HEIDEGGER'İN NIETZSCHE'Sİ

Derleyenler:
Sadık Erol Er & Volkan Ay



AYRINTI

FELSEFE

DER. SADIK EROL ER VE VOLKAN AY

SADIK EROL ER: Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü öğretim üyesi. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makalelerinin yanı sıra kitap bölümü çevirileri de mevcut. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi [Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması]* Çizgi Kitapevi Yay., (Konya-2012); *Nietzsche Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması*, Der. Sadık Erol Er, Otonom Yay., (İst.-2013); *Heidegger Paris'te: Fransızların Nietzsche Okuması*, Der. Sadık Erol Er, Otonom Yay., (İst.-2014), *Hegel Paris'te: Fransızların Hegel Okuması*, Der. Sadık Erol Er, Otonom Yay., (İst.-2016), *Emil Michel Cioran: Bir Alacakaranlık Düşünürü*, Çizgi Ktapevi Yay., (Konya-2017); *Emil Michel Cioran: Uykusuzluk Göğünde Bir Dolunay*, (Der. Çev., Sadık Erol Er-Onur Varolun), Çizgi Kitabevi Yay., (Konya-2018).

VOLKAN AY: 1978 Bornova doğumlu. Gazi Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliği bölümünde lisansını, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora tez öğrencisi. Çeşitli dergilerde çıkmış yazıları ve kitap bölümü çevirileri mevcut. Vanessa Lemm'in *Nietzsche's Animal Philosophy* başlıklı kitabını çevirdi (Vanessa Lemm, *Nietzsche'nin Hayvanları*, Çev. Volkan Ay, Gram Yay., 2018). Temel ilgi alanını 20. yüzyıl felsefesi oluşturuyor.

Ayrıntı: *1319*
Felsefe Dizisi: 22

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er ve Volkan Ay

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çevirenler
Sadık Erol Er, Volkan Ay, Feyruze Cılız, Erdem Baykal, Sebahattin Çevikbaş, Metin Topuz, Kurtul Gülenç, Aşkın İnanç Duru

Yayıma Hazırlayan
Burak Çakır

Son Okuma
Selin Aktuyun

© Sadık Erol Er, Volkan Ay 2019

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Gizem Yonca Akgün

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Ezgi Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sanayi Cad. Altay Sok. No. 10
Çobançeşme / Yenibosna / İstanbul
Tel: (0212) 452 23 02
Sertifika No: 12142

Birinci Basım: *Temmuz, 2019*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-387-1
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Heidegger'in Nietzsche'si

Der. Sadık Erol Er ve Volkan Ay



Felsefe Dizisi

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzeri
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Nietzsche hat mich kaputt gemacht
Martin Heidegger

İçindekiler

Çeviriler 8
Sunuş 9
Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? / *Martin Heidegger* 11
Hakikat ile "Gerçek ve Görünür Dünyalar" Arasındaki Ayrım / *Martin Heidegger* 30
Heidegger'in Nietzsche'si / *Michael Allen Gillespie* 38
Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger'in Nietzsche'yle Karşılaşması / *Tracy Colony* 51
Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet / *Charles Bambach* 72
Kaosun Bilinmesi: Heidegger ve Nietzsche / *Emilio Brito* 82
Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri / *Daniel W. Conway* 109
Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik / *Rafael Winkler* 132
Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat: Güç İstenci Bağlamında Heidegger ve Nietzsche / *David Farrell Krell* 158
Tarih ve Yaşamın Anlamı: Heidegger'in *Nietzsche'nin Çağa Aykırı Düşünceler (2) Üzerine Yorumu* / *Ullrich Haase-Mark Sinclair* 175
Gelmekte Olan Tarih: Şimdiki Zaman Karşısında Heidegger ve Nietzsche / *Andrew J. Mitchell* 198
Heidegger, Nietzsche, Nasyonal Sosyalizm: 1930'ların Politik Tartışmalarında Metafiziğin Yeri / *Robert Bernasconi* 221
Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi / *Michael E. Zimmerman* 232

Çeviriler

Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?", Çev. Volkan Ay.
Martin Heidegger, "Hakikat ile 'Gerçek ve Görünür Dünyalar' Arasındaki Ayrım", Çev. Feyruze Cılız.
Michael Allen Gillespie, "Heidegger'in Nietzsche'si", Çev. Sadık Erol Er.
Tracy Colony, "Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı", Çev. Volkan Ay.
Emilio Brito, "Kaos'un Bilinmesi", Çev. Erdem Baykal.
Daniel W. Conway, "Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri", Çev. Volkan Ay.
Charles Bambach, "Nietzsche ile Heidegger arasında Herakleitosçu Adalet", Çev. Volkan Ay.
Rafael Winkler, "Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik", Çev. Sebahattin Çevikbaş.
David Farrell Krell, "Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat", Çev. Metin Topuz.
Ullrich Haase ve Mark Sinclair, "Tarih ve Yaşamın Anlamı", Çev. Volkan Ay.
Andrew J. Mitchell, "Gelmekte Olan Tarih", Çev. Sebahattin Çevikbaş.
Robert Bernasconi, "Heidegger, Nietzsche, Nasyonal Sosyalizm", Çev. Volkan Ay.
Michael E. Zimmerman, Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi, Çev. Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru.

Sunuş

Heidegger'in Nietzsche temellüğü, kariyerinde görece geç ve düşüncesinin kritik bir dönüşüm geçirdiği döneme rastlar. 1933 yılındaki Rektörlük süreci ve hemen akabinde 1935'te vermiş olduğu ünlü dersler dizisiyle başlayan ve kariyerinin sonuna kadar devam eden süreçte Nietzsche, onun düşüncesinde önemli bir figür olarak belirginlik kazanacaktır. Daha ilk derste dinleyicilerine amacını oldukça net bir biçimde ifade edecektir: "Nietzsche'yle yüzleşmek, Batı düşüncesiyle yüzleşmektir." Heidegger'in düşünsel değişiminde radikal bir sapak olan Nietzsche'ye yoğun adanmışlık bize şunu gösterecektir: O, artık *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i değildi ve hiçbir zaman da olmayacaktı; çünkü 1930'lardan önce Varlığın ontolojisini Dasein'ın hermeneutiğinden elde etmeye çalışan bu proje, *Varlık ve Zaman*'ın vaat ettiği iddiaların devamının gelmemesiyle çökecekti ve aslında bu dönüşüm, Heidegger düşüncesinin içsel bir zorunluluğuydu.

İşte bu noktada Heidegger'in kariyerini olgunluğa taşıyacak olan Nietzsche, düşüncesinde son Batı metafizikçisi olarak yer alır ve bu, metafiziğin sona ermesi ve felsefenin yeni başlangıcına dönmesi açısından oldukça önemli olduğu gibi, bir o kadar da tartışmaya açıktır. Varlık ile daha "ilksel" bir bağıntıya ulaşabilmek için Batılı düşünce tarzlarını reddeden yeni bir düşünme ve bağıntılama tarzının aranması çağrısında bulunan bu saptama üzerinden Nietzsche'yle hesaplaşmaya koyulan Heidegger, Nietzsche'nin felsefesini "tersine çevrilmiş bir Platonculuk" olarak ifade ederken, Nietzsche'nin kaçmaya çalıştığı şeye yakalandığını, metafizik yaparak sonunda yadsıdığı şey olup çıktığını söylecektir. Bu bağlamda, Heidegger'e göre Nietzsche, her ne kadar Batı metafiziğine yönelik radikal eleştiriler yapıp değerleri yeniden değerleyen bir düşünür olsa da, özellikle hakikati güç istemine bağlı kılmasının

yanı sıra, üstün insan ve ebedi dönüş gibi birtakım mefhumları geliştirmiş olması nedeniyle, öznelci ve nihilistik bir karakter arz eden düşünme tarzına bağlı kalıp, metafiziğe ait düşünce tarzının kesintisiz işleyişi içerisinde yer almıştır.

İkili arasındaki bu zorunlu karşılaşmadan bir yol haritası olarak elde edilecek verileri şu şekilde özetleyebiliriz: (1) Heidegger, 1930'larda neden Nietzsche'yi bu kadar yoğun bir şekilde okumaya başladı? Bu bağlamda üzerinde düşünülmesi gereken şey, *Varlık ve Zaman*'da baskın bir figür olmayan bu ismin neden öne çıktığı. (2) Heidegger, Nietzsche'yi nasıl okudu? Nietzsche'yi okuma niyetiyle ilgili söylediklerini/ipuçlarını kendi felsefi mahaline nasıl ikame etti? (3) Heidegger'in Nietzsche'yi okumasının sonucu nedir? Burada Heidegger'in, Nietzsche'yi modern çağın ve tüm teknolojik düşünme tarzının eleştirisinde kullanma biçiminin yanı sıra, onu kendi düşüncesine sevk edişi ve bunun bütün bir 20. yüzyıldaki yankısı ne olacaktı?

Son olarak, ülkemizdeki Heidegger tartışmalarının daha çok *Varlık ve Zaman* üzerinden yürütülmesinin ve "Nietzsche-Heidegger karşılaşması"nın yeterince ele alınmamasının (ihmal edilmesinin), Heidegger düşüncesini içkinleştirmede bir eksiklik oluşturduğunu da not olarak düşmek isteriz. Bu kitabın temel amacı da bu eksikliği bir nebze olsun giderebilmek, bu yönde yapılacak olan çalışmalara az da olsa katkı sunmak ve yeni heyecanlara kaynaklık etmektir. Bu süreçte desteklerini ve katkılarını esirgemeyen değerli hocalarımız Zeynep Direk, Ali Utku, Sebahattin Çevikbaş ve Mustafa Günay'a teşekkür ederiz. Tashih aşamasında bize güç veren başta Burak Çakır olmak üzere Feyruze Cılız, Elif Çağatay ve Onur Varolun'a da ayrıca şükranlarımızı sunarız.

Sadık Erol Er-Volkan Ay

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?[1]

Martin Heidegger

Bu soruyu yanıtlamak kolay görünüyor; zira Nietzsche'nin kendi yanıtını, italikle gösterilmiş açık cümlelerle ifade ettiğini anlıyoruz. Bu cümleler, özellikle Zerdüşt figürüne adanan kitapta ortaya çıkar. 1883-1885 yılları arasında yazılan ve *Böyle Söyledi Zerdüşt* başlığını taşıyan kitap dört bölümden oluşuyor.

Nietzsche kitaba bir alt başlık verir: "Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap." Herkes İçin, kuşkusuz sadece hiç kimse anlamına gelmez. Herkes İçin verili bir zamanda Zerdüşt'ün düşüncesini hak eden bir doğası olduğu kadarıyla insan olarak her bir insan anlamına gelir ve Hiç Kimse, kendilerini bu eserin fragmanlarından ve belli aforizmalarından soyutlayarak zehirlemiş, burada kendi ifadesini arayan düşünce izleğine girmeyecek, yarı-lirik, yarı-tiz, ağır, şiddetli, çoğunlukla kibirli ve bazen de basmakalıp bir dilde körlemesine tökezleyen, her yerden amaçsızca sürüklenip gelen anlamına gelmez.

Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap. Hangi tekinsiz görünen alt-başlık, ilk sahneye çıkışından bu yana, yetmiş yılda gerçek olmuştur? –Tam tersi anlamda olsa da! Kitap, herkes için bir kitap oldu ve bugüne kadar onun temel düşüncesiyle boy ölçüşecek ve kökeninin tüm anlamını değerlendirebilecek bir düşünür çıkmadı. Zerdüşt kimdir? Eserin başlığını dikkatlice okursak bir ipucu buluruz. *Böyle Söyledi Zerdüşt.* Zerdüşt konuşur. O, bir konuşmacıdır. Ne tür bir konuşmacıdır? Söylevci midir, yoksa bir vaiz mi? Hayır. Konuşmacı Zerdüşt, bir "savunucu"dur

1. Martin Heidegger, "Who is Nietzsche's Zarathustra?", İng. Çev. Bernd Magnus, *The Review of Metaphysics*, Cilt 20, Sayı 3, Mart 1967, s. 411-31.

–*Fürsprecher*. Burada birkaç anlamıyla birlikte çok eski bir Almanca sözcükle karşılaşırız. *Für* (için), aslında "önünde/öndeki" (*vor*) anlamına gelir. "Fürtuch" bugün hâlâ Alman dilinde "önlük" için kullanılır. "Savunan" (*Fürsprech*), savunur ve konuşmacıdır. Fakat *für* aynı zamanda "yararına" ya da "adına" ve "...i haklı çıkarma" anlamlarına da gelir. Bir savunucu, bahsettiği ya da adına konuştuğu şeyi yorumlayan ve izah eden kişidir.

Zerdüşt, bu üç anlamda da bir savunucudur. Fakat neyi savunur? Kimin adına konuşur? Neyi yorumlamaya çalışır? Zerdüşt, herhangi bir şey için herhangi bir savunucu mudur, yoksa her zaman ve her şeyden önce insana seslenen bir şeyin savunucusu mudur?

Böyle Söyledi Zerdüşt'ün üçüncü bölümünün sonuna doğru "İyileşmekte Olan" adlı bir kısım vardır. Bu "İyileşmekte Olan", Zerdüşt'tür. Fakat "İyileşmekte Olan" ne anlama gelir? "İyileşmek" (*genesen*), Grekçe *néomai*, *nóstos* sözcüklerinin karşılığıdır. "Eve dönüş" anlamına gelir; nostalji, ev özlemi, sıla hasretidir. İyileşmekte olan, eve yani kendi yazgısına dönmek için kendisini toparlayıp hazırlayandır. İyileşmekte olan, kendi yolunda olandır ki böylece kim olduğunu kendisine söyleyebilsin. İşaret edilen pasajda iyileşmekte olan şöyle söyler: "Ben, Zerdüşt, yaşamın savunucusu, acının savunucusu, çemberin savunucusu..."

Zerdüşt, yaşam, acı, çember adına konuşur ve savunduğu şey de budur. Bu üç şey, "yaşam, acı, çember", bir bütün içinde aynıdırlar. Bu üçlüyü, bir ve aynı şey olarak gerektiği gibi düşünürsek, savunucusunun Zerdüşt olduğunu ve savunucu olarak kendisinin kim olduğunu da tahmin edebiliriz. Kuşkusuz şimdi yavan bir yorumdan kopabilir ve yadsınamayacak bir doğruyu öne sürebiliriz: Nietzsche'nin dilinde "yaşam", yalnızca insanın değil, tüm varolanların temel karakteristiği olarak güç istenci anlamına gelir. Nietzsche, "acı"nın ne anlama geldiğini şu sözcüklerle ifade eder: "Acı çeken her şey yaşamayı ister" (W.W.VI, 469), başka bir deyişle güç istenci olan her şey. Bu şu anlama gelir: "Oluşturucu/Biçimlendirici güçler çatışırlar" (XVI, 151). "Çember", kendisine dönen halkanın simgesidir ve böylece her daim aynının yinelenmesini gerçekleştirir.

Bu nedenle Zerdüşt, kendisini tüm varlığın güç istenci olduğu ve yaratıcı, çatışan istenç olarak acı çektiği ve bu yüzden kendisini aynının ebedi dönüşünde istediği gerçeğinin savunucusu olarak tanıtır.

Bu ifadeyle birlikte, sınıfta da söylendiği gibi, Zerdüşt'ün özünü bir tanıma indirgedik. Bu tanımı kaydedebiliriz, hatırlayabiliriz ve onu gerektiğinde sahneye koyabiliriz. Hatta Zerdüşt'ün kim olduğunu belirten, Nietzsche'nin eserinde italikle yazılan bu ifadelere işaret ederek meseleyi tahkik edebiliriz. Sözü edilen kısımda, "İyileşmekte Olan", şunu okuruz: "*Sen* [Zerdüşt], *ebedi dönüşün öğretmenisin*!..." Ve okuduğumuz eserin "Önsöz"ünde şunu okuruz: "*Ben* [Zerdüşt] *size üstinsanı öğretiyorum*."

Bu ifadelere göre savunucu Zerdüşt bir "öğretmen"dir. İki şey öğretir: Aynının ebedi dönüşü ve üstinsan. Fakat öğrettiği şeyin birbirine ait olup olmadığı ve aitse ne şekilde olduğu dolaysız olarak açık değildir. Bağlantı açık olsa bile, savunucuyu duyup duymadığımız, bu öğreticiden öğrenip öğrenmediğimiz belirsizliğini koruyacaktır. Bu duyma ve öğrenme olmaksızın Zerdüşt'ün kim olduğunu asla tam olarak bilemeyiz. Dolayısıyla savunucunun, öğretmenin kendisi hakkında söylediklerini gösteren cümleleri toplayıp bir araya getirmek tek başına yeterli değildir. Onun nasıl söylediğine ve bu yolla neyi amaçladığına kulak vermemiz gerekir. "Sen, ebedi dönüşün öğretmenisin" gibi belirli ifadelerde Zerdüşt kendisini dile getirmez. Bunu ona hayvanları söyler. Hayvanlar, eserin başlarında, daha açık bir ifadeyle Zerdüşt'ün Ön-konuşmasının sonunda doğrudan tanıtılır. Burada şu söylenir: "... Güneş batmaya yaklaştığında Zerdüşt, bir şeyler arıyormuş gibi yukarılara baktı ve bir kuşun keskin sesini işitti. Bak şu işe! Bir kartal geniş daireler çizerek uçuyordu ve üzerinde asılı duran bir yılan vardı fakat bir av gibi değil de bir dost gibi duruyordu; çünkü sarılmıştı kartalın boynuna." Bu gizemli kucaklaşmada çemberin ve halkanın, kartalın çizdiği dairelerle ve yılanın kıvrılmalarıyla nasıl da tamamıyla iç içe geçtiğini sezeriz. Bu yüzden *anulus aeternitatis* olarak adlandırılan bu halka, ışıldar: Mühür yüzüğü, sonsuzluğun yılı. İki hayvanın görünüşü, daireler çizme ve dairelere şekil verme, ait oldukları yeri gösterir; zira kartal ve yılan asla bir daire oluşturmazlar, daha ziyade daireye riayet ederler ve böylece kendi doğalarını edinmiş olurlar. Onların görünüşlerinde, bir şeyler arıyormuş gibi dikkatlice bakan Zerdüşt'ü ilgilendiren bir şey ortaya çıkar. Bu nedenle Nietzsche'nin metni şöyle devam eder:

> Bunlar benim hayvanlarım! dedi Zerdüşt ve çok sevindi. Güneşin altındaki en gururlu hayvan ve güneşin altındaki en bilge hayvan –keşif

için yola çıkmışlar. Zerdüşt'ün hâlâ yaşayıp yaşamadığını öğrenmek istiyorlar. Gerçekten de yaşıyor muyum ben hâlâ?

Zerdüşt'ün sorusu, şayet biz belirsiz "yaşam" sözcüğünü "güç istenci" anlamında anlıyorsak önemini sürdürür. Zerdüşt sorar: Benim istencim, tüm varolanlarda hüküm süren güç istenci olarak istençle bağdaşıyor mu?

Zerdüşt'ün hayvanları, onun doğasını ortaya çıkarır. Zerdüşt kendisine hâlâ kendisi olup olmadığını vb gerçekte kim olduğunu sorar. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'e edebi olmaktan uzakta bir notta (XIV, 279) şunu okuruz: "'Hayvanlarımı *beklemek* için zamanım var mı? Onlar *benim* hayvanlarımsa beni nasıl bulacaklarını bilirler.' Zerdüşt'ün sessizliği."

Bunun üzerine Zerdüşt'ün hayvanları, daha önce sözünü ettiğimiz "İyileşmekte Olan" adlı kısımdaki pasajda, gözden kaçırmamamız gereken ve italikle belirtilen şu konuşmayı yapar: "Çünkü hayvanların çok iyi biliyor Zerdüşt senin kim olduğunu ve olman gerektiğini: Bak, *sen ebedi dönüşün öğretmenisin* –işte budur *senin* yazgın!"

Ve böylece söz konusu kısım sonuca ulaşır. Zerdüşt, her şeyden önce *olduğu* kişi olmalıdır. Zerdüşt, bu oluştan korkuyla uzak durur. Bu korku, Zerdüşt'ün karakterini ortaya koyan tüm esere yayılır. Bu korku, tüm kitabın biçimini, kararsız ve sürekli kesintiye uğrayan rotasını belirler. Bu korku, Zerdüşt'ün tüm kendine-güvenini, en baştaki kibrini boğar. Tüm konuşmalardaki korkuyu daha önce hissetmemiş ve hiç hissetmeyen– görünüşte kibirli ve çoğunlukla kendinden geçmişçesine onlar gibi davranan– biri, Zerdüşt'ün kim olduğunu asla bilemez.

Zerdüşt hâlâ ebedi dönüşün öğretmeni olacaksa, belli ki bu öğretiyle başlayamaz. Bunun nedeni, diğer ifadenin Zerdüşt'ün izleğinin başlangıcında olmasıdır: "*Size üstinsanı öğretiyorum.*"

Fakat "üstinsan" sözcüğünü kullanırken, sözcüğün yaygın anlayışta sahip olduğu tüm yanlışları ve kafa karıştırıcı içerimlerini daha en başından savuşturmamız gerekir. Nietzsche "üstinsan" ismini şimdiye kadar var olduğu biçimiyle insana vermez, bu yalnızca üst-boyutta olmaya işaret eder. Nietzsche "üstinsan"la, insanlığı bir kenara atan ve sırf yasaya kapris yapan, yasaya muazzam öfke duyan bir insan tipini kastetmez. Sözcüğü sözcüğüne alınırsa üstinsan, şimdiye dek olduğu biçimiyle insanı geride

bırakan bireydir; zira tek amaç insanı şimdiye kadar ulaşılmamış doğasına getirmek ve onu orada korumaktır. Ölümünden sonra yayımlanan *Böyle Söyledi Zerdüşt*'e bir notta Nietzsche şöyle söyler: "Zerdüşt insanlığın geçmişini *yitirme*yi, her şeyi bir potada eritmeyi istemez" (XIV, 271).

Fakat üstinsana duyulan aciliyet çağrısı nereden gelmektedir? Bu yaygın insan tipi, niçin artık yetmemektedir? Çünkü Nietzsche, insanın tüm yeryüzü üzerinde hüküm sürmeyi üstlenmeye hazırlandığı tarihsel ânı fark etmektedir. Nietzsche dünya tarihinin ortaya çıkmakta olan aşamasına ilişkin belirleyici soruyu soran ve bu soruyu metafiziksel içerimleriyle düşünen ilk kişidir. Bu soru şudur: İnsan, şimdiye dek kendi doğasında olduğu biçimiyle insan olarak, tüm yeryüzü üzerinde hüküm sürmeyi üstlenmeye mi hazırlanmaktadır? Eğer öyle değilse, olduğu biçimiyle insana ne olması gerekir? Öyle ki, yeryüzüne "tâbi kılınabilsin" ve dolayısıyla eski bir ahitin sözünü yerine getirsin. Olduğu biçimiyle insan, bu sözü yerine getirirse kendisinin *ötesine* geçmesi gerekmez mi? Eğer öyleyse, hakkıyla anlaşılan "üstinsan", düşüncesizce boşluğa doğru koşan, ölçüsüz ve yozlaşmış bir hayal ürünü olamaz. Ancak modern çağın bir çözümlemesiyle üstinsan türü, tarihsel olarak da keşfedilemez. Bu nedenle üstinsanın temel yapısını, sığ ve yanlış anlaşılan bir güç istencinin başlıca görevlileri olarak, istencin çeşitli düzenleyici formlarının tepesine itelenmiş bu şahsiyetlerde asla aramamalıyız. Dolayısıyla, hemen bir şeyin farkına varmalıyız: Üstinsanı öğretecek bir öğretmen figürünü amaçlayan bu düşünce, bizi ilgilendiriyor, Avrupa'yı ilgilendiriyor, tüm yeryüzünü, yalnızca bugünü değil, daha da fazla yarını ilgilendiriyor. İster kabul edelim ister karşısında duralım, ister düzmece vurguları önemsemeyelim isterse örnek alalım, bu böyle. Tüm temel düşünme, ihlal edilemez bir biçimde tüm taraflılığın ve aleyhtarlığın içinden geçer.

Bu durumda mevzubahis, kendisini aşan sorular sorulsa bile öncelikle öğretmenden nasıl öğrenmemiz gerektiğidir. Ancak o zaman günün birinde Zerdüşt'ün kim olduğunu keşfedeceğiz – yoksa asla keşfedemeyiz.

Nietzsche'nin düşüncesinin ötesinde sorgulamanın, onun düşüncesinin bir devamı mı olacağı, yoksa zorunlu olarak gerisinde mi kalacağı hâlâ düşünülmeyi beklemektedir.

Bu "gerisinde kalma"nın, yeniden canlandırmak isteyeceği (örneğin Goethe'nin dünyası) tarihsel olarak bulunması mümkün

bir geçmişe yönelik müdahaleye işaret edip etmediği ya da bu "gerisinde kalma"nın, alacakaranlığı dağıtan bir başlangıcı olması için kökeninin hatırlanmayı beklediği bir geçmişe işaret edip etmediği öncelikli olarak düşünülmeyi beklemektedir.

Fakat burada Zerdüşt hakkındaki birkaç ön hazırlığı öğrenmekle yetinelim. Bunu yapmanın en iyi yolu, öğretmenin ilk adımlarına eşlik etmeye çalışmaktır. O, göstererek öğretir. Üstinsanın doğasına bakar ve onu görünür hale getirir. Zerdüşt, yalnızca öğretmendir, henüz üstinsan değildir ve yine Nietzsche, Zerdüşt değildir fakat Zerdüşt'ün doğasını kavramak için düşünmeye girişen bir sorgulayıcıdır.

Üstinsan, daha evvelki ve çağdaş insanı aşar ve bu nedenle bir geçit, bir köprüdür. Eğer biz, öğrenenler, üstinsanı öğreten öğretmenin takipçileri olursak, bu metaforu izlemeli ve köprüde kalmalıyız. Geçit, şu üç şeye riayet edersek tam olarak hakkınca anlaşılacaktır:

1. Üzerinden geçen kişi, yola çıkmış olur.
2. Köprünün kendisi.
3. Karşıya geçenin varış noktası.

Bu varış noktası göz önünde tutulmalıdır –bunu biz, öncelikle karşıya geçen yapmalıyız ve her şeyden önemlisi de karşıya geçmeyi gösteren öğretmen yapmalıdır. Varış noktasına yönelik bir ön-bakış yoksa karşıya geçme yönsüz kalır ve karşıya geçenin kendisini özgürleştirmesinin gerekliliği belirsiz kalır. Öte yandan karşıya geçeni çağıran şey, kendisini tüm açıklığıyla yalnızca karşıya geçildiğinde gösterir. Karşıya geçen için ve aslında köprüyü gösteren öğretmen için, Zerdüşt'ün kendisi için varış noktası, belli bir mesafede kalır. Bu mesafe bakidir. Mesafe baki kaldığından bir çeşit yakınlıkta durur. Bu, onu anarak ve düşüncelerini ona doğru çevirerek, mesafe olarak mesafe olanı koruyan bir yakınlıktır. Uzak olanın hatırlanmasındaki bu yakınlık, Almancada *Sehnsucht* (Özlem) olarak karşılanır. *Sucht* (Hasta) sözcüğü, "arama"nın bir başka biçimidir ve yanlış bir şekilde "araştırma"yla ilişkilendirilir. Eski bir sözcük olan *Sucht*, hastalık, ıstırap, acı anlamlarına gelir.

Özlem, mesafenin yakınlığının şiddetli ıstırabıdır.

Karşıya geçenin özlemi, geçmekte olduğu karşıya yönelir. Karşıya geçen ve hatta ona yolu gösteren öğretmen de, söylediğimiz gibi, kendi hakiki doğasının yolu üzerindedir. O, iyileşmekte olandır. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün üçüncü bölümünün "İyileşmekte Olan"

kısmını hemen sonra "Büyük Özlem Üzerine" adlı kısım takip eder. Üçüncü bölümün sondan üçüncü kısmıyla birlikte tüm eser, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, doruk noktasına ulaşır. Nietzsche, ölümünden sonra yayımlanan bir notta şöyle yazar: "Kutsal acı, Zerdüşt'ün üçüncü bölümünün esasıdır" (XIV, 285).

"Büyük Özlem Üzerine" adlı kısımda Zerdüşt, kendi ruhuyla konuşur. Batı metafiziği için belirleyici olmuş olan Platon'un öğretisine göre düşüncenin özü, ruhun kendisiyle konuşmasında ikamet eder. Bu, ruhun algıladıklarının çevresinde, kendisini kendi yordamıyla gördüğü konuşmada kendisine toplanıp bükülmesidir: *logos hon aute pros auten he psyche diexerchetai peri on an skope* (*Theaetetus* 189 e; *Sofist* 263 e).[2]

Zerdüşt, kendi ruhuyla konuşmasında, "en derin düşüncesi"ni düşünür ["İyileşmekte Olan" (#1); krş. üçüncü bölümdeki "Hayal ve Bilmece Üzerine" (#2)]. Zerdüşt, "Büyük Özlem Üzerine" adlı kısmı şu sözlerle açar: "Ey ruhum, sana 'Bugün', 'Bir Gün' ve 'Eskiden' demeyi ve Buradaki ve Oradaki ve Şuradakinin üzerinden dans ederek geçmeyi öğrettim."

Bu üç sözcük, "Bugün", "Bir Gün" ve "Eskiden", büyük harflerle yazılmış ve tırnak içine alınmıştır. Onlar, zamanın temel özelliklerini adlandırır. Zerdüşt'ün onları telaffuz etme şekli, onun kendi varlığının dayanağında bundan böyle kendisine ne söylemesi gerektiğine işaret eder. Peki, bu nedir? "Bir Gün" ve "Eskiden", gelecek ve geçmiş, "Bugün"e benzerler. Fakat şimdiki zaman, geçmişe ve geleceğe benzer. Zamanın bu üç safhası, bir ve aynı olarak tek bir şimdiye, sonsuz bir Şimdiye katılırlar. Metafizik, daimi Şimdiyi "sonsuzluk" olarak adlandırır. Nietzsche de zamanın bu üç safhasını daimi Şimdi olarak sonsuzluğun bakış açısından tasavvur eder. Fakat Nietzsche için daimi olan, durağan bir şeye değil, aynının dönüşüne dayanır. Zerdüşt, bu sözleri söyleyip ruhuna öğretirken aynının ebedi dönüşünün öğretmenidir. Ebedi dönüş, sevinç-ıstırap yaşamının tüketilemez bolluğudur. Bu nokta, aynının ebedi dönüşünü öğreten öğretmenin "büyük özlemi"dir.

Bu nedenle "büyük özlem", "dolup taşma özlemi" denilen aynının seçimidir.

---

2. Cornford çevirisi: "Ruhun göz önüne aldığı herhangi bir konu hakkında kendisiyle konuşması" (*Theaitetos*, 189 e); "düşünme, ses olmaksızın ruhun kendisiyle konuşmasıdır" (*Sofist*, 263 e).

"Büyük Özlem", bilhassa yegâne teselliden, yani güvenden yararlanarak hayat bulur. Eski Almanca sözcük *Trost* (*teselli*, krş. *söz*, *güven*) "umut" sözcüğüyle ikame edilmiştir. Zerdüşt'e ilham veren "Büyük Özlem" onu kendi "en büyük umudu"na bağlar.

Zerdüşt'ü bu "en büyük umuda" götüren ve bağlayan nedir? Hangi köprü ona üstinsana geçmesi için ve bu geçişte şimdiye kadar olduğu biçimiyle insanı terk etmesine imkân verir ki, böylelikle o kendisinden özgürleşebilsin?

Bu soruya yanıt, geçişi gösteren, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün özgün yapısındaki ikinci bölümün hazırlayıcı kısmında verilir. "Zehirli Örümcekler Üzerine" adlı kısımda Nietzsche, Zerdüşt'e şunları söyletir: "Çünkü *insanın intikamdan kurtarılması*, en yüce umuda köprüdür ve uzun süren fırtınaların ardından bir gökkuşağıdır benim için." Bu sözler, Nietzsche'nin felsefesi hakkında üretilen yaygın görüşe tuhaf ve şaşırtıcı geliyor olmalı. Nietzsche, güç istencinin, güç politikasının ve savaşın, kendinden geçmiş "sarışın canavar"ın destekçisi olarak görülmüyor muydu?

"İnsanın intikamdan kurtarılması" sözü, aslında italikle belirtilmiştir. Nietzsche'nin düşüncesi, intikam ruhundan kurtulmaya aracılık eder. Bu düşünce, yalnızca intikamdan kurtulmanın kardeşlikten önce geldiği fakat aynı zamanda her arzuyu da cezalandıran bir ruha hizmet etmeyi amaçlar; barış ve savaş tellallığı arayışlarından önce gelen ve *pax* güvenlik, barış ve paktlarla tesis edilecek bir ruhun dışındaki bir ruh. Aynı şekilde, intikamdan kurtuluşun alanı, pasifizmin, güç politikasının ve tarafsız bir çıkarcılığın dışında bulunur. Ve aynı zamanda, gevşek bir aldırışsızlığın ve özveriden kaçınmanın, kör bir açgözlülüğün ve ne pahasına olursa olsun eylemenin dışında bulunur.

Nietzsche'nin öne sürülen özgür düşüncesi, intikamdan özgürleşen ruhun bir parçasıdır.

"*İnsanı intikamdan kurtarmak*", Nietzsche'nin düşüncesinin temeli olarak bu özgürlük ruhunu belli belirsiz kavramaktan daha fazlasını yapamasak bile, Nietzsche'nin hâlâ egemen olmaya devam eden imajı parçalanmalıdır.

"Çünkü *insanı intikamdan kurtarmak*: Beni en büyük umuda götüren köprüdür" der Nietzsche. Dolayısıyla "büyük özlem"ini amaçladığını, hazırlayıcı gizlemenin dilinde açıkça ifade eder.

Fakat Nietzsche burada intikamla neyi kasteder? Ona göre intikamdan kurtulmak neyi içermektedir?

Bu iki soruyu biraz olsun aydınlatmak bizi rahatlatacaktır. Belki de bu aydınlatma, şimdiye kadarki insandan üstinsana geçiş düşüncesine yol gösteren köprüyü daha açık bir biçimde anlamamıza imkân verecektir. İnsanın karşıya geçmesi, geçişte görünür hale gelir. Böylelikle yaşamın, acının, çemberin savunucusu olarak Zerdüşt'ün nasıl aynı zamanda aynının ebedi dönüşünün *ve* üstinsanın öğretmeni olduğunu daha açık bir biçimde görürüz.

Fakat bu kadar kati bir şey niçin intikamdan kurtulmaya bağlıdır? Onun ruhu neye egemendir? Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün ikinci bölümünün sondan üçüncü kısmında bu soruyu yanıtlar. Bu kısmın başlığı "Kurtuluş Üzerine"dir. Burada şu söylenir: "*İntikam ruhu*, dostlarım şimdiye kadar insanın en iyi düşüncesiydi bu ve acının olduğu yerde cezalandırma da istenmelidir."

Bu cümle, tüm insanlığın o zamana kadarki düşüncesinin başlangıcında yer alan intikamla ilişkilidir. Buradaki düşünce, herhangi bir düşünceyi değil, insanın ne olduğuyla ilişkisinde, tüm varolanların da zeminini oluşturan ve uyum sağladıkları bir düşünce anlamına gelir. Varolanlarla ilişkisinden ötürü insan, varolanı, gerçekte ne olduğuna, nasıl olduğuna, nasıl olabileceğine ve olması gerektiğine istinaden temsil eder. Bu temsil, düşünmedir.

Nietzsche'nin ifadesine göre bu temsil, şimdiye kadar intikam ruhuyla belirlenmiştir. İnsan, olan şeyle ilişkisinin en iyi şekilde onunla belirlendiğini kabul eder.

Hangi biçimde olursa olsun insan, varolanları haddizatında kendisi için temsil edebilir, onları kendi Varlıkları bakımından temsil eder.

Bu nedenle insan, daima varolanları aşar ve Varlığa doğru adım atar. Grekçede "öte", *meta* sözcüğüyle ifade edilir. Dolayısıyla insanın varolanlarla her ilişkisi, aslında metafiziktir. İnsanın varolanlarla ilişkisini düzenleyen ve belirleyen ruh olarak intikamın anlaşılmasında Nietzsche, onu başlangıçta metafizik biçimde kavrar.

İntikam burada ahlakın bir konusu değildir. İntikamdan kurtarmak, ahlak eğitiminin bir ödevi değildir. İntikam ve intikamcılık psikolojinin bir nesnesi de değildir. Nietzsche, intikamın doğası ve önemini metafizik biçimde anlar. Fakat intikam gerçekte ne anlama gelir?

Eğer şimdilik, ihtiyatlı olmak gerekli olsa bile, sözcüğün gerçek anlamını bir tarafa bırakırsak bir ipucu bulabiliriz. *Rache*, yani intikam *almak*, Felemenkçede *wreken* (intikam), Latincede *urgere*

(kışkırtmak); tüm bu sözcükler "baskı altında tutmak, baskıyla üstüne gelmek", "zorlamak", "defetmek", "sürgün etmek", "peşinde olmak" anlamlarına gelir. İntikam ne anlamda bir zulmetmedir? İntikam her şeyden önce basitçe bir şeyin peşine düşmeyi, onu zaptetmeyi, ele geçirmeyi amaçlamaz. Ne de yalnızca peşinde olduğu şeyi yıkıma uğratmayı amaçlar. Zulme dayalı intikam alma, peşinen intikam almaya karşıdır. O, kendi nesnesini aşağılayarak ve aşağılanan nesneyi, kendi üstünlüğüyle karşılaştırmak suretiyle kendi meşruiyetini, kararlaştırdığı meşruiyeti sağlayabilir; zira intikam, yenilgiye uğramışlık ve yaralanmışlık duygusuyla işler. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ü oluşturduğu yıllarda şu notu düşer: "Tüm kurbanlara, onları aşırılığa sürükleyenin intikam olup olmadığını düşünmelerini öğütlüyorum" (XIII, 298).

İntikam nedir? Şimdi geçici olarak şunu söyleyebiliriz: İntikam düşmanca, aşağılayıcı zulümdür. Bu zulmün şimdiye kadarki tüm düşünüşe, varolanların kendi Varlıkları bakımından bugüne kadarki tüm temsillerine dayandığı ve hâkim olduğu varsayılabilir mi? Eğer intikam ruhu, bu tür metafizik bir önemi haiz ise bunun metafiziğin yapısında görülebilmesi gerekir. Bunu bir dereceye kadar kavrayabilmek için varolanların Varlığının modern metafizikte ortaya çıkan temel karakterine bakalım. Varlığın bu temel karakteri, Schelling'in 1809'da yazdığı *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*)[3] adlı eserindeki birkaç cümlede klasik ifadesini bulur: "En nihai ve en yüksek aşamada, istemeden başka hiçbir şey yoktur. İsteme, ilksel varlıktır ve (isteme) tek başına (ilksel varlığın) tüm yüklemlerine aittir: Mutlak olma, sonsuzluk, zamandan bağımsızlık, kendini-olumlama. Tüm felsefe yalnızca bu en yüksek ifadeyi bulmaya çalışır" (F.W. Schelling, Cilt I. 1, s. 419).

Schelling, antikçağdan bu yana düşüncenin Varlığa atfettiği yüklemleri nihai, en yüksek ve en mükemmel formda, istemede bulur. Fakat istemedeki istenç, insan ruhunun kapasitesine işaret eder. "İsteme" sözcüğü burada bir bütün olarak varolanların Varlığını ifade eder. Bu, istençtir. İfade kulağa yabancı gelir ve gerçekten de Batı metafiziğini ayakta tutan düşüncelere yabancı kaldığımız sürece yabancı gelecektir. Ve bu düşünceleri düşünmediğimiz ve onları yalnızca sürgit nakletmeye devam ettiğimiz sürece yabancı

3. F.W.J. von Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Ayrıntı Yay., Birinci Basım, İstanbul, Mayıs 2017.

kalacağız. Örneğin Leibniz'in varolanların Varlığı hakkındaki ifadelerini tarihsel kesinliğiyle öğrenebiliriz, fakat o, varolanların Varlığını *perceptio* ve *appetitus*un, temsil ve mücadelenin birliği olarak, yani istenç olarak monad açısından belirlerken düşündüğü şeyin zerresini dahi asla düşünmeyiz. Leibniz'in düşüncesinin nesnesi, Hegel ve Schelling'in daha sonra kendilerince düşündükleri, Kant ve Fichte'de rasyonel istenç olarak ifade bulur. Şaheserini *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* (İnsan değil) olarak adlandırırken Schopenhauer'in aklında aynı şey vardır. Ve Nietzsche, varolanların ilksel varlığını güç istenci olarak kabul ederken aynı şeyi düşünür.

Varolanların Varlığının burada tümüyle istenç olarak ortaya çıkması, birkaç filozoftan varolanlar hakkında edindiğimiz fikirlere dayanmaz. Öğrenilmiş hiçbir analiz, Varlığın istenç olarak görünümünün işaret ettiği şeyi asla açığa çıkarmaz; bu yalnızca düşüncede takip edildiği biçimiyle sorgulamaya değer görüldüğünde düşüncede araştırılabilir ve böylelikle hafızada korunabilir.

Modern metafizik için ve onun belli bir ifadesinde, varolanların Varlığı istenç olarak görünür. İnsan, insandır fakat varolanlarla dikkatli bir ilişki içindedir ve dolayısıyla Varlıkta tutunur. Düşünce, kendi öz doğasında, ilişkili olduğu şeye, istenç olarak varolanların Varlığına karşılık gelir.

Şimdi, Nietzsche'ye göre, şimdiye kadar düşünce intikam ruhuyla belirlenmiştir. Nietzsche, intikamı metafizik olarak düşünüyorsa onun doğasını nasıl tasavvur etmektedir?

Böyle Söyledi Zerdüşt'ün ikinci bölümünün "Kurtuluş Üzerine" başlıklı kısmında Nietzsche, Zerdüşt'e şunları söyletir: "İşte bu, bir tek budur *intikam*: İstencin zamana ve onun 'Böyleydi'sine karşı duyduğu iğrenmedir."

İntikamın özünün belirlenmesinin, öç duygusundaki tiksintiyi ve karşı koymayı ve dolayısıyla nefreti vurgulaması, intikam olarak nitelendirdiğimiz zulme özgü olana karşılık gelir. Fakat Nietzsche yalnızca intikamın nefret olduğunu, bunun hınç için de doğru olduğunu söylemez. Nietzsche, intikamın istencin nefreti olduğunu söyler. Fakat "istenç" yalnızca insan istencine değil, bir bütün olarak varolanların Varlığına da işaret eder. İntikamı, "istencin nefreti" olarak nitelendirerek varolanların Varlığının bölgesinde başlangıçtan beri zulme direnmeyi sürdürür. Bu durum, istencin nefretinin yöneldiği şeyi fark ettiğimizde daha açık hale gelir. İntikam, "istencin zamandan ve onun 'Böyleydi'sinden iğrenmesidir."

İntikamın özünün bu belirleniminin birinci, ikinci ve hatta üçüncü okumasında intikamın "zaman"la ilişkisinin vurgulanması, şaşırtıcı, kavranılmaz ve son olarak keyfîdir. Eğer "zaman"ın burada ne anlama geldiğine daha fazla kafa yormazsak bu böyle olmalı.

Nietzsche şöyle der: İntikam "istencin zamandan duyduğu nefrettir..." Bu, gelip geçici bir şeyden nefret etmek anlamına gelmez. Zamanın spesifik bir karakterinden nefret etmek anlamına da gelmez. Bu, basitçe "zamandan nefret etmek" demektir.

Kuşkusuz "zamandan nefret etmek" ifadesinden hemen sonra "ve onun 'Böyleydi'si" ifadesi gelir. Fakat bu, intikamın zamandaki "Böyleydi"ye duyulan nefret olduğunu söylemektir. Burada zamanın yalnızca "Böyleydi"yi değil, "Böyle olacak"ı ve "Şimdi böyle"yi içerdiğine haklı olarak işaret edilecektir; çünkü zaman yalnızca geçmişle değil, gelecek ve şimdiyle de belirlenir. Bu nedenle Nietzsche, zamanın "Böyleydi"si üzerinde ısrarla dururken intikamın doğasına yönelik nitelemesiyle "belirli" bir zamana değil, zamanın belirli bir yönüne işaret etmeyi amaçlar. Fakat "belirli" zaman bakımından durum nedir? Zaman, geçip giderken konumlanır. Zaman kesilerek geçer. Zamanda olup bitme, durmak için değil, geçip gitmek için olup biter. Nereye? Gelip geçmeye. Bir kişi öldüğünde onun geçip gittiğini söyleriz. Zamansal olan geçmesi gerekene, gelip geçici olana işaret eder.

Nietzsche, intikamı, "istencin zamandan ve onun 'Böyleydi'sinden nefreti" olarak tanımlar. Tanıma ekleme yapılması, zamanın bir karakteristiğinin, diğer ikisinin ihmal edilerek ayrı tutulması değildir. Bu ekleme daha ziyade kendi bütünlüğü içinde zamanın ve zamanın hakiki özünün kuruluşunu tanımlar. Nietzsche'nin "zaman ve onun 'Böyleydi'si" ifadesinde kullandığı "ve" eklemi, basitçe zamana eklenen spesifik bir niteliğe geçiş değildir. Buradaki "ve", "ve bu demektir ki" ile aynı şeydir. İntikam, istencin zamandan nefretidir ve bu demektir ki zaman sona erer ve gelip geçicidir. İstenç artık zaman üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir ve onun istemi sürekli olarak zamanla ters düşer. Zaman ve onun "Böyleydi"si istencin kıpırdayamayacağı ayak bağıdır. Gelip geçme olarak zaman, istencin mustarip olduğu güçlüktür. Acı çeken istenç olarak istenç, gelip geçicilikten acı çeker ve acı çektikçe kendi sonunu ister ve bu sebeple tüm şeylerin yok oluşunu da ister. Zamandan nefret, gelip geçiciliği aşağılar. Dünyevi, yeryüzüne ait her ne varsa, gerçekte olmamalıdır ve aslında gerçek Varlıktan yoksundur. Platon onu *me on*, var-olmayan olarak adlandırır.

Schelling'in ifadelerine bakılırsa, tüm metafiziğin esas düşüncesi olan "zamandan bağımsızlık, sonsuzluk" Varlığın temel dayanaklarıdır.

Fakat zamana karşı en derin nefret, yalnızca dünyevi olanın aşağılanmasından oluşmaz. Nietzsche için en yoğun intikam, zamansallığın kendisini gerçek var-olmayana alçaltmak zorunda olmasıyla karşılaştırıldığında, sonsuz İdealleri mutlaklık olarak belirleyen düşünümden çıkar.

İnsanın yeryüzüne hükmettiğini nasıl varsayabiliriz? İnsan, intikam ruhunun kendi düşüncesini belirlemesinde, dünyevi olanı aşağılıyorsa yeryüzü olarak yeryüzünü nasıl kendi himayesine alabilmektedir? Söz konusu olan, yeryüzü olarak yeryüzünü kurtarmaksa öncelikle intikam ruhunun yok olması gerekir. Bu nedenle intikam ruhundan kurtulmak, Zerdüşt için en yüksek umuda köprüdür.

Nefretten kurtulup gelip geçici olana geçiş neyi içermektedir? İstencin kendisinden bir özgürleşme midir, tıpkı Schopenhauer'deki ve Budizm'deki anlamıyla? Modern metafizik teoride, varolanların Varlığının istenç olması ölçüsünde istençten kurtulma, aynı zamanda Varlıktan kurtulma, boş bir hiçliğe yuvarlanma olacaktır. Nietzsche için intikamdan kurtulma, aslında istençteki tiksinti, karşı koyma ve aşağılamadan kurtulmadır, yoksa tüm istemeden feragat etmek değildir. Kurtulma, nefreti, onun *Hayır*ından kurtarır ve *Evet*i nefretten özgürleştirir. Bu *Evet* neyi olumlar? Açıkça intikam ruhundaki nefretin yadsıdığı şeyi: Zamanı, gelip geçiciliği.

Zamana bu *Evet*, gelip geçicilikte baki kalan istencin hiçliğe indirgenemeyeceği anlamına gelir. Fakat gelip geçicilik nasıl baki kalır? Şöyle ki, gelip geçicilik olarak zaman yalnızca geçip gitmez, aynı zamanda gelmekte olandır da. Zaman gelip geçici olacak biçimde ve gelmekte olanda aynı olarak geri dönüp kalacak biçimde baki olabilir. Bu yinelemenin kendisi, eğer sonsuz ise baki kalır. Metafizik teoriye göre "sonsuz" ifadesi, varolanların Varlığına aittir.

İntikamdan kurtulma zamandan iğrenmekten, istencin çemberin savunucusu olduğu aynının ebedi dönüşünde varolanları temsil eden istence köprüdür.

Başka bir ifadeyle, varolanların Varlığı aynının ebedi dönüşü olarak yalnızca insanla temsil edildiğinde insan köprüyü geçebilir, karşıya geçebilir, intikam ruhundan kurtulabilir ve üstinsan olabilir.

Zerdüşt, üstinsanı öğreten öğretmendir. Fakat o sadece bu öğretiyi öğretir, çünkü aynının ebedi dönüşünün öğretmenidir. Aynının ebedi dönüşü düşüncesi, en önemli olandır ve "en derin" düşüncedir. Bu nedenle öğretmen onu en son ve daima tereddüt içinde ifade eder.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Zerdüşt, daha önceki düşünceyi intikam ruhundan aynının ebedi düşüncesine *Evet* demeye doğru özgürleştirecek öğretinin öğretmenidir.

Ebedi dönüşün öğretmeni olarak Zerdüşt, üstinsanı öğretir. Ölümünden sonra yayımlanan bir notta Nietzsche, bu öğretiden kaçınmayı şöyle ifade eder: "Kaçınma: *Sadece sevgi yargılama yetkisine sahip olacaktır* (Kendisini, kendi işleyişinde *unutan* yaratıcı sevgi)."

Zerdüşt, ebedi dönüşün ve üstinsanın öğretmeni olarak iki farklı şey öğretmez. Öğrettiği şey, birbirine içeriden bağlanır, çünkü her biri diğerinden cevap bekler. Bu cevap, varolanın kendi kipini, sakladığı biçimi, kendisinde gizler fakat Zerdüşt figüründe ifşa eder ve böylelikle onu düşünmeye değer hale getirir.

Fakat öğretmen, öğrettiği şeyin bir önsezi ve muamma olarak kaldığını bilir. Bu düşünümsel bilgide baki kalır.

Modern bilimin kendine özgü üstünlüğünden ötürü biz modern insanlar, bilginin bilimden elde edilebileceğini ve düşüncenin bilimin yargısına tâbi olduğunu savunan münferit bir hatanın tuzağına düşeriz. Fakat bir düşünürün ifade ettiği şeyde biricik olan, ne kanıtlanabilir ne de mantıksal ve empirik olarak çürütülebilir olmasıdır. Bu bir inanç meselesi de değildir. Bu yalnızca sorgulayıcı-düşünmede belirgin hale gelebilir. Dolayısıyla görülen şey, daima sorgulamaya *değer* olan şey olarak ortaya çıkar.

Zerdüşt figürünün ortaya çıkardığı bilmecenin hayalini görebilmek ve elimizde tutmak için Zerdüşt'ün yolculuğunun başlangıcında arz-ı endam eden hayvanların görüşüne dikkatle bakalım: "... Zerdüşt, bir şeyler arıyormuş gibi yukarılara baktı ve bir kuşun keskin sesini işitti. Bak şu işe! Bir kartal geniş çemberler çizerek uçuyordu ve üzerinde asılı duran bir yılan vardı fakat bir av gibi değil de bir dost gibi duruyordu; çünkü sarılmıştı kartalın boynuna. 'Bunlar benim hayvanlarım!' dedi Zerdüşt ve çok sevindi." Daha önce bilerek yalnızca bir parçasını alıntıladığımız "İyileşmekte Olan" (#1) başlıklı kısımdaki pasaj şöyle ilerler: "Ben, Zerdüşt,

yaşamın savunucusu, acının savunucusu, çemberin savunucusu –Seni çağırıyorum benim en dipsiz düşüncem!"

Zerdüşt, kitabın üçüncü bölümünün "Bilmece ve Hayal Üzerine" (#2), başlıklı kısmında aynı ifadelerle –benim en dipsiz düşüncem– aynının ebedi dönüşü düşüncesini tanımlar. Zerdüşt, cüceyle atışmasında özlemine karşılık olarak gördüğü şeyin hayali karakterini ilk kez düşünmeye çalışır. Aynının ebedi dönüşü, onun için bir hayal ve aynı zamanda bir bilmece olarak kalır. Bu, mantıksal ya da empirik olarak ne doğrulanabilir ne çürütülebilirdir. Aslında bu, her düşünürün temel düşüncesinin gerçeğidir: Tahayyül edilen fakat bilmece –sorgulanmaya değer olan.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Şimdi bir formülle yanıt verebiliriz: Zerdüşt, aynının ebedi dönüşünün öğretmeni ve üstinsanın öğretmenidir. Fakat şimdi görürüz, belki de bu açık formülün ötesinde daha açık bir biçimde şunu görürüz: Zerdüşt, iki farklı şey öğreten bir öğretmen değildir. Zerdüşt, ebedi dönüşün öğretmeni olduğu için üstinsanı öğretir. Fakat buna karşılık aynı zamanda üstinsanın öğretmeni olduğu için ebedi dönüşü öğretir. Bu iki öğreti, bir çemberde birbirlerine bağlanırlar. Öğreti, kendi çemberini çizerek, olduğu şeyle, varolanların Varlığını oluşturan çemberle yani Oluştaki daimi olanla bağdaşır.

Bu öğreti ve onun düşüncesi, intikam ruhundan kurtuluşun adı olan köprü geçilirken bu çembere ulaşır. Bu yolla tüm önceki düşünce aşılmış olur.

Nietzsche'nin sağlığında yayımlanmamış yazılarının düzeltilip *Güç İstenci* başlığı altında basıldığı defterlerin #617 numaralı parçasında, 1885'te *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün tamamlanmasından sonraki zaman dilimine ait bir not vardır. Bu not, altı çizili başlığın adını taşır: "Yeniden Özetleme." Nietzsche burada düşüncesinin ana noktasını, birkaç cümlede olağanüstü bir açıklıkla bir araya getirir. Metinde parantez içindeki yorum bilhassa Zerdüşt'ten söz eder. "Özet" şu cümleyle başlar: "Varlığın karakterini oluşa *mühürlemek*" –bu *en yüksek güç istencidir*."

En yüksek güç istenci, yani tüm yaşamın yaşam-kuvveti, gelip geçiciliği aynının ebedi dönüşünde sabitlenmiş bir Oluş olarak temsil eder ve onu güvenceye alıp durağan hale getirir. Bu temsil, Nietzsche'nin de vurgulayarak not ettiği gibi, kendi Varlığının karakterini varolana "mühürler." Bu düşünce, oluşu, kendi ilgi ve koruması altına alır –daimi çatışma ve acının birer parçası oldukları oluşu.

Şimdiye kadarki düşünüm, intikam ruhu, bu düşünceyle aşılır mı? Ya da tüm oluşu, aynının ebedi dönüşünün koruması altına alan bu "mühürleme"de yine de safi gelip geçiciliğe yönelik gizli kalmış bir nefret ve dolayısıyla intikam ruhunun aşırı derecede tinselleştirilmiş olması mı vardır?

Bu soruya yanıt verdiğimiz anda Nietzsche'yi, aşmaya çalıştığı şeyi tümüyle kendisine ait bir şeymiş gibi görmeye çalıştığımız ve onun düşüncesinin çürütüldüğü isnadında olduğumuz izlenimi doğar.

Fakat çürütmeye heveslí girişimler, bizi asla bir düşünürün yoluna çıkarmaz. Bu tür girişimler, kendisini halkın eğlencesinde göstermesi gereken bayağılığın bir parçasıdır. Kaldı ki Nietzsche'nin kendisi de sorumuzun yanıtını uzun süre önce öngörmüştü. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ten hemen önceki eser, *Şen Bilim* (*Die Fröhliche Wissenschaft*) başlığı altında piyasaya çıkar. *Şen Bilim*'in sondan bir önceki bölümünde (341) Nietzsche'nin "en derin düşüncesi" ilk kez "En Büyük Ağırlık" başlığı altında sunulur. "En Büyük Ağırlık" kısmını takip eden son kısım, ön konuşmanın başlangıcı olarak *Böyle Söyledi Zerdüşt*'e kelimesi kelimesine dahil edilir.

Nietzsche'nin ölümünden sonra yayımlanan yazılarında *Şen Bilim*'e "Önsöz" için ilk taslakları bulabiliyoruz (W.W. Cilt XIV, s. 404). Bu taslaklarda şunu okuruz:

> Ele geçirmenin, maceranın, tehlikenin, hatta acının bir gereklilik olduğu, savaşlar ve zaferlerle güçlenmiş bir ruh; sert dağ havasına, kış yürüyüşlerine, her anlamda soğuğa ve dağlara itiyat; yüce bir haset türü ve intikamın aşırı coşkunluğu –acı çeken biri yaşamı kendi koruması altına alırken onda intikam vardır, yaşamın kendisine karşı intikam.

Fakat bize söylenecek başka ne kalıyor: Zerdüşt'ün öğretisi, intikamdan kurtulmayı getirmez mi? Bunu söyleyebiliriz. Fakat bunu, Nietzsche'nin felsefesinin sözde çürütülmesi olarak asla söyleyemeyiz. Hatta bunu, onun düşüncesine bir itiraz olarak da söyleyemeyiz. Bunu, Nietzsche'nin düşüncesinin şimdiye kadarki düşüncenin ruhuna ne kadar ve ne şekilde taşındığına odaklanmak amacıyla söyleyebiliriz. İntikam ruhu olarak nitelendiğinde şimdiye kadarki düşüncenin ruhuyla, kendi kati doğasında karşılaşılıp karşılaşılmadığı konusunda kararsız kalırız. Her halükârda, şimdiye kadarki düşünce metafiziktir ve Nietzsche'nin düşüncesi metafiziğe son verir.

Bu yüzden Nietzsche'nin düşüncesinde öne çıkan şey, düşüncesinin kendisinin artık düşünemeyeceğidir. Düşünülen şeyin gerisinde kalmak, yaratıcı düşüncenin tipik özelliğidir. Ve bir düşünme biçimi, metafiziği tamamladığında aynı zamanda düşünülmemiş, açık ve karışık bir şeye istisnai bir açıdan işaret eder. Fakat bunu görecek gözler nerede?

Metafizik düşünce, gerçek olanla, gerçek olanı tayin etmeyen arasındaki ayrıma dayanır. Fakat metafiziğin *özü* için belirleyici olan şey, bu ayrımın duyulurüstü ve duyulur olan arasındaki bir karşıtlık olarak ortaya çıktığı gerçeğinde yatmaz. Aslında bu ayrım, yarılma anlamında ilk ve devam edegelen bir ayrım olarak kalır. Duyulurüstü ve duyulur olanın Platoncu hiyerarşisi ters çevrildiğinde bile bu ayrım sürer ve duyulur olan, Nietzsche'nin Dionysos olarak adlandırdığı daha temel ve daha kapsamlı bir anlamda deneyimlenir; zira güç istencinin kendisini aynının ebedi dönüşünde istemesi olarak Zerdüşt'ün "büyük özlemi"nin nesnesi olan dolup taşma, oluşun bitip tükenmez sürekliliğidir.

Nietzsche, son kitabı *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*'un son satırlarında, düşüncesindeki metafiziği nefretin aşırı formunda canlandırır. Nietzsche *Ecce Homo*'yu 1888'de yazar. Bu tarihten yirmi yıl sonrasına kadar kitap basılmaz, sınırlı baskısı 1911'de *Grossoktav* baskısının on beşinci cildinde yer alır. *Ecce Homo*'nun son satırları şöyle sona erer: "Anlaşıldım mı ben? –*Çarmıhtakine karşı Dionysos*..."

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? O, Dionysos'un savunucusudur. Bu şu anlama gelir: Zerdüşt, üstinsan öğretisi uğruna aynının ebedi dönüşünü öğreten öğretmendir.

Bu son cümle sorumuzun yanıtı olabilir mi? Hayır. Zerdüşt'ün yolunu izlemek için bu son cümleyi izah eden referansları takip etsek ve yalnızca onun köprüdeki ilk adımını takip etsek bile hayır. Fakat bir yanıtmış gibi duran bu son cümle, dikkatimizi çeker ve bizi baştaki soruya daha dikkatli bir biçimde geri döndürür.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Soru şimdi şöyledir: Bu öğretmen kimdir? Metafiziğin tamamlanması aşamasında ortaya çıkan bu varlık kimdir? Batı metafiziği tarihinin hiçbir yerinde düşünürlerin bu şekilde ifade ettikleri ya da kesin ve tam anlamıyla bu şekilde düşünülen temel bir form yoktur. Batı düşüncesinin başında, Parmenides'te ve yalnızca örtülü sınırlarda kalanlar hariç.

Öğretmenin ebedi dönüş ve üstinsanı birbirine bağlayan şeyi öğretmesi, Zerdüşt figüründe esas olmaya devam eder. Bir anlamda Zerdüşt'ün bizzat kendisi bu birbirine-bağlanmadır. Bu açıdan Zerdüşt, bizim hâlâ güçlükle gördüğümüz bir bilmece olarak kalır.

"Aynının ebedi dönüşü", varolanların Varlığının adıdır. "Üstinsan", bu Varlıkla uyumlu olan insanın adıdır.

Hangi açıdan Varlık ile insan birbirine bağlanır? Eğer Varlık, insan yapımı ve onun kudretinde değilse, insanın Varlıkta özel bir konumu yoksa, onlar birbirine nasıl bağlanır?

Düşünce, geleneksel insan kavrayışına dayanmayı sürdürdüğü müddetçe Varlık ile insanın birbirine-bağlanması tartışması yapılabilir mi? Bu geleneksel kavrayışa göre insan, *animal rationale*dir. Bu iki hayvanın, kartal ve yılanın Zerdüşt'le birlikte olmaları, Zerdüşt'e olduğu şeyi olması için olması gerektiği şeyi anlatmaları bir tesadüf ya da poetik bir süsleme midir? Bu iki hayvan figüründe, gurur ve bilgeliğin birliği, dikkatli okur için açık hale gelmektedir. Yine de biz, Nietzsche'nin bu iki hayvan hakkında ne düşündüğünü bilmeyiz. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ün oluştuğu bir zaman dilimine ait notlarda şunu okuruz: "Bana öyle görünüyor ki, *tevazu* ve *gurur* çok yakından ilişkilidir... Onların ortaklığı, her iki durumda da değerlendirmenin soğuk, sabit bakışıdır" (W.W. XIV, s. 99). Başka bir yerde şunu okuruz:

> *Gururdan* çok aptalca bahsediyoruz –Hıristiyanlık bile bize onun *günah*! olduğunu hissettirir. Önemli olan şudur: *Büyük şeyleri arzulayan ve kendisinden elde eden* kişinin, öyle olmayanlardan çok uzakta hissetmesi gerekir –bu *uzaklık* onlar tarafından, "onun en yüksek düşüncesi" olarak yorumlanır; fakat o bu uzaklığı yalnızca gündüz gece sonu gelmeyen emek, savaş, zafer olarak bilir: Ötekiler, bunların hiçbiri hakkında hiçbir şey bilmezler! (*A.g.e.*, s. 101).

Kartal –en gururlu hayvan; yılan –en bilge hayvan. Ve her ikisi de yükseklerde uçtukları çembere, varlıklarının kucaklandığı halkaya katılırlar ve çember ile halka bir kez daha birbirine geçer.

Ebedi dönüşün *ve* üstinsanın öğretmeni olarak Zerdüşt'ün bilmecesi, bu iki hayvanın nazarında bize görünür hale gelir. Bu görünmede, sunulan serimlemenin, sorgulanmaya değer olanı göstermeye çalıştığı şeyi doğrudan ve daha kolay kavrayabiliriz: Varlığın insanla ilişkisi.

"Bak şu işe! Bir kartal geniş çemberler çizerek uçuyordu ve üzerinde asılı duran bir yılan vardı fakat bir av gibi değil de bir dost gibi duruyordu; çünkü sarılmıştı kartalın boynuna."

"'Bunlar benim hayvanlarım!' dedi Zerdüşt ve çok sevindi."

AYNININ EBEDİ DÖNÜŞÜ ÜZERİNE NOT

Nietzsche, "en derin düşüncesi"nin bir bilmece olarak kaldığını biliyordu. Hepimiz bilmeceyi çözebileceğimizi düşünmek için daha az özgürüz. Batı metafiziğinin bu son düşüncesinin karanlığı, bizi bu düşünceden hileyle kaçınmaya ayartmamalıdır.

Esasen sadece iki hile vardır.

Biz Nietzsche'nin bu düşüncesinin ya "mistisizm"in bir türü olduğunu ve düşüncenin nezdinde yeri olmadığını ya da bu düşüncenin zaten eski olduğunu söyleriz. Bu, dünyanın akışının alışıldık çembersel görünümüyle eşanlamlıdır. Batı felsefesinde bu evvela Herakleitos'ta bulunabilir.

Bu ikinci açıklama, bu türün diğer tüm örneklerinde olduğu gibi kesinlikle hiçbir şey söylemez. Bir düşüncenin, örneğin "zaten" Leibniz'de ve hatta "zaten" Platon'da bulunduğunu tespit ederek ne elde edilebilir? Bu bilgi, bu tarihsel referansları aydınlattığı varsayılan düşünce olarak, Leibniz ve Platon'un düşüncesini aynı karanlığın içinde bırakıyorsa ne işe yarar?

Bununla birlikte, ilk kaçınılması gereken şeye gelirsek, Nietzsche'nin aynının ebedi dönüşü düşüncesinin fantastik bir mistisizm olduğu noktasında, görünen o ki çağımızın bize doğrusunu bilmeyi öğretmesi gerekiyor; elbette düşüncenin, modern teknolojinin *özü*nü aydınlatmaya yazgılı olduğu varsayılırsa.

Modern dinamonun özü, aynının ebedi dönüşünün *bir* ifadesinden başka nedir? Fakat bu makinenin özü, makine-benzeri bir şey değildir, hatta mekanik bile değildir. Nietzsche'nin aynının ebedi dönüşü düşüncesi, çok az da olsa mekanik anlamda yorumlanabilir.

Nietzsche'nin en derin düşüncesini Dionysosçu bir bakış açısından deneyimlemiş ve yorumlamış olması, onun hâlâ metafizik ve yalnızca metafizik düşünmek zorunda kaldığını ortaya koyar. Fakat bu, onun en derin düşüncesinin metafizik düşünmeye kapalı düşünülemez bir şeyi gizlediğini de dışarıda bırakmaz.

Freiburg, Batı Almanya

Hakikat ile "Gerçek ve Görünür Dünyalar" Arasındaki Ayrım[1]

Martin Heidegger

Bugüne kadar hakikatin doğru-kabul-etme olduğu netlik kazanmıştır. Doğru-kabul-etme, özünde perspektifsel ve ufuksal yönelim ve kalıcılık zemini olarak özdeşliğin öngörüsü ve kendi aynılığıdır. Kalıcılığın perspektifinde ufuksal değişmezlik olarak bilgi, varolanlarla ilgili olduğu sürece insan yaşamının özünü oluşturur. Bilgi, insan yaşamının temel istikrarını da oluşturduğundan, bu yaşamın içsel bir koşuludur. Nietzsche, hakikati doğru-kabul-etme olarak anlar, yani hakikati *en yüksek olmasa da zorunlu bir değer olarak* ele alır.

Dolayısıyla Nietzsche'nin hakikatin özü yorumu, hakikatin kendi derecesinde bir düşüş meydana getirir. Bu, sonsuza dek kendinde varolan ve geçerli olan şey olarak doğrunun geleneksel metafizik hâkimiyeti bakımından tamamen yabancı bir şey gibi görünebilir. Yine de Nietzsche'nin metafizik kavrayışı açık ve kaçınılmaz bir biçimde önümüzde uzanır: Daimi bir üretim olarak, hakikat yaşama uygundur. Kaosa ait olan insan yaşamının kendisi, sanat tarzında karşı konulmaz bir Oluş olarak kaos ile ilgilidir. Hakikatin yapamadığını *sanat* başarır: Canlı olanın daha yüksek olanaklara dönüşmesi, böylece yaşamın tamamen gerçek kaosun ortasında edimselleşmesi ve etkinliği.

Bir bütün olarak varolanları metafiziksel olarak düşünme niyetiyle, Nietzsche *burada sanat*tan söz ettiğinde, sanatı *sadece*

1. Martin Heidegger, *Nietzsche: Volume 3: The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, İng. Çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi, Harper & Row, New York, 1987.

bilinen sanat türlerini içeren daha dar anlamıyla kavrıyor *değil*dir. Sanat, canlı yaşamın her yönüyle daha yüksek olanaklara doğru dönüşmesinin ve değişiminin adıdır; bu anlamda, felsefe de "sanat"tır. Eğer Nietzsche için en yüksek değerin sanat olduğunu söylersek, bu ifade şayet, sanat metafiziksel olarak anlaşılırsa ve aynı zamanda dönüşüm yollarına açık olma önceliğini taşıyorsa, anlamlı ve doğrudur.

Bir süredir Nietzsche, bu temel metafiziksel durumun sanat ile hakikat arasındaki karşıtlık tarafından belirlendiğini ve güvenceye alındığını düşünmeye meyilliydi.[2] Hakikat kaosu sabitleştirir ve varolanın bu istikrarı aracılığıyla kendini görünür dünyada kalıcı hale getirir. Dönüşüm olarak sanat olanaklar açar. Sanat, olan şeyi kendi oluşunda özgürleştirir ve böylece "gerçek" dünyanın içinde hareket eder. Bu sayede Platonculuk tersine çevrilmiş olur. "Gerçek ve görünür dünyalar" arasındaki ayrım anlamında Nietzsche'nin Platonculuk yorumunun önkoşulunu kabul ettiğimizde, gerçek dünyanın oluşun dünyası olduğunu söyleyebiliriz; görünür dünya değişmez ve kalıcı dünyadır. Gerçek ve görünür dünyalar yerlerini, şekillerini ve derecelerini karşılıklı değiştirir. Ancak bu değişim ve tersine çevirmede, gerçek ve görünür dünyanın kesin *ayrımı* korunur. Tersine çevirme sadece bu ayrım ile mümkündür.[3]

Eğer Nietzsche bir düşünür olmasaydı, varolanların gizli merkezinde apaçık sorgulayıcı gözlerle yalnız bir gözcü olarak sağlam duramazdı. Eğer "sonsuz iyileşmekte olan" olarak Nietzsche bundan önce ya da hatta bu görevde kendini rahatlatmak ve "çelişkiler"i ortadan kaldırmak amacıyla, eğitimli ve eğitimsiz çağdaşları için yüzlerce kitabı ve bir dünya görüşünü ve bir dünya-yapısını sadece bir araya getirmiş ve düzenlemiş olsaydı, kendi dünya-düşüncesini ayakta tutan uçurumun kenarlarına gözlerini kapatmak zorunda kalırdı. Ancak Nietzsche gözlerini kapatmadı ve görmek zorunda olduğu şeye doğru gitti. Düşüncesinin son iki yılında Nietzsche, kendisi için aydınlattığı kaçınılmaz olan bu yolda son derece hızlı yürüdü.

Her şeyden önemlisi, şu âna dek dogmatik bir bakış açısıyla yanlış yönlendirildiğimizden, Nietzsche'nin düşüncesinin son

2. 1. Cildin 12. ve 19. Bölümleriyle krş.; hakikat ile sanat karşıtlığının Nietzsche'nin "bir süredir" inandığından daha fazlası olduğu ele alınır.

3. 1. Cildin 24. Bölümüyle krş.; şimdi izlenecek olandan değilse, yukarıda bahsedilenden önemli ölçüde farklıdır.

aşamalarını neredeyse hiç bilmiyoruz ve kapsamını halen daha az ölçebiliyoruz. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'ten sonra Nietzsche, artık sahip olduğu şeyi "geliştirmedi" ama "sadece" genişletmeye çalıştı. Yine de tamamen burada "gelişme" mefhumlarıyla konuşmak büsbütün uygunsuz olacaktır. İnsanlar bu tarz düşünmede ısrar ederlerse, o zaman bizim için halen bilinmez olan Nietzsche'nin *son* "gelişim"inin, bu düşünme yolunda ayakta kalmış olan bütün ters çevirmeleri geride bıraktığını söylemek zorunda kalırız.

Yukarıda yazılanlar, *bu durumda dahi* Nietzsche'nin hakikatin özü kavrayışıyla ilgili betimlememizin son söz olmadığını gösterir ki bu, ilk olarak Nietzsche'nin düşünce-yolunda kararlı adımlar atmak zorunda olduğumuz ve bunu önceki adımları bilmek kaydıyla yapabileceğimiz anlamına gelir; öyle ki, hakikatin özsel belirleniminde Nietzsche'nin en istisnai adımı hiçbir yerde ortaya çıkmamıştır. Ancak, sonradan iddia edilebileceği gibi, "kendi kendinin" sonucu da değildir –o, Nietzsche'nin düşüncesinde uzlaşmayı sürekli reddetmeden kaynaklanır; çünkü derin düşünme *kendi* devamlılığına sahiptir. O her zaman ilk başlangıçlar dizinine bağlıdır. Böyle bir düşünce bilimsel düşünceden o kadar uzaktır ki, bu düşünceye karşıt oluğunu bile söyleyemez. Şimdi, güç istencine doğru düşünce-yolu Nietzsche'nin yegâne düşüncesine rehberlik ediyorsa, bilgi ve hakikat en aşırı özlerinde kendilerini düşündükleri zaman, öncelikle güç istencinin bir konfigürasyonu olarak kendilerini açığa vurmaları gerekir.

Nietzsche'nin hakikat kavrayışında kendine özgü bir muğlaklık olduğuna daha önce kasıtlı olarak birkaç kez değindik. Bu, Nietzsche'nin asla saklamak istemediği ama onun dipsiz doğasında hemen üstesinden gelemediği bir şeydir. Bu hakikatte doğru olan şeyin doğru olmadığını gördük; çünkü bu hakikatte doğru olan, değişmez olarak yeniden-sunulan şeyi, varlık olarak sabitlenmiş olanı ifade eder. Kaosa öncülük eden bakış açısında bu değişmez öğe, varolan şeyin bir sabitleme olduğunu gösterir; sabitleme kendiliğinden akan ve taşan şeyin bir inkârıdır; bu sabitleme gerçek olana yüz çevirir. Sabitlenmiş sabitleme olarak, doğru kendini kaosun inkârı yoluyla gerçek olanla uyumundan dışlar. Kaos bakımından böyle bir hakikatin "doğruluğu" kaosa uygun değildir; bu nedenle gerçek değildir, yanılgıdır. Nietzsche bunu alıntılanmış olan şu cümlede açıkça ifade eder: "*Hakikat, canlı varlığın bir türünün onsuz yaşayamayacağı bir tür yanılgıdır*" (*Güç*

İstenci, 1885, s. 493). Bu ifadenin bir önceki tartışmamızdan sonra yeterince açık ve net olması gerekir.

Yine de bu ifadeyle ilgili belirsiz olan nedir? Hakikatin bir tür yanılgı olarak sarih belirlenimi sıradan ve tek-yönlü vasat düşünmeye karşıdır; Greklerin dediği gibi bu bir *paradoxon*dur. Hakikatin tekrar ve tekrar bir yanılgı, yanılsama, yalan ve görünüş olarak yorumu son derece açıktır. Biz sadece bir ve aynı olan şeyin ikili ve farklı anlam bakımından düşünülmesiyle ortaya çıkan belirsizlikten söz edebiliriz. Özsel bir belirsizlik –sırf düşüncenin ve söylemin kayıtsızlığına dayanmaz– sadece aynı şeyin ikili anlamının kaçınılmaz olduğu yerde var olur.

Ancak burada hakikatin "bir tür yanılgı" olduğu açıktır. Ve yanılgı, hakikatin gelip geçiciliğini ve gerçek olanı ıskaladığını öne sürer. Kesinlikle ve bu nedenle yanılgı, hakikati yol kenarında bırakır.

Keşke hakikat yanılgıda bizi sürekli ve her zamankinden daha zorlayıcı bir şekilde istila etmeseydi –ve (esasen gerçekte olduğundan daha da fazla yanılgıda!) özünde gerçekte olduğundan daha da çok yanılgıda! Yanılgı, gerçeğe ve hakikate bağlıdır; eğer yanılgı var olmasaydı, nasıl yanlış olabilirdi, hakikati nasıl ıskalardı? Bütün yanılgılar, ilk olarak hakikatte, –yani onun özünde– gelişir. Bu nedenle Nietzsche hakikatin bir tür yanılgı olduğunu açıkça ifade ettiğinde, bu kavrayışta "yanılgı" üzerine düşünmesi de gerekirdi: Hakikati ıskalama, hakikatten uzaklaşma.

Yanılgı olarak ifade edilen hakikat, sabit ve değişmez olarak tanımlanır. Yine de bu tür yanılgı hakikati zorunlu bir şekilde gerçek olanla, yani kaos olanla ile uyumu açısından düşünür. Yanılgı olarak hakikat, hakikati ıskalar. *Hakikat hakikati* ıskalar. Yanılgı olarak hakikatin sarih temel tanımında, hakikat zorunlu olarak iki kez düşünülür ve her defasında farklı bir biçimde, bu nedenle muğlak bir biçimde: İlkinde değişmeyenin sabitlenmesi olarak ve ardından gerçeğe uygunluk olarak. Sadece uygunluk olarak hakikatin bu özsel temelinde değişmezlik olarak hakikat bir yanılgı olabilir. Burada yanılgı kavramının altında yatan hakikatin özü antik zamandan beri metafizik düşüncede gerçeğe uygunluk ve uyum anlamında, homoiōsis olarak belirlenmiştir. Uyumun kopyalama ve taklide uygunluk anlamında yorumlanması gerekmez. Nietzsche kopyaya uygunluk anlamında hakikat kavramını reddettiğinde ve haklı olarak, bu nedenle gerçek olanla

uyumluluk anlamında hakikati reddetmek zorunda bile değildi. Görüldüğü gibi Nietzsche kesinlikle bu geleneği ve hakikatin en asli özsel belirlenimini reddetmez. Daha ziyade bu gelenek, sanatın aksine, sabitleme olarak hakikatin özünü yerleştirmek için bir rehberdir ki, bu, dönüşüm olarak kendi olanakları ve varolan şey ile bir *uyum*dur. Tam da varolan şeyle bu uygunluğun *temel*inde dönüşüm olarak sanat *en yüksek* değerdir. Ancak Nietzsche burada sanatın kendi yapılarını "hakikat" üzerine değil, benzerlik üzerine kurduğundan söz eder. Nietzsche sanat eserinin, biçime bağlı olarak *sabitlenmek* zorunda olduğunu ve böylece benzerlik haline geldiğini de ifade eder, her ne kadar "benzerlik" yaşamın daha yüksek olanaklarında alevlenip, parlasa da, yani ışık saçsa da. Işık saçan benzerlik kavramı da belirsiz hale gelir.

Şimdi ikili çapraz bir belirsizlik içindeyiz: Varolanların sabitlenmesi olarak hakikat (yanılgılı hakikat) ve varolan şeyle uyum olarak hakikat. Yine de *sanat*ta ulaşılan varolan şeyle uyum benzerliktir, yanılsama olarak benzerlik (sabitlenmiş eser kendiliğinden oluşan şey değildir) *ve* bu benzerlikte yeni olanakların parlaması olarak benzerlik. Tıpkı yanılgı olarak hakikatin uyum olarak hakikate ihtiyaç duyması gibi, ışıma olarak benzerlik de yanılsama anlamında benzerliğe ihtiyaç duyar. Bütün bunlar çok karışık gibi görünüyor ama kafa karıştırıcı olduğu söylenemez ve hatta hakikat ile benzerliğin *özü*nü ve onların karşılıklı ilişkilerinin *bütün yapı*sını *olgusal* düşünmemiz ve böylece ayırt etmemiz şartıyla onların kendi bağıntılarında anlaşılması kolaydır denebilir.

Ancak yanılgıyla kavranan hakikatte, hakikat aynı zamanda uyum anlamında varsayılıyorsa ve eğer böyle bir hakikat benzerlik ve yanılsama olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman her şey nihayetinde yanılgı ve benzerlik olmaz mı? Bütün hakikatler ve hakikat türleri sadece çeşitli "yanılgılar"ın türleri ve aşamalarıdır (krş. *Güç İstenci*, s. 535). Öyleyse aslında hakikatler ve hakikat yoktur. Her şey farklı biçim ve aşamalarda yanılsama ve görünüştür.

Bu aşırıya gitmek gerekiyor. Aşırı hiç değildir –hiçbir dayanağı olmayan bir düşünceyi düşünmek gibi– ve burada kendini ilan eden "nihilizm" karışık düşüncelerin kuruntusu (*phantasm*) değildir. Bu daha çok metafiziksel olarak kavranan "hakikat"in son olası özüne ulaştığı aşırı noktanın kabulüdür. Nietzsche aşırı temel noktaya giden bu yolu ne kadar da açık kavrıyor, bu derin faaliyetin tarih

açısından kapsamını metafiziksel hakikatin özünün dönüşümünü araştırdığı yönde ne kadar da çabuk hesaplıyor –bunların hepsi *Güç İstenci*'nde yer alan bir pasajda gösterilir (*Güç İstenci*, s. 749; Bahar-Güz, 1887; gözden geçirilmiş hali Bahar-Güz, 1888[4]). Nietzsche'nin hakikatin özüne yönelik düşünce-yolunda gerçekten sonuna kadar yürüdüğümüzde, elbette onu sadece anlamış olacağız; çünkü *henüz* orada değiliz, her şeyin zamanla çözülüp yitmesine ve kendini yok etmesine ve böylece hakikat yorumunun daha da ötesi mümkün görünmüyor olmasına rağmen.

Doğru-olarak-kabul edilen hakikat yanılgıdır, *zorunlu* yanılgı da olsa. Oluş ile uyumlu olan hakikat, yani sanat benzerliktir, *dönüşen* bir şey de olsa. Sonsuza dek geçerli ve kendinde aynı kalan şey anlamında "gerçek dünya" yoktur. Her şey için tanımlayıcı ve ilk olan şey olarak gerçek dünya düşüncesi, boş hiçliği düşünür. Bu şekilde tasarlanan gerçek dünya düşüncesi ortadan kaldırılmalıdır; böylece geriye sadece *görünür* dünya kalır, kısmen zorunlu, kısmen dönüşen bir benzerlik olarak dünya: Temel formlar olarak hakikat ve sanat görünür dünyanın tezahüründe ortaya çıkar. Bu yanılsama dünyası hakkında ne denebilir? Gerçek dünyayı yok ettikten sonra *görünür* dünyanın bizim için halen devam ettiğini söyleyebilir miyiz? Eğer görünür dünyanın dışında başka bir şey yoksa şeyler nasıl oldukları gibi kalacak? Kalanlar *bu durumda* her şeyi, bütünü teşkil edemez mi? Görünür dünya kendisi için *yegâne* dünya değil mi? Onunla ilgili neye tutunmalıyız ve kendimizi onda nasıl sürekli kılacağız?

Bizim sorumuz şu: "Gerçek dünya" ortadan kalktıktan sonra "görünür dünya" ile birlikte şeyler nasıl var olmaya devam ediyor? Burada görünürlük ne anlama geliyor?

Görünürlüğe özgü kalıcılığın sağlanması bakımından yaşamın özünün izahı bizi yaşamın temel *perspektifsel* karakterinden bahsetmeye yönlendirir. Canlı olan daima her durumda bu ve benzeri şekilde sabitlenmiş bir dizi olanaklar perspektifinde kalır ve kendi varlığını sürdürür, gerek "doğru" bilgi olarak gerekse sanat "eseri" olarak. Her durumda bu sınırlama, ufuk çizme bir benzerlik kurmadır. Şekil almış şey gerçek gibi görünüyor; yine de *şekillenmiş* ve sabitlenmiş bir şey *olarak* artık kesinlikle bir kaos değildir ama *belirli* bir zorlamadır. Benzerlik "göreceli" olan

4. *W* II 2 (94), *Kritische Gesamtausgabe*, 12, 510; aşağıda 20. bölümde tartışılmıştır.

ufkun egemen olduğu belirli bir bakış'açısında gerçek perspektif alanından doğar. Bu doğrultuda Nietzsche *Güç İstenci*'nin 567 (1888) numaralı pasajında şöyle der:

Perspektif bu nedenle "görünüş"ün karakterini belirler. Sanki perspektif çıkarıldıktan sonra halen bir dünya kalacakmış gibi! Bunu yaparak *göreceliği* çıkartmış oluruz!

Ama şu soruyu sorabiliriz: Eğer *görecelik* çıkarılsaydı ne fark ederdi? Bu şekilde mutlak elde edilemez miydi? Göreceliğin yokluğu sürüyormuşçasına, fazlasıyla aranan mutlak, sahneye zaten girecektir. Ama Nietzsche için *göreceliği* kurtarmak neden bu kadar önemli? Görecelik ile ne demek istiyor? Yaşamın bir perspektif yaratması ve daima ileriye ve bir görüş açısından bakması esasına göre görecelik perspektifin aslından başka bir şey değildir. "Görecelik" burada, ufuk-benzeri perspektifler alanının, yani "dünya"nın yaşamın kendi "hareket"inin bir yaratımından başka bir şey olmadığını ifade eder. Dünya canlı olanın ve sadece *ne yin* ve *nasıl* ortaya çıktığının yaşam faaliyetinden meydana gelir. Bundan nasıl bir sonuç çıkar? Dünyanın yanılsaması artık benzerlik olarak anlaşılmaz. Nietzsche birkaç paragraf sonra şöyle der: "Burada görünüşten söz edecek bir hakkın gölgesi kalmaz." Niçin? Çünkü bir perspektif açma ve bir ufuk çizme kendinde varolan ya da asla varolmayan bir dünyaya, yani "gerçek" bir dünyaya uyum sağlamadan kaynaklanmaz. Eğer gerçek olan şeyle ilgili bir tahmin ve ölçüm artık yoksa, yaşam "hareket"inden ortaya çıkan dünya nasıl halen "benzerlik" olarak damgalanır ve kavranır? Bu imkânsızlık içgörüsüyle belirleyici bir adım atıldı ki, bu adım Nietzsche'nin uzun zaman önce tereddüt ettiği bir adımdı. Bu, *böylece* bütün basitliğiyle bildiği şeyi açığa vurması gereken bir bilgiye adımdı: "Gerçek dünya"nın ortadan kalkmasıyla "görünür dünya" da ortadan kalkar. Ama gerçek dünya ile birlikte görünür dünya da yıkılırken ve dolayısıyla böyle bir ayrım ortadan kalkarken geriye ne kalır? Nietzsche yaratıcı hayatının son yıllarında, 567 numaralı paragrafın bitiş cümlesinde yanıtlar: "Görünür dünya ile gerçek dünya karşıtlığı kendini 'dünya' ve 'hiç' karşıtlığına indirger." Hakikat ve benzerlik aynı konumdadır: Hakikat ve yalan aynı şekilde yerinden edilir. Başlangıçta hem hakikat hem de benzerlik hiçlikte çözülüp yitmiş görünür, bu çözülme yok oluş, yok oluş son, son hiçlik ve hiçlik de Varlıktan had safhada yabancılaşma anlamına gelircesine.

Bu şekilde düşünerek fazla acele etmiş oluruz. Yanılgı olarak hakikatin *zorunlu bir değer* olduğunu ve sanatsal dönüşüm anlamında benzerliğin hakikatle kıyaslandığında *en yüksek değer* olduğunu unutuyoruz. Burada zorunluluk yaşamın temel faaliyetine ve temel alanına ait olma anlamına geldiğinden, eğer böyle bir aidiyet "değer" kavramını oluşturuyorsa, o zaman değerin derecesi *ne kadar yüksek* olursa, temsil ettiği zorunluluk o kadar derin olur.

Heidegger'in Nietzsche'si[1]

Michael Allen Gillespie

Deliliğin uçurumuna yuvarlandığından beri geçen yüzyılda Nietzsche'nin arazisini geçmek isteyenlere onun düşünce dağı, aşılmaz bir engel oluşturmuştur. Birçok kişi bu sarp zirveye tırmanmak istemiş, sadece birkaçı zirveye yaklaşmış, ancak hiç kimse zirveyi fethedememiştir. Bu yüzden de Nietzsche'nin düşüncesinin uzandığı engin manzarayı hiç kimse tarif edememiştir. Esas itibariyle elimizde kalanlarsa dağ eteklerinin sınırlı keşfi, bu yüksek dağın uzaktan betimlenişi ve bu gücün ötesine tırmanmayı hedefleyen, bu yüzden de anlamsızlığın derinliklerine dalan bir sürü başarısızlıktır.

Nietzsche'nin dağına tırmananlar arasında kimse Martin Heidegger'i *bulamaz*; çünkü Heidegger, daha Nietzschecidir ve onun "Öğrenci, öğrenci olarak kalmak istemiyorsa öğretmenini yadsımalıdır" hükmünün farkındadır. Bu yüzden Heidegger, Nietzsche'nin dağının zirvesine çıkmak için değil, kendi sarp kayalıklarına yol almak için kökensel olarak Nietzscheci bir yol izlemiştir. Heidegger'in Nietzsche okuması, dar anlamda bir "yorumlama"dan ziyade, bir *Auseinandersetzung** (hesaplaşmadır), iki zirveyi birbirinden ayıran bir körfezin karşı yakasındaki "münzevi ruhlu" bir dostla yapılan bir diyalog veya tartışmadır.

Heidegger ve Nietzsche'nin gördüğü büyük bir kutsal/göksel olayın anlamı ve onların altındaki vadide yaşayan insanlar için önemi, bu tartışmanın konusunu oluşturur. Bu olay, Tanrı'nın ölümü

1. Michael Allen Gillespie, "Heidegger's Nietzsche", *Political Theory*, Cilt 15, Sayı 3, Ağustos, 1987, s. 424-35.

* *Auseinandersetzung* kavramını ilerleyen bölümlerde, bağlama göre, "karşılaşma, çatışma, ayırma" anlamına gelecek şekilde de kullandık. (ç.n.)

diye adlandırdıkları şeydir ve sonucu da nihilizmdir. Tanrı'nın bu ölümü, 19. yüzyılın başlarında Hegel, Jacobi ve Jean Paul (Richter) gibi düşünürler tarafından zaten ilan edilmişti ama bu düşünürler, olayın tam anlamıyla tarihsel önemini anlamadılar. Ancak Nietzsche ve Heidegger, bunu Batı tarihinin en büyük olayı olarak kabul ettiler. Nietzsche, bu olayı *Şen Bilim*'de (§ 343) şöyle duyurdu: "Bir güneş batmış gibi görünüyor ve kadim derin bir inanç şüpheye dönüşmüş durumda. Ahlaki ve politik bir düzlemde bu; yıkımın, felaketin, bozulmanın uzun bir bolluğu ve sırası anlamına gelir... terörün korkunç [bir] mantığı... Muhtemelen henüz dünyada hiç gerçekleşmemiş güneşin bir kasveti ve tutulması." Yine de Tanrı'nın ölümü ve nihilizm, Nietzsche'ye göre basit bir olumsuzluk sayılamaz. "Gerçekten de, biz filozoflar ve 'özgür ruhlar', 'yaşlı Tanrı'nın öldüğü' haberini duyduğumuzda, sanki yeni bir şafak parlıyormuş gibi hissedeceğiz... en sonunda ufukta yine özgür görüneceğiz. Belki de henüz böyle bir 'açık deniz' olmamıştır." Nihilizmin yol açtığı yıkım ve çöküş bu yüzden eşsiz bir ihtimale, yeni bir düşünce tarzı ihtimaline, yeni bir insan türüne ve bir "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ne bağlıdır.

