insanlık mevzubahis oldukça, herkesin yahut çoğunluğun mutluluğunun nihai amaç olarak görülmesinden sitemle bahseder. Neden peki? Zira ona göre insanlık ancak "tek tek büyük insanlar" çıkartmak için vardır, görevi budur ve bu uğurda çalışmalıdır. Nitekim "değer" ve "önem" mevzubahis oldukça, "sayı" belirleyici değildir. Belirleyici olan senin yaşamının, en yüce değeri yahut en derin anlamı nasıl kazanacağıdır. Nietzsche'ye göre bu da herkesin yahut çoğunluğun, yani "tek tek ele alındıklarında en değersiz örnekler" in değil, fakat "en nadir ve en değerli örnekler" in yararına yaşamakla mümkün olabilir (Nietzsche,

2015c: 48-49). Şimdi, diğer hayvan türlerinde olduğu gibi; insan türünde de soysuz, başarısız, hasta ve acıya mahkum olanların bir fazlalığı hatta aşırılığı mevzubahistir; buna mukabil başarılı durumlar yalnızca bir istisnadır (Nietzsche, 2013: 73-74). Biz yaşamın değerine inanabilmek için dikkatimizi işte bu istisnalara yöneltmek, bunların ortaya çıkışını dünyanın tüm gelişmesinin hedefi saymak durumundayız (Nietzsche, 2015a: 29). Şayet biz dikkatimizi istisnalara (elitlere) değil genele (yahut çoğunluğa) verecek olursak, yaşam kötü ve çirkin bir görüntü kazanacaktır. Velakin (en yüksek anlamda) yaşamın anlamı yaşamın olumlanmasıdır. Yaşamı olumlayabilenler de yalnızca güçlülerdir; yani efendilerdir, seçkinlerdir, soylulardır. Demek ki, son tahlilde; efendilerin yaşamının anlamı yaşamı olumlamak, kölelerin yaşamının anlamı ise efendilere yani yaşamı olumlayanlara hizmet etmektir.

Nietzsche nazarında avam ancak havas (seçkinler) için vardır. Dolayısıyla avam kimsenin yaşamının anlamı, seçkin kimsenin yaşamının anlamı her neyi icap ettiriyorsa odur. Müstakil bir anlamı yoktur avam kimsenin yaşamının. Mamafih yaşamın anlamı bakımından avamın pozisyonu bir araç yahut eşya olmaktan öteye geçmez. Çiftlik hayvanlarının yaşamının anlamı ile çiftlik sahibinin yaşamının anlamı hiç bir olabilir mi? Çiftlik hayvanlarının yaşamının anlamı, çiftlik sahibinin yaşamının anlamına göre belirlenir. Zira çiftlik hayvanları çiftlik sahibi uğruna vardılar. Çiftlik sahibi ile çiftlik hayvanlarının karşılıklı konumu neyse, havas ile avamın karşılıklı konumu da odur, fazlası değil.

"[B]u dünya yalnızca o koyun sürüsüne sıkışık bir mutluluk sağlayacak içgüdüler düşünülmüş kurulumdur." (Nietzsche, 2016: 118)

Nietzsche'ye göre ipleri elinde tutanlar, hükmedenler; belli bir aristokratlar yahut elitler grubu olmak durumundadır. Efendiler denilenler de zaten bunlardır; nitekim

Nietzsche efendi ahlakını, bir yerde "yönetenler ahlakı" olarak anar (Nietzsche, 2013: 193). Filhakika Nietzsche'nin yaşamı olumlayabilme özelliğinin sadece efendilerde, yani sadece asil ve güçlü insanlarda bulunduğunu savlamış olması hasebiyle; "tahakküm ve sömürü ilişkileri"ni dışlayamadığını, hatta onları yeni bir meşruiyet düzleminde yeniden kurmayı hedeflemiş olduğunu söyleyebiliriz (Yaşlı, 2010: 11). Efendiler diğerlerini kullanmalı, ezmeli, sömürmeli, köleleştirmelidir; bundan dolayı da kendilerini kötü hissetmemeli, en ufak bir vicdan rahatsızlığı duymamalı, yani tüm bunları tam bir vicdan rahatlığı ile yapmalıdırlar. Çünkü "daha yüksek olan" asla "daha alçak olan"ın aleti olmamalıdır, kendisini zinhar buna indirgememelidir (Nietzsche, 2011a: 126-130). Aslında Nietzsche'nin bize 'yaşamı olumlayan güçlü/soylu kişi' olarak sunduğu kişinin vasıfları adeta bir 'psikopat'ın vasıflarıdır, 'psikopat'ın vasıflarıyla (önemli oranda) örtüşmektedir. Psikopatlar genellikle oldukça başarılı, iradesi güçlü, benmerkezci, vicdan ve empatiden yoksun, merhametsiz insanlardır hatta birçoğu sadisttir. Psikopatlar başkalarını araç olarak kullanmayı iyi bilirler, kendi çıkarlarını korurken amansız olabilirler. Dolayısıyla Nietzsche'nin 'yaşamı olumlayan güçlü/soylu kişi' tanımına en çok 'psikopat' uymaktadır. Filhakika başkalarını (kendi çıkarları ve/veya ihtirasları uğruna) ezen, sömüren 'efendi' bir nevi 'psikopat' addedilebilir.

Şimdi aşikar ki Nietzsche efendi ile kölenin karşısına iki ayrı dünya koyar, bunları iki ayrı dünyaya yerleştirir. Dolayısıyla yaşamın anlamı konusu Nietzsche'de "insan" ya da "insanlık" paydasında ele alınamaz, iki ayrı payda vardır. Bunu Nietzsche'nin Deccal'de kendi okurlarını tarif ederken sarf ettiği sözler de ortaya koyar aslında: Kendi okurlarının "gücünü ve ihtirası bir arada tutmak", "kendine karşı mutlak özgürlük" vs. vasıflara sahip olduğunu söyler. Akabinde küçümseyerek "Geri kalan ne ki?" diye sorar ve cevap verir: "Geri kalan insanlıktır yalnızca." Ona göre kişi kendini gücü, ruhunun yüceliği ve horgörüsü ile insanlığın üstünde tutması gerekir (Nietzsche,

2008a: 7). Bu anlayışın temelini Schopenhauer'da da bulmak mümkündür.

Schopenhauer nazarında; insanların kahir ekseriyeti sadece fevkalade bencil, kötücül, adaletsiz ve hilekar değil; aynı zamanda da kıt akıllı ve düşüncesizdir (Schopenhauer, 2009c: 105). Özgün düşünceli olma ve muhakeme kabiliyeti, birbirileri ile yakından irtibatlı iki önemli melekedir: Ancak dünyayı ağzına kadar dolduran sefil, sıradan kafalarda bunlar gerçekten de noksanıdır. Onun nazarında sıradan insan fevkalade noksan ve sınırlı bir zihne, keza fevkalade zayıf ve cüzi bir şuur açıklığına sahiptir (Schopenhauer, 2020: 82-83, 93-94, 98). Nitekim Schopenhauer işi onları hayvanlar ile bir tutmaya kadar vardırıır. Schopenhauer nazarında onlar hayvanlardan büyük bir fark ile ayrılıyor değildirler (Schopenhauer, 2020: 82, 106). İnsanların büyük çoğunluğu, doğaları gereği yiyip içmek ve çiftleşmek haricinde herhangi bir meseleye pek ciddi biçimde eğilmeyen bir yaratılış üzeredir. Yüksek yaratılış sahibi istisnai kimselerin sanat, bilim ve din adına dünyaya sunmuş oldukları şeyler de, bu çoğunluk tarafından kendi bayağı erekları için birer araç olarak kullanılır, bunlar çoğu zaman onlar tarafından birer maske haline getirilir (Schopenhauer, 2009b: 18). Bu kabilde Schopenhauer insanları temelcek ikiye ayırır: (i) nadir rastlanır ve yüksek yaradılışa sahip kimseler (ii) bunların sanat, bilim, din vb. adına dünyaya sundukları şeyleri birer maskeye çevirip kendi bayağı erekları için kullanan büyük çoğunluk. İşte bu ikinci sınıf (yani avam) neredeyse hayvan mertebesindedir. Dolayısıyla onlarda pek az bir bireysel karakter vardır. Onların arzu ve düşünceleri önemsizdir, dikkate alınmaya değmez (Schopenhauer, 2009b: 104). Ayrıca çoğu kimsenin onu kaybettiği takdirde hemen hiçbir şey yitirmemiş olacağı kadar değersiz ve sefil bir bireyselliğe sahip olduğu söylenebilir (Schopenhauer, 2016a: 97).

"Ah, bir bayağı kafa ne kadar da yekdiğerine benziyor! Nasıl da hepsi aynı tezgahtan çıkmışçasına tek biçimli! Nasıl da benzer koşullar altında hep aynı düşünürler ve asla

görüş ayrılığı taşımazlar! Bu sebepten ötürüdür ki görüşleri bu kadar şahsi, bu kadar bayağı ve sınırlı." (Schopenhauer, 2008a: 67)

Schopenhauer nazarında çoğunluğu teşkil edenler (yani avama mensup olanlar) tıpkı birer seri imalat mamulü gibidir. Onların hayatları da, varlıkları da, hatta tabiatları da; türün doğası içinde kaybolmuştur (Schopenhauer, 2009b: 104). Avam denen sıradan insanlar, sıradanlığın laneti ile hayvan mertebesine indirgenmiş bu bayağı insanlar; dünyanın neredeyse tamamını teşkil ederler. Sıradan insan demek aslında vasat insan demektir ve ahlaki minvalde ele alırsak bu da "bayağı (alelade) kimse" anlamına gelir (Schopenhauer, 2009b: 103-104).

"Türünün milyonlarca benzerinden fazla ve farklı hiçbir şeyi olmayan bir varlık ne tür bir değere sahip olabilir? Milyonlar? Evet, tabiatın bitip tükenmez kaynağından (çıkan hava kabarcıkları gibi) ardı arkası kesilmeksizin secula seculorum [birbiri ardına yüzyıllar boyunca] vücuda getirdiği sınırsız, sonsuz sayıda varlıklar; örsünün etrafında uçuşan maden cürufları ile demirci nasıl ise, tabiat da bu milyonlar bahsinde o kadar cömert davranır. Dolayısıyla türüne ait olanlardan başka niteliklere sahip olmayan bir varlığın, türle sınırlı ve türce koşullanmış olandan başka bir hayata dair talepte bulunmaması belli ki ancak doğru olabilir." (Schopenhauer, 2009b: 103)

Schopenhauer'ın elitizmi, neredeyse avamın yüzünü görmeye bile tahammül edemeyecek bir raddeye varır. Öyle ki çehrelerinin ne kadar sefil olduğundan sitem eder. Birçok kimsenin çehresine hayvanları andıracak tarzda kıt bir aklın ve düşüklüğün damgası vuruludur, insan bunların nasıl olup da öyle bir çehre ile maske takmadan toplum içine çıkabildiklerine dahi şaşırır (Schopenhauer, 2009b: 85-87). Filhakika onların sadece arzu ve düşünceleri değil fakat yüzleri de bütün türünküler gibi ve mensubu buldukları sınıftaki başka herkes gibidir: Kendine özgü bir alametifarikadan

yoksundur (Schopenhauer, 2009b: 104). Avamdan kimselerde pek bir bireysel karakter olmadığını, adeta seri imalat mamulü gibi olduklarını, onların alametifarikaları da olmadığını belirten Schopenhauer'ın ne demeye getirdiği aşıkardır: İki sinek arasındaki fark ne kadar azsa, avamdan iki kimse arasındaki fark da neredeyse o kadar azdır. Nitekim Schopenhauer avamı oluşturan kitleyi, her şeyi kirleten yaz sineklerine benzetir:

"Her nereye dönseniz derhal kendinizi düzelmez, yola gelmez bir insan güruhıyla karşı karşıya buluyorsunuz, her tarafı her bir köşeyi doldurmuşlar, tıpkı yaz sinekleri gibi sürü halinde her yere doluşup her şeyi kirletiyorlar." (Schopenhauer, 2008a: 64)

İnsanlığa katkıda bulunan, insanlığı yücelten kimseler avamdan kimseler değil; nadir rastlanır ve yüksek yaradılışa sahip kimselerdir (Schopenhauer, 2009b: 18). Yüksek yaradılışlı seçkin kimseyi (yahut eliti) sıradan insan ayıran şey; insan iradeye hizmet etmek için gerekenin üzerinde ve ötesinde belli bir zeka fazlasına haiz olması ve bunun neticesinde irade tarafından uyarılmayan (yahut onun hedefleriyle irtibatlı olmayan) tamamen özgür bir etkinliğe bizatihi bürünmesidir, kısacası dehadır. Bunun alametifarikası da zaten onun çehresine kazınmıştır (Schopenhauer, 2020: 106).

"İradeden bağımsız olan aklın etkinliği saf nesnellığın ve dolayısıyla her türlü büyük başarıların koşuludur, fakat böyle bir şey sıradan insanlara ebediyen yabancı kalır [...] doğanın seçkinciliği [elitizmi] halk kesiminin asla bilmediği ve anlamadığı şeydir, çünkü bunu istememek için yeterli sebepleri vardır." (Schopenhauer, 2008b: 96)

Yukarıdaki Schopenhauer'ın "deha"nın sıradan insanlara ebediyen yabancı kaldığını belirtmesi onun elitizminin temelini oluşturur. Zira böylece seçkin ile avam arasında asla kapanmayan bir uçurum meydana gelir ve hiçbir bireysel gayret bu

uçurumu aşamaz. Dolayısıyla bir kimse avamsa, doğuştan böyledir. Nitekim yukarıdaki alıntıda Schopenhauer "elitizm"i açıkça doğallaştırmaktadır, doğaya dayandırmaktadır. Bu suretle Nietzsche'ye önemli bir tema vermiştir. Zira Schopenhauer'ın "doğanın elitizmi" ifadesini kullanması aslında natüralizm ile elitizm arasında bir özdeşlik kurması anlamına gelir.

"Doğa öylesine seçkincidir [elitisttir] ki ürettiği üç yüz milyon nesne arasında gerçek anlamda büyük bir kafaya rastlanmaz. [...] Diğer yandan sıradan kafalarla alıp vereceğimiz hiçbir şeyimiz olmamalı ve onlara ne iseler o gözle, bir duvarın üzerindeki sinekler kadar olağan ve her yerde rastlanır bir şey gözüyle bakmalıyız. [...] Doğrusunu söylemek gerekirse bu tür kafalar doğa tarafından [...] kendi halinde ekmeklerini dürüstçe kazanmak, ya da toprağı ekip biçmek ve insan nüfusunda bir artış sağlamaktan başka bir şey için yaratılmamış ve başka bir şeyle donatılmamışlardır" (Schopenhauer, 2008b: 97-98).

Schopenhauer nazarında sıradan olan her şey, hem de her şey, aynı zamanda alçak ve bayağıdır. Nitekim çoğunluğu teşkil eden sıradan insanlar (yani avam) da alçak ve bayağıdır (Schopenhauer, 2009b: 103-104). Her tarafa üşüşen, her köşe bucağı sinen ve kirleten sinek sürüleri gibidirler (Schopenhauer, 2008a: 64). Avam hakkında birçok aşağılayıcı ve küçümseyici görüşlere sahip olmasına ve seçkin kimseleri, avamdan kimselere nispetle çok yüksek bir yere konumlamasına rağmen; Schopenhauer avama nefretle bakmaz, hatta onlara her şeye rağmen merhamet duyar. Schopenhauer bizim kalabalıklar adını verdiğimiz yığının içler acısı vaziyetini keskin biçimde hissetmekteydi. Bu kabilde fabrika işçilerinin, siyahi kölelerin, günün çoğunu çalışarak geçirmek zorunda bırakılan çocukların ahvali pürmelalinden bahseder (Salter, 2009: 13-14). Velhasıl avamdan hazzetmemesine rağmen, gene de ahlakının temel ilkesi olan merhamet ilkesinden şaşmaz. Nitekim merhamet, bir ilke olarak, istisna kabul

etmeksizin tüm insanları ve dahi canlıları kapsamak durumundadır. İşbu yüzden, onlar hakkında adeta öğrenircesine konuşmasına rağmen; Schopenhauer asla onlara karşı merhametsiz olmayı salık vermez, onlarla empati kurmayı salık verir ve kendisi de onlarla elinden geldiğince empati kurma çabası içinde olur:

"Kim olursa olsun, her ne zaman bir insan ile münasebet kurarsan, onun hakkında vakar ve kıymetine göre nesnel bir değerlendirme çabası içerisinde olma. Onun iradesinin kötülüğünü, anlayışının sınırlılığını veya fikirlerinin tersliğini nazarı itibara alma; çünkü ilki seni kolaylıkla nefrete, ikincisi küçümsemeye götürür. Tam tersine dikkatini sadece onun ıstırapları, ihtiyaçları, endişeleri ve acıları üzerine teksif et. O vakit her zaman onunla akrabalığını hissedecek; onun duygularını paylaşacak ve nefret yahut küçümseme yerine şefkat ve merhameti tecrübe edeceksin, ki İncil'in bizi davet ettiği bundan başka bir şey değildir." (Schopenhauer, 2009c: 15)

Gelgelelim, Schopenhauer'ın avama şefkatli ve hoşgörülü bir biçimde yaklaşmayı salık vermesi, onların kötücüllük ve bayağılığını görmezden geldiği anlamına gelmez. Onlara karşı merhametli ve anlayışlı olmak, onlara karşı temkinsiz olmak demek değildir. Zira vasatlar (yani avam) kıskançtır ve fesat çıkarıp seçkinlerin ayağını kaydırmak için fırsat kollarlar (Schopenhauer, 2010: 95). Bu her zaman her yerde böyle olmuştur. Seçkin olan, nerede ve ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın, daima sayısal çokluğu elinde bulunduran tüm sıradanların hemen birleşip, seçkin olanı geçersiz kılmak üzere için tezgah tertipleedikleri görülür. Onlar "kahrolsun değerli olan"ı kendilerine slogan edinmişler gibidirler (Schopenhauer, 2009d: 97).

"Her yerde yetersiz ve budalaların zeki ve anlayışlı kimselere karşı her zaman sürdürdükleri bu eski ve bitmez savaşın [...] bir yanında ordular diğer yanında ise tek tek insanlar vardır. Chamfort ittifak halinde olanlar hakkında şunları söyler: en

examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour ecarter les maitres [akıllılara karşı sersemelerin ittifakını gördüğümüzde kölelerin efendilerini devirmek için bir fesat tertip ettiklerine tanık olduğumuzu düşünürüz]." (Schopenhauer, 2014c: 214)

Schopenhauer'ın devlet hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde genel olarak insanlık ve özel olarak da avam hakkındaki bu tür kanaatleri önemli bir rol oynar. Ona göre insanlar, başı sağlandıklarında yani cezadan muaf tutulduklarında arsızlaşan, bu yüzden kendilerine sevecen ve yumuşak başlı bir biçimde davranmaya gelmeyen çocuklara benzerler (Schopenhauer, 2009d: 158). Binaenaleyh Schopenhauer otoriter bir yönetim biçimini salık verir, monarşik yönetim biçiminin insanlar için en uygunu olduğunu serdeder (Schopenhauer, 2018: 46-47). Monarşik yönetim biçiminde; zayıf ve bayağı kimseler, seçkinlere karşı ancak tek yanlı (yukarıdan değil sadece aşağıdan) komplo düzenleme olanağına sahip olur. Bu kabilde, aşağıdaki alıntı, Nietzsche'nin Schopenhauer'dan birtakım önemli temalar almış olduğuna işaret eden bir başka örnektir:

"Cumhuriyetin özel ve kendi özüyle çelişen mahzuru, bu yönetim tarzında yetenekli, üstün zeka sahibi kimselerin yüksek konumlara ulaşmasının ve dolayısıyla doğrudan siyasi nüfuzla sahip olmasının krallık yönetiminde olduğundan daha güç olmasının kaçınılmazlığıdır. Çünkü her zaman, her yerde ve bütün koşullarda dar kafalı, kıt akıllı ve bayağı ruhlu kimseler üstün zeka sahibi insanlara karşı derhal ya da içgüdüsel olarak birleşip ittifak oluştururlar ve onları doğal düşmanları olarak görürler; onları bir araya getirip birbirlerine böylesine sıkı sıkıya kenetleyen şey bu tür insanlardan duydukları ortak korkudur. Şimdi bir cumhuriyet idaresinde çok sayıda bayağı ruhlu kimse kendilerini gölgeleyip önlerine geçmemesi için üstün zekalı insanları bastırıp saf dışı etmede kolaylıkla başarılı olurlar. Ve herkesin başlangıç itibariyle eşit haklara sahip olduğu iddiasına karşın yetenezsizlerin sayısı diğerlerinden elli kat fazladır. Halbuki

krallık rejiminde dar kafaluların üstün zekalılarına karşı bu doğal ve evrensel ittifakı tek yanlıdır ve ancak aşağıdan örgütlenebilir; halbuki yukarıdan zeka ve yetenek doğal olarak korunup desteklenir.” (Schopenhauer, 2009c: 106-107)

Yukarıdaki alıntıda ki temalar, Nietzsche'nin zayıfların köle ahlakını efendi ahlakının yerine geçirip değerleri yozlaştırdığı iddiasıyla aynı kabildendir. Schopenhauer yukarıda yeteneksiz, vasat kimselerin sayısının diğerlerinden elli kat fazla olduğunu söyleyip eşitlik söylemine itirazda bulunurken, aslında Nietzsche'nin üstün olanların ayrıcalığı fikrine methiye düzüşünün adeta bir tür ön hazırlığını yapmaktadır denilebilir. Nietzsche bu fikri tamamen doğaya yahut naturalizme dayandırmaktadır ve Schopenhauer da doğanın elitist olduğunu, insan eliyle kurulan tüm feodal yahut kastlara dayalı sistemlerden daha fazla böyle olduğunu serdetmektedir. Bu doğal elitizmi de "ehramı çok geniş bir tabandan çok keskin bir zirveye yükselir" diyerek betimler yani onu bir nevi piramit olarak tanımlar. Ayaktakımı bu doğal piramidi yıkamaz, bunu böylece kabul etmek ve boyun eğmek zorundadır, zira Schopenhauer nazarında bu "Tanrı'nın kayrasıyla"dır (Schopenhauer, 2008b: 125). Yine Schopenhauer, insanların sahip olması gereken mülk ve şeref ile onların sahip olduğu "güç" arasında bir korelasyon kurmakta, binaenaleyh eşitliğin bu noktada sona erdiğini belirtmekte; dolayısıyla üstünlüğü ve ayrıcalığı "güç" ile özdeşleştirmektedir (Schopenhauer, 2018: 32). Ayrıca doğada hükmedenin "güç"ten başka bir şey olmadığını ve bunun fiilen değiştirilemeyeceğini belirterek (Schopenhauer, 2009c: 100); "güç"ü en temel natüralist değer olarak saptamış olmaktadır. Böylelikle aslında Nietzsche'ye kendi felsefesinin omurgasını oluşturması için gereken temel argümanları vermiş oluyordu.

