

**T. C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**UNAMUNO ve SCHELER'DE**  
**TRAJİK KAVRAMI**

**Doktora Tezi**

**Eda Ülgen Kaya**

**041104104**

**Danışman Öğretim Üyesi**  
**Prof. Dr. İoanna Kuçuradi**

**İstanbul, Haziran 2012**

## ÖZET

Bu tezde üzerinde durulan ana konu, 'trajik'tir. Esasında felsefe tarihinde Aristoteles'ten bu yana üzerinde durulan bir konudur trajik. Gerçi Aristoteles, *Poetika*'da tragedya sanatı üzerinde durur. Ama bir edebiyat eseri türü olarak tragedyayı tragedya yapan da, ondaki trajik unsurdur. Daha sonra, trajikle ilgili olarak akla gelebilecek önemli bir isim Nietzsche olacaktır. Bu tezde ise trajik, Unamuno ve Scheler'in düşünceleri çerçevesinde ele alınmaktadır.

Unamuno ve Scheler birbirinden farklı düşünce dünyalarından gelmelerine ve trajiğe dair farklı yaklaşımlara sahip olmalarına rağmen, özde yatan bir ortaklığa sahip oldukları ya da derinlerde akan ortak bir akıntının izinden gittikleri gözlenir. Bu ortaklığın temelinde yatan şey, onların, her şeyiyle bir bütün olarak insanı merkeze alan düşünce dünyalarıdır. Trajik öyle bir kavramdır ki, insanın kendi varoluşunu sorgulamasının, kendisiyle hesaplaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu haliyle trajik, insanın bir olgu olarak yokoluş karşısındaki duruşunun bir ifadesidir. Trajik kavramına asıl anlamını ve önemini veren ise, bu duruşun ne türden bir duruş olduğudur. İnsanın yokluk, hiçlik, gelip geçicilik karşısındaki kaçınılmaz kederi, isyanı ve bu gerçek karşısında varoluşuna bir anlam verme ihtiyacıdır trajiği ortaya çıkaran.

İnsanın varoluşa karşılık yokoluş karşısındaki açmazını, insanda ortaya çıkan trajiği bize en iyi aktaran filozoflardan biri Unamuno'dur diyebiliriz. Ama incelikli bir aktarımda bulunmasının ötesinde Unamuno'nun önemi, öyle ya da böyle, içten içe her insanın yüzleştiği ve sorguladığı varoluş problemini bir yaşam ilkesine dönüştürmüş olmasındadır. Bu ilkeyle Unamuno insana, tutkuyla bağlı olduğu

sonsuz yaşamın kapısını aralar. Aslında Unamuno'nun düşünce dünyasını belirleyen ana unsurlardan biri, onun İspanyol kimliği olsa da, trajik duyguyla beraber gelen eleştirel bakış, evrenseldir. Buradan hareketle, insanın varoluşla ilgili trajik duygusunun, bireysel bir yüzleşmenin ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Nitekim *Yaşamın Trajik Duygusu*'nu bütünüyle incelediğimizde, Unamuno'nun kişisel bir arayışın ötesinde çağına bir eleştiri getirdiğini söyleyebiliriz. *Yaşamın Trajik Duygusu*'nun sonuç bölümü bu eleştirel bakışın bir ifadesidir. Unamuno, bu eleştirel bakışla, bir yaşam ilkesi, etik bir öğretiyi ortaya koyar. Bu ilke sayesinde insan, vazgeçmek istemediği sonsuzluğa ulaşabilir. Ancak en önemlisi, günümüzde hemen her alanda ve kimi toplumlarda daha az, kiminde daha çok karşılaştığımız ve bedelini yine insanın ödemek zorunda kaldığı sorunlar karşısında, bu ilke aslında her dönemin insanı ve toplumu için arzulanabilecek bir ilkedir. En kısa ifadesiyle, “yaptığın işi, kendini vererek, öyle iyi yap ki, ölümsüzlüğü hak edesin” der bu ilke.

Bu çalışma yalnızca trajikle, trajik olanın ne olduğuyla yetinmemektedir. Gerek Unamuno'nun ve gerek Scheler'in trajiğe dair düşünceleri, bizi trajiğin, dolayısıyla insanın değerlerle olan ilişkisine götürür. Başka bir ifadeyle, trajik bilinç, insanın değerler dünyasına yönelik bir bilinç uyanışını harekete geçirir. Scheler'in de üzerinde durduğu gibi, değerlerin ancak bir insanda ortaya çıkabildiğini, insan dünyasında varlık gösterdiğini görmemize olanak tanır. Bu bakımdan Scheler'in trajik fenomenine ilişkin saptaması, yani trajiğin, dünyanın (insan dünyasının) yapısında bulunan, ona içkin bir şey olması ve yüksek, olumlu iki değer çatışmasıyla görünür hale gelmesi önemlidir. Bu değerler çatışması ise nedensel olaylar zinciriyle değer ilişkilerinin birbiriyle yüzleştiği, çarpıştığı yerde ortaya çıkar.

Bu bakımdan Scheler'in trajik anlayışına geçmeden önce, onun değer anlayışı üzerinde durulmaktadır. *Etikte Formalizm*, Scheler'in değer anlayışını bulduğumuz başlıca eseridir.

Hem Unamuno hem de Scheler, trajik kavramının insanla, insan dünyasıyla, dolayısıyla değerlerle olan ilişkisini ortaya koyabilmeleri bakımından önemlidir. Bu bakımdan tezin üçüncü bölümünde, Unamuno ve Scheler açısından trajik olanın, değerlerle olan ilişkisi üzerinde durulmakta ve sonuç bölümünde, her iki filozofun felsefi görüşlerinde trajik olanın yerine değinilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Trajik çatışma, trajik duygu, karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı, değerler hiyerarşisi, örnek kişi tipi.

## **ABSTRACT**

The main theme discussed in this thesis is the “tragic”. In fact, the tragic is a theme on which, since Aristotle, debate has been made all along the history of philosophy. It is true that Aristotle, in his *Poetics*, has dealt with the art of tragedy. Still it is the tragic element which makes tragedy a form of literary work. After Aristotle, the most important name that would be recalled as regards the tragic is Nietzsche. In this thesis, the tragic is discussed within the framework of Unamuno’s and Scheler’s relevant views.

Although Unamuno and Scheler come from different worlds of thought and have different approaches to the tragic, they still have a common stream running deep down. Both philosophers place the human being as a whole at the center of their views. The tragic is a human phenomenon and emerges as a result of questioning one’s own existence and of settling accounts with oneself. Thus the tragic expresses the attitude of the human being in the face of non-existence. The significance of the tragic lies in this attitude. The inevitable sorrow of the human being and his rebellion against nothingness and ephemeral existence, as well as his need for meaning, constitute the origin of the tragic. Unamuno is a philosopher who expresses the dilemma of the human being in the face of non-existence.

Unamuno’s most important achievement is his transforming the problem of existence to a principle of life and to an ethical doctrine. With this principle Unamuno gives rise to human immortality which he connects with passion.

One of the elements that determine Unamuno’s world of thought is his Spanish identity. But his critical view which finds its origin in his tragic sense is

universal. When we look at his *The Tragic Sense of Life* as a whole, we see that Unamuno, beyond his self-questioning, exercises a criticism on his time. We find this criticism in the Epilogue of *The Tragic Sense of Life*. With this critical view Unamuno suggests an ethical doctrine, a principle of life. According to Unamuno, the human being can reach an ethical life and render himself irreplaceable and immortal with this doctrine which claims that “if it is nothingness that awaits us, do not let us so act that it shall be a just fate.”

However, this study does not deal only with the tragic alone or with what the tragic is. Both Unamuno’s and Scheler’s conception of the tragic makes us grasp the relationship of the human being and the tragic with values. In other words, the tragic consciousness stimulates an awakening of value consciousness. As discussed by Scheler, the tragic consciousness enables us to see that values exist only for a human being and that have an existence only in the human world. Thus Scheler’s claim, that the tragic is an essential element of the world or immanent to the human world, as well as that it appears in the conflict of two high positive values is very important. This conflict of values occurs at a point where the chain of causal events events causes a clash between these values. This is the reason why before we deal with Scheler’s concept of the tragic we focus on his theory of values, as presented in his *Formalism in Ethics*.

Both Unamuno and Scheler are important for us, because they both show us the connection of the tragic with the human world and with values. Thus in the last chapter of the study a comparison is made between Unamuno’s and Scheler’s conceptions of the tragic and its connection with values.

**Key words:** Tragic conflict, tragic sense, ethics of mutual imposition, hierarchy of values, types of model persons.

## **İÇİNDEKİLER**

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>iv</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: UNAMUNO'DA TRAJİK KAVRAMI</b>	
<b>1.1. Unamuno'da Trajik Çatışma</b> .....	<b>13</b>
<b>1.2. Yaşamın Trajik Duygusu</b> .....	<b>21</b>
<b>1.3. Unamuno'da Trajik Olan ile Etik İlişkisi</b> .....	<b>26</b>
<b>İKİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE TRAJİK KAVRAMI</b>	
<b>2.1. Scheler'de Değerler ve İçerikli Değerler Etiği</b> .....	<b>38</b>
<b>2.2. Scheler'de Trajik Kavramı</b> .....	<b>57</b>
<b>2.2.1. Scheler'de Trajik Olan ve Dünyanın Yapısı</b> .....	<b>57</b>
<b>2.2.2. Scheler'de Trajik Olanın Değerlerle İlişkisi</b> .....	<b>65</b>
<b>2.2.3. Trajik Eylem ve Sorumluluk</b> .....	<b>71</b>
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: UNAMUNO ve SCHELER'İN FELSEFİ</b>	
<b>GÖRÜŞLERİNDE TRAJİK OLANIN YERİ</b>	
<b>3.1. Unamuno'da Trajik Olanın Değerlere Katkısı</b> .....	<b>84</b>
<b>3.2. Scheler'de Trajik Olanın Değerlerle İlişkisi</b> .....	<b>95</b>
<b>SONUÇ</b> .....	<b>106</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>117</b>



## GİRİŞ

Bu tezin konusu, trajik kavramı ve tragedyadır.<sup>1</sup> Zaman zaman tragedyaya, zaman zaman da trajik sözcüğünün kullanılması temel bir anlam farklılığına işaret etmemekle birlikte, burada Aristoteles'in bir şiir türü (*poesis*) olarak ele aldığı tragedyadan ayrı olarak, trajik kavramının etikle olan ilgisi ortaya konacaktır. Bu yüzden belki de tragedyadan çok trajik kavramını dikkate almak gerekir. Tez, söz konusu kavramı ve etikle olan ilişkisini, iki filozof ekseninde ele alacaktır. Bu filozoflar, Miguel de Unamuno ile Max Scheler'dir.

Tezde trajik kavramının temele alınmasının nedeni, ilk başta çok basit gelebilir. Çünkü Aristoteles'ten bu yana tragedyaya ve trajik olarak nitelediğimiz şey, bize insanı anlatmaktadır: İnsanın sahip olduğu güçleri, özgürlüğünü, aynı zamanda onun âcizliğini ve kendi elinde olmayan, müdahale edemediği kaderini. Güç ve âcizlik, özgürlük ve âcizlik, özgürlük ve elinde olmayan akışa bağımlılık; birbirine zıt bu ikililerin bir arada oluşları aynı zamanda bir gerginliği ortaya koymaktadır. Bunun en uç hali, insanın yaşamla, varoluşla ilişkisinde, ölüm karşısındaki durumunda görülür. Dolayısıyla insanda ortaya çıkan bu gerilim ve bu gerilimin bir sonucu olan, varoluşa bir anlam verme çabası, trajik insana aittir. Hatta denebilir ki, felsefe de özünde trajik insanın ürünüdür.

Bu tezin amacını en iyi açıklayacak olan cümle, belki de Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı kitabının Türkçe çevirisinde, eserin aynı zamanda çevirmeni olan Nusret Hızır'ın önsözünde yer almaktadır: “*Bütün bunlardan Nietzsche anlamıştır ki, tragedyaya yalnız estetik alanda değil, varlık ve*

---

<sup>1</sup> Trajik kavramının seçilme nedenine geçmeden önce, niye trajedi değil de tragedyaya sözcüğünün tercih edildiğine değinmek gerekebilir. Günlük dilde ‘trajedi’ sözcüğü sıklıkla karşımıza çıkabilmekte ve bize kötü veya ölümlü sonlanan her olay bir trajedi olarak adlandırılmamıştır. Dolayısıyla tragedyaya sözcüğünü tercih ederek, yaygın olan trajedi sözcüğünden daha farklı bir şey olabileceği ileri sürülebilir.

*hayatla ilgili her alanda, derinliklere kadar giden bir bakış atmayı sağlamaktadır”* (Nietzsche, 1985, s. 12). Bu tezin de esas kaygısı, Hızır’ın da dile getirmiş olduğu trajik bilinci gösterebilmektir. Ancak bu kaygıyı belli bir çerçeveye yerleştirmek ve tragedyanın, ama esas olarak trajiğin Aristoteles ve Nietzsche gibi görece daha çok bilinen filozofların dışında nasıl ele alındığını göstermek için, çalışma Unamuno ve Scheler eksenine oturtulmuştur. Her iki filozofta da üzerinde durulan, trajiktir. Dolayısıyla bu bölümün daha sonraki paragraflarında tragedyanın adı geçse de, daha sonra esas kavramımız olan trajiğe dönelecektir. Böylece bize trajiğin ne olduğunu gösteren bu iki filozof da, ilk başta yalnızca edebiyat alanına ait görünen tragedyanın, etik alana açılma olanağını göstermektedir. Her iki filozof da, tragedyanın ya da trajik olanın, insanın varoluşunu, bir problem olarak görmesinin yanı sıra, trajik olanın değer dünyasıyla ilgisini kurabilmesi bakımından da önemlidir. Dolayısıyla “insan nedir?” sorusunun cevabını verebilmek için “trajik olan nedir?” sorusunun cevabını da aramak gerekir.

*“Birileri tragedyalar yazıyor; neden? Sonra bizler de tiyatro koltuklarına kurulup insanın mutsuzluğunu anlatan bu oyunları izliyoruz; neden?”* (Bonnard, 2006, s. 11). Böyle başlıyor söze André Bonnard, *İnsan ve Tragedya* adlı eserinde. Gerçekten de, sorulması gereken, en azından kabaca bile olsa merak edilmesi gereken bir sorudur bu. Hatta daha da ileri gidersek, bu tezin yazılış amacını sorgulamak isteyen birinin sorması gereken sorudur bu. André Bonnard da sözü edilen eserinde, Antik Yunan’ın üç tragedya eseri ekseninde, yukarıda aktarmış olduğumuz sorunun cevabını arar. Söz konusu eserler günümüze değin canlılıklarını yitirmemiştir; en başarılı tragedya örnekleri de, *Antigone*, *Prometheus* ve *Hippolitos*’tur.

Bonnard, bu tezin de ana savlarından biri olan bir savı ortaya koymakta ve savunmaktadır. Bu sava göre tragedya, kendi başına, tamamen bir hazdır. Çünkü tragedya, insanlık acısının bilincine varmaktır. Kaldı ki insana haz veren bu bilme, sanıldığı gibi ilgisi yalnız akılla kurulan bir bilme de değildir. Söz konusu bilme, insanın tüm varlığıyla bilmesidir; insanın aklın, düşüncenin yanı sıra gönlünün derinliğiyle bilmesidir. Bonnard'ın bu düşüncesi, ileride üzerinde dururken görüleceği gibi, Unamuno'nun trajik insanıyla bağlantı kurmamıza da fırsat vermektedir.<sup>2</sup> Çünkü Bonnard'a göre *“eğer bu tanıyıp bilme olayı içimizde durağan değil, sürekli devinim halindeyse ve birtakım değerler üretiyorsa, o zaman bu bilme olayıyla biz hem kendi kendimizin hem de dünyanın yeniden oluşumuna katkılarımızla ortak oluyoruz demektir”* (Bonnard, 2006, s. 12). Tragedyanın değer üretici yanına yapılan vurguyu ve böylelikle dünyayı dönüştürebilme gücünü, daha sonra Unamuno'da da göreceğiz.

Bonnard, trajik hazzın aslında çok karmaşık bir duygu olduğunu kabul eder. Bu öyle bir hazdır ki, kesişen duygular ortaya koyabilir, ama farklı kaynaklara sahip, ayrıştırması güç duygular da doğurabilir. Bu bir yana, Bonnard'ın asıl dikkate değer görüşü, 'insan'ın, tragedyada geçen olaylarla ve tragedya kahramanlarıyla bir bütün olarak, tragedyanın kendisi olduğudur. İnsan, tragedyada gözler önüne serilen, dile dökülen doğuştan zıtlık ve uyuşmazlıkların kendisidir. Bu noktada Bonnard bir konuyu açıklığa kavuşturmada bize yardımcı olabilir. Bu konu, *“tragedya, bir sanat eseri, oyun metni olarak mı, yoksa kavramsal bir ifade olarak mı kavranmalıdır”* sorusuyla ilgilidir. Bonnard, bu soruyu her ne kadar bir cevap verme amacıyla dile getirmemiş de olsa, konuya açıklık getirmektedir. Ona göre sanatçı elindeki tüm sanatsal araçları, insanı (seyirciyi) yapıtıyla bütünleştirmek için kullanır. Kafayla,

---

<sup>2</sup> Esasında Unamuno, “trajik insan” demez, onun yerine “trajik duygu” der. Trajik duyguyu doğuran ise, birbirlerinin tam karşıtı olan, akıl ve duygunun çatışmasıdır.

yürekle, içimizdeki var olma nedenimizle, kısacası her şeyimizle, kendi yarattığı yapıyla özdeşleşmemizi ister. Eseri yaratanın amacı, bize hoş vakit geçirtmek değildir, “... *bizi değiştirmek için ve de bizi oyalayıp bizi kendimizden uzaklaştırmak için değil, tam tersine bizim için arayıp bulduğu gerçek içinde kendimizi tanıyıp, benliğimizin daha da olgunlaşması için yazar*” (Bonnard, 2006, s. 18). İşte Bonnard bunu daha iyi gösterebilmek için en uygun eserleri seçmiştir. Sofokles’in *Antigone*’si bunun başlıca örnekleri arasındadır. *İnsan ve Tragedya* adlı eserinde Bonnard, Sofokles’e ve onun *Antigone*’sine ayrıcalıklı bir yer verir. Bonnard için Sofokles’in önemi şuradadır: Sofokles, tragedyasını o şekilde kurar ki, aynı bir sarkacın salınımı gibi, içimizde umutla korku arasında bir salınım, oyun boyunca süregelir. İşte Bonnard’ın gel-git dediği bu durum, ona göre Aristoteles’in *Poetika*’da dile getirdiği trajik düğümdür. Zaten bu düğüm yüzündendir ki, ölümün gerçekleşecek olması kesin ve apaçık ortadayken, biz yine de onun gerçekleşmesiyle sarsılırız. İşte tragedyanın insanla olan o doğrudan ilişkisi de aslında burada kendini belli eder. Daha sonra Unamuno’da göreceğimiz insanın trajik yapısı ya da trajik duygu, burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü tragedyada, yukarıda da söylediğimiz gibi, ölümün gerçekleşecek olması kesindir, beklenen bir şeydir. Ama buna rağmen biz, her defasında, açık bir kapı bırakmaktan vazgeçmeyiz. Her defasında, hatasından ders almamış biri gibi ölüm karşısında şaşırıp kalırız. Çünkü insan dediğimiz varlık, biz, her zaman kendimizi avutmaya, umut etmeye, umut ederek avunmaya, umut ederek mücadele etmeye eğilimliyizdir. Aklın, kesinliğini bildiği gerçek karşısında, yüreğimiz hep kaçıp kurtulacak bir fırsat bulmak ister.

Bonnard, *Antigone*’yi incelediği bölümde şöyle demektedir:

Haimon’un kralla konuştuğu şu anda sonucun ne olacağını biliyoruz ve bundan kuşku da duymuyoruz. Ama şunu da biliyoruz ki, *Antigone*

kurtulabilir ve bu umutla yüreğimiz hazla ürpermektedir. Bu karşımızdaki Antigone değil, ama bir gün, bir başka Antigone – yani biz, kendimiz – şu ya da bu şekilde kurtulacaktır. Her tragedya bizi gelecekteki durumumuza götürecektir. Her sürekli evrimimizin sonuçlarını açar; bu evrim yolunu hep açık bırakır (Bonnard, 2006, s. 38).

İşte tragedyanın önemi bu cümlededir ve tragedyanın dramatik bir oyun metninden ibaret olmadığını ifade etmesi bakımından dikkate değerdir.

Bonnard sadece savunduğu fikirleri dile getirmekle de kalmaz. Çeşitli itirazlar karşısında vereceği cevaplar da hazırdır. Öne sürülebilecek olan karşıt savların başında, trajik hazzın bir kaçışın, bir kurtulmanın sonucu olduğu gelir. Bir diğer ifadeyle kişi, kaçınılmaz acıya kendi maruz kalmaksızın, oturup ona bakmaktan başka bir şey yapmaz. Haz neredeyse sadist bir unsur haline gelir. İşte bu noktada Bonnard araya girer: Ona göre bu söylenen, esas konudan bir sapma, bir oyalamacadır. Sonuç olarak tüm insanlar ölüm karşısında eşittir. Ama tragedyanın önemi şuradadır: “*Her tragedya, düşüncelerimizin bir köşesinde uyuklayan ölümün o sağır varlığını uyandırır ve bizi ürküterek ölüm fermanımızı bize yeniden anımsatır*” (Bonnard, 2006, s. 50). Dolayısıyla burada söz konusu olan, başkasının acısını seyredip, acının sahibi olmamaktan duyulan bir rahatlama, haz değildir. Bonnard’a göre trajik haz, nesnesi olmayan bir haz değildir; ya da zihinsel bir eğlencenin, kahramanlık duygularını ayaklandıran bir sürecin sonucu değildir. Aksine, insana güç veren bir enerji gibidir. Tragedya, insana dünyayı ve kendini, karşılıklı ilişkileri içinde tanıma imkânını verir.

Bu bakımdan *Antigone*, Bonnard için önemli bir yere sahiptir. Nitekim Bonnard da bunu açıkça dile getirmese de yeterince sezdirmektedir. Burada oyun ve karedimerler üzerinde durulmayacak kuşkusuz, ama Bonnard’ın, Antigone-Kreon

çatışmasına ve bu iki karaktere ilişkin irdelemeleri, tragedyanın sıradan bir drama olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bilindiği gibi oyunun sonunda Antigone ölmektedir. Bonnard'a göre bu ölüm, eğer özgürlüğün bedeli haline gelmeseydi, bizim açımızdan pek önemli bir şey olmazdı. Antigone, evreni yöneten gizli yasaların buyruğu gibi karşısında bekleyen ölümü bir ve son kez göze almıştır. Bonnard, bu ölümü Antigone'nin savaş açtığı yazgıcı düzene karşı kazanılan bir özgürlük ilkesi ve simgesi olarak görür. Kısacası bu ölüm, aslında bir başkaldırıdır. Antigone'nin özgürlük ilkesi, bizim de ilkemiz haline gelir. Bu arada kısaca şunu da belirtmek gerekir ki, Bonnard, Kreon'u tam bir haksızlık simgesi olarak görmemekte, onun da haklı olduğu yanları teslim etmektedir. Bonnard, Antigone'nin başkaldırısını, yapıcı bir başkaldırının ve yeni bir toplumun anahtarı olarak görmektedir. Tragedyanın elindeki anahtar da, insanın içine yerleştirdiği trajik haz ve onun getirdiği umuttur. Trajik haz, Aristotelesçi anlamda, bireysel bir *katharsis* (arınma) aracı olmasının ötesinde, insana yeni bir dünyanın olanağını gösteren bir haz olarak karşımızdadır.

Tragedyanın ne olduğu ve tragedya-insan ilişkisinin dışında, tragedyanın felsefe tarihindeki geçmişine bakacak olursak, bu geçmişin Aristoteles'e kadar uzandığını görürüz. Aristoteles *Poetika*'da şiir sanatı üzerinde dururken, farklı şiir türlerini, taklit etme yöntemleri, taklit edilen nesnelere ve taklit etmede kullanılan araçlar bakımından birbirinden ayırır. Ama tüm türlerin ortak özelliği, birer *mimesis* yani taklit olmalarıdır.

Aristoteles'e göre tragedyayı oluşturan altı öğe vardır ve bu öğelerin en önemlisi, olayların düzenlenmesidir. Çünkü ona göre tragedya, insanların değil eylemlerin, yaşamın, mutluluk ya da yıkımın *mimesis*idir. Eyleme ayrı bir önem yükleyen Aristoteles'e göre tragedya, belli bir zaman diliminde olup biten, soylu bir

eylemin *mimesis*idir. Ama Aristoteles, bir noktaya dikkat çekmektedir. Tragedyayı yazan kişi, gerçekten olmuş şeyleri değil olabilecek şeyleri, olabirlik ya da zorunluluk gereği meydana gelebilecek şeyleri dile getirmektedir. Diğer bir ifadeyle tragedya, olanaklılık üzerine kuruludur. Eylem, varolan olanaklar sonucunda ortaya çıkar. Benzetmesi yapılan mutluluk ya da yıkım da, eylemin içindedir. Mutluluk ya da yıkıma götüren, eylemdir. O halde tragedyanın üzerinde dururken eylemin kendisine önem veren Aristoteles, trajik olanın eylemle doğrudan bağına ortaya koymaktadır.

Northrop Frye, “Sonbahar Mitosu Tragedya” başlıklı yazısında, tragedyayı tiyatro eserleri aracılığıyla incelemenin işe yarar ve kolay bir yol olduğunu dile getirdikten sonra, o da Aristoteles gibi düşünerek, trajik etkinin kökünü olay örgüsüne dayandırır. Sanılanın aksine, karamsar ruh hali değildir trajik etkiyi yaratan. Frye aynı yazısında, tipik bir trajik kahramanın, Tanrı ve insan arasında bir yerde olduğuna değinir. Evet, trajik kahraman belki olağanüstüdür, ama bir şey daha vardır ki, onun yanında bu olağanüstü kahramanın bile bir önemi kalmaz. *“Bu diğer şey, Tanrı, Tanrılar, kader, kaza, talih, gereklilik, koşullar, bunların birleşimi olabilir; ama bu şey ne olursa olsun, onunla aramızda arabuluculuk yapan, trajik bir kahramandır”* (Frye, 2008, s. 114). İki uç arasında kalmıştır trajik kahraman.

Aynı yazısında Frye, tragedyayı açıklayan iki indirgeyici formülden bahseder. Bu formüller yeterli olmamakla beraber yol göstericidir. Bu formüllerden biri, tragedyanın sınırsız güçteki dışsal bir kaderi yansıttığını söyler. Ancak Frye’a göre bu kaderci anlayış, trajik koşullarla trajik süreci birbirine karıştırmaktadır. Bir diğer ifadeyle, kaderin kahraman için önlenemez olan etkisi, trajik sürecin başlamasından sonra gerçekleşir, denebilir. Dolayısıyla söz konusu olan, aslında kaderin ötesinde olma durumudur. Diğer bir görüşe göreyse, ister insanî, ister Tanrısal olsun, bir ahlak

yanının ihlali söz konusudur. Aristoteles'i göz önünde bulunduracak olursak, kişi sahip olduğu huyları nedeniyle değil, bir yanılığdan, yani *hamartia*'dan ötürü mutsuzluğa düşer. *Poetika*'da Aristoteles, bir erdem ya da dürüstlük örneği olmayabilen trajik kahramanı, kötü huyları ya da acımasızlığı yüzünden yıkıma sürüklenen bir insan olarak tanımlar (Aristoteles, 2007, s. 49). *Hamartia* ya da baht dönüşüne yol açan ağır yanılığ, tragedyanın etikle olan ilgisine bir kapı aralar. Gerçi Aristoteles bu yanılığı, ahlaki bir yanılığ olarak nitelememektedir, ama bu yanılığ sonuçta yanlış eylemler zincirinin başlatıcısıdır. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, isteyerek yapılan eylemlerin tercih ederek ya da tercih etmeden yapıldığını, önceden düşünerek yapılanın tercih ederek, tersinin de tercih etmeyerek yapıldığını söyledikten sonra, bilgisizlikten ötürü ortaya çıkan zararı, hata olarak adlandırır. Yine *Nikomakhos'a Etik*'ten hatırlayacak olursak, tercih (*proairesis*) akılla ve düşünmeyle yapılır. Biz ancak, elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerinde etraflıca düşünürüz (Aristoteles, 2005, s.50). Trajik hata ve etik eylem konusunun Aristoteles bağlamında tartışmaya açık bir konu olduğu ortadadır ve bu, bugüne değin de üzerinde en çok durulan konulardan biri olmuştur.

Oysa *Poetika*'yı okurken görürüz ki, Aristoteles tragedya üzerinde dururken ve tragedyaı tragedya yapan unsurları belirlerken, esasen hep eylem üzerinde durmaktadır. Daha doğrusu, sonuçta hep eyleme vurgu yapmaktadır. *Poetika*'da Aristoteles, tragedyanın insanda uyandırdığı korku ve acıma duygusunun üzerinde de durur. Tragedyanın amacı zaten budur. Bu nedenle, bu duyguları ortaya çıkaran şeyin ne/neler olabileceği üzerinde dururken, üç eğilimden söz eder. Öncelikle ozanın zaten bildiği mitos'lar vardır ve ozan bunları kullanır. Ancak ozan, bu mitos'ları iyi kullanabilmelidir. Eğilimlere gelince, tragedya, birbirini tanıyan kişiler arasında geçebilir. İkincisi, suç mutlaka bilerek işlenmek zorunda değildir. *Oidipus*'ta olduğu



gibi bilmeden yapılan eylemler olabilir. Üçüncüsü de, kırılma noktası denen, geri dönüşü olmayan eylemi gerçekleştirecek olan kişi son anda kurbanı tanıyabilir. Tüm bunlardan Aristoteles'in vardığı sonuç, eylemle ilgilidir. “*Eninde sonunda bir eylem, bilerek ya da bilmeyerek, ya yapılır ya da yapılmaz*” (Aristoteles, 2007, s. 53). Esasında, Aristoteles'in amacı, tragedyada olayların nasıl düzenlenmesi gerektiğini göstermektir. Diğer bir ifadeyle Aristoteles için tragedyanın tek dayanağı, öyküdür.

Aristoteles'in tragedyayı bir şiir türü olarak incelemiş olmasından hareketle, onu başvuru noktası olarak kavramsal anlamda tragedyaya ya da trajik olana ilişkin bir şeyler söylemenin bir anlam ifade etmeyeceği ileri sürülebilir. Bu itiraz haklılık payı içermekle birlikte, *Poetika*'da anlatılanların yol göstericiliği inkâr edilemez. Aristoteles'in eylemi bu denli merkezi konuma yerleştirmesi aslında tragedyanın ortaya çıkış şartını belirlemektedir. Zira eylemin olduğu yerde yalnızca nedensel zorunluluk aranamaz. Eylemi ve onun arka planını dikkate aldığımız zaman, tragedyanın da aslında fazlasıyla ahlaksal bir temele oturduğunu fark ederiz. Üstelik tragedyaya söz konusu olduğunda, eylem ve arkasında yatan neden de yeterli değildir. Kişiden tamamen bağımsız seyreden bir katman da söz konusudur. Tragedyayı tragedyaya yapan, esasında eylemin ötesinde, insanın derininde, özünde saklı olan bir şeydir. Aristoteles'in, tragedyanın olmuş şeyleri değil de olabilecek şeyleri anlattığını söylemesini buna bağlayabiliriz. Şunu belirtmekte de fayda vardır: Bernard Freyberg, “Coriolanus'un Oidipal Laneti ve Trajik Kurtuluş Sorunu” başlıklı makalesinde, tragedyaların dramatik yapıya uygun, basmakalıp söylev ve öğütlerden ibaret olmadığını belirtir ve şöyle der: “*Daha ziyade, insanlığın gerçek doğasının kendini gözler önüne serdiği alanlardır*” (Freyberg, 2008, s. 80).

“O halde, tragedyaya ya da trajik olan nedir?” sorusu için aranacak cevabın tek adresi, aslında ‘insan’dır. Bu amaçla biz de mitosa başvurabiliriz. Kral Midas’a

ilişkin olan mitos, insanın trajik yapısını ortaya koyan, en bilinen mitostur. Bir gün Dionysos'un bilge yoldaşı Silenos'u ormanda yakalayan Midas, Silenos'un evrenin bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bilginin peşinde olan Midas, Silenos'a insan için en iyi şeyin ne olduğunu sorar. Ancak aldığı cevap önce, yüzüne patlayan bir kahkaha ve ardından gelen şu sözlerdir: İnsan için en iyisi hiç doğmamış olmaktır. İkinci en iyi şeyse, hemen ölmek. Bu cevabın karşısında Midas çok şaşırır ve derin bir sessizliğe dalar (Arıcı, 2008, s. 68). İnsanın, varoluşuna bir anlam verebilme ihtiyacının bir ifadesidir bu mitos.

Bir başka mitos da, Sisyphos'u anlatır. Homeros, *Odysseia*'da, durumu şöyle dile getirir:

Sisyphos'u gördüm, korkunç işkenceler çekerken/Yakalamış iki avucuyla kocaman bir kayayı/Ve de kollarıyla bacaklarıyla dayanmıştı kayaya/Ha bire itiyordu onu bir tepeye doğru/İşte kaya tepeye vardı varacak, işte tamam/Ama tepeye varmasına tam bir parmak kala/ Bir güç itiyordu onu tepeden gerisingeri. (Homeros, 2003, s. 200)

Homeros'un anlattığı Sisyphos'un bu işkencesi hiç bitmemektedir. Bir cezadır aslında bu; Tanrıların, ruhlar ülkesinde çekmesi için Sisyphos'a verdiği ceza. Her iki mitosta da 'insan'ı görürüz. Midas, Silenos'un sözleriyle, ölümle yüzleşen ve kendini absürdün kucağında bulan çaresiz insandır. Devasa kayayı tek başına, her defasında dağın zirvesine çıkarmaya çalışan Sisyphos mitosunda insana özgü mücadele gücünü görürüz. Nitekim Camus de, Sisyphos'ta insana özgü güveni görür. Ama Camus'yü asıl ilgilendiren, kayanın birkaç saniyede tepeden aşağı yuvarlanması sırasında aşağı bakan Sisyphos'tur. Sisyphos, aynı sıkıntıyı yüklenmek için aşağı inecektir ve yine kayayı zirveye ulaştırmasına çok az kala, o kaya düşecektir. Camus, Sisyphos'un kayayı almak üzere aşağı inme saatini, bilincin saati

olarak niteler. Ona göre bu anda Sisyphos, kayasından daha güçlüdür. Camus, uyumsuz (*absurd*) kahraman dediği Sisyphos'a ait bu mitosu, trajik olarak niteler (Camus, 2004, s. 128, 129).

Tragedyanın ya da trajik olanın insanla doğrudan ilişkisini göstermeye hazırlık olması bakımından değindiğimiz bu iki mitosta, iki farklı yanıla insanı buluruz. Midas'ın karamsar farkındalığının acısını Sisyphos yıkar. Sisyphos'un acısı başlangıçtadır. “*Yeryüzünün görüntüleri usa fazla takıldığı zaman, mutluluğun çağrısı fazla ağır bastığı zaman, insanın yüreğinde keder yükselir: Kayanın yengisidir bu, kayanın ta kendisidir... Ama ezici gerçekler tanındılar mı yok olurlar*” (Camus, 2004, s.129).

Bu noktada Aristoteles'in bir şiir türü olarak üzerinde durduğu tragedyaya ilişkin tespitlerinin, estetik alanla sınırlı kalamayacağı da belirgin hale gelir. Aristoteles *Poetika*'da, tragedyanın karakteristikleri üzerinde dururken, *anagnorisis*'e değinir. *Anagnorisis*, bilme, tanıma demektir. *Anagnorisis*'in önemi şundan kaynaklanır: Kahraman, bildiği andan itibaren trajik olan gün yüzüne çıkar. Ama bu bilme, farkına varış, karamsarlığın, çaresizliğin, değersizliğin değil, kabullenerek bunları aşmanın yolunu açabilir. Bu noktada bir kez daha Nietzsche'ye kulak vermek gerekir. Yunan insanıyla tragedyayı bir araya getirenin ne olduğunu sorguladığı ve kendi çağının insanını eleştirdiği *Tragedyanın Doğuşu*'nda, “*kötümserlik, zorunlu olarak çöküşün, yıkılışın, başarısızlığın, yorgun ve zayıf düşmüş içgüdülerin işareti midir?*” diye sorar ve “*...tıpkı, öyle görünüyor ki bizde, “modern” insanlarda ve Avrupalılarda şimdi olduğu gibi?*” (Nietzsche, 2005, s.8) diye arkasını getirir. Antik Yunan tragedyası, Yunanlıların en güçlü, parlak döneminde ortaya çıktıysa, bunun nedenini nerede aramak gerekir? Çünkü Nietzsche'ye göre Yunanlı, varoluşun beraberinde getirdiği o müthiş huzursuzluğu

biliyordu, bu huzursuzluk ve korkuyla iç içe yaşıyordu. Dolayısıyla böylesi bir huzursuzluğun üstesinden gelmesi gerekiyordu. Bu gerekliliği, yeni bir ara boyut açarak yerine getirebildi Yunan insanı; yaşamaya bunu yaparak devam edebildi. İşte tragedya, bu ara boyutta ortaya çıktı. Tezin ilk bölümünde üzerinde durulacak olan Unamuno da, trajik duyguyla kötümserlik arasındaki ilgiyi görmüş ve trajik duyguyu, kötümserliği verimli bir iyimserliğe dönüştürmenin anahtarı haline getirmiştir.