Genel anlamda Heidegger, Nietzsche ile hemfikirdir. Nihilizm, Varlığın tamamıyla unutulduğu "dünyanın gece yarısı"dır, "varolanların karanlığa gark oluşu ve karmaşa çağıdır, insanlığın şiddetinin ve umutsuzluğunun, istenç bozukluğunun ve acizliğinin çağıdır, burada sınırsız acı ve ölçülemeyen üzüntü Dünya'nın koşulunu ilan eder" (*Ng* 2: 392; *Ne* 4: 245).[2] Diğer yandan, nihilizm düşünmenin eski kategorilerinin hepsinden vazgeçme olanağı sunduğu için dünyayı daha özgün bir şekilde tecrübe etme ihtimaline yol açar. Böylece, Batı uygarlığının en başından beri ilk defa insan varoluşuyla bu şekilde uzlaşmaya varma ve dolayısıyla daha özgün bir ahlaki ve politik yaşam keşfetme ihtimali mümkün olabilecektir. Yine de bu genel anlaşmanın ardında, insan yaşamının anlamı olduğu kadar nihilizmin sonuçları ve kökeniyle ilgili azımsanmayacak derin farklılıklar da yatar. Nitekim Heidegger'e göre, Nietzsche'nin "cevabı", insanı sadece nihilizmin daha da derinine iter. Asıl konu: İnsan, Nietzsche'nin öğrettiği gibi kendisini dünyanın efendisi mi yapacak, yoksa Heidegger'in öne sürdüğü gibi dünyayla ve hemcinsleriyle tamamen farklı bir

2. Almanca ve İngilizce baskılarına sırasıyla *Ng* ve *Ne* olarak atıf yapacağım. Referanslar bölüme ve sayfayadır.

ilişki kurmak için bu efendiliği tamamèn bırakacak mı? (*Ng* 2: 262; *Ne* 3: 191)[3]

Nietzsche'nin Heidegger için önemi, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı tamamlama olanaksızlığına ve Nasyonal Sosyalizm deneyimine bağlıdır. *Varlık ve Zaman*'ın amacı, tarihsel bir varlık olarak insanın, soruşturma yoluyla Varlık ile zamanın birliğini görünür kılıp, bu sayede de Varlık ile zamanın zıtlığını esas alan Batı ontolojisi ve düşüncesini tam tersine çevirmeyi başarmaktır. Heidegger, bu projesini tamamlayamadı; ancak kendisinin açıkladığı gibi, düşünmek ve yazmak zorunda kaldığı dil, alaşağı etmek istediği metafizik kategorilerin yıkımıyla şekillendi ve engellendi.[4] Başka bir deyişle, *Varlık ve Zaman* projesinin tamamlanması, Batı düşüncesinin temelini oluşturan metafizik kategorilerin yıkımını gerektirdi. Ancak Nietzsche böyle bir yıkımı zaten göze almıştı. Nietzsche'nin yolunun bu kısmı, Heidegger'e önünde bekleyen engellerin etrafından geçen bir yol sunmuş gibi görünüyor. Ancak, Nietzsche'nin yolu, Heidegger'in görüşüne göre Nazizmdeki Batı düşüncesinin belirsiz sonuyla ilişkiliydi.

Sokrates öncesi düşünceyle başlayan Batı, teknolojinin nihilist hegemonyasıyla makinelerin, bürokrasinin ve modern yaşamın yapılarının altında yatan bilimsel ve araçsal rasyonalizmin hâkimiyetiyle birlikte doruğa çıkar. İlk olarak teknoloji, doğanın insan aklıyla yer değiştirmesini hedefleyen özgür insanlığın ellerinde yalnızca bir araç gibi görünmektedir. Ancak insan kendisini kısa zamanda özgür bıraktığı bu güçlere tâbi halde bulur: Teknoloji, insanın doğal gereksinimden kurtulmasıyla sonuçlanmıyor, aksine dünya hâkimiyetinin insandan teknolojik aletlere geçmesiyle sonuçlanıyor. 1930'ların başında Heidegger, teknik aklın iki büyüğü Amerika ile Sovyet Birliği'nin arasına Avrupa'nın, hatta insanlığın son umudu olarak Almanya'nın da katılacağına inanmıştır. Nihilist teknolojinin karşısında, insanlık ancak Varlıkla bir bütün olarak yeni bir ilişki kurulursa korunabilirdi. Bu yeni ilişkinin modeli, Ernst Jünger'in *The Worker*'da sosyalist ve Nietzscheci iddiaları birleştirdiği, Heidegger'in en

3. Bu soru ve genel olarak Heidegger'in Nietzsche'yle olan ilişkisi için Otto Pöggeler'in mükemmel kitabına bkz. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, s. 104-35.

4. Martin Heidegger, *Seminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le Professeur Martin Heidegger*, Roger Munier, Paris, 1969, s. 28.

azından kısmen Nazilerce temsil edildiğine inandığı bir modeldi. Burada kastettiği, "içsel hakikat ve bu hareketin (daha açık ifade edilirse, dünya teknolojisi ile modern insan arasındaki karşılaşma) büyüklüğüdür."[5] Bu hususta Nietzsche'nin önemi aşikârdır. Nazilerin bu yöndeki başarısızlığı ve sonradan Heidegger'in, onları teknolojik nihilizmin daha da berbat bir şekilde tezahürünü temsil edenler olarak tanımlaması, onu bu pozisyondan gittikçe daha fazla uzaklaştırmıştır. *Spiegel* röportajında açıkladığı gibi, Heidegger'in Nietzsche ile hesaplaşması (*Auseinandersetzung*), bu yüzden Nazizmle bir hesaplaşmadır da.[6]

Bu *Auseinandersetzung* kaydı, 1936-1946 yılları arasında yazılan Heidegger'in *Nietzsche*'sinde fazlasıyla tutulmuştur. Kitap, 1961 yılına kadar Almanya'da basılamamıştır, ama şu an büyük bir kısmı İngilizcede mevcuttur. Almanca ve İngilizce baskıları arasında çok önemli farklılıklar bulunmaktadır. Almanca baskısı, Heidegger'in "Önsöz"de açıkladığı gibi, 1930'dan 1947'deki *Hümanizm Üzerine Mektup*'a kadarki düşünce izleğini takip eder. İki cilttir. İlk cilt, Nietzsche'nin düşüncesinin ana temalarını yeniden kurarken, ikinci cilt, Heidegger'in gerekli olduğuna inandığı yeni başlangıca giden yolu göstermek için Nietzsche'nin düşüncesini Batı düşüncesi içinde bir bütün olarak konumlandırmayı amaçlar (*Ng* 1: 258-9; *Ne* 2: 8). İngilizce baskısı dört cilttir. İlk üç cilt, Almanca birinci cildindeki materyale ek olarak Almanca ikinci cildindeki "Nietzsche'nin Metafiziği" ve 1954'te ayrı olarak Almanca basılan "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir?" adlı kısa makalelerini de içerir. İngilizce dördüncü cildi, Almanca ikinci cildinden "Avrupa Nihilizmi" ve "Varlık Tarihinin Belirlediği Nihilizm" gibi makalelerini içerir. Almanca ikinci cildin son yarısı dahil edilmemiştir. Bu materyal başka bir yerde yayımlandı; bu yüzden yayımcının, zaten muazzam bir baskıya başka bir cilt daha tahsis etmekte isteksiz olması şaşırtıcı değildir. Ancak bu ihmal talihsiz bir durumdu, çünkü Heidegger'in asıl niyetinde tahribata yol açmaktaydı. Bir *Auseinandersetzung*dan çok, yorumlama görünümünde bir iş sunuyordu. En nihayetinde tartışmaya yol açan şey, nihilizm sorusuna sunulan çözüm ve onun karakteriydi ve bu yalnızca İngilizce baskısı aracılığıyla belirsiz bir biçimde görülebiliyordu.

5. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, 1959, s. 199.
6. Martin Heidegger, "Nur ein Gott kann uns retten", *Der Spiegel* 23, 1976, s. 204.

Çıkarılan bu önemli kısım haricinde, editör ve çevirmenler iyi bir iş ortaya koymuşlardır. Çevirilerin geneli mükemmel, hatta en zor ve belirsiz pasajlar bile oldukça iyi çevrilmiş. Bazen değişken olmasına rağmen, editör yorumunu içeren başyazı da epey faydalı. Metindeki bölümler neredeyse mekanik derecede apaçıkken, bağlamın bölümleriyse çoğunlukla mükemmel. Ama metinden türetilen sorulardaki kısımlar oldukça spekülatif ve kişisel. Dolayısıyla bu baskı, Heidegger'in Nietzsche yorumunu İngilizce konuşan okura genel olarak iyi bir şekilde sunuyor.

Yine de Heidegger'in amacı, Nietzsche'nin dağına tırmanmak değil, kendisi için yukarıya uzanacak bir yol bulmaktı. Bu yüzden Nietzsche ilgisi akademik değil, felsefiydi. Nihayetinde de Heidegger'in amacı Nietzsche'yi yorumlamaktan ziyade, nihilizm sorununa, "Nietzsche" mahlasını taşıyan "meseleye düşüncemizin girmesine izin vermek"ti (*Ng* 1: 9; *Ne* 1: xv).

Heidegger'in Nietzsche'ye dönmesindeki sebep, onun 1933'teki "Freiburg Üniversitesi'ndeki Rektörlük Konuşması"nda oldukça açıktır. Nazi döneminin ilk aylarında ortaya çıkan bu yazı, insan varoluşunun belki de büyük bir dönüşümün eşiğinde olabileceğini öne sürmüştür. Burada Heidegger, "Tanrı'yı arayan son Alman filozof" Friedrich Nietzsche'nin "Tanrı öldü" iddiasının dünya-tarihi açısından önemini tartışmaktadır.[7] Heidegger'e göre, Nietzsche bununla insanın yalnızca fiziksel nesnelerin dünyasına, içine ilahi bir amaç veya gerekçenin dahil olmadığı, ancak teknik bir rasyonaliteyle idare edilen bir dünyaya terk edildiğini kastederdi (*Ng* 1: 11, 155, 471; *Ne* 1: 3, 2: 3, 207-8). Görünen o ki, bu, Heidegger'in beklediği büyük dönüşümün kökenidir: Tanrı'nın ölümü ve dünyadaki teknolojinin yükselişi ayrılmaz bir şekilde birbiriyle ilgilidir ve Almanya'daki politik dönüşüm için muhakkak önem arz eder. Bir açıdan nihilizm sorunu Nietzsche için politik olmasına rağmen, Heidegger'e göre özünde *gizlenmiş Tanrı*'nın –*deus absconditus*– teolojik problemidir ve Nietzsche'nin öğretisi de negatif teolojinin bir çeşididir –içinde her ne kadar Hıristiyan Tanrı'sı olmasa da (*Ng* 1: 353; *Ne* 2: 95). Bu, Heidegger'in, Nietzsche üzerine verdiği dersler döneminde yazdığı, ama ayrı basılan makalesi "Nietzsche'nin Sözü, 'Tanrı Öldü'"de daha açık görülür. Bu makalede Heidegger, bizimki de dahil bütün Batı kültürlerinin

7. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Korn, Breslau, 1933, s. 12.

kutsal ile insan arasındaki ilişki tarafından kısmen belirlendiğini tartışır. Nietzsche, bizim görünüşte ateist dünyamızın teknik uygarlığıyla ilgili gerçeği bu bağlamda açıkça ifade eder. Esasen bu dünya yalnızca bilim ve teknolojinin pozitif başarılarıyla değil, aynı zamanda Tanrı'nın yokluğuyla da oluşturulmuştur. Eğer Tanrı'nın ölümü Nietzsche'nin inandığı gibi bizim için merkezî bir gerçekse, o halde biz Tanrı'dan ve dinden kurtulmadık, aksine *gizlenmiş Tanrı*'ya –*deus absconditus*– ayrılmaz şekilde bağlandık. Heidegger'in görüşünde, Nietzsche'nin aradığı ve sonunda bulamadığı işte bu Tanrı'dır; çünkü Nietzsche, kendini Batı düşüncesinin metafizik yapılarından kurtaramamıştır.

Nietzsche'nin böyle bir görünümü, onun birçok iddiasına ve Nietzsche öğretisinin genel tabiatına karşı çıkmaktadır. Nietzsche kendisini bir metafizikçi olarak görmez, aksine metafiziğin yıkıcısı olarak görür. Dolayısıyla, Heidegger, Nietzsche'nin Batı düşüncesinin geleneksel çerçevesi içinde kaldığını göstermeliydi. Bu, onun derslerinin başlama noktasıydı. Bu iddiaya en temel engel, Nietzsche'nin çalışmalarında kavramsal bir kesinlik olmayışıdır, eserleri felsefeden çok şiire daha yakındır. Heidegger, Nietzsche'nin basılmış tüm çalışmalarının, *Güç İstenci* adlı tamamlanamamış gerçek ve "sistematik" eserine yalnızca bir hazırlık olduğunu öne sürer. Heidegger'e göre bu çalışma, Nietzsche'nin gerçek öğretisini yansıtacaktı. Bu yüzden onun ilk görevi, Nietzsche'nin notlarından ve taslaklarından hareketle bu çalışmayı yeniden düzenlemekti; diğer bir deyişle, Nietzsche'nin düşünülmeyen düşüncesini, düşüncesinin açıkça söylenmeyen metafizik "özü"nü yeniden düşünüp ele almaktı (*Ng* 1: 32-3; *Ne* 1: 24).

Bu adımın yorumsal riskleri yok değil elbette. Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ni tamamlayamamasının sebepleri açık değildir. Heidegger, akıl hastalığının onu engellemiş olabileceğini, bu eserin gidişatını düşünmekte başarısız olmuş olabileceğini ya da Nietzsche'nin onu metafiziğe götürecek böyle bir adımı öncesinde fark edip o adımı atmaktan vazgeçmiş olabileceğini farz ediyor. Bu yorum, sahiden de Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki birçok şeyi eserden çıkarmış olmasıyla desteklenmektedir. Dahası, Nietzsche'nin yazılı eserlerine hazırlık niteliğinde bir özellik atfetmek tek başına yeterli olmaz. Heidegger'in, Nietzsche'nin basılı eserlerinin sadece bir hazırlık olduğunu ya da *Nachlass*'ından yararlanılarak ulaşılan sonuçlarla ters düşmediğini göstermesi gerekir. Heidegger'in *Nietzsche*'si, Batı

metafiziğinin zirve noktasıdır; Heidegger'in metafiziksel problem olarak gördüğü şeye, yani bir Tanrı veya varolanların Varlığının, varlıkların temeli ve etik-politik düzenin kurucusu Hıristiyanlığın Tanrı'sının ölümü yerine geçmesi durumuna metafiziksel bir çözüm bulmanın son büyük çabasıdır. Heidegger ders dizilerinin ilkinde bu konuyu şu alıntıyla meydana çıkarmıştır: "Neredeyse iki bin yıldır tek bir yeni Tanrı çıkmadı!" Burada vurguladığı şey, Nietzsche'nin Batı insanının tanrılar yaratma konusundaki başarısızlığına duyduğu ilgidir. Bu başarısızlık, aynı kaynaktan türeyen yaratma ve devam ettirme konusunda, Batı insanının tanrıları sürdürememesinin kaynağının bir göstergesidir.

Nietzsche'nin bakış açısıyla insanın Tanrı yaratan gücünün gerilemesinin kaynağı, Greklerin trajik çağını akıl ve felsefe lehine karakterize eden sanat ve şiirin Sokratesçi-Platoncu şekilde reddedilmesinden kalmadır; diğer bir deyişle bu terk ediş, Varlık ve ebedi formların değişmeyen dünyası lehinde, oluş, yıkım ve yaratıma dönmüştür. Bu yüzden, trajedinin yücelttiği ve dayanılabilir kıldığı gerçek dünya, "görünen" dünya olarak karakterize edilir ve felsefi imgelemle oluşturulmuş dünyaysa "gerçek" dünya, yani gerçeğin kaynağı haline gelir. Hıristiyanlığın kurumsallaştırdığı felsefenin şiir üzerindeki hegemonyası, Nietzsche'ye göre halk için yalnızca Platonculuktur. Ama akıl, sterildir ve şiirin felsefeye tâbi oluşu bu yüzden insanın tanrısal yaratım gücünü nötrleştirir. Ancak, felsefeyi, Hıristiyanlığı ve onların devam eden nesli olan bilimi karakterize eden gerçek üzerindeki vurgu, bu metafizik dünya görüşünü altüst etmektedir; çünkü Tanrı ve Varlığın sadece hayal ürünü olduklarını açığa vurur. Bu da zamanla Nietzsche'nin görüşünün sarih nihilizme varmasıdır. Nihilizmi aşmak, bu yüzden Hıristiyanlığın ve metafiziğin reddini ve güç istencinin en güçlü formu olan sanatla kabulünü gerektirir. Nietzsche için sanat, bu yüzden nihilizme tam bir ters akım oluşturur; çünkü üstinsanın "büyük üslûbu" bütün değerlere yeni değerler biçecek, yeni tanrılar, yeni bir etik, yeni bir politika ve yeni bir insan yaşamı tarzı getirecektir.

Sanatın bu dünyevi-formu, temelde politiktir, o "büyük politika" halka hedef ve doğrultuları sunarak, o halkın temel oluşumuna asıl şeklini verir (*Ng* 1: 629; *Ne* 3: 132). Nietzsche'ye göre bu politika özellikle gereklidir, çünkü mevcut değerler yalnızca aldatıcı görünümlerdir (*Ng* 1: 629; *Ne* 3: 132). Sadece *üstinsan*ın

bütün bu değerleri yeniden değerlendirmesiyle politika yeniden kurulabilir. Ancak bu üstinsan, Heidegger'in gördüğü gibi, yalnız çalışan ve insanlıktan uzak duran kozmopolit bir sanatçı değildir. "Büyük üslûp" yalnızca "insanın tam tarihsel insan Varlığının belli düşünceler formundaki birliği" içinde bilinir hale gelir (*Ng* 1: 185; *Ne* 1: 158). Heidegger burada Nazi çarpıtmalarına karşı Nietzsche'yi savunma konusunda oldukça dikkatli. Bu sanatın politik uygulaması, "ne başka uluslardan tecrit ne de onların hegemonyası anlamına gelir" (*Ng* 1: 185; *Ne* 1: 158). Bu "büyük üslûp", bir "estetik kültür değildir" ve "büyük politika", "emperyalizmin sömürgeci güç politikası" değildir (*Ng* 1: 185; *Ne* 1: 158). "Büyük üslûp ve büyük politika", diye sonlandırır Heidegger, "tanrılara karşı Varlığı Olumlama"nın hazırlığıdır ve üstinsan "Varlığı yine bir zeminde –bilgi kesinliği ve büyük yaratım üslûbuyla– temellendiren insandır" (*Ng* 1: 254; *Ne* 1: 220).

İlk başlarda bu durum Heidegger'in, Nietzsche'nin öğretisinde olumlu bir yön gördüğünü gösterirken, Heidegger sonraki derslerde Nietzsche'nin sanat düşüncesinin metafiziğin sınırları içinde kaldığını ve bu yüzden nihilizmi aşmak için yeterince radikal olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Heidegger, devam eden dersleri boyunca gittikçe kendisini Nietzsche'den ayrıştırmıştır. Heidegger, Nietzsche'nin güç istencine verdiği önemin Greklere bir dönüş olmadığını, varolanların Varlığını istenç olarak anlayan modern düşüncenin zirve noktası olduğunu düşünmektedir (*Ng* 1: 44-6; 2: 141-92; *Ne* 1: 34-6; 4: 96-138). Ayrıca, Heidegger, Nietzsche'nin Platon'un düşüncesindeki sanat ile felsefe ilişkisini yanlış anladığını ve bunun sonucu olarak da onun Platonculuk olarak algıladığı şeyin ters çevrilmesinin aslında sadece Platonculuğun doğru anlaşılması kapsamında/içerisinde bir ters çevrilme olduğunu göstermeye çalışır. Heidegger'e göre sanat, Nietzsche'nin anladığı gibi, Batı düşüncesinin nihilizmini aşamaz, çünkü o hâlâ düşünce kategorileriyle sınırlıdır. Yaratıcılığın büyük üslûbu, bu yüzden Varlığı ölümsüz varlık olarak yeniden tanımlamak için gerekli metafizik bir çabadır. Bu da ebedi bir dönüş anlamına gelir.

Heidegger'e göre bu ebedi dönüş, Hıristiyanlığın Tanrı'sının kayboluşunun bıraktığı boşluğu doldurmakla görevli yeni Tanrı, nihilizmle ortaya çıkan büyük bir soruya Nietzsche'nin yanıtıdır. Heidegger'in görüşünün ayrılma noktası, Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'deki bir aforizmasındadır (§ 150): "Kahramanın

etrafındaki her şey trajedi olur; yarı-Tanrı'nın etrafındaki her şey satir oyunu olur; Tanrı'nın etrafındaki her şey –nasıl? Belki de 'dünya' olur." Bu aforizma, Tanrı'nın ölümü iddiasının ışığında anlaşılmak zorundadır; eğer Tanrı öldüyse, o zaman her şeyin bir dünya haline gelebileceği ilahi hiçbir alan kalmamış demektir. Nihilizmi aşmak için, Nietzsche'nin görüşünde bütünün bütünlüğüne yeni bir dayanak bulmak, yani kaostan yeni bir bütün oluşturabilen yeni bir Tanrı gereklidir. Bu yeni Tanrı, aynının ebedi dönüşüdür (*Ng* 1: 260; *Ne* 2: 10).

Ebedi dönüş, güç istenci de dahil başka her şeyin bir kenarda durduğu, esas düşüncedir. Ama bu düşüncenin deneyimi belirsizdir. Yaşamın esas gizini ortaya çıkaran "büyük özgürleştirici" Nietzsche, *Şen Bilim*'de (§ 324); "yaşamın, bilenlerin bir deneyi olması" gerektiğini vurgularken, (*Ng* 1: 7; *Ne* 1: xv), *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (§ 56) eserindeyse neredeyse Zerdüşt'ü öldüren en kötü ve şeytani düşünceden bahsederek, dehşet verici *circulus vitiosus deus*u (kısır bir döngü) göstermiştir. Kısacası bu, Dionysos ismini taşıyan iradeli ("kendisini-isteyen güç istencinin Tanrı'sı") güç istenci Tanrı'sıdır (*Ng* 1: 467-8, *Ne* 2: 203-4).

Bu göndermeye rağmen Heidegger, Dionysos meselesine çok ağırlık vermez, onun yerine Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesinin panteist ve metafizik yönüne eğilir. Eugen Fink ve diğerlerinin vurguladığı gibi bu, Heidegger'in Nietzsche yorumlamasındaki ciddi bir boşluktur.[8] Aslında birileri, Heidegger'in Nietzsche'yi metafizik düşünür olarak karakterize edebilmesini sağlayan o müthiş unsurun önemini azaltmayı tartışabilir. Heidegger bu yüzden Nietzsche'nin büyük zaferi olarak kabul ettiği ebedi dönüş öğretisinin, onun en çok söylenen mağlubiyeti olmasını tartışabilir; çünkü bu öğreti, Nietzsche'nin nihilizmin kapısını açtığı büyük soruyu doğru bir çevreye yerleştiremediğini ve bu soruya metafizik bir cevapla geri dönmesini temsil ediyor. Bu anlamda, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi, son olası metafizik konumu temsil ediyor: Platon, Varlığı oluştan ayrı kurmaya çabalıyor, Nietzsche ise "oluşu Varlığın karakteriyle mühürlemeye/damgalamaya çalışıyor" (*Ng* 1: 656; *Ne* 3: 156). Nietzsche'nin düşüncesinde Dionysosçu unsurun daha derin bir araştırması elbette farklı bir sonuca götürür. Hatta Heidegger'in kendisinin kurmaya çabala-

8. Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

dığına benzer, Varlığın gizemine doğru heyecan verici bir açıklık düşüncesine de pekâlâ yönlendirebilir. Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesini metafizik bir özde ve statüsünü de son olası metafizik konum olarak göstermesi, Varlık tarihi olarak Batı düşüncesini yeniden yorumlamasına dayanır. Heidegger, İngilizce baskısına dahil edilmeyen Nietzsche ciltlerinin o bölümlerinde bu tarihin ana hatlarını belirtmiştir. Nietzsche, Batı düşüncesini merak, düşünce ve felsefeyi davet eden varoluşun kökensel gizeminin ve Varlık sorununun Sokrates öncesi deneyimle başladığını düşünür. Batı geleneği içerisinde, bu soru "Varlık nedir?" sorusuna dönüşür ve bu yolda Batı düşüncesini belli cevaplara ve Varlığın belli bir şekilde anlaşılmasına götürür. Bu zamana kadarki düşünce bu cevapları doğurmuştur, ancak Varlık sorununun kendisinden yüz çevirmiştir. Bu anlamda, Varlık unutulmuştur ya da Heidegger'in iddiasına göre kabuğuna çekilmiştir. Bu, Batı tarihini karakterize eden ve nihilizmin kaynağı olan Varlığın gittikçe artan çekilmesi ve ihmalidir. Nietzsche'ye göre Tanrı öldü, çünkü insan artık yeni tanrılar yaratamıyor ve onları devam ettiremiyordu. Heidegger'e göreyse, tanrıların kendileri kabuğuna çekilmiş ve bu geri çekilme insanın durumunu da belirlemiştir. Burada Platon kararlıdır, çünkü ebedi mevcudiyet olarak Varlığın görünüş ve oluşunu birbirinden ayırt ederek, Varlık sorununa kesin bir cevap veren ilk kişidir. Çeşitli biçimlerdeki bu cevap, o zamandan bu yana Batı düşüncesinin çekirdeğini biçimlendirmiştir. Varlık, bütünüyle unutulmamıştır ancak her zaman edimsel, değişmeyen, ebedi vb gibi bir olumsuzlama olarak anlaşılmıştır. Bu şekilde, esas olarak gizemli karakteri, düşünme ve insan yaşamını yönlendiren kaynak biçimindeki rolü gitgide belirsizleşmiştir.

Heidegger'in Batı düşüncesi tarihi hakkındaki hesabı, Varlık ile varolan veya "gerçek" ve "görünen" dünya arasındaki ayrım üzerine kurulu olduğu için, Heidegger kabul etmekten hoşlanmasa da Nietzsche'yle paralellik gösterir veya ondan yararlanır. Ancak Heidegger, Nietzsche ve bütün Batı düşünürlerinin bu ayrımın kökenini yanlış anladıklarını ve böylelikle bu tarihin temel karakterini de yanlış anladıklarını göstermeye çalışmaktadır (*Ng* 1: 469; *Ne* 2: 205). Nihilizm, yalnızca kendini ortaya koyan istençli bir insanüstülükle üstesinden gelinecek insanlığın zayıflamasının sonucu değil, dünyayı insanın kendini ortaya koymasına açık bırakan Varlığın ve tanrıların kabuğuna çekilmesinin sonucudur.

Nietzsche'nin bu anlamda güç istencine vurgusu yalnızca doğayı insan istencine tabi kılan ve ona hükmeden modern projenin tamamlanmasıdır. Heidegger'in görüşünde, istencin Nazi yüceltmesi, Batı düşüncesinin bu son nihilist ilanının sadece hatalı bir yankısıdır. Bu yüzden, Nazilerin nihilizm ve Bolşevizm tanımlamasını "sadece yüzeysel bir düşünce değil, aynı zamanda ölçüsüz bir demagoji" diyerek ciddiye almamıştır (*Ng* 1: 436; *Ne* 2: 173). Teknoloji ve nihilizm; insanlardan, devletten ve kültürden bağımsızdır ve bu yüzden bütün sosyal, politik ve kültürel çözümler yetersiz kalmalıdır.

Ancak Heidegger, nihilizmin Nietzsche ve Nazizmde bütünleşmesinin onu aşmak için bir ihtimal sunduğuna inanmaktadır. Nietzsche ile birlikte, Platon'dan beri Batı tarihini karakterize eden Varlık ve varolan dualizminin, "gerçek" ve "görünen" dünyaların sonu gelmiştir. Nietzsche bunu insanlığın "büyük öğle vakti" olarak görürken, Heidegger'in gözündeyse "dünyanın gece yarısı"dır. Heidegger'e göre, bu dünya karanlığın tamamen derinliklerindedir, mutlak nihilizmin boşluğundadır; olasılık, Varlığın kendisinin deneyimi için ortaya çıkar ve bu yüzden etik ve politika için yeni bir dayanaktır. Bu olasılığın açığa çıkması, "Varlığın Tarihince Belirlenen Nihilizm" bölümünün muğlak ama derin bir konusudur. Heidegger'in görüşünde Varlık, varolandan, günlük dünyada karşılaştığımız entitelerinden tamamen farklı bir şeydir. Gerçek anlamda hiçbir şeydir. Bununla birlikte, o, varolanların Varlığı olarak anlaşıldığı için, her zaman varolanların olumsuzlanması olarak, böylelikle de varolanlar açısından anlaşılmıştır. Nietzsche'nin varolanlar ile Varlık arasındaki farkı yok etmesiyle nihilizmin tamamıyla açığa çıkması/görünmesi, dolayısıyla, hiçbir şeyin hiç-bir-şey olarak deneyimine ve Heidegger'in Varlık konusundaki hükümlerine imkân sağlamıştır. Dünyanın gece yarısında, ilk olarak bu dünyaya ait şeyleri, o şeyler olarak "görünür" kılan ışığın kaynağının bilincinde olmalıyız.

Bu dünyaya karşı uygun duruş, bu yüzden kendini ortaya koyma, Nietzscheci ve Nasyonal Sosyalist bir yol ya da bürokratikleşme ve ekonomik gelişmeyi vurgulayan teknokratik liberalizm yolu değil, Varlığın görünümüne ve tanrıların geri dönüşüne açık kapı bırakan hazırlayıcı nitelikte bir bekleyiştir. Bu yüzden Heidegger'in nihilizm karşısındaki model insanı, kendi dağının zirvesinden aşağıdakilere onlarla ne yapılabileceğini soran, sert ve acımasız

bir bakış atan Nietzscheci bir peygamber ya da fatih değil, tırmanamayacağı zirveler olduğunu bilen ve bu zirvelerde kılavuza açık bir çobandır (*Ng* 1: 658; *Ne* 3: 157-8). Heidegger, Nietzsche'nin hükmetmeye çabaladığı varoluşun kavram karmaşasını vurgulamasına büyük saygı gösterir ve bu gizemlilikte Nietzsche'nin ölmüş olduğuna inandığı tanrıların izlerini kavramaya çalışır.

Başta Heidegger, Nietzsche'nin yolundan etkilenmiş ve kendi yolunu tıkayan Batı metafiziğinin uçurumunun yanından geçip gitmek için birçok açıdan bu yolu kullanmışsa da, sonunda adımlarını başka bir varış noktasına çevirdiğini iddia eder. Ancak gerçekten de düşünce için yeni bir yol çizebildi mi? İşte burada ciddi şüpheler duyabiliriz. Heidegger bizi özgün düşünce için gerekli yeni bir başlangıca yönlendirdiğini iddia etmesine rağmen, Nietzsche'yi yeteri kadar anlayıp yorumlamış olsa da bunu sadece o bilebilir. Eğer anlamadıysa, onun dağına bilmeden tırmanarak ve onun olduğunu düşünerek Nietzsche'nin adımlarını takip etme tehlikesi taşıyor olabilir. Heidegger'in temel hermeneutik ilkesinin amacı, Nietzsche'nin metinlerinin gerçek anlamını düzeltmek/kurtarmak değil; "düşüncenin en üstün çabası"nı hazırlamak için onu bize bir ara vermesi hususunda kullanmaktır. Nietzsche'deki Batı düşüncesini ve Dionysosçu unsurun göreli ihmalini yorumlarken temel aldığı "gerçek" ve "görünen" dünyanın Nietzscheci ayırımını sessizce benimsemesi de bu konuya daha fazla ağırlık katabilir.

Heidegger düşünme için yeni bir yol çizmiş olsa bile, bütün pratik amaçlarının Nietzsche'ninkilerden önemli ölçüde farklı olup olmadığını sormaya hakkımız var. Şüphesiz, Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci kavramına içkin olan kendini ortaya koyma öğretisinin, bu öğretinin Naziler tarafından benimsenmesini ve bayağılaştırılmasını sağladığı kadar, nihilizmin en karanlık derinliklerini temsil ettiğini de iddia eder ve onun yerine yeni bir açığa vurma beklentisinde kendini ortaya koyma meselesinden sakınan hazırlayıcı bir bekleyiş öne sürer. Ancak bu yeni ortaya/açığa çıkış, yeni bir Tanrı ve Heidegger'in kabul edilmesini ve kendisine azimle itaat edilmesini savunduğu yeni birtakım "ilahi" emirleri tesis eder. Bu açığa çıkışın belki Nietzsche ve Hitler'in istencinin zaferinden çok az farklı pratik bir sonucu olacaktır. Dünyaya doğru gerçekçi bir duruşumuz daha büyük bir felaketle sonlanabilir, yani Nazizmden daha fanatik olan, insanlıkla daha

az ilgili, daha az uzlaşmacı. Yaşadığımız zamanların tarihi bize bir şeyler öğrettiyse eğer, bu, fanatizmin kötü niyetini asla hafife almamamız gerektiğidir.

Heidegger insanlıktan, yeni tanrılar için bir sunak ve bir kurban hazırlamalarını istemektedir, ama bu tanrıların insani ve düzgün bir dünya kurup kurmayacağını ya da bir sürü eski karanlık Tanrı gibi tarif edilmez korkunç oranlarda kurban talep edip etmeyeceğini sormaz. Belki de Heidegger'in Nazilere olan tuhaf açıklığı, bu yolda pusuda bekleyen tehlikeler için bir uyarı görevinde bulunabilir. Heidegger, Sfenksini hayatta tutabilmiş olsa da, düşüncesinin Thebesçi tahminini hayatta tutabileceği o kadar kesin değildir. Heidegger'in dağının zirvesine vardığımızda belki tanrılara daha yakın olabilir ve hatta onların korkunç ihtişamlarıyla yüz yüze gelebiliriz; ancak korkunç emirleriyle karşılaşırsak, bu dağlık alandan başka bir yol ve rimli düzlüklere doğru uzanan vadi yolları aramış olmayı dileyebiliriz.

Tanrı'nın Ölümü ve Varlığın Yaşamı: Heidegger'in Nietzsche'yle Karşılaşması[1]

Tracy Colony

"Nietzsche" –der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens. Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-setzung.[2]

Erken dönem seminerlerinden geç dönem çalışmalarına kadar Martin Heidegger'in düşüncesinin belirleyici özelliklerinden biri, Batı felsefe geleneğinin önde gelen figürleriyle karmaşık ve geniş ölçekli bir meşguliyeti olmasıydı. Fakat herkesin gözünde ve Heidegger'in anlayışına göre Friedrich Nietzsche'yle ilişkisi diğerlerinden farklıydı. Heidegger, Nietzsche üzerine ilk seminerini 1936-1937 Kış döneminde, "Nietzsche: Güç İstenci" başlığı altında verir. Bunu, "Nietzsche'nin Batı Düşüncesindeki Temel Metafizik Konumu: Aynının Ebedi Dönüşü" başlıklı semineri takip eder. Bu ikinci seminerle birlikte Heidegger'in erken dönem Nietzsche meşguliyeti pek çok yönüyle doruğa ulaşır. Heidegger, 1930'lar, 1940'lar ve 1950'ler boyunca Nietzsche üzerine ders vermeye devam ederken, son dönem derslerindeki vurgu bir düşünür olarak Nietzsche'nin tekilliğini ifade etmekten çıkar. Vurgu daha ziyade, Varlık sorusunun süregelen ve derinleşen gizlenmişliğiyle tanımlanan metafizik geleneğin tam anlamıyla nihai ve özsel ifadesi olarak Nietzsche'nin düşüncesine kayar. Her ne kadar Nietzsche Varlığın hakikati sorusuna hiçbir zaman gerçek bir tavır almamış

1. Tracy Colony, "The death of God and the life of being: Heidegger's confrontation with Nietzsche", *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Yay. Haz. Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, New York, 2011, s. 197-216.

2. Bu alıntı, Heidegger'in, Nietzsche seminerlerinin ilk basımına yazdığı "Önsöz"ün açılış satırlarından yapılmıştır (*NI*, 9/*N1*, xxxix).

ve başından beri önceki tüm metafizikle süreklilik içinde kalmamış olsa da, Heidegger ilk seminerinin açılışında Nietzsche'yle olan ilişkisinin kendi felsefi göreviyle doğrudan karıştığı bir karşılaşma (*Auseinandersetzung*) olarak yapılandığını savunur.

Şimdi eğer soruşturmamızı, aynının ebedi dönüşü ve güç istenci öğretilerini bir birlik altında ve bu iki öğretiyi en içsel tutarlılıkları içinde yeniden değerlendirme olarak kavrayacak biçimde formüle etmezsek ve Batı metafiziği boyunca aynı zamanda gerekli olan bu temel formülasyonu kavramayı sürdürmezsek Nietzsche'nin felsefesini hiç kavrayamayız. Ve 20. yüzyılı, gelecek yüzyılları, kendi metafizik görevimizi de kavrayamayız (*NI*, 25vd./*NI*, 17).

Bu zaman diliminde Heidegger'in Nietzsche'yi kendi felsefi görevine yakın bir konumda bularak kavraması, 1936-1937 Nietzsche seminerleriyle eş sıralarda yazdığı *Beiträge zur Philosophie*'deki (*Felsefeye Katkılar*) bir pasajla da desteklenir. İlk başlangıç olarak metafiziğin tarihini düşünmek ve açığa çıkarmak bağlamında Heidegger, şahsi bir meydan okumayı kaydeder: "*Nietzsche*'yle en yakın kişi olarak ilgilenmeye cesaret etmek, fakat onun varlık sorusuna en uzakta durduğunu da kabul etmek."[3] Kuşkusuz Heidegger'in Nietzsche yorumunun süregelen alımlanışının karşılaştığı en önemli zorluklardan biri, Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaştığı yorumlayıcı ufku biçimlendiren yakınlık ve uzaklığın gizemli bileşimini anlama görevidir. Heidegger'in yorumuna kılavuzluk eden bu hermeneutik varsayım, Varlık sorusuyla hiçbir şekilde uygunluk taşımasa da, Nietzsche'nin hâlâ Heidegger'in kendi düşüncesiyle asli ve yakın bir ilişkide konumlandığı şeklinde tarif edilebilir miydi? Yorumcular çoğunlukla Heidegger'in yakınlık itiraflarının basitçe nedensiz olduğundan ya da Nietzsche'ye yalnızca kronolojik bir yaklaşıma işaret ettiğinden söz etseler de, bu döneme ait metinlerin son basımlarının yapılmasıyla birlikte bu yakınlığı daha doğru değerlendirmek ilk kez olanaklı hale gelmiştir.

Heidegger büyük Nietzsche seminerlerinin düzenlenmiş baskısını 1961'de Neske Yayınevi'nden çıkarır. Heidegger'in bu metin üzerinde, yeniden yayımlanması için çalıştığı geniş ölçüde bilinmekle birlikte, bu çalışmanın ders notlarını daha okunabilir hale getirmek için gerekli olan düzenlemeyle sınırlı kaldığı da yaygın bir kabuldür. 1985 ve 1986'da *Bütün Eserler*'inin (*Gesam-*

3. *GA* 65: 176/*CPh*: 124. *Gesamtausgabe*'deki metinlerin tüm çevirileri bana aittir.

tausgabe) 43. ve 44. ciltleri olarak basılan orijinal elyazmaları mevcut olmakla birlikte, Heidegger'in bu elyazmalarında birçok önemli pasajı kaldırdığı ve bunların yerine başkalarını eklediği, bazı terimleri kalıcı bir biçimde değiştirdiği, sözcüklerde değişime gittiği, baştaki Nietzsche seminerlerini genellikle çok daha sonraki perspektifiyle ve daha indirgemeci bir Nietzsche okumasıyla yeniden işlediği netlik kazanmıştır. Üstelik Heidegger bu seminerleri sıklıkla kendi düşüncesinin eşzamanlı görevine dayanarak açık bir biçimde bağlamlaştırdığı pasajlarla düzenledi.[4] Sadece Neske baskısına dayanarak, Heidegger'in Nietzsche'yle gerçek bir yakınlığa yaslandığı bir fark eklemiyle karşılaşmasını nasıl tesis ettiğini anlamak zor olmuştur. Neske baskısını orijinal elyazmalarıyla karşılaştırmak, Heidegger'in çıkardığı ya da değiştirdiği malzemenin çoğunlukla Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü kavrayışının tasviriyle ve ilahi olanın dönüşü olanağına yönelik düşüncesiyle ilgili olduğu açıklık kazanır. İleri süreceğim gibi bu, Heidegger'in ilk Nietzsche seminerlerinin yapılandırıldığı yakınlığı tesis eden tarihsel varoluşa dayanarak tanrı(lar)ın gerekliliği hususunda Nietzsche'nin tanıklığını kavramasıydı. Seminer elyazmalarının orijinal baskısına dönüp onları Heidegger'in düşünsel seyri bağlamında şekillendirerek, onun Nietzsche'yle açık karşılaşmasını yapılandıran yakınlık ve uzaklığın bileşimi açığa çıkarılabilir. Bu yazıdaki tartışmam üç kısma ayrılıyor.

İlk kısımda, 1936-1937 Nietzsche seminerlerini yorumlamak için önemli bir bağlamın, Heidegger'in 1934-1935 Hölderlin seminerlerinde ("Germanien" ve "Der Rhein") ve birkaç ay sonra *Felsefeye Katkılar*'da ortaya çıkan ilahilik teması olduğunu öne sürüyorum. Bu çalışmalarda Heidegger, çağımızı, tanrıların terk ettiği ve yenilerinin de henüz gelmediği çağ olarak ifade eder. İkinci kısımda, Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasını bu bağlamda biçimlendirdiğini, Tanrı'nın ölümü deneyimi ve Tanrı'nın/tanrıların yeniden gelişinin koşullarını düşünmek ve yaratmak gerekliliği hususundaki farkındalığı açısından Nietzsche'nin düşüncesinin

4. Heidegger'in düzenlemesinin bu yönüne ilişkin bir örnek, Nietzsche'nin sanat anlayışına estetik tarihiyle ilişkisinde yaklaşılması gerekliliğini ifade ettiği bir pasajda görülebilir: "Nietzsche'nin sanatın özünü daha derinlikli nüfuz edişle tanımlama yordamının özelliklerini saptamalıyız ve onu sanatın bilgisini elde etmeye çalışan daha önceki çabaların bağlamına yerleştirmeliyiz" (*NI*, 91/*NI*, 77). Orijinal elyazması şöyle devam eder: "Kendi görevimize açıklık getirmek ve onu temellendirmek için" (*GA* 43: 89).

nihai sınırını izlediğini öne sürüyorum. Heidegger'in *Felsefeye Katkılar* adlı eserinin yayımlanmasıyla birlikte, onun düşüncenin en önemli görevi olarak anladığı şeyin bu olduğu açıklık kazanmıştır. Son kısımda, pek çok biçimsel yakınlık vurgusuna rağmen, Heidegger için Nietzsche'nin düşüncesinin "yaşam" olarak varlığın metafizik kavranışı içinde nasıl hapsolduğunu gösteriyorum. Sonuç olarak, hem Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü deneyimi hem de Heidegger'in ilahi olanın dönüşüne yaratıcı hazırlıklar olarak kavradığı şey, metafizik varlığın nihai adı olarak "yaşam"ın ufkunda mühürlenmiştir. Bu açıdan, Heidegger'in Nietzsche'yle ilk karşılaşmasını yapılandıran yakınlık ve uzaklığın gerçek anlamı daha açık biçimde ortaya çıkar. Bu perspektif, Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasını niçin diğerlerinden farklı olarak betimlediğini ve belki de bu ilk karşılaşma gerçekleştikten sonra yerleştirmeye devam ettiği bu giderek artan mesafenin nedenlerini açıklığa kavuşturur.

KUTSAL YAS, TANRILARIN GERİ ÇEKİLİŞİ VE ARACI VAR-LIK (*SEYN*)

Heidegger'in ilk Hölderlin semineri, 1934 yılının sonbaharında, şiir ve dilin doğasıyla ilgili bazı hazırlık niteliğindeki düşüncelerden sonra terk ediş hakkındaki bir yorumla başlar. Seminer metni Hölderlin'in "Germania" ilahisi şu satırlarla açılır: "Onlar değil bir zamanlar ortaya çıkıp kutsananlar,/ antik diyarlardaki tanrıların imgeleri,/ şimdi onlara seslenemeyeceğim doğru..." (*GA* 39: 78). Heidegger'in okumasında Hölderlin'in şiirinin açılışındaki bu terk edişin anlamı, şiirin bu parçasında Eski Grek tanrılarının şimdi ölü olduğuna ve onları çağırmanın artık hiçbir anlamı olmadığına yönelik basit bir kabul değildir. Heidegger bu el çekmeyi, daha ziyade, gerçekte ilahiliklerini muhafaza eden tanrılarla ilişkiyi sürdürme olarak yorumlar. İlahiliğin yokluğu olarak tanrıların terk edişinin muhafazası ve hatta ilahi olanla askıdaki bağ henüz kaybedilmiş değildir: "Eski tanrıların terk edişlerine sahip olmak, bu terk edişi taşımak, onların ilahi oluşlarının [*Göttlichkeit*] *muhafaza edilmesi*dir" (*GA* 39: 95). Heidegger için, Hölderlin'in şiirinin kökü bu ilahiliğin yokluğuna uzanır ve Heidegger'in "kutsal yas fakat hazırlıklı sıkıntı [*heilig trauernde, aber bereite Bedrängis*]" (*GA* 39: 137) olarak Hölderlin'in şiirinin temeldeki uyumu telaffuz etmesi dışında şiirin en derin canlı kaynağını teşkil eder. İlahi olandan

yoksun oluşun yeni ilahiliklere hazırlanma olarak biçimlenişi, hem Heidegger'in bu temaya ilişkin çağdaş değerlendirmelerinde hem de erken dönem Nietzsche yöneliminde görülecektir.

İlk olarak Heidegger'in Hölderlin şiiriyle temel uyumunu tasvir etmesinin hafızanın ve beklentinin bileşimi olduğu görülecektir –bu kez geçmişe çeken bir olayı hafızada tutmak ve gelecekten yaklaşan bir olaya hazırlanmak. Fakat bu ilk izlenim, temel uyumu yalnızca çizgisel bir kronoloji açısından yorumlamak suretiyle yaratılır. Hölderlin'in kutsal yasının zamansallığı, tarihsel kronolojinin belirli bir ânında sabitlenmiş bir geçmiş olarak tanrıların terk edişiyle ilişkili değildir. Bu kutsal yas, ilahi bir şey olarak tanrıların yokluğunu sürdürerek ilahi olanla ilişkiyi muhafaza ettiği için buradaki yas aynı zamanda tanrıların gelişinin kaynağıyla bir bağlantı olarak görülebilir: "Eski tanrıları artık-çağırmaya-imkân-yok, kendini bu geri çekilişten yükümlü tutmayı istemekten, ilahi olanı bekleyen kararlı hazırlıktan başka bir olanak yok" (*GA* 39: 95). Heidegger için ilahilik ile tanrıların yokluğu arasındaki bağın gitgide zayıfladığı bir çağda, tanrıların ilahi oluşlarının bir veçhesi olan geri çekilişlerini deneyimleyebilmek, Hölderlin'in muhafaza ettiği ilahi olanla bağın bir biçimiydi. İlahi olanla ilişkinin kaybedilmesinin belirtisi, tanrıların yokluğunun yalnızca ateist yorumudur.

Heidegger, ilahiliğin bir veçhesi olarak tanrıların yokluğunu deneyimleme yetersizliğiyle nitelenen bir çağda, tanrısız bir tarihsel zamanda Tanrı'ya/tanrılara gereksinimin farkındalığını muhafaza eden tek düşünürün Nietzsche olduğunu düşünüyordu. İlk Hölderlin seminerinde Heidegger, Hölderlin'in kutsal yasını değerlendirirken şunu ifade eder: "Kendilerini ilahilik alanının dışında bırakmak isteyenler için –bunun hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünürsek– ölü tanrılar dahi olamaz. 'Tanrı öldü' sözünü ciddiyetle söyleyen ve onu yaşama dayandıran Nietzsche bile a-teist değildir" (*GA* 39: 95). Nietzsche'ye yönelik bu erken dönemdeki referans, Heidegger'in Nietzsche'nin felsefi yaşamının merkezi olarak tanımlanan Tanrı'nın ölümü deneyimini çerçevelediğini gösterir. Bununla birlikte en önemlisi, Heidegger'in, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü deneyimini, ateist yorumundan daha temel bir anlamda kavrıyor olmasıdır. Bu kısa referans, yalnızca ilahiliğin silinmesi değil, ilahiliğin dönüşünün olanağına hazırlanma gerekliliğini ifade eden Tanrı'nın yokluğuna tanıklık

eden Nietzsche'yle yaklaşmakta olan karşılaşmanın mevcut ufkunun belirtisi olarak görülebilir.

Heidegger'in ilk Hölderlin seminerinin merkezî konusu, Hölderlin'in şiirinin geri çekilen tanrıların ilahiliğini muhafaza eden kutsal yasın kökensel bir uyumdan ortaya çıktığını telaffuz etmesiydi. Heidegger'in ikinci seminerinin odak noktası, sıkıntıya hazırlanma olarak ifade ettiği temel uyumun ikinci veçhesi olarak görülebilir. Heidegger'in Hölderlin'in şiirini, insan ile ilahi olan arasındaki ilişkinin yeni bir biçimlenişine hazırlık yapma şeklinde okuması, insan ile tanrılar arasındaki olanaklı bir aracılık alanı olan bir varlık anlayışıyla şekillenir ve yönlendirilir. Heidegger'in ikinci seminerde "Der Rhein" şiiri üzerine yaptığı okumanın tek odak noktası şu pasajdır: "Şimdi yarı-Tanrı hakkında düşünüyorum [*Halbgötter denk' ich jezt*]" (*GA* 39: 163). Heidegger'e göre bu cümle, tüm şiirin etrafında döndüğü dayanak noktası olarak görülebilir. Bu şiirin merkezindeki yarı-tanrıların varlığını niteleyen orta anlayışı, önceden verilmiş ve yarı-Tanrı'yla ilişki kuran, insanlar ile tanrılar arasındaki geometrik bir orta nokta değildir. Heidegger, yarı-tanrıların bu özgül varlığını daha ziyade insan ile tanrıların ilişkisinin ve karşılıklı eklemlenişinin ortaya çıktığı "aracılık eden orta [*vermittelnde Mitte*]" şeklinde yorumlar (*GA* 39: 163). Heidegger yarı-Tanrı'nın varlığını, "aracılık eden ortanın tanrılar ile insanlarla çifte ilişkisinde Bir varlık [*ein Seyn*] olarak ve bu nedenle de kendi en içsel özünde tümüyle uyumsuz bir varlık" olarak tarif eder (*GA* 39: 194).

Heidegger'in yorumunda Hölderlin'in insanlar ile tanrılar arasındaki ortaya dönük poetikleşmiş düşüncesi, mevcut herhangi bir varlığa yönelmiş değildir. Daha ziyade insanların ve tanrıların da dahil olduğu varlıkları bir bütün olarak belirleyen bir varlığın kurulmasına yönelik bir düşünce biçiminde, daha radikal olarak anlaşılır:

> Yarı tanrıların düşünülmesi, kutsal-yasın temel uyumunun sıkıntıyı hazırlamasıyla belirlendiği, tanrıların varlığının üstünde yükseldiği ve aynı zamanda geride duran insanın kendisini açığa vurduğu ortayı dışarıdan belirleyen o varlığın [*jenes Seyns*] kurulmasıdır (*GA* 39: 185).

Heidegger için aracılık eden ortanın bu poetikleşmiş düşüncesi, şairin ilk önce bu ortanın çözülemez uyumsuzluğuyla uyum içinde

olmak suretiyle yarı-tanrıların düşüncesine katıldığı karşılıklı bir acı çekme ve söyleme hareketiyle nitelenir. Bu acı çekiş, yerinden olma ve yıkımın dışında orta olana karşılıklı açıklık ve söyleme olanaklı hale gelir. Bu ortanın döngüsel dinamiğini simgeleyen yarı-Tanrı (ki kendisine, aracılık eden ilahiliğin acısına iştirak edilmesiyle ulaşılır ve kendisini bu yolla açar) *par excellence* yarı-Tanrı'dır: Dionysos.

Heidegger, Hölderlin'in bu şiirinde Dionysos'a çok sayıdaki imasını, insanlar ile tanrılar arasındaki aracı yer olarak varlık anlayışına dayanarak çerçeveler. Bu okumada Dionysos, insanların hem karşılaşabildikleri hem de ait olabildikleri şeklinde anlaşılan varlık olduğu için varlığın kendi alanının adı olur ve aynı zamanda beşeri alanla ilişkiye dahil olan tanrıların gereksinim duydukları şey haline gelir. Buna göre Hölderlin'in şiirindeki Dionysos figürü, "uçup giden tanrıların izini tanrısızlığa getiren" kişi olarak yorumlanır (*GA* 39: 188). Şiirdeki Dionysos'un rolüne ilişkin bu özgül okuma, ilk olarak Nietzsche'ye ilişkin başka bir anlatım bağlamı sunar. Heidegger, Hölderlin'in poetik söyleyişini, Dionysos'u adlandıran o varlığın asli yerine getirilmesi biçiminde betimledikten sonra şöyle devam eder: "Sonun ve aynı zamanda geleceğe-hazırlanmanın [*Künftiges vorbereitenden*] Nietzsche'nin Dionysos olarak sözünü ettiği varlığın Batı'ya ait yorumu olduğunu biliyoruz" (*GA* 39: 191). Erken dönemdeki Hölderlin seminerlerinin merkezinde yer alan varlığın aracılık eden orta olarak kavranışı, birkaç ay sonra Heidegger'in gizlice yazdığı *Felsefeye Katkılar*'da yeniden ortaya çıkar ve bunun o sıralar inşa edildiği, uzun zamandan beri Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasının hermeneutik arka planının keşfedilmemiş olduğu anlaşılabilir.

Daha önceki çalışmalarında olduğu gibi, *Felsefeye Katkılar*'da da Heidegger, rasyonel hayvan olarak insanın geleneksel metafizik imgesinin, kendisiyle ilişkisi bakımından bir insan anlayışı lehine alaşağı edilmesi çağrısını sürdürür. Bununla birlikte, *Felsefeye Katkılar*'da insanı Da-sein olarak yeniden-düşünme gerekliliği, Tanrı/tanrılar ile yeniden-karşılaşmak için aracı bir orta olarak varlık (*Seyn*) anlayışında ayrıca ele alınır. Bu, Heidegger'in *Felsefeye Katkılar* adlı eserini yönlendiren ve canlandıran en içteki yapısal ilkedir.[5] Varlık, insanın en temelde ait olduğu ve aynı za-

5. Bu temanın bir izahı için makaleme bkz. "The Wholly Other: Being and the Last God in Heidegger's *Contributions to Philosophy*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 39/2, 2008, s. 186-99.

manda Tanrı'nın/tanrıların gelişinin olanağına açılan şeydir. Bu yapılanma, söz konusu çalışma boyunca vurgulanır: "Var-lığın [*Seyn*] düşünülegeldiği ve düşünülmesinin yolu olarak bu bölge, Da-sein'ın Tanrı'ya döndüğü; insan ve Tanrı'nın birbirleri için "tanınır" oldukları, Var-lığın [*Seyn*] koruyuculuğu ve gerekliliğine ait oldukları *ara*dır."[6] Varlığa dair bu düşünme ve yaratma, Heidegger'in yarı-Tanrı'nın varlığına uyum sağladığı şeklinde kavradığı şairin acılarını betimlemek için daha önce kullandıklarına benzer biçimde tarif edilir. Heidegger'in gereklilik ve hazırlıkla ilgili tasvirlerinin tümüne yönelmiş olan nihai olay, yeni bir tarih zemininin onaylanmasının ardından son Tanrı'nın ölmesidir. Bu aynı zamanda Heidegger'in Nietzsche yorumunun şablonu olan Tanrı/lara hazırlık yapma anlamında yaratma gerekliliğinin bir anlayışıydı.

İLAHİ OLANIN DÖNÜŞÜNÜN TARİHSEL ÂNINI YARATMAK: NIETZSCHE'NİN "EN ZOR DÜŞÜNCESİ" VE İKİ BASIMIN ÖYKÜSÜ

Heidegger ilk Nietzsche seminerine yol gösterici bir düşünce olarak Nietzsche'nin *Deccal*'inden şu alıntıyı seçer: "Neredeyse iki bin yıldır bir tek yeni Tanrı yok!" (*N1*, 11/*N1*, 1) Bu alıntı Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasının kökensel olarak kurulup biçimlendiği bağlamı haber verir. Heidegger, Hölderlin seminerlerinin yürütüldüğü bağlama benzer bir biçimde, Nietzsche'nin düşüncesini geçip giden ve gelmekte olan tanrıların arasına yerleştirir.[7] Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasına yön veren var-

6. *GA* 65: 86vd./*CPh* 60; çeviride değişiklik yapılmıştır. *Felsefeye Katkılar*'da Heidegger, varlığa, insanlar ve tanrıların karşılıklı olarak dile getirilebildiği bir orta olarak işaret eder: "Orta olma, öncelikle tanrıların insanlarla ilişkisinden kaynaklanan bir şey değildir. Daha ziyade, her şeyden önce zaman-mekân ilişkisinin temeli olan bir şeydir... ve açıklığın-kendisi olarak orta [*Mitte*], tanrıları ve insanları, birbirleri için karar verilebilir hale getirir" (*GA* 65: 312/*CPh* 219; çeviride değişiklik yapılmıştır).

7. Nietzsche ile Hölderlin, Heidegger'in *Felsefeye Katkılar* eserinde tam olarak şu ifadelerle bir araya getirilir: "Her ikisi de kendilerince, nihayetinde Batı tarihinin köklerinden koparılmasından derinlemesine acı çekerler ve aynı zamanda kendi tanrılarını en içten bir biçimde ima ederler." Bu eşleme, daha doğrudan ilk Nietzsche seminerinin orijinal nüshasında ifade edilir: Bu orijinal nüshadan çıkarılan bir bölümde Heidegger şunu ifade eder: "Nietzsche, Hölderlin hariç olmak üzere 19. yüzyılda yaşamış tek dindar kişiydi [*Nietzsche war außer Hölderlin der einzige gläubige Mensch, der im 19. Jahrhundert lebte*]" (*GA* 43: 192).

sayım, Nietzsche'nin nihilizmin anlamını, Hıristiyan Tanrı'nın tarihsel varoluşa zemin sunamayışı olarak kavraması ve bu krizin aşılmasını tarihin yeni bir Tanrı üzerine yeniden-kurulmasında bulmuş olmasıydı. Bu bağlam, Heidegger'in daha sonra yayımdan çıkardığı bir pasajda açık bir şekilde belirtilir:

> "Tanrı öldü" sözünün bu ortak yorumu, Nietzsche'nin tam olarak tartışmasız biçimde ifade ettiği şeydir: Bugün geriye kalan tek olanaklı bakış açısı, ateizmdir. Fakat Nietzsche'nin gerçek konumu, tamamen tersi ve hatta biraz daha fazlasıdır. Varolanlar karşısındaki temel konumu, Tanrı ve tanrılar olmaksızın tarihsel bir varoluşun mümkün olmadığının bilgisiydi. Fakat Tanrı, geldiğinde ve gelmek zorunda olduğunda Tanrı'dır ve bu, mecbur edildiğimiz ve zorlandığımız eskiden kalma Tanrı'yı üstlenerek değil, yaratma hazırlığı [*schaffende Bereitschaft*] ve cesaretinin ona sunulması koşuluyla olanaklıdır. "Tanrı öldü" sözü, bir yadsıma değil, bilakis gelmekte olana en içten "evet" demektir. Bu bilgi ve soruşturma Nietzsche'yi bir kurt gibi kemirmiştir... Nietzsche kendisini bir nihilist olarak adlandıracak kadar istekliydi, fakat bu, onun "hayır" diyen ve her şeyi hiçliğe sürüklemek isteyen biri olduğu anlamına gelmez. Nietzsche, daha ziyade, Tanrı'nın ölümü olayında [*Ereignis*] yanılsamaya kapılmayan, ortak yalancılığa "hayır" diyen, "Hıristiyan" çağdaşlarından daha erken, daha güçlü ve daha ciddiyetle "evet" dediği için "hayır" diyen biridir (*GA* 43: 191vd.).

Bu, 1961 Neske basımında okura sunulmasa da, Heidegger'in güç istenci, ebedi dönüş yorumu ve bilhassa bunların birbirleriyle ilişkisi hakkındaki değerlendirmesi aslen Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne dair deneyiminin daha geniş arka planında ve dolayısıyla bu deneyimin dile getirdiği yaratıcı hazırlık sorusunda bağlamlaştırılmıştır. Daha sonraki pek çok yayında bu orijinal bağlamın gizlendiği görülebilir. Heidegger'in ilk iki Nietzsche seminerini çok daha sonraki okumaların ışığında biçimlendirmesiyle ilgili en önemli örnek, geleneksel *essentia* kategorisine karşılık gelen güç istenci ve *existentia*ya karşılık gelen ebedi dönüşle ilgili ikinci seminere yaptığı eklemelerdir: "[G]üç istenci, varolanın ('ne' olduğu, *quidditas* ya da *essentia*) inşası olarak aynının ebedi dönüşü 'varsayım'ını kendi Varlık (varolanın 'nasıl' ve 'o' 'olduğu', *existentia*) tarzına dayandırabilir" (*NI*, 425/*N2*, 163). Bu cümle, Heidegger'in Nietzsche'yle ilgili tüm metinlerini kateden terminolojinin ve anlamın sürekliliğini belirler; fakat yine de bu, orijinal elyazmasında

yoktur, daha sonraki basıma eklenir. Seminerde aslında anlatılan şudur: "Sonuçta varolanların inşasıyla varolanların varlık tarzı arasındaki ilişki tümüyle kendine özgü [*ein ureigenes*] bir şeydir ve hiçbir şekilde varsayımsal-ilişkilerle ele geçirilemez" (*GA* 44: 171). Yakından bakıldığında, Heidegger'in ilk iki seminerinde Nietzsche'nin güç istenci kavramını ve ebedi dönüş düşüncesini *essentia* ve *existentia* bakımından tek bir örnekle yorumlamadığı açık hale gelir.

Heidegger, bu ilk iki semin dersinde, daha sonraki Nietzsche yorumuna egemen olan geleneksel metafiziğe ait öz ve varoluş kategorilerinin aksine güç istencini "varolanların temel karakteri" (*NI*, 26/ *N1*, 18), ebedi dönüşü de "Varlığın özü" (*Wesen des Seins*) olarak tarif etti (*GA* 43: 20). Heidegger, Neske basımında ebedi dönüşle ilgili belirlemelerini "varolanların özü"nden basitçe "varolan"a (*being*) doğru tutarlı bir biçimde daraltır. Bu düzenlemenin sonucu, güç istenci ve ebedi dönüşün, sabit bir metafizik öz olarak güç istenci ve belirli bir ontolojik kip olarak ebedi dönüşle ilişkili olduğunu ortaya çıkarmasıydı. Bu fikir, Heidegger'in daha sonra ilk Nietzsche seminerinin başlığını değiştirme kararıyla –"Nietzsche: 'Güç İstenci'nden 'Sanat Olarak Güç İstenci'ne"– daha ileriye taşınmıştır. Sonraki başlık, bu ilk seminerin yegâne amacının Nietzsche'nin güç istenci metafiziğindeki sanat anlayışının bir izahı olduğu ve Heidegger'in 1939 tarihli "Bilgi Olarak Güç İstenci" seminerinin odağında bir kayma olduğu izlenimini yaratır.[8] Ve aslında Heidegger'in ilk semineri açıkça, sanatın yani

8. Orijinal başlık olan "Nietzsche: Güç İstenci"nin bu seminerin merkezî sorununu ifade ettiği anlaşılabilir. Bu seminerde asıl söz konusu edilen şey, güç istenci olarak sanatın incelenmesinden ziyade, Nietzsche ile güç istenci düşüncesi arasındaki ilişkinin sorgulanmasıdır. İyi bilindiği üzere, Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalist propagandaya mâl etmeye yönelik eşzamanlı girişimler –ideolog Alfred Baeumler'in de yaptığı gibi– güç istencinin Nietzsche'nin düşüncesinin merkezî olarak yorumlanmasına dayanıyordu. Bu mâl etme girişimi, çoğunlukla *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin *magnum opus*u (şaheseri) olarak değerlendirilmesiyle destekleniyordu. Heidegger'in, ebedi dönüşü, Nietzsche'nin düşüncesinin merkezî olarak sunulması ve hatta *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin eserlerinden birisi olduğunu reddetmesi, "resmî olarak" onaylanan *Nietzschebild*in bu iki yönünü doğrudan doğruya karşılaştırmış olmasında görülebilir. Heidegger'in, *Güç İstenci*'nin Nietzsche'nin şaheseri olduğu yönündeki yaygın algıya karşı sürdürdüğü aşağılamanın tonu Neske basımında çoğunlukla yumuşar. Heidegger, *Güç İstenci*'ne ilişkin konumunu açıkça şöyle ifade eder: "Nietzsche'nin ölümünden sonra ardında bıraktıklarının editörlüğünü yapanlar dizginleri ele aldılar ve *Der Wille zur Macht* adında bir eser yayımladılar, elyazması şöyle devam ediyor: ["ger-

yaratımın, güç istencinin en içsel karakterini oluşturduğunu ortaya çıkarmaya yönelikti. Bununla birlikte, ilk seminerin sonunda yaratmanın anlamının aydınlatılması, seminerin asıl formunda nihai bir hedef değil, daha ziyade Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesinin nihai sınırlarına yönelik izahına zemin sağlayan sondan bir önceki sonuçtur.

Heidegger'in ilk seminerindeki güç istenci yorumuna yönelik pek çok açıklamada sıklıkla gözden kaçırılan şey, onun Nietzsche için güç istencinin anlamını yalnızca bir teşhis ve varolanların karakterinin ilksel ifadesi olarak sunmuş olmasıdır.[9] Güç istenci öğretisini bu şekilde çerçevelemenin zemini bu seminerlerde açıkça vurgulanır:

> Nietzsche için her şeyden önce güç istenci olarak tüm varolanların temel karakterini göz önüne getirmek için kararlı bir çaba göstermek gerekliydi. Fakat bu, onun için asla nihai bir adım değildir. Aksine, Nietzsche eğer büyük bir düşünürse, güç istencinin gösterilmesi, daima varlığın gerçek özü ve aynının ebedi dönüşü düşüncesi etrafında dönmek zorundaydı (*GA* 43: 27).

Ebedi dönüş düşüncesi bakımından güç istencinin bu başlangıç niteliğindeki karakteri, bir özün kendi ontolojik kipine, geleneksel türeyimsel bir biçimde eşleştirilmesiyle yapılandırılmaz. Güç istencinin ebedi dönüşle ilişkisinin başlangıç niteliğindeki karakteri, daha ziyade gerçekliğin güç istenci olarak özünün, ebedi dönüş düşüncesini düşünme ve ona hazırlanma gerekliliğini ifade etmesi bakımından çerçevelenmesidir.

çekte hiçbir şekilde ve asla böyle bir şey yoktu" (*das gar nicht und nirgends wirklich war*)]. Yalan yanlış Nietzsche'ye isnat edilen bir kitabımız olmuş oldu; ve sadece bir kitap değil, *magnum opus*, yani *Güç İstenci*. Gerçekten de bu, Nietzsche'nin 1884-1888 yılları arasında yer alan notlarının keyfî seçiminden daha fazlası değildir ki, bu yıllarda güç istenci düşüncesi yalnızca ara sıra ön plana çıkmıştı" (*NI*, 413/*N2*, 152).

9. Bu gerçek, önemli bir pasajda örtbas edilir. Neske basımı şöyledir: "Nietzsche şimdi felsefesini, planlanmış büyük bir eserde birleştirmek için tüm oluşun analizini güç istenci bakımından ifa eder. Bu tefekkür, esastır ve Nietzsche için gelecek birkaç yıl boyunca orta noktayı, tüm varolanların kendisini tanımlayan orta noktayı işgal edecektir" (*NI*, 417/*N2*, 155). Bununla birlikte, Heidegger Neske basımından "*fakat... değil*" (*aber nicht*) sözcüklerini çıkarır. Bu son cümlenin orijinali şöyledir: "Bu tefekkür, esastır ve Nietzsche için gelecek birkaç yıl boyunca orta noktayı [*die Mitte*], *fakat* tüm varolanların kendisini tanımlayan orta noktayı *değil*, işgal edecektir" (*GA* 44: 162vd.; vurgu bana ait).

Heidegger, güç istenciyle ebedi dönüş arasındaki ilişkiyi aslen gelmesi gereken olarak ebedi dönüş düşüncesinin gerekliliğini ifade eden "olan"ın (*what is*) en derin karakterinin belirlenimi olarak güç istenci bakımından biçimlendirir: "Nietzsche'de belirleyici olan düşünce şöyle işler: Neyin gerekli olduğunu ve bunun sonucunda neyin gelmesi gerektiğini doğru bir şekilde saptarsak, bu ancak doğruluk ve açıklığın *varolan* (*is*) her şeyi ve *Varlığı* oluşturan her şeyi kuşatması koşuluyla belirlenebilir. Olanı başka türlü nasıl belirleyebiliriz ki?" (*NI*, 41/*N1*, 31). Güç istenci olarak yaratımın nihai yorumu ve dolayısıyla "olan"ın nihai belirlenimi, ilk seminerin son saatinde gerçekliğin yeni anlamı olarak sunulur; bu, kaynağını Nietzsche'nin Platoncu görünüş ile gerçeklik arasındaki karşıtlığı altüst etmesinden alan bir anlamdır. Gerçekliğin bu yeni anlamının açığa çıkarılması, Heidegger tarafından ilk seminerde güç istenci olarak sanatla ilgili *tüm* sorgulamasına yönlendirilmek suretiyle tarif edilmiştir: "Yeni gerçekliği, her şeyin ötesinde keskin bir odak haline getirmeye yönelik açık ve ayrıcalıklı bir hedef için sanatla ilgili tüm sorularımızı ortaya çıkardık" (*NI*, 243/*N1*, 211). Bu son çetin odak, yaratımın ontolojik izahını bu yeni gerçekliğin zeminine dayandırır.

Heidegger, Nietzsche'nin yeni gerçeklik anlayışını Varlığın fenomenolojik kavranışı bakımından kendini-göstermesi olarak yorumlar: "Gerçek-olmak, kendi içinde perspektifseldir, kendisini görünüşe getirme, ışımaya bırakmadır; kendi içinde bir parıltıdır. Gerçeklik, ışımadır... Gerçeklik, Varlık, perspektifsel parlamaya-bırakma anlamında *Schein*dır" (*NI*, 248/*N1*, 215). Varlığın parlamasının ortaya çıktığı bu ufuk, sabit aşkın bir form değil, daha ziyade kendisini en derinlemesine "yaşam" için dönüştürme gerekliliğiyle karakterize eden bir ufuktur. Dönüşüme duyulan bu en içsel ontolojik gereklilik, yaşamın daha geniş bir zemininde sanat ile hakikat arasında hırçın bir uyumsuzluk gören Nietzsche'yi okumasında ifade edilir. Heidegger önemli ölçüde Nietzsche'nin bu uyumsuzlukla ilgili tasvirini onun "kutsal dehşet" (*heilegen Entsetzen*) içinde olduğu bir şey olarak adlandırır (*NI*, 167/*N1*, 142). Heidegger, sanat ve hakikati yaşamın daha derin birliği içinde uyumsuzluk olarak tarif eder, çünkü ontolojik bir kapasite ve yaratım gerekliliği olarak anlaşılan sanat, yaşamı, her ne kadar aynı derecede gerekli olsa da, hakikat vasatında yaşamın sabitlenişini ikincil olandan aslen daha fazla karakterize eder:

> Sanat ile hakikat arasındaki uyumsuzluk, birbirlerine-ait-oluşlarındaki birliği parçalayan unsurların, bu birlik sayesinde onları birbirinden uzaklaştırdıklarında ortaya çıkar. Birbirlerine ait oluşlarındaki birlik, tek *bir* gerçeklik yoluyla, perspektifsel parıldamasıyla bahşedilir. [...] Gerçek olanın (yaşayan canlı) gerçek *olması* [*be*] için bir yandan kendisini belirli bir ufkun içine yerleştirmesi ve böylelikle bir hakikat yanılsamasına dayanması gerekir. Fakat gerçek olanın gerçek *kalması* için kendini kendisinin ötesine taşıyarak dönüştürmesi, kendisini sanatta yaratılanın parıldayışıyla aşması gerekir (*NI*, 250/*N*ı, 217).

Bununla birlikte, "yaşam"ın doğasında olan en içsel gereklilik olarak yaratmanın bu tarifi ya da başka bir ifadeyle, "yaşamın metafizik etkinliği" olarak yaratım, Neske basımında olduğu haliyle yaratımın çerçevelendiği nihai bağlam değildir.

İlk Nietzsche seminerinin belki de doruğa ulaştığı cümlesini Neske basımı şöyle kaydeder: "Sanat ve hakikat, gerçeklik için eşit ölçüde gereklidir. Eşit ölçüde gerekli olmaları bakımından ayrı yerdedirler. Fakat sanat ile hakikat ilişkisi, yaratımın yani sanatın metafizik etkinliğinin, en muazzam olayı –ahlakın Tanrı'sının (*the God of morality*) ölümünü– fark ettiğimiz anda, bir başka temel dürtüyü karşıladığını düşündüğümüzde dehşet uyandırır (*NI*, 251/*N*ı, 217). David Farrell Krell'in Neske basımının 251. sayfasındaki "noch eine andere Notwendigkeit erhält" cümlesini, "bir başka temel dürtüyü karşılama" biçiminde çevirmesi ve Heidegger'in "farklı/bir başka" (*andere*)" sözcüğünden önceki "tümüyle" (*völlig*) sözcüğünü çıkarması, hem ilk seminerin doruk noktasını hem de ikinci seminere geçişi karanlıkta bırakır. Dolayısıyla karanlıkta kalan şey, esas olan şeydir: "Yaratım yani sanatın metafizik etkinliği, en büyük olay olan Tanrı ahlakının (*the moral God*) ölümünün fark edildiği anda *tümüyle farklı* bir gerekliliği karşılar" (*GA* 43: 271; vurgu bana ait). Orijinal basımda yaşamın kendisini dönüştürme gerekliliği olarak yaratım, şimdi ayrıca Tanrı ahlakının ölümü olayında ele alınır. Bu bağlamda yaratım şimdi gerçekliğin zeminine hizmet etme gerekliliğinden tümüyle farklı bir gerekliliğe istinaden çerçevelenir.

Yaratımın yöneldiği bu tümüyle farklı olan gereklilik (seminerin orijinal elyazmasında), ilahi olanın olası dönüşü için gerekli olanı –ve aslında Varlığın mutlak özünde– yaratma gerekliliğidir. Tanrı'ya/tanrılara hazırlık olarak varlığın özüne yönelen yaratımı düşünme gerekliliğine dair bilinç, Heidegger'in Nietzsche'deki

kutsal dehşetin kaynağı olarak tarif ettiği şeydir. Birinci ve ikinci seminerler arasındaki geçiş noktası, güç istenci olarak varolanların *essentia*sından *existentia* olarak ontolojik kipliklerine yönelik bir odak kayması değil, ilahi olanla yeniden-karşılaşmaya hazırlanma olarak Varlığın mutlak özünü yeniden kurma görevi için yeterli bir yaratım anlayışı zorunluluğuna yönelik Nietzsche'nin farkındalığıdır. Gerçeklik için gerekli olan yaratımdan Tanrı'ya/tanrılara hazırlık için gerekli olan yaratıma doğru bu can alıcı kayma, Heidegger'in seminerin sonundaki diğer pasajları daha sonra düzenlemesiyle karanlıkta kalmıştır. Neske basımı şöyledir: "Varlığı değerlendirebilmek, ona değer biçmek, yani Varlığın standardına göre eylemek, en yüksek düzenin yaratımıdır. Bu, tanrılara hazır olmanın hazırlığı olduğu için Varlığa Evet demektir" (*NI*, 254/*N1*, 220). Heidegger, yaratımın en yüksek anlamının "varlığın özü" –ebedi dönüşe işaret etmek için sürekli kullandığı terim– bakımından düşünülebilmesi için "standart"ı değil, "öz"ü (*Wesen*) kullanır (*GA* 43: 247). Ayrıca Neske basımının son cümlesi şöyledir: "'Üstinsan', Varlığı yeniden temellendiren insandır –bilginin kesinliğinde ve yaratımın büyük üslûbunda" (*NI*, 254/*N1*, 220). Heidegger esasen "yaratımın büyük üslûbu"nu değil, yaratımın "sertliği" (*der Härte*) ifadesini kaydeder. Fakat belki de en önemlisi, Heidegger'in orijinal sonuç paragrafını, Tanrı'nın ölümü ve yaratım temalarını, Nietzsche'nin düşüncesine olan yükümlülüğü ve onu her çağdaş kültür, sanat ve din yenileme girişiminden ayıran şeyi tanımlamak suretiyle bir araya getirildikleri birinci seminerden çıkarma kararıydı.

> Yalnızca kökensel temeller ve sorunlardan çıkan bir bilgi, en tehlikeli nihilistik güçlere –kendilerini burjuva kültürel faaliyetin, sanat ve din reformu hareketlerinin ardına saklayan güçlere– karşı değişmez bir görüş ve kararlılık gösterebilir. Şimdiye kadar hiçbir şey yapmamış olup da büyük olandan medet umanlar, onun en içsel temelini, yaratma gerekliliğini, yaratmak için gerekli olanı taşıyamadıkları için yadsırlar: Bu zorunlu olarak yıkımdır. Ve en büyük yıkım, yaratıcıyı ele geçirir. Yaratıcı öncelikle kendi çağdaşı olmaktan vazgeçmelidir, çünkü kendisine değil, Varlığın oluşuna aittir. Bu, bir düşünür olarak Nietzsche'nin Dasein'ına her büyük değişimin ve altüst oluşun ortasında büyük cesaret bahşeden yaratıcının yazgısı hakkındaki bilgiyle Tanrı'nın ölümü hakkındaki bilginin birliğidir (*GA* 43: 274).

Orijinal basımda yaşamın metafizik etkinliği olarak yaratımın ortaya çıkışı, Tanrı'ya/tanrılara hazırlanma yoluyla yaratmanın tümüyle farklı bir gerekliliği içinde bağlamlaştırılır.[10] Heidegger için bu, aynının ebedi dönüşü düşüncesi üzerine düşünmek ve ona hazırlanmak anlamına gelir. Heidegger'in pek çok bakımdan doruğuna ulaşan ikinci Nietzsche seminerindeki ebedi dönüşün anlamına yönelik yorumu, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü deneyimine ilişkin kavrayışında ortaya çıkar ve ilahi olanın dönüşü olanağına yönelik bir yaratım gerekliliğini dile getirir. Tanrı'ya/tanrılara hazırlanma olarak yaratmanın bu anlamının Heidegger'in tanrılara hazırlanmanın gelecekteki biçimlenişini ifade edecek bir aracı orta olarak kavradığı açıklık bakımından çerçevelendiği görülebilir.

Heidegger, Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesini, halihazırda verili bir şey ya da Varlığın değişmez biçimi olarak değil, hazırlanılması gereken bir düşünce olarak çerçeveler. Ebedi dönüş düşüncesini nitelendiren zamansallık, değişmezlik ve ölümsüzlük olarak sonsuzluğun geleneksel kavranışı değildir. Ânın (*der Augenblick*) kökensel zamansallığına açıklık olarak kavranan sonsuzluktur. Ebedi dönüş düşüncesinin en içsel karakteri, *existentia*nın sıradan mevcudiyeti değil, esasen henüz karar verilmemiş bir gelecektir. Heidegger için ebedi dönüş ânının sahnelenmesi, Nietzsche'nin Tanrı'nın/tanrıların dönüşü hakkındaki kararın sahnesine hazırlanması şeklinde anlaşılır.

Heidegger'in, Nietzsche'nin "en zor düşüncesi"yle uzlaşması, onun basitçe aktarılabilir ya da öğretilebilir bir öğreti ya da mesaj olması şeklinde değildir. Nietzsche'nin bu "düşüncesi", daha ziyade, insan ile ilahi olan arasındaki ilişkinin radikal yeni bir biçimleniş olanağına yönelik bir düşünce olarak tanımlanır: "Düşüncenin kendisi, dinin özünü, kendi koşullarına göre yeniden tanımlar. Düşünce, ne türden bir dinin gelecekte ne türden bir insan için var olacağını söylemektir. Düşünce, Tanrı ile ilişkiyi –ve Tanrı'nın kendisini– tanımlamaktır" (*NI*, 385/*N2*, 123). Bu gelecek, kronolojik anlamda değil, yeni bir tarihsel zamanın, sayesinde verileceği

10. Tanrı'nın/tanrıların gereksinim duyduğu alanı açmak için Tanrı(lar) tarafından kullanılan yaratıcının bu anlamı, Heidegger'in *Felsefeye Katkı* adlı eserinde açıkça görülebilir: "Bize kurucuları ve yaratıcıları gösteren Tanrı, bizden ne kadar uzaktadır, zira Tanrı'ya en çok ait olan şey, bunlara [kuruculara ve yaratıcılara] gereksinim duymuyor mu?" (*GA* 65: 23/*CPh* 17).

ilahi olanla aracılığın sahnesi olarak kökensel zamansallığın ânı (*Augenblick*) biçiminde anlaşılmalıdır: "Halka ve onun sonsuzluğu, yalnızca An bakımından kavranabilir. Bu nedenle dehşetin halkası deneyiminde aranan Tanrı, yalnızca Ânın içinde bir sorgu konusu olarak kalacaktır" (*NI*, 324/*N2*, 68). Heidegger'in ebedi dönüş düşüncesiyle uzlaştığı geleceğin anlamı, zamanın, yeni bir geleceğin verildiği bir dönüşümün sahnesi olduğu andır. Heidegger, ebedi dönüşü, bu olanak bakımından merkeze yerleştirerek, sözcüğü sözcüğüne söylenirse, Nietzsche'nin düşüncesinin ortası (*die Mitte*) olarak anlar ve yorumlar. Bu yorum, Heidegger'in ikinci seminerinin sonucunun zeminini oluşturur.

Heidegger, Nietzsche'yle başlangıçtaki karşılaşmasını doğrudan bir ikazla birlikte Nietzsche'nin temel metafizik konumunun ifadesi olan *amor fati*nin (yazgı sevgisi) bir yorumuyla tamamlar: "Bu ifade, Nietzsche'ye en yakın olan düşünce açısından *amor* ve *fatum* sözcüklerini –ve en önemlisi bu sözcüklerin birleşimini– kavradığımızda Nietzsche'nin temel metafizik konumunu gösterir" (*NI*, 470/*N2*, 206vd.). Heidegger, *amor*un anlamını "kendi özünde olanı sevmeyi isteyen" dönüştürücü bir istenç olarak yorumlar (*NI*, 470/*N2*, 207). *Fatum*un anlamı, insanın ilahi olanla ilişkisinin zorunluluğu bakımından yorumlanır. Heidegger bu iki yorumu birleştirirken Nietzsche'nin metafiziğinin nihai formülünü şu şekilde oluşturur: "*Amor fati*, varolanların en varolanına [*Seiendsten des Seienden*] ait dönüştürücü istençtir" (*NI*, 471/*N2*, 207). "Varolanların en varolanı" ifadesi, basitçe ontolojik bir belirlenim değil, Heidegger'in "Sanat Yapıtının Kökeni" adlı seminer dizisinden birkaç ay önce ilahi olanın yakınlığını tarif etmek için kullandığı kesin bir ifadedir: "Hakikatin parıldadığı başka bir yol, basitçe bir varolanın değil, varolanların en çok varolanının [*das Seiendste des Seienden*] yakınlığıdır" (*Holzw* 49/*BW* 187). Başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin nihai metafizik konumu, insanlar ile Tanrı(lar) arasındaki karşılıklı ilişkinin yenilenmiş bir düzenlenişi için gerekli olan aracı bir alana dönüştürücü bir aitlik bakımından tarif edilir.

Heidegger, seminerini ve Nietzsche'yle başlangıçtaki karşılaşmasını, kökeninin sessizlikte olduğu dilin özüne yaslanan "sessizliği söylemek" olarak düşünürün konuşmasına işaret ederek tamamlar (*NI*, 471/*N2*, 208). Bu anlamda Heidegger, düşünürü şair düzeyine yükselterek ve fakat ondan sonsuzca ayırarak tarif eder. Bu göndermenin Hölderlin'e yapıldığı açıktır ve (Heidegger'in işaret ettiği) dilin

özü, daha önceki Hölderlin seminerinde, tanrıların seslendikleri varlığımıza dayanarak izah edilir: "Varlığımız bir konuşma olarak, tanrıların bize seslendikleri [*uns ansprechen*], bizi taleplerinin [*Anspruch*] altına yerleştirdikleri, *bizi konuşmaya yönelttiklerinde* vuku bulur ki, bu yalnızca kim olduğumuza ve tanrıları kendi varlığımız için kabul mü edeceğimiz [*zu-sagen*] yoksa ret mi edeceğimiz [*versagen*] sorusunu nasıl yanıtladığımıza bağlıdır" (*GA* 39: 70). Tanrı'nın/tanrıların yokluğunda sessizlik, tanrılarla bir konuşma olarak varlığımızın karakterine tanıklık eder; çünkü sessizlik basitçe yansız bir yokluk değil, daha ziyade önceki değişmemiş bir iddia ve konuşmaya tanıklık eden anlamlı bir yokluktur.

Heidegger'in Nietzsche'ye en çok ait olan düşünceyi, Heidegger'in kendi düşüncesine en fazla yakın olduğu tanrısız bir zamanda Tanrı'ya/tanrılara duyulan gereksinimin bir iması olarak okuması belki de burada yer alır. Bu nokta aynı zamanda Heidegger'in Nietzsche'nin bu düşüncesinin tekil ve ayırıcı karakteri olduğunu anladığını ifade eden Nietzsche'nin gereksinim (*Not*) deneyimidir. Heidegger, Nietzsche'yle karşılaşmasını, Nietzsche'nin düşüncesinin tekilliğinin bir ifadesi olarak biçimlendiğini defalarca savunurken, bu okumanın Nietzsche'nin tekilliğine bir bağlılık olarak anlaşılabilme derecesi, Heidegger'in yorumunun en tartışmaya açık olan yönlerinden biri olmuştur. Bununla birlikte Heidegger, Neske basımında en çok alıntılanan bir pasajda, Nietzsche'nin düşüncesine bir ıstırap ve gereksinimin zamanı olarak Nietzsche'nin kendi çağına zamansız tanıklığı açısından açık bir eşsizlik anlamı veriyormuş görünür:

> Nietzsche'de herhangi bir gereksinim [*Not*] ve dolayısıyla bir hak, herhangi biri için değildir; Nietzsche için önemli olan kişinin kim olduğu ve biricikliğidir [*unique*]. Yine de bu tekillik [*Einzigkeit*], Batı düşüncesinin temel hareketi içinde görüldüğünde tanımı üstlenir ve ilk kez verimli olur (*NI*, 79/*N*ı, 66).

Başlangıçta bu tekillik, metafizik tarihiyle karşılaştırıldığında yalnızca soyut bir anlam farkıymış gibi görünecektir. Bununla birlikte, Heidegger'in bu pasajda gereksinime yönelik tanıklığına dair Nietzsche'yle uzlaştığı tekillik, soyut eşitsizlik olarak tekilliğin anlamından çok daha radikaldir. Elyazmasında, "Nietzsche için önemli olan kişinin kim olduğu ve biricikliğidir" ifadesi yoktur.

Aksine Heidegger, Nietzsche'yi bir kez (*einmalig*) gelen anlamında eşsiz (*once*) olarak tarif eder ve Nietzsche'nin bir kereliğine (*Einmaligkeit*) işaret eder (*GA* 43: 77). Bu, önemsiz bir değişimmiş gibi görünür fakat gerçekte Heidegger'in çıkardığı şeyin tekilliğin daha derin bir anlamı olduğu görülebilir. "Einmalig" terimi, bir kez olan ve geçmişte bırakılan tek seferlik bir olayı tarif etmez. Bu aynı sözcüğü Heidegger, Hölderlin seminerlerinde, tarihin zemininde duran ve tükenmez olanakları içeren zamansallığı tarif etmek için kullanır.[11] Nietzsche'nin gereksinim deneyimini niteleyen tekillik, yalnızca tekilliğin kendine özgü bir anlamı değildir. Bu aynı zamanda tarihin temelindeki olanakları açığa çıkarabilen tek ya da eşsiz bir düşüncedir.

Heidegger'in Nietzsche'ye kendi yazma süreci içinde uygun yaklaşımı, bu karşılaşmanın Neske basımındaki görünümünden çok daha fazladır. Ne var ki, Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasının bağlandığı yakınlık, aynı zamanda en uzak olanın yakınlığıydı; çünkü bu biçimsel simetrinin pek çok noktası, yine aynı zamanda ontolojik fark düşüncesiyle bölünmüştür. Nietzsche'yi kendi tarihsel çağındaki diğer felsefe ve akımlardan ayıran bu sessizlik, esasen önceki tüm metafiziklerin devamı olan Varlık sorusuna bakışından kaynaklanır. Bu nedenle Tanrı'nın ölümünün tüm boyutlarını muhafaza edemeyen ya da olası bir gelip çatmanın tüm boyutlarına işaret edemeyen bir sessizlik olarak kalır; çünkü "yaşam" olarak Varlık metafiziğine kapatılmıştır. Nietzsche'nin Tanrı/tanrılara gereksinim duyma deneyimi en fazla yakınlığın işaretiyken, onu Varlığın hakikatinden en uzak yere yerleştiren ve dolayısıyla Heidegger için Tanrı/tanrılar tarafından ihtiyaç duyulandan en uzakta olan şey, "yaşam" olarak varlık anlayışıydı. Bu nedenle Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasının sonucu, Heidegger'in bir düşünürde ve bir gelenekte Varlık hakkında uygun sorudan yoksun oluşun nihilistik sonuçlarını bulup ortaya çıkardığı bir farkın ifadesi olarak görülebilir.