"Eğer istenen ütopyacı tasarımlarsa sorunun tek çözümünün, akıllı ve soyluların (birlikte yönetimi): en soylu erkeklerle en zeki ve parlak kadınların birleşmesinden meydana

gelen bir nesil yoluyla ulaşılan hakiki aristokrasi ve gerçek asaletin tiranlığı olduğunu söylerim. Benim ütopya düşüncem, Platon Cumhuriyetim budur." (Schopenhauer, 2009c: 110).

Yukarıdaki alıntıda Schopenhauer, Nietzsche'nin aristokratik tiranlık hayalini önelemiş olmaktadır. Göreceğiz ki Nietzsche de demokrasiye karşı çıkar, yönetim biçimi olarak aristokratik bir tiranlık tasavvur eder; gücün ve asaletin ruhta değil kanda olduğunu söyler, dolayısıyla bu tiranlık Nietzsche için asaletin tiranlığı olacaktır. Velhasıl aristokratik tiranlığı ideal yönetim biçimi olarak kabul eden, birbirleriyle dayanışma için giren vasat kimseleri efendilerini devirmeye kalkan köleler olarak tasavvur eden Schopenhauer ile Nietzsche arasında bir perspektif uyumu vardır. Aradaki en büyük fark merhamete yapılan vurgudur. Nietzsche, avama ilişkin tutum bakımından Schopenhauer gibi anlayışlı ve hoşgörülü değildir, çok daha sert ve acımasız bir tutum önerir. Schopenhauer'a göre, avamdan kimseler ne kadar bencil, hilekar ve kötücül de olsalar; nihayetinde onların kötülüğe olan temayülü ile varoluşlarının sefalet ve ızdırabı arasında bir denge vardır. Bu denge de "eşyanın düzenindeki ezeli adalet" in göstergesi durumundadır. Dolayısıyla onlara bilhassa daha sert ve acımasız davranmak yönünde bir irade ortaya koymanın bir anlamı yoktur. İşbu sebeple Schopenhauer, Nietzsche gibi, avamın üzerine daha büyük bir sertlik ve acımasızlıkla gidilmesini salık vermez; her şeye rağmen onlara merhametle yaklaşmayı, onlarla empati kurmayı salık verir (Schopenhauer, 2009c: 15, 45). Gelgelelim avamı, (sıradan) insanları hiç beğenmemekte tamamen uyuşum içindedirler.

"[K]ör olarak yaşıyorum insanların arasında; onları tanımıyormuşumcasına: elim, sağlam bir şeye olan inancımı bütünüyle yitirmesin diye." (Nietzsche, 2007a: 193)

Nietzsche'nin genel olarak insana yahut avama ilişkin tutumu, Schopenhauer'ın

tutumuyla örtüşmektedir. Zira Schopenhauer nazarında sıradan insanlar "türünün milyonlarca benzerinden fazla ve farklı hiçbir şeyi olmayan" ve "tabiatın bitip tükenmez kaynağından (çıkan hava kabarcıkları gibi) ardı arkası kesilmeksizin vücuda getirdiği sınırsız, sonsuz sayıda" varlıklardır. Bir demirci düşünün ki eserini ortaya çıkarmak için örsünün üstündeki demiri var gücüyle dövüyor olsun. Şimdi bu demirci çekiciyle darbeleri indirirken etrafa saçılan maden cüruflarını nasıl hiç önemsemez ve onlara zerre kadar kıymet vermezse, işte sıradan insanların tabiat karşısındaki konumu da böyledir: "Örsünün etrafında uçuşan maden cürufları ile demirci nasıl ise, tabiat da bu milyonlar bahsinde o kadar cömert davranır" (Schopenhauer, 2009b: 103). Nitekim Nietzsche de (Zerdüş'tün ağzından) insanı "biçimlenmemiş bir madde" ve hatta "tiksinç bir taş" olarak betimlediği bir pasajda, Schopenhauer'la çok benzer minvalde konuşur:

"Oysa bu yakan tutuşan yaratma isteğim durmaksızın insana doğru çekti beni; çekiç de böyle arar taşı. Bir bilseniz taşın içinde nasıl bir yontu uyuyor benim için, o yontular yontusu! Ah, taşların en katısında, en çirkininde mi uyumalıydı böyle! Şimdi azgınca vuruyor çekicim, vuruyor acımadan kendini tutsak eden taş. Varsın savrulsun yongalar!" (Nietzsche, 2016: 98)

Nietzsche nazarında üstinsan, insandan yüksektir ve insan olmayandır. İnsan ise, son tahlilde, canavar ve üsthayvandır (Nietzsche, 2002: 484). Nitekim sıradan insan, hayvanın ufkundan öteye yükseltilmiş bir bakışa sahip değildir. Onun istediği şey, hayvanların kör içgüdüyle aramakta olduğundan başkası değildir; aradaki tek fark, onun bunu daha fazla bilinçle yapıyor yahut istiyor olmasıdır. Yaşamımızın büyük bir kısmı böyle geçer: "Genelde hayvanlığın dışına çıkmayız; bizler de, anlamsızca acı çekiyor görünen hayvanlarızdır" (Nietzsche, 2015c: 42). İşbu sebeple Nietzsche "Bilen, insanlar arasında hayvanlar arasındaymış gibi yaşamaz - hayvanlar arasında olarak yaşar" demiştir (Nietzsche, 2005: 185). Ayrıca "Çok sayıda asker görüyorum: oysa çok sayıda

savaşı görmek isterdim! "Tek-tip" deniyor giydiklerine: sakın altlarında gizledikleri tek-tip olmasın!" (Nietzsche, 2007a: 58) derken de Nietzsche -tıpkı Schopenhauer gibi- avam kimselerin birbirinin tıpkısı olduğunu (yani bir alametifarika sahibi olmadıklarını) imlemektedir ki; bu, insanla hayvanı birbirinden ayıran temel ilkenin -yani kişiselliğinsilikleştirilmesi hatta silinmesi demektir. Hatırlarsak, Schopenhauer da, sıradan insanları; oraya buraya üşüşen, her köşeyi sarıp kirleten sinek sürüleri gibi görüyordu (Schopenhauer, 2008a: 64). Dolayısıyla bu sıradan insanlarla alıp verecek hiçbir şeyimiz olmamasını ve onlara neyseler o gözle, yani bir duvarın üstündeki sinekler (gibi her yerde rastlanabilir bir şey) gözüyle bakmamızı salık veriyordu (Schopenhauer, 2008b: 97). Nietzsche de Schopenhauer'ın nasihatine kulak tutmuş olsa gerek ki onlara bu gözle bakar:

"Pazar yerlerinin ve şanın uzağındadır büyük olan ne varsa: yeni değerler bulanlar hep pazar yerlerinin ve ünün uzağında yaşamışlardır. Kaç dostum, kendi yalnızlığına: seni zehirli sineklerin soktuğunu görüyorum. Sert ve sağlıklı bir havanın estiği yerlere kaç! Kendi yalnızlığına kaç! Küçük ve acınası olanlara çok yakın yaşadın. Kaç onların görünmez öçlerinden! Senin karşında onlar öçten başka bir şey değildir. Artık el kaldırma onlara! Sayısızdır onlar ve senin yazgın sineklik olmak değildir." (Nietzsche, 2007a: 66)

Schopenhauer kendi elitizmini nasıl doğallaştırmışsa (yani doğal gerçekliğe dayandırmışsa), Nietzsche de kendi elitizmini aynı şekilde doğallaştırmıştır. Schopenhauer "doğanın elitizmi" ifadesini kullanmak suretiyle natüralizm ile elitizm arasında bir özdeşlik kuruyor, ve ayrıca hiçbir devrimin yıkamayacağı doğal bir piramit bulunduğunu serdediyordu, böylelikle elit ile avamı aralarında uçurum bulunan iki ayrı kast gibi ele alıyordu (zira piramidin zirvesi ile tabanı asla birbirine kavuşmaz). Velhasıl avam ile elit arasındaki uçurum kültür, eğitim, fırsat eşitliği vb. faktörlere dayanmayıp

doğuştan gelen vasıflara dayanmaktadır. Doğanın bize ne kadar cömert davranmış olduğuna bağlıdır her şey. Nietzsche, bu kabilde "kötü nasipli" dendiği zaman, bunun her şeyden önce, siyasal değil fizyolojik bir şey olduğunu ifade eder. Bu kötü nasipliler de onun nazarında "en sağlıksız insan türü" olarak (bütün katmanlarda) nihilizmin toprağını teşkil eder (Nietzsche, 2005: 196). Neden siyasal değil de fizyolojik bir şeyi ifade eder bu? Çünkü kötü nasiplilerden kasıt "yeteneksiz doğmuş olanlar"dır (Nietzsche, 2002: 50). Hülasa Nietzsche'de "kötü nasipli" olmak ile "yeteneksiz doğmuş" olmak temelcek aynı şeyi ifade eder; anlaşılan, bunlar belli bir çağa değil tüm çağlara aittir.

"[T]abakalar (katmanlar) birbirinin arasındadır ve birbirinin üzerindedir. Ve birkaç bin yıl sonra bizim bugün ispat edebileceğimizden daha genç tipte insanlar varolacaktır. Diğer yandan "dekadanlar" (yozlaşanlar) insanlığın bütün devirlerine aittir. Her yerde dışarıya atılan maddeler ve çöküntü maddeleri var olacaktır, hayat sürecinin bizzat kendisidir" (Nietzsche, 2002: 179-180).

Nietzsche nazarında erdemsizlik, cürüm ve hatta hastalığa karşı yürütülen ahlaki savaş bir naiflikten, gereksiz bir çabadan ibarettir. Hiçbir "iyileştirme" yoktur. Dekadansın kendisi; karşı konabilecek, mücadele edilebilecek olan bir şey değildir. O salt zorunludur, her çağa ulusa ve özgüdür (Nietzsche, 2002: 39). İnsanlar arasında görülen (fizyolojik esaslı) yapı farklılığı nedeniyle; hatırlarsak, "Nietzsche insanları eşit görmez. İnsanları eşit görmediği için de, insanları, genel bir insanlık idesine göre değerlendirmez." Onun istediği (yahut ilgilendiği), yalnızca daha yüksek insan tipidir (Türkyılmaz, 2016: 117-118). Mamafih Nietzsche'nin insan görüşü, hiçbir şekilde hümanizm ile bağdaşmaz. Zira hümanizm, "soyut ve genel bir insan sevgisi"ni ifade eder. Halbuki bu düşünce biçimi, Nietzsche'nin felsefesiyle yahut bakış açısıyla uyum içinde değildir (Günay, 2010: 127). Neden Nietzsche yalnızca yüksek insan tipini

önemsemektedir? Zira ona göre zayıfların ve vasatların ana eğilimi "daha güçlü olanları daha zayıf yapmak ve aşağıya çekmektir" (yani dekadansı hakim kılmaktadır). Bu değişmez, her çağda böyledir. Dolayısıyla daha zayıf olan, daha güçlü olanın davranışını damgalar; böylelikle daha yüksek ruh durumlarına kötü lakaplar takılır (Nietzsche, 2002: 184). Neden böyledir? Nietzsche şöyle açıklar: "Mutlak kanaat: Değer hisleri yukarıda ve aşağıda farklıdır, sayısız tecrübeler aşağıdakilerde yoktur, aşağıdan yukarıya yanlış anlama zorunludur, kaçınılmazdır" (Nietzsche, 2002: 472). Dolayısıyla zayıf-güçlü ayrımı yapılmaksızın insanların eşit sayılması, aslında zayıf ve yozlaşmış olanların, güçlüleri ve güçlü değerleri boğması anlamına gelir, zehirleyip yozlaştırması anlamına gelir. Velhasıl değerli ve önemli olan sadece yüksek insan tipidir ve en nihayetinde üstinsandır; geri kalanların, yani insanlığın yahut avamın, ancak üstinsana hizmet etmek bakımından bir önemi yahut değeri olabilir:

"Ben eşitlik vaizleriyle karıştırılmak istemiyorum. Çünkü adalet bana şöyle diyor: "insanlar eşit değildir." Ve olmamalıdır da! Ne olurdu benim Üstinsana duyduğum sevgi, başka türlü konuşsaydım eğer? Binlerce köprüden ve daracık yoldan geçerek güçlülükle yönelmeli geleceğe insanlar ve aralarında hep daha çok savaş ve eşitsizlik olmalı: büyük sevgim bana bunları söyletiyor." (Nietzsche, 2007a: 134)

Nietzsche'nin felsefesi "güç ve şiddet" yoluyla "yeni(den) köleleştirme" (seferberliği) çağrısında bulunmaktadır (Ansell-Pearson, 1994: 41-42). Nitekim Nietzsche insanı, insanlığı, avamı önemsememekte; sadece üstinsanı (yani müstakbel bir soylu efendiler zümresini) önemsemektedir. İnsanın aşılması; insanlığın yahut avamın toptan değişim ve dönüşüme uğraması değil, insanlığın içinden belirli bir azınlığın çıkıp sivrilmesi ve geri kalan herkesi kendisine hadim yahut köle etmesidir.

"İnsanın düşkünlüklerinin, istimi ve ve çamurunun üzerinde daha yüksek daha aydınlık

bir insanlığın var olduğunu bilmek benim için bir avuntudur ki onlar sayısına nazaran çok küçük bir azınlık teşkil etmektedir (Çünkü seçkinleşen her şey mahiyetine göre enderdir). [...] "İnsanlık" değil, tersine "üstinsan" hedefimizdir." (Nietzsche, 2002: 472-473)

Schopenhauer da insanların eşit olduğu görüşünü şiddetle reddediyor ve "Doğa öylesine seçkincidir [elitisttir] ki ürettiği üç yüz milyon nesne arasında gerçek anlamda büyük bir kafaya rastlanmaz" diyordu (Schopenhauer, 2008b: 97-98). Nietzsche, Schopenhauer'ın bu elitist anlayışını tasdik edercesine şöyle der: "Halk, doğanın gereksiz dolambaçlı yolu, altı ya da yedi büyük insanı yaratmak için. - Evet, onların çevresinde dolanmak için." (Nietzsche, 2013: 88). Kitle ancak büyük süreci devam ettiren değerli bireyler uğruna vardır (Nietzsche, 2002: 335). Ona göre aslolan "tip insanının güçlendirilmesi" ve "büyük istemeye elverişlilik"tir, bütün bunların dışında kalan ise yanlış anlamadır ve tehlikelidir (Nietzsche, 2002: 483). Hülasa halk (yani avam) amaç değil sadece araçtır, kendi başına bir değeri yahut önemi yoktur. Eğer bir amaç için araç olmasa, kendi başına hiçbir değeri yahut önemi kalmaz, bütünüyle feda edilebilir ve/veya gözden çıkarılabilir bir duruma gelir. İşte Nietzsche'nin avama bakışını bu şekilde özetleyebiliriz.

"-İnsan: İnsanlık değil. İnsanlık daha çok hedef değil bir araçtır. Söz konusu olan insan tipidir: İnsanlık sadece deney malzemesidir, kusurlu ve yeteneksiz doğanların muazzam fazlalığıdır. Bir enkaz alanıdır." (Nietzsche, 2002: 352)

Nietzsche Ecce Homo'da "yığınlar için değildir konuşmam benim" (Nietzsche, 2016: 115) demektedir (ki bu ifadenin orijinali "ich rede niemals zu Massen" olup aslında "ben asla yığınlara konuşmam" şeklinde tercüme edilmelidir). Öte yandan Şen Bilim'in "Anlaşılır olma meselesi üzerine" konulu 381. fragmanında, bir yazar olarak

"herkes" tarafından anlaşılmaq istemediğini, herkes için yazmadığını belirtir (Nietzsche, 2008b: 245). Anlaşılan, Nietzsche sadece soylu kişiye hitap etmekte, ona akıl vermekte, onu eğitmektedir. Avamı muhatap bile almamaktadır, onlara söyleyecek sözü yoktur, onlar muhatap alınmaya bile değmezler. Onlar efendilerin sözünü dinlemelidir yalnızca, dolayısıyla söz onlara değil efendilere söylenir; söz onlara söylense bile anlamazlar yahut anlamak işlerine gelmez. Nitekim Nietzsche Güç İstenci'nde entelektüel büyüklük sahibi olmayan kimselerde bağımsızlığa müsaade edilmemesi gerektiğini, böyle bir kimse iyi bir iş yapmaya kalktığında bile yüzüne gözüne bulaştıracağını söyler. Dolayısıyla onlar yalnızca itaat etmelidir (Nietzsche, 2002: 469). Şimdi bu noktada Nietzsche'nin elitizmini hakkıyla kavrayabilmek için onun efendiler ve köleler arasında yaptığı ayrımı serimlemek gerekir. Ona göre gücü elinde tutanlar, belli bir seçkinler grubu yahut aristokratlar olmak durumundadır. İşte bunlar efendiler konumunda olacaktır; öyle ki Nietzsche bir yerde efendi ahlakından, yani soylu ahlakından "yönetenler ahlakı" olarak bahseder (Nietzsche, 2013: 193). Soyluların, efendiler ve yönetenler olması muciptir. Bunun sağlam temellere oturması için ise sistemin doğaya uygun olması, yani bir kast sisteminin kurulu olması gerekmektedir. Buna bağlı olarak insanlar temelcek efendiler ve köleler olarak ikiye ayrılabilir. İşbu ayrımı hakkıyla anlamak için evvela Nietzsche'nin ahlaklar arasında yaptığı ayrıma değinmemiz gerekmektedir:

"Yeryüzüne egemen olmuş, hala da egemenliğini sürdürmekte olan birçok daha ince ve daha kaba ahlaklarda dolaştım, gördüm ki, belli özellikler, birbirlerine bağlı olarak, düzenli olarak birlikte ortaya çıkıyor: Şimdiye dek iki temel tip ortaya çıktı; bir de temel ayırım. Efendi ahlakı ve köle ahlakı var; [...] Hemen belirtilmelidir ki, bu birinci tür ahlakta "iyi" ve "kötü"nn zıtlığı, yaklaşık olarak "soylu" ile "aşağı" zıtlığı anlamına gelir: "iyi" ve "kötü" zıtlığının kökeni farklıdır. Korkak, endişeli, küçük ruhlu, ufak yararlar düşünen, ayrıca zgr olmayan bakışlarıyla güvenilmez olan, kendini küçük

gören, kendilerine kötü davranılmasına izin veren köpek gibiler, yılışan, dalkavuk, hele yalancılar aşağı görülür: - Sıradan insanların yalancı olduğu, bütün Aristokratların temel inançları arasındadır." (Nietzsche, 2013: 191-192)

Nietzsche'ye göre ekseri insanlar (yani aşağılar yahut köleler) kendilerini biçimlendirmek istemektedirler. Zaten zayıf olan, kendinden memnun olmayan herkesin arzusu "kendinin dışında olmak"tır. Fakat güçlü (ve kudretli) olanlar biçimlendirmek isterler: "çevrelerinde yabancı olan hiçbir şeyi artık görmek istemezler" (Nietzsche, 2002: 453-454). Büyük insan (yahut soylu insan) daha korkusuzdur, daha serttir ve başkalarının onun hakkında ne düşündüğü karşısında korku duymaz; onu ancak kendisi yargılayabilir zira kendi üzerinde hiçbir mercii tanımaz (Nietzsche, 2002: 461-462). Onu "özgür" insan kılan da budur: "kendinden yola çıkarak bakar diğerlerine", kendine hükmetme ve yazığıya hükmetme gücüne kavuşur böylece (Nietzsche, 2011a: 53-54). Velhasıl Nietzsche nazarında "soylu tipteki insan kendini belirleyen biri" olarak belirlemektedir, onanma ihtiyacı duymaz; kendisini "şeylere onur veren" olarak bilir, "değer yaratan"dır o: İşte ancak böyle bir ahlak "kendi kendini yücelten ahlak"tır. Bu taşmak isteyen gücün ifadesidir. Soylu insan kendisinden onur duyar, kendisine karşı "sert ve haşın" davranmaktan keyif alır, nitekim "sert ve haşın" olan her şeye de saygı gösterir. Şurası mühim ki: Soylu kimselerin, efendi konumunda olanların, yani yönetenlerin; yalnızca birbirlerine karşı görevleri vardır: "yabancı olana, aşağı düzeyde olana"; istediği gibi, yani canının çektiği gibi davranır; kısacası "iyinin ve kötünün ötesinde" ilkesinin katılığıyla davranır. Nietzsche nazarında tüm bunlar "soylu ahlakı"nın tipik özellikleridir (Nietzsche, 2013: 192-193). Nietzsche'ye göre soylu adam şöyle der: "Değerim hakkında yanılabilirim yine de değerimin benim tanımladığım gibi kabul edilmesini beklerim" (Nietzsche, 2013: 195). Hülasa efendi (yani soylu) insan; kendisini hareket noktası olarak alır, kendisinden hareketle değerler yaratır ve bu değerleri o veya bu şekilde kabul ettirir. Efendi ne kendisini kölelere eşit addeder, ne de

kendi istencini kölelerin istencine eşit addeder.