# BİRİNCİ BÖLÜM: UNAMUNO'DA TRAJİK KAVRAMI

## 1.1. Unamuno'da Trajik Çatışma

*Mesele şu: İnsan bir kez daha kendini yitirdi. Bir kez daha, çünkü ne yeni, ne de rastlantısal bir şey bu. Tarih boyunca kendini nice kez yitirmiştir insan – dahası, öbür tüm canlılardan farklı olarak, kendini yitirme, varoluşun ormanında, kendi iç dünyasında yitme yetisi onun oluşumsal özelliğidir ve bu korkunç yitme duygusu sayesinde, insan var gücüyle harekete geçerek kendi benliğini yeniden bulmaya çabalar. Kendini yitmiş duyma yeteneği ve tedirginliği, insanoğlunun trajik yazgısı, aynı zamanda da yüce ayrıcalığıdır.*  
(Gasset, 1999, s. 52)

Yukarıdaki alıntı, Unamuno'nun *Yaşamın Trajik Duygusu*'ndan neredeyse kırk yıl sonra bir başka İspanyol, Ortega y Gasset'ye aittir. Ortega y Gasset'nin sözünü ettiği duygunun ve tedirginliğin, aslında bir ayrıcalık olduğunu fark edişinin ve bunu trajik olarak adlandırmasının köklerini Unamuno'da aramak gerekir.

Miguel de Unamuno, 98 Kuşağının en ateşli temsilcisi olarak anılır.<sup>3</sup> Aslında Unamuno'yu anlayabilmek biraz da İspanya'yı ve İspanyolluğu anlamaktır. Çünkü filozof kimliğinden çok edebiyatçı kimliğiyle hatırlanan Unamuno'nun kalemini ayrıcalıklı kılan şey, onun İspanyol kimliğinde gizlidir. *İspanya: Bir Başka Avrupa* adlı kitabında Gül Işık, İspanya'nın Avrupa'yla bitmek bilmeyen gerilimini dile getirirken şöyle demektedir: “Yüzyılımızın başlarında, İspanya'nın yetiştirdiği en ünlü aydınlardan Miguel de Unamuno bu varoluşsal çelişkinin kaskacında uzun süre bunaldıktan sonra “salt İspanyolluğu” seçiyor” (Işık, 2005, s. 19). Görkemli yılların

---

<sup>3</sup> 1898 yılı, İspanyanın ulusal felaket yılıdır. 16. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlayan, Avrupa'daki gelişmelere ayak uyduramayan ve ekonomisi günden güne tükenen İspanya, 1898 yılında henüz yeni bir devlet olan ABD ile savaşa girer ve payına düşen, ağır bir yenilgi olur. Bu yıl, her anlamda ülkenin kendisiyle yüzleşmek zorunda kalacağı bir yıl olacaktır.

ardından, ülke tarihindeki şiddetli gerilimler, kırılmalar, gelgitler ve İspanya'nın yüzyıllar boyu Avrupa'nın dışlanan çocuğu olarak kalması, Unamuno'nun düşünce dünyasını da önemli ölçüde etkilemiştir, diyebiliriz. Unamuno, *“yüzyıl sonu Avrupa'sının ve İspanya'sının tarihsel ve metafizik bunalımlarını yaşamış, ülkesinin 1898'den 1936'ya değin tüm çöküntüsüne ve çırpınışlarına tanık olmuş, tüm kavgalarına katılmış bir aydıdı; bunun ağır bedelini ileride ödeyecekti”* (Işık, 2005, s. 157). Sözü edilen bedel, ülkesinden uzaktaki sürgün hayatıdır. 98 Kuşağı, İspanya'nın her anlamda bir yüzleşme zorunluluğunun sonucudur. Sahip olduğu kültürel mirasa rağmen, ekonomik durgunluktan, teknolojik gerilikten, etkilerini yaşamakla beraber Aydınlanma'yı tecrübe etmemiş olmasından, kilisenin önlenemez baskısından kaynaklanan bir yüzleşmedir bu. İspanya'nın kendine sorduğu başlıca soru ise, Avrupalı olup olmadığıdır. Ayakta kalabilmek için Avrupalı olma zorunluluğuna karşın, İspanyolluğundan taviz vermek istemeyen bir ülkedir söz konusu olan. Bu yüzden, *“98 Kuşağı yazarlarının dikkati genelde siyasal rejim ve toplumsal yapılanmanın bozuklukları üzerinde değil, ulusal psikoloji üzerinde yoğunlaşıyordu”* (Işık, 2005, s. 166).

*Yaşamın Trajik Duygusu* da bir anlamda, söz konusu ulusal psikolojinin bir dışavurumudur. Burada bir yandan Unamuno'nun varoluşsal bunalımına tanık olurken, bir yandan da çağın Avrupa'sına eleştirel bakışını görürüz. *Yaşamın Trajik Duygusu*, bir anlamda İspanyol ruhuna bir güzellemedir denebilir. Avrupa'ya yetişmek ve 'ben de varım' diyebilmek için, içinde bulunduğu durumdan sıyrılması gerektiğinin bilinciyle, sahip olduğu kültürel mirası, İspanyol ruhunu kaybetmek istemeyişin verdiği geriliminin bir ifadesidir. Bu yüzden Unamuno'yu okurken, arka planda ya da derinlerde, bu yaralı ulusal psikolojinin varlığı kendini belli eder. Aslında Unamuno da tıpkı Nietzsche gibi, “modern” insanın, Avrupalının açmazını

görmektedir. Nietzsche'nin Sokratesçi kültür dediği modern insan, kendinin yol açtığı sonuçları görmeye başlayarak, bu sonuçlardan korkar ve kendisinin hiç de sağlam bir temele oturmadığının, geçiciliğinin ayırdına vararak, kendiyle çelişkiye düşer. Nietzsche bunu, “*kuramcı insanın kendi yol açacağı sonuçlardan dehşete kapılmış ve tatminsiz bir halde, varoluşun korkunç buz ırmağına güvenmeye artık cesaret edemediği o kopuş*” (Nietzsche, 2005, s. 121) diye ifade eder. Bu anlamda *Yaşamın Trajik Duygusu* da “modern” insana ilişkin bir eleştiridir. Kabul etmek gerekir ki, Unamuno'nun duyduğu sıkıntı daha derindir. Bir yanıla Avrupa'dan geri kalarak, dışlanmış, ötekileşmiş İspanya'nın Avrupa'ya benzeme çabası, öte yandan kaybetmek istenmeyen İspanyolluk bilinci... varolmak isteyen, kendi özünü kaybetmek istemeyen bir ulus. Peki ama nasıl? İşte Unamuno bizim burada üzerinde duracağımız düşüncelerinin yanı sıra bunun arayışındadır. Bu anlamda *Yaşamın Trajik Duygusu*, sessiz ama inançlı bir başkaldırıya benzer.

*Yaşamın Trajik Duygusu*'nda Unamuno'nun biricik problemi, insandır. Bütüne baktığımız zaman, insanın, yüzleşmek durumunda olduğu varoluşsal bunalımın harekete geçirdiği, karamsarlıkla umut arasında salınıp duran benliğini, varoluşunu sorgulayış ve bütün bir felsefe tarihinin eleştirisidir söz konusu olan. Ne var ki Unamuno bu karamsarlığı aşmayı bilecek ve yeni bir etik anlayışla karşımıza çıkacaktır. Söz konusu etik anlayış, Unamuno'nun varoluşsal bunalımının pratik sorun haline gelmiş bir meyvesidir diyebiliriz. Kendisinin de dile getirdiği gibi, üstelik verimli bir anlayıştır bu. Unamuno'yu bizim için ayrıcalıklı kılan da, onun karşılıklı sorumluluk yükleme veya karşılıklı kabul ettirme ahlakı dediği etik ilkedir.

*Yaşamın Trajik Duygusu*'na Unamuno, ‘insan’ı anlatmakla başlar. Bu insan, onun etten ve kemikten insan demeyi tercih ettiği somut insandır. Unamuno için, ‘insanlık’ sözcüğü gibi ‘insan’ sözcüğü de açık bir anlam ifade etmez.

Unamuno, ‘insan’ı felsefe tarihinde yüklendiği bütün anlamlardan sıyrır. Ona göre felsefe, “dünya ve yaşam üzerine tek ve tam bir kavram oluşturma gereksinmemize karşılık verir” (Unamuno, 1986, s. 14). İnsanın niçin felsefe yaptığının cevabı da insanda gizlidir. Gerçekte filozofun neyin peşinde olduğudur önemli olan. Unamuno’ya göre ulaşılmak istenen şey ne bilgidir, ne de hakikat vs. Felsefe, ona göre amacını kendinde taşıyan bir etkinlik değildir. İnsan, yaşamak için felsefe yapar. Dolayısıyla Unamuno için her zaman öncelikli olan, yaşamaktır. İnsan, yaşama öylesine tutkundur ki, felsefe de aslında acı verici olan bu tutkunun bir ürünüdür. En kaba tanımıyla felsefe eğer bir tür sorgulayırsa, en bilinen ifadesiyle, insanın ‘nereden gelip, nereye gittiğini’ arayışsa, Unamuno’ya göre burada insanın peşinde olduğu asıl soru, “ne için?” sorusudur. İşte yaşamak ve “ne için?” sorusu Unamuno’nun düşünce dünyasının temelini oluşturur. Unamuno, trajik duyguya da bu temelden ulaşır. Bilginin mutlak gücüne karşılık o, yaşamın mutlak gücüne inanır. “Ne için?” sorusunun ardında yatan şey de, yaşamdır. İnsan bu soruyu sorar, çünkü aslında tamamen yok olup olmayacağını merak etmektedir ve yok olmak, ölmek istememektedir. İşte insanın bu ölümsüzlük arzusu, Unamuno için çok önemlidir. Öyle ki, felsefenin ve insanın peşinde koşarak, mutlak bir güç haline getirdiği bilginin kaynağı da aslında, insanın ölümsüzlüğe olan eğilimidir. Dolayısıyla Unamuno bilimin ve felsefenin kaynağında, insana ait bir duyguyu görmektedir.

Gerek *Yaşamın Trajik Duygusu*’na, gerek *Günlükler*’e ve başta *Sis* olmak üzere diğer edebi eserlerine baktığımızda, ölüm ve hiçliğin Unamuno’da âdeta bir takıntı haline geldiğini görürüz. Nitekim Unamuno kendi içindeki savaşı çok şiddetli bir biçimde yaşamıştır. İncancıyla olan hesaplaşmasında, inanmakla inanmamak arasındaki gidip gelmelerinde, önce inancına kesin olarak yüz çevirip sonra ona tekrar geri dönmesinde hep aynı huzursuzluğun, hiçlik karşısında duyulan huzursuzluğunun



rolü vardır. Kendisi de, hayatını içsel bir savaşım olarak nitelemektedir. Onun, *Obermann*'da “*insan zekası gerçekleşen şeylerle, onların bilinmeyen sonuçları arasındaki bağlar arasında bunılır*” (Sénancour, 1961, s. 121) diyen Sénancour'a olan ilgisi de bu yüzdendir. Gerçekten de, *Obermann*'da Sénancour ile Unamuno arasındaki duygudaşlık açıkça görülür. “*Yenemediğimiz bir duygu, elde edilemeyen şeylere sürükler ilkin bizi, zevke boğar, sonra da ulaşılamayacağını sezdirerek üzüntüye götürür...*” (Sénancour, 1961, s. 56). Sénancour'un sözünü ettiği duygu, Unamuno'nun trajik duygusundan başkası değildir.

Unamuno'da trajik kavramı deyince neyi anlamalıyız? Aslında “Unamuno'da trajik nedir?” sorusuna verilecek, “trajik şudur” şeklinde açık bir cevap yoktur. Çünkü Unamuno bize trajik olanın tanımını vermez, trajik olanı anlatır. Biz, Unamuno'nun anlattıklarından anlarız ki, trajik olan, insanın ve yaşamın ta kendisidir. Unamuno'nun trajik duygu dediği şey, ölüm karşısındaki huzursuzluktan, bilinmezlikten duyulan korkudan ve hep yaşama özleminden doğan duygudur. Trajik olanın yapısında, karşıt unsurların bir arada oluşundan ileri gelen bir çelişki barındırdığını kabul edecek olursak, bu unsurların neler olduğu Unamuno'da açıktır: Yaşam ve ölüm, ölümsüzlük özlemi içindeki duygu ve ölümü kabullenen akıl, yaşamak ve bilmek. Unamuno, ilk bakışta aksini yapıyor gibi görünse de, aslında akli ve bilimi dışlıyor değildir. Ama insana ilişkin, insanca bir durumdan söz etmektedir. Ona göre bilim, insanın giderek artan mantıksal ve entelektüel ihtiyaçlarını, gerçeği öğrenme arzumuzu tatmin eder; ama kalbimizin ve istememizin ihtiyaçlarına yanıt veremez. Aksine, ölümsüzlük açlığımızın karşısındadır. Dolayısıyla rasyonel olan ile yaşam birbirine karşıttırlar. Yaşamsal olan, akla zıt; akılsal olan da yaşama karşıdır. *Sis* adlı eserinin önsözünde Victor Goti, Unamuno için bir eleştiri olarak nitelenebilecek şu sözleri dile getirir: “*Onun*

*aklı; eğer ölümsüz değilse, öbür insanların, keza bütün nesnelere ruhu, Ortaçağdaki safdil katoliklerin inandıkları gibi, gene aynı anlamda ölümsüz değilse, hiçbir şeyin değeri olmadığına, bu takdirde uğraşıp didinmeye değer hiçbir şeyin bulunmadığına saplanmıştır”* (Unamuno, 2002, s. 11). Unamuno akıldan yoksun değildir, daha doğru bir ifadeyle, akli dışlanmış ya da akla karşıt bir tutum sergilemiş değildir, ama duygu onun esas kaynağıdır.

Yaşamın trajik duygusunu da, insanın yok oluş ve hiçlik karşısında hissettiği duygulara dayandırır Unamuno. Sevgi, acı çekme, acıma, trajik duyguyu ortaya çıkaran bir sürecin zincirleme halkaları gibidir. Unamuno’ya göre manevi sevginin özünde, acı çekme ve acıma vardır. İnsanlar ortak bir acıyı paylaştıkları zaman, ortak acıyla duygulandıkları zaman aslında birbirlerine acırlar ve birbirlerine manevi sevgi duyarlar. Unamuno’ya göre gerçekten sevmek, acı çekmektir. Sevgi ise çoğaldıkça, her şeyi kucaklar ve acır. Çünkü insan aslında kendine benzeyeni sever, Çünkü kendi içine dönüp baktığında insan, kendi boşluğunun, hiçliğinin farkına varır. Sonlu oluşun verdiği acıdır bu ya da varolmak karşısında duyulan sıkıntıdır. *Sis*’in kahramanı Augusto, kendisiyle olan konuşmalarının bir yerinde şöyle demektedir: *“Hemen bütün insanlar bilmeden sıkılırlar. Sıkıntı hayatın temelidir ve biz oyunun, eğlencelerin, romanların ve aşkın keşfedilmesini yalnız sıkıntıya borçluyuz. Hayatın sisi, tatlı bir sıkıntıyla karışır; tatlı sert bir likör gibi”* (Unamuno, 2002, s. 38). İşte bu sıkıntıyı insan, yalnız kendi içine döndüğünde hissetmez. Kendi dışındaki ve kendisiyle aynı yazgıyı paylaşan her şey ona bu sıkıntıyı yaşatır. Böylece insan kendi dışındaki canlı ve hatta cansız nesnelere de acır ve sever onları. Çünkü onları da kendi içinde duyar, kişileştirir. Zaten sevgi, Unamuno’ya göre sevilen şeyi kişileştirmektir. Unamuno, Victor Goti’nin kaleme almış olduğu Önsöz’de yazılanları doğrularcasına şöyle der *Yaşamın Trajik Duygusu*’nda: *“Bir*

*gün göklerden yitecek olan zavallı yıldız ben acıyor ve onu seviyorsam, bu, sevginin, acımanın, bana onda belli belirsiz bir bilincin, ona yıldızdan daha başka bir şey olmamak ve bir gün yok olmak acısını çektiren bir bilincin varolduğunu hissettirmesindedir. Çünkü her bilinç ölüm ve ıstırap bilincidir”* (Unamuno, 1986, s.138). İnsanın içinde duyduğu bu sevgi, bütüne yöneldiğinde, yani tüm evreni kucakladığında, onu da kişileştirir. Evrenin de bilinci vardır artık. İşte bu evren bilinci, Tanrıdır. İnsan kendi sonlu oluşundan duyduğu acıyla, içine düştüğü boşluk ya da her şeyin boşuna olduğu duygusuyla hep aynı sorunun peşinden koşar: “ Ne için?” Diğer bir ifadeyle anlamın peşindedir insan, varoluşun anlamının peşindedir. İnsan kendini hiçlikten korumak için, varoluşuna bir anlam verme ihtiyacıyla evreni kişileştirir, ona bilinç atfeder. Unamuno’ya göre amacın, amaçlılığın olması için bilincin olması gerekir çünkü. Dolayısıyla evrene bilinç atfederek, onu kişileştirerek Tanrı’yı yaratan insan, aslında varoluşa anlam verme ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Unamuno’nun sözünü ettiği Tanrı, akıl yoluyla ulaşılan Tanrı değildir. Unamuno Tanrıyı rasyonellikten arındırır. Onun sözünü ettiği Tanrı, tanımlanabilir olan, her şeyin ilk nedeni olan bir Tanrı değildir. Tanrısallığa özleminden doğan, dolayısıyla hiçlikten doğan bu Tanrı, hissedilen Tanrıdır. Akılla kavranan değil, gönülde duyulan Tanrıdır. Deizm, yani Tanrının varlığını kanıtlamak için, onu üstün bir ilk neden olarak gören Tanrı anlayışı, Unamuno’ya göre mantıksal olarak işlerliği olsa da, bizim asıl cevabını aradığımız soruya bir açıklama getiremez. İnsan, evreni, bütünü bir kişi gibi, bilinç olarak duyabildiği zaman, özlemini duyduğu Tanrısallığın Tanrısına ulaşır.

Varoluşuna anlam verme ihtiyacıyla, ölümsüzlük özlemi içinde olan insandaki akıl-duygu geriliminde Unamuno tartışmasız duygudan yanadır. Akıl, bize maddi dünyayı veren duyulur algıları düzenler. Ne var ki, bakışını bu algıların kendi

gerçekliklerine yönelttiğinde, onları çözer ve bizi görünüşler dünyasının içine sokar (Unamuno, 1954, s. 191). Unamuno'ya göre bu akıl, nihilisttir ve yok edicidir ve bu etkisini, insanın manevi dünyasına yöneldiğinde de gösterir. Bu bakımdan Unamuno sakınmaksızın hayalden yana olduğunu ifade edecektir. “Çünkü akıl yok eder, hayal tamamlar ya da bütünler; tek başına akıl öldürür, hayalse hayat verir” (Unamuno, 1954, s. 191). Hayal, yani duygu, yani gönül, ‘hiç’ diyen akla karşılık ‘hep’ der. Dolayısıyla insanı Tanrıya inanmaya iten şey, aklın ihtiyacı değil, gönlün ihtiyacıdır. İnsan kendi için duyduğu ölümsüzlük özlemiyle, ölümsüz Tanrıya inanmak ister. Unamuno için Tanrıya inanmak, onun varlığı için özlem duymaktır. Ama dahası, Tanrı varmış gibi eylemde bulunmaktır. Onun varolması için duyulan özlemi, eylemimizin içsel kaynağı haline getirmektir. O halde Unamuno insanın eylem ilkesini, aslında ondaki ölümsüzlük özlemine dayandırmak ister diyebiliriz. Unamuno'nun sonuçta bir eylem ilkesine, yaşam ilkesine varışı da buraya dayanır.

Acı çekme, acıma ve sevgi, insanın ölümsüzlük özleminin, varoluşuna bir anlam verme ihtiyacının birer dışavurumuydu. Unamuno daha sonra, bu en insanca duygudan bir eylem fikrine, yaşam ilkesine varan düşüncesinin taşlarını döşemeye devam eder. En kısa ifadesiyle, insandaki ölümsüzlük ya da Tanrısallık özlemi, bunun olabileceğine duyduğu istek, umudu doğurur. Umut eden insan, inanır. Umut ve inanç ise, sevecenliği doğurur. Unamuno'ya göre insanın sahip olduğu bu ölümsüzlük özlemi, ondaki güzellik, amaçlılık ve iyilik duyularını doğurur. Dolayısıyla Unamuno, trajik duyguyu estetiğin ve etiğin temeli haline getirir. Trajik duygu ise akılla duygunun bitmek bilmeyen çatışmasından doğar. İnsanın, tüm canlıların ve hatta cansız varlıkların bir sonu olduğunu bilen, ölümü kabullenen akıl ile bu gerçeği hiçbir zaman kabul etmek istemeyen duygunun ya da gönlün çatışmasıdır bu. Görüldüğü gibi Unamuno, trajik çatışmada, duygudan yana gibi

görünmektedir. Unamuno, gerçekten de bir duygu insanı olmakla beraber, esasında asıl sahiplendiği şey, trajik çatışmanın kendisidir. Diğer bir ifadeyle ne akılı yadsımaktadır, ne de duyguyu görmezden gelmektedir. Trajik duygu, akıl ve duygunun karşı karşıya gelmesi ve çatışarak kucaklaşması olmadan ortaya çıkamaz.

## 1.2.Yaşamın Trajik Duygusu

Trajik duygunun, pratik bir sorun olarak sonuçta etik bir öğretiyeye dönüşmesinden önce tekrar bu duygunun ne olduğuna bakmakta yarar var. Bu durumda, Unamuno'nun üzerinde durduğu, trajik duygudan etiğe giden yolun basamakları gibi algılayabileceğimiz acı çekme, acıma, sevgi ve sonrasında gelen umudun ve inancın asıl kaynağına bakmak gerekir. İnsan olmanın sıkıntısını, varolmanın sıkıntısını olanca rahatsız ediciliğiyle –bir tür iç ağrısı da denebilir– yaşayan Unamuno'nun bizimle yüz yüze getirdiği trajik duygu, akılla duygunun, akılsal olanla yaşamsal olanın savaşıdır. Ruh eğer “bireysel bilincin bütünlüğü ve devamlılığı”ysa, ruhun ölümsüzlüğü, rasyonel olarak, akla dayanarak kanıtlanacak bir şey değildir. Aksine, ölümlülüktür kanıtlanabilir olan. İnsan mantığın esiridir, onsuz düşünemez ve mantığı her zaman en köklü arzusunun hizmetine sokmaya, onun için kullanılabilir hale getirmeye çalışır (Unamuno, 1954, s. 110). Nitekim mantığın bu şekilde kullanılmasının en açık örneğini, Ortaçağ'da görür Unamuno. Çünkü bu dönemde mantık, kendini yerleşik otoriteye dayandıran teoloji ve hukuk yararına kullanılmıştır. Ölümsüzlük özlemine arka çıkmak için akla veya mantığa dayandığını iddia eden tüm savlar, Unamuno'ya göre avukatlık ve sofistlikten ibarettir. Avukatlık dediğimiz şey esasında, mantığın, savunulmak istenen sav için kullanılmasıdır. Bu anlamda rasyonel olma iddiasındaki Tanrıbilim de, bir tür

avukatlıktır. Çünkü Tanrıbilimin temeli, dogmadır. Diğer bir ifadeyle bir tür emirdir ya da yasadır. Verilmiş olan bir şey vardır ve bu haklı çıkarılmak istenir. Bu bakımdan Tanrıbilim de, avukatlık da dogmacıdır. Oysa bilimsellik ve rasyonalizm şüphecidir, araştırmacıdır. Unamuno'nun gerçek şüpheden anladığı budur, yani araştırmacı şüpheci. Güvensizlik, belirsizlik anlamında şüphe ise, aklın yanlış kullanımından kaynaklanır. Akıl, dogma için, Tanrıbilim için kullanılıncaya, şüphe de sarsıntıya uğrar Unamuno'ya göre. Çünkü dogma ya da avukatlık, bilmediğinden şüphe etmez. Bilimse, bilmemeye ve araştırmaya dayanır, şüphe etmeyi öğretir. Aklın böyle birbirine zıt kullanımı (dogma ve tam tersi için), şüpheden şüphelenmeyi ortaya çıkarır. “Unamuno için bunun önemi nedir?” denecek olursa, Unamuno aklın bu yanlış kullanımına, akılla ilgisi olmayan hatta akla karşı olan şeyi, akılla haklı çıkarma ya da uzlaştırma çabasına karşıdır. Evet, bilim bizim gerçeği öğrenme ihtiyacımızı karşılamaya hazırdır ve karşılamaktadır da. Ama işte, insanın bambaşka bir yanı daha vardır. Unamuno'da bu bazen duygu olur; bazen gönül, bazen özlem veya isteme olur. Bilim, bizim gönlümüze bir cevap vermez.

Duygu, teselliye gerçeğe çevirmeyi başaramaz, akıl da gerçeği teselliye çeviremez. Ama akıl, gerçeğin, hakikat kavramının kendisinin ötesine geçerek, kendini şüpheciliğin derinliklerine batırmayı başarır. Ve bu uçurumda aklın şüpheciliğiyle gönlün umutsuzluğu karşılaşır ve bu karşılaşma, üzerine inşa edilecek teselli için bir temelin keşfine yol açar (Unamuno, 1954, s.123).

O halde trajiği ortaya çıkaran, aklın şüpheciliğiyle gönlün özlemi ve umutsuzluğunun karşı karşıya gelmesidir. Dahası trajik olan, birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan bu ikisinin, birbiriyle uzlaşmaksızın kucaklaşmasıdır. Aslında şüphe, Unamuno için de olmazsa olmazdır denebilir. Çünkü iki karşıt öğenin

kaynaştırıcısıdır bir yerde. Daha doğrusu, bir kaynaştırıcı olmanın ötesinde, akılla duygu savaşının kendisidir. Savaşın ta kendisidir Unamuno'nun şüphesi. Bu şüphe, en incelikli açıklamasını şu satırlarda bulur:

Ölümün, kişisel bilincine, belleğine son vereceğine inanan birinin, ruhunun gizli bir köşesinde, hiç bilmeden belki de kendisi, bir gölge durur gizliden gizliye, belirsiz bir gölge, bir duraksama gölgesinin gölgesi ve o kendi kendine, “öyleyse, bu geçici yaşamı yaşamak gerek, madem ki başkası yok!” derken, bu gizli köşenin sessizliği seslenir ona ve fısıldar: “Kim bilir!...” O belki onu işitmediğini sanır, yine de işitir ama onu. Ve bunun gibi gelecekteki yaşama en çok inanç besleyen inançlının ruhunun gizli bir yerinde boğuk bir ses vardır, bir duraksama sesi, kulağına fısıldar: “Kim bilir!...” (Unamuno, 1986, s. 121, 122).

Akıl, Unamuno'ya göre bizi mutlak şüpheciliğe, insanı varolduğundan şüphe duymaya götürmez, götürmez. Ama yaşamsal şüpheciliğe, açıkçası yaşamsal yadsımaya götürür. Bilincin devamlılığına ilişkin bu şüphe ve yadsıma, akılla gönül, (ya da duygu, ya da özlem) arasındaki savaştan doğar. Aklın yaşama ilişkin şüpheciliğiyle, gönlün yaşama ilişkin umutsuzluğu, Unamuno'ya göre insanın en büyük tesellisini doğurur. Tereddüt, tesellidir. İşte bu tereddüt, belirsizlik ya da duraksama, Unamuno'yu anlayabilmenin ve yanlış anlaşılmanın önüne geçmenin anahtarıdır. Ne mutlak akıl varlığıdır insan ne de tam tersi. Bu bağlamda, inanç çok önemli bir yer tutar Unamuno'da. Ama onun inancı, dogmaya değil tereddüte dayanan inançtır. Unamuno'nun Don Quijote'ye olan ilgisinin arkasında da bu inanç vardır. Gerçi Unamuno'nun bu ilgisinin en arka planında İspanya'ya özgü açmazları da dikkate almamız gerekir. Nitekim Don Quijote'nin “Sunuş” bölümünde Jale Parla şöyle demektedir:

Don Quijote toplumla ters düşen modern roman başkişisinin öncüsüdür. Cesareti, azmi, adalet ve eşitlik duygusu, katıksız sadakati, kimliğini kendi kendine belirleme kararı, onu bekleneceği üzere destansı bir kahraman ya da efsanevi bir yiğit yapmaz. Tersine sürekli yenilgiye uğrayan, dışlanan, anlaşılmayan, anlaşılırsa da alay edilen, kazandığı zaferlerde bile ardında buruk ya da acı bir tat bırakan, özetle, artık toplumla bütünleşmesine olanak olmayan, yabancılaşmış bireydir o (Cervantes S., 2010, s. 26, 27).

Bu arka planı bir yana bırakacak olursak, Sancho Panza'nın Don Quijote'ye olan inancı, Unamuno'ya göre insanca olan inançtır, insan inancıdır. Çünkü tereddüte, şüpheye dayanır onun inancı. Gözü kapalı bir inanç değildir onunki. Bu bakımdan Sancho Panza ne kadar aptal değilse, Don Quijote de o derece aptal değildir, umutsuzdur sadece. Unamuno, onun kahramanca umutsuz olduğunu söyler. Don Quijote, içsel ve teslim olunmuş umutsuzluğun kahramanıdır, ruhu akılla ölümsüz arzusunun savaş alanına dönmüş insanın örneğidir (Unamuno, 1954, s. 137). Don Quijote, inancı tereddüte, belirsizliğe dayanan vitalistin örneğiysen; Sancho Panza da aklından şüphe eden rasyonalisttir. Aslına bakılacak olursa, Unamuno'nun Don Quijote'ye olan bağlılığını tesadüfi bir ilgi olarak anlamamalıyız. Unamuno nasıl ki, aklın duyguya veya duygunun akla olan üstünlüğünü kabul etmiyorsa, hiçbir düşüncenin bir diğerine üstünlüğünü kabul etmiyorsa, aynı durum Don Quijote'de de söz konusudur. Ve bu nokta bizim için önemlidir. Unamuno aslında yaşama bir anlam verme ihtiyacıdır. İnsanın bu ihtiyacı, onu önce bir boşluğa düşürür, peki sonra ne olur? Tüm değerleri yadsıyan, her şeye “olur” diyen bir insan mı ortaya çıkacaktır? İşte Unamuno kendini bu kırılma noktasında, relativizmin boşluğuna düşmeyerek belli eder. Nitekim, Jale Parla'nın kaleme almış olduğu “Sunuş” yazısında şöyle denmektedir:



Peki, son sözün hiç söylenmediği, hiçbir fikir ya da inancın diğeri üzerinde egemenlik kurmasına izin verilmediği bu metin, tüm değerleri yadsıyan, sonsuz bir görecelik sistemi içinde her çeşit “anlam”landırma uğraşının altını oyan bir metin mi? Bence hayır. Don Quijote anlamsızlığı kanıtlamaya değil anlam arayışını desteklemeye yönelik bir metindir... (Cervantes, 2010, s. 27)

Arayış hiç bitmez; insanın içinde yaşattığı savaşın, yani trajik duygunun gösterdiği tek adres, umutsuzluk olamaz. O halde, umutsuzluk Unamuno için sakınılması gereken bir şey değildir. Akılla duygunun, o uzlaşmaya varması mümkün olmayan savaşıdan doğan belirsizlik ve umutsuzluk, yukarıda da dediğimiz gibi, Unamuno için iyinin ve güzelin, etiğin ve estetiğin temeli haline gelir. İnsanın kendini dibinde bulduğu uçurumunda, onu uçuruma götüren trajik duygu, umutsuzluğu umuda dönüştürebilir. Unamuno'nun göstermek istediği budur. Unamuno, içinde bulunduğu bu tehlikeli durumun (trajik açmaz da diyebiliriz), insanın eylemleri için, dayanışma ve hatta ilerleme için bir kaynak olabileceğini dile getirir (Unamuno, 1954, s. 144). Esasında Unamuno'nun asıl ve tek çabası da bunu göstermektir. Dolayısıyla dile getirdiklerinin, birtakım duygusal gelgitlerden ibaret olamayacağını bize anlatmaya çalışır. Önceki paragrafta da sözünü ettiğimiz gibi, içinde bir yerlerde ölümsüzlük özlemi taşıyan insanın, yaşama anlam verme arayışının onu nihilizme ve relativizme götürmek durumunda olmadığını gösterir.

O halde Unamuno'ya göre insanın en temel duygusu, bilinçliliğinin devamlılığını kaybetmemeye duyduğu arzudur. İnsan, kişisel, somut kimliğini kaybetmek istemez. İnsanın bu duygusal probleminin başka bir soruya, Tanrının olup olmadığı, evrenin bir amacının olup olmadığı sorusuna dönüştüğü ileri sürülebilir. Kendisini kendisinin dışına yerleştiren, dolayısıyla kendisini nesnel hipotetik bir

konuma yerleştiren (ki Unamuno'ya göre bu, hiç de insanca olmayan bir konumdur) kişi için “niçin?”, “ne sebepten?”, “neden?” sorusunun yanına yaklaşılır bir tarafı yoktur, saçmadır. Varolan her Şeyin gelip geçiciliğine, evrenin bir amacının olmamasına, aklın itiraz edeceği bir durum yoktur. Ama kendi içinde yaşayan, acı çeken, arzulayan için bu soru, bir ölüm kalım sorunudur (Unamuno, 1954, s. 239). Bunun için “kendini ara, kendini bil” ilkesi, daha sonra “işini bil ve onu yap” ilkesine dönüşür. Ama Unamuno, yapılan işin de gelip geçici olduğunun ve kalıcı olamayacağının bilincindedir. “Niçin?” sorusunun önemi buradadır, çünkü bu soru, “nasıl?” sorusuna verilecek cevabı da belirleyecektir. İnsan, işini yapma biçimiyle, peşinde olduğu amaca uygun hareket etmiş olur. Amaç (lmszlk, kalıcılık), eylemin (yapılan işin) biçimini belirlerken, eylem de amacı haklı çıkarmış olur. Bu bakımdan Unamuno'nun ortaya koymuş olduğu trajik duygusu, etik bir yaşam ilkesinin de temelini oluşturur.

### **1.3. Unamuno'da Trajik Olan ile Etik İlişkisi**

“Buraya kadar anlatılanlardan neyi anlamak gerekiyor?” ya da “bunlardan ne gibi bir sonuç çıkıyor?” diye sorulacak olsa, ilk akla gelen cevap, Unamuno'nun çelişkiler içinde, kafası karışık bir yazar olduğudur. Bir çelişki yumağı olduğunun kendisi de farkındadır. Ama o zaten varoluşunu, yaşamın özünü, kendi içinde yaşadığı o savaşta, kalbiyle kafasının savaşında bulmaktadır. Peki, böyle birinin bize sunabileceği bir yaşama ilkesi olabilir mi? Şaşırtıcı olsa da, bu soruya verilecek cevap, olumludur.