HEIDEGGER'İN NIETZSCHE'NİN YAŞAM OLARAK VARLIK KAVRAYIŞINI ELEŞTİRİSİ

Heidegger, toplamda 1100 sayfayı aşkın 1961 basımlı *Nietzsche* başlıklı eserinin iki cildine yazdığı "Önsöz"ün açılışında bir

11. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, *GA* 39: 144.

sözcüğe dikkat çeker: "Nietzsche, düşüncesini belirleyen deneyimle özdeşleşir: 'Yaşam... büyük kurtarıcıya yakalandığım günden beri daha gizemli –yaşamın, bilenlerin bir deneyimi olması gerektiği düşüncesi.' *Şen Bilim*, 1882 (Kitap IV/324)" (*NI*, 7/*N*ı, xxxix). Bu alıntının seçilmesi, başından sonuna kadar Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasını nihai olarak belirleyen şeyi ifade etmesi bakımından önemlidir. Önceki biçimsel yakınlığa rağmen Nietzsche'nin düşüncesinin nihai ufkunu çizen her zaman "yaşam" olarak Varlığın metafizik kavranışıdır. Heidegger, Nietzsche'yle karşılaşmasını, onun Tanrı'nın ölümü tanıklığı ve Tanrı'ya/tanrılara yaratıcı hazırlanma gerekliliği açısından çerçevelenmiş olsa da bu deneyimlerin son safhası, onların "yaşam" olarak varlık anlayışında kaydedilen daha derin metafizik karakterini asla geride bırakmaz. Heidegger, Nietzsche'nin varlığı aslında yaşam açısından ifade ettiği pek çok örnekten alıntı yapar: "Varlık –onu "yaşayan" olarak tarif etmekten başka yolumuz yok. Öyleyse nasıl ölü 'ol'abilir ki?" (*NI*, 83/*N*ı, 70). Yine de Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesini belirleyen "yaşam"ın anlamının ontolojik alana genişletilen biyolojik kategoriler açısından anlaşılmaması gerektiğini sıklıkla vurgular. Yaşamın bu anlamı, daha ziyade Nietzsche'nin oluş olarak Varlığa ilişkin yeni yorumu, metafizik olarak anlaşılmalıdır: "Yaşam, bir Oluş olduğuna göre, bu yeni yorumda Varlık için kullanılan terimdir. 'Yaşam' ne 'biyolojik olarak' ne de 'pratik olarak' tasavvur edilir. O, metafiziksel olarak anlaşılır" (*NI*, 253/*N*ı, 219). Nietzsche'nin oluş olarak "yaşam" açısından varlık anlayışı, Heidegger için metafizik geleneğin nihai ve doruğuna çıkan ifadesiydi.

Heidegger'in erken dönem Nietzsche karşılaşmasında metafizik "yaşam" kavramının oynadığı belirleyici rol, Heidegger'in *Bütün Eserler*'inin (*Gesamtausgabe*) 2003 tarihli 46. cildi ve 2004 tarihli 87. cildinin yayımlanmasıyla birlikte netlik kazandı. İlk cilt, Heidegger'in Nietzsche'nin "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine" adlı denemesi üzerine 1938/1939 tarihli seminer metnini içeriyor. İkinci cilt, Heidegger'in ikinci Nietzsche semineriyle daha sonraki seminerleri detaylandırmayı düşündüğü 1937 tarihli küçük *Arbeitskreis*'i içeriyor. Bu son ciltte çarpıcı bir biçimde açığa çıkan şey, Nietzsche'nin "yaşam" olarak Varlık anlayışının Heidegger'in o zamanki yorumunda merkezî ve belirleyici bir rol oynadığıdır. Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin ve istencinin eşsizliğini daha kamusal seminerlerde Tanrı(lar) sorunu açısından vurgulamış gö-

rünmekle birlikte *Arbeitskreis*'ın açılışında, metafizik gelenek *içinde* eşsiz bir yeri olmasına rağmen Nietzsche'nin ilahi olan açısından yaratma üzerine düşüncelerinin yalnızca bir ters çevirmenin ifadesi olduğunu da vurguluyordu: "Nietzsche, bir *ters çevirici*nin [*inverter*] konumunda bulunur; aslında her şey buna bağlı olsa da Nietzsche bu ters çevirmeyi yapmak zorundadır; vurgunun tümüyle *eylem* üzerinde olduğu, en aşırı anlamda bir re-aktiftir –*yaratıcı* yaşam anlamında" (*GA* 87: 6). Ve dahası: "Tanrı öldü –bu *yaratıcı* yaşamla karşılaşmada, karşıt Tanrı olarak kalır" (*GA* 87: 6). Nietzsche'nin "yaşam" olarak Varlık anlayışı düşüncesinin bu belirleyici kapsamı, 1938/1939 seminerinin açılışında daha doğrudan ifade edilir: "Nietzsche'nin düşüncesinin tümüne egemen olan temel sözcük "yaşam", bütününde hem varolanları hem de varolanların *biçim ve halleri*ni ifade eder" (*GA* 46: 22). Aslında 1938/1939 semineri için Nietzsche'nin erken dönem denemesinin seçilmesi, Heidegger'in bu zaman zarfında zamanın ve tarihin bir varlık anlayışına, dahası "yaşam" olarak insan anlayışına nihilist indirgenişinin temsilcisi olarak Nietzsche'ye yönelmesinin örneğidir.

Heidegger, Nietzsche'yle ilk karşılaşmasını, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü tanıklığı ve Tanrı'nın/tanrıların bahşettiği yeni bir tarihe yaratıcı bir hazırlık gerekliliği bakımından ortaya koymuş olsa da, Nietzsche'nin bu ifadelerindeki düşüncesi Varlık sorusundan yoksundu. Heidegger'in *Felsefeye Katkılar*'ı açısından bu, zamanımızda Tanrı(lar)dan yoksun oluşumuza radikal olarak karar verilemez bir biçimde yaklaşmanın uygun ölçülerine açık olabilen tümüyle ve sadece Varlık düşüncesiydi. Dahası insan ile Tanrı(lar) arasındaki aracı orta olarak Varlığın zaman-mekânının açıklığına istinaden düşünülen yaratmanın anlamı böylelikle tarihin yeni temelini anlamanın olanağına açılır. Heidegger'in Nietzsche ile karşılaşmasının nihai olarak bağlandığı fark, metafizik içinde Tanrı'ya/tanrılara duyulan gereksinimden yoksun olmanın deneyimiyle insanlar ile Tanrı'nın/tanrıların birbirlerine ait oluşlarının hakiki boyutlarıyla birlikte aralarındaki başkalığın da devam edebildiği bir farka açıklık olarak Varlığın uçurumuna dönük daha kökensel bir düşünme arasındaki farktır. Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesini nihayetinde kendi tanıklığıyla tanımlayacak şekilde ve Tanrı'ya/tanrılara duyulan gereksinime yanıt olarak yorumlamasına rağmen, Nietzsche'nin tüm imaları, Varlığın metafizik bir kavranışı içinde örtülü kalır ve böylelikle Heidegger'in o dönemde

ilahi olanla yeniden-karşılaşmasının tek aracısı olarak anladığı Varlığa olanaklı bir açıklığı da kapatmış olur.

Heidegger, *Nietzsche* ciltlerine yazdığı "Önsöz"de, bir bütün olarak söz konusu basımın 1930'dan "Hümanizm Üzerine Mektup"a kadar izlediği bir düşünme hattına hazırlık yapmayı amaçladığını belirtir. Açıkça görüldüğü gibi bu düşünce hattı, orijinal seminer elyazmalarının perspektifinden çok daha açıktır. Bu daha eksiksiz nüshalara dönüp onları Heidegger'in düşüncesinin hermeneutik bağlamı içinde çerçeveleyerek Heidegger'in kendi düşünce izleği için bu seminerlerin anlamının ve öneminin daha tam bir kavranışı aydınlatılabilir. Bu açıdan Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesine, biçimsel düzeyde, geleneksel olarak söylenenden çok daha yakın olan bir yakınlık duyduğu görülebilir. Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşması, aynı zamanda o sıralar ikinci seminere hazırlık geçişi hususunda ilk başlangıç olarak metafizik tarihini dile getiriyordu. Heidegger'in Nietzsche'yi esas olarak metafizik tarihini tamamlaması şeklinde kavraması, *existentia* olarak dönüş fikriyle değil, ilahi olanın dönüşüne duyulan gereksinim bakımındandır. Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasını karakterize eden uyumsuzluk, bir kriz olarak metafiziğin ortak deneyimine ve ölüm, yaşam ve varlığın ötesinde olana duyulan gereksinimin altında yatan farkındalığa bağlanır.

KAYNAKÇA

Cph: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, *GA* 65, Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

(*GA*) *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975.

GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Susanne Ziegler, 1999.

GA 43: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Bernd Heimbüchel, 1985.

GA 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Marion Heinz, 1986.

GA 46: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, Hans-Joachim Friedrich, 2003.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.

GA 87: *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, Peter von Ruckteschell, 2004.

NI: *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961.

N1: *Nietzsche*, Cilt I, İng. Çev. ve Yay. Haz. David F. Krell, Harper & Row, New York, 1979.

N2: *Nietzsche*, Cilt II, İng. Çev. ve Yay. Haz. David F. Krell, Harper & Row, New York, 1984.

Nietzsche ile Heidegger Arasında Herakleitosçu Adalet[1]

Charles Bambach

ADALET VE HAKİKAT SORUNU

Heidegger'in, Nietzsche'nin örtük fakat fundamental kartezyenizmine yönelik açıklaması, Batı metafiziğinin geniş kapsamlı tarihine bir yapı iskelesi sağlayan 1930'lu ve 1940'lı yıllarda verdiği Nietzsche seminerlerinin okurları için oldukça tanıdıktır. Fakat çok dikkate alınmayan bir şeyi, Heidegger'in bu tarihi, adalet geleneği içinden okuma biçimini tartışacağım. Neden Heidegger adalet konusunu Varlık tarihinde hakikatin özünü yeniden düşünmenin bir gerekliliği olarak değerlendirir? Heidegger hangi gerekçeyle adalete, hakikat sorununu yeniden gündeme getirecek bir manivela olarak öncelik vermeye karar vermiştir? Nietzscheci adalet kavrayışı hangi anlamda Varlığı *phûsis* olarak düşünmenin bir ölçüsünü sunar? Nietzsche'nin adalet sorununu, erken dönem Greklerle, bilhassa Herakleitos, Parmenides ve tragedya yazarlarıyla hesaplaşarak (*Auseinandersetzung*) çerçevelemiş olması, Heidegger'in Sokrates-öncesi düşüncenin başlangıcına ilişkin yorumunu nasıl biçimlendirmiştir? Daha sonra metafizik tarihi düşüncesinin bu Heideggerci yönergesini, hakikat sorunu ile adalet ilişkisi içinde ve Heidegger'in Nietzsche yorumuna –özellikle yakınlarda basımı yapılan 1938/1939 Kış dönemi seminerlerine, *Zur Auslegung*

1. Charles Bambach, "Heraclitean Justice Between Heidegger and Nietzsche", *Heidegger & Nietzsche*, Yay. Haz. Babette Babich, Alfred Denker ve Holger Zaborowski, s. 235-46.

von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung'a[2] ait notlara daha yakından bakarak devam etmek istiyorum.

Heidegger'in, Batı metafiziğinde kartezyen hakikat tarihinin parçası olarak Nietzscheci adalete yönelik yıkıcı eleştirisi göz önüne alındığında, onun modern tekniğin ve özne metafiziğinin kıskacına doğrudan doğruya yakalanmış bir biçimde tam da adalet meselesini ve onun olanağını ciddiye almadığını sanabiliriz. Fakat Heidegger Nietzsche'nin adaleti "ahlakdışı anlamda" hakikatle ilişkisinde düşünen gözü pek teşebbüsünden bir şeyleri kurtarmak ister. Bu nedenle Heidegger, *díkê* olarak Herakleitosçu adalet mefhumunu, tartışmalı birlikteki varolanların çatışması (*Auseinandersetzung*) olarak, modern metafizikten bir *Verwindung* (iyileşme) olanağı olarak *phûsis*in kozmik düzenini yeniden canlandırmaya çalışacaktır. Heidegger'in bu tür bir *Verwindung*un köklerini çok da uzakta araması gerekmiyordu. Bu kökler, biraz hermeneutik bir çabayla, Nietzsche'nin *polemos* –tüm şeylerin mücadele ve karşı mücadele dengesiyle oluşması yasası– olarak Herakleitosçu *díkê*nin incelikli bir okumasını geliştirdiği 1870'lerin başlarındaki erken dönem çalışmalarında bulunabilirdi. Böyle bir *díkê* görüşü, adaleti, öznel-antropolojik "yargı"da değil, kozmolojik çatışma alanında konumlandırır. Nietzsche bunu, Herakleitos derslerinin birinde ortaya koyar: "Her birey, tek başına haklıymış [*berechtigt*] gibi mücadele eder fakat yalnızca yargının sonsuz kesin ölçüsü/ölçütü [*Maß*] zaferin hükmetmesine karar verir." Bu anlamda *díkê*, Varlığın kendisinden çıkan "çekişme kararındaki içkin yasallık"tan daha az beşeri bir yargıdır.[3] Bu nedenle, Nietzsche için Herakleitosçu *logos* kendisini, dengesini bulan biteviye bir çatışma süreci yoluyla varolanların *phûsis* olarak toplanıp bir araya gelmesinde, zamanın –*aeon* olarak– kendisiyle oynadığı oyunda ortaya koyar.[4] *Díkê*nin bu insanmerkezci-olmayan dönüşümünü Herakleitos 102. Fragmanında (Diels) ifade eder: "İnsanlar bazı şeyleri hakça [*dikaia*,

2. Martin Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*, *GA* 46, Frankfurt am Main, 2003.

3. Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke* (Großoktavausgabe), *Philologica*, Dritter Band, *Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie*, GOA XIX, Leipzig, 1913.

4. Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke* (Großoktavausgabe), Aus den Jahren 1872/1873-1875/1876 GOA X, Leipzig, 1922, s. 41; *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, s. 62.

gerecht], diğer bazı şeyleri haksız [*adikia, ungerecht*] bulurlar, fakat tanrılar için her şey güzel, iyi ve adildir." Ya da Nietzsche bunu şöyle ifade edecektir: "Varolan her şey, haklıdır [*gerecht*] ve haksızdır [*ungerecht*] ve eşit ölçüde her ikisi açısından da haklı kılınmıştır."[5] Heidegger fundamental sorunun çeviri olduğunu iddia eder.

ÇEVİRİ VE ETİMOLOJİ: DÍKÊ, JUSTITIA, GERECHTIGKEIT

Heidegger'in okumasına göre Nietzsche, Herakleitosçu *díkê*yi *Gerechtigkeit* olarak çevirmekle *Richtigkeit* ("doğruluk") olarak düşünülen *Recht*in ("yasa", "hak", "ayrıcalık") tüm retorik geleneğine teslim olacaktır. Başka bir deyişle, Nietzsche Herakleitosçu *díkê*yi, adaleti "doğru" olarak ya da –olana hakkını vermek anlamında– *ein Sich-Richten nach*ı (mevcut olana "uyarlamak") tesis eden şey olarak konumlandıran metafizik temsil düşüncesi içinde düşünecektir. *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de (*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*) Nietzsche için bu, 19. yüzyıl tarihçisinin görevi, geçmişe hakkını vermek yani "nesnel" olmak olduğu için, *Gerechtigkeit*ın dilinde ifade edilecektir. Fakat Nietzsche, "yaşam için düşmanca ve tehlikeli" olan bu düşünceyi çabucak terk eder.[6] Onun tarihe yönelik bu dirimselci/vitalist yaklaşımı, tarihsel öğrenmenin aşırılığını (*Übermaß*) yeni bir standartla (*Maß-stab*) ölçmeyi talep eder: Geçmişe değil, şimdi ve geleceğe hakkını vermek. Yalnızca şimdiyi bilen bir "geleceğin mimarı", geçmişe bakarak "doğru"yu yapabilir. Yine de Heidegger, kendisini geçmiş ve gelecekle tartan bu Nietzscheci "ölçme" mefhumunun, Latince *rectus*u, "doğruyu elde tutma", "doğruya yönelme", doğru olma" şeklinde kavrayan bir tercihi ifşa ettiğini iddia eder.[7] Yakın etimolojik kökenleri olan Latince terimler kümesinde *rego*yu buluruz. *Rego*: "Hükmetmek" ya da "yönetmek"; *regula*: "Model oluşturmak", "hüküm vermek" ya da "örnek olmak"; *regio*: "Sınır çizgisi" ya da "bölge"; ayrıca *reor*: "Hesaba katmak" ya da "düşünmek"; ve *ratio*: "Reason-akıl." "*Ratio*nun ve *reor*un 'doğruluk olarak alınması', uzak-erimli olmaya ve öngörüye dayalı bir güvene dönüşür. *Rati* saymaya, hesaplamaya

5. Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke* (Grossoktavausgabe), *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, GOA I, Leipzig, 1917, s. 72; *The Birth of Tragedy*, s. 51.

6. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, GOA I, s. 319, 338; *Untimely Meditations*, 83, s. 94.

7. Martin Heidegger, *Parmenides*, *GA* 54, Frankfurt am Main, 1992, s. 77; *Parmenides*, İng. Çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz, Bloomington, 1992, s. 52.

[*Rechnung*], hesaba [*calculus*] dönüşür. *Ratio*, kendini doğru olana uydurmadır [*das Sicheinrichten auf das Richtige*]."[8]

Heidegger'in iddia edeceği gibi Nietzscheci adalet, Roma emperyal egemenlik ve hegemonya metafiziğinden, güç istencinde doruğa ulaşan "kendini-ortaya koyma" (*das Sich-behaupten*) metafiziğinden başka hiçbir şeyi ifade etmez. Nietzsche, adaleti Roma temelli *veritas*, *rectitudo* ve *justitia* üzerinden düşünür ve hakikati de Latincede anlaşıldığı biçimiyle "*justum* sözcüğünün 'haklı-olmak' [*im Recht sein*] ve 'bir hakka sahip olmak' [*Rechten-haben*]" anlamına geldiği kendini-ortaya koyma ve egemen olma metafiziği içinde düşündüğü için Herakleitos'un *dikê* mefhumunda ifadesini bulan "hakikatin ilksel özünü" nihai olarak deneyimleyemez.[9] Heidegger'in sürekli vurgulayacağı gibi "*justitia* sözcüğü esasen *aletheia* olarak görünen [*west*] *dikê*den tümüyle farklı bir özsel zemine sahiptir." Heidegger bunun nedenini, Nietzsche'nin *dikê* sözcüğünü, *-justitia* açısından düşünüldüğünde- bu sözcüğün uygun karşılığıyla ilgili sorgulanmaya açık filolojik bir yargıdan daha fazlasına işaret etmesi bakımından *Gerechtigkeit* olarak çevirme kararında görecektir. Bu daha ziyade, Batı'nın hakikat tarihine damgasını vuran bir moment olarak belirleyici olur.

Heidegger'in okumasında "adalet, öznenin egemenliğinin adıdır."[10] Bu yüzden Nietzsche, adaleti, "hakikat 'ile' yaşam arasındaki ilişkide, onları birleştiren [*fügt*] bir eklem" olarak Herakleitosçu bir minvalde düşünürken, aynı zamanda 1873 tarihli defterlerinde de yazdığı gibi, "onu tümüyle biz insanların öznelliğine dayanarak olumlayacaktır."[11] *Dikê* olarak kozmik adalet ile öznel değerlendirme olarak beşeri adalet arasındaki bu çatallanma nedeniyle adaletin kendisi yaşamın [Nietzsche'nin yaşam kavramının] muğlaklığına yakalanır. Yaşam bir anlamda kosmos olarak anlaşılan "yasanın yasalaşması (yaşam = bir bütün olarak varolanlar)" -Nietzsche'nin "yaşamın içkin yasalılığı" (*Gesetzmäßigkeit*) dediği şey- şeklinde tasarlanır.[12] Diğer anlamdaysa yaşam, -bir

8. Heidegger, *Parmenides*, *GA* 54, 74, 71; *Parmenides*, s. 50, 48.
9. Heidegger, *Parmenides*, *GA* 54, 59, 79; *Parmenides*, s. 40, 54.
10. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches* II. *Unzeitgemäßer Betrachtung*, *GA* 46, s. 142.
11. Nietzsche, *Aus den Jahren* 1872/1873-1875/1876, GOA X, s. 212.
12. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, *GA* 46, s. 138; Nietzsche, *Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie*, GOA XIX, s. 178.

öznenin standartlarına göre ölçülen– insanın erdemi olarak (yaşam = yaşamın beşeri formunda varolan) kavranılır.

Nietzsche, "oluş"u (*Werden*) "yaşam" (*Leben*) olarak çevirmek suretiyle kartezyen dürtüyü, *ego cogito*nun karşıtı olan şeyle ölçmeye yenik düşer. Hal böyleyken Heidegger, Nietzsche'nin "Descartes'la olan karşıtlığına rağmen *cogito*nun yerine yalnızca *vivo*yu koyduğunu ve böylelikle özneyi eski üstünlüğüne iade ettiğini" iddia edecektir. Nietzsche'nin –hem Herakleitosçu bir oyun hem de kartezyen bir proje olarak– yaşamla muğlak ilişkisinde bir "fundamental vaka kendisini gizler: İnsanın Varlıkla ve temel zemini olarak Varlığın hakikatiyle ilişkisinde kendi konumunu değiştiremeyeceği anlamda Varlığın unutulmuşluğu."[13] Bu, Heidegger'e, Nietzsche'nin Herakleitosçu *dikê* sözcüğünü *Gerechtigkeit* olarak çevirisinde en temel sorun olarak görünür. Adalet yorumu ahlak-dışı olduğu halde "Nietzsche, ahlakın kendisinin temel varsayımını, –yani 'metafiziği', başka bir deyişle varolanların, bir bütün olarak hakikatin, insan varlığının belirlenimini kökensel bir biçimde hiç sormamıştır.[14] O halde, sonuçta Nietzsche'nin adalet kavrayışı, insanı *Machenschaft*ında (hile/entrika) tamamlarken bile *ego vivo*nun öznelciliğini gerekçelendirmeye sarılır. Heidegger, Nietzscheci *Gerechtigkeit*ın bu okumasına dayanarak Nietzsche'nin eserinde "düşünülmeden" kalan soruyu soracaktır: "*Seyn*'in ve "Varlığın [*Seyn*] hakikatinin zemini"nin tarihi olarak "metafizik hakkındaki karar."[15] Heidegger, Nietzsche'nin Herakleitosçu adalet hakkındaki düşüncelerinde bile asla sormadığı bu soruya dayanarak *dikê*nin ilk başlangıcından, ne "adalet"in ne de "*Gerechtigkeit*"ın diline çevrilmesi mümkün olan diğer başlangıca "geçiş" (*Übergang*) için bir ön hazırlık yapmaya girişecektir. Bu, Heidegger'in, Nietzsche okumasını tasarlayacağı Herakleitosçu *dikê* mefhumunda gizlenmiş olanın bu çevrilemez olanağının sınırının karşısındadır.

*DİKÊ*NİN ÇEVRİLEMEZ OLANAĞI

Hem *Yunanların Trajik Çağında Felsefe*'de *Grenzstein* ya da "sınır taşı" mefhumuyla hem de *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de (*Tarihin*

13. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, *GA* 46, s. 83.
14. *A.g.e.*, s. 178.
15. *A.g.e.*, s. 218, 221.

Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine) *Horizont* ya da yaşam ufku tartışmasıyla felsefi bir sorun olarak "sınır" meselesini ortaya atan Nietzsche'nin kendisiydi. Her iki metinde de Nietzsche, benliğin karşısına çıkan sonsuz olanaklara sınır koyma gerekliliğine işaret edecektir. Geçmişin geleceği istila etmediği "sınırı belirlemek" (*die Grenze bestimmen*) gerekir; bunun için geleneğin olanaklarının –bu olanakların etkilerine nasıl sınır koyulacağını da bilerek– yaratıcı somutlaşmasının Nietzsche'nin adlandırdığı biçimiyle "plastik gücü"ne sahip olmak gerekir. Nietzsche adalet sorununu, sağlıklı ve zehirleyici, yararlı ve sakıncalı olanı dengelemenin bu hassas sanatında konumlandıracaktır (Daha sonra *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te bu akla uygun denge sanatı, ip cambazının yazgısında ortaya çıkacaktır). Bu anlamda adalet, kişinin sınırlarını bilmesini ve kozmos ile *polis* ve Varlığın dünyası ile insanın dünyası arasında varoluşun kırılgan dengesini anlama gücüne sahip olmasını gerektirir. Nietzsche bu dengeyi, *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de tarihin sunduğu sonsuz olanakların dışında, "kaosa düzen getirme"yi öğrenmek şeklinde nitelendirir. Nietzsche model olarak, kendilerini yönetebilen ve Delphoi'nin kâhin bilgeliğine kulak vererek kaosa düzen getiren erken dönem Grekleri seçer: "[...] Delphoi'nin Tanrı'sı, size kehanetini haykırır: 'Kendini bil': Bu sert bir söylemdir; çünkü Tanrı 'ne gizler ne de ifşa eder', Herakleitos'un söylediği gibi, yalnızca gösterir. Tanrı size neyi gösterir?"[16]

Nietzsche, Herakleitos'un çatışma, gerilim, mücadele ve karşıtlığa dayalı denge üzerinden kurulan "oluşun yasası" uyarınca ebedi "zorunlu oyun" olarak *phûsis*in kâhince bilgeliğinde, insan yaşamının ölçmek suretiyle ona "ufuk" *belirleyen* bir adalet yorumunu deşifre eder. Heidegger, Herakleitos'un kâhince bilgeliğine karşı sınır ve ölçü hakkındaki bu Nietzscheci sorunu düşünürken, Nietzsche'nin okumasındaki en fundamental sorun olarak gördüğü şeye işaret edecektir: Ölçü sorunu. Heidegger'in ifade ettiği gibi, Nietzsche için "ufuk" şu anlama gelir: "Sınırlama, kısıtlama, güvence altına alma ve 'yaşam'ın sabitlenmesi. Buradaki ufuk, yaşam üzerinden ölçüldüğü kadar [*lebensmäßig*] (Varlığın) bağıyla [*gefügemäßig*] ölçülmemiştir."[17] Heidegger'e göre Nietzsche'nin

16. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, GOA I, s. 382; *Untimely Meditations*, s. 122.
17. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, *GA* 46, s. 137.

yaşamı ölçme düşüncesi nihayetinde kendi öznel formunda yaşam üzerinden bir ölçme ve *dikê*nin ilksel özüne Herakleitosçu bakışı ıskalayan bir ölçmedir. Bu anlamda ufuk, "perspektif" olarak, bakışa dayalı ve sabit bir şey olarak öznel bir biçimde düşünülecektir. Fakat burada "Nietzsche'nin, kendisinden önceki tüm metafizikteki kadar az görebildiği insan varlığının [*Dasein*] daha kökensel ve asli bir biçimlenişi vardır."[18]

Heidegger bu Nietzscheci ufuk okumasında, tümüyle antropolojik olan ve kartezyen kendini-öne koyma metafiziğiyle belirlenen –fakat şimdi *ego cogito* değil de *ego vivo* olarak benlikle ölçülen– bir sınır bulacaktır. Nietzsche'nin sanatsal dehasıyla kurulan bu uyum ya da denge, kozmosun kendisinin değil, yasa koyan-benliğin, özerk öznenin uyumu ya da dengesidir. Nietzsche'nin ufka dayalı yaşam-ölçüsü mefhumunda düşünülemeyen şey, Herakleitosçu *dikê* ile özsel ilişkisidir –söz konusu olan, *lebensmäßige Gerechtigkeit*ın (yaşamın sunduğu bir adalet ölçüsünün) düşünülmemiş olması değil, *gefügemäßige*nin (Varlıkla olan bağın ölçüsünün) düşünülmüş olmasıdır. Herakleitos'un oyunbaz bir bağ olarak dünya görüşü ve yay ile lir imgesinde (Fragman 51) açığa çıkan bağlanma ve kopmanın karşıtlığa dayanan dengesi görüşü, Heidegger'de "dünya ve insanın kurucu bağlanımı" (*das Grundgefüge*)"[19] olarak ifade edilir. Bu Herakleitosçu bağlanım içinden düşünüldüğünde ufuk (*horismos*), insanın oluşun kaosuna istikrar kazandırmak için *phûsis*e dayattığı bir sınır değildir; bu daha ziyade, insana sınır tesis eden *phûsis*in bahşettiği bir bağlanımdır.[20] Bu yüzden Heidegger, *dikê*yi *Fug* olarak çevirerek risk alacaktır –bir araya getirildiğinde (*gefügt*) birbirine "uyan", "uygun olan" anlamında. Heidegger'in iddiasına göre, "Varlık" (*Sein*) "buyuran bir uygunluktur [*fügender Fug*]: *Dikê*."[21] Başka bir ifadeyle, Varlık özünde öylesine birleşmiştir ki, kendi sınır ufkunu ihlal eden herhangi bir girişim, karşı sınırıyla karşılaşacaktır. Bu, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te kullanacağı

18. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, s. 574; Martin Heidegger, *Nietzsche iii*, İng. Çev. John Stambaugh, David F. Krell ve Frank A. Capuzzi, San Francisco, 1987, s. 87.

19. Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, *GA* 46, s. 344.

20. Heidegger, *Nietzsche I*, s. 576; *Nietzsche iii*, s. 88.

21. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, *1953, s. 123; Introduction* to Metaphysics, New Haven, *2000, s. 171.*

Antigone ve Oedipus dersidir: Sınırın kendisinin sınırları karşısında –ölümde tezahür eden– hiçbir *tekhne* üstün gelemez; zira *díkê*de sınırlayan şey, Varlığın kendisine karşı insanın sınırlarından başka bir şey değildir: "Buyuran yapı olarak [*das fügende Gefüge*] *Díkê* [...] özünde Varlık olarak [*als Sein west*] ortaya çıkar."[22] Bu anlamda adalet, insanın uymaya çalışmasına karşı Varlığın kendi ölçüsünün olmasından daha az herhangi bir insani ölçüyle kurulan standarttır. "Varlık"a uyum olarak adalet, Sophoklesçi anlamda trajik bilgeliği inşa eder. Fakat bu tam da dünyevi *Machenschaft*ın sonraki uygulayıcılarının yanı sıra Antigone, Kreon ve Oedipus'ta fark edilmeyen uyum olarak adalet anlayışıdır.

Heidegger'in kendi *Auseinandersetzung*unda, Nietzsche'yle birlikte düşünmeye çalıştığı şey, düşünmenin saklı kalan bir biçimi, insanbiçimci-olmayan anlamda *díkê*nin temel anlamıdır. Bu, Heidegger için istencin *phûsis*e dayattığı sınırlarla eşdeğer olmayan, *phûsis*in kendisinden çıkan bir sınırın var olduğunun kabulünü gerektirir; daha doğrusu *phûsis*, sınırları aşar ve bunu insan öznesini bastıracak ve onun tasarısını ve hesabını bir hiç haline getirecek biçimde yapar. *Díkê*nin işaret ettiği şey, "iyinin ve kötünün ötesinde", insan ufkunun "sınır taşı"nın ötesinde olagelen bir uyum ve denge alanı, insan istencinin biçimlendirmeleriyle düzenlenemeyecek bir biçimde buyuran, varlık ile insan *arasındaki* bir alandır. Uyan şey, bizim hiçbir şekilde uymadığımız şeydir. Uyumu yaratmayız; onu kabul ederiz. Heidegger, 1944 yılının Yaz dönemine ait Herakleitos seminerlerinden birinde bu uyumu, Herakleitosçu *ethos* terimiyle ilişkilendirerek faklı bir biçimde düşünecektir. *Ethos*, diye yazar Heidegger, "ikamet, mesken anlamına gelir. Şöyle deriz: İnsanın ikamet etmesi, bir bütün olarak varolanların arasında ebedi oluşu. [...] 'Etik', başka konular arasında ayrı bir konu olarak insanla ilgili değildir, fakat insana bir bütün olarak varolanların insanla ilişkisi bakımından ve yine bir bütün olarak insanın varolanlarla ilişkisi bakımından yaklaşır."[23] İki yıl sonra *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta Heidegger, bu konuyu yeniden ele alacak ve "*ethos*un [...] insanın ikamet ettiği açık bölgenin adı olduğunu" iddia edecektir. "[...] [Eğer] etik, insanın ikametini düşünürse, bu durumda insanın ilksel

22. Heidegger, Einführ*ung in die Metaphysik, s. 127*; Introduction to Metaphysics, *s. 177.*

23. Martin Heidegger, Heraklit, GA 55, Frankfurt am Main, 3 1994, s. 214.

öğesi olarak Varlığın hakikatini düşünen düşünce, [...] kendinde kökensel etik olur."[24]

Bu "kökensel etiğin" gerektirdiği şey, Heidegger uzmanları için bir içerik meselesi olmuştur. Bunun ne anlama gelebileceğine yönelik herhangi bir okuma, teknoloji sorunuyla ve güç istencinin gizli tertipleriyle uyumun dışında ekolojik bir düzenin meskeninde ikamet etme sorunuyla ilgili olacaktır. Bununla birlikte, kökensel bir etiğin olanağının güçlükle telaffuz edilmesinde dile gelenin bir kısmında *díkê*nin anlamının *Gerechtigkeit* değil, *Fug* olarak düşünüldüğünü öne sürüyorum; zira etik soru yalnızca hem olanın hem de çığırından çıkmış olanın Herakleitosçu bağlanımı olarak *díkê*nin kökensel egemenliğine istinaden konumlandırılabilir. Heidegger, bu Herakleitosçu manzara karşısında modernitenin nihilizminin düğüm noktasını *cogito*, *Bewusstsein*, *Geist*, *Leben* ve *Wille zur Macht* olarak öznenin metafizik üstünlüğünde gerçekleşen Varlık ile insan varlığı arasındaki ayrılmada tespit eder. Varlık ile insan varlığı arasındaki bu ayrılma, teknoloji çağında galebe çalan yurtsuzluğun köklerinde yatar. Fakat bu ayrılmanın kendisinde, *díkê*nin çevirisinde güçlükle dile gelen çevrilemez bir bağlanım veya *Fug*, olanağı saklıdır. Heidegger, 1930'lu yılların sonu ve 1940'lı yılların başındaki Nietzsche seminerlerinin birkaçı ve 1946 tarihli Anaximandros üzerine denemesinin dışında gerçekten geniş kapsamlı bir *díkê* okuması hiç geliştirmez ve belirgin bir tema olarak adalete dönmez. "Adalet", geç dönem Heidegger'in lügatinde *Ereignis*, *Lichtung*, *Gelassenheit* ya da *Gestell* gibi temel bir terim değildir. Fakat bunun nedeni, adaletin Heidegger'in düşüncesinde önemsiz olması değildir. Aksine, Heidegger'in *díkê* sözcüğünü *Fug*, *Gefüge*, *Fügung* ve *Un-fug* olarak çevirirken dile getirmeye çalıştığı şeyin gerçekten ahlakdışı anlamda kökensel bir etik olduğunu, Nietzsche'nin Varlık tarafından buyurulan "Varlığın ve varolanların farklılaşmasının bağlanımını [*Gefüge*] deneyimlemeyi reddetmesi"nin yalnızca "adalet" olarak ifade edilebileceğini savunuyorum.[25] Dünyadaki varolanlar arasında yeri olmak, bağlanımın köprü kuran düzenine uymak, *phûsis*in köprü kuran gücüne uyum sağlamak (*adjust*) hâlâ düşünülmesi gereken

24. Martin Heidgeger, *Wegmarken*, *GA* 9, Frankfurt am Main, 187; *Pathmarks*, Cambridge, 1998, s. 271.

25. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, *1961, s. 2*40; Martin Heidegger, Nietzsche iv, İng. Çev. Frank A. Capuzzi, San Francisco, 1982, s. 182.

şey olarak ifade edilebilecek bir adaletin sınırlarını deneyimlemek olacaktır. Bu sınıra karşı düşünmek ve sınırın düşünmenin ufkunu şekillendirmesine izin vermek –bu, Nietzsche'nin insanbiçimci adaletin ufkunda düşünürken düşünemediği şeydir. Bununla birlikte, Adaletin talep ettiği şey, aslen sürüp giden ve kendisinin kökensel etik olarak düşünülmesine izin veren şeye fügal bir karşı noktada düşünmedir, Heidegger'in çok az düşünebildiği bir düşünmedir.

Kaosun Bilinmesi: Heidegger ve Nietzsche[1]

Emilio Brito

Nietzsche[2] üzerine 1961'de yayımlanan büyük eserinin "Bilme Olarak Güç İstenci" (*NI*, 473-658; Çev. 367-510) başlıklı üçüncü kısmında Heidegger, Kaosun şematize edilmesi olarak bilme mefhumunu inceler. Bu düşünceyi Nietzsche'nin metafiziğinin temel konumu içerisinde, Nietzscheci hakikat kavramı bağlantısıyla anlamaya çalışır. Bu bakış açısını kendisininkinden ayırarak Heidegger, Hölderlin'in şarkısında, diğer bir deyişle Kutsalın imparatorluğunun altındaki sözde yeniden bulduğu başka bir "Kaos" yaklaşımına yönelir. Bu karşıtlığa yoğunlaşan elinizdeki makale beş bölümden oluşuyor. İlk bölüm, Heidegger'in Nietzscheci Kaos kavramını anlama şeklini sunuyor; ikincisi, Heidegger'in Nietzscheci hakikat kavrayışında ayırt ettiği muğlaklığı ortaya koyuyor; üçüncüsü, Heidegger'in Hölderlinci Kaosu yorumlayışını ele alıyor; dördüncüsü, Nietzscheci ve Heideggerci Kaos kavrayışları arasında her şeye rağmen sürüp giden yakınlığı, bu ikisinin ihtiva ettiği "negatif teoloji" vesilesiyle işaret ediyor; beşincisiyse bizim nihai gözlemlerimizi içeriyor.

NIETZSCHECİ KAOS KAVRAMI

Heidegger Nietzsche'nin bilmeyi ve bununla ilişkili olarak hakikati nasıl anladığını araştırıyor (*NI*, 554; Çev. 430). Bilmek,

1. Brito Emilio, *Connaissance du chaos: Heidegger et Nietzsche*, Revue théologique de Louvain, 29. yıl, Cilt 4, 1998, s. 457-83.
2. Krş. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Cilt (Metin boyunca şu şekilde adlandırılacaktır: *NI-II*), Pfullingen, Neske, 1961; Fr. Çev. P. Klosssowski, 2 Cilt, Paris, Gallimard, 1971.

gerçekliğin bir çeşit tasvir edici kopyası değil midir? Nietzsche'nin bu soruya cevabı şu şekilde anlaşılır: "'Bilme' değil ama şematize etmek, –Kaosa pratik yaşamımızı tatmin edecek kadar düzenlilik ve biçim dayatmak gerekir."[3] Bu kelimede, Heidegger'e göre, Nietzscheci bilme kavramında belirleyici olan bir şey bulunur. Bilmek, alıcı (*réceptive*), taklit ettiği varsayılan bir tekrar üretim anlamındaki "bilmek" değildir, ama bilmek "şematize etmek"tir. "Şematize etmek" burada, belirli ölçülerde "düzenlilik" ve "formlar" dayatma olarak açıklanır. Düzenleyici biçimler, Nietzsche'nin "Kaos" olarak adlandırdığı belirli ölçülerde dayatılır. İşte, bu bizi şaşkına çeviriyor diye yorumluyor Heidegger. Çevremize baktığımızda, gerçekten bu sadece Kaos ile karşılaşıyoruz demeye mi varıyor? Daha çok, nesnelerin bize öngörülebilir, ölçülebilir bir biçimde kendisini gösterdiği düzenlenmiş bir alan söz konusu değil mi? Nietzsche kendisine ait bu tür bir bilmenin özü nitelemesine nasıl vardı? Hiç mi kendi dünya deneyimini hesaba katmadı? Ya da aslında bilme eylemi başka bir bakış açısından görebiliyor olmasın, öyle ki kendi görüş alanından bilinebilir olan Kaos olarak görülüyor olmasın? Nietzsche'nin kendisi sanki "pratik ihtiyacımız" bilme eyleminin ölçüsünü verebilir derken, bu bakış açısını belirtiyor gibi görünüyor. Oysa anlamlı olarak hareket ettiğimiz yerin Kaosla hiçbir şeklide ilgisinin olmadığını daha iyi görebilmek için kendi gündelik işlerimizi yürütme biçimimize (öyleyse, "praksis"e) bağlı kalmamız yeterlidir (*NI*, 556-8; Çev. 432-3).

Nietzsche'nin bilme eylemi kavrayışı bizim gündelik davranışımıza pek cevap vermiyor. Bu kavrayış geleneksel metafiziğin tarafında kalmıyor mu? Tasarımlarımızın sadece düzenlenmiş bir dünyaya gönderme yaptığını olumladığımızda, düzeni tamamlanmış bir olgu gibi ele alırız; bu da açıkça bu uyumun düzenleyici biçimlerin dayatılmasının sonucu olduğunu gösterir. Bu bakış açısından, Nietzsche'nin yorumunun şaşırtıcı hiçbir tarafı yoktur; aynı zamanda, diye belirtir Heidegger, bunun özgün bir tarafı da yoktur (*NI*, 558-9; Çev. 433-4). Nietzscheci bilme belirleniminde, –Kant'taki gibi– alışıldık tasarımı mümkün kılan bir dönüş kendini gösterir. Şematize etmek olarak anlaşılan bilmek, yaşamın pratik ihtiyacına ve onun mümkün olma koşulu olan Kaosa geri götürülür. Yaşam pratiği önemsiz değildir, Kaos ise bir hiç değil-

3. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Metinde şu şekilde: *WM*), Yay. Haz. A. Baeumler, Stuttgart, Kröner, 1964, n° 515, s. 531; Krş. *NI*, 555; Çev. s. 431.

dir. Ayrıca, bilme eyleminin özünün bu şekilde nitelendirilmesi, onun kendi özsel yapısını önsel bir varolana, belki de aynı şekilde kendi bütünlüğündeki varolana ulaştırır. Bilme eylemini kendi koşullarından itibaren açıklayarak Nietzsche, bu alanda kendisini Batılı kararların aşırı sonuçlarını sonuna kadar götürmekle, bilme konusunda metafizik düşünmekle sınırlandırmıyor mu? Bilmenin Nietzscheci kavrayışını aydınlatmak için, "Kaos" kavramını ve şema ihtiyacı olarak pratik ihtiyacı daha açık bir şekilde incelemek gerekir (*NI*, 559-61; Çev. 434-6).

Nietzsche "Kaos" adlandırması ile ne demek istiyor? Nietzsche bu kelimenin orijinal Grek anlamını düşünmez diye vurgular Heidegger, ama daha sonraki ve her şeyden önce modern kabulünü düşünür diye de ekler. *Khaos* başlangıçta ayrılma anlamına gelir ve aralanmış çatlağın, dipsiz, temelsiz Açık olanı anlamına gönderme yapar. Bu kelimenin ifade ettiği temel deneyim, modern düşüncede egemen olmayı başaramamıştır. Bizim için kaotik, karmakarışık ve belirsiz olmayı, altüst edici her şeyi ifade eder. Bununla birlikte, Heidegger, gecikmeden Nietzsche'nin fundamental konumundan hareketle kaos kelimesinin kendine özgü başka bir anlamı olduğunu belirtir (*NI*, 562-3; Çev. 436-7). Kant duyumların "karmaşası"ndan (*Gewühle*) bahseder, ki bununla tamamen Kaosu, karmakarışıklığı, bize baskı yapan şeyi, bizi boğan şeyi, bizi uğraştıran şeyi anlar. "İçsel duyu"nun "duyumlar"ı, "dışsal" verilerle aynı anda bizi sürükler. Duyumların bu kaotik karmaşıklığı bize en yakın olan şeydir, o kadar yakındır ki, basitçe bizim "yanımızda" bulunmazlar, ama bedensel varlıklar olarak biz kendimiz bu karmaşıklığızdır (*NI*, 563-5; Çev. 437-8). Yaşayan beden aracılığıyla bir yaşam akışı (*flux*) akar (*afflue*). Bizim duyumlarımızın kaosu "dünya" denen büyük Kaosun bir parçasıdır yalnızca. Nietzsche için, diye belirtir Heidegger, "Kaos" herhangi bir karmakarışıklığı belirtmez; Kaos "bedenleştiren yaşamı" (*das leibende Leben*), "büyük ölçekte bedenleştiren olarak yaşam"ı (*als leibendes im Grossen*) adlandırır. Nietzsche Kaostan ne karışıklığı ne de düzeni olmayanı anlar,[4] ama şu içgüdüsel, akan, devinim halindeki öğeyi (*jenes Drängende, Strömende, Bewegte*), düzeni saklı olanı, yasası doğrudan bilinemeyeni anlar. "Kaos" bütünlüğü içinde ve kendi egemenliğinde dünyanın

4. Krş. *NII*, 120, 270; Çev. 98, 217, 223.

ayırt edici tasarı-öncesinin (*Vorentwurf*) adıdır (*ihres Waltens*, *NI*, 566; Çev. 439).[5]

Bu yaklaşım, değerlerin yeni bir kuruluşunu isteyen, öyleyse en yüksek değerleri de koyan bir düşünce için çok önemlidir. Nietzsche için bu (geleneksel anlamıyla) hakikatin de üstündedir; bu oluş halindeki varolana daha uygundur. Ayrıca en büyük değer sanattır; zira o veriliye öykünerek tasvir etmez, ama yaşamın biçimini değiştirir, onu en yüksek imkâna taşır. Sanat "imgeler ve arzular dünyasında eksiksiz bedenselliğin (*von blühender Leiblichkeit*) bir artığı ve taşmasıdır."[6] Sanatın kurduğu şekliyle dünya, biçim değiştirmenin küresidir (*sphère*); işte bu oluştur ki, sabitlenmiş tüm varolanları, katılaşmış her şeyi yeni imkânlarla yüceltir. Bu imkânlar ulaşılması gereken basit amaçlar değildir; bunlar bizi yaşamın birincil temeliyle uzlaştırırlar. Sanat böylece, oluş halindeki yaşamın yaratıcı deneyimidir.[7] Nietzsche'ye göre sanat hakikatten daha fazla değere sahiptir; zira o gerçeğe, oluş içindekine, "yaşama", sabit ve katılaşmış doğrudan daha fazla yakınlaşır. Sanat, Kaos riskine cüret eder ve böylece yaşamın gizli, başa çıkılamaz aşırılığını kazanır. Kendisini belirsiz karmakarışıklığa indirgemekten çok uzakta, Nietzscheci anlamıyla Kaos, tüketilemez, taşkın mizaçlı, kontrol edilemez olanın aşırılığının kendisini-yaratması-ve-kendisini-yıkması olarak bütünlüğü içindeki "dünya"yı anlar.[8] Ancak bu şekilde yasa kendisini biçimlendirir ve anarşi de onu yıkar (*NI*, 567-9; Çev. 440-2).

Kaosu bilinebilir olarak koymak, kaotik dünyayı bilen yaşayana rastgelmek de demektir. Böylece bir tarafta Kaos, diğer tarafta da

5. Burada öyle görünüyor ki, dünyayı, devasa boyutlarda, yaşayan bir beden gibi tasarımlayan biyolojik bir düşünce iş başında. Nietzsche (son dönemi süresince) birçok kez yaşayan bedenin, dünyanın temaşa edilmesinde bir ölçüt olarak hizmet etmesi gerektiğini belirtir. Kaos olarak Nietzscheci dünya deneyimi işte burada köklenir. Nietzsche yaşayan bedende egemen bir biçimlenme (*ein Herrschaftsgebilde*) görür. "Kaos" aynı zamanda onda vahşi bir karmakarışık olarak anlamlandırılmamalıdır. O bütünlüğü içinde dünyanın kontrol edilemez oluş ve akışının zenginliğinin gizli kalışını (*Verborgenheit*) ifade eder. Nietzscheci biyolojizme ilişkin şüphe öyleyse burada doğrulanmasını bulmuyor mu? Heidegger'e göre, burada Darwinci mefhumlara yapılan tüm göndermelerden kurtulmak gerekir. "Kaos" olarak dünya şu anlama gelir: Yaşayan beden ve onun bedenleşmesi imgesine göreceli olarak yansıtılan kendi bütünlüğü içindeki varolan (*NI*, 566-7; Çev. 339-40).

6. *WM* n° 802, s. 537.

7. Felsefi düşünce ayrıca –(estetik olarak değil) metafizik olarak anlaşıldığında– Nietzscheci görüş için "sanat"tan başka bir şey değildir.

8. Krş. *WM* n° 1067, s. 696-7.

"pratik ihtiyaç"[9] karşı karşıya gelirler. Nietzsche'nin "bizim pratik ihtiyacımız" dediği şeyin özü, kendisini, bedenleştiren yaşamın dirimselliğiyle özsel bir uyum içinde bulur. Tüm yaşayanlar, özellikle de insan, başa çıkılamaz Kaos tarafından canlandırılır, sıkıştırılır, içine girilir ve kendisini onun akıntısında sürüklenirken bulur. Şöyle bir izlenim edinilebilir; içgüdülerin akışkanlığı tarafından kuşatılmış yaşam, akma ve çözülmeden başka bir şey değildir. "Yaşam" yine de Varlığın adıdır ve Varlık şu anlama gelir: Yok olmaya direnmek, istikrarlı bir biçimde sürüp gitmek. Bir yandan, kaotik bedenleşme olarak yaşam kendini aşmaya zorlayan bir güdüdür; diğer yandan yaşam tam olarak varolan olmak zorundadır. Yaşayan varlık, aynı anda hem güdüler tarafından sürüklenmelidir hem de yok oluştan kaçınmalıdır. Bu güdü, yaşamı kendi saf imhasına doğru götüremez (aksi halde bu güdü kendisini frenlerdi). Güdünün özünde öyleyse güdüsel akışa hiçbir şekilde yenilmemeye götüren bir şey vardır. Ama güdüsel akışı desteklemek, işte bu kararlılığa ve tutarlılığa götürür. İstikrarlı olan hiçbir şekilde dirimsel içgüdüye yabancı değildir ama bedenleştiren yaşamın özüne cevap verir. Yaşayan, kendilik aşkıyla, yaşamak için kararlılığı istemelidir (*NI*, 569-71; Çev. 442-3).

"Bizim pratik ihtiyacımız", Nietzsche'ye göre, Kaosun şematize edilmesini talep eder. Yaşayanın gerekli olarak deneyimlediği öncelikle "olması"dır; kaotik akışa teslim olmamalıdır, ama kendini orada inşa etmeli ve yaşamaya devam etmelidir. Bu şu anlama gelir: Güdüsel akışa direnmek, bir şekilde onu kendisini durdurmaya götürmek. Yaşamın tamamlanması olarak praksis kendi tutarlılığının güvenli hale getirilmesidir. Oysa bu güvenli hale getirme, Kaosun durağanlaştırılmasıyla mümkündür. Praksis güdüsel akışın sabit bir şeye, eş deyişle yapılara, şemalara yöneltilmesidir. Praksis şema ihtiyacıdır. Bundan böyle, bu ihtiyaç sabitleştiren, sınırlandıran her şeyin görünümüdür. Grekçede sınırlandıran, *to horizon* olarak adlandırılır. Kendi tutarlılığını güvenceye almak için, şema ihtiyacını deneyimlemek anlamında (*NI*, 571-3; Çev. 443-4) bir ufka (*horizon*)* sahip olmak, kendi dirimselliği içindeki yaşamın özüne aittir. Ufuk, yaşayana dışarıdan gelen bir sınır değildir. Bir

9. Krş. *WM* n° 515, s. 351.

* Grekçede *to horizon* kelimesi yazarın belirttiği gibi sınırlandıran anlamına gelir. *L'horizon* ise Fransızcada ufuk demektir. Yazar bu iki kelime arasındaki benzerliği ve anlam yakınlığını kullanıyor. (ç.n.)

ufkun biçimlenişi yaşayanın içsel özüne aittir. Ufuk, yaşayanı sıkıştıran tüm durağanlaştırmanın çemberinde (*Umkreis*) yaşamın tamamlanışının sınırlandırılması anlamına gelir. İstikrarlı olanın çemberinin ufku, insanı eksilten bir duvar değildir; ufuk şeffaftır ve bu şekilde sabit olanı değil ama oluş halindeki dışarıyı ve böylece mümkün olanı betimler. O kendi uzamında sürekli ölçülür ve incelenir. Bu tür bir incelemede praksis "perspektifler"e bağlı kalır. Ufuk, oluş halindeki Kaostan neyin ortaya çıkabileceğini ayırt etmeye çalışarak her zaman mümkün olanın incelenmesinin içine yerleşir. Perspektif, inceleyici (*prospectif*) bakışı peşinen kolaylaştıran bu tür bir öncelemedir. Prospektif ve perspektif karakter, yaşamın özüne aittir (*NI*, 572-4; Çev. 444-6).

Ufuk ve perspektif birbirlerini zorunlu olarak içerirler. Perspektif (mümkün olanın incelenmesi) kendisini oluş halindeki dünya anlamında Kaosa kadar yayar, ama bu her seferinde bir ufkun içinden gerçekleşir. Kendi adına (şematize etme ile biçimlenen) ufuk, sadece bir perspektifin ufkudur. Durağanlaştıran ufuk Kaosu bazı açılardan sadece sabit kılmaz; aynı zamanda Kaos *olarak* Kaosu (kendi şeffaf tutarlılığı aracılığıyla) görünmesi için bırakır. Praksis olarak yaşayan, şimdiden, Kaosun içine gönderilmiştir. Kendi adına Kaos, istila edici sel olarak, yaşayanın kendi perspektivist tutarlılığının güvenli hale getirilmesini zorunlu kılar. Bu "pratik ihtiyaç" akıldır. Nietzsche için akıl özünde "pratik akıldır." Akıl, kendinde, yaşamı mümkün kılmaya yatkın tasarıların algılanmasıdır (*Vernehmen*). Akıl, kendinde, karmaşık bir şekilde ortaya çıkan olduğu kadarıyla, durağan bir alandan başka bir yerde algılanabilir hale gelmeyen (boyun eğdirme tehdidi olarak algılanabilir hale gelen ve sonuç olarak şu ya da bu şema biçimlenişini talep eden) Kaosun algılanmasıdır; Nietzsche için bilme eylemi taklit etmek değildir; durağanlığa katkıda bulunmaktır. İnsanın tutarlılığının güvenli hale getirilmesi çift yönde gerçekleşir; insan kendisini başka bir insanla ve başka şeylerle ilişki içinde bulur. İlki karşılıklı anlama (*Verständigung*) ilişkisidir ki, insanları onların kendiliklerinde aynı olarak pekiştirir. Aynı şekilde, Nietzsche'nin "hesaplama" (*Berechnung*) olarak adlandırdığı eylem, akış halindeki şeylerin sabitlenmesini güvenceye alır. Şemalar insan ve şeyler hakkında insan davranışının talimatlarıdır. Bu talimatlar vuku bulan her şeye yansıtılır; öyle ki, bu sonuncusu ilk önce kendisini ancak şemaların ufkunda gösterir. Şematize etmek, içinde içgüdüsel akış-

ların kendisini zaptetmesi gerektiği yapıları hazırlar. Akan bir şeyi yakalamak, şematize etmek, kategoriler oluşturmak, hiçbir şekilde yaşama yabancı değildir, bilakis olduğu haliyle insan yaşamının gerçekleşmesinin temel yasasıdır. Öyleyse Nietzsche, bilimlerin ve bilginin düşmanı olarak değerlendirilemez. Heidegger'e göre hiçbir modern düşünür bilgi için Nietzsche kadar mücadele etmemiştir (*NI*, 574-82; Çev. 446-51).

Nietzsche için akıl, "aynı"nın imgesel tanzim (*Ausdichten*) edilişinden ibarettir. Örneğin, her seferinde değişen bir biçimle kendisini veren ağacı düşünebilmek için, ilk önce onun özdeşliğini "şiirselleştirmiş" (*gedichtet*) olmamız gerekir.[10] (Bir özdeşliğin öncelenmesi olarak) bu şiirselleştiren nitelik aklın özünü oluşturur. Vuku bulanı bildiğimiz ölçüde şeyin niteliğini, bu vuku bulanın kuruluşunu, ilişkisini, eylemini, nedenini, büyüklüğünü, kısacası kategorileri önceden şiirselleştiririz (*vorausgedichtet*). Nietzsche aklın bu şiirselleştirici gücünü keşfeden ilk kişi değildir;[11] ama o bunun altını özellikle ivedilikle çizmiştir (*NI*, 583-4; Çev. 451-3). Aklın kategorileri şiirselleştirmenin ufkunu biçimlendirir. Örneğin ereklilik şiirselleştirilmiş bir şeydir. Eğer akıl, tüm ereklerin yokluğuna kaçmak isteseydi, Kaosun işgal edici baskısına boyun eğmiş olurdu (*NI*, 587-90; Çev. 456-8).[12] Kategoriler bizim için ancak yaşamın koşulu olarak "hakikat"tirler. Kendine özgü dirimsel kuruluşu insan türünü öyle bir biçimde düzenler ki, Kaosa çarpmış olan insan için kendi tutarlılığını mantıksal biçimlerin tanzim edilmesi vasıtasıyla güvenli hale getirmek uygun düşer. "Kendinde" hiçbir şey durağan değildir. Kurallara göre düşünülmüş her şey yaşamın özü tarafından koşullandırılır. Bu aynı şekilde düşüncenin temel kurallarına da ve özellikle çelişki ilkesine de uygulanır. Bu ilke Nietzsche'nin gözünde, insanın basitçe yaşamın kaotik karmaşasından, ona uyumlu bir biçim dayatarak kaçmak için, çelişkiden sakınmaya zorlandığı anlamına gelir (*NI*, 590-3; Çev. 458-60). Çelişki ilkesi

10. Aklın şiirselleştiren özünden (*vom dichtenden Wesen*) bu şekilde bahsetmek, diye belirtir Heidegger, şiirsel bir öz (*ein dichterisches Wesen*) anlamına gelmez. Krş. *NI*, 585; Çev. 454.

11. Bilindiği gibi, bunu uygun bir şekilde kendi transendental imgelem öğretisinde ayıran Kant'tır.

12. Heidegger'e göre, Nietzscheci şema mefhumu Platoncu idea öğretisinin tersine çevrilmesidir yalnızca. Krş. *NI*, 585-6; Çev. 454-5.

varolan için geçerli olanı dikte eder.[13] O bir buyruktur. Doğru-olarak-kabul etme, varolan için geçerli olmak zorunda olanı belirten yöneltici bir kıstasa ihtiyaç duyar. Hakikat bu anlamda onu tekrar üreten gerçeğe uygun (*adequation*) olmaktan uzakta, konumsal (*positionnel*) bir karaktere sahiptir. Kriterin konulması (*position*) bir buyruktur. Ama buyurma olgusu burada özgür bir sorumlulukla özümsenmiş olmayı talep edene, önceden yaratılmış olsa da itaat etme anlamına gelir. Buyurma gereksinimi ve şiirselleştirme, kendi kendisine özünün yasasını veren özgürlük üzerine temellenir.[14]

NIETZSCHECİ HAKİKAT KAVRAMI VE MUĞLAKLIĞI

Nietzsche için hakikat, onun durağanlaştırılması olan yaşama aittir. Hakikatin sağlayamayacağı şeyi sanat getirir; yaşamın en yüksek imkânlarda biçim değiştirmesi (*transfiguration*) ve bu sayede yaşamın Kaosun bağrında tamamlanması.[15] Hakikat devinen Kaosu sabit hale getirir ve oluş halindeki şeyin sabitlenmesi amacıyla görünen dünyaya tutunur. Buna karşılık, sanat imkânlar açar, oluş halinde olanı kendi oluşunda özgürleştirir; sanat da "hakiki" olanın dünyasında hareket eder. Bu şekilde Platonculuğun tersine çevrilmesi tamamlanmış olur: Hakiki dünya oluş halinde olandır, görünen dünya ise sabit ve istikrarlıdır. Ama bu tersine çevirmede, hakiki dünya ile görünen dünya ayrımı açık bir şekilde korunur (*NI*, 616-7; Çev. 478-9). Yine de bu Nietzsche'nin düşüncesinin attığı en son adım değildir.

Durağanlaştırılmış sabitlik olarak doğru olan, söylenegeldiği gibi, asıl olarak gerçek olanla uyumlu hale gelmiş olmaktan –Kaosun bu olumsuzlaması vasıtasıyla– kendisini dışlar. Bu doğrunun hakikati Kaosa uygun değildir; sonuç olarak o, doğru olmayandır,

13. Nietzsche çelişki ilkesinin varolanın Varlığı ile ilgili bir önerme olduğunu biliyor, ama bu kavrayışın açık olarak Aristoteles tarafından telaffuz edildiğini hiçbir şekilde söylemiyor. Nietzsche, diye gözlemler Heidegger, kendi varolan yorumunun tarihsel (*historical*) zeminini anlamaz. Krş. *NI*, 594-605; Çev. 461-70.

14. Nietzsche, öznel çelişkiden kaçınma baskısını "biyolojik" bir baskı gibi tasarlar. Ama Heidegger'e göre Nietzsche (yaşamın özü de olabilir) "biyolojik olan"ı özgürlük yönünde düşünür. Krş. *NI*, 606-16; Çev. 470-8.

15. Nietzsche sanatı, dar bir biçimde, sadece sanatsal türler anlamında kavramaz. Sanat, metafizik olarak kavrandığında, yaşamın en yüksek imkânlarda biçim değiştirme şekillerinin tümünü belirtir.

hatadır.[16] Oysa bu şekilde anlaşılan hata gerçek olanla, eş deyişle oluş halindeki Kaos ile uyumlu olmayı zorunlu olarak varsayar. Böylece Nietzscheci hakikat kavramının benzersiz muğlaklığı keşfedilir; burada, hakikat iki defa ve her seferinde farklı bir şekilde düşünülmüş olur; bir yandan tutarlı olanın sabitlenmesi olarak ve diğer yandan gerçek olan ile uyumlu olma.[17] Öyleyse Nietzsche gerçek ile uyumlu olma anlamındaki geleneksel metafizik belirlenimi, bu belirlenim onun için hakikatin özünü, biçim değiştirme olarak oluş halindeki kaotik olanla ve onun imkânları ile *uyumlu* olan sanata karşıt biçimde sabitleme olarak koyduğu ölçüde reddetmez. Oysa sanatın, sanat eserlerinde biçimlendirdikleriyle ilgili olarak Nietzsche, onların "hakikat"inden bahsetmez ama onların "görünüş"ünden bahseder. Sanat eseri de bu durumda sabit hale getirmelidir ve buradan yola çıkarak kendisini aynı şekilde görünüş yapmalıdır. Bu şekilde, görünüş mefhumu da muğlak hale gelir (*NI*, 618-21; Çev. 480-2).[18] Sabitleme olarak hakikatte (hatalı hakikat) gerçek olan ile uyumlu olma anlamındaki hakikat varsayılmış olur. Ama bu sonuncusu kendisini görünüş veya benzerlik (*semblance*) olarak ifşa eder. Sonuçta her şey yanlış veya görünüş haline gelmiyor mu? Tüm hakikatler farklı derecelerde "hatalar"dan başka bir şey olmuyor mu?[19]

Doğru-kabul etme olarak hakikat, gerekli olsa da hatadır. Oluş ile uyumlu olan hakikat, yani sanat, görünüş olsa da biçim değiştirmedir. Nietzsche için, kendisiyle eşit olma anlamında ebediyen geçerli bir "hakiki dünya" yoktur. Öyleyse, geriye sadece kısmen gerekli olan, kısmen de biçim değiştiren görünüş olarak dünya kalır; hakikat ve sanat, içinde görünen (*apparent*) dünyanın görünüşe gelmesinin (*l'apparaitre*) görünmesi (*le paraitre*) olarak temel biçimleridir. Ama bu görünüş dünyasından geriye ne kalır? Hakiki

16. Krş. *WM* n° 493, s. 343.

17. "Uyum" olarak çevirdiğimiz "accord" kelimesi aynı zamanda müzikteki akort anlamında da düşünülebilir. Heidegger'deki *Stimmung* kavramının aynı zamanda müzikal bir anlamı olduğu düşünülürse, buradaki uyumun zorunlu olarak müzikal bir uyumu da çağrıştırdığı unutulmamalıdır. Bunun dışında *Accorder* fiili de ihsan etmek olarak çevrilmiştir.

18. Sanatta gerçekleşen oluş halinde olanla uyum iki anlamda görünüştür: Benzerlik (*semblance*) olarak görünüş, (sabit eser oluşun kendisi değildir) *Scheinbarkeit* ve yeni imkânların parıltı (*Aufscheinen*) olarak görünüşü. Hata olarak hakikatin uyum olarak hakikate ihtiyacı varsa, parıltı olarak görünüşün de benzerlik anlamındaki görünüşe ihtiyacı vardır.

19. Krş. *WM* n° 535, s. 367-8; *NI*, 621-2; Çev. 482.

dünyayı yok ettikten sonra, bize *görünen* dünyadan başka bir şey kalmadığı hâlâ söylenebilir mi? Görünen dünya burada kendi adına *yegâne* dünya değil midir? Ama burada "görünüş" ne demektir? Nietzsche için perspektivist görme, görünüşe karakterini verir.[20] Perspektif, bir imkânlar dairesinde her seferinde çeşitli biçimlerde sabitleşmiş şeyleri verir. Sınırlandırma her seferinde şu anlama gelir: Bir görünüşün kuruluşu (zira sabit olarak sınırlandırılmış olanın Kaos ile artık hiçbir ilişkisi yoktur). Görünüş, her seferinde, ufkun ona "göreceli" olduğu bir bakış açısının hüküm sürdüğü perspektif uzayında doğar. Nietzsche kararlı bir şekilde *göreceliliği* kurtarmaya çalışır. Bu terim, bir ufuk inşa eden perspektifin küresinin, "dünya"nın, yaşamın kendi "eylem"inin bir yaratımından başka bir şey olmadığını belirtir. Dünya, yaşamın yaşayan tarafından tamamlanmasıyla ortaya çıkar. Nietzsche için yaşam sadece budur. Dünyanın görünen (*apparent*) karakteri görünüş (*apparence*) olarak da anlaşılmaz. Niçin? Çünkü bir perspektifin açılması ve bir ufuk çizgisi kendi başına sürüp giden bir dünyaya, eş deyişle "doğru" dünyaya uygunluk (*adequation*) aracılığıyla gerçekleşmez. Yaşamın eyleminden ortaya çıkan dünya artık daha fazla "görünüş" olarak anlaşılamaz. Bu imkânsızlığın anlaşılmasıyla, Nietzsche'nin karşısında uzun süre duraksadığı belirleyici şu adım atılmış olur: Tüm basitliğiyle, "hakiki dünya"nın yok edilişiyle birlikte görünen dünya da aynı şekilde yok edilir diye bildirmek zorunda olan bilgideki adım. Ama geriye ne kalır? Şöyle cevap verir Nietzsche: "Görünen dünya ile hakiki dünya antinomisi kendisini 'dünya' ve 'hiçlik' antinomisine indirger."[21] İlk önce sanki hakikat ve görünüş kendilerini hiçlikte, Varlığa göre aşırı bir yabancılaşmanın (*Entfremdung*) içinde yok etmişler gibi görünür. Ama hata olarak hakikatin gerekli bir değer olduğu ve sanatsal biçim değiştirme anlamındaki görünüşün hakikate göre daha üstün bir değerde olduğu unutulmamalıdır. Öyleyse hakikat ile görünüş, bilme ile sanat, "hakiki dünya" ile "görünen dünya" ve bunların karşıtlığı yok edilince gözden kaybolmazlar (*NI*, 622-5; Çev. 483-5).

Hakiki dünya ile görünen dünya farkının yok olduğu bu en uç noktada, bu farkın zemini nedir? Bundan böyle hakikatin özüne ne olur? Hakikat ile görünüşün çifte muğlaklığı, ne hakikat ne de görünüş olan, bununla birlikte bu ikisini, karşılıklı muğlaklığında

20. *WM* n° 567, s. 386.
21. *WM* n° 567, s. 397

mümkün kılan bir şeye zorlar. Hakiki dünya ile görünen dünya ayrımının yok oluşuyla birlikte metafiziğin çöküşü başlar. "Çöküş" diye belirtir Heidegger, bununla birlikte tükeniş (*dépérissement*) değildir, ama özün en uç bitişi olarak sondur. Çöküşle birlikte hakikatin özüne ne olur? Ayrımın yok edilişi hakikatin özünün antik belirlenimi olarak *homoiôsise* ve bunun da "adalet" (*dikê*) olarak yorumlanmasına dönmeye zorlar. Nietzsche, görüldüğü gibi hakikati doğru-kabul etme olarak anlar. Doğru-kabul etmenin hakikati yanlıştır, yanılsamadır. Oysa hakiki olanın bir tür yanlış biçiminde nitelendirilmesi kendisini gerçek olan ile uyumlu olarak hakikat mefhumu üzerine temellendirir. Aynı şekilde doğru-kabul etme hakiki-olmayan şeklinde kavrandığı zaman, hakikatin en genel özü hâlâ *homoiôsis* anlamında bir zemin olarak koyulmuş olur. Ama eğer "hakiki dünya" ve onunla birlikte saf halde görünen bir dünya ayrımı da çökerse, bu durumda *homoiôsis* anlamındaki hakikatin özü de çöküşe doğru sürüklenmez mi? Hiçbir şekilde; zira bilme ile sanat ayrımı yürürlükten kalkmamıştır. Şimdi tutarlılığın güvencesi nedir peki? Ne Kaosun bilmede sabitliği ne de basitçe onun sanatta biçim değiştirmesi, ama bu ikisi birlikte aynı anda. Oysa bu ikisi özlerinde birdirler; yani Kaosun insan yaşamına asimile edilmesi (*Eingleichnung*), *homoiôsis*. Bu asimile etme basitçe taklit ettiği ve tekrar ürettiği verili bir şeye uygun kılma (*adéquation*, *Ausgleichung*) değildir; bu asimile etme, tam tersine, emredici bir şekilde şiirselleştiren, bir ufku perspektif açısından sabitleştiren bir biçim değiştirmedir.[22] Eğer hakikat, özsel bir biçimde Kaosun asimile edilmesi (buyurucu şiirselleştirme) ise, öyleyse şu soru tüm keskinliğiyle sorulur: Asimile etme olarak doğru-kabul etme ve hakiki olma kendi ölçülerini ve kendi talimatlarını nereden alırlar? Bu şekilde sorgularken, düşünce kaçınılmaz bir biçimde bu aynı asimile etmenin ve yalnızca onun ölçüye karar verebileceği ve karar vermek zorunda olduğu sonucuna varır. O "adil olanı gerçekleştirmelidir" (*das Rechte "fertigen"*). *Homoiôsis* olarak hakikat, "adalet" olmak zorundadır (*NI*, 625-36; Çev. 486-94).

22. Nietzsche'nin *adaequatio* anlamındaki hakikat mefhumunu reddetmesi, aynı zamanda uyum anlamındaki hakikati reddettiği anlamına gelmez. Bununla birlikte o, bu sonuncusunu, gerçeği yeniden uyarlayan ve yeniden üreten bir uyuşma anlamında yorumlamaz, ama Kaosun şiirselleştiren özümsenmesi şeklinde yorumlar. Krş. *NI*, 621; Çev. 482.

Nietzsche için, "adalet" kelimesi ne "hukuki" ne de "ahlaki" anlama sahiptir. Nietzsche *homoiôsis*in özünün neyi gerçekleştirmek zorunda olduğunu söyler: Kaosun, eş deyişle "varolan"ın bütünlüğünün asimile edilmesi. Varolanı bütünlüğü içinde ve hakikati içinde düşünmek, işte bu metafiziktir. Nietzsche'nin anladığı şekliyle "adalet", Batı metafiziğinin sonunda hakikatin özünü tanımlar. *Homoiôsis*i adalet şeklinde yorumlamak, Heidegger'e göre metafiziğin bitişini tüketmek anlamına gelir. Bu bitişte, *aletheia* kendi özü içinde düşünülmeden ve Varlığın hakikati de hiçbir şekilde soruşturulmadan kalır. "Adalet" düşüncesi, varolan düşüncesi içinde (varlığın varlık tarafından terk edilişi) *Seinsverlassenheit* olayıdır (*NI*, 636-7; Çev. 494). Nietzsche, adaletten, Kaosun asimile edilmesi anlamında hakikati mümkün ve zorunlu kılan şeyi anlar. Adalet, burada imkânın temeli olarak metafizik bir şekilde anlaşıldığında hakikatin özüdür. Adalet, kendisini kendi üzerine koyan yaşamın kendisini üzerinde temellendirdiği şeydir. O, insanla Kaos arasındaki her türden uyumun zorunluluğunun ve imkânının zeminidir (ki bu uyum, ister sanatınki isterse bilmeninki olsun). Emir veren izah ve şiirselleştiren biçim değiştirme "adildir", çünkü yaşamın kendisi temelde "adalettir" (*NI*, 637-48; Çev. 494-502).[23]

Nietzsche, en yüksek ve en geniş anlamıyla kurma, temeller atarak inşa etme işi olarak adaleti perspektivist bir gücün uygulanması şeklinde değerlendirir. Bu anlamda adalet, güç istencinin ayırt edici temel özelliğidir. Heidegger'in dikkat çektiği gibi, Nietzsche ne gücün istenç olduğunu ne de istencin güç olduğunu söyler. O ikisini birbirinin yanına da koymaz. Güç istenci, "istenç" ve "gücün" düzenlenmesinin sonucu değildir: "İstenç" ve "güç" ortaklaşa bir şekilde kökensel olarak bir olan "güç istenci"nin özüne aittirler. Bunu ancak birbirlerinden ayırt edilebildiklerini gördüklerinde yapabilirler ve bu şekilde boş bir özdeşlik içinde aynı şey değildirler. İstenç buyurmadır (sadece başkalarıyla ilişkisi içinde değil, her şeyden önce kendisiyle ilişkisinde de); bu, asıl özü yükseltmek (*Überhöhung*) anlamına gelir. Gücün özü iktidarın ve otoritenin aşılmasını (*Übermachtigung*) içerir. Güç istenci öyleyse şu anlama gelir: Edinilmiş gücün kendi yükselişi için yine kendisine izin vermesidir. İnsan yaşamı sadece kendisinin Kaosa yerleşmesi gereğince ne ise odur. Güç elde etme, insan yaşamını

23. Adalet üzerine, ayrıca krş. *NII*, 314-33; Çev. 251-66.

yükselme olarak devinim içinde olanda tutunmaya götürür. Güç istenci özellikle kendisini insan yaşamında ifşa eder. Sadece insan değil, ama varolanın kaotik bütünlüğü, Nietzsche için güç istenci karakterine sahiptir (*NI*, 649-52; Çev. 503-6).[24] Dünya burada insan imgesine göre düşünülmemiş midir? Elbette diye cevap verir Heidegger. İnsanbiçimcilik, metafiziğin tarihinin nihai sonunun özüne aittir. Öznelciliği kendi sonuna götüren Nietzscheci düşüncenin güç istencine kadar ilerleyişinde, Heidegger'e göre bütünlüğü içinde Batı metafiziği tamamlanır. Grekler, varolanın Varlığını mevcudiyetin tutarlılığı olarak belirliyorlardı; Varlığın bu belirlenimi, Heidegger'e göre metafiziğin tüm tarihi boyunca sarsılmadan kalmıştır. Oysa Nietzsche için bütünlüğü içindeki varolanın özünün "oluş" olduğu ve sabit, durağan ve istikrarlı bir Varlık anlamında olmadığı durmaksızın söylenir. Görünüşte Varlık, devinim karakterinin kendisini güç istenci olarak belirlediği oluş lehine bastırılmıştır. Öyleyse Nietzsche'nin düşüncesi metafiziğin bir tür bitişi olarak tanımlanabilir mi? Bu daha çok Heidegger'in yorumunun tersine, metafiziğin tasfiyesi değil midir? Heidegger için bu tür bir soru yeterince üzerinde düşünülmemiş bir düşünmedir (*NI*, 653-5; Çev. 506-8).

Güç istencinin ne anlama geldiğini dikkate almak gerekir diye gözlemde bulunur Heidegger: Elde edilmiş gücün kendine özgü varlığına kadar yükselmesidir. Elde edilmiş güç –oluşu– yükselmeyi tamamen durağan hale ve tutarlılığa götürür. Güç istenci düşüncesinde terimin gerçek anlamıyla devindirilmiş olandır, –yaşamın kendisi– ki, o kendine özgü tutarlılığı içinde düşünülmelidir. Nietzsche kesinlikle bütünlüğü içindeki varolan olarak oluşu istiyor; ama onu açıkçası *ikamet eden* –tamamen varolan– olarak istiyor. O, varolanı Grek düşünürlerinin anladığı gibi kavrıyor ve öyleyse bir metafizikçi gibi düşünüyor. Nietzsche için "Varlığın karakterine oluşun izini bırakmak *en yüce güç istencidir*."[25] Güç istenci, diye açıklar Heidegger, kendi en derin özünde oluşu mevcudiyette tutarlı hale getirmek dışında başka bir şey değildir

24. Özünde kaos olan dünya, kendisini "güç istenci" olarak düzenler (*NII*, 270; Çev. 217). "Kaos" kör bir korkuya teslim olmuş bir itiş kakış anlamına gelmez, ama güç istencinin hâkimiyet biçimlerinin uygulanması olarak kendisini gösteren, bir güç düzenine yönelten varolan çokluğu anlamına gelir (*NII*, 289, 307; Çev. 232, 246).

25. *WM* n° 617, s. 418.

(*NI*, 656; Çev. 509). Bu Varlık ile oluş antagonizmasını söndürmek demektir. Nietzsche'nin "bedenleştiren" Kaos yaklaşımında, oluşun görünüşteki üstünlüğü, mevcudiyete kendi tutarlılığının güvencesini veren sarsılmaz gücü onaylatmaktan başka bir şey yapmaz. Varolanı oluş olarak yorumlamak açıkçası oluşa mutlak mevcudiyete kadar tutarlılık güvencesi vermek demektir. Oluşun bizzat kendisi mevcudiyete güvence veren şeye boyun eğmeye varır (*NII*, 18-9; Çev. 18.). Batı metafiziğinin Nietzscheci bitişinde, diye ekler Heidegger, her şeyin ona dayandığı hakikat sorusu öyleyse şimdiye kadar hiç sorulmamış gibi devam etmekle kalmaz sadece, onu soru olmaya değer kılan her şey de tamamen ortadan kalkmış olur. Tutarlılığı bu şekilde güvence altına alma biçiminde, Varlığın başlangıç hakikati kendi sapkın özünde yönünü değiştirmiş gibi, kendini unutmuş gibi hükmeder. Hakikat, kendi kendisine buyruk verenin kendisini yücelten içgüdüyle birleştiği emir tarzında "adalet" haline gelir. Yalnızca insanın mutlak gezegensel (*planétaire*) egemenliği –ki mutlak insanbiçimciliğin sonucudur– bu "adalet"e uygun gelebilir. Her tür açık-sözlülük (*rectitude*) yükselme fırsatıdır, tüm sabitleme, oluşta kendini yok etmeye yazgılı ara vermedir ve bundan dolayı her şey "Kaos"un tutarlılığına yöneltilmiştir. Yaşamın dirimselliğine göndermeden daha çoğu kalmamıştır. Açık-sözlülük ve gizlenmiş olmama (*Unverborgenheit*) olarak hakikat, kendisini basitçe "yaşama uygunluk"la (*Lebensgemassheit*) eşitlenmiş halde görür. Aynı zamanda hakikatin özü tüm egemenliğini kaybetti. "Perspektifler"in ve "ufuklar"ın üstün olduğu içinden çıkılamaz alanda, eş deyişle açıklıktan mahrum bir alanda, bu öz artık "sorulmaya değer" değildir (*NII*, 19-20; Çev. 19). Varlığın üstü varolan tarafından örtülmüştür. Bununla birlikte, eğer biz bu üzeri örtülmeyi *gölge olarak* algılarsak, "bu, şimdiden başka bir ışığa tutunduğumuz anlamına gelir" (*NI*, 657; Çev. 510).

Yukarıdaki amacımız Heidegger'in Nietzsche okumasının "uygun" olup olmadığını ve Heidegger'in Nietzsche'yi tarafsız bir şekilde "sunup sunmadığı"nı belirlemek değildi. Bizim için onun (haklı ya da haksız)[26] Nietzscheci Kaosu nasıl kavradığını belirt-

26. Bu konuyla ilgili eleştirel değerlendirmeler için bkz. D.F. Krell, "Heidegger/Nietzsche", *Heidegger/Cahier de l'Herne*, Yay. Haz. M. Haar, Biblio, Paris, 1989, s. 161-80; özellikle s. 167. Bu iki düşünür arasındaki bağlantı üzerine, bu yakınlardaki [şu metinle] krş. "Verwechselt mich vor allem nicht!", *Heidegger und Nietzsche*, Yay. Haz. H.H. Gander, Frankfurt, 1994.

mek yeterliydi; zira bizi ilgilendiren onun (anladığı kadarıyla) bu sonuncusundan, Kutsalın Hölderlinci adlandırmasının dümen suyuna, Kaosun başka bir mefhumuna doğru yönelmek için nasıl vazgeçtiğini göstermektir.

HEIDEGGER VE KAOSA HÖLDERLİNCİ YAKLAŞIM

Yakın bir zaman önce yaptığı bir çalışmada M. Cacciari, Hölderlin'in Kaos terimini kullanışına eğilir. Şair bazen bu kelimeyi alışıldık anlamda düzensizlik (*désordre*), uyuşmazlık (*discorde*), uyumsuzluk (*désaccord*) olarak kullanıyor.[27] Benzer bağlamda Kaos hiçbir zaman Kutsal[28] olarak adlandırılmaz. Buna karşılık, *Bayram Günündeki Gibi* adlı ilahisinde Hölderlin, "kutsal Kaostan var edilmiş" Doğayı hatırlıyor (*aus heiligem Chaos gezeugt*).[29] *Heilig*'de, diye gözlemler Cacciari, Grekçe (apansızlığı içinde mükemmel, tamamlanmış ve yıkılmaz gözüken yaşamın kıvılcımı) *hieron*un niteliği olan dinçlik, dirimsellik, coşkunluk fikri yankılanır. *Heilig* Hölderlin'de bu anlamını korur. *Heilig* (el değmemiş olan) mevcudiyet içinde coşkunca yükselir. *Heilig* böylece ışıklı bir epifaniye yakındır. Hölderlin'de Kaos dirimselliği, görünüşte zaptedilemez "titanesk" gerilimi yüzünden *heilig* olarak adlandırılır. Aslında bu tanım basitçe *chaos* sözcüğünün alışıldık anlamının telkin ettiği "karmaşık gece" ile çakışmıyor mu? *Heilig*, Kutsalın kendisinin geldiği coşkun bir gelecek ve kökleri filizlendirdiği ve serpilmeye[30] hazırladığı ölçüde Kaos anlamına gelir. Kaos tamamen *heilig*in bu niteliğinden pay alır.[31] Ama eğer bu şekilde kendimizi sınırlandırırsak, diye ekler Cacciari, *das Heilig*in nasıl olup da şairlerin sözü olduğu anlaşılmaz. Şairler sözcüğün "titanesk" anlamında Kaos olarak Kutsalı söz konusu etmiş olamazlar.[32] Aynı şekilde, diye

27. Krş. F. Hölderlin, *Gedichte*, Reclam, Stuttgart, 1968, 12 (*Thronend auf des alten Chaos Wogen*); 21 (*Sonnen aus dem Chaos*); 34 (*des alten Chaos Zwist*); 38 (*das Chaos der Zeit*); 63 (*irren, dem Chaos gleich,/Dem garenden Geschlechte die Wünsche*).

28. Hölderin *Titanlar* ilahisinde kesinlikle *heilige Wildnis*ten bahseder (*a.g.e.*, 185); ama gerçekte *Uralte Verwirrung* zamanında kökleri iten ve büyümeye hazırlanan ormanın vahşi kuvveti söz konusudur. Krş. M. Cacciari, "il problema del sacro in Heidegger", *La recezione italiana di Heidegger*, Yay. Haz. M.M. Olivetti, Padoue, 1989, 207.

29. Krş. F. Hölderlin, *Gedichte*, s. 129.

30. Krş. *Die Titanen* ilahisi.

31. Krş. M. Cacciari, *art. cit.*, s. 206-7.

32. *A.g.e.*, s. 207-8.

sonlandırır Cacciari, *Bayram Günündeki Gibi* ilahisinin Heideggerci yorumu (tıpkı, bunun dışında "Kaos"un bilindik anlamını olduğu gibi) bu tür bir kabulü de ayrıcalıklı kılmaz ama söz konusu sözcüğün etimolojik anlamını açıklığa kavuşturmuş olabilir. *Khaos, khainô* kendisini ikiye bölen aralık, açık anlamına gelir (*NI*, 350; Çev. 247); *khasma* uçurum anlamına gelir.[33] Etimolojiyle ilgili olan Heidegger "kaos"u "açık olan" ile eşanlamlı gibi anlar. İşte Heidegger'e, "kaotik" Kutsal ile şair arasındaki bağlantıyı vurgulamasına izin veren neden budur: Şair, Kutsalın epifanik açılmasında, kendisini Açık olana açmasını bilen kişidir.[34]

Hölderlin için, diye açıklar Heidegger, Kutsal, Doğanın varlığıdır. Doğa, Grekçe *phûsis* olarak adlandırılır. *Phuein* artmak anlamına gelir. Ama Grekler bu artmayı niceliksel olarak anlamazlar. *Phûsis* açık olanda yakınlaşmak, uç vermek, serpilmektir. *Phûsis*, içinde sadece bir şeyin görünüme geldiği, kendisini bir çevreye yerleştirdiği, kendi "görünüş"ünde (*aspect*) kendisini gösterdiği ve her seferinde bu ya da şu olarak bulunduğu bu açıklığın (*eclaircie*) kökenidir. *Phûsis*, böylece Açık olan olarak doğan gündüzün egemenliğinde ikamet edenin mevcudiyetinde açılmayı adlandırır. *Phûsis* açıklığın kökeni, "ışığın" evi ve yeridir. Hölderlin'in şiirinde, diye dikkati çeker Heidegger, bu başlangıç kelimesinin tüm erimini bilmemesine rağmen (ve ilk Greklerde keşfedilen anlamı sadece tekrar yaşatmayı istememesine rağmen) *Doğa* sözcüğü *Phûsis*in hakikatinden itibaren kendi özünü dillendirir, kendisini bir zamanlar *Phûsis* olarak adlandıran ile gizli bir ilişki içinde bulur.[35]

Açık kılan ışığın doğuşu tüm vuku bulanlar arasında en sessiz olanıdır. Ama yine de adlandırılmayı talep eder. Aynı şekilde Doğanın uyanışı da ancak şiirsel Sözün sesliliğinden gelir. Bu Sözde, adlandırılanın özü kendisini keşfeder. Uyanarak, Doğa, kendine özgü özünü Kutsal olarak keşfeder. Bu şekilde anlaşıldığında Kutsal, şairin sözü olmalıdır. Doğa, diye belirtir Heidegger, ne metafiziğin "zamansal olmayan"ı ne de Hıristiyan teolojisinin "ebedi"sidir. Ama o zamana göre daha eskidir; zira o her zaman

33. *Retour, das freudigschaurnde Chaos* (sevinçten tireyen *Kaos*) [Krş. F. Hölderlin, *Gedichte*, 113)] şiirinin Heideggerci yorumu uçurumlara, *Klüfte*ye uygundur. Krş. M. Heidegger, *Erlauterungen zu Hölderlins Dichtung* (*Gesamtausgabe*, 4; alıntılanan: EHD), Frankfurt, 1981, 18; *Approche de Hölderlin*, Fr. Çev. H. Corbin, Paris, 1973, s. 22.

34. Krş. M. Cacciari, *art. cit.*, s. 208.

35. Krş. *EHD*, s. 56-7; Çev. 73-5.

önceden açık (*ouvert*) oluşunda her şeyin sadece görünebildiği tüm gerçek açıklığa (*éclaircie*) ihsan edilmiştir. O aynı şekilde tanrılardan bile öncedir; o tanrılardan bile daha fazlasına muktedirdir: Açıklık olarak yalnızca ondadır ki, her şey mevcut hale gelebilir. Kutsal olan ilahi olduğu için kutsal değildir; daha çok, onun düzenine göre o kutsal olduğu için tanrısal olan tanrısaldır.[36] Bütün ilişkilerinden mahrum edilmiş tüm gerçek her şeyden önce ancak Doğa içinde tüm ölümsüzlere, ölümlülere ve böylece her şeye içinde birbirleriyle karşılaşma imkânı verdiği Açık olanı ihsan etmişse mümkündür. Açık olan, gerçek olanlar arasındaki tüm bağlantıların dolayımıdır. Açık olan, bununla birlikte, hiçbir dolayımdan meydana gelmez; o dolayımsızdır. İster bir Tanrı isterse bir insan olsun, hiçbir dolayımlı, dolayımsız olana dolayımsız bir şekilde ulaşamaz. Dolayımlı olmayarak, dolaysız olan dolayımın kendisidir. Doğa, tüm dolayımlı olanları dolayımlayandır, Yasadır. Ve bununla birlikte, Doğa kutsal Kaostan ortaya çıkar. *Khaos* ile *Nomos* nasıl bir araya gelirler?[37]

Bu, eğer, şimdiki bağlamda, Kaosun karmaşa, yasanın yokluğu olmadığı hatırlanırsa anlaşılır. Kuşkusuz, *Le Rhin* ilahisinde, Hölderlin "antik karmaşa"yı anımsatır. Bununla birlikte Heideggerci yoruma göre *Khaos*un ilkin aralık, aralanmış uçurum, öncelikle tüm yutulmuş olanlara kendisini açan Açık olan anlamına geldiğini hatırlayalım. Bu uçurum ayrım yapmak için gerekli olan tüm desteği reddeder. Bu yüzden, dolayımlı olan dışında başka bir şey bilmeyen tüm deneyimler için Kaos basitçe farksızlaşmış bir karmaşa gibi görülür. Ama bu anlamdaki "kaotik olan", Heidegger'e göre Kaosun demek istediğinden sapmaktan başka bir şey değildir. Doğadan (*Phûsis*) itibaren düşünüldüğünde Kaos, Açık olanın tüm ayrımlara kendi sınırsız mevcudiyetini ihsan etmek için kendisini açtığı yerde bu aralık olarak kalır. Bu yüzden Hölderlin *Kaosu kutsal* olarak adlandırır. Kaosun kendisi Kutsaldır. Her görünen, her seferinde bu kutsal aralık tarafından öncelenir. "Kaotik olan" doğa tüm geçmişe göre daha eski ve tüm geleceğe göre daha yenidir. Onun gelişi, en eski olandan itibaren gelen en uzak gelecek gibi gelir, hiç yaşlanmaz, çünkü o her zaman en genç olandır. Her

36. *EHD*, s. 58-9; Çev. 76-7. Krş. H. Mongis, *L'herméneutique du Sacré selon Heidegger*, *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, n° 7, Paris, 1981, s. 73-96; özellikle s. 81.
37. *EHD*, s. 61-2; Çev. 79-81.