Nietzsche'nin, (yüksek) insanın (yahut efendinin) kendisini başkalarına, kendi istencini de başkalarının istencine eşit addetmesinin yanlışlığına (ve/veya ahlaksızlığına) hükmetmesi köle ahlakına bir meydan okumadır. Nietzsche bunu bir ilke üzerinden açıklamak ister, *niaiserie anglaise* (İngiliz budalalığı) olarak nitelediği bir ilke üzerinden: "İnsanların sana yapmasını istemediğin şeyi sen de onlara yapma". Nietzsche'ye göre bu bilgelik olarak, sağduyu olarak, ahlakın temeli olan "altın bir özdeyiş" olarak geçerlidir. Ama bu özdeyiş, Nietzsche'ye göre, en hafif soruşturmaya bile dayanmaz. Bu özdeyişin ardındaki düşünce; "bir davranışın misilleme göreceği, daima karşılığını bulacağı"dır. Fakat bir kimse elinde bu "ilke" varken şöyle deseydi: Başkalarının üzerine yürümemizi (marş etmemizi) sağlayan ve başkalarını aynı şeyi bize yapma gücünden yoksun bırakan eylemleri yapmalıyız; Nietzsche nazarında bu, mevzubahis özdeyişi tamamen boşa çıkaran bir yaklaşım olurdu (Nietzsche, 2002: 447-448). Velhasıl "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi, Nietzsche nazarında ahlak değil ahlaksızlıktır, zira böyle bir düşünme tarzı gücün değil zayıflığın bir dışavurumudur. Herhalde denebilir ki: "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi; asılsız, boş bir korkudan; bir tür "karma" korkusundan yahut kaygısından doğmaktadır. Ancak bu anlayış, ahlakın temeli olmak şöyle dursun; başlı başına bir ahlaksızlıktır; ahlaksızlıktır çünkü doğal değildir, doğal olmayan her şey de ahlaksızdır. Basit bir dille şöyle anlatabiliriz Nietzsche'nin mantığını: Birisine "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" demek, aslana "eğer başkasının seni yemesini istemiyorsan sen de ceylan yeme" demek gibidir. Nietzsche'ye göre güç istencine sahip olan, asil ve haşmetli insan; vasat, bayağı, soysuz insanlara nispetle bir aslan gibidir; dolayısıyla da onları ezer, onlara hükmeder. Aslan belki bir başkasının onu yemesini, ona hükmetmesini istemez, onu köle yapmasını da istemez; fakat bu,

onun ceylanı yemesine, onun başkalarına hükmetmesine mani değildir; kendini bunları yapmaktan alıkoyması için gerekçe de değildir. Çünkü damarlarında akan asil kan, onun doğal bir efendi yapmıştır. Heybetiyle, haşmetiyle, asaletiyle, yüce gönüllülüğüyle o doğal bir efendidir; eğer doğal köleler onun efendiliğini tanımazsa; onları doğal olarak ezer, bu onun doğal hakkıdır; yani "başkasının beni ezmesini istemem, dolayısıyla ben de başkalarını ezmemeliyim" demez; tıpkı bir aslanın "artık ceylan avlamayayım ki başkaları da beni avlamasın" diyemeyeceği gibi.

"Bana yapmanızı istemediğimi size niye yapmayacak mıyım? Filhakika, size yapmam gereken var ya, işte siz onu bana yapamazsınız!" (Nietzsche, 2019b: 76)

Nietzsche nazarında "her istencin başka bir istenci kendine eşit görmesi gerektiğini" öngören ilke yaşama düşmandır; insanın geleceğine yapılan bir suikast, hiçliğe götüren bir yoldur (Nietzsche, 2011a: 72). Efendilerin olması için kölelerin olması gerekir (çünkü ancak kölesi olana efendi denebilir). Eşitlik düşüncesi ise tam da efendi ile köle arasındaki ayrımın kaldırılmasına odaklıdır; bu ayrım kaldırılınca, kölelik kaldırılınca, haliyle efendilik de kaldırılmış olur. Hülasa eşitlik düşüncesi yahut buna benzer diğer modern düşünceler; köleliği yadsıyarak, efendilerin efendiliğini elinden almak istemekte, bunu müspet bir gelişme saymaktadır: "sanki, kölelik daha yüksek bir kültürün, kültürün yüceltilmesinin bir koşulu değil de, buna zıt bir kanıtmış gibi" (Nietzsche, 2013: 161). Ancak Nietzsche nazarında eşitlik, yani köleliğin yadsınması/kaldırılması, hiç de müspet bir gelişme değildir (Nietzsche, 2002: 170). Nitekim Nietzsche gerçek bir uygarlık için köleliğin zorunlu olduğunu savlar. Kölelik, o veya bu şekilde gereklidir hatta zorunludur. Nietzsche, eşitlik istencinin yükselişini, yani köleliğin yadsınmasını, dekadansın açık bir belirtisi addeder (Yaşlı, 2010: 46). Zira "eşitlik" in korkunç neticesi sebebiyle "sonunda herkes her sorun için hakkı bulduğunu sanır. Bütün hiyerarşi güme gitmiştir" (Nietzsche, 2002: 422-423). Mamafih Nietzsche,

kendisini güçlü bir sesle duyurması gerekenin "eşitlik" sloganı değil, "azınlığın ayrıcalığı" sloganı olduğuna kanidir. Nietzsche'nin doğaya uygun, doğal hiyerarşiye uygun düzen (dolayısıyla en adil düzen) olarak "aristokrasi"yi gördüğü aşikardır. Zira aristokratik düzende, efendiler birbirlerine eşitler olarak, geri kalanlara ise "gerekirdiği şekilde" muamele ederler (Yaşlı, 2010: 60). Aristokratik düzende eşitlik safatasına yer yoktur, efendi kendisini herkesin eşiti addetmez. Zaten "herkesin eşit olmasını isteyen" de egemen olamaz (Droit, 2013: 240). Nietzsche (insan mükemmelliği ereğiyle) radikal bir aristokratik adanmışlık (aristokratik yetkenin yeniden tesisi) uğruna eşitlik nosyonunun da, hayırseverlik ahlakının da tavizsiz biçimde yadsınması gerektiğine kanidir (Appel, 1999: 2). Nitekim bizi hiçlik anaforundan çekip kurtarabilecek olan yegane şey "azınlığın ayrıcalığı"na dönmek; bu suretle şeylere haşmetini, heybetini, asaletini, yüceliğini geri kazandırmaktır. Bu da, Nietzsche'ye göre, ancak aristokrasiyi yeniden tesis etmekle kabildir.

"İnsan" tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş - her zaman da öyle olacak: Uzun bir sıralanma düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum." (Nietzsche, 2013: 189)

Nietzsche'ye göre "iyi ve sağlıklı bir aristokrasi"nin temel inancı "toplumun toplum için değil de, yalnızca, seçilmiş varlık türlerinin kendilerini daha yüksek görevlere, genel olarak daha yüksek varlıklara çıkardıkları bir alt yapı ve ön taslak için var olması"dır. Bu noktada Nietzsche, Java'da yetişen Sipo Matador adlı bitki türünü misal verir: Bu tırmanıcı bir bitkidir, bir meşe ağacını sarar ve güneşe doğru yükselmek ister; sonunda yeterince yükseldiğinde, meşenin üstünde tacını çıkarır, özgür ışıktaki mutluluğunu sergiler (Nietzsche, 2013: 190). Yalnızca en nadir olan ve en iyi yaratılışa sahip olan kimseler "içinde insan varlığının kendi nurlandırılmasını kutladığı, tebcil

ettiği en yüksek ve en görkemli insan sevinçleri"ne dahil olabilir. Ancak bundan sonra "en çeşitli güçlerin dolup taşan bir zenginliği" ve "saltanatlı bir eğlenmenin en çevik kudreti" bulunur (Nietzsche, 2002: 491-492). Nietzsche'nin aristokratlar ve toplum ile Sipo Matador ve meşe arasında kurmuş olduğu analogi; efendilerin köleleri araçsallaştırmasını, aristokrasinin halkı bir kaide gibi kullanarak kendi asalet abidesini yükseltmesini; yani aristokrasinin halkın sırtına basarak yükselmek suretiyle kültürü yüceltme ve yüksek bir kültür ihdas etme imkanı elde etmesini ifade eder.

"Kültür: Esas itibariyle orta çapta olanın lehine istisnaya karşı olan zevki yargılamak için araçtır. Ancak neden sonra eğer bir kültür güçlerden bir fazlalığa egemen olacak duruma gelirse, o istisnanın lüks kültürü (tapma) için bir ser de [...] olabilir: Bütün aristokratik kültür oraya eğilimlidir." (Nietzsche, 2002: 451)

Nietzsche, Hinduizm'in kutsal metinlerin biri olan Manu Yasalar Kitabı hakkında birtakım övgülerde bulunduktan sonra şunları söyler: "— Kast düzeni, bu en yüce, bu en egemen yasa, yalnızca birinci sınıf bir doğal yasanın, bir doğal düzenin onaylanmasıdır, onun üzerinde ne öznel karar, ne "modern düşünce" herhangi bir varlık gösterebilir." Nietzsche bu modeli olumlar ve ardından şöyle der: "Yüksek kültür bir piramittir: Yalnızca geniş bir tabanda durabilir" (Nietzsche, 2008a: 73-74). Yukarıda bunun doğal düzenin onaylanması olduğunu belirtmiş olduğunu nazara alırsak, burada kültürü piramit ile özdeşleştirmesi, onun Schopenhauer'ın doğada hiçbir devrimin deviremeyeceği doğal bir piramit bulunduğu savıyla örtüşmektedir. Mamafih Nietzsche *laisser aller* (oluruna bırakma, letting go; kısacası liberalizm) aşırılığını güç istenci ile karıştırmamak gerektiği konusunda bizi uyarır, zira birincisi ikincisinin tam tersidir, karşı ilkesidir (Nietzsche, 2002: 81). Nitekim Nietzsche'ye göre "kurumların olabilmesi için, kötülük derecesinde anti-liberal türden bir istencin, içgüdünün, buyruğun olması gerekir" (Nietzsche, 2010a: 88-89). Özellikle de bizimkisi gibi zamanlarda

"içgüdülerine bırakılmış olmak, fazladan bir beladır." Nietzsche'ye göre bugün *laiser aller* tam da "hiçbir dizginin yeterince sıkı olamayacağı kişiler" tarafından talep edilmekte ve öne sürülmektedir; politikada da böyledir, sanatta da böyledir. Velakin onun nazarında bu dekadansın belirtisidir: "bizim modern "özgürlük" kavramımız, içgüdü-yozlaşmasının fazladan bir kanıtıdır" (Nietzsche, 2010a: 91). "Büyük insan" arzularına serbest bir hareket alanı tanır, fakat aynı zamanda bu muazzam canavarları hizmetinde tutmayı bilecek kadar da büyük bir güce sahiptir (Nietzsche, 2002: 451). Bu kabilde Nietzsche bugünün güçlü ruhlarını "en iyi şekilde nefislerine egemen" olanlar diye tarif eder (Nietzsche, 2002: 458). Halbuki "aşağı insanlar için bunun tam tersi değer biçmeleri" geçerli olmalıdır; erdemi onların içine dikmek söz konusu olmalıdır. Mutlak emirlerin, despotların onlardan kolay yaşamı çekip alması gerekmektedir (Nietzsche, 2002: 369). Fakat küçük insanlar için izlenilmesi gereken yöntem bunun tam tersidir, onun "efendi" ile aynı özgürlük derecesine sahip olması söz konusu değildir. Anlaşılan, söz konusu küçük insanlar yahut vasatlar olunca, liberalizmi ve/veya bireyciliği doğruca dekadansa götüren bir yol addeder Nietzsche. Bu da, son tahlilde; gerçek özgürlüğün, hayatı olumlayan özgürlüğün kaybolması demektir (Nietzsche, 2010a: 87).

"[G]ün gelir, ayaktakımı efendi kesilebilir ve sığ sularla tüm zamanı boğabilir. İşte bu nedenle, ah kardeşlerim, yeni bir soylu sınıfı gerekli; her türlü ayaktakımına ve zorba iktidar sahiplerine karşı çıkıp, yeni levhalar üzerine yeniden şu sözcüğü yazabilecek bir soylu sınıfı: "soylu." Çünkü çok sayıda soylu kişi ve soylu şey olabilmeli ki, soylular olabilsin! Veya bir zamanlar bir meselde söylediğim gibi: "Tanrıların olmasına karşılık Tanrının olmaması tanrısallığın ta kendisidir!" (Nietzsche, 2007a: 276-277)

Aristokrasi (yahut "soylu") kendisini (Sipo Matador) misali avamın (vasatlardan/aşağılardan müteşekkil köle yığınların) üzerine basarak yükseltmeli;

böylelikle soylu değerleri hakim kılmalı ve yaşama yücelik kazandırmalıdır. Burada hem Hristiyanlığa hem de moderniteye karşı büyük bir başkaldırı vardır. Nitekim eşitliği (eşitlemeyi) yahut çoğunluğun ayrıcalığının baz alan her türlü modern düşünce ve eğilim; Nietzsche nazarında bir yalandır, bunları özü itibariyle Hristiyanlık ile bir görür. Dolayısıyla sosyalizm, liberalizm, demokratizm, feminizm vb. hepsi birer yalandır, hepsi özü itibariyle aslında Hristiyanlıktır; dolayısıyla bunların hepsine karşı çıkar. Nitekim Nietzsche Şen Bilim'in 377. fragmanının bir bölümünde özetle der ki: Biz hiçbir şeyi 'mufahaza' etmeyiz, herhangi bir geçmişe de dönmeyiz, biz hiçbir bakımdan yahut hiçbir anlamda 'liberal' de değiliz, biz 'ilerleme' için çalışmıyoruz, pazar yerinden yükselen 'eşit haklar', 'özgür toplum' ve 'artık efendiler yok, artık hizmetkarlar yok' bağırışlarına kulak asmayız. Biz yeryüzünde bir adalet ve uyum düzeni tesis edilmesini mutlak biçimde arzu-edilmez buluyoruz, zira bu en nihayetinde bir vasatlık düzeni olacaktır. Biz kendimizi fatihler addederiz. Biz yeni düzenlerin keza yeni köleliklerin gerektiğini mülhaza ediyoruz. Zira insan tipinin güçlendirilmesi ve taçlandırılması, aynı zamanda, daima yeni bir tür köleliği gerektirir. Bizim sevdiklerimiz ancak tehlikeyi, savaşı ve serüveni sevenlerdir; uzlaşmayı, tutsak edilmeyi ve hadım edilmeyi reddedenlerdir. Biz hiçbir surette hümaniteriyen de değiliz, kendimize asla 'insanlığa duyduğumuz aşk'tan falan bahsetmek gibi bir hadsizlik yapma izni vermemeliyiz: "Hayır, biz insanlığı sevmiyoruz" (Nietzsche, 2008b: 241-242). Görüldüğü üzere Nietzsche'nin bu tür modern fikirlere yahut modern ideolojilere zerre kadar bile muhabbeti yoktur. Sonuçta bunlar sürünün değerler şablonunun kendisini serimlediği farklı biçimlerdir ve Nietzsche'nin tespitine göre bunlar bugün her tarafı istila etmişlerdir (Blackham, 2005: 35-36). Bunlar Hristiyan inancına (ve düzenine) karşı "modern bir aydınlanma" olmayıp; çileci değerlerin "uygulanabilir çağdaş biçimleri" olduğunu serdedir. Sürüye özgü bir atalet, tekdüzelik, eşitlik ve yokluğa yol açar bunlar; nihayetinde de yaşamın kalitesinin ve dahi yaşama arzusunun tükenmesine

(Blackham, 2005: 41).

Nietzsche'ye göre "en yüce insan yeryüzünde de en yüce efendi olmalıdır." İnsanlığın yazgısında, yeryüzünde güç sahibi kimselerin aynı zamanda birinciler olmamasından "daha büyük bir felaket" olamaz. Çünkü bu takdirde her şey "yanlış, çarpık ve kötü" olur. Nitekim güruh değer kazanır ve nihayetinde güruhun erdemi şöyle der: "bakın, yalnızca ben erdemim!" (Nietzsche, 2007a: 333). Sürü ahlakının egemenliğine son verebilmek için sadece Hristiyanlığa karşı değil, tüm modern fikir ve eğilimlere karşı da mücadele verilmelidir. Kölenin efendi rolüne soyunmaması, kölenin köle olarak kalması gerekir. Köleler efendilere ortak olamazlar, olmamalıdır. Zira Nietzsche'ye göre: "Hayattaki büyümeyi oluşturan şey daima daha az güçle daima daha çoğuna ulaşan, daima tutumlu ve hesabını sürdüren ekonomidir. İdeal olarak en küçük harcamanın ilkesi..." (Nietzsche, 2002: 317). Bu kabilde Nietzsche der ki: Biz kaçınılmaz olarak dünyanın ekonomik idaresini topyekün ele geçirdiğimizde; insanlık "makine sistemi olarak onun hizmetlerinde en iyi anlamını bulabilir: Daima daha küçük, daha ince intibak etmesi gereken çarklarından oluşan bir muazzam çark mekanizması." İnsanların tümünden küçültülmesine ve özelleştirilmiş (tarzda) bir yararlılığa adaptasyonuna karşı çıkmak için aksi yönde bir harekete ihtiyaç vardır. Bu ise aristokratizmin (ve elitizmin) daha yüksek bir biçimidir: "Sentetik, biraraya getirici, toplayıcı, haklı kılıcı insanın ortaya çıkarılışdır ki, onun için insanlığın makineleştirilişi insan varlığının ön şartıdır". Onun için insanlık, kendini yüksek varoluşunu üzerinde inşa edeceği bir zemindir: "Aristokratizmin, elitliğin bu daha yüksek biçimi geleceğin daha yüksek biçimidir." Ahlaki açıdan konuşursak; bu kolektif mekaniklik, bütün çarkların bu dayanışması; "insanın sömürülmesinde bir azami dereceyi ifade eder." Ancak bu, sömürülmesinin bir anlam ifade edeceği kimselerin varlığını şart koşmaktadır. Aksi takdirde bu, insanın tipinin genel olarak değerden düşmesini, büyük

çaptaki bir "gerileme fenomeni"ni ifade edecektir sadece (Nietzsche, 2002: 425-426).

"Erdemin ekonomik haklı kılınını deniyorum. Ödev, insanı olabildiğince yararlı kılmak ve herhangi bir şekilde mümkün olduğu kadar kusursuz makineye yaklaştırmaktadır. Bu amaçla o makinenin erdemleriyle donatılmış olmalıdır (-o içlerinde makinemsi olarak faydalı çalıştığı durumları yüksek değerli olanlar diye hissetmeyi öğrenmelidir)" (Nietzsche, 2002: 435).

Nietzsche, gördüğümüz üzere, halkın makineleştirilmesini aristokratizmin ön şartı addeder. Bu makineleştirilmiş halk, aristokrasinin kendi asalet ve kültür abidesini onun üzerinde yükselteceği bir kaide işlevi görecektir. Bu makineleştiriliş, halkın sömürülmesinde azami dereceyi ifade eder (Nietzsche, 2002: 425-426). Nitekim Nietzsche'nin değerleri yeniden değerlendirmekten (soylu değerleri hakim kılmaktan) kastı sürü ahlakını yahut çileci ideali tümünden ilga etmek değildir. Onun da bir işlevi vardır. Aşağı kastlar, efendi olmayanlar, efendilere hizmet etmekle mükellef olanlar bu ahlakla ahlaklanmalı, bu erdemlerle erdemlenmelidir. Halkın köle olması, onların köle ahlakına bağlı tutulmalarına bağlıdır. Nietzsche bunu şöyle ifade eder: "Ben en sarılık hastalığına tutulmuş olan Hristiyanların idealine savaş açtım (onunla yakın akraba olan her şeye karşı da). Onu imha etmek amacıyla değil, tersine onun istibdadına bir son vermek için. Ve yeni idealler, daha sağlam idealler için yer açmak amacıyla bunu yaptım. Hristiyan idealinin devamı mevcut olan en arzu edilir şeylere dahildir." Ona göre, Hristiyan idealin devamı, "onun üstünde kendini geçerli kılmak isteyen idealler uğruna" muciptir. Böylece immoralistlerin ahlakın kudretine ihtiyacı vardır, dolayısıyla hasımlara da ihtiyacı vardır Amaç onları ortadan kaldırmak değil, fakat sadece onlar üzerine egemen olmaktır (Nietzsche, 2002: 191). Neden ahlakın kudretine ihtiyaç vardır? Çünkü "bütün kültür [...] itaatle, hiyerarşiyle, disiplinle, hizmetle başlar" (Nietzsche, 2010d: 93-94). Ahlak; sürüyü kölece bir disipline, ölçüye, emekçiliğe,

çalışkanlığa, fedakarlığa, adanmışlığa, efendilerin çıkarları için hazır kıta olmaya sevk eder. Dolayısıyla sürünün değerleri, sürünün içinde varlığını sürdürmelidir. Efendinin amacı sürüyü dağıtmak değildir, onu gütmektir, ondan yararlanmaktır. Aşağı kast, üstün kastın erdemleriyle erdemlenemez, zaten böyle bir şey arzu edilir de değildir. Mamafih efendiler aşağı/alçak olanların "hastalıklı bencillik"e sarılmamaları için Hristiyan ideali, köle ahlakını sürüde devam ettirmeli; yani onları hizada tutmalı, onların bu öğretilerden kopmalarına izin vermemelidirler. Sonuçta nüfusun küçük bir bölümü "seçenler, kuralları koyanlar, kendi kendini yaratanlar, sözcüğün dar anlamında bireyler, yani kendi kendine yeterli ve kendi kendini geliştiren kendilikler" kutbunda olacak; geri kalanlar "seçim yapma konusunda güvenilmeyenler, ahlaki ehliyeti ve özgürlüğü (verilmişse) kabul edilebilir bir şekilde kullanma yeteneği yadsınanlar" olarak diğer tarafa itilecektir (Bauman, 2011: 149).

"Benim felsefem hiyerarşiye yöneliktir, bir bireysel ahlaka değil. Sürünün ruhu sürünün içinde egemen olmalıdır -ama onu aşmamalıdır: Sürünün rehberleri (önder) kendi davranışlarının esasında farklı olan değerlendirmesine ihtiyaç gösterirler" (Nietzsche, 2002: 159).

