

Robert Musil'in Etik ve Estetik Anlayışı: Bir Yazma ve Yaşama Biçimi Olarak Denemecilik

Zeynep TALAY¹

Özet

Kendi dönemindeki birçok düşünür gibi Robert Musil de Nietzsche'den etkilenmiş ve felsefeyle edebiyat arasındaki bir alanda yazmıştır. Nietzsche'nin etik, estetik ve kendilik üzerine düşünceleri Musil'in bütün çalışmalarında görülebilir. Bu düşüncelerden biri, öznenin çözünümü teması, Musil tarafından nihilizme bir davet değil, yeni bir kendilik ve etik anlayışına açılma olarak incelenmiştir. Musil'in yaklaşımında etik ve estetiğin bulunduğu, dahası bir ve aynı olduğu bir alan vardır. Bu birleşmenin merkezinde bir yazma ve yaşama biçimi olarak denemecilik (*essayism*) fikri bulunur. Bu konuda Musil'in Kant'ın *Üçüncü Eleştiri*'sindeki estetik anlayışını takip ettiğini belirtmeliyiz. Tıpkı Kant'ta gördüğümüz gibi Musil'de estetik deneyim bireyin olağan deneyimini askıya alma yetisine sahiptir.

Anahtar Kelimeler: : 'Öznenin Çözünümü', Kendilik, Denemecilik, Etik, Estetik.

Robert Musil's Understanding of Ethics and Aesthetics: Essayism As a Way of Writing and of Living

Abstract

Like many of his generation, Robert Musil was influenced by Nietzsche and wrote in the spaces between philosophy and literature. Nietzschean ideas about ethics, aesthetics and selfhood can be found all over his work. One idea, the dissolution of the subject, was treated not as an invitation to nihilism but as an opening toward a new conception both of the self and of ethics. As he explored it, ethics and aesthetics became one. Central to this merging is the idea of essayism, as a way of writing and of living. However, Musil follows Kant more than Nietzsche in his notion of aesthetic experience as a special interplay between the intellect and the faculty of sensibility.

Key Words: Self, Essayism, Ethics, Aesthetics.

Giris

Nietzsche birçok yazısında farklı düşünme biçimlerini, özellikle de zamanın dışındaki gerçek dünyayla, değişimin görünür dünyası arasında bir düalizmi varsayan Platonizmi, sorgular. Aynı zamanda felsefeyle edebiyat arasındaki keskin ayrımı da sorunsallaştırır.²

¹ Dr. Koç Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ztalay@ku.edu.tr.

² Nietzsche bu konuda yalnız değildi. Schlegel şiirin ve felsefenin bir araya getirilmesi gerektiğini, 'transandantal şiirin' oluş aşamasında olduğunu ve insanı belirleyici karakterin yaşamımızı bir şiire dönüştürebilme yetimiz olduğunu söylemişti. Bkz. Friedrich von Schlegel, *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms*, çev. E. Behler and R. Struc, Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1968, s. 54.



Birçok düşünür bu konuda Nietzsche'yi takip etmiş, felsefenin genelleştiren ve kavramsallaştıran dilini insan davranışlarını anlamada kısıtlayıcı olarak görüp edebiyata dönmüştür. Birbirlerinden çok farklı alanlarda çalışmalar sunmuş D.Z. Philips, Martha Nussbaum, Derrida, Bataille ve Blanchot gibi düşünürler genel anlamıyla etik deneyimi, özellikle de Nietzsche'nin kendiliğin oluş sürecinde olduğundan neyi kastettiğini anlamak adına edebiyata başvurmuşlardır.

Ancak, bu düşünürlerin yazılarında bile edebiyatı felsefi sorular için bir 'illüstrasyonlar' kaynağı olarak görme eğilimi söz konusudur. Buna karşılık, romanları bundan fazlasını bize sunan, kendi başlarına felsefi bir metin olarak okunabilecek, filozofların ele aldıkları sorunsalları farklı bir biçimde inceleyen ve hatta bazen tamamen farklı konuları ele alan romancılar vardır. Proust bunlardan biridir. Robert Musil de yine bu romancılara örnek olarak gösterilebilir. Musil, Nietzsche'nin sadece düşüncesinden değil, yazma pratiğinden, bu pratiğin aldığı formdan da etkilenmiştir. Ama aynı zamanda Musil Nietzsche'den bir adım öteye giderek edebiyatın, felsefenin yapmasını engellediği şeyi yapmasına izin verdiğini düşünmüş ve edebiyatın dile gelmeyi gösterebilme yetisine sahip olduğunu iddia etmiştir.

Yazıda, iki aşamada ilerleyeceğim. Öncelikle, Nietzsche birden çok yerde kendilik bir 'illüzyon' der, ama eğer öyleyse söz verme, sözünü tutma ve sorumluluk alma gibi etik meselelerden nasıl bahsedebiliriz? *Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche suç, borç (*Schuld*), ceza, vicdan ve cezanın hafızası arasında bir ilişki kurar. Bu ilişki oldukça spekülattiftir ancak Musil bu ilişkiyi bir takım karakterler üzerinden detaylı bir biçimde inceler: Moosbrugger, Törless ve *Niteliksiz Adam*'ın geçmişe ve geleceğe meydan okuyan ve kendi geleceğini şekillendirme girişiminde bulunan Ulrich'i.

İkinci bölüm genelde romandaki öznel gerçekliğin karmaşık temsilleri üzerine; özellikle de öznenin çözünümü ve bu temanın etik içeriğine yoğunlaşacaktır. Burada 'özne'yle 'kendilik' arasında bir ayırım yaptığımı belirtmeliyim. Nietzsche'nin ve Musil'in 'özne' kavramı eleştirisi daha çok Kartezyen özneye, bilen özneye (özne-nesne ayrımı) yönelmiştir ve her iki düşünür de yeni bir etik anlayışının ancak yeni bir 'kendilik' anlayışı benimsenmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu anlamda, öznenin çözünümü bir son değil, yeni bir başlangıçtır.

Öznelik, Özgür İrade, Sorumluluk

Musil'in *Niteliksiz Adam*'ında karşımıza çıkan Moosbrugger karakteri öznelik, özgür irade ve sorumluluk kavramlarının sorunsallaştırılmasında önemli bir rol oynar. Viyana'nın bir parkında bir fahişeyi vahşice öldüren katil Moosbrugger davası hem rasyonalistleri – kriminolojistler, psikiyatristler, avukatlar – hem de ahlakçıları ilgilendirir ve *Niteliksiz Adam* her iki grubun da davayı anlamak adına bocalayan girişimlerini betimler. Ahlakçı sadece bir katil, suçlu ve cezalandırılması gereken özne görür, ceza da ölüm cezası olmalıdır; psikiyatrist determinist bir bakış açısı sunarak insan davranışlarının belirlenmiş olduğunu bundan dolayı da suç, özgür irade tartışmalarının bir geçerliliği olmadığını iddia eder; hukuk uzmanı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun ceza hukukunda merkezi bir role sahip olan 'niyet' kavramı üzerine yoğunlaşır; son olarak papaz da sadece Tanrı'nın bilebileceği konularda insan kavrayışının sınırlı olduğunu vurgular.