şeyden önce olmayı bırakmayan kutsaldır, zira o başlangıç olduğu için el değmemiş ve müstesnadır. Kökensel olarak müstesna olan kendi her yerde mevcudiyeti (*omniprésence*) aracılığıyla her gerçek olana kendi ikametinin zamanını verir. Ama bu müstesna olan, böylece verici olan, tüm doluluğu kendi içinde dolaysız olarak barındırır; böylece izole edilmiş olan her şey için o, ister Tanrı isterse insan olsun, yaklaşılamaz olarak kalır. Kutsal kendi görünümünün (*paysage*) tüm deneyimlenmesini kovar ve ondan tüm desteğini çeker. Bu şekilde yer değiştiren (*depaysant*) Kutsal böylece korkutucudur da. Ama bu tür bir yer değiştirmenin (*depaysement*) korkutuculuğu dolayımın ihsan ediciliğinde ve ikamet etmenin bağışlayıcılığında saklı kalır.[38]

Heidegger *khaos*u, başlangıçta kendisini açan uçurum[39] olarak *aletheia*nın özü yaklaşımıyla dar bir bağlantıda anlıyordu. *Hümanizm Üzerine Mektup*'a göre, "kutsalın anlamı ancak varlığın hakikatinden itibaren kendisini düşünmeye bırakır."[40] "*Aletheia*nın kökensel yorumu yalnızca Kaostan itibaren yapıldığındadır ki, diye açıklıyor J. Beaufret, Kutsal kendisini özünde düşünmeye bırakır."[41] Grek dili, hakikatten *a-letheia* olarak bahsettiğinde bunun ilkel hali üzerine bir emare veriyor. *Örtünün açılması* (*de-voilement*) anlamındaki hakikat düşünceyi, varolanı kendi Varlığında kendisine sunmaya ve ona ihtimam göstermeye çağırır. Grekler, Varlığı mevcudiyet biçiminde, örtünün açılmasında ortay çıkma olarak düşünürler. Bununla birlikte örtünün açılmasının gizli kalmayla ve mevcudiyetin bulunmamayla bağlantısı ilk Grek düşüncesinde daha fazla düşünülmemiş olarak deneyimlendi ve hemen ardından daha sonraki Grek düşüncesi tarafından unutuldu. *Örtünün açılması* (*dévoilement*) basitçe örtülmemişlik (*non-voilement*) olarak alındı.[42] Böylece, Varlığın basit bir *istikrarlı* mevcudiyet olarak düşünülmesi mümkün oldu. Örtünün açılması artık kendisini gizleyen ve sakınan bir parıldama olarak değil, ama saf ve istikrarlı

38. *EHD*, s. 62-3; Çev. 81-2.
39. *NI*, 350; Çev. 274. Şuna bakılabilir: S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, Berlin, 1995.
40. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, s. 181-2; *Questions III-IV* (*Tel* Koleksiyonu, no: 172), Fr. Çev. R. Munier, Paris, 1990, 112.
41. J. Beaufret, "Heidegger et la théologie", *Heidegger et la question de Dieu*, Yay. Haz. R. Kearney ve J. St. O'Leary, Paris, 1980, 19-36, s. 31.
42. Krş. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Kısaltma: *ZSD*), Tübingen, 1969, s. 77-8; *Questions III-IV*, Fr. Çev. J. Beaufret ve F. Fédier, s. 302.

bir açıklık oldu. Başlangıcından itibaren *aletheia*, *homoiôsis* biçimi altında deneyimlendi.[43] Bununla birlikte ilk Grek düşüncesi en azından metafizikte üstü örtülen bir yol açtı. Heidegger bu yolu,[44] Grekçe *aletheia* sözcüğünü tekrar *Unverborgenheit* olarak adlandırdığı şeye yönelterek ortaya çıkarabileceğine inanıyordu. Bunu, Varlık ile düşünceyi birbirleriyle ve birbirleri için mevcudiyetinde meydana gelmeye bırakan *açıklığın* (*Lichtung*) Açık olanı olarak düşünür.[45] Heidegger, Grekçe *aletheia*yı kesinlikle "hakikat" olarak çevirmemeyi tercih eder; zira bu *aletheia* sayesinde, bu kendi geri çekilmemişliği (*non-retrait*) sayesinde hakikat, bilmenin varolanla uyumu mümkün hale gelir.[46] *Unverborgenheit*ta kendisini keşfeden (*découvrir*) kendi örtüsünden (*couvert*) çıkandır. Ama bu keşfediş onun için çekip çıkarılanın geçmiş ve aşılmış bir uğrak haline gelmediği bir çekip çıkarma eylemidir. *Lethe*, kesinlikle *aletheia*nın çekip çıkardığı şeydir, ama o aynı zamanda onu teslim edendir de. Kendini keşfe bırakmak (*découvert*), örtüde (*couvert*) bırakmayı lağvetmez sadece, ama onun ona ihtiyacı vardır. *Lethe*, *aletheia*dan kaçan, ama aynı zamanda durmaksızın *aletheia*nın mümkün olduğu ihtiyattır. *Lethe aletheia*ya onun kendisine olduğundan bile daha yakındır. Heidegger'in düşüncesi kendisini gitgide kararlı bir şekilde bu gize doğru yönelmiş bulur ki, hakikat üzerine tefekkürü *lethe* üzerine bir tefekkür olarak görünür. Mademki *lethe aletheia*nın tam kalbindedir, açığa çıkmışlık mevcudiyetin basit açığa çıkmışlığı değildir ama kendisini saklı kılanın saklı oluşunun açığa çıkmasıdır. Grek olanın ötesinde, Heidegger için söz konusu olan *Lichtung*u kendini örtmenin açıklığı olarak düşünmektir.[47]

"NEGATİF TEOLOJİ"

Varlığı unutan Nietzscheci girişim, Heidegger'e göre mevcudiyetin geri çekilmesinin açıklığını durmaksızın saklar. Ve bununla birlikte Heideggerci Kaos ile Nietzsche'ninkinin yakın olduğu bir yaklaşım vardır: Her ikisinde de "insandışılaştırma" (*déshumanisation*) kendini gösterir. Kesinlikle, güç istenci öğretisi,

43. *ZSD*, s. 78; Çev. 302.
44. Krş. O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, s. 268, 273-4, 276.
45. *ZSD*, s. 75; Çev. 299.
46. *ZSD*, s. 76; Çev. 300-1.
47. Krş. *ZSD*, s. 78-9; Çev. 303; J.L. Chrétien, "La réserve de l'etre", *Martin Heidegger/Cahier de L'Herne*, Yay. Haz. M. Haar, s. 233-60; özellikle s. 259.

gördüğümüz üzere, insanbiçimcilik içerir; güç istenci dünyayı insan imgesine göre düşünür ve bununla birlikte onda Aynının Ebedi Dönüşü ortaya çıktığı zaman Nietzsche, diye gözlemler Heidegger, varolanın bütünlüğü içinde insani olmaktan ve ilahi olmaktan uzak bir yorumunu arzular (*NI*, 353; Çev. 276). Kaosun Nietzscheci tasarımı, varolanın kendi bütünlüğü içinde "insanileştirilmesi"ni önleyen bir işlevi vardır. Hangi anlamda? Şu anlamda ki, dünyanın ahlaki açıklamasını bir yaratıcının kararından itibaren yapan insanileştirme, teknik olarak bunu büyük bir zanaatçının eylemi (Demirgous) ile yapan açıklama kadar ahlakilik taşır. Varolana neden (*raison*) atfetmeye başladığımızdan itibaren "insanileştiririz." Nietzsche için ne "hedef", ne "erek" ne de "niyet" varolanda bulunur. Dünyanın bütünsel karakterinin tasarımı olarak "organizma" imkânsız bir şeydir; organizmanın insan tarafından ona has tasarımlarla yorumlanmış olması nedeniyle değil sadece, ama aynı zamanda bir organizma her zaman olmadığı şeye, onu taşıyan ve besleyen şeye ihtiyaç duyar. Ama dünyanın bütünlüğü dışında başka ne olabilir ki? Dünyanın Kaos olarak tasarımlanması şu ihtara itaat eder: Kendi kendimizi dünyaya yansıtmaktan sakınalım. *Şen Bilim*'in Kaos olarak dünyanın bütünselliğinin karakteri üzerine bir önerme içeren önemli (109.) aforizmasının başlığı: *Kendimizi... Sakınalım* (*NI*, 350-1; Çev. 274-5).

Öyleyse, Nietzscheci Kaos tasarımının çift anlamı vardır: Bir yandan tasarımı sürekli oluş halinde olana sabitlemek söz konusudur;[48] ama diğer yandan, Kaosun tasarımı çokluk olarak sürekli oluş halinde olanı "Bir"den (ki bu ister Yaratıcı ister mimar veya Tin veya temel Madde olsun fark etmez) itibaren düşünen tüm eğilimlere karşıttır; bu tasarıma göre, zorunlu oluş olarak bütünlüğü içindeki varolan, kökensel olarak tüm "birliği" ve tüm "biçimi" dışlayan bir çokluk ile birlikte koyulur. Bu anlamda, dünyanın ebedi oluşu düzenli bir biçimde gerçekleşmez. Bu ölçüde, Nietzsche, Kaostan düzenden ve yasadan yoksun olmayı anlayan geleneksel anlamlandırmaya bağlı kalır.[49] Buna karşılık, Heidegger için, gördüğümüz gibi, her şeyi dolayımlayan dolayım olarak kutsal Kaos, yasadır. Ama Kaosun Nietzscheci tasarımını belirleyen temel ilke herhangi bir biçimde dünyanın bütünlüğüne

48. Krş. supra 1.

49. Bununla birlikte şunu açıklığa kavuşturalım: Nietzsche için kaotik dünya zorunluluktan her şeye rağmen bağışık değildir. Krş. *NI*, 354; Çev. 277-8.

insani bir düzeni "taşıma"yı gerektiren her şeyi dışlama kaygısıdır (*NI*, 349; Çev. 273-4). Buradan itibaren, Nietzsche kendi tarzında, özellikle ünlü *Kehre*den sonra görünür olan Heideggerci insan-merkezciliğin aşılmasını ilan eder. İki düşünür arasındaki bu yakınlık yorumcular tarafından sık sık bildirilmiştir. Örneğin, P. Valadier gibi bir yorumcu, Heidegger'in bile bazen Nietzscheci felsefeyi karşı çıkmaya hazırlandığı "hastalık"la, eş deyişle insanın kendisini merkeze yerleştirmesi eğilimiyle suçlayınca şaşırır.[50] Nietzsche kadar Heidegger de Grek-pagan düşünürler olarak, doğal içkinliğin, yayılmış mevcudiyetin, şahsi olmayan ve farksız insanları olarak kalırlar; onların derin duyarlılığı Yahudi-Hıristiyan geleneğini özgün yapan, yani insana özne ve özgürlük gibi kendisini şahsi bir ilişkiyle gösterebilen Varlığın vahyine yabancıdır.[51] Heidegger'de, Nietzsche'nin dümen suyunda kendisini verenin (*Es gibt*)* karşılıksızlığının anımsatılması, P. Ricœur'ün yazdığı gibi, "nötr olanın şahsa göre daha konuşkan olduğu ve bağışın kader olarak kendini gösterdiği belirli bir ontolojiyle" vurgulanmıştır.[52] Her iki düşünürün de dışladığı insanileştirmeler özellikle yaratıcı ve ahlaki bir Tanrı anlamında evrensel zeminin tasarımlarıyla ilgilidir. Benzer bir insandışılaştırma ona uygun bir tanrısızlaştırma içerir. Heidegger için olduğu gibi Nietzsche için de evren düzeyinde bir bilgeliğin, bir "inayet"in (*providence*) tasarımı, ona olan inanç tükense de Hıristiyan dünya yorumunun hâlâ varolanda ve onun kavranmasında yansıttığı "gölge"den başka bir şey değildir. Heidegger'in kavramış olduğu gibi Nietzsche'de varolanın insandışılaştırılması üzerine yapılan vurgu, isterse kendisini açarak hareket eden *phûsis* olsun, tüm insani ve insanileştiren başkalaşımlardan arındırılmış bir şeyi, varolanın tanrısızlaştırmasına ulaşmak için korunmalıdır (*NI*, 351-2; Çev. 275). Heidegger'e göre Nietzscheci dünya tasarımını, "materyalizm" ifadesi bir Kaos olarak tanımlamayı istemek bayağı bir hataya teslim olmak demektir.

50. Krş. P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, 1974, s. 504.
51. Krş. F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux*, Heidegger, Cilt 1, Paris, 1980, s. 159.
* Burada "var" olarak çevrilmesi gereken "Es gibt" ifadesi "veren" olarak çevriliyor, zira yazar burada "donner" (vermek) fiilini kullanmayı tercih ediyor. Bunun nedeni "gibt" kelimesinin "geben" (vermek) fiilinin şimdiki zaman 3. tekil şahıs çekimi olmasıdır. Bu durumda "Es gibt" o verir gibi bir anlama da sahiptir. Yazar bu yan anlamı kullanıyor. (ç.n.)
52. P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, s. 397.

"Yalnızca nefesi kesilmiş bir düşünce bu tanrısızlaştırma istencini bir ateistleştirme istenci olarak yorumlayacaktır; oysa gerçekten metafizik olan bir düşünce aşırı bir tanrısızlaştırma yolu için baskı yapar, ki bu düşünce ne kurnazlığı ne de kendisinin bulanık hale getirilmesini artık affetmez. Eğer şimdiye kadar insanın tarihinde hiç mümkün olmadıysa bile, yalnızca bu yol üzerinde yalnızca tanrılar onu karşılamaya gelecek" (*NI*, 352-3; Çev. 276).

Nietzsche'nin terminolojisinde "Kaos" kelimesi, Heidegger'e göre varolanın bütünlüğü konusuyla ilgili hiçbir şeyin vazedilemediği "koruyucu" (*abwehrende*) bir tasarımı ifade eder. Dünyanın bütünlüğü bu şekilde ilkesel olarak sözle anlatılamaz hale gelir. "Nietzsche'nin burada göreceli olarak takip ettiği evrenin bütünlüğü, diye gözlemler Heidegger, 'göreceli' olan her şeyi, eş deyişle insanla bağlantılandırılmaya müsait olan her şeyi dışarda bırakarak, mutlağı mümkün olan en saf haliyle yakalamaya çalışan bir tür 'negatif teoloji'dir. Şu farkla ki, Nietzscheci evrenin bütünlüğü belirlenimi Hıristiyan Tanrı'nın eksik olduğu bir negatif teolojidir" (*NI*, 153; Çev. 276-7). *Mutatis mutandis*, Heideggerci teşebbüs için de aynı şey söylenebilir. O da kendi korkutucu saflığında yer değiştiren, yakınlaşılamayan ve sözle anlatılamayan Kaosa kendisini açmak için Hıristiyan bir Tanrı'dan vazgeçer. Yorumcular birçok defa Heidegger'in negatif teolojiye yakınlığını işaret ettiler. Örnek olarak, G. Lafont'a göre Heideggerci hiçlik, söylenemeyeni belirtir, öyle ki kurgusal kelimeler tanım olarak onu dile getirmeye yeteneksizdir.[53] Heideggerci yol, Varlığı mutlak olarak varolanın dışında düşünmeye niyetlenir. Mademki, insani kelimeler varolana ihsan edilmiştir, ondan bütünüyle kaçan her şey dilden de bütünüyle kaçacaktır. Bu, eski negatif teolojinin kutsal "sessizliği"nin nedenidir.[54] Cl. Bruaire de Heidegger'in apofatizminde ısrar eder: Heidegger'in düşüncesinin gönderme yaptığı farz edilen ulaşılamayan, "sadece karşı konulamaz karanlık olmak için saf ışıktır, tin için bitmeyen gecedir."[55] R. Strolz'a göre, Heideggerci Varlığın tarihi bağlamında tanrısal olanın belirlenimi, en son Neden ve en üstün Değer olarak metafizik belirlenimin ilahiliğinden vazgeçen bir tür

53. G. Lafont, "Écouter Heidegger en théologien", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, s. 67, 1983, s. 371-98; özellikle s. 384.
54. *A.g.e.*, s. 384-5.
55. Cl. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, s. 106.

theologia negativa önerir.[56] Heideggerci düşüncenin mümkün bir "mistik" kökeni olduğunu kabul eden yorumcular için, bu düşünce yeni bir apofatik teolojiye kendisini yönelterek Varlığın unutulmasını aşmaya çabalar.[57] Bununla birlikte, Hıristiyan Tanrı'ya karşı hoşgörüsüz olan Heidegger, -iki düşünürün yukarıda değinilen hakikat anlayışlarındaki farklara rağmen- açıkça, Nietzscheci Kaosun "olumsuz" (veya "koruyucu") boyutuna, ki o bunu öyle anlar, yakınlaşır.

SONUÇ YERİNE

Gördüğümüz gibi, Nietzscheci Kaos ve Heideggerci Aralık (*la Béance*) apofatik bir şekilde, tasarımlanamayan ile onu karşılaştırarak insanı merkezden uzaklaştırmada ortak olmalarına rağmen, Heidegger Nietzscheci güç istencini, *Unverborgenheit*ı, Açık olanın *Lichtung*unu, eş deyişle kendisini saklı kılanın saklı oluşunun açıklığını unutmakla itham ediyordu. Sonuç olarak, kendimize Heidegger'in kendisinin geri çekilmeyi yeterli bir şekilde koruyup korumadığını sorabiliriz, ki ancak benzer bir sitemi Nietzsche'ye tamamen adil bir biçimde yöneltmeye müsaade eder. Tüm bunları daha önce zikrettiğimiz M. Cacciari'nin nüfuz edici çalışmasına dayanarak söylüyoruz.

Kaotik Açık olan, diye hatırlatır M. Cacciari, Heidegger'e göre dolaysızdır. Ama bu terim -dolaysız- gerçekten de Açık olanı belirtir mi? Hegel, kendi Öz mantığında, zemininin daha öte dolayımlanamayacak olarak koyulduğu ölçüde, dolaysızın, dolaylının ötekisi olmadığını, eş deyişle dolaylının bizzat kendisi olduğunu göstermemiş midir?[58] Kutsal Kaos, dolaysız olarak değerlendirildiği ölçüde, kendisini, bu aynı dolayım mantığı aracılığıyla mükemmelen tasarımlanabilir olarak ifşa eder. Cacciari'nin dikkat çektiği gibi, Heidegger bu aporiayı kendi söyleminin somut açılımında gösterir, ama bunu açık bir şekilde meydan okuyarak yapmaz. Heidegger şunu bilir: Açık olanın her yerde dolaysız mevcudiyeti, tüm dolayımlılığı mümkün kılan şeydir. Ama tüm bunlar, onun için gökte ve yerde hiçbir şeyin basitçe dolaysız veya dolaylı ol-

56. Krş. R. Strolz, "M. Heidegger und der christliche Glaube", *M. Heidegger und der christliche Glaube*, Yay. Haz. H.J. Braun, Zürih, 1990, s. 25-57; özellikle s. 43.
57. Krş. E. Prato, "M. Heidegger, il sacro e l'origine", *Estetica e teologia*, Yay. Haz. P.A. Sequeri, Milan, 1993, s. 25-57, özellikle s. 43.
58. Krş. M. Cacciari, *art. cit.*, s. 209.

madığı, koyulmuş olmak için tüm dolaylılığın kendi zemininin dolaysızlığını varsaydığı ve zeminin dolaysızlığının da buna karşılık dolaylı olanın dolayımı aracılığıyla koyulduğu Hegelci diyalektiğin eksenine ne katar?[59] Kendinde basit bir şekilde olumlanabilmekten uzakta, Heidegger'in bahsettiği dolaysız, gerçekte vahiydir. Ve bu, şiirsel sözü etkileyenin ve onu ortaya çıkaranın, dolaysızın kendisinden ziyade "yalnızca" dolaysızın dolayımlayan parıltısı olduğu kabulünde hiçbir şeyi değiştirmez;[60] zira aceleci bir şekilde en naif sudûr metafiziğine varılırsa, o zaman bu parıltının kendisi *Aiôn* olurdu. Şu da kabul edilmelidir ki, kendisini ilksel olandan meydana gelen olarak gösteren, ilksel olanla aynı özdendir. Bunun tersini iddia etmek, Varlığın Greklere özgü kavranılışına gönderme yapan Heideggerci düşüncenin varsayımlarını terk etmek demek olurdu. Heidegger'in girişimindeki "salınım" burada çok aydınlatıcıdır. Bir yandan o, kaotik Kutsalda tasarımın oyunlarından mutlak olarak ayrı olanı arar. Ama öte yandan, onu düşünen ve dolayımlayan Sözde, Kaosu, kısaca ifade edilirse, dolaysız olarak kavrayarak, çözer. Böylece Açık olan özsel olarak Söze yaşam verendir, şarkının yasasının kökenidir. Kaotik Kutsal, Sözdür. Heideggerci "Söz haline gelen Kutsalda, onun en samimi varlığı titreşir" cümlesine hiçbir kesin anlam da atfedilemez.[61] Dolaysız nasıl dolaylı tarafından tehdit edilir, eğer onun kendisi dolaylı olmaktan başka bir şekilde (de) düşünülemezse? Eğer meydana çıkma (*manifestation*) dolaysız ve Açık olan olarak kavranırsa, bu meydana çıkma hiçbir zaman, samimi olarak açılmaya yönelmiş ilksel olanı tehlikeye atamaz. Heidegger'in onayladığının aksine (ama onun düşüncesinin derin "mantığı"na göre) kaotik Kutsalın en samimi özü eğer Söz haline gelmeseydi titreşirdi.[62]

Doğanın uyanışı kendisini Kaostan itibaren göstermek zorundaysa, Açık olanla Söz arasında hiçbir mutlak ayrım kabul edilebilir olmaz. Dolaysız, her zaman için dolayımın zemininden başka bir şey değildir ki, o dolayımda kendisini gösterir ve kendisini gerçekleştirir. Eğer, ilksel olan *Grek* kaotik Aralık olarak düşünülürse, onun vuku bulması kaçınılmazdır. Bu bakış açısından, ilksel olan ancak doğanın kökeni olarak düşünülür. Her zaman için, Açık olan

59. *A.g.e.*, s. 210.
60. *EHD*, s. 86; Çev. 88.
61. *EHD*, s. 73; Çev. 93.
62. Krş. M. Cacciari, *op. cit.*, s. 210-1.

doğanın ilahisidir. Kökenin Greklere özgü kavranılışının Heideggerci özümsenişinin sınırları içinde Kaos, temel olarak ve kararlı bir şekilde Nomosa göre ve Nomosun sözü de kaotik kökene dikkat etmeye göre düzenlenmiştir. Bu şekilde adlandırılan ve koyulan, ilksel olan "quod debet esse"dir yalnızca; o zorunluluktan kaçamaz. İlksel olanın eklemlenmesi –ki o kendisini ilahide korur– saf bir kaderdir. Kutsal olan şey, özet olarak, Kutsalı kendisini meydana çıkmaya mecbur kılan kader olacaktır. Ama Heidegger'in iddia ettiğinin tam tersine, Kutsal böylece onda tüm *lethe*nin feshedildiği saf bir esrarı yok etme eylemidir. Heideggerci Kaos ile Nietzscheci Kaos arasındaki fark, öyleyse, kaybolma riskiyle karşı karşıyadır. Paradoksal bir biçimde, (Hegel ve Nietzsche'nin tamamlanışını biçimlendirdiği metafiziğe karşı) Heidegger'in Açık olanın dolaysızlığından onu düşünerek kaçınmaya çalıştığı sonucuna varılır. Heidegger özellikle Açık olanın dolaysız her yerde mevcudiyetini, Hegelci sürecin doymak bilmezliğinden ve yaşamın Nietzscheci oluşunda soğrulmasından "kurtarmak" istiyordu. Ama o bunu bir yandan Grek geleneğinin teogonik perspektifinde ve diğer yandan dolaysız ile dolaylının (acımasızca diyalektik) bağlantısının idealist terimlerinde düşünerek benzer bir isteği pek de tatmin etme kudretinde görünmez. Kutsalı kendinde aziz ve müstesna olarak korumayı isteyen düşünce, Kutsal olan ile Söz arasındaki tüm farkların dışarıda bırakılması anlamında kutsallıktan arındırmaya neden olarak son bulur. Cacciari'nin işaret ettiği gibi, Heideggerci Kutsal Kaos, kesinlikle bu düşüncenin anti-idealist ânını ifşa eder, ama aynı zamanda onu her zaman esasen tehdit eden idealist batığı da keşfeder.[63] *Servatis servandis*, durmaksızın ona pusu kuran Nietzscheci metamorfoz için de aynı şey söylenebilir.

Her şeye rağmen, Açık olanın söylenemez mahremiyetini kurtarma çabasıyla, Heidegger, herkesin bildiği gibi, yolun sonunda, özellikle Meister Eckhart'ınki de olmak üzere Hıristiyan mistik konulara doğru yönelir. Bu görüş açısında, Eckhartçı *Gottheit* aynı zamanda "olmayan" ve görünüşteki tüm armoninin kaçınılmaz varsayımı gibi varolanların birbirine aidiyetinin alanını oluşturan bir şey olarak anlaşılır. O, görünüşü ihsan eden her-zaman-açık-olandır (*le toujours-ouvert*) ve kendisini ancak kaçınarak ifşa eder. Yalnızca sadık bir düşünce, hesap değil, kendisini, Varlığın bu

63. *A.g.e.*, s. 211-3.

kökensel oyununu dinlemeye açabilir. Düşüncenin bu açılışını, Heidegger en sonunda Eckhartçı terim *Gelassenheit* ile belirtir: Düşünce bu nedensiz oyuna, Varlığın bu dile getirilemez gizemine (*Geheimnis*) "kendisini bırakır." *Geheimnis* terimi kendisini Kutsal Kaos ile sıkı bir ilişkide bulur, ama aynı zamanda bunu daha da derinleştirir. Kutsalda mahrem olarak tehdit edilen şey *musterion*du; bunu özellikle vurgulayan Heidegger, Kutsalın her yerde mevcudiyeti olan (*hieron*), ama aynı anda *Urgrund*, derin zemin, tasarımlanamayan sessizlik olarak da kaldığını telkin etmek ister. Eckhart'a başvuran Heidegger, Kaosu kendisini meydana çıkarma zorunluluğundan kurtarmayı dener. *Gelassenheit* tasarımlamadan kurtuluş, aslolanın gizemine doğru hamle, Açık olanın *-olmayan* Açık olanın- kendisini teslim etmesinde ısrar etme olarak kavranır. Bırakmanın dinamiği, kaotik Kutsalın hiçliğine gönderme yaparak, onu her tür epifanik gereklilikten özgür bırakmayı düşünür. Ama gerçekte, Cacciari'nin işaret ettiği gibi, kesin olarak, Kutsal ile ona kendisini açan düşünürün tavrı arasındaki mümkün tüm ayrım ortadan kaybolur; zira karşısında hiçbir aşkın "nesne" (*ob-jet*) olmadığı için bu sonuncusunun bırakışı kendinde tüm varsayımları karara bağlar. Aslında, Kutsal Kaos kendi kendisinin uçurumudur. Kutsal kendisini ancak bırakışta mükemmelen özümseyerek gösterir; o, *Gelassenheit*tır.[64] Öyleyse söz konusu olan yalnızca Kutsalın Söz-oluşu olması değildir, ama Kutsal ile Kutsalın bırakışı arasındaki tüm mutlak özdeşleştirmedir. Kesin olarak, Heidegger'in Eckhartçı bir dil aracılığıyla Kaosun düşüncede yok oluşuna karşı radikal bir biçimde karşı geldiği andadır ki, diye gözlemde bulunur Cacciari, bu diyalektik tamamlanır. *Mutatis mutandis* diyebiliriz ki, kararlı bir biçimde Kaosun şiirselleştirici özümsenmesinden, Nietzscheci yaşama uygunluktan sapmaya başladığı anda Heidegger buna çok yaklaşır. Onu kendiliğin uçurumuyla -bir uçurum ki bırakma kararı onun örtüsünü açar- özdeş kılarak *Gottheit*ın kendisine saldırmaya başladığı ölçüde "mistik yol"un Heideggerci versiyonu, Cacciari'nin saptadığı gibi, en üst varlık Tanrı imgesini yıkmaktan hoşnut olandan daha uç bir tanrısızlaştırmayı belirtir.

64. *A.g.e.*, s. 214-5. Benzer bir biçimde, E.R. Korn, Heidegger'de "Kutsalın alanına giriş Öteki ile aşk birliği değildir: Saklı ve Kurtarıcı Tanrı, ama bu bölgeye yükseliş "kendi kendimize ulaştığımız yer" "Yalının İsimsizliği", bu "deneyimleyenin ilk varoluş eylemi"dir. Krş. E.R. Korn, *Le Sacré dans l'œuvre de Heidegger*, *Nova et Vetera*, t. 45, 1970, s. 36-57, s. 57.

Sözün kısası, güç istencinin karşıtını ararken, Heidegger bizi öyleyse onun aşılmaz doruğuna doğru götürüyor gibidir.[65]

Ekhartçı *Gelassenheit* terimleri içinde Kutsalın Heideggerci tefekkürü, kendi parıldamasında kendisini teslim eden, her yerde bulunan Varlığın olumlanmasının içine kaydedilmiş olan aporiayı aşmaya pek izin vermez. Bu görüş açısında, ("unutuş"u olsa bile) insan "her halükârda" Açık olanın her yerde mevcudiyetine yerleştirilmiştir. Heideggerci Kutsalın radikal bir şekilde "Açık olana-Kaosa" indirgenmesinin içinde, Hıristiyan mistik düşüncesine has terimleri bütünleştirerek geleneksel metafizikten ve onun Nietzscheci tamamlanışından kurtulma girişimi hiç de inandırıcı değildir; zira bu terimler inayetin *Yeni Ahit*çi fikrinden ileri gelir.[66] Oysa bu sonuncusu, kaotik Aralıktan itibaren düşünülen Kutsalı kendisini meydana çıkmaya zorlayan kaderle karışmayabilirdi. İnayet, kendi kurtarıcı vahyi içinde kişisel Tanrı'nın özgürlüğüne tanıklık eder. Kesin olarak bu tahmin edilemez özgürlükle ilgili hiçbir şey bilmek istemediğinden dolayı değil midir ki Heideggerci Açık olan, Nietzscheci Kaosa ilan edilmiş karşıtlığına rağmen, örtülü kalan özümsenemeyeni kendi örtüsünün açılması içinde korumakta güçlük çekiyor?

65. Krş. M. Cacciari, *art. cit.*, s. 214-6.
66. *A.g.e.*, s. 216.

Heidegger, Nietzsche ve Nihilizmin Kökenleri[1]

Daniel W. Conway

GİRİŞ

Martin Heidegger'in 1940 Nietzsche seminerleri, nihilizm sorununun en önemli ve etkileyici felsefi tartışmasını içerir.[2] Bu seminerler boyunca Heidegger, Nietzsche'nin talihsiz şaheserinin (*Güç İstenci*) notlarını inceler ve onun dile getirmeye giriştiği Avrupa nihilizmi açıklamasını yeniden inşa eder. Kuşkusuz bu inşa sürecinde Heidegger, nihilizm sorunuyla ilgili gözlemlerini de sunar ve sonuç olarak kendi alışılmış meta-anlatısıyla Nietzsche'nin (düzeltilebilir) kavrayışını birleştirir.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin olgunlaşmamış nihilizm açıklaması, Heidegger'in sunduğu temel kavrayışa ulaşamaz: Nihilizmin tarihi, metafiziğin tarihiyle yan yanadır. Nietzsche'nin "kör nokta"sı, onun metafizik tarihindeki karmaşık –fakat yadsınamaz– rolüne dayandırılabilir. Heidegger'in resmettiği kadarıyla Nietzsche, metafiziğin hem en büyük eleştirmeni hem de "son" uygulayıcısıdır. İçinden çıkılamayacak biçimde kapana sıkışan Nietzsche, sonuç olarak "nihilizmin özü"yle (*Wesen*) yüzleşememişti.[3]

Heidegger'in Nietzsche seminerleri, Avrupa nihilizminin tarihi ve gelişimine ustalıklı bir açıklama getirir. Ancak, Heidegger'in

1. Daniel W. Conway, "Heidegger, Nietzsche, and the Origins of Nihilism", *Journal of Nietzsche Studies*, Sayı 3, NIETZSCHE/HEIDEGGER, Bahar 1992, s. 11-43.
2. Heidegger, 1943 tarihli "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü" adlı denemesi için, 1936-1940 yılları arasında Freiburg'da verdiği Nietzsche üzerine seminerlerinden ciddi ölçüde yararlanır. Bkz. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, İng. Çev. ve Yay. Haz. William Lovitt, Harper & Row, New York, 1977. Ara sıra Lovitt'in çevirisi üzerinde yaptığım düzeltmeler, *Holzwege*'deki "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'"a dayanıyor, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1950.
3. *A.g.e.*, s. 61.

Nietzsche'nin yayımlanmamış yazılarına yönelik kendine özgü ilgisi, onu sonuç olarak Nietzsche'nin nihilizmin kökeniyle ilgili incelemesinden uzaklaştırır. Heidegger, nihilizmin mantığını belirlemenin ve halihazırda deneyimlediğimiz bu kırılgan değerlerin değersizleşmesini açıklamanın gerekliliğini tümüyle teslim eder. Onun, nihilizmin kökenini metafiziğin kendisine yerleştirme stratejisi hem çekicidir hem de Nietzsche'nin defterlerine sadıktır. Ancak Heidegger, zayıflığı, nihilizmin mantığına bağladığı metafizikle asla yeterince açıklamaz. Metafizik değerler doğası gereği değişkendir, fakat niçin insan failleri onlara kaçınılmaz bir biçimde öyle değilmiş gibi yaklaşırlar? Hangi insan gereksinimi ya da eksikliğine yanıt veriyorlar?

Heidegger'in "Varlığın başına hiçlik geldi"[4] ifadesindeki Varlığın tarihinde bir dönem olarak nihilizm belirlemesi, "metafizik dürtü"yü hiçbir insani iyileşme ya da yatışmanın var olmadığı bir insan acizliği olarak etkili bir biçimde tespit eder. Varlık, yalnızca kendi örtüsünü kaldırdığı sürece insan eylemleri güçlü bir *Gelassenheit* (olmaya bırakma) halini geliştirebilir fakat bunu da çok az yapabilir. Böylece Heidegger'in nihilizmin kökeniyle ilgili meta-anlatısı, nihilizmle ilişkilendirilen kültürel hastalığı aşmak ya da iyileştirmek için düzenlenen herhangi bir politik tartışmayı anlamsız hale getirir.[5] Hatta nihilizmle eleştirel bir meşguliyet, "nihilizm" Varlığın mevcut Armağanının adı olduğu için problematik hale gelir; bize özgü herhangi bir eleştiri, zorunlu olarak nihilizmin temeli olan öznelciliği terk eder. Varlık, kendisini yeni bir yönde açığa çıkarana değin herhangi bir kural koyucu ya da iyileştirici ölçü, meydan okuyor göründüğü nihilizmi içerir hale gelecektir. Heidegger'in, adını da ondan alan bir röportajda muhabire söylediği gibi: *Nur noch ein Gott kann uns retten.*[6]

---

4. *A.g.e.*, s. 41.

5. Luc Ferry şunu ileri sürer: "Varlık, bizim aracılığımızla 'eyliyorsa', bu koşullar altında bize 'hiçbir şey yapmamayı, sadece beklemeyi' ve saf ve basit bir *Gelassenheit* halini seçmeyi yakıştırıyorsa, bu durumda herhangi bir etik dünya görüşünün, eleştirinin her formunun da ortadan kalkması gerekir. Piyasayı, teknolojinin yıkıcı etkilerini, totalitarizm korkularını ya da 'kötülüğün sıradanlığı'nı ele veren kitaplarla tıka basa doldurmak anlamsız olacaktır; çünkü felsefi biçimde düşünen biri için her halükârda tasarlanmış 'tutunum' anlamsız bir sözcük olamaz." *Political Philosophy I*, İng. Çev. Franklin Philip, The University of Chicago Press, Chicago, 1990, s. 23.

6. *Der Spiegel*, Sayı 23, 1976, s. 193-219. "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir."

Nietzsche'nin nihilizmin kökeniyle ilgili doğalcı açıklaması, Heidegger'in tespit ettiği gibi kendi içinde problematiktir fakat bu açıklama (görünüşte) modernitenin hastalıklarına politik bir yanıt olma olanağını sürdürür. Nietzsche'nin bilincin evrimiyle ilgili antropolojik odağı, felsefi soruşturma sürecine uzun süredir ket vuran doğaüstücülük (*supernaturalism*) ve öznelcilikten kasıtlı bir sapmaya işaret eder. Nietzsche, nihilizmi tümüyle doğalcılığın terimleriyle kavrayarak felsefi eleştiri projesini kurtarır ve değişim olanağını tasavvur etmemizi sağlar. İyileştirici ölçülerin yerine getirilmesinin ihtimal dışı olduğunu bildirse de, nihilizmin kökeniyle ilgili açıklaması moderniteyi putların alacakaranlığından kurtarmak için düzenler.

NİHİLİZMİN MANTIĞI

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin okurlarına bir deneme yazacağı vaadinde bulundu:

> "Avrupa Nihilizminin Tarihi Üzerine"; hazırlamakta olduğum çalışma: Gücü İsteme: Tüm Değerleri Yeniden Değerlendirme Girişimi (*GM* III: 27).[7]

Bununla birlikte 1888'de Nietzsche, bu alıntıda ima ettiği *şaheser*ini yarıda bıraktı; nihilizmle ilgili notlarını derlemek ve vaat ettiği denemeyi yazmak konusunda ya isteksizdi ya da bunları yapamadı. *Nachlass*'taki düzeltilmemiş notlar bu problematiğe geniş ölçüde dayanmak zorunda olduğu için Nietzsche'nin nihilizm açıklamasının herhangi bir yeniden inşası, müphem bir yorumlama projesini içerecektir. Kuşkusuz burada Heidegger, yetenekli bir kılavuz olarak bu amaca ulaşmak için en yararlı notlara dikkatimizi yöneltmeye olanak tanır.

Nietzsche'yi "Avrupa nihilizmi" teşhisine götürmeye yönelten şeyi belirleyerek başlamalıyız: "Kapıda bekleyen"[8] bu "tüm

7. Nadir birkaç düzeltme dışında bu denemede tamamen Walter Kaufmann'ın Random House ve Viking Press'ten basımlarını/çevirilerini yaptığı Nietzsche'nin eserlerine dayanıyorum. Numaralandırma, sayfalardan çok bölümlere işaret ediyor ve aşağıdaki anahtar, yaptığım alıntıların kısaltmalarını açıklıyor: *AC*: *The Antichrist(ian)*; *BGE*: *Beyond Good and Evil*; *EH*: *Ecce Homo*; *GM*: *Toward a Genealogy of Morals*; *GS*: *The Gay Science*; *TI*: *Twilight of the Idols*; *WTP*: *The Will to Power*.

8. Friedrich Nietzsche, *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Bundan sonra *KGW*)

konukların en tekinsizi" kim ya da nedir? Çağın bilim insanları "nihilizm" kavramını esas itibariyle kültürel yozlaşmanın herhangi bir dışavurumuna işaret etmek için kullanırken, Nietzsche bu kavramla görünür bir şekilde daha belirli bir şeyi kastetmektedir. Nihilizmi her ikisi de bitkinlik, yaygın kötümserlik, güç yitimi ve daha önce görülmemiş bir aşırı duyarlılıkla işaretlenmiş psikolojik bir hal (*WTP*, 12) ve fizyolojik bir vaziyet olarak ifade eder. Şu halde Nietzsche'nin, bu defter kayıtlarında nihilizmi çürüme deneyimiyle aynı kefeye koyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Nietzsche'nin "rahatsızlık" ya da "hastalık" olarak nihilizme yaptığı sık göndermeleri çok ciddiye almalıyız. Nietzsche, nihilizmi insan deneyimine yerleştirerek onu saf maddi ya da doğalcı terimlerle açıklamak için amacını etkili bir biçimde duyurur.

Nietzsche, nihilizmi, fizyolojik dekadans deneyimiyle tanımladığında, bizi bu deneyimin nedenleri konusunda hata yapmamamız için uyarır. 1888 tarihli, o yıl birkaç başkasını da yankılayan bir notta şöyle yazar:

> Dekadansın doğasına ilişkin temel kavrayış: Onun zannedilen nedenleri, onun sonuçlarıdır (*WTP*, 41; krş. 42-5).

Şöyle devam eder:

> "Toplumsal keder", "fizyolojik bozulma" ya da daha kötüsü çürümeyi, nihilizmin nedeni olarak düşünmek bir hatadır (*WTP*, 1).

Nietzsche sonuç olarak tüm değerlerin değersizleşmesi deneyimine eşlik eden rahatsızlığı hafifleterek nihilizmle mücadele edebileceğimiz düşüncesini alaya alır:

> ... [B]ozulmanın varsayılan çareleri, yalnızca bazı etkilerine karşı geçici yatıştırıcılardır: İyileştirme, bozulmanın yalnızca bir türüdür (*WTP*, 42; krş. *TI*, 2: 11).

Nietzsche'nin, talihsiz *şaheser*i için erken döneminde hazırladığı bir izahatta ortaya koyduğu gibi, bozulma deneyimi, onun nihilizm soruşturmasında yalnızca bir "hareket noktası"na işaret

---

VIII: 1, Yay. Haz. G. Colli ve M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1967; 2 (127), s. 123.

eder (*WTP*, 1). Sonuç olarak o, bu bozulma deneyimiyle bağdaştırdığı fizyolojik halin asıl nedenini belirlemek için incelemesini daha ileriye götürür. Böylelikle Nietzsche, fizyolojik bozulma deneyimine basitçe yalıtılmış bir tarihsel olay olarak değil, daha karmaşık bir mantıksal süreçte, gelişimin en son aşaması olarak odaklanır. Onun notları, nihai noktasına ulaşan dekadans deneyimini, mantıksal süreçten ayırmaya karşı uyarır.

Böylece bu notları, Nietzsche'nin hem çağdaş Batı Avrupa'ya özgü deneyime hem de bu deneyimin gelişiminin en son aşamasını gösteren daha geniş bir mantıksal sürece işaret eden "nihilizm" terimini muğlak bir biçimde kullandığını doğrular. Bu nedenle Nietzsche, onların tümünü ifade eden mantıkla birlikte bilhassa Avrupa nihilizmi ve onun batıya özgü çeşitlerinden söz eder.[9] Nietzsche'nin nihilizmle ilgili tarihsel bir perspektiften mantıksal bir perspektife (ve tersi) doğru bildirilmemiş makas değiştirme eğilimi, nihilizm üzerine notlarını kuşatan pek çok karışıklığı aydınlatır. Bu nedenle tartışmam boyunca nihilizmin tarihsel deneyimini nihilizmin mantığından, ilkinin ikincisinin en nihai aşamasını simgelediği yerde ayıracağım.[10] Şayet bugünkü fizyolojik bozulma deneyimimizi daha geniş bir mantıksal süreçteki en nihai aşama olarak görürsek, onun nedenini belirlemeyi de umabiliriz.[11]

1886 tarihli ünlü bir notunda Nietzsche, bu tür tüm spesifik deneyimlerin tarihsel açıdan uyduğu genel mantıksal süreci göz önünde bulundurur:

> Nihilizm ne anlama gelir? En yüksek değerlerin değerden düşmesidir. Amaç yok; niçin sorusuna yanıt bulunamıyor (*WTP*, 2).[12]

---

9. Bkz. *AC*'deki Budizm tartışması, 20-3.

10. Heidegger, "özü" olarak tanımladığı "nihilizmin içsel mantığı"ndan söz eder. Martin Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*, İng. Çev. ve Yay. Haz. David F. Krell, Harper & Row, San Francisco, 1982, s. 52-7. Heidegger'e göre "Nietzsche, nihilizmi Batı tarihinin 'içsel mantığı' olarak düşünür" (Bkz. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 67).

11. Heidegger, "Nietzsche'nin nihilizmi süregelen tarihsel bir olay olarak anladığı" iddiasıyla, nihilizmin mantığını ayrıcalıklı kılıp bu muğlaklığı dağıtır (*a.g.e.*, s. 66).

12. Nietzsche, benzer bir soruyu *Soykütüğü*'nün "Üçüncü Deneme"sinde sorar: *Was bedeuten asketische Ideale* (Çileci ideal ne anlama gelir)? Nietzsche'nin nihilizmin *anlamı*na ilişkin ilgisi, bu notu, çileci idealin *anlamı*na vakfedilen *Soykütüğü*'nün "Üçüncü Deneme"sine tematik olarak bağlar. *Soykütüğü*'nün sonlarına doğru Nietzsche hermeneutik odağını açıklar:
Burada amacım, bu (çileci) idealin etkilerinin ne olduğunu değil, basitçe ne anla-

Nietzsche'nin kendi sorusuna yanıtı, nihilizmin mantığının birkaç yönünü ortaya koyar. İlk olarak, nihilizmin ne olduğuyla ilgili ne soru sorar ne de açıklama yapar; bunun yerine bizim için ne anlama geldiğini fark etmemizle ilgilenir. Dolayısıyla Heidegger'in nihilizmin özüne (*Wesen*) yönelik kaygısı, Nietzsche'nin ilgilerini saptırır ve onun stratejisinden önemli bir uzaklaşmayı tayin eder. Heidegger haklı olarak "Nietzsche'nin nihilizmin özünü düşünemediği"[13] sonucuna ulaşır; fakat beri yandan, nihilizmin anlamını belirleme konusunda Nietzsche'nin ilgisi başka bir yerde yatmaktadır. Daha önce de gördüğümüz gibi nihilizm deneyimi, fizyolojik/psikolojik bir aşırı depresyon ve belirgin bir tükenmişlik durumuna işaret eder. Halihazırda bu durumda oluşumuz, bu durumu şimdiye kadar def etmekten sorumlu olan en yüksek değerlerimizin kendi uyuşturucu olma değerinden yoksun kalarak değerlerini yitirdikleri anlamına gelir.

İkinci olarak, bu değerlerin tarihsel değer yitimleri ne keyfîdir ne de rastlantısaldır: Onlar kendi değerlerini yitirirler.[14] Nietzsche 1886 tarihli, *şaheser*indeki bir izahatta nihilizmi, değerlerimizin şimdiye kadarki zorunlu sonucu olarak tarif eder.[15] İki yıl sonra bir zamanlar *şaheser*i için "Önsöz" olarak tasarladığı yerde, "nihilizmin bizim büyük değer ve ideallerimizin nihai mantıksal sonucunu resmettiği"ni[16] doğrular. Dolayısıyla bu notlar, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'ndeki "yaşamın yasası" nitelemesini özetlemektedir:

> Tüm büyük şeyler, kendi yıkımlarını, kendilerini aşma [*Selbstaufhebung*] edimleriyle gerçekleştirirler (*GM* III: 27).

---

ma geldiğini; neyi belirttiğini; arkasında, altında saklı olanın ne olduğunu, hangi soru işaretleriyle ve yanlış anlamalarla yüklü şeyin, geçici, anlaşılması zor ifadesi olduğunu açığa çıkarmaktır (*GM* III: 23).

13. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 93.

14. Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*'nda trajik dünya görüşünün değerden düşmesini, hem Sokratesçi iyimserlikle "ölüm mücadelesi"nin bir sonucu hem de onun kendi "intihar"ının bir sonucu olarak betimledi. Nietzsche, Sokrates ve Euripides'i tragedyayı başka türlü etkileyemediklerini onaylamasa da, tragedyanın "ölümsıçrayışı"na zorlanmasından sorumlu tuttu. Bununla birlikte üzerinde düşünülen nihilizm açıklamasında Nietzsche, değerin rakip biçimlenimlerinin (örneğin Sokratesçilik) değerlerin değersizleşmesinin nedenleri olarak değil, bu mahkûm edilen değerlerin içsel mantığını kullanan değerlerin değerden düşmesinin tarihsel katalizörleri olarak işlediğini öne sürer.

15. *KGW* VIII: 2; 2 (100), s. 107.

16. *KGW* VIII: 2; 11 (411), s. 432.

Bu nedenle, en yüksek değerlerimizin değerini yitirmesinin zorunluluğu, onların içsel mantığının (şimdilik) belirsiz bir yönüyle sağlama alınmaktadır. Dolayısıyla bu notlar, nihilizmin mantığının en yüksek değerlerimizin yalnızca tarihsel gelişimini değil, aynı zamanda kökenini de yönlendirdiğini öne sürmektedir.[17]

Üçüncü olarak nihilizmin anlamı, yalnızca en yüksek (*oberst*) değerlerimizin değerini yitirmesinden oluşmaktadır. *Oberst*, yalnızca otoritenin başlıca anlamını değil –"en yüksek" değerlerimiz aynı zamanda bizden en uzakta olanlarmış gibi– bir o kadar da "mekânsal" anlamını akla getirmektedir. Nietzsche, en yüksek değerlerimizin niçin en güçsüzlüğümüz de olduğunu açıklamak için onların doğuştan çürümüşlüğünü irdeler. Filozofları şöyle suçlar:

> [S]onuncuyla ilkini birbirine karıştırmak. Filozoflar sonda ortaya çıkanı düşünürler –ne yazık! İstenilen sonuca ulaşılamaz buradan– "en yüksek kavramlar" ... en başa başlangıç *olarak* ifadesi konuluyor... Ahlak: ilk aşamada olan her şey, kendi kendinin nedeni olmalıdır. Köken, karşı iddiadan, değer kuşkusundan bambaşka bir nesneden gelen, önem taşıyan. Tüm en yüksek [*obersten*] değerler ilk aşamadan... ve bu nedenle *causa sui* olmalıdır (*TI*, 3: 4).

Nietzsche bu nedenle bugünkü yabancılaşmamızı, en yüksek değerlerden onların kökeniyle ilgili temel (ve belki de direngen) bir karışıklığa bağlamaktadır. İnsanlık bir zamanlar en yüksek değerlerinin *causa sui* kökenlendiğine, tarih ya da soykütüğünün masumiyetine inanmıştı, fakat biz bugün onları spesifik, tarihsel olarak olumsal insani ilgilerin ifadeleri biçiminde görüyoruz. Kökeninde pek-insanca oluşları bir kez açığa çıkarıldığında, bu değerler kendi *oberst* (en yüksek) statüsünü kaybederler ve "sadece" tüm diğer insani değerlerin yanında yer bulurlar. Kökensel olarak insanlık durumunu kurtarmak için düzenlenmiş en yüksek değerlerimiz, şimdi kefaret ihtiyacının yerini almaktadır.[18]

Tüm değerler tarihsel değersizleşmeye tâbi olsalar da, sözde *causa sui* kökenlenen en yüksek değerlerimizin değerden düşüşü

17. Heidegger'in işaret ettiği gibi, "bu değerlerin dünyada mutlak konumlanışı zaten nihilizmdir." Krell, s. 44.

18. Nietzsche, *Deccal*'de şunu ileri sürer:
Savım, insanlığın tüm en üst değerlerinde [*obersten*] bu istencin (güç istenci) eksik olduğudur, –en kutsal adlara bürünerek egemenliği elinde tutanların, düşüş-değerleri, nihilistçe değerler olduğu.

yalnızca nihilizmin mantığına bağlanır. Sonuç olarak yalnızca en yüksek değerlerimizin değerden düşmesi nihilizm deneyimine yol açar. Hiçbir zaman ihtilaflı olmayan insan kökenli "ikinci dereceden" değerlerin değerden düşmesinin nihilizmin mantığına benzememesi gerekir. Nietzsche, nihilizmin mantığını, sadece en yüksek (*oberst*) değerlerimizin değerden düşmesiyle sınırlandırarak nihilizm deneyiminin kaçınılabilir, hafifletilebilir ve belki de aşılabilir olan mantıksal olanağını tesis eder. Heidegger kuşkusuz değer dereceleri ve türleri arasında hiçbir ilgi çekici ayrımı kabul etmez. Heidegger'e göre Nietzsche'nin değer üzerine vurgusu, "Varlığın Var olmasına izin vermeyen" bir özdeşleştirmeyi, Varlığı güç istenciyle özdeşleştirmesinden türetir ve "nihilizmin tamamlanışı"na işaret eder.[19] Nietzsche, öznelcilikten bağımsız düşünmeyi başaramadı ve böylece iddia edilen metafiziği aşma girişimi de başarısızlığa uğradı.

HEIDEGGER'İN YORUMU

Bu notlar, Nietzsche'nin nihilizm deneyimi tartışmasının, değerlerin değerden düşmesinin bu deneyime neden olan en yüksek değerlerin kökenini soruşturmak için esasen bir çıkış noktası olarak hizmet ettiğini doğrular. Nietzsche, 1888 tarihli bir notta açık bir şekilde nihilizm deneyimini en yüksek (*oberst*) değerlerimizin kökenine bağlar:

> Bu değerlerin pespaye kökeni şimdi açık hale geliyor, evren değer kaybetmiş, "anlamsız" görünüyor.[20]

Bu nedenle nihilizmin mantığını yeniden kurmak için en yüksek (*oberst*) değerlerimizin "pespaye kökeni"ni soruşturmalıyız: Bu değerlerin insani kökeni niçin onlara karşı bir itirazı meydana getirir?

Bu amaç doğrultusunda Heidegger'in yorumu büyük bir gelişme gösterir. Heidegger'in açıklamasının en önemli unsuru, Nietzsche'nin nihilizmi "psikolojik bir durum" olarak nitelendirdiği *Kozmolojik Değerlerin Düşüşü* başlıklı 1887-1888 tarihli bir notun yakın okumasıdır (*WTP*, 12). Heidegger'in işaret ettiği gibi

19. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 104.
20. *KGW* VIII: 2; 11 (100), s. 291-2.

bu not, Varlık dünyasının değersizleşmesinin, Oluşun değerinin kökensel aşırı değerlenmesine bağlandığı, nihilizmin üç psikolojik momentini betimlemektedir.[21]

Fakat neden bu kırılgan değerler üzerinde bu tür bir inanışa bağlanıyoruz? Bu noktada Heidegger'in, Nietzsche'nin düşüncesinin labirentinden geçerek onu "son metafizikçi" olarak resmetmesini gerektiren, hermeneutik projesine yer bırakmayan gündemi nedeniyle bir kılavuz olarak değerini yitirdiğine inanıyorum. Heidegger, Nietzsche'yi kendi felsefi projesinin zorlayıcı kategorilerine dönüştürürken nihilizmin kökenini, yerleşik değerlerin indirgenemez öznelci işleyişinde, Varlığın güç istenciyle belirlenmiş bir değer seviyesine düşürülmesi aracılığıyla tespit eder. Nihilizmin tarihi bu nedenle, Nietzsche'nin güç istenci öğretisinde nihai gelişim aşamasına ulaşan metafiziğin tarihiyle yan yanadır:

> Değerler bakımından düşünme, güç istenci metafiziğine dayandırıldığı için Nietzsche'nin tüm değerlerin değersizleşmesinin olayı olarak nihilizm yorumu, metafizik bir yorumdur ve güç istenci metafiziği anlamında da böyledir.[22]

Heidegger'e göre Nietzsche, temelde nihilizm sorununa öznelci bir çözüm –bir "tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi"– önermektedir ve bu nedenle öznelci yaklaşımın "son" temsilcisi de olsa metafizik bir düşünür olarak kalmaktadır: "Hatta Nietzsche'nin kendi nihilizm deneyimi, yani en yüksek değerlerin değerden düşmesi, sonuç olarak nihilistçe bir deneyimdir."[23]

Heidegger'in öznelcilik kalıntısı suçlaması (kendisinin de içinde olduğu) tüm filozoflara eşit bir biçimde dağıtılmış olsa da, burada bir dereceye kadar yanlış konumlandırılmıştır. Heidegger, Nietzsche'nin nihilizm açıklamasını kendi düşünsel bünyesine dahil etmeye girişirken, onun nihilizmin kökeninin salt doğalcı bir açıklamasını sunma girişimini görmezden gelir. Örneğin, Heidegger'e göre

> Nietzsche için nihilizm, hiçbir şekilde basitçe bir çürüme fenomeni değildir; daha ziyade, Batı tarihinin fundamental olayı olarak nihilizm,

21. Krell, s. 24-51.
22. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 95.
23. *A.g.e.*, s. 105.

> bu tarihin eşzamanlı ve bilhassa esas yasasıdır... Nietzsche, nihilizmi Batı tarihinin "içsel yasası" olarak düşünmektedir.[24]

Bu nitelemede kesinlikle doğruluk payı olmakla beraber bu, Heidegger'in Nietzsche'nin Batı metafiziğinin mantıksal tamamlanması olarak nihilizm düşüncesini sahiplenme girişimiyle örtbas edilir. Heidegger de nihilizmi Batı geleneğinin "içsel mantığı" olarak görür, fakat Nietzsche'nin öğretici hatasının bir sonucu olarak elde ettiği "ayrıcalıklı" bir bakış açısını da talep eder. Heidegger, Nietzsche'nin görünüşte yapmadığı şeyi, yani onun Batı geleneğinin "içsel mantığı"nı (yıkmaktan ziyade) tamamlayan değerleri yeniden değerlendirme ilkesi olarak güç istencine bel bağlayışını görmektedir. Heidegger buradan, "Nietzsche'nin tıpkı kendisinden önceki metafizikte de olduğu gibi nihilizmin özünü asla anlayamadığı" sonucuna ulaşır.[25]

Heidegger, Nietzsche'nin yayımlanmış yazılarını haber veren nihilizmin kökeniyle ilgili antropolojik açıklamaya değinmekten ziyade üstinsan, güç istenci ve değerlerin yeniden değerlendirilmesinin şüpheli bir kolajını oluşturmak için Nietzsche'nin defterlerini tarar. Heidegger, bu zoraki Nietzsche okumasını tasarlarken şunu ilan eder:

> Nietzsche, metafiziğe yönelik bütün yeniden değerlendirme ve tersine çevirme çabalarına rağmen, güç istencinin korunması için güç istencinde temellendirilen ve sağlamlaştırılan şeye, sadece ve sadece Varlık ya da varolan ya da hakikat adı verdiğinde, metafizik geleneğin kopmayan çizgisinde kalmaktadır.[26]

Heidegger, kendi nihilizm açıklamasını, Nietzsche'nin metafiziği aşma mücadelesinden kalan öznelcilikten kaçınmak amacıyla oluşturduğu için Nietzsche'nin doğalcılığa dönüşünü gözünden kaçırdığını söylemek tamamen uygun değildir. Fakat Heidegger, Nietzsche'nin karşı çıktığı metafizik gelenek içinde sürdürdüğü konumun onaylayışını görünüşe bakılırsa görmezden gelir ya da dikkate almaz. Nietzsche "nihilizmin özünü düşünme"yi başaramadı, fakat onun kendi "hata"sına karşı kör olması şöyle dursun,

24. *A.g.e.*, s. 67.
25. *A.g.e.*, s. 109.
26. *A.g.e.*, s. 84.

böyle bir amacı tarihsel olarak uygun gördüğü de açık değildir. Heidegger çoğu kez Nietzsche'nin metafizik esareti küçümsemesinin ona, istenilmeyen "son metafizikçi" rolü verdiğini öne sürer. Fakat Heidegger'in Nietzsche'yi bu role isteyerek –bu bağlamda, en eğilip bükülebilir olanları ortaya koyan yazıları bir araya getirerek– yerleştirdiği kuşkusuna karşı koymak güçtür.

Nietzsche'nin doğalcılığa dönüşünün, onun yalnızca "putların alacakaranlığı" ile açıklığa kavuşturulan, metafiziğin hem savunulamaz hem de kaçınılmaz olduğu bir çağ olarak modernite anlayışına zemin hazırladığına inanıyorum. Nietzsche, zamanının hüküm süren metafizik putlarını parçalarken bile metafiziğe yönelik devam eden güvene, kendi alacakaranlık yazgısıyla teslim olur. Öznelciliğin tuzaklarından tümüyle kaçamasa da hiçbir yerde öyle yaptığını iddia etmez; aslında Nietzsche kendi düşüncesine yerleşmiş, ortadan kaldırılamayan metafizik eğilimlerin yanı sıra zengin metafizik mirasına kimi zaman açık yüreklilikle işaret eder.

Heidegger'in nihilizm ve metafiziğin yazgısıyla bağlantılı alternatif stratejisi onu, Varlığın doğaüstü (*supernatural*) nitelik ve güçlere atfedilmesini teşvik eden bir meta-anlatı geliştirmeye götürür. Putların alacakaranlığında, Varlığa insan-biçimci, mesiyanik özellikler yüklemekten başka çaremiz yoktur; şayet *Spiegel*'e verdiği röportaj bir delilse, Heidegger'in kendisi bile bu yüklemeden muaf değildi. Nietzsche'nin bakış açısından Heidegger'in nihilizm açıklamasının önemli bir dezavantajı, biz Varlığın yeni bir Armağanını sahih bir düşünme içinde beklerken onun politik etkinliği sindirme eğilimidir. Bu eğilim doğaüstü ya da metafizik yorumlara kolayca açıldığı için, Heidegger'in nihilizmin kökeniyle ilgili açıklaması Avrupa nihilizmi deneyimini potansiyel olarak artırır. Heidegger'in metafiziği "bertaraf etme" girişimi, onun farkında olmadan beslediği bir tür kurtarıcı meta-anlatı ile modernitenin gereksinimini hafife almaktadır. Nietzsche, Heidegger'in genel eleştiri çizgisini öngörüyorsa, bu durumda onun doğalcılığa dönüşü, yalnızca Nietzsche'nin, son dönem felsefesinin tamamlamaya giriştiği metafiziğe alternatif yaklaşımı düşündüğünü değil, aynı zamanda bu yaklaşımı reddettiğini de gösterir.

NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİN KÖKENİNE DAİR DOĞALCI AÇIKLAMASI

Nihilizmin mantığına yönelik daha bütünlüklü bir açıklama getirmek için şimdi Nietzsche'nin 1886-1888 yılları arasındaki yazılarına dönmemiz gerekir. Bu zaman dilimi, "son derece kolay anlaşılır ve keskin bir kavrayış dönemi"ni[27] içermektedir, fakat ben Heidegger'in aksine, bir özgüven duygusuyla yeniden inşa edebileceğimiz, Nietzsche'nin tam bir nihilizm açıklamasını içeren yayımlanmış çalışmalarına odaklanacağım. Heidegger'in, Nietzsche'nin yayımlanmamış notları için önerdiği güvenirlik derecesine bel bağlamamamız gerektiğini göstermeyi umuyorum.[28] Heidegger'in, cesaretle bir araya getirmeye giriştiği notlarla bu yayımlanmış nihilizm açıklamasını karşılaştırırken Nietzsche'nin planlarını, tasarlanan *şaheser*de akıllıca askıya aldığı görülür.

Nietzsche, 1887 tarihli *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı eserinde, kendi tarihsel durumunu betimlerken bir "Avrupa Budizmi"nin (*GM* Önsöz: 5) sınırlarına yaklaşıp "insanın tükenmişliği"ni (*GM* I: 12) çoğalttığımızı kaydederek, nihilizme kültürel-spesifik bir deneyim üzerinden iki kez gönderme yapar. Fakat Nietzsche, *Soykütüğü*'nde nihilizmin mantığını kavramakla da ilgilenir. O, bizim şimdiki nihilizm deneyimimizin kaynağı olarak tanımladığı "hiçlik istenci"ni (*GM* II: 24, III: 14) nihilizmle iki kez ilişkilendirir. Nietzsche, nihilizmin bu iki momentini –hiçlik istenci ve Avrupa Budizminin gelişimi– birbirine bağlamak için insan türünün evriminin doğalcı bir açıklamasını geliştirir. Nietzsche'nin felsefi antropolojisinin amacı, "insanı doğaya çevirmek" (*BGE*, 230), başka bir deyişle insanı bir hayvan türü olarak görmek ve bu hayvanı saf doğalcı terimlerle açıklamaktır. Dolayısıyla *Soykütüğü*, insan hayvanının uygarlaşmasında evrimi kayda geçirmektir.

Nietzsche'nin felsefi antropolojisinin püf noktası, insan etkinliğinin doğalcı açıklamasında yatmaktadır. Nietzsche'nin doğal-

27. Krell, s. 13.

28. Heidegger, Nietzsche'nin yayımlanmış çalışmalarından ziyade niçin defterlerine yoğunlaşmamız gerektiğini açıklarken "1887 ve 1888 yılları"nı, "son derece kolay anlaşılır ve keskin kavrayış dönemi" olarak betimledi (Krell, s. 13). Bu dönemdeki yayımlanmış çalışmaların neden Heidegger için daha fazla değeri olmadığı merak konusudur. Kanıtlamayı umduğum gibi, Nietzsche'nin bu dönemdeki yayımlanmış çalışmaları, nihilizme ilişkin çok daha ilginç ve savunulabilir bir açıklama içermektedir.

cılığının temeline karşı biz şimdi *Soykütüğü*'nün en belirleyici ve tedirgin edici iddialarından birini göz önünde bulundurmalıyız:

> İnsan istencinin temel gerçeği [*die Grundthatsache*], onun boşluktan korkma [*horror vacui*] oluşudur. Bir amaca [*Ziel*] gereksinimi vardır –ve bu, hiçliği istemek yerine istememek olacaktır [*das Nichts wollen, als nicht wollen*] (*GM* III: 1).

Aslında Nietzsche'ye göre istenç yoktur, yalnızca isteme vardır.[29] Nietzsche, istenci metafizik bir fail olarak değil, duygulanımsal yatırımın belirli bir eşik düzeyine katılan efikasitenin (en yüksek sonucun) fenomenal deneyimi olarak anlamaktadır. *Soykütüğü*'nde işaret ettiği gibi, "her hayvan, dolayısıyla *la bête philosophe* (filozof hayvan) da içgüdüsel olarak tüm gücünü yayıp güçlülüğünü en fazla hissedebileceği uygun koşulların en iyisini elde etmeye çalışır" (*GM* III: 7). İnsan hayvanının, istemeyle orantılı bir duygulanımsal yatırım düzeyini sürdürmesi için amaçlara odaklanmaya, dünyaya duygulanımsal katılımlarını yönlendirmeye ve artırmaya ihtiyacı vardır. Bu amaçlar peşinde, kendimizi etkin, başka bir deyişle güçlü olarak deneyimleriz.[30] Nietzsche bu nedenle "amaç" terimini, duygusal yatırımın yaşamsal bir düzeyini harekete geçiren ve böylelikle istence bağlanan, hermeneutik bir bağlamda "gerekçelendirilebilirliği" izleyen herhangi bir amaca işaret etmek için kesin surette işlevsel bir anlamda kullanmaktadır.[31]

Nietzsche, *Soykütüğü*'nün "Üçüncü Deneme"sinin sonunda istencin boşluk korkusu (*horror vaçuis*) ile ilgili açıklamasını sürdürür ve şunu ifade eder.

> Çileci idealin dışında insanın, insan hayvanının, şimdiye kadar bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu; "insana ne gerek var?" sorusu yanıtsızdı; insan ve dünya için istenç eksikti; her büyük insan yazgısının ardında koca bir "boşuna!" [*Umsonst!*][32] çınladı.

29. Krş. *WTP*, 715.

30. Nadiren ciddiye alınan fakat günümüz bağlamı göz önüne alındığında, belki daha fazla anlam ifade eden bir pasajda Nietzsche şunu sorar: "'İyi nedir?' İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey... Mutluluk nedir? Gücün büyüdüğü, bir engelin aşıldığı duygusu" *AC*, 2.

31. Nietzsche *GM* III: 23'te, "amaçlar" ve "idealler"e değiştirilebilir bir biçimde işaret eder; böylece yeni bir amaç, çileci ideale denk bir alternatif olacaktır.

32. "Boşuna!" nakaratı, Nietzsche'nin nihilizmle ilgili notlarında sıklıkla ortaya çıkar. Krş. *WTP*, 24, 113 B.

> Bu, tam da çileci idealin anlamıdır: Eksik olan bir şey, insanı kuşatan korkutucu bir boşluk [*void*] –kendisini nasıl gerekçelendireceğini, açıklayacağını, olumlayacağını bilmiyordu; kendi anlamının yarattığı sorundan mustaripti. Başka bir şeyden ötürü de acı çekiyordu, temelde hastalıklı bir hayvandı: Fakat onun sorunu, çektiği acıdan değildi, fakat "neden acı çekiyorum?" sorusuna bir yanıtı yoktu (*GM* III: 28).[33]

İnsan istencinin boşluk korkusu, insan varoluşuna özgü acının bir gerekçelendirme gerektirdiği inancından kaynaklanır ki, bu acı anlamsızlaşmasın diye hayatın bizatihi kendisine ölümcül bir itiraz teşkil eder. Biricik gerekçelendirme böylelikle yaşamın amacı olarak kendini-inkâr etmeyi belirleyen çileci idealden uzaklaşmayı getirdi.

Fakat acının gerekçelendirilmesiyle ilgili bu meşguliyet nereden gelmektedir? Bu Silenosçu olan, tüm insan yazgısını yadsımaktan nerede geri durmaktadır? Nietzsche'nin, acının gerekçelendirilmesiyle ilgili belirgin kaygısı, *ölüm*ün örtük merkeziliğini ortaya koyar: Yalnızca ölümlü olmanın genişleyen ufkuna karşı yaşama bir itiraz olarak acıyı hesaba katar. *Soykütüğü*'nün argümanı, ölümle benzersiz bir karşılaşmanın, tüm insan yazgısını parçalayan ve istencin boşluk korkusunu (*horror vacui*) harekete geçiren "*in vain*!" (boşuna!) duygusunun kaynağı olduğunu ileri sürer. Ölümle bu karşılaşma, yalnızca insan değerlerinin kökenine dayalı bir yaşamın gerekçelendirilmesinin eğer mümkünse gelip geçici ve yetersiz olacağı –şimdiye kadar bilinmeyen– endişesine zemin hazırlar. Aslına bakılırsa ölüm, kuşkusuz tek başına istencin boşluk korkusunu (*horror vacui*) harekete geçiremez. Nihilizmin kökeni, daha ziyade, insan hayvanın ölümlü olduğuyla ilgili bilincinde yatar. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ustalıklı ölüm tartışmasını anımsatan dikkate değer bir kavrayışında Nietzsche, istencin boşluk korkusunu (*horror vacui*), insan hayvanının kendi ölümlü olma bilincine kadar takip eder.

Nietzsche, insan istencinin boşluk korkusuna ilk kez *Soykütüğü*'nün "Üçüncü Deneme"sinde işaret eder; fakat bu referansın bağlamı, okurun bu kavrama yakınlığını açıkça varsaymaktadır. Nietzsche'nin boşluk korkusuyla ilgili açıklamasını değerlendirmek için onun kötücül vicdanın (*schlechtes Gewissen*) kökeni hakkında spekülasyon yaptığı *Soykütüğü*'nün "İkinci

33. Bu pasaj, Nietzsche'nin nihilizmin anlamını açıkladığı defterlerin giriş kısmını hatırlatır: "Amaç yok; 'niçin' sorusuna yanıt bulunamıyor" (*WTP*, 2). Çileci idealin anlamına ilişkin bu soru belki de defterlerde izlenen nihilizmin anlamına ilişkin sorunun yerine geçer ya da onu ihtiva eder.

Deneme"sine dönmeliyiz. "İnsan istencinin temel gerçeği"nin insan hayvanın evriminin ayırt edici göstergesine işaret ettiğine ve böylece boşluk korkusunun, Nietzsche'nin kötücül vicdanın antropolojik açıklamasıyla birleştiğine inanıyorum:

> Kötücül vicdanı, bugüne kadar yaşadığı en temel değişikliğin –kendini nihayet toplumun ve barışın duvarları arasında bulduğunda oluşan değişikliğin gerilimi altında çökmek zorunda kalmış insanın ağır bir hastalığı olarak kabul ediyorum... Böylelikle *insanın bugüne kadar iyileşmediği* en büyük ve en tekinsiz hastalık başladı, insanın insana, *kendisine* acı çektirmesi: Hayvansı geçmişinden zorla koparılmasının sonucu, sanki yeni bir çevreye ve varolma koşullarına bir sıçrama, bugüne kadar gücünün, sevincinin olağanüstü çirkinliğinin dayandığı eski içgüdülere karşı bir savaş ilanı (*GM* II: 16; vurgu eklenmiştir).

Bu insansı yaratıklar, bu biricik içgüdülerden feragat etmenin bir sonucu olarak doğal organizmaların içsel düzeni ve devamını –içgüdülerce yaşamın doğal ekonomisini yönetmeye uygun olmayan yeni gelişmiş bir organa tevdi etmek zorundaydı:

> (Bu yarı hayvanlar) düşünen, akıl yürüten, neden ve sonucu düzenleyen talihsiz yaratıklara dönüşmüşlerdir, onlar "bilinçleri"ne, en zayıf ve en yanılabilir organlarına dönüşmüşlerdir! (*GM* II: 16).

İnsan hayvanı, uygarlaşmış toplumun gereklerine yanıt verirken "ruh" edinmeye, başka bir deyişle kendi tüm anti-sosyal içgüdülerinin karşısına çıkarabildiği psikolojik alanlar edinmeye zorlanmıştır. Nietzsche'nin "insanın *içselleşmesi*"ne (*Verinnerlichung des Menschen*) eşlik eden fizyolojik durum dediği "kötücül vicdan", bu nedenle insan hayvanın bir içsel düzenleme organı olarak bilince dayanmasının bedelidir. İstencin boşluk korkusunu, kötücül vicdanın belirli bir ifadesi ya da ikincil ürünü olarak düşünebiliriz.

Soykütüğü'nün antropolojik odağı, Nietzsche'nin 1886-1888 tarihleri arasındaki diğer eserleriyle, özellikle *Putların Alacakaranlığı*, *Şen Bilim*'in beşinci kitabı ve *Deccal* ile ortaklık gösterir. Nietzsche'nin bu zaman dilimindeki yazıları (görece) iki yeni soruşturma temasına ilgisini açığa vurur: Nihilizm sorunu ve bilincin evrimi.[34] Daha önce de öne sürdüğüm gibi bu iki ilgi,

34. Nietzsche'nin bu temalara ilgisi, 1886 yılının geriye dönük önsözlerinde ilan edildiği gibi, düşüncesindeki temel bir dönüşle sonuçlanır.

birbiriyle ilişkili olmakla kalmaz, süreklilik de arz eder. Topluca alındığında bu yazılar, insan bilincinin kökeni ve gelişiminin doğalcı bir açıklamasını açıkça dile getirir ve böylece istencin boşluk korkusunu, kötücül vicdanın "varoluşsal" acısıyla ilişkilendirir. İlkini, ikincisinin belirli bir ifadesi olarak düşündüğümüzü ileri sürüyorum: Kötücül vicdan, bilince dayalı fırsat maliyetini yansıttığına göre boşluk korkusu, belirli bir biçimde ölümlü olmanın bilinciyle bağlantılıdır.

Felsefi antropolojiye saldırısının temeli olarak Nietzsche, içgüdülerin doğal hayvanlarda oynadığı rol neyse, bilincin insan hayvanı için oynadığı rolün o olduğunu varsayar: Yaşam ekonomisinin düzenlenmesi. Doğa, diğer hayvanların mikro-ekonomisini düzenler ve böylelikle içgüdüler aracılığıyla kendi makroekonomisini düzenlemiş olur. Fakat insan hayvanı, içgüdüsel mirasından ayrılmış –hayvan krallığında yegâne döneklik– ve sonuç olarak doğayla dolaylı bir ilişkiye sahip olmuştur. İnsan hayvanı sonuç olarak güçlükle feragat ettiği doğrudan bir ilişki ile etkisiz (ve ıstıraplı) olduğunu bildiği dolaylı bir ilişki arasında uzlaşarak kendi doğal organizma ekonomisini düzenler. Bu zeminde insan hayvanı kendi bedeniyle hem kendisi hem de başkası olarak yüz yüze gelir ve doğadan sırt çevirmesini, duygulanımsal çabanın sağlıklı bir düzey ve derecesini belirlemek için yeni-gelişen bilinç organına dayanarak telafi etmek zorundadır.

Nietzsche, öznelciliğe daha geniş bir saldırıda bulunmak için kendi doğalcı bilinç açıklamasını desteklemeyi amaçlar. Bilince sık sık bir *organ* olarak işaret edip ona doğaüstü bir statü veren (hümanizmle ilişkilendirdiği) eğilime karşı koyar.[35] Böylelikle bilincin fark edilen "kusur"u sadece organizmanın doğal ekonomisini düzenleme göreviyle ilişkili olarak varlığını sürdürür. İçgüdülerle kıyaslandığında bilinç, ekonomik olarak etkisiz hayvansal organizmayı yönetir:

> Bilincin gelişimi, "tin" bizim için, organizmanın göreli kusurunun belirtisinden başka bir şey değildir; bir deneme, yoklama, tökezleme, sinir gücünün gereksiz miktarda harcandığı çabadır (*AC*, 14).

Nietzsche'nin doğalcılığa dönüşü, onun kendi koşullarına göre eksik, düzenleyici organ olarak bilincin içkin bir eleştirisini talep

35. Nietzsche'nin hümanizme direnme girişimi için bkz. *BGE*, 230.

eder: "İnsan, göreceli olarak konuşmak gerekirse en bozuk yapılı, en rahatsız hayvandır, içgüdülerinden en tehlikeli biçimde uzaklaşan bir hayvan. Bunlarla birlikte, elbette hayvanların da en ilgi çekici olanıdır" (*AC*, 14). Nietzsche hiçbir şekilde, bizatihi bilincin kendisini eleştirmez ve bilince olan güvenimizden herhangi bir tür romantik çekilmeyi kesinlikle önermez.

Bir tek insan hayvanı yaşamın gerekçelendirilmesine gereksinim duyar ve Nietzsche bu gereksinimi, düzenleyici bir organ olarak bilincin göreli kusurluluğuna bağlar. İçgüdüsel düzenleme sorunlarının biçimsel olarak bilince kaydedildiği bilinçli varlıklar olarak insan hayvanları, aslında hiçbir gerekçelendirmenin olanaklı olmadığı yaşamın bizatihi kendisinin bir gerekçelendirilmesini aradıkları için "ikinci bir doğa"ya gereksinim duyarlar. Nietzsche, bu gereksinimin insan hayvanın doğal ekonomisine ek bir yük olduğuna inanır. "Bilinç, özünde insanın bireysel doğasından ziyade onun toplumsal ya da sürü doğasına ait olduğu" (*GS*, 354) için yalnızca bilince katılan deneyimler (ve dolayısıyla yalnızca amaçlarımızın biçimlendirilmesine katkıda bulunan deneyimler) ortak "sürü" doğamızı yansıtan deneyimlerdir. Bilinç alanı genişleyip ona daha fazla bağımlı hale geldikçe bireysel ifade kapasitemiz azalmaktadır. Nietzsche "en bilinçli Avrupalılar"da bilincin bir "hastalık" olduğunu öne sürer (*GS*, 354).

Buraya kadar, bilincin kusurlu gelişimi göz önüne alındığında insan varlığının yalnızca çileci idealin sağlayabileceği bir gerekçelendirmeyi talep etmesinden başka bir seçeneği olamaz.[36] Çileci ideal, insan hayvanın duygulanımsal yaşamını hınç (*réssentiment*) izleğini dolayımlayarak ve böylece duygunun potansiyel olarak ölümlü sarfiyatının önüne geçerek düzenler. Acının gerekçelendirilmesi çileci idealin barışçıl bir toplumun içgüdü-karşıtı talepleriyle düzenli bir şekilde örtüşmesiyle tesadüfi olarak sağlanmaz. Çileci ideal, insan hayvanın sonlu varoluşunun acısını hak ettiği iddiasıyla insana anlam verir ve böylece insan istencinin boşluk korkusunu (*horror vacui*) yatıştırır: "İnsan... (kendi acısının nedenini) kendinde, bazı suçlarında, geçmişin bir bölümünde aramalıdır, acısını

36. Kant: "İnsan aklı, bilgisinin bir türünde özel bir yazgıyla karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez; çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler ve yine de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar." Krş. *Critique of Pure Reason*, A VII, İng. Çev. Norman Kemp Smith.

bir ceza olarak kavramalıdır" (*GM* III: 28). Çileci ideal, insanlığın suçluluğunu ilan ederken insan olan hayvanın kendisini kötücül vicdanla suçlamasını, duygulanımsal yaşamına etkin bir şekilde bağlamasını cesaretlendirir.

Suçlu oluşumuzun sonucu olarak konumlandığımız değerler, kendimiz kadar –"pespaye"– kırılgan ve kısa ömürlüdür. Ölümlü varoluşumuza anlam vermek için görünürde onu aşan ya da alt eden değerlere, kökenini kendinden aldığına (*causa sui*) inanmak istediğimiz değerlere başvururuz. Böylece istencin boşluk korkusu, en yüksek değerlerimizin "pespaye kökeni"ni yönetir ve geçici olarak gizler. İnsan hayvanı, yaşamına anlam vermeyi güvence altına alamadığı takdirde, acı çekmesini gerekçelendirmek ve böylelikle rahatsız edici ruhunu yatıştırmak umuduyla bu en yüksek değerleri kutsar. Sonuç olarak insan hayvanı, çileci terimlerle kendini-yadsıma olarak anlaşılan öz-yetkinlik amacının hizmetinde çalışır.

Çileci idealin aracılığı, ölümlü varoluşumuzun acısını hak ettiğimiz bir ceza olarak gerekçelendirse de, hermeneutik bir bağlam sağlar. Dolayısıyla "istenç, kurtarılmıştır" fakat bunun bedeli nedir? Daha önce de gördüğümüz gibi Nietzsche, kötücül vicdanın acısını bir içsel düzenleme organı olarak bilince dayanmamızın ortadan kaldırılamaz ve devredilemez bedeli olarak yorumlar. Nietzsche, suçluluğu, "varoluşsal" acıyı daha fazlası pahasına gerekçelendiren kötücül vicdanın bir yorumu olarak görür: Hak ettiğimiz kötücül vicdan acısından bizzat sorumluyuz. Batı uygarlığının kurumları aracılığıyla suçluluğun yayılmasının bir sonucu olarak yalnızca istenci sürdürebileceğimiz ve bizi failler olarak güçlendirecek mevcut amaçlar, duygulanımsal yaşamlarımızın yıkımına katılmamızı gerektirir. Böylelikle Nietzsche, insan hayvanın gerektiği takdirde kendi öz yıkımına, bu amaç hiçbir şekilde tercih edilebilir olmasa da, etkin olarak yatırım yaptığını öne sürer.

"İnsanın son istenci", duygusal yatırımın yaşamsal bir aşamasını uyarabilmesinden kalan yegâne amaç kendi-yıkımı olduğunda hiçlik istencine bağlanır: İstenç, asla bir kez daha istemez. İnsan hayvanı, istemeyle orantılı bir duygusal yatırım aşamasına ulaşmak için acının hiçbir gerekçelendirmeye imkân vermeyişini kabul etmektense kendi yıkımını tercih etmektedir. Kendisini dünyadan kayıtsızca çeken, istemeden yoksun tek fark ettiği seçenek, yaşamın sona ermesiyle eşdeğerdir. İnsan hayvanı içgüdüden bilince geçişinde ayakta kalıyorsa, bu boşluk korkusunun, hiçlik

istencinin artık yegâne mevcut seçenek olarak algılandığı nispette yatışması gerekir.

Nietzsche'nin çileci ideale yönelik anlaşılması güç karşı çıkışı, onun nihilizmin kökenine ilişkin doğalcı açıklaması ışığında bir dereceye kadar daha anlaşılır hale gelir. Çileci ideal, içgüdüden bilince geçişi yönetirken, insan hayvanı için yararlılığını yitirmişti. Kendi mevcut formunda çileci ideal, potansiyel olarak insan hayvanı için ölümcül bir tehdit oluşturur ve *daha ziyade* düzenleyici bir organ olarak bilincin evrimini kolaylaştırır. Nietzsche bu nedenle hiçlik istencinin kaynağı olarak çileci ideali, istencin kökensel kurtarıcısını terk eder. Çileci idealin himayesi altında insan hayvanı, acı çekmesinin anlamsızlığını kabul etmektense kendi yıkımını istemeyi tercih eder.

İstencin boşluk korkusuyla kötücül vicdanın ilişkili olduğu konusunda haklıysam, bu durumda boşluk korkusunu, bilincin göreli kusurluluğunun en açık göstergesi ya da somutlanışı olarak düşünebiliriz. Bilince yönelik güvenimiz, duygusal yatırımın eşik düzeyini sürdürmek için amaçları talep etmemizi gerektirir. Amaçlara yaslanma ihtiyacımız "doğal olarak" duygulanımsal yaşamımızı yıkma amacımızı yücelten çileci ideale sarılmamıza yol açar. Ruhun ekonomisi, bu öldürücü duygulanımsal savaşla zorlandığında "insanın son istenci"ne, hiçlik istencine yanıt vererek önünde sonunda kendisini tüketir.

NIETZSCHE'NİN NİHİLİZMİN KÖKENİNE İLİŞKİN AÇIKLAMASI:

Bir Taslak

Nihilizmin mantığını yeniden kurup kökenini bilincin göreli kusurluluğunda konumlandırdığımıza göre, şimdi Nietzsche'nin çağdaş Batı Avrupa'nın çöküşünün en son gelişim aşamasını temsil eden mantıksal bir süreç olarak nihilizm açıklamasını gözden geçireceğim. Nihilizmin kökenine ilişkin bu açıklamanın, Nietzsche'nin daraltılmış bir geçiş dönemi olarak modernite nitelendirmesini sağlamlaştırdığını göreceğiz.

1) Sivil topluma geçişte insan hayvanı, içgüdüler tarafından doğal bir biçimde yerine getirilen düzenleyici işlev olarak bilince bağlanırken içgüdülerinden feragat eder. Devamlılık ve sürekliliğin

daha önceki bilinçdışı sorunları, örneğin duygusal yatırımın uygun bir seviyesi ve derecesi, şimdi insan hayvanı için bilinç haline gelir.

2) İnsan hayvanı şimdi ölümlülüğünün bilincinde tüm insan yazgısının değerini, bizatihi yaşamın kendisinin anlamını sorgulamaya başlar: Eğer ölüm başardığımız her şeyi yıkıyorsa, niçin insan varoluşuna yayılan acıya göğüs germemiz gerekli olsun? İnsan hayvanı, kendi ölümlülüğünü, "güçsüzlüğü"nü olumlayamadığı için acı çekişini gerekçelendiremedi.
3) İnsan hayvanı kendi boşluk korkusuna bağlandığında, acı çekmesini gerekçelendirebilen ve böylece istenci de olanaklı kılan herhangi bir amacı içtenlikle karşılar.
4) Çileci ideal, insanlığı, acı çekmesinden sorumlu bir fail olarak tanımlayarak anlam verir. İnsan hayvanı, acı çekişinin ve suçluluğunun bedelini ödemenin bir yolu olarak, kendini-inkâr aracılığıyla kendini-tamamlama amacını edinir. İnsanlık kendi varoluşunu şimdi olumlayabilir fakat bunu (sadece) araçsal bir değer olan insanın acı çekişine yatırım yapan metafiziksel icatların dolayımıyla yapabilir. Çileci ideal bu nedenle, bayağı addedilen (ikincil bir değeri olsa da) doğal dünyaya istinaden bir "hakiki dünya" yaratırken doğası gereği metafiziktir.
5) İnsan hayvanı, çileci idealin sağladığı en yüksek değerlerin birlikteliğinde somutlanmış olarak kefaret vaadiyle umutlandırıldığında kendini-tamamlama amacını özen ve sebatla takip eder. Çileci ideal, "kötücül vicdan" olarak bilinen acı şiddetlenirken, bundan insan hayvanını sorumlu tutarak onu acısını gerekçelendirmeye ikna eder.
6) Bu en yüksek değerler, kendi "pespaye" insani kökenleri belirmeye başlarken derece derece kendilerini değerden düşürürler. Çileci idealin yapay bir biçimde karşıladığı şişirilmiş değerler sonuç olarak kendi değerlerini düşürürler ve artık insanlık durumunun geçici ve faniliğini kurtarmayı vaat edemezler.
7) Psikolojik bir durum olarak nihilizm deneyimi: Bundan böyle ölümlülüğümüzü kurtaran ve varoluşumuzu gerekçelendiren bir amaç olarak kendini-inkârı kabul ederiz. Ancak yine de bu tür bir kefaret ihtiyacı hissetmeye olan inancımızı kaybetmeyiz. Çileci kendini-inkâr, yüzyıllarca fizyolojik tükenme, psikolojik çöküntü ve eşi görülmemiş bir aşırı duyarlılık durumuna neden olmuştur.

8) Seçeneklerden yoksun bir şekilde, çileci ideali kendi en saf formunda kavrarız: "İnsanlığın son istenci", hiçlik istenci. Bu noktada güce ilişkin azami deneyimimiz, kendi yıkımımıza duygusal bağlılığımızdan türer. Asla bir kez daha istemeyeceğiz.

SONUÇ

Nietzsche'nin nihilizmin kökenine ilişkin doğalcı açıklaması, modernitenin vaadiyle ilgili teşhisi için dayanak işlevi görmektedir. Nietzsche, alacakaranlık yazgımızın bizi tehlikeli ve değişken bir geçiş konumuna sevk ettiğine inanmaktadır: Şimdiye dek kalıcı anlam ve ruhsal sürekliliğinden yararlandığımız yozlaşmış putlara arka çıkmak için yeterli "tan kızıllığı"na sahip olsak da "vizyon"umuz, bu putlarla ilgili tüm inancı reddetmeyi bizim için imkânsızlaştıracak kadar kapalıdır. Sonuç olarak, değerden düştüğünü, çöktüğünü bildiğimiz değerlere dayanmayı ve boşuna olduğunu bildiğimiz amaçları izlemeyi sürdürmemiz gerekir. Kendimizi başka türlüsüne feci halde inandırsak da modernitenin sahte putlarına ne güvenebiliriz ne de onlardan vazgeçebiliriz. Bu, putların alacakaranlığında felsefenin vaadidir ve Nietzsche kendince bu vaadi kabul eder.

Heidegger sonuç olarak, Nietzsche'nin modernite teşhisinin kendi-kendini-referans-veren imalarını değerlendirmeyi başaramaz. Heidegger, Nietzsche'nin putların alacakaranlığının gelişini sembolik olarak imleyen "Tanrı'nın ölümü" olayına ilişkin ünlü bildirisini yanlış anlar.[37] Daha iyi bir ifadeyle, antropolojik nihilizm açıklamasının indirgenemez bir biçimde zaten öznelci olduğunu *bilen* Heidegger, tam anlamıyla ve kökensel olarak Nietzsche'ye ait bir kavrayışı kendisine atfeder. Özetleyecek olursak, Nietzsche, kendisine birçok kez bir metafizikçi olarak gönderme yapan ve dolayısıyla onu, günün birinde tümüyle metafiziği aşabilecek "geleceğin filozofları"ndan ayıran Heidegger'in eleştirisini önceden görmektedir. Tanrı ölmüş olsa da Nietzsche, yalnızca bir Tanrı'nın sağlayabileceği kefarete hâlâ özlem duymaktadır.

Nietzsche'nin modernite nitelendirmesi hem nihilizme eleştirel bir bağlanma hem de politik karşı önlemleri yönlendirme olana-

37. Nietzsche'nin kendi sesiyle konuşmadığı iki metne ciddi ölçüde yaslanmasının karşısında Heidegger'in konumu belki de kayda değerdir: *GS*, 125 ("Çılgın adam") ve Zerdüşt'ün üstinsan öğretisi. Heidegger'in kendi gündeminin önceliği, bu metinlerin dramatik yapısına yönelik dikkatli bir itinayı belki de engellemiştir.