Son olarak, Nietzsche'nin neden "Ben, safkan bir Polonya soylusuyum, bir damla kötü kan yok bende" demiş olabileceğini (Nietzsche, 2016: 16) mülâhaza edebiliriz. Malumdur ki; ancak soylu kimse efendi olabilir, soyluluk ise ancak doğuştan olabilir. Dolayısıyla mevzubahis efendi-köle ayrımı da; temelcek doğaya, fizyolojik bir esasa dayanmaktadır; dolayısıyla kast sistemi de öyle. Efendilik efendinin kanında olduğu gibi kölelik de kölenin kanındadır. Kimin köle, kimin efendi olacağına hakemlik edecek olan doğadır. Velhasıl Nietzsche "efendi" olmayı da, "köle" olmayı da; insanın kanına, insanın doğasına, insanın fizyolojisine bağlar: "Değersiz insanın kanındadır, "köle", köle kurnazlığının bir tortusu [...] Bir şey daha; değersizlik bir atıcılıktır."

(Nietzsche, 2013: 195). Şimdi, Nietzsche "soylu kan"ı sadece bir metafor olarak kullanmamaktadır (burada aristokratik yetkeye bir gönderme vardır). Nitekim Fransız Devrimi'nden sitemkarane bir şekilde bahsetmesi, Fransız Devrimi'yle birlikte "Avrupa'daki son siyasal aristokrasi"nin, "on yedinci ve on sekizinci yüzyılının Fransız siyasal aristokrasisi"nin, "halkın hınç içgüdüleri altında" çöküşünden yakınması buna işarettir (Nietzsche, 2011a: 47-48). Şimdi, kendisini Polonya asilzadesi olarak lanse etmesinin altında yatan bu olabilir. Zira Nietzsche asilzade değilse, asil kan taşııyorsa; aşağı ise, yani soysuz (yahut soylu-olmayan) ise, soysuz olarak en asil kuramı serimliyorsa, sokaktaki her soysuzun -ve nihayetinde sürünün- kendisine bu suretle bir azamet atfetme hakkı doğacaktır. Zira Nietzsche'ye sormazlar mı 'sen soylu kan taşııyorsan nasıl oluyor da tüm soylulardan daha büyük bir fehim ve kavrayışla asillere yol gösteren kuramı ortaya koyuyorsun?' diye? Eğer kendisi soylu değilse, aşağı ise; nasıl oluyor soylu değerlerin sözcülüğünü yapabiliyor? Damarlarındaki asil kan değilse eğer ona bunları söyleyen, şu halde nedir? Soyluluğu, soylu değerleri hakkıyla savunanın kendisi de soylu olsa gerektir! Aksi takdirde, aşağı bir kimse, böyle soylu değerleri taşıyabiliyor, bu soylu değerlerin en büyük sözcüsü olmaya soyunabiliyorsa; soylu ile soysuz arasındaki fark tamamen boşa çıkar, "eşit haklar"ı savunmak meşru olur. Herhalde bundandır ki, Nietzsche kendisinin asil bir soydan geldiğini serdetme ihtiyacı duymuştur. Asil bir soydan gelmeseydi, kendi felsefesinin temelini dinamit koymuş olacaktı. Gelgelelim, Nietzsche'nin bu iddiası asılsızdır. Nietzsche asil bir soydan gelmemektedir. Nitekim Nietzsche kan soyluluğu olmadan ruh soyluluğu olmayacağını serdederek kendini çıkmaza sokmuştur:

"Sadece doğuştan soyluluk, kan soyluluğu vardır [...] Ruhun soyluluğunun sözünün edildiği yerde, çoğu kez bir şeyi gizlemek için sebepler vardır [...] Ruh tek başına soylulaştırmaz: Bunun tersine onun ruhu soylulaştıracak olan bir şeye ihtiyacı vardır. Bunun için neye ihtiyacı vardır? Kana, soylu kana!.." (Nietzsche, 2002: 454)

Soylu değerlerin en büyük sözcüsü ve savunucusu olmaya soyunan Nietzsche, asil bir ruha sahip olmadan bunu nasıl başarabilir? Asil bir ruha sahip olması için ise asil soya sahip olması gerekir, fakat değildir. Bu da aslında onun felsefesini iptal eder, onun felsefesini temelden ve/veya dayanaktan yoksun bırakır. Zira Nietzsche asil bir soydan gelmiyorsa, nasıl oluyor da bu soylu değerlerin sözcülüğünü yapacak ruh asaletini buluyor kendisinde? Nasıl oluyor da ruh asaletine sahip olmayan birisi soylu değerleri en iyi anlayan ve insanlığa en iyi anlatan kimse oluyor? Demek ki aşağı insanlar, soylu insanlardan daha iyi vakıf oluyorlar bu soylu değerlerin özüne? İşte tüm Polonya asilzadesi hezeyanı buna dayanır ve bunun asılsız olduğu araştırmacılarca ortaya konulmuştur. Nietzsche kan soyluluğuna sahip değildir, dolayısıyla ruh soyluluğuna da sahip değildir. Nietzsche'nin pek methettiği Napolyon'un dahi aslında Tuscan soyundan geldiği yani asilzade olduğu bilinmektedir. Keza Nietzsche'nin methettiği (nice) diğer isimler de soyludur. Dolayısıyla Nietzsche'nin kendisinin de soylu olması icap ediyordu. Gelgelelim soylu değildir. Şu halde, bir bütün olarak ele alındıkta bu felsefenin tutarlı olduğu serdedilebilir mi?

2.2.11. Mutçuluk ve Hazcılığın Yadsınması

Zerdüşt "bütün yaşam tatlar ve tat alabilme uğruna sürdürülen bir kavgadır yalnızca!" der (Nietzsche, 2007a: 157). Şu halde yaşamda arzu edilen, istenilen ve uğruna mücadele edilen şey tatlardır, tatlardan kastın da hazlar olduğu söylenebilir. Nitekim Nietzsche, pesimistlerin kaynağı konulu bir pasajda; güzel bir lokma yemeğin, çoğunlukla geleceğe umutla mı yoksa boş gözlerle mi baktığımızı belirlediğini söyler (Nietzsche, 2010b: 94). Demek ki tatlar yahut hazlar, yaşamı olumlamak ve/veya iyimserlik bakımından büyük önem arz eder. Öyle ki Nietzsche uyuma esnasında nasıl

ki "yaşam ve varoluş hakkında" herhangi bir karar vermek için zamanımız olmuyorsa, aynı şekilde zevk alırken de olmadığını söyler (Nietzsche, 2014: 211-212). Buna karşın Nietzsche hazcılık tarafından vazedilen psikoloji kuramını, yani acıdan kaçınma ve hazzı izlemenin insan davranışının temel güdülerini teşkil ettiği kuramını temelsiz bularak bir kenara atar. Onun nazarında acı ve haz, bir güç artışına yönelik çabaya eşlik eden fenomenlerden ibarettir sadece; gücün artması duygusu kendisini haz olarak gösterirken, güç istencinin karşısındaki bir engelin duyumsanması kendisini acı olarak gösterir. Acı aynı zamanda güç istenci için bir uyarıcı işlevi görür. İşbu nedenle acıya salt kötülük nazarıyla bakmak saçma olacaktır. Acı, insanı sürekli çabalaması için dürten bir uyarıcıdır ve insan "acının onu zorladığı utkulara [zaferlere] eşlik eden sonuçlar olarak yeni haz biçimleri elde etmek için bir uyarı olarak sürekli acı gereksinimi içindedir" (Copleston, 1998: 171). Nitekim acı da, haz da, nihayetinde güçle, güç istenciyle ilintilidir ve dahi temelini onda bulur. Bu kabilde Nietzsche; gücü, güç istencini tüm insan davranışının nihai güdülenimi olarak koyutlamış olduğu bir kuram geliştirmiştir. Bu kuramı da, bilinçli bir şekilde, nicedir bu konular hakkındaki kanaatimizi belirlemiş olduğunu düşündüğü hazcı mutlulukçuluk (mutçuluk) ile mukabele edecek bir alternatif olarak sunmuştur. Nietzsche'nin bu alternatif kuramının iddiasına göre bizim gerçekten istediğimiz şey haz değil; daha ziyade güçtür, gücün deneyimlenmesidir (Soll, 2006: 59). Daha sağın bir şekilde ifade edersek; bizim gerçekten istediğimiz şey acıdan sakınmak ve hazzı izlemek değil, fakat ciddi bir acı yaşamak pahasına bile olsa gücü deneyimlemektir (Soll, 2006: 62). Mamafih Nietzsche nazarında hayattaki asıl mesele, hedonistlerin yahut pesimistlerin varsaydığı gibi acı-haz meselesi değildir. Böylece Nietzsche hazzı ve acıyı önemsizleştirmiş olur.

"Hazcılık olsun karamsarlık ya da yararcılık, mutlulukçuluk [mutçuluk]: Şeylerin değerlerini haz ve acıya göre ölçen, yani, ikincil, yan öğelere göre ölçen, bütün bu düşünme biçimleri, görünüşteki düşünme biçimleridir, yaratıcı gücünün ve sanatçı

vicdanının bilincindeki herkesin alay ederek, acımadan aşağı gördüğü çocuksuluklardır [...] Oysa, bir kez daha söylersek: Bütün haz, acı, acıma sorunlarından daha yüksek sorular vardır; onlarda çakılıp kalan felsefe, bir zayıflıktır." (Nietzsche, 2013: 148-150).

Nietzsche nazarında acı ve haz "sebepler" değildir, bunlar daima "son fenomenler"dir; yani bunlar asla "kökensel olgular" değildirler. Acı ve hazzın ortaya çıkışına dair karar gücün derecesi tarafından belirlenir. Acı ve haz, kendilerine istinaden hükümde bulunmak için olabilecek en saçma araçlardır (Nietzsche, 2002: 328). Bu kabilde Nietzsche "bütün sürükleyici gücün" aslında güç istenci olduğunu; hiçbir fiziksel, dinamik yahut psişik gücün de bunun dışında bulunmadığını belirtir (Nietzsche, 2002: 341). Mamafih Nietzsche acıyı ve hazzı esas kabul etmenin ünlü bir önyargı addedilmesi gerektiğini serdeder; ardından da acı ve hazzın yalnızca "sonuçlar" olduğunu, yalnızca "eşlik eden olaylar" olduğunu belirtir. Ona göre insan "mutluluğu aramaz ve mutsuzluktan kaçınmaz"; insanın istediği şey aslında bu değildir; fakat diğer her organizmanın istediği şeydir, yani gücün artışıdır; bunun için çabalar. Bunun için harcanan çaba da acı ve haz tarafından takip edilir. Velhasıl haz ve acı, davranışların "sebebi" değildir, bilakis onların kendisi birer tepkidir. Denebilir ki haz ve acı "tali şeyler"dir, onlar "ikinci dereceden değerlendirmeler"dir, "daha temel bir değer"den türemişlerdir (Nietzsche, 2002: 346). Nedir bu temel değer? Elbette güçtür, güç istencidir. Zira biliyoruz ki değer nesnel olarak ölçüsünü ancak organize edilmiş ve yükseltilmiş güçten alır (Nietzsche, 2002: 330). Şu halde aslolan ne acıdır, ne hazzır; fakat güçtür, güç istencidir. Acı ve haz, tabiri caizse, birer epifenomendir. Bunları sebepler yahut gerekçeler saymak, yaşamı ve/veya insan davranışını bunlara binaen açıklamaya (yahut kuramsallaştırmaya) kalkmak büyük bir hata hatta hezeyandır. İşbu sebeple Nietzsche acının hazza ağır basmasını da, bunun tam tersi olan hedonizmi de mahkum eder. Ona göre bu öğretilerin her ikisi de nihilizme götüren birer yol işaretidir. Zira bunlarda "haz ya da acıdan başka bir son anlam vazedilmiş değildir." Fakat sağlıklı

bir insan için yaşamın değeri bu tali şeyler ile ölçülemez, bunların ölçütüyle ölçülemez. Ancak bir istenç, bir amaç, bir anlam vazetme cesareti gösteremeyen adam böyle bir yaklaşım içine girebilir (Nietzsche, 2002: 36). Elbette acının ağır basması, bir ağırlık mezkezi haline gelmesi mümkündür; fakat güçlü olmak demek, güçlü bir istence sahip olmak demek; buna rağmen yaşama "evet" demektir, buna rağmen yaşamı onaylamaktır. Bu kabilde Nietzsche "Hayat yaşamaya değmez; özveri, gözyaşları ne içindir?" tarzında bir tutumu, zayıf ve santimental bir tutum yahut düşünüş tarzı addeder (Nietzsche, 2002: 36) ve hassaslığın bu pesimizmini (karamsarlığını) hor gördüğünü, zira bunun yaşamın derin bir zayıflık ve yoksunluğunun işareti olduğunu söyler. Acıyı ve hazzı tali şeyler olarak almayıp da esas kabul etmek de aynı hassaslığı ve aynı zayıflığı ifade eder (Nietzsche, 2002: 346). Zira amaç bilinç küresinin genişlemesi değildir, fakat gücün artışıdır. Bilincin faydalılığı o artışa dahildir, keza haz ve acı da öyle. Salt araç durumunda olan bir şey, değer en yüksek kriteri konumuna yükseltilmemelidir: Bittabi bilincin durumları olan haz ve acı için bu geçerlidir; bilincin kendisi dahi yalnızca (gücün artışı için) bir araç iken, bilincin durumları olan haz ve acı için bu haydi haydi geçerlidir. Dünyanın kendisi bir organizma değil, fakat bir kaos olduğu için; zihinselliğin gelişimi de yalnızca organizasyonun süresini uzatmak için bir araç olduğu için; varoluşun genel karakteri itibariyle tüm "arzu edilebilirlik" hiçbir anlam taşımaz (Nietzsche, 2002: 351-352). Tüm bunlar Nietzsche'nin natüralist aksiyomu ile örtüşmektedir. Doğa ve/veya doğanın yaratıkları, güç istenciyle hareket eder, güçlerini arttırmaya güdülenmişlerdir; dolayısıyla da temel istekleri yahut hedefleri budur. Haz yahut mutluluk değil; güçtür, kudrettir istedikleri:

"Bir balta girmemiş ormanın ağaçları ne uğruna birbirleriyle mücadele ederler?

"Mutluluk" uğruna mı?- Kudret uğruna mı!.." (Nietzsche, 2002: 348)

Nietzsche böylelikle pesimist temayı tamamen yıkmayı amaçlar. Pesimist

temanın kozu neydi? Tıpkı hedonistler gibi; hazzı ve mutluluğu bir artı değer, acıyı ve mutsuzluğu bir eksi değer olarak alıyorlardı. Halbuki Nietzsche'nin yeni argümanı yahut yeni kuramı ile bunlar (biret neden olarak) tamamen önemsizleşmişlerdir. Acı ve haz bizim gücümüzü belirlemez, bilakis gücümüz haz ve acıyı belirler. Böylelikle acı ve hazzın yaşamın olumlanması üzerinde doğrudan bir etkisi kalmamıştır, dolayısıyla acının varlığı (yahut ağırlığı) yaşama bir itiraz olarak sunulamaz. Mamafih Nietzsche der ki; haz ve acı güç duygusuna ilişkin olduğu için, yaşam (haz duyumsayabilmek için) gücün artışını sağlamak zorundadır; öyle ki gücün artışından doğan "fazlalık" farkı bilincin içine girerek hazzı doğursun. Çünkü gücün artması, farkın bilincin içine girerek hazzı doğurması demektir. Yozlaşma (dekadans) durumunda eksi fark (yani gücün azalışı) bilincin içine girer. Bu da haz ve mutlulukta bir eksilme anlamına gelir, çünkü önceki o güçlü anların hatırası ile şimdiki an kıyas edilir. Gelgelelim, hazzın özü, isabetli bir şekilde, gücün artış hissi olarak (yani kıyası şart koşan bir farklılık hissi olarak) belirtilmişse; bununla acının özü daha henüz tanımlanmış olmaz. Zira acı ve haz, birbirlerinin (düpedüz) zıttı olan iki şey değildir (Nietzsche, 2002: 343-345). Bu, onun güç istenci hakkındaki "bir engelle [...] uyarısı ne denli farklı bir zevk sağlar. Öyle ki o bu sayede artar" sözüyle serimlenir (Nietzsche, 2002: 322). Gelgelelim, acıyı (onun altbirimlerinden biri olan) bitkinlikle (bitkinliğin verdiği rahatsızlık yahut hoşnutsuzluk hissiyle) karıştırmamak gerektir. Bu sonuncusu, gerçekten de güç istencinin "büyük bir azalışını ve aşağıya çekilişini" bildirir, yani "gücün ölçülebilen bir kaybını" ifade eder. Binaenaleyh Nietzsche sonuçta iki tür acı olduğunu belirtir: (a) gücün pekiştirilmesi için uyaran olarak acı (b) gücün boşa harcanması neticesinde ortaya çıkan acı (Nietzsche, 2002: 347). Bu noktada şunu sormakta fayda vardır: Nietzsche acı ve hazzın sadece son fenomenler olduğunu söylüyor, ondan sonra da acının güç istenci için bir mahmuz olduğunu söylüyor; bu iki bildirim arasında bir çelişki yok mu? Acaba acının son fenomen olduğunu söylerken kastettiği acı ikinci tür acı mıdır? Muhtemelen öyle...

Sonuçta Nietzsche, acıdan doğan kötümserliğin asla dünyanın yahut varoluşun karakteristiği nedeniyle değil de yalnızca ve yalnızca bireyin kendi zayıflığı ve (fizyolojik) fakirliği nedeniyle ortaya çıktığını, yalnızca ve yalnızca bundan beslendiğini imlermiş gibi konuşmaktadır.

"Bitkinler sükunet isterler, el ve ayaklarını uzatmak isterler, sessizlik arzu ederler. O nihilist dinlerin ve felsefelerin mutluluğudur... Zenginler ve canlı olanlar zafer, yenilmiş rakipleri ararlar, kudret hissinin şimdiye kadar olduğundan daha geniş alanlara yayılmalarını isterler. Organizmanın bütün sağlıklı fonksiyonları bu ihtiyaca maliktir. Ve bütün organizma kudret duygularının büyümesine çaba harcayan sistem komplekslerinin (külliyelelerinin) böyle bir organizmasıdır." (Nietzsche, 2002: 347)

Doğru olsun veya olmasın, Nietzsche'nin iddiasına göre acı negatif bir şey değildir; acı olsa olsa zayıf ve güçsüz insanlar, nazik ve hassas insanlar, yahut sayrılı insanlar tarafından negatif addedilebilir. Öyle ki, haz ile acının zıt şeyler olmadığını serimleyen Nietzsche, işi acıyı haz için gerekli bir şey addetmeye kadar vardırır. Acıyı haz için gerekli addederek acı-haz karşıtlığını tam anlamıyla bozmak, böylelikle acının hazza ağır basması nedeniyle yaşamın olumsuzlanmasını aşmak ister, bunu tema olarak sunan pesimist kuramı aşmak ister. Nitekim Nietzsche *Güç İstenci*'nde tatminsizlikten (güç istencinin engelle karşılaşmasından) doğan acının, zinhar insanı moddan düşüren, üzücü bir şey içermeyip; bilakis yaşama duygusunu uyaran ve yaşama duygusunu pekiştiren bir şey olduğunu söyler. Mamafih tatminsizlik(ten doğan acı) bizi hayattan bıktırmak, bize hayatı zehir etmek yerine; hayat için en büyük bir uyaran durumundadır. Nitekim Kant da Baron Verri'den alıntı yapmak suretiyle insanın yegane hareket ettirici (motive edici) gücünün acı olduğunu, acının bütün hazları öncediğini ve hazzın pozitif bir şey olmadığını söyler, Nietzsche de bu söze hak verir (Nietzsche, 2002: 344). Her haz hissi, haz veren her olay; aşılabilir bir engeli (yani acı veren bir şeyi) şart koşar.

Dolayısıyla insan acıdan kaçamaz, zira acı insanın sürekli olarak ihtiyaç duyduğu bir şeydir. İşbu nedenle acı bizim gücümüzün yahut güç duygumuzun zorunlu olarak bir azalışını ifade etmez, hatta çoğu durumda güç istencine yönelik bir uyarı, bir mahmuz işlevi görür (Nietzsche, 2002: 346-347). Şimdi bu noktada Nietzsche aslında Schopenhauer'ın savlarına yaklaşmaktadır. Schopenhauer da her hazzın acıyı şart koştuğunu, acı tarafından öncelendiğini söylüyordu; fakat ona göre bir haza ulaşmak için katlanmak gereken acı (zorluk, sıkıntı) miktarı dikkate alınır ve kar-zarar hesabı yapılırsa; hazzın (ve dolayısıyla hayatın) tabiri caizse suyunu sıkmaya değmeyecek bir meyveden başka bir şey olmadığını görürüz, yani meyvenin suyunu sıkmak için çektiğimiz zahmet meyveden çıkan suya değmez. Ancak Nietzsche işi bu boyuttan ele almaz, zaten haz ve acıyı tali şeyler yahut sırf sonuçlar olarak ele almak suretiyle böyle bir akıl yürütme üzerinden yaşamın olumsuzlanmasını boşa çıkarır. Acı hem haz için gerekli, hem de güç (istenci) için bir mahmuz olduğundan; Nietzsche nazarında olumlu bir şeydir (yahut iki farklı türü olduğunu nazara alarak konuşursak, en azından -türüne bağlı olarak- olumsuz addetmemiz gerekmeyen bir şeydir). Sonuçta güç istencinin her azalışı acıyı ifade eder fakat her acı güç istencinin azalışını ifade etmez. Mamafih Nietzsche haz ve acıyı nasıl ki sebepler değil de son fenomenler olarak görüyorsa, aynı şekilde mutluluk ve mutsuzluğu da sebepler değil son fenomenler olarak görür. Nitekim haz için söylediğinin aynısını mutluluk için de söyler: Mutluluk gücün her tür büyümesi demektir. Mutsuzluk ise direnememenin hissidir; egemen olamamanın, efendi olamamanın hissidir (Nietzsche, 2002: 343). Haz ile acı ve de mutluluk ile mutsuzluk arasında böyle bir özdeşlik yahut korelasyon koyutlandığı vakit, kişisel "mutluluğun" yerine gücü koyan mühim bir açıklığa kavuşturma serimlenmiş olur. Zira bu durumda mutluluk bir "farklılık-bilinci"dir ve yalnızca erişilebilen gücün bir belirtisini teşkil eder. Demek ki insan mutluluğa yönelik çaba harcamaz, tersine eğer güce erişmişse, çaba harcadığı şeyi elde etmişse, mutluluk ortaya çıkar: Mutluluk eşlik

eder, mutluluk harekete geçirmez (Nietzsche, 2002: 340-341). Bu argümantasyon ile Nietzsche "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" yolunda önemli bir adım atmış olur. Zira "haz/mutluluk = iyi" ve/veya "acı/mutsuzluk = kötü" şeklinde pesimist-hedonist değerlendirme tarzı yahut değerlendirme kriteri tamamen iptal edilmiş olur. Nitekim Nietzsche *Deccal*'in başında bu yeni değerlendirme tarzını açıkça ortaya koyar:

"İyi nedir? —İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini artıran her şey.