*“Boş bir hayat neye yarar? Duygu hayatı taşkın bir hilikse, onu daha sakin bir hiçliğe bırakmak daha iyi olmaz mı? Bana yle geliyor ki, akıl her Şeyde bir*

*sonuç arar. Öyleyse söylesinler bakalım, benim hayatımın sonu nereye varacak?”* (Sénancour, 1961, s. 134). Böyle diyor Etienne Pivert de Sénancour *Obermann*'da. Bir tek cümle dahi Unamuno'nun ona olan ilgisini haklı çıkarır niteliktedir. Nitekim eserin tamamı okunduğunda, ikisinin de aynı ruhla yazdığını görürüz. Unamuno, Sénancour'un bir cümlesini alıp, onu bir yaşama ilkesi haline dönüştürür. Şöyle der Sénancour: *“İnsan ölümlüdür. – Olabilir; ama direnerek ölelim, ve, yokluksa eğer bizi bekleyen, bilelim ki bu bir adalet değildir”* (Unamuno, 1986, s. 243). İşte, Unamuno, Fransa'nın en trajik gönül ve duygu adamı olarak nitelediği Sénancour'un bu cümlesinde ufak bir değişiklik yaparak, onu bir eylem ilkesi haline getirir: *“Ve yokluksa eğer bizi bekleyen, öyle hareket edelim ki, bu bir adaletsizlik olsun”* (Unamuno, 1954, s. 269). Kaynağını çelişkide, belirsizlikte, şüphede bulan bir eylem temelidir bu. Unamuno, belirsizliğin, şüphenin, kaderimizin gizemiyle olan daimi mücadelenin, zihinsel umutsuzluğun, katı ve sağlam bir dogmatik temel eksikliğinin, bir etik için temel olabileceğini göstermek ister (Unamuno, 1954, s.257). Hiçbir kuramsal ilke veya dogma, etik bir eylem ilkesi olamaz Unamuno için. Eylemin özünde yatan temel, insanın en köklü arzusu olmalıdır. Ahlaki eylem ya da erdem dogmanın üzerine temellenmez, ama dogma erdem üzerine temellenir. Dolayısıyla kişi öyle hareket etmelidir ki, bu eylem onun en büyük arzusunun kanıtı olmalıdır.

İnsanın en büyük arzusu, şüphesi ve çelişkisi, bilincinin, ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkindir. Akıyla kabul ettiğini, gönlüyle kabullenemez. O halde “böylesi bir çapraşıklıkta ahlaki olan nedir?” diye sorulabilir. Unamuno'nun bize sunduğu ahlaki eylem ilkesi, işte bu çapraşıklıktan doğar. Şöyle formüle eder Unamuno bu ilkeyi: “Öyle eyle ki, kendi yargında da, başkalarının yargısında da ebediliği hak etmiş olursun, öyle eyle ki, yeri doldurulamaz olursun, öyle eyle ki, ölümü hak etmiş olmayasın.” Bir diğer ifade de şu şekildedir: “Sanki yarın ölecekmişsin

gibi hareket et, ama hep varolmak ve sonrasızlaşmak için ölecekmiş gibi” (Unamuno, 1954, s. 269). Daha önce belirtildiği gibi, ölümlülük karşısında insan, kendi varoluşuna bir anlam verebilmek için evrene bir amaç katmak ihtiyacındaydı. İşte ahlakın ya da ahlakiliğin asıl ulaşmak istediği de, bu amacı keşfetmektir Unamuno’ya göre. İnsanın bu amacı keşfetmesinin yolu, eylemden geçer. Kişi, eylemiyle bulur bu amacı. Bunun için, “eğer yokluksa bizi bekleyen, o halde öyle hareket edelim ki bu bir adaletsizlik olsun” ilkesi en sağlam eylem ilkesi olur.

Ahlak eğer “nasıl hareket etmeliyim?” veya “ne yapmalıyım?” sorusuna bir cevap arayışıdaysa, kuşkusuz dayanacağı doğru olan veya yanlış olan belli bir anlayışı da olacaktır. Çünkü cevap her zaman “doğru olanı yapmalısın” şeklinde olur. Doğru olan da iyi olan olarak anlaşılır. O halde Unamuno’ya göre iyi olan nedir, kötü nedir? Unamuno için kötü olanın ne olduğu açıktır. Kötü olan, kötümserliğin kendisidir. Ama gönlün kötümserliğidir diyebiliriz buna. Aklın yokluk karşısındaki kötümserliğinde yadırganacak bir yan yoktur. Gönlün kötümserliğiye kabul edilemez Unamuno’ya göre. İnsan, kendini bekleyen yok oluş olduğunu bilse de, ölümü kabullense de, bunun hakça olmadığını gösterecek şekilde yaşamalıdır, eylemde bulunmalıdır. Kötümserlik, insanın gönülde, yokoluşu istediği yerdedir, ona kafasıyla inandığı yerde değil. O halde bizi bekleyen kadere rağmen, onun üstesinden gelme umudumuz olmasa bile, ona karşı savaşmak gerekir. Unamuno’ya göre “Don Kişotça” bir savaş olmalıdır bu (Unamuno, 1954, s. 274). Çünkü savaş, sadece insanın akla karşı olanı istemesinden ibaret değildir. İstemenin ötesinde insan, eylemiyle savaşmalıdır. Unamuno’ya göre bu savaş, insanın kendini yeri doldurulamaz kılacak şekilde hareket etmesiyle anlam kazanacaktır. İnsan, varoluşsal yazgısına karşı ancak kendini yeri doldurulamaz hale getirerek karşı koyabilir. Unamuno’ya göre bu yeri doldurulamaz hale gelme, başkalarının üzerine

mührümüzü basmak, onlarda bize ait bir nişan bırakmakla mümkün olur. İnsanın kendini yeri doldurulamaz hale getirmesi, onun en büyük çabası olmalıdır (Unamuno, 1954, s. 274). Bu şekilde insan, yok olmanın bir adaletsizlik olduğunu göstermiş olacaktır ve bu her insanın yapabileceği bir şeydir, her insanın elindedir. Her insanın, kendisini yeri doldurulmaz kılmak için kendisinin ötesine geçmesi, kendisini ne kadar çok verdiğiine bağlıdır. Şöyle der Unamuno: “*Bugün çalışmalarımı felç eden ve beni hüznün ve güçsüzlüğe iten bu ölüm düşüncesi, beni ruhumun bekası için – faniler arasında adımlı ölümsüzleştirmek için değil – çalışmaya iten bir düşünce olduğunda, iyileşmiş olacağım*” (Unamuno, 2008, s. 43).

Unamuno'nun sözünü ettiği kendisini veriş, insanın yaptığı işle ilgilidir. Bunu biraz daha açmak gerekirse, kişi işini, mesleğini o şekilde yapmalıdır ki, âdeta yaptığı işin dinsel bir değeri olduğunu ortaya koymalıdır. Böylelikle Unamuno, yapılan işi, sadece bir iş, görev olmaktan çıkarır, onu daha ileri bir boyuta taşımış olur. İşin değerinin fark edilmesini sağlar. Yalnız yanılmamak gerekir, burada Unamuno'nun göndermede bulunduğu yer din değildir. Söz konusu edilen, işini tutkuyla yapmaktır. İşini tutkuyla yapmak da –Unamuno'ya göre bu, aynı zamanda trajik biçimde yapmaktır– o işi neredeyse kutsal bir duyguyla, âdeta işi kutsallaştırarak yapmaktır. Nitekim *Yaşamın Trajik Duygusu*'nda, insanın varoluşuna ilişkin açmazına ilişkin sıkıntısı, yönünü başka bir yere çevirir. Bu yönün gösterdiği yer, uygun iş ya da meslek problemidir. Unamuno bu problemi, toplumsal problemlerin en tehlikelisi ve derinde yatanı olarak görür (Unamuno, 1954, s. 276). Toplumsal sorun genellikle emek ve servet dağılımı çerçevesinde ele alınsa da, Unamuno'ya göre esas problemi, üretim yöntemlerinde ve meslek dağılımında aramak gerekir. Kişinin mesleğini belirleyen şey, onun özel yeteneğinden çok, toplumsal, siyasal, töresel nedenlerdir (Unamuno, 1954, s. 277). Burada

Unamuno'nun dikkati çekmek istediği nokta, meslek seçiminin insanın özgür istemesinden çok zorunluluğa dayanmasıdır. Bu zorunluluk öyle bir yere varır ki, sonuçta ruh, geçim uğruna feda edilir. Sonuçta işçi, yaptığı işin yararsızlığının bilincinde olmadan, ama belki kendini öldürecek olan zehri üretmenin veya çocuklarının ölümüne yol açacak silahı üretmenin kötülüğünün bilincinde olarak çalışıyor olur. İşte bu sorun, Unamuno'ya göre en tehlikelidir, ücret değildir en temel problem (Unamuno, 1954, s. 277).

Unamuno yapılan işin değerini, onun getirisinde, kazancında değil, işin kendisinde görmektedir. Soyluluk, yapılan işin kendisindedir. Anlaşıldığı kadarıyla Unamuno, birtakım olumsuzlukları bahane ederek işini doğru dürüst yapmamayı da veya tersine, disiplin adına her emri yerine getirmeyi de bir sorun olarak görmektedir. Bir ideal uğruna, somut olarak sahip olunan, geçimi sağlayan işin savsaklanması veya işin sırf ücret olarak karşılığını alabilmek için, sadece yapmış olmak için yapılması, sonuç olarak bir şey “için” yapılıyor olması, Unamuno için kabul edilemez olandır ve ahlaksızlıktır. Dolayısıyla Unamuno, kötülüğü de burada bulur. İş, kişiselleşmiş olmaktan uzak, üzüntü verici bir toplu ortak biçimini aldığı anda kötülük daha da şiddetlenmiş olur (Unamuno, 1954, s. 280). Öte yandan Unamuno, işin kabaca araçsallaştırılıp, âdeta onu insanın yeryüzündeki cezasına dönüştüren anlayışa da karşıdır. Çalışmak, insanın çekmesi gereken ceza değil, varoluşunun tek pratik avuntusudur. İnsanın işi, sadece bir geçim sağlama aracından ibaret olamaz ya da iş, şan, şöhret uğruna yapılan bir şey değildir. İşe sadece estetik bir anlam yüklemek de değildir asıl olan. Unamuno'nun aradığı başka bir şeydir ve ahlaksallığı da orada bulur. Unamuno'nun aradığı şey, işin ahlaki duygusuna sahip olmaktır. *Günlükler*'de şöyle der: “*Kendini işle sersemletmek: Dünyada moda olan yeni özdeyiş*” (Unamuno, 2008, s. 27). “*Çalışmak! Peki ne için?*” (Unamuno, 2008,

s. 28) diye sorar. Tüketim-üretim döngüsünün biteviyeliğini korumak için mi çalışır insan? Dahası, şunu da merak eder Unamuno: İnsan dediğimiz şey sonuçta kalıcı değilse, artık yaşamayanlar yalnızca yaşayanların belleklerinde var oluyorsa, bu ilerleme dediğimiz şeyin anlamı nedir? (Unamuno, 2008, s. 28). Bu sorgulayış, işin ahlaki duygusunu aramanın bir başka şeklidir diyebiliriz. Bu bağlamda, Unamuno'nun Don Quijote'ye olan ilgisini göz önünde bulundurarak Nermi Uygur'a kulak vermek gerekir. Uygur'a göre Don Quijote, bir serüven insanıdır; serüven onun en değer verdiği, tutkuyla sarıldığı şeydir (Uygur, 2007, s. 256). "İnsanın insanı sömürmesini önlemek; itilip kakılanları, tekmelenip ezilenleri özsaygılı kişiler katına yükseltmek için serüven yolundan başka gidilecek yol yoktur" (Uygur, 2007, s. 257). Bu anlamda, yaşamın kendisine olan tutkudan doğan akılla duygunun bitmeyen çatışmasının, insanı eylem yaşamına, Don Quijote'ce serüvenci bir eylem yaşamına yönlendirebileceğini iddia edebiliriz. Uygur'un da dile getirdiği gibi, Unamuno'nun arkasında durduğu ve Don Quijote'yle özdeşleştirdiği bu eylem yaşamı, "banane'ciliğin karşısındadır" (Uygur, 2007, s. 257).

Peki bu duyguya nasıl sahip olabilir insan? İşte bu sorunun cevabı, insanda var olan bir başka duyguda ve en köklü duygudadır: Ebedileşme özleminden doğan duyguda. İnsan, işini o şekilde yapar ki, kendini yeri doldurulamaz kılar. Çünkü yaptığı işle, diğerleri için vazgeçilmez hale gelmiştir, dolayısıyla mührünü başkalarına vurmuştur. Kendisini yeri doldurulamaz hale getirmekle de insan, kendisini ebedileştirmiş olur. Bunu daha açık hale getirmek için Unamuno, ayakkabıcı örneğini verir. Tasavvur edelim ki iki ayakkabıcı olsun. Biri, geçimini ayakkabı yaparak sağlamakta ve ancak müşteri kaybetmeyecek titizlikle yapmaktadır ayakkabıları. Bir başka ayakkabıcı daha vardır ki, işine olan bağlılığı, sevgisi daha yüksek seviyededir. Bulunduğu yerin en iyi ayakkabıcısı olma isteğiyle yapar işini.

Ama bu isteğin arkasında yatan daha çok müşteri, daha çok kazanç değildir. İşine olan bağlılığının ve işini yapış şeklinin bu ayakkabıcıya tek kazancı saygınlıktır, ündür. Bu, ahlaki yetkinliğin bir parçasıdır Unamuno'ya göre. Ama ahlaki yetkinliğe varmak için bir seviye daha yükselmek gerekir. Bu ayakkabıcı, bulunduğu yerdeki insanlar için biricik ve yeri doldurulamaz bir ayakkabıcı olma tutkusuyla işini yaptığında, yani işini çok iyi yaptığında ve bu ayakkabıcı öldüğü zaman, insanlar başlarına gelen kaybın bilincine vardığında, onun hiç ölmemesi gerektiği duygusunu yaşarlar. Bu ayakkabıcıya işini bu kadar iyi yaptırtan, aslında insanlara duyduğu sevgidir. İnsanlara duyduğu sevgidir ona en iyi ayakkabıları yaptıran ve onu yeri doldurulamaz kılan (Unamuno, 1954, s. 279).

O halde insanın kendini ebedileştirme özlemi, onun yaptığı işe kendi mührünü, izini ya da imzasını bırakmasıyla umduğu karşılığı bulabilir. Ancak bu şekilde insan, ölümü, yok olmayı adaletsizlik haline getirebilir. O halde Unamuno'nun ahlakiliği, insanın trajik duygusuna bağladığını ileri sürebiliriz. İnsanın varoluşundan duyduğu sıkıntı, ona bir anlam verme ihtiyacı, aklın kabullendiğiyle duygunun, gönlün istediğinin çelişkisinden doğan trajik duygusu, Unamuno'nun dile getirdiği gibi bize pekala ahlaksal bir farkındalık da katabilir. Bu duygu bizi, işimizi, kendimizi ölümsüz kılacak yetkinlikte yapmaya itebilir. Nitekim Unamuno, insanın işini tutkuyla, trajik biçimde yapışını, başkalarına kendi mührünü vurmasını ve böylece mührünü bastığı bu insanlarda ölümsüzlüğe kavuşma çabasını, en verimli dediği ahlak anlayışının temeline yerleştirir. Ona göre en verimli ahlak anlayışı, "karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı"dır (Unamuno, 1954, s. 283). İnsanın kendisini ölümsüzleştirmesinin yolu, kendini tümüyle yaptığı işe (dolayısıyla diğer insanlara) vermesinden geçer. İnsanın kendini tümüyle verişi, ahlakın temelidir. Bu



kendisini veriş, bir anlamda insanın Tanrı gibi yetkin olma çabasıdır Unamuno'ya göre.

Tanrı gibi olma özlemi, her ilerlemenin çıkış noktasıdır Unamuno'ya göre. Böylece çalışmanın sonucu olan ilerleme, insanın kurtuluğu da olabilir (Unamuno, 2008, s. 28). Mutlak bir kusursuzluk, insan için mümkün bir şey olmamasına rağmen, insan bunu istemelidir. Bunu, olanaksızı istemek olarak da anlayabiliriz. Sonuçta insanın ölümsüzlük özlemi de olanaksızı istemektir. Ama Unamuno, ölümsüzlük özlemini esas alarak ya da onu bir kaynak gibi görerek, insanın olanaksızı istemesini, bir eylem kuralı haline getirir. Çünkü insan, ölümsüz olamayacağı gibi olanaksız olana da erişemeyecektir. İnsan, ölümsüz hayatı yaşayamaz, tefekkür yaşamı bile buna imkân vermez. O halde tefekkürle dahi yaşanamayacak, erişilemeyecek olan şey, insanı bir eylem varlığı olmaya sevk etmelidir. Unamuno açıkça, tefekkürün boşlukta kaldığı, anlamsız olduğu, atıl kaldığı yerde mutluluğun olamayacağını dile getirmektedir (Unamuno, 1954, s. 293). Bu anlamda Goethe'yle Unamuno'nun ortak bir paydası vardır. Goethe, insanın ölümsüzlüğe inanması gerektiğini ve süreklilik inancının, içindeki etkinlik, faaliyet kavramından doğduğunu dile getirir (1954, s. 292). Bu bağlamda şöyle der Goethe: “*Bana üstesinden geleceğim yeni görevler ve zorluklar verilmedikçe, hiçbir şeye ebedi mutlulukla başlayamam*” (1954, s. 293).

Unamuno'ya göre ölümsüzlüğü ya da olanaksızı istemek, bizim işlevsiz kalmamızı, uyuşuk hale gelmemizi engelleyebilecek olan şeydir. Ölüm ve her şeyin anlamsızlığı karşısında bizim genel eğilimimiz, bunu düşünmemektir. Unamuno ise “*her şeye rağmen en iyisi bu konuda düşünmektir, zira sadece bu sayede, hayali bir yaşamda değil de uyanık halde yaşamak başarılabilir*” der (Unamuno, 2008, s. 13). O halde Unamuno için uyanıklık, eylem yaşamıdır. İnsanı hiçliğin uçurumundan kurtaran, ölümsüzlüğe inanmaksa (daha doğrusu inanmak istemekse), inancı gerçek

kılacak olan da, insanın eylemidir. İnsan, eylemiyle, yaptığı işle varolur. Unamuno *Günlükler*'inde şöyle der: “*Bir isim bırakıyorum. Bir isimden başka ne var ki? Toptan uydurarak yarattığım kurmaca kişilerden neyim fazla olacak? Ya Cervantes, bugün yeryüzünde Don Kişot'tan başka nedir ki?*” (Unamuno, 2008, s. 13). Gerçi yine aynı günlüklerde, yukarıdaki paragraflarda alıntıladığımız gibi, amacının, ölümlüler arasında adını ölümsüzleştirmek olmadığını dile getirmiştir Unamuno. Dolayısıyla bu sözüyle, kendisiyle çelişiyormuş gibi görünmektedir. Unamuno'da zaman zaman böyle çelişkilere rastlamak mümkündür. Yine de, onun asıl amacının, bireyin kalıcılığını korumak olduğunu yinelemekte yarar vardır. Asıl olan isim bırakmak değil, yaşamaya devam etmektir. Ölümsüzlük özlemiyle çalışan insan da, sonuçta ardında bıraktığı işle, işin sonucuyla, kendinden sonra da yaşayan insanlar aracılığıyla var olmaya devam edecektir. Hiçlik, insanı uçurumun kıyısına sürüklüyor, dehşete düşürüyorsa, insanın kendine yabancılaşmasına yol açıyor ve onu her şeyin boş olduğuna inandırıyor, Unamuno, bizim bu uçurumun dibine yuvarlanmak zorunda olmadığımızı gösterir. İnsanın kendini yaptığı işle var etmesi, bir anlamda ölümsüz hale getirmesi, insana ve onun iyiliğine ilişkin umudun kaybedilmemesi gerektiğini hatırlatır diyebiliriz.

Dikkat edilecek olursa Unamuno karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı olarak tanımladığı anlayışta sürekli olarak, insanın kişisel imzasına vurgu yapmaktadır. Ölümsüzlük, bu kişisel imzada saklıdır. Kuşkusuz burada, insanın ölümsüzlük özlemi kadar, toplumsal bir durum da söz konusudur. Unamuno, modern dünya insanının kendini işle sersemletmesinden söz ederek, çalışmanın “ne için?”ini sorgular. Böylece, modern zamanda insanın başka türden bir kölelikle karşı karşıya olduğunu, insanın bir araç haline geldiğini dile getirmek ister. Üstelik bu araçsallaşma bilinçli de olabilir. İnsan bilerek, kendini insan harcayan bir sona alet

edebilir. Buna, aynı zamanda insanın kendini kaybetmesi, kişiselliğinin yok olması diyebiliriz. Böylece insan, gerçekten de ölüme mahkûm eder kendisini. Bu noktada şöyle der Unamuno: *“Davranışımızla, hareketlerimizle, yaptıklarımızla ve tavırlarımızla, sonunda bizi köleleştiren zavallı imgemizi dokuyup gidiyoruz”* (Unamuno, 2008, s. 62).

Kuşkusuz köleşme sadece insanın yaptığı işle sınırlı değildir. Övülünce aynı hareketleri sürdüren insan, yetersizlik ve zayıflıkla eleştirilince bu defa onlardan vazgeçer. Unamuno’ya göre böylece insan, başkasının yargısıyla yönlendirilerek, kendi kişiliğini boğar, adeta katılaştır ve kendini boğan hareketler dizisini sürdürüp gider (Unamuno, 2008, s. 62). *“Ve dünyanın bizim için imal ettiği ya da dünyanın kölesi olarak kendimizin imal ettiği bir ben’le baş başa kalırız ve bütün endişemiz bu sefil sahnede kendimize biçtiğimiz role sadık kalmak ve bu rolü bize en çok alkış getirecek şekilde oynamak olur”* (Unamuno, 2008, s. 62,63).

Unamuno bu anlamda insanlık adına çalışmada ve ilerleme fikrinde de bir tür çarpıklık görür. Bu çarpıklığın kaynağında da yine ölüm problemi vardır. Şöyle ki, eğer insanlık dediğimiz şey ilerleme içindeyse, kültürde, bilimde, sanatta ilerliyorsa, insanlar da daha duyarlı bir bilince, incelmış bir kültüre sahip oluyordur. Ne var ki bu durum, insanı hiçlik düşüncesine karşı daha savunmasız bırakır. Sonuçta, sahip olduğu şeyi kaybetmek düşüncesi, insanı daha mutsuz kılar. Eğer ölümsüzlük yoksa (ya da ölümsüzlüğe inanmazsak), ilerleme fikri insanı hiçliğe karşı daha duyarlı kılar. Unamuno’ya göre, hiçliğe duyarlı olduğu yerde insan (ki hiçliğe inanıyor olmayı da bu duyarlılığın bir parçası sayabiliriz), ilerlemeyi sağlayan araçları birer kötülük kaynağına dönüştürme tehlikesiyle karşı karşıyadır diyebiliriz (Unamuno, 2008, s.66).

Uygarlığın getirdiği rahatlık, ölüm fikrine odaklı insan için bir can sıkıntısına ve umutsuzluğa, çalışma da bir oyalanma aracına dönüşebilmesinin yanı sıra, kötülüğe de hizmet edebilir. Madem her şey sonuçta bir boşluğa doğru gidiyor ya da her şey boşa çıkıyor, o halde ilerlemenin ve ilerlemek için çalışmanın ne anlamı vardır? Unamuno'nun düşüncelerini şöyle de anlayabiliriz: Madem herşey boş, o halde insan herşeyi yapabilir, her şey mübahtır. Kuşkusuz bu, Unamuno'nun düşüncesi değildir, ama dikkati çekmek istediği, tehlikeyi gördüğü noktadır. İlerlemenin tek başına amaç haline gelmesidir bu. İlerlemenin tek amaç olduğu yerdeyse, insana, insanın değerine (hatta tüm canlıların değerine) ilişkin körleşme başlar.

O halde Unamuno için önemli olan tek şey, insandır; daha doğrusu insan yaşamıdır. Yaşadığı çağın insanına baktığında, ondaki huzursuzluğu, çelişkiyi ve umutsuzluğu görür Unamuno. Sanılanın aksine, aklın mutlak egemenliği, insana umduğu huzuru vermemiştir. Bir zamanlar din, nasıl insanın yaşamını belirleyen tek dogma idiye, bu defa da akıl ve bilim aynı görevi üstlenmiştir. Ne var ki dogmaya dönüştüğü yerde aklın da inançtan ve dinlerden bir farkı kalmaz. Dolayısıyla insan, bir egemenlikten başka bir egemenliğin etkisi altına girerken, bedel ödemek durumunda kalır. Ne var ki bu bedel, insan için bir kayba dönüşür. Çünkü kaybedilen, insanın kendisidir, insanın yaşamıdır. İşte Unamuno, bu ikilemi gören bir düşünürdür. Görmekle de kalmayıp, çelişkiyi kendi içinde yoğun biçimde yaşar.

Onun için biricik olan şey, insanın yaşamıdır. Yaşama, yaşamın devamlılığına olan tutkusu ve inancıyla bu yaşamın sonlu olduğunu bilen aklının çatışmasıdır çelişkiyi yaşatan. Bireysel olarak yaşanan çelişki, (yoğunluğu ölçüsünde) kişi için bunaltıcı ve yıpratıcı olabilir. Ama Unamuno'yu asıl rahatsız eden, çelişkinin toplumsal sonuçlarıdır. Bunun içindir ki Unamuno, insanın yaşamsal çelişkisinden,

yani yaşamın trajik duygusundan, etik bir öğreti ortaya çıkarır. Herkesin işini en iyi şekilde yaparak ölümsüzlüğe kavuşması esası üzerine kuruludur bu öğreti. Ama dahası, ölümsüzlüğü haklı çıkarmak, gerçek kılabilmek için ve ölümsüzlüğe kavuşabilmesi için herkesi birbirine karşı sorumlu kılar. İşini, olabilecek en iyi şekilde yaparak, ölümü haksız çıkarmak, ölümü bir adaletsizlik haline getirmekle yükümlüdür insan. Bu, aynı zamanda insanın kötümserliğe karşı savaşıdır. Yaşadığı çağda modernizmin, peşinde koşulan ilerleme fikrinin sanılanın tersine, çağın insanını bunalıma sürüklemesine karşı bir başkaldırıdır Unamuno'nunki. İnsanı ve yaşamı, hedeflenen idealin hizmetine değil, ideali insanın ve yaşamın hizmetine veren bir anlayıştan yanadır Unamuno. Her birimiz, yaptığı iş her neyse onu, elinden gelen en iyi, en kusursuz şekilde yapmalıyız. Bilgi eğer bizi kötümserliğe ve kötümserliğin getirdiği uyuşukluğa, eylemsizliğe götürüyorsa, biz eylemimizle durumu tersine çevirebiliriz. Umut etmek istiyorsak, eyleme geçmeliyiz, ölümsüzleşecek biçimde eylemeliyiz. Kısacası, içimizdeki trajik duygusuyla eylemeliyiz, eylemde bulunmalıyız.

## İKİNCİ BÖLÜM: SCHELER'DE TRAJİK KAVRAMI

### 2.1. Scheler'de İçerikli Değerler Etiği

#### 2.1.1. Değerler ve Değer Taşıyıcıları

Risieri Frondizi, *What is Value* adlı kitabında, Scheler'in etiğinin, onun bir devamı olmak arzusuyla Kant etiğinden doğmuş olduğunu dile getirir (Frondizi, 1971, s. 94). Ancak ona karşı olduğu noktalar vardır ve sonuçta Kant'ın rasyonalist formalizmini aşmak, onun üstesinden gelmek arzusundadır. Scheler, Kant'ın ortaya koymuş olduğu etiğin, şimdiye kadarki en mükemmel etik olduğundan şüphe etmez. Scheler aslında materyal, yani içerikli empirist etiği kabul etmez, a priori ilkelerden yanadır. Buna rağmen Scheler, Kant'tan tamamen ayrı bir yolda ilerleyecektir. Çünkü Scheler'in asıl varmak istediği yer ya da asıl ortaya koymak istediği şey, hem içerikli, hem de a priori bir etikdir. Ona göre Kant iki yerde yanlış yapmıştır. Öncelikle onun a priori ile formel'i birbirine karıştırdığını, ikinci olarak da a priori ile rasyonel'i karıştırdığını ileri sürer (Frondizi, 1971, s. 95). Scheler bunu, içerikli değer etiği ve duyusal apriorizm ile düzeltmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla Scheler bir yandan Kant'ın bir ardılı, devamı olmak arzusundayken, öte yandan da onu düzeltme arzusundadır. Scheler, Kant'ın, içerikli değer etiğini heteronom, hazcı, istemenin ahlakiliyle değil de davranışın yasaya uygunluğuyla sonuçlanan, istemenin ahlakiliğini değil, içgüdüsel egoizmdeki ahlaki değer biçmeyi merkeze alan bir etik olarak görmüş olmasını hatalı bulur. Kant'ın değer nesnelere ve amaç etiğini reddetmesi konusundaysa hemfikirdir. Amaçlar, iyi veya kötü olamaz. İyi veya kötü davranış, bir amaçla ilgisinde ölçülemez. Çünkü iyi ve kötü kavramları, amacın empirik içeriğinden elde edilemez. Ama tüm içerikli etiklerin zorunlu olarak amaç ve değer nesnesi (goods, Güter) etiği olacağını ve empirik içeriklerinden ötürü

reddedilmeleri gerektiğini düşünmesini hatalı bulur. Scheler'e göre eğer değerler, değer nesnelere, şeylerden bağımsız olacağına, onlardan çıkarılırdı, bu düşünce doğru olurdu (Fronzizi, 1971, s.96, 97).

O halde Scheler'e göre değerler, değer taşıyıcılarından bağımsızdır. Söz konusu bağımsızlık, onun içerikli ve aynı zamanda da a priori bir değer teorisi ortaya koymasına izin verir. Öncelikli amacı, değerlerin değer nesnelere ve amaçlardan bağımsız olduğunu göstermektir. Konuyla ilgili olarak da renkleri örnek verir. Örneğin kırmızı hakkında dolaysız olarak, spektrumdaki yalın bir renk olarak, onun herhangi bir yüzeyi kapladığını tasavvur etmeye ihtiyaç duymadan konuşabilirim (Scheler, 1973, s.12). Aynı şekilde, bir taşıyıcı tarafından taşınan ve bir nesneyi değerli yapan değer de taşıyıcısından bağımsızdır. Scheler'e göre değerler genelleme tümevarımıyla kavranamaz. Belli durumlarda, tek bir nesne veya eylem, ondaki değeri tam anlamıyla yakalamamıza imkân verir. Öte yandan değer varlığı, değerli nesneye değerli olma özünü verir. Kısacası bir değer, nesnesinden önce gelir. Böylelikle, güzelliği güzel şeylerden çıkarmayız. Aksine güzellik, güzel şeylerden önce gelir.

Scheler için amaç, elde etme çabasının içeriğidir, yani elde edilmek istenen şeydir. Değerler, amaçlara bağlı değildir. Ama Scheler için empirizm, Kant'ın söylemiş olduğu gibi yanlış da değildir. Kant'ın aksine Scheler, değer ödevden önce geldiğini ve ahlak yasası için bir temel teşkil ettiğini savunur. Ama değerlere, ödev ve ahlak yasasından önce yer verse bile, değerlerin empirik temele sahip olduğunu kabul etmez. Çünkü eğer öyle olsaydı, değerlerin, değer taşıyıcılarına bağlı olabileceğini düşünür. Dolayısıyla Scheler, içerikli ama a priori bir etik ortaya koymaktan yanadır. Değerlerin formal olmayan etiği, nesnel deneyden bütünüyle

bağımsızdır. Bu etik formal olmayan bir etiktir ve deneyin duyusal oluşunun aksine a priori'dir.

Bağımsız nitelikler olarak değerler, taşıyıcılarına dönüşmezler. Benzer şekilde, taşıyıcılarının maruz kaldığı değişimlerden etkilenmezler. Değerlerin bağımsızlığı, onların değişmezliğini, sabitliğini vurgular. Değerler değişmez ve dahası mutlaklardır. Relatif olan da değerler değil, değer bilgimizdir. Hakiki değer nitelikleri ve bunların kendilerine özgü ilişkileri, bağlantıları vardır. Değerinde herhangi bir dalgalanma, inip çıkma olmaksızın, bir nesnenin anlamı değişebilir Scheler'e göre. Diğer bir ifadeyle değer nitelikleri, şeylerdeki değişime tâbi değildir. Değerleri yakalama durumu da, söz konusu nesnenin değerinin apaçık, taşıyıcısından apayrı olarak verilmişliğinde ortaya çıkar. Scheler'e göre bir değeri doğru olarak belirlemede, onu, değer fenomeni alanına ait olmayan özelliklerden, karakteristiklerden çıkarmaya çalışmak yeterli olmaz. Scheler'e göre değer, kendi başına, doğrudan doğruya (*intuitiv*) verilmelidir. Tüm kırmızı veya mavi şeylerin ortak özelliklerini sormak (kırmızılık veya mavilikleri dışında ortak hiçbir şeye sahip olmamalarından ötürü) nasıl anlamsızsa, iyi veya kötü eylemlerin de ahlaken ortak özelliklerini sormak da anlamsızdır. Sahici değer nitelikleri ve bunların kurmuş olduğu nesnel bir alan vardır. Değerin, değerli şeylerden ve olgulardan bağımsız olduğunun açıkça ortaya çıktığı durumlar vardır (Scheler, 1973, s. 15). Scheler'e göre, değer kavranmasında öyle bir aşamaya geliriz ki, söz konusu şeyin değeri, taşıyıcısından ayrı olarak apaçık verilmiş olur. Bu durum, nasıl olduğunu bilmeden bir şeyi veya bir kişiyi hoş veya sıkıcı, ya da bir sanat eserini güzel veya çirkin olarak değerlendirdiğimizde ortaya çıkar.

Scheler değeri hazla eşit görmeyi ve değerde haz verici etkiyi, sonucu içeren nedensel ilgi teorisini de reddeder. Ona göre değer, eşitlik, farklılık gibi bir ilişki türü



değildir, bir niteliktir. Değerlerin varlığını insanla, onun fizik veya psiko-fizik doğasıyla ilgisinde gören relativist teoriyi de reddeder. Onun asıl olarak göstermek istediği, değerlerin varlığının, onların kavranmasından bağımsız olduğudur. Ne bir insan, ne de insan olma, değerlerin anlaşılması, kavranması için esastır. Değerler, hayata bağlı olan şeyler de değildir. Eğer öyle olsaydı, hayatın kendine değer atfetme olanağı dışarıda kalırdı. Yaşam kendi başına bir olgudur ve değere/değerlere karşı kayıtsız kalabilir. Dolayısıyla Scheler vitalist değer teorisine aykırı düşmüş olur, çünkü bir vitalist için yaşam, en yüksek değerdir. Scheler trajik olanın özünü kavramaya çalışırken de, belli başlı iki belirleyici üzerinde durmuştur. Bunlardan biri, değerlerin kendi arasındaki ilişkiyken diğeri, nedensel akışın (dolayısıyla hayatın) değerlerden ve değerlerarası ilişkilerden bağımsız, daha doğrusu kayıtsız oluşudur.

Tarihsel relativizme gelince, bu anlayış, değerleri tarihin ürünleri olarak görerek, onları tarihsel değer nesnelere çıkararak ister. Çünkü değerlerin bağımsız doğasını dikkate almaz. Değer nesnelere, değerler çokluğunu birbirine karıştırır. Scheler'e göre sadece ahlaki değer yargılarının değil, değerlerin kendilerinin ve seviyelerinin de gelişmekte olduğuna inanan ahlaki (etik) relativizmin kaynağı, günümüz olgusal değerlerinin geçmişin ahlaki öznelere uygulanmasıdır (Scheler, 1973, s. 301).

Scheler'in değerleri kendi başına, bağımsız bir alan olarak belirliyor oluşu, değerlerin, ideal nesnelere alanında aranması gerektiğini söylediği anlamına gelmez. Scheler'e göre güzellik, haz, vb. buraya ait olsa bile, ahlaki ve değerlerle ilgili kavramlar, ideal nesnelere alanıyla sınırlı değildir (Frondizi, 1971, s. 107). Scheler rasyonalist geleneğin bir izleyicisi değildir, onun katı ikiciliğe karşı gelir. Bu anlamda Scheler, en çok etkisinde kalmış olduğu filozoflardan biri olan Pascal'i göz

önünde bulundurarak, söz konusu ayrımın üçüncü bir kolu daha olduğunu savunur. Bu kol, Pascal'ın "gönlün akli" dediği şeydir. Nedir bu gönlün akli? Gönlün akli, aklın yakalamayı başaramadığı bir şeydir. Anlayış gücü gönlü bilemez Pascal'e göre (Pascal, 2005, s. 39). Scheler'e göre bütün duygusal hayat, çabalama ve eğilimler, yapıları gereği yüksek ve aşağı olarak derecelenmiş değer nitelikleri tarafından belirlenir. Burada Scheler, duyguları da a priori kılmak istemektedir. O zamana değin insan, akıl ve duyular olarak kesin bir çizgiyle ikiye ayrılmış olduğu için ve duyular, duygusal yana dahil edildiğinden böyle bir ihtimal üzerinde durulmamıştır. Oysa Scheler'e göre duyguyu akla çevirmeye çalışma girişimi, onun ışığını karartır (Fronzizi, s.1971 108).