ğına fırsat verir. Nietzsche bunu şöyle açıklar: "Kötücül vicdan bir hastalıktır, fakat gebelik gibi bir hastalıktır" (*GM* II: 19). Gebelik metaforu –sırasıyla "çocuk" ve "anne" için– iki umut veren duyguyu ayırır. İlk olarak Nietzsche, Avrupa nihilizminin eğreti ve geçici bir durum olduğunu öne sürer.[38] İnsan hayvanı, uygarlaşmış topluma uzun süreli geçişinden sağ çıkabilirse, bu durumda düzenleyici bir organ olarak bilince güvenle yaslanan bir varlığı günün birinde "doğurabilir." İkinci olarak, Nietzsche ve onun özgür ruhlu takipçileri, kötücül vicdana özgü acıyı hafifletmek için hiçbir şey yapamasalar da, onun çileci bir yorumuyla yaratılan fazladan acıyı bertaraf edebilirler.[39] Nietzsche'nin nihilizmin kökenine ilişkin doğalcı açıklaması, bu amaca doğru büyük bir adım atar; zira Nietzsche, hiç kimsenin kötücül vicdanın acısından sorumlu olmadığını güçlü bir biçimde gösterir. Bu sadece, "geleceği taşıyan", "ilginç hayvanlar" oluşumuz için ödediğimiz bedeldir. Dolayısıyla Nietzsche'nin doğalcı nihilizm açıklaması, kötücül vicdana eşlik eden acı çekişin çileci bir ahlaki değerlendirilişinden kaçınmamız için bizi yüreklendirir. Nietzsche, Dionysos ile bağdaşan bir olumlama formülünde, "kadının doğum sancılarının tüm acıyı kutsadığını ileri sürer; tüm oluş ve büyüme –geleceği taahhüt eden her şey– acıyı gerektirir" (*TI*, 10: 4).

Nietzsche'nin tasavvur ettiği "değerlerin yeniden değerlendirilmesi", insan hayvanın hayatta kalmasını sağlamak için düzenlenen kültürel kaynakların yeniden-organize edilmesi sırasında tasarlanabilir. Heidegger'in Nietzsche'ye, (Nietzsche'nin alaya aldığı) Zerdüşt'ün kurtarıcı üstinsan öğretisiyle yüklediği göreve karşı kararsız mücadelesine rağmen[40] Nietzsche, gerek metafiziği

38. Krş. *WTP*, 13.

39. Arthur Danto, "ilkinin ikincinin bir yorumunu içerdiği, yayılan acı ile yoğunlaşan acı" arasında kullanışlı bir ayrım yaptı. Arthur Danto, "Some Remarks on the Genealogy of Morals", *Reading Nietzsche*, Yay. Haz. Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins, Oxford University Press, New York, 1988, s. 21. Nietzsche, dünyadaki yayılan acının düzeyini azaltmak için hiçbir şey yapamasa da, her halükârda bunu yapmak için hiçbir eğilim göstermese de, yayılan acının alternatif, ahlakdışı bir yorumunu getirerek yoğunlaşan acıyı bir nebze de olsa giderebilir.

40. Heidegger'in *Zerdüşt*'e (*The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 96-100) beklenmedik dönüşünü açıklamak güçtür. Heidegger, Nietzsche'nin 1887 ve 1888 yıllarına ait –son derece kolay anlaşılır ve keskin bir kavrayış dönemi– yayımlanmış yazılarından titizlikle kaçınır ve *Zerdüşt*'ün müphem üstinsan öğretisini Nietzsche'ye mâl ederek kendi konumunu belirlemeye çalışır. Michael

gerekse nihilizmi aşmak için hiçbir plan sunmaz. Modernitenin bu tür bir şeyi üstlenmek için kaynaklardan yoksun olduğunun ve her halükârda bunu gerçekleştirmek için oldukça dekadan olduğunun farkında olan Nietzsche, bunun yerine kendisini, yasaları nihilizm engelini büyük olasılıkla kıracak "geleceğin filozofları"nın önünü açacak biçimde sunmaktadır.

Bu aradaki zamanda Nietzsche'nin yüklendiği görev, insan hayvanın bir düzenleyici organ olarak bilince dayanmasını tamamlayacak biçimde hayatta kalmasını sağlama almaktır. Bu amaç doğrultusunda Nietzsche, (kendisinin de içinde olduğu) suçun tüm tedarikçilerine karşı yorulmak bilmeyen bir mücadeleye girişir ve örnek bir hayatta kalan ve bir geçiş figürü olan Zerdüşt'ün hikâyesiyle okurlarının kararlılığını cesaretlendirir. Heidegger (ya da takipçilerinin) işaret ettiği gibi Nietzsche'nin hayatta kalma stratejileri, umutsuzca öznelcidir ve dolayısıyla görünüşte mücadele etmeyi amaçladığı nihilizmi güçlendirir. Kuşkusuz aynısı, Heidegger'in, "hazırlayıcı düşünme" aracılığıyla insan yazgısının "dönüş"ünü düzenleme girişimleri için de söylenebilir.[41] Fakat Nietzsche ve onun özgür ruhlu takipçileri, Heidegger ve takipçisi şairlerin, Varlığın çağrılarını/imalarını deşifre ederken olmaya bırakmanın (*Gelassenheit*) esrimelerine sadık kalamaz. En azından Nietzsche'nin artakalan öznelci bakış açısında çok fazla tehlike vardır.

Zimmerman, Heidegger'in Nietzsche'yi (ve özellikle üstinsanı) Ernest Jünger'in gelecekle ilgili distopik kehanetleri üzerinden okuduğunu ikna edici bir biçimde göstermiştir. *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, Bölüm 11, özellikle s. 182-90.

41. Heidegger, "hazırlayıcı düşünce için önemli olanın, Varlığın kendisinin insanın özüne, birincil ilişkisine dayanarak insana yeniden yer açabileceğini aydınlatmak olduğunu" (*The Question Concerning Technology and Other Essays*, s. 55) açıklar.

Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik[1]

Rafael Winkler

*Böylesi bir sıkıntı eksikliğini [*Notlosigkeit*] deneyimlemek, bir zorunluluktur.*

M. Heidegger

Ayrıca çileciliği yeniden doğallaştırmak istiyorum.

F. Nietzsche, *The Will to Power*

GİRİŞ

Nietzsche, çok iyi bilinen 1885 tarihli bir notta şöyle yazar: "*Hakikat*, belirli bir canlı türünün yaşayamayacağı *bir yanılgı türü*dür. Yaşam için değer, en nihayetinde karar veren şeydir."[2] Heidegger bu nota, *Platon'un Hakikat Öğretisi* üzerine 1931/1932 tarihli denemesinin sonuç paragraflarında atıfta bulunur ve şunları yazar:

> Eğer Nietzsche için hakikat bir tür yanılgıysa, o halde onun özü, özellikle her temsil ediminin daimi "oluş"u durdurduğu ölçüde zorunlu olarak

1. Rafael Winkler, "Nietzsche and Heidegger: Ethics Beyond Metaphysics", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Cilt 44, Sayı 3, Ekim 2013. Bu makalenin farklı bir versiyonu 29 Mart 2013 tarihinde Johannesburg Üniversitesi'ndeki "Phenomenology and its Future" konulu konferans ile 16 Mayıs'ta Witwatersrand Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki bir konferansta sunuldu. Konferanstaki öğrencilerimize ve personele görüş ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim. Benim argümanımı netleştirmeme yardımcı oldukları, bu yazıyı okumak için zaman ayırdıkları ve eleştirel yorumları için özellikle Daniel Dahlstrom'a ve isimsiz okura teşekkür ediyorum.

2. F. Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks* (bundan sonra *WLN* olarak alıntılanacak), Yay. Haz. R. Bittner, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 16.

> gerçeği çarpıtan ve "oluş"un akışına karşı yerleşik olgularını dikerek tam karşılığı olmayan bir şeyi –diğer bir deyişle asılsız ve bu yüzden yanılgılı bir şeyi– sözümona gerçekmiş gibi kuran bir düşünce tarzına dayanır. Nietzsche'nin, hakikati, düşünmenin yanlışlığı olarak belirlemesi, iddianın [*logos*] doğruluğu olarak hakikatin geleneksel özüyle uygundur. Nietzsche'nin hakikat anlayışı, hakikatin Varlığın gizlenemezliğinden bakışın doğruluğuna yönelik değişiminin en keskin sonucunun son ışıltısını gözler önüne sermektedir.[3]

Heidegger bu görüşünü, 1939 ve 1940'ta Freiburg'da verdiği iki derste, *Bilgi Olarak Güç İstenci* ile *Avrupa Nihilizmi*'nde geliştirir.[4] Onun bu derslerde bu görüşten çıkardığı sonuçlar, Descartes ile başlayan öznellik ve temsil metafiziklerine koşulsuz güvence verilmiş olması ve çeşitli antropolojizmler, dünya-görüşü felsefeleri ve geç modernitenin hümanizmaları içerisinde onu serbest bırakma yoluyla, Nietzsche'nin düşüncesinde buna son verilmiş olmasıdır.

Heidegger'in *Bilgi Olarak Güç İstenci* ile *Avrupa Nihilizmi*'ndeki argümanının ana fikri, Nietzsche'nin metafizik hakikat mefhumuna bağlı kaldığı ve özellikle hakikatin bir tür yanılgı olduğu iddiasında bunun aşikâr olduğudur. Bir sonraki bölümde, Heidegger'in anladığı biçimiyle Nietzsche'nin iddiasının anlamını açıklayacağım. Üçüncü bölümde, Heidegger'in okumasında Nietszche'nin konumunun belirsiz kaldığını tartışacağım; Heidegger'in okuması aynı anda onu hem bir natüralist hem bir idealist olarak tasarlar. Dördüncü bölümde Heidegger'in Grek düşüncesinde hakikatin özünün *aletheia*dan temsilin doğruluğuna dönüşmesine yönelik tezine döneceğim; beşinci bölümdeyse, Nietzsche'nin son döneminde hakikat istencini ele alışının, okuruna gerçek inancının önermesel içeriklerine yönelik ilgisini ertelemeye ve onları karakterinin gücünü test etmek için araç ve alet olarak kullanıp kendisini şekillendirmeye çağırdığını göstereceğim.

Heidegger ile Nietzsche arasında hakikat üzerine bu tartışmada söz konusu olan şey, gerek varlığın unutulması düşüncesinde gerek

---

3. M. Heidegger "Plato's Doctrine of Truth", *Pathmarks*, Yay. Haz. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 179.

4. Heidegger'in Nietzsche'ye yönelik tutumunun, onun 1936-1937'de sanat ve ebedi dönüş üzerine ilk derslerinden, bilgi ve nihilizm üzerine olan bu derslere kadar daha eleştirel hale geldiği iyi bilinmektedir. Örneğin bkz. H. Arendt, *The Life of Mind*, Harcourt, Inc., 1981, s. 173. Benim için mesele Heidegger'in Nietzsche'ye yönelik tavrı değil. Beni ilgilendiren bu son iki dersin içeriği.

Nietzsche'nin eleştirel özgürlük pratiğinde moderniteyi betimlemeye ve onun sınırını işaretlemeye yönelik girişimdir. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin ikinci ve üçüncü denemelerinde, *Putların Alacakaranlığı*'nda ve bu dönemde (1885-1888) yazılmış bazı notlarda ima ettiği bu son pratiğin Heidegger'in *Nietzsche* başlıklı eserinin ikinci cildinde taslağını çizdiği hakikat tarihi için bir sorun oluşturduğunu tartışıyorum. Bu eleştirel pratik kendini, Heidegger'in Nietzsche'de gördüğü şekilde, kesinliğin problematik kavramına kapılmayan –ya da aynı anlama gelecek, deneyime ya da daha ziyade, bir deneyim-olmayan ve *aletheia*nın unutulmasına, Heidegger'in ısrar ettiği, öznelliğin tuzağından insanı tek başına kurtaran şeyin düşüncesine ya da anmasına tekabül edecek şeye kapılmayan– modern hakikat istenciyle bir tür anlaşma yolu olarak sunar. Bu bağlamda bu pratik, onun metafiziğin sonunda düşünceye bırakılan görevin varlığın açıklığını zikretmek olduğu görüşünün doğruluğunu sorgular.

OLUŞLA UYUM İÇİNDE VARLIK

Hakikat geleneksel olarak iki şekilde dile getirilir. Aristoteles, Aquinas ve diğerleri hakikat hakkında bazen varolan şeye, bazen de önermelere referansla konuşur. Örneğin, "şeyler gerçekte böyledir" ya da "şeyler gerçekte şuna benzerdir" gibi cümleler kullanılır. Bununla şeylerin, onları düşünme ya da onlarla iletişim kurma tarzımıza bağlı olmayan kesin karakteristikler, özellikler ya da formlara sahip olduklarını ve bu karakteristiklerin, özelliklerin ya da formların sabit, kalıcı ve kendini tanımlayıcı olduğunu –kısaca bu özelliklerin tıpkı Platon'da idealar dünyasının davrandığı gibi, ebedi olarak kendinin aynısı olarak davrandığını– kastederiz. Bu metafiziksel, realist anlamdaki hakikat, sadece kendinde varolan şeyi betimlemez, aynı zamanda kendinde varolan şeyi kendini tanımlayan ve kendisiyle aynı olan bir şey olarak betimler.[5]

5. Örneğin Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, İng. Çev. T. McDermott, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 171, 178, 185'te bunu şöyle açıklar: Hakikat öncelikle akılda, sonra şeylerde bulunur. İlkinde bulunur, çünkü aklın şeylere uygunluğu akılda bulunması dışında başka bir yerde açıklanamaz. İkincisinde bulunur, çünkü şey, ruhen kabul edilmiş türleri vasıtasıyla kendi bilgisine neden olma anlamında, onu akıl için uygun hale getiren nitelik veya forma sahiptir. Hem Aristoteles'in hem de Aquinas'ın önermesel olmayan hakikat açıklamaları yaptıklarını da ekleyeyim. Aristoteles, *Metaphysics* IX, 1051 b 24-5'in sonunda, bir yargı içinde olmaktan ziyade bir sezgi içinde olan, bileşik olmayan özlerin hakikatin-

Öte yandan hakikatten, bir bildirim tümcesinin önermesel içeriğine ait nitelik olarak da bahsedilir. Burada hakikat, bir olgu olarak kendinde varolan şeyle doğru bir önermenin uyuşmasını ifade eder. Dolayısıyla, Nietzsche'nin "hakikatin bir tür yanılgı" olduğu iddiasındaki "hakikat" ifadesi şu anlama gelebilir:

1. a) Kendinde varolan olarak dünya, bir olgular dünyasıdır.
   b) Hakikat bir önermenin özelliğidir.

Buna karşılık, "yanılgı"dan da iki şekilde bahsedilebilir. Metafiziksel bir yüklem; yani şeylerin kendilerinde nasıl var olduklarını karakterize eden bir yüklem olarak o, sabit olmayanın, kalıcı olmayanın, farklı olanın, kaosun ya da oluşun anlamını taşır. İçinde egemen olan biricik gücün "sahte olanın gücü" olduğu bir dünyadan bahsetmek (Deleuze), dünyadan olumlu bir şeyi kaldırmak ya da ona olumsuz bir şey atfetmek değildir. Bu Dünyaya bir oluş dünyası, bir farklılıklar dünyası olarak olumlu metafiziksel bir yorum getirmektir.

Bu nedenle, örneğin, Nietzsche için beden, kaosla ilk ve en kesin karşılaşmamızı tesis eder. Heidegger'e göre kaos, karmakarışık olana ya da rastgele olana işaret etmez. O kışkırtan, akan ve canlı olandır; düzeni gizli kalan bir canlı madde dizisidir. "Kaos, hayatı – bariz olanı bedenleştirme olarak hayatı– bedenleştirmenin adıdır."[6] Nietzsche geç dönem defterlerinden birinde bedenin, içeriğinde nitelikler ya da güçler bulunan bir şey olmadığını söyler. "Beden" sözcüğü, güçlerin dinamik bir etkileşimine işaret eder (*WLN*, 30). Ve o bu özel anlamıyla bedenin, dünya hakkındaki yorumumuzun temeli ve kılavuzu yapılması gerekliliğinde ısrar eder.

Bu metafiziksel bakış açısından bir önermenin özelliği olarak "yanılgı" neyi ifade eder? Bu yalnızca bir önermenin orada olan şeyle uyumlu olmadığı anlamına gelmez. Düşünmenin klasik ilk iki yasasına göre bir önerme, bir şeyi özdeş (x, x'dir) ve çelişik-olmayan (x'i aynı zamanda ve aynı konuda hem x olarak hem de x-olmayan olarak ifade edemem) bir şey olarak temsil etmedikçe

---

den söz eder. Örneğin Sokrates'i görmek ile ilgili konuda, onun ne olduğu hakkında doğrudan bir fikrim var: Bir insan. Aquinas için de böyle: Hakikat, Tanrısal akıl tarafından sezgisel olarak bilinir, bir yargıda bulunmaz.

6. M. Heidegger, *The Will to Power as Knowledge and Metaphysics in Nietzsche* (bundan sonra *NIII* olarak alıntılanacak), Cilt III, Yay. Haz. D.F. Krell, Harper & Row, New York, 1987, s. 80.

hiçbir şeyi temsil edemez. Bu bağlamda, bir önerme, orada olanın, kaosun karakterine sahip olması şartıyla, bir yanlışlamasıdır. "Yanılgı" burada yanlışlama, basitleştirme, inşa etme ya da yaratım anlamına gelir. O, özdeşlik formlarında, daha geniş olarak aklın kategorilerinde ve düşünmenin mantıksal yasalarında, oluşun akışını durdurur ve bu "orada olan" hakkında konuşmayı ve onu temsil etmeyi mümkün kılar (*NIII*, 95, 107, 116). Sonuç olarak Nietzsche'nin "hakikatin bir çeşit yanılgı" olduğu iddiası şu anlama gelebilir:

2. a) Kendinde var olduğu biçimiyle dünya, bir olgular dünyası değil bir oluş dünyasıdır.
   b) "Doğru" bir önerme, temsilî içeriği, kendinde varolan şeyi yanlışlayan önermedir.

Tam burada Heidegger, Nietzsche'nin 2. a)'da ifade edilen metafiziksel hakikat görüşüne bağlılığı yüzünden, 1. b)'nin, önermesel hakikat görüşünün, geçerliliğini ifşa ettiğini ileri sürer. Diğer bir ifadeyle, Nietzsche önermesel hakikat anlayışının daima akış içinde olan *gerçek ile uyum içinde olmadığı* için gerçek olanı yanlışladığını söyler. Gerçek olanla, oluşla uyum, onun önermesel hakikat anlayışına meydan okuduğu metafiziksel bakış açısıdır. Fakat gerçek olanla uyum, bir uygunluk biçimi*dir*. Bu nedenle, Nietzsche'nin önermesel hakikat anlayışına meydan okuyuşu onun uygunluk (*correspondence*) teorisine bağlılığına dayanır.

Heidegger *Bilgi Olarak Güç İstenci*'nde Nietzsche'nin "hakikatin bir çeşit yanılgı" olduğu iddiasının hakikati iki kez "ve her zaman farklı, bu yüzden de muğlak" düşündüğünü yazar: Önce değişmez olanı sabitleştirme olarak, ardından edimsel olanla uyumlu olarak. Sadece uyum olarak hakikatin bu özü üzerinden, değişmezlik olarak hakikat bir yanılgı olabilir. Burada yanılgı kavramının altını çizen hakikatin özü, edimsel olana uygun ve onunla uyumlu olarak, metafiziksel düşüncede antik zamanlardan beri belirlenmiş olan şeydir, *homoiosis* (*NIII*, 126). Eğer önermeye dayalı hakikat görüşünün içerdiği uygunluk türüne, yani bir olguyla bir ifadenin uygunluğuna indirgenemezse, gerçek olanla bu uyum nasıl anlaşılacaktır? Açıkça bu uyum, sanki dünyadaki değişimler zihinde kendilerinin kopyalarını doğurmuşlar gibi, kopya-model ilişkisi anlamında alınmamalıdır. Heidegger'in aklındaki daha ziyade,

Stoacı doğaya "uygun" yaşama ideasına benzer gibi görünür. Bu onun *Bilgi Olarak Güç İstenci*'ndeki bilgi, sanat ve adalete ilişkin tartışmasında ortaya çıkar.

O, bilgi ve sanatın Nietzsche için kaos karşısında değişmez bir varoluşu güvenceye almaya imkân veren insan yaşamının şartları olduklarını açıklar. Nietzsche bir notta şöyle yazar: "Her inanç, bir doğru-olan-a-bağlı kalmadır" (*WLN*, 149). Herhangi bir şeyin doğru olduğuna inanmak, onun doğruluğuna bağlı kalmaktır. Heidegger'in okumasına göre, doğru olarak bir şeye bağlı kalmak, uyaranların saldırılarına, bir şey, bir nitelik, bir neden, bir ilişki vb gibi yeniden tanımlanabilir bir form bahşeden özdeşliğin (nesnellik, ayrılmazlık, nedensellik vb) a priori davranış formlarını öngörmektir. Bilgi, insan yaşamının özünde olan bir durumdur, çünkü o içinde yaşadığımız değişmez nesneler dünyasının kaynağıdır. Aynı olana sadık kalmış bir gerçekliği temsil eden önermesel içerikleri varsayma edimi, canlı varlık olarak insanın özünü, yani oluşun akışından önce devam eden varoluşunu koruma içgüdüsüne sahip bir canlı varlığı tamamlar.

Bu aynı zamanda sanatın hakikatidir. Heidegger burada sanatın, sadece farklı türlerin çalışması olarak dar anlamda alınmadığı konusunda açıktır. "Sanat, 'dönüşümün her formu'nun ve 'yaşamın daha yüksek olanaklara uygun yer değişimi'nin adıdır" (*NIII*, 126). O, duyusal görünüşlerin üretimini canlandıran insan yaşamına ait dürtüyü tayin eder. Eğer bilgi, değişmez bir nesneler dünyasını temsil etmede kaosu yönetirse, sanat bu temsile yüce bir nitelik kazandırır, kaosu yönetmenin daha yüksek bir imkânını verir. Sanat da duyusal görünüşlerde oluşun akışını durdurur, fakat bunun sunumu bilginin sınırlarını aşar ve bilginin kendi özdeşlik formlarını öngörebilmesinin ötesinde insan yaşamına kendini –ve dünyayı– yönetme olanakları sağlar.

Bundan dolayı sanat ve bilgi, aynı yaşamsal etkinliğe adanmıştır. "*Kendi karşıtlığında sanat ve bilgi, ilk olarak böylesi bir canlandırmanın kalıcılığının tam güvencesini oluşturur.* [...] [H]er ikisi de özünde birdir; başka bir deyişle, insan yaşamının kaosa, *homoiosis*e doğru olan yönü ve asimilasyonu. Bu tür bir asimilasyon el altında olan bir şeye tekrarlayıcı ve taklit edici bir uygunluk değil, *perspektif verilmiş ufuklar kuran, şiirleştiren ve yöneten ve sabitleştiren dönüşümüdür*" (*NIII*, 140). Bu asimilasyonun, kaosu özdeşlik ve duyusal görünüşler biçiminde sabitleme adına, bilgi

ve sanatı uygun standartlarda yasalaştırması sonucu Heidegger, hakikatin bir çeşit *Gerechtigkeit*, doğruluk ya da adalet olduğunu ileri sürer. O, bu Nietzscheci terimde, metafiziksel *Richtigkeit*, yani uygunluk olarak doğruluk[7] mefhumunun bir yansımasını duyar ve bu okumayı Nietzsche'nin 1884'te yazdığı bir nota dayandırır: "Değer yargılarından yükselen yapıcı, ayrıcalıklı, imha edici bir düşünme modu olarak *adalet*: *Bizatihi yaşamın en yüksek temsilcisi*."

Heidegger'in buradaki okuması, ihtiyatla ele alınmalıdır. Adalet üzerine olan bu not, Nietzsche'nin defterlerinde güç istencinden ilk kez bahsedişinden bir yıl (bkz. *WLN*, 15), ilk basılı ifadesinin geçtiği *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'dense (1886) iki yıl öncesine dayanır. Buna rağmen Heidegger'in okuduğu şekliyle adalet, gücün gerçek özünü ihtiva eder. Şöyle yazar: "Bu düşünme tarzı [yani adalet], daha yüksek bir yüksekliği [*higher height*] açma ve ona tırmanma sonucu kendini aşma, kendinin efendisi olmadır. Bu gibi bir kendini-aşan yükselmeye, *boyun eğdirme* diyoruz. Bu, gücün özüdür" (*NIII*, 146).

Gücün özü, iyinin ve kötünün ötesinde bulunan bir bakış açısından bilim ve sanata, politika ve dine yaklaşan bir düşünme biçimi olarak adalette ikamet eder. Bunlar, egemenliğin inşaları olarak, kaosla ilişkili insan hayatının iyileştirilmesi ve korunmasının koşulları olarak belirlenir. Bu anlamda adalet, "insanın kaosla olan her türlü uyumunun imkân ve gerekliliğinin temelidir [...]." (*NIII*, 149). Bu tür bir uyum bir olguya uygunluk değil, özdeşlik formlarıyla kaosu dengeleyen akış halindeki bir proje, kendini –ve dünyayı– ebedi yönetme projesidir. Heidegger, ebedi dönüş hakkında şunları söyler:

> Dönüşe uğrayan "aynı", yalnız görece bir kararlılığa sahiptir ve bu yüzden esas olarak kararsızdır. Bununla birlikte onun dönüşü, sabitliğe, yani bir kalıcılaştırmaya sürekli bir geri dönüşü gösterir. Ebedi dönüş, istikrarsız olanın en daimi kalıcılaştırılmasıdır (*NIII*, 212).

7. Heidegger (*Parmenides*, İng. Çev. A. Schuwer ve R. Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1998, s. 51'de) şunu iddia ediyor: Luther, hakikat ile adaleti ilişkilendiren ilk kişidir: "Luther, insanın nasıl 'gerçek' bir Hıristiyan olabileceğini, yani doğru bir insan, doğru olan şeye uygun bir insan, haklı bir insan [olabileceğini] sorar." Burada hakikat, adalet meselesi haline gelir. Bkz. B.W. Davis, *Heidegger and the Will, On the Way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, s. 166.

Heidegger'e göre ebedi dönüş, güç istenciyle çok yakından ilişkilidir. Onun bu kavrama ilişkin yorumu, onun güç istencinin özleri gösterdiği, oysa ebedi dönüşün bir bütün olarak varolanın varlığını gösterdiğini öne süren iddiasından daha karmaşıktır.[8]

Nietzsche güçten bahsettiğinde, aklındaki genellikle kuvvetler arasındaki ilişkiler alanıdır (*WLN*, 25). Kuvvet, bir güç-yapısı, örneğin bilim gibi bir kurum ya da cezalandırma gibi bir uygulama oluşturmak için kuvvetle birleşir. Bu ilişkiler alanı, eşitsiz ve farklı güç-yapılarının gücünün dışavurumuna ve gelişimine bir ket vurma, karşı çıkma ya da engel olma alanıdır. Bir güç-yapısının işlevi, karşı koyan güç-yapılarına karşı, kendini sınamak ve ölçmek, kendini dışavurmak ve geliştirmektir. Artık, insan yaşamının istikrarlı bir ortamını güvence altına alan bu güç-yapılarının (bilgi ve sanat) büyümesine en büyük engel kaos değil, onun ebedi dönüşüdür. Bu yüzden, eğer bilgi ve sanattaki istikrar sağlayıcı kaos etkinliği sürekli olarak kendini büyütmek ve kendine egemen olmak ise, o zaman yaşamı ebedi olarak yinelenen bir kaos olarak ifade etmelidir. Heidegger'in (*NIII*, 124) alıntıladığı bir notta Nietzsche şöyle yazar: "Yaşamın kendisi yaşam için taşınması en zor olan düşünceyi yarattı; o en büyük engelini *aşmak* istiyor!" Güç istenci olarak adalet, kendini tekrar tekrar aşmak için, yani tasarladığı istikrar seviyelerinin üstesinden gelmek için, kendi en büyük engelini –kaosun ebedi dönüşü düşüncesini– öneren bir düşünme biçimidir. Bu engele karşı kendine egemen olmayı öğrenerek, güç istenci, "sürekli kendi özüne doğru hareket halinde olur. O, ebediyen aktiftir ve aynı zamanda son-suz olmalıdır" (*NIII*, 210).

İDEALİZM, NATÜRALİZM VE METAFİZİĞİN SONU

Şimdi Heidegger'in hem *Avrupa Nihilizmi*'nde hem de bu dersteki Nietzsche sunumunda dikkate değer bir muğlaklık vardır. O bir açıdan Nietzsche'yi Leibniz ile başlayan Alman felsefe geleneğinin en büyük idealisti olarak takdim eder, –yani hakikatin, spekülatif ve ahlaki gerçeklerin değişmez dünyasının, insan yaşamı *için* ve insan

8. T. Colony ("The death of God and the life of being: Heidegger's confrontation with Nietzsche", *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Yay. Haz. D. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, s. 207'de) şunu ileri sürer: 1936-1937'de hem sanat hem de hem de ebedi dönüş üzerine olan derslerdeki düşüncelere ilişkin bu formülasyon, Heidegger'in formülasyonunun geç editöryal bir ekidir.

yaşamı *yoluyla* bir değer olarak varsayıldığı ve bu dünyanın sonuç olarak zihinden bağımsız bir varlığı olmadığı sonucuna varılmıştır iddiasına bağlı bir idealist olarak. Nietzsche'yi o, Alfred Bäumler ve diğer Nazi ideologlarının doğalcı ve biyolojik okumasından böyle korur. Örneğin, "el altındaki bir şeyi taklit etme ve kopyalama" olarak realist hakikat düşüncesine nazaran, Nietzsche'nin "yerine koyma, şiirleştirme ve hükmetmenin doğası"na karşı olduğunu söyler ve iki sayfa sonra şunu ekler: "*Nietzsche, 'biyolojik' olanı, canlı olanın özünü, hükmetme ve şiirleştirme yönünden, perspektifsel ve ufuksal yönden düşünür: Özgürlük yönünden*" (*NIII*, 120, 122). Burada özgürlük, kendi kaderini tayin etme veya kendini yönetmenin Kantçı anlamına sahiptir. Heidegger, Nietzsche'ye göre hakikatin kategorik normlarının insan yaşamı için ve onun tarafından belirlendiğini ya da başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin, kendisini kendinden öncekilerden daha derin şekilde insan-merkezci bir metafiziğe yerleştirerek Kant'ın Tanrı-merkezli metafizik eleştirisini tamamladığını iddia etmek ister. Heidegger şöyle devam eder: "Nietzsche düşüncesinin oldukça azı biyolojizm tehlikesi taşır, aksine o doğru ve katı anlamda biyolojik olanı –bitki ve hayvan– *biyolojik olmayan şekilde*, yani *insani şekilde*, yorumlama eğilimindedir" (*NIII*, 122).

Ancak yine de Heidegger, Nietzsche'nin idealizme karşı natüralist saldırısını reddetmez.[9] O yaşamdan kaos olarak, kaostan "yaşamı bedenleştirmenin adı" olarak ve "yaşamdan bariz olanı bedenleştirme" olarak bahsetmiş, *Avrupa Nihilizmi*'nin "Metafiziğin Sonu" başlığını taşıyan etkili 22. Bölümündeyse, Nietzsche'nin aklın üstünlüğünü, bedenin üstünlüğüne dönüştürmesini dile getirmiştir. Şimdi bu natüralist bakış açısından metafiziğin sonu neyi anımsatır? Bu, hakikatin öznesi ve temeli olarak, Varlık ile Varlık olmayanı belirleyen özne olarak, insan düşüncesinin, modern idealizmin sonuna işaret etmez mi? İnsanın sonu, "insan yaşamı" hakkında konuşmaktan "genelde yaşam" hakkında konuşmaya taşınan (bu taşınma şimdiye kadar rasyonel bir hayvan,

9. Bunu burada açıklayamasam da, Heidegger [*Contributions to Philosophy* (*of the Event*) (bundan böyle *CP* olarak alıntılanacak), İng. Çev. R. Rojcewicz ve D. Vallega-Nue, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 2012, s. 173'ün 110. Bölümde] şunu tartışır: Modern idealizm ile 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan natüralizm arasında gerçekte bir süreksizlik yoktur, çünkü her ikisi de Platonculuğun dallarıdır.

ruhla donatılan bir beden olarak düşünülen insanın, kaybolduğu, sadece birbirini etkileyen bir kuvvetler takımı olarak, semiyotik bir makine olarak, tekil, kozmik bir güç istencini çeşitlendiren diğer modların sonsuzluğu arasında sonlu bir mod olarak yeniden ortaya çıktığı bir taşınmadır) Nietzsche'nin söylem tarzında belli belirsiz ilan edilmiş değil midir?

Ve bir yanılgı olarak, yaşamın bir tahrifatı olarak, önermesel hakikat anlayışı, bu tahrifat, artık bir insan failinin sonucu olarak görülemezse, "insan faili", sırasıyla bir yanılgıysa ve yaşamın tahrifatı olarak anlaşılmalıysa, bu bakış açısından nasıl anlaşılır? Yaşamı kim ya da ne tahrif eder? Nietzsche 1885 tarihli bir notta şöyle yazar: "Hakikat", düşünceme göre zorunlu olarak yanılgının bir antitezi demek değildir, en temel durumlarda sadece çeşitli yanılgıların göreceli konumu demektir [...]" (*WLN*, 35). Fakat yanılgı kavramı bundan böyle hakikat kavramıyla karşıtlık içinde belirlenemezse hâlâ mantıklı mıdır? Ve *bu* Nietzsche'nin –açıkça, yanılgı kavramını, dikey antitezleri ya da ontolojik hiyerarşileri olmayan bir dünya için, yüksek ile alçak, iyi ile kötü, Tanrı, insan ve hayvan arasında ayrımın olmadığı bir dünya için bir imgeye, bir metafora indirgeyecek– nihai post-metafiziksel ve anti-idealist jesti değil midir?

Heidegger elbette Nietzsche'nin, söylemini "insan yaşamı" hakkında konuşmaktan "genel olarak yaşam" hakkında konuşmaya taşıma biçiminden habersiz değildir. "Nietzsche'nin düşüncesinde *yaşam*, genellikle şimdiye kadar oldukları şekliyle bir bütün olarak "varolan" ve "varolan için" olanın süresidir. Bununla birlikte, bazen de, özel anlamda yaşamımız, yani insan varlığı anlamına da gelir" (*NIII*, 15). Ayrıca, Nietzsche'nin güç istenci olarak yaşam anlayışının öznellik metafiziğini tamamladığını savunur; çünkü şeylerin güç istencinin modları gibi göründüklerini söylemek, tam olarak onların insan yaşamının iyileştirilmesi ve korunmasının şartları olarak değer-düşünme (*value-thinking*) tarafından varsayıldıklarını söylemektir. Başka bir ifadeyle, değer-düşünme bir insan öznesi *için* değerler olarak varolan şeyi temsil eder. Güç istenci olarak bu yaşam anlayışı, bu yüzden bir insanmerkezci ve insanbiçimci metafizikte neşet eder. İnsanı dünyanın merkezine yerleştirir ve insan imgesini değerlendiren bir hayvan olarak, değerleri dikkate alan bir hayvan olarak anladıktan sonra dünyayı yorumlar.

Bu Heidegger'in metafiziğin "sonu" hakkında konuşurken aklında tuttuğu şeydir. Bu son, onun son bulmasını değil, değer-düşünce egemenliğinde özünü yerine getirmesini işaret eder. Heidegger, –bu yerine getirmeyi– *Avrupa Nihilizmi*'nde kendi yanılgı kavramlarına odaklanarak, Descartes üzerinden Nietzsche'ye sıçrayıştaki şartlı olandan mutlak öznelliğe geçiş içine yerleştirir.

Descartes'a göre ne zaman yanılırım? Kavrayışım olmayan bir fikri kabul ettiğim ya da reddettiğimde yanılırım. Kabul etme ve reddetme istencin eylemleridir ve yanılgı, irademin sonsuz faaliyet alanını haklı çıkarır (herhangi bir şey hakkındaki yargımı kabul edebilir, reddedebilir ya da askıya alabilirim). "*Yanılgı*, doğrudan öznelliğin önceliğini kanıtlar" diye yazar Heidegger.[10] Fakat Descartes için, aynı zamanda öznelliğimin sonlu ya da şartlı doğasını gösterir. Ben, kendi varlığından emin olan özne, onun çıkarımsal-olmayan ve doğrulanamaz bir bilgisine sahip olan ve varolan başka her şey için hakikatin ölçüsü ve ölçütü olarak bu kesinlik mefhumunu kendisi için yasalaştıran özne –yine de mutlak bilgiye sahip değilim: Ben Tanrı değilim. İstencimin alanı sınırsız olabilir ama anlama yetim değil.

Buna ek olarak, Nietzsche ile birlikte, bu kesinlik istencini, bir yanılgı istenci, yaşamı tahrif etme istenci olarak kabul ediyorum ve oluşu istikrarlı bir dünyanın temsilleri içine yerleştiriyorum. Onu, varolan şey üstündeki hâkimiyet yapılarını belirleyen bir istenç olarak kabul ediyorum. Bu yanılgı istenci, kendini ölçmesi ve aşması gereken şeye karşı tek başına sınırlar çizdiği için, her uçtan sınırlandırılmıştır, mutlaktır. Yeryüzü üzerindeki hâkimiyetini kurarken bu istenç, kendini mutlak bir özne olarak arzular. Kanun koyucu ve benliğe –ve dünyaya– egemen olma anlamında isteme, bu istencin nesnesidir. Heidegger'e göre üstinsan, "[...] yeryüzünün bütünüyle gelişmiş güç kaynakları ile gücün mutlak sevk ve idaresinin efendisi olarak yalnız bizatihi insanı isteyen" insandır (*NIV*, 82).

Heidegger'in düşüncesine göre, aklın üstünlüğünün bedenin üstünlüğüne dönüşmesi bundan ileri gelir. Heidegger, bu dönüşümün insanın benlik algılamasının bir değişimiyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgulamak için çok çaba harcar (*NIV*, 142, 138). Bu, bir iddianın doğruluğundan yaşamın tahrifi olarak yanılgıya doğru

10. M. Heidegger, *Nihilism in Nietzsche* (bundan böyle *NIV* olarak alıntılanacak), Cilt IV, Yay. Haz. D.F. Krell, Harper & Row, New York, 1982, s. 143.

hakikatin özündeki bir değişimin doğrudan sonucudur. Hakikat istenci, insan hayatı adına bir kaosu dengeleme istenciyse, o zaman akıl insan hayatının hizmetine verilmelidir. Bu, aklın değer-düşünme olarak ortaya çıkması gerektiği anlamına gelir: O, bedeni onun dünyayı temsilinin temeli ve kılavuzu olarak varsaymalıdır. Beden, yani katışıksız biyolojik varlığı içinde anlaşılan insan, uygun özne olarak, varolan her şeyin hayatını devam ettirmek ya da iyileştirmenin bir koşulu olarak belirlenen şeye referansla metafiziksel özne olarak konumlandırılır. Bir hayvan –bu nedenle saf ve basit– olarak insan, hesaplama ve değer-düşünme alanına girdiğinde, "bir ırk ıslah programının *ilkesi* mümkün [hale gelir]; yani sadece doğal olarak gelişen ırklar üzerinden değil, aynı zamanda öz-bilinçli ırk *düşüncesi* açısından mümkün [hale gelir]" (*NIII*, 231).[11]

Heidegger'in modern idealizme ve genel olarak metafiziğe meydan okuması, Nietzsche'nin yaptığı gibi ya da onun peşinden giden Deleuze gibilerinin yaptığı gibi bilimsel olmayan bir natüralizm türüne dönmek değildir. Bu, bir anlam alanı, bir açıklık, dışında varolan böyle bir bakış açısını dile getirmenin mümkün olmadığını ve bu açıklığın dilde meydana gelmesi için insanı –yani şairler ve düşünürleri– "kullansa" ve "gerektirse" bile, insan faaliyeti ya da düşüncesine bağlı olmayan tarihsel bir olay olduğunu göstermeye dayanır. Bu, değer-düşünmeden başka bir başlangıca geçişi aşındıran Nietzsche'nin dinamik ve dirimsel bir monizm anlayışı değildir, bu, hakikatin özünün *aletheia*dan Grek düşüncesindeki temsilin doğruluğuna dönüşümünü abideleştiren ve bu dönüşümün gelecek için saklı tuttuğu şeyi göz önüne alan düşüncedir.

---

11. Agamben'in (*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, İng. Çev. D. Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1998, s. 9'da) çıplak yaşamla ilgili tartışmalarında Heidegger'den hiç bahsetmemesi gariptir. Modern politikayı tanımlayan şeyin, çıplak yaşamın, yani niteliksiz bir hayvan olarak alınan insanın, politik alana uygunluğu olduğunu söylüyor. Ancak Heidegger'in, hakikatin özündeki değişime, değer düşüncesinin egemenliğine ve bedenin metafiziksel özne olarak konumlandırılmasına ilişkin geniş kapsamlı açıklamalarını hesaba katmadan, yalnızca modern olması gereken bu politik olayı anlamlandırabilir miyiz? Ayrıca Agamben'i, Heidegger ile açık bir bağlılığın eksikliğinden dolayı eleştiren Derrida'ya bkz. *The Beast and the Sovereign*, Cilt I, İng. Çev. *G. Bennington, The University of Chicago Press, Chicago ve* Londra, 2009, *s.* 315-7.

VARLIĞIN UNUTULMASI

Heidegger'in 30'larda ve 40'lardaki çalışmalarına damga vuran ve ilk olarak 1931-1932 tarihli denemesi *Platon'un Hakikat Öğretisi*'nde açıkça ifade edilen tez, hakikatin özünün Platon'da *aletheia*dan temsilin doğruluğuna bir değişime uğradığı ve doğruluk olarak hakikat kavramının, varolan için insanın ve insan için varolanın açıklığını, açık alanını varsaydığıdır. Bu hangi anlamda bir varsaymadır? Heidegger bunu, 1937-1938 tarihli *Felsefenin Temel Soruları* dersinde şöyle açıklar: "Temsilin doğruluğu, kendisini sadece onu destekleyen ve onu atlayan bu açıklıkta kurabilir. Açıklık, her doğruluğun alanı, toprağı ve temelidir."[12]

Orada olan şey, halihazırda her zaman, o şekliyle ve bir bütün olarak bana kendini açar. Başka bir ifadeyle, bir açıklık her şeye nüfuz eder. Karşılaştığım her şey anlamlıdır. Anlam verme edimlerinde şeylere anlamlarını veren biz değiliz. Bunun yerine, biz kendimizi zaten anlamlı gelen şeylerin ortasında buluyoruz. Karşılaştığım her şey bir açıklıkta duruyor, anlam saçıyor. Bu açıklık, (kendisi görünmeyen, gizli kalan olmasına rağmen) varlığımı ve beni çevreleyen her şeyi örten bir aydınlatmadır. Bu şartladır ki, bir önermenin kavramsal içeriğinin doğru olup olmadığını ve şeylerin var olma biçimine uygun olup olmadığını belirlemek mümkündür.[13]

Heidegger için *aletheia* sözcüğü muğlak bir olayı gizler. Onun 30'ların sonlarında bu kavrama ilişkin fenomenolojik analizi, bir yandan Greklerin açıklığı tecrübe ettiklerini, diğer yandan bunu sorgulamadıklarını göstermektedir. Daha doğrusu onlar açıklığı, bilişsel *tekhne*nin davranışı ile şeylere ilişkin sahip olduğumuz düşünce ya da öngörülen bakış perspektifinden sorgulamış ve bunu *phûsis* tecrübeleri bağlamında, varlıkların öz belirimleri

12. M. Heidegger, Basic Questions of Philosophy, Selected 'Problems' of Logic (bundan sonra BQP olarak alıntılanacak), İng. Çev. R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1994, s. 19.

13. Heidegger, erken döneminde, varolan şeyle var olduğunu söylediğimiz şey arasındaki uygunluk ilişkisini Husserl'e atıfla bir özdeşlik ilişkisi olarak, yani istendiği şekilde istenenle verildiği şekilde istenen arasında deneyimlenen uygunluk olarak yorumlar ve bu özdeşlik ilişkisinin böylece, Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak kendini açığa vurmasını, açıklığı, önceden *varsaydığında ısrar eder. Heidegger'in güzergâhının bu geç aşamasında, insanın özü olarak Dasein ile açıklık artık örtüşmez, daha ziyade aidiyet/çağrı ve ihtiyaç/kullanım ilişkisi temelinde düşünülür.*

bağlamında, böyle yapmışlardır. Fakat *aletheia*, burada fikirlerin bir özelliği olarak, yani şeylerin doğası veya özü olarak kabul edilir. Bu nedenle, şeylere ilişkin algımız ve bilgimizin doğruluk standardını belirleyen şey olarak yorumlanır. Grekler, temsilin doğruluğu olarak *aletheia* yorumlarında açıklık konusundaki deneyimlerini kötüye kullanırlar.

Bu nedenle Heidegger, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin zirve sorusu olan "hakikat istencinin anlamı nedir?" sorusunun birincil olmadığına inanmaktadır (*CP*, 288). Nietzsche'nin sorusu yeterince uzağı göze almaz; doğruluk olarak hakikat yorumuna dayanan gizli zemini açığa çıkarmaz. Tam aksine, Nietzsche'nin güç istenci bağlamında hakikat yorumu, kendi gizlemesini devam ettirir.

Heidegger'e göre bu gizleme, hakikatin özü sorununa olan ilgisizliğimizde bellidir. "Bugün"ümüzü karakterize eden şey, gerçeğin ne olduğunu sormamıza gerek duymamamız gerçeğidir. Bu konuya kayıtsız kalıyoruz. Bu soru bizi hiçbir şekilde sıkıntıya sokmaz. Hakikatin özü hakkında soru sorma (*ya da sormama*) ihtiyacı ya da sıkıntısı eksik kalır, uzak durur. Şimdi burada şunu sormalıyız: Bu sıkıntı eksikliği, bu eksik gereksinim, neden bizi hakikatin özü hakkında sormaya zorlamalı? Neden bu sıkıntı yokluğunu, sıkıntı verici bir olay olarak, aslında modern zamanların en üzücü olayı olarak, dolayısıyla bizi bu soruyu sormaya zorlayan bir olay olarak tecrübe etmemiz gerekiyor? "İhtiyaç duymamamız, bu ihtiyaç eksikliği, tam olarak bizi halihazırda yoksun bırakan ihtiyacımızı ifade ediyorsa? İhtiyacımız bu ihtiyaç yokluğundan kaynaklanıyorsa?" (*BQP*, 158).

Hakikat sorusunu sorma gereği duymuyoruz; çünkü doğru bir şekilde sorgulanabilen ya da modern sorgulama tarzımız diyebileceğimiz hiçbir şey yok. Üstün çıkıp dünya üzerindeki gücümüzü gittikçe artırma amacıyla uygulamaya koyduklarımız *hariç*, bilmemizde ve eylememizde, teknolojik-bilimsel doğa manipülasyonumuzda, insana ilişkin sosyal planlama ve mühendisliğimizde, *sınır* deneyimlemeyiz. Aslında, istencimizin yerine getirmeyeceği ve anlayışımızın kavrayamadığı hiçbir şey yoktur. Yine de bu *–bir bütün olarak* şeylerin, hakikatin özünü sorgulama (açık kılma) ihtiyacı eksik kaldığı için, bize tam olarak bu yolla sunulmaları– en anlaşılmaz ve tedirgin edici olan şey değil midir? Bu inkâr karşısında, bu sıkıntı yokluğunun geri planında, şeyler bizim için mevcut ve anlamlı kılınır. Başka bir ifadeyle bu eksiklik, moderni-

tenin açıklığını oyunda tutan şeydir. Açıklık kendini, görünmeyi reddeden bir ihtiyaç, sıkıntıdan tümüyle sakınma olarak açıklık*ta* gösterir. Bu eksiklik psikolojik bir fenomen (*phenomenon*) değildir. Bir bütün olarak şeylerin ortaya çıkma biçimi olarak, ona adını veren şey, varlığın görünmesidir.[14]

Hatırlama-düşüncesi (*Andenken*), hakikatin özünün, *aletheia*-dan Platon'daki temsilin doğruluğuna dönüştüğünü hesaba katarak, sıkıntının yokluğu olarak açıklığın yeni bir tecrübesinin imkânını ve bununla birlikte insanın özünün rasyonel hayvandan açıklığın koruyucusuna, yani onu plan dahilinde kuran ve koruyan birine dönüşümünün imkânını açar.

HAKİKAT İSTENCİ

Bu noktada geri dönmek istediğim soru, Nietzsche'nin idealizm ve metafizik eleştirisinin ve daha ayrıntılı olarak da, hakikat istenci eleştirisinin onun bizzat güç istenci olarak yaşama ya da natüralizme dönüşü içinde kendini tüketip tüketmediğidir. Derrida *ve diğerleri*, Heidegger'in güç istenci ve ebedi dönüş üzerindeki odağına karşı, Nietzsche'nin hakikate bağlılığımızla ilgilenmek için kullandığı bir başka strateji olarak, onun oyun, ironi ve retorik unsuruna vurgu yapar.[15] Derrida'nın okumasıyla ilgili problem, *onun*, Nietzsche'yi olumlu bir felsefi projeden yoksun bir şüpheci haline getiren, oyuna ve ironiye dair özel odağıdır.

Bu bölümde göstermek istediğim şey, Heidegger'in, Nietzsche'nin önermesel hakikat anlayışının geçerliliğini reddetmek için 2. a)'daki (kendinde var olduğu haliyle dünya bir oluş dünyasıdır) metafiziksel hakikat mefhumuna bağlanması gerektiğini düşünmesinin yanlış olduğudur. Bu, bu inkârın, hakikate yönelik kuşkucu bir tutumun sonucu, bir ironi ve oyunculuk tutumu olması gerektiği anlamına gelmez. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin İkinci ve Üçüncü Denemelerinin bazı pasajları, *Putların Alacakaranlığı* ve geç dönem defterler, Foucault'nun kendilik ahlakını ve kendiliğe dikkatini birçok yönden öngören hakikat istencini ele almanın bir yolunu

---

14. NIV, 245; 1994: 132vd.; "*Varlığın gelmesi*" *ifades*i, varlığın gelecek*teki bir olay olduğu, yani bir gün meyda*na gelecek bir *olay olduğu anlamına gelmez; bu, varlığın geleceğin olayı olduğu anlamına gelir. (Şimdiden ya da varolandan) uzak kalarak, yani esrik-tarihî bir gelecek anlamında karşı durarak, şeyleri görünmeye bırakır.*

15. Bkz. J. Derrida, Spurs Nietzsche's Styles, İng. Çev. B. Harlow, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1979.

sunar. Nietzsche'nin aradığı şey, artık çileci bir ideal tarafından yönetilmeyen, bizzat özgür olmaya çalışma ve kendinin emrinde olma pratiği olan, kendini dünyanın neye benzediğini temsil etme iddiasında olan bir inanca adamamış (aslında, her türlü adanmayı yasaklayan) bir pratik olan bir çeşit kendine egemen olmadır: Bu nedenle, eğer "metafizik"ten, dünyanın doğası üzerine, olduğu gibi ya da bir bütün olarak varolanın hakikati üzerine bir söylem anlıyorsak, bir post-metafiziksel pratiktir.

Çileci ideal nedir? İçinde benliğin, ebedi mutluluk için dünya yaşamını reddettiği, tüm dünyevi acı ve sefaletten kurtulmayı amaçlayan ve kendi açık biçimiyle, koşulsuz bir doğru-değere –bütün bunlar arasında ilk sırada gelen hakikate– sahip olma adına, kendinden feragat eden bir pratiktir. Çileci idealin üç büyük sloganı, der Nietzsche bize, yoksulluk, tevazu ve iffettir.[16] Çileci insan kendisinden tiksinti ve acıyla söz eder ki bu iki duygunun bileşimi en tekinsiz canavarlardan birini yaratacaktır: insanın son istencini; hiçlik istencini: nihilizm. Nihilizmden birini üreten iki duygu ile, tiksinti ve acıyla bahseder. Bu adam kendine şöyle der: "'Keşke bir başkası olsaydım' [...] 'fakat bundan yana umut yok. Ben kendimim: Nasıl kendimden kurtulabilirim? Hal böyle iken *–kendimden bıktım*!'" (*GM*, 122). Çileci insan kaderinden hoşnut olmayan ve hoşnutsuzluğundan kendini suçlayarak kurtulan insan tipidir (çileci rahip hıncın yönünü içeriye çevirir: "Acı çekmem benim suçumdur, senin değil" [*GM*, 127]).

Nietzsche, modern bilimin çileci ideale karşı bir güç oluşturabileceği yanılsamasını ortadan kaldırır. Bilim, insanı "kendi hiçliğinin nüfuz edici bir anlamı"na maruz bırakır. Bu onu, bilimsel hakikate karşı bir savunma olarak, onuru ve mutlak değerine olan inancını, kendi numenal doğasının işareti olarak istencinin özgürlüğüne olan inancını suçlamaya zorlar. Bu "kendini aşağılama *istenci*", bu "insanın yıpratıcı *kendini hor görmesi*", "*eski* ideal"in en sıradan rotası olmuştur. Üstelik bütün yorumlardan, –yani "zorlama, ayarlama, kısaltma, atlama, destekleme, icat etme, tahrif etme ve yorumlamanın *öz*üne ait başka her ne olursa olsun"– bilimin el çekmesi, "duyusallığın bir inkârı olarak birçok çileci ideal"i açığa çıkarır. Bilim insanını sınırlayan şey, "[onun]

16. F. Nietzsche, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo (bundan sonra GM olarak alıntılanacak), İng. Çev. W. *Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Vin*tage Books, New York, 1967, s. 108.

bizzat çileci ideale inancı [olan] bu koşulsuz hakikat istenci"dir (*GM*, 155vd., 151).

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin "Üçüncü Deneme"sini, geleceğin felsefesine verdiği şu görevle bitirir:

> Bütün [filozoflar], bizzat hakikat istencinin ne kadarının ilk olarak haklı çıkarılmaya ihtiyaç duyduğundan habersizdir. Hakikatin [Tanrı olarak, en yüksek temyiz mahkemesi olarak, Varlık olarak kabul edildiği için] hiçbir şekilde bir sorun olmasına izin verilmedi. [...] [Ç]ileci ideal'in Tanrı inancı reddedildiği andan itibaren, *yeni bir problem ortaya çıkar*: Hakikatin *değeri* problemi.

Hakikat istenci bir eleştiri gerektirir –kendi görevimizi böylece tanımlamış olalım–, hakikatin değeri bir kez olsun deneysel olarak *sorgulanmalıdır* (*GM*, 152-3).

Hakikat istencini eleştirmek ya da onun değerini sorgulamak ne demektir? Tek başına hakikat kavramına saldırılmayacağı, sadece özel bir anlamına saldırılacağı söylenecektir. Bu nedenle Maudemarie Clark, Nietzsche'nin (bir kendinde-şeyle uyumlu) metafiziksel hakikat anlayışına karşı çıktığını, fakat (bir ifadenin şeylere ilişkin bir duruma uygunluğu olarak) sağduyusal hakikat anlayışına karşı çıkmadığını iddia etmektedir.[17] Buna karşın, Heidegger, Nietzsche'nin, metafiziksel olana değil, sağduyusal olana karşı çıktığını iddia eder. Ancak bu iki önerinin hiçbiri Nietzsche'nin aklında tuttuğu şeyi yansıtmaz.

Nietzsche'nin bizzat hakikat üzerine vurgusunun, hakikat *istenci*nden ya da onun *değeri*nden daha az olduğu doğrudur. Hakikati, onun yaşam için değeri açısından sorgulamak, ona bağlandığımız amaç hakkında soru sormaktır; hakikate doğal ve doğrudan olan güvenimizi sorgulamaktır. Bu güven hem doğal hem de doğrudandır, çünkü inancın gerçek yapısını oluşturur ve biz asla inançsız değilizdir: "Her inanç, *bir doğru-olanı-kabul etme*dir" (*WLN*, 148). P'ye inandığım, ancak P'yi doğru olarak kabul etmediğim örnek yoktur. Hakikat istencimi bir eleştiriye tâbi tutmak, bu yapıyı bir temaya dönüştürmektir. Ama bunu, artık P'yi-doğru-olarak-kabul etmeye katılmamayı seçmedikçe, bendeki her inancı askıya almadıkça yapamam. Nietzsche, bu ya da şu hakikat teorisini reddetmemizi

17. M. Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, s. 30-1.

istemiyor. Eğer doğası gereği bir inanç varolan şeyi temsil etmek demekse, o zaman varolan şeyle ilgili olarak bir tarafsızlık tutumu takınmamızı istiyor.[18] Başka türlü Nietzsche'nin hakikat istencine ilişkin bir "eleştiri"yle meşgul olduğu nasıl iddia edilebilir? Çünkü bu eleştiri, *dogmatik* olmaktan ziyade *eleştirel*, aşkın olmaktan çok içkin olacaktır; hakikat istenci için harici olgulara –"bu dünyanın güç istenci olduğu ve bunun dışında hiçbir şey olmadığı!" gibi bir olguya– başvurma yetkisi bulunmaz.[19] Nietzsche'nin eleştirisinin tematik odağı, böyle bir olgu doğrusu tarafından öncelenir. Ancak, bütün hakikat iddialarının temsilî içeriğine ilişkin bir tarafsızlık tavrı takınmak, zorunlulukla birinin –metafiziksel ve sağduyulu olanlar da dahil– tüm hakikat teorilerini, yani hakikatin doğasının neye benzeyebileceğine dair bütün inançları, eleştiri alanı kapsamına getirmektir. Hem Clark'ın hem de Heidegger'in okumalarıyla ilgili sorun, okurun bu soruyu gündeme getirmesinin ne anlama geldiğini, bunu ortaya koymak için için ne *yapma*sı gerektiğini yeterince ciddiye almamalarıdır: "Saf hakikat istencinin anlamı nedir?" Eğer "hakikat istenci böylece öz-bilinci" bir problem olarak "elde eder" (*GM*, 161) ise, o zaman bu bilinç artık bu istenci hafife alamaz; dünyayla ilgili olguları ortaya koymaya izin vermesi daha uzun sürebilir. Bunun yerine, her türlü hakikati-ele geçirme kaynağını, yani ahlaki ve bilişsel pratiklerde bu-ve-şu gibi şeyleri değerlendiren yaşam türünü, bir eleştiriye tâbi tutmalıdır.

---

18. Bu noktada bu tarafsızlığın, Nietzsche'nin, *The Nietzsche Reader'da (Yay. Haz. K. Ansell-Pearson ve D. Large, Blackwell, Oxford, 2006, s. 239) yer alan 1881 tarihli notundaki "Dünyaya mümkün olduğunca çok gözle bakmak, kendimiz için gözler yaratmak için* dürtüler ve faaliyetler içinde *yaşamak* zorundayız" iddiasına nasıl uyduğu sorulabilir. Nietzsche dünyayı tanımak için perspektifleri *keşfet*meye girişmek zorunda olduğumuzu söylerse, bu pasaj ve bunun Soykütüğü'ndeki benzeri (GM, 119), benim okumam için bir soruna yol açacaktır. Ama okuduğum kadarıyla, Nietzsche orada olanı bilmekle ilgilenmez. Neticede, Nietzsche'nin ısrar ettiği gibi, ne benlik ne de dünya bir doğaya sahipse, o zaman bizim için bilinecek hiçbir şey yoktur; başka şekilde ifade edecek olursak, benlik ve dünya ile bilişsel bir ilişki sürdürmek hiçbir anlam ifade etmez. Nietzsche perspektiflerin, dürtülerin itici güçlerinin ya da tutkuların, insanca, *pek-insa*nca bilgimizin koşulları olduklarını söyler. Bu perspektifleri keşfetmek, onlara katılmak, bilgimizin dayandığı yanılgıları, basitleştirmeleri veya yaratımları açığa çıkarmaktır. Ve benim iddiam şu ki, bu tür perspektifleri keşfetmek ve bilginin koşullarına dikkat etmek için, bilgimizin benlik ya da dünya hakkında neyi temsil ettiğine yönelik tarafsız bir tavır takınmalıyız.

19. F. Nietzsche, *The Will to Power* (Bundan sonra *WP* olarak alıntılanacak), İng. Çev. W. Kauf*mann ve R.J. H*ollingdale, Vin*tage Books, New York, 1968, s. 550.*

Bunu başka bir açıdan düşünelim. Nietzsche, *Şen Bilim*'de şöyle yazar:

> Eğer sanatı kabul etmemiş ve gerçek olmayan bu türden bir kültü icat etmemiş olsaydık, o zaman şimdi bilim yoluyla bize gelen genel [olarak] gerçek olmayan ve asılsız olanın farkına varma –aldanma ve yanılgının insan bilgisi ve algılamasının koşulları olduklarının farkına varma– tamamen katlanılmaz olurdu.[20]

Nietzsche için nihilizmin en aşırı biçimi, dünyanın anlamsız olduğunu kabul etmekle (pasif nihilizm) değil, yaşamın anlamı ve değerinin, doğru olarak kabul etmemiz gereken kurgulara bağlı olduğunu (aktif nihilizm) kabul etmekle ortaya çıkar. O, bilginin, siyasetin, dinin, ahlakın ve daha genel olarak bilinçli yaşamın gerekli bir koşulu olarak yanılgının iç yüzünü anlamakla ortaya çıkar. Nietzsche, inancın yapısını tanımladığı notta (şöyle) devam eder:

> Nihilizmin en aşırı biçimi, *her* inancın, her doğru-olarak-kabul etmenin zorunlu olarak yanlış olduğu olmalıdır; *çünkü "hakiki dünya" yoktur*. Bu nedenle: Kökleri içimizde bulunan *perspektifsel* bir *yanılsamadır*, (çünkü daha dar, kısaltılmış ve basitleştirilmiş bir dünyaya sürekli *ihtiyaç* duyuyoruz).
> –"*gücün ölçüsü*"*nün*, kendimizi yok etmeden, yalanların gerekliliğini, aldatıcılığı, ne kadar itiraf edebileceğimiz olduğunu.
> Buna göre hakiki bir dünyanın, bir varlığın "inkârı" olarak nihilizm, kutsal bir düşünme biçimi olabilir (*WLN*, 148-9).

Bu ve *Şen Bilim*'in önceki paragrafındaki odak noktasının, bu kavrayışın doğruluğu üzerine değil, buna nasıl katlanılacağı üzerine olduğuna dikkat ediniz. Bu bir hayli önemlidir. Bir eleştiri için hakikat istencimizi sunmada, Nietzsche'nin istediği şey, bilgi ve hakikate yönelik tutumumuzun bir yeniden değerlendirilmesidir. Eğer bir sanat eserini görmedeki aldatma ve aldanma ile ilgilenip derin haz duyuyorsak, o halde neden bilinçli yaşamımızın bağlı olduğu yanılgı ve aldatmaları görmekle ilgilenip aynı hazzı duymuyoruz? Nietzsche "yanılgının gerekli olduğunun doğru olduğu" biçimindeki paradoksal iddiaya bağlı değildir. O daha ziyade odağını, "yanılgı şeylerin nasıl kendinde olduklarına ilişkin

20. F. Nietzsche, The Gay Science, İng. *Çev. W. Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 163.*

bir karakter midir?" ve "Bunu nasıl bilebilirim?" gibi metafiziksel ve epistemolojik sorulardan, "Bu içgörüyle nasıl yaşayabilirim?" ya da daha iyisi "bu görü bana ne yapacak, eğer bunu doğru olarak sayarsam, beni nasıl etkileyecek ve dönüştürecek?" gibi etik sorulara çevirmeye kendini adamıştır. Hakikati yaşamın hizmetine vermek, onun yaşam için değerini sorgulamak, halihazırda hakikati, post-metafiziksel ve etik bir bakıştan –kendi hakikat istencini, P'yi-doğru-olarak-almasını, kendini aşmak için bir test ya da bir araç olarak kullanan bir etik bakıştan– çıkarmak demektir. Birinin güç istencini tecrübe etmek, doğru olduğunu kabul ettiğimiz önermelerin geçerliliğini sınamak değildir. Yanlışlıkları söz konusu olduğunda amaç, onları kendini dönüştürme pratiğiyle ilişkilendirmektir.

Randall Havas, *Nietzsche'nin Soykütüğü, Nihilizm ve Bilme İstenci*'nde, Nietzsche'nin hakikat istencinin öz-bilinci elde etmesiyle kastettiği şeyin, onun tarihsel karakterinin farkında oluşumuz olduğunu iddia eder.[21] O, geçmişle radikal bir kopuşu sağladığına inandığı için, modern bilgi insanının, hakikate bağlılığının, dinin, ahlakın ve felsefenin ürünü olduğunu inkâr etme eğiliminde olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, onun tarihsel karakterini kabul ederek, onun için gerekliliğini onaylar ve böyle yaparak, alt ettiği şeye benzediğini kabul eder. Bu yolla Havas, Nietzsche'nin "hakikate olan bağlılığımızı zayıflatmayı değil, güçlendirmeyi" amaçladığını iddia etmektedir (*NG*, xvii). Fakat bunu Nietzsche'nin, "bugün"ümüzü ayıran şeyin, hakikate olan bağlılığımızın yanılgı ihtiyacımıza bağlı olduğunu tanımak olduğu iddiasıyla uzlaştırmak zordur. Böyle bir tanıma, hakikate olan bağlılığımızı tam olarak güçlendirmeyle sonuçlanmayabilir. Gerçekten de Havas'ın okuması üzerine Nietzscheci "yalan gerekliliği" problematiği pek fazla anlam ifade etmez. Havas, Nietzsche'nin hakikate olan bağlılığımızın başka hakikat lehine bir aşma olduğunu söylemediği ısrarında haklıdır (*NG*, 162). Ancak bunun nedeni, bu bağlılığın bilgininkinden farklı bir amacın hizmetine konulması, yani dünyanın ya da kendinin (*self*) benzediği şeyi temsil etmenin hizmetine sokulmasıdır.

Tracy Strong'un, *Friedrich Nietzsche ve Başkalaşım Politikası*'nda öz-bilinç kazanmak için hakikat istencinin ne anlama geldiğine

21. R. Havas, Nietzsche's Genealogy, Nihilism and The Will to Knowledge (bundan sonra NG olarak alıntılanacak), Cornell University Press, Ithaca, NY, 1995, s. 163.

ilişkin okuması, burada önerilen okumaya daha yakındır. O bunun, hakikatin olmadığının ve onu aramaya devam etmemiz gerektiğinin bilinci olduğunu söyler.

Nietzsche teorik akıl alanının yardımını kabul etmediğinden, hakikate ilişkin sorunlar, pratik akıl [alanında] bulunmalıdır. Daha saf bir dünyayla olası herhangi bir bağdan koparılmış olan bu ikincisi, bir insan sorumluluğudur: Çelişkiler bizimdir ve sadece teorik ve pratik dünya arasındaki ilişkilere özgü değildir.[22]

Bana öyle geliyor ki, hakikat problemi, pratik akıldan ziyade bir etiğe, yani kendini-inşa projesine, dayandırılmalıdır. Nietzsche'nin epistemolojisi, aklın kategorilerinin, insanca, pek-insanca formasyonunda kullanılmış kurgular olduklarının fark edilmesiyle sonuçlanır. Hakikatin, –yani kendimiz veya dünya hakkında kendimize anlattığımız anlatıların– benlik üzerine etkilerine dair etik bir düşünceyle doruk noktasına ulaşır.[23]

Bunu, Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de yaptığı şeyi hesaba katarak açıklığa kavuşturmama izin verin. Örneğin, "Birinci Deneme"de ahlak açısından köle isyanına ilişkin tanımını ya da "İkinci Deneme"de kötücül vicdanın kökenine ilişkin açıklamasını nasıl okumalıyız? Onları tarihsel olguları veya empirik kökenleri temsil eden olarak mı almalıyız? Ama onları, Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün son paragraflarında okurunu hakikatin değerini sorgulamaya davet ettiğini düşünürsek, bu şekilde alabilir miyiz? Bu sorgulama onun, şimdiye kadar ahlak, kötücül vicdan ve çileci ideal hakkında bize söylediği her şey üzerine huzursuz bir gölge düşürmez mi?

---

22. T.B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (bundan sonra *FN* olarak alıntılanacak), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1988, s. 77.

23. T. Stern ("Nietzsche, *Amor Fati* and the *Gay Science*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Cilt CXIII: 2, 2012-2013, s. 9-10'da) şunu ileri sürüyor: "Nietzsche'nin sevmemizi ve güzelleştirmeyi öğrenmemizi istediği şey, varlığımızın koşullarının [bağlı] olduğu yanılgıdır [...] Önerdiği şey, bu yanılgıların –onları güzelleştirmek için– ikinci dereceden bir seviyede sanatsal temellük edil*mesidir*." Nietzsche, *Soykütüğü*'ndeki kısa bir parantezde sanatın çileci ideale karşı tek panzeh*ir o*lduğunu söyler, –"kendisinde tam olarak– yalanın onaylandığı ve aldatma istencinin rahat bir vicdana sahip olduğu, sanat" (GM, 153*). Fakat* metinde, Nietzsche'nin sanatın, nihilizme ve çileci ideale yeterli bir cevap olduğunu (ondan neden sadece parantez içinde bahseder?) ve gerekli olan şeyin, bu yanılgıların etik bir temellüğü, –yani onların, kendimizi genel anlayış biçimimize karşı ve karakterimiz veya istencimizin gücünü sınama gerekliliğiyle ilişkili engeller olarak temellük edilmesi– olduğunu düşünmemiş olabileceğini gösteren işaretler vardır.

Strong, şunları yazdığında bu soruna nasıl yaklaşılacağına temas eder:

> Nietzsche'nin soruşturmaları sırasında anlamaya başladığı şey, teşhis ettiği hastalığın –Batı kültüründe nihilizmin gelişimi– geçici bir sapmanın ötesine geçmesidir. İnsanlara neyin yanlış olduğunu basitçe *söylemek* mümkün olmayacaktır; zira *onların* içinde dünyayı *anladıkları gerçek tavır*, onlara sorunu anlama izni vermeyecektir. [...] Ne olduğuna dair açıklama ne kadar iyi ya da tam olursa olsun, anlayış tarzında bir değişiklik yapılmadıkça, açıklama sadece bir müze olarak kalacaktır (*FN*, 31).

Bu haklı olarak, Nietzsche'nin bize anlattığı şeyin bir üçüncü şahıs bakış açısından ya da bir olgu olarak kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. O halde anlayış tarzımızdaki bu değişiklik nasıl etkilenecektir? Bir tür deneyim, hakikat istenci deneyimi yoluyla [etkilenecektir].

Örneğin, Nietzsche'nin köle ahlakı üzerine söylemi, hiçbir temsilî içeriğe veya doğruluk değerine sahip değildir. Kendimizi anlamamızı şekillendiren biyografik bir anlatının düzeni, varolanın bir temsilinden daha fazladır. Bu söylemin tüm gücü, kendisini çağdaş öz-anlayışımıza koyduğu bir engel türü içinde yoğunlaştırmaktadır. Onun dili, üslûbu ve içeriği "yeni bir deneyimler dizisi" (*GM*, 261), yani kim olduğumuza veya kim olmuş olduğumuza ilişkin anlamlı bir bağlam meydana getirmek anlamına gelir. Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*'de ilk olarak "bir ortak empirik hakikat damlasında bulunmayan ama yine de nesnelliğin en üst düzeyini talep edebilecek [bir] tarih yazımının düşünülebileceği" meselesi üzerinde durmaktadır.[24] Nietzsche'nin köle ahlakı tasvirine benzer bir anlam bağlamı, okura geçmiş ve şimdiki davranışını, bizzat doğru ya da yanlış olmadan, anlamlandıracak bir payanda sağlaması anlamında, "nesnel" olarak adlandırılabilir. Nietzsche için, öz-anlayışımızı oluşturan anlatılar –İnsan ve Dünyanın Platoncu ya da Yahudi-Hıristiyan izahları– yaptığımız ve inandığımız şeye anlam vermemize izin verir; fakat onlar (talep ettikleri halde) olguları temsil etmezler, onların doğruluk değeri yoktur. Strong, şuna dikkat çeker: "Nietzsche [...] toplulukların, artık insan yaratıkları

24. F. Nietzsche, Untimely *Meditations*, İng. Çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 91.

olarak görünmeyecek kadar 'tükenmiş olduklarından' dolayı, insanların doğru olarak kabul ettikleri metaforlarda ikamet ettiklerini düşünmektedir" (*FN*, 38). Nietzsche'nin köle ahlakına veya kötücül vicdanın kökenine dair anlatılarını, bu geniş anlam içerisindeki "metaforlar" olarak almanın dışında farklı bir okuma yapmak için iyi bir neden yoktur. Onları okurken sormamız gereken soru, "doğru mudur?" değil, "onu doğru olarak kabul etseydim ne olurdu? Ya benim eylemlerimi ve inançlarımı köle ahlakını gösteriyor olarak görseydim? Bunun benim öz-anlayışım üzerindeki etkisi ne olurdu?" olacaktır. Nietzsche'nin sorusu, okurunun, *Soykütüğü*'nde ve başka yerlerde tasarladığı gibi anlam bağlamlarını birleştirme gücüne sahip olup olmadığı ve onların eylemlerine ve inançlarına tuttuğu ışığa dayanıp dayanamayacağıdır. Kabul ediyorum ki bu, onun *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de çağrıda bulunduğu hakikat deneyimidir. Diğer bir ifadeyle, Nietzsche için söz konusu olan, belirli anlatıların doğruluğuna olan bağlılığımızın benlik üzerindeki etkilerinin türüdür.[25]

Nietzsche'nin istencin bu tür kullanımıyla ilgili duyduğu endişe, hakikat istenciyle, yani kendimize P'nin doğruluğunu teslim etmekle sınırlı değildir. Egemen bireyi ortaya çıkaran eğitim ve öğretim hakkındaki ilk betimleme "İkinci Deneme"de bulunur. Buradaki soru, bir hayvanın söz verme hakkıyla nasıl yetiştirileceğidir (*GM*, 57).[26] Bu soru, 1887'de yazılmış iki notun gösterdiği gibi, o sıralar

25. Nietzsche, sıradan bilincin yörüngesinin, bir şüphe ve umutsuzluk yolu olarak tanımlanması bakımından Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ne yakındır. Kendimi P'nin hakikatine adarsam, varlığımı ona bağlamış olurum. Bu yüzden P'nin doğru olmadığının bilincinde olduğum zaman, kendime ait duygumu da kaybederim.

26. L. Hatab ve C. Acampora, egemen bireyin Nietzsche için olumlu bir örnek olarak iş görmediğini öne sürmüşlerdir, ancak argümanları beni ikna etmedi. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*'teki (Yay. Haz. C.D. Acampara, Rowman & LittleField, 2006, s. 152) "On Sovereignty and Overhumanity" bölümünde şunu ileri sürer: Standart görüş, "böyle bir varlığa atfın, incelenmekte olan bölüm için" (yani *GM* II, 2) "sınırlı olduğu" ve Nietzsche'ye kendini, fail ile fiil arasındaki ayrım gibi, reddettiği öznellik hakkındaki belirli fikirler üzerinden adadığı için desteklenemez. Hatab'ın vurgusu, *Nietzsche's Life Sentence, Coming to Terms with Eternal Recurrence*'takiyle (Routledge, New York, 2005, s. 54) aşağı yukarı aynıdır: "Egemen birey [...] Nietzsche'nin *reddettiği* modern öznel otonomi idealine adını verir." Acampora'nın ilk iddiası hatalıdır: Nietzsche, ana metinde alıntı yaptığım geç dönem notlarında, diğer iki durumda sözünü tutmayı öğrenmenin önemini vurgular. İkinci olarak, Nietzsche'yi okuduğumda, gücünün ve karakterinin bir sınaması olmak bir yana, sözüne kefil olabil-

Nietzsche'nin düşüncesinin merkezindedir. İlk notta şöyle der: "Ayrıca çileciliği yeniden doğallaştırmak istiyorum: İnkâr amacı yerine, güçlendirme amacı; bir istenç jimnastiği [...] İnsan, sözünü tutabilme gücü için kendine testler de tasarlamalıdır" (*WP*, 483). İkinci notta [şöyle] yazıyor:

Kilisenin bunu kötüye kullanmasıyla *bozulmuş* olan şey şudur:

> 1. *Kendine egemen olma* [*Ascesis*]: Artık kimse kendine egemen olmanın doğal faydasını, onun *istenci eğitme* hizmetindeki vazgeçilmezliğini ifade etmeye gerçekten cesaret edemez. Saçma eğitimciler dünyamız [...], beynin terbiyesiyle, "yönerge"yle yetinilebileceğine inanıyor; başka bir şeyin *–güç-istenci* eğitiminin– başta gelmesi gerektiği anlayışına bile sahip değildir. Sınavlar ana konu dışındaki her şeye el koyar: Birinin *istenç* yeterliliği olup olmadığı, *söz verme*ye yetkili olup olmadığı: Genç adam, bir soru bile sormadan, tabiatıyla ilgili bu en yüksek değer problemiyle ilgili merak duymadan eğitimi *bitiriyor*.

"İkinci Deneme"de, Nietzsche egemen bireyi vaadini istemsiz ve yavaş yavaş veren, güvenilebilir bir şey olduğu için güveni "bir *farklılık* işareti" olan bir kişi olarak tanımlar; o kendisini "kazalar karşısında dirayetli olmak için yeterince güçlü" olarak tanır. Onunki, "olağanüstü *sorumluluk* ayrıcalığı konusunda gururlu bir farkındalık"tır. "Bu nadir özgürlük bilinci, kendisi ve kader üzerinde olan bu güç, kendi durumunda [...] içgüdü, hâkim içgüdü haline gelir [...] bu egemen birey, bunu kendi *vicdan*ı olarak adlandırır" (*GM*, 59-60). Muhtemeldir ki, Nietzsche burada Cicero'nun *Yükümlülükler Üzerine*'de anlattığı, Roma Konsülü Regulus'un ünlü hikâyesini aklında tutuyor.[27] Birinci Punic Savaşı'nda Kartacalılar tarafından esir edilen Regulus, bazı soylu esirler Kartacalılara iade edilmezse Kartaca'ya geri döneceği şeklinde bir yemin ettikten sonra senatoya yollanır. Roma'ya gider ve esir alınan kişilerin düşmana iade edilmemesi yönünde ricada bulunur. Otoritesi etkili olur, esirler zaptedilir ve acımasız bir ölüme gitmekte olduğunun

---

mek bir başarıdır: Bu unutma gücü gibi, iç direnişlerin üstesinden gelme yoluyla başarılır. Bu anlamda o, (öz-belirleme olarak modern otonomi fikrini değil) Nietzscheci özgürlük kavramını örneklemektedir. Her iki yazar da, Nietzsche'nin *übermenschliche* uyan tüm tanımlarının altında tek bir ideal tip olduğunu varsayar görünür. Fakat bunun doğru olduğu açık değildir.

27. Cicero, *On Duties*, Yay. Haz. M.T. Griffin ve E.M. Atkins, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 139.

farkında Kartaca'ya geri döner. Cicero, tüm bunlarda Regulus'un "yemininin tutulmuş olması gerektiğini" düşündüğünü anlatır bize.

İkinci olarak Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda Julius Caesar'ı, kendisini baş ağrısı ve hastalıktan "uzun yürüyüşler, basit yaşam biçimi, sürekli açık havada kalma, kesintisiz çalışma" ile koruyan bir birey türü olarak ifade eder. Başka bir notta, özgür insanın en yüksek türünü, en büyük direnişin sürekli olarak üstesinden gelindiği yerde bulma zorunluluğundan bahseder: "Tiranlığın beş adım [uzağında], köleliğin eşiğine yakın. Bu, birine yönelik –en iyi örnek Julius Caesar– en yüksek otorite ve disiplini gerektiren mücadele için, 'tiranlar'ın acımasız ve korkunç içgüdüleri yoluyla anlaşıldığında, psikolojik anlamda doğrudur."[28]

Bu örnekler, bu öz-disiplin uygulamasının amacının, Stoacılar ve Epikurosçular için olduğu gibi, zihinsel bir huzur durumu, *ataraksia* olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. O barışı ne bu dünyada ne de bu dünyanın dışında arar. Hoşnutsuzluklar kaçınılamazdır, çünkü onlar zararlı veya kötü olarak görülür. Acı çekme inkâr edilemez ve öz-inkâra götürmez. Hoşnutsuzluklar ve acı çekme, kullanılabilir hale getirilmesi gereken direnişler olarak karşılanır. Onlar, kendisi üzerinde daha büyük kontrol sağlamanın, istenci eğitmenin ve kullanmanın teşvikleri olarak aranırlar.[29]

Nietzsche'nin düşüncesinde, modern insanı ele alan en büyük ve en zor meydan okuma, bilinçli yaşamın gerekli bir koşulu olarak yanılgıya dair öngörüyle, kendisine karşı kibar kalma ölçüsüdür. Hakikatin bir tür yanılgı olduğu iddiası [2. b) açısından], Heidegger'in ısrar ettiği gibi, metafiziksel hakikat kavramını varsaymaz. Nietzsche'nin son metinlerinde bir tür egzersiz olarak işler. Okur bu önermeyle nasıl karşılaşır? Günlük hayata katılımını tehdit eden ve sonuç olarak üstesinden gelmesi gereken "sorgulanabilir" ve "tehlikeli" bir önerme olarak, hemen ve doğal olarak inanmayı reddeden bir şey olarak [karşılaşır]. Bu benliği, oluş ile uyumlu

28. F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı/Deccal* (bundan sonra *PA* olarak alıntılanacak), İng. Çev. R.J. Hollingdale, Penguin Books, Londra, 1990, s. 96, 104.

29. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda, istencin bu eğitimi ve kullanılmasının neleri içerdiğine dair başka örnekler verir. Örneğin iyice anlamak için, yargıyı ertelemeyi öğrenmeliyiz: "Bir dürtüye hemen tepki göstermemeyi, ama bir kişinin kontrolündeki sınırlayıcı, birleştirici içgüdülere sahip olmayı." Bir uyarıcıya direnme yetersizliği, her dürtüye tepki vermek ve itaat, "gerileme" ve "tükenme belirtisi"nin bir göstergesidir (*PA*, 76). İstence ait ve bilişsel kaynaklarımızı kontrol altında tutmak için bu tür alıştırmalara başvurmalıyız.

hale getirmek anlamına gelmez. Bu, okuru, bu iddiayı bir araya getirme gücüyle onu hayata alışılmış bakış açısına dönüştürme gücüne sahip olup olmadığını düşünmeye zorlamak ve yaşamı, anlamının doğru olarak kabul edilmesi gereken yanılgılara bağlı olarak ortaya çıktığı trajik bakış açısından görmek demektir. Bu tür bir pratiğe bağlanmak, içinde hakikat tarihinin son ve kalıcı bir *epochéde* gözden kaybolduğu, bu eleştirel ethos doğrultusunda hareket etmek olacaktır.

Heidegger'in tanımladığı gibi, birinin hakikat istenci üzerinden kendine egemen olma istencinin, metafizik tarihinde tayin edilebilir bir yeri yoktur. Hakikatin içkin bir eleştirisi olarak bu pratik, onun dünyayı temsilinin konusu olarak akıl, yaşam ya da bedeni varsayan herhangi bir iddiaya göre tarafsız kalır. Varolan şeyle ilgili iddialar konusunda verilen bu tarafsızlık, varlığın unutulmasından "önce gelir" ya da onun anısını "takip eder." Ne öznellik metafiziği içinde hapsedilmiş ne de düşüncenin başka bir başlangıcı olarak yaklaşılmış, bu pratik, zamansız, halihazırda orada ve henüz gelmekte olan olarak kalır.

Johannesburg Üniversitesi

Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat: Güç İstenci Bağlamında Heidegger ve Nietzsche[1]

David Farrell Krell

"Yaşamımın erken döneminde *sanat* ile *hakikat* arasındaki bağlantıya ilişkin sorunu ciddi biçimde ele aldım: Bu ihtilaf* karşısında şimdi bile kutsal yılgı [*heiligen Entsetzen*] içindeyim" –*Tragedya'nın Doğuşu*'nun (1871) eleştirel bir yeniden değerlendirmesi vesilesiyle 1888'de Nietzsche [böyle yazar].[2]

Bu kitabın "Richard Wagner'e Önsöz" bölümünde Nietzsche [bu konudaki] kanaatini şöyle ifade etmiştir:** "Sanat, insan yaşamının en yüksek görevi ve otantik metafizik etkinliğidir..."[3]

---

1. David Farrell Krell, "Art and Truth in Raging Discord: Heidegger and Nietzsche on the Will to Power", *boundary* 2, Cilt 4, Sayı 2, Martin Heidegger and Literature, Kış, 1976, s. 378-92.

* İngilizce *discord* ve Almanca *Zwiespalt* sözcükleri kullanıldıkları anlam bağlamında uyumsuzluk, karşıtlık ve ihtilaf olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

2. M. Heidegger'in *Nietzsche Cilt 2*'den (I, 88; 167), G. Neske Verlag, Pfullingen, 1961 alıntılanmıştır. Bu makale boyunca alıntılanan iki ders ("Sanat Olarak Güç İstenci" ve "Bilgi Olarak Güç İstenci" Cilt 1'de yer alır. Yazıdaki referanslar şu şekildedir: (*NI*, 88: 167). Şu sıralar Harper ve Row serisi için Heidegger'in *Nietzsche* yazılarının dört ciltlik İngilizce çevirisini hazırlıyorum; 1977'de çıkması planlanan ilk cilt, sözü edilen dersleri içeriyor. Bu makaledeki pek çok bulgu, yayımlanmamış doktora tezim olan "Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche"den (Ann Arbor, 1971, Bölüm 2) elde edilmiştir.

** "Sanatın, bu kitabı kendisine adadığım, bu yoldaki yüce öncümün anladığı anlamda, bu yaşamın en yüce görevi ve asıl metafizik uğraşı olduğuna inanışım, bu ciddilere bir ders olabilir." Bkz. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2018, s. 16. (ç.n.)

3. Friedrich Nietzsche, *Werke*, 3. Cilt, Yay. Haz. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1969, I, 20. Metinde referanslar şu şekildedir: (*SI*, 20). *Güç İstenci*'ne dair referanslar, Heidegger'in dersleri için okuma kitabı olarak başvurduğu Krö-

Metnin içinde bu en yüksek görevi şöyle tanımlar: "–Gözleri, gecenin karanlığına bakmaktan kurtarmak ve özneyi, görünüşün [*Schein*]* şifalı merhemiyle, kışkırtılmış istencin sarsılışlarından kurtarmak"[4] (*SI*, 108).

Yine 1888'de Nietzsche bu uyumsuzluğun bir başka yanını, daha sonra Camus'nün sanatsal yaratım hakkındaki düşüncesinin merkezinde keşfettiği** şu cümleyle işaret eder:

"*Sanata, hakikatte kaybolmayalım* diye sahibiz" (*WM*, 822).

Ve neden hakikatin insanlara zarar vermesi gereksin ki?

Çünkü "hakikat çirkindir" (*a.g.e.*).

Prelüd işte bu.

Bu makale, sanat ile hakikat arasındaki ilişkiye dair soruyu üç düşünür bağlamında konu ediniyor: Platon, Nietzsche ve Heidegger.

Fakat bu yazının inceleyeceği metinler, yazının görünümünü şöyle belirliyor: Heidegger'in 1936-1937 Kış dönemi ve 1939 Yaz dönemi boyunca "Sanat Olarak Güç İstenci" ve "Bilgi Olarak Güç İstenci" üzerine verdiği dersleri Nietzsche'nin sanat üzerine olan beyanlarına başvurur ki, bu da Platon'un belirli metinleri hakkında Heidegger'in çalışmalarına davetiye çıkarır.

Sanat ile hakikat arasındaki ihtilaf, Platon'un felsefesinde talihli ve yararlı bir bölünme olarak görünür;

Nietzsche ile birlikte bu bölünme, "fazlasıyla tahrik edici bir ihtilaf" olarak görünür; en sonunda Heidegger, sanat ile hakikat arasındaki ihtilafı –bunu, hakikatin kendisinin özüne taşıyarak– yeniden düşünür.

---

ner dizininde yayımlanan Gast Förster basımındadır; metinde referanslar şu şe**kil**dedir: (*WM*, aforizma numarasıyla). Bkz. W. Kaufmann tarafından hazırlanan **İn**gilizce basım (Vintage-Random House, New York, 1968).

* Yazarın vurgusu. *Schein* sözcüğü aynı zamanda ışık ve aydınlık anlamlarına da **gel**mektedir. (ç.n.)

4. Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa **Tü**zel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2018, s. 117-8. (ç.n.)

** Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İstanbul, 2013, s. 111. (ç.n.)

I

Nietzsche'nin yayımlanmamış notlarından (*WM*, 797) Heidegger, sanat üzerine aşağıda formüle edildiği biçimiyle, beş önerme çıkarır (*NI*, 90):

1. Sanat, güç istencinin en şeffaf ve bilinen formudur.
2. Sanat, sanatçı bakımından kavranmalıdır.
3. Sanatçının genişletmiş olduğu kavram uyarınca sanat, bütün varolanların temel olagelişidir [*Grundgeschehen*]; varolan, var olduğu sürece bir kendini-yaratmadır [*Sichsshaffendes*]; o, yaratılan bir şeydir.
4. Sanat, nihilizme karşı istisnai karşı-harekettir.
5. Sanat, değer bakımından "hakikat"ten daha üstündür.

Bu beş sav, Nietzsche'nin sanatı "yaşama yönelik en büyük uyarıcı" (*WM*, 808) olarak tasarlarken söylemek istediğini fazlasıyla açık bir biçimde detaylandırır. Daha detaylı bir formülasyona göre:

Sanat, esası bakımından yaratıcı olan kozmosun her yerinde iş başında olan yaşam-yükseltici güç istencine katılan ve bu nedenle atalardan gelen "hakikat"leri, bir *décadence*, *ressentiment* belirtisinden ve güç bakımından zayıflıktan başka bir şey olmayan ahlakçıların ve metafizikçilerin yaşamı-olumsuzlamalarına karşı mücadele eden sanatçının yaratıcı üretimi olarak görülmelidir (beğeninin salt algısal/tepkisel estetiği olarak değil). Yine de bu ötekilere karşı mücadelesi dolaylı yolla olmalıdır, çünkü sanatçının yaratıcı yaşamı, Oluşun (*Becoming*) kaosuna evet-deme karşılığınca yönetilmelidir. Bu evet-deme cevabı, yaratıcı/üretici coşkunluktur ve "büyük üslûbu" meydana getirir. Büyük üslûp dahilinde sanatın başarısı, özne-nesne ilişkisini, birleştirici yaratıcıyı ve eseri parçalar. Sanat, sanatçının kendini-üretmesidir.