Bu bakış açılarının birbirleriyle karşılaştırılmayacağı, hukuk diskurunun Moosbrugger'ın deli olup olmadığı konusunda bir karara ulaşamaması gerçeğiyle gösterilir. Bu durumda tıp uzmanlarına başvurulur. Tıp uzmanları da sorumluluk ya da özgür irade gibi kavramlara hiç değinmeden bilimsel bir anlamda zihin-beden ilişkisine odaklanırlar. Bir psikiyatristle hukuk uzmanı arasındaki tartışma en sonunda doktorun sadece dinin evrensel standartlar sunabileceğiyle son bulur. Moosbrugger davasında bir karara ulaşamaması bir fikir birliğine ulaşmanın ya da bir



üst bakış açısı bulmanın imkansızlığını ifşa eder.³ Tabii ki de her davada olduğu gibi bu davada da bir karar verilmelidir; bakış açılarının birbiriyle uyumsuzluğu, birbirleriyle karşılaştırılmazlığı nihai söz olamaz. Karar, bir uzlaşma meselesi değildir, ya da bir uzmanlar grubunun üstün rasyonelliğinin bir ürünü de değildir, onun yerine belli bir hukuksal zorunluluğun sonucudur. Ancak, Musil'in davayı betimlemesi, farklı bakış açılarının karşılaştırılmazlığının korunması ama bu farkların her bir bakış açısının bir şekilde reddedilmesiyle ortadan kalkacağı üzerine yoğunlaşır.

Uzmanların Moosbrugger konusunda bir uzlaşmaya varamamaları, Moosbrugger'in eylemleri için rasyonel bir açıklamaya ulaşamamaları gerçeği, suçunu itiraf eden Moosbrugger'in bu cinayeti nasıl işlediğine dair verdiği ifadeyle daha da karmaşıklaşır. Bu durum cinayeti gazeteden öğrenen Ulrich'i, *Niteliksiz Adam*'ın ana karakterini, hiç de şaşırtmaz.

Moosbrugger zavallı bir yaratıktır: küçük bir köyde büyümüş yalnız ve yetim bir çobandır. Hayatının büyük bir çoğunluğunu da yalnız bir çoban olarak geçirmiştir. Anormal yetiştirilme tarzı kendisinin kadınlara karşı inanılmaz utangaç olmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum daha sonra fahişelere karşı sadistçe davranmasına sebep olan bir korkuya yol vermiştir. Moosbrugger kadını öldürmeye niyetlenmediğini, dahası kendisine yöneltilen kimi suçlamaları reddederek zihinsel özürü olarak görülmesi gibi bir onursuzluğu kabul edemeyeceğini belirtir. Uzmanları, Moosbrugger'in nihai eylemine odaklandıkları ancak kendisini bu davranışa iten koşulları hiç incelemedikleri, dahası öldürdüğü kadının nasıl biri olduğu konusunu hiç sorgulamadıkları konusunda eleştirir. Buna karşılık hakim bu davayı daha önce görülmüş cinayet davaları çerçevesine oturtmaya çalışır ve daha önce bu davalarda sorulmuş soruları yenilemekten öteye gidemez. Moosbrugger'in tavrı tam da hukuk sistemine açıkça meydan okuyan ve bundan gurur duyan bir tavidir. Yaptığı şeyi inkar etmez; ancak eylemlerini bir yaşam felsefesi talihsizlikleri olarak görür ve hakim de böyle görmesini ister. Hakimin gözünde Moosbrugger kendi eylemlerinin kaynağı, faili iken, Moosbrugger için eylemlerinin kaynağı 'bilinmeyen bir yerden gelip kendi üzerine tüneyen kuşlar' gibidir.⁴ Moosbrugger, 'bu dürtüden bambaşka bir şey, örneğin toplu bir yok ediş meleği ya da büyük bir anarşist çıkması için sadece gerekli eğitim ve fırsattan yoksun' olduğunu iddia eder (*MWQ*, s. 71).

Ulrich, koşullarından dolayı Moosbrugger'in çok ilginç bir karakter olduğunu, Moosbrugger'in 'kişiliği'nin ya da 'özneliği'nin değil, bu koşulların biricik olduğunu düşünür. Bu koşullar tamamen farklı olabilirdi, buna bağlı olarak da Moosbrugger tamamen farklı bir 'özneliğe' sahip olabilirdi. Burada Musil determinizm savunucusu değildir, 'sebepler koşullarda aranmalıdır'⁵ gibi bir yaklaşım benimsememektedir; onun yerine Nietzsche'nin kader (*fatum*) ve özgür irade tartışmasındakine benzer bir bakış açısı sunmaktadır. Nietzsche oldukça erken dönemlerinde yazdığı yazılarından itibaren bu konuyla meşgul olmuştur. 1862'de yazdığı bir denemede ("Fatum und Geschichte") *fatum* bir zorunluluk olarak tanımlanır. Bizler 'otonom tanrılar' değilizdir, onun yerine varlığımız özerk olmayan bir doğaya bir sahiptir, başka bir deyişle, her türlü dışsal etkiyle belirlenmekteyizdir ancak kader – zorunluluk – olmadan özgür irade amaçsız bir ruhtur. Nietzsche'ye göre *fatum* bir olaylar zinciridir. İnsan (özgür irade) ve kaderi karşı karşıya getirmek bir hatadan ibarettir, çünkü her ne kadar Nietzsche olayların başka olaylar tarafından belirlendiğini iddia etse de bizler eylediğimiz an kendi olaylarımızı yaratan, kendi kaderimizi belirleyen yaratıklarızdır: hem *yaratan* hem de *yaratılan* olma özellikleri sadece insanda birleşmiştir. "Gez-

³ Aslında uzmanlar arasındaki bu fikir ayrılığı kitabın yayınlanmamış bir bölümünde çok daha detaylı bir biçimde verilmiştir. Bkz. Patrizia McBride, "On the Utility of Art for Politics: Musil's 'Armed Truce of Ideas,'" *The German Quarterly* 73, 4 (2000): 366-86.

⁴ Robert Musil, *The Man without Qualities*, çev. Sophie Wilkins and Burton Pike, Picador, London, 1995, s. 75; metinde *MwQ*.

⁵ Robert Musil, *Precision and Soul*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, s.120; metinde PS.



gin ve Gölgesi”nde⁶ istenç ve kader birbirinden ayrılamaz; her eylem kaderin gerçekleştirilmesi olarak sunulur. Kadere direndiğimizde dahi bile – ki bu beyhude bir çabadan ibarettir – ‘burada kendi kendisini gerçekleştiren aslında kadedir’ (HH, s. 325). Bu yaklaşım Rus kaderciliğine (*Ecce Homo*) karşılık Nietzsche’nin Muhammet (“The Wanderer and Its Shadow,” 61) kaderciliği dediği anlayışla ilişkilendirilebilir. Muhammet kaderciliği, Nietzsche’ye göre, insanla kaderi karşı karşıya getirir, Rus kaderciliği ise *resentment*’a karşı bir ilaçtır: ‘kendini sanki adeta öyle yazılmış, kaderi çizilmiş gibi kabul etmek, ‘farklı’ biri olmayı istememek’tir.⁷ Bu, kaderci bir yaklaşım değildir; Nietzsche şunu demektedir: kişi dışsal olayları daha iyi kabul etmek ve yorumlamak için kendi içsel kapasitesini geliştirebilir. Nietzsche geç dönem yazılarında da bu defa da ebedi bengi dönüş düşüncesiyle paralel olarak, kader ve özgürlük kavramlarına değinmiştir. Ebedi bengi dönüş düşüncesini bu yazıda detaylı olarak ele almamız bu yazının amacını aşar ancak bu noktada sadece *Şen Bilim* 341’de sorduğu soruyu hatırlamakta fayda var: ‘Bunu bir kez daha ve defalarca arzuluyor musun?’ Burada ‘bunu’ derken Nietzsche’nin kişinin yaşamında o güne kadar neler olduğunu ve olacağını mı (kader) yoksa kaderi başka bir ‘göreve’ dönüştürerek (özgürlük) bizim neyin olmasını sağladığımızı mı kastettiği belli değildir. Nietzsche ‘bunu’ hem kader hem de özgürlük olarak görmemizi istemektedir; görev de hayatı ve kendimizi sahiplenmemiz, kendimizin yaratıcıları olmamızdır.