Kötü nedir? —Zayıflıktan doğan her şey.

Mutluluk nedir? —Gücün çoğalmakta olduğu duygusu —bir direnmeyi kırmanın duygusu." (Nietzsche, 2008a: 9-10)

Nietzsche istencin tatminini mutluluğun sebebi olarak sunan psikolojik kuramın yanlış olduğunu serdedir: Bu yüzeysel kurama karşı bilhassa mücadele etmek istediğini; zira bunun, en basit şeylere dair (en basit şeyleri açıklama iddiasında olan) bir psikolojik aldatmaca (sahtekarlık) olduğunu söyler. Ona göre mutluluğun sebebi istencin tatmini değil, fakat istencin ilerlemek istemesi ve onun yolunda duran engelin üstesinden gelmek için çabalaması, didinmesidir. Dolayısıyla mutluluk hissi, istencin tatmininde değil bilakis istencin tatminsizliğinde bulunmaktadır. "Mutlu insan" yalnızca bir sürü idealidir (Nietzsche, 2002: 344). Mamafih Nietzsche'ye göre haz ancak güç hissinin bulunduğu yerde ortaya çıkar ve mutluluk da güç ve zaferin bilincinin egemen olmaya başlar (Nietzsche, 2002: 483). Anlaşılan, Nietzsche mutluluğu savaşta, savaşçılıkta bulmaktadır. Mutluluk güç hissindedir, güç istencinin yüksek oluşundadır; böyle bir insan (yahut canlı) ise sürekli olarak savaş vermek, yenmek, galip gelmek vs. ister; buna fazla ara (mola) vermek istemez. Nitekim, hatırlarsak, "filizinin gücünün ortaya çıkması için" Nietzsche ağacın fırtınalara ve ağaç kurtlarına yani kötülüğe gereksinimi olduğunu bildiriyor; kırılacağı varsa, yani yeterince güçlü değilse de varsın kırılsın diyordu (Nietzsche, 2011b: 102). İşte Nietzsche'nin öngördüğü varoluş şartları

yahut ahval budur ve mutluluk (arayışı) da bu şartlardan bağımsız olarak düşünülemez; yani insan ne mutluluk bulacaksa bu ahval içinde bulacaktır. Mamafih istencin zorluk ve sıkıntıları geride bırakıp tam bir tatmin durumuna ermesini mutluluğun nedeni sayan kuram (yahut anlayış) külliyen yanlış olmak zorundadır. Yaşam bir savaştır, doğası güçlü olan da savaşçıdır ve savaş arayışındadır, dolayısıyla sürekli aşmaya çalışacağı yeni engeller, boğuşacağı yeni rakipler, fethetmeye çalışacağı yeni kaleler bulmak zorundadır. Velhasıl mutluluk (hissi) mütemadiyen mücadele etmekten, boğuşmaktan, didinip durmaktan ayrı olarak mülhaza edilemez. Çünkü mutluluk (hissi) bu mücadelenin, bu boğuşmanın, bu didinmenin içinde saklıdır. Aslında bu yaklaşım Leopardi'nin mutluluk konusundaki yaklaşımına yakındır. Leopardi'ye göre mutlu konumda olan ve bu konumunu daha ileri taşıma umudu bulunmayan bir kimse aslında insanların en çaresizidir. Bu kabilde Ksenophon'dan bir parçayı aktarır: Bu parçada Ksenophon bir toprak parçası alma niyeti olan kişiye, kötü işlenmiş bir toprak almayı salık verir; zira halihazırda verdiği meyveden daha fazlasını veremeyen bir toprak, geliştiğini ve daha verimle hale geldiğini gördüğün bir toprağın sevindireceğinden daha az sevindirir kişiyi. Binaenaleyh Leopardi, geliştiğini ve iyileştiğini gördüğümüz varlıklarımızın, bize öteki tüm varlıklarımızdan daha çok zevk verdiği iddiasındandır (Leopardi, 2015: 175). Biliriz ki Nietzsche de mutluluğu tatminle değil gelişmenin içgüdüleriyle eşleştirir ve bu suretle mutluluk hakkındaki klasik kuramı ters yüz eder; insan aslında mutluluk ve huzur peşinde koşmaz, bilakis didişme ve boğuşma vesilesiyle yeni düşmanlar bulup alt etmek ve bu suretle gücünü ve egemenliği arttırmak ister, mutluluk da bu vesileyle gelir. Bu yapılmaz da doğrudan doğruya mutluluğun kendisi aranır yahut kovalanırsa, bu mutluluğun da didişme ve boğuşmadan yani savaştan kaçınılarak sağlanacağı varsayılırsa; kişi mutlu değil bilakis mutsuz olur, gerçek mutluluk bu şekilde elde edilemez. Nitekim Nietzsche der ki: "Doğru bir hayat mutluluk istemez, mutluluğa sırt çevirir" (Nietzsche, 2002: 233). Son tahlilde belirtebilir

ki; Nietzsche getirmiş olduğu bu farklı yaklaşımla pesimizmi aşmış olduğunu varsayar. Pesimistlere göre mutsuzluğun toplamı mutluluğun toplamından çoktur: "Buna göre dünyanın var olmaması onun var olmasından daha iyidir." Mesele makul bir tarzda düşünülüp değerlendirildiği takdirde dünyanın var olmamasının daha arzuya şayan olduğu görülecektir, zira o "hisseden özne"ye hazdan çok acı yükler. Ancak Nietzsche adına pesimizm denen bu görüşlerin birer gevezelik olduğunu serdeder (Nietzsche, 2002: 346). Zira Nietzsche insanların mutluluğu kovalamadığını; mutluluğun da mutluluğu kovalamakla değil, bilakis mutluluğu gözardı ederek gücü kovalamakla geldiğini savlamaktadır:

"Mutluluk peşimden koşuyor. Bunun nedeni, benim kadınların peşinden koşmamam. Mutluluk ise bir kadındır." (Nietzsche, 2007a: 221)

Peki Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu yeni kuram ne kadar doğrudur? İnsan davranışının temel güdüsü gerçekten de haz ve/veya mutluluk değil de güç müdür? Nietzsche'ye göre insan mutluluğu aramaz, mutsuzluktan da kaçmaz; zira insan için asıl önemli olan güçtür, dolayısıyla söz konusu güç olunca insan mutluluğu yahut mutsuzluğu kaale almaz. İnsanlar mutluluk uğruna mücadele etmez, güç uğruna mücadele eder; güç mücadelesini kazanan kimsede mutluluk bizatihi ortaya çıkar. Nietzsche'nin iddiası aşağı yukarı bu şekildedir. Peki bu ne kadar doğrudur? İnsanlar gücü haz ve mutluluk için mi istiyor yoksa sadece gücün kendisi için mi istiyor? Nietzsche'nin güç istenci bakımından methettiği ve bize örnek olarak sunduğu isimlerin başında Jül Sezar gelmektedir. Sezar'a ilişkin meşhur bir kıssa vardır (bunu Plutarkhos "Paralel Hayatlar" adlı eserinde aktarır). Buna göre Sezar maiyetiyle birlikte Alpler'i aşarken küçük bir barbar köyünün yanından geçer, bu esnada arkadaşları köyün ıssızlığı ve fakirliği ile alay etme babında, acaba orada mevki makam elde etmenin zor olup olmadığını, orada üstünlük için çetin bir mücadele olup olmadığını sorarak kendi

aralarında şakalaşmaya başladılar. Sezar bunun üzerine maiyetine dönerek "Roma'da ikinci [adam] olmaktansa burada birinci [adam] olmayı yeğlerim" der (Plutarkhos, 2022: 91). Şimdi bunu nasıl yorumlamak icap etmektedir? Baş olma sevdası mı demek lazımdır? Roma'nın ikinci adamı, o küçük barbar köyünün birinci adamından kıyaslanamayacak derecede daha güçlüdür. Çok daha güçlü bir ikinci adam olmak varken, çok daha az güçlü bir birinci adam olmayı tercih etmekten ne anlamalıyız? Acaba bu Sezar'ın ne kadar büyük bir güç istencine sahip olduğuna mı delalet ediyor? Sonuçta küçük köyde en güçlü olmak uğruna Roma'daki ihtişamı elinin tersiyle itiyor..? Nietzsche'nin güç istenci hakkında yaptığı yorumları dikkate alarak konuşursak böyle bir değerlendirmede bulunmak güçtür. Zira Nietzsche güç istencini ve bunun tezahürü olarak güç hissini (ve ondan doğan mutluluk hissini) nasıl yorumluyordu? Sürekli yeni rakipler bulmak, yeni zaferler kazanmak, yeni fetihler yapmak vs. şeklinde yorumluyordu. Öte yandan *Güç İstenci*'nde der ki "daha güçlü olmak istemek" zinhar "kendini muhafaza etmek değil" fakat "daha çok olmak, daha güçlü olmayı istemek" demektir (Nietzsche, 2002: 342). Sezar Roma'da ikinci adam olsa bile gene de ordulara kumandanlık edebilir, savaşlara girebilir, zaferler kazanabilir, gücünü arttırabilir. Halbuki o ıssız, o küçük dağ köyünde birinci adam olarak ne elde edebilir? Bu, Nietzsche'nin "güç istenci"ni tanımlama yahut yorumlama biçimiyle tamamen çelişiyor. Halbuki Nietzsche güç istencini ve buna bağlı olarak büyük adamları çok iyi anladığını söylüyor; bize onların iç dünyası hakkında, onların doğası hakkında hükümler veriyor, tanımlamalar yapıyor; onları yakinen tanıyan biri olarak bize onları tarif ediyordu. Ancak Sezar'ın bu sözleriyle serimlediği profil yahut karakteristik, Nietzsche'nin tarifleri yahut tanımlamaları ile uyuşmamakta, örtüşmemektedir. Sezar burada çatışmasızlık, çatışkısızlık, savaşızsızlık pahasına; aşacak yeni yeni engeller, atılacak yeni yeni maceralar yahut boğuşacak yeni yeni düşmanlar olmaması pahasına "birinci adam" olmayı tercih etmektedir. Peki bunun pahasına "birinci adam" olmayı istemek; insanın

egosunu okşayacak bir mutluluk ve haz (nitekim huzur) istencini mi, yoksa güç istencini mi yansıtır? Koca Sezar küçücük bir köye, ıssız bir dağ köyüne çekilmeye razı olmaktadır. Şu halde Sezar gücü mü birinci adam olmakta bulmaktadır yoksa mutluluğu ve huzuru mu birinci adam olmakta bulmaktadır? Roma'nın ikinci adamı olmayı; ıssız, küçük dağ köyünün birinci adamı olmak için bırakıyorsa; burada daha fazla güç istenmemektedir, sadece daha fazla orantısal güç istenmektedir (yani bulunduğu ortam içindeki orantısal güç). Nietzsche ne diyordu? "Mutluluk nedir? —Gücün çoğalmakta olduğu duygusu —bir direnmeyi kırmanın duygusu" (Nietzsche, 2008a: 10). Şimdi Sezar birkaç kişinin yaşadığı o ıssız, o küçük dağ köyünde bir numara olup herkese boyun eğdirince gücü nasıl çoğalacaktır yahut hangi direnmeyi kıracaktır? Evet, orantısal olarak daha güçlü olacaktır; çünkü köyün tamamına hakim olmuş olacaktır. Peki Nietzsche'nin bize anlattığı güç istenci bu tarz bir istenç midir? O küçük köyde yaşayan bir adam, o köyden çıkıp, uğraşıp çabalayıp mevki makam elde etmek ve Roma'nın ikinci adamı mevkine yükselmek istemez mi güç istenci kuvvetli ise? Yoksa Roma'da birinci adam olamayacaksa o köyde birinci adam olarak yaşayıp ölmeyi mi tercih eder? Mesela Osmanlı'da sadrazam olmak, genellikle ikinci adam olmak anlamına gelir. Osmanlı'nın küçük bir dağ köyünde yaşayan kişi "nasılsa sultan (yani birinci adam) olamayacağım, öyle ise bu küçük köyde kalıp birinci adam olayım" derse, bu onun kuvvetli "güç istenci"ni mi yansıtır? Peki Sezar'ın tercihi kuvvetli bir güç istencini mi yansıtıyor? Bu güç istencine mi yoksa huzur istencine mi daha çok uyar? Köyde bir numara olmak için çok daha büyük bir güçten feragat edecek olduğuna göre huzur istencine daha çok uyar. Bana göre insanın temel istenci ve/veya temel içgüdüğü huzur istencidir. İnsanlar savaşınca huzur bulmazlar, bilakis huzur bulmak için savaşır; huzurunu bozan şeyleri yok etmek için savaşır, ihtiraslarına ulaşmak için... Sezar büyük bir egoya sahip olduğu için, iki numara olmayı hazmedememekte; büyük güce sahip olsaydı küçük gücü, yani ona huzur verecek küçük gücü tercih etmektedir.

Bana göre Nietzsche'nin kuvvetli bir güç istencine sahip olduğunu söylediği adamlar aslında egosu çok büyük olan, dolayısıyla ihtirasları çok büyük olan insanlardı ve onlar için huzura giden yol bu büyük egoyu ve büyük ihtirasları tatmin etmekten geçiyordu, aksi takdirde içleri huzur bulmuyordu. Dolayısıyla bu insanlar güç istenci ile değil huzur istenci ile hareket ediyorlardı. Buna göre insanın (yahut canlının) temel istenci, temel güdüsü "güç istenci" değil "huzur istenci"dir. Savaş ve güç, yalnızca o huzuru sağlamak için birer araçtır. Gelgelelim Nietzsche savaş istenci ile huzur istencini karşıtlık içine yerleştirmektedir:

"Özellikle yeni bir yaratım, örneğin yeni bir krallık, dostlardan çok düşmanlara gerek duyar: [...] ancak ruhun gevşememesi, huzuru özlememesi koşuluyla genç kalınır... [...] Savaştan vazgeçildiğinde, büyük yaşamdan vazgeçilmiş oldu..." (Nietzsche, 2010a: 29-30)

Roma'da ikinci adam olmaktansa küçük köyde birinci adam olmayı yeğleyen Sezar; bunu "güç" uğruna değil olsa olsa "hakimiyet" uğruna yapar. Roma'nın ikinci adamı Roma'ya (tam manasıyla) hakim değildir, fakat küçük köyün birinci adamı köye (tam manasıyla) hakimdir. Dolayısıyla Sezar'da dahi kendisini gösterenin "güç istenci" değil "hakimiyet istenci" olduğuna hükmetmek daha isabetli görünmektedir. Buna "efendi olma istenci" de denilebilir. Bu "efendi-olma" ya da "hakimiyet" uğruna daha büyük güçten vazgeçmeye hazırdır Sezar. Roma'nın ikinci adamı, bir kişi (birinci adam) hariç herkese hakimdir. Buna rağmen küçük köydeki birkaç kişinin üzerinde olmak, milyonlarca kişinin üzerinde olmaya tercih edilmektedir. Neden? Huzur uğruna... Çünkü o zaman kafası rahattır, çünkü o zaman kimseye hesap vermesi gerekmez, çünkü o zaman kimse tarafından paylanmaz yahut hor görülmez, çünkü o zaman en yukarıdadır: hakimiyet bunu ifade eder ve bu kabilde hakimiyetin sağladığı şey huzurdur. Halbuki Nietzsche insanın kendi güç duygusunu son raddeye eriştirecek en

elverişli koşulları aradığını, bu yolda ilerlemek istediğini; bu yolun "onu güce götüren yol" olduğunu ve "gerçekte çoğu durumda onu mutsuzluğa götüren yol" olduğunu söyler (Nietzsche, 2011a: 108-109); yani insanın huzuru hiçe sayıp, rahatını hiçe sayıp, hazzı ve mutluluğu hiçe sayıp daha büyük güç elde etmek istediğini bildirir. Bu bildirim de "güç istenci"nin ne olduğunu, Nietzsche'nin bundan ne anladığını serimler. Eğer "güç istenci" kılıfı altında kendisini gösteren şey aslında "huzur istenci" ise, bir insanın (yahut canlının) mutluluğu ve mutsuzluğu ikinci plana atması, tali bir şey sayması mümkün değildir. Durum buysa; oluş ile temas yahut birleşme noktamız, oluşun bize nasıl yansıdığıdır; bu da "his" ile olur. Demek ki his kötü ise, kendimizi kötü hissediyorsak; acı, mutsuzluk yahut huzursuzluk içinde isek; bunları tali şeyler sayamayız. Öte yandan Nietzsche'ye göre bir insan acı içinde olabilir ve güçlü bir insan da pekala acı çekebilir, acı bu güçlü insan için bir mahmuzdur ve bu güçlü insan güçlü hissettiği için aynı zamanda mutlu da hisseder. Nietzsche'nin söylediklerinden çıkan sonuç budur, yani (güçlü isek) acı çekmek kendimizi mutsuz hissetmemize yol açmaz. Bu durumda hem güçlüyüzdür, hem mutluyuzdur, hem de acı çekeriz, acı bizi sadece kamçılar. Dolayısıyla Nietzsche insanın hem acı çekebileceğini hem de kendisini iyi hissedebileceğin söylüyor. Bu Nietzsche'de "acı"yı olumlamak için kullanılan bir taktiktir. Asıl istediğimizin güç olduğunu, acının da güç için bir mahmuz olduğunu, dolayısıyla 'acı'nın bizim istediğimiz yahut istememiz gereken bir şey olduğunu serdedir. Fakat "amor fati" konusunu ele aldığımız bölümde dediğimiz gibi; acının bir yaşam olumlayıcı, bir mahmuz yahut kamçı olması; acı miktarının fazla olmaması kaydıyla doğru görünmektedir. Fakat hazzı ve mutluluğu uzun süre bastırarak, baskılayacak bir acı stres yaratır ve hasta eder, bu da bilimsel olarak doğrulanabilmektedir. Dolayısıyla doğrudan doğruya "acının kendisi"ni bir "yaşam olumlayıcı" olarak lanse etmeye kalkmak yanlıştır. Nietzsche'nin pesimistleri tam manasıyla aşabilmesi için, acıyı negatif bir faktör olmaktan çıkarması, bir "yaşam

yadsıyıcı" olmaktan, "yaşamın değerini düşüren" bir şey olmaktan çıkması lazımdır. Kısacası "acının kendisi" kötü bir şey olmamalıdır. Fakat "acının kendisi"nin kötü bir şey olmaması için, acının "miktarından bağımsız olarak" iyi olması gerekir. Acı tıpkı güç gibi "miktarından bağımsız olarak" iyi değilse; acı ile güç arasında yaşamı olumlayıcı bir korelasyon kurmak mümkün değildir. Zira bu durumda acının iyi bir şey olup olması "koşullu" bir şey olur. Nietzsche söz konusu haz olunca, "ölçü"yü övüyor, fazla hazzı yahut haz düşkünlüğünü yeriyor. Fakat mesele acı olunca nedense dilini yutuyor, bu konuda bir yorum yapmaktan bilhassa kaçınıyor gibi görünüyor.