Heidegger'e göre, büyük üslûp dahilinde yaratımın özü, "eserde güzelliğin coşkulu üretimi"dir (*NI*, 135). Fakat Nietzsche yaratımın (*Schaffen*) özünü sanat eseri açısından yorumlamadığı için –bunun yerine o, sanatçının "estetik tavrı"ndan söz eder– sanat eseri ve sanatçının büyük üslûp dahilindeki müşterek üretimi, onun düşüncelerinde yeterince belirli değildir (*NI*, 138). Heidegger burada *Der Ursprung des Kunstwerkes*'teki ("Sanat Eserinin Kökeni") kendi çıkış noktasına örtük referansta bulunur.[5]

5. Heidegger bu dersin kısaltılmış bir biçimini 13 Kasım 1935'te Freiburg'da sundu. Ocak 1936'da da Zürih'te tekrar etti. Daha sonra üç ay boyunca onu

Bu çalışmada Heidegger, sanat ve sanatçı döngüsünü yaratmakla başlar. Sanat, yalnızca sanat eseri aracılığıyla olduğu kişi haline gelen sanatçının eseridir (*H*, 7-8; İngilizce Basım, 17-18). Nietzsche dersinde Heidegger *Schaffen*'den söz etse de, döngü aynıdır. Yaratım, yalnızca yaratım eseri aracılığıyla olduğu kişi haline gelen sanatçının *pathos*udur. Fakat Heidegger, Nietzsche'nin "estetik tavır" analizlerini, özellikle bu analizler, [güç istencinin] erotik/cinsel kıpırtılarının, onun formlar oyununun yarattığı uyarılmanın, değişken biçimlerin sağladığı duyusallığın, sinirsel koşullara ve marazi semptomlara kayda değer benzerliğin, sanatçı ve sanat eserinin anayapısı hakkındaki derin düşünüme bir merkez-kaç kuvveti uygulamalarına referansta bulunarak yaratıcılığı bir fizyolojide, dolayısıyla yaşam-yükselten güç istencinin metafiziğinde temellendirmeye çalıştıklarında eleştirir. Heidegger'in kendi yorumunun kırmayı göze aldığı bir suskunluk kendini dayatır, zira onun yorumu da Zerdüştçü adanmışlıkla sanat sorununun peşindedir. "Elbette büyük üslûp, Varlığa yönelik armağan-veren, evet-diyen bir istenç olduğu için onun özsel doğasını yalnızca, varolanların Varlığının ne olduğu hakkında, doğrusunu söylemek gerekirse büyük üslûbun kendisi aracılığıyla, bir karar verildiğinde açığa çıkarır" (*NI*, 158). Nietzsche büyük üslûbu, "klasik" olarak tanımlar ama bu tanımlama eserdeki sanat ve sanatçı döngüsüne nüfuz etmede ve büyük üslûbu belirlemede başarısız olur. "Nietzsche hiçbir zaman kendisini başka türlü ifade etmedi; zira her büyük düşünür her zaman, kökensel olarak, doğrudan *konuştuğu*nun bir adım ötesinde *düşünür*. Bu nedenle bizim yorumumuz onunkinde söylenmemiş olanı söylemeye çalışmak olmalıdır" (*NI*, 158).

II

Heidegger sanat ve hakikat olarak güç istenci meselesini, baskın sorusu Varlığın hakikati sorusu (*die Wahrheitsfrage*) olan metafi-

---

genişletti ve yeni versiyonunu Sonbahar boyunca Frankfurt'ta sundu. Bu genişletilmiş versiyon *ilk Nietzsche dersinin verildiği yarıyıl esnasında* bir araya geldi. Bugün elimizde bulunan "Sanat Eserinin Kökeni", Nietzsche'nin sanat üzerine düşüncelerine yönelik soruyla yakından ilgilenir, Heidegger'in bu konudaki en önemli beyanlarını en azından kısmen şekillendirenler tam da bu derslerdir. Bkz. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Holzwege*, Vittoro Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1950, s. 7-68; metinde şöyle alıntılanıyor: (*H*, sayfa numarası). İngilizce çevirisi için bkz. M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, İng. Çev. Albert Hofstadter, Harper & Row, New York, 1971, s. 17-87.

ziğin temel sorgulanması (*Grundfragen der Metaphysik*) alanına aktarır. O, kendi "hakikat" kavrayışı aracılığıyla Nietzsche'nin büyük üslûp bağlamında sanat kavrayışına ilişkin aydınlanmayı arar. Fakat *hakikatin özü* sorusu, Heidegger'in kesinlikle Nietzsche'de bulamayacağı bir sorudur. "Nietzsche'nin hakikatin otantik sorusunu, hakikatin özünü ve özün hakikatini ve dolayısıyla onun özsel dönüşümünün zorunlu olanaklılığına ilişkin soruyu sorun etmediğini –ve Nietzsche'nin bu nedenle bu soruya ilişkin alanı hiçbir zaman görünür kılmadığını– bilmek şüphesiz anlamlıdır" (*NI*, 175). Nietzsche'nin felsefesinde "söylenmemiş-olan" [öyleyse] tam da *Wahrheitsfrage*dir.

Ne var ki felsefede "hakikat"in yaygın yorumunun Platon'dan devrolduğunu Nietzsche'den daha iyi bilen hiç kimse yoktur. Nihilizm deneyiminden ötürü Nietzsche, yaşam amacını –Platonculuğu ters çevirmek olarak– kavramak noktasına gelmiştir.

Platonculuk açısından hakikat, duyulurüstü varlıkta (*to on*) bulunur. Ne var ki Platonculuğun hakikati aslında duyulur olandan nihilistçe bir kaçış olduğu için ve bu kaçış Batı tarihinin asli olgusu olduğu için, çok geçmeden Nietzsche'nin planı "duyulur olanı kurtarmak ve şekillendirmek" haline gelir (*NI*, 189). Felsefe ve bilim, –duyulurüstü ve eidetik kalan– hakikati bilme çabası olduğu ölçüde Nietzsche bunları reddeder.

Sanat, değer bakımından hakikatten daha üstündür.

Öte yandan, Platon için hakikat şüphesiz sanattan daha değerlidir.[6] Bununla birlikte *Diyaloglar*'da sanat ile hakikat ilişkisi, her ne kadar aralarında bir bölünme olsa da, bir uyumsuzluk olarak adlandırılamaz. *Devlet*'te (III. ve X. Kitaplarda) Platon, sanatı *mimesis* (benzetme/taklit) olarak yorumlar ve idealardan (*eidei*) uzaklığı nedeniyle onu eleştirir. *Porro ara pou tou alethous he mimetike estin*: "Benzetme/taklit sanatı gerçekten bir hayli uzak kalır"* (*Devlet* 598 b; *NI*, 216). Fakat tamamen uzak kalmaz. *Şölen*'de eros, güzellik aracılığıyla –ki en ışıl ışıl parlayan (*shine*) odur– insanları duyulur dünyadan (*me on*) kalıcı varlık (*to on*) alanına çağıran işleyiş olarak görülür** (*NI*, 195; 226). *Phaidros* bu çağrıyı en

6. Şunu belirtmeliyiz ki, üç düşünür için de "sanat" öncelikle *poiesis*, şairlik, *Dichkunst* anlamına gelir (Bkz. *NI*, 193).

* Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2003, s. 260. (ç.n.)

** *Şölen*, s. 210-1. (ç.n.)

açık biçimde sürdürür. Güzellik bizi Varlığın unutulmuşluğundan uyandırır ve İdealar üzerine bir görüş bahşeder. Fakat güzelliğin etkisi oldukça gizemlidir. Şayet Varlık duyulurüstüyse ve duyulur olan var-olmayansa, nasıl olur da özsel güzellik duyulur görünüş vasıtasıyla parlar (*shine*)? Nasıl olur da güzellik, ruhu *me on*dan (*eidolon*dan) *to on*a (*eidos*a) doğru yönlendirebilir?

Platon'da duyulur ile duyulurüstü, geçici ile kalıcı ve dolayısıyla sanat ile felsefe arasında bir ayrım mevcuttur.

> Ne var ki, yalnızca geniş anlamda bir ihtilaf olan bu bölünme, Platon için fazlasıyla tahrik edici bir uyumsuzluk değildir, tersine yararlı bir ihtilaftır; [çünkü] güzellik bizi duyulur olanın ötesine yükseltir ve bizi hakikatin içine geri taşır. Uyum, bölünme üzerinde galip gelir çünkü güzellik, parlayan [*shine*], duyulur olan olarak özsel doğasını önceden Varlığın hakikatinde duyulurüstü olarak güvenceye almıştır (*NI*, 230).

Eğer *to on* ile *me on* arasında bir mesafe (*distance*) ve bir bölünme (*division*) varsa bu, görünmeyen bir manevrayla bütün uyumsuzluğu ortadan kaldıran ve [bölünme arasındaki mesafeyi] kapatan Platonculuğun özüyle ilgilidir. Nietzsche bu manevrayı açığa çıkarır ve uyumsuzluğun şiddetlenmesine müsaade eder.

III

Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesi ve saklı manevrasını ifşa etmesi, Platoncu *to on* ve *me on*un –yani "hakikat" ve "salt görünüş" varlık alanlarını– *değer*in perspektifsel ilişkilerine dek kökeninin izini sürme (*Rückführung*) biçimine dönüşür. Nietzsche'nin düşüncesi için belirleyici olan ilk şey, Platoncu ayrımın kökenlerini soruşturmaya karar vermesi ve ikincisi de bu soruşturmayı nasıl yürüteceğine karar vermesidir (*NI*, 539 vd.). Gerçi ikincisi metafizik gelenek tarafından Nietzsche'nin kendisinin ayırdına varamadığı biçimlerde önceden belirlenmiştir, [fakat] ilki, metafiziğin sonundan başka bir şeyi işaret etmez.

Platon için *to on*, mevcudiyet içinde varolan, devamlılık ve süreklilik gösterendir. Varlık, kalıcılıktır (*Beständigkeit*). Nietzsche için "gerçek Varlık", insan yaşamını güvenceye almak ve sürdürmek için gerekli bir kurgudur; bu [gerçek Varlık kurgusu], Oluşun (*Becoming*) akışını dondurmaya ve kaotik bir çokluğa [zorla] düzen getirmeye yönelik bir girişimdir. Böylesine bir dayatma, kalıcılığı

–aldatıcı kalıcılığı– güvenceye almak veya kalıcılığı-temin etmektir (*Bestandsicherung*). Güç istenci, idealizmin son olanaklılığını ifade eder ve Platoncu Varlık tasarımına, onun örtük manevrasını açığa çıkararak bir son verir: Nietzsche'nin güç istencine bağlı soykütüksel eleştirisi ontolojik *Beständigkeit*ı antropolojik *Bestandsicherung* olarak açığa çıkarır, yani Platoncu kalıcı(lığı temin edilmiş) Varlık alanının kurgusal fakat gerekli karakterini gözler önüne serer. Platoncu kalıcılık, metafiziğin varolanların Varlığı olarak yorumladığı *zaman* anlayışının saklı hâkimiyetine ihanet eder. Nietzsche'nin, insan varoluşuna dair kalıcılığı-temin eden perspektifin bir izdüşümü olması babında kalıcılığın maskesini düşürmesi, zamansallığın insanı ve dünyayı birleştirme yoluna dair yeni bir keşfi gerektirir. Heidegger, Nietzsche'nin varolanların Varlık içinde kalıcılıklarının-temin edilmesi olarak [ortaya koyduğu], özü itibariyle yeni olan metafizik kavrayışa atıfta bulunarak, *Varlık ve Zaman*'ın zorlayıcı sorusu bağlamında Nietzsche'nin merkezî rolünü işaret eder.

Eğer hakikatin özü *Bestandsicherung* ise, bu durumda *to on* yalnızca kalıcı ve değişmez olan olarak görülen bir şeydir. Kuşkusuz güç istenci nezdinde bu kalıcı olarak görme, Platoncu anlamda *eidos*un bir görüsü değildir. Tam tersine *Bestandsicherung*, *eidolon* veya aldatıcı imgenin hezeyanlı kavranışıdır ki, idealist düşünüm [bunu] *eidos* olarak görür. Nietzsche'nin bu anlamda –[yani] Platon'un *Devlet*'te (509 d vd.) çizdiği bölünmüş-çizgiyi tersyüz ederek– Platonculuğu baş aşağı çevirdiği söylenebilir:

Nietzsche gerçek bilgiyi (*episteme*) yalnızca imgelem (*eikasia*) olarak belirler.

Bölünmüş-çizgiyi salt görünüş alanından gerçek Varlığa doğru ilerleteceğine, Platoncu diyalektik farkında olmadan salt gölge-oyununa ve imgeye geriler; metafiziğin ayakları eidoletik *eidei*nin istikrarsız zemini üzerinde kök saldığı sürece, tepetaklak durduğu söylenebilir. İdeaların asli karakterini, aldatıcı kurgular olarak ifşa etmekle Nietzsche, Platonculuğu ters çevirir ve ayakları üzerine doğrultur.

Ya da [gerçekten öyle mi]? Belki de bölünmüş-çizgiyi ters çevirmek şöyle dursun, Nietzsche'nin en yüksek gerçekliğe, İyiye tekabül eden zihin durumunu, ki bu Platon'un hiçbir zaman açıklayamayacağı bir durumdur, perspektifsel güç istenci aracılığıyla icra edilen değer-yargıları (*Werturteile*) olarak belirlemek suretiyle,

onun ilerlemesini tamamladığını söylemek daha doğru olacaktır. Aslında Nietzsche her ikisini de yapar. O, idealların dianoetik bilgisinin ötesine, onların özsel doğalarına ilişkin bir görüye doğru ilerler. Bunlar [idealar], güç istencinin [yaptığı] ve onun aracılığıyla [yapılan] değersel tasarımlardır ve özellikle de İyi ve Kötünün bu bağlamdaki karşıtlıklarına özgü ahlaki önyargıların devamlılığını sağlayan olumsuz/tepkisel güç istencinin tasarımlarıdırlar.

Fakat Nietzsche, bu Platoncu gelişimi nasıl tamamlayabilir ya da anlama gelmek üzere onu nasıl ters çevirebilir? Nietzsche hangi bağlamda bütün bilginin yanıltıcı doğasını doğru biçimde görür? "Çünkü eğer hakikat özü itibariyle yalnızca doğruluksa, Nietzsche'nin yorumuna göre, [tam da o zaman] yanlışlık ve yanılsama olabilir" (*NI*, 548). Aslında Nietzsche'nin yorumu, metafizik açıdan kavranan, bir başka ifadeyle,

correctness [doğruluk]
adaequatio [uygunluk]
correspondentia [tekabüliyet]
homoiosis [benzerlik]

hakikatin en son dönüşümüdür, çünkü üzerinde doğru ve yanlışın belirlenebildiği ufku ortadan kaldırır. *Bestandsicherung*un [kalıcılığı-güvence altına almanın] *Bestand*ını [kalıcılığını] bilemeyiz; ne de *Sicherung*un [güvence altına alma] anlamını temellendirebiliriz. Nietzsche yaşamın, Varoluşun kaosu içinde kendisini güvenceye almak için yapılar dayatmaya ihtiyaç duyduğunu söyler. "Yaşam"ın ne anlama geldiği bir sorundur: Nietzsche [bu] sözcüğü insan, hayvan ve bitki yaşamı ve hatta bir bütün olarak Varoluş anlamında kullanır. Yaşamın kendini-koruması bağlamında "perspektifsel değerlendirme" konusu, "yaşam" bu müphemliğin etrafında salındıkça kafa karıştırıcı olarak kalır. Ne de "Oluşun kaosu" bu karışıklığı ortadan kaldırır: Nietzsche'nin hakikat üzerine beyanlarında yaşamın kaosla ilişkisi tamamen karanlık kalır. "Kaos" [sözcüğünün] metafizik bağlamında varolanların Varlığını kavranabilir kılacak son sözcük olduğu, bir bütün olarak varlık için nihai ve en aşırı adlandırma olduğu, çünkü onun uygunsuzluğunun tamamen düşünürün gerçek olanı (doğru biçimde) belirleme konusunda kendine has dikkatsizliğinden veya yetersizliğinden kaynaklanmadığı söylenebilir.

Ne *Bestand*da ne de *Sicherung*da, üzerinde insan ve dünyanın yüz yüze geldiği ufuk, tanınabilir veya düşünülebilir bir biçim alır. Ufkun ne olabileceği konusunda Nietzsche –her bir durumda büyük üslûbun kendisi için ne yaratması gerektiği açık olmadıkça– konuşamaz. Heidegger, yeni ufkun yalnızca "insan Varlığının *daha kökensel, özsel* bir *formu içinde* [*Da-sein* içinde]"[7] ortaya çıkabileceği konusunda ısrar eder.

IV

Şimdi Platon'un felsefesindeki sanat ve hakikate dair yararlı bölünmenin nasıl Nietzsche'de fazlasıyla tahrik edici bir ihtilaf haline geldiğini soran merkezî sorumuza geri dönecek bir konumdayız. Eğer Nietzsche Platoncu değer-yapıyı tersine çeviriyorsa, sanat ile hakikat ayrımı ya da dikotomisi [şu] iki yoldan biri dahilinde değişebilir:

Ya sanat ile hakikat arasındaki karşıtlığın, Platonculuk tersine çevrildiğinde bütünüyle ortadan kalkması gerekir (*NI*, 218)

> ya da Platon için sanat ile hakikat arasında dostane bir dikotomi varsa, o kadar ki sanat onun felsefi tasavvuru içine çekilir, Platonculuğun tersine çevrilmesi bu ihtilafı –bu kez "tahrik edici ihtilaf" [*erregende Zwiespalt*] olarak– en güçlü bir biçimde yeniden ortaya koyar (*NI*, 231).

Heidegger, hem Platon hem de Nietzsche için sanatın ve hakikatin, varolanların Varlığını açığa vuran olaylar olduğunu ileri sürer. "Güzellik ve hakikat her ikisi de aslında varolanların Varlığının örtüsünü kaldırmak yoluyla Varlıkla ilişkilidir" (*NI*, 231). Sanat ile hakikat arasında ister uyumlu ister şiddetli, ne türden bir dikotomi mevcut olursa olsun, her biri varolanların kendilerini var göstermelerinin yolu için bir ilişki sağlar. "Buna bağlı olarak güç istencinin özü aynı zamanda bir karşıtlık halini alan, birbirine-ait-olmayı sağlar" (*NI*, 231). Sanat ile hakikatin bu tuhaf ilişkisinin ne olabileceğini söylemek oldukça zordur, fakat Heidegger'in görüşüne göre bir şey kesindir: Nietzsche'nin duyulur dünyayı Platoncu metafiziğin küçümsemesinden kurtarma girişimi, onun yalnızca değer-şemasını ters çevirirse, Varlık (hakikat) pahasına görünüşü (sanatı) göklere çıkarırsa başarılı olamaz. Nietzsche'nin

7. *NI*, 574; *Bestand* üzerine bkz. *Varlık ve Zaman*, Bölüm 44.

değerleri yeniden değerlendirmesi, sanatın hakikatini sahiplenip hakikatin sanatını hor görürse Platoncu yapı varlığını korur. Güç istenci ilkesine göre sanatın hakikatin üstünde ve hakikatin sanatın altında durduğu konusunda ısrar etmek metafizik düşünme biçiminden kurtulmak değildir. "Bu Üst ve Alt Platonculuğun yapısal biçimini belirlediğine göre o [Nietzsche],* esas itibariyle bu yapının içinde kalır" (*NI*, 233).

Sanat istenci büyük üslûp dahilinde kendini Oluşun çokkatmanlı olanaklılıklarına, onu coşkulu yaratımla dönüştürerek açarken ve kendini yükseltirken, hakikat istenci Oluşu taşlaştırır, onu "Varlık" olarak değişmez hale getirir. Yaşam yükseltici bakış açısından sanat istenci büyük değere sahiptir. Fakat "değer" ifadesi nedeniyle Platoncu yapı –ve hatta onun gizli manevrası– ayakta kalır.

> Gerçek dünya, Oluşun dünyası olur; görünüş dünyası ise sabit ve kalıcı dünya olur. Gerçek dünya ve görünüş dünyası yerlerini, sıralarını ve biçimlerini karşılıklı değiştirirler. Fakat bu karşılıklı değişimde ve ters çevirmede bir gerçek dünya ile görünüş dünyası arasındaki tam da o *farklılık* tastamam varlığını sürdürür (*NI*, 617).

"Benzerliğin" "hakikat"ten daha değerli olduğuna bağlı kalınır. Oysa "hakikat" bir yanılsamadır, öyleyse bu adeta iki türlü yanılsama veya görünüş sorunudur. Yaşam-yükseltici bakış açısından, birinin diğerinden daha değerli olduğu iddia edilir. Bu iddianın temelsizliğini Heidegger, "metafiziksel hakikat kavrayışının en son noktası" (*NI*, 622) olarak adlandırır. Yalnızca "hakikat"in değil, aynı zamanda benzerliğin de bir kenara bırakılması gerekir; çünkü (doğruluğun) bir ölçütü olarak ilki olmadan ikincisi (doğru biçimde) saptanamaz.

O zaman geriye ne kalır? Üzerinde hakikat ve yanılsamanın birbirinden ayırt edilebileceği ufkun kaybını deneyimlemiş olmakla Nietzsche, Platonculuğun Üst ve Altını radikal biçimde ortadan kaldırmamış mıdır ve sanat ile hakikat arasındaki tahrik edici ihtilafı harekete geçirmemiş midir?

Heidegger "Sanat Olarak Güç İstenci" üzerine dersinin sonuna doğru, Nietzsche'nin basit bir biçimde *to on* ve *me on*un, *eidos* ve *eidolon*un, duyulurüstü ve duyulur olanın Üst ve Altını tersine

* Yazarın vurgusu. (ç.n.)

çevirmediğini veya en azından böyle bir tersine çevirmenin kesin olarak Platoncu düşünme biçimine yerleşmiş nihilizmi geride bırakmayacağını bildirir. Burada Nietzsche'nin "Hakiki Dünyanın Sonunda Bir Masal Oluşu" (1888) başlığı altında bulunan altı tezini alıntılar. Metafiziğin özlü mizahi tarihini nakleden bu fragmanlar, metafizikçilere bir tür ültimatom verir. Tartışmamız açısından en önemlisi son tezdir:

> 6. Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: [H]angi dünya kaldı geriye? Belki görünüş dünyası? Ama olamaz! *Hakiki dünya ile birlikte bu görünüş dünyasını da ortadan kaldırdık*!* (*SII*, 963).
> yeryüzüne,
> Varlıktan ziyade Oluşa
> öz yerine görünüşe
> "hakikat" yerine sanata

Dionysosçu bağlılığın, hakikat ve görünüşün benzerliğin aynı şey olduğu temelsiz bir bölgede sallanıp durduğunu Nietzsche oldukça iyi fark ediyor gibi görünüyor. Durum böyleyse, Nietzsche'nin sanatı göklere çıkarması ve hakikati mahkûm etmesi, tam da kaçınmaya çalıştığı Platoncu değer-yapı içinde yankılanır. "Nietzsche'nin sanatı, fizyolojik estetik aracılığıyla bedensel yaşamda temellendirme*sini* ve *nasıl* temellendirdiğini anımsadığımızda, duyulur dünyanın bir olumlamasını görürüz –onun parçalara ayrılmasını değil" (*NI*, 241). İzlenen yolun ironisi şudur: Sanatı tanımlanamaz fizyolojik nitelikler dahilinde temellendirmeye yönelik herhangi bir karar zorunlu olarak duyurüstüne yönelik bir durumu benimser: Örtük olarak "kalıcı" bir şeye başvurur.

Duyurüstü kalıcı Varlık ile duyulur var-olmayan arasındaki Platoncu bölünmenin [ve] dolayısıyla sanatın hakikate tâbi kılınmasının üstesinden nasıl gelinebilir? Nietzsche, bir kum saatinin veya bölünmüş-çizginin tersine çevrilmesinin Platonculuğu ters çevirmek için yeterli olmayacağının farkındadır.

Heidegger, Nietzsche'nin Platoncu değer-şemasını ters çevirme biçimini, "duyusallığın [*sensuousness*] ve sanat ile hakikat arasındaki tahrik edici ihtilafın yeni bir yorumu" olarak adlandırır (*NI*, 243vd.).

Nietzsche'nin görüşüne göre canlı varlıklar, kendilerinin ye-

* Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Nietzsche, *Putların Batışı*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İstanbul, 2005, s. 32. (ç.n.)

nilmeleri ve ölümleri anlamına gelen güçlerle, onları ritim ve biçime tâbi tutarak mücadele ederler. Yaratıcı coşkunluğun durmak bilmeyen güç istenci çabası, son derece başarılı bir şekilde bunu insan için gerçekleştirir. "Hakikat", istencin şartlı teslimi ve duyulur çeşitliliğin mücadele alanından kalıcılığı-temin edilmiş bir Birin güvencesine kaçış olduğuna göre, sanatçının çoklu düşman güçlerini boyunduruğuna alması, sanat ile hakikat arasında tahrik edici bir ihtilaf açar. Bu tahrik edici ihtilaf içinden Nietzsche [şunu] ileri sürer: "Varlık, hakikat yalnızca görünüştür, hatadır" (*NI*, 246).

Sanat olarak güç istenci ile hakikatin aranması olarak güç istenci arasındaki ihtilaf tam da şiddetli bir ihtilaf olduğu için Nietzsche, perspektifsel yaşam boyutunu belirsiz bırakır. O ne yapmalıdır? Sanat ile hakikat arasındaki tahrik edici ihtilafı ona gösteren boyutu "belirlemek" –en azından geleneksel metafizik düşünce açısından– ona bir temel sağlamaktır. Fakat Oluşu Varlığa dayandırma istenci, Oluşu Varlığın boyunduruğuna sokma istenci, Platoncu istençtir. İhtilafı çözmek, Platonculuğun üstesinden gelme görevini yerine getirme hakkını yitirmek anlamına gelir ve bu, Dionysos'a bir ihanet olacaktır. Bunu çözmemekse güç istenci ve değerlerin yeniden değerlendirilmesine yönelik bütün tasarının felç edici [bir] belirsizliğe terk edilmesi anlamına gelir. Heidegger, Nietzsche'nin tasarısını ilerletmenin tek yolunun, olumsuz güç istenci olarak hakikatin eleştirisinden, açığa çıkarma bağlamında hakikatin özü üzerine derin düşünmeye geçmek olduğunda ısrar eder.

> Hakikat, yani kalıcı olan olarak gerçek, kendini-olumlayan yaşamın zorunlu bir koşulu olarak kendini meşru-kılan görünüşün bir biçimidir. Ne var ki daha derin bir düşünümle şu açık hale gelir: Bütün görünüşe gelmeler ve bütün görünüşler, yalnızca eğer bir şey kendini gösteriyorsa ve belirgin hale geliyorsa olanaklıdır (*NI*, 247).

Nietzsche için hakikat, görünüşlerin sağlamlaştırılması ve birbirine bağlanmasıdır: Yaşamın perspektifinden her sağlamlaştırma/rapetme (*Festmachen*) aslında bir sabitlemedir (*Verfestigung*) (*NI*, 246-7). Nietzscheci hakikat kendi biricik hakikatine varır: (Doğruluk bağlamında) gerçeklik istenci en önemli aldatmacadır. Hakikat bir hatadır çünkü yalandır. Hakikat istenci neden yalan söyler? Çünkü hakikat çirkindir ve yaşam, gözlerinin korkunç tanıklığını kaldıramaz.

> Bir filozof, farklı bir şekilde ve farklı araçlarla iyileşir[;] örneğin nihilizmle iyileşir. Hiçbir gerçeğin olmadığına inanç, yani nihilist inanç, bir bilgi savaşçısı olarak dur durak bilmeden çirkin gerçeklerle savaşan biri için büyük bir rahatlamadır; çünkü hakikat çirkindir* (*WM*, 598).

Elbette kalıcı etkin tek sağaltım büyük üslûp içerisinde sanattır. Fakat Heidegger şuna işaret eder: Eğer hakikat çirkinse, hatta o kadar ki, bir insan ona dayanamıyor fakat ya onu Dionysosçu coşkunluk içinde yaratması gerekiyor ya da ondan metafizik alana kaçması gerekiyorsa, o zaman Oluşun bir şekilde onun çirkinliğini *ifşa etmesi* gerekir: Bütün metafizik-ahlaki paravanlara rağmen bir şekilde Nietzscheci insan kendi bilmesinden neden korkması gerektiğini bilir. Bu bilmeye yenik düşmemek için, duyulur dünyayı büyük üslûp dahilindeki sanatın yaratıcı sağaltımı içinde dönüştürür. "*Dönüşüm olarak sanat, bir görünüşün sabitlenmesi olarak hakikatten daha yaşam yükselticidir*" (*NI*, 250). Hakikat yaşamın idame ettirilmesi için gereklidir, fakat o tezahür ederken bazı önemli noktalarda [hakikat] yaşam için yıkıcı hale gelebilir. Nietzsche bu önemli birleşme noktasında durur ve sanat ile yaratıcılığı savunur; Heidegger [de] aynı noktada durur ve *Dasein*'ın ifşa olurluğu –ki bu, hakikatin özü anlamına gelir– üzerine düşünümde ısrar eder.

Fakat hakikatin özü üzerine düşünmek sanat eserine yönelik dikkat gerektirir; bu nedenle, Heidegger'in düşüncesi buradan – en azından kısmen Nietzsche ile yüz yüze gelmesinin bir sonucu olarak– sanat ile hakikat arasındaki tahrik edici ihtilafı yeniden düşünmeye çabalayacaktır.

V

Sanat üzerine olan Frankfurt derslerinin üçüncüsünü, yani "Sanat Eserinin Kökeni"nin son kısmını Heidegger "Hakikat ve Sanat" olarak adlandırır. Burada o, sanatı –özsel *poiesis* anlamında şiiri– "oluş ve hakikatin gerçekleşmesi" (*H*, 59; İngilizce Basım, 71) olarak tanımlar. Sanatla hakikatin arası nasıl açıldı –ki Heidegger onu bir "varoluş"a atfetti?

Makalesinde bulunan daha evvelki iki ifade, Heidegger'in sanat ve hakikat yorumunu biraz önce zikredilen etkili-Nietzsche yorumuyla ilişkilendirir.

---

* Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. N. Epçeli, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 392. (ç.n.)

1. *Das Sein des Seienden* [*im Werk der Kunst*] *kommt in das Ständige seines Scheinens* ("Varolanın Varlığı [sanat eserinde] kendi parlamasının devamlılığını elde eder"; *H*, 25; İngilizce Basım, 36).
2. *So wäre denn das Wesen der Kunst dieses: das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden* ("Böylece sanatın özü şu olacaktır: Varolanların hakikatinin kendisini esere yerleştirmesi"; *H*, 25; İngilizce Basım, 36).

İlk önerme önemli bir soruya davetiye çıkarır. Burada *Ständige des Scheinens* [kendi parlaması] olarak adlandırılan [şey], Platoncu İdeaların, *to on*un *Beständigkeit*iyla [kalıcılığıyla] ilişkilendirilebilir mi ve buna bağlı olarak *Beständsicherung* [kalıcılığı-güvence altına alma] olarak *Beständigkeit*a yönelik Nietzscheci eleştiriye (yukarıda Bölüm III'e bkz.) maruz kalır mı? İkincisi daha nötr bir soruya davetiye çıkarır. Sanat eserinde gerçekleşen *Setzen*in özelliği nedir?

İlkine şöyle cevap vermemiz gerekir: *Ständige* hiç de mevcudiyetin kalıcılığını belirtmez, mevcudiyetin ve yokluğun ikili karakterini ima eder. Örneğin Van Gogh'un "Çiftçi Ayakkabıları"nda görünür hale gelen çiftçinin *dünya*sının içyüzünü anlamaktır; ne var ki bu içgörü, *yeryüzü*nün egemen güç haline geldiği bir döngüyle neredeyse başlangıçtan itibaren gölgelerle kaplıdır. Resmin arka planı "belirlenmemiş bir boşluk"tur –hatta "hiç"tir. Burada tasvir edilen ayakkabıların ağzı "karanlık"tır. Bunlar kadın ayakkabılarıdır. Bunlar, –çiftçi kadının kasvetli tarlasına doğru giden adımları gibi– ağırdır. [Sanki] onları ayağına giyince ayakkabılar, saf güvenirliğin müphem alanına batıyormuş gibidir. Kısaca, resim hakkındaki her şey ayakkabıları yeryüzüne geri çağırır: Ayakkabılarınki ebedi bir hakikat değil, sayılı mevsimlerden birine bağlı bir [hakikattir].

> "Antigone"nin dünyası kayboldu
> Böylece şimdi ışıklar söndü
> Oedipus hanesi için...

tıpkı Paestum dünyası gibi. "Eserler artık oldukları eserler değildir" (*H*, 30; İngilizce Basım, 41). Sanat ticareti *objet*si [*nesneler*i] satar, çünkü eserlere bağlı değildir.

Sanat eserinin özünü göstermesinde ya da parlamasında olagelen ne varsa zamanın ânında bulunur ki, bu onun tutulduğu

anlamına gelir. Onun parıldaması, metafiziksel olarak kavranan hakikatin karşıtı olan salt benzerlik değildir, aksine sanat eseri,

> Varlık ile Oluşun
> Varlık ile Görünüşün
> birbirine yaklaştığı[8]
> bir bölgede meydana gelir.

Bu çirkin olamayabilir fakat belirli bir kaygıya neden olur.

Sanat eserinde ne türden bir *Setzen* iş başındadır? Bu, ne bir ideayı "konumlandırmak"tır ne de üstün-göksel bazı hakikatlerin kuruluşu veya ifadesidir. "Hakikat yalnızca dünya ile yeryüzünün karşıtlığı içindeki açık kılma ile gizleme arasındaki çatışma olarak mevcut hale gelir" (*H*, 51; İngilizce Basım, 62). Varlık eserde ola-*gelir*; varlığın hakikati eserin kendisinde *kurulur*. Vurgu, hareket ve mücadele üzerinedir.

Heidegger sanat ile hakikat arasındaki tahrik edici ihtilafı hakikatin ola-gelmesinin (Ereignis-Enteignis) kendisine aktarır, bu ister sanat eserinde ister düşünme işinde meydana gelsin.

O bunu *Urstreit* olarak adlandırır, [yani] kökensel çatışma (*H*, 43; İngilizce Basım, 55).

Mücadele, post-metafizikçi insanın girişebileceği türden, Varlığın [ifşa edilen (Varlığın)] kendinin hakikati bağlamında,

> geliş-gidiş
> yakınlaşma-
> mevcudiyet-yokluk

arasında olduğu gibi iki tasarı arasındaki mücadele türünden bir mücadele (büyük üslûp dahilinde sanatın coşkun yaratımı veya bir güvenli idealar alanına acizce bir kaçış) değildir.

Heidegger'in gözünde, çağdaşı Fransız yorumcular Nietzsche'nin Varlığa dair temel deneyimini (Jean Granier'in sözleriyle) *la duplicité de l'être* (varlığın iki-yüzlülüğü) olarak resmedebilirler.

---

8. Bkz. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [*Metafiziğe Giriş*], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, s. 71vd. İngilizce çevirisi için bkz. M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, İng. Çev. Ralph Manheim, Doubleday-Anchor, Garden City, N.Y., 1961, Dördüncü Bölüm, birinci ve ikinci kısım. Nietzsche'nin bu çalışmasının her tarafına yayılan etkisi en doğrudan Birinci Bölümde görülse de bütün esere sirayet eder.

Heidegger için Varlığın kendisi edebi anlamda *Moira* dolayımıyla iki-yüzlüdür; [yani] nominal-ortaçsal (*nominal-participial*) doğası bağlamında iki-yönlüdür. Dahası, onun açığa-çıkışı sonludur, ölümlülere ihtiyacıyla sınırlanmıştır. Ölümlülerin ölüm karşısında dağılmaları ve böylece öncelikle kendilerini varolanların ifşa edilişine açmalarında olduğu gibi, Varlığın açığa çıkışı özsel olarak ölümcül kaldıkça, Varlığı açık kılmak yoğunlaşan gölgeler arasında kendini bulur ve kaybeder.

Heidegger için yaşamın ağırlığının ruhu ile yaşamın olumlanması arasındaki mücadele –eğer düşünmek teşekkür etmekse, bu Nietzscheci problematiğe yabancı olamayacak olmasına rağmen– Zerdüştçü mücadele değildir; aksine bu, bütünüyle kendini-göstermenin veya açıkça göstermenin ikiyüzlülüğüdür ki, her gösteriminde ketum kalır ve bunu kendine saklar, [bu iki yüzlülük] insanın hiçbir kararının veya yasasının, hiçbir yeni yazıtlar kümesinin çözümleyemeyeceği bir iki yüzlülüktür.

> Düşünmek, ilksel çatışmanın olayını yalnızca *Gelassenheit*ı
> *olmaya-bırakmayı*
> *istememeyi*

öğrenerek, ne sanatı ne hakikati ne de bunların arasındaki ihtilafı istemeden, tersine dikkatlice hem hakikat hem de sanat içindeki açığa çıkışın ve saklanışın ister istemez üretken karşıtlığına kulak vererek karşılık verebilir. Böylesine dikkatli bir özen en azından James Joyce'un Leopold Bloom karakterince ortaya konan iki özelliği, "bir sanatçının dokunuşu"na sahip "seçkin fenomenolog" olmayı gerektirir.[9]

Putların Alacakaranlığı'nda, fenomenolojik keskinlik ve sanatsal yaratıcılık sahibi bir insan, *Gelassenheit* ve büyük üslûp içinde düşünmenin gösterimi bağlamında bir ilk ders sunar:

> *Görmeyi* öğrenmeli, *düşünmeyi* öğrenmeli, *konuşmayı* ve *yazmayı* öğrenmeli... Görmeyi öğrenmek: Gözü dinginliğe, sabra, kendine-yaklaşılmasına-izin-vermeye alıştırmak... Görmeyi öğrenmekten, benim anladığım, felsefe dışı söylemin "güçlü istenç" dediği şeydir: [B]urada asıl olan "istiyor" *olmamak*tır, kararı askıya *alabilmektir*...

9. James Joyce, *Ulysses*, Modern Library, New York, 1961, s. 343 ve 235.

Düşünmeyi öğrenmek... her biçimde dans etmek... ayaklarla, kavramlarla, sözcüklerle dans edebilmek; kalemle de dans edebilmek gerektiğini söylememe gerek var mı hâlâ...* (*SII*, 987-9).

Jig dansı işte bu.

* Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Nietzsche, *Putların Batışı*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yay., İstanbul, 2005, s. 59-61. (ç.n.)

Tarih ve Yaşamın Anlamı: Heidegger'in Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)* Üzerine Yorumu[1]

Ullrich Haase-Mark Sinclair

GİRİŞ

Indiana University Press'in *Interpretation of Nietzsche's 2nd Untimely Meditation* adıyla çevirisini çıkarmayı tasarladığı *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* başlıklı *Gesamtausgabe*'nin (*Bütün Eserler*) 46. Cildi, Heidegger'in 1938/1939 Kış döneminde resmî olarak yönettiği seminer çalışmalarının notlarına dayanır. Çok sayıda katılımcı olması nedeniyle seminerler, ders formunu alır. Bu nedenle Heidegger, *Gesamtausgabe*'nin ya da toplu eserlerinin 2. Bölümüne, derslerle ilişkili notları –ki bu notlar seminer kayıtlarını içeren 4. Bölümden ziyade ders notlarının kayıtlarını içermektedir– yerleştirir.

Heidegger, dersleri bu şekilde "düzenlemek" suretiyle bu notlara önem atfettiğini gösterir. Aslında bu notlar, 1929/1930 derslerinden (*Metafiziğin Temel Kavramları: Dünya, Sonluluk, İnziva*) sonra Heidegger'in hayvan sorunuyla ilgili en kapsamlı düşüncelerini (*GA* 29/30) ve ayrıca 1960'ların ortasında Zollikon Seminerleri'nde (*ZSEM*) yeniden ortaya çıkacak olan hafıza ve unutmanın fenomenolojik analizinin genişletilmiş bir sürümünü içerir. Heidegger'in 1936 yılının başında Nietzsche'nin düşüncesiyle ilişkisinde teşebbüs ettiği *Auseinandersetzung* (*setting-in-*

1. Ullrich Haase ve Mark Sinclair, "History and the Meaning of Life: On Heidegger's Interpretations of Nietzsche's 2nd Untimely Meditation", *Heidegger in the Twenty-First Century*, Tziovanis Georgakis ve Paul J. Ennis, Springer, 2015, s. 65-82.

opposition), "karşılaşma"nın ya da "ayırma"nın bir öğesini sunduğu için özellikle ilgi çekicidir. Kuşkusuz Heidegger, 1936-1941 yılları arasında verdiği diğer derslere dayanan *Nietzsche* (*GA* 6.1; *GA* 6.2) başlıklı eserinin iki cildine 1938 yılına ait bu derslerin hiçbir kısmını dahil etmeyi tercih etmedi. Bu, Heidegger'in bu dersleri Nietzsche'nin eseri üzerine kendi-başına duran bir düşünce olarak gördüğüne işaret eder ve Otto Pöggeler'in de söylediği gibi, Heidegger bu seminerleri, diğer Nietzsche derslerinden daha başka ve daha önceki bir temayı izlediklerine işaretle *Nietzsche* başlıklı iki ciltlik eserine dahil etmez.[2]

Heidegger'in –*Varlık ve Zaman*'da nüfuz edici bir biçimde okuduğu ve kapsamlı olarak bahsettiği– Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'sine (*Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*) geri döndüğü bu seminerler, diğer Nietzsche derslerinden daha başka ve daha evvelki temayı takip eder. Fakat 1938'deki okuma, 1927'de geliştirilen pozitif okuma ve alımlamayla tamamen ters düşer. Ne 1920'lerin pozitif alımlamasına ne de 1930'ların *Auseinandersetzung*una tümüyle ait olan bu seminerler, aslında aradan geçen on yılda Heidegger'in Nietzsche'yle bağlantısının iki momenti arasında bir köprü oluşturur. Sonuç olarak bu seminerler, Heidegger'in 1930'ların sonundaki yorumlayıcı stratejisini Nietzsche'nin düşüncesine yönelik daha önceki yaklaşımıyla ilişkilendirmemize ve göreceğimiz gibi "yıkım"ın (*Destruktion*) daha sonraki "ayırma" ya da *Auseinandersetzung* ile ilişkisiyle karakterize edilen Heidegger'in genel yöntemini anlamamıza imkân verir.[3] Daha genel olarak bu, *Varlık ve Zaman*'da işleyen metafizik tarihinin yıkımının, dönüş (*die Kehre*) aracılığıyla biçimlenen Heidegger'in geç dönemini hem içeriden hem de dışarıdan nasıl sınırladığını anlamamıza imkân verir.

Çağa Aykırı Düşünceler (2)'den itibaren dar ya da bilindik "Nietzscheci" kavramlardan ziyade tarih kavramıyla ilgilendiği için, bu şimdiki bağlamda yer alan metni irdelemek yalnızca Heidegger'in Nietzsche'yle ilgili açık yorumlarını nasıl sunduğunu değil, Heidegger'in düşüncesinin Nietzscheci zeminini de soruşturmamıza izin verecektir. Bu anlamda, Nietzsche'nin Heidegger'in

2. Otto Pöggeler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn, 2002, s. 9.

3. *Destruktion* ile *Auseinandersetzung* arasındaki ilişkiyi karşılaştırmak için özellikle bkz. *GA* 65, § 90vd.; *GA* 66, § 14vd.

erken dönemi üzerindeki etkisine yeterince işaret etmeksizin, 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Heidegger'in Nietzsche'yle bağlantısına odaklanan çok sayıdaki ikincil literatürü büyütmeyi amaçlıyoruz. *Varlık ve Zaman*'da Nietzsche'nin mevcudiyetine odaklanan bu çalışmalar, kendi düşünümlerini, Heidegger'in *magnum opus*undaki Nietzsche isminin geçtiği birkaç yerle sınırladılar ve bu nedenle Heidegger'in bu eserinde Nietzsche'nin gerçek mevcudiyetinin de üstü kapatılmış oldu.[4]

1927 ile 1938 arasında Heidegger'in Nietzsche'nin 1874 tarihli metni hakkındaki yorumu zaten önemli bir dönüşüm geçirir. Bu yazının amacı, bu dönüşümün anlamını ve meşruluğunu ortaya çıkarmak ve Heidegger'in eserini bağımsız periyotlara ayırmak değil, daha ziyade bu dönüşümün onun düşüncesinin gelişimiyle ilişkili bir mesele olduğunu göstermektir. Bu amaçla, okuduğunuz yazının ilk iki kısmı, genç Heidegger'in, genç Nietzsche'nin tarih üzerine düşüncelerini nasıl olumlu yönde alımladığını inceliyor. Bununla birlikte, üçüncü kısım, Heidegger'in 1938'deki yaklaşımının yalnızca genç Nietzsche'nin bu kısa metnindeki değil, bir bütün olarak Nietzsche'nin eserlerindeki yaşam düşüncesinin yorumuna nasıl açıldığını gösteriyor. Bu yaşam sorunu, Heidegger ve Nietzsche çalışmalarında henüz yeterince irdelenmemiş bir sorundur; 1938 seminerleri, bu sorunu irdelememize yardım ettiği ölçüde, bu seminerlerin önümüzdeki yıllarda Nietzsche-Heidegger ilişkisi hakkındaki çalışmaların biçimini belirleyeceğini iddia etmek hiç de abartılı olmayacaktır.

VARLIK VE ZAMAN'IN ARKAPLANI OLARAK NIETZSCHE'NİN TARİH SORUNU

1920'lerin başında, temel ontoloji projesinin formülasyonundan önce, Heidegger'in bir sorun olarak tarihi dile getirme ve irdeleme yönündeki erken dönem girişimlerinden biri, Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'sini bildiğini açıkça gösterir. *Dinin Fenomenolojisine Giriş* başlıklı 1920-1921 Kış dönemine ait dersin açılış kısımlarında Heidegger, "olgusal yaşam deneyiminde" (*faktischer Lebenserfahrung*) bir "çekirdek fenomen" olarak "tarihsel olan"ın

4. Bu yaklaşımın bir örneği için bkz. Jacques Taminiaux, "La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit*", *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble, 1995, s. 231-52.

(*das Historische*) doğasını açık kılmaya çalışır. Heidegger şöyle yazar:

> Tarihsel olan bugün bir yük olarak hissediliyor. Yaratma saflığımıza [*naïveté*] ket vuruyor. Tarihsel bilinç, bir gölge gibi, yeni bir yaratımdaki her girişime biteviye eşlik eder. Geçici olma bilinci, doğrudan doğruya mutlak olana arzumuzu uyandırıyor ve onu bizden alıyor. Yeni bir tinsel kültürde ısrar edildiği ölçüde, bir yük olması anlamında tarihsel bilincin kökünü kazımak gerekir ki, böylelikle tarihsel olana karşı kendini-ortaya koyma [*das Sich-behaupten*], tarihe [*die Geschichte*] karşı az ya da çok açık bir mücadele olabilsin (*GA* 60: 38).

Artan tarihsel farkındalık, çok az bir özgün yaratma gücüyle halefler ve geç gelenler olarak bizlerde isteksizliğe yol açar. Sonuç olarak yeni ve kalıcı başarılar, yeni bir tinsel kültür, tarihsel farkındalığın bu yüküne karşı bir mücadele gerektirecektir. Heidegger, sınır konumlar olarak Platonculuğun ve Spengler'in tarihselciliğinin de dahil olduğu tarihe karşı felsefi bir mücadelenin farklı olanaklı biçimlerini incelemeye devam eder ve bu, Heidegger'in Nietzsche'ye açık referansı olmadan gerçekleşir. Yine de Heidegger'in *Dinin Fenomenolojisi*'nde betimlediği tarihsel farkındalık sorunu, *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'nin ilk kısmındaki "tarih hastalığı" teşhisine işaret eder: "Uykusuzluğun, aynı şeyler üzerinde bıktırıcı tekrarın, tarih duyusunun, ister bir insan, ister bir halk ya da kültür olsun yaşayana zararlı olduğu ve sonunda onu yok ettiği bir derecesi vardır."[5] Nietzsche, tarih duyusunun bu zehirleyici derecesinin, "tarihin bir bilim olma talebi"nin[6] sonucu olarak 19. yüzyılda ortaya çıktığını öne sürer. Geçmişin bilgisinin, doğa bilimlerinin iddia ettiği türden nesnellik ve doğrulukla elde edilebileceği düşüncesine göre tarihsel bilgi, kendinde bir amaçtır. Bilmek uğruna değil, bilmenin temelinden önce gelen *yaşam* uğruna değil, kendisi için takip edilen bir şey haline gelir. Nietzsche şöyle yazar:

5. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben), Kritische Studienausgabe*, Cilt 1, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1988, s. 250. İngilizce çeviri için bkz. Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, İng. Çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 62.
6. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 271; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 77.

> Şimdi yaşam, artık geçmişin bilgisinin tek hâkimi ve efendisi değildir: Tüm sınır işaretleri yıkılmış ve bir zamanlar varolan her şey insanın üzerine üşüşüyor... Hiçbir kuşak şimdiye kadar tarihin, evrensel oluşun biliminin sergilediği gibi bitip tükenmeyen bir oyun görmemişti; kuşkusuz tarih bu oyunu, şu sloganın tehlikeli cüretiyle sergiliyor: *fiat veritas pereat vita.*[7]

Tarihin bir bilim olma talebi, yaşamlarımızla hiçbir gerçek ilişkisi olmamasına ilaveten nesnel doğruluğun değerini destekler ve bu nedenle şu özdeyişle karakterize edilebilir: *Yaşamı yok et ki hakikat üstün gelsin.*[8]

Heidegger'in 1920/1921 derslerinde tarih sorununa yaklaşımı, bu sorun yalnızca tarihsel bilginin aşırılığı olarak görüldüğü için biraz sınırlıdır. Bunun aksine *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine* adlı denemesinin ikinci kısmında Nietzsche, insanın üç bakımdan tarih bilgisine gerek duyduğunu öne sürmüştü:

> Tarih, aktif ve çaba gösteren, koruyan ve saygı duyan, özgürleşme ihtiyacındaki acı çeken olarak insana aittir. Bu üç ilişkiye üç tarih yöntemi denk düşer. Ayrım şöyle yapılabilir: Anıtsal, antikacı ve eleştirel yöntem.[9]

İnsan eylemek veya "yaratmak", saygı duymak ve geçmişten özgürleşebilmek için tarihe gerek duyar. Bunların her biri, Nietzsche'nin ayrıntılı olarak göstermeye devam edeceği gibi, yararları ve sakıncalarıyla birlikte tarih araştırmasının bir yöntemini, biçimini yaratır: (1) Anıtsal tarih, geleceğin büyük başarıları için modeller sağlar ve büyüklüğün yalnızca geçmişe değil, tarihsel olayların düpedüz tahrifatına da ait olduğu inancıyla yozlaşabilir. (2) Antikacı tarih, bir geleneğe bağlı hissetmeyi olanaklı kılarken mevcut andaki yaratıcı yeniliğin anlaşılıp idrak edilmesini gizleyebilir ve aynı zamanda şimdiye açıkça delalet etmesinde mevcut olana odaklanarak geçmişi tahrif edebilir. (3) Eleştirel tarih, şimdiki zamanda özgürleşme ihtiyacımızı ifade eder ve kendisini

7. *A.g.e.*, s. 272; *a.g.e.*, s. 78.
8. Heidegger'in 1920-1921 yıllarında verdiği derslerde Nietzsche'nin kabul edilmemiş mevcudiyeti hakkında ayrıca bkz. Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York, 2003, s. 121.
9. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 258; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 67.

geçmişten uzaklaştırarak onu hükme bağlar. Yine de bu mesafe aşırılığa ulaştığında bir yabancılaşma formu olabilir. Nietzsche'nin de açıklık getirdiği gibi bu sorun, eleştirel tarihin perspektifinden her şeyin yıkıma değer görülmesine dayanır.

O halde, tarihin bir bilim olma talebiyle belirlenmediği bu üç tarih biçiminin olanaklı uyumu ya da birliği vardır. Fakat bu talep, basitçe bu üç tarih biçimine dışsal değildir; zira bir biçimin diğerleri üzerindeki üstünlüğünden türemez. Kant, çağımızın eleştiri çağı olduğunu söylemişti ve Nietzsche nihayetinde bu çağın gelişinde vuku bulanın, "eleştirel tarih"in, "anıtsal tarih" ve "antikacı tarih"e ağır basması olduğunu öne sürer; tarihin üç formu arasındaki bu oransızlık, daha sonraları daha tanıdık bir sözcükle –nihilizm– adlandırılacak olan "tarihsel hastalığa" dayanır. Şu hâlde "bilim", nihilizme yönelen tarihin bağımsız bir yöntemi değildir. Aksine Nietzsche, bilimlerin tam anlamıyla tarihsel bir fenomen olduklarını gösterir. Bu, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'na yazdığı ikinci "Önsöz"de ifade ettiği ve Heidegger'in teknoloji eleştirisinde iddia edeceği gibi, "'bilim sorunu'nun bilimin sınırları içinde kabul göremeyeceği"[10] anlamına gelir.

Çağa Aykırı Düşünceler (2)'de kendi düşüncesinin olanağını belirleyen yalnızca Nietzsche değildir. Nietzsche'den sonra Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin bu periyodunda ortaya çıkan bilim ve tarih sorularını, geleceğin felsefesinin ölçüsü olarak ele alır. Bu anlamda *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'nin bir yorumu, Heidegger'in 1920'lere ve buna müteakip 1930'lara ait metinlerindeki –*Nietzsche I & Nietzsche II* (*GA* 6.1 & 6.2), *Contributions to Philosophy* (*From Enowning*) (*GA* 65) ve *Meditation* (*GA* 66)– düşüncesini anlamaya dair herhangi bir teşebbüste bir ölçüt olarak hizmet edebilir.

Çağa Aykırı Düşünceler (2)'nin *Varlık ve Zaman* için temel önemini kavrarsak, kendimizi *Varlık ve Zaman*'da Nietzsche'den açıkça bahsedilen birkaç yerle sınırlandırmamış oluruz. Buna karşılık bir bütün olarak *Varlık ve Zaman*'ın yöntemine ve motivasyonuna bakmamız gerekiyor. Literatürde şu hususlar kabul edilmiştir: (1) *Varlık ve Zaman*, Nietzsche'nin hiçbir hakikatin olmadığı, yalnızca yorumların ve yorumların yorumlarının olduğu özdeyişi üzerine bir düşünmeye dayanır; (2) Heidegger'in iddiasına göre, Ebedi Hakikat düşüncesinin Hıristiyan teolojisinin felsefi düşüncedeki

10. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, İng. Çev. Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 5.

son kalıntısı oluşu (*SZ*, s. 229) Nietzsche'den kaynaklanır; (3) Otantiklik ve sebat mefhumları, "kişinin olduğu kişi olması"na yönelik etik buyruğa borçludurlar. Fakat 1920'lerdeki Heidegger için Nietzsche'nin düşüncesinin önemini kavramak amacıyla *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de gelişen tarih düşüncesine bakmamız gerekiyor. Bunun için Nietzsche'nin tarih anlayışını, esasen tarihsel felsefenin diğer formlarından ayırmak gerekir. İşte burada bunu yapmaya çalışıyoruz. Fakat bunu, Heidegger ve Nietzsche'nin yaklaşımını Hegel ve Spengler'inkinden ayırmak suretiyle şematik bir biçimde yapıyoruz.

Bu dört tarih (*geschichtliche*) düşünüründe şimdiki zaman, yalnızca tarihsel zeminde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu dört düşünür, her türlü pozitivizmi reddeder. Yine de Hegel'de tarihin sonunun, başlangıcın hakikatinde ortaya çıktığı, oysa Nietzsche'de sonun hakikatinin yalnızca kendi başlangıcına geri götürülerek açık hale geleceği söylenebilir. Başka bir ifadeyle, hem Nietzsche hem de Heidegger, zamanımızı "başlangıç"tan "uzaklaşma" ve kaynağını ondan alma şeklinde anlamaya çalışırlar. Başlangıca geri dönüş, Heidegger'in de tekrarlayacağı, Alman felsefesinin büyüklüğünün bizi Grek toprağına ne kadar geri götüreceğiyle ölçülebileceğine yönelik Nietzsche'nin iddiasını harekete geçirir.[11] Kısa yoldan ifade etmek gerekirse: Hegel'in felsefe tarihi ve tarih felsefesi düşüncesinde teleolojik olan şey, Nietzsche'de *amor fati*, Heidegger'de *Geschehen* yerine *Geschick* olur.

Fakat tarih düşüncesindeki bu dönüşümü anlamak için hem Hegel hem de Spengler'in fikirlerinden ayrılan Nietzsche'nin düşüncesindeki başka bir gelişimin altını çizmemiz gerek. Heidegger'in "teknolojinin özü, hiçbir şekilde teknolojik değildir" derken ve Nietzsche'nin de "kültür sorunu, kültürün sınırları dahilinde kabul edilemez" derken kastettikleri şeyi esasen bir tarih düşüncesi üzerinden sorgulayabiliriz. Spenglerci kültür düşüncesi, fenomenlerin altında yatan ve felsefi düşüncenin gelişimini kapsayan bireysel bir töz olarak tasavvur edilmesi bakımından Leibnizci monad düşüncesine yakınken, Hegel'in "Minervanın Baykuşu alacakaranlık çöktüğünde uçar" beyanında, Nietzsche ve hatta daha fazla Heidegger'in düşüncesinde felsefe, Avrupa tarihiyle eşanlamlıdır.

11. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, 1884-1885*, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Cilt 11, Walter de Gruyter, Berlin, 1988, s. 679.

Nietzsche'nin, dünya tarihini, yazarının filozof olduğu bir tiyatro oyununa benzetmesinden daha güçlü, her şeye kadir bir felsefe düşüncesi imgesi yoktur.[12] Nitekim *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de, Bilme istencinin kendisine karşı dönmek zorunda oluşuna dair talep,[13] olan her şeyde bilgimizin sonsuz öneminin[14] kabul edilmesi sonucunu doğurur. Felsefenin bu tür bir üstünlüğü ya da en azından Heidegger'in "düşünme" dediği şey olmaksızın, "Varlığın anlamı sorusu" ve daha sonra "Varlık tarihi sorusu" dediği şey olmaksızın anlam da sonuç olarak olmayacaktır. Yalnızca bu tür bir düşünme, kendileri üzerine "düşünmeyen" bilimlere karşı tarihsel bir güç olarak anlaşılabilir.

Heidegger'e göre –1930'da öne sürdüğü gibi– Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler ve Leopold Ziegler'in sundukları ikincil izahlara karşıt olarak Nietzsche'nin tarih yaklaşımının özgünlüğü, *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Dionysosçu ve Apolloncu olan arasındaki farkın temel izahına dayalıdır.[15] *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de bu fark, "tarihsel olmayan bir güç" olarak yaşam ile her birinin diğerine uyum sağladığı üç tarih biçiminin derinlemesine bütünleştiği bir *Gestalt* düşüncesi arasındaki farkta yeniden ortaya çıkar. Bu tür bir "ideal" tarihsel varoluş biçiminde, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan bir ifadeyi alıntılarsak "tarihin sesiyle konuşan yaşamdır ve yaşamın sesiyle konuşan da tarihtir."[16] Buradan da anlaşılacağı gibi, bu üç tarih biçimi arasındaki dengeye ya da her

12. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Cilt 3, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, § 301, 539. İngilizce çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, s. 241vd.

13. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 302.

14. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Cilt 9, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, s. 494.

15. Bkz. *GA* 29/30, s. 105vd.; ayrıca bkz. Marion Heinz, "'Schaffen.' Die Revolution von Philosophie. Zu Heideggers Nietzsche-Interpretation (1936/37)", *Heidegger Jahrbuch* 2, 2005, s. 174-92. Heinz, Heidegger için Nietzsche'nin eserinin tüm çağdaş felsefe yapışın ölçütü olduğunu açıklıkla görür; fakat denemesinin sınırlılığından ötürü Nietzsche'nin eserinin *Varlık ve Zaman*'ı kavrayışımız için ne anlama geleceğini açıkça gündeme getirmez.

16. Nietzsche şöyle yazar: "Böylelikle Apolloncu olan ile Dionysosçu olan arasındaki zor ilişki, aslında tragedyada iki Tanrı arasındaki kardeşlik bağıyla simgelenebilir: Dionysos, Apollon'un dilini konuşur fakat Apollon nihayetinde Dionysos'un dilini konuşur." Bkz. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, § 21, 104.

birinin doğru uyumuna hesaplayıcı düşünceyle ulaşılamaz ya da bu denge ve uyum, söz konusu düşüncede bulunamaz. Bu, *ego cogito*nun nesnesi de olamaz. Bir öznenin iradi yapıp etmelerine dayanmayan bu denge, daha çok tarihsel yazgının bir işlevidir. Bu bağlamda bir yazgı fikrine başvurmak, unutmanın gerekliliğinden türetilmesi noktasında hakikati düşünmektir. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'den istifade ettiği belki de en temel düşünce, *ἀ-λήθεια* (*a-lêtheia*) olarak hakikat düşüncesidir.

VARLIK VE ZAMAN'DA *ÇAĞA AYKIRI DÜŞÜNCELER (2)*

Ontoloji tarihini tahrip etme görevinin taslağını çizdiği *Varlık ve Zaman*'ın 6. kısmında Heidegger, *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de Nietzsche'nin felsefenin tarihle ilişkisi üzerinden teşhis ettiği "tarih hastalığı"na döner. Dasein –Heidegger'in gerçekte çağdaş filozofları hedef alırken yazdığı gibi– tarihle otantik bir ilişkiden öylesine yabancılaşmıştır ki,

> kendi ilgisini, en egzotik ve yabancı kültürlerin felsefi faaliyetlerindeki olanaklı tür, yönelim ve bakış açısı çeşitliliğiyle sınırlar ve bu ilgiyle Dasein, hiçbir zemine dayanmıyor oluşunu gizlemeye çalışır. Sonuç olarak tüm tarihbilimsel ilgisine ve dilbilimsel açıdan "nesnel" bir Yoruma şevk duymasına karşın geçmişe pozitif bir tutumla dönebileceği ve onu kendisi için üretken hale getirebileceği en temel koşulları artık anlayamaz duruma gelir (*SZ*, s. 21).

Çağdaş düşünce ve felsefe tarihçilerinin gerçekte "hiçbir zemine dayanmıyor" oldukları iddiası, onların burada ve şimdi bizim için felsefenin anlamı ve olanağıyla hiçbir gerçek ilgilerinin olmadığı noktasında geçmişle meşgul olduklarının bir ifadesi olarak ele alınamaz. "Hiçbir zemine dayanmama", daha çok ontolojik anlamda anlaşılmalıdır: Tarihsel nesnellik düşüncesi, tarihsel çalışmaların nesnesi olarak tarihin akışının tarih-dışı bir bakıştan önce tanzim edilmiş bir nesne olduğunu varsayar. Başka bir ifadeyle, nesnel tarih düşüncesi, düşündüğü kadarıyla insanın tarihten bağımsız, zaman-dışı ya da Nietzsche'nin ifade ettiği gibi "ebedi öznellik-dışı"[17] olduğunu varsayar. Bu varsayıma göre, tarihçinin gerçekte

17. Heidegger sonsuz "öznellik"ten söz edecektir, fakat asıl nokta, başka bir ifadeyle insana uygun tarih-dışı fikrinin eleştirisi, insana uygun öz-temellendirme ilkesi, özünde aynı kalır.

ve zorunlu olarak kendine ait dayanacak tarihsel bir zemini yoktur. Fakat aslında Nietzsche'nin metnini okurken nesnel tarih çalışmasını izlemenin tarihsel-olmayan bir insan kavramını varsaydığını, zira ikincisinin zaten aynı ölçüde ilkiyle koşullandığını söylemek yeterli değildir. Kendisini edimlerde ve günümüz "kültür"ünde gerçekleştiremeyen tarih bilgisi, "modern insanın kendine özgü bir 'içsellik' olarak tuhaf bir kibirle tasvir ettiği belirli bir kaotik iç dünyada saklı kalır."[18] Böylece tarih aşırılığı, "dıştan" "içe" kartezyen bir bölünmeye yol açar, fakat bu bölünme yalnızca yararsız tarih bilgisini izlemeyi güçlendirir. Fakat daha temel bir aşamada iç ile dış arasındaki bu bölünme, Nietzsche'nin olduğu kadar Hegel'in de eleştiriye tâbi tuttuğu (Roma) "kültür"e aittir.[19]

Kuşkusuz modern tarihçi, çağın belirli bir erdemi olarak fazla-tarihsel bir bakış açısını açıkça talep edebilir. Bir sona, zamansız hakikate ulaştığımız için felsefe tarihine dönüp bakabileceğimiz ve onu ilginç olmakla birlikte bir hatalar zinciri olarak yargılayabileceğimiz öne sürülebilir. Yine de Nietzsche, metninin bütün bir kısmını bu iddiayla ilgili Hıristiyan teolojisinin saflığına, soyutlamalarına ve kalıntılarına açıklık getirmeye ayırır.[20] Kuşkusuz Heidegger, ebedi hakikatler ve tarih-dışı özneyle ilgili düşüncelerin felsefede Hıristiyan teolojisinin son izleri olduğunu yazarken, *Varlık ve Zaman*'ın 44. kısmında Nietzsche'nin kaygılarını yankılar.[21]

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın 6. kısmındaki yorumları *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'ye geri döner; fakat bu geri dönüş, çok daha sonra, hem Nietzsche'nin metnini hem de bizi olumlu bir tutumla geçmişe yöneltebilecek ve onu kendimiz için yaratıcı kılacak koşulları açıkça irdelediği zamansallık (*Zeitlichkeit*) ve tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) ile ilgili ikinci ayrımın beşinci bölümünde yer alır. Bu bölümün (§ 72, § 77) 76. kısmı, *Geschichtlichkeit*, tarihsel varlık ya da Dasein'ın "tarihselliği"nde *Historie*nin –tarihyazıcılığı, yani tarih çalışmasının– varoluşsal kökeni ya da oluşumuyla ilgilidir. Dasein, kendi özünde zaten hep *geschichtlich* ya da tarihsel olması nedeniyle ve olduğu ölçüde tarih üzerine çalışabilir: "Tarihin

18. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 272; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 78.
19. Nietzsche'nin eleştirisine Hegelci arka plan için özellikle "Kendine Yabancılaşan Tin: Kültür" başlıklı kısımla krş. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, s. 294-328.
20. Bilhassa bkz. Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'nin 5. kısmı.
21. Bkz. *SZ*, s. 229.

tarihbilimsel temalaştırılması, genel itibariyle ancak 'geçmiş'in her bir durumda açığa çıkarılması koşuluyla" (*SZ*, s. 393)– benim geçmişin kendisine ulaşmam ve onu anlamam koşuluyla olanaklıdır. Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'da önceki zamansallık analizine göre geçmiş –en azından otantik olarak bakıldığında– insanın kendisinin ötesinde varlığının geleceğe uzanan bir işlevidir. Böylece geçmiş, bir ölüm mahzeni, değişmez bir zorunluluk olarak değil, şimdi ve geleceğin olanağının kaynağı olarak yaşanır.

Heidegger'in tarihbiliminin zemini olarak önerdiği işte bu zamansallık ya da tarihselliktir. Bu, *Varlık ve Zaman*'ın zamansallık ve tarihselliği belirli bir tarihbilimi formunun olanaklılığının koşullarına indirgemeye çalıştığı anlamına gelmez. Aksine, Heidegger'in de ifade ettiği gibi, "tarihbilimi düşüncesi, ontolojik olarak Dasein'ın tarihselliği" bakımından tasarlanmalıdır (*SZ*, s. 393). Heidegger bu düşünceyi genişleterek *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'ye döner:

Tarihbiliminin genel itibariyle "kişinin yaşamı açısından" "yararı" ya da "sakıncası" olabilmesinin olanağı, onun kendi Varlığının köklerinde tarihsel olmasına ve bu nedenle olgusal bakımdan varolma olarak otantik ya da gayriotantik tarihsellik hususunda peşinen bir karar vermiş olmasına dayanır (*SZ*, s. 396).

> Tarihbiliminin, Dasein için, onun kendi tarihselliğiyle otantik olarak ilgilendiği ya da ilgilenmediği ölçüde yararı ya da sakıncası olabilir. Başka bir ifadeyle, eğer tarih araştırması yürütmenin farklı yolları varsa, bu yollar, Dasein'ın farklı varoluşsal olanaklarıdır ve zaman ve tarihin hareketine doğası gereği bağlı olduğu bir varolan olarak varolabilmesinin farklı yollarının ifadesidirler.

Heidegger, Nietzsche'nin "tarihbiliminin yaşam için 'yararı' ve 'sakıncası'na ilişkin özsel olanın ne olduğunu söylediğini ve onu kesin surette ve nüfuz edici bir biçimde" ifade ettiğini öne sürer (*SZ*, s. 396). Şimdi Jacques Taminiaux'un *Varlık ve Zaman*'da geleneğin kanonik filozoflarına yönelik başka okumalara istinaden işaret ettiği gibi, bu aslında büyük bir övgüdür: Heidegger, Nietzsche'nin nesnel bir bilim olarak tarihbilimi eleştirisinin ve yaşamla ilişkisinde tarihbilimine yönelik daha genel değerlendirmesinin temel kavrayışlar içerdiğini söyler görünür.[22] Fakat bu pozitif görüşü,

22. Taminiaux, "La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit*", s. 243.

daha eleştirel olan görüş takip eder: Nietzsche, "üç tür tarihbilimi ayırt eder: Anıtsal, antikacı ve eleştirel –fakat bu üçlü ayrımın neden gerekli olduğunu ve onların birliğinin temelini açık bir biçimde ifade etmez (*SZ*, s. 396).

Heidegger için Nietzsche'nin bu üç tarih formunun yararları ve sakıncalarıyla ilgili analizi büyük öneme sahiptir, fakat Heidegger yine de Nietzsche'nin bu tarih türlerinin gerekliliğine ve onların birliğine işaret etmediğini iddia eder. Heidegger niçin bu üç türün ve yalnızca bu üç türün olduğu konusunda bizi sorgulamaya teşvik etmektedir? İnsan niçin yalnızca Nietzsche'nin tasvir ettiği bu üç türdeki tarihe gereksinim duyar? Nietzsche'nin bu üçlüsünün –onu saf teorik bir yapı olmaktan ziyade bir yorumlayıcı olarak orta koyar[23]– ontik bir disiplin olarak tarihle ilgili 19. yüzyılın pratiklerinin ve tartışmalarının etkili olduğu öne sürülmüştür. Örneğin eleştirel ve antikacı tarih arasındaki ayrımın izleri, *Wortphilologie* ve *Sachphilologie* başlıklarının karşısında yer alan 19. yüzyılın *Altertumswissenschaft* okullarına kadar takip edilebilir. Nietzsche'nin anıtsal tarih türünün sakıncaları hakkındaki açıklamasının, "yeni bir Alman ulusal devleti için kurucu tarihsel mitlerin tesisi"ne yönelik olumsuz tepkisinin bir ifadesi olduğu bile öne sürülmüştür.[24]

Nietzsche'nin üçlüsü, kendi zamanının tarihbiliminin etkisi altındadır –bu etkinin doğasıyla ilgili fikirler farklı olsa da. Yine de Heidegger, bu üçlünün, Nietzsche'nin nihayetinde sistematik bir incelemeden ziyade kısa bir denemede açık kılmadığı daha derin ve daha felsefi bir kökene sahip olduğunu göstermeyi amaçlar: "Tarihbiliminin üçlü karakteri", "Dasein'ın tarihselliği"nde –*vorgezeichnet*tir– Macquarrie ve Robinson'da olduğu gibi canlandırılır ve ima edilir (*SZ*, s. 396). Canlandırma ya da ima etme düşüncesi önemlidir ve Heidegger'in Nietzsche'nin tarih formlarının Dasein'ın tarihselliğine dayandığını söylemediğine, onların yalnızca olanaklı birliğini ifade ettiğine işaret etmeliyiz. Başka bir deyişle mesele, Nietzsche'nin üçlüsünün tarihbiliminin anlamının

23. Anthony Jensen, "Geschichte or Historie? Nietzsche's 2nd *Untimely Meditation* in the Context of 19th Century Philological Studies", *Nietzsche on Time and History*, Yay. Haz. Manuel Dries, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, s. 214.
24. Bkz. Christian J. Emden, "Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second *Untimely Meditation*", *Modern Intellectual History* 3, Sayı 3, 2006, s. 1-31.

ve olanağının bir analizi olarak kavradığı şeyin olgusal olarak somut birliği olduğunu göstermeyi amaçlar (*SZ*, s. 396). *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de detaylandırıldığı gibi yaşam, kendi amaçları, enerjileri ve gereksinimlerine uygun olarak geçmişin belirli bir türden bilgisini, anıtsal olanın formunda şimdiyi, antikacı olanın şimdisini, eleştirel tarihin şimdisini gerektirir.[25] Bunun aksine, Heidegger için otantik tarihbilimi, sanki bir tarih türünü tercih etmek o tarih türüne ve onun gerekliliklerine bağlıymış gibi üç tarih türünden birine göre gerçekleşmez. Bunun yerine *bir ve aynı zamanda* üçü de olmak zorundadır. Otantik tarihbilimi, geleceğin olanaklarının kaynağı olarak geçmişin büyük eylemlerinin yorumu olduğu ölçüde anıtsaldır. Fakat bu tekrar, ilk elde geçmişi hürmetkâr bir biçimde korur ve bu nedenle antikacıdır ve bu anıtsal-antikacı tarihbilimi, şimdinin bir eleştirisini sağladığı ve "kendisini 'bugün'ün düşmüş kamusallığından ayırmanın bir yolu olduğu ölçüde eleştireldir" (*SZ*, s. 397).

Nietzsche'nin tarihbiliminin görünüşte birbirinden ayrılmaz üç farklı türü olarak analizini yaptığı şey, –yani tüm tarih türleri– otantik tarihbiliminin gerçekleştiği zorunlu ve otantik formu bir arada inşa eder. Otantik tarihbilimi bu birlikten oluşur, çünkü Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da gösterdiği gibi Dasein, "mevcudiyet [*Gegenwart*] olarak gelecek ile olmakta-olanın [*Gewesenheit*] birliği noktası"nda zamansal ve tarihsel olarak var olur (*SZ*, s. 397). Tarih türlerinin her üçü de zamansallığın ekstazlarının (*ecstases*) birine denk düşer. Bugünün perspektifinden geçmişi soruşturduğumuzda belirli anlamda anıtsal olan geleceği, antikacı olan geçmişi, eleştirel olan da şimdiyi ayrıcalıklı kılar. Kuşkusuz Nietzsche, tarih türlerinin zamanın belirli halleriyle ilişkisini az çok görmüştü; Jacques Taminiaux'nun da öne sürdüğü gibi, Nietzsche'nin üç tarihbilimi türünü dayandırdığı gerekliliklerin –çabalama, koruma ve özgürleşme– zamanın üç yönüne ve ânına denk geldiği anlaşılabilir.[26] Ne var ki Nietzsche'nin açıkça kavrayamadığı şey, zamanın bu "anlar"ının gerçekte zamansallığın ekstazları olduğu, bu ekstazların karşılıklı olarak birbirlerine dahil oldukları ve –en azından otantik bir biçimde yaşandığında– birbirlerinden bağımsız olarak var olamayacaklarıdır.

25. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 271; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 77.
26. Taminiaux, "La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit*", s. 247.

Nietzsche'nin üç tarihbilimi türü, Dasein'ın zamansallığı ve tarihselliğine işaret eder, fakat yine de bunları kavramamıza açık bir biçimde imkân vermez. Ayrıca Nietzsche'nin bunu ne ölçüde göremediği ve bu nedenle kaba bir zaman kavrayışı içinde sıkışıp kaldığı sorgulanmaya açıktır. Nietzsche'nin tarihte, tarihçinin hermeneutik örneklemesini kabul etmiş olmakla birlikte 19. yüzyıla ait tarihbilimsel nesnellik idealinin ontolojik varsayımlarını eleştirisi, Heidegger'in kendi fundamental ontolojisinde gerçekleştirdiği çizgisel, kaba zaman anlayışını tahrip edişini anıştırması şeklinde anlaşılabilir. Heidegger bu doğrultuda düşünmemizi, Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de *Varlık ve Zaman*'ın ontolojik öncüsünü görmemizi ister.[27] Heidegger'in şaşırtıcı bir biçimde işaret ettiği gibi, "Nietzsche'nin *Düşünceler*'inin başlangıcı, söylendiğinden daha fazlasını anladığını varsaymamıza imkân verir" (*SZ*, s. 396). "Nietzsche"nin metninin başlangıcı, bu metnin ikinci kısmında insanın üç gereksinimine ilişkin tasvirini içerecek şekilde anlaşılabilir; fakat metnin ilk paragraflarında hayvan ile insan karşılaştırmasına daha doğrudan işaret edilir. Bir sınır durumu olarak belirlendiğinde hayvan –bu durumda, bir inek– daimi bir unutma durumunda var olur. İnsan sonsuzca geçmişle yüklüyken, hayvan tarihdışı, tarihsel olmayan bir biçimde yaşar ve "ânın içinde soğrulur."[28] Heidegger'in de söylediği gibi, insan ile hayvan karşılaştırmasında basitçe ânın içinde soğrulmayan bir insan kavrayışının ve geçmişin açık kavranışının en geniş anlamında, tarihbilimine ve hatırlamaya dair herhangi bir sorudan önce gelen bir kavrayışın olanağı yatar. Nietzsche'nin bu metninde asla yeterince açıklık getirmediği itibari yaşam düşüncesinde belki de Dasein ontolojisinin olanağı saklıdır.

GA (GESAMTAUSGABE) 46: NEGATİF TEKRAR

Heidegger'in düşüncesinde *Dönüş*, hem zamansal olarak birbiriyle ilişkili hem de felsefi metodolojinin birbirine bağlı iki

27. Alain Boutot, *GA* 46'nın Fransızca çevirisine "Giriş" yazısında şuna işaret eder: "tout se passe donc comme si Nietzsche avait en quelque sorte entrevu, dans sa *Considération*, le phénomène de la temporalisation." Bkz. Martin Heidegger, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, Fr. Çev. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2009, s. 9-10.

28. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 249; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 61.

unsurunu içerir: Bunlardan biri geriye bakar ve eleştireldir, diğeri ileriye bakar ve yaratıcıdır. Böylelikle bu iki unsur, Nietzsche'nin metninde, eleştirel tarih türünün anıtsal tarih türüyle ilişkisinde olduğu gibi birbiriyle ilişkilidir. Heidegger bu bağlamda şöyle yazar:

> *Varlık ve Zaman*'da "yıkım" olarak sunulan şey, tahrip olarak sökmek değil, fundamental metafizik konumu ortaya çıkaran bir bakışla *arındırma* anlamına gelir. Fakat bütün her şey... yalnızca bir başlangıçtır (*GA* 65: 221).

Çağa Aykırı Düşünceler (2) ve bu dönemin öteki metinlerinde –özellikle *Tragedyanın Doğuşu* ve "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine"de[29]– Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci olarak daha sonraki varlık yorumunun köklerinde yatan felsefesinin asıl temasını ve amacını keşfeder: "Bilime sanatın perspektifinden, sanata da yaşamın perspektifinden bakmak."[30] Bu soykütüksel perspektiften Nietzsche, ahlakın köklerinin ortaya çıkarılmasıyla birlikte gücünü yitireceğini söyler. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, bilimsel dünya resminin soykütüksel köklerinin yorum sanatında olduğunu göstermeye ve bu sanatı ortalama hergünkülük yaşamın perspektifinden anlamaya çalıştığı benzer bir proje buluruz. Yine de Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da "yaşam" fikrini tereddütle ele alır. Bunun nedeni, *Nietzsche'nin Çağa Aykırı Düşünceler (2)'sinin Yorumu*'nda (*GA* 46) ifade ettiği gibi, bu yaşam fikrinin, insan varoluşuna yönelik anlayışımızı spesifik olmayan, belirsiz bir hayvanlık fikriyle karşılaştırmak suretiyle sınırlayacak olmasıdır.

Metafiziğin kendi yıkımını amaçlamasıyla birlikte onun bir tekrarı olarak *Varlık ve Zaman*, dünya anlayışımızı, Varlığın tarihsel zeminine geri dönmek suretiyle temellendirmeye çalışır. Ayrıca 1930'lu yılların çalışması –*Auseinandersetzung* yalnızca Nietzsche'yle değil, diğer filozoflarla ve nihayet felsefenin kendisiyle ilgilidir– bu geçmişi aşma olanağını soruşturur. Sonuç olarak Heidegger'in *GA* 46'da *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'ye yönelttiği temel soru, Nietzsche'nin yaşam kavrayışının bu aşmaya olanak tanıyıp tanımadığıdır. *Varlık ve Zaman*'da ve daha sonra *GA* 46'da Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesine yönelik değerlendirme-

29. Bkz. Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, s. 139-53.
30. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 14.

leri, Reiner Schürmann'ın retrospektif ve geçişken kavramlarının farklılaşmasına göre betimlenebilecek bir biçimde farklıdır.[31] Nihayetinde soru şu şekilde formüle edilebilir: "Yaşam", Nietzsche'nin bahsettiği "yarı hayvan, yarı kutsal" ve tuhaf melez olarak insanın özünde metafizik kavranışını anlamamıza imkân veren retrospektif bir kavramdan daha fazlası olabilir mi?

Heidegger'in bu soruyla tam olarak aradığı şey neydi? İnsanın mevcut tarihsel durumunu aşmak ve –Heidegger'in 1930'lu yıllardan itibaren "der Einsprung in das Dasein" dediği– Dasein'a sıçramaktan başka bir şey değildir.[32] Bununla birlikte, insanın aşılmasının aynı zamanda ve eşit ölçüde Nietzsche'nin de hedefi olduğu kuşku götürmezdir. Nietzsche, Aynının Ebedi Dönüşü'nden "hem hayvanla hem de üstinsanla ilgili tarihsel bir karar" olarak söz ederken, hayvanlık ve insanlık kavramları arasındaki yorumlayıcı bağları ayırmaya çalışır. Üstinsan artık Platon'dan bu yana son 2400 yıldır insanı nitelendiren bu tuhaf melez varoluş olmayacaktır. Fakat eğer durum buysa, yaşam kavramıyla ne yapabiliriz? Nietzsche'nin üstinsan, Heidegger'in Dasein olarak adlandırdığı, insanın ötesindeki bu "yaşam" mefhumuna ayak uydurabilir miyiz, –yani hayvanlık kavramından tümüyle bağımsız olarak varlığımızın bir yorumuna ulaşabilir miyiz?

Bu soru, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'ye yaklaşımının ötesine geçer, fakat onun daha önceki Nietzsche okumasının ana unsurları yine de varlığını sürdürür: Bu üç formun *zorunlu olarak* zamansallıktan türeyip türemediği sorusu Nietzsche'nin açık bırakmış olduğu bir soru olsa da, Heidegger yine de Nietzsche'nin üçlü tarih kavrayışının Dasein'ın zamansallığından, *Geschichlichkeit*ından (tarihselliğinden) türediğini olumlar (*GA* 46: 92). Yukarıda da belirtildiği gibi Heidegger'i bu üç formun Dasein'ın tarihselliğinde anıştırıldığını –temellendirilmesini değil– ileri sürmeye yönelten de bu sorundur. Fakat şimdi Heidegger, Nietzsche'nin bizatihi tarihselliği ya da *Geschicktlichkeit*ı yeterince kavrayamadığını vurgulamaya çalışır. "Tarihsel olmayan güç" olarak yaşam fikri, *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de anlaşılmaz kalır ve bu, Nietzsche'nin neden *Geschichte* ve *Historie* kavramlarını esasen ayıramadığını açıklayabilir (*GA* 46: 100). Buna dayanarak

31. Bkz. Rainer Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Seuil, Paris, 1982, s. 222vd.
32. Heidegger'in 1930'ların sonundaki çalışmalarında yer alan pek çok pasajla krş. *GA* 65, § 91, s. 184.

ve *Auseinandersetzung* bağlamında Heidegger şimdi Nietzsche'yi bir bütün olarak düşüncesine uygun tarihsel, zamansal ve temel metafizik konumunun iç yüzünü anlamaktan alıkoyan her şeyin altını çizer.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Heidegger'in Nietzsche eleştirisi bu ufukta işler. Heidegger'in çoğunlukla işaret ettiği gibi Nietzsche, "bilimlerin yaşam kavramı üzerine düşünmediği"ni belirlemiş olsa da, biyolojiyi felsefeye aktarma yanlışına düşer. Yaşam, herhangi bir ontik bilim için ulaşılabilir olanlardan daha temel bir kavram olduğu için, Nietzsche'nin yaşam kavrayışı, ona göre biyoloji her ne kadar yaşamın ne olduğunu belirleyemese de biyolojik olacaktır. Ancak şunu sormak zorundayız: Nietzsche'nin "biyolojiye borçlandığı"nı nerede görüyoruz? Nietzsche, 19. yüzyılın başından beri "biyoloji" adını taşıyan ve hatta kendisinin de negatif bir biçimde öyle adlandırdığı –örneğin Darwin'le olan ilişkisinde– bilimin sonuçlarına ve açıklamalarına çoğunlukla başvurmaz. Fakat Heidegger'in biyolojizm eleştirisi, örneğin hayvan ile insanı ayıran çizgiyi anlamak için biyolojik tezlerin ve onların kullanımlarının okumasından daha fazlasını hedefler. Heidegger bu noktada şuna işaret eder:

> Bu, bilim olarak "biyoloji"nin tüm dünya anlayışının bir uzantısı ya da devamı değil, biyolojinin "varolanlar"ın bütününe yaslandığı bir projeksiyonun devamıdır. Bu, yalnızca, kuşkusuz bilinebilen ve değerlendirilebilen tüm alanlar için mevcut biyolojinin bir uzantısının ham ve neredeyse imkânsız anlamında "biyolojizm" değil, fakat temellerinin kabul görmesinin özsel anlamında biyolojizmdir. Yaşam varsayımının bir "bilim" olarak biyolojinin uzantısı olmadığını açıklarken biyolojizmi aşmış olmadık; hatta bu, kendi temel konumunu devraldığı için özsel olarak daha fazla biyolojiktir (*GA* 46: 215).

Herhangi bir karşılaştırma, bir benzerliği, *tertium comparationis*i, yani karşılaştırılabilir olan iki şeyin ortaklaşa sahip oldukları bir niteliği varsayar. *Tertium comparationis*, hayvan ile insan karşılaştırmasında, genel olarak "yaşam" kavramını içerir. Aslında Nietzsche bu şekilde, insanı "hayvanlık" üzerinden, *animus*la ilişkisinde geleneksel olarak belirsiz yaşam fikri üzerinden, hayvanlığın temel karakteristiği olarak sunduğu şeyin, yani unutmanın ya da tarihsel olmayanın bir sınırlaması aracılığıyla belirler (*GA* 46: 275). Bu açıklama, insanın zoon (ξῷον) ya da *hayvan*dan fazla

bir şey olarak anlaşılmasının uzun tarihi dikkate alındığında, kesinlikle "tarihsel olarak doğru"dur. Burada insan, unutamayan ya da en azından her zaman unutamayan bir varlıktır. İnsan türünü tanımlayan fark burada akıl ya da rasyonalite değil, daha ziyade unutamamadır. Nietzsche unutmayı bu şekilde odağına alırken geçmişin tanınmasına yönelik herhangi bir eylemden, herhangi bir tarihbiliminden önce tarihsel varoluşun pozitif bir açıklamasından sapar –böylece insanın *zoon logon ekhon* (*ξῷον λόγον ἔχον*) olarak, rasyonel hayvan olarak geleneksel, Batılı belirleniminin içinde kaybolmuş görünür. Felsefe, insanı bir hayvan türü olarak belirledi ve Nietzsche de daha sonra insanın "henüz belirlenmemiş hayvan" olduğunu söyleyecektir.[33] Hatta Nietzsche'nin üstinsanı, görünürde hayvanlıkla ilişkisini koparmış olsa da hâlâ *güç istenci* olarak genel yaşam fikrine istinaden karakterize edilir.

Nietzsche'nin karşılaştırmalı incelemesi (*vergleichende Betrachtung*) (*GA* 46: 16), insanı hayvanlaştırmaya ve hayvanlığa ilişkin anlayışımızı da insanlaştırmaya hizmet eder. Deneyimimize verildiği biçimiyle unutma fenomeni, yalnızca bir yoksunluk olarak, başka bir ifadeyle alıkoyma ya da hatırlamanın belirli bir biçimi olarak var olabilir. Nietzsche unutmayı hayvana atfederken, insan karakteristiğini de esasen hayvana yükler. Heidegger'in öne sürdüğü gibi,

> *Hayvan unutmaz* çünkü alıkoyamaz [*behalten*] ve hatırlayamaz ya da mevcut bir şeyi kendisi için yapmak anlamında alıkoyamaz [*Vergegenwärtigung*] çünkü temsil edilebilir herhangi bir mevcut olanı unutmaya asla ihtiyacı yoktur (*GA* 46: 49).

Kuşkusuz Nietzsche, varlık olarak hayvanın mevcut âna mahkûm oluşunun sınır durumunu ortaya koyarken temel bir şeye işaret eder; fakat eğer Nietzsche'nin de yazdığı gibi, "hayvan, bugünün ve yarının ne olduğunu bilmiyorsa"[34] onun hiçbir şeyi unutmadığını söylemek yersizdir ya da en azından dikkatsizliktir. Heidegger'in 1929/1930'da "hayvanın çevresel büyüleyiciliği" (*Benommenheit*) (*GA* 29/30: 347vd.) olarak adlandırdığı şeyde

33. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Cilt 5, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, s. 81.
34. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)*, s. 248; Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 60.

hayvanın neyle ilgili ortaya çıkar ve hayvan bu çevresel büyüleyiciliğin içine gömülür; yine de bu gömülme bir unutma değildir (*GA* 46: 49). Kuşkusuz her türden hayvanın belirli bir hafıza biçimine sahip olduğu anlaşılabilir, fakat Heidegger'in öne sürdüğü gibi bu, belirlenmemiş bir alışkanlık açısından kavranmalıdır (*GA* 46: 49).

Bu argümanlara yanıt olarak Heidegger'in *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'yi çok ciddiye aldığı öne sürülebilir. Nietzsche, bir insanla bir ineğin karşılaşmasından söz ederken gerçekten hayvan yaşamının somut bir açıklamasını yapıyormuş gibi davranmaz ve bu betimleme, söz konusu ineği açıkça insanlaştırır. Fakat bunlardan hiçbiri Nietzsche'nin, insan yaşamını, yaşamın perspektifinden, dolayısıyla hayvanlık fikriyle ilişkisinde açıkladığı noktayı etkilemez. 1938'deki Heidegger için Nietzsche'nin "karşılaştırmalı değerlendirmesi" onu, tarihin yaşamla üçlü ilişkisine yönelik açıklamasından (*GA* 46: 299), üç tarih formunun karşılık geldiği üç insan ihtiyacına dair açıklamasından kaynaklanan insan yaşamı hakkındaki özsel tanımlamasından çıkacak başka sonuçlardan yararlanmaktan alıkoyar. Bu yüzden, eğer Jacques Taminiaux'yu izleyip Nietzsche'nin bu ihtiyaçları nitelendirişini, en azından özgün bir zamansallık düşüncesinin yankısında kavramaya yöneldiğimizde, 1938'deki Heidegger, zamansallık ya da tarihselliğin özgün kavranışının, insan ile hayvanın karşılaştırmalı bir değerlendirmesinin önüne geçtiğini ve bu tür bir zamansallık düşüncesinin, insan ile hayvanı ayıran uçurumu onaylamak suretiyle yaşam-felsefesinin temellerini sarsacağını fark etmemizi teşvik eder. Burada Heidegger'in eserinin alımlanmasına yönelik en tartışmalı noktalardan birini tespit edebiliriz. Örneğin, Heidegger'in ünlü "bilimler düşünmez" ifadesinden yakınan biri, onun düşüncesinin tarihsel boyutunu da kaçırmış olur.