Scheler'e göre a priorizm ile rasyonalizmin özdeşleştirilmesi temel bir yanlışta götürür ve bu, özellikle etik için zararlıdır. Ruhun, hissetme, tercih, sevgi, nefret, isteme gibi duygusal öğeleri, düşünmeden ödünç alınmayan hakiki a priori içeriğe sahiptir. Etik, bunların mantıktan bağımsız olduğunu göstermelidir. A priori bir gönlün akli veya gönlün mantığı vardır. Akıl, duyuların karşısına yerleştirilerek, ruhun sadece mantıksal olan yanına işaret etmektedir, mantıksal olmayan a priori yanına değil. Scheler'e göre, insan ruhunu akıl ve duyu karşıtlığı içinde gören yargının reddiyle veya herşeyi akla ya da duyulara bağlamaktan yana olan görüşün reddiyle, a priori içerikli etik mümkün hale gelir. Scheler söz konusu ayrımı, asılsız bir ikicilik olarak niteler ve bu ikiciliğin, eylemlerin özel niteliklerini görmezden gelmeye zorladığını düşünür. Ona göre, rasyonel etikten ayrı olan duygusal etik, ahlaki değerleri gözlem ve tümevarımdan çıkarmaya çalışan bir empirizm örneği değildir. Ahlaki a priori de içeren a priori değerlerin gerçek yeri, Scheler'e göre değer bilgisidir. Ahlaki anlamda değer ilişkilerinin bilgisi de, değerlerin yüksek ve aşağı oluşunu göz önünde bulundurur. Bu bilgi, bütün algılardan, kavrayışlardan,

düşünmeden farklı olan eylemlerde ortaya çıkar ve bu eylemler, değerler dünyasına girişi sağlar. Ahlaki istemenin ve davranışın temeli, değer bilgisindedir. Burada, her isteme öncelikle bir değerın gerçekleşmesine yöneliktir. Kör istemenin tersi olan isteme, bu değerın yalnızca ahlaki bilgi sferinde verilmiş olması ölçüsünde ahlaken apaçıktır. Scheler değerlerin kavranmasında, duygu sezgisi dediğı şeyi öne sürer. Buna göre değerler, sezgiye dolaysız olarak verilirler. Değerleri duyma vardır Scheler’de, onlar akılla tanınmaz, gönülle duyulurlar.

Scheler’in üzerinde durduğu bir nokta da etik ile ahlaki bilme arasındaki ayrımdır. Ona göre, eğer tüm ahlaki davranışlar, ahlaki kavrayışta temelleniyorsa o halde bütün etikler ahlaki bilme içinde yatan olgulara geri dönmelidir. Ahlaki bilme, etik değildir. Etik sadece ahlaki bilme alanında verilen bir şeyin yargısal formülasyonudur (Scheler, 1973, s. 307). Etik, kendini ahlaki bilmeye ilişkin a priori içerikle sınırlarsa, felsefi etik olur. Scheler’e göre ahlaki niyet, etik bilgisini gerektirmez. Ama ilkece, ahlaki kavrayış ve bilişten geçmek durumundadır. Bu anlamda görevin gerekliliğı (necessity of oughtness), varolan değerlerarası a priori bağlantıların kavranışında temellenir. Değerler, hiçbir zaman görevin gerekliliğinde temellenmez. Sadece iyi olan ödev olabilir veya o şey iyi olduğu için yapılması gereklidir. Buna paralel biçimde, değerleri belirleyen de, değer bilinci değildir. Değerler, değer bilincini belirler (Scheler, 1973, s. 75). Dikkat edilecek olursa Scheler, ahlakiliğı ortaya koyan ahlaki niyeti, etikle ilişkilendirmekten kaçınıyor. Daha doğrusu bu ikisi arasında doğrudan bir bağ kurmuyor. Scheler, ahlakiliğı yargılara değil, doğrudan doğruya değerlere, değerlerarası ilişkilere dayandırıyor. Söz konusu ilişkiler ise, Scheler’e göre a prioridir. Bu a priori ilişkilerin kavranmasıyla, ahlaki biliş ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla ahlakilik ve onun

gerektirdiği Şey, yargısal bir zorunluluk ilişkisi değildir. Ahlakiliğin 6z6, değer bilgisine dayanıyor g6r6nse de, değer bilgisini var eden de, değerlerin kendisidir.

Scheler, ahlaki olguları nerede bulacağımızı da sorgular. Bir ego veya isteme iyi veya k6tt6, y6ce-soylu veya alÇak olabilir. Ama kişi bunu iş algıdaki gibi, yani istemesinin altında yatan etmenler olarak mı g6rmektedir? Eğer 6yleyse, Scheler'e g6re bu durum, bir kanunun, bir kurumun, hatta bir odanın d6zenliliği veya d6zensizliğinin, ahlaka g6ndermede bulunan bir y6klemele bağlanabileceği bir durumdur.

6te yandan ahlaki olguların ideal nesnelere alanında bulunacağı fikrine de katılmaz. Ona g6re bu varsayım sadece bir anlamda doğrudur. İyi bir adamın veya aklıma getirebileceğim iyinin, ideal bir anlam iŐeriđi vardır. Aynısı renkler işin de geÇerlidir. Scheler, değer nitelikleri olarak asil, adil vb.nin, kırmızının tonları gibi farklılaŐıŐı doğrudan kavranan iŐerikler mi, yoksa farklılıkları istemenin edimlerinde, davranıŐlarda, insanlarda yatan tek bir iyinin 6rnekleri mi olduğunu sormaktadır. Ona g6re ahlakilik (moralite), sadece tek başına ideal anlamlar alanında bulunmaz. Ahlaki kavramların anlam sferinden ayrı, 6zg6n ahlaki olgular bulunmaktadır. Ahlaki olgular, Őayet doğrudan kavrama (*intuition*) s6zc6đ6yle, bir nesnenin verilmiŐliđinin dolaysızlığını, yani aracısız olarak verilmiŐliđini kastediyorsak, duyulur aracılığıyla doğrudan kavramanın değil, iÇerikli doğrudan kavramanın olgularıdır.

Bir diğer nokta da, ahlaki değerleri ifade eden s6zc6klerin, matematiksel kavramlarda olduğu gibi, deneyde onlara uygun d6Ően karŐılıklarının olmadığının 6ne s6r6lmesiyle ilgilidir. S6z konusu g6r6Őe g6re, gerÇek bir k6p m6kemmel bir k6p olamayacağı gibi, hiÇ kimse de iyi değildir. Ahlaki s6zc6kler sadece kurmaca

ideale değil, aynı zamanda insanların ve eylemlerin yaklaşabileceği ideale göndermede bulunduğundan, anlam sferinden bağımsız olarak ahlaki olguların varlığı inkâr edilir. Scheler bunun da karşısındadır. Ona göre bütün değerlerin ideal olduğu savı reddedilmelidir. İdeal değerler ve olgusal değerler vardır. Ama ahlaki bir değer hiçbir zaman, kendisi henüz bir değer olmayan bir Şeyin ideali olamaz. Scheler'e göre bir değer eğer idealize edilecekse, onun doğrudan, aracısız kavrayışta yakalanması gerekmektedir.

Değerleri, onların taşıyıcılarından ayıran Scheler'e göre, bu ikisinin arasında a priori bağlantılar vardır. Ahlaken iyi veya kötü olan sadece kişilerdir, diğer her Şey kişilere göre iyi veya kötüdür. Kişiler, yararlı veya hoş olamaz. Sözü edilen bu değerler Şey değerleridir, olayların değerleridir. Aynı Şekilde ahlaken iyi veya kötü Şeyler ve olaylar da olamaz. Ahlaki değerlerin taşıyıcıları kesinlikle nesne olarak verilemez, çünkü Scheler'e göre bunlar kişi sferine aittir. Kişiler ve eylemler nesne olarak verilemezler. Ahlaki değerler, gerçek olarak taşıyıcılara aittir. Öyle ki, değerlerin ortaya konuğu bir sanat eserinde bile, eser aslında kurmaca olmasına rağmen söz konusu taşıyıcılar gerçek olarak verilmiştir.

Scheler tüm değerleri, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki gruba ayırır. Bu durum, değerlerin yapısından ileri gelir. Scheler bununla ilgili olarak Brentano'nun ortaya koymuş olduğu aksiyomlara başvurur. Buna göre, olumlu bir değerin varlığının kendisi olumlu bir değerdir ve olumsuz bir değerin de varlığının kendisi olumsuz bir değerdir. Ayrıca olumsuz bir değerin varolmayışı bizzat olumlu bir değerdir ve olumlu bir değerin varolmayışı da bizzat olumsuz bir değerdir (Scheler, 1973, s. 26).

Scheler'in değer anlayışının temel karakteristiği, değerler hiyerarşisi denen değerlerin sıralanma düzenidir. Değerlerin ayırt edici özelliklerinden biri, hiyerarşik görünümde olmalarıdır ve bu hiyerarşik ilişkiler düzeni a priori'dir. Bu düzen yüzünden bir değer, diğerinden daha yüksek veya aşığıdır. Bir değerin diğerinden yüksek oluşu, değer bilgisinin özel bir ediminde kavranır. Bu edim, tercih edimidir (Scheler, 1973, s. 87). Kısacası bir değerin diğerine üstünlüğünü belirleyen şey, tercihtir. Scheler, tercih ile seçim arasında da fark gözetir. Seçim, değerin üstünlüğünün bilgisine işaret eden bir eğilimdir ya da, diğer bir ifadeyle, daha yüksek olan değeri bilmeye dayanır. Tercih ise bilme, isteme söz konusu değildir. Bir seçim yapmak zorunda olmadan da, kişi tercihini dile getirebilir. Seçim, eylem alanına aittir. Tercih ise değer taşıyıcılarına ve değerlere işaret eder. Değerlerin hiyerarşik düzeninin a priori oluşu, bu düzenin mantıksal olarak çıkarılabileceği anlamına gelmez. Scheler için burada esas olan, tercihin aracısız oluşunun apaçıklığıdır. Buna göre, bir eylem, bizim başka eylemleri düşünmemiz söz konusu olmaksızın, kendisini başka bir eyleme tercih edilir olarak sunabilir. Değer, kendi başına her zaman sezgisel olarak verilmiş olmalıdır. Bir değerin yüksekliği, tercihten önce verilmiş değildir; tercihtedir. Bir değerin yüksekliğinin, onun sadece tercih edilen değer olduğu anlamına gelmeyebileceği ileri sürülebilir. Bir değerin yüksekliği, tercihte ortaya çıkıyorsa da, bu yükseklik yine de söz konusu değerin yapısıyla ilgilidir. Tercih kurallarının zaman içinde değişebilir olmasına rağmen, değerlerin hiyerarşik düzeni değişmezdir.

Scheler, tercih edimiyle onu gerçekleştirme türlerini birbirinden ayrı tutar. Kısacası tercihi de kendi içinde ayırıştırır denebilir. Bir yandan tamamen bilinçli, düşünmenin eşlik ettiği tercih vardır. Öte yandan tercihi gerçekleştirme oldukça otomatik bir biçimde de olabilir. Dolayısıyla âdeta haberimiz olmadan, kendiliğinden

gerçekleşir. Bu durumda yüksek değer, kendi bize geliyormuş, içgüdüsel bir tercihmiş gibi görünür. Önceki durumda ise, söz konusu değere ulaşmaya çalışmak gerekir. Ama sonuçta tercih edimi her iki durumda da aynıdır. Tüm değerler hiyerarşik bir düzen içinde bulunduğundan, yani birbirleriyle ilişkilerinde aşağı ve yüksek olarak ortaya çıktıklarından ve bu ilişkiler sadece tercihte veya reddetmede kavranabilir hale geldiğinden, değerleri duymanın temeli yapısal bir zorunlulukla, tercih ediminde bulunur. Kısacası değerler, tercih için değil; tercih, değerler için bir belirleyicidir. Değerin yüksekliği yalnızca tercih edimiyle anlaşılabilir. Scheler için tercihte söz konusu olan şey, onun aracısız apaçıklığıdır ve mantıksal çıkarım onun yerini alamaz. İyi ve kötünün materyal (içerikli) değerler oluşu da tercih edimiyle ilgilidir. Ahlaksal iyi, tercih edilen değere uygun olandır. Söz konusu iyi, hem daha yüksek hem de olumlu bir değerdir. İyinin (ve kötünün) içerikli bir değer olması, onun, bir edimin gerçekleştirmek istediği içerik olması anlamına gelmez. *“İyi, daha yüksek ve pozitif değeri gerçekleştiren isteme aktında, o edimin yapısı gereği onda bulunan değerdir; iyi, böyle bir aktın “sırtında” (auf dem Rücken dieses Edimes) taşınır”* (Kuçuradi, 2003, s. 87).

Scheler'in değerlere ilişkin hiyerarşik sıralanma düzenine göre ilk basamakta, yani en altta duyuşal değerler bulunur. Daha sonra sırasıyla vital değerler, tin değerleri ve en yüksekteki kutsal değerler gelir (Akarsu, 1998, s. 110). Bu sıra düzeni, Scheler'in üzerinde durduğu değerlerarası a priori ilişkilerin bir yönüdür. Bir de, materyal değerler arasında a priori sıra düzeni vardır ki, bu da değer modaliteleridir. Değer modaliteleri, her değer basamağında ortaya çıkan niteliklerdir. Duyuşal değerler söz konusu olduğunda bu modaliteler, hoş olan ve hoş olmayan değerler şeklini alır. Hoşa giden ya da hoşlanılan şeylerin farklılık göstermesi bir yana, sonuçta tercih edilen hoş bulunandır. Vital değerlerde ortaya çıkan modalite,

soylu ve bayağı şeklinde belirir. Tin değerlerinde ortaya çıkan değerler daha fazla çeşitlilik gösterir. Bunlar, estetik değerler olarak ortaya çıkan güzel ve çirkin; devlet, yasa gibi idelerden bağımsız olmak kaydıyla hak ve haksızlık değerleri ve pozitif bilimlerden ayrı olan doğruluk bilgisinin değerleri. Scheler'e göre bu sonuncusu felsefenin yapmaya çalıştığı şeydir. En yüksek düzeyde bulunan kutsal değerlere ait modaliteyi Scheler ayrı bir yere koyar. *“Kutsal değerler, ancak, yönelimde “soyut nesnelere” olarak verilmiş olan nesnelere ortaya çıkarlar. Yani bu değerler tanımlanabilen nesnelere sınıfına girmezler...”* (Akarsu, 1998, s. 111). Scheler'e göre farklı toplumlarda, farklı zamanlarda farklılıklar gösteren kutsallık formları ile kutsallığın kendisi ayrı şeylerdir.

Bir değer diğerine üstünlüğü, tercih ediminde ortaya çıkmasına rağmen Scheler, hiyerarşiyi belirleyen ölçütleri de belirtir. Bu ölçütler beş tanedir:

Scheler'in belirlediği ilk ölçüt, sürekliliktir. Sürekli değer nesnelere, her zaman geçici ve değişken olanlara tercih edilir. Örneğin zamana dayanma yeteneği, büyük edebi eserleri niteleyen bir işarettir. Ama burada şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu süreklilik, değer nesnesinin içinde varolduğu nesnel zamana göre anlaşılmalıdır. Scheler, Pascal'ın sözüne atıfta bulunarak, bir damla kızgın suyun sağlığı ve hayatı ortadan kaldırabileceğini, bir tuğlanın da bir dahinin ışığını söndürebileceğini dile getirir (Scheler, 1973, s. 90). Scheler'e göre söz konusu süreklilikte, varoluşun kısa sürmüş olması, o varlığın değerini azaltmaz. Ayrıca süreklilik, değerlerin yüksekliğini belirlemede bir ölçüt olarak alınacaksa, kişiyi bir aldanışa da düşürebilir. Scheler özellikle panteist anlayışta bu aldanışın görüldüğünü öne sürer. İnsanın kalbini geçici şeylere bağlamaması gerektiğini veya en yüksek iyinin geçici değişime ait olamayacağını söylemek, bütün ahlak türleri içinde kendine bir ifade alanı bulur. Bu ifade, hiçbir şeyi sevmemek gerektiğini, çünkü hepsinin



gelip geçici olduğunu dile getirir. Scheler'e göre burada dikkat çekilen, ahlakçının, söz konusu iyinin muhtemel yok oluşunun, onu büyüyen bir boşluğa düşürmesinden duyduğu endişe ve korkudur. Bu korkusu yüzünden sonuçta onların hiçbirini bulamaz. Bununla beraber, değer nesnelere zaman içindeki nesnel sürekliliği onları daha değerli de yapmaz. Scheler'e göre süreklilik, zamanın mutlak ve niteliksel bir fenomenidir. Sürekliliğin, art arda gelişin yokolmasıyla bir ilgisi yoktur. Süreklilik olumlu bir kiptir, zamanı dolduran içeriklere ait bir kiptir. Bu anlamda sürekli denen şey her neyse, bir başka şeye göre göreceli olabilse de, kendi başına süreklilik göreceli değildir ve ardarda gelişten tamamen ayrı bir şeydir. Scheler'e göre bir değer, onun zaman içinde varolma fenomenine sahip olabilme niteliği sayesinde sürekliliğe sahiptir (Scheler, 1973, s. 91). Dolayısıyla değer taşıyıcısının ne kadar süre varolduğunun bir önemi yoktur. Süreklilik, değerdeki bir şeye aittir, yapısalıdır. Bu bakımdan, kendimiz sürekliliği etkin şekilde deneyimlemesek de, onu biliriz. En aşağı değerler aynı zamanda en değişken olanlardır ve en yüksek değerler de aynı zamanda ölümsüz olanlardır. Bu durum, değer taşıyıcılarının psikolojik karakteristiklerine ait etkenlerden bağımsızdır.

..değer taşıyan nesnelere (Güter) değil- daha yüksek olan *değerler* daha aşağı olan değerlere oranla daha "sürekli" olarak verilmişlerdir dendiği zaman, buradaki "sürme" (Dauer), soyut ve niteliksel bir zaman fenomenidir; ve nesnel taşıyıcısının varoluşu ne kadar sürerse sürsün, zaman boyunca "*var olabilme*" fenomenini *kendinde* (an sich) taşıyan bir değer, *sürekli*dir (Akarsu, 1998, s.111).

İkinci ölçüt, bölünebilir olmamadır. Değerlerin eriştiği yükseklik, bölünme kapasiteleriyle ters orantılıdır. Yüksek değerler, bölünmeye dayanıklıdır ve onlara, bölme ihtiyacı duyulmaksızın sahip olunabilir. Değerin yüksekliği azaldıkça bu

değerin niteliği, taşıyıcısının büyüklüğüne bağlı hale gelir. Ama örneğin estetik değer söz konusu olduğunda, yarım bir heykel onun değerini de yarıya indirmez. Dolayısıyla estetik değerleri, değer nesnesini bölmek zorunda kalmadan paylaşabiliriz. Duyusal anlamda hoş olan değerlerden birden çok varlığın zevk alabilmesi, onun ve taşıyıcısının bölünmesini gerektirir. Ayrıca Scheler'e göre materyal değer nesnelere insanları ayırır ve ilgi çatışmalarını ortaya çıkarırken, tinsel değer nesnelere, onları başkalarıyla paylaşabildiğimiz için, insanları birleştiricidir. Tinsel değerlerin hissedilebilmesi için taşıyıcılarının bölünmesine gerek yoktur. Bu anlamda Scheler, kutsal değerini, hiyerarşinin yüksek kutbuna yerleştirir. Bu değer, toplumdaki topluma ve çağdan çağa değişiklik gösterse de, özünde insanları birleştiricidir. Scheler bu değeri, tanrısal olarak görür ve tanrısalın değeri en bölünmez olan değerdir (Scheler, 1973, s. 93, 94). Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu* adlı kitabında, "değerle bölünmezlik arasında bir öz-bağlantısı olduğu kuşku götürmezse de, bunun yüksek değerlerin *asıl özünü gösteren* bir ölçüt olup olmadığı da sorunsaldır" iddiasında bulunur (Akarsu, 1998, s. 112).

Üçüncü ölçüt, temel teşkil etmedir. Eğer bir değer, diğerinin temeli ise, bu değer diğerinden yüksektir. Bir değer başka bir değer temeliyse, o halde bu başka değer varoluşu, önceki değer varoluşunu gerektirir. Bu durumda sözü edilen ilk değer, daha yüksek olan değerdir. Tüm değerler, daha yüksek olan değerlerin üstüne temellenir. Yararlı bir şeyin değeri, haz verici olanda temellenir. Çünkü yararlı olanın değeri, aracı bir kavrama ile haz verici bir şeye ulaşmak için araç olarak kullanılan şeyin değeridir. Tinsel değerlerden bağımsız olsalar da, soylu ve bayağı değerleri, manevi değerlerde temellenir.

Dördüncü ölçüt, memnuniyetin derinliğidir. Derinlik, değer yüksekliğini duymaya eşlik eder. Ama değer yüksekliği, bu derinlikte bulunan, ondan

kaynaklanan bir şey değildir. Söz konusu olan, yüksek bir değerin derin bir memnuniyet sunduğu yapısal, karşılıklı bir bağlantıdır. Buradaki memnuniyetin zevkle bir ilgisi de bulunmamaktadır. Memnuniyet, bir değere yönelik bir niyetin, bu değerin ortaya çıkması, görünür hale gelmesiyle yerine geldiği zaman ortaya çıkar. Scheler'e göre nesnel değerlerin varlığı kabul edilmeden, memnuniyetten de söz edilemez.

Son olarak beşinci ölçüt, relativite (görelilik) dir. Burada söz konusu olan, değerlerin, mutlak değerlerle olan ilişkisidir. Örneğin hoş olanın ve olmayanın değeri, duysal algıya sahip bir varlık için görelidir. Diğer bir ifadeyle hoş olan ve olmayanın değeri, duysal algıya sahip bir canlı için vardır. Buna karşılık, mutlak değerler, duyarlılığın doğasından bağımsız bir duyma biçiminde, saf duymada varolurlar. Scheler, ahlaki değerleri mutlak değerler olarak görür. Saf duymada, duysal his olmaksızın, duysal değerleri hissetmeyi anlayabiliriz. Bu durum, acıyı hissetmeden onu anlayabilmek gibidir. Dolayısıyla Scheler'e göre, ahlaki değerleri de, onları saf olarak duyarak anlayabiliriz. Aynı zamanda değerlerin yüksekliğini de belirler bu görelilik. Daha yüksek olan değerler, mutlak olan değerlere daha yakın olanlardır. Dolayısıyla burada Scheler'in sözünü ettiği, değer türleri arasındaki görelilik, değer nesnelilerinin (değer taşıyıcılarının) göreliliğinden ayrıdır.

Scheler'e göre bir algı nesnesi, belli değerlerin taşıyıcısı olabilir ve bu anlamda değerli bir şey olabilir. Ama onun bir 'şey' olarak birliği, bir değer niteliği tarafından değil de, bizim o şeyde tesadüfen bulduğumuz değer tarafından kuruluyorsa, o şey henüz iyi değildir. Mutlak iyi değeri, yapısal bir zorunluluk olarak ve daha yüksek değeri gerçekleştirme ediminde ortaya çıkar. Kötü de, daha aşağı değeri gerçekleştirme ediminde ortaya çıkar (Scheler, 1973, s. 25). Daha yüksek veya daha aşağı bir değeri gerçekleştirmeye yönelik olarak ortaya çıkan değer, göreliliği

olarak iyi veya kötüdür. Scheler'e göre, bir değer diğerlerine göre daha yüksek oluşu, tercih ediminde ortaya çıktığından, bir değeri gerçekleştiren ahlaki iyi, tercih edilen değere benzer ve kendinden sonra gelen değerle uyuşmaz. Kötü de, tercih edilen değerle çatışır ve kendinden sonra yer alan değere uyar. İyi değeri, yüksek pozitif bir değeri gerçekleştiren eyleme bağlı olan değerdir. Kötü ise negatif bir değeri gerçekleştiren eyleme bağlıdır. Yüksek bir değeri gerçekleştirmede ortaya çıkan iyi değeri, isteme ediminde ortaya çıkar. Bu yüzden, istemenin içeriğiyle bir ilgisi yoktur. Kısacası iyi değeri, içeriğe ilişkin bir şey değildir.

Scheler'e göre içerikli değerler olan iyi ve kötü, tüm değer nesnelere farklıdır. İyi ve kötünün, iyi şeyler ve kötü şeylerle bağlantısı, sadece ahlaki olmayan değerler aracılığıyla sağlanır. İyi ve kötü zorunlu olarak, tercih edimleriyle ilgili olan gerçekleştirme edimleriyle bağlantılıdır. İstemenin, bir seçim olmadan iyi veya kötü olmadığı durumda, iyinin ve kötünün, seçim edimiyle zorunlu bir bağlantısı olmaz. En saf, tam anlamıyla iyi (ve kötü), öncesinde tercihle ilgili bir seçim olmaksızın gerçekleşen istemede ortaya çıkar. Seçimin söz konusu olmadığı, seçimsiz isteme edimi hiçbir şekilde yalın bir dürtü değildir. Bir değer gerçekleştiren edim, bir değer nesnesi değildir. Dolayısıyla iyi (ve kötü) ile değer nesnelere bir arada ya da karşılıklı varolan şeyler değildir (Scheler, 1973, s. 27, 28).

Scheler'e göre iyi ve kötü dediğimiz, kişi değerleridir. Sadece kişiler, ahlaken iyi veya kötü olabilir. Bunun dışında her şey, kişilere göre iyi veya kötüdür. Scheler, Kant'a göre kişinin değerinin, istemenin değeri tarafından belirlendiğini, ama istemenin değerinin kişinin değeri tarafından belirlenmediğini söyler (Scheler, 1973, s. 28). Öte yandan Scheler'e göre, ahlaki değerlerin taşıyıcıları, kişinin somut edimleri değil, onun ahlaki yapabilirlik (yapabilme) yönelimleridir ve kişinin yapabilme yeteneği, ödev kavramından önce gelir. İyinin ve kötünün taşıyıcıları,

kişinin edimleridir, yani kişinin istemesi ve eylemleridir (Scheler, 1973, s. 29). Ahlaken iyi veya kötü şeyler veya olaylar yoktur. Scheler, Kant'ın aksine, iyi ve kötüyü, bir yasanın yerine getirilmesine indirgenmesine itiraz eder. Değerler, hiçbir zaman görevin gerekliliği (*necessity of oughtness*) üzerine temellenmez. Dolayısıyla Scheler'e göre yalnızca iyi olan, ödev, yükümlülük olabilir veya bir şey, iyi olduğu için yapılmalıdır (Scheler, 1973, s. 75). Scheler, ahlaki değerlerin taşıyıcılarının, kişinin somut eylemleri olmadığını, ama kişinin ahlaki yeterlilik, yani ahlaki yapabilirlik yönelimleri olduğunu dile getirir. Bu da kişinin, ideal gereklilik alanlarını kavrayabilmesine bağlıdır. İyinin ve kötünün taşıyıcılarıysa, kişinin edimleridir. Sadece kişilerin iyi ve kötü olabileceğini dile getiren Scheler'e göre ahlaki(etik) değerlerin taşıyıcıları da, nesne olarak verilemezler. Çünkü bu değerler yapısal olarak kişi sferine aittir. Ne kişiler ne de edimler, bize nesne olarak verilebilir. Gerçek taşıyıcılara ait ahlaki değerler, nesnelere değildir (Scheler, 1973, s. 85).

Değerlerin hiyerarşik düzeni, içerikli bir düzendir, değer niteliklerinin düzenidir. Böyle bir değerler düzeni mutlak olmasa da baskın olduğu ölçüde, değer nitelikleri arasında tercihte bulunma kurallarında bize sunulur. Scheler'e göre estetik değerler sferinde, böyle bir tercih kuralları sistemi, stil olarak adlandırılır. Pratik değerler sferinde de, ahlakilik adını alır. Scheler'e göre, insanları veya başka grupları ahlaki değerlerine göre karşılaştırmak için, öncelikle onları entelektüel kültürlerine, değer yargısı ifadelerinin düzeyine ve ahlak dışı kanılarına, çıkar dayanışmalarının derecelerine ve türlerine vb. göre aynı koşullara getirmek gerekir. Yüksek seviyede gelişmiş, farklılaşmış bir entelektüel kültür son derece ilkel bir ahlaki duyguya, düşük seviyede bir moral kültüre sahip olabilir.

Scheler'e göre, eğer ahlaki göreliliğin boyutlarıyla ilgili problemlerin içeriğini bulmak istiyorsak, tarih içinde bize kendini çeşitli kılıklarda gösteren ahlaki değerler sferinin bu görünüşlerinin arkasında yatan şeyi yakalamak gerekir (Scheler, 1973, s. 298). Söz konusu içerikte, bütün tarihsel tartışmalardan ayrılması gereken beş katman bulunur. Öncelikle, değerleri duymada, hissetmede değişiklikler vardır. Scheler buna ethostaki değişiklikler demeyi tercih eder. İkincisi, yargı sferinde ya da değerlendirme sferinde ortaya çıkan değişimler vardır ki, bunlar etikte ortaya çıkan değişimlerdir. Üçüncüsü, yerleşik âdetlerde, eylemlerdeki birlik tiplerine ilişkin değişikliklerdir. Bunların (evlilik, tek eşlilik, yalan söyleme, hırsızlık, vb) özü, esas ahlaki değerlerde bulunur. Scheler'e göre diğerlerinden en farklı olan katman, pratik ahlaksallıktaki değişimlerdir. Pratik ahlaksallık, insanların olgusal davranışlarının değerine aittir. Başka bir anlatımla, burada insanlarca kabul edilen değer seviyelerinin ilişkilerine ait normlar üzerine temellenen davranışlar söz konusudur. Böyle pratik davranışların değeri, sahip olunan ethos için görelidir ve hiçbir zaman başka bir çağın ve başka insanların ethos'uyla ölçülemez.<sup>4</sup> Ancak belli bir çağın ethos'u içinde, söz konusu eylemleri ve o çağın insanların davranış tiplerini yargılayabiliriz. Scheler'e göre böyle bir yargılama ayrıca, onların ahlak modelleri hakkında belli seviyede bilgi sahibi olmayı gerektirir. Öte yandan, tarihsel varlığın ve eylemin kendisini, dönemin ethos'unu yeniden duyan bir anlayışla değerlendirebiliriz. Böyle yaparak, bu çağdaki (kendi çağımızdaki) insanlarca yapılan değerlendirmeleri ve çağın etik ilkelerini göz ardı edebiliriz (Scheler, 1973, s. 300). Ayırt edilmesi gereken beşinci katman, ahlaka ilişkin değişikliklerle gelenek ve töre alanına ilişkin değişikliklerdir. Daha doğrusu ahlaka ilişkin değişikliklerle gelenek ve törelere ilişkin değişikliklerin ayırt edilmesi gerekmektedir. Töre ve

---

<sup>4</sup> Ethos, her insanın sahip olduğu, dünyaya bakış biçimine karşılık gelmektedir.

geleneklerin kendisi ahlaken iyi veya kötü olabilir. Geleneklere karşı bir eylem, gerekçesiz olduğu sürece pratik olarak, yani ahlaki eksikliğine bakılmaksızın, ahlak dışıdır. Çünkü burada, bir gelenek içerisinde aynı eylemlerin seçiminde etkin olan, ethos'tur ve bu, pratik ahlaklılığın ölçüsüdür (Scheler, 1973, s. 301).

Öte yandan Scheler'in üzerinde durduğu bir nokta vardır ki, burada Scheler'in trajik olandaki ahlaki öğeyi ortaya koymuş olması bakımından önemlidir. Buna göre, eğer eylemde bulunan kişi, kendi içinde bulunduğu zamanın ethos'unu aşabiliyor, onun üzerine çıkabiliyor ve daha iyisini yapıyorsa, kendi çağının ethos'una göre kötü olan bir eylem, buna rağmen iyi olabilir. Ahlaki deha, kendi zamanının ethos'unun üstünde bulunan kişidir ve bu kişi, yüksek bir değeri ilk olarak kavrayan, değerler alanında yeni bir ilerleme sağlayan kişi olarak, mevcut ethos tarafından ahlaken aşağı olarak değerlendirilebilir ve buna göre yargılanabilir. Scheler'e göre tarihsel bakımdan bir ethos'un büyük, kapsamlı değişimi, geçiş dönemleri, ahlaki gelişime içkin olan bu trajik unsur tarafından zorunlu olarak kurban edilmiş bireylerle doludur (Scheler, 1973, s. 300).

Scheler'e göre sonlu varlıklar olan kişilerin trajik bir yapısı ve ahlaki eksikliği, kusuru vardır. Söz konusu varlığın trajik yapısı aslında onun eksik, kusurlu oluşuna dayanmaktadır. Ama bu konuda Scheler'in bir kaygısı vardır. Ahlaki çatışmanın açıkça söylenmemiş, örtük olan yapısal bir trajikliği olduğunu iddia eden Scheler'e göre bu, başka bir şeyle karıştırılmamalıdır. Söz konusu düşünce, her sonlu insanın zorunlu olarak kötü olduğunu söyler. Scheler'e göre kötülüğü sonlulukla bağlantılandıran bu düşünce, iyi ve kötünün doğasıyla ilgili hatadan kaynaklanmaktadır. Bu hata iyi ve kötü idealarını, sadece yetkinlik ve kusursuzluğa ya da eksiklik ve kusura indirgeme girişiminden ortaya çıkar. Bu durumda sonlu insanın yapısal kusuru, onun kötü tabiatlı doğal eğilimine karşılık gelmelidir. Scheler

benzer hatayı Kant'ın, ahlaki kusursuzluğu istemenin iyiliğine ve ödevle uygunluğuna indirgemesinde de görür (Scheler, 1973, s. 591, 592). Sonuçta, sonlu bir insanın yapısal eksikliği, kusurluluğu olgusunun, anlamca kötülüğe eğilimli olmakla aynı olduğu yanılsamasıyla karşı karşıyayızdır. Ama Scheler'e göre aslında hem ahlaki kusurluluk hem de kusursuzluk, kişinin ahlaki varlık sahasını kuşatan ahlaki nitelik ve modalitelerin gücüne ve tamlığına, ikinci olarak da, ahlak bilgisine, anlayışına, değerlendirmesine, bu nedenle de istemenin olası edimlerine bağlıdır. Scheler'in reddettiği bu düşüncede trajik, kişinin kendisiyle ve Tanrıyla ilişkisinde bulunan bir şeydir. Sonlu insan, sürekli olarak ödevle eğilim arasındaki mücadelenin içinde yer alır ve zorunlu olarak günahkâr olarak düşünülür. Oysa Scheler'e göre trajik, insan dünyasının yapısal ahlaki bir kategorisidir. Trajik, insanın varoluşuna ve değerine ilişkindir (Scheler, 1973, s.593, 594).

O halde Scheler için insan, değerlerden ayrı düşünülemez. Scheler değerleri, içerikli olarak belirler. Değerler, doğrudan doğruya yaşanırlar. Öte yandan değerler arasında hiyerarşik bir sıra düzeni bulunur. Bizim değerlerle olan ilişkimiz ise tercih edimiyle belirlenir. Dolayısıyla ahlaki iyi değeri de, bu hiyerarşik düzene ve tercih edimine göre belirlenir. Ahlaki iyi, tercih edilen değere uygun olmalıdır. Aynı zamanda edimin, daha yüksek ve olumlu bir değere yönelmiş olması gerekir. İyinin içerikli bir değer olması, eylemin gerçekleştirmek istediği şeye işaret etmez. İyi, daha yüksek ve olumlu değeri istemede bulunan bir değerdir. Yüksek ve olumlu değeri gerçekleştiren eylemler, iyinin taşıyıcısı durumuna gelirler. Öte yandan eylemler dışında iyinin taşıyıcısı, söz konusu eylemlerin merkezini oluşturan kişi ve kişinin sahip olduğu ahlaki olanakların yönüdür. Dolayısıyla Scheler'e göre iyi (ahlaki değerler), belli türdeki eylemlere, bu eylemleri gerçekleştiren kişiye ve değerleri



gerçekleştirmesinin ön koşulu olarak, kişinin sahip olduğu olanaklara bağlıdır. Trajik de sözü edilen değer ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkar.