Güçlü bir insan, büyük miktarda acı çektiği halde; kendisini mutlu hissedebilir mi? Nietzsche'ye göre mutluluk hissi hazdan yahut acı doğmadığına (fakat güçten doğduğuna) göre; evet, hissedebilir! Çektiğimiz acı bizi mutsuz kılmaz, yani büyük miktarda acı çeksek bile kendimizi iyi hissederiz. Her şeyin temeline "güç istenci" konulduğunda, "güç istenci" her şeyin özü addedildiğinde; Nietzsche'nin kendi kendisiyle tutarlı olmak bakımından yapacağı en doğru yorum yahut bildirim elbette bu olacaktır. Acı ve hazzı tali şeyler olarak saptadığında; bunların bizim iyi olup olmamamızla ve/veya kendimizi iyi hissedip hissetmememizle doğrudan ilgisi olmaması gerekiyordu. Ancak benim iddiam Nietzsche'nin her şeyin özü/temeli olarak "güç istenci"ni saptayan kuramının yanlış olduğu yönündedir. Dolayısıyla ben, güçlü olsak bile, çektiğimiz büyük miktardaki acının bizim kendimizi kötü hissetmemize neden olacağı, kendimizi mutsuz hissetmemize yol açacağı kanaatindeyim. Şimdi benlik bencilse, bu bencil benlik de oluş içerisinde bir benlikse; onun için en önemli, en kayda değer, en görmezden gelinemeyecek şey; oluşu nasıl kavradığı, oluşu nasıl algıladığı, oluşu nasıl yaşadığıdır yahut oluşun kendisine nasıl "yansıdığı"dır. Çünkü benlik oluştan koparılamaz; ne kendisini oluştan ayrı algılayabilir, ne de oluşu kendisinden ayrı algılayabilir. Oluş ile benlik "algı"da mezcolumuştur. Peki oluşun bize nasıl

"yansıdığı"nı belirleyen şey akıl mıdır yoksa his midir? Biz oluşun bize nasıl yansıdığını his üzerinden mi akıl üzerinden mi tespit ediyoruz? Elbette his üzerinden... Bu noktada önemli olan kendimizi iyi hissetmektir. Biz kendimizi kötü hissediyorsak, oluş bize iyi yansımıyordur, bu kadar basit! Eğer mesele dünya ise, dünyevi olmak ise, yüzünü dünyaya dönmek ise; oluşun bize nasıl yansıdığı en önemli, en kritik meseledir! Şimdi bir öte-dünya olmayınca, her şey bu dünyada ve/veya bu dünyayla ilgili olunca; en önemli hatta tek önemli şey, bu dünya ile yani oluş ile nasıl "birleştiğimiz"dir, nasıl "temas ettiğimiz"dir. Temas yahut birleşme noktamız ise histir, çünkü oluş bize his üzerinden yansır. Peki bu his, yani kendimizi iyi hissetmemize neden olan his; huzur hissi midir, yoksa güç hissi midir? Karar verilmesi gereken mesele budur. Şimdi bir kere güç hissi "koşullu"dur, halbuki huzur hissi "koşullu" değildir; yani bir canlı ıssız adada olsa bile yer yer huzurlu hissedebilir, fakat kendisini nasıl güçlü hissedecektir ve neye karşı? Nietzsche güçlü hissetmeyi nasıl tarif ediyor? Savaşmak, yenmek, galip olmak, fethetmek, egemen olmak, hükmetmek, daha çok olmak vs. - dolayısıyla güçlü hissetmek canlının tek başına hissedebileceği değil başka istençler ile mücadele ve etkileşim çerçevesinde hissedebileceği bir histir. Bir taş alıp denize fırlatmamız ve onun bize direnememesi kendimizi güçlü hissetmize yol açar mı? O taş bir "hiç"tir. Ne bakımdan? İstenç bakımından... Bir istenci (yahut iradesi) yoktur, dolayısıyla bizim istencimize direnebilecek bir karşı-istenç içermez; bu bakımdan hiçtir. Dolayısıyla taşlara, deniz kabuklarına yahut kuru dallara hükmediyorum diye kendimi güçlü saymam gülünç olur, yahut dallardaki meyveyi koparıp yiyorum ve dallar bana direnmiyor diye kendimi güçlü saymam gülünç olur. Direnci kırılacak yeni yeni hedefler gerektiğini söylemiyor muydu Nietzsche? Peki bu yalnızca nesnelere üzerinden sağlanabilir mi? Yenilecek yeni düşmanlar, boyun eğdirilecek yeni insanlar gerekmez mi bunun için? Peki ıssız adada güç istenci nasıl tezahür edecek? Nietzsche evrimdeki mücadele nosyonunu doğanın özü olarak alıp, bunun doğadaki tüm yaratıkların da özü

olması gerektiğini varsayıyor. Hatalı olan nokta burasıdır. Etkileşimin özünün tek tek yaratıkların özü (yahut tek tek yaratıklarda içerilen öz) de olması gerekmez. Çünkü etkileşim bir "fizyoloji"yi ifade etmez, bir "içgüdü"nü ifade etmez; doğal koşulların tesadüfi olarak öyle şekillenmesi dolayısıyladır bu. Mesela panda yahut koala gibi şiddetten, mücadeleden, savaştan uzak hayvanların doğal olarak zayıf türler olduğunu mu sayacağız? Doğal koşullar onların savaşmadan da, şiddet sergilemeden de mutlu ve huzurlu olmasına olanak sağladığı için, bu hayvanlar savaş, şiddet ve saldırganlıktan büyük oranda uzaklaşmıştır. Panda bambu, koala ise okalıptüs yiyerek yaşar gider; onları avlayan, onlara tehdit oluşturan bir canlı türü de yok sayılır habitatlarında. Pandalar, sindirim sistemleri tamamen et tüketmeye uygun olduğu, hatta bağırsakları aslan bağırsağına çok benzediği; çeneleri, dişleri ve pençeleri dövüşmeye uygun olduğu halde; gene de rakımı yüksek yerlere, dağlık bölgelere çekilip sakin bir yaşam sürmeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla canlıyı içeriden saran, özünden kavrayan, onu savaşa ve saldırganlığa iten bir "güç istenci" olduğu iddiası doğru değil gibi görünmektedir.

"Hayat iç şartlarımızın dış şartlara intibakı değildir, tersine içten dışa doğru giderek daha çok "dışı" kendine itaatkar kılan ve katan kudret iradesidir." (Nietzsche, 2002: 336)

Nietzsche evrimdeki yaşam mücadelesini savaşa eşlemlenmiş, bunu da doğadaki etkileşimin değil bizzat hayatın ve canlıların özü saymıştır; yani hayvanlar koşullardan dolayı savaşmıyormuş da, savaş koşulları hayvanların özünden dolayı ortaya çıkıyormuş diye bir varsayım üzere konuşur. Ancak bizim kabul ettiğimiz üzere; temel istenç "güç istenci" değil de "huzur istenci" ise, bu durumda "güç istenci" hayvanların yahut canlıların değil, yalnızca etkileşimin özüdür; doğadaki etkileşimin, doğal etkileşimin özüdür; bu da zorunlu değil tesadüfidir. Ama Nietzsche "güç istenci"ni aksiyom olarak aldığı, bunu kesin olarak doğru saydığı ve başka bir ihtimalin mümkün

olmadığına inandığı için; bütün felsefesini bunun üzerine kurdu, her düşüncesinin yahut savının doğruluğunu da bu aksiyoma göre sınırdı. Acıyı olumlaması da bir yerde buna bağlıdır çünkü savaşın ve savaşçılığın olumlanması buna bağlıdır. Neden? Çünkü savaş daima birçok acılar doğurur, hatta sıklıkla galip taraf için bile birçok acılar doğurur. Dolayısıyla acı olumlanmadan savaş olumlanmaz, savaş olumlanmadan da yaşam olumlanmaz. İşbu yüzden (güçlü) insan yahut (güçlü) canlı; güç ister, savaş ister, hatta acı ister. Zira güçlü olmak mücadele etmek, savaşçı olmak demektir. Güç ile savaş, bir madalyonun iki yüzü gibi olduğuna göre; organizma savaşı "savaşın kendisi" için mi ister? Ben öyle olmadığına kaniyim; organizmanın istediği şey mümkün olduğunca az risk ve tehlike ile, mümkün olduğunca az acı ile yüzleşerek bol bol beslenebilmek ve soyunu devam ettirebilmektir. Doğal koşullar organizmayı savaşa ve mücadeleye sürükler, bunu kendisi aramaz. "Savaş"ı istemez organizma, en azından savaşı "savaşın kendisi" için istemez. Dolayısıyla Nietzsche'nin kuramı boştur ve bir yanlış anlama üzerine kurulmuştur. Nietzsche oluşun, etkileşimin, sistemin özünü yahut dinamiklerini serimleme iddiası ile yetinseydi daha isabetli olurdu felsefesi, fakat o doğrudan doğruya canlının (hatta her şeyin) özünü serimlediğini iddia etmiştir. Doğadaki canlılar daha fazla güç değil, bol bol beslenip bol bol üreyebileceği rahat bir ortam isterler, yani huzur isterler, huzur için savaşır; güç için savaşmazlar. Dolayısıyla doğanın özünün ve/veya en temel fizyolojik ilkenin güç istenci olduğu doğru yahut inandırıcı görünmemektedir. Güç huzura giden bir yol yahut da haz ve mutluluğa giden bir yol olduğundan, yani bir araç olduğundan ötürü insanlar (yahut canlılar) güç isterler. Hiç kimse (yahut hiçbir canlı) kuru kuruya güç istemez! Ama kuru kuruya haz ve mutluluğu pekala ister! Bütün canlılar kendilerini haz ve mutluluk içinde hissetmek ister, canlıların anladığı budur; sair şeyler araçtır, güç de dahil. Dolayısıyla "güç istenci"ni "huzur istenci"nden ya da "haz ve mutluluk istenci"nden daha temel sayan açıklamayı külliye yanlış ikrar ediyorum. Kimse kuru kuruya güç istemez; güç bir şey uğruna istenir, kendi uğruna

istenmez. Güç, kendimizi iyi hissetmemizi sağlayacak şeyleri elde etmenin bir aracıdır; gücün kendisi, kendimizi iyi hissetmek için elde etmeye çabaladığımız bir şey değildir. Güç kendi uğruna bir şeye yaramaz. Kuru kuruya güç bir anlam ifade etmez. Güç ancak bir şeyin aracı olarak bir anlam yahut değer ifade eder. Sonuçta her canlı "kendini iyi hissetmek" ister, "kendini güçlü hissetmek" ise "kendini iyi hissetmek" in bizzat kendisi (doğrudan doğruya kendisi) değil fakat sadece onun için bir araçtır. Dolayısıyla -tıpkı Sezar örneğinde olduğu gibi- çok güçlü insanlar bile "daha az güç" ile "daha çok huzur" u takas edebilirler. Velhasıl temel istenç yahut asıl istenç her zaman "huzur istenci" dir. Aslında Nietzsche'nin aşağıdaki sözü de bunu imler gibidir:

"Başarısızlığın olduğu her yerde suç aranır; çünkü o beraberinde huzursuzluk getirir, ona karşı ise irade dışı bir tek ilaç kullanılır: Güç duygusunun yeniden canlandırılması" (Nietzsche, 2014: 122).

Bizim burada "kendini iyi hissetmek" demenin "kendini güçlü hissetmek" mi yoksa "kendini huzurlu hissetmek" mi anlamına geldiğini saptamamız önemlidir. Nietzsche her şeyin temeli ve özü olarak; dolayısıyla temel istencimiz ve güdümüz olarak, asıl sürükleyici etken yahut etkin neden olarak "güç istenci" ni öne sürünce; bizim kendimizi iyi hissetmemiz de elbette bu en temel şeye yani "güç istenci" ne endekslenmişti. Peki kendini "iyi" hissetmek, gerçekten de kendini "güçlü" hissetmeye indirgenebilir mi? Gerçekten de güçlü hisseden ama acı çeken bir kimse, daha az güçlü hisseden ama haz duyan bir kimseden daha mı "iyi" hissedecektir? Doğa bize acıyı onun mümkün olduğunca çabuk bir şekilde ortadan kaldırmamız için vermiştir, acının var olmasının nedeni budur. Acının var olma nedeni organizmanın kendi kendisini korumak istemesidir, acının şiddetli olmasının nedeni de budur; acının şiddetli olması, acının mümkün olduğunca çabuk şekilde ilgası içindir. Mamafih Nietzsche acının istediğimiz şeyle aramızdaki engel olduğunu söylüyor. Peki istencimiz çok güçlü ise, buna karşın

gücümüz o kadar güçlü değilse, istediğimiz şey ile aramızdaki engel(ler) de aşılması oldukça güç engeller olacaktır. Bu durumda acı da fazla büyük ve fazla uzun (hatta bitimsiz) olacaktır. Nietzsche'ye göre insan ne kadar güçlü ise güç istenci de o nispette büyük olacaktır. Peki bu her zaman doğru mu? Diyelim ki bir insan, çok büyük bir güç istenci ve/veya çok üstün bir fizyoloji ile doğdu. Çocukken bir kaza geçirdi ve bedensel gücünü yitirdi. Bu durumda güç istenci ile gücü arasındaki orantısızlık ne olacaktır? Gücü, güç istencinin çok gerisinde kaldığı için bu insan acı çekmeyecek midir? Çektiği acı, bir mahmuz olarak, bu insanın hedefi (yani daha çok güce) ulaşmasına hizmet etmiyorsa; bu acının bir mahmuz mu yoksa bir işkence aleti mi olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır? Nietzsche'nin bahsettiği o kazaya uğramışlardan, o hastalardan biri mi saymak lazım bu güçlü istence sahip bireyi? Kazaya uğramış olmak, kişinin kendi fizyolojik zayıflığı mı yoksa talihsizliği mi addedilmeli? Nietzsche bu meseleler ile hiçbir zaman açık açık yüzleşmiyor; üstünkörü değinip geçiyor. Pesimistlerin felsefesi daha açık, daha dürüst, ayakları yere daha sağlam basıyor. Dolayısıyla ortaya koyduğu üstün çabaya rağmen Nietzsche'nin felsefesi pesimistlerin felsefesi kadar sağlam, tutarlı ve yalın değildir. Nietzsche'nin felsefesi bazı konulara derinlemesine nüfuz etmiyor, hep yüzeyini yalayarak geçiyor; çok bilmişlik taslayan birtakım sloganik laflar ile, şiirsel laflar ile konuyu geçiştiriyor; sanki düşüncenin yalınlığına değil sözlerin çarpıcılığına ve sloganikliğine yatırım yapılıyor. El çabukluğu ile seyirciyi aldatan illüzyonistler misali; Nietzsche sözlerinde coşku, şiirsellik, çarpıcılık marifetiyle derinlik varmış izlenimi yaratıyor ve bunun avantajından faydalanarak cevaplanması ve derinlemesine irdelenmesi gereken birçok önemli konuyu birkaç sloganik sözle yahut coşkulu nida ile geçiştiriyor. Fakat pesimistlerin kendi felsefelerini sağlam bir temele oturtmak için böyle kolaycılıklara başvurması gerekmemiştir. Dolayısıyla (her şeye rağmen) felsefi olarak pesimistlerin savı daha sağlam bir zemine oturmaktadır. Nietzsche'nin pesimistlere bir itiraz, bir antitez olarak ortaya koyduğu argümantasyon;

pesimistlerin argümantasyonu kadar sağlam, tutarlı ve yalın değildir. Bunu Nietzsche'nin ortaya koyduğu üstün gayreti hor görmek için söylemiyorum ama açık konuşmak gerekirse Nietzsche'nin üstlendiği misyon zaten çok zor hatta belki imkansız bir misyondur. Gerçekten de başınıza hiç beklenmedik bir talihsizlik, bir kaza gelir; ve o saatten sonra hayatınız alt üst olur. Şimdi bunu nasıl iyimserlik ile ele alıp aklayacaksınız ki? Bu imkansız bir misyon... Bu bakımdan hayat ve/veya dünya gerçekten de 'rezil ve berbat' denebilir; en büyük güç istencine sahip insanın başına bile bir anda aptal saptal, saçma sapan, hiç beklenmedik, gülünç, trajikomik bir felaket gelebilir ve bütün işleri berbat eder. Böyle bir dünyayı aklamak, dediğim gibi; çok zor ve belki de imkansız bir misyon... Nietzsche şansın yahut talihin mutlulukta ne kadar büyük bir faktör olduğunu kabul etse, ister istemez, kötümserlerin "değmez" yargısında haklılık payı olduğunu ikrar etmiş olacaktı. Dolayısıyla Nietzsche'nin birçok şeyi üstünkörü ele alması veya es geçmesi, birçok konuyu derinlemesine ele alıp irdelemek yerine şiirsel sözler yahut coşkulu nidalar ile geçiştirmesi anlaşılabilir bir şeydir. Hal buyken, Schopenhauer'inki gibi sistematik bir felsefe ortaya koymak adeta bir harakiri olurdu; bu da hedefin yahut misyonun aşırı zorluğu yahut imkansızlığı nedeniyle. Gene de Nietzsche bir insanın ortaya koyabileceği en iyi işi çıkarmıştır dersek herhalde yanlış olmaz. Belki de Nietzsche'nin insanın illüzyonlara ihtiyacı olduğunu ilan etmesinde, üstlendiği misyonun imkansızlığını kavramış (fakat açıkça itiraf etmemiş) olmasının da payı vardı. Ne diyordu? Hayatı olumlamak için illüzyonlara muhtacız, mutlak surette muhtacız. İllüzyonlar (yani yalanlar) olmadan yaşam olumlanmaz. Tüm bu coşkulu nidalar, şiirsel yahut sloganik sözler; aslında muhtaç olduğumuz illüzyonun bir parçası olarak mı değerlendirilmelidir? Bunların yerine koyabilecek sağlam ve tutarlı argümanlara sahip olmadığımız için mi bunlara muhtacız? Dolayısıyla bunlar Nietzsche'nin kendi felsefesine serpiştirdiği illüzyonlar mı aslında? - yani kendi felsefesine serpiştirdiği yalanlar ve göz boyamalar..? Tıpkı bir illüzyonistin el çabukluğu ile seyircisini

aldatması gibi..? Nietzsche'nin kendi felsefesi de aslında bir parça illüzyon mu? Sanırım öyle olduğunu kabul edebiliriz ve Nietzsche'nin felsefesinin sığılığı da, derinliği de tam olarak bu noktadadır zaten. Bu, belki de, Nietzsche'yi Nietzsche yapan şeydir. - Ancak Nietzsche'nin her şeyin özü/temeli olarak "güç istenci" savının bir illüzyon olarak değil hakiki bir saptama olarak sunduğunu ve bize göre bunun yanlış olduğunu belirtebilir, bu kabilde bu bölümü de Sartre'ın şu sözleriyle tamamlayabiliriz:

"Birbirinin eşi bunca ağaç neye yarar ki? Bunca boşa gitmiş ve inatla yeniden başlayarak yine boşa gitmiş bunca var olan niye? Sırtüstü düşmüş bir hayvanın güdük çabalarını andıran bu uğraşma niye (bu çabalardan biri de bendim)? Bu bolluk, yüce bir el açıklığına benzemiyordu. Tersine, kasvetli, acı çeken, kendi kendinden sıkılan bir bolluktu bu. Şu ağaçlar, şu koca beceriksiz gövdeler... Gülmeye başladım, kitaplarda anlatılan, o çiçeklenişler, çıtırtılar ve devasa açılışlar ile dolu güzelim baharlar gelmişti aklıma. Güçlü olma isteğinden ve hayat çatışmasından söz eden budalalar da görmüştük. Bir ağaca ya da bir böceğe acaba hiç bakmamışlar mıydı? Kabuğu yer yer kabarmış şu çınar ağacını ya da yarısına kadar çürümüş atkestanesini, gökyüzüne yükselen genç ve acı kuvvetler gibi görmemi istiyorlardı. Ya şu kök? Onu da toprağı paralayan ve besinini ondan koparan yırtıcı bir pençe gibi görmem gerekecekti. Nesnelere bu biçimde görmek olacak iş değil. Yumuşaklıklar, güçsüzlükler dersiniz kabul. [...] *Var olmak istemiyorlardı*, ama bundan da kaçınmıyorlardı. İşin esası bu. Böylece, usul usul, uyşuk bir şekilde kendi işlerini sürdürüp duruyorlardı. [...] Yorgun ve yaşlı; istemeye istemeye var olmaya devam ediyorlardı. Çünkü ölmek için yeterince güçlü değillerdi, çünkü ölüm onlara ancak dışarıdan gelebilirdi. [...] Var olan her şey, nedensiz ortaya çıkar, zavallılığı yüzünden varoluşunu sürdürür ve rasgele ölür." (Sartre, 2018: 198-199)

SONUÇ

"Dünya benim tasarımımdır" diyen Schopenhauer; Descartes, Berkeley ve Kant'ın savlarından hareketle her şeyin özüne/temeline kötücül bir "İstenç"i yerleştirdiği metafizik bir sistem kurar. "İstenç"in bu kötücüllüğü, Schopenhauer'ın kötümserliğine dayanak teşkil eder. Öte yandan Nietzsche metafiziği işe yaramaz addetmektedir. Metafizik hakikatlar yoktur, olsaydı dahi bize sonsuzca kapalı olurlardı. Dolayısıyla bunların bizim yaşamımıza etkimesine izin vermek kesinkes abestir. Bu kabilde, Nietzsche'de Tanrı karşıtlığı ile metafizik karşıtlığı (negatif-karşıtlığı minvalinde) korelasyon içerisindedir. Yaşamın olumlanması, yaşamın ibresinin somuttan soyuta dönmemesine, duyularımıza sımsıkı sarılmamıza bağlıdır.

Schopenhauer nazarında "İstenç" hepimizin özüdür. İstenç kötücüdür, kördür, doyumsuzdur, sonsuzdur. İstencin özümüz olması hasebiyle, hepimiz İstencin esiriyizdir. Binaenaleyh kötücüllük ve doyumsuzluk, hepimizin karakterine işlemiştir; dolayısıyla dinginlik bulmaksızın ilanihaye didinmek yazgımızdır. Bu kabilde, hayat 'işkencenin kısır döngüsü'dür, kazanamı olmayan anlamsız bir mücadeledir. İşbu sebeple yaşam yadsınmaya layıktır ve yadsınmalıdır. Dinginlik isteyen, yaşamı yadsımalıdır. Yaşamı yadsımak, yaşama istencini yadsımakla kabildir. Dünya istencin yansıması olduğundan; yaşamı ve istenci yadsıyan, dünyayı da yadsımış olur. Schopenhauer'ın dini (ve/veya dinin mesajını) onaylaması bundandır. Budist Schopenhauer nazarında Budizm ve Hristiyanlık özdeş dinlerdir; onlar dünyanın hor görülmesini, istencin (nefsin) terkini, yaşamdan yüz çevrilmesini buyururlar. Bu kabilde, dinin özü, yaşamın ve dünyanın yadsınışıdır. Nitekim ahlakın, amacın ve anlamın dünyevileşmesine karşı çıkan; merhameti asıl (yegane) erden addeden Schopenhauer; kendi (ahlak) felsefesinin dünya görüşüyle, dinin dünya görüşünün örtüştüğü kanaatindedir, dolayısıyla dini

olumlar. Keza Leopardi de illüzyon kavramı üzerinden dini olumlamaktadır. Öte yandan Nietzsche, tam tersine; ahlakın, amacın ve anlamın mümkün olduğunca dünyevileşmesini dilemekte; dolayısıyla dini yadsımaktadır. Değerler (dönüştürülüp) yeniden değerlendirilmeli, yücelik gökyüzünden yeryüzüne indirilmeli, dünyevi değerler uhrevi değerlerle yer değiştirmelidir. Velhasıl tüm değerler dünyevilik temelinde yeniden değerlendirilmelidir (dünyevilik de nihayetinde natüralizme indirgenir, dolayısıyla "güç istenci"ne). Bunu başarmak üstinsanın misyonu olacaktır. Üstinsan, eskiden Tanrı'nın üstlendiği rolü üstlenecek, tüm değerleri (dönüştürüp) yeniden değerlendirecektir.