Bu bizi özgür irade ve öznellik tartışmalarına götürür. Yasa insanları kendi davranışlarından sorumlu tutmayı haklı göstermek için genelde özgür irade mefhumuna başvurur. Başka bir deyişle, sorumluluk failin kendi eylemlerini özgürce seçme kapasitesinde temellendirilir. *Freedom within Reason*’da Susan Wolf bir kimsenin sorumlu bir fail olarak görülebilmesi için üç koşulun yerine getirilmesi gerektiğini iddia eder: 1) Kişi davranışı üzerinde kontrol sahibi olmalıdır; 2) kişi söz konusu konu hakkında gerekli bilgiye sahip olmalıdır; 3) kontrol mutlak olmalıdır – kişinin iradesi kendi tarafından belirlenmelidir, başka bir deyişle, dışsal bir etken tarafından belirlenmiş olmamalıdır. Wolf buna ‘otonominin koşulu’ der.⁸ Bu anlamda Wolf, uyumcudur (*compatibilist*) demek yanlış olmaz, başka bir deyişle bir Platoncu olarak özgür iradenin Akılla uyum halinde olduğunu, Doğru ve İyi’nin tam bir bilgisine Akıl sayesinde ulaşabileceğimizi ileri sürmektedir. Gördüğümüz üzere Moosbrugger davasında psikiyatristler Moosbrugger’in eylemlerinden sorumlu tutulamayacağını savunurken, avukatlar, adalet temsilcileri, Moosbrugger’in eylemlerinden sorumlu tutulması gereken birçok katilden sadece biri olduğunu iddia ederler. Ancak, her iki iddia da önceki eylemleriyle yeni eylemleri arasında bir harmoni olduğunu varsayan, kendi içinde tutarlı, süregelen bir kendilik varsaymaktadır. Özgür irade paradigmasında ‘süregelen’ kelimesi zamansallıkla ilintilidir; başka bir deyişle, geçmiş, şimdi ve gelecek – ya da geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki kendilik – birbiriyle uyumludur.

Öte yandan, Musil’in koşullar tartışması, sabit insan karakterinin varlığını ve özgür iradeye sahip kendiyile-özdeş bir ‘özne’ fikrini sorunsallaştırır. Ancak paradoksal bir biçimde, romanda kendi kendisiyle harmoni içinde olan bir karakter varsa o da Moosbrugger’dır. Ulrich de dahil olmak üzere romandaki diğer bütün karakterler içle dış arasında – iç dünyayla dış dünya ya da akıl ve duygular arasında – bir uyum sağlamada başarısız olurlar ve tam da bu yüzden karakterlerin kimisi delilik sınırındaki bireyler olarak tasvir edilir. Bu duruma cevaben Ulrich zaman zaman şöyle düşünmekten kendisini alamaz: ‘Eğer bütün insanlık aynı anda bir hayal kurabilseydi, bu hayal Moosbrugger olurdu’ (*MwQ*, s. 77).

⁶ “The Wanderer and His Shadow” 1879’da *Human, all too Human*’a ek bir kitap olarak yayımlanmıştır. Friedrich Nietzsche, *Human, all too Human*, çev. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; metinde HH.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1979, ‘Why I am so Wise,’ 6; metinde EH.

⁸ Susan Wolf, *Freedom within Reason*, Oxford University Press, New York; Oxford, 1990, s. 10.



Bunun pek de rahatlatıcı bir sonuç olmadığını söylemeye gerek yok. Bu sonuç Moosbruggerla örneklendirdiğimiz harmoniyi yakalamak zorunda olmadan nasıl delilikten ya da ruhsal bozukluktan kaçınabiliriz sorusuna yol verir. Öncelikle, ‘kendilik’ anlayışımızda bir değişiklik gerekmektedir ve bununla ilişkili olarak Ulrich de farklı bir sorumluluk anlayışı önermektedir: kendiliği uzamsal, zamansal ve toplumsal kimlik sınırlarını mütemediyen tanımlama, tekrar tanımlama sürecinde olan bir kendilik anlayışıdır bu.

Bu yaklaşımı yine Nietzsche’nin kendilik anlayışı bağlamında anlayabiliriz. Nietzsche ‘eylemin arkasında bir eyleyen yoktur’⁹ dediği zaman özne kavramının bir kurgu olduğunu, filolojik, psikolojik, ontolojik ve epistemolojik çerçevenin kavramsal yapısının bir ürünü olduğunu söylemek istemektedir.

Musil 1905’te yazdığı bir notta Nietzsche’ye (ve Ernst Mach’a)¹⁰ katılarak geleneksel Kartezyen ‘Düşünüyorum’ yerine ‘O düşünür’ formülünü tercih ettiğini yazar: ‘Düşünce içsel bir olayı gözlemleyen bir şey değildir, onun yerine, bu içsel olayın bizzat kendisidir. Bizler bir şey hakkında düşünmeyiz, onun yerine bir şey bizim içimizde düşünür. Düşünce içimizde gelişip bir şeyi açık bir biçimde görmemiz değildir, onun yerine içsel bir gelişim bu parlak bölgede ortaya çıkar.’¹¹

Musil, özne ve yüklem ayrımının dünyaya yansıtılmasının Kartezyen düşüncedeki ‘istenc’ etkiler yaratır, ‘her eylem bir eyleyen tarafından yapılır’ anlayışının bir ürünü olduğu konusunda Nietzsche’yle hemfikirdir.¹² Bu sebep-sonuç yapısı Kartezyen gelenekte bulunabilir. *İkinci Meditasyon*’da Descartes şöyle der: ‘Ben gerçek olan, gerçekten varolan, düşünen bir şeyim.’¹³ Descartes’in şüphe yönteminde öznel içebakışa olan inanç ‘düşünüyor’ olma haline olan inanca sebebiyet verir. Aynı nedensellik ilişkisi her eylemin eyleyen ve eylem ayrımı modelinde yorumlanmasına yol açar.

Musil bir öznenin varlığına olan inanç ihtiyacının kendini-koruma dürtüsünden ve varolan düzeni koruma arzusundan kaynaklandığını iddia eder: ‘İyi ve kötü, görev ve görevin ihlal edilmesi bireyin kendisiyle dış dünya arasında duygusal bir denge kurduğu formlardır’ (PS, s. 39). Moosbrugger davası bu anlayışın *Niteliksiz Adam*’da karşımıza çıkan en açık örneğidir. Öznenin iradesine başvurmak yerine Musil mütemediyen bir kimseyi suç işlemeye yönelten belli koşulları hazırlayan iç içe geçmiş, karmaşık etmenler silsilesi olduğunu vurgular. Ancak burada Musil’in koşullara vurgu yapması determinizm anlayışını onayladığı anlamına gelmemektedir; daha sonra tam da bu koşulların reddedilmesi yerine, kabul edilmesi, benimsenmesi yoluyla bireyin kendi toplumsal kimliğini sorgusuz sualsiz kabul etmeyip yeni bir etik anlayışı geliştirebileceğini göreceğiz. Bu anlayışın nihai noktası da bir ‘deneme’ misali yaşamayı öğrenmektir.