## **2.2. Scheler’de Trajik Kavramı**

### **2.2.1.Scheler’de Trajik Olan ve Dünyanın Yapısı**

Scheler’in adı felsefe tarihinde felsefi antropolojiyle anılır. Onun biricik hareket noktası, insandır. Scheler’le birlikte, insanın başlı başına bir problem alanı haline geldiğini görürüz. “...Scheler için psikoloji ve sosyoloji, bilgi nazariyesi ve metafizik, etik ve ontoloji hep bu tek nesnede, “insan”da birleşirler...” (Mengüşoğlu, 1949, s. 95). *Etikte Formalizm ve İçerikli Değerler Etiği* başlıklı eserinin çevirmenlerince yazılan Önsözünde de, onun aslında hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla Husserl’in öğrencisi olmadığı, öncelikli ilgisinin, transsandantal ben’in araştırılması veya ontolojik varlık olmadığına değinilerek, Scheler’in asıl ilgisinin insanın varoluşu olduğu, şimdi ve burada, biyolojik, toplumsal, ahlaki, metafizik ve dinsel boyutlarıyla ve sonunda sevginin taşıyıcısı olarak insan olduğu dile getirilir (Scheler, 1973, s. 14). Buradan hareketle tüm düşüncesi insan ve insanın evrendeki yeri merkezinde şekillenen Scheler’in, bir anlamda izleyicisi olduğu fenomenolojinin de etkisiyle, bir fenomen olarak trajik üzerine eğilmiş olması şaşırtıcı değildir. Fenomenolojik tavır, onu trajik olanın özünün ne olduğunu araştırmaya iter ve görürüz ki Scheler, trajiği etiğe ait bir sorun olarak görerek, ona değerler dünyası içinde yer vermektedir. Scheler’in trajik fenomeni üzerinde durduğu asıl yazısı “On the Tragic” adlı makalesi olmakla beraber, *Etikte Formalizm ve İçerikli Değerler Etiği*’nde de yer yer trajiğe değindiğini görürüz.

Scheler “Trajik Üzerine” başlıklı makalesinin en başında, bize “trajik”i hangi anlamda ele alacağını bildirir. Onun sözünü ettiği trajik, bir sanat eseri olarak karşımıza çıkan, sanat eserinde gördüğümüz trajik değildir. Dahası, yalnızca sanat eseri aracılığıyla trajik olana varmanın imkansız olduğunu düşünür. Yine de günümüze kadar kaybolmadan kalmış, mevcut örnekleri değerlendirmek, onun gerçekten ne olduğunu keşfetmek için çok verimli olabilir Scheler’e göre. Scheler’in asıl üzerinde durmak istediği, fenomen olarak trajiktir. Dolayısıyla Husserl’in ortaya koymuş olduğu fenomenolojinin izinden giden Scheler, bir fenomen olarak trajik olana eğilmekle onun özünü, trajiği trajik yapanın ne olduğunu yakalamak ister. Öte yandan trajik ideası, her ne kadar edebi eserlere bir materyal olarak hizmet etse de, aslında, etik bir kategoridir (Scheler, 1973, s. 590).

Hakiki tragedyanın ne olduğunu belirlemek için Scheler’e göre her şeyden önce, trajik fenomenine ilişkin açık bir fikrimizin olması gerekir. Trajik fenomeninin, estetik bir fenomen olduğu şüphelidir. Scheler, trajik olanın duyularımıza nasıl bir etki yaptığıyla veya ondan nasıl zevk aldığımızla ilgilenmez. Çünkü bunlar bize trajik olanın ne olduğunu söylemez. Scheler psikolojist tutumdan yana olmadığını belirtir. Çünkü bu tutum, trajik olanı nesnel anlamına bağlı olarak araştıran birinin deneyimlerini araştırmasından kaynaklanır. Bu kişi Scheler’e göre, deneyimlerin hatırlattıklarını bulmaya ve tanımlamaya çalışır ve böyle bir yöntemle, meseleyi açık hale getirmekten çok, ondan kaçmış olur. Onun yaptığı, sadece trajik olanın ne yaptığını, etkilerini dile getirmektir; trajik olanın ne olduğunu söylemek değil.

Scheler’e göre trajik olan, tüm bunların üzerinde, bizim olaylarda, karakterlerde, kaderlerde gözlemlediğimiz, farkına vardığımız ve onlarda gerçekten varolan özelliklerdir. Scheler trajik olanı, ağır bir nefese benzetir ve onun, şeyleri çevreleyen karanlık, anlaşılmaz bir pırıltı gibi göründüğünü dile getirir. Scheler’e

göre burada öncelikle, dünyanın yapısından ileri gelen özel bir nitelik söz konusudur. Trajik olanın, bizim kendi benliğimizle, duyularla, tutku ya da korkuya ilişkin deneyimlerle bir ilgisi yoktur. Scheler, trajik olanı anlamının zihinsel süreciyle, onun bize nasıl geldiğine ilişkin içsel algının, trajik olanı gözlemleyen birinin deneyimlerinden ayrı tutulması gerektiğini düşünür. Bu, trajik olanın deney teorisinden farklı bir şeydir. (Scheler, “On the Tragic”, 1991, s. 106. www.ebookstore.com.tr)<sup>5</sup>

Scheler öncelikle nasıl bir yol izleyeceğini sorar. Örneklerin hepsi bir araya mı getirilmelidir, yoksa insanlar üzerinde belli bir etkiyi yapan olaylarda ortak olanın ne olduğu mu sorulmalıdır? Scheler’e göre bu tümevarım yöntemi, deneysel destek yaratmadan öteye gidemez. Scheler şöyle sorar: Bir şeyi trajik olarak niteleyen, bir şeyin trajik olduğunu söyleyen insanlara ne hakla güvenebiliriz ki? Ona göre, düşüncelerin çokluğunun bir yardımı olmaz burada. Scheler’e göre bütün tümevarımlar, hangi olayların trajik olduğu hakkında, trajik olanın özünün ne olduğunun bilindiğini varsayar. Scheler’in yöntemi ise farklı olacaktır. Trajik kavramının tümevarımsal soyutlaması, başkalarının açıklamaları bize bir şey sunamaz. Bunlar daha çok, taslak halinde, kaba bir çizim sunar. Scheler’e göre burada, kimin, ne amaçla kullandığını dikkate almaksızın, sözcüğün temel kullanımını ve açıklanan fenomeni görürüz. Ayrıca bir fenomen olarak trajik olana, metafizik, dinsel ya da başka bir spekülatif yorumla yaklaşmaya karşı da önlem alınmalıdır. Trajik, dünyaya ilişkin bir yorumun ve dünyanın önemli olaylarının sonucu değildir. Scheler’e göre trajik, belli şeylerin yapmış olduğu sabit ve güçlü bir izlenimdir. Elbette bunun da kendi başına pek çok yoruma konu olabileceğinin farkındadır Scheler. Scheler’in farklı yorumlara ilişkin görüşü ise şöyledir: Ona göre

---

<sup>5</sup> Scheler’in “Trajik Üzerine” başlıklı makalesi, Arthur B. Coffin’in *The Questions of Tragedy* adlı kitabının içinde yer almaktadır.

Maeterlinck'in öne sürmüş olduğu gibi teoriler ve temelde her rasyonalist ve panteist teori bütünüyle yanlıştır. Bu teorilere göre trajik, dünyanın hatalı yorumunun bir sonucudur. Trajik, kontrol edilmeyen duygular ve coşkularla beraber medeniyet öncesi zamanların düşünme biçimine geri götürülür. Ya da, dünyanın kusurları, arızaları karşısında bir tür ani şaşkınlık, hayret olarak görülür. Scheler'e göre ise bunlar, trajik olanın özünü açık seçik hale getirmekten çok, onu karanlık hale getirir. Bireysel hayata bakış tarzları ve günün koşulları, trajik olanın özünün görülmesini engeller (Scheler, 1991, s. 107).

Scheler'in trajik anlayışında en belirleyici ve ayırt edici unsurlardan biri, onun trajik olanı değerlerle ilişkisi içinde görüyor olmasıdır. Ona göre trajik olarak adlandırabileceğimiz her şey, değer alanıyla ve değerlerin ilişkileriyle ilgilidir. Değerlerden bağımsız bir dünyada trajik ortaya çıkamaz. Dolayısıyla Scheler için trajik olanla değerler ve değer ilişkileri birbirinden ayrılamaz. Scheler'e göre sadece yüksek ve alçağın, asil (yüce) ve bayağının olduğu yerde trajik bir olaydan söz edilebilir. Ama trajığın kendisi, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi bir değer değildir. Trajik, şeylerde onlara içkin değerlerin etkileşimi aracılığıyla ortaya çıkar, her zaman değerlerde ve onlarla bağlantılı olarak bulunur.

Scheler'e göre her hakiki trajedide, trajik olaydan fazlasını görürüz. Onun üstünde ve ötesinde, dünyanın yapısındaki kalıcı etkenleri, güçleri ve birliği görürüz. Böyle bir şeyi mümkün kılan da zaten bunlardır. Scheler burada, "böyle bir şey" ile, belli bir şekilde kurulmuş olan bir değeri kastettiğini dile getirir. Ona göre, her trajik olayda, düşünme veya herhangi türden bir yorum olmaksızın, doğrudan doğruya dünyanın belirli yapısıyla yüz yüze geliriz. Olayın kendisi bizi bununla yüz yüze getirir. Söz konusu yapı, olaylara yol açan şeylerin bir sonucu değildir. Sadece anlık

olarak, yani olayın gerçekleştiği anda olaylarla ilişkilidir ve kendisini oluşturan öğelerden bağımsızdır.

Scheler ayrıca değerlerin yok edilmesiyle ilgili duygu ve eylemler kategorisinin var olduğunu söyler. Bu duyguların ortak özelliği, heyecana sahip olmalarıdır. Bu heyecanı ortaya çıkaran ise, her şeyin tam tersine dönüşebilme ihtimalini veya daha iyisine dönüşebilme ihtimalini düşündürmektir. Başka bir anlatımla, insanlarda sık görülen, “eğer falanca sadece farklı şekilde hareket etmiş olsaydı...” düşüncesidir bu. Scheler’e göre bu heyecanın insanı yakalamasının nedeni ise onun pratik bir varlık oluşu, herhangi bir olayda, olayla ilgili olarak potansiyel bir aktör konumunda oluşudur.

Trajik olanın en uçtaki köklerinin, dünyanın kendine özgü yapısında oluşu, Scheler’e göre suçluluk ve sorumluluğu da her anlamda ortadan kaldırır. Ona göre, bunu olayın doğasında gördüğümüz zaman bir uzlaşma doğmuş olur. Bu, bizi tevekkülle dolduran türden bir uzlaşmadır. Söz konusu tevekkül, zayıflığı, güçsüzlüğü, acıyı zihinden çıkarıp atar. Bu güçsüzlük ve acı, daha iyi bir dünya tasavvurundan ileri gelmektedir. Scheler, trajik olana ait özel türden hüznün, kederin, olayın kendisinin nesnel karakteri olduğunu dile getirir. Bu, seyircinin ya da tanık olan kişinin bireysel koşullarından, heyecanın, kızgınlığın, öfkenin, suçlamanın ayaklandığı duygulardan bağımsızdır. Bu hüznün ya da keder, fiziksel duygularca veya gerçek acı olarak adlandırılacak şeylerce ortaya çıkmayan, belirli bir tevekküle, halinden hoşnutluğa sahip bir hüznüdür (Scheler, 1991, s. 113). Keder atmosferini ortaya çıkaran trajiğin kendine özgü, ikili bir yapısı vardır. Bu ikili yapı öncelikle dünyanın yapısına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle trajik, dünyanın yapısının ta kendisidir. Bu ikili yapının diğer unsuru, yıkımın kaçınılmazlığıdır. Daha açık ifade edecek olursak, trajik olan, bir değer yok edilmesinin mutlak

zorunluluğu, kaçınılmazlığı üzerine temellenir. Bu yıkım, her trajik fenomeninin sahip olması gereken bir şeydir.

Scheler'e göre trajik olanı ortaya çıkaran, yüksek olumlu değere sahip iki nesnenin arasındaki mücadele ve birinin üstün gelmesi gerekliliğinin en uç noktaya vardığı bir durumdur. Bu durum, eğer nesnelere, farklı olaylar, kişiler, şeyler aracılığıyla karşılaşp çatışmıyor da, tek bir olayda, kişide veya şeyde meydana geliyorsa ve dahası, tek ve aynı nitelikte, güçte bir araya geliyorsa ortaya çıkar. Kendine ve başka bir nesneye yüksek olumlu bir değer getiren, aynı güçse ve bu güç aynı zamanda onu yok ediyorsa, bu en trajik olandır. Yüksek, olumlu bir değeri yok eden güç, bu olumlu değere sahip diğer taşıyıcıdan ileri geliyorsa, trajikle karşı karşıyayızdır. Trajiğin en açık şekilde bize kendini gösterdiği durum, eşit yükseklikteki değer taşıyıcılarının birbirlerinin altını oyup, birbirlerini yok etmeye çalıştıkları durumdur. Benzer şekilde, herkesin haklı olmakla kalmayıp, çatışma içindeki her bir kişinin (üstünlük bakımından) eşit derecede haklılığa sahip olduğu veya eşit üstünlükteki görevi yerine getirmek üzere ortaya çıktığı tragediyalar, trajik fenomenini en etkili şekilde ortaya koyanlardır. Aynı trajik izlenim, Scheler'e göre, bir adamın kahramanca davranışına izin veren cesaret, onu yok oluşa götürdüğünde, varlığının altını oymaya başladığında da karşımıza çıkar. Bir diğer durum da, manevi bir hedefe doğru yüksek idealler taşıyan birinin, söz konusu ideallerin, hayatın küçük, önemsiz şeyleri arasında kaybolmasına, görmezden gelinmesine izin vermesidir.

Scheler ayrıca şunu da belirtir ki, burada söz konusu olan yalnızca insanlar değildir. Bununla ilgili olarak, bir tabloyu korumak için yakılan ışık yüzünden yok olabilen sanat galerisi örneğini verir. Aynı şekilde İkaros'un uçuşu da trajiktir, zira uçmasını sağlayan kanatları kendine yapıştıran balmumu, güneşe doğru uçtukça erir.

Buradan hareketle Scheler, “trajik düğüm” deyiminin yerinde bir metafor olduğunu düşünmektedir. Ona göre trajik düğüm, bir değer ortaya çıkmasıyla, bir değer yok edilmesinin, trajik eylemin birliği içinde yer almasını ve trajik olayın kendi içindeki karmaşıklığını temsil eder.

Scheler’in trajik olanın değerlerle olan ilişkisine ilişkin düşüncelerinde dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Ona göre burada söz konusu olan, trajik olay için gerekli düzlemi, sahneyi kuran şey, değerlerarası ilişki veya nedensel olayların bağlantısı değildir. Söz konusu olan şey daha çok, değer ilişkilerine yapılan özel türden bir göndermedir. Dikkat edilecek olursa Scheler, trajik olanı, değerlerarası ilişkilere bağlayıp, işin içinden çıkmaz. Ona göre bizim dünyamızın kendine özgü bir karakteristiği vardır. Nedensel olayların akışı, şeylerin değerini tamamen gözardı eder. Değerlerin bir birliğe doğru gelişme göstermesinin gerekleri veya ideal şekilde gerçekleşmek üzere kendilerini açmalarının gerekleri, nedensel akış tarafından dikkate alınmaz. O halde Scheler trajik olanı, “nedensel akış” ile “değer ilişkileri” arasındaki gerilimde görüyor diyebiliriz. Nedensel akışın bu kayıtsızlığı da dünyanın kendine özgü yapısıdır. Trajik fenomeninde gördüğümüz şey, iki yüksek, olumlu değer çatışmasıdır. Bu, trajiğin ana belirleyicilerinden biridir. Diğer de, bu değer mücadelesiyle nedensel akış arasındaki, birbirine sesini duyuramayan ilişkidir. Scheler, kendileri aracılığıyla her şeyin kendi değeriyle uyumlu güç ve yeteneğe sahip olduğu yasalardan kurulu bir sistem üzerinde işleyen ve bu değerlerin gelişmesinin gerekliliklerine göre yönetilen bir dünyada trajik olanın ortaya çıkamayacağını söyler. Aynısı, değerlerin gerekliliklerine açıkça karşı olacak şekilde yönetilen bir dünya için de geçerlidir.

Scheler’e göre biz, trajik olanı tek bakışta, hem şeylerin nedenselliğini hem de onlara içkin değerlerin gereklerini kavradığımızda görürüz. Bütünü gören bu

bakışta zihin, değerleri bulduğu koşulları bir araya getirmek ister. Daha sonra nedensel dizi içinde, olayların akışını izler ve sonuçta bu ikisinin birbirinden bağımsız olduğunu görür. Trajik olan, yalnızca bu iki ögenin (nedensel akış ile değer ilişkileri, değerler alanının) bağımsızlığı, somut bir olayda ortaya çıkar. Scheler'e göre bu durum, saptamasına yeni bir ışık tutmaktadır. Çünkü ona göre kavrayışımız, hiçbir zaman aynı eylemin bazı durumlarda yüksek bir değeri ürettiğini, bazı durumlarda ise bu değeri yok ettiğini gördüğümüz zamanki kadar açık ve yoğun olamaz. Dolayısıyla bir eylemin birliğini dağınık olarak, kopuk kopuk, diskursif bir bağlantıyla değil de, tek bir bakışta görebildiğimiz durumda, önceden sadece kavramla bilinen durum, elle tutulur, somut hale gelir Scheler'e göre.

Scheler, trajik olanla ilgili olarak, değerlerin yok edilmesinin zorunlu olmasının ne anlama geldiği üzerinde de durur. Sözü edilen, nedenselliğin yok edilmesi olmadığına göre, soru aslında “nedenselliğe ait bir zorunluluk mu ya da başka türden bir zorunluluk mu” şeklinde sorulmalıdır. Trajik zorunluluk, doğanın akışına ait olan zorunluluk değildir. Trajik zorunluluk, özgürlüğün ve istemenin gücünün altında yatan ve doğadaki olayları birbirine en iyi şekilde bağlamaya izin veren, bağımsız bir esas olarak düşünülen zorunluluk değildir. Trajik zorunluluk daha çok, özgürlüğün de üzerinde ya da ötesinde yer alan bir zorunluluktur, yalnızca özgür eylemlerin sonucunda veya nedensellik sferindeki özgür nedenlerin sonucunda bulunur. Burada belki, bağımsız olmayan, önceki nedenlerin sonucu olan türden nedenler de bulunur. Trajik fenomen, amaçlanan belli değerlere doğru akış içinde olan hayatın kesintisiyle görünür hale gelir. Trajik zorunluluk, şeylerin kaçınılmazlığı ve çaresizliğini ortaya koyan ilişkiler üzerinden, tasavvur edilebilir her tür yetenek, değerlerin yok edilmesini durdurmak için harekete geçtiğinde kendini gösterir.



Şu da var ki, her tür değer yıkımı trajik değildir Scheler'e göre. Birinin başarısızlığı yüzünden işin içine suçun karıştığı ve suçun da o kişiyi işaret ettiği durumlar ya da uygun teknik ve araçlarla önlenabilir, kaçınılabılır olan durumlar böyledir. Dolayısıyla, kimin suçlu olduğu sorusuna açık ve kesin bir cevabın verildiği durumlarda trajik olma niteliği ortadan kalkar. Sadece böyle bir cevabın verilemeyeceği yerde, trajik olan belirmeye başlayabilir. Scheler, trajik sözcüğünün sadece, söz konusu durum her neyse, onunla ilgili herkesin kendine düşen görevin gereklerine en üst derecede kulak verdiği fakat yine de bir felaketin gerçekleşmek zorunda olduğu durumlarda kullanılabileceğini ifade eder. Trajik, suçun yokluğuna, suçun olmayışına değil, suçluluğun birine ait olduğunun anlaşılmasına, yani suçun kime ait olduğunun saptanamamasına bağlıdır. Eğer felaketin sadece, herkesin kendine düşeni yaptığı ve kimsenin suçu üzerine çekmediği durumlarda trajik olduğu doğruysa, Scheler'e göre bu, trajik çatışmanın özünün bir parçası haline gelir. Trajik suç, onun için kimsenin doğrudan, açık bir biçimde suçlanmadığı ve bir hükmün verilemediği türden bir suçtur; tanımlanabilir doğru ve yanlıştan veya yükümlülüğü yerine getirme-getirememeden farklı bir şeydir.

### **2.2.2. Scheler'de Trajik Olanın Değerlerle İlişkisi**

Scheler'e göre trajik olan, değerler dünyasında ve değer ilişkilerinde ortaya çıkar. Onun ortaya çıkması için bir şeyler olmalıdır. Bir şeylerin kaybolduğu veya yok edildiği bir zaman periyodu olması gerektiğini söyler Scheler. Ona göre, mekânsız bir dünyada "trajik" olabilir, ama zamansız bir dünyada asla (Scheler, 1991, s. 109). Trajik olan her zaman, eylemde ve ıstırapta belli türde bir etkililiğe göndermede bulunur. Güçlerin karşıtlığı veya uzlaşmasının gerektiği durumlar da

ancak bu etkililiğe sahip olduğu sürece trajiktir. Scheler, bu etkililiğin ne olduğunu dile getirmemekle beraber, onun kendini belli bir yönde gösterdiğini savunur. Eğer trajik ortaya çıkacaksa, bu etkililik belli bir doğrultuda olmalıdır. Bu şu anlama gelir: Söz konusu etkililik, belirlenmiş olan değer hiyerarşisindeki olumlu değer ortadan kalkması yönünde olmalıdır. Ama bu değeri yok eden güç de olumlu değere sahip olmalıdır.

Trajik olanı ortaya çıkaran değer ilişkilerine gelince: Trajik olanın ortaya çıkabilmesi için bazı değerler yokedilmelidir. Scheler, insanı göz önünde bulundurarak, bunun mutlaka onun varlığı veya hayatı olması gerekmediğini söyler. Ama sonuçta ona ait bir şey (bir plan, arzu, güç, inanç veya sahip olunan bir şey) yokedilmelidir. Burada önemli olan yalnızca değer yok edilmesi değildir. Asıl ayırt edici özellik, yokeden ve edilen değerlerin niteliğinde saklıdır. Olumlu değer, ona eşit veya ondan daha alçak bir değer taşıyıcısı olan nesne tarafından yok edilmelidir; ama asla daha yüksek değer taşıyıcısı olan nesne tarafından değil. Nitekim Scheler bununla ilgili olarak, iyi adamın, kötü adamın yenilgisine yol açmasının trajik olarak nitelenebilmesinin çok zor olduğunu ileri sürer. Ona göre bu örnekte ahlaki onaylama ya da uygun bulma, trajik etkinin ortaya çıkmasına engel olur; bu kesindir. Ama kesin olan bir başka şey de, yüksek olumlu değer taşıyıcısı olan nesnenin yüksek ve olumlu bir başka değeri yoketmesi gerektiğidir. *“Scheler’e göre trajik, iki yüksek, olumlu değer çatışmasında, bunlardan birinin kaçınılmazcasına yok olmasıyla diğerinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar. Trajiği böyle ortaya koymakla Scheler, onun can damarını yakalamış olduğunu gösterir”* (Kuçuradi, 2009, s. 39). Daha sonra buna benzer bir görüşü Camus’de de görürüz. Düşüncelerinin hareket noktası, saçma ve insanın uyumsuzluğu olan ve bir problem olarak saçmanın değerlerle olguları birlikte, bir arada değerlendirmesi gerektiğini

düşünen Camus'ye göre bir trajediyi trajedi yapan, eşit ölçüde haklı güçlerin çatışmasıdır. Burada farklı olarak, iki yüksek ve olumlu değer, iki haklı güç olarak ifade edilir.

Scheler'in burada olumlu değerden kastettiği, alçakça olana göre onurlu, kötüye göre iyi, çirkine göre güzeldir. Trajik olan sadece, yüksek olumlu değeri yok eden güç, olumlu değere sahip diğer nesneden (taşıyıcıdan) ileri geldiğinde ortaya çıkar. Dahası bu durum, eşit yükseklikteki değerlerin nesnelere (taşıyıcıları), birbirlerinin altını oyup, birbirlerini yoketmeye çalıştığında en açık ve yalın haliyle karşımızdadır. Trajik fenomenini en etkili şekilde ortaya koyan tragedyaalar, sadece herkesin haklı olmakla kalmayıp, çatışma içindeki her bir kişinin ve gücün eşit derecede daha üstün haklılığa sahip olduğu veya eşit üstünlükteki görevi yerine getirmek üzere ortaya çıktığı tragedyalardır. Scheler şu örneği verir: Eğer daha yüksek olumlu değerın nesnesi (taşıyıcısı), mesela iyi bir adam, önemsiz bir kötü nesne tarafından yenilirse, bu örnekte trajik, anlamsız ve irrasyonel hale gelmiş olur. Böyle bir örnek, trajik acıma yerine acı dolu bir öfke uyandırır. Oysa Scheler'e göre trajik acıma, hiçbir zaman acının ve nefretin derinliklerine düşmez. Trajik acıma daha ziyade, kayıtsızlığa, soğukluğa ve sakinliğe benzer bir durumdur (Scheler, 1991, s. 110).

Scheler "Trajik Üzerine" adlı makalesinde, trajik olanın değerlerle bağlantısını bu şekilde dile getirmesinin yanı sıra, trajik kederin üzerinde de durur. Bir şekilde tüm trajik olaylar hüznüldür, ama çok farklı bir anlamda. Bu, bir olayın bu hüznün niteliğiyle etrafının sarılmış olmasıdır, âdeta kaderin kaçınılmazlığının ilanıdır. Öte yandan bu, insanın duygularında acıyı, kederi ortaya çıkarır, ruhu hüznü hâle getirir. Yine de Scheler'e göre tüm hüznü, kederli insanlar, trajik karakterler değildir. Benzer şekilde, her ölüm üzüntü vericidir ve ardında kalanları

keder içinde bırakır; ama her ölüm trajik değildir. Trajik kederin karakteristiği sakinliktir, durgunluktur, özel türden bir sükûnettir. Söz konusu sükûnet yüzünden trajik keder, her tür kederden ayrılır. Trajik olmayan keder, bir şey için üzülmekten ileri gelen kişisel bir deneyimdir. Trajik keder ise trajik olaylarla ortaya çıkar. Bu anlamda, Scheler'e göre Aiskhylos'un tragedyaları, bu keder atmosferinin nasıl uyandırılacağını en yalın şekilde gösteren örneklerdir.

Scheler'in, trajik idesini etik bir kategori olarak kabul ettiği ileri sürülebilir. Scheler'in aksine, trajiği cansız varlıkları dışarıda bırakarak, onun sadece insana ait karar ve eylemlerle ortaya çıktığını göz önünde bulundurursak, trajiğin etikle olan ilgisini de görebiliriz. Bu bakımdan öncelikle Scheler'in değer anlayışını kavramak önemlidir. Değerleri a priori olarak gören Scheler'e göre, onların taşıyıcılarıyla olan bağlantısı da a prioridir. İyi ve kötünün taşıyıcısı da ancak kişiler olabilir. Dolayısıyla ahlaksal değerler kişi değerleridir. *“Ancak bir kişinin isteme edimleri ya da eylemleri ahlaksal anlamda iyi ya da kötü değerini taşır... Buna karşılık nesnelere ya da olayların ahlaksal bakımdan iyi ya da kötü olmaları diye bir şey kabul edilemez, ahlaksal iyi ve kötü nesnelere, olaylar diye bir şey yoktur, ancak kişiler ahlaksal iyi ya da kötü olabilirler”* (Akarsu, 1998, s. 114). Scheler'e göre ahlaksal değerler, yapıları gereği kişiye ve onun edimlerine bağlıdır. Scheler, kişi olmayı tamamen ayrı bir yere koyduğu için ve kişinin nesneleştirilemeyeceğini savunduğu için, kişi değerleri de nesneleştirilemez. Kişinin ahlaksal değerleri, saf sevgi ediminde ortaya çıkar. O halde Scheler'de değerleri ve özellikle ahlaksal değerleri anlamak için, onun kişi ile neyi anlatmak istediğinin yanı sıra sevgi kavramını da anlamak gerekir.

Scheler'e göre sevgi ve karşıtı olan nefret, onlara benzer şeylerden tamamen farklıdır. Scheler bu ayrımın kökünü değerde bulur. Duygudaşlık denen şey,

değerlere kördür, değer köründür. Buna karşılık sevgi, değerle bağlantılıdır. Bir diğer şey de, duygudaşlığa karşılık olarak sevginin bir duyum, bir işlev olmamasıdır. Akarsu, Scheler'in, sevginin bir edim, bir hareket (*Bewegung*) olduğunu; gönlün bir hareketi ve bir tin edimi olduğunu, bu edimin de hiçbir şekilde nesneleştirilemeyecek olan kişinin bir edimi olduğunu ileri sürdüğünü aktarır. Öte yandan Scheler, sevgiyi iyilikseverlikten ve iyiliğe yönelmeden de ayırır. “*Sevgi tümüyle pozitif kişi değerlerine yönelmiştir ve iyiliğe de (Wohl) ancak bir kişi değerinin taşıyıcısı olduğunda yönelir*” (Akarsu, 1998, s. 76). Sevgi, değere ve değer nesnelere yönelen, olumlu (pozitif) değere yönelen bir edim, bir harekettir. Diğer bir anlatımla bu hareketin yönü, aşağı değerlerden yüksek değerlere doğrudur. Dolayısıyla sevgi *intentional* yani yönelimsel bir harekettir. Dolayısıyla sevgi, yüksek değerlerin ortaya konulmasına ve aşağı değerlerin ortadan kaldırılmasına yönelir. Scheler'e göre bu davranış da olumlu ahlaksal değere sahiptir. Yalnız, Scheler'in felsefesinde sürekli uyanık olmayı gerektiren bir durum vardır, çünkü Scheler'de ince ayrımlarla ve ayrıntıyla çokça karşılaşırız. Scheler, intentional bir hareket olan sevginin, yüksek değerlerin ortaya konmasına yöneldiğini ileri sürer. Ama buna bakarak, sevginin daha yüksek olan değere yöneldiği anlamını çıkarmamalıyız. Sevgi, daha yüksek bir değere değil, bir değer daha yüksek olmasına yönelir. Diğer bir ifadeyle sevgi, yüksek olan değeri ortaya çıkarır. Sevgi, değeri ortaya çıkaran bir edimdir, değer yaratıcısı değil. Başka bir anlatımla sevgi, yüksek değerlerin görünür hale gelmesinin aracıdır. Sevgiye ilişkin söylenmesi gereken bir diğer şey de şudur: Daha sonra değer kuramı üzerinde dururken değinileceği gibi, Scheler'e göre yüksek değerler nasıl tercih edimiyle beraber, başka bir deyişle, bu edimin kendisinde ortaya çıkıyorsa, tercihin bir sonucu değilse, aynı şekilde yüksek olan değer, sevgi ediminde ortaya çıkar. Başka şekilde söyleyecek olursak, yüksek olan değer önceden

verilmişliği ve ona yönelme söz konusu değildir. Akarsu, Scheler'in yine aynı adlı eserinden bir alıntıyla bu durumu şöyle ifade eder: *“Oysa sevgi sadece, “değerin daha yüksek olması yönünde bir harekettir, bu harekette “değer taşıyan her somut bireysel nesne, kendisi için ve kendi ideal belirlenimi bakımından olanaklı olan en yüksek değerine ulaşır; ya da bu harekette nesne, kendine özgü olan ideal değeri-özüne erişir”* ( Akarsu, 1998, s. 81 ).

Değerlerin, özellikle de ahlaksal değerlerin kişiyle bağlantısını ortaya koymaya çalışan Scheler, ahlaksal kişinin üzerinde dururken bir başka ayrım üzerinde de durur. Bu ayrım, kişi ile karakter ayrımıdır. İyi ve kötünün taşıyıcısının ancak kişiler olduğunu söyleyen Scheler, kişiyi ya da kişi olmayı, kişilik sahibi olmayı ben bilincinden ayrı tutar. Kişi olabilmek için belli özelliklere sahip olmak gerekir. Scheler, *Etikte Formalizm ve İçerikli Değerler Etiği* adlı eserinde, kişi kavramının, insan varoluşunun sadece özel bir düzeyine uygulanabilir olduğunu ileri sürer (Scheler, 1973, s. 476). Kişi, somut edimlerinin gerçekleştiricisidir. Scheler, aynı eserinde, eğer karakterden anladığımız, bir kişinin istemesine ilişkin yatkinliklar, zihinsel, düşünsel yatkinliklar, kişinin hafızasıyla ilgili yatkinliklarsa, karakterin kişi ideasıyla hiçbir ilgisi olmadığını dile getirir (Scheler, 1973, s. 484). Scheler'e göre karakter, kişinin yatkinliklarına işaret eden bir şeydir. Kişinin eylemleri ise, onun yatkinliklarıyla ve dış dünyanın etkisinin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Kısacası Scheler, eylemde bulunmayı ve kişi olmayı, dış dünyadan ve sahip olunan yatkinliklardan, dolayısıyla karakterden koparır. Böylelikle Scheler, bir insanın eyleminin önceden tahmin edilemezliğini kişi-karakter ayrımına ve kişi olmaya dayandırır. Çünkü aksi takdirde, aynı yatkinliklar, dolayısıyla aynı karakter yapıları ve dış koşullar, aynı kişilikleri ortaya koyardı. *“Bir insanın doğuştan olan ya da sonradan kazanılmış olan bütün eğilimlerini, yatkinliklarını ve karakterini tanımış*

*olsaydık ve bu insan üzerine dış dünyadan gelen bütün etkileri de bilseydik, yine de bu insanın eylemlerinin nasıl olacağını kestiremezdik; çünkü bu karedimer ve yatkınlıkların bağlı olduğu kişilik her insanda değişiktir...*” (Akarsu, 1998, s. 94, 95). Farklı kişilikler de farklı eylemleri doğurur. Scheler’e göre eğer bir insanın kişiliğini tanıyorsam, onun eylemlerini yine onun ideal ölçülerini göz önünde bulundurarak değerlendirebilirim, ama genel ahlak yasalarına göre değerlendiremem. Bir insanın kişiliğini tanımak ya da Scheler’in dediği gibi kişiyi tastamam anlamaksa, o kişinin ideal değer özünü ortaya çıkaran sevgiye dayanır. Kişinin değer özüne ulaşırsa, empirik yaşantının üzerine çıkan sezgidir. O halde Scheler’in bu noktada, Kant’ın, ahlaksallığı genel geçer ahlak yasasına dayandıran anlayışından tamamen ayrıldığını ileri sürebiliriz. Çünkü Scheler’e göre ahlaksal yargı, bireysel ilkenin genel geçer ahlak yasasına uygunluğuna göre veya yargıda bulunanın kendi ölçütlerine göre verilemez. Kişi hakkında, kendi değer yönelimlerine göre bir yargıya varılabilir.

### **2.2.3.Trajik Eylem ve Sorumluluk**

Trajik fenomeniyile ilgisi dahilinde, Scheler’in üzerinde durduğu, ahlaksal kişinin özelliklerinden birine burada değinmek gerekir. Dört tane olan bu özelliklerden burada üzerinde durulması gerekeni, sorumluluktur. Zira trajik fenomeni, birinin üstün geleceği, iki yüksek olumlu değer çatışması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ahlaksal değerlerin tek taşıyıcısı kişiler olduğuna göre, insan söz konusu olduğunda bu çatışma aynı zamanda bir sorumluluk çatışmasıdır denebilir. Bu durum bir yandan da kişinin özerkliğiyle ilgilidir. Scheler’e göre özerklik, *kişinin* öncelikli ve başlıca yüklemidir. İki tür özerklik olduğunu ileri sürer (Scheler, 1973, s.

494, 495). Bir tanesi, iyi ve kötüyle ilgili kişisel kavrayışa, anlayışa ilişkin özerklik, diğeri de iyi ve kötü olarak verilmiş bir şeyi isteme özerkliği. Bu iki çeşit özerkliğe karşılık gelen birer de yaderklik vardır. İlki, kişisel bir kavrayışın olmadığı kör bir istemenin yaderkliği, ikincisi, zorlanmış bir istemenin yaderkliğidir. Scheler'e göre her iki anlamında da, yalnız özerk kişi, ahlaksal varlık olma değerini taşır. Ama devamında Scheler, özerk kişinin henüz hiçbir şekilde iyi bir kişi olmadığını dile getirir. Özerklik, eylemleri o kişiye ait olarak görüldüğü müddetçe, kişinin ve eylemlerinin ahlaksallığının koşuludur. Kendinde iyi bir eylem bir kişi tarafından, ona ilişkin bir kavrayışı olmadan, zorlama sonucu isteniyorsa, Scheler'e göre bu eylem iyiliğinden bir şey kaybetmez. Sadece, o eylem artık o kişiye atfedilemez.