Schopenhauer nazarında İstenç bizi "maliyetini karşılamayan" bir uğraşa düşür ettiğinden, biz mütemadiyen muzdaribizdir. İstenç bizi ilanihaye amaçtan amaca koşar, bitimsiz bir kovalamacaya düşer, didinip dururuz. Gelgelelim didinmek çözüm değildir. Öyleyse didinip durmak, amaçtan amaca koşmak, bu minvalde dünya ile boğuşmaktansa; kendi İstencimizle, iştahımızla boğuşmamız daha münasıptır, muciptir. Kesin çözüm (yahut hakiki kurtuluş) İstenci tümünden reddetmektedir; dünyadan el çekmekte, arzuların/hazlardan yüz çevirmektedir (tıpkı Nirvana'da olduğu gibi). Böylelikle Schopenhauer kurtuluşu arzuların tatmininde değil arzuların yadsınmasında gören çileci bir kurtuluş çaresi önerir. Çünkü arzuların tatmini olanaksızdır, arzuları beslemek değil köklerini kazımak gerekir; aksi takdirde daimi işkence kaçınılmazdır. Keza Leopardi de haz/keyif arzusunun işkenceye dönüşmesinin kaçınılmaz olduğuna hükmeder. Hülasa Schopenhauer ve Leopardi (Nietzsche'nin savladığının aksine) "erdem" in doğal istencimizi izlemekte ve/veya olumlamakta değil, bilakis yadsımda olduğunda hemfikirdirler. Velakin yaratılışın yerini evrimin alması (yani Tanrı'nın ölümü) ile birlikte, doğayı yegane verilmişlik, gerçekliğin -dolayısıyla değer- yegane dayanağı addeden Nietzsche; doğal istencin yadsınmasını kabul edilemez bulur. Her

şeye natüralizmin penceresinden bakan Nietzsche, doğayı evrim (ilkeleri) üzerinden okumaktadır. Nitekim varoluşu "bellum omnium contra omnes"e indirgemekte, "güç istenci"ni de doğanın/doğamızın özü saymaktadır. Böylece, Schopenhauer (ve Leopardi) tarafından yadsınan didinme (dünyayla boğuşma) yani savaş/mücadele, evrim kuramı dolayımında Nietzsche tarafından olumlanmakta ve dahi kutsanmaktadır. Savaş, karşıtlık, acı, çelişki, mücadele; bunların hepsi yaşamın olumlayıcılarıdır. Pasif nihilistler didinmenin, savaşın/mücadelenin acı anlamına geldiğini, acıyı arttıracığını serdederek didinmeyi, savaş/mücadeleyi yadsımaaktaydılar. Velakin Nietzsche savaş/mücadeleyi (dolayısıyla didinmeyi) olumladığı için acıyı (ve acı çektirmeyi) olumlamaktadır. Bu, acıma ahlakını (kısacası ahlakı) ve dini reddetmesinin temel bir nedenidir.

Şimdi pasif nihilistler doğal istenci yadsımakta, Nietzsche ise olumlamaktadır; velakin hepsi de doğal istencin nihayetinde bencil/bencilce olduğunda hemfikirdirler. Benlik bencildir. Dolayısıyla doğal istencin yadsınması benliğin/bencilliğin yadsınması, olumlanması ise benliğin/bencilliğin olumlanması demektir. Schopenhauer bencilliğin (İstencin bencilliğinin) dünyanın dile gelmez sefaletiyle çözülmeyen bağlarla bağlı olduğunu serdedir. İstencin reddi, kaçınılmaz olarak bencilliğin de reddidir. Bencilik tümünden yadsınmalıdır, tümünden yadsınamıyorsa da törpülenmelidir. Törpülenmek yerine bilenirse, sönmelenmek yerine sivrilirse; sonuçta gaddarlığa/zalimliğe evrilir. Hülasa bencilik yadsınmadan kötülük yadsınamaz. Leopardi de insandaki benlik-aşkısı (yani bencilik) yükseldikçe vurdumduymazlığın şiddetleneceğine kanidir. Mamafih Schopenhauer kendi metafiziğini fehmedip fiiliyata dökmenin bireysellik yanılsamasının aşılıp bencilliğin (dolayısıyla kötülüğün) yadsınmasına vardıracağını serdedir. Zira onun serimlediği metafizik sistem her "ben"in aslında tek bir "Ben" olduğunu, tüm benliklerin adeta 'tek bir dev benlik' teşkil ettiğini; dolayısıyla bir benlik

başka bir benliğe zarar verince aslında kendi kendisine zarar verdiğini, savaşırken aslında kendimize karşı savaştığımızı, zulmeden ile zulme uğrayanın aslında bir olduğunu göstermektedir. Velakin Nietzsche Schopenhauer'ın metafiziğini kabul etmez; benlikler birbirlerinden tamamen ayrı ve bağımsızdır, velhasıl onun nazarında bireysellik bir yanılısama değildir. Dolayısıyla bir benliğin diğer bir benliğe zarar vermesi, zulüm etmesi, kötülük yapması meşru hale gelmiştir. Böylece- tıpkı doğada olduğu gibi- her benliğin kendi çıkarını hunharca ve hoyratça savunma hakkı doğar. Nitekim Tanrı'nın ölümüyle doğaüstü hakikatler ve/veya prensipler yitmiştir; doğa tüm değerlerin temeli olduğundan, natüralizme -dolayısıyla bencilliğe- karşı bir prensip mevzubahis değildir. Doğa bencildir, doğa ahlak-dışıdır; dolayısıyla 'bencilce olmayan' hiçbir öz ve/veya eylem yoktur, 'bencilce olmayan' düşsel, masalsı bir şeydir. Yaşamı olumlamak için doğayı olumlamalı, doğayı olumlamak için bencilliği olumlamalıyız. Vakıa Nietzsche bencilliğin değerinin, bencilliğe sahip olanın (fiziolojik) nispetince olduğunu belirterek ("sağlıklı" ve "hastalıklı" diye) iki tür bencilik serimler. Buna göre güçlülerin bencilliği değerliken, güçsüzlerin bencilliği değersizdir (bu ayrım Nietzsche'nin elitizmine temel teşkil edecektir). Mamafih Nietzsche 'idealist bencilik'i olumlarken, 'gebelik'in ('kutlu doğum'un) ve 'eser üretme'nin önemini vurgulamaktadır. Buna göre aslolan kişisel mutluluk değil 'eser üretme'dir. Nitekim 'eser üretme' adeta bir ödev addedilmiştir. Nietzsche ızdıraplı bir hayat yaşamış, hayatının anlamını mutlulukta değil eser yaratmada bulmuş, kendisini eserlerini yaratmaya adanmıştır. Böylece (farkında olsun yahut olmasın) ödev ahlakıyla hareket etmiştir, Nietzsche ödev ahlakı yerine içgüdü ahlakını koyan kendi felsefesini serimleyerek kendi ödevini yapmıştır. Dolayısıyla söylediği onca şeyden sonra Nietzsche'nin bütün felsefesi, bütün yaşamı ve bütün ahlakı dönüp dolaşır ödev ahlakına bağlanmıştır. Peki 'eser üretmek' kişiye (yaşarken) bir fayda yahut güç (artışı) sağlamıyorsa neden sağlıklı/idealist bencilliğin bir gereği olsun? Eser üretme ile güç artışı arasında zorunlu bir korelasyon mu vardır?

Bu sorunun cevabı belirsizdir. Nietzsche diğerkamlığı reddetmekte, gelgelelim onu pragmatik olarak (eylemin sonucu itibariyle) olumlamakta gibidir.

Dünyanın/doğanın İstencin dışavurumu olduğuna hükmeden Schopenhauer, dünyanın/doğanın da İstenç'ten ötürü kötücül olduğuna hükmetmekteydi. Ateist-materyalist düşünce çizgisindeki Leopardi'nin Schopenhauer'dan farkı, doğada hükmeden gücü (Schopenhauer gibi) metafiziksel addetmemesidir. Velakin doğanın canlıların mutluluğu ve esenliği konusunda aldırışsız olduğu, canlıların mutsuzluğuna hizmet edecek şekilde işlediği hususunda Schopenhauer ile hemfikirdir. Kendimizi sürekli devinen/dönüşen, kör ve sağır maddesellikten müteşekkil, tümüyle gayrı-insanı bir dünyada/doğada bulmuş durumdayızdır. Mamafih Schopenhauer doğanın bireyle ilgilenmediğini, bireye tamamen kayıtsız olduğunu, bireyi yalnızca türün idamesinde bir araç olarak kullanıp attığını serdeder. Bizlerin (yani bireyin) doğa nazarında hiçbir ehemmiyeti yoktur. Biz ehemmiyetsiz varlıklarız. Kullanılıp atılacak birer aracı. Kendimize değer atfetmemiz gülünçtür. Nietzsche Yunanların hayatın gayrı-insani ve korkunç yönünü çok iyi bildiklerini, onunla başa çıkabilmek için hayatı ve dünyayı 'sanat' yoluyla, 'yanılsama yaratma' yoluyla dönüştürdüklerini belirtir. Böylelikle yanılsama yaşam olumlayıcı bir unsur kılınmıştır. Bu kabilde bir yargının doğruluğu/yanlışlığı değil, yaşamı olumlamasıdır önemli olan. Filhakika yanlış yargılar yaşamın olumlanması açısından vazgeçilmezdir. Nitekim yaşamın olumlanmasına yaradıktan sonra bütün yanılgılar/yalanlar meşrudur, dahası gerçektir. Nietzsche böylelikle illüzyonların hakikatten daha üstün, gerçek ve geçerli olduğuna hükmeden Leopardi'yle hemfikir olmaktadır.

Karamsar bir dünya görüşüne/tasavvuruna haiz olan pesimistler, acı gerçekleri illüzyonların arkasına saklayarak yaşamı olumlama yoluna gitmemektedirler (zaten

onlar nazarında bu artık olanaklı da değildir) Acı gerçekleri ikrar eden pesimistler mutluluğun olanaksızlığına hükmederler. Mutlu yaşam safi hayaldir. Mutlu yaşamı kovalamak hayali bir kelebeği kovalamak gibidir. Schopenhauer nazarında mutluluk olsa olsa "daha az mutsuzluk" anlamına gelebilir. Yazgımızı kabullenmeli, dünyayı bir sürgün yahut ceza yeri bilmeli, mutlu değil "daha az mutsuz" olmaya çalışmalıyız. Bunun içinse hazları mutluluğun vesilesi addetmekten vazgeçmeli, hazları kovalamak yerine acılardan sakınmaya bakmalıyız. Nitekim acılardan sakınmak uğruna hazlardan vazgeçen karlı çıkacaktır. Leopardi de haz düşkünlüğünün daha büyük mutsuzluğu çağıracağını, hazlardan ve ihtiraslardan yüz çevirenin dinginlik bulacağını, dolayısıyla "daha az mutsuz" olacağını serdeder. Mamafih Schopenhauer evrende pozitif/müspet olan haz-mutluluk değil, bilakis acı-mutsuzluk olduğuna hükmeder. Evrenin kumaşı acıdan/mutsuzluktan dokunmuştur; haz acıyla boy ölçüşemez. Yaşamda acının hazzı baskın olduğu, galebe çaldığı muhakkaktır. Hayat işbu sebeple yadsınmaya layıktır. Gelgelelim Nietzsche hayattaki asıl meselenin, pesimistlerin (yahut hedonistlerin) varsaydığı gibi acı-haz meselesi olmadığını serdeder. Hayatın değerini belirleyen bu değildir. Böylelikle Nietzsche acıyı ve hazzı önemsizleştirmiş olur. Pesimistler acıyı bir eksi değer, hazzı bir artı değer almak suretiyle hayatın yadsınmaya layık olduğuna hükmediyorlardı. Velakin hazcılığı ve mutçuluğu reddeden Nietzsche nazarında insan (yahut canlı) açısından temel değer haz değildir. İnsanın temel güdüsü yahut istenci hazzı/mutluluğa yönelik değil güce (güç artışına) yöneliktir, güç istencidir. Bizim asıl istediğimiz haz yahut mutluluk değil güçtür. İnsan acı pahasına dahi olsa güç (artışı) ister. Çabası bunun içindir, bu çaba da haz yahut acı tarafından izlenir. Hülasa insanlar (canlılar) hazzı/mutluluğu değil gücü kovalar, gücün yükselmesiyle haz/mutluluk bizatihi belirir; yani acı yahut haz davranışların "sebebi" değil, yalnızca birer tepkidirler (eşlik eden fenomenlerdir). Nitekim aslolan haz istenci değil güç istencidir. Böylelikle Nietzsche "haz/mutluluk = iyi" ve/veya "acı/mutsuzluk = kötü" minvalindeki

pesimist-hedonist değerlendirme ölçütünü iptal eder. Yaşamın değerini hazzı/acıya göre değerlendirmeye yahut ölçmeye kalkmak bir heyezandır. Dolayısıyla hazzın/acının yaşamın olumlanması üzerinde doğrudan bir etkisi kalmaz. Böylece acının varlığı (yahut baskınlığı) yaşama bir itiraz olmaktan çıkar. Elbette bu bildirim tartışmaya açıktır. Çoğu insan 'temel istenç'in güç istenci değil haz/mutluluk istenci olmasını sağduyuya daha uygun bulacaktır (ve bizce 'temel istenç'i huzur istenci olarak saptamak daha isabetlidir). Gelgelelim Nietzsche acıyı olumsuz bir unsur olmaktan çıkarmakla kalmaz, onun olumlu bir unsur olduğunu serdedir. Zira acı hazzı erişmek için gereklidir, ayrıca güç (artışı) için bir mahmuzdur. Dolayısıyla hazzı olumlarken acıyı yadsımak yersiz olacaktır. Böylelikle Nietzsche yaşama bir bütün olarak "evet" demenin yordamını bulur ve bunu "amor fati" diye adlandırır. Buna göre hayatta (haz ve acı adına) her şeyi ayırım yapmaksızın kucaklamalıyız (ve topyekün kucakladığımız hayatı sonsuza dek yeniden yaşamak istemeliyiz). Aksi takdirde pesimistleri aşamayız; zira acının hazzı baskın geldiği her durumda yaşam yadsınacaktır. Velhasıl acı olumlanmadan yaşam olumlanamaz.

Nietzsche'ye göre güç (artışı) için mahmuz olarak acı mutsuzluk doğurmaz, ancak gücün azalışı olarak acı mutsuzluk doğurur. Dolayısıyla acının kendisi "kötü" (olmak zorunda) değildir. Fakat pesimistler meseleye bu minvalde yaklaşmaz; (genel olarak) acıyı mutsuzlukla, hazzı mutlulukla eşlemler. Yaşamı yadsımaları bundan ötürüydü. Acı hazzı baskın olduğundan yaşam yadsınmaya layıktır, yaşam değersizdir. Bu kabilde Leopardi değerli olanın "yaşam" değil "mutlu yaşam" olduğunu söyler. Gelgelelim mutlu hayat safi hayaldir. Schopenhauer da hazzın/mutluluğun menfi (negatif) doğasından hareketle yaşamın değersizliğine hükmeder. Pesimistler mutluluğun hayaliliğine ve yaşamın değersizliğine delil olarak, hiç kimsenin yaşamını (en başından) yeniden yaşamak istemeyeceği argümanını sunarlar. Nietzsche'nin "amor

fati" düşüncesini serimlemesinin bir nedeni de onların bu argümanına mukabele etmektir. Filhakika Nietzsche'nin yaşamın olumlanmasının ön şartı olarak 'yaşamımızı sonsuza dek yeniden yaşamayı istememizi' sunması, yaşamın olumlanmasını neredeyse imkansız kılmakta ve Nietzsche'nin pesimistler karşısında elini zayıflatmakta gibi görünmektedir. Pesimistler akli başında hiç kimsenin yaşamını bir daha yaşamayı istemeyeceğini serdetmektedirler ve muhtemelen haklıdırlar. Mamafih kaderimizin (tamamen) talihin elinde olması yani hayatın güvenilmez olması, doğanın kötülüğü ile insanların kötülüğü birbirlerine eklenince dünyanın çekilmez bir yer oluşu vb. faktörler de düşünüldükte yaşam hakikaten değersizdir, bu asla değişmeyecektir. Nitekim, son tahlilde, varolmamak varolmaktan yeğdir. Dünya/yaşam hiç olmasaydı şüphesiz daha iyi olurdu. Velakin Nietzsche bu tutumu/anlayışı bir hastalık belirtisi addeder. Zira doğa/dünya yegane 'verilmişlik'tir, dolayısıyla yegane pozitif/müspet şeydir. Hülasa doğa/dünya 'değer'in ta kendisidir. Doğa/dünya 'değer'in ta kendisiyken, onun ne kadar değerli/değersiz olduğunu tartışmak abestir. Şayet bizim doğamız güçlüyse, doğayı/dünyayı -dolayısıyla yaşamı- bizatihi olumlarız zaten. Doğası güçlü insan; yılmaz, bıkmaz, yaşamı mahkum etmez, yaşama kara çalmaz, yaşam aleyhine bir hükümde bulunmaz. Yaşamı mahkum eden yargılar, temelini yaşamın 'değerden yoksunluğu'nda değil yargıyı verenin hastalığında/zayıflığında bulur.

Nietzsche nazarında doğa değer(ler)in temelidir; doğamız güçlüyse tek yapmamız gereken yüzümüzü doğaya, doğamıza dönmektir. Böylelikle hastalanmaktan (hasta edilmekten) kurtulur ve yaşamı bizatihi olumlarız. Yüzümüzü doğaya dönmek; yüzümüzü içgüdülerimize dönmeyi, içgüdülerimizi olumlamayı, onları kılavuz bellemeyi ve yüceltmeyi ifade eder. Bu da ahlakın ahlak-dışılığını (her şeyin serbest olduğunu) ikrar etmeyi gerektirir, böylece özgürce (yani içgüdülerimiz doğrultusunda) isteyebiliriz. Bu, kendimize "kaba, şiddetli, azgın, haşın, zorba, yırtıcı" olma izni

vermemiz anlamına gelmektedir. Bu, neticede, içgüdüsel barbarlığın olumlanmasıdır; sertliğin, gaddarlığın ve dahi sadizmin olumlanmasıdır; keza natüralizmin olumlanmasıdır. Velakin natüralizm değerini/anlamın özü olmasına rağmen; bu anlamı doğrudan hayata adapte etmek, insan ruhunun incelikleri düşünüldükte fazla kaba olacaktır. İşbu sebeple temelini içgüdüsel barbarlıkta bulan tüm iğrençlik, korkunçluk ve çirkinlikleri sanatsal yaratıcılık marifetiyle güzelleştirecek bir "yaratıcı"ya ihtiyaç vardır ki yaşam olumlanabilsin. Gelgelelim yaşam olumlandığında, olumlanan yaşam herkesin (tüm insanlığın) yaşamı değil, yalnızca geriye kalanları kendisine hadim/köle edecek küçük bir (soylu) azınlığın yaşamı olacaktır. Yaşamı olumlayanlar yalnızca bu seçkin, ayrıcalıklı kimseler olacaktır. Hadimler/köleler, ancak soylular/efendiler uğruna vardır. Onların yaşamının yalnızca araçsal bir anlamı/değeri vardır, yaşamları müstakil bir anlamdan/değerden yoksundur. Binaenaleyh soyluların/efendilerin kendi asalet abidelerini yontmak/yükseltmek için hadimleri/köleleri vicdansızca kullanmasında, ezmesinde, sömürmesinde bir beis yoktur. Nitekim Nietzsche sertlikle de yetinmeyip gaddarlık ve sadizme varan, gaddarlık ve sadizmi olumlayan aşırı bir tutum serimlemektedir. Mamafih Nietzsche'nin bize 'yaşamı olumlayan güçlü/soylu kişi' olarak sunduğu kişinin vasıfları adeta bir 'psikopat'ın vasıflarını andırmaktadır. Filhakika Nietzsche'nin gaddarlığı ve sadizmi olumlayan aşırı tutumu nazara alındıkta; aktif nihilizmdense pasif nihilizme yakın durmanın daha makul, daha sağduyulu bir tutum olduğu düşünülebilir. Doğrusu, delirmezden evvel, felsefesindeki aşırılığın yersizliğini bizzat Nietzsche'nin kendisi de sezinlemiş gibi görünmektedir:

"Gerileme içgüdüleri yükseliş içgüdülerine egemen oldular... Hiçliğe yönelik irade hayata yönelik iradeye egemen oldu. - Bu doğru mudur? Belki de hayatın daha büyük bir garantisi, zayıfların ve sıradan olanların bu zaferinde gizli değil midir? [...] Tut ki daha güçlü olanlar her şeyde ve değer biçmelerde de efendi olmuştur; bundan şu sonucu çıkarırız, onlar hastalık, kurban, acı üzerine nasıl düşüneceklerdir? Zayıfların bir

kendini horgörmesi bunun sonucu olacaktır, onlar yitmeye ve kendilerini söndürmeye çalışacaklardır. Acaba bu durum arzu edilmeye değer mi? ve biz aslında içinde zayıfların sonraki etkisinin, inceliklerinin, dikkate almalarının, maneviyatının, esnekliğinin var olmadığı bir dünya mı isteriz?.." (Nietzsche, 2002: 210)