Bu noktada Musil’in düşüncelerinden oldukça etkilenmiş olduğu Ernst Mach’tan bahsetmek yerinde olacaktır. Mach şöyle der: ‘doğa olayları neden mefhumunun işaret ettiğinden çok daha karmaşıktır; tekil olaylar karmaşık ilişkiler ağından bağımsız ele alınamaz. Mach ayrıca, sadeleştirmeler ve prosedürlerden ibaret olan fonksiyonel ilişkilere odaklanmamız ve geleneksel neden-sonuç formülünü terk etmemiz gerektiğini ısrarla vurgular (Luft, s. 84). Bilimsel açıdan rafine edilmiş bu fonksiyon kavramı Musil’in sanatını ve düşüncesini belirgin bir biçimde etkilemiş ve Musil modern fizikte gelişmiş olan bu kavramı kendi etik düşüncesinde bir kilit taşı olarak kullanmıştır: ‘İyi, sabit bir değer değildir, değişken bir fonksiyondur.’ Bununla

⁹ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 28.

¹⁰ Musil doktorasını 1908’de Ernst Mach üzerine yazdığı bir tezle bitirmiştir. Tez danışmanı Husserl’in arkadaşı ve öğretmeni olan Carl Stumpf’tur. Musil’in tezi nedensellik ilkesini reddederek bilgimizin sadece duyumlardan geldiğini iddia eden Mach’ın epistemolojisinin bir eleştirisi niteliğindedir.

¹¹ Alıntı David Luft, *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London, 1984, s. 60.

¹² Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols, The Portable Nietzsche* içinde, çev. Walter Kaufmann, Chatto&Windus, London, 1971), “Reason in Philosophy,” 5.

¹³ Rene Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 18.



ilişkili olarak şöyle devam eder Musil: 'insanlar yasaları değiştirme yetisinde değillerdir; ama insanların durumları değiştirebilecekleri kesindir, ne kadar içkin yasa bu durumlara katkıda bulunmuş olursa olsun' (PS, s. 170). Burada Musil'in hem akla hem de ahlaka (dine) inancını yitirdiği, her ikisinin de sorgulandığı bir dönemde yazıyor olduğunu hatırlatalım, Ulrich ne rasyo-nellik karşıtıdır ne de ahlak, onun durumu daha çok her ikisini de sorgulayan, çelişkileri gözler önüne seren ama sonuçta şu veya bu bakış açısını benimsemeyen bir pozisyonudur.

Bunu Musil'in yaşama karşı tavrını eleştirdiği ahlakçıyla, olumladığı etikçi arasında yaptığı önemli ayırmda görebiliriz:

"Ahlakçı varolan bir *corpus* benimser ve onları mantıksal bir düzende tanzim eder. Bu değerlere yeni bir değer eklemeyiz, onun yerine onlara bir sistem ekler. Temel ilkeler, prensipler...sistemdeki ilişkiler, konumlarıdır."¹⁴

"Etikçiler tür olarak farklıdır. Adlar: Konfüçyüs, Lao-tse, İsa ve Hristiyanlık, Nietzsche, mistikler ve denemeciler. [...] Onların etiğe katkısı forma değil, materyale ilişkindir.

Yeni etik deneyimler yaşarlar.

Onlar öteki insanlardır (D, s. 312)."

Musil'in Moosbrugger davası aracılığıyla eleştirdiği ahlakçı ve rasyonalistler birinci gruba aittirler. Şu ana kadar Moosbrugger hakkında rasyonalistlerin ve ahlakçıların yargılarına ve her iki grubun durumu anlamak ve anlamlandırmak adına sarf ettikleri boş çabalara Ulrich'in nasıl baktığı konusuna değindim. Ulrich her iki grubun da bakış açısına şüpheli yaklaşır ve insanlığın ilerlediğine ilişkin inanca mesafelidir: 'her bir ileriye atılan adım aynı zamanda geriye de atılan bir adımdır. İlerleme her zaman sadece belli bir anlamda var olmuştur ve hayatımız bir bütün olarak anlamdan yoksun olduğu için, bir bütün olarak ilerleme diye bir şey de yoktur (MwQ, s. 528).

Bu önemli bir pasajdır. Her ne kadar Ulrich bir bütün olarak ilerleme olduğuna inanmasa da bilimsel ve teknik anlamda ilerlemenin olduğuna inancı vardır. Ulrich şöyle der: 'türümüzü hayvan derisi giymekten uçan insana taşıyan bütün bilgi...ancak bir avuç dolusu kitaptan ibarettir, ancak dünya kadar büyük bir kitaplık dahi gerisini taşımaya yetmez' (MwQ, s. 265). 'Gerisi' ilerleme anlayışının hüküm sürmediği ahlak felsefesini, politik felsefeyi ve dinsel doktrinleri kapsar. Bunun üzerine şöyle düşünür Ulrich: 'Örnek teşkil edecek bir biçimde hızla ilerleyen bilimlerin yöntemlerini kullanmadığımız sürece insanlık işimize olabilecek en irrasyonel biçimde devam edeceğizdir.' Bu, ahlakla ilgili soruların bilime, tekniğe ait sorular olması gerektiği anlamına gelmemektedir, onun yerine 'bütün eylemlerimize eşlik eden ahlaki giderlerimizi (her türlüşünü) en minimuma indirmek, gerçekten geçerli sayılacak istisnai durumlarda ahlaki olarak kendimizi tatmin etmek, diğer durumlarda ise kalemlere ya da vidalara getirdiğimiz standardizasyondan farklı düşünmemek kullanışlı bir deney olurdu' (MwQ, s. 265).

Buradaki tavır bir savunma mekanizması olarak görülebilir. Ancak, bu deneysel tavrın mümkün tek tavır olmadığını, Ulrich'in rasyonellikle ahlak arasında bir iş bölümü kurmak için bu düşünmeden öteye gidilmesi gerektiğini iddia ettiğini göreceğiz. Bu noktada Musil'in 'denemecilik' fikrine odaklanmamız yerinde olacaktır.

Etik, Estetik ve Denemecilik

Niteliksiz Adam'da karşımıza çıkan karakterlerden biri Arnheim'dır: hiç çaba sarf etmeden, kolayca oldukça etkili kitaplar yazan ama aynı zamanda kar peşinde koşan, Ulrich'in deyimiyle sermayeyle akıl arasında, endüstriyle sanat arasında kolayca hareket eden Arnheim. Aslında Arnheim Musil'in 1. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce tanıştığı Walter Rathenau'dan

¹⁴ Robert Musil, *Diaries*, Basic Books, New York, 1998, s. 312; metinde D.



esinlenerek yarattığı bir karakterdir. Elias Canetti şöyle der: ‘Rathenau Musil’le tanıştığında, eli ni Musil’in omzuna öyle bir biçimde atar ki, muhtemelen arkadaşça ama bir o kadar da kibirli bir davranıştır bu.’¹⁵

Romandaki bütün karakterler Avusturyalı’dır, Arnheim ise Alman’dır ve bir anlamda bütün bir Avrupa’yı temsil etmektedir. Ulrich’in aksine Arnheim bütün niteliklerle donanmış bir adamdır ve her konu hakkında diyecek bir şeyi vardır: sanat, ekonomi, felsefe ve dünya. Eylem adamıdır: Goethe’nin ‘Denken um zu tun, tun um zu denken!’¹⁶ mottosunu benimsemiştir ve hayatı bu mottunun gerçekleştirilmiş hali gibidir. Arnheim kendinde bütün tezatları birleştirmeyi, sentezlemeyi başarmış gibidir ve Paralel Eylem katılımcıları için entelektüel birliğin mükemmel bir ifadesidir. Ekonomiyi, fikirleri ve gücü birleştirebilmektedir. Başka bir deyişle, ‘öteki karakterlerin ayrı ayrı olduğu şey, Arnheim’da birleşmiştir’ (MwQ, s. 201).