Aynı şey kötü için de geçerlidir. Dolayısıyla Scheler'e göre değer taşıyan tüm edim-birliklerinin (act-units), yani tek tek eylemlerin temel koşulu, bu eylemleri ortaya koyan bireysel kişilerin özerk eylemlerinin olmasıdır. Scheler pratikte, kişi suçlu olmamasına rağmen bir kötü ideasının veya kişiye hiçbir erdem getirmeyen iyi ideasının, suçlu olmayan bireye ait suçluluk ideası kadar anlamlı olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Scheler, kötülükle suç ve iyilikle erdem arasında doğrudan bir bağ kurulamayacağını ileri sürmektedir. Nitekim trajik suç her zaman, aslında suçlusu olmayan suçtur. Çünkü bu suç, çok önceden seçimde bulunmaya bağlanmış haldedir. Burada bir seçimde bulunmak zorundayızdır, ama seçim ediminin kendisine karar vermeyiz (Scheler, 1973, s. 496). O halde eylemin değerinden söz edeceksek, öncelikle bu eylem kişinin özerk kararına bağlı olmak durumundadır. Eylemin trajik oluşunu belirleyen ise, daha önce sözü edilen, nedenselliğin değerleri görmeyen akışıdır. Kişi, bir seçimde bulunmak zorundadır ve içinde bulunduğu şartlar içinde kararını verir.



Eylemin sorumlulukla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, Scheler, sorumlulukla kişi olmak arasında doğrudan bir ilgi kurar. Sorumluluk söz konusu olduğunda da bir ayrıma gider Scheler. Sorumluluk, hesap verebilmeden ayrı tutulmalıdır (Akarsu, 1998, s.103). İnsanlar, hastalık gibi belli durumlarda yaptıklarının hesabını veremeyebilir. Buna karşılık sorumluluk, hiçbir zaman görmezden gelinecek bir şey değildir. Sorumluluk, sorumluluk olarak olduğu yerde kalır veya hastalık vb. durumlar, sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Kişi, eylemlerini gerçekleştirirken, kendini bu eylemleri kendi başına gerçekleştiren biri olarak düşünerek, kendini bu eylemler için sorumlu duyar. Scheler'e göre burada söz konusu olan, sadece eylemler değildir. Aynı zamanda ahlaki eğilim, potansiyel ahlaki anlayışlar, yönelimler, belli bir amaçla yapılan şeyler de söz konusudur. Scheler, sözünü ettiği sorumluluk kavramının köklerini, kişinin kendini duymasında bulur. Sorumluluğun kökleri, kişinin eylemlerinin dışarıdan ele alınıp, tartışılması temeli üzerinde şekillenmez. Ahlaksal sorumluluk kavramının kökleri ise, kişinin eylemlerinin yaratıcısı olduğunu bilmesindedir. Mutlak bir duyma olarak kendine karşı sorumluluk duyma, başkasından önce gelen tüm sorumluluk duymaların koşuludur (Scheler, 1973, s. 487). Başka bir anlatımla Scheler, kişinin kendine karşı duyduğu sorumluluğu ya da kendi adına duyduğu sorumluluğu, başkalarına karşı duyulan sorumluluğun koşulu olarak görmektedir. Böylelikle sorumluluk duyma, tamamen kişiye ait olan ve kişi olarak insanın göz ardı edemeyeceği bir şeydir. Bu durumda Scheler'in, trajik çatışmadaki tarafların, yüksek olumlu bir değeri gerçekleştirirken, hareket alanlarını kendi sorumluluk duyularında bulduklarını anlatmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Scheler "Trajik Üzerine" adlı makalesinde, sorumluluğu yerine getirmenin ya da görevini yapmanın herkes için aynı anlamda kullanılamayacağını öne sürer

(Scheler, 1991, s. 121). Başka bir deyişle sıradan birinin görevini yapmasıyla, yüce (soylu) birinin görevini yapmasının farklı olduğunu dile getirir. Sözü edilen insanlardan ilki görevini yaparken, belirsiz, kapalı biçimde birkaç ahlaki değer ayırımına itaat ederken; diğeri, iyice belirlenmiş ve gözü önünde tuttuğu yüksek ahlaki değer alanıyla beraber ona verilen en yüksek değeri göstererek, istemesinde ve davranışında bu değeri gerçekleştirerek görevini yerine getirir. Değere kör olan adam görevini tatlılıkla yerine getirebilir, ama bu ikinci adam, eylemlerinde bazen göreve karşı gelerek kendini yönetir. Burada asil (yüce) olan kişiler, kalabalığın katı biçimde belirlenmiş görevleri karşısında zedelenecektir. Scheler'e göre asil kişi burada çevresinin kabul etmediği, üstlenmediği ahlaki suçu kabul etmelidir (Scheler, 1991, s. 122). Burada Scheler, trajik olanın ahlaki bakımdan taşıdığı kırılmalığa işaret etmiş olur. Asil kişinin, öyle olmayan kişiden daha kolay suçlu hale gelebilmesi ölçüsünde, potansiyel olarak trajik bir yanı olan ahlaksal riske daha açık, hassas hale geldiğini öne sürer. Bu risk, asil kişinin asil tabiatını aynı anda, bir yandan överken diğeri yandan suçlar.

Aynı makalede Scheler, trajik kahramanlara da değinir. Kuşkusuz bunların arasında en bilinenlerden biri, Zeus'tan ateşi çalan Prometheus'tur. Fakat burada Scheler'in dikkati çekmek istediği şey başkadır: Daha trajik olan şey, ahlaki bir dünyanın, onların gözlerine aydınlığın pırlıltısıyla beraber geldiği ahlaki Prometheuslardır. Bayağı, sıradan olanların henüz değer olarak görmeyi veya görev, sorumluluk olarak duymayı bilmedikleri şeyi, değerleri ve görevleri gerçekleştirirken sıradan olanın iyi olarak gördüğü bir şeyi, asil kişi kötü olarak görüyordur ve sıradan olanlar bu esnada sadece görevlerini yerine getiriyordur (Scheler, 1991, s. 122) Scheler burada asil olanın trajik düşüşüne vurgu yapmak ister. Ona göre asil kişinin, sıradan olanı ahlaki olarak beğenmeyişi, dile gelmemeli, suskun kalmalıdır.

Scheler'e göre ahlaki iyi, onun aracılığıyla, verilmiş olan bir eylemdeki daha yüksek değeri gözetken tercihi farketmediğimiz veya farketme eğiliminde olduğumuz bir bağlantıdır. Daha yüksek değeri tercih etmek aynı zamanda, aşağı olan değeri gerçekleştirilmeye devam etmemektir. Scheler'e göre, her ne kadar tüm ahlaki normlar yani imperatif kurallar, herhangi bir çağda varolan durumların sonucu olarak ortaya çıkan, sadece neyin istenmesi ve yapılmasıyla ilgili alıştırmalar olsa da, gerçekleştirilmesi veya kavranması gereken yüksek değerleri bize sağlayan, değerlerin düzeylenişidir. Ahlaki her içerikli kural, uygarlık düzeyine uygun olarak ayrı bir olumlu/iyi dünyayı varsayar. Scheler, asil kişinin ortalamadan daha yüksek bir değeri kavradığı (duyduğu) ve ahlaki değer evreninde bir gelişimi yerine getirdiği, başardığı zaman ne olacağını sorar. Cevabı şöyle olacaktır: Bu durumda, egemen ve geçerli olan ahlaka göre, asil olan, zayıf düşer ve kötü olur. Bu kavrayış kaçınılmaz veya önlenemez değildir. Asil olan, zamanın üstün olan ahlaki davranış kurallarını, buyrukları ihlal etmelidir, aslında suçsuz olmasına rağmen zorunlu bir biçimde suçlu olarak ortaya çıkmalıdır. Scheler bunun böyle olmasının bir düzensizlik, usulsüzlük, yasaya aykırılık değil, tüm ahlaki gelişmelerin bir parçası olduğunu belirtir. Böylece, suçlunun olmadığı suç dediği şey ortaya çıkmış olur. Scheler'e göre burada esas olan, ahlakçının trajik kahramanla yüzleştiği zaman çarpılmak zorunda olduğu alandır. Ahlaki farkındalığa sahip trajik kahraman, aslında açıkça karşısında olmasına rağmen, yaşadığı çağda günahkârdan ayırt edilmeyebilir (Scheler, 1991, s. 123).

Buradan hareketle Scheler, tragedyaaların nesnel anlamda şimdiki zamana ait olamayacağını, onların sadece geçmişe ait olduğunu öne sürer (Scheler, 1991, s. 124). Trajik insan, zorunlu olarak kendi şimdisinde, sessiz ve sakin biçimde kendi yolunda, kalabalığın arasında farkedilmeksizin ve hatta belki bir günahkâr olarak ilan

edilerek yürür. Burada, üstün olanı olmayandan ayırmada ortaya çıkan hata, rastlantısal değil zorunlu bir hatadır. Scheler'e göre ahlaki dehanın trajik kaderinde, insandaki ahlaki gelişmenin öngörülemezliğini yakalarız. Hatta Scheler, mutlak kaçınılmaz kaderde ve ahlaki dehanın mutlak yalnızlığında, kısacası tek bir kişinin yaşadıklarında dünyanın kaderini gördüğümüzü belirtir (Scheler, 1991, s. 124). Trajik kahraman, suçundan ötürü suçlu değildir, suç onun başına gelen bir şeydir ve bu, trajik suçun karakteristiğidir. Scheler bu trajik suçu biraz daha açmak ister ve kahramanın içine düştüğü trajik suçu daha uygun olarak tanımlayacak sözcüğün, 'suçlu eylem' olduğunu ileri sürer. Bu eylem kaçınılmazdır. Çünkü en iyinin seçimi de zorunlu olarak hata demektir ve öyle ya da böyle eylem, suçlu hale gelir. Bu noktada bir ayrıma gitmek gerekir ki, Scheler bunu şu şekilde yapar: Ahlaki (suçlu) suç ve trajik (suçsuz) suç. Ahlaki suçun temeli, tercih eylemidir, trajik suçun temeli ise daha çok tercihler alanıdır. Trajik kahraman söz konusu olduğunda, tercih eylemi ya da eylem olarak tercih de, (ahlaki suçta olduğunun aksine) suç olmaz. Diğer ifadeyle, trajik kahraman tercihinden ötürü suçlanamaz, ama eyleminden ötürü sonradan suçlu ilan edilir. Dolayısıyla trajikte aslında bir suçlu arayamayız. Trajik kahraman, bir seçimde bulunmak zorunda olduğu tercih alanına göre eylemde bulunur. Söz konusu seçenekler ise kahramanı sonuçta bir suçlu haline getirecektir. Dolayısıyla Scheler, ahlaki suçluluğu trajedilerde aramanın tamamen karşısındadır. Trajik suç, trajik fenomeninin bir koşulu değildir, ama trajik olanın bir türüdür ve ahlaki değer, onunla meşgul olduğumuz ölçüde bir tür mutlak değerdir, trajik olanın varacağı son noktadır (Scheler, 1991, s. 125, 126). Scheler'e göre ne ölüm ne de başka bir talihsizlik, sadece kahramanın suç işlemesi, suça düşmesi trajik kaderi kurar.

Scheler, ideal gereklilik (*ideal ought*) ile değerler arasındaki ilişkinin üzerinde dururken, daha sonra bu ideal gereklilikten norm kavramına değil model kavramına varacaktır. Scheler'e göre ideal gereklilik ve değer ilişkisi, iki aksiyom üzerine kuruludur: Olumlu değere ait olan, olmalıdır ve olumsuz değere ait olan, olmamalıdır (Scheler, 1973, s. 206). Scheler, her gerekliliğin (ought) temelini değerlerde bulur. Ama buna karşılık değerlerin temeli, ideal gereklilikte bulunamaz.

Scheler'e göre değerler, varolmaya veya olmamaya kayıtsızdır. Öte yandan her gereklilik (ought), değerlerin varoluş sferiyle ilişkilidir. Bu yüzden her gereklilik, bir Şeyin olması gerekliliğidir (ought to be). Ne zaman bir Şeyin olması gerektiğini söylesek, söz konusu Şey, varolmayan bir Şey olarak anlaşılır. Ama Scheler'e göre gereklilik, gelecekle ilgili her tür bağdan bağımsızdır. İdeal gerekli oluş ve olmayış, hem geçmişe hem Şimdiye ilişkindir. Dolayısıyla Kant, iyinin, henüz hiçbir yerde gerçekleşmemiş olsa bile, olması gerektiğini söylerken haklıdır. Bu yüzden gerekliliği, olgusal bir gelişmeye indirgemek hatalıdır. Ayrıca olgusal bir gelişmenin içerdiği bir değer kavramı yoktur; bu yüzden de gelişme, bir değeri veya amacı öngörmeyen bir kavramdır, ama olması gereken bir Şeyin yapısına aittir (Scheler, 1973, s. 206, 207).

Scheler'e göre, "bu böyle ve bu Şekilde olmalı" gibi bir ifade kullandığımızda iki ayrı Şey söz konusudur: Varolan Şeyin kendisi ve bir Şeyin olması gerektiği. Gerekliliğin işaret ettiği değerin varolmayışı, bir Şeyin olması gerektiğini dile getiren tüm gereklilik (ought to be) nermelerinin önceden kabul ettiği bir Şeydir. Gereklilik (oughtness), bir varlığa sahip olmadığı için, olması gerekenin karşısında her zaman bir de olmaması gereken vardır. Söz konusu 'olmaması gereken', gerekliliğin farklı bir türü olarak nitelenmelidir. Varoluş ve olmayış ise, bir gerekliliğin içeriklerine aittir. Olumlu değerler gerekene uygulanırken, olumsuz değerler de olmaması

gerekene uygulanır. “Dünya üzerinde adalet olmalıdır” gibi bir önerme zorunlu olarak bir değersizliğe işaret eder, diğer bir ifadeyle olumlu değer varolmayışını ifade eder. Scheler’e göre bundan sonra söylenebilecek olan şey, gerekliliğin kendi başına, olumlu değerlerin neler olduğunu belirleyemeyeceğidir. Gereklilik, olumlu değerleri sadece olumsuz değerlerin karşıtları olarak belirleyebilir. Her gereklilik, değersizliklerin dışarıda bırakılmasına yöneliktir, ama olumlu değerleri şart koşmaz. Gerekliliğe ait olumlu önermeler, sözel olarak ve formüle edilmiş şekilleri gereği, olumlu değerlerin isimlerini içerdiğinden, olumlu değerler sadece kötülerin karşıtı olarak düşünülebilir (Scheler, 1973, s. 209).

Scheler’e göre, bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan ideal gereklilik, bir norm olarak adlandırılmaz (Scheler, 1973, s. 572). Söz konusu ideal gerekliliği, model veya örnek olarak adlandırır Scheler. Aslında Scheler’in ‘norm’ yerine model demeyi tercih etmesindeki esas belirleyici, en yüksek değeri, kişinin değeri olarak görmesidir. Bu durumda Scheler’in kurmak istediği etiğe ilişkin en önemli soru da şöyledir: Pozitif tarihsel deneyime başvurmaksızın, a priori tarzda, en yüksek pozitif değer kişisi ideası içinde özel kişi tipleri var mıdır? (Scheler, 1973, s. 572). Çünkü Scheler’e göre tüm normların temeli değerlerdedir ve en yüksek değer bir şey değeri (*Sachwert*) değildir. Scheler mantıksal olarak, en yüksek içerikli değer kişisi ideasının, ahlaksal varlık ve davranış için norm yerine geçtiği sonucuna varır. Böylelikle en yüksek değer kişi değeri olarak belirlendiği yerde, ideal gereklilik (ought) model veya ideal adını alır. Scheler’e göre ideal gereklilik olarak ortaya çıkan model, kişinin apaçık olan değerine yerleşmiş vaziyettedir. Ayrıca bir model, normda söz konusu olduğu gibi yalın eyleme ilişkin değildir. Scheler’e göre model, “olmaya” ilişkindir. Bir modeli olan kişi, ona benzemeye veya eşit olmaya çalışır. Böyle bir kişi, model kişide görülen değeri temel alarak, gerekliliğin ihtiyacını duyar.

Model olarak iş gören kişinin bireysel değeri Scheler'e göre model kavramının içinde yokalmaz.

Scheler, norm ile model arasındaki yapısal ilişkinin ne olduğunu da sorar. Bu sorunun cevabı, bir etik anlayışın iyi ve kötüyü, yasaya uygun veya karşı oluşuna mı bağladığı, yoksa iyi ve kötünün kişilere ait olarak mı belirlediğine göre değişecektir. İlk durumda söz konusu olan, Kant'ın savunduğu şeydir. Ama tüm ahlaki eylemlerin en yüksek anlamını, büyük bir yasanın gerçekleşmesinde bulmayıp da, en iyi kişilerin olduğu yerde bulan ve kişiyi yalın bir akıl varlığı olarak görmeyip, bir kişi olarak ve kendi değerine sahip somut eylem merkezi olarak gören biri için sorunun cevabı farklıdır. Bu şahsa göre, normlar pozitif veya negatif değerde olabilir. İdeal normlar da, kişilerin iyi veya kötü oluşlarına yardım etmelerine veya engellemelerine göre iyi veya kötü olabilir. Dolayısıyla onu ortaya koyan kişi olmadan ödev normu da olamaz. Scheler'e göre tüm normlar kendi değer ve değersizliğine, onları koyan kişinin örnek oluşunun (*exemplariness*) pozitif veya negatif değerine uygun olarak sahip olabilir. Model içeriğinin pozitif veya negatif değeri, model işlevi gören kişinin pozitif veya negatif değer özü tarafından belirlenir. Modelin kendisi pozitif veya negatif değerdedir.

Scheler, kişinin modeliyle olan ilişkisini, bağımlı, kendini verme ya da bağıllık olarak belirler (Scheler, 1973, s. 574). Kişinin ahlaksal varoluşunda, bu kendini veriş ya da bağıllık, söz konusu modelin içeriğine duyulan sevgiye dayanır; dolayısıyla özgür bir kendini veriştir. Scheler bu ilişkinin sıradanlaştırılmasına karşıdır. Şöyle ki, bu ilişki, modelin yapmış olduğunun aynı eylemleri yapmaya veya yalnızca modelin eylemlerini, açıklama biçimlerini taklit etmeye indirgenemez. Kişinin modelle ilişkisi kendine özgü bir ilişkidir. Bu ilişkide, bir kişinin olumlu değerleri aracısız olarak bir başka kişinin değerleri için de belirleyicidir. Scheler'e göre yeryüzünde

hiçbir şey, kendi iyiliği içindeki iyi bir insanın apaçık ve tam görmesi (*Anschauung*) kadar, o kişinin kendiliğinden, zorunlu olarak, dolaysız biçimde iyi olmasına izin vermez. Scheler bu ilişkiyi diğer ilişkilerden üstün tutar. Diğer bir ifadeyle, birinin buyruklarına boyun eğme davranışından üstündür. Çünkü buradaki boyun eğiş, emredilen şeyin değerini dolaysız ve özerk kavrayışı takip etmez. Burada amaçlanan, ahlakilik değil, yalnızca eylemdir. Scheler bu ilişkiyi ahlaki eğitimden de üstün tutar. Ona göre ahlaki eğitim sadece kişinin ve ahlaki eğilimin empirik gelişimine yardımcı olabilir ve bu eğitim, gelişim amacını taşıdığı anda ahlak dışı hale gelir (Scheler, 1973, s. 574, 575). Scheler'e göre yalnızca kendini verme ilişkisi içinde, kendini vermeyi başaran kişinin istemesi korunmuş olur. Özerk istemenin korunmasının nedeni, iyiye yönelik değişimin öncelikle isteme ve eylemeyle ilgili olmamasıdır. Özerk istemenin korunması, tüm eylemesinin temelinde kendini verme bulunan kişinin varlığıyla ilgilidir. Bu yüzden Scheler'e göre, ahlaki evrendeki iyi kişinin en yüksek etkinliği, kendi varlığı aracılığıyla sahip olduğu örnek oluşun saf değerinde bulunur (Scheler, 1973, s. 575).

Scheler, tüm çabalamaların ve istemenin, bir model içeriğini varsaydığını ve bunların model için duyulan sevgide bulunduğunu belirtir (Scheler, 1973, s. 577). Bu çabalarda ve istemede, sevdiğimiz kişiyi takip ederiz. Kişinin örnek oluşu ya da örnek olabilirliliği, bizim onu taklit ediyor oluşumuzdan, onun gibi oluşumuzdan kaynaklanmaz. Scheler'e göre model dediğimiz şey ontik olarak, kişinin bir bütün haldeki değer içeriğidir ya da, değerlerin bir kişi formu içinde ortaya çıkmış halidir. Scheler'in model sözcüğüyle anlatmak istediği, etten ve kemikten bir insan değildir. “Şu benim modelimdir” derken, burada söz konusu olan, o insanın bizim için örnek oluşturmasıdır (exemplification). Scheler, modelin kendi başına, örnek olarak işlev gören insanlarda görüldüğünü söyler. Ama model, böyle insanların empirik olarak



muhtemel doğalarından çıkarılan bir Şey değildir (Scheler, 1973, s. 582). Modelin özünü ve model ile örnek (exemplar) arasındaki yapısal ilişkiyi deneyimden, yaŐantıdan tretmeyen Scheler, bu durumda evrensel ve bireysel geçerli saf model tiplerinin varolup olmadığını sorar. Dahası, saf değer-kıŐisi tipleri arasında da bir sıra düzeni bulunup bulunmadığını da merak eder. Scheler'e göre böyle modeller vardır ve değerlerde olduğu gibi aralarında bir sıra düzeni de vardır. rnek modeller, değerlere paralel Şekilde dzeylenir. Scheler için beş ana değer vardır. AŞağıdan yukarıya bu değerler: Hoş olanın değer, faydalı olanın değer, soylu olanın değer, tinsel değerler, kutsal olanın değer Şeklinde sıralanır. Buna paralel Şekilde, rnek modeller de, zevk ehli, kılavuz (yönetici), kahraman, dahi ve ermiş Şeklinde sıralanır.

Scheler'e göre ahlaki gelişim veya gerileyiŐ, normlara itaat ederek veya itaat etmeyerek değer, kişi formunda ortaya çıkan model ve karşıt-modellerin etkililiği aracılığıyla meydana gelir. Scheler'in model sözcüğüyle anlatmak istediği ne rastlantısal, empirik bir Şeydir, ne de yalın bir idedir. Scheler'in sözünü ettiği daha çok, değerlerin, somut ile soyutun karŐılaŐtıđı, buluŐtuđu yerde ortaya çıkmış halidir. Başka bir anlatımla, değerlerin, onların taşıyıcısı olan kişiler aracılığıyla görünür hale gelmesidir. Ama Scheler'in saf değer kişisi tiplerini ele almadan önce, iyi veya kötü bir modelin ne olduğunu bilmek gerekir. rnek model işlevi gören kişi ve bu kişide bizim için yönelimsel bir biçimde öncelikli olarak verilmiş olan model, zorunlu olarak her zaman iyidir. Scheler'e göre bize kötü olarak verilmiş bir kişiyi örnek olarak alamayız. Ama yine de pratikte modelimizi takip etmemek de olasıdır ve bu, başka bir kişiyi model alarak, bir kendini aldatma durumudur.

Modeli iyi veya kötü yapanın ne olduğu sorusuna gelince, Scheler burada aynı sıralı değer düzeninde takip ettiği yolu izler. Diğer bir ifadeyle, modelin iyi oluşunu, bu defa saf değer kişisi tiplerinin sıralı düzenine uygunluğuyla bağlantı

içine sokar. Saf model tipleri ya da saf değer-kişisi tipleri de zaten değerlerin sıralı düzenine uygun olarak belirlenirler. Tercih ediminde, örnek olarak diğerine tercih edilen kişi, ancak a priori içerikli tercih yasaları bu edimde yerine getirildiğinde doğrudur (Scheler, 1973, s. 584). Buna karşılık kötü model de, tercihteki bir aldanmanın karşılığıdır. Tercihteki aldanma, kötü modelin çıkış noktasıdır. Scheler'e göre değer-kişilerinin saf tiplerinin aynı zamanda tüm olgusal modeller için saf modeller olduğunu bildiğimizde, iyi ve kötü modelin ne olduğunu da biliriz. Eğer bu tipler ve onların sıralı düzeni, olgusal modellerde karşılığını buluyorsa, söz konusu olgusal modeller iyidir. Yok eğer bu modeller, saf değer kişisi tiplerine ve düzenine ters düşüyorsa kötüdür. Scheler, evrensel geçerli bir etiği de bu saf değer-kişisi tiplerine bağlar. Çünkü ona göre evrensel geçerli saf değer kişisi tipleri, en yüksek değer olan değer kişisi ideasıyla, değer modalitelerinin sıralı düzeni arasındaki bağlantının bir sonucudur.

Scheler, değer-kişisi tiplerinin değerlerden, hem de olumlu değerlerden ortaya çıkmış olduğuna şuradan varır: İyi ve kötü devlet adamı, vb. vardır. Fakat iyi ve kötü kahramanlardan, azizlerden, vb.'den söz edilemez. Çünkü kişi tipinin birliği olumlu bir değer tarafından ortaya çıkarılır. Kahraman dediğimiz insan, bir model olarak değer kişisi tipine denk gelen kişidir. Değer-kişisi tiplerinin çokluğu içinde Scheler'in üzerinde durduğu bir fenomen vardır. Bu fenomen, sonlu kişisel varlığın trajik yapısı (özü) ve onun ahlaki kusurluluğudur. Kişi için aynı anda hem bir ermiş, hem bir dahi, hem de kahraman örneğini sunmak yapıca imkânsızdır. Bu yüzden değer kişisi tiplerinin örnekleri arasındaki bir mücadeleye, isteme karşıtlığına bir başka kişinin son vermesi imkânsızdır (Scheler, 1973, s. 590). O halde değer-kişisi örneğinin kaynağı olumlu değerlerse, eşit haklılıktaki (eşit yükseklikteki) değerlerin

taşıyıcıları olan kişilerin karşı karşıya geldiği yerde trajik çatışma kaçınılmaz olacaktır.

Trajik hakkındaki ortak görüş, onun bir çatışmaya, ikileme işaret ediyor oluşudur. Scheler bu çatışmanın, ne türden bir çatışma olduğunu değerler bağlamında ele alır ve trajiği değerler arasındaki ilişkide ortaya çıkan bir fenomen olarak belirler. Scheler'in değer anlayışı kendi başına tartışılabilir olmakla beraber, trajiğin belli türden bir değerler ilişkisi olduğunu söylemesi bakımından doğru bir noktaya işaret eder. Tartışmalı olan nokta, değerler arasındaki söz konusu hiyerarşik yapının nesnellğine ilişkindir. Çünkü değerın yüksekliğini belirleyecek olan, kişidir. Bu bakımdan değerın yüksekliği bir problem olarak karşımıza çıkar. Ama buna rağmen, trajik, birbiriyle mücadele eden yüksek, olumlu değer taşıyıcıları aracılığıyla ortaya çıkar. Burada trajiğın önemi, kişiyi, eylemde bulunurken, bir olanaklar varlığı olarak belirliyor oluşudur. Kişinin belli bir tercihte bulunması, içinde bulunduğu koşullarda değer koruyan eylemi tercih etmesi kendi elindedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: UNAMUNO ve SCHELER'İN FELSEFİ GÖRÜŞLERİNDE TRAJİK OLANIN YERİ

### 3.1. Unamuno'da Trajik Olanın Değerlere Katkısı

Scheler'in aksine Unamuno'nun düşünce dünyasında gördüğümüz temel unsur, "trajik"tir. Aslında Unamuno'nun düşünce yapısının girift olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Unamuno, bir yandan insanın kendi varoluşuna ilişkin çelişkisini, bunalımını gözler önüne serer ve buna ilişkin bir değerlendirmede bulunur. Ama öte yandan, ondaki itici gücün, İspanya'nın çelişkilerle dolu geçmişi ve yaşamakta olduğu dönem olduğunu görürüz. Sanki İspanya'nın Avrupa karşısında ayakta durabilmesi, yeniden doğması için bir savunmada bulunmaktadır. Bu yanılla aynı zamanda çağın insanına ilişkin bir eleştiridir Unamuno'nun düşünceleri. İnsanın bireysel varoluşu, ölüm karşısında çaresizliği, umudu ve aynı zamanda umursamazlığı, aslında İspanyol ulusunun içinde bulunduğu bunalıma paraleldir.

Unamuno'nunki, varolmaya, hep varolmaya ilişkin umudu yaşatma çabasıdır ve belki bu haliyle hiç de dikkate değer bir yanı yokmuş gibi görünebilir. Sonuçta, insanın ölümle ilgili travmatik ilişkisini, aklıyla duygusunun çelişkisini ortaya koymanın ne ayrıcalığı ve önemi olabilir ki? Kiminin az, kiminin çokça kafasını kurcalayan, ama sonuçta kimsenin hakkında kesin bir şey söyleyemediği bir durum söz konusudur. Üstelik inanç ne derece dogmatikse, akıl da o derece dogmatik olmaya yatkındır ve bu haliyle her ikisi de tek başına, insanı bir açmaza sürükler. Açmazın veya belirsizliğin olduğu yerdeyse, insanı bekleyen tehlikeler vardır. Ölüm söz konusu olduğunda, belirsizlik ve varoluşa bir anlam yükleyememe durumu, boşluk ve boşunalık duygusu, insanı sonuçta yok edici bir varlığa dönüştürebilir. Her eylem, sonucuna bakılmaksızın mübah görülmeye yatkın bir hale gelir. Diğer bir

ifadeyle bu, nihilizmin yıkıcı sonucudur. Aynı şey pragmatizm için de geçerlidir. Hiçbir şeyin anlamı olmadığını, her şeyin boş olduğunu iddia eden nihilizm, buradan hareketle her şeyin önemsiz olduğuna inanır. Bu durumda her şey olanaklıdır ve her şey yapılabilir hale gelir. Anlamsızlık ve boşunalık duygusunun her şeyi önemsizleştirilmesi, yıkıcı ve değer yok eden eyleme olanak tanır. Pragmatizm, nihilizmden tamamen ayrı olmakla beraber, sonuç odaklı olması bakımından, nihilizmle benzer sonuçlara varır. Tek amaç, istenen sonuca varmak olduğunda, o sonuca ne şekilde varıldığına önemi ortadan kalkmaya başlar. Her şey geçerli hale gelir, her eylem haklı çıkarılabilir olur.

Unamuno'yu ayrıcalıklı kılan şey, insandaki en köklü duyguyu bir eylem ilkesine dönüştürebilmiş olmasıdır. İnsanın zihinsel umutsuzluğunu, etik bir öğretiye dönüştürebilme yeteneğidir Unamuno'da varolan. Onun sorunu, akılla duygunun savaşında, taraflardan birine üstünlük atfetmekle ilgili değildir. Aksine bu savaşın varlığı, insanın varlığıyla özdeştir. Diyebiliriz ki, ancak içindeki bu savaşı sürekli olarak yaşatan kişi, gerçek anlamda ahlaklı olacaktır. Aklın gerçeği ve zihinsel umutsuzluk ile gönlün özlemi ve umudunun karşı karşıya gelmesiyle ortaya çıkar bizim trajik duygumuz. Burada belirleyici olan unsur, Unamuno her ne kadar savaşın kendisini esas alıyor olsa da, duygudur; başka bir anlatımla yaşamın sürekliliğine, ölümsüzlüğe ilişkin umuttur.<sup>6</sup> Şöyle de söyleyebiliriz: Unamuno'nun yaptığı şey, bu duyguyu ahlaki olarak haklı çıkarabilmektir. Burada Unamuno insanı salt akıl varlığına indirgemez. İnsan, akıl varlığı olmasının yanı sıra duyguları olan, acı çeken, özlem duyan, somut olarak yaşayan ve hep yaşamak isteyen, karmaşık bir varlıktır. Dolayısıyla ahlaki eylem ilkesi, temelini insanın akıl ve duygu varlığı olmasında,

---

<sup>6</sup> Aslında Unamuno'nun esas olarak arkasında durduğu şey, yaşam değil de, ruhtur. Unamuno her zaman insanı merkeze alır. Bu yüzden, Ben'dir, her bireyin ben'idir esas olan. Unamuno ruh demeyi tercih eder ve onun başlıca kaygısı, ruhun devamlılığıdır. İnsanı, Ben'i kaybetmek istemez.

dahası birbirini ortadan kaldırmak isteyen bu ikili varoluşta bulur. Ne der bu ilke? “Öyle hareket et ki, kendi gözünde de, başkalarının gözünde de sonsuzluğu hak etmiş olasan, öyle hareket et ki, yeri doldurulamaz olasan” (Unamuno, 1986, s. 246). Bu, bizi bekleyen yokluk olduğunu bilmemize rağmen, ona karşı savaşmak demektir. İnsanın en büyük çabası, kendini yeri doldurulamaz hale getirmek olmalıdır. İnsanın kendini yeri doldurulamaz kılması, karşısındakine mührünü basmasıdır. Bunun için Unamuno, öne sürdüğü bu ahlak öğretisine, karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı adını verir. Dolayısıyla sadece bireysel bir eylem ilkesi olmasının ötesinde, bireyleri birbirlerine karşı sorumlu kılan bir öğretilerdir bu. Şöyle der Unamuno: “...hepimizin elinde olan bir şey bu” (Unamuno, 1986, s. 251). Bu cümle önemlidir. Unamuno bu cümleyle apaçık şekilde, bizim bir olanaklar varlığı olduğumuzu dile getirmektedir. Belki de ahlakiliği, kendimizi yeri doldurulamaz hale getirecek şekilde hareket etmenin, çalışmanın yanı sıra, burada, yani bir olanaklar varlığı olmamızda aramızda gerekir. Unamuno, “hepimizin elinde olan bir şeydir bu” demekle insanı başkalarına olduğu kadar, kendi kendine karşı da sorumlu kılmedir. İnsanın ahlaki bir varlık olmasının temeli belki de buradadır: Bir olanaklar varlığı olmasıdır.

Ölümsüzlük arzusuyla, kendini yeri doldurulamaz hale getirmek için eylemde bulunma veya çalışma ve ahlakiliği bu şekilde pratik bir gerçeğe dönüştürme, öte yandan eleştiri konusu olmaya yatkındır. Çünkü insanların, bunu farklı şekilde anlama durumu söz konusu olabilir. Birey sanki kendini kurtarmak adına, bir şeye (ölümsüzlüğe) kavuşmak adına eylemde bulunuyordur, çalışıyordur. Dolayısıyla eylemin araçsallaşmasından söz edilebilir. Ama bu eleştiri ancak ilk elde söylenebilecek olan bir genellemeden öteye gidemez. Aslında Unamuno'nun tam da parmak bastığı noktadır bu araçsallaşma durumu. Dikkat edilecek olursa, bunun için

yalnızca eylemden söz etmez, insanın işi anlamında çalışmayı da dikkate alır. Bir şey için, para için, sırf görevi yerine getirmiş olmak için, şu veya bu için çalışmayı görev edinmek, ahlaksızlıktır Unamuno'ya göre. Çünkü bunun varacağı yer, insanın kendi kendini araçsallaştırmasıdır, insanın değerinin göz ardı edilmesidir. Geçim uğruna veya her neyse onun uğruna insan, yapmakta olduğu işle, sonuçta kendisinin ve kendisinden sonrakilerin sonunu hazırlıyor olabilir. Unamuno bu konuda şöyle der: *“Belki de en büyük toplumsal ilerleme, çalışmanın, emeğin belli bir ayrımlaştırılmasının olmamasındadır, bir işi diğeriyle değiştirme kolaylığındadır ki, söz konusu iş daha kazançlı değildir ama daha soyludur”* (Unamuno, 1954, s. 277, 278). Dikkat edilecek olursa, sunduğu ahlak öğretisiyle Unamuno, insanın en kişisel kaygısından ve arzusundan, toplumsal probleme bir geçiş yapıyor. Problem, en genel ifadeyle, uygarlığın birikimlerinin, bilimin, kültürün insana bir türlü yetmemesi, daha doğrusu insana aradığı mutluluğu getirmemesidir. Bu probleme, insanın kendine yabancılaşması, deyim yerindeyse kendini işle sersemletmesi de diyebiliriz. Bu yabancılaşma ve uyuşma, işin kişilikten arınması, kişiliksizleşmesi anlamına gelir. Kişi yaptığı işle kendini ortaya koymamaktadır, kendini vermemektedir dolayısıyla kendi imzasını atamamaktadır. Oysa Unamuno'ya göre çalışma ya da insanın yaptığı iş, bizim bu dünyaya gelmiş olmamızın tek avuntusudur. Bunu şöyle de ifade edebiliriz o halde: Varoluşuna bir anlam yüklemek isteyen insanın, bu anlama pratik geçerlilik verebilmesi, eylemiyle, yaptığı işle, çalışmasıyla olanaklı hale gelir. Böylece insan aslında kendisindeki en temel çatışmayı ve en temel duyguyu, bir yaşam ilkesine dönüştürme imkânına kavuşur. İnsanın yaptığı işe kendi imzasını atması ve eylemiyle, yaptığı işle başkalarına kendi mührünü basması öte yandan, bir tür egemenliktir Unamuno'ya göre. İnsan karşısındakine mührünü basarak ona egemen hale gelir (Unamuno, 1986, s. 258).