Şu halde, bu tez ya da tezlere anlamını veren şey nedir? Nihayetinde, insanın bir belirlenimi olarak unut-a-mama (*not-being-able-to-forget*) düşüncesi, gerçekten de yüzeyseldir ve bu, Nietzsche'nin sunduğu yeni oluşan, genelleşmiş yaşam-felsefesine, fakat Nietzsche'nin metnindeki "tarihsel olmayan bir güç" olarak yaşam-felsefesine olanak sağlar. Nietzsche için insan, ihtiyaçları olan, acıkan ve arzulayan biridir. Nietzsche bu ihtiyaçlara, tarihin yaşam için yararları ve sakıncalarıyla yanıt getirmeye girişerek ve böylece en büyük aciliyet olan modern tekno-bilimsel çağın ilerleyen nihilizmine yanıt getirmeye girişerek, Heidegger'in de

vurgulamaya çalıştığı gibi, en aşırı *Seinsverlassenheit*ı, varolanların Varlık tarafından en aşırı terk edilişini yalnızca tamamına erdirmeye koyulur. Nietzsche burada zamansallık sorununu, onunla dolaylı olarak karşılaştıktan sonra göz ardı ederken, Varlık sorununu da göz ardı eder ve pek çok felsefi kıvrım ve dönüş aracılığıyla yaşamın metafizik belirlenimi olarak geç dönem güç istenci felsefesine geçer.

Heidegger'in *GA* 46'da öne sürdüğü gibi "yaşam", esasen insan ile hayvan [*zoon logon ekhon, zoon politikon* (ξῳον *λόγον ἔχον, ξῷον πολιτικόν*) *düşünen hayvan* (*animale rationale*) vb] karşılaştırması üzerinden belirlendiğinde ve başka bir tarih kavrayışının zemininden yoksun olduğunda metafiziğin ufkundan kaçamaz. Bu yeni tarih kavrayışı, Heidegger'in *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*)'te öne sürdüğü gibi eski, aslen Grek olan kavrayışı aşar:

Kabaca söylemek gerekirse, tüm metafizik için mekân ve zamanın normatif sınırlamasının "fizik"te bulunması gerçeği... mekân ve zamanın tarihle ve tarihsel olarak insanla ilişkisi üzerinden kavranmasına değil, genel olarak yalnızca devinimin süreçlerine istinaden düşünülmesine neden olur. Bu itibarla insanlık tarihindeki olayların sırası ve gidişatı "boyutlar"a, yani uzay ve zamanın sayıca ölçülebildiği bu alanlara ayrılır. Yaklaşık iki bin beş yüz yıldır egemenliğini sürdüren uzay ve zaman temsilleri metafiziktir (*GA* 65: 53).

SONUÇ

Metafizik, Nietzsche'nin yaşam-felsefesinin başarısızlığa uğradığı bu yeni tarih ölçütüne karşıdır. *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de Nietzsche, yaşamı adalet açısından anlamaya koyulsa da ve bu adalet düşüncesi[35] varlığımıza yönelik kavrayışımızı, "tarihsel olmayan güç" olarak yaşam düşüncesinden olduğu kadar insan ile hayvanın karşılaştırmalı bir analizinden de katbekat uzakta tasarlasa da, Heidegger *Nietzsche'nin Çağa Aykırı Düşünceler (2) Üzerine Yorum*'da şu sonuca ulaşır:

> Varlık "oluş"tur ve her ne kadar adalet "yaşam"la özsel bir ilişkiye sokulsa da aslında kendisi dışında "adalet", bizi esasen *farklı* bir deneyime sokmak adına, varolanların metafiziksel belirleniminin yıkımı

35. Burada, adalet düşüncesini yaşamın yorumu bakımından geliştirmeye yerimiz olmadığı için şu okumaya işaret ediyoruz: Ullrich M. Haase, "Nietzsche on Truth and Justice", *New Nietzsche Studies* 8, Sayı 1/2, 2009, s. 79-97.

> ve temel "yaşam" deneyimimizin olumsuzlanması bir yana, özünde varlıksallığın [*beingness*] belirlenimi için bile gerçekte asla yeterli değildir (*GA* 46: 176).

Heidegger, Nietzsche'nin bir yaşam kavramına bağlı kalmayı sürdürdüğü sürece metafizik ontolojinin sınırlarını aşamayacağını savunur. Bu yaşam-felsefesinin ya totolojik anlamda boş –*Varlık ve Zaman*'da "yaşam-felsefesi"nin "bitkilerin botaniği" (*SZ*, s. 46) kadar anlamı vardır– ya da umutsuzca belirsiz olduğu vurgulanmalıdır. Bu ikinci anlamda, realizm ya da pozitivizm kadar idealizm de dahil, hemen her şeyi ifade edebilecek bir fikir, yanlışlıkla bizi felsefi düşüncenin özüne götürdüğünü düşündüğümüzden dolayı onaylamayı telkin eden bir fikir vasıtasıyla Hegel sonrası düşünme problemlerinden kaçmaya çalışılır.

Fakat 20. yüzyılın başlarında, Nietzsche, Heidegger ve onların karşılıklı ilişkilerini anlama girişimlerinde bu bizi nereye bırakır? Bu, Nietzsche okumasından elde edilecek pozitif hiçbir şeyin olmadığı, başka bir düşünmeye geçişin *bu tarafında* olanın Nietzsche olduğu anlamına gelir mi? Ve eğer öyleyse Heidegger, "Düşünmek Ne Demektir?" sorusunu uzun yıllar sonra Nietzsche'ye çokça başvurmadan niçin tümüyle yanıtlayamaz? Heidegger'in bu soruya verdiği yanıt, iki yönlüdür. Bir yandan bu geçişe ulaşmak için hâlâ Nietzsche'den geçmek gerekir –bu nedenle, Nietzsche'nin *Auseinandersetzung*u felsefenin *Auseinandersetzung*unun tamamlayıcısıdır–, oysa diğer yandan Nietzsche'nin felsefesinin hakikati, *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'de ortaya çıkan yaşam-felsefesinden daha ileriye gider. Heidegger'in yazdığı gibi "Nietzsche'nin ağırlığını taşıdığı ve içinde battığı *bilgi*den 'geçen biri', onun düşüncesini tümüyle düşünceden yoksun olan 'yaşam-felsefesi' olarak değerlendirecektir" (*GA* 6.1: 581).

KAYNAKÇA

Barash, Jeffrey Andrew, *Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York, 2003.

Emden, Christian J., "Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second Untimely Meditation", *Modern Intellectual History* 3 (3), 2006, s. 1-31.

Haase, Ullrich M., "Nietzsche on Truth and Justice", *New Nietzsche Studies* 8 (1/2), 2009, s. 79-97.

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, İng. Çev. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 6.1*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 6.2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Heidegger, Martin, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*, Yay. Haz. Hans-Joachim Friedrich, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 46*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Yay. Haz. Matthias Jung, Thomas Regehly ve Claudius Strube, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 60*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 65*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

Heidegger, Martin, *Besinnung*, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausgabe: Cilt 66*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Heidegger, Martin, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, Fr. Çev. Alain Boutot, Gallimard, Paris, 2009.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

Heinz, Marion, "Schaffen", Die Revolution von Philosophie, Zu Heideggers Nietzsche- Interpretation (1936/1937), *Heidegger Jahrbuch* 2, 2005, s. 174-92.

Jensen, Anthony, "Geschichte or Historie? Nietzsche's 2nd Untimely Meditation in the Context of 19th Century Philological Studies", *Nietzsche on Time and History*, Yay. Haz. Manuel Dries, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, s. 213-29.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, İng. Çev. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974.

Nietzsche, Friedrich, "Die fröhliche Wissenschaft", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 3, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1980a.

Nietzsche, Friedrich, "Nachgelassene Fragmente 1880-1882", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 9, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1980b.

Nietzsche, Friedrich, "Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 5, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1980c.

Nietzsche, Friedrich, "Nachgelassene Fragmente, 1884-1885", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 11, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1988a.

Nietzsche, Friedrich, "Unzeitgemäße Betrachtungen II (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben)", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 1, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, 1988b.

Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, İng. Çev. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy and Other Writings*, İng. Çev. Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Pöggeler, Otto, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn, 2002.

Schürmann, Rainer, *Le principe d'anarchie*, Seuil, Paris, 1982.

Taminiaux, Jacques, "La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit", *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble, 1995, 231-52.

Gelmekte Olan Tarih: Şimdiki Zaman Karşısında Heidegger ve Nietzsche[1]

Andrew J. Mitchell

Heidegger'in Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine* adlı çalışması hakkındaki 1938-1939 tarihli semineri, Heidegger'in bir metafizik mevcudiyet düşünürü olarak muazzam Nietzsche yorumunu sürdürür. Nietzsche'nin unutma, hafıza ve hatta bizzat yaşam kavramları, Heidegger'e göre, tümüyle mevcudiyetin ayrıcalıklı kılınması suçuna iştirak ederler. Söz konusu semineriyle eşzamanlı olarak Heidegger, kendi tarih anlayışını tasarladığı, *Die Geschichte des Seyns*'i (*Var-lığın Tarihi*, 1937-1940) defterlerinde derler. Heidegger'in Nietzsche hakkındaki eleştirilerini bu eşzamanlı defteri ışığında incelemek, Heidegger'in varlığın "gelişi" düşüncesi olarak tarihe ve "olmuş-olan"a (*das Gewesene*) yönelik ilgisini dile getirmemize imkân verir. Heidegger'e göre tarihsel olarak var olmak, gönderilen bir şey, gelip çatan bir şey olarak, bize doğru "gelen" bir şey olarak var olmaktır. Tarihin bu gelişi, artık el-altında mevcut olan nesneler olarak yorumlanmayan, ancak her zaman gelip çatan, ilişkisel varolanlar olarak yorumlanan her şeyin ontolojik bir belirlenimidir. Heidegger'in tarihin gelişi hakkındaki bakışını sunduktan sonra, Nietzsche'nin Heidegger tarafından ihmal edilen metninin bir yönüne, politik olan yönüne dikkat çekmek için, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*'ye geri dönüyorum. Nietzsche'nin metninin son bölümleri, her iki genitif anlamda, toplumun kapalılığı karşısında toparlanmak için zaman[nı]n politikalarına karşı çıkar. Sonuç bölümünde, Heidegger'in yorumundan sakınabileceğimizi

1. Andrew J. Mitchell, "The Coming of History: Heidegger and Nietzsche against the Present", *Cont Philos Rev* (2013) 46: 395-411. DOI 10.1007/s11007-013-9269-6.

göz önünde tutarak Nietzsche'nin tarih düşüncesinin politik boyutuna dönüyorum.

Heidegger'in otuzlu yaşlarının sonları ile kırklı yaşlarının başlarındaki muazzam Nietzsche okuması, görünüşte *par excellence* anti-metafizikçi bir filozof olan Nietzsche'nin metafizik geleneği tüm ters çevirme çabalarına karşın (ve hatta bundan ötürü) metafizik bir mevcudiyet düşüncesine bağlı kaldığını gösterme çabası olmakla birlikte, büyük ölçüde mevcudiyetin doğasıyla ilgili bir tartışmadır. Mevcudiyetin ve şimdiki zamanın açıkça söz konusu edildiği mesele tarih meselesidir ve bu yüzden Heidegger'in Nietzsche okumasının onun tarih anlayışını da ele alması gerektiği belli olur. Çok uzun bir değerlendirme, zamanla ilgili konferans dizilerini gözden kaçırırken, Heidegger Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*'siyle ilgili 1938-1939'daki seminerinde (2003'deki ilk basımı) Nietzsche'nin tarih hakkındaki görüşlerini ele aldı. Bu seminer sırasında Heidegger, eşzamanlı olarak defterindeki *Die Geschichte des Seyns* (*Var-lığın Tarihi*) tarih üzerine görüşlerini formüle eder. Bu iki metne birlikte bakmak, bize yalnızca epeyce gecikmiş olan Heidegger-Nietzsche ilişkisinin bir başka yönünü göstermekle kalmaz, aynı zamanda Heidegger'in bir tarih düşüncesi yoluyla mevcudiyetin dışında düşünme çabalarının özünü daha iyi anlamamıza yardım eder;[2] çünkü Heidegger'in

2. Gerek Heidegger'in semineri gerekse onun 1938-1939 tarihli defteri üzerine (henüz) bir yorum zenginliği yoktur. *Die Geschichte des Seyns* 1936-1939 tarihli *Contributions to Philosophy (from Enowning)* ile 1938-1939 tarihli *Mindfulness*'ı içeren bir üçlemenin üçüncüsü olarak düşünülürse, bu erken dönem eserlerde tarih tartışmaları gündemdeki konuyla ilişkilidir; hiç kimse tarihin "gelmekte olmaklığı" konusuna açıkça temas etmese de bu, çok belirgin bir biçimde *Die Geschichte des Seyns*'in kaygısıdır. "Gelmekte olmaklık" konusuna temas etmeyenler arasında Polt'un (2006, s. 81-2, 161-2), Vallega-Neu'nun (2003, s. 40-1, 65) tartışmalarına ve Vallega'nın (2001, s. 48-65), von Herrmann'ın (2001, s. 105-26) ve Maly'nin (2001, s. 150-70) *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*'deki yazılarına işaret etmek isterim. Heidegger'in hemen bundan önceki dönemde, yani 1930'lu yılların ilk dönemindeki tarih anlayışı için bkz. von Herrmann (2002, s. 124-34). Bunu takip eden dönemdeki (kırkların sonu ve ellili yıllar) kapsamlı, kışkırtıcı ve tamamen problematik olmayan tarih anlatımı için, Michel Haar'ın *Heidegger and the Essence of Man*'inin sonuç kısmına, özellikle "The Historiality and Nonhistoriality of Man" başlıklı (1993, s. 176-87) kapanış sayfalarına bkz. Nietzsche'nin tarih denemesi hakkında ontolojik bir okuma için bkz. Charles Bambach, "History and Ontology: A Reading of Nietzsche's Second 'Untimely Meditation'"; Bambach için "Nietzsche'nin yapmaya çalıştığı şey... zamanı varlığın ufkunda yorumlamaktır" (1990, s. 269).

"Var-lığın gelişi" hakkındaki düşüncesini ve rilmiş ve gönderilmiş olarak bir varoluş düşüncesini telaffuz ettiği zaman bu zamandır.[3] Bu biçimde gelen şey, hiçbir şey sunmaz ve kendine-yeterdir ama esasen dünyayı oluşturan ilişkilere açılır ve yayılır. Mevcut olmayana ilişkin bu düşünce, Heidegger'in metninde Nietzsche'nin temel ilgilerinden birini yeniden yorumlayışında da önemli rol oynar ki, hafızanın ve unutmanın yaşamdaki rolüdür bu. Hem Nietzsche hem de Heidegger, tarihi, insanın dönüşümüne bir çağrıyla ilişkilendirmekle birlikte, Nietzsche için tarih daha büyük bir evetlemeye, sahiplenici bir çoğalmaya, yaşama bir çağrıdır. Heidegger içinse tarih, gelmekte olanın karşılığında yoksul olmaya bir çağrı, onun "Var-lığın himayesi" dediği şeye bir çağrıdır. Heidegger'in Nietzsche'nin bir mevcudiyet düşüncesinden kendini kurtaramadığını gösterme girişimlerine karşın, Nietzsche'nin metninin açıkça şimdinin mevcudiyetine karşı düşünüyor gibi göründüğü bir yönü vardır ki, bu, Heidegger'in gözünden kaçırdığı, politik olana ilişkin bir yöndür. Nietzsche'nin metninin son bölümleri, her iki genitif anlamda, toplumun kapalılığı karşısında toparlanmak için zamanı[nı]n politikalarına karşı çıkar. Heidegger'in seminerindeki Nietzsche okumasını sunduktan sonra, hafıza ve unutmanın rolüne özel dikkatle birlikte, Heidegger'in bu zaman zarfındaki defterlerinde kendi tarih görüşünü kısaca açıkladıktan sonra, Heidegger'in yorumundan sakınabileceğimizi göz önünde tutarak Nietzsche'nin tarih düşüncesinin politik boyutuna döneceğim.

NIETZSCHE VE ŞİMDİKİ ZAMAN

"Önünde otlayarak geçen sürüye bir bak." Nietzsche'nin tarihsel bilginin tehlikeleri ve bu tehlikelerin mutlu bir unutmada

3. *Seyn*i "beyng" (Var-lık) olarak yazıp onu *Sein*dan ("Varlık"tan) ayırıyorum, bunlar arasındaki ayrım, otuzların sonlarındaki çalışmada öne çıkar. Beyng, yalnızca belirli varolanlardan ayrılarak adlandırılmaz, beyng her şeyden önce varlıkları bahşeden bırakma olarak "Varlık"ın kendisinin geleneksel kavranışlarından da ayrılır. (ve sadece bu bırakılmış varlıklardan soyutlanan metafizik Varlık mefhumlarından). Beyng sadece belirli varolanlardan farklı olarak değil, aynı zamanda bizzat geleneksel "Varlık" anlayışından da farklı olarak Varlığı adlandırır, çünkü beyng her şeyden önce varlıkları (ve sadece bu bırakılmış varlıklarda soyutlama [olan] metafizik "Varlık" mefhumlarını) bahşeden geri çekilmedir. Başka bir ifadeyle "Beyng", değişmez mevcudiyetler (şeyleşmiş "Varlık"ın alanı) meselesi olmaktan ziyade, (göreceğimiz gibi) verilmiş ve gelmekte olan olarak bir varoluş düşüncesine bağlanır.

tasarlanan çaresi hakkındaki tartışması böyle başlar.[4] Bu sığırlar sadece unutmazlar, unuttuklarını da unuturlar ve aslında "hayvan *tarihdışı* yaşar; çünkü hayvan, geride bir kesir bile bırakmayan sayı gibi, tümüyle şimdiki zamanın içinde kaybolur."[5] İnsan bu durumdan uzaktır. Bizim için geçmiş, *bütünlüğü*müze, övündüğümüz kendine-yeterliliğimize bir saldırıdır. Bu olmadan, biz çözülmemiş kesirler olarak kalırız. Bu geçmiş, insan varoluşunun "asla tamamlanamaz" olduğunu kanıtlar.[6] Varoluşun bu bulanık uçları, kristal biçimli keskin hatlara ulaşmadan geçişir. Ya da insanın şaşırtıcı "şekillendirme gücü" için olmasa da durum böyle olurdu, ki buna iki şekilde karşılık verilir.[7] İlk olarak insan, kendi gücüne uygun olarak, kendine dönen bir geçmişin bu arka ucunu sarmaya ve onu kontrolüne almaya muktedirdir: "Bir insanın en içsel doğasının kökleri ne kadar güçlü olursa geçmişten özümseyeceği ya da sahipleneceği şey o kadar çok olur."[8] Fakat açıkça bir insan için her şeyi yutamayacak kadar çok geçmiş vardır (*şu* denizi nasıl yutabiliriz?). Yaşama şekillendirme gücü veren form, bu noktada ikinci aracına, unutmaya başvurur: "Böyle bir doğaya sahip olan, kontrolüne almadığı [şey] her ne olursa olsun nasıl unutacağını bilir; bu şeyler artık yoktur. Onun ufku kapanmış ve tamamlanmıştır ve hiçbir şey ona bu ufkun ötesinde insanların, tutkuların, öğretilerin, amaçların var olduğunu hatırlatamaz."[9] Yaşam, ulaşabileceği kadar uzağa bir çizgi çizer. Bu çizginin alanında yer alan, kendini meydana getirir, bu çizginin dışında kalan şey, unutulmuş olacak ve bir iz bırakmadan gözden kaybolacaktır. Ufuk, benliğin (*self*) sınırıdır, öyle ki, benlik için önemli olan her şeyi tasvir eder. İçinde olan şey, benliği asimile etmiştir, dışında olan şey onu unutmuştur. Çizgi, Nietzsche'nin ifade ettiği gibi, içinde bizzat insanı tarihdışı olarak bağlayan bir barikattır: "'Tarihdışı' terimiyle unutabilme ve sınırlı bir *ufuk* içinde kendini çevreleyebilme sanatına ve gücüne işaret ediyorum."[10]

---

4. Nietzsche ve Heidegger'in çalışmalarını hem Almanca hem de İngilizce sayfalandırmada (uygun olduğu yerde) bir eğik çizgi ile ayırarak alıntılayacağım. Alıntılanmayan yerlerdeki çeviriler bana aittir. Nietzsche, 1988, s. 248/1995, s. 87.
5. *A.g.e.*, s. 249/1995, s. 87-8.
6. *A.g.e.*, s. 249/1995, s. 88.
7. *A.g.e.*, s. 251/1995, s. 89.
8. *A.g.e.*, s. 251/1995, s. 90.
9. *A.g.e.*, s. 251/1995, s. 90; çeviri değiştirilmiştir.
10. *A.g.e.*, s. 330/1995, s. 163. Wolfgang Müller-Lauter, "tarihdışı" üzerine bu

Yaşam gelişecekse böyle kontrollü bir atmosfere gerek duyar. Tarihsel bilim, seralarımızın camlarını kırar ve bize olgular, bilgi ve bilim yağdırır. Tarihsel felsefe, "unutmayı, bilginin ölümünü sevmez, bilginin ölümünden nefret eder; ufuklara konulan tüm sınırlamaları askıya almak, insanı bir sonsuzluğa, oluş olarak bilinen sınırsız bir ışık dalgası denizine atmak ister."[11] Ne var ki, zamanından önce yaşlanır, solar ve ölürüz. Nietzsche'ye göre yaşam, insanın kendisini kendi inşasının bir sınırı içine hapsetme meselesidir.[12]

Heidegger, Nietzsche'nin hayvanlara hayranlığı ifadesinde bir parça ironiden daha fazla bir şeyi, mevcudiyetin aktif bir idealleştirilmesini görür. Nietzsche, hayvanı, tarihdışı bir yaşam formu olarak tanımlar, hayvan, "nasıl ikiyüzlü davranılacağını, duygularını nasıl gizleyeceğini bilmez, hiçbir şeyi gizlemez, her an tam olarak olduğu gibi görünür."[13] Hayvan duyulur-gerçeklik ayrımını aşan (nasıl ikiyüzlülük edeceğini, gerçeği gizleyeceğini bilmez), gizlenmeksizin tümüyle mevcut olan (hiçbir şeyi gizlemez), kendisini tam anlamıyla sunan (her an bütünüyle olduğu gibi görünür) bir mevcudiyet idealini gözler önüne serer. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin hayvanla ilgili açılış imgesinde önceden bulunan bu saf mevcudiyet anlayışı, Nietzsche'nin geçmişe ait düşüncesi için de belirleyicidir. Bu mevcudiyet anlayışı, Nietzsche'nin tarih üzerine görüşlerini biçimlendirir.[14]

---

vurgunun, Nietzsche'nin geç dönem eserlerinde devamlılık arz ettiğini bulgular (metnin "tarihüstü"ne vurgusu, dönemin bir kalıntısıdır), Müller-Lauter, 1999, s. 30.

11. Nietzsche, 1988, s. 330/1995, s. 164; çeviri değiştirilmiştir.

12. "Ve bu evrensel bir yasadır: Her yaşayan şey, sadece tanımlanmış bir ufuk içinde sağlıklı, güçlü ve verimli olabilir"; a.g.e., s. 251/1995, s. 90.

13. *A.g.e.*, s. 249/1995, s. 88.

14. Andrea Orsucci, Heidegger'in, Nietzsche'nin metinlerinin sunduğu ayrıntılı tarih incelemelerinin zenginliğini görmezden geldiğini ve Nietzsche üzerine çalışmasında hem "kültür felsefesi"ni hem de "tarih felsefesi"ni açıkça dışarıda bıraktığını, ilkinin Rönesans ve moderniteyle çaresizce uzlaştırıldığı, ikincisinin de bazı "yanıltıcı yapılar"a bağlanması yoluyla kaçınılmaz olarak zayıflatıldığı gerekçesiyle iddia ederken Heidegger'in, Nietzsche'nin "tarih sorunlarına yönelik yaklaşımlarının 'çağa aykırı oluşu'nu" ihmal ettiğini öne sürer (2008, s. 31). Bununla birlikte, onun bu iddiayı desteklemek için verdiği referanslar biraz yanıltıcıdır. Onun *Felsefeye Katkılar*'dan alıntıladığı pasaj –Heidegger, 1994, s. 154/2012, s. 120– Heidegger'in tarihçi, filozof ve tarih düşünürü arasında ayrım yapmaya çalıştığı bir tartışmadandır. Nietzsche burada hedef olarak görünmez (özellikle de hiç kimse isimlendirilmiş değildir), daha çok Herder gibi figürler hedef olarak

Heidegger, Nietzsche'nin mevcudiyet düşüncesinin eşliğinde, geçmişi yalnızca geçip gitmiş (*das Vergangene*) bir şey olarak düşünebildiğini iddia eder. Geçip giden şey, *das Vergangene*nin mevcudiyet yokluğu olarak adlandırıldığı mevcut ânın mevcudiyeti olarak bir zaman düşüncesine bağlanır. Tarih, mevcudiyet ve yokluk ya da şimdiki ve geçmiş zaman gibi ayrı kategoriler üzerinden düşünüldüğünde yitirilen şey, o geçmişin bizimle ilişkisidir. Her şey kendi ufku içerisinde kapsandığı ve tanımlandığı, sınırlandırıldığı zaman, deyim yerindeyse herhangi bir anlamlı doğanın genişletileceği bir ilişkinin imkânı yoktur. Böyle sınırlı ve mevcut olmayan bir geçmiş bizi etkileyemez. Aslında, *Vergangene* olarak geçmişin bu gerçek kavranışı yoluyla biz, geçmişin bu meydan okur etkisine karşı tamamen korunuruz. Mevcudiyet ölçüt olduğunda, mevcudiyetten daha az bir şey yokluktur ve böyle olunca bizim için tümüyle anlamsızdır. Aslında, iki nedenle böyle bir geçmişin gerçekten de geçmiş olmadığını iddia edecek kadar ileri gidebiliriz: (1) Her zaman bir şimdi üzerinden düşünülür, hatta şimdi geçip gitmiş olsa bile, şimdi geçmiş olan bir şimdiki an üzerinden yorumlanır, başka bir ifadeyle, bu geçmiş şeyin olduğu şey ve geriye kalan şey, bir şimdiki andır, öyle ki geçip gitmeden de mustariptir. (2) Bu geçmiş, gerçekten geçmiş değildir, çünkü şimdiki anla olan bütün bağlantıları keser ve ondan ayrılır, ilişkisizdir. Geçmiş olan

görünür. *Metafiziğin Fundamental Kavramları* dersinde kültür eleştirisine karşı bir tartışma alıntılanır –Heidegger, 1992, s. 113-6/1995, s. 75-7)–; burada hedefler açıkça Oswald Spengler ve Ludwig Klages'tir (ilaveten Max Scheler ve Leopold Ziegler) ve Heidegger "en çok durumumuz hakkında neyin çağdaş olduğunu gösteren ama *bizi* etkisi altına almayan" bir kültür felsefesine karşıdır; Heidegger, 1992, s. 115/1995, s. 77. Heidegger'in özellikle *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* üzerine semineri dikkate alındığında, Nietzsche'yi teşhislerinin bizi etkisi altına almadığı birisi olarak düşündüğü açık değildir. Sonuç olarak Orsucci, "kültür"ün ne yönden AntikGrek'in hakikat, güzellik ve iyi kavrayışının değerler ve kültürel değerler haline geldiği bir Rönesans yaratımı olduğu tezini alıntılar. Heidegger'in iddiası, daha sonra bu değerler hangi yolla belirlenirlerse belirlensinler –ve Alman İdealizmi, pozitivizm, dördüncü ve beşinci bir hümanizm yoluyla, uzun bir çeşitli belirlemeler listesi içine Heidegger, "Nietzsche'yi izleyenleri [*im Gefolge Nietzsches*] dahil eder–; bu belirlemeler, "'dünya görüşü'ne giden yolda anlaşılmamış bir metafizik"in parçası olarak kaldığı yönündedir; Heidegger, 1999, s. 118). Yine hedefler Nietzsche'nin kendisinden çok Spengler ve Klages'tir. Heidegger'in Nietzsche'deki tarihsel soruların ele alınışını; yani Nietzsche'nin tarihçi olarak rolünü ihmal ettiği bir anlam varsa, bu onun Nietzsche'nin tarihlerini her zaman ahlak tarihleri olarak okuması yüzündendir. Onun *Nietzsche* derslerinin dördüncüsündeki "Nietzsche'nin 'ahlaki tarih yorumu'" bölümüne bkz.; Heidegger, 1997a, b, s. 102-11/1991b, s. 76-84.

geçmiş olacaksa, geçmiş *ol*malıdır ve bu *bizim için geçmiş olması* anlamına gelir (geçmiş olan anlamsız unutulma değildir). Bizimle ilişkilenmeyerek geçip giden ilişkisiz geçmiş, her zaman bizim dışımızda, çizginin dışında bir şeydir.

Bununla birlikte, Heidegger'e göre Nietzsche geçmişi, geçmiş bir şimdiki an olarak geçip giden bir şey üzerinden düşündüğü için hafıza ve geçmişin hatırlanması hakkındaki kavrayışı da bir şeyi şimdiye getirme kaygısı olarak kalır. Nietzsche için hatırlama, geçmişi yeniden-şimdiye getirmek için şimdiyi alıkoyma (*Behalten*) ve içerme meselesi haline gelir: "Alı-koyma (ve bu her şeyden önce kendi-önünde-tutma ve yeniden-şimdiye getirme anlamına gelir)."[15] Hatırlamak, geçmişin hem nesneleştirilmesi (*Vergegenständigung*) hem de göz önüne getirilmesidir (*Vergegenwärtigung*). Bu işlemlerle, isimler açık hale geldiği için, geçmişin geçmiş olmaklığı yitirilir ve şimdinin saflığı korunur.

HEIDEGGER VE OLMUŞ-OLAN-ŞEY

Mevcudiyetin bu hegemonyasına karşı (üstünlüğü tam olarak geçmişin söz konusu olduğu yerde görünen bir hegemonya), Heidegger olmuş-olana (*das Gewesene*) yönelik anlayışını öne sürer.[16] Burada esas olan şey, olmuş-olanın bizimle sürdürdüğü ilişkinin doğasıdır. Aslında yalnızca unutulabilen, olmuş-olan şeydir ve tam da bu yüzden yalnızca hatırlanabilen, olmuş-olan şeydir. Sadece olmuş-olan bizimle ilişkisini sürdürür. Bu ilişkilerin elde tutulması, bizim için önem taşıyan bir olaya imkân verir. Yalnızca bizim için önemli olan olaylar, unutulmaları ifade edilebildiğinde, yalnızca böyle bir bağlantının olduğu yerde, bizimle onlar arasındaki tüm mesafeye rağmen (ve buna rağmen değilse, bu mesafeler yüzünden), her halükârda hatırlanabileceklerdir.

Olmuş-olan şeyle ilişkilenmek, dünyayla birlikteliğimizin yoğunluğundan kaynaklanır. Tortu bırakmadan bir dünyadan koparılabilir özneler değiliz. Bu dünyaya derinden bulaştık; dünyadaki duruşumuz, desteklediğimiz ve bizi destekleyen, taşıdığımız ilişkilerden oluşur. Heidegger'in olmuş-olan şey ile ilgili görüşü, bu ilişkiler dünyasına gömülmüş varlığımıza dair düşünceye da-

15. Heidegger, 2003, s. 39.
16. "Gewesen"in nüansları ve inceliklerinin genişletilmiş bir sunumu ve değerlendirmesi için bkz. Sheehan, 1995.

yanır. Heidegger, matematiksel bir formüle göre kendi başına bırakılmış, anlamlı bir bütünleşmeden yoksun hiçbir ilişkiye sahip olmadığımızı iddia eder.[17] Bunun yerine *Gewesene*, birlikte olmuş-olduğumuz bir şeydir:

> Olmuş-olan şeyi ve gerçekten de onun varlığında olmuş-olanı [*sein Gewesensein*] hatırlamak; bir "öğretmen"i, onu hatırlamak ve bu öğretmenin benimle olmuş-olan ilişkisini hatırlamak, bu ilişkilerin kapsamını hatırlamak demektir. Olmuş olan şeyle *birlikte-olmuş-olma olarak* [*als mitgewesen in das Gewesene*], orada ve geçmişe gidiş geliş gibi bir yer değiştirme olarak hatırlama, böylece bir şimdiye getirme olduğu gibi kesinlikle bir "iç dünya"ya karışma değildir... yalnızca şimdiye getirme ve hatırlama temelde farklı[dırlar].[18]

Olmuş-olan şeyi hatırlama bu nedenle bir şimdiye getirme, hatta eksik bir yeniden sunum değildir; çünkü olmuş-olan şey, şimdiki zamanda yeni bir muhafaza ediciye kolayca taşınabilen, çıkarılabilir ve sınırlı bir içerik değildir. Olmuş-olan şey, *das Gewesene*, bir ilişkidir. Olmuş-olan şeyi hatırlama, bu yüzden bir kere daha aynı ilişkiye yönelmedir. O açık tutma biçimidir. Bir ilişki, içerilebilen ya da sahip olunabilen bir şey değildir (ve alıkoymaya ve şimdiye getirmeye dayanan bir hafıza modelinin, hafızasında olana sahip olan bir özne kavrayışını gerektirmesi sürpriz olmayabilir –başka bir ifadeyle, Nietzsche'nin savunduğu insanın hayvanlığının, akla *sahip olan* hayvanın "sahip olması"nı, onun *echon*unu bir *zôon logon echon* olarak bu insanı göstermesi şaşırtıcı olmamalıdır). Hatırlanan şey, bir ortak aidiyet, bir açıklık ve orada bulunan bir rabıtadır. O zaman, Heidegger'in yorumladığı gibi, hatırlama ilişkisi, temsilî bir alıkoyma ilişkisinden daha kökenseldir, bu "her zaman bir varlığı bizatihi açıkta tutan" bir ilişkidir.[19] Bu açık alan, ilişki dünyasından başka bir şey değildir, içinde geçen ilişkilere izin veren, birlikte çeşitli şekillerde dünyayı oluşturan varolanları bir araya getiren yerden başka bir şey değildir.

Fakat bu, unutma üzerinde ayrıcalıklı bir ilişki olarak hatırlamaya bir övgü değildir.[20] Her ikisi de ilişkilerdir ve *artık birbirine*

17. Bkz. Heidegger, 2003, s. 42.
18. *A.g.e.*, s. 40.
19. *A.g.e.*, s. 44.
20. Vanessa Lemm, kışkırtıcı kitabı *Nietzsche's Animal Philosophy*'de hayvan unutması ve tarih-dışı olanın insan hafızası ve tarihsellikle ters düştüğünü düşünerek

karşıt olarak durmazlar. Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger için de unutma ilişkisizlik değil, belirli türden bir ilişki, ilişki-olmayan bir ilişkidir. "Unutma, alıkoymaya... ve hatırlama ilişkisine dair bir ilişki-olmamadır; belirli bir ilişki-olmayan, *artık* ve *yine-henüz-değil*"dir.[21] Unutma, mevcudiyetin karşıt karakterini (geçmişe karşı, yokluğa karşı) reddeder ve hafızamızla bizim aramızdaki, aslında geçmiş olarak "artık" burada olmayan şeyle bizim aramızdaki ilişkinin izlerine katılır, ama şimdi bizimle ilişkisel olarak tamamen aynı ve tam da hazır olarak burada "henüz" olmadan. Unutma, sırf varsayılan bir içeriğin yokluğu değil, bir ilişkinin gerilip genişlemesidir. Bu, şeylerin bizden uzak oluş biçimini ifade eder ve Heidegger de bundan farklı bir şey söylemez: "Unutma", diye yazar, "Varlığın insan *için* uzak olan *fundemental tavrı*[dır]; onun kendisini, varolanlardan uzaklaştırma tarzı (uzak-olma) –onların ortasında olmasına rağmen"[22] nasıl uzaklaştığıdır. Unutmak, mevcut olmayan şeyle bir ilişkidir. Ama bu da Heidegger'in seminerdeki en becerikli hamlelerinden biridir, en azından her şeyin mevcut olduğu şey varlıktır! En derin unutma, "kesin olarak mevcut olmayacak" olan şeyle ilgilidir.[23] Unutma, "*Da-sein*'ın özü olarak *unutma*!" diye açıklar Heidegger, yalnızca mevcut Varlık olmadan kendilerini bizim etrafımızda gösteren varlıkların tam ortasındaki durumumuzu tayin eder. Bir tutamama, alıkoyamamadan (*Behalten*) ziyade unutma ve bu yüzden bir "kendini –*varlık*-ta tutma! [*das Sichhalten daran*– das Sein!]" haline gelir.[24]

---

yol alan yorumculara –bunun bir örneği olarak Heidegger'in 1938-1939 seminerini de alıntılar– karşı *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'ye yönelik kendi okumasını ortaya koyar, 2009, s. 86, 190n2. Türkçesi için bkz. *Nietzsche'nin Hayvan Felsefesi*, Çev. Volkan Ay, Gram Yay., İstanbul, 2018. Bu okumaya göre "unutma, hafızaya ket vuran bir kuvvet değildir. Hafızanın oluşumunda aktif bir biçimde içerilir. Buna karşılık hafıza... unutmayla bağlantı içinde temsil edilir"; Lemm, 2009, s. 94. Heidegger'in *Çağa Aykırı Düşünceler (2)* üzerine yaptığı okumada ontolojik olanın zeminine çektiği hafıza ve unutmanın bu "bağlantısı"dır. Göreceğimiz gibi, Heidegger bunu yaparak unutmayı Nietzsche'nin hayvan kavrayışından ayıracak olsa da, unutmaya Lemm'den bile daha üstün bir rol biçecektir.

21. Heidegger, 2003, s. 46.

22. *A.g.e.*, s. 45.

23. *A.g.e.*, s. 47.

24. *A.g.e.*, s. 47. Heidegger'in iki ciltlik *Nietzsche* adlı eserinin son denemesini, üzerinde yeterince çalışılmamış "Recollection in Metaphysics" (1941) ile krş.: "Kökensel olan, tarihsel insana saf gelmekte olan olarak gelen, örtülü olsa da tam da bu nedenle her şeyin önünde meydana gelir. O asla geçmez, asla geçmiş bir şey [*ein Vergangenes*] değildir. Bu nedenle kökensel olanı asla geçmişe tarihsel bir

Unutma, mevcut olmayanla, mevcut-olmayan olarak varolanla, mevcut-namevcut ayrımından ayrı olarak düşünüldüğünde varolan şeyle ilişkimizi tayin eder. Heidegger, dikkatimizi Grekçe "unutma" (*epi-lanthanesthai*) ile hakikate (*alêtheia*) özgü gizleme (*lêthe*) arasındaki etimolojik bağlantıya çeker.[25] Unutma, bu gizlemeye, sadece mevcut olmayan ve elde hazır bulunmayan bir biçimde şeyin varlığına bir dikkat kesilme haline gelir. Heidegger, "sözcüklerin bu açıklamasından çıkaracağımız nedir?" diye sorar ve "*bulunmayan* [*das Ab-wesende*] –ve *aslında ne için?*– bunun *için*: (kendisi)nden-önce-bulunma –yeniden sunma, hemen imha etme" ile sonuçlanan unutulmuş olan için bir eşanlamlılar listesi yazar.[26] Unutma, ifade edilebilir ve mevcut olmayan şeyle bir ilişkiyi elde tutmanın yoludur. Aşağıdaki örnek bu noktayı örnekler: "Profesör şemsiyeyi 'unutur' ve biz de şöyle deriz: *O şemsiyeyi bir yerde bırakmıştır*. Şemsiye *bu nedenle tam olarak el-altında bulunur*, tamamen ortadan kaybolmuş değildir; fakat Profesör: Şemsiyem "gitti" der, yani şemsiye, kullanmanın, *tutup kavrama*nın, alıkoymanın ufkunun dışındadır, muhafazadan uzaktadır [*aus der Behältnis weg*]."[27] Unutma, bir şeyi, tasarımlarımıza yerleştirme arzusundan uzak tutmanın bir biçimi olur.

Unutma, geçmiş olan şeyden (*das Vergangene*) ziyade, olmuş-olan-şeyle (*das Gewesene*) ilgilenmenin bir yolu haline gelir. Bu nokta, ayrıca tarih düşüncemizde de yankılanır. Nietzsche, unutmayı tarihdışı olmanın bir yolu olarak gördü. Heidegger, unutmanın tarihdışı olana bağlı olduğu [konusunda] Nietzsche ile hemfikirdir; fakat sadece tarihsel olmayan şey, tarih (*Historie*) olmayan şey, ama daha çok bir *Geschichte*, tarih meselesi olduğu ölçüde –"*tarihsel-olmayan* [*Das Unhistorische*] (bu anlamda) *tarihtir* [*Geschichte*]", varlığın hakikatinin (gizleme) olayı ya da ortaya çıkmasıdır.[28] Göreceğimiz gibi, tarihte (*Geschicht*) gerçekleşen (*geschieht*) şey, tam olarak varolanlarla mevcut-olmayışlarında bir ilişkiye açık olmadır.

---

dönüşte değil, aynı zamanda özlü (olmuş-olan) Varlığı [*das wesende Sein* (*das Gewesende*)] ve gönderilmiş Varlığın hakikatini [*die geschickte Wahrheit des Seins*] düşünen hatırlamada buluruz"; Heidegger, 1997a, b, s. 439/1973, s. 75; çeviri değiştirildi.

25. Bkz. Heidegger, 2003, s. 37.
26. *A.g.e.*, s. 38.
27. *A.g.e.*, s. 38.
28. *A.g.e.*, s. 95.

Kuşkusuz hatırlama ve unutmaya ilişkin bu düşünceler, Nietzsche'nin metinlerine yabancıdır. Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin metafizik geleneği tekrarladığı yönlerini açığa çıkarmak için onun temel kavramlarını fazla rahat bir biçimde inceler. Heidegger'in vurgusu, ilişkisellik üzerine ve geçmişin bizimle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu üzerinedir. Fakat durum bu olduğu için, biz de geçmişle olan ilişkilere açık olmalıyız, açık olmak zorundayız. Heidegger için, münferit ve kendine-yeter bir metafizik nesne düşüncesi, yalıtılmış, münferit, kendine-yeter bir *ego*ya uygun özne anlayışında yansıtılır. Heidegger'in seminerdeki en cüretkâr iddialarından biri de Nietzsche'nin kendini bu öznellik anlayışına bağladığıdır.

Daha önce de öne sürüldüğü gibi, Nietzsche'de iş başında olan unutma ve tarihin anlamı, metafizik bir öznellik geleneğine bağlıdır. Heidegger için Nietzsche'nin temel karşıtlıklarının öncülü çok açıktır. Metindeki bir diyagram, "geçmişle ilişki" (*Bezug zum Vergangenen*) olarak "tarih" etrafında iki sütun düzenler.[29] Bir tarafta "hayvan"ın "sürekli unutma"sı, "tarih-dışı olan", diğer taraftaysa "insan"ın "unutamaz oluşu", "tarihsel olan" vardır. Nietzsche'deki temel gerilime göre yaşamın hayvanlığı, tarihbilimine karşıdır. Fakat sütunlar bir araya gelir ve "*rasyonel* hayvan →('yaşam'-tarih)"a geri dönüşe işaret eder. Heidegger'in seminerdeki kaygısı –tereddütlü bir kaygı– bu iki karşıt tarafın nasıl olup da birbirlerinden ayrılmadığıdır; onlar arasındaki bağlantının, "bu birbirine bağlı olan birlik"in ne olduğudur.[30] Nietzsche, *animal rationale*nin daha rasyonel formundan daha hayvan formuna geçmeyi arzular, fakat karşıtlığın temel kutuplarını da muhafaza eder. Hatta iç-dış, form-içerik karşıtlıklarını ortadan kaldıran gençlik dönemi kavrayışı, karşı koyacağı şeyi yeniden olumlamayı sürdürür.

> Binlerce yıllık eski *animal rationale*nin (ve bu hayvanlığın özüne dair ciddi bir düşünce olmadan)[31] yeni bir ifadesi [olan] tarih düşüncesinin temel karşıtlığıyla Nietzsche, öznellik ufkuna kilitli kalır, yaşam anlayışı öznelliği yalnızca şiddetlendirir ve onu nihai tamamlanışına getirir:

29. *A.g.e.*, s. 17.
30. *A.g.e.*, s. 22.
31. Çünkü Heidegger, "hayvanın sınırı –onun 'bedeni'nin [*Körpers*] yüzeyi nerededir? İçerisi dışarıdır" diye sorarak ve "hayvan (ve bitkiler?) kendi bedenli bedeninin [*Leib-körper*] doldurduğundan daha 'çok' yer kaplar" iddiasında bulunarak semineri boyunca meseleleri karmaşıklaştırmaya çalışır.

> İnsanın Ben-bilinç olarak belirlenmesi, sadece öznelciliğe özgü bir meseledir. Öznelcilik –insanın kendisi hakkında, diğer bütün varolanların kendi var olmaklıklarıyla belirlendiği biçimiyle ilişkili olduğu varlığı saf düşünmesi... Nietzsche hiçbir şekilde öznelciliği aşamadı... fakat Nietzsche sadece bilincin öznelliğini yaşamın öznelliğiyle değiştirdi.[32]

Heidegger için sonuçlar, eğer tartışmalı olarak ifade edilirse, oldukça açıktır: Nietzsche'nin Descartes'a düşmanlığı, bu yüzden çok sert, ağır ve ısrarlıdır; çünkü Descartes, Nietzsche için hâlâ yeterince *kartezyen* değildir, çünkü o öznelciliği yalnızca yüzeysel olarak insan *hayvan*ının yaşamı ve bedenleşmesinden ziyade "Ben"den başlıyor olarak düşünür.[33]

Nietzsche'nin talep ettiği yaşamın dönüşümü, tarihçilerin ağarmış-saçlı nostaljisinden bilgisiz, masum, dürüst, genç, hayvansı ve daha fazla büyüme ve oluşum yeteneğine bir dönüşümdür. Bu büyüme, ufuk bizzat kendisini genişlettiği için olur, orada yaşam ya karşılaştığı şeyi asimile eder ya da onu tamamen unutarak, unutulmaya mahkûm eder.[34] Başka bir ifadeyle büyüme, "aynılaşma", *homoiôsis* meselesidir. Nietzsche'nin hakikat kavrayışı da daha geleneksel olamazdı.

GELMEKTE OLAN TARİH

Heidegger için, olmuş olanın düşüncesiyle birlikte gelen şey, öznellikte bir dönüşümdür; bu sayede insan, bu geçmişin ona ulaşabileceği bir yere getirilir –Nietzscheci yaşam formunun yalıtılmış güvenliğinden, bir maruz bırakma durumuna açılmak. Bu, Heidegger'in *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası Üzerine*'ye dair semineriyle eşzamanlı olan defteri *Die Geschichte des Seyns*'deki güdüleyici ilgilerinden biridir. Şematik olarak ifade edilirse, unutma, yalnızca başka varolanlar tarafından erişilebilen bir varolan için, bir dünyada olan ve ondan uzaklaşabilen şeylerle ilişki içinde

32. *A.g.e.*, s. 165. Heidegger, Nietzsche'nin "*vivo, ergo cogito*" iddiasıyla onun Descartes uyarlaması üzerinde yorum yapar (bkz. Nietzsche, 1988, s. 329/1995, s. 162) ve şunu belirtir: "Bütün bunlar, Descartes karşıtlığına rağmen, modern düşüncenin dönüştürülmüş temeli üzerindedir, bu aslında sadece *cogito*nun yerine *vivo*yu koyar ve bu yüzden de basitçe *subjectum*un üstünlüğünü en üst dereceye çıkarır"; Heidegger, 2003, s. 138.

33. *A.g.e.*, s. 197.

34. Bu okumaya karşı Michel Haar'ın *Nietzsche and Metaphysics*'inin "Life and Natural Totality" bölümündeki, (1996, s. 115) "Nietzsche'de yaşamın koşulsuz yüceltilmesi yoktur" iddiası göz önüne alınabilir (1996, s. 113-30).

bulunan bir varolan için mümkündür. Bu, bu varolanın açıklığını, "varolanların ortasında durması"nı, Heidegger'in bu seminerde ifade ettiği gibi kendisini "Var-lığın... hakikatine tahsis edişinde" temellendiren bir durmayı gerektirir.[35] İnsan, Varlığın hakikatine teslim edilir ve temel özelliği tam olarak gizlenme (*Un-verborgenheit* olarak hakikat) olan bu hakikati (*Wahrheit*) koruma (*bewahren*) görevine sahiptir. Bir şeyin gizlenmesini korumak, onun hakikatini korumak, birinin sınırlarını (ufuk) aşmamanın ve ötekini asimile etmenin bir yolu değil, bilakis Varlığa ulaşmanın bir yoludur. Bu zaman zarfındaki defterinde Heidegger bunu, "gelmekte olma" (*kommen*) açısından düşünür.

Gelmekte olma, şeyi ulaşmaya bırakma, Var-lığı gelmeye bırakma, Heidegger için tarihin özü, *Geschichte*nin bahşetmesinin özüdür. Gelecek, Heidegger'e göre tam olarak yerinde olmayan ve dolayısıyla mevcut olmayan bir şeyi düşünmenin bir yolu olacaktır. Gelmekte olma, Heidegger'in mevcudiyet metafiziğinden ayrı olarak Varlığa ve tarihe (şimdi bu ikisi birbirinden ayrılamaz) ilişkin bir kavrayışı ifade etmesine imkân verir. Gördüğümüz üzere, alışılageldik biçimiyle (*Historie* olarak) anlaşılan tarih, bu gelmekte olmayı en başından beri dışarıda bırakır:

Tarih (*Die Historie*), şimdiye dayanarak geçmişin hesaplanmasıdır, öyle ki şimdiki zaman, geleceksiz (*zukunftslos*) kalır ve ona-*gelebilecek* olanı (zu*kommen könnte*) –özüne dokunarak– kabul etmez. "Gelecek" (*Zukunft*) olarak kabul edilen şey, önceden hesaplanmıştır ve zaten güvenceye alınmıştır ve bu yüzden ona aşırı bir aidiyeti olduğu için "ebedi"dir.[36]

Bize "gelebilecek" olan şey basitçe gelecek değil, ama zamansal boyutların tümüdür. Tarih, açık olma üzerinden düşünülür ve tarihte maruz kaldığımız şey, tüm boyutlarıyla gelmekte olandır:

> Tarih [*Geschichte*], gelenin gelmekte olmasıdır ve bu nedenle geçip gidenin geçmiş olmaklığıdır [*Vergangenheit des Gehenden*] ve olmuş olan şeyin olmuş olmaklığıdır [*die Gewesenheit des Gewesenden*] ve dolayısıyla geçip gidenin mevcudiyetidir [*Gegenwart des Vorbeigehenden*]. Tarih, üç farklı "zamansallığın" birbirine tutturulmasından değil, daha ziyade gelmekte olmanın özsel zemininden oluşur.[37]

35. Heidegger, 2003, s. 45.
36. Heidegger, 1998, s. 100.
37. *A.g.e.*, s. 93; vurgular değiştirildi.

Bu gelmekte olma basit bir şekilde gelecekle eşitlenmiş değildir fakat olmuş-olan şey olarak geçmiş ve şimdiki zaman, ulaşmanın tüm tezahürleridir, onların hepsi bize gelmek zorundadır, "'gelmekte olan' 'gelecek'ten 'gelmez', daha ziyade öncelikle geleceği temellendirir."[38] Bu tarih düşüncesinde geleceğin belirli bir ayrıcalığı yoktur, *Varlık ve Zaman*'dan itibaren keskin bir değişim, gelmekte olana maruz kalışımız üzerinde bir ısrar vardır. Ve bize gelmekte olan şey bizim tarihselliğimizdir: "Var-lıktan (Beyng) itibaren başlayan tarihsellik, bize gelen tarihselliktir.[39] Bu maruz kalma, olduğumuz tarihsel varlıklar olarak varoluşumuzu hazırlar. Maruz kalmak, zaman tarafından aşınmak demektir.

Daha önce de belirtildiği gibi, tarihsel olarak bize gelmekte olan şey(ler), varolanların kendileridir. Gönderilmiş olarak ya da gelen olarak varolanlar hakkında düşünme, onları mevcudiyetin deli-gömleğinden kurtarır. Onlar artık ne mekânsal ne de zamansal olarak durağan ve sabit değildirler. Gelmekte olan olarak gelen şey, asla ulaşmayan şeydir, aksi durumda artık "gelmekte" olmayacak ve sadece "burada" ve "şimdi" olacaktır. Gelmekte olmak, ulaşmamış olmaktır. Gelmekte olan varolanlar, (ya da Heidegger'in defterinde nadiren kullandığı "*Seyende*" ya da "beyngs" [var-lıklar] terimi) bu özsel "tamamlanmamışlık" tarafından onlardan bir şey eksiliyormuş gibi değil, onlara açılmışlık olarak işaretlenir.[40] Açılmış varlık (gelmekte olan varlık) ayrı bir şey olarak kapsanamaz. Bu, hakikat ve unutma bakımından tartışılan, Varlığın el-altında olan kısmının üzerini örtmeyen fakat Varlığı özsel bir mevcut-olmayana yerleştiren, özsel olarak onu açan ve bir bağlamda onun durumsal konumuna imkân tanıyan "gizleme"nin doğasıdır. Başka bir ifadeyle gizleme, yalnızca şeyin örtülmesini adlandırmaz; fakat gerçek şu ki, önümüzde duran şey söz konusu Varlığın katışıksız var olması değildir. Bu Varlık, diğer varlıklarla ilişkilerinde, o Varlığın kendisin"de" içerilmeyen fakat Varlığı dünyaya katılmaya çeken ilişkilerde var olur. Sadece gelen varlıklar, bunun için yeterince esnek, yeterince alıcıdır. Heidegger, "kendi tekilliğinde gelmekte olanı kabul eden Varlığın özsel uyumluluğunun [*Fügsamkeit*] açıklık zemininden söz eder."[41] Kendisi gelen ve gelen şeyi kabul

38. *A.g.e.*, s. 163.
39. *A.g.e.*, s. 20.
40. *Seyende* terimi için bkz. Heidegger, 1998, s. 137, 157.
41. *A.g.e.*, s. 97.

eden ve alan, bunlar dünyanın, Var-lığın varlıklarıdır. Özetlersek: Var-lığın özü olarak -gelmekte olmadır.[42]

Tamamlanmama, böylece tarihsel olarak gelmekte olma olarak anlaşıldığında paradoksal bir biçimde varlıkların kurucusu olur. *Die Geschichte des Seyns*'de, bu gelmekte olmanın doğası, tereddüt ve kaçınma açısından düşünülür. Bize verilmiş oldukları kadarıyla varlıklar, her zaman tümüyle verilmiş olamazlar. Daha doğrusu, bir şeyi vermede her zaman saklanan bir şey vardır. Verilmiş olmak ve rilmiş olan şeyin tümüyle alıcısının tasarrufunda olamayacağı anlamına gelir. Her zaman verenle bir ilişkiyi sürdürür, aksi takdirde ondan verilen bir şey olarak, bir armağan olarak bahsetmenin bir anlamı yoktur. Verenle bu ilişki, söz konusu armağanı, bir mülk olarak yani kontrol edilebilir bir şey olarak kavramaktan tamamen alıkoyar. Verilmiş olan şey için verene duyulan şükran, kendisini tümüyle armağan ile veren arasındaki bu bağlantının sürekliliğinde gösterir. Fakat bu ve rilen şeyin asla tümüyle verilmemesini gerektirir. Başka bir ifadeyle, bu şimdiye kadar verilmiş tek şeyin her zaman bir ilişki olduğunu gerektirir. Armağanın bu garip mantığı, saklama olmaksızın vermenin ve gelmekte olmanın da olamayacağı anlamına gelir. Fakat bu, bir şeyin bir yerde saklanmış olduğu ve bize verilenin bir şekilde bir şeyden yoksun olduğu anlamına gelmez. Bunun yerine ve rmeye içkin olan saklama, tam olarak bizim için armağanın gerilmesini tümüyle tayin eder, mevcut bir şeyin değil, gelen şeyin devinimi olarak bu gerilme: "*Gelenin telaşı olarak -tereddüt- kararsızlıktır.*"[43] Benzer bir şekilde Heidegger, gelmekte olandan, bir sarsıntı, "en aşırı ve en uzun süren sarsıntılar [*Erschütterungen*]" ve kaçınma olarak söz eder: "Gelmekte olanı kendi özünde anlamak, kaçınmaktan başlar."[44] Varlığın bu tereddüdüne, gelişigüzel gelişine ve kekelemesine uygun olan tavır, tamamlanmış bir Varlığa değil, özü itibariyle yalnız uygun bir biçimde tamamlanmamış olana yönlendirilmiş bir tavır olabilir. Heidegger, bu tavrın tamamlanmamışlığını "hazırlanma" olarak adlandırır: "İnsan bu tarihi [*Geschichte*] 'yap'amaz ve ona asla müdahale edemez, insan yalnızca zamanı, gelmekte olana hazırlayabilir."[45] Hazırlanmak, insanın,

42. *A.g.e.*, s. 105.
43. *A.g.e.*, s. 58.
44. *A.g.e.*, s. 90, 93.
45. *A.g.e.*, s. 115.

*animal rationale*nin kapanışı ve parçalanmasından Dasein'ın maruz kalmasına olan dönüşümünü beraberinde getirir.

Geschichte des Seyns, "insanın *animal rationale* statüsünün dönüşümüne yönelik referanslar"la doludur.[46] Dasein, gelmekte olan dünyanın ortasında yerini almak için maruz kalır ve açılır. Fakat burada açıklığı nasıl anladığımıza dikkat etmeliyiz. Maruz kalmanın açıklığı, başka bir kapalı duvardaki pencerenin açıklığı değildir. Açıklık, kısmi bir şey değil bir dış ile başka bir kapalı iç arasında karşılıklı alışverişe imkân vermek için açılan bir parçadadır. Maruz kalma, Dasein'ın bütününü etkiler. O, dünya*da* olan kendisinin çok dışındadır. Heidegger bundan, "gelmekte olanda ısrar-etme [*Inständigkeit zum Kommen*], hakikatin özünde ısrar-etme" olarak söz eder.[47] Dönüşen insan, ulaşmakta olanın bu dünyasına maruz kalır. Öznenin ekstatik olarak anlaşılması uyarınca kendisinin dışında olması, hiçbir yerde olmaması değil, bir dünyada olmasıdır. Fakat ekstatik öznenin bir hayalet gibi içinden geçtiği durağan bir dünya değil, kendisi ekstatik olana gelen, bize dokunabilen, bizi çağıran bir dünya –ulaşmakta olan bir dünya ve değişime açık olduğumuz ulaşmakta olanın bir dünyasıdır. Heidegger'in defterlerinin "Biz?" başlıklı bir bölümü, "*Kimiz* biz?", "*Biz* kimiz?" sorularını anlamayı ister.[48]

Defterler, "başka bir insanlık"tan (*ein anderes Menschentum*) söz edecek kadar ileri giderek insanın dönüşümüne dair bir düşünmede bizim kim olduğumuza ilişkin bu soruyu doğrudan doğruya ele alır.[49] Bu başka insanlık, yaşam ya da yaşayan Varlık temelinde düşünülmeyecektir. Heidegger için, Nietzsche'nin anladığı biçimiyle yaşam, her ne olursa olsun kendi sahiplenici büyüme dürtüsü içinde gelmekte olanın ilişkisel dünyasına kapalı kalacaktır, "Yaşam, Var-lıkla olan ilişkinin dışında [*ausgeschlossen*] kalır."[50] Böylelikle, başka bir insanlık, rasyonel hayvanın ve hatta *zôon logon echon*un başlangıcından itibaren düşünülmeyecektir. Bunun yerine, Heidegger bir yoksullaşmadan (*Verarmung*) söz edecek ve böylece sahiplenici yaşam güdüsünü amaçlayacaktır. Dasein, kendisinin dışında, gelmekte olanın mevkiinde durmak suretiyle

46. *A.g.e.*, s. 90.
47. *A.g.e.*, s. 21, 87.
48. *A.g.e.*, s. 8.
49. *A.g.e.*, s. 139.
50. *A.g.e.*, s. 99.

maruz bırakıldığında yoksullaşır. Bu, *zôon logon echon*dan varlığa dahil olmaksızın tümüyle maruz bırakılmaya dönüşmeyi işaret eder. Böyle biri, kendi sahip olduğu biçimiyle herhangi bir şeye sahip olamaz (ve bu defterler mülkiyet mefhumunu, *Eigentum*u, uzun uzadıya, Varlığın sahip olduğu kadar kişinin de sahip olduğu şeklinde geliştirir).[51] Dönüşmüş insan, bir iç dünyada bütünüyle gizlenmiş olarak bir şeye sahip olamaz. Ancak, böyle sahip olunmuş varlıklara bile böyle sahip olunamaz, onların kendileri asla tam olarak mevcut değildir ve sahip olunmaya da açık değildirler, onlar her zaman ulaşmakta olanlardır ve onlara sahip olmamıza hiçbir şekilde izin vermezler. Dasein'ın dışsallığı ve varlıkların ulaşmakta olmaları nedeniyle, hiçbir büyüyüp çoğalma fırsatı yoktur, yalnızca yoksullaşma vardır. Varlığın gelmekte olması, gördüğümüz gibi, aynı şekilde bir kaçınma ise, bu durumda yoksullaşma, gelmeyene (ya da gelmeyenin hakikatinde-durmaya) sadık (*true*) kalmanın bir yoludur (ya da yalnızca verilemez olarak gelir ve bu da bize ulaşabilme derecesini sağlayarak herhangi bir vermeyi mümkün kılar). Hem Nietzsche hem de Heidegger, tarihi, insanın dönüşümüne bir çağrıyla ilişkilendirirken, Nietzsche için, o daha büyük bir iddiaya ve sahiplenici büyüyüp çoğalmaya doğru bir çağrıdır. Heidegger içinse, gelenin ulaşmış olmasında yoksullaşmış olana ilişkin bir çağrıdır.

Heidegger'in Nietzsche'nin *Çağa Aykırı Düşünceler (2)*'si üzerine semineri, gelmekte olan varlıkların ortasında insanın dönüşümüne yönelik bu görüşten bazı sonuçlara ulaşır:

> *Geschichte*, olay [*Ereignis*] olarak Var-lığın, kaçınma olarak kendi özüne yöneltilmesi ve gelmesi olduğu ölçüde, Var-lığın hakikatinin Da-sein'da durmada ısrar edişidir. Bu nedenle *Geschichte*nin özü ne bir bütün olarak "yaşam"dan ne de *insan* yaşamından itibaren belirlenebilir. Bunun yerine, (Var-lığın hakikatinin zamansal-mekânsal himayesi [*Wächterschaft*] olarak) *Geschichtlichkeit*, öncelikle insanın özünü, Var-lığa devretmesi temelinde damgalar.[52]

*Geschichte*de bize gelen şey, sadece belirli varlıklar değil, gizleme ve kaçınmadır. Bu göndermenin etkilediği varlığın dönüşümü, insanın bu gizli reddetmenin koruyucusu haline dönüşmesidir.

51. Krş. *a.g.e.*, s. 123-6.
52. Heidegger, 2003, s. 94.

Sadece reddetme ile sorumluluk var olur. Gelmekte olan şeyler, sabit ve kurulmuş mevcudiyetler değildir. Onlar zaten sınırlayıcı bir tanımla belirlenmemişlerdir. Öyle olsaydı, asla bize ulaşamazlardı. Asla kendilerinin ötesine uzanamazlar ve bize dokunamazlardı. Asla bize hitap edemez ve bizden yanıt isteyemezlerdi. Farklı varlıklar dünyasında, hiçbir sorumluluk mümkün olmaz, her şey zaten kararlaştırılmış olurdu. Fakat gelmekte olan varlıklar, bu varoluş kararını bize adaletle sunarlar. Yalnızca gelen şey karar verilebilendir ve bizi bir karar noktasına getirebilir. Böylelikle, Var-lığın tarihi, şeylerin gizlenmesi eğiliminden insanı sorumlu tutar. Varlıklar, onları daha baştan mülkiyetlerimiz haline getirirsek, onları kontrol altında tutar da kendimize mâl etmek için el-altında hazır nesneler olarak alırsak, bize gelemezler. Dünyanın, varlıkların ışık saçan gelmekte olan dünyası olması için biz de bu dünya tarafından talep edilmeli ve sahiplenme dürtüsünden vazgeçmeliyiz. Gelen şeyin ortasında bulunmak için yoksul olmalıyız. Ancak böyle olursa Varlığın gelmekte oluşunu, gelmekte olan Varlık olarak bize bağışlandığı (*gewährt*) kadarıyla onu, kendi hakikatinde (*Wahrheit*) kendisini göstermesine imkân vererek koruruz (*bewahren*). Bizim sorumluluğumuz kendisini, varlıkların çağrısını dinlemeye devam etme kararlılığında gösterir.[53] Tarihsel görevimiz, şeyleri her zaman "mevcut" olmaktan kurtarmaktır (geçmişe, tarihin kendisine *sadık* kalmak için).

Bu, tarih konusunda Heidegger ile Nietzsche arasındaki kritik noktadır. Mevcudiyet düşüncesinden kopuş olmadan, dünyaya ait olma ve etrafımızdaki şeylere karşı bir sorumluluk olamaz. Tarih yalnızca anlamsız olabilir. Bir bakıma Heidegger, Nietzsche'nin kendi çağına yönelik teşhisini kabul etsek bile, öngördüğü çarenin gerçekten hiçbir şekilde çare olmadığını, fakat yalnızca belirtilerin daha da şiddetlenmesine yol açabileceğini gösterir. Yalnızca mevcudiyet düşüncesiyle bağlarımızı kopardığımızda, bilhassa tarih konusunda, kendi konumumuzda, dünyamızda ve kendimizi-anlamamızda anlamlı bir değişim olabilir.

53. Deftere ilavelerin birinde belirtildiği gibi: "'Dinleme' –başka bir 'duyum' olarak değil, fakat ortaya çıkan şeyin beklenen bulgusunun *gerçekleşmesi*nin [*Ereignung*], yani tarihin [*Geschichte*] bir sonucu olarak"; Heidegger, 1998, s. 222.

Durum böyleyken, Nietzsche'nin metninde mevcudiyete karşı düşünme girişimi görmek mümkün değil midir? Heidegger'in bir zamanlar kendi kapsamlı yorumunda (Nietzsche'nin orijinal metninden yaklaşık üç kat daha uzun) hiç bahsetmediği meseleye politik bir yaklaşım.[54] Bu yaklaşım, şimdiki zamanı dünya-tarihsel bir sürecin zirvesi olarak önerecek herhangi bir tarihe Nietzsche'nin itirazıyla başlayacaktır. Bu tür bir görüş, "başarıya dair sade bir takdiri tersine çevirir ve olgusal olana tapınmaya neden olur."[55] Nietzsche, "gerçekliğin tiranlığı"ndan, sadece hayal edilebilir olarak ilan edilen bir gerçeklikten bahsedecek kadar ileri gider: "Zamanımıza, aşırı derecede ıstırap veren gerçekliğe hiçbir alternatif olmadığına dair hâlâ yaygın bir inanç var."[56] Zamanının tarih bilincine karşı verdiği mücadelesinde Nietzsche, bu gerçeğin hiç de masum bir biçimde oluşmadığını fark etmeye başlar: "Bu mücadelede özellikle acı verici bir tespit yapmaya mecbur kalırız: '*İçinde bulunduğumuz zamanın mustarip olduğu tarih duyarlılığının sapkınlıklarının kasten teşvik edildiği, cesaretlendirildiği –ve değerlendirildiği.*'"[57] Onlar, her bir bireyde kişiliğin "eksiksiz boyun eğişi"ni yönetmek ve gerçekleştirmek için kitlelerin rızasını almak amacıyla kullanılır[58] ve bu sayede "'tarihin gücü' karşısında başlarını eğip diz çökmeyi öğrenen" bu kişiler, bir hükümet, bir kamuoyu ya da sayısal bir çoğunluk olsun fark etmez, her tür güç karşısında nihayetinde bir Çin kuklası gibi "evet" dercesine başlarını sallar, kollarını ve bacaklarını da herhangi bir gücün ipleri çekme düze-

54. Lacoue-Labarthe, Heidegger'in Nietzsche yorumunun açıkça felsefi olması nedeniyle, onun "felsefi olmayanı" ya da "sırf empirik" olanı ve bu yüzden Nietzsche'nin düşüncesinde politik olanı ihmal ettiğini ileri sürer. O, aynı zamanda, bu ihmal için kendi gerekçesini da sunar: "Politik olan ifadeler için açıkça durum budur –Heidegger'in, otuzlu yıllar boyunca, asla doğrudan hesaba katmak istemeyeceği gerçek ifadeleri... (Heideggerci Nietzsche yorumunu suçlamak istemiyorum. Ama yine de sadece 33 bölümden sonra, ilkece karşıtlığı, "Nietzschecilik"te çok açık olarak gören Heidegger'in Nietzsche'nin politik ifadelerini göz önünde bulunduramayacağını iddia ediyorum... çünkü onlar nihayetinde kendi politik konumlarına çok yakınlardı); Lacoue-Labarthe, 1990, s. 215.
55. Nietzsche, 1988, s. 309/1995, s. 143.
56. *A.g.e.*, s. 311, 326/1995, s. 145, 160.
57. *A.g.e.*, s. 323/1995, s. 157.
58. Metninin sonuna doğru Nietzsche tarafından alıntılanan Eduard von Hartmann; *a.g.e.*, s. 316/1995, s. 150.

nine uygun olarak hareket ettirirler."[59] Bu tür bir pasif kabullenme, Nietzsche'nin veryansın ettiği burjuva çıkarcılığıyla ya da egoizmle el ele gider. Bu egoizm, hayatta kalmanın lehine inceltilmiştir ve devlet tarafından da desteklenir: "Devletten, onları polis ve asker gücüyle düşüncesiz egoizmin korkunç patlamalarına karşı koruması için tüm sağduyulu egoizmlerin hamisi olması beklenir."[60]

Nietzsche'nin tarih düşüncesi, devletin, mülkiyetin ve egonun mevcudiyetinin politik olarak zorla kabul ettirilmesine karşı bir mücadele olacaktır. Nietzsche'nin bu yalıtılmış ve bölünmüş egoların yerine önerdiği şey yaşam ortaklığıdır ki, bu anlamıyla yaşam, bir "çevre/atmosfer" içinde var olarak kendi sınırlarını aşar. Şeyler, içinde yaşayacakları bir "atmosfer"e ihtiyaç duyarlar, hayatta kalmak için "dindar" bir "yanılsama"ya gerek duyarlar, büyüyüp çoğalmak için "sevgi"ye ihtiyaç duyarlar ve bu ihtiyaçlar ortaklık ve samimiyet kuran varlıklar olmaları için belirleyicidir.[61] Yaşam, sürüp gitmek için "koruyucu ve kuşatıcı bir bulut"a ihtiyaç duyar.[62] O halde yaşama, doğası gereği kendisinin ötesinde var oluyormuş gibi bakmak mümkün değil midir? Bu gerekli atmosfer, yaşamın sınırlarını bulanıklaştırmaz mı? Bu tür bir gizleme ve hatta mevcut-olmayan, dönüştürücü, devrimci bir rol oynayabilir. Burada, faşist devleti ve onu destekleyen egoistler olarak adlandırmamız gerekenleri dönüştürmeyi başarabilir.

Heidegger'in bu konuda hiçbir şey söylemiyor olması şaşırtıcı değildir. Nietzsche'nin yaşamda aradığı mutluluk, şu otlayan sürünün mutluluğu orada bulunmaz. Mutluluk bize davetsiz gelen bir şeydir, "mutluluk –birine verilen, dışarıdan gelen bir şeydir."[63] Mutluluk, "önünden otlayarak geçen sürü"ye gelmeyecek, fakat çoban için gelecektir.[64] Heidegger, bir sonraki sömestrin ders planını Hölderlin'in *Der Mutter Erde* ilahisinden bir pasajla kapatır:

> Yolcular bundan çok bahseder,
> Ve vahşi hayvanlar uçurumlarda dolaşır,
> Ve sürüler yükseklikleri ezip geçer
> Ama kutsal gölgede

59. *A.g.e.*, s. 309/1995, s. 143-4).
60. *A.g.e.*, s. 321-2/1995, s. 155-6).
61. *A.g.e.*, s. 295-6/1995, s. 131.
62. *A.g.e.*, s. 298/1995, s. 134.
63. Heidegger, 2003, s. 225.
64. Nietzsche, 1988, s. 248/1995, s. 87.

Yeşil yamaçta çoban oturur
ve zirvelere bakar.[65]

Heidegger'in alıntıladığı Hellingrath metni, "sürü yükseklikleri ezip geçiyor" diye kaydederken, Beissner'in daha sonraki baskısı "kalabalık yükseklikleri ezip geçiyor" diye kaydeder.[66] Belki de bir Nietzscheci eleştiri, bu gerçek belirsizliği hareket noktası olarak alabilirdi. Sürüleri seyreden, gelen şeye maruz kalan ve bakan aynı çoban, sadece sürünün dağ geçitlerini bir yandan bir yana aylak aylak dolaştığı gibi seyreden çobandır, herhangi bir devrim konuşmasıyla, teknolojik toplumun dışlayıcılığıyla ilgilenmez, ama yine de onun işleyişiyle ilgilenir.

KAYNAKÇA

Bambach, Charles R., "History and Ontology: A Reading of Nietzsche's Second 'Untimely Meditation'", *Philosophy Today* 34(3), 1990, 259-72.

Haar, Michel, *Heidegger and the Essence of Man*, İng. Çev. Will McNeill, State University of New York Press, Albany, 1993.

Haar, Michel, *Nietzsche and Metaphysics*, İng. Çev. Michael Gendre, State University of New York Press, Albany, 1996.

Heidegger, Martin, *The end of philosophy*, İng. Çev. Joan Stambaugh, Harper & Row, New York, 1973.

Heidegger, Martin, *Nietzsche, The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, Cilt 3, İng. Çev. Joan Stambaugh ve David Farrell Krell, Yay. Haz. David Farrell Krell, HarperCollins, San Francisco, 1991a.

Heidegger, Martin, *Nietzsche, Volume 4: Nihilism*, İng. Çev. Frank A. Capuzzi, Yay. Haz. David Farrell Krell, HarperCollins, San Francisco, 1991b.

Heidegger, Martin, "Die Grundbegriffe der Metaphysik: Wel-Endlichkeit-Einsamkeit", *Gesamtausgabe*, Cilt 29/30, İkinci Baskı, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Heidegger, Martin, "Die Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)", *Gesamtausgabe*, Cilt 65, İkinci Baskı, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

65. Hölderlin, 1923, s. 156-7; Heidegger'in alıntısı, 1996, s. 593-4/1991a, s. 157-8. Heidegger'in *Nietzsche*'sinin David Farrell Krell çevirisinde, Krell dirayetli bir biçimde "Hellingrath metninin 3. satırında, Beissner-Schmidt okumasında *Horde* yerine *Herde* kelimesi geçtiğine dikkat çeker. Bu nedenle Heidegger, üçüncü satırı 'Ve sürü tepelerin üstünde başıboş dolaşıyor' şeklinde okumaya başlar. Ancak eğer Beissner-Schmidt doğruysa, bu bir 'başıboş sürü' değil, ama dağların üzerinde dolaşan kalabalıktır. Çobanın içinde oturduğu gölge böylece daha keskin ve daha dramatik bir rahatlık içinde bulunacaktır"; Heidegger, 1991a, 158n.

66. Hölderlin, 1951, s. 125.

Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Fnitude, Solitude*, İng. Çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

Heidegger, Martin, "Nietzsche I", *Gesamtausgabe*, Cilt 6.1, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

Heidegger, Martin, "Nietzsche II", *Gesamtausgabe*, Cilt 6.2, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997a.

Heidegger, Martin, "Besinnung", *Gesamtausgabe*, Cilt 66, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997b.

Heidegger, Martin, "Die Geschichte des Seyns", *Gesamtausgabe*, Cilt 69, Yay. Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Heidegger, Martin, "Metaphysik und Nihilismus", *Gesamtausgabe*, Cilt 67, Yay. Haz. Hans-Joachim Friedrich, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (of the Event)*, İng. Çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu, Indiana University Press, Bloomingon, 2012.

Heidegger, Martin, "Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung", *Gesamtausgabe*, Cilt 46, Yay. Haz. Hans-Joachim Friedrich, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2003.

Heidegger, Martin, *Mindfulness*, İng. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Continuum International Publishing Group, Londra, 2006.

Hölderlin, Friedrich, "Sämtliche Werke", *Historisch-kritische Ausgabe*, Cilt 4, *Gedichte* 1800-1806, İkinci Baskı, Yay. Haz. Norbert von Hellingrath, Propyläen Verlag, Berlin, 1923.

Hölderlin, Friedrich, "Sämtliche Werke", *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, Cilt 2.1, *Gedichte nach* 1800, Yay. Haz. Friedrich Beissner, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1951.

Lacoue-Labarthe, Phillipe, *History and Mimesis*, İng. Çev. Eduardo Cadava, *Looking after Nietzsche*, Yay. Haz. Laurence A. Rickels, State University of New York Press, Albany, 1990, s. 209-31.

Lemm, Vannessa, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York, 2009.

Maly, Kenneth, "Turnings in Essential Swaying and the Leap", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Yay. Haz. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu ve Alejandro Vallega, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 150-70.

Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, İng. Çev. David J. Parent, University of Illinois Press, Urbana, 1999.

Nietzsche, Friedrich, "Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 1, Yay. Haz. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG/Walter de Gruyter & Co., Münih/Berlin, 1988, 245-334.

Nietzsche, Friedrich, *On the Utility and Liability of History for Life*, İng. Çev. Richard T. Gray, *Unfashionable Observations*, Yay. Haz. Richard T. Gray, Stanford University Press, Stanford, 1995, s. 83-167.

Orsucci, Andrea, "Nietzsche's Cultural Criticism and His Historical Methodology", *Nietzsche on Time and History*, Yay. Haz. Manuel Dries, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, s. 23-33.

Polt, Richard, *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

Sheehan, Thomas, "Das Gewesen", *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.*, Yay. Haz. Babette Babich, Kluwer, Dordrecht, 1995, s. 157-77.

Vallega, Alejandro, "Beyng-Historical Thinking", "Heidegger's Contributions to Philosophy", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Yay. Haz. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu ve Alejandro Vallega, Indiana University Press, Bloomington, 2001,s. 48-65.

Vallega-Neu, Daniela, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Contributions to Philosophy and Enowning-historical Thinking", *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Yay. Haz. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu ve Alejandro Vallega, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 105-26.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wahrheit-Freiheit-Geschichte: Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

Heidegger, Nietzsche, Nasyonal Sosyalizm: 1930'ların Politik Tartışmalarında Metafiziğin Yeri[1]

Robert Bernasconi

Heidegger, 1961'de 1100 sayfayı aşkın iki cilt halinde basılan *Nietzsche* seminerlerini sunarken, bu seminerlerin 1930'dan 1947'ye kadarki düşünce izleğinde merkezî öneme sahip olduğunda ısrar eder (*GA* 6.1: xx/*NI*, xvi). Bu, Nazi dönemine ve onun dolaysız sonucuna tek referanstır fakat 1961'de anlaşılmamış olan şey, basımı yapılan seminerlerin yayımlanması sırasında Heidegger'in çok sayıda önemli pasajı basımdan çıkarmış olmasıydı. Öğrenci elyazmalarıyla birlikte Heidegger'in kendi seminer notlarının kullanıldığı bu seminerler, 1985-1990 yıllarını kapsayan *Bütün Eserler*i (*Gesamtausgabe*) içinde yeniden yayımlandığında Heidegger'in müdahalesi belirginleşmiş oldu. Pek çok okur, Heidegger'in teslim ettiği seminer notlarıyla, 1961'de yayımlanan (*GA* 43; *GA* 44; *GA* 47; *GA* 48; *GA* 50) nüshalar arasındaki farkların önemini kavramakta yavaş davranmıştır, tıpkı Heidegger'in yakınlarda yayımlanan 1937, 1937-1938 ve 1944'teki seminer notlarının sundukları paha biçilmez katkıyı kavramakta yavaş davrandıkları gibi. Dikkatli bir karşılaştırma, Heidegger'in sadece öğrenciler için söylediklerini tekrar ettiği ya da geriye dönüp bazı açıklayıcı notlar eklediği pasajları çıkarmakla yetinmediğini ortaya koyar. Charles Bambach gibi bazı uzmanlar Heidegger'in 1961'de (Nazizmle) uzlaşan pasajları

1. Robert Bernasconi, "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s", *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Yay. Haz. François Raffoul ve Eric S. Nelson, 2013, s. 47-53. Bu çevirinin düzeltisi için Zeynep Direk'e teşekkür ederiz.

gizlemek için seminerlerde düzeltmeler yaptığına inanırken, Tracy Colony gibi diğerleriyse, bu pasajlara başka bir önem atfeder ve bu pasajların, konu politikaya dokunduğu noktalarda, son derece ihtiyatlı bir biçimde dahi olsa, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmi reddini ifade ettiklerini öne sürerler.[2] Her halükârda, Heidegger'in Nietzsche'yle ilişkisi, 1961'de basılan *Nietzsche* seminerleriyle biçimlendiği sürece, Heidegger'in düşüncesinin felsefi ve politik gelişimiyle ilgili sorunun ele alınması işi yetersiz kalır. 1961 basımı, Heidegger'in Nietzsche üzerine yazılarının İngilizce çevirilerinin temelini oluşturduğu için, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmle ilişkisine dair yargıda bulunurken bu baskıdaki sorunları bilmek özellikle önemlidir.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger, 1936'dan 1940'a kadar Nietzsche üzerine verdiği ders ve seminerlerin Nasyonal Sosyalizme zihinsel ve ruhsal bir direniş biçimi teşkil ettiğini iddia eder (*GA* 16: 402). Fakat Heidegger'in 1935'te hareketin "içsel hakikati ve büyüklüğü"ne işaret ederken (*GA* 40: 208/*IM*, 213) neyi kastettiğini belirlemek sorun olduğu gibi, direndiğini iddia ettiği şeyin ne olduğu daha da az açıktır. Bu sorunu ele almak için Nazilerin Nietzsche yorumuyla başlamamız gerekir. Gelgelelim, hemen başka bir sorun karşımıza çıkar: Nazilerin Nietzsche kavrayışıyla kastedilen nedir? Nazi Almanya'sında Nietzsche'ye sempati duyanlar için Nietzsche ismi, Nasyonal Sosyalist hareketin kendisini adeta temsil etmiş olsa da, bu ne Nazilerin Nietzsche'yi standart bir biçimde yorumladıkları ne de Nasyonal Sosyalizmin tek bir biçimde kavrandığı anlamına gelir.[3] Ernst Krieck bir Nietzsche karşıtıydı ve Alfred Rosenberg Nietzsche'yi reddetmese de açıkça Kant'ı destekliyordu. Kuşkusuz bu farklılıkların önemli bir nedeni, ırk biyolojisinin Nietzsche'nin zamanından beri belirleyici bir değişim geçirmiş olmasına nasıl

2. Charles Bambach, *Heidegger's Roots, Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Cornell University Press, Ithaca, 2003, 266-72 ve Tracy Colony, "Heidegger's Early Nietzsche Lecture Courses and the Question of Resistance", *Studia Phaenomenologica*, 4, 2004, 151-72. Ayrıca bkz. Tracy Colony, "The Death of God and the Life of Being: Heidegger's Confrontation with Nietzsche", *Interpreting Heidegger*, Yay. Haz. Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, 197-216.

3. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany* 1890-1990, University of California Press, Berkeley, 1994, s. 255. Ayrıca bkz. Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-rezeption im NS-Staat*, Argument, Hamburg, 1995 ve özellikle Nazi dönemi boyunca Nietzsche üzerine verilen derslerin listesi, s. 210-8.

yanıt verileceği konusundaki belirsizlikti. Heidegger için böyle bir belirsizlik olmasa da, 2004'e kadar basılmayan bir elyazmasında yalnızca çekincelerini dile getirir. Heidegger şöyle yazar: "'Irk araştırmacıları', Nietzsche'nin 1886-1887'de kaleme aldığı *Güç İstenci* üzerine çalışırken, onun not defterlerine açıkça yazdıklarını önemsemeden, güç istencinin öğreticisine hayranlık duyanların rolünü oynadılar: 'Kural: Sahte ırk-dolandırıcılığına katılan hiç kimseyle ilgilenmeyin'" (*GA* 90: 254).[4]

Heinrich Härtle'nin *Nietzsche und der Nationalsozialismus* adlı eseri NSDAP (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) baskısıyla yayımlandığında, "Nazilerin Nietzsche yorumu"nu ortaya koyan bir girişim vuku bulmuş gibi göründü. Härtle, Nietzsche'ye bir "materyalist biyolojizm" atfeder ve Nietzsche metinlerinde savaş, Yahudiler, üreme gibi Nazi konumlarının yansıdığı pasajların hangileri olduğunu ortaya çıkarmakla yetinir.[5] Härtle'nin Nietzsche'si hiç kuşkusuz aşırı bir örnekti, fakat 1930'da Nietzsche'nin tüm dünyada çoğunlukla üreme programlarının ve diğer öjenik (soy ıslahı) formların bir savunucusu olarak görüldüğü de unutulmamalıdır.[6] Heidegger'in ilk hocalarından Heinrich Rickert 1920'de Nietzsche'nin birinci sınıf bir filozof olduğunu açıkça reddeder ve bunun yerine onu etkili bir biyolog olarak değerlendirmenin daha iyi olacağını ileri sürer.[7] Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nde verdiği 1921-1922 seminerinde aynı fikirde değildi (*GA* 61: 80/ *PIA*, 62) fakat 1930'lu yıllara kadar da Nietzsche'nin şöhretinde belirleyici bir değişim olmamıştı.[8] Bugün Nietzsche'nin felsefi

4. Nietzsche'den yapılan bu alıntı, şimdi Nietzsche'nin eserinde de bulunabilir. "Sämtliche Werke", *Kritische Studienausgabe*, Cilt 12, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, s. 205.

5. Heinrich Härtle, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, Yay. Haz. NSDAP, Zentralverlag, Münih, 1937, s. 77.

6. Örneğin bkz. Dan Stone, *Breeding Superman, Nietzsche, Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain*, Liverpool University Press, Liverpool, 2002. Bu dönemde Fransızların Nietzsche okuması, Alman karşıtı duygulardan ötürü antagonistiktir. Bkz. Douglas Smith, *Transvaluations: Nietzsche in France 1872-1972*, Oxford University Press, Oxford, 1992, 56-81.

7. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modestromungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920, 179n ve Heinrich Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos II*, 2, 1912, s. 136.

8. Nietzsche hakkındaki Alman literatürünün çağdaş bir taraması için bkz. Karl Löwith, "Nietzsche", *Sämtliche Schriften 6*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1987, s. 345-80; İng. Çev. J. Harvey Lomax, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 195-225.

öneminin saptanmasında çoğunlukla Karl Jaspers'e itibar ediliyor.[9] Fakat o vakitler Alfred Baeumler, daha etkili bir Nietzsche okuruydu. 1931'de Nietzsche'nin Descartes, Leibniz ve Kant'ın yanı sıra Avrupalı düşünürler sınıfına ait olduğunu kanıtlamak amacıyla Nietzsche üzerine bir kitap yazdı.[10] Heidegger'in, Nietzsche'yi başka filozofların yanı sıra Descartes, Leibniz ve Kant'la diyaloğa sokarken Baeumler'i takip ettiği anlaşılacaktır. Heidegger, 1932'de, Nietzsche'nin yazgısını kendi en içsel tarihlerinin temel olayı haline getirme yükümlülüğü altında olduklarını hissetmeye başlamış –az sayıda olsa da– birkaç Alman düşünürünün olduğunu beyan ederken muhtemelen aklında Baeumler vardı (*GA* 35: 45-56).[11] Baeumler'in girişimi aslen buydu fakat Nietzsche'nin felsefi önemiyle ilgili argümanı, büyük ölçüde politik bir okumaya dayanıyordu. Gerçekten de 1934'te, Nietzsche'nin uyumsuzları, zayıfları ve yozlaşmış olanları yok etme çağrısını alıntılar ve devletin ırka dayanacağı yeni bir politikanın zeminini öngördüğünü öne sürer.[12] "Nietzsche ve Nasyonal Sosyalizm" başlıklı bu ikinci denemesinin sonunda Baeumler, "bugün 'Yaşasın Hitler' diye haykırıyorsak... aynı zamanda Nietzsche'ye de sesleniyoruz"[13] diye ilan eder.

Heidegger, kendi Nietzsche yorumunu metafizik olarak niteler ve Baeumler'i de politik olduğu için reddeder (*GA* 6.1: 20/*NI*, 22). Bu, Baeumler'in Nietzsche'nin sistemi için hiçbir önemi olmadığına inandığı ebedi dönüş öğretisini dikkate almama kararıyla ilgili bir tartışma bağlamındadır.[14] Heidegger, –Baeumler, Jaspers (*GA* 6.1: 19-20/*NI*, 22) ve Ernst Bertram'ın (*GA* 50: 99/*IPTP*, 9) aksine– ebedi dönüş öğretisini Nietzsche'nin düşüncesinin doru-

9. Jaspers'in Nietzsche üzerine ilk sterilize edilmiş kitabı, biyolojizmin merkezî olmadığı bir Nietzsche betimlemesiyle yazdığı doğru olabilir. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin, 1936; İng. Çev. Charles F. Wallraff ve Fredrick J. Smith, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, University of Arizona Press, Tucson, 1965.

10. Alfred Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Philipp Reclam, Leipzig, 1931, s. 5.

11. Bir diğer olası namzet, Stefan George çevresinin üyesi olan Kurt Hildebran'dır. Bkz. "Nietzsche als Richter: Sein Schicksal", Ernst Gundolf ve Kurt Hildebrandt, *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Ferdinand Hirt, Breslau, 1923, s. 63-104.

12. Alfred Baeumler, "Nietzsche und der Nationalsozialismus", *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1937, s. 292.

13. Baeumler, "Nietzsche und der Nationalsozialismus", s. 294.

14. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, s. 80.

ğuna yerleştirir. Heidegger, hiçbir zaman böyle ortaya konulmayan 1939'daki *Bilgi Olarak Güç İstenci*'nin son seminerinin yeniden gözden geçirilmiş nüshasında Baeumler'in 1931 tarihli kitabından bahsederken, Baeumler'in denemesini, Nietzsche'nin çalışmalarının psikolojiye indirgenmiş ve varoluşsal yanlış yorumlardan uzak bir okumasını tesis etmeye çalıştığı için över, fakat adaletin metafizik özünü görmeyi başaramadığı için de suçlar (*GA* 47: 297).[15] Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin ne kadar ve nasıl biyolojizmin sınırları içinde kaldığına karar verebilecek olanın, yalnızca, yaşamın özsel zemini olarak adaletin özüne dair içgörü olduğunu ifade eder ve bu formülasyon son seminerde kelimesi kelimesine tekrarlanır (*GA* 6.1: 580/*NIII*, 145).[16] Başka bir ifadeyle Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* adlı eserindeki iddiasının aksine, Nietzsche'nin metafiziğini tanımlamayı başaramaz; çünkü her ne kadar adaletin altını çizmiş olsa da, onu metafizik açıdan değil, politik açıdan okur.