Ama Arnheim ancak gerçekliğin karmaşıklığını duygu ve akıl, rasyonellik ve irrasyonellik, sosyalizm ve kapitalizm gibi güzelce taslağı çizilmiş ikiliklere indirgeyip sonra da bu ikiliklerin ötesine geçiyor gibi bir izlenim yaratarak böyle bir figür olmayı başarmıştır. Arnheim’in becerisi bu ikilikleri sentezlemedeki ve kendisiyle uyum içinde yaşıyor olmasındaki sözde ve aldatıcı başarısıdır. Ancak, bu bütünlük ve kendisinin-hakimi olma kurgusu Ulrich’in kuzeni ve Paralel Eylem’i Kont Leinsdorfla yöneten Diotima’ya karşı güçlü duygular beslediği noktada çöker. Sıradan deneyimle, Öteki deneyim – aşk ve Öteki – alanları arasında bölünür, ki Öteki deneyim otantik olandır, kişinin kendisine ve ötekine karşı mutlak bir dürüstlüğü talep eder.

Buna karşılık Musil şunu demek istemektedir: bu bölünme ya da çözünme bir problem olarak görülmemelidir, problem tam da kendiliğin bölünmesini bir problem olarak görmekte yatmaktadır. İçinde dış dünyanın ve kendiliğin sadece görünürde kesiştiği kurgusal bir sabit nokta kitap boyunca işlenen bir temadır: “kişinin dinginliğinin, dengesinin merkezinin dışsal dünyanın dengesinin merkeziyle buluştuğu bu sabit noktalar basit bir mandalla kapatılabilen tükürük hokkası gibidir: ...gök cisimlerinin hareketlerinin metafizik bir kuramından bahsetmiyorum bile” (MwQ, s. 147).

Ulrich/Musil Kartezyen özneyi reddeder; yeni bir ahlak anlayışının tanınmasını talep eden – ki Nietzsche buna ‘deneyen ahlak’ der – sonsuz olasılıklar varoluşunu savunur. Kendi döneminin ahlak anlayışını reddederek, kendi değerlerini yaratmayı amaçlar; niteliksiz bir adam olarak, ‘varsayımsal’ yaşam fikrini ileri sürer. Böyle biri ‘şeylerin verili düzenin görüldüğü kadar sağlam olduğundan şüphe eder; hiçbir şey, kendilik, form, ilke güvenli değildir, her şey görünmeyen bir dönüşüm halindedir, değişken olan geleceği değişmeyen olandan daha fazla düzenlemektedir ve şimdi de henüz aşılmamış bir varsayımdan başka bir şey değildir’ (MwQ, s. 269). Ulrich kariyerine devam etse belki de bir profesör olacaktı, ama etmez, çünkü herhangi bir ‘şey’ olmayı reddeder. Böyle biri hali hazırda belli kurullarla yönetilen bir dünyadan kendisini özgürleştirmeyi amaçlar ve yeni deneyimlere açık olmayı mümkün kılan ‘deneysel’ bir yaşamın savunuculuğunu yapar.

Daha sonra Ulrich ‘varsayımsal yaşama’ ifadesini ‘denemecilik’ ifadesine dönüştürür. ‘Denemecilik’ aslında bir yazma biçimine gönderme yapar; ama Musil aynı zamanda bu bir yaşama biçimi olabilir mi sorusunu sorar. ‘Deneme’ formunda yaşanan bir hayatın daha iyi bir hayat olacağını savunur: herhangi bir perspektifle kuşatılmışlıktan yoksun bir konuyu farklı yaklaşım biçimleri serisiyle ele almak, böylelikle de kavramsallaştırmanın kemikleştirici özelliğinden kaçınmaktır denemecilik. Musil’in deneme tanımı, bir romancı olarak stratejisini de açık eder:

¹⁵ Philips Payne, “Introduction: The Symbiosis of Robert Musil’s Life and Works,”

A Companion to the Works of Robert Musil içinde, der. Bartram, Graham, Galin Tihanov ve Philip Payne, Camden House, New York, 2007, s. 1-52.

¹⁶ ‘Eylemek için inan, inanmak için eyle.’



“Girişim’, ‘çaba’ olarak çevrilen ‘deneme’ kelimesi edebi modele yapılan en önemli göndermeyi sadece yaklaşık olarak verir. Çünkü deneme daha uygun bir durumda hakikat konumuna yüceltilebilecek ya da aynı kolaylıkla yanlış olarak tanımlanabilecek bir kanının koşullu ya da tesadüfi ifadesi değildir...bir deneme bir kişinin içsel hayatının kati bir düşüncede aldığı biricik ve değiştirilemeyen formdur. Hiçbir şey ona öznellik olarak bilinen zihinsel imgelerin sorumsuzluğu ya da yarı-tamamlanmışlığı kadar yabancı değildir; ama ‘doğru’ ve ‘yanlış,’ ‘bilge’ ve ‘bilge-olmayan’ gibi terimler de ona bir o kadar yabancıdır.... Nice denemeciler vardır, içsel hayatın süzülüşünün ustalarıdır onlar...Bu denemecilerin alanı dinle bilgi, örnekle doktrin, *amor intellectualis* ile şiir arasındadır; dinli ve dinsiz azizlerdir onlar ve bazen de yanlış yola sapmış macera insanlarıdır (*MwQ*, s. 273).”

Ulrich’in arayışının ardında kesinlikle ruh, akılla tutku, iyiyle kötü arasındaki doğru ilişkiyi kurma çabası yatmaktadır. Musil ilk romanı *Genç Törless*’te ‘öznenin çözümümü’ temasını bu temayla birlikte incelemiştir. Buradaki karakter Törless ergenlik dönemindeki bir delikanlıdır. Törless ne çocuktur, ne de yetişkin. Henüz bir ‘birey’ olmamış Törless deneyimle, gündelik yaşamın diliyle ifade edilemez olan mistik aydınlanma anları arasındaki bölünmeyle, yarılmayla karşılaşmak zorunda kalmıştır. Başka bir deyişle, ‘özne’liği henüz inşa edilmemiştir.