Ancak Unamuno'nun sözünü ettiği egemenlik aslında her birimiz içindir. Herkes bu şekilde kendini yeri dolduramaz ve ölümsüz hale getirir ve aynı zamanda egemen olur. Bu bir anlamda insanın Tanrılaşmasıdır, Tanrı olma özlemidir de denebilir. Her birimizin işini tutkuyla, kendini vererek yaptığı ve Tanrılaştığı yerde, kuşkusuz hükmedici, yargılayıcı bir egemenlikten söz edemeyiz. Unamuno'nun, karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakını, en verimli ahlak öğretisi olarak görmesinin özü de buradadır. Bireyi esas alır, bireyi korumak ister; ama bireyin korunmasının, devamlılığının yolu, kendini tümüyle verişten geçer. 'Kişi, kendini vermeyerek âtil hale gelmekten ve kendini korumaktansa, benliğini yaptığı işe ve böylece diğer insanlara versin' demeye getirir Unamuno. O halde, ahlakiliğin özünü bireyde, bireyin kendi varlığını devam ettirme tutkusunda görür diyebiliriz. Bu tutkuya, başka bir anlamda yaşama anlam verme ihtiyacına cevap verebilmenin, ona gerçeklik kazandırmanın yolunu da eylem yaşamında bulur.

Unamuno'nun sözünü ettiği eylem yaşamı, bir yanıyla değerlere ve değer korumaya işaret eder. Peki 'değer'den ve 'değerler'den neyi anlıyoruz ki, bunları Unamuno'nun etik öğretisiyle ve eylem yaşamıyla ilgi içine sokuyoruz? Unamuno için eylem yaşamı, özünde bir amaç gözetir. Bu amaç da, bireyin sonsuz bir biçimde yaşamasıdır. Kuşkusuz Unamuno'nun anlattıklarından birden çok anlam çıkarabiliriz. İnsanı, imkânsızı istemeye ve onu gerçek kılmaya ya da gerçek kılacak şekilde eylemde bulunmaya sevk etmesi, ilk elde çıkaracağımız bir anlamdır. Ama burada yeterince açık olmayan bir şeyler vardır. İmkânsızı gerçekleştirmeye çalışmak, gerçekten bir anlam ifade eder mi ya da etmeli midir? Unamuno'nun temel sorusu, "ne için?" sorusuydu. Yaşıyoruz, peki "ne için?", birşeyler yapıyoruz, eylemde bulunuyoruz, peki ne için? Kısacası Unamuno amacı, daha doğrusu insanın yaşamda bir amaç sahibi olmasını gözetiyordu. İnsanın açmazını, onun amaçlılığını



kaybettiği yerde görüyordu bir bakıma. Bunun dışında, açmazı, eylemler sonucunda varılan yerin, amaçtan sapmasında görüyordu. Bu bağlamda en önemlisi de amacın ortadan kalktığı ya da amacın hedefinden şaştığı yerde, (insanın, varoluşa ilişkin tedirginliğine bir cevap bulamaması bir yana) insanın kendi sonunu hazırladığını görüyordu. Unamuno'nun gördüğü, kendi çabasıyla yok oluşunu hızlandıran insan, kendi çabalarıyla, birbirlerini tüketen, hatta birbirlerini yok eden bireyler ve bu bireylerden oluşan toplumdur. O halde amaçlılığın ortadan kalktığı yerde, insana ilişkin yok olan ya da görmezden gelinen, kendisine kör olunan bir şeyler olmalı. İnsanın göremeyecek hale geldiği ya da görmezden geldiği bu şeyler, kendi başına ortaya çıkamayacak olan, ancak insanla ortaya çıkan değerlerdir. İnsanın değerleridir ve bu değerler, bizi insanın değerine götürür.

İoanna Kuçuradi de amaçlılığı dikkate alarak insanın değerlerini, “amaçlarına uygun şekilde gerçekleştirilen insan etkinlikleri” şeklinde tanımlar (Kuçuradi, 2006, s. 170). Kuçuradi önemli bir noktaya dikkat çeker: “İnsanın etkinlikleri, bize insanın olanaklarının bilgisini sağlarlar” ve insanın değerinin bilgisini sağlayan da, söz konusu olanakların bilgisidir (Kuçuradi, 2006, s. 170). O halde değerler dediğimiz şey, doğrudan doğruya insanla ilgilidir, insanın sahip olduğu olanaklardır. Biz bu olanakların farkına vararak ‘değer’in, insanın değerinin farkına varırız. O halde, birey ve kişi olarak insanı esas alan ve ona eylemde bulunma, eyleme geçme (ama belli türden bir eylemde bulunma şekli) sorumluluğu yükleyen Unamuno'nun peşinde olduğu ya da kaybetmek istemediği şey, insanın değeridir diyebiliriz. Unamuno açıkça bize, insanın değerini korumanın olanağını göstermektedir. Başka bir ifadeyle Unamuno, insanın değerini korumanın her birimizin elinde olduğunu anlatmak ister. İnsan etkinliğinin temelinde, onun sonsuz yaşam susuzluğu yatıyorsa, insanın eylemleri de buna yönelik olacaktır. Söz konusu olan, kaynağı insanın trajik

duygusu olan eylem yaşamı olduğunda, amacına uygun eylemde bulunma, işini kendini ölümsüz, yeri doldurulmaz kılacak yetkinlikte yapma olacaktır. Unamuno'nun da belirttiği gibi bu, her birimizin elinde olan bir şeydir. Dolayısıyla her birimiz, bizdeki yani insandaki olanakları ortaya çıkarma, görünür ve bilinir hale getirme imkânına sahibiz. İnsanın değerini, yine insanın yapıp ettikleri kısaca insanın etkinlikleri ortaya çıkarıyorsa, o halde her birimiz insanın değerini ortaya çıkarmanın olanağına sahibiz demektir. Unamuno, etik ilkesini dile getirirken her ne kadar bireysel ölümsüzlüğün peşindeymiş izlenimini verse de, o da insanın sonsuz yaşamasının imkânsız olduğunu bilmektedir. O halde bizim çıkarmamız gereken sonuç, onun asıl korumak istediği şeyin, insan olduğudur. İnsanın değerini korumak ister Unamuno, çünkü değişmez olan, daha doğrusu insan var olduğu müddetçe ölümsüz olan, insanın değeridir. İnsanı, onun değerini koruyacak olan, tek tek kişilerdir. Her birimiz, eylemlerimizle, yaptığımız işle, insanın sahip olduğu olanakları ve böylece insanın değerini ortaya koyabilir, onu koruyabiliriz.

Kültür, bilim, teknoloji, sanat, bunların her biri insanın yarattığı başarılarıdır, kısacası insanın değerleridir. “*Bunlar, insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesidir; varlık şartlarının ürünü olan fenomenlerdir*” (Kuçuradi, 2003, s. 40). Öte yandan insanın ortaya koyduğu bu başarılar, insanın kendini söz konusu başarılarla, yani değerlere indirgemesine yol açarak, bu başarının ardındaki ‘insanı’, insanın değerini, etik değerleri göz ardı etmesine yol açabilir. “*İnsanın değeri derken kastedilen, insanın, cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu.....başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir*” (Kuçuradi, 2003, s. 40). Etik değerler ise, insanın varlıktaki bu özel yerini belirleyen olanaklara sahip olan kişilere işaret eder. Etik değerler, insanı diğer varlıklardan ayıran olanakların kişilerce gerçekleştirilebilmesinin “özel” koşulları olan ve bir

kişinin belirli özellikleri ve yaşantıları olarak karşımıza çıkan değerlerdir (Kuçuradi, 2006, s.172). O halde Unamuno'nun getirmiş olduğu eylem ilkesi, gerçekten de etik bir eylem ilkesidir. Kaynağını, insanın trajik duygusunda, etkinliğini de insanın eylem yaşamında (kendini ölümsüz, yeri doldurulmaz kılacak yetkinlikte eylemde bulunmasında, işini yapmasında) bulan bu ilke, her birimizi etik kişiler olmakla yükümlü kılıyor diyebiliriz.

Öte yandan bizim için önemli olan bir diğer nokta, Unamuno'nun sözünü ettiği etik eylem yaşamının, her şeye rağmen bir eylem yaşamı olmasıdır. Daha açıklayıcı olmak gerekirse, DonQuijote, bir eylem insanıdır, umutsuzlukla savaşa tutuşan bir trajik kahramandır. Unamuno'ya göre onunla ilgili en önemli şey, kendisiyle alay edilmiş ve yenilmiş olmasıdır. Ama yenilerek, dünyanın kendine gülmesine fırsat vererek, aslında dünyayı yenmiştir (Unamuno, 1954, s. 326). Bu eylem insanı, savaşan insan kötümser değildir. Unamuno'nun temelde karşı olduğu şey, kötümserliktir. Aklın kötümserliği de diyebiliriz buna. Çünkü insan, aklıyla bilir ölümsüz olamayacağını. Kötümserlikse, özünde, insanı uyuşuklaştıran bir şeydir. Dahası, güçsüz kılar insanı, eyleme geçmekten alıkoyar ve bu haliyle tehlikelidir. Bilinen bir şey karşısında, artık bir şey yapma gereği duymama eğiliminden kaynaklanır bu tehlike. Onun için Unamuno, “yokluksa eğer bizi bekleyen, öyle davranalım ki, bu bir adaletsizlik olsun” der.

Unamuno'nun sözünü ettiği kötümserliği yalnızca ölüme ilişkin bir kötümserlik olarak anlamamak gerekir. Kötümserliği, –ki Unamuno da zaten eylemliliğin kaplamına insanın işini, çalışmasını da dahil ederek bunu göstermektedir– yaşamda karşı karşıya geldiğimiz problemlere, yolunda gitmeyen birtakım toplumsal durumlara ilişkin kötümserlik olarak da anlayabiliriz. Deyim yerindeyse Unamuno, nasıl ki bireyin ruhunu, yani ölümsüzlüğünü kaybetmek

istemiyorsa, toplumun çözülüşüne ve bireylerini tüketir hale gelişine de göz yummak istememektedir.<sup>7</sup> Unamuno, kötümserlikten ne anladığını şu cümlede anlatır: “*Ve Don Kişot teslim olmuyor, çünkü o bir kötümser değildir ve savaşımaya devam ediyor. O bir kötümser değildir, çünkü kötümserlik, beyhudelikten gelir, bir modadır, salt entelektüel züppelik sorunudur*” (Unamuno, 1954, s. 327). Burada Unamuno, insanın problemler karşısındaki açmazının, bir tür kaçış olduğunu dile getirmektedir diyebiliriz. Fayda-zarar ekseninde makineleşen insan, bir yandan yeni başarıların peşinde koşarken, öte yandan insanın değerini gözden yitiren, kendine yabancılaşan insan, bir an için uyanıp da, gördüğü karşısında kötümserliğe bürünüyorsa, çözüm bunun neresindedir? Unamuno çözümü yine insanda bulur. Unamuno açısından gerçek kötümserlik, insanın aklıyla ulaştığı kötümserlik değil, tüm benliğiyle (Unamuno tutkuyla der) inandığı kötümserliktir. Dolayısıyla sorun, insanın bir akıl varlığı olmasında değil, sadece akıl varlığına indirgenmesindedir diyebiliriz. Nitekim, Unamuno’ya göre akıl, silahımız olmalıdır. “Kaçığın bile silahıdır o” der (Unamuno, 1986, s. 286). Kötülük de, aklın kötümserliğinde değil, ruhun, tutkunun ya da niyetin kötümserliğindedir. Çözüm, eyleme geçebilmektedir, kötümserliğe rağmen savaşılabilmektedir. Bu bağlamda, düşünce dünyasının merkezi “insan” olan bir diğer İspanyol filozof Ortega y Gasset’ye görede, insan yaşamı her zaman için bir deniz kazasıdır. Ama insan, dibe gömülmemek, ölmek için kollarını oynatır, yüzme hareketi yapar. Böylece insan, kendi burgacında dibe gömülmeğe kurtulup, yukarı yükselir (Gasset, 1998, s. 30). Dolayısıyla Ortega y Gasset’in dile getirmiş olduğu eylem halinde oluş, bir yandan yaşama varoluşsal bir anlam yüklerken, öte yandan yaşama ilişkin kötümserliğe de karşı gelmektedir.

---

<sup>7</sup> Unamuno’nun İspanya’nın en bunalımlı ve çalkantılı yıllarına tanıklık ettiğini unutmamak gerekir. Nitekim içsavaşı bile yaşayan İspanya için Mariano José de Larra şöyle demektedir: Burada İspanya’nın yarısı yatıyor: Öbür yarısının kurbanı oldu.” (Işık, 2005, s.171)

Unamuno'nun eylem yaşamından, savaş yaşamından anladığı, kendisinin de tanımlayamadığı ama duyumsadığı tutku yaşamıdır. Öte yandan Unamuno bize bir ahlâk öğretisi, etik yaşam ilkesi sunmakla beraber, bu kötümserlik sorununa etik bir anlam yüklediğini de dile getirmektedir (Unamuno, 1954, s. 321). İyi ve kötü de, etik kategoriler değildir. Kötümserlik-iyimserlik açısından iyi ve kötü, insanın yaşama arzusuna verdiği yanıtla, yani hazla ve verimlilikle ilgilidir. Buradaki verimliliği, ekonomik sistemin çarkını döndüren verimlilik olarak anlamamak gerekir. Unamuno, verimlilikle yaşamı, yaşama ilişkin olanı, ya da yaşama anlam veren, yaşamı haklı çıkaran şeyi anlatmak ister gibidir. En temele insanın yaşama arzusunu, ölümsüzlük özlemini koymasının nedeni de budur zaten. Eğer ölümsüz isek, bu dünya verimlilik, haz vericilik açısından iyidir. Dolayısıyla Unamuno iyiyi, yaşama arzusuna hizmet eden bir şey olarak görmektedir. İyi, belli bir ahlak anlayışına, değer yargılarına göre konumunu belirleyen bir şey olmaktan çıkar. Böylece insandaki yaşama tutkusu bize etik bir ilke de getirir. Çünkü insanın ölümsüzlüğü, yaşayan insanlarla olanaklıdır. İnsan, eylemleriyle, yaptığı işle başkalarına kendi mührünü basarak, kendini yeri doldurulamaz hale getirir. Ancak bu şekilde ölümü hak etmez olur, ölüm bir adaletsizlik haline gelir. İnsan, kendindeki en köklü, en kuvvetli duyguyla, ölümsüzlük tutkusuyla, ama daha da önemlisi, ölümsüzlük tutkusu bir yana, tutku dolu şekilde yapmalıdır işini. Çünkü ancak o zaman bu dünya verimli bir yer, yaşanması bir dünya haline gelecektir. Unamuno'nun anlatmak istediği budur. Önemli olan, aranan şeye, ulaşılmak istenen şeye sahip olmak değil, ona yaklaşmaktır; ulaşılmak istenenin yolunda bulunmak, bunun gereğini yapmaktır. Ulaşılmak istenen şeye belki de hiç kavuşulamayacaktır, ama insan yine de onun için yaşmalıdır. Unamuno'nun etik yaşam ilkesinin trajik duyguyla olan ilgisini bu şekilde anlamak mümkündür.

Yine de, Unamuno'da gördüğümüz şeyin değerlerle olan ilişkisinin nerde olduğu sorulabilir. Unamuno'nun başlıca tutkusu, insandır, somut, yaşayan, etten kemikten dediği insan. Başlıca kaygısı ise, birey olarak insanın devamlılığı, kalıcılığıdır. Yaşamın trajik duygusu dediği şey, insanda var olan en köklü duygu olmakla beraber, aynı zamanda insanın çaresizliğine ve dönüştürebilme gücüne de işaret etmektedir. İnsanı insan yapan şeylerden birinin anlama yetisi olduğu, çünkü insanın bir akıl varlığı olduğu söylenegeldir. Ama bir başka unsur daha vardır ki, buna anlam verme, anlam yükleme diyebiliriz. Burada, anlam vermeyi dil yetisi bağlamında anlamamak gerekir. Sonuçta her birimiz, dış dünyada karşılaştıkları karşısında, özellikle diğer insanlarla olan ilişkilerde, yapıp edilenlere, söylenenlere, ifade edilenlere kendi açımızdan anlamlar yükleriz. Bu anlam yüklemeler, bizim yapıp etmelerimizi de belirler. Bir yerde, insanın yaşarken farkında olmadığı bir gereksinimdir bu. Ama anlam verme, anlam yükleme ihtiyacının kendini en yoğun şekilde hissettirdiği, daha doğrusu kendini görünür kıldığı yer, yaşamın kendisidir. İnsanın başlıca sorgulayışı, yaşamın bir anlamı olup olmadığına ilişkindir ve başlıca ihtiyacı da, yaşama (en azından kendi yaşamına) bir anlam verebilmektir. İşte Unamuno'nun yaşamın trajik duygusu dediği şey, bunun bir ifadesidir. Bu duygunun özünde, insanın aklıyla gönlünün çelişkisi, dahası bu ikisinin savaşı yatar. Ne yazık ki, yalnız başına aklın aydınlığı, insana o hep peşinden koştuğu mutluluğu getirmez. Aklın sunduğu gerçekler, bilinir olan gerçekler, insanı tatmin etmeye yetmez. Söz konusu olan, insanın varoluşuysa, aklın sessiz kalması bir yana, o, bizi kabullenilmesi zor olana inandırır. Kuşkusuz, bu durum tedirgin edicidir. Bu, aklın sunduğu gerçekle, bilinemeyenin tedirginliğine, umutsuzluğun, kötümserliğin de katılması durumudur. İşte Unamuno, tehlikeyi bu kötümserlikte görür. Bu bir anlamda yaşamı değil, ölümü, yok oluşu haklı çıkarmak demektir. O zaman insan da

yok etmeye eğilimli hale gelir. Söz konusu yok ediş, mutlaka doğrudan, gerçeklik alanındaki bir yok ediş olmak zorunda değildir. Bazen hiçbir şey yapmıyor görünerek de yok edici olabilir insan.

Peki, nedir yok edilme ya da harcanma tehlikesiyle karşı karşıya kalan? Ölümü, boşunalık duygusunu, boşluğu haklı çıkararak ya da çıkarmaya çalışan insan, değerleri ve bunun yanı sıra insanın değerini görmezden gelmeye başlar. En azından böyle bir tehlike belirir denebilir. Aynı tehlike, önceki paragrafta belirtildiği gibi, insanın değerlerinin (insan başarılarının), kişinin değerinin önüne geçtiği zaman da belirir. Bu durumda kişinin değerleri de artık bir anlam ifade etmez olur. Oysa Unamuno'nun sözünü etmiş olduğu trajik duygu, tam da bu boşunalık duygusunu ve yok olma kaygısını ortaya çıkarırken, peşi sıra bu duyguyu ve kaygıyı haksız çıkarmanın olanaklı olabileceğini söyler insana. Kötümserlik, yapıcı bir iyimserliğe dönüşebilir. Dahası, trajik duygunun bize hissettirdiği kötümserlik, Unamuno'nun ifade ettiği şekliyle etik bir yaşam ilkesine de dönüşebilir. Başkalarının gözünde, sonrasızlığı, ölümsüzlüğü hak edecek şekilde eylemde bulunmak veya işini, ölümsüzlüğü hak edecek biçimde yapmak, bir bakıma değer koruma odaklı eylemde bulunmaktır. Başka bir deyişle, başkalarının gözünde ölümü hak etmeyen kişi, yapıp etmelerinde ve işinde, diğer insanların kişi olma değerini gözetiyordur; en yalın örneğiyle diğer insanları araç olarak kullanmıyordur. Öte yandan bu ilke, toplumun tüm bireylerine de, bu yönde yükümlülük getirmektedir. Bu bağlamda, karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı, herkesi birbirine karşı sorumlu kılar.

### **3.2. Scheler'de Trajik Olanın Değerlerle İlişkisi**

“On the Tragic” adlı makalesinde trajiği, varolan bir şey, bir fenomen olarak gören ve ele alan, onu dünyanın, yani insan dünyasının yapısında olan bir şey olarak

belirleyen Scheler, bu dünyanın değerlerle olan ilişkisini de görmezden gelemezdi. Trajiğin özünü, trajiği trajik yapan şeyi görmek isteyen Scheler, trajiği bir sıfat veya estetik bir fenomen olarak değil de, kendi başına bir fenomen olarak ele aldı. Dolayısıyla onu insandan, insan dünyasından koparmadı. İnsan dünyası ise değerlerden ayrı düşünülemeyecek bir dünyadır. Bu yüzden, daha önce de belirtildiği gibi, “On the Tragic” başlıklı makalesinde Scheler, trajik olarak adlandırabileceğimiz her şeyin değerler alanıyla ve onların ilişkileriyle ilgili olduğunu öne sürer.

Trajiği ortaya çıkararak trajik çatışmada söz konusu olan, aslında bir değerler çatışmasıdır. Burada Scheler’in üzerinde durduğu, bu değerlerin ne türden değerler olduğudur. Buna göre trajik çatışma, çatışan değerlerin her ikisinin de yüksek ve olumlu değer olduğu durumu imler. Çatışmanın sonunda kaçınılmaz olarak, her ikisi de yüksek ve olumlu olan değerden biri, diğeri tarafından ortadan kaldırılacaktır. Öte yandan Scheler, trajik olanı yalnız değerlerle olan bağlantısıyla ortaya koymaz. Trajik, belli türden değer ilişkilerinin yanı sıra, bu değer ilişkilerinin belirli bir nedensel zincirle olan biraradlığında ortaya çıkan bir şeydir. Scheler’e göre biz, trajiği sadece bir bakışta, hem şeylerin nedenselliğini hem de onlara içkin olan değerlerin gereklerini kavradığımızda görürüz. Bu, aynı zamanda trajiğin temelidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, kişi öyle bir durumla karşı karşıya kalır ki, ya nedensel akışa uyacak ve değeri yokedecek, onu gözardı edecektir; ya da nedensel akışa karşı gelerek değeri gerçekleştirecektir. İşte trajik, tam da kişinin bu ikilemi düşündüğü noktada kendini gözler önüne sermiş olur. Scheler’in, trajiği bu şekilde, değerler dünyası ve değer ilişkileriyle bağlantılandırması, onu bizim için önemli kılan noktaların içinde gerçekten en önemli olanıdır.

Bundan bir önceki bölümde Scheler’in, bir fenomen olarak trajiğin değerlerle (dolayısıyla insan dünyasıyla) olan doğrudan ilişkisinden hareketle, değer anlayışına



da değinmiştik. Aslında 20. yüzyılın başlarında önce Scheler, arkasından Hartmann, Mengüşoğlu, değerleri başlı başına bir felsefi araştırma alanı olarak ortaya koydular. Scheler'in, içerikli değer etiği dediği değer anlayışı, bir değer nesnelciliği (aksiyolojik objektivizm) olarak karşımıza çıkmıştı. Trajiği ortaya çıkaran trajik çatışmada da, ikisi de yüksek ve olumlu olan iki değerın mücadelesi söz konusuydu. Scheler'in sözünü ettiği yüksek ve olumlu değerlerin temelindeyse, değerlerin sıralı düzeni yer alıyordu. Bu yüksek ve olumlu değerleri gerçekleştirmek, aynı zamanda 'iyi' değerini ortaya çıkarıyordu. "İyi" ve "kötü" Scheler'in anlayışında, doğrudan doğruya yaşanan, duyulan içerikli değerlerdir. Dolayısıyla en yüksek iyi ya da mutlak iyi, değer gerçekleştiren varlığın bilgisinde en yüksek olan değeri gerçekleştirme ediminde ortaya çıkıyordu. Dolayısıyla da yüksek ve olumlu değeri gerçekleştiren edim iyidir. Edimin varlığı ise bir gerçekleşmeye dayanır. O halde bu edimi ortaya koyan eylemler de, iyi değerinin taşıyıcısı olurlar. Edimler (ve eylemler de) iyinin taşıyıcısı olduklarına göre, edimin merkezi olan kişi de (person) iyinin taşıyıcısıdır. Ancak Scheler'in, kişinin 'edimlerin merkezi' bağlamındaki edim; tek tek şu veya bu edimi değildir. *"Çünkü kişi tek tek edimlerde ortaya çıkan bir şey değildir. Kişi doğrudan doğruya, edimin bütün olanaklı çeşitliliklerini içine alan özde bulunan birliktir"* (Akarsu, 1998, s. 34). Dolayısıyla kişi, bir olanaklar varlığı olarak karşımıza çıkar ve bu durumda onun ahlaksal olanaklarının yönleri iyinin taşıyıcısı olacaktır. Scheler'de en yüksek değerler kişi değerleri olduğundan, iyi de, ahlaksal bir değer olarak ortaya çıkmış olur. Nitekim Scheler, ahlaksal varlığın ve davranışın en yüksek normu olarak kişiyi gösterir. Scheler sözünü ettiği kişiyi, en yüksek değer kişisi tipi olarak belirler.

Scheler'in özü kavramaya yönelik fenomenolojik arka plandan hareketle ele aldığı trajiği değer ilişkileri temeline yerleştirmesi, bize yeni bir pencere açmaktadır

ve trajik dediğimiz şeyin estetik bir fenomenden ibaret olmadığını göstermesi bakımından da bu nokta önemlidir. İki yüksek ve olumlu değer çatışmasının ortaya çıkışı şeklindeki trajik, dolaylı olarak etik alanda kendini göstermektedir. Bunun arka planında, bir değer bir yandan gerçekleşirken, diğerinin ortadan kalkması zorunluluğu vardır. Dolayısıyla kişinin her olay veya durum karşısında bir ahlaksal olanak varlığı olması söz konusudur. Başka bir anlatımla, kişi ya bir değeri gerçekleştirmeyi seçecektir ya da diğerini. Ama her iki durumda da kişinin, seçiminden ötürü suçlu olduğuna hükmedilemeyecektir. İşte trajik bu ara noktada beliren bir şeydir; bu noktada trajik kişinin Araf'ıdır. Dolayısıyla trajik, değerlendirmede bulunmanın sonuçsuzluğu yüzünden, bir anlamda etik dışıdır da denebilir. Ama işte buna rağmen, sonucu değiştirmeyecek olsa bile, kişiye nedensel akışa rağmen ve ona karşı, içinde bulunduğu zamana, ethos'a karşı, değer gerçekleştirme olanağı sunmaktadır.

Trajik olanın özünü doğru bir yerden yakalamayı başarsa da, Scheler'in ortaya koymuş olduğu değer anlayışının açmazları gözardı edilemez. Her ne kadar trajiği, yüksek olumlu değerlerin çatışması olarak ortaya koymuş olması doğru olsa da, değerlerin yüksekliği, bir problem olarak karşımıza çıkar. Scheler, değer hiyerarşisinin basamaklarını ve bu hiyerarşiyi belirleyen ölçütleri belirlese de, bu hiyerarşik düzenin yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Scheler'e göre değerler nesneldir, kendilerine ait bir varlık alanı vardır ve biz onları bilmesek de onlar var olmaya devam ederler. Öte yandan değerlerin, dört basamaklı bir hiyerarşisi vardır. Değer modaliteleri olarak ortaya çıkan, her basamaktaki değer nitelikleri de aynı a priori hiyerarşiye bağlıdır. Scheler ayrıca değerlerin hiyerarşik yerini belirleyen beş ölçüt verir. Ancak ne bu hiyerarşik tabakalanmanın, ne de söz konusu ölçütlerin, değerlerin yüksekliğini belirlemede tartışılmaz bir belirleyici olması

mümkündür. Söz konusu ölçütler, eğer bütün değerler insan bilgisi dahilinde değilse, onların yüksekliğini belirlemek mümkün olmayacaktır; dolayısıyla değerler görelî hale gelecektir. Ayrıca bu ölçütlerin, tek bir değer basamağı dahilindeki değerleri sıralamakta ne derece etkili olduğu da tartışma götürür. Bu nedenle değerlerin yüksekliğini ortaya koyan ve onları duymamızın temeli olan tercih edimi, Scheler'in dediğı gibi a priori olamaz. Scheler'in "mutlak iyiden" anladığı, (gerçekleştiricinin bilgi seviyesine göre) en yüksek değeri gerçekleştiren edimde ortaya çıkan değerdi. "Görelî iyi" ise daha yüksek değere yönelen edimde ortaya çıkan değerdi. Scheler'in sözünü ettiği ölçütlerin sağlam olamayacağı da ortadayken, bu durumda mutlak anlamda iyiden daha fazla söz edilemez. Dolayısıyla Scheler her ne kadar ısrarlı bir tutum içindeyse de, bir değerın yüksekliğini belirleme noktasında bize bir açmaz sunmaktadır.

Scheler'de gördüğümüz şey daha çok, değer ilişkileridir. Bu değer ilişkileri, trajiğı anlama konusunda son derece aydınlatıcı olurken, bir etik anlayış ortaya koyma aşamasında bize somut bir şey veremez. Ayrıca Scheler'in a priori bir sıra düzeni olarak sunmuş olduğu hiyerarşik yapının en üst basamağını kutsal değerler oluşturur. Dolayısıyla kutsala ait değerler, en yüksek değerlerdir. Bu durumda 'iyi', en yüksek değeri gerçekleştirmeye yönelik, en yüksek değeri gerçekleştirmede ortaya çıkan değer olduğuna göre; 'iyi', doğrudan doğruya kutsal olana, Tanrı inancına bağımlı hale gelmiş oluyor. Kendini kutsal olanla (aslında kutsal dediğimizle), inanç alanıyla bağlaması bakımından Scheler'in etik öğretisi sınırlı bir çerçeve çiziyor ve insanın özerkliğini de zedeliyor, denebilir.

Öte yandan Scheler değerler arasındaki hiyerarşiyi, onların yapısında bulunan ve bizce bilinmeyen değerleri de kapsayan a priori bir düzen olarak sunarken, hiyerarşinin ölçütlerini deney alanından alır. Bir değerın yüksekliğini ortaya koyan

da tercih edimidir. Yalnızca tercih ediminde bir değerin yüksekliği ortaya çıkmış olur. Ama burada söz konusu olan, seçimde bulunmak veya tek tek tercihler değildir. Buna rağmen, Scheler'e göre dolaysız bir edim olarak belirlediği tercih edimi yanıltıcı da olabilir. Ayrıca Scheler, tercih ediminin kendini ortaya koyuşunu sevgi ve nefretin (yani duyguların) aracılığına bağlamaktadır. Scheler burada a priori olanı kaçınılmaz olarak empirik bir şeye geri götürmektedir. Tercih ediminin güvenilirliğini sağlamak için onu her ne kadar seçimden ayırarak kendine özgü bir üstünlük vermek istese de, sonuçta kimi zaman yanıltıcı da olabilen bir şey olarak önümüze koyar. Bu bağlamda, üstelik bizce bilinmeyen değerleri de kapsayan a priori değerler düzeninin nesnelliği de ortadan kalkmış olur. Tercih ediminin arkasındaki belirleyicileri/koşulları dikkate alacak olursak, a priori bir tercih ediminin olamayacağı ortadadır. Öyle ki aynı kişi farklı koşullar altında farklı tercih edimlerinde bulunabilir. Dolayısıyla tek başına tercih edimi, bir değerin yüksekliğini belirleyemez. Trajiği göz önünde bulundurduğumuzda, iki yüksek ve olumlu değer karşı karşıya geldiği doğrudur. Ama bu karşılaşmayı, Scheler'in a priori değer anlayışını temel alarak kavramamak gerekir. Hatırlanacak olursa, Scheler'in değer anlayışında değerler, aşağıdan yukarıya doğru duyuşal değerler, vital değerler, tin değerleri ve kutsal değerler şeklinde sıralanıyordu. Ancak değerlerin bu şekilde sıralı, a priori bir düzene sahip olduğunu iddia edemeyiz. Tin değerleri ve kutsala ait değerler insan dünyasında, insanla ortaya çıkarlar. Ama kutsal değerler sınıfının a priori olarak en yüksek değer sınıfı olduğunu iddia ettiğimizde, kutsalın dışındaki her değer, kaçınılmaz olarak ona bağımlı hale gelecektir. Bu durum da, doğru değerlendirmede bulunmanın önündeki bir engel haline gelecektir. Bu bağlamda, trajikte söz konusu olan değer çatışmasını, Scheler'in iddia ettiği a priori sıralı düzeni göz ardı ederek dikkate almak gerekir.

Scheler, değerleri a priori bir düzene ait görmekle beraber, trajik söz konusu olduğunda farklı bir durumla karşılaşırız. Eylemde bulunduğu dönemde suçlu ilan edilen trajik kahraman, ancak daha sonraki bir dönemde anlaşılabilir. Burada esas olan trajik suç olmakla beraber, bir yandan da değerlerin genel geçer olmaması durumuyla karşı karşıya gelinmektedir. Bir değer ilişkisi olarak yüksek, olumlu bir değeri geręekleřtirme zorunluluğuna karşılık, yine yüksek, olumlu bir değerin ortadan kalkmasında, trajiğin asli unsuru, suğsuzluk durumudur. Yüksek, olumlu değerin yok olmasında bir suçlu arayamayız. Çünkü kişi bir başka olumlu, yüksek değeri geręekleřtirir; ama yine de suç işler. Kişinin ikilemi, seçimi ve sonuçta suğluluktan kağamaz oluşu, doğru eylemin ne olduğu sorusunun karşılıksız kalacağı bir durumdur. Bu bakımdan trajiğin etik sfere ait olamayacağı düşünülebilir. Ancak Scheler'e göre trajik fenomeninin kendine özgü anlamı ve kaynağı, değer kişisi örneklerinin yapısal eksikliğidir. Trajik çatışmada, yükümlülük/gereklilik (değerler) atışmasının her iki tarafının da eşit derecede haklı oluşunun dayanağı, çatışma içindeki kişinin kendisinin birer değer varlığı oluşudur. Bu bakımdan trajik, Scheler'e göre insan dünyasının ahlaksal bir kategorisi olarak ortaya çıkar (Scheler, 1973, s. 593). Bununla birlikte trajiğin transsendental bir karakteri de vardır. Çünkü trajik aynı zamanda insanüstü bir güce de işaret etmektedir. Bir anlamda trajik, 'kader' olarak ortaya çıkar.

Trajiğin ahlaki bir kategori oluşu, Scheler'in değer kişisi tipleri düşüncesiyle de kendini belli eder. Scheler "On the Tragic" başlıklı makalesinde, değer kişisi tipi kavramını kullanmamakla beraber, bizim bu ilgiyi kurmamıza yardım eder. Bir satıcıyla asil bir kralın görevini yapış biçiminin farklılığına değinir. Biri, birtakım ahlaki değer ayrımlarına itaat ederken ve seçimde bulunmaya ilişkin basit kavramlarla görevini yerine getirirken, diğeri, insan ilişkilerinin ve diğer ahlaki

ilişkilerin yoğunluğu içinde, kendine verilmiş en yüksek değeri göstererek görevini yerine getirir ve gerek istemesinde gerekse davranışında bu değeri gerçekleştirir. Sözü edilen bu ikinci insan, kimi zaman “değer körü” olan diğeri kayıtsızca görevini yerine getirirken, eyleminde göreve karşıt duruma düşebilir. Gerçi bu durum, kalabalığın katı biçimde belirlenmiş ödevlerine karşı gelen asil insanların zarar gördüğü değişik türden bir trajiktir. Asil insan, diğerlerinin, yoldaşlarının kabul etmediği ahlaki suçu kabul eder. Asil kişi, daha kolay suçlu hale gelmesi ölçüsünde, potansiyel olarak trajiği taşıyan her ahlaki risk karşısında çabuk etkilenir hale gelir. Asil kişi, sıradan olanın henüz değer olarak görmeyi bilmediği, ödev olarak duymadığı şeyi gerçekleştirir ve gereklerini yerine getirir. Sıradan kişi sadece görevini yerine getirirken, asil kişi onun “iyi” olarak gördüğü şeyi “kötü” görmektedir. Scheler’e göre asil kişinin düşüşü de buradadır. Buna bağlı olarak Scheler, trajiğin belirli bir mekânı gerektirmediğini, ama zamanın olmadığı yerde trajiğin olamayacağını düşünür. Trajik eylem her ne kadar doğrunun ve yanlışın üzerinde bir yerde olsa da, asil kişi –buna trajik kahraman da diyebiliriz– içinde bulunduğu zamanda bir suçlu sayılırken, ancak daha sonradan onun bir değeri gerçekleştiren asil bir kişi olduğu farkedilir. Dolayısıyla trajik olanın anlaşılması zamanca sonra gelir, zaman trajiğin temel kategorisidir.