Fakat Heidegger, kendi yorumunun politik olanın aksine metafizik olarak anlaşılmasını istiyorsa bu, onun yorumunun, iddia ettiği gibi Nasyonal Sosyalizme direnme biçiminde düşünülmesini sınırlayacaktır. Basitçe, Nietzsche'yi belli bir biçimde okumayı reddetmek anlamına gelecektir bu. Heidegger bundan daha fazlasını amaçlamış görünür. Aslında Jaspers'in Heidegger'e yazdığı bir mektupta işaret ettiği gibi, *Rektörlük Konuşması* Nietzscheci yankılar barındırır.[17] Heidegger'in kendisi de Nietzsche'yi büyük ölçüde politikayı da göz önüne alan bir bakışla okur; "Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası"ndaki yaşam kavramını izlemeye hasrettiği 1938-1939 Kış dönemi seminerinde de açıktır bu. Aynı zamanda Alman kimliğinin oluşumunda kültür sorununu soruşturma fırsatını bulur. Heidegger'in Nietzsche'deki *Volk* kavramının *Volkskunde* kavramından uzak bir metafizik kavram olduğuna yönelik iddiası, *Volkskunde*yi yüzeysel bularak önemsememe eğiliminin bir parçasıydı (*GA* 46: 281). Heidegger'in metafizik Nietzsche okuması, kullanılan kavramların ontolojik statüsüne

15. Heidegger, Baeumler'e işaret ediyor; bkz. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, s. 77-8.

16. Heidegger ilk basımdan çıkarılan bir pasajda adaletin, yaşamın yaşamlılığının kendisine dayanması olduğunu izah eder (*GA* 47, 303).

17. Karl Jaspers'ten Martin Heidegger'e, 23 Ağustos 1933, *Briefwechsel 1920-1963*, Klostermann, Frankfurt, 1990, s. 155.

odaklanan bir okuma olarak anlaşıldığında, bu eğilim yine de bir anlamda politikaya sirayet eder.

Heidegger'in metafizik ilgisi, onun Nietzsche'nin Darwinizm ve biyolojizmle ilişkisini ele alışında ön plandaydı. Nietzsche okumaları bağlamında Heidegger'in "direniş"i, hem Darwinci varoluş mücadelesini hem de biyolojist bir ırk kavrayışını desteklediğinden kuşkulandığı Nazilere karşı yöneldi. Bu, 1944'te Heidegger Nietzsche'nin Almanlar hakkındaki açıklamalarını hatırlatarak, bunları, "'Darwinizmin yalnızca varolma mücadelesi, doğal seçilim, güçlü olanın ayakta kaldığı bir dünya"yı yansıtan sözler olarak tasvir ettiğinde açık bir biçimde ifade edilmiştir (*GA* 50: 120/*IPTP*, 28). Artık "Nietzsche" ismi Heidegger için "bir çağın ismi" haline gelmiştir: "İnsanın yeryüzü üzerindeki hâkimiyetinin gelişmesinin ve yerleşmesinin çağı" (*GA* 50: 84/*IPTP*, 64-5). Bununla birlikte Heidegger, daha önce farklı bir strateji kullanmıştır ve bu da daha önceki yaklaşıma politik olarak işaret edilip edilmediği sorusunu doğurur.

Heidegger'in 1939'da, o zamanlar hâkim olan Darwinci Nietzsche okumasına doğrudan meydan okuduğu açıktır. Heidegger, Darwin'in "metafizik-sosyolojik" düşündüğünü, oysa Nietzsche'nin "metafizik-ontolojik" düşündüğünü iddia etmişti (*GA* 47: 91). İlkin Heidegger'in argümanı, Darwin'in "varolma mücadelesi" içinde kendini korumaya odaklanmasına karşıt olarak Nietzsche'nin, yaşamın yoğunlaşması ve zenginleşmesiyle birlikte kişinin kendini aşmasına ilgi duymasıydı (*GA* 6.1: 439/*NIII*, 15). Heidegger bir zamanlar Nietzsche'nin bu noktayı, yaşamın yükseltilmesi mücadelesi mefhumunu Darwinci yaşam mücadelesinin karşısına koyan biyolog Wilhelm Rolp'ten aldığına inanmıştı (*GA* 87: 193).[18] Fakat daha sonra, Nietzsche'deki bu iki kavramın –koruma ve yükseltme– ayrılamayacağını kabul etmek zorunda kaldı. Bir sonraki sömestr, bu kavramların "zorunlu olarak birbirlerine bağlı oldukları"na işaret etti (*GA* 6.2: 91/*NIV*, 65) ve birkaç yıl sonra da *Güç İstenci*'nin 715. aforizmasını takip ederek bu kavramlar arasında "ve" ekleminin olmaması ve yalnızca tire işaretiyle birleştirilmesi gerektiğinde ısrar etti (*GA* 6.2: 242/*NIII*, 196).[19] 1939'da Heidegger, Nietzsche'nin hiçbir şüphe olmaksızın (*GA* 6.1: 532/

18. Bkz. W.H. Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Engelmann, Leipzig, 1884, s. 97.

19. Bu metnin orijinal nüshası için bkz. *GA* 50, 18.

NIII, 101) somut bir biçimde biyolojik düşündüğünü kabul eder ve Nietzsche'nin kategorileri açıklaması biyolojik gibi göründüğü halde, bu açıklamanın metafizik düşüncenin alanına taşındığını ileri sürer (*GA* 6.1: 535-6/*NIII*, 104). Tıpkı politik olanla metafizik olan arasındaki ayrım gibi, biyolojik olan ile metafizik olan arasındaki ayrımın da, Heidegger'in ilk başta kuşkulandığından daha akışkan olduğu (böylece) kanıtlanıyordu.

Heidegger, "biyolojizm" terimini bir silah olarak kullanmaya çalışırken de aynı dersi öğrenmişti. Heidegger'in savunucuları arasında, "biyolojizm"in Nasyonal Sosyalizmin ve özellikle Nasyonal Sosyalist radikal politikaların bir şifresi olduğuna inanmak isteme eğilimi uzun süredir mevcut olduğu halde, işler çok daha karmaşıktır. Bazı Naziler biyolojizme sadık kaldılar fakat bu Nazi olmanın sadece bir yoluydu ve Heidegger bu yola tümüyle karşıydı[20] ve Nazilerin ırk politikalarının tümünü olmasa da büyük çoğunluğunu, bazılarının bu politikaları haklı çıkarmaya çalışmak için kullandığı biyolojik teorileri kabul etmeksizin desteklemek mümkündü. Heidegger'in baştaki iddiası, biyolojizmin, canlı varlıklar hakkındaki egemen görüşlerin biyolojiden diğer varlık alanlarına, örneğin tarihe aktarılmasıyla ortaya çıktığıydı (*GA* 6.1: 472/*NIII*, 45). Bununla birlikte Heidegger, Rickert'ten[21] ödünç aldığı bu argümanı hızla terk eder ve Nietzsche'yi biyolojizmle suçlayabilmek için, onun biyolojideki bazı kavramların ve anahtar önermelerin bazı metafizik hükümlere işaret ettiğini fark etmeden bunları benimsemiş olması gerektiği gibi dönüştürülmüş bir iddiayı öne sürmeyi tercih eder. Biyolojizme karşı uygun savunma, disiplinler arasındaki sınırları korumakla değil, metafiziğin terimleriyle yapılacaktır: "Biyolojik düşünme [...], yalnızca metafizik alanda temellendirilip belirlenebilir ve kendisini asla bilimsel olarak haklılaştıramaz" (*GA* 6.1: 472/*NIII*, 45). *Bilgi ve Metafizik Olarak Güç İstenci*'nin ilk basımından çıkardığı, Tekrar denilen yirmi altı sayfada Heidegger, açıklamasının esas itkisinin biyolojiden metafiziğe kaydığını vurgular (*GA* 47: 68-93, özellikle 85). O vakitler

20. Bu konuya ilave olarak bkz. Robert Bernasconi, "Heidegger's Alleged Challenge to the Nazi Concepts of Race", *Appropriating Heidegger*, Yay. Haz. James E. Faulconer ve Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 50-67.

21. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modestromungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920, 75.

Heidegger, bunun Nietzsche'nin çağdaş okurlarına bir meydan okuma olduğuna inanıyordu. Gerçekten de Heidegger şöyle yazar: "Nietzsche'nin tezlerini bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde yorumlayan ve örnek alan pek çok yazar, şaşmaz bir biçimde biyolojizmin bir türüne kapılır" (*GA* 6.1: 474/*NIII*, 46).

Yine de Heidegger daha önce bu açıklamaya önemli bir istisna eklemişti. 1936'da o, Baeumler'in, Klages'in "psikolojik-biyolojik Nietzsche yorumu"nu reddeden birkaç kişi arasında olduğuna hükmetmişti (*GA* 6.1, 20/*NI*, 21). Fakat Heidegger Nietzsche'yi biyolojizmden aklarken, Baeumler, 1931 yılındaki çalışmasında, Nietzsche'yi kökleri Darwin'de olduğuna hükmettiği biyolojizmle eleştirmişti.[22] Heidegger'e göre 1939'da biyolojizm, "hakiki ve kendi alanı içerisinde sınırlandırılmış olan her biyoloji, ötesine işaret eder" olgusundan habersizdi (*GA* 6.1: 472/*NIII*, 45). Heidegger, yaşam felsefesinde Dasein'ın varlığını anlamaya dönük üstü kapalı bir eğilim olduğunu ileri sürdüğü 1927'de aynı şeyi farklı bir deyişle ifade etmişti (*SZ*, 46). Buna karşılık, Baeumler'e göre biyolojizm, bilinç dahil her şeyin yaşam-süreçlerine kadar izinin sürülebildiği öğretidir.[23] Baeumler, bilinci bu sürecin dışında tutarak biyolojizmin aşırı formlarından sakınabildiğine inandı ve böylelikle Nietzsche'deki "yaşam" kavramının "empirik-psikolojik" değil, metafizik olarak, yani Dionysosçu ya da ilahi bir fenomen olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürdü.[24]

1930'ların sonlarındaki seminerlerde Heidegger, biyolojizm eleştirisinin Nietzsche'ye yöneltilemeyeceğini savundu. Heidegger, Nietzsche'nin William Rolph, Herbert Spencer ve Wilhelm Roux'tan ödünç aldığı (Heidegger'in de çok iyi bildiği) kavramları, yani biyolojik kavramları kullandığı önermelerin metafizik karakterinin farkında olduğunu iddia eder (*GA* 87: 193-4). En azından kamusal konuşmalarında söylediği şeydi bu. Fakat özelde durum farklıydı. *Felsefeye Katkılar*'da Heidegger, Nietzsche'nin yaşama yönelik vurgusunun, sorgulamasının özgünlükten yoksun oluşunun açık bir göstergesi olduğundan yakınmadı sadece (*GA* 65: 326/*CP2*, 258), aynı zamanda çağdaş biyolojizmi tarihsel perspektifte sundu ve onu bilhassa Nietzsche'yle ilişkilendirdi (*GA* 65: 315/*CP2*, 249). Heidegger'in daha ziyade kamuya açık olmayan seminerlerinde,

22. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, s. 28.
23. *A.g.e.*
24. *A.g.e.*, s. 35.

Nietzsche'yi açık bir biçimde biyolojizmle ilişkilendirmeye daha fazla eğilimli olduğu gerçeği, Nietzsche okuması esnasında yaptığı biyolojizm eleştirisinin politik olduğunun bir göstergesi olarak kullanılabilir; bu politik çalışma, Nazi Partisi içerisindeki tek bir gruba karşı yapılan bir saldırıyla sınırlı olsa da. Fakat bu saldırı, yalnızca onun biyolojizmle arasına koyduğu mesafeye işaret etmekten ibaretti. Bunun ötesinde eleştirel bir tarafı yoktu. Nietzsche seminerleriyle eşzamanlı olan bir elyazmasında, *Die Geschichte des Seyns*'ta, Heidegger biyolojizmi çürütmeye yönelik tüm girişimlerin önemsiz olduğu sonucuna ulaşır (*GA* 69: 71). Heidegger artık biyolojizmi düzeltilmesi gereken bir hata olarak değil, Batı metafiziğindeki kaynağına, özellikle Leibniz, Hegel ve Nietzsche'nin geliştirdiği yaşam kavrayışına geri götürülmesi gereken bir şey olarak anlar. Nietzsche'yi Descartes, Leibniz ve Kant'la ilişkilendirmek, şimdi onları Batı metafiziğinin bütünlüğünün içine almak anlamına gelir. Bu, Heidegger'in "metafizik" sözcüğüne ikinci bir anlam kazandırır ve söz konusu anlam onun bu terimi kullanışına egemen olur. Platon'dan Nietzsche'ye uzanan Batı metafiziğinin tarihi olan "Metafizik" aşılacaktı. Heidegger başlangıçta Nasyonal Sosyalizme bu görevi destekleyecek bir hareket gözüyle bakarken, belirli bir noktada, kesin bir biçimde belirlenmesi güç olan bir tarihte Nasyonal Sosyalizmin gerçekleşmesini Batı metafiziğinin bir semptomu olarak görür. Başka bir ifadeyle onu, problemin semptomu olarak görür, çözümüne katkı olarak değil.

1939'da bu kaymanın zaten açık belirtileri vardır. Heidegger'in *Bilgi Olarak Güç İstenci*'ni yöneten tez bu seminerde açıkça belirtilmez, fakat bu seminerin *Gesamtausgabe* uyarlamasındaki ek bölümde yer alan bir notta ifade edilir. Bu tez, Nietzsche'nin salt biyolojizmden kaçınabildiği, zira onda biyolojizmin güç istenci olarak varlığın metafizik bir yorumunun zorunlu bir sonucu olduğu şeklindedir (*GA* 47: 321). Varolanların Varlığının düşünülmesi olarak metafizik düşünme biyolojizmden kaçınmanın reçetesiydi, fakat aynı zamanda Nietzsche'nin de, adının Batı metafiziğinin tamamlanmasını temsil etmesi anlamında metafiziksel olması (*GA* 6.1: 429/*NIII*, 6) yüzünden, Heidegger'in kendisinin de arzuladığı bir düşünce değildir artık. Nietzsche Heidegger'e Nasyonal Sosyalizme direnmenin bir yolunu sunmaz, ama ona "Nietzsche'yi yalnızca bazı çağdaş tinsel sahtekârlıklar adına yağmalama"ya çalışan herkesi eleştirme fırsatı verir (*GA* 6.1: 593/*NIII*, 157). Buna

karşılık, Heidegger Nietzsche'yi, sadece Nazi Almanya'sında değil, baktığı her yerde gördüğü çürümeyi anlamak için neden Batı metafizik tarihine bakılması gerektiği teşhisini sunmak için kullanır.

Bu arka plan, Heidegger'in "Nietzsche'nin Metafiziği"nde yazdığı oldukça yanlış anlaşılan pasajı anlamak için kilit öneme sahiptir: "Yalnızca güç istencinin mutlak öznelliğinin, bir bütün olarak varolanların hakikati olduğu yerde, bir ırksal ıslah programı *ilkesi* mümkündür; başka bir deyişle, sadece doğal olarak evrilen ırklar zemininde mümkün olmakla kalmaz, aynı zamanda ırk düşüncesinin öz-bilinci açısından da mümkün olur. Başka bir ifadeyle ilke, metafizik olarak gereklidir" (*GA* 6.2: 278/*NIII*, 231). Bir sonraki cümle, 1940'ta yazılan elyazmasından çıkarılır ve muhtemelen sadece 1961'de eklenir: "Nietzsche'nin güç istenci düşüncesinin biyolojik olmaktan çok ontolojik olması gibi, ırk düşüncesi de biyolojik olmaktan çok metafiziktir (*a.g.e.*; krş. *GA* 50: 57). Varolanların Varlığı düşüncesinin pozitif anlamında "metafizik" teriminin bu pasajdaki iki kullanımı anlaşılırsa, Heidegger ırk ıslahı ya da ırk hijyeni (*Rassenhygiene*) de dahil olmak üzere "ırk" üzerinden bir düşünceyi meşrulaştırıyormuş gibi görünebilir. Fakat böylesi bir okuma, Heidegger'in en sert eleştiricileri arasında popüler olsa da, Heidegger'in burada metafizikten bahsederken ondan bir yazgı (*Geschick*) olarak Varlığın tarihini anladığını görmemekten kaynaklanır. Heidegger'in argümanı, başka yerlerde de açıkladığı gibi, ırkın terbiyesi ve tasnifi projesiyle birlikte ırk ıslahının Batı metafiziğinin bir tezahürü olarak görülmek zorunda olduğuydu (*GA* 69: 70-1 ve 223). Nitekim bu, Heidegger'in "metafizik zorunluluk" olarak işaret ettiği Batı metafiziğinin kaçınılmaz bir sonucuydu.

Heidegger Nietzsche'yi başlangıçta biyolojizm suçlamasına karşı savunmuş, ama bunu onun Batı metafizik tarihindeki yerini saptamak için yapmıştır. Bu ikili hareket dahilinde onu, başka türlü ve daha etkili bir biçimde çerçevelemek için biyolojist çağdaşlarının üzerine yükseltmiştir. Heidegger Nietzsche'yi, Baeumler'in alımlaması dahil olmak üzere, Darwinci bir okumadan kurtarır. Gelgelelim bunu, daha temel bir düzeyde, Nietzsche'yi en berbat Nazi politikalarıyla bağdaştırmak için yapar. O halde, Heidegger'in Nietzsche'yi biyolojizmden kurtarma girişiminin, Nasyonal Sosyalizme karşı bir direniş biçimi olduğu iddiasının son derece sınırlı bir anlamı olabilir. Heidegger, zamanının rahatsızlıklarına güçlü bir teşhis koydu; fakat bu teşhis, onunla mücadele edebilecek po-

litik bir yanıta hemen hemen hiç yer bırakmadı. Heidegger, Batı metafiziğini bir yazgı olarak kavradığı için, kendisini, Nasyonal Sosyalizmi ahlaki olarak mahkûm edebilecek bir felsefi zeminden yoksun bıraktı.

KAYNAKÇA

CP2: *Contributions to Philosophy (of the Event)*, İng. Çev. Richard Rojcewicz ve Daniela vallega-Neu, Indiana University Press, Bloomington, 2012.

GA: Martin Heidegger's *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

GA 6.1: *Nietzsche I (1936-1939)*, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, 1996.

GA 6.2: *Nietzsche II (1939-1946)*, Yay. Haz. Brigitte Schillbach, 1997.

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Yay. Haz. Hermann Heidegger, 2000.

GA 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Yay. Haz. Peter Trawny, 2012.

GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, Yay. Haz. Petra Jaeger, 1983.

GA 43: Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst*, Yay. Haz. Bernd Heimbüchel, 1985.

GA 44: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Yay. Haz. Marion Heinz, 1986.

GA 46: *Zur Auslegung von Nietzsches ii. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1938-1939)*, Yay. Haz. Hans-Joachim Friedrich, 2003.

GA 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, Yay. Haz. E. Hanser, 1989.

GA 48: Nietzsche: *Der europäische Nihilismus*, Yay. Haz. Petra Jaeger, 1986.

GA 50: *Nietzsches Metaphysik*, Yay. Haz. Petra Jaeger, 1990.

GA 61: *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Der. Walter Bröcker ve Käte Bröcker-Oltmanns, ikinci baskı, 1994.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Yay. Haz. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.

GA 69: *Gedachtes. Die Geschichte des Seyns*, Yay. Haz. Peter Trawny, 2012.

GA 87: *Seminare Nietzsche*, Yay. Haz. P. von Ruckteschell, 2004.

IPTP: *Introduction to Philosophy-Thinking and Poetizing*, İng. Çev. Phillip Jacques Braunstein, Indiana University Press, Bloomington, 2011.

NI: *Nietzsche I: The Will to Power as Art*, Yay. Haz. ve İng. Çev. David F. Krell, Harper & Row, New York, 1979.

NIV: *Nietzsche IV: Nihilism*, Yay. Haz. David F. Krell, İng. Çev. Frank A. Capuzzi, Harper & Row, New York, 1982.

Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi*

Michael E. Zimmerman

> "... *Belirleyici kalan Nietzsche'nin kendisini dinlemektir: Onunla birlikte ve onun görüşleri üzerinden, dolayısıyla* aynı zamanda ona karşı soruşturmaktır, *ama sadece Batı felsefesinin bütününün en içteki tek konusu söz konusu olduğunda.*"
>
> Martin Heidegger, *Sanat Olarak Güç İstenci*

Yıllar önce, 1930'lar sırasında Heidegger'in düşüncesinin muhtemelen talihsiz siyasal deneyimiyle bağlantılı olarak gelişimsel bir "dönüm noktası"ndan (*Kehre*) geçtiğini öne sürmüştüm.[1] Ama daha yakın geçmişte bazı yorumcular, eğer böyle bir dönüş varsa bunun çok daha önce, muthemelen 1919 civarında gerçekleştiğini iddia ettiler. Heidegger'in temel izleklerinin –örneğin, Varlığın tarihi (*Seinsgeschichte*) veya bulunuş (*presence*) ve bulunmayışın (*absence*) karşılıklı oyunu– düşünürün aklına, ana hatlarıyla kariyerinin ilk döneminde geldiği doğru olabilir. Dahası, Nietzsche gibi düşünürlere yönelik görüşlerinin önemli veçheleri nispeten sabit kaldı. Ne var ki, aşağıda da öne süreceğim gibi, Heidegger'in Nietzsche yorumu, 1930'da Ernst Jünger'in "Die totale Mobilmachung" ("Topyekûn Seferberlik") başlıklı makalesini ve iki yıl sonra Jünger'in *Der Arbeiter* (*İşçi*) kitabını okuduktan sonra yeni bir yön kazanmaya başladı.[2]

---

* *Cogito* Dergisi'nin "Heidegger: Varlığın Çobanı" başlıklı 64. sayısında daha önce yayımlanmış olup üzerinde bazı düzeltmeler yapılmıştır. (e.n.)

1. Michael E. Zimmerman, *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio University Press, 1981 (2. Baskı, 1986).
2. Bkz. Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

1930'larda Heidegger'in iki çelişkili Nietzsche yorumu vardı. İlk yoruma göre, Nietzsche Batı'ya yeni bir başlangıcın yolunu gösteren ilk düşünürdü. Bu yorum Heidegger'in 1936-1937 tarihli ders notları *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta bulunur. Jünger'in yazılarından derinden etkilenen ikinci yoruma göre, Nietzsche ilk başlangıcın son düşünürü, yani Grek üretimci metafiziğinin kaderi olan evrensel endüstriyel nihilizmin habercisiydi.

1930'dan 1938'e kadar, Heidegger'in Nietzsche hakkındaki *kamuoyuna açık* bildirileri genellikle, Nietzsche'nin düşüncesinin kendi fundamental ontolojisiyle yakınlığını vurgulayan ilk yoruma sadıktı. Bununla birlikte Heidegger, bu ilk yorumda bile, kendisinin sahih *Sache des Denkens*i (*düşünce konusu*) olan hakikatin özünü (*das Wesen der Wahreit*) Nietzsche'nin düşünemediğini (*contemplate*) kabul etti. Bu dönemde Heidegger, –sonraki birçok okuru hayrete düşürecek şekilde– Nietzsche'nin üstinsanını Jünger'in işçisiyle kıyaslayan ikinci ve çok daha karanlık Nietzsche yorumunu geliştirdi. İkinci yorumun önemli öğeleri *Beitrage zur Philosophie*'de (1936-1938) bulunabilir.[3]

Heidegger'in çelişkili Nietzsche yorumlarındaki gerilim, onları Nasyonal Sosyalizmle ilgilendiği döneminde geliştirdiği için arttı. Jünger'in evrensel endüstriyel-teknolojik nihilizm görüşüne hem hayranlık duyan hem de ondan dehşete kapılan Heidegger, Hitler ve Nasyonal Sosyalizmde bu nihilizmin ötesine götüren bir yolun vaadini gördü. Jünger Nietzsche'yi insanı dünyaya-egemen işçi olarak mühürleyen ilksel *Gestalt*ın kâhini olarak resmederken, Heidegger Nietzsche'yi alenen çok farklı yorumladı: Post-üretimsel bir varlık anlayışına (*Seinsverständnis*) sahip bir insanlığa (dolayısıyla işçiye) işaret ediyor olarak... 1930'larda birkaç yıl boyunca Heidegger Nasyonal Sosyalist devrimi, büyük kararlılık ve yoğunlukla teknolojik-endüstriyel nihilizme bir alternatif olmaya yönlendirmeye uğraştı. 1937-1938'de Hitler ve devrimi yanlış değerlendirdiğine ve olumlayıcı Nietzsche yorumunu daha fazla sürdüremeyeceğine karar verdikten sonra, Heidegger tükenmişlik ve umutsuzluktan çöktü. Bir daha Nietzsche'yi asla *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta yorumladığı gibi yorumlamadı. Heidegger Nazi hareketinin Almanya için yeni bir başlangıç fırsatı yarata-

3. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis, GA*, Cilt 65, Yay. Haz. F.W.V. Hermann, Frankfurt am Main, 1989 (Nietzsche'nin bu çalışmadaki etkilerini yeterince açıklayabilmek için ayrı bir makale gerekir).

cağı umudunu 1944'e kadar taşıdıysa da, zihninde şekillendirdiği hareket (tamamen olmasa da) öncelikle *kendi* düşüncelerinde temellenmekteydi. 1930'ların ortasına doğru, birçok Nazi ideoloğu Heidegger'in düşüncesini yanlış yönlendirilmiş, hatta tehlikeli bularak zaten reddetmişti.

Sınırlı alandan dolayı, Heidegger'in Nietzsche yorumunun gelişimi üstüne incelememi 1930'da başlayan dönemle kısıtlamalıyım. Heidegger'in daha önceki Nietzsche tartışmaları onu ciddi bir düşünür olarak gördüğünü gösterse bile, nispeten daha sınırlıdırlar.[4]

HEIDEGGER'İN NIETZSCHE'NİN DÜŞÜNCESİNİ BENİMSEYİCİ "GELİŞİM"İ

Heidegger; Aristoteles, Kant ve Schelling gibi filozofların düşüncelerini, kendisinin Varlık ve zamana, bulunuş ve bulunmayışa olan ilgisiyle uyumlarını ortaya çıkaracak şekilde, yaratıcılıkla benimsedi. Ona göre her büyük düşünür, her zaman kendine özgü bir tarzda olmakla birlikte, "Aynı"yı düşünür. Ne var ki, daha önceki metafizikçiler Varlığın "hakikat"ini, yani varolanların (*beings*) kendilerini kavranabilirlikleri içinde gösterdikleri ve bu bağlamda içinde var olabildikleri (*be*) sınırlı kayranı (*clearing*) düşünememişlerdi. Platon ve Aristoteles'ten itibaren Batı düşünürleri, Metafiziğin başlıca sorusu olan, "varolanların Varlığı (temeli, zemini, kökeni) nedir?" sorusuna odaklandılar. Heidegger, bu ontolojik zemine gönderme yaparken "Varlık"tan (*Sein*) çok "varolanlık" (*beingness/ Seiendheit*) terimini kullanır. *Leitfrage*,* Heidegger'in can alıcı soruyu temel soru (*Grundfrage*) olarak gördüğünden, "Olduğu haliyle Varlık nedir?" sorusundan farklıdır. Başta Platon, varolanlığı, yani varlıkların neliğinin, nasılının ve nedeninin temelini *eidos* olarak, ondan birçok yüzyıl sonra da Nietzsche *Seiendheit*ı güç istenci olarak tanımladı. Thomas J. Sheenan'ın bıkmadan işaret etmiş olduğu gibi, Heidegger aslında *Sein*la daha az, zamanın [*Zeit*, *Zeitlichkeit*, *Gescichtlichkeit*, hiç-şeylik (no-thingness), kayran, dünya, açıklık, aşkınlık, *lehte*] varlıkların (*entities*) kendini göstermesini nasıl olanaklı kıldığıyla daha çok *uğraşmıyordu*.[5]

4. Jacques Taminiaux, "On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art", *New Nietzsche Studies*, Cilt 3, Sayı 1 ve 2, Kış 1999, 1-22.

* Kılavuz soru. (ç.n.)

5. Thomas J. Sheehan, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Yay. Haz. Burt C. Hopkins, Kluwer, Dordrecht, 1998, 273-316.

Aristoteles'in bütün varolanların özel bir tür hareketi (*kinesis*) olduğu mefhumunu kullanarak, Heidegger, insan Dasein'ının özel hareketinin esrik geçicilik (*ecstatic temporality*) olduğunu iddia etti. Dasein Varlığa doğru açılarak, yani varlıkların kendilerini kavranabilirliklerinde gösterebildikleri bağlamında anlamlılık alanını açığa çıkararak, kendinin (ve diğer bütün varolanların) dışında durur (aşar). Sonlu-geçici aşkınlık, Dasein'ı kendinden, ama tam olarak varolanlar olarak varolanlarla (*beings as beings*) uğraşmak için geri dönebileceği şekilde Varlığa doğru çıkarır. Dasein'ın mevcut bulunuş (*Anwesen*, *Sein*) kipi nispeten mevcut bulunmayışı (*Abwesen*) barındırır. Açığa çıkan veya kendini gösteren (*a-letheia*) olarak Hakikat, kendini örten bir yan (*lethe*, aşkınlık, kayran) gerektirir. Ne zaman ne de Varlık varlıklardır (*entities*), ama bunun yerine şeylerin kendilerini göstermeleri bağlamında "olmaları"nın (be) olasılığı için gerekli aşkın koşulları kurarlar. Platon'dan bu yana Varlıklık olarak Varlığın (*Being as Beingness*) kalıcı bulunma (*beständiges Anwesen*) anlamına geliyor olması metafizikçilerin her zaman geçicilik ile Varlık arasındaki ilişkiye göz ucuyla bakarak çalıştıklarını gösterir. Ne var ki, Heidegger'e göre, sadece Kant bu ilişkiyi açıkça belirtmeye başlamış, buna rağmen Heidegger'in düşüncesinin odağı olan kayranı tam olarak anlamamıştır.

Bütün bunlar ışığında, Heidegger'in Nietzsche-yorumuna dönelim. Yakınlarda, Jacques Taminiaux *WPK*'yi, "Nietzsche'nin sorgulamasını *Varlık ve Zaman* başlıklı kitabın yöneldiği sorunun bakış açısına çekme"ye çalışan Heidegger'in, Nietzsche'nin düşüncesiyle "derinden suç ortaklığı" şeklinde tanımladı.[6] "Suç ortaklığı" gizli bir anlaşma, birinin suçunu sessizce onaylama veya gerçekte olan bitene göz yumma anlamına gelir. Ne var ki, Heidegger'in, 1900'de ölen Nietzsche'yle suç ortaklığı yapıyor olması zordu. O halde, Taminiaux suç ortaklığıyla şunu anlatmaya çalışıyor olmalı: "[Heidegger'in] kendi güzergâhındaki bu noktada", yani 1930'ların ortalarında, "Nietzsche Heidegger'e" kendi fundamental ontolojisinin öğelerini, Nietzsche'nin düşüncesiyle yaratıcı bir birleşmeyle ve onu benimseyerek açıklamasına olanak sağlayan "vazgeçilemez bir ilham verdi."[7] Peki, Nietzsche niye tam o anda böylesine ilham verici göründü? Çünkü Heidegger Nietzsche'yi belirli bir açıdan

6. Jacques Taminiaux, *a.g.e.*, s. 5.
7. *A.g.e.*, s. 17.

okumanın Nasyonal Sosyalist devrimi doğru yönlendireceğine inanıyordu. Heidegger *WPK*'de, Nietzsche ile Nasyonal Sosyalist ideolojinin -biyolojik-ırksal Nietzsche okuması da dahil olmak üzere- incelikli politik yıkımıyla (*subversion*) olduğu kadar suç ortaklığı içinde değildi. Heidegger, ders notlarının ilk basımından (1961) kendi siyasal yönelimine ışık tutan pasajları çıkardı. Bu pasajlar *Toplu Eserler*'inin 43. cildinde unutulmamıştır.

WMK'de[8] Heidegger'in en azından iki güdüsü vardı. İlk olarak, kendi fundamental ontolojisini (dikkate değer bir istisna olarak "Varlığın hakikati" dışında) Nietzsche'nin düşüncesinden çıkarabileceğini göstermek, dolayısıyla Nazi ideologlarının pençelerinden kurtarmak istedi. İkinci olarak, sanatın indirgemeci Nazi yorumuyla (örneğin, *Volk*un ırksal özünün "ifade"si veya Wagner'deki formsuz sarhoşluk (*Rausch*) olarak yorumlanması); sanatın Nietzsche'nin çalışmalarının ontolojik yorumlanmasında bulunan yüce durumu arasında yatan uçurumu göstermek istedi. Bir yıl önce, 1935'te, Heidegger "Sanat Eserinin Kökeni" üstünde çalışmaya başlamıştı. Siyasal amacı, *WPK*'nin 1961 nüshasında örtbas edilmiş olan şu düşüncelerde açığa çıkar: "Ve böylece, Nietzsche'nin sanat yorumunu devrim [*Umwälzung*] yolunda her şeyin üstünde tutuyoruz; geride kalmış veya tıkanmış olmasıyla değil..."[9]

Nietzsche'nin sanat görüşünü benimsemek, Heidegger'in Frank H.W. Edler'in ortaya koyduğu gibi "[Nazi] devriminin dilini çalma" girişimiydi.[10] Geçmişi hatırlayan Heidegger, Nazi terminolojisini kullanması ve yeniden tanımlamasının, hedeften çok önce durmasını engellemek için, devrimin asıl yönünü altüst etme girişimi olduğunu iddia etti. Heidegger, olası daha derin bir sonuca fırsat sağlamak için devrimi canlı tutmak istedi. Burası Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmle ilişkisiyle ilgili tartışmayı tamamen tekrar etmenin yeri değil, ama Heidegger'in siyasetini eleştirmiş biri olarak, şu gözlemlerde bulunmak isterim.[11] Heidegger'in 1933-

8. *Der Wille zur Macht als Kunst* (*Sanat Olarak Güç İstenci*).
9. Heidegger, *GA*, Cilt 43, s. 160.
10. Frank H.W. Edler, "Philosophy, Language, and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34", *Social Research*, Sayı 57 (1), Bahar, 1990, 197-238.
11. Bkz. Michael E. Zimmerman, "The Thorn in Heidegger's Side: The Question of National Socialism", *The Philosophical Forum*, Sayı 20, Yaz, 1989, s. 326-65.

1934 ve 1934 yıllarındaki ders notlarının[12] yayımlanması, siyasal etkinliğine yönelik savaş sonrası gerekçelendirmelerinin öğelerine güvenilirlik sağlar. Başta Hitler'i heyecanla desteklediğini kabul ederek, Nazi terminolojisini *Parteigenossen*in (Parti üyelerinin) büyük çoğunluğu tarafından istenmeyen bir şeye dönüştürmeye çalışmıştır. Heidegger'in devrim üstüne açıklamalarının anti-ırksal dürtülerini haklı olarak fark eden, başlıca ideolojik rakiplerinden Ernst Krieck'i saymıyorum bile. Editör Hartmut Tietjen *Toplu Eserler*'inin "Sonsöz"ünde şunları yazmıştır:

> Elbette, iki ders de [Yaz dönemi 1933, Kış dönemi 1933-1934] güncel siyasal ifadelerle yakınlık içindedir ama Heidegger'in düşünceli temelkonumuyla Nasyonal Sosyalist ideoloji arasındaki uçurum kapatılamaz. [...] Heidegger'in devrimin patlak verişindeki *pathos*la uyum sağlaması, inkâr edilemez bir biçimde [*unüberhorbar*] bunun [devrimin patlak verişinin] insan ve dünyanın –Platon'un analojisinde mağarada bulunanların gölgeli diyarına benzer şekilde– baş aşağı görülmesi temelinde gerçekleştirildiğine yönelik acil uyarıyla karşı karşıya durmaktaydı.[13]

Heidegger *WMK*'de, Nietzsche'nin Nasyonal Sosyalizmin biyolojik-ırksal yaklaşımlarından çok fundamental ontolojiyle tutarlı olduğunu yorumlamaktaydı. Bazen Heidegger okurlarının saflığını zorlar. Nietzsche'nin fizyolojiye, kana, organik yozlaşmaya sık göndermeleri, Heidegger'in ontolojik kavramlarına böylesine kolaylıkla dönüştürülebilir miydi? Birkaç yıl sonra Heidegger Nietzsche'yi modernitenin teknolojik nihilizminin metafizikçisi olarak resmettiğinde diğer okurlarının da saflığını zorlar.

1936-1937'de Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci kavramını bireyin kendine karşı kararlılığı (*Entschlossenheit*) olarak yorumlar. Dahası, hem güç istencini hem de aşkınlık olarak duygulanımı (*affect as transcendance*), kendinin ötesine geçme olarak okur. Kişi, kendi güç durumunun ötesini istediğinde, her zaman daha da çok güç isteyecektir. Ne var ki güç, diğerlerine boyun eğdirmekten çok kendi üstünde bilinçli bir efendiliğe ulaşmayı içerir. Nietzsche, *Rausch* ile Wagner'in müziğindeki gibi, sarhoşçasına her şeyin sınırsızlığa doğru çözülmesini değil, bilinçli aşkınlık olarak tanımlanan kendinden geçmeyi, esrimeyi anlatır. Yoksun-

12. Heidegger, *GA*, Cilt 36/37 ve 38.
13. *A.g.e.*, Cilt 36/37, s. 303.

luk ve kızgınlıktan çok bir bolluk duygusu olarak esrime, bütün fenomenlerle uyum halindedir. Güzellik bizi erotikçe, kendimizin ötesine, yani Varlığa doğru, böylece kendilerini daha zengin ve özsel yollarla sunmalarını sağlayacak şekilde tekrar varolanlara doğru hareket etmemizi sağlayan *Rausch* duygusuna aktarır.[14]

Güç istencinin en ayırıcı *Gestalt*ı olan sanat, yapmak veya üretmek açısından değil, daha çok açığa çıkarmak ve meydana getirmek bakımından *tekhne*dir. Elbette, sanatçı, bir şey meydana getirme becerisi olan kişidir. Eğer güç istenci kaprisli bir egemenlik olarak değil de, meydana getirmek olarak doğru anlaşılırsa, o zaman sanat şeyleri olmaya bırakmak olarak anlaşılabilir. Sanat, "*phûsis*i bilen ve onun ortasında ve temelinde ileri giden kişinin istilâsıdır. Ne var ki, Grek tarzında düşünüldüğünde böyle bir 'ileri gitme', hiçbir şekilde saldırı değildir: Zaten mevcudiyete gelenin gelmesine izin vermektir."[15] Sınırsız hezeyandan uzak bir şekilde, "*Rausch* formun en muhteşem zaferi anlamına gelir."[16] *Rausch* bir varolanın kendi sınırında, *Gestalt*ında durmasına, böylece dış görünüşünde kendini göstermesine, *eidos*un içinden belirerek saf aydınlığa erişmesine, böylece "olmasına" ["is"] olanak tanır.[17] Nihilizmin karşı hareketi olarak, varolanların düzleştirilmesi veya fakirleştirilmesi olarak tanımlanan, yüksek tarzıyla yüksek sanat –Dasein'a verilen özgürlükle– yeni standartlar, rütbeler ve ayrıcalıkların temelini yerleştirmeye yönelik dünya-tarihsel kararı kapsar. Büyük sanatçı ortaya, insanoğlunu (*Mensch*) varolanların Varlığına yeni bir bakışla özgürleştiren bir varolan çıkarır.[18] Nietzsche için, "Sanat, yüksek tarz, *Sein* için otantik yasa koymadır."[19] Nietzsche "sanatın hakikatten daha değerli olduğu"nu söylerken, hakikatin hayatı muhafaza eden varolanların değişmez "perspektifsel ışıldaması" olduğunu, oysa sanatın, hayatın kendisinin ötesine, yeni ve daha zengin olasılıklara hareket etmesine olanak sağlayan "perspektifsel ışıldama" olduğunu anlatmak ister.[20]

14. *A.g.e.*, Cilt 43, s. 239-43.
15. *A.g.e.*, s. 82.
16. *A.g.e.*, s. 119.
17. *A.g.e.*, s. 119.
18. *A.g.e.*, s. 196.
19. *A.g.e.*, Cilt 43, s. 272.
20. *A.g.e.*, s. 217.

> Varolanların temel karakteri, gerçekliğin özü olarak [Güç istenci], kendi içinde, oluş olmayı isteyerek kendini isteyen, o Varlıktır [*Sein*]. Bu açıdan Nietzsche güç istencinde Varlık ile Oluşun kadim zıtlığının özgün birliğini düşünmeye çabalar. Süreklilik olarak Varlık [*Being as permanence*] Oluşun [*Becoming*] Oluş olmasına izin vermektir. Böylece, "bengi dönüş" düşüncesinin kökeni gösterilmiş olur.[21]

Nietzsche için sanat, "nihilizm olayının (*Ereignis*), 'elbette ilksel temellendirme ve sorgulamayla [nihilizmin] üstesinden gelme'yi kapsayan bilgisini talep eder."[22] Heidegger şunu ilave eder: "Değer biçebilmenin, yani Varlığın ölçütüyle uyum içinde eyleyebilmenin kendisi en yüksek yaratmadır; çünkü o tanrılar için hazır olmaya hazırlanmaktır, o Varlığa Evettir. 'Üstinsan' Varlığı –bilginin sıkıntısı ve yaratmanın gösterişi içinde– yeniden temellendirendir."[23] Nietzsche'nin üstinsan öğretisinin Almanları tanrılara (onların gelişine) hazırladığını varsayarak Heidegger, Nietzsche'nin, aynı zamanda şiiri hakkında ders verdiği Hölderlin'le yakınlığını vurgular. *GA* 43'ün eklerinden birinde, Heidegger Nietzsche'nin felsefesinin "Varlığın sıçraması"nı, "Batı düşüncesinin *diğer* başlangıcı"na bir geçişi barındırdığını yazar. Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin felsefesi ancak bu diğer başlangıcın dikkatli hazırlığıyla o bitiş olarak anlaşılabilir ve bunun sonucunda geçişin gidişatında yeniden kavranabilir."[24]

Burada Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin nihilizmden yeni bir başlangıca ontolojik sıçramayı başardığına ikna olmuş görünür; ne var ki Heidegger, karışık duygular içindeydi. *WMK*'de, aynı zamanda Nietzsche'nin hakikatin özü ve özün hakikati hakkındaki soruyu soramadığında ve bu yüzden hakikatin özsel dönüşümünü etkileyemediğinde ısrar eder. Kendinden önceki her metafizikçi gibi Nietzsche de, varolanların kendilerini göstermesi olarak anlaşılan Varlığın çok yakın eşi olan hiçlikle karşılaşamadı. Bazen Nietzsche'nin başardıklarından heyecan duysa da, diğer zamanlarda *WMK*'de, Heidegger, Nietzsche'yi vaat edilmiş topraklara ulaşmaktan aciz kâhin bir düşünür olarak kabul etti.

---

21. *A.g.e.*, s. 218.
22. *A.g.e.*, s. 273.
23. *A.g.e.*, s. 274.
24. *A.g.e.*, s. 283.

BİR GEÇİŞ DÜŞÜNÜRÜ ÜSTÜNE DEĞİŞEN BAKIŞ AÇILARI

1930'ların ortasında, Nietzsche'nin *Seinsfrage*ye yeterince değer vermediğini, "değerler"in ontolojik konumunu açıklamayı başaramadığını ve kayran, dünya veya hakikate dair özsel kavrayışının olmadığını kabul etse de, Heidegger daha sonra Nasyonal Sosyalizmin "içsel hakikat ve yücelik" adını verdiği şeye yönelik vizyonunu desteklemek için Nietzsche'nin görüşünü benimsedi. Jünger'in iç ürpertici bir şekilde tanımladığı teknolojik nihilizmin başka bir uyarlamasına geçmek yerine, boşuna (ve safça) Nasyonal Sosyalist uyanışa (*Aufbruch*) tinsel bir yön vermeye ve aynı zamanda, onu gerçekten yeni bir başlangıcı başaracak kadar uzun süre canlı tutmaya uğraştı.

Ne var ki, birkaç yıl içinde Hitler ve Nazi rejimi konusunda gözü açıldıkça ve ona yön vermek konusundaki yetersizliğine ikna oldukça, Heidegger'in aleni söylemlerinde, giderek, Nietzsche'nin düşüncesinin teknolojik nihilizm maskesi altında metafizik tarihinde doruğa ulaştığı yolunda, daha eleştirel bir değerlendirme görülmeye başladı. Henüz 1930'da bile, Heidegger, daha sonra *Beiträge zur Philosophie*'de ve sonraki ders notları ve makalelerinde detaylandırdığı bu kanıya yönelmekteydi. Nasyonal Sosyalizmin 1936'da tamamen silahlanması ve dolayısıyla 1940'lara doğru sistemin tam seferberliğe adanmışlığı gibi siyasal olaylar ve süregelen düşünüm uğraşı, onu "gerçekten varolan" Nasyonal Sosyalizmin (sözde) otantik olasılığına ulaşamayacağına ikna edene kadar Heidegger, kısmen siyasal amaçları gözeterek bu görüşü aleni incelemeden uzak tuttu. Dahası, Heidegger'le, iki ciltlik Nietzsche kitabının yayımlanmasında yakın olarak çalışan Otto Pöggeler'e göre, Heidegger 1937-1938'de hayatını tehlikeye sokan bireysel bir kriz ve çöküş yaşadı.[25] Bu kriz Heidegger'in bir yandan, Hitler'in kabiliyetleri ve niyetlerini yanlış değerlendirdiğini ve diğer yandan da Nietzsche'nin düşüncesinin yeni bir başlangıca açılan geçit olarak anlamlandırılacağı iddiasından vazgeçmesi gerektiğini fark etmesinin devamıydı. Elbette nihilizmin üstesinden gelmekten uzak olan Nietzsche'nin düşüncesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmin kaçınabileceğini umduğu teknolojik nihilizmin doruk noktadaki metafizik ifadesiydi. Söylentiye göre Heidegger, "Ni-

25. Otto Pöggler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bouvier Verlag, Bonn, 2002, s. 14-6.

etzsche beni mahvetti" ("Nietzsche hat mich kaputt gemacht") demişti.[26] Pöggeler'e göre, Heidegger'in karısı Elfrida, bunalımının tekrarlanmasından öylesine endişeliydi ki, onun iki ciltlik *Nietzsche* (1961) üstünde çalışmaması konusunda ısrar etti.[27]

Eğer, *Varlık ve Zaman*'ın amacı, *Mensch*i akıllı hayvanın dışında bir şey olarak tasarlamaktıysa, Nietzsche'nin düşüncelerinin nihayetinde bu konuda hiç yardımcı olamayacağı ortaya çıktı. Bu sonuçtan kaçış yoktur: Nietzsche'nin düşüncesi akıllı hayvan olarak *Mensch*in metafizik tanımına sıkı sıkıya bağlıydı. Nietzsche terimleri tersine çevirdiyse bile bu doğru kalır: *Mensch*i "rasyonel hayvan" olarak, yani Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlık için *Mensch*i ilahi olanla bağlayan *logos* yeteneğiyle farklılaştırılan canlı olarak tasarlamak yerine, Nietzsche *Mensch*i "rasyonel olan hayvan" olarak tasarladı. İstençle sürülen hayvan, aklını, hayvanın kendi gücünü ve güvenliğini artırmak adına diğer her şeye egemen olma aracı olarak kullanır. Heidegger'in *Zur-Auslesung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*[28] derslerinde, Nietzsche'nin insanı saldırmayı seven, zafer, yağma ve daima daha çok gücün özlemini çeken bir av hayvanı (*Raubtier*) olarak göklere çıkardığını okuruz. İnsan *Raubtier*e, sıradan hayvan (*Viehzeug*) tarafından bilinmeyen ender bir soyluluk bahşedildiyse de, Nietzsche soylu olanı ve ender olanı bile hayvansılık açısından tanımlar. Bu nedenle, onun "hâlâ-tamamlanmamış hayvan" olarak *Mensch* kavrayışı artan insan gücüyle uyum içindeydi. Nietzsche'nin Varlık (*Sein*) konusundaki duruşu şuydu: Ya yaşamı korumak, dolayısıyla artırmak anlamında *Sein* (oluş); ya da zarar, yıkım, yozlaşma anlamında "nicht-sein."[29] Nietzsche'nin *Sein* ile demek istediği "bulunmayış içinde bulunuş" (*presencing in absencing*) değil, *Seiendheit*, yani varolanlar bütününün ne, o ve nasıl oluşuydu. Nietzsche insanı, özne olarak ve *Sein*ın insanın *Raubtier* karakterini sınırsıza, koşulsuza doğru geliştirerek onu güvenceye alan ve açığa çıkaran olarak belirler, böylece *Sein* hayatı yenen "hayat" anlamında bir bütün olarak Varlığı kurar.[30] Bu doğrultuda, "bireysel öznenin bireyselliği, sadece

26. *A.g.e.*, s. 16 (Pöggeler'e göre, bu yorumu ilk bildiren Hans-Georg Gadamer, bunu Heidegger'in aile üyelerinden duymuştur).
27. *A.g.e.*, s. 16.
28. 1938-1939, *GA* 46; bundan sonra *ZUN* kısaltmasıyla alıntılanacaktır.
29. *GA* 46, s. 217.
30. *A.g.e.*, s. 217.

bireyin sınırsız ve şiddetli egemenliğini bütün-canlılar ve *Volk* ve bütün-benzerlikler olarak geri getirmek ve ölçütlendirici olarak kalmak için değiştirilebilir."[31] Heidegger için, can alıcı karar şudur:

> Bütün *Seyn* hakikatinden doğru bulunur ve insanın özü hayvaniliğinden kopartılmıştır; bu sadece onu zararsız, saygıdeğer ve mutlu yapmak için, sorgusuz bir sürüklenme [*Dahintreiben*] mahalinde, *Raubtier*dan evcil hayvan (*Haustier*) haline getirmek için değildir, daha çok insana özünün bütünüyle farklı doruğu olan *Da-sein*'ı göstermek içindir; insan Da-sein olarak en yüce azim tarafından, *Seyn*in hakikatinin bekçiliğini yapma azmi tarafından sahiplenilir.[32]

Platoncu idealizmin öte-dünyasallığını gereğinden fazla ters çevirerek ve Tanrı'nın ölümünü ilân ederek, Nietzsche insanoğlunu "dünyaya sadık kalma"ya, yani bütün varolanların ortasında, bu-dünyasal insanoğlu anlayışına bağlı kalmaya çağırdı. Nietzsche'nin bu-dünyasal yönelimi, bazılarını onu proto-çevreci düşünür olarak okumaya götürdü. Ne var ki Heidegger, tam tersine, Nietzsche'nin metafiziğinin dünyanın teknolojik egemenliğini haklı çıkardığını iddia eder![33] Varlığın hakikatini (kendini-açan kayranını) görmeyerek, Nietzsche öte-dünyasal, sonsuzu-arayan aşkınlıkla, Varlığın hakikatinde kapsanan aşkınlığın arasındaki ayrımı fark edemedi. Metafizikten kurtulmaya çalışırken aşkınsallığı da gözden çıkaran Nietzsche, post-metafizik bir insanlık kavrayışı geliştiremedi. *Mensch*i "tekrar-hayvansallaştırarak" fizyolojik yozlaşmayı durdurma çabası, nihayetinde *Mensch*in ontolojik yozlaşmasının son safhası haline geldi.

Heidegger Jünger'e, Nietzsche'nin düşüncesini *Seinsgeschichte*-nin son eseri olarak anlamasına olanak verdiği için saygı duyar.[34] 1930'ların başlarında, Heidegger, asistanı Werner Brock ve bazı diğerleri Jünger'in çalışmasını tartıştılar. Heidegger kendisinin,

> Batı dünyasının geçmişinin ve şimdisinin bu metafiziğin ufkunda görüldüğü ve öngörüldüğü derecede, Nietzsche'nin metafiziğine dair

31. *A.g.e.*, s. 217.
32. *A.g.e.*, s. 218.
33. Bkz. Steven V. Hicks ve Alan Rosenberg tarafından derlenen bir ciltte yayımlanacak olan makalem, "Nietzsche and Ecology: A Skeptical Look."
34. *GA* 90, Zu Ernst Jünger, Yay. Haz. Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004 (Bu makalenin yazıldığı tarihte henüz yayımlanmamıştı).

> temel bir anlayışı nasıl ifade ettiklerini göstermeye çalıştığını [yazar]. Bu yazılar açısından, daha da özsel olarak onların temelleri üstünden düşünerek, neyin yaklaşmakta olduğunu düşündük, yani, onunla yüzleştiğimiz gibi ona karşılık da vermeye çalıştık.[35]

1939-1940'da Heidegger, yine *Der Arbeiter*'i kendi görüşlerini beğenmeyen meslektaşlarından oluşan küçük bir grupla tartıştı, ta ki "olgular" onun görüşlerini tasdikleyene kadar. Ernst Jünger'in kuralın düşüncesi ve işçinin görünüşüyle düşündüğü ve bu düşüncenin ışığında gördüğü şey, dünyayı kucakladığı ancak şimdi anlaşılan, tarih boyunca ortaya çıkan güç istencinin evrensel kuralıdır. Bugün her şey, adı ister komünizm, ister faşizm veya dünya demokrasisi olsun, bu tarihsel gerçeklikte durur.[36]

1930'ların ortasında, Heidegger Nazi *Aufbruch*unun Jünger'in tanımladığı teknolojik nihlizmi erteleyecek yeni bir başlangıca önayak olacağını umuyordu. Ne var ki Heidegger, Nasyonal Sosyalizmin nihilizmin başka bir türünden başka bir şey olmadığını kısa sürede gördü. Jünger'in yazılarının Heidegger'in çalışmalarını nasıl etkilediğini başka yerde detaylıca incelediğim için kendimi aşağıdaki düşüncelerle sınırlıyorum.[37] Bazen "muhafazakâr devrimci", bazen de "gerici modernist" olarak betimlenen Jünger (1895-1998) yetenekli bir yazar, Avrupa'nın savaşlararası sanatçı avangardının bir üyesi, siyasal bir aktivist ve Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın en çok nişana sahip askerlerinden biriydi. Cephe deneyimi hem dehşet verici hem de dönüştürücüydü. Endüstriyel kitle savaşının yarattığı inanılmaz ölçülerdeki ölüm ve yıkım; yarı-hayvana dönüşmüş milyonlarca askerin, yarı-mekanik savaşçının, bu duruma eşlik edecek biçimde canavarlaştırılması; burjuva bireyciliğinden huzur verici görüntüyü koparttı ve Jünger'i toplumsal ve siyasal olayların görünmeyen "temel" güçlerle (Nietzsche'nin güç istenci olarak seslendiği şeyle) yönlendirildiği sonucuna götürdü. Cephe deneyimiyle dönüşüme uğramış diğerleri gibi Jünger de, burjuvazi ve işçiler ön saflarda dayanışma geliştirdiğinde geçici olarak üstesinden gelinmiş sınıf çatışmasını tekrar yaratma tehlikesi taşıyan savaş-sonrası anayasal demokrasi kurma girişimlerinden tatmin olmamıştı. Jünger, savaş-öncesi düzenin bütün kalıntılarını

35. "Rektoratsrede", *GA* 16, s. 484.
36. *A.g.e.*, s. 485.
37. Bkz. Zimmerman, "Heidegger's Confrontation with Modernity."

yok etmeye ve ayrıntıları biraz taslak halinde ama genellikle bazı sağ-kanat siyasetçilerinin görüşleriyle aynı hizada olan sınıf-ötesi bir toplum kurmaya çağırdı. Sonunda, sadece anti-Semitizmden kaçındığı için değil, ama aynı zamanda sıradan bir Nasyonalist olmadığı için Jünger'in Nasyonal Sosyalizmi benimseyemeyeceği belli oldu. Büyük Savaşın yol açtığı görünüşte anlaşılmaz yıkımı anlamak için ulusal çıkarlardan yararlanmak yerine, Jünger savaştaki bütün cephelerdeki savaşçıların, *Der Arbeiter* döneminde gösterildiği gibi, bütün ulusal kimlikleri ve sınırları aşan dünya-tarihsel bir olayda yer aldıkları sonucuna vardı.[38]

1920'lerde, çok satan savaş anıları *In Stahlgewittern* de dahil olmak üzere birkaç kitap yayımladıktan sonra Jünger, "Die totale Mobilmachung"u ve *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*'ı yazdı.[39] İnsanı İşçiye ve dünyayı insan emrinde devasa bir dökümhaneye dönüştüren modern teknolojinin menzilini açıklamak için Jünger, sınıf yapısının ve siyasal-ekonomik yaklaşımların yetersiz olduğu sonucunu çıkardı. Bunun yerine, eşsiz bir hukuksallık barındıran "muazzam, özerk ve bağımsız bir *Gestalt*"ı ayırt etmek için, dışsal görünüşlerin ötesine bakılmalıdır. *Gestalt*, birçok bakımdan hem Nietzsche'nin güç istencinin bütün fenomenleri canlandırdığı anlayışına, hem de Oswald Spengler'ın *Der Untergang des Abendlandes* kitabının "Gestalt und Wirklichkeit" adlı ilk cildinde betimlenen, insan tarihine morfolojik bakışa karşılık gelmektedir. Jünger *Der Arbeiter*'de şunu yazmıştır: "*Gestalt* olarak, en yüce, anlam-veren gerçekliği [*Wirklichkeit*] nitelendiririz. Görünümler bu gerçekliğin sembolleri, temsilleri, izleri kadar önemlidir. *Gestalt*, parçalarının toplamından fazlasını kapsayan bir bütündür. Bu fazlalığa biz bütünlük adını veririz. [...] İşçinin asıl 'devrimci' eylemi kendini üstanlamlı *Gestalt*ın temsilcisi olarak kavradığı için bütünde talep iddia etmesinde bulunur."[40] Jünger Nietzsche'den, belirmekte olan insan stokunu; yarı-insan, yarı-makine, "organik bir yapı"ya dönüşmeye hazır, korkunç ve acımasız İşçiyi betim-

38. Jünger hakkında mükemmel makaleler için bkz. *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, Yay. Haz. Hans-Harald Mueller ve Haro Segeberg, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1995.

39. Ernst Jünger, "Die Totale Mobilmachung", 1. Basım, *Krieg und Krieger*, 1930 (2. Basım *Sämtliche Werke*, Cilt 7, *Essays I*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980), s. 119-41. *Der Arbeiter*, Hanseatischer Verlag, Hamburg, 1932; gözden geçirilmiş versiyonu için bkz. *Sämtliche Werke*, Cilt 8, *Essays II*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, s. 15-317.

40. *SW*, Cilt 8, s. 312-3.

lemek için *Typus* terimini de ödünç alır. "*Typus* ve araçlarının en gizli anlamının egemenliğe yöneltilmiş olması"ndan dolayı silahlanma, iş alanının en önemli kullanımıdır. "Burada, aynı zamanda güç-aracı olmayan –ne kadar özel olursa olsun– hiçbir araç yoktur; örneğin işin bütünsel niteliğinin ifade edilişi."[41] Aynı şekilde Jünger, (yüzyılın başlangıcında diğer birçok sanatçı ve yazarın yanı sıra) Nietzsche'den, çok yüce bir yerde konumlandırdığı fenomenal görüntü karşısındaki estetik duruşu aldı. Jünger'in tavrı, Nietzche'nin hâlâ Schopenhauer'in etkisindeyken yazdığı *Tragedyanın Doğuşu*'ndan aşağıdaki pasajı hatırlatıyor:

> Gerçek bir yaratıcı için [İstenç], belki de salt imgeden ve sanatsal yansımalardan ibaret olduğumuzu varsayabiliriz; sanat eserleri olarak bize atfedilen önemle en haysiyetli halimizdeyiz, –çünkü, varoluşun ve dünyanın ebediyen *gerekçelendirilmiş* olması estetik bir fenomenden başka bir şey değildir– ve bizim önemimize dair bilincimiz de bir tuval üzerine resmedilmiş bir savaş alanındaki savaşçı figürlerinkinden pek de farklı değildir.[42]

Endüstriyel savaş alanını ve her yerde beliren teknolojik mucizeleri estetik açıdan büyüleyici gören çağdaşlarına, Fütüristlere yakın duran Jünger, *Der Arbeiter*'i, endüstriyel teknoloji sayesinde dünyaya egemen olarak kurulan hayrete düşürücü gösterideki olağanüstü ve can alıcı öğe olarak takdir ediyordu. Eşsizliğe hasret olan ve kendisi için yaşayan burjuva bireyini reddederek ve kendini hiçbir koşulda durmaması gerekenin, teknolojinin ezici gücünün hizmetinde kurban ederek, *Der Arbeiter* kendini, miğferli, üniformalı, maskeli ve yenilebilir bir dişliye dönüştürdü.

Der Arbeiter'in *Gestalt*ı, görünmez manyetik bir alanda sıraya dizilmiş demir dosya dolapları gibi, her şeyi kendine çeken ve düzenleyen metafiziksel "damgalama"ya (*Prägung*) ve "iz bırakma"ya (*Stempeln*) işaret eder. Jünger'e göre *Gestalt*, bir varlık olarak değil, tam anlamıyla İşçinin Varlığı (*Sein*) olarak anlaşılabilir. Varlıktan, en derin gerçeklik, hayat veya güç istenciymiş gibi bahsetse de Jünger, Varlık kavramını bazen Heidegger'e benzer şekilde kullan-

41. *SA* I, s. 313.

42. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *Werke in drei Bänden*, Cilt I, Yay. Haz. Karl Schlechta, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, s. 40; İng. Çev. Walter Kaufmann, *Basic Writings of Nietzsche*, The Modern Library, New York, 1968, s. 52.

dı; örneğin, "ışığı" kırarak *Der Arbeiter*'in "bütün *Bestand*ı ayrım yapmadan" fark etmesine, seferber etmesine olanak sağlayan bir tür prizma gibi... Bunun için, "makinelerle işletilen ve fabrikalardan gelen yapay nitrojenle gübrelenen tarla, artık aynı tarla değildir."[43] İşçi, *Gestalt*ın saklı olanın bir ifadesi olduğunu ve bütünlük idealini tamamlamak dışında hiçbir amacı olmayan "gizli merkezi" aştığını hisseder.[44] O halde, teknoloji, güç istencinden çok, Heidegger'in daha sonra adlandırdığı şekilde istenç istencinin belirtisidir.

Jünger'in yazıları, Heidegger'e Nietzsche'yi *Seinsgeschichte*nin Procrust yatağına* koyma olanağı tanıdı. Üretimci metafiziğin tarihinde, Descartes'la önemli bir değişim yaşanır. Antik Grek ve ortaçağ düşüncesi için, bir şey için olmak yaratılmak (*hergestellt*) (örneğin Yaratıcının bir yaratığı olarak) anlamına gelirken; Descartes'tan sonra bir şey olmak, temsil edilmek (*vorgestellt*), yani kendinden emin ve güç-arayan öznenin nesnesi olmak anlamına gelir. Tartışılabilir olsa da, 1930'dan önce Heidegger Hegel'in Batı metafiziğinin doruğuna ulaştığı, böylece Heidegger'in Nietzsche'yi Nietzsche'nin kendini anladığı gibi, yani yeni bir başlangıca önayak olarak yorumlamasını sağladığı sonucuna varmıştı. Jünger'in yazıları nedeniyle, Heidegger nihayetinde bu Nietzsche görüşünden vazgeçerek, bunun yerine Hegel ve Nietzsche'nin ikisinin de kendi tazlarında, Batı metafiziğinin nihai düşünürleri olduğuna karar verdi.

Heidegger *Gestell*den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini, büyük ölçüde, Jünger'in *Gestalt*ı, her şeyi endüstriyelleşmiş insanlık için "daimi kaynak" (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 1930'lar ve 1940'lar boyunca, Heidegger *Gestalt* terimini yaygınca kullanır. Elbette, *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta, sanatı güç istencinin en basit *Gestalt*ı olarak tanımlar.[45]

Heidegger Jünger'in "Über die Linie" (1950) makalesine yanıt olarak yazdığı "Zur Seinsfrage"de (1955) Jünger'e olan muazzam borcunu kabul eder.

---

43. Jünger, *Der Arbe*iter, s. 167.

44. A.g.e., s. 153.

* Grek mitolojisinde, konuk*larını yatağa sığdırmak için kesip biçen bir karakter. (ç.n.)*

45. Heidegger'in 2 ciltlik Nietzsche'sini İ*ngiliz*ceye mükemmel çevirisinde David Farrell Krell, Gestaltı "configuration" olarak çevirerek, terimin Spengler ve Jünger'in çalışmalarıyla olan ilişkisini gizlemiştir.

> Ernst Junger'in *Der Arbeiter* çalışması önemlidir, çünkü Spengler'dan farklı bir şekilde, bütün Nietzsche literatürünün şimdiye kadar başaramadığını, yani varlık [*entity*] deneyimini ve nasıl olduğunu, Nietzsche'nin bir varlık [*entity*] olarak güç istenci tasarımının ışığında ifade etmeyi başarmıştır. Nietzsche'nin metafiziği kesinlikle bir düşünür tutumuyla kavranmamaktadır; tam tersine, sorgulanabilir olmak yerine, gerçek anlamında bu metafizik, kendiliğinden-apaçık ve görünüşte gereksiz hale gelir.[46]

Heidegger'e göre, Jünger yükselen teknoloji devrinin başlıca özelliklerini ürkütücü bilim-öncesiyle (*prescience*) tanımladı ve bunu büyük ölçüde Nietzsche'nin düşüncesinden ödünç alınmış terimlerle yaptı. Burada bir istisna, Nietzsche'nin görünürde hiç kullanmadığı veya nadiren kullandığı, can alıcı terim *Gestalt*tır. *Gestalt*, Karl Schlechta'nın üç ciltlik Nietzsche edisyonunun dizininde bulunmamaktadır. Metafizik holizm ve *Gestalt* psikolojisiyle bağlantılı olarak 20. yüzyılın başlarında öne çıkmaya başlayan *Gestalt* kelimesi, Spengler ve Jünger'in kitaplarının başlıklarında ortaya çıkar. Bu iki yazarın teknolojik modernitenin durumunu nasıl betimlediklerinden etkilenmiş olsa da, Heidegger onları felsefi açıdan kısıtlı gördü. Heidegger'e göre, Spengler nihilizmin olumsuz görünümünü sunarken, Jünger olumlu görünümünü sundu: İşçinin direnmekten çok bilgece kucakladığı teknolojik kader olarak.

Heidegger'in siyasal angajmanı, en azından kısmen, Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei'ın,* tarihsel sonucu modern teknoloji olan üretimci-metafiziğin ötesinde bir yol vaat ettiğine ikna olduğu için ortaya çıktı. Heidegger'in 1934 dersi, "Die Deutsche Universität", Jünger'den ne ölçüde ödünç aldığını ve Nasyonal Sosyalizmin Almanya'yı Jünger'in öngördüğü kaderden kurtaracağını ne kadar umduğunu gösterir. Heidegger'e göre politik-ekonomiye dayalı yorumlar, endüstriyel moderniteye sebep olan gizli ama belirleyici ontolojik süreçleri gözden kaçırır: "Teknoloji [*die Technik*] sanayileşme ve proletaryanın yükselişini ve böylece halkın farklı sınıf ve partilere bölünmesini gerektirir."[47] O halde, sınıf mücadelesinden gerçek insanların farklı grupları arasındaki

---

46. Martin Heidegger, "Zur Seinsfrage: Über 'die Linie'", Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, s. 215-54.

* Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi. (ç.n.)

47. *GA* 16, s. 295.

çatışma değil de, işçinin kendini-gizleyen *Gestalt*ı sorumluydu. Savaş ve Marksist devrim "*Volk*a, onu kaybolmuşluğundan, yine kendi belirlenimine ve yeni bir *Dasein* istencine götürecek bir *Führer*i fark ettirdi."[48] Nasyonal Sosyalizm, büyük savaşın içinde "tamamen yeni bir toplum düşüncesinin biçimlendiği" cephe deneyiminden doğdu. "Bu yeni cephe *Geist*ı kendi içinde, *Volk*un *Dasein*'ında belirleyici güç olma istenci taşır."[49] Normalde, savaş gibi olaylara, kazanan ve kaybedenler veya ulusal sınırlardaki değişimler gibi dışsal sonuçları açısından bakarız:

> Ama "dünya savaşı" adı verdiğimiz korkunç olayın tarihsel anlamı, ortaya çıkışının suçluluğu veya masumiyeti meselesinin, emperyalizm veya pasifizm meselesinin ötesindedir.
> Kazananların ve kaybedenlerin belirlenmesiyle, sahih karara varmış olmayız asla; çünkü karar tinseldir. Bütün halkların düzen ve davranışını ilgilendirir. Dünya Savaşı *her Volk*un, bu oluşu tinsel-tarihsel olarak dönüştürme yeteneği taşıyıp taşımadığını sınar. Dünya Savaşı, tek tek uluslara yöneltilmiş, bu olayla kendilerini yenileyeceklerini mi yoksa yaşlanacaklarını mı soran sorudur.
> Savaşta cephe ruhunun uyanışı ve savaş sonrasında kuvvetlendirilişi, bu olayı insan *Dasein*'ının geleceğini şekillendirecek bir güce dönüştürmek dışında hiçbir şey değildir.[50]

Heidegger şöyle devam eder: "Nasyonal Sosyalist devrimin özü, Adolf Hitler'in o yeni toplumsal *Geist*ı uyandırarak, onu yeni bir insan düzeni için biçimlendirici bir güç olmaya taşıması olgusuna dayanır."[51] Siyasal gücün basitçe yeniden düzenlenmesi olmaktan çok, devrim "*Volk*un bütününün kendi uyum ve birliğini isteme amacı yönünde içsel olarak yeniden eğitilmesidir."[52] Bu "her bireyin, grubun ve zümrenin yapıp ettiklerinin iş olarak anlaşıldığı gerçeğiyle[53] başarılacaktır. Yeni komünal *Geist* üzerinden yeni bir ifade bulan "İşçi", Marksist bağlamda, sadece egemen sınıfın sömürüsünün nesnesi veya politik-ekonomide aşina olunan diğer terimlerle anlaşılamaz. Aksine "İş, devlet iradesine hazır durumda *Volk için duyulan kaygı*dan doğan her bilme, yapma ve eylemedir.

48. *A.g.e.*, s. 297.
49. *A.g.e.*, s. 299.
50. *A.g.e.*, s. 299.
51. *A.g.e.*, s. 302.
52. *A.g.e.*, s. 299.
53. *A.g.e.*, s. 302.

[...] Dolayısıyla iş olarak her iş, mizaç, gayret ve iş anlayışı tarafından belirlenir, yani *tinsel* bir şeydir. İş, ceza ve gayret değil, özgür insanın üstünlüğüdür. Bundandır ki, hayvan çalışma hakkından yoksundur."[54] Jünger'in "kahramanca realizmi"yle ilişkilendirilen yiğitlik retoriğine başvursa da, Heidegger açıkça Nasyonal Sosyalizmin Almanlara, kendilerini teknolojik nihilizmin çöplüğüne bırakmak yerine, onurlu bir işle kendilerine uygun şekilde bakma amacını vereceğini umuyordu. Heidegger bu seçeneğin olasılığını her ne kadar yanlış hesaplasa da, bir zamanlar umduğu şey buydu.

Önceleri Nietzsche'nin üstinsanını yeni başlangıcın post-metafizik insanı olarak resmetmişken, 1938 sonrasında Heidegger üstinsanı hep, insanları diğer varlıklar (*entities*) üstünde kontrol kurmaya çalışan akıllı hayvanlara indirgeyen geleneğin doruk noktası olarak okudu. Jünger'in kullandığı kelimeler, Heidegger'in daha karanlık Nietzsche yorumunda belirgin biçimde öne çıkar. Heidegger şöyle der: "Dünyanın bütününde koşulsuz egemenlik sağlamak için insanlığın bütün yetilerinin en yüce ve koşulsuz biçimde kendini açınımlamasını güvenceye almak, modern insanı hep daha yeni ve en yeni başlangıçlara iten gizli dikendir..."[55] İster Aydınlanma akılcılığı veya kendini-konumlandıran ulus veya "bütün ülkelerin proletarya"sı veya dünyaya-hükmeden düzen ve gelişme olarak insan gelişimi *Gestalt*ında olsun ister "özsel *Gestalt*ını 'birey'de ve 'kitleler'de değil, *typus*ta bulan bir insanlığın yaratılması"[56] *Gestalt*ında, modern *Mensch*, bu itkiye bağlıdır. Heidegger'e göre "Bu üstinsan düşüncesinde, Nietzsche, özel bir 'tür' *Mensch*i değil, ilk defa, öncüleri Prusya ordusu ve Cizvit mezhebi olmuş, *typus*un özsel *Gestalt*ının içindeki *Mensch*i öngörmüştür."[57] Nietzsche'nin metafiziği bugün gördüğümüz şeyi öngörür: "Modern 'makine ekonomisi'nin, bütün etkinliğin ve planlamanın mekanik toplamının koşulsuz *Gestalt*ında, bugüne kadar olan *Mensch*in ötesine geçen yeni bir insanlık gerektirdiğini..."[58] Üstinsan veya *typus*, rasyonel olanı hayvanın hizmetine koyan bir tersine çevirmeyle, daha önceki rasyonel hayvan olarak *Mensch* kavrayışını nihilistçe reddeder. Dahası Nietzsche hayvanın ko-

54. *A.g.e.*, s. 303.
55. *GA* 48, s. 184.
56. *A.g.e.*, s. 148.
57. *A.g.e.*, s. 185.
58. *A.g.e.*, s. 205.

numunu, artık *Menschten* daha düşük görülmeyecek ama güç istencinin bütün formlarında eşit biçimde yaşayan bedenle (*Leib*) eş tutulacak şekilde tersine çevirir.[59]

Şimdi gerekli olan, "modern teknolojinin eşsiz fundamental özüyle ve onun metafiziksel hakikatiyle her yönüyle uyuşan, yeni teknolojinin özü tarafından tamamen yönetilmeye izin veren"[60] bir insanlıktır. *Typus* olarak, insanlık kendini "bütün şeylerin ve insanların, dünya egemenliği için gereken gücün özünün koşulsuzca yetkilendirilmesi yolundaki tek bir hedefe indirgenmesinin basit keskinliğiyle" damgalar.[61] Böyle bir egemenlik "şeylerin ve insan üremesinin toptan 'mekanizasyonu'nu" gerektirir.[62] Nietzsche *Gezgin ve Gölgesi*'nde "öğretmen olarak makine"yi betimlediğinde, makinenin metafizik niteliğini fark eder. "Makine insanlara birbirlerini salt insan stoku olarak, her birinin sadece tek bir şey yaptığı eylemler üzerinden kavramayı kendi üzerinden öğretir: Makine parti organizasyonunun ve savaş idaresinin modelini sunar. Bireysel kendine-egemenliği öğretmez: Birçoğundan tek bir makine ve her bir bireyden tek bir amaca yönelik araçlar oluşturur. En genel etkisi şudur: Merkezileştirmenin kullanımlarını öğretmek."[63]

Nietzsche'nin üstinsanı, Descartes'ın bir şey için "varolma"nın bir nesne olma, yani bilen öznenin açık ve seçik bir düşüncesi olma anlamına geldiği düşüncesini zirveye taşır. Daha sonra, Leibniz, Hegel, Schelling bu metafizik öznellikte istencin merkeziliğinin üstünde durdular. Uç noktasında "tamamlanmış öznellik olarak güç istenci, en yüksek ve tek öznedir, yani 'üstinsan.'"[64] Kendini sürekli kendisinin ötesinde istemeye ve kendisine sürekli, güç itkisini daha da artırmak için yeniden biçim verilecek bir hammade olarak davranarak, üstinsan aslında kavranamaz hale gelir.[65] "Üstinsan, insanlığın kendisini ilk kez bir damga olarak isteyen ve kendisini bu damga olarak damgalayan damgasıdır [*Schlag*]. Ne var ki bunun için damganın, sayesinde iz çıkaracağı ve sertleşeceği ve sonunda onunla birlikte şu âna kadar olan her şeyin –uygun

59. *GA* 50, s. 41-2.
60. *GA* 48, s. 205.
61. *GA* 50, s. 55.
62. *A.g.e.*, s. 55.
63. *A.g.e.*, s. 56.
64. *A.g.e.*, s. 51.
65. *A.g.e.*, s. 59.

olmadığı için– parçalanacağı, 'çekice' ihtiyacı vardır."[66] Heidegger'e göre *Seinsgeschichte* sonunda kayranı öylesine kısıtlar ki, insanlık amacı –insanlık ve diğer varolanların istenç isteğiyle, yani tam anlamıyla güç istenciyle uygun bir şekilde yeniden tasarlanmasıyla başarılacak– tam Dünya egemenliği olan akıllı hayvana indirgenir. Heidegger'in 1945 sonrası Nietzsche analizleri, *Was heisst Denken?* de dahil olmak üzere, yukarıda betimlenen bakış açısından belirgin bir farklılık göstermez.

ELEŞTİREL GÖZLEMLER

Nietzsche ve Heidegger, moderniteyi uzun yozlaştırıcı bir sürecin sonucu olarak gören ve modern insanın, tamamen farklı bir yol seçilerek yenilenebileceğine inanan herkesin ilgisini çekmeyi sürdürür. Eleştirilerse böyle inançlara itiraz eder. Thomas J. Sheehan Heidegger'in kendi düşüncesinin Batı'ya post-metafizik "yeni bir başlangıcın" olanağını tanıyacak hiçbir temel sağlamadığını öne sürer. Buna karşın, teknoloji Heidegger'in, varolanların aslında kendilerini bütün karmaşıklıkları içinde insanlığa göstermek istedikleri ve insanların varolanlarla (kendileri de olmak üzere) şimdi yaptığımız ve gelecekte yapacağımız gibi manipule etmek istedikleri görüşünün tamamlayıcısıdır.[67] Eğer Sheehan haklıysa, Heidegger'in 1955 makalesi, "Zur Seinsfrage", yeni başlangıç retoriğini hâlâ kullansa da, nihayetinde 1928-1932 dönemi Jünger'inin haklı olduğunu kabul eder: Modern teknolojinin ilerlemelerinden kaçış yoktur. Bu yüzden, Sheehan, Heidegger'in *Der Spiegel*'deki söyleşisinde, "artık bizi sadece Tanrı kurtarabilir" söyleminin ironik olmak zorunda olduğu sonucuna varır. Sheehan'ın konumu tartışmalıdır, ama birçok yorumcu Heidegger'in düşüncesinde bir gerilim olduğunu kabul etmelidir: Modern teknoloji burada kalıcı mı, yoksa "yeni bir başlangıç" olanaklı mı?

Diğer eleştiriler Heidegger'in Nietzsche yorumunun, Nietzsche'nin –en sevdiği iki yazar olan– Montaigne ve Emerson'un psikolojik gözlemleriyle rekabet eden incelikli psikolojik gözlerimlerini, tamamen görmezden geldiğini –veya sahih ontolojik konular karşısında yüzeysel olduğu için dışladığını– iddia eder. *ZUN*'da

66. *A.g.e.*, s. 59.

67. Sheehan, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Yay. Haz. Burt C. Hopkins, Kluwer, Dordrecht, 1998, 273-316.

Heidegger, Nietzsche'nin kişiliği veya biyografisine hiç ilgi göstermez[68] ama, modern *Mensch*in "zayıf düşürülmüş kişiliğin" acısını çektiğini belirtir, ki bu ilk bakışta daha güçlü bir kişiliğin tercih edilebileceğini düşündürebilecek bir iddiadır. Heidegger, şu sözlerle devam eder: "Kişilik, sahih insanlığın ve -yalıtılmış bir birey olarak olmasa da- birey olarak insanın belirleyicisiyse, kişilik kavramının altında yatan Batı kavrayışındaki, *animal rationale* insan olmalı ve onun modern dönüşümü ('özne' olarak insan) her şeyden çok bununla belirlenmelidir."[69] Bu nedenle, -Grekçedeki *prosepon* (maske) kelimesini karşılamak için Latincede *persona* terimini icat eden- Cicero gibi birinin güçlü kişiliğiyle kıyaslandığında, modern kişilik nispeten zayıftır. Heidegger böylece, kişilik kavramının, Latinceye çevrilen birçok anahtar Grekçe terime benzer şekilde nasıl saptırıldığını resmeder. Dolayısıyla okur, kişiliğin sahih insanda hiçbir rolü olmadığı sonucuna varmaya bırakılır. Bunun yerine, sahih insan-kişi "varolanın maskesi" yani, varolanların kendilerini sunmaları için gerekli somutlaşmış, geçici-tarihsel, dilsel kayrandır. Heidegger'in zayıf bırakılmış modern kişilik görüşü, Jünger'in *Der Arbeiter*'in düzeni, üniforması, duyarlı olanla kesinlikle zıtlık içindeki maskevari yüz ifadesi, burjuva kişiliğinin bireyselleştirilmiş yüzü görüşünden etkilenmiş olabilir. Bu "kişilik" modern çökmüşlükte, Nietzsche tarafından keskin bir şekilde betimlenen "son insan"dır. Heidegger Nietzsche'nin, -burjuva kişiliğinin karışık yan yollarını keşfederek, "iyi Avrupalı" kılığında bile olsa- kendi çöküşüne ihanet ettiği ve bu yüzden "üstinsan"ın, yani olageldiği insanı reddeden ve aşan insanın, taşıdığı anlamlarla yüzleşmekte ve onları kavramakta yetersiz olduğu sonucunu çıkarmış olabilir.

Heidegger'in çıkardığı kısa kişilik tarihi, onu moderniteyi ve modern kişi-oluşu anlamaktan alıkoyan önemli bir eksikliği açığa çıkarır. Heidegger, insan Dasein'ı ile diğer Varlık kipleri, özellikle de hayvan Varlığı arasında ayrım gözetmiş olsa bile, *Dasein Analizi* kişilerarası alışverişin, özellikle insan bireylerini meydana getiren insan etkinliğinin yeterli bir incelemesinden yoksundur. *Phänomenologie*'sinde Hegel, karşılıklı kendilik-tesisinin ontolojisini "tanınma mücadelesi" olarak tanımladı. Heidegger'in "paylaşılan kayran" kavramı sosyal bir ontolojiye olanak tanır, ama Heidegger bunun üstünde durmaz. Michael Eldred'in işaret

68. *GA* 46, s. 6-7.
69. *A.g.e.*, s. 124.

ettiği gibi, Heidegger nihayetinde Batı metafiziğine egemen olan üçüncü-kişi ontolojisine bağlı kalır.[70] Heidegger'in Grekler için bir şeyin olmasının üretilmiş/yaratılmış olmak anlamına geldiği iddiasında fark edilen bu üçüncü-kişi görüşü Batı metafizikçileri için paradigmatiktir. 1936'daki sanat açıklamasında bile, Heidegger bunu, Varlığın ışığında ve onun adına bile olsa varolanları (sanat eserlerini) meydana getirme olarak açıklar.

Eldred, Aristoteles'in retorik açıklamasının, neden olmak, üretmek veya meydana getirmek bağlamında bile olsa, üçüncü-kişi metafizik modelleriyle anlaşılamayacağını gösterir. Retorik, başkalarını kendi bakış açısına getirmeyi başarmaktır. Ne var ki, diğer insanlar, şeyler değil, varoluşsal açıklıklardır; dolayısıyla retorik, başkalarında yeni bir ruh hali veya bakış açısı "üreten" bir *tekhne* olarak anlaşılamaz. Aristoteles'e göre, retorik, dinleyicilerde değişime (*metabole*) yol açmak için kelimeleri kullanmayı gerektirir, ama "bir ruh haline kelimeler aracılığıyla değişime yol açmak, bir evin nasıl yapıldığına veya hastanın nasıl iyileştirildiğine dair uzmanlık bilgisinden farklı bir güçtür." Hammaddelerle veya organlarla uğraşmak yerine, retorikçi "kitlenin ruhu"nu, yani "varolanların onların Varlığı içinde açığa çıkmasına açık olmaları"nı hedef alır.[71] Retorikçinin kelimeleri araçlar değildir: "Daha doğrusu, onlar ötekiyle açığa çıkarak ya da gizleyerek veya çarpıtarak konuşur ve belirli bir ruh hali ve ontolojik ön-anlama içinde, ötekinin dünyasında belirli koşulları uyandırırlar. Dinleyicinin desteğini kazanmak, birini konuşarak ikna etmek, başka birinin güvenini kazanmak, ötekinin konuşmacıya güvenini ve gizini vermesine bağlıdır ve bu özgürce reddedilebilir."[72] O halde, retorik, her zaman değiş tokuş, konuşmacının kelimeler, dinleyicilerinse dikkat ve konuşmacıyla anlaşma veya anlaşmama olasılığı sundukları bir *metabole* barındırır.

Heidegger, Eldred'in belirttiği gibi, 1924 ders notlarında retoriğin bir *tekhne* olduğunu reddeder; retorik, onun yerine bir tür *dynamis*, yani olasılıktır. Ama Heidegger için *tekhne*nin özü, aktüel üretme veya yapma değil, bir olasılık, yani "ürünün nasıl bulunuşa getirilebileceğini öngören bir öngörüdür." Dolayısıyla

70. Michael Eldred, "Assessing How Heidegger Thinks Power through the History of Being", *http://www.webcom.com/artefact/artfinvn.html.*
71. *A.g.e.*, s. 10.
72. *A.g.e.*, s. 10.

hem Heidegger hem de Aristoteles, sonunda, retoriği, belirli bir hedefi olan iyileştirmeye benzer şekilde, bir tür üretimsel *tekhne* olarak görürler; çünkü "bu Aristoteles'in, sıkı bir şekilde, ontolojik yapısı içinde analiz ettiği tek *tekhne* türüdür."[73] Eldred, Batı geleneğinde ortaya çıkan "fenomenolojik şiddet" konusunda uyarır, çünkü onun ontolojiye üçüncü-şahış yaklaşımı insan varoluşunun sosyal boyutunu yeterince açıklamakta başarısızdır. Bu yüzden, Heidegger modern teknolojiyi; şeyleri –şeyler olarak, yani zeki hayvanlar veya insan kaynakları olarak çözümlenebildikleri sürece insanları da– açığa çıkarmakta güçlü, ama sınırlı bir yol olarak resmeder. Heidegger'in, *res cogitans* olarak değil de, açıklık olarak insan varoluşu düşüncesi üçüncü-kişi metafiziğine bir alternatif sunmak konusunda doğru yönde atılmış bir adımdır, ama Heidegger, kendini-gizleyen Varlığın, insan-olmayan varolanları, kendilerini bu veya şu şekilde nasıl göstermeye götürdüğünü açıklamaya gereğinden fazla odaklanmıştır. *Mitsein* konusundaki ender tartışmaları, sürekli farkına varma ve fark edilme etkinliğindeki belirli kişilerde somutlaşmış (özgür) kayranı, belirtmeye ve sürdürmeye yardımcı olan sosyal alışverişin karmaşıklığına hiçbir şekilde açıklama getirecek yeterlilikte değildir. Antik Grek hayatının bir başka önemli öğrencisi olan Hegel, efendi-köle ilişkisi üzerinden insanlar arası sosyal etkileşimin en etkili modern açıklamasını yapmıştır. Hegel'e göre bu ilişki tanınma çabasının paradigmatik bir örneğidir ve bu tanınma çabası sadece tesadüfî bir şey değildir, tersine insan varoluşunun özsel bir niteliğidir. Bu özellikle herkesin özgür olduğu modern devlette böyledir.

Metafiziğe üçüncü-kişi yaklaşımının etkisinde ve moderniteye karşı derin bir şüphe içinde Heidegger, Adam Smith, G.W.F. Hegel, Karl Marx, George Mead ve birçok diğer düşünürün sosyal ontolojisini önemsemedi. Heidegger, insan kaderinin, insan faillerinin sosyal etkileşimiyle ne anlaşılabileceği ne de sürdürülebileceği, ama sadece birkaç düşünür ve şairin uyum sağlayabildiği insanaşan (*trans-human*) süreçlerden ortaya çıkabileceği düşüncesini sürdürdü. Bu birkaçı, kayranın topolojisini, varolanların kendilerini insanlığa yeni bir şekilde ve insanlık aracılığıyla gösterebilecekleri şekilde değiştirmek için seçilmiştir. Modern geleneğin merkezindeyse, bireylerin, karşılıklı farkındalığın, değiş tokuşun

73. *A.g.e.*, s. 13.

ve mücadelenin karmaşık formlarıyla, daha farklı, özgür, sağlıklı ve engin bir dünya şekillendirebileceği düşüncesi bulunur. Karşılıklı alışveriş, maddi veya ekonomik süreçlere indirgenemez, ama insanların uygun bir şekilde kayranda ortaya çıkmaları için gereklidir. Otoriter anti-modernistler, Nietzsche, Jünger ve Heidegger, modernitenin onurunu görmezden gelerek, onun karanlık yüzüne odaklandılar. Bu yüzden, Batı tarihinin, özgürlüğü sürdürmek için gerekli kurumlar aracılığıyla daha çok kişisel özgürlük ve sosyal olasılıklar geliştirmiş olabileceği olasılığını gözden kaçırdılar. Liberal toplumun sınırları, tekrarlamayı gerektirmeyecek kadar çok açıklandı, ne var ki, tekrarlanmayı gerektiren, onun, ne yazık ki sadece elden alındıklarında hak ettikleri değeri gören özgün erdemleri ve yararlarıdır.

Heidegger'in Nietzsche okuması, geçen yüzyılın en derinlikli ve bir o kadar da muammalar içeren karşılaşmalarından biridir. Bu karşılaşma vesilesiyle Heidegger, hem Batı metafiziğinin son halkasına cevap vererek onun ulaştığı sınırı gösterir hem de Avrupa nihilizminin yıkıcı etkilerini ortaya koyan Nietzsche'nin kaygısını yüklenerek ona belirli bir mesafeden de olsa eşlik eder. Bu uzaklık ve yakınlık gerilimi Heidegger'in Nietzsche okumasını derinleştirdiği gibi, bir o kadar da kendi düşünme dairesinin içine hapseder.

Nietzsche, Heidegger'i altüst eden bir filozof ve aynı zamanda nasıl düşünebileceğimizi, düşünmenin ne demek olduğunu öğreten bir öğretmen olarak görür. Heidegger nezdinde Nietzsche Batı düşünce geleneğine sıkışmışlığı ile uzak durulması gereken bir metafizikçi olarak yer edinse de, son kertede aşılması gereken bir dağdır. Bu yüzden Heidegger, Nietzsche'nin dağının zirvesine çıkmak için değil, kendi sarp kayalıklarına yol almak için kökensel olarak Nietzscheci bir yol izlemiştir. Heidegger'in Nietzsche okuması, dar anlamda bir "yorumlama"dan ziyade, bir hesaplaşmadır, iki zirveyi birbirinden ayıran bir körfezin karşı yakasındaki "münzevi ruhlu" dostla yapılan bir diyalog veya tartışmadır. Heidegger, kendi yolunu tıkayan Batı metafiziğinin uçurumunun yanından geçip gitmek için birçok açıdan bu Nietzscheci yolu kullanmışsa da, sonunda adımlarını başka bir noktaya çevirdiğini iddia eder. Ancak gerçekten de düşünce için yeni bir yol çizebilmiş midir?

Felsefe tarihinin önemli karşılaşmalarından birine odaklanan bu kitap, Heidegger'in Nietzsche'yi kendi düşüncesine yerleştirmesini ya da sevkini ortaya koyuyor. Bu noktada Heidegger'in Nietzsche temellüğü sanattan siyasete, etikten tarihe kadar pek çok düşünsel patika içerisinde kendi düşüncesinin geçirdiği dönüşümleri de anlamamız için bir fırsat sunuyor.