Yazının başında özneye kendilik arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini, Nietzsche’nin ‘özne’ kavramı eleştirisinin Kartezyen özneye, bilen özneye yöneldiğini belirtmiştik. Descartes eleştirisinde de gördüğümüz gibi Nietzsche’de – ve Musil’de – Kartezyen ‘Düşünüyorum’, ‘O düşünür’ ile yer değiştirir. Ancak burada Nietzsche, Kant’ın zamandan ve mekandan bağımsız olan aşkın (*transcendental*) ego’sunu da eleştirmektedir. *Saf Akılın Eleştirisi*’nde Kant, kendime gözüktüğüm (*appear*) ya da kendimde olduğum halimle değil, olduğum gibi kendimin bilincinde olduğumu iddia eder. ‘Düşünüyorum’ yargısı düşünen kişi olarak kendimi idrak (*apperception*) etmemle ilintilidir.¹⁷ ‘Düşünüyorum’ bütün temsillere eşlik etmek zorundadır. Bu da şu demektir: ‘Düşünüyorum’ yargısı bütün deneyimlerimin birliğinin koşuludur, çünkü bir kişi düşünen bir özne varsaymadan düşünme edimini gerçekleştiremez. Ancak buradaki ‘Ben’ kimsenin ‘Ben’i değildir, o ‘Hiçkimse’nin Ben’idir, bu bağlamda da aşkın bir kendiliktir (*transcendental ego*).¹⁸ Nietzsche ‘hiçkimse’nin ‘Ben’i olan bu kendilik anlayışını reddederek, otantik bir kendilik anlayışını savunur. Buradaki ayrım, Stanley Corngold’un da belirttiği gibi, kendiliğin ‘ne’ (varlık) mi yoksa ‘kim’ (ego) mi olduğu sorusuyla tekrar formüle edilebilir.¹⁹ Şöyle der Corngold: ‘Nitekim, Nietzsche yüzeysel, tamamen araçsal, “sürü” egosuna [Who] saldırsa da, egoyu kuran (ve ondan kaçan) derin, yaratıcı, otantik bir kendiliği ya da varlığı [being, What], ki hem “beden”le hem de “ruh”la ilişkili olan bir varlıktır bu, olumlar.’²⁰ Nietzsche, insana en aşına olan ama bir o kadar da bütün deneyimlerin en gizemlisi olarak algılanabilecek ahlaki bir zorunluluğa kendini adama olarak geçirilen bir yaşam yerine (Kant), her daim kendi deneyimlerini, eylemlerini, kısacası, kendini-olumlama olan bir yaşam önermektedir. Nietzsche’nin daha derin, otantik kendilik anlayışına ulaşmak adına kendimizin hem deneyleri hem de denekleri olmalıydık iddiası Musil’in bir yaşam biçimi olarak ‘denemeci’ olmayı öğrenmeliyiz anlayışıyla paralellik gösterir. Bu deneyin ilk koşulu da ‘düşünen’ özne anlayışından özgürleşmemizdir.

Ulrich de tıpkı Törless gibi yaşamın farklı evreleri arasındadır, ama Törless’ten farklı olarak kendisini bir sonraki alana taşıyacak geçitten yoksun görünmektedir. Ulrich’in ‘keşif’ niteliğindeki tavrı daha çok bir belirsizlik hali gibidir, ama Ulrich’e göre bu sadece kurulu belirliliğin

¹⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B157.

¹⁸ Thomas Sebastian, *The intersection of Science and Literature in Musil’s The Man without Qualities*, Camden House, New York, 2005, s. 27-28.

¹⁹ Nietzsche’nin kendilik anlayışının çok detaylı bir araştırmasını vermek bu yazının sınırlarını aşar. Ancak bu konuda bkz. Stanley Corngold, “The Question of the Self in Nietzsche during the Axial Period (1882-1888)”, *boundary 2*, Vol. 9/10, Vol. 9, no. 3 - Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? A Boundary 2 Symposium (Spring - Autumn, 1981), s. 55-98.

²⁰ Corngold, a.g.e., s. 57.



yokluğudur. Ahlaki değerlere inanmaz, çünkü bir niteliğin değerinin onu çevreleyen koşullara bağlı olduğunu düşünür – sebep-sonuç paradigması yerine fonksiyon kuramı – ve ‘bütün ahlaki olayların anlamı, bu olayların bağlı olduğu diğer olayların bir fonksiyonu olarak görüldü’ (MwQ, s. 270).

“İçinde, olağan hayatta kabaca ilk yaklaşıklık yoluyla eylemlere ve niteliklere atfedilecek olan bağımsız anlamların artık var olmadığı yeni bir sınırsız ilişkiler sistemi ortaya çıkar. Kati gözüken bir şey bu sistemde birçok olası anlam için geçirgen bir bahane halini alır; meydana gelen olay belki de olmayacak ama kendisini sembolle hissettirecek bir şeyin sembolü haline gelir; ve kendi olasılıklarının özü olarak insan, potansiyel insan, onun varoluşunun yazılmamış şiiri, kaydedilmiş olgu, gerçeklik, karakter olarak insanla yüzleşir (MwQ, s. 270).”

Ulrich modern dünyanın ve kendiliğin çoklu doğasının aşılması gerektiğine inanmamaktadır. Tam da tersi, bu durumda yeni bir imkan, yeni bir ‘deneyen ahlak’ görür, ama bu henüz tanınmamış, tanımlanmamış bir olasılıktır.

Ulrich’in denemeci formunda bir yaşam arayışının ardında kesinlikle ruh, zihinle beden, akılla tutku arasında doğru ilişkiyi bulmak olduğunu söyledik. Ancak, bu nasıl mümkün olabilir? Musil, insan varoluşunun iki farklı deneyim alanında açınıldığını iddia eder: *ratioid* ve *ratioid-olmayan*. Neden-sonuç ilişkisi düzeninde fikirleri birbirine bağlamaya ve genelleştirmelere ve doğa yasalarına ulaşmaya çalışan bilimsel kesinlik *ratioid* alanına aittir. Bu alan ‘olguların belli bir tekdüzeliği, tekrarın üstünlüğü, olguların birbirine göreceli bir biçimde bağımlı oluşu, böylece de daha önceden oluşturulmuş yasalar grubuna katılabilirliği ile tanımlanır’ (PS, s. 62). Ancak *ratioid-olmayan* alanda deneyimlenen olaylar, şeyler ve kişiler biriciktir ve ne kavram-sallaştırılabilir, ne de genelleştirilebilir.²¹ *Ratioid* alanındaki vurgu düzenlilik üzerinedir ve bu alanda sabit düzenlemeler ve ‘istisnaların olduğu kurallar’ kurmak amaçtır, ancak bu bir illüzyondan ibarettir. *Ratioid-olmayan* alanda ise böyle bir illüzyon imkansızlaşır. *Ratioid-olmayan* alanda değerler, yargılar, etik ve estetik deneyimler vardır, bunun için de bu alan ‘istisnaların kurallara hakim olduğu’ bir alan olarak tanımlanır (PS, s. 63). Musil, her bir alanı belli bir yetiyle (*faculty*) ilişkilendirmez, başka bir deyişle, aklın *ratioid* alanında, duyguların da *ratioid-olmayan* alanda hükmettiğini iddia etmez.

Musil’deki bu ayrım bize Henri Bergson’ın sezgiyle analiz arasında yaptığı ayrımı hatırlatır. Bergson’a göre bir şeyi bilmenin iki farklı yolu vardır: analiz ve sezgi. Sezgiyle Bergson bir çeşit entelektüel sempatiden bahseder, öyle ki kişi bu sempati sayesinde bir objede biricik ve buna bağlı olarak da ifade edilemez olana rastlamak için o objenin içine iletilir.²² Analiz ise, objeyi hali hazırda bilinen unsurlara indirger. Başka bir deyişle analiz yoluyla objeler, şeyler birbirleriyle karşılaştırılır ve evrensel kavramlar altında incelenir. Pozitif bilimlerin yöntemi analizdir, bu bilimler sembollerle işler. Pozitif bilim formlar arasında karşılaştırmalar yapar, kompleks olanı basite indirger. Ancak aslında bu perspektivizmdir, göreceli bilgidir, bize şeyin kendisini vermez, her daim şeyin çevresinden dolanır, objelerin içine nüfuz edemez. Analiz ya da göreceli bilgi şeyleri uzamda algılar, bu bağlamda da perspektif ve sembolik temsile dayanır.

Musil, etik deneyimin de adil/adil olmayan, iyi/kötü gibi ikilikler aracılığıyla evrensel yasalara ve kurallar sistemine tabi tutulduğunu iddia eder. Bütün büyük ahlak, evrensel bir sistem ve düşünce kurma çabasının belli bir dinin ya da ilkenin savunucusu olmaktan öteye gidememişlerdir: Hegel’in bireysel özgürlüğü mümkün kılacak koşulları yaratacak ideal devlet Protestan Prusya’dır; Kant Pietizm’den etkilenmiştir; Musil’in çağdaşı Bergson belli bir dini,

²¹ Bu ayrım özellikle Wilhelm Windleband ve Heinrich Rickert gibi Yeni-Kantçılar tarafından vurgulanmıştır. Bkz. Klaus Christian Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

²² Henri Bergson, *Creative Evolution*, çev. Arthur Mitchell, University Press of America, Lanham, 1946, s. 161.