Pesimistlerin en sağlam argümanlarından birisi her şeyin beyhudeliğidir. Her iki pesimist nazarında da yaşam değersizdir. Onları yaşamın değersizliğine hükmetmeye götüren temel nedenlerden biri her şeyin gelip geçiciliğidir, her şeyin boşunalığıdır. Her şeyin boşuna, beyhude olması; bittabi yaşamın da boşuna, beyhude olması demektir. Her şeyin beyhudeliğine nasıl hükmederler? Bu hüküm; bireyin ölümle birlikte hiç olacağı, ölümle birlikte bireyselliğimizin hiçe indirgeneceği varsayımına dayanmaktadır. Nitekim pesimistler (dinlerin serdettiği üzere) ölümsüz bir ruhumuz olduğuna, ölümümüzün ardından ruhumuzun ebedi mutluluk ülkesine gideceğine inanmamaktadırlar. Neticede bireyin hayatı hiçe indirgenecektir. Bireyin hayatı hiçe indirgenecekse, hayatın kendisi de 'boş'a indirgenmiş olur. Şu halde hayat kısa bir düşten, boş bir hayalden ibarettir; öylece geçip gidecektir, hatırlanmayacaktır bile. Filhakika yalnızca birey değil, bütün dünya, bütün yıldızlar, bütün evren günün birinde yok olup gidecek, hatırlanmayacaklardır bile. Sonuçta böylesine kısa, böylesine gelip geçici, hiçbir kalıcılığı olmayan insan yaşamı hakkında "değmez" hükmünü vermek kaçınılmaz olmaktadır. İşte Nietzsche'nin pesimistlerin bu argümanına mukabele etmek için serimlediği müthiş düşünce (yahut kuram) bengi-dönüş'tür. Bengi-dönüş sayesinde ölümün, hiçliğin, beyhudeliğin gölgesi artık yaşamın üstüne düşmeyecekti. Bu kabilde, bengi-dönüş'ün Nietzsche felsefesinin (yahut aktif nihilizmin) taşıyıcı sütunu olduğunu söylemek mümkündür. Nietzsche serimlediği bu kuramın sağlam bilimsel dayanaklara sahip olduğunu serdetmekte, hatta bengi-dönüş'ün enerjinin korunumu ilkesince kaçınılmaz kılındığını savlamaktaydı. Bengi-dönüş sayesinde 'yaşam' sonsuz bir kalıcılık, mutlaklık kazanmakta; unutulup gidecek bir lahzalık düş kabilinden bir şey

olmaktan çıkmakta, kurtulmaktadır. Hülasa, yaşam bir "yalan" olmaktan kurtulmaktadır, keza "ben" de. Zira bengi-dönüş sayesinde yaşam ve varoluş "ebediyet" kazanmaktadır. Dolayısıyla "ölüm" ve "yokoluş" dolaylı yoldan iptal edilmektedir. Çünkü bengi-dönüş'te "ebediyen var olmuş" ve "ebediyen var olacak" olan "ben"imdir, şimdi ve şu anda var olan "ben", aynen ve tam olarak "ben". Dolayısıyla dinin öte dünya üzerinden kurduğu "ebediyet"i, Nietzsche bengi-dönüş üzerinden bu dünyada kurmaktadır. Bengi-dönüş varsa "ölüm" ve "yokoluş" yoktur, "ben" sonsuza kadar var olacağım demektir. Dolayısıyla benim varlığım bir bakıma "mutlakiyet" kazanmaktadır. Benim varlığım "mutlakiyet" kazandığı zaman "yaşam" ve "varoluş" da mutlak birer değer olur. Filhakika Nietzsche hiçliği ve/veya nihilizmi bengi-dönüş sayesinde aşmaktadır. Bengi-dönüş olmadan Nietzsche'nin hiçliği ve/veya nihilizmi aşma olanağı olamazdı. Gelgelelim günümüzde bilimsel paradigmanın değişmesi neticesinde bengi-dönüş kuramı dayanaksız kalmış, boşa çıkmıştır. Kuantum fiziğindeki belirsizlik ilkesi ve ayrıca Big Bang'in keşfi ile birlikte "kendi içine kapalı mekanik evren modeli" çökmüştür, bu artık ayağımızı bastığımız paradigmatik zemin değildir. Dolayısıyla bugün bengi-dönüş kuramının bilimsel geçerlilik bakımından ciddiye alınır tarafı yoktur, bir peri (yahut kocakarı) masalından daha geçerli değildir. Çünkü kuantum fiziği 'her şey'in tıkr tıkr ve matematiksel bir belirlenim üzere çalışan bir makine modeline göre ele alınamayacağını kanıtlamıştır. Velakin bengi-dönüş bizi hiçlikten ve karamsarlıktan kurtarmak bakımından hayati bir enstrümandı. Bu enstrüman bugün bütünüyle devre-dışı kalmıştır çünkü bengi-dönüş bilimsel veriler tarafından desteklenebilecek bir varsayım olma hüviyetini kaybetmiştir. Bu, Nietzsche'nin karamsarlığa, hiçliğe ve nihilizme geçit vermemek amacıyla örmüş olduğu kale duvarında büyük ve kapanmaz bir gedik açılmış olması anlamına gelir.

Son olarak şunu belirtelim: Nietzsche için "yaşamın anlamı nedir?" sorusu,

"organik yaşamın anlamı nedir?" sorusuyla, bu ise "evrimin anlamı nedir?" sorusu ile eşdeğerdir. Bu sorunun cevabı da güçlü doğanın (güçlü içgüdülerin ve/veya içgüdüleri güçlü olanların) öne çıkması ve türün ilerlemesidir. Nitekim Schopenhauer -özne açısından, öznenin perspektifinden- hayatın anlamına dair derinlemesine ve sofistike bir sorgulamaya girişirken, Nietzsche aslında bunu karşılamamaktadır. Zira Nietzsche özneyi nesneye indirgemekte yahut özneyi nesneyle mezcetmekte, dolayısıyla özneyi nesne açısından (yahut tabiri caizse nesnenin perspektifinden) değerlendirmektedir; sadece "doğa vardır, doğanın bir işleyişi var, içgüdülerimiz var, doğanın kendisine kuvvetli içgüdüler verdiği kimse yaşama sarılır" demektedir. Öyleyse yaşamın anlamı nedir? Yaşamın anlamı "bu böyledir" mi? Peki neden? Çünkü doğa öyle emretmiş. Yaşayacaksın, çünkü doğa sana kuvvetli içgüdüler vermiş, ve hepsi bu! Nietzsche'nin, yaşamın anlamı konusunda, Schopenhauer'a verdiği tek cevap budur: "bu böyledir, doğa böyle yapmış". Körü körüne doğayı ve istenci (içgüdüleri) mi izleyeceğiz yani? Nietzsche'ye göre evet... Eğer güçlüyse, sağlıklıysak; izlememek zaten elimizde değildir, bizatihi izleriz. İyi de doğanın kötücül olduğunu, bizi onun bunun peşinde koşturduğunu, aslında bu didinmenin nihayetinde bir şeye yaramadığını, doğanın böylece bizi köle ettiğini söyleyen Schopenhauer'a ne cevap vermiş oluyor Nietzsche? "Bu böyledir", verdiği cevap bu... İçgüdülerimizin esiriyiz yani... İçgüdülerimiz zayıflamış olabilir yahut güçlü olabilir, sağlıklı yahut hasta olabilir; velakin her halükarda onların esiriyiz. Peki bu Schopenhauer'a bir itiraz mıdır? Schopenhauer'ın dediği gibi İstencin esiri olmuş oluyoruz; adı ister güç istenci olsun, ister yaşama istenci olsun. Zaten Nietzsche yaşamın paradoksal yanından bahsediyor, doğanın kötücül olduğunu söylüyor. Bu yüzden yanılgıya/yanılsamaya muhtaç olduğumuzu bildiriyor. Peki Nietzsche'nin yaşamı olumlu yapmak için yalanlara (yanlış yargılara) muhtaç olduğumuzu, yaşamın ancak yalanlara dayanarak (yalanlar dolayımında) olumlanabileceğini belirtmesi; bu kabilde yanlışı doğrudan, yalanı bilgiden

üstün/değerli addetmesi; yaşamın illüzyonlarına ve/veya ayartmalarına kapılmaksızın, soğukkanlılıkla düşünürsek, yaşamın yadsınmaya layık olduğunu fahmedeceğimizi serdeden pesimistlerin savlarıyla örtüşüyor mu? Mamafih pesimistler her şeyin beyhudeliği nedeniyle yaşamı olumlamaya zaten değmeyeceğini, bu zahmete katlanmaya zaten değmeyeceğini serdediyordu. Nietzsche'nin bu argümana mukabele edebilmek adına serimlediği bengi-dönüş kuramı bugün bilimsel geçerlilikten yoksundur. Bunu nazara alırsak neden körü körüne doğayı ve istenci (içgüdüleri) izleyelim ki? Belki de hasta olmak şifa bulmaktır? Kölelikten kurtulmaktır..? Ayrıca her şeyin "bütün"de olumlandığı varsayımından hareketle olup bitenleri olup bittiği gibi (itirazsız) kabullenmemizi ve/veya kucaklamamızı salık veren, adeta sofilikteki "mevla görelim neyler, neylerse güzel eyler" mantığının bir varyasyonu gibi duran amor fati düşüncesinin (tabiri caizse) felsefi bir ucube olduğu söylenebilir. Nitekim bengi dönüşün bilimsel geçerliliğini yitirmesi, amor fatinin ucubeliği, güç istencinin gerçekten canlılığın temel istenci olup olmadığı konusundaki kuşkular, aktif nihilizmin sertliği aşırılığa ve sadizme varan aşırılığı vbg. handikaplar; aktif nihilizmi pasif nihilizm karşısında dezavantajlı kılmaktadır. Tüm bunları dikkate alırsak, pasif nihilizmin aktif nihilizmden daha sağlam, daha bilgece ve daha tutarlı olduğunu pekala ikrar edebiliriz.

KAYNAKÇA

Acar, Barış (2008), ""*Deus Ex Machine*"ye Karşı Zerdüşt", Cogito- Tragedya (Bahar 2008), S. 54, s. 127-132. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Akay, Ali (2002), *Postmodern Görüntü*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık

Akbağ, Necdet (2016), "*Sunuş - Yazar ve Eser Hakkında*". G. Leopardi içinde, Şarkılar (s. v-xxix). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Alkor, Can (2005), "*Nietzsche: Uzak (?) Bir Geleceğin Çağdaşı*", Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25 (6. Baskı), s. 291-293. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Ansell-Pearson, Keith (1994), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, New York: Cambridge University Press

Appel, Fredrick (1999), *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca, NY: Cornell University Press

Aruoba, Oruç (2005), "*Nietzsche'yi Anlamak*", Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25 (6. Baskı), s. 267-268. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Atakay, Kemal (2015), "*Giriş*". G. Leopardi içinde, Hisseli Kıssalar (s. 15-29). İstanbul: Everest Yayınları

Atwell, John E. (1995), *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, Berkeley: University of California Press

Augé, Marc (2010), *Paganizmin Dehası*, çev. Erkan Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Bauman, Zygmunt (2011), *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Benatar, David (2011), "*No Life is Good.*" The Philosophers' Magazine, (53), s. 62-66.

Berkeley, George (1996), *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar

Berkeley, George (1998), *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Blackham, H. J. (2005), *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

Caesar, Michael ve D'Intino, Franco (2013), "Introduction". G. Leopardi içinde, Zibaldone (s. xi-lxviii). New York: Farrar, Straus and Giroux

Cartwright, David E. (2014), *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Copleston, Frederick (1998), *Felsefe Tarihi - Nihilizm ve Materyalizm*, çev. Deniz Canefe, Eskişehir: İdea Yayınevi

Cox, Christoph (1999), *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley: University of California Press

Çüçen, K. ve Zafer, M. Z. ve Esenyel, A. (2009), *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi

Descartes, René (2007), *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Dienstag, Joshua Foa (2008), "Tragedya, Pesimizm, Nietzsche", çev. Dürrin Tunç, Cogito- Tragedya (Bahar 2008), S. 54, s. 133-143. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Dostoyevski, Fyodor M. (2019), *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Droit, Roger-Pol (2013), *Kısa Felsefe Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları

- Dursun, Yücel (2014), *Oyunun Ontolojisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Eagleton, Terry (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eagleton, Terry (2013), *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eagleton, Terry (2014), *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap
- Edelman, Bernard (2005), "*Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*", çev. Ferhat Taylan, Cogito-Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25 (6. Baskı), s. 52-61. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Erhat, Azra (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Eyuboğlu, İsmet Zeki (2011), "*Birkaç Söz*". F. Nietzsche içinde, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu (s. 7-14). İstanbul: Say Yayınları
- Gray, J. Glenn (2016), "*Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri*". A. Schopenhauer içinde, Ölümün Anlamı (s. 9-35). İstanbul: Say Yayınları
- Günay, Mustafa (2010), *Metinlerle Felsefeye Giriş*, Adana: Karahan Kitabevi
- Haiming, Wen (2014), *Çin Felsefesi*, çev. Aysun Güneysu, İstanbul: Kaynak Yayınları
- Havas, Randall (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- Hayden, Gary (2013), *Büyük Filozofların Tuhaf Fikirleri*, çev. Nail Bezel, İstanbul: Omega Yayınları
- Heidegger, Martin (2001), *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi
- Heidegger, Martin (2005), "*Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi*", çev. Oruç

Aruoba, Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25 (6. Baskı) , s. 134-141. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Hilav, Selahattin (2019), "*Schopenhauer'in Felsefesi*". A. Schopenhauer içinde, Aşkın Metafiziği (s. 7-26). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Jackson, Roy (2010), *Nietzsche ve İslam*, çev. Tuğba Koç, Ankara: Sitare Yayınları

Jacquette, Dale (2000) "*Schopenhauer on Death*". The Cambridge Companion to Schopenhauer, ed. Christopher Janaway, s. 293–317. Cambridge: Cambridge University Press

Janaway, Christopher (2013), "*Maliyetini Karşılamaayan Uğraş: Hayat ya da Schopenhauer'in Kötümserliği*". A. Schopenhauer içinde, Hayatın Anlamı (s. 100-143). İstanbul: Say Yayınları

Kaufmann, Walter (1974), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press

Kaufmann, Walter (2009), *İnsanı Anlamak II*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi

Konner, Joan (der.) (2012), *Ateistin Kutsal Kitabı*, çev. Ali Ünal, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi

Köhler, Joachim (2000), *Friedrich Nietzsche ve Cosima Wagner: Teslimiyet Okulu*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları

Kuçuradi, İonna (1967), *Nietzsche ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları

Lawhead, William F. (2002), *The Voyage of Discovery: A Historical Introduction to Philosophy*, London: Eve Howard Publishers

Leopardi, Giacomo (2013), *Zibaldone*, çev. K. Baldwin, R. Dixon, D. Gibbons ve diğerleri, New York: Farrar, Straus and Giroux

Leopardi, Giacomo (2015), *Hisseli Kıssalar*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Everest Yayınları

Leopardi, Giacomo (2016), *Şarkılar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Lukács, György (2014), *Nietzsche - İrrasyonalist Emperyalizmin Kurucusu*, çev. Vural Yıldırım, Ankara: Epos Yayınları

Megill, Allan (2012), *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Say Yayınları

Mitcheson, Katrina (2012), *Nietzsche, Truth, and Transformation*, New York: Palgrave Macmillan

Nicholls, Moira (2012), "*Doğu Düşüncesinin Schopenhauer'in Kendinde Şey Öğretisi Üzerindeki Etkileri*". A. Schopenhauer içinde, *Bilmek ve İstemek* (s. 87-135). İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2002), *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık

Nietzsche, Friedrich (2005), "*Defterlerden*", çev. Oruç Aruoba ve Dürrin Tunç, *Cogito-Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, S. 25 (6. Baskı), s. 174-204. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2007a), *İşte Zerdüşt Böyle Dedi*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Nietzsche, Friedrich (2008a), *Deccal*, çev. Ayça Kaya, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2008b), *The Gay Science*, çev. Josefine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press

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

Nietzsche, Friedrich (2010b), *Gezgin ile Gölgesi*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2010c), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Turan Erdem, İstanbul: Arya Yayıncılık

Nietzsche, Friedrich (2010e), *David Strauss - İtirafçı ve Yazar*, çev. Osman Çeviktay, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2010f), *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2011a), *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Nietzsche, Friedrich (2011b), *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2011c), *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2012a), *Wagner Olayı - Nietzsche Wagner'e Karşı*, çev. M. Osman Toklu, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2012b), *Richard Wagner Bayreuth'ta*, çev. M. Osman Toklu, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2013), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2014), *Tan Kızılığ*, çev. Hüseyin Salihoğlu ve Ümit Özdağ, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2015a), *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2015b), *İnsanca, Pek İnsanca-2*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2015c), *Eğitici Olarak Schopenhauer*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2016), *Ecce Homo*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2019a), *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, Friedrich (2019b), *Otobiyografik Yazılar ve Notlar*, çev. M. Sami Türk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Oflazoğlu, A. Turan (1964), "Önsöz". F. Nietzsche içinde, Böyle Buyurdu Zerdüşt (s. 11-24). Ankara: Bilgi Yayınları

Özlem, Doğan (2010), *Etik - Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları

Plank, William (2012), *Nietzsche ve Varlık*, çev. Cem Kılıçarslan, İstanbul: Mitra Yayınları

Plutarkhos (2022), *İskender - Sezar: Paralel Hayatlar*, çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Reginster, Bernard (2006), *The Affirmation of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press

Richardson, John (2004), *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford: Oxford University Press

Safa, Peyami (2005), "Nihilizm Devrinde miyiz?", Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıta, S. 25 (6. Baskı), s. 284. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Salter, William M. (2009), "Schopenhauer, Felsefe ve Din". A. Schopenhauer içinde,

Din Üzerine (s. 7-58). İstanbul: Say Yayınları

Salter, William M. (2015), "*Schopenhauer İdealizmi*". A. Schopenhauer içinde, İdeal ve Gerçek (s. 131-152). İstanbul: Say Yayınları

Sartre, Jean-Paul (2018), *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Can Sanat Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2007), *Ruh Görme Üzerine*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınevi.

Schopenhauer, Arthur (2008a), *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2008b), *Üniversiteler ve Felsefe*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2009a), *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2009b), *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2009c), *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2009d), *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayıncılık

Schopenhauer, Arthur (2010), *Güzelin Metafiziği*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2011), *Okumaya ve Okumuşlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2012a), *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul:

Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2012b), *Bilmek ve İstemek*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2013), *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2014a), *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2014b), *Bilim ve Bilgelik*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2014c), *Felsefe Tarihinden Kesitler*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2015), *İdeal ve Gerçek*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2016a), *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2016b), *Haklı Çıkma Sanatı: Eristik Diyalektik*, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2018), *İnsan Doğası Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, Ankara: Oda Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2019a), *Akıl Zayıflığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2019b), *Aşkın Metafiziği*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Schopenhauer, Arthur (2020), *Akil Sağlığı*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları

Soll, Ivan (2006), "Ölümün İddia Edilen Önemsizliği Üzerine", çev. Nur Küçük, J. Malpas ve R. C. Solomon (eds.) içinde, *Ölüm ve Felsefe* (s. 52-85). İstanbul: İthaki Yayınları

Soysal, Soner (2020), *Nietzsche: Perspektivizm, Güç İstenci, Doğruluk*, İstanbul: Say Yayınları

Strathern, Paul (1997), *90 Dakikada Schopenhauer*, çev. Melek Yıldırım, İstanbul: Gendaş A. Ş.

Svendsen, Lars (2017), *Sıkıntının Felsefesi*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Bağlam Yayınları

Svendsen, Lars (2018), *Kötülüğün Felsefesi*, çev. Mehmet Hocaoğlu, İstanbul: Redingot Kitap

Şengör, A. M. Celal (2005), "Nietzsche ve 'Akla' isyan", *Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıtı*, S. 25 (6. Baskı), s. 240-249. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Tarnas, Richard (1991), *The Passion of the Western Mind*, London: Pimlico

Thacker, Eugene (2011), "Darklife: Negation, Nothingness, and the Will-to-Life in Schopenhauer." *Parrhesia* 12, s. 12–27

Türkyılmaz, Çetin (2016), *Bunalım Çağı*, Ankara: Bibliotech Yayınları

Vasalou, Sophia, (2013), *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint: Philosophy as a Practice of the Sublime*, Cambridge: Cambridge University Press

Wicks, Roberts (1993), "Schopenhauer's Naturalization of Kant's A Priori Forms of Empirical Knowledge." *History of Philosophy Quarterly*, 10 (2), s. 181-196

Yaşlı, Fatih (2010), *Hayatın olumlanması olarak felsefe: Nietzsche ve Marx*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Yavuz, Hilmi (2005), "*Nietzsche ve Bengi dönüş*", *Cogito- Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, S. 25 (6. Baskı), s. 143-147. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Yılmaz, Loran (Haz.) (2010), "*Friedrich Wilhelm Nietzsche*". F. Nietzsche içinde, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (s. 5-25). İstanbul: Arya Yayıncılık

Young, Julian, (1987), *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

ÖZET

Bu tezde, Schopenhauer ve Nietzsche arasındaki karşıtlık, Leopardi'nin bir yan unsur olarak tartışmaya dahil edilmesiyle birlikte pasif nihilizm ve aktif nihilizm arasındaki karşıtlık biçimini almıştır. Bu filozofların ele aldığı birtakım genel meseleler, hayatın anlamı ve/veya anlamlılığı sorunsalı bağlamında ele alınarak; hangi tutumun daha tutarlı, daha yerinde yahut daha makul olduğu konusunda bir karara varılmaya çalışılmıştır. Görülmüştür ki her iki filozofun da birtakım önemli tutarsızlıkları vardır. Ancak burada ortaya çıkan şey şu ki: Her iki filozofun da hayatı anlama ve/veya anlamlandırma tarzı, önemli ölçüde onların metafizik kabullerinin ve bencilliğe ilişkin tutumlarının belirlenimi altındadır. Benlik doğal olarak bencildir ve doğal istecimizi olumlamak bencilliği olumlamak anlamına gelmektedir. Nitekim bencillik, istencin olumlanması ve yaşamın olumlanması korelasyon içindedir. Mamafih yaşamın olumlanmasının mı yoksa yadsınmasının mı makul/yerinde olduğuna dair nihai karar ise yaşamın değerli ve anlamlı olup olmadığına, yaşamın beyhude olup olmadığına bağlı olarak alınacaktır. İşbu tezde filozofların buna karar verebilmek için sunduğu argümanlar serimlenmiş ve hangi kararın daha tutarlı olduğu mülâhaza edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, Nietzsche, Pasif Nihilizm, Aktif Nihilizm, Leopardi

ABSTRACT

In this thesis, the opposition between Schopenhauer and Nietzsche takes the form of the opposition between passive nihilism and active nihilism, with Leopardi included as a side element in the discussion. Some general issues handled by these philosophers were handled in the context of the meaning and/or meaningfulness of life; It has been tried to reach a decision about which attitude is more consistent, more appropriate or more reasonable. It has been seen that both philosophers have some important inconsistencies. However, what emerges here is that the way both philosophers understand and/or make sense of life is largely under the determination of their metaphysical assumptions and attitudes towards selfishness. The self is naturally selfish, and affirming our natural will means affirming selfishness. Indeed, selfishness, affirmation of will, and affirmation of life are in correlation. However, the final decision as to whether the affirmation or denial of life is reasonable/appropriate will be taken depending on whether life is valuable and meaningful, and whether life is futile. In this thesis, the arguments presented by the philosophers in order to decide on this are presented and it is evaluated which decision is more consistent.

Key Words: Schopenhauer, Nietzsche, Passive Nihilism, Active Nihilism, Leopardi