Scheler’in sözünü ettiği bu durum trajik olanın zaman içindeki geçerliliğini sorgulanabilir kılsa da, esasında trajik olanın özü, trajik olandaki etik değer ilişkileri değişmeden kalır. Dolayısıyla içinde bulunulan zamanda (o anda), trajikle karşı karşıya olunduğu anlaşılın veya anlaşılmasın, trajikte iki yüksek ve olumlu değer varoluş mücadelesidir söz konusu olan. Değerlerden biri sonunda diğerini ortadan kaldıracaktır, ama burada esas olan sonuç değil, bu durumun kendisidir ve hangi değer yok olursa olsun ortada bir suçlu (suçsuz suçlu) olacaktır. O halde, trajik olan

karşısında ahlaki bir yargıya varılması beklenemez. Dolayısıyla trajik olanla ilgili olarak, ne yapılması gerektiği (ya da ne yapılmış olması gerektiği) sorusu sorulamaz. Etik, her ne kadar “ne yapmam gerekir, nasıl eylemeliyim?” sorusuyla ilgiliyse de, kişi her defasında söz konusu durumu, koşulları ve buna bağlı olarak eylemleri yeni baştan değerlendirmek durumundadır.

Scheler, trajiğin insanın ve insan dünyasının yapısından ileri gelen bir şey olduğunu ve bir değer çatışması (yüksek, olumlu değerlerin çatışması) olduğunu öne sürmekle trajiğin özünü yakalayabilmiştir. Ama gözden kaçırılmaması gereken bir ayrıntı vardır. Değer anlayışını da göz önünde bulundurduğumuz zaman, Scheler’in trajiği mutlaka bir yengi-yenilgi ilişkisi olarak gördüğünü farkedebiliriz. Trajiğin ortaya çıkması için bir değer yok edilmesi gerekir. Gerçi Scheler trajik olanın yalnızca değer yok edilmesinden ibaret olmadığını düşünür ve trajiğin, yüksek bir değer başka bir yüksek değer yok oluşuna yol açma yönü olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, yüksek olmayan bir değer, kendinden yüksek bir değeri yok etmesi, trajik değildir. İşte bu nokta Scheler için bir sorun oluşturmasa da, trajiğin özünü kavrama konusunda bizi biraz sınırlamaktadır. Scheler değer anlayışında da a priori bir hiyerarşik düzen öngördüğü için, her ne kadar iki yüksek değer karşı karşıya gelse de, trajikte ister istemez tek yönlü bir yok ediş ve yok oluş tablosu çizer. Oysa iki yüksek ve olumlu değer çatışmasında söz konusu olan, temelde olan bu değerlerden birinin ortadan kalkmak zorunda oluşudur. Dolayısıyla ne yengi tam bir yengi, ne de yenilgi tam bir yenilgidir. Çünkü böyle bir sonuca varmak anlamsızdır. Koşullardan dolayı bir arada bulunamayacak iki yüksek ve olumlu değer karşı karşıya geldiğinde, sonuçta birinin yok olması kaçınılmazdır.

Trajiğin, dünyanın yapısında bulunan bir şey olduğunu da buna göre anlamak gerekir. Burada dünya, Scheler’in anladığı anlamda insan dünyasıdır. Dolayısıyla

trajik, insansal ikileme ve bundan kaynaklanan uyumsuzluğa işaret eder. Kişi yüzyüze geldiği değerlerden birini kabul etse diğerini reddedecek, diğerini kabul etse bu defa ötekini reddedecektir. Bu, tam bir ikilemdir; kişinin zamanı durdurmak istediği andır. Scheler'in önemi de buradadır. Çünkü burada kavramamız gereken asıl nokta, değerler dünyasını dikkate almayan olayların akışına rağmen insanın bir değeri gerçekleştirebilecek olmasıdır. Değerler ancak insanla, insanın yapıp etmeleriyle ortaya çıkar. Kişi, “ne yapmalıyım?” sorusunun cevabını ancak değerler dünyasını göz önünde bulundurarak arayabilir. Bir anlamda insan, bir değeri koruduğu zaman ya da bir değere ait farkındalık yaratabildiği ölçüde özgürdür. Çünkü bunu yapabildiği ölçüde, olgusal gerçeklerin bağlayıcılığından kendini kurtarabilmiş olur.

Scheler, sadece insana özgü olan problemlerin varolup varolmadığından hareketle çeşitli fenomenleri, ama insana özgü fenomenleri araştırır. Dolayısıyla trajik fenomeni, insan dünyasında ortaya çıkan belirli nitelikteki değer ilişkilerinin bir tür kendini göstermesi olarak karşımızdadır. Bir tek kişide açığa çıkan bu belirli nitelikteki değer çatışması ve bunun yarattığı ikilem, insanın uyumsuzluğunu ortaya koyar. Scheler her ne kadar değerler dizisinin zaman içinde, çağdan çağa değişmesinden hareketle, trajik olanın da değişkenlik gösterip göstermediği noktasında tereddütlü olsa da trajiği yalnızca geçmişe ilişkin görse de, aslında trajik, özünden bir şey kaybetmez. Trajiğin geçmişe ilişkin olması, trajik olanın ancak belli bir süre geçtikten sonra anlaşılması anlamına gelir. Dolayısıyla trajik olanın trajikliği her ne kadar sonradan anlaşılabilir olsa da, eylemin/davranışın yapıldığı anda aslında o yine trajiktir. Nitekim Scheler, daha önce de sözü edilmiş olan ethos'taki değişkenlikten dolayı, kişinin trajik oluşunu –henüz kimsenin göremediği değeri görüp, gerçekleştirmesinin–, içinde bulunduğu zamanda anlaşılmasına ve suçlu



ilan edilerek, yalnız bırakılmasına bağlar. Aslında söz konusu ayırım, trajik olma ile trajiğin anlaşılması üzerinedir. Bir fenomen olarak trajik, iki yüksek ve olumlu değerin karşı karşıya geldiği anda ya da zaman diliminde ortaya çıkar. Ne var ki, trajik olarak nitelendirilen, değer taşıyıcısı olan kişinin trajik oluşu ancak gelecek zamanda anlaşılır. Buna yol açan, değer dediğimiz şeyin değişken olmamasına karşın, değere ilişkin anlayışlardaki tarihsel değişkenliktir.

## SONUÇ

Bu tezde, Unamuno ve Scheler'e dayanarak, "trajik" konusu sınırlı olarak ele alındı. Ancak, felsefe tarihinde, trajiğe olan ilginin azımsanamayacak boyutta olduğunu ileri sürebiliriz. Öncelikli olarak, Aristoteles'in *Poetika*'da, ağırlıklı olarak tragedya üzerinde durduğunu biliyoruz. Bunda, Antik Yunan toplumunda tragedyanın sahip olduğu ayrıcalıklı yerin etkili olduğu söylenebilir. Daha sonrasında, Racine ve Corneille'in tragedyaya olan ilgisini bir yana koyacak olursak, belki de tragedyaya ve trajik kavramına yönelik esas ilgiyi Nietzsche'de gördüğümüzü ileri sürebiliriz. İçinde bulunduğu çağın insanını eleştiren Nietzsche, tragedyanın nasıl olup da en parlak dönemini yaşayan bir toplumda, Antik Yunan dünyasında doğmuş olduğunu sorgular. Edebiyat eseri türü olan tragedyayı, 'trajik'ten ayrı bir yerde tutmak mümkünse de, Nietzsche'de böyle bir ayrımın pek de bir önem taşımadığı görülür. Nitekim *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* bunun göstergelerinden biridir. *Tragedyanın Doğuşu*'nda da esas olan, trajiktir.

Bu bakımdan, özde yatan benzerliği görmek için ve yol gösterici olması bakımından Nietzsche'de trajik olan, Dionizik olanla Apollonik olanın çatışmasıdır. Dionizik ile Apollonik olan da bir yerde varlık ile görünüşe karşılık gelir. Ama bu birbirine karşıt ikili, aslında dünyanın yapısında bulunan bir şeydir. Varlık, Dionizik olandır, ama ancak Apollonik olduğu zaman görünüşe çıkar. Dolayısıyla Nietzsche'de trajik, bu karşıt ikilinin, çatışan bu iki gücün barışmasıyla ortaya çıkar. Onun için Nietzsche, her şeyiyle, tüm olumsuzluklarına rağmen ve bu olumsuzluklarıyla beraber "yaşama evet" der. Trajik olanın insan için kaçınılmaz önemi de buradadır. Çünkü trajik, Nietzsche'de gördüğümüz haliyle, insan dünyasında aynı anda söylenen 'evet' ve 'hayır' olarak karşımıza çıkar. "...tek bir

*değere aynı zamanda söylenen 'evet'le 'hayır'ın barışmasıyla, trajedi, aynı zamanda trajik bir fenomen olan insan yaşamı da ortaya çıkar; ortaya çıkmasıyla, yani varlığın, insan dünyasının görünür, dokunulur duruma gelmesiyle, kişi onun altında ezilmekten kurtulur”* (Kuçuradi, 2009, s. 30). İnsan, daha doğrusu kişi, bunu kavradığı vakit, yaşama “evet” demeyi başarır. Nietzsche, sanatçının ölümsüz oluşunu da bu kavrayışa bağlar. Trajik olan, yokluğu, yok olmayı ortadan kaldırır.

*Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı kitabından şu alıntı (her ne kadar Unamuno Nietzsche’yi olumlama da ve onu bir kötümser olarak görse de), Nietzsche’nin, Unamuno’nun varmış olduğu noktayla benzerliğini ortaya koyar: *“Yunanlılar, verimli şekilde öğrenmek sanatında hayranlığa layıktırlar; biz de onlar gibi, komşumuzdan öğrenelim, fakat bilgince marifet için değil, öğrenilmiş her şeyi dayanak olarak kullanıp yükselmek, komşudan daha yükseğe çıkmak için değil, hayat için öğrenelim”* (Nietzsche, 1985, s. 25).

Unamuno’da da esas olan, yaşamdır, insanın yaşam tutkusudur. Ama bunun da arkasında, Unamuno için esas olan insandır. Sonuçta, bu yaşam tutkusu, insanın ölümsüzlüğe olan özlemi, onun tüm yapıp etmelerini de belirleyecektir. İnsanın yaşama olan tutkusu, ölümsüzlüğe olan özlemi aslında, onun yaşama bir anlam verme, bir anlam yükleyebilme ihtiyacının sonucudur. “İnsan ne için yaşar?” Unamuno bu sorunun hesabını verebilmenin peşindedir. Ona göre insanın tek amacı ölümsüzlüktür, devamlılıktır. İşte trajik olan, burada kendini gösterir. İnsan, gönlünü dinlerse, yaşamaktan hiç vazgeçmek istemediğini anlar. Ama akli, her zaman gerçeği sunar önüne. O da, ölüm gerçeğidir; her şeyin bir sonu olduğudur. Böylece insan, aklın kötümserliğiyle, kalbinin umudu arasında, galibi belli olmayan bir savaşın ortasında kalır. Unamuno insandaki bu ikileme, “trajik duygu” ya da “yaşamın trajik duygusu” der.

Anlaşıldığı üzere Unamuno, akli yadsımamakla beraber, duygudan yanadır, bir duygu insanıdır. Belki en doğru ifade, Unamuno'nun bir tarafgir olmadığı, tam da bu savaşın kendisini önemsemediğidir. Öyle ki, sonuçta ahlakiliği bile bu savaşa, aklın kötümserliği ile gönlün umudu ya da iyimserliği arasındaki savaşa bağlar. Unamuno, savaştaki verimliliği görür ve onu ortaya koymak ister. Ama unutmamak gerekir ki o, aslında en derinde, yaşamın sürekliliğini isteyen duygudan yanadır. Bu bağlamda şöyle de diyebiliriz: Sonsuz yaşam için, bu trajik savaş bir gerekliliktir ona göre. Unamuno'yu ayrıcalıklı kılan, esasında insanın ölümsüzlük tutkusunu, insanın yok oluş karşısındaki bocalayışını dile getirmiş olması değildir. Ama Unamuno, korkusuzca ya da belki de çekinmeden, saklamaya çalışmadan, bizim en zayıf yanımızı yüzümüze vurmaktadır. Ölümsüzlüğe inansın inanmasın, her insan içten içe bir şüphe taşır, ya da en azından hayatının bir döneminde gerçekten ölümlü olup olmayacağını sorgular. Aslında bu sorgulayış, insanın yaşama bir anlam verebilme ihtiyacının ifadesidir. “Ne için?” sorusuna bir cevap bulmak ister insan. Trajik duygu bize bunu sorgulatır. Unamuno'nun önemi bu noktadan sonra kendini belli eder. Çünkü Unamuno bu insanca duygudan, sonuçta bir etik yaşam öğretisi ortaya çıkarır. Köklerini, insanın sonrasızca yaşama arzusunda bulan, ama sonuçta toplumun her bireyini birbirine karşı yükümlü kılan, değişen ahlak anlayışlarından bağımsız kalabilecek bir öğretilerdir bu. Çünkü kökü insana, kişi olarak insana dayanan, insanın en köklü arzusuna yanıt veren bir öğretilerdir bu. Kişi, bu öğretiyle kendi kendini bağlar ve toplumun her bireyi bu şekilde birbirine bağlanmış olur. Çünkü bu öğreti, “öyle hareket et ki, işini öyle iyi yap ki, başkalarının gözünde ölümsüzlüğü hak etmiş olasın” der. Burada kişinin eylemlerini belirleyen, dönemin geçerli ahlak anlayışı olamaz. Öte yandan tek dayanak noktası, insandır. İnsan ise ne yalın bir akıl varlığıdır, ne de akıl dışı bir varlık, her ikisi birdendir. Bir akıl varlığı olarak insan,

sonlu olduğunu bildiği için, yaşamakta olduğu hayatı sorgulamaktan kendini alamaz, ona bir anlam kazandırmak ister.

Bu durumda, Unamuno'nun Sénancour'a olan ilgisinin boşuna olmadığı da ortadadır. Çünkü şöyle der *Obermann*'da: “*İnsan ölümlüdür. –Olabilir; ama direnerek ölelim ve yokluksa bizi bekleyen, bilelim ki bu bir adalet değildir*” (Sénancour, 1986, s. 243). Kötümserliği yenmeye kararlı olan Unamuno bu cümleyi bile olumluya çevirir ve “eğer yokluksa bizi bekleyen, öyle davranalım ki, bu bir adaletsizlik olsun” der. Unamuno olanaksızı istediğimizin farkındadır; ama o, her şeye rağmen olanaksızı istemekten yanadır. Dahası, olanaksızı istememiz gerektiğini öne sürer. Ölümsüzlüğü deneyemeyeceğimiz açıktır. Ama Unamuno ölümsüzlüğü, eylem yaşamında görür. İnsanın ölümü hak etmemesi, ölümü adaletsizliğe çevirmesi, sonsuz yaşamın anahtarıdır Unamuno'ya göre. Kişi, yapıp etmeleriyle, yaptığı işle (iş yapış şekliyle) başkalarının gözünde ancak ölümsüzlüğü hak eder. Yaptığı her neyse, o şekilde yapmıştır ki, bu insan artık var olmadığı zaman, ardında kalan insanların gözünde yeri doldurulamaz olmuştur; biricik olmuştur. Böylece kişi, kendi mührünü başkalarına basmış olur, yaptığı işe kendi imzasını atar. Bir tür kendini veriştir bu, adanmışlıktır; yaşamın, var olmanın kendisine adanmışlıktır. Eylem yaşamı bundan başka bir şey değildir.

Kötümserlikle iyimserliğin anlamı da burada ortaya çıkar. Unamuno'ya göre ahlaki olan, iyi ve kötü değil, iyimserlik ve kötümserliktir. Unamuno'da iyimserlik, insanın imkânsızı istemesi ve bunun için yaşamasıdır. Böylece Unamuno bize, karşılıklı yükleme ahlakının yanı sıra, buna paralel başka bir yaşam ilkesi daha sunmaktadır. Bu ilkeyi, bir çağrı olarak görmek mümkündür: Unamuno bizi eylem yaşamına davet eder. Bunu şu şekilde anlamak da mümkündür: Unamuno'nun sözünü ettiği iyimserlik, değer korumanın da yolu olabilir ve bu anlamda değer

yaşamı dediğimiz şey, bir tür eylem yaşamıdır. Kişi, genel olarak insanın değerini ve daha sınırlı çerçevede kişi değerlerini korumak adına eyleme geçmekten kendini alıkoymamalıdır. Kimi zaman değer koruma, neredeyse imkânsızı istemekle eşdeğer olabilir. Ama insan, yine de bunun gereğini yerine getirmelidir. Bu da bir tür, kendi mührünü basmadır ya da imzasını atmadır. Kuşkusuz, kişi ölümsüzlük için eylemde bulunuyor olmasa dahi, tarihte böyle insanların ölümsüzlük kazandığını görürüz. Tragedyalar, bize böyle insanların yaşamından bir kesit sunar. Unamuno'nun sözünü ettiği karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakı, insana kendisini gerçekleştirme olanağı verirken, toplumun her bireyine de bunun olanaklı olduğunu göstermek ister. Şöyle de denebilir: Trajik duygu bizi yaşamla, ama eylem yaşamıyla yükümlü kılar. İçimizdeki trajik savaşta, kesin zaferi akla verirse, kötümserliğin durgunlaştırıcılığına ya da tüketici (değer harcayan) yanına kapılma tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Öte yandan akli görmezden gelirse, bu da bir tür durgunluk getirir. Çünkü tek başına düşünme (tefekkür), bize yol aldırılmaz. O halde böyle bir iyimserliğe, tehlikeli denemez belki ama, anlamsız olduğu ileri sürülebilir. Unamuno bize şunu gösterir: Tercih etmemiz gereken, iyimserlik ve onun gereği olan eylemdir. İnsana kazandırdığı sonsuzluğu da bir yana bırakacak olursak, sürekli eylem yaşamı, insanın dönüştürücü gücüdür aynı zamanda. Eylem yaşamı, insanın bir olanaklar varlığı olduğunun da göstergesidir.

Unamuno'ya göre ölümü hak etmeyecek şekilde hareket etmek, insanın kendi mührünü başkalarına basması, aynı zamanda bir tür egemenlik anlamına geliyordu. Toplumun her bireyi, kendini ölümsüzleştirecek biçimde hareket ettiğinde, herkesin birer efendi olacağını dile getirmişti Unamuno. Unamuno bu egemen olma durumunu başka bir yönüyle daha irdeler. Burada yine kötümserliğin durgunluk verici etkisinden sıyrılmak isteyen bir Unamuno vardır. Aslında burada Unamuno,

dünyaya egemen olmak için, “bilgi güçtür” diyen modernizmi değil, manastır yaşamını eleştirmek ister. İnsanın özgür olabilmesi, dünyaya egemen olabilmesi, dünyadan kendini kopararak, el etek çekerek mümkün değildir. Yapılması gereken, dünyadan vazgeçebilmek için ona egemen olmaktır. Yoksulluk ve boyun eğmeyi, teslimiyeti kabul etmemeliyiz; serveti elde etmeye çalışmalı, arzu etmeliyiz. Ama insan bilincini arttırmak için istemeliyiz bunu. Güç sahibi olmayı da aynı amaç için istemeliyiz (Unamuno, 1954, s. 294). Buradan neyi anlamalıyız? Anlamamız gereken, insanı iyi veya kötü bir varlık olarak konumlandıran ve buna göre biçim alan ahlak anlayışlarının bize bir şey veremeyeceğidir. Diğer bir ifadeyle, var olan, geçerli ahlak anlayışına uymak, bizi ahlaklı yapmaz. Önemli olan, yapılan işin ardındaki, amaçtır, niyettir. Dolayısıyla Unamuno’ya göre iyi veya kötü yoktur. Varolan, tanımlanabilir olmayan şeyler, iyilik ve kötülüktür. Bunlar da, amaca, niyete bağlı olarak ortaya çıkarlar.

O halde şöyle diyebiliriz: Unamuno’ya göre mantık, ahlak ve din, insana yardım edemez. Unamuno, insanın kurtuluşunu, yine insanın kendisinde, bireyde bulur ve buna yaşamın trajik duygusu adını verir. Onun kaygısı, bireyin devamlılığını korumaktır. Karmaşık, içiçe geçmiş bir kaygıdır bu. İnsanın varoluşuna ilişkin sıkıntıyla, İspanya’nın ayakta kalabilme, kendini var etme çabası içiçe geçmiştir. Unamuno’nun başarısı, bireysel olanla toplumsal olanı birbiri içinde eritebilmesinde ve savaşı verimli hale dönüştürebilmesindedir. “İnsan ölümlüdür ve bunun sıkıntısı dayanılmazdır” gibi bize yeni bir şey söylemeyen bir önermeyle çıkmaz karşımıza. Varoluşumuza ilişkin sıkıntıyı görmezden de gelmez, aksine onu kaynak haline getirir. Ama bu sıkıntıyı aşmak için, insanı akıl-beden-duygu diye kesip biçmez. “Ben insanım” der. Bu insan bedeniyle vardır, akıyla vardır, duygularıyla vardır. Unamuno, insanı bunlardan birine indirgemez; ama insanın içindeki savaşı kabul

eder. Bir savaş meydanıdır insan ve savaş sürdüğü müddetçe yaşar insan. Akılla duygunun savaşıdır bu. Ne akıl, gerçeği bizim için bir avuntuya, iyimserliğe dönüştürebiliyor, ne de duygu içimizdeki umudu gerçeğe. Şüpheli akılla gönlün umut ettiği karşı karşıya geliyor. İşte Unamuno bu karşılaşmanın ve savaşın, insanın tesellisi olabileceğini göstermeye çalışır. Oysa insan hep, bir kazananın olması gerektiğine şartlanmıştır. Unamuno bundaki açmazı görür. Çünkü görünürde hangi taraf galip gelirse gelsin, sonuçta insanlar aradığı mutluluğa ulaşamaz. Ne aklın ürünü bilim ve idealler, ne öbür yaşam umudunu güvence altına almak isteyen akla aykırı dinler, ne geçerli ahlak sistemleri, hiçbirisi insana aradığı mutluluğu ve yaşamının sürekliliğini, ölümsüzlüğü vermez. O halde yaşamının sürekli olmadığını bilen insanın en köklü ihtiyacı, varoluşuna bir anlam yüklemek olacaktır. Unamuno bu anlam yükleme ihtiyacını, karşılıklı sorumluluk yükleme ahlakına dönüştürerek bizim için verimli olabilecek bir etik öğreti sunar. İnsanın ölümsüzleşme özlemiyle hareket etmesini öğütlemekle birlikte, bu ilke pratikte toplumu oluşturan bireylerin, kişiler olarak birbirlerinin değerini gözetmesini de beraberinde getirir. “Öyle hareket et ki, başkalarının gözünde yeri doldurulmaz olasın, ölümü hak etmeyesin, ölümü bir adaletsizliğe dönüştüresin” ilkesi, insanın en köklü arzusunu kaynak aldığı için (ölümsüzlüğe ister inanalım, ister inanmayalım) bize, her birimize ölümsüzleşecekmişesine hareket etme olanağını verir. Her birimiz, işimizi en iyi biçimde yaparak, kendi mührümüzü diğer insanlara basabildiğimiz ölçüde ölümsüzleşiriz. Bu, beraberinde toplumsal birliği, dayanışma dediğimiz şeyi de getirir. Temelde insanın değerini korumayı gözetmesinin yanı sıra, her birimizin biricik olmasının, yani kişi olmasının ve kişinin değerini gözetebilmemizin olanağını sunar. İnsan, diğer insanlara mührünü basarak kişi olur; kendini var eder. Böylece ahlaklılık, dinlerin vaat ettiği ölümsüzlük olarak sunduğu ahlak anlayışında ya da



geçerli ahlak anlayışlarında değil, ölümsüzleşecekmişçesine süren bir eylem yaşamındadır. Esasında burada söz konusu olan ya da aslolan, ölümsüzlüğün kendisi değil, öyleymişçesine yaşamaktır. O halde ölümsüzlük de, belki insanın imkânsızı istemesinde, kötümserliği iyimserliğe dönüştürebilme gücündedir diyebiliriz. Bize, bu güce, bu olanağa sahip olduğumuzu gösteren de, yaşamın trajik duygusudur, insanın trajik özüdür.

Unamuno'da duygu olarak karşımıza çıkan trajiğe karşın, Scheler'in trajik olana ilişkin farklı bir yaklaşım sergilediğini gördük. Scheler'de trajik, bir insan fenomenidir. Scheler'i asıl ilgilendiren, trajiğin özü, yani trajiği trajik yapanın ne olduğudur. Scheler'in trajikle ilgili en önemli saptaması ise, onun değerlerle ilgili olduğudur. Burada kuşkusuz Scheler'in felsefi anlayışı belirleyicidir. Scheler trajiği, insanın dışındaki şeylerin değerlerle olan ilişkilerinde de gördüğünü dile getirmiş olsa da, burada bizim için esas olan, trajiğin insan dünyasına ait bir fenomen oluşudur. Scheler'in söz konusu felsefi anlayışının merkezinde insan bulunur. *“Nihayet insan, mukaddes ve ahlaki kıymetlerin ortaya çıktığı bir yerdir; insan aynı zamanda onları gerçekleştiren varlıktır...”* (Mengüşoğlu, 1949, s. 158). Trajiğin, insanda, nesnelere bulunan değerler aracılığıyla ortaya çıktığı da söylenebilir. O halde Scheler'i önemli kılan en çarpıcı unsur, trajiğin değerlerle olan ilişkisini görmüş olmasıdır.

Ama Scheler bununla da kalmaz, trajiği ortaya çıkaran değer ilişkilerini de dikkate alır. Trajiğin olduğu yerde mutlaka bir çatışma, bir mücadele, bir savaş vardır. Ancak bu nasıl bir mücadeledir bu? Scheler bu soruya daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, ayrıntılı olarak yanıt verir. Hatırlanacağı gibi trajiği ortaya çıkaran değerlerin çatışmasında, aynı zamanda her iki değer de yüksek ve olumlu olmalıdır. Dolayısıyla birbiriyle mücadele eden değerler, eşit güçtedir. Daha doğru bir ifadeyle

trajik, yüksek, olumlu değer taşıyıcıları arasındaki çatışmadır. Söz konusu değerlerin taşıyıcısı, tek bir kişi (veya olay) olursa, trajiğin en yoğun haliyle karşı karşıyayız demektir. Trajiğin bu ortaya çıkışı, onun insana, insan dünyasına ait bir fenomen oluşunun en açık göstergesidir diyebiliriz. Böylesi bir ikilemin içine düşen kişi, eylemiyle içinde bulunduğu ethos'un dışına çıkar; diğer insanlardan ayrılır ve onların üzerine çıkmış olur. Ama aynı eylem bir yandan da bu kişinin, içinde bulunduğu ethos'ta anlaşılmayarak, deyim yerindeyse kurban edilmesine, yani yok olmasına yol açar. Burada şunu da belirtmek gerekir: Scheler'de trajik, değerlerin birbirleriyle olan ilişkilerinin bir sonucu olmakla beraber, sadece bundan ibaret değildir. Değerler dünyasının yanı sıra bir de nedensel akış, nedensel olaylar zinciri vardır. Trajik, esas olarak bu nedensel zincirle değer ilişkilerinin karşı karşıya geldiği, çarpıştığı yerde ortaya çıkar. İşte trajik insan, birbiriyle karşı karşıya gelen değerlerin taşıyıcısı olan kişi, nedensel akışa rağmen, bazı değerleri gören ve ona göre hareket eden kişidir.

O halde trajik, sadece bir edebiyat eseri olarak karşımıza çıkan tragedyayla ilgili bir sıfat olmaktan ibaret değildir. Trajikle ilgilenen filozoflara baktığımızda, trajiğin kökeninde varoluş probleminin yattığını görürüz. Ama trajik bununla da sınırlı değildir. Her şeyden önce trajik, insan dünyasına, insanın yapısına özgü bir şeydir. Bu bağlamdaki insana özgü oluş, öncelikle insanın uyumsuzluğundan kaynaklanır. Bu ise, trajiğin değerlerle olan ilişkisine işaret eder. Kuçuradi'nin de belirtmiş olduğu gibi uyumsuzluk, kişide ortaya çıkan değer çatışmasıdır. “... *bir durumda yan yana duramayacak iki değer, olayların olup bitmesinde yan yana gelmesiyle, kişide ortaya çıkan çeşitli değer çatışmalarıdır uyumsuzluk*” (Kuçuradi, 2009, s. 38). Trajiği bir değer çatışması olarak, ilk önce Nietzsche'de görebilsek de, Scheler bunu apaçık bir biçimde ortaya koyar. Ne var ki Scheler'in trajik anlayışı, trajiği değerlerle ilişkilendirmesi, onu önemli kılmakla beraber, bu trajik anlayışını

onun değer anlayışından ayrı değerlendirmek gerekir. Çünkü söz konusu değer anlayışında açıkta kalan noktalar vardır. Scheler’de değerler tamamen bağımsız, kendi dünyalarına ve bir hiyerarşik yapıya sahip olduğundan, Scheler, değer çatışmasının sonucunu daha baştan belirlenmiş bir duruma sokmuş olur. Scheler, değerlerin a priori, hiyerarşik bir sıra düzenine sahip olduklarını, dolayısıyla bir değerin yüksekliğini bu sıra düzeninin belirlediğini öne sürer. Bu sıra düzenini belirleyen, devamlılık, bölünememe, başka değerlere temel teşkil etme, değeri gerçekleştirene derin bir haz verme ve mutlak olma gibi beş ölçüt söz konusudur. Ne var ki, bu görüş, hangi değerin yüksek olduğunu belirlemede yetersizdir. Dolayısıyla değerlerin hiyerarşik yapısı, trajiği dar bir kalıba sokarak, onu sınırlamış olur. Trajik, değerler arasındaki belli türden bir ilişkiye dayansa da, iki yüksek, olumlu değerin çatışması olarak, değerlerin yüksekliğini baştan belirleyen bir düzen olduğu görüşü, değerleri görelî bir hale getirmiş olur. Çünkü Scheler’e göre değerler, sıra düzeni içinde varolmalarına rağmen, biz bu düzeni bilemeyiz.

Dolayısıyla Scheler’in asıl başarısı, değerlerin, özellikle de ahlaki değerlerin insan dünyasına ait olduğunu göstermesindedir. Ahlaki değerler, insanda ortaya çıkarlar ve ahlaki değerlerin taşıyıcısı, kişilerdir. Dolayısıyla ahlaki değerler, kişi değerleridir. İyi ve kötü, kişinin istemesi ve eylemleri tarafından taşınır. Dolayısıyla ahlakiliği belirleyen esas unsur, kişinin istemesi ve eylemidir. Ne var ki, ahlakiliği, iyi-kötü kalıbı içinde ele almak da sınırlı bir bakış açısını yansıtır. Ahlakiliğin özünü, değer korumaya yönelik isteme ve eylemde aramak gerekir. Scheler’de tam olarak böyle bir anlayışı göremiyoruz.

Değer anlayışındaki açık olmayan noktalara rağmen, Scheler’in, trajiği bir değerler ilişkisi olarak belirlemiş olması önemlidir. Trajik, bir yandan iki yüksek ve olumlu değerin çarpışmasıyla ortaya çıkarken, öte yandan da nedensel olay akışının,

değerlerden bağımsız olması sonucu kendini gösterir. Nedensellikte değerler söz konusu değildir. Nedensel akışa rağmen kişinin istemesini ve eylemini belirleyen şeyin değer gerçekleştirme amacı olduğu yerde, söz konusu kişi, trajik insandır. Nitekim Scheler, kendi çağında anlaşılmayan, harcanan kişi tipinin varlığından söz eder. Bu kişi, henüz görülmeeyen değeri görebilen ve onu gerçekleştiren, trajik kişidir. O halde trajik insanın istemesini ve eylemini belirleyen şey, değer gerçekleştirme veya değer koruma amacıdır. Nedensel akışla değerler arasındaki uyumsuzluk, dünyanın yapısında varolan bir şey olduğuna göre, bir değeri yok eden başka bir değer gerçekleştiren veya koruyan her insan, trajik insandır denebilir.

Burada trajiğin önemi, nedensel akışa rağmen her insanın bir olanaklar varlığı olduğunu hatırlatmasında yatar. Söz konusu olanak, değer gerçekleştirmeye yönelik istemenin ve eylemde bulunmanın her insanın elinde olmasıdır. Bu bakımdan trajik, iki yüksek, olumlu değerın çatışmasından çok, dünyanın yapısı nedeniyle ve ona rağmen insanın bu dünya karşısındaki duruşunu ortaya koyabilmesi bakımından önemlidir. İnsanın trajik oluşu, dünyanın yapısı ile değerlerin varolduğu insan dünyasının bağdaşmazlığına dayanır. Bu bakımdan, trajiği ahlaki bir düzleme oturtamayız. Dünyanın yapısına rağmen bir değeri gerçekleştiren trajik insan, aynı zamanda bir başka değeri ortadan kaldırdığı için, onu suçlu ilan edemeyiz. Çünkü trajik insanın değeri ortadan kaldırması, kendi istemesine dayanmamaktadır. Değer yoketme tamamen kişinin elinde olmayan nedenlerden ötürüdür. Dolayısıyla ortada bir suçun varlığından söz edilebilse bile, bir suçlu yoktur. Değerlerle hiçbir şekilde bağdaşmayan dünyanın yapısına rağmen bir değeri gerçekleştiren trajik insan, istemesi ve eylemi değer korumaya yönelik olmasına rağmen bir çıkmaza girebilir.

## KAYNAKLAR:

Akarsu, Bedia (1998). *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Aristoteles (2005) *Nikomakhos'a Etik*. Çev: Saffet Babür. İstanbul: Kebikeç Yayınları.

Aristoteles (2007). *Poetika*. Çev: Samih Rıfat. İstanbul: Can Yayınları.

Arıcı, Oğuz (2008). “Antik Yunan Tragedyasının Metafiziği”. *Cogito, Tragedya*, 54. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bonnard, André (2006). *İnsan ve Tragedya*. Çev: Yaşar Atan. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Camus, Albert (2004). *Sisifos Söyleni*. Çev: Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.

Cervantes Saavedra, Miguel de (2010). *Don Quijote*. Çev: Roza Hakmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Frye, Northrop (2008). “Sonbahar mitosu Tragedya”. *Cogito, Tragedya*, 54. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Freydberg, Bernard. (2008). “Coriolanus’un Oidipal Laneti ve Trajik Kurtuluş Sorunu”. *Cogito, Tragedya*, 54. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fronzizi, Risieri. (1971). *What is Value?*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

Gasset, Ortega y (1998). *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. Çev: Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları.

Gasset, Ortega y (1999). *İnsan ve Herkes*. Çev: Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları.

Goti, Victor (2002). *Sis*, “Önsöz”. Çev: Behçet Necatigil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Homeros (2003). *Odyseia*. Çev: Azra Erhat. İstanbul: Can Yayınları.

Işık, Gül (2005). *İspanya: Bir Başka Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (1988). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İoanna (2003). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İoanna (2009). *Sanata Felsefe ile Bakmak*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1949). *Kant ve Scheler'de İnsan Olma Problemi*. İstanbul:

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (1985). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çev: Nusret Hızır. İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları.

Nietzsche, Friedrich (2005). *Tragedyanın Doğuşu*. Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları.

Pascal, Blaise (2005). *Düşünceler*. Çev: İ. Z. Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Scheler, Max (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward a Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston,IL: Northwestern Universty Press.

Scheler, Max (1991). "On the Tragic". Library of Congress Cataloging-in-Publication Data. <http://www.books.google.com>

Scheler, Max (2008). "Trajik Görüngüsü Üzerine". *Cogito, Tragedya*, 54. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sénancour, Etienne Pivert de (1961). *Obermann*. Çev: Bedia Kösemihal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Unamuno, Miguel de. *The Tragic Sense of Life*. (1954).  
<http://www.ebooksread.com/authors-eng/miguel-de-unamuno.shtml>

Unamuno, Miguel de (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu*. Çev: Osman Derinsu. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Unamuno, Miguel de (2002). *Sis*. Çev: Behçet Necatigil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Unamuno, Miguel de (2008). *Günlükler*. Çev: A. Burak Zeybek. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Uygur, Nermi (2007). *Güneşle*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.