Hristiyanlığı, diğerlerinden daha yüce bir din olarak benimser.²³ Musil ise belli bir dine yönelmez ve cinayetleri, düelloları, idamları temel 'öldürmeyeceksin' emriyle değerlendirmemizin zor olduğunu iddia eder.

Musil bilimsel düşünmeyi, bilim dışı alanlara da taşıma çabasıdır. Bu nasıl mümkün olabilir? McBride şöyle der:

"Kesin düşünme gözlemcinin bilim ve bilginin göreceli bir kesinlik alanına yerleşmiş olduğunu görmesine izin verir, öte yandan deneyimin değeri, anlamı, yorumu biricik ve ölçülemez olanın alanındadır ve bu yüzden de kesinliğe ve dolaysız sonuçlara izin vermez. Bundan da şu çıkar: bilimsel düşünüşün kesinliğini etik alana uygulama, ahlaki davranış için kurallar kurma araştırmasının tam da tersine sebep olur. Bu, etik meselelerin tekil ve tamamen koşullu niteliğini onaylamayı ve bu meselelerin tekilliğini gizlemeden açıklama çabasını içerir."²⁴

Bu şu demektir: 'her etik olayın, eğer gerçek bir deneyimse, 'yönleri' (*sides*) vardır. Bir taraftan iyidir, başka bir taraftan kötü, üçüncü bir taraftan bakıldığında ise ne iyi ne de kötü' (*PS*, s. 114). Başka bir deyişle, 'iyi sabit bir değer olarak değil, değişken bir fonksiyon olarak ortaya çıkar... Nasıl matematik aynı sayının iki farklı sayının karesi olmasından dolayı ölmüyorsa, ahlak da bu durumdan dolayı çökmez' (*PS*, s. 114). Denemecilik ise Ulrich'in bütün içsel olasılıkları incelemesine, onları yeniden icat etmesine ve sonunda da doğa biliminden alınan önyargısız laboratuvar tekniğinin erdemlerini ahlaka taşımasına imkan sağlar. Musil'e göre edebiyat etik deneyimi oluşturan tikel olayların araştırılmasında en uygun araçtır. Ya da Musil'in tikel vakalarla ilgilenen bir denemeci-romancı ya da felsefi-denemeci olduğunu söyleyebiliriz. Deneme formu yazarın öyle bir düşünme biçimi geliştirmesini sağlar ki, bu düşünme biçiminin 'duygusal' niteliği akılla duygu arasında belli bir etkileşime işaret eder (*The Void*, s. 72). Musil için deneme 'kişinin kesinlik içinde *çalışamayacağı* bir alanda erişilebilir olan bir formdur (*PS*, s. 48). Moosbrugger'ın neden o şekilde davrandığı ya da Törless'in arkadaşının işkenceye ve tecavüze uğraması konusunda kayıtsız kalışı ancak deneme formunda araştırılabilir (*PS*, s. 49). Deneme iki alan arasındaki yerdedir: 'formunu ve yöntemini bilimden alır, konusunu ise sanattan': 'Deneme bir düzen kurmayı amaçlar. Karakterler değil, düşüncelerin arasındaki mantıksal bağıntıyı sunar ve tıpkı doğa bilimleri gibi olguları inceler ve olgulara bir düzen verir. Ancak aradaki fark, denemenin incelediği olgular gözlemlenebilir değildir ve birçok durumda da olgular arasındaki ilişki bir tekilliktir. Nihai bir çözüm yoktur, sadece tikel olaylar serisi vardır. Deneme kanıtlar sunmaz, sadece inceler' (*PS*, s. 49).

O halde, deneme formu sayesinde edebiyatın görevi bireylerin güdülerinin altında yatan tikel sebeplere saygı duyan deneyimi araştırmaktır. Yazarın görevi de 'yeni çözümler, bağlantılar, değişkenler keşfetmek, bir olaylar düzeninin prototiplerini bulmak, bir kişinin nasıl insan olabileceği modellerine bakarak iç insanı *icat* etmektir' (*PS*, s. 49).

Burada 'icat' kelimesi önemlidir çünkü Ulrich'in Nietzscheci etik anlayışına, başka bir deyişle, 'oluş etiği'ne gönderme yapmaktadır. Deneme formunda yaşanan bir hayatla oluş felsefesi arasındaki önemli ilişki şudur: amaç ne olursa olsun, bu amaç oluş sürecine içkin olmalıdır, oluşu dışsal bir biçimde tanımlamamalıdır. *Ecce Homo*'da Nietzsche şöyle der: 've bir şey oldu, böylece ben onu istedim' (s. 107). Bu da şu anlama gelmektedir: kişi kendisine olan her şeyin sorumluluğunu almalıdır, çünkü yaptıklarımız bizi kurar, oluşturur.

²³ Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, University of Notre Dame Press, Indiana 2006, s. 209-66.

²⁴ Patrizia McBride, *The Void of Ethics: Robert Musil and the Experience of Modernity*, Northwestern University Press, Illinois, 2006, s.69. Oldukça önemli olduğunu düşünülen alıntının orijinalini de şöyle: 'Exact thinking enables the observer to recognise that science and knowledge are embedded in the domain of the relative certainty, whereas questions of value, of meaning, of interpretation of experience fall into the domain of the unique and incommensurable and thus do not allow for certainty and unequivocal results. It follows that applying the rigor and precision of scientific thinking to the realm of ethics entails precisely the opposite of seeking to establish regularities and rules for moral conduct. It involves acknowledging the singular and utterly contingent character of ethical events, as well as attempting to account for them without effacing their singularity.'

Edebiyatın – deneme formundaki yazının – etik fonksiyonu, o zaman, anlam-üretimini karmaşık bir aracı olmasıdır, öyle ki, bu araç sayesinde çetrefilli ahlak sorunlarını test edebilir ve yeni çözümleri deneye tabi tutabiliriz (*The Void*, s. 101). Ancak burada, akılla duygululuk arasındaki özel bir etkileşim olarak estetik deneyim anlayışında Musil’in Nietzsche’den ziyade Kant’ı takip ettiğini belirtmeliyiz. Nitekim Musil 1925 yılında yazdığı ‘Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films’ [‘Yeni bir Estetiğe Doğru: Filmin Dramaturgisi Üzerine Gözlemler’] adlı denemesinde bu konuda Kant’a direk gönderme yapar (PS, s. 193-208). Buradaki iki alan arasında bir dolayım olana denemecilik bireydeki ölçülemeyen, birbiriyle kıyaslanamayacak ruh hallerinin – *ratioid* ve *ratioid-olmayan* – bir an için birbirine temas etmesi şeklinde yorumlanır. Bu yorum Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’ndeki iki alanı birbirine bağlayan köprü olarak tanımlanan sanat imgesini çağrıştırmaktadır.²⁵ Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Musil’in Kant’a dönmesi, Kant’ın etik ve epistemolojisinin bir yeniden değerlendirilmesi, aşkın felsefesinin yeniden okunması girişimi değildir. Onun yerine Musil Kant’ın *Üçüncü Eleştirisi*’nde ‘kinayeler ve imgeler mahzeni keşfeder’ öyle ki, bu mahzen ‘olağan deneyime alternatif ve etiğe yakın bir duygu biçimi’ olarak gördüğü kendi estetik deneyimi mefhumunu geliştirmesine izin vermiştir:

“[Musil] bu alternatif duygusal modelini tanımlamada kendi arka planını öncelikle ampirik bilimler ve deneysel psikoloji üzerine kurmuştur. Ancak onun düşüncesinin kritik noktaları, başka bir deyişle, sanat üzerinde kendi ampirik yaklaşımını uygulaması, Kant’ın estetiğinden gelen imgeleri ve formülleri üretken bir biçimde harekete geçirmesidir. Musil, akılla duygu arasında – Kant’ın transandantal çerçevesinde tasarım gücü, Musil’in ampirik paradigmasında duygu – belli bir etkileşim olarak estetik deneyimin kendine has duygusal niteliğini betimlerken Kant’ı takip eder (*The Void*, s. 99-100).”

Musil, kendi yazım formuyla uyumlu niteliksiz adam olmanın temel özellikleri aracılığıyla estetik aydınlanmaları hayata taşımayı, bu şekilde hayatı dönüştürmeyi amaçlar. Bu anlayışta etik ve estetik bir anlamda aynı ve bir olur. Musil’e göre sanat yaşamdan kopuk değildir, tam tersine sanatın işlevi ve toplumsal etkisi her dönemde ve kültürde farklı olan bir insan aktivitesidir. Bu fikir Musil’de ‘kendi alternatif edebiyat modelini içinde yeni analizlerin ve farklı bakışların tekil ahlak vakaları üzerinde test edildiği bir “ahlak laboratuvarı olarak” yürütmesi’ anlayışına yol vermiştir (*The Void*, s. 100). O zaman sanatın işlevi, olağan deneyimi bozma, hatta parçalama kapasitesi sayesinde dünya, yaşam, ‘gerçeklik’ hakkında yeni bakışlar kazanmamızı sağlamaktır. Sanat bir ‘rahatsız etme, düzen bozmadır; öyle ki içinde gerçeklik unsurlarının, gerçek dışı bir bütün olarak, ki bu bütünlük gerçekliğin değerini gasp eder, tekrar kurulmasıdır’ (PS, s. 196). Başka bir deyişle, ruh-beden ikiliğini savunan dışavurumculuğun ya da akla üstün bir pozisyon atfedenlerin aksine, Musil’e göre bu iki alan arasında - *ratioid* and *ratioid-olmayan* – düzenli bir etkileşim söz konusudur, hatta bu iki alan birbirinin tamamlayıcısıdır.

Sonuç

Sanatın işlevi konusunda Musil’in Kant’ı takip ettiğini söyledik. Kantçı bakış açısıyla (*disinterested pleasure*) estetik deneyim, bireyin olağan deneyimini askıya alma yetisine sahiptir ve böylelikle bireyin başka bir ruh hali yaşamasına olanak sağlar. Sanat, iki ruh hali arasında bir köprü oluşturarak bireyin alışlagelmiş dünya algısını kırar ve farklı deneyim olasılıkları açar. Musil’in denemeleri ve günlükleri, denemeci-sanatçı Musil’in etik düşünüşün bir dolayım olana sanata öncelikli bir konum verdiğini gösterir ve deneyimin olağan ve ‘öteki’ koşulları arasında bir köprü işlevi gören bir denemeci hassasiyetiyle yazılmış edebi eserlerdir. Genç

²⁵ Bkz. McBride, *The Void*, s. 97-128.



Wittgenstein dilde ifade edilemeyen sessizlikle karşılaşılması gerektiğini söylemişti; Hans Blumenberg ise kavramsallaştırmanın sınırlarının ötesinde sessizliğin değil, metaforun olduğunu söyler. Bu konuda Musil Wittgenstein'a yakındır: en önemli olan söylenemeyendir. *Ratioid* alana ait dil – ister felsefenin dili olsun, ister bilimin, isterse de gündelik yaşamın – ‘öteki’ deneyimi ifade edemez. Musil *Genç Törless*'in başında Maeterlinck'ten yaptığı bir alıntıyla bu anlayışı vurgular:

“Bir şeyi ele geçirir geçirmez, ne tuhafsa değerini yitirdiğini görürüz onun. Dipsiz uçrumların derinliklerine daldığımızı inanır, ama yeniden su yüzüne çıktık mı solgun parmak uçlarımızdaki damlaların, onların kaynağı olan denize benzemediğini görürüz. Harikulade hazineler saklı bir define keşfettiğimizi sanır, ama yeniden gün ışığına ulaştık mı yanımızda alıp getirdiklerimizin yalancı mücevherler ve cam kırıklarından başka bir şey olmadığını anlarız. Ama zifiri karanlıkta eskisi gibi ışıldayıp durur hazine.”²⁶

Musil sessizliği seçmemiştir; tersine, kendine biçtiği görev iç insanı icat etmek, etik deneyimin dile gelmeyen özelliklerini araştırmak, metafor yerine mecaz, ironi ve sabit olmayan değerler aracılığıyla iki koşul – olağan ve ‘öteki’ – arasındaki etik ve estetik ilişkiyi açıklamaktır. Hikayelerinin karmaşık yapısı modernite deneyimi gerçekliğine bir cevap niteliğini taşır. Modernite deneyiminin olumlu taraflarını görerek, başka bir deyişle, iç ile dış dünya, akılla ruh arasındaki ayrım algısını öznenin çözünümü temasıyla inceler ve tıpkı modernitenin kendisi gibi tamamlanmamış bir bireyi arzulayan bir etik anlayışını önerir.

Kaynakça

- BERGSON, Henri. *Creative Evolution*. çev. Arthur Mitchell. Lanham: University Press of America. 1946.
- BERGSON, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Indiana: University of Notre Dame Press. 2006. s. 209-66.
- CORNGOLD, Stanley. “The Question of the Self in Nietzsche during the Axial Period (1882-1888)”. *boundary 2*, Vol. 9/10, Vol. 9, no. 3 - Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? *A Boundary 2 Symposium* (Spring - Autumn, 1981). s. 55-98.
- DESCARTES, Rene. *Meditations on the First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.
- KANT, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- LUFT, David. *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*. Los Angeles; London: University of California Press, Berkeley. 1984.
- MCBRIDE, Patrizia. *The Void of Ethics: Robert Musil and the Experience of Modernity*. Illinois: Northwestern University Press. 2006.
- MUSIL, Robert. *Diaries*. New York: Basic Books. 1998.
- MUSIL, Robert. *Genç Törless*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: İletişim. 2000.
- MUSIL, Robert. *Precision and Soul*. Chicago: University of Chicago Press. 1990.
- MUSIL, Robert. *The Man without Qualities*. çev. Sophie Wilkins and Burton Pike. London: Picador. 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. çev. R. J. Hollingdale. Penguin. Harmondsworth. Middlesex. 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. çev. Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Twilight of the Idols” *The Portable Nietzsche* içinde, çev. Walter Kaufmann. London: Chatto&Windus. 1971.

²⁶ Robert Musil, *Genç Törless*, çev. Kamuran Şipal, İletişim, İstanbul, 2000.



PAYNE, Philips. "Introduction: The Symbiosis of Robert Musil's Life and Works,"
A Companion to the Works of Robert Musil içinde. der. Bartram, Graham, Galin Tihanov ve
Philip Payne. New York: Camden House. 2007.

SEBASTIAN, Thomas. *The intersection of Science and Literature in Musil's The Man without
Qualities*. New York: Camden House. 2005.

WOLF, Susan. *Freedom within Reason*. New York; Oxford: Oxford University Press. 1990